



# 8

## TÜRKİYE LİSANSÜSTÜ ÇALIŞMALAR KONGRESİ

24-27 NİSAN 2019  
● MALATYA

### Bildiriler Kitabı - III

(İlahiyat, Mimarlık ve Şehircilik,  
Psikoloji, Sanat)

**ilem**  
ilmi etüdler derneği

  
İNÖNÜ  
ÜNİVERSİTESİ



# 8. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi

## Bildiriler Kitabı - III

*(İlahiyat - Mimarlık ve Şehircilik - Psikoloji - Sanat)*

24 - 27 Nisan 2019, Malatya

İstanbul, 2020

**ilem**  
ilmi etüdler derneği



## İLMİ ETÜDLER DERNEĞİ (İLEM)

Adres: Aziz Mahmut Hüdayî Mah., Türbe Kapısı Sok., No:13, 34672 Üsküdar, İstanbul/Türkiye  
Telefon: +90 (216) 310 43 18 • Fax: +90 (216) 310 43 18 • E-Posta: bilgi@ilem.org.tr

### Editörler

Burak Yuvalı  
Taha Eğri

### Tashih

Mehmet Beydemir  
Meryem Beyza Gümüşsoy

### Tasarım ve Uygulama

Abdullah Fuad Kılıncı

ISBN: 978-605-7824-08-0 (Tk) 978-605-7824-11-0

### Düzenleyen Kurumlar

İlmi Etüdler Derneği | İnönü Üniversitesi

### Onur Kurulu

Prof. Dr. Ahmet Kızılay, İnönü Üniversitesi Rektörü  
Dr. Süleyman Güder, İlmi Etüdler Derneği (İLEM) Yönetim Kurulu Başkanı

### Düzenleme Kurulu\*

**Taha Eğri, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi (Başkan)** | **Abdulkadir Macit, Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi** | **Burak Yuvalı, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi** | **Esra Çifci, Marmara Üniversitesi** | **Gökhan Tuncel, Doç.Dr., İnönü Üniversitesi** | **İbrahim Halil Üçer, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi** | **İlhan Erdem, Doç. Dr, İnönü Üniversitesi** | **Mehmet Yıldırım, İlmi Etüdler Derneği (İLEM)** | **Rahile Kızılkaya Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi**

### Sekreteryä

Burak Yuvalı, İlmi Etüdler Derneği

\*İsme göre alfabetik sırada



#### Bilim Kurulu\*

**A. Celil Çakıcı, Prof. Dr., Mersin Üniversitesi |** Abdulkadir Baharççek, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi | **Abdulkadir Macit, Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi |** Abdullah Karaman, Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi | **Abdullah Torun, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi |** Abdülkadir Yıldız, Dr. Öğr. Üyesi, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Abdürrahim Fahimi Aydın, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi |** Adem Bölükbaşı, Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi | **Adem Levent, Dr. Öğr. Üyesi, Uludağ Üniversitesi |** Ahmet Ayhan Koyuncu, Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi | **Ahmet İğdi, Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi |** Ahmet Kıradağ, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi | **Ahmet Küçük, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi |** Ahmet Saban, Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Ahmet Şimşek, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi |** Ahmet Türkcan, Doç. Dr., Dumlupınar Üniversitesi | **Akif Pamuk, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi |** Alev Erkilet, Doç. Dr., İbn Haldun Üniversitesi | **Ali Aktan, Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi |** Ali Çançelik, Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi | **Ali Meydan, Prof. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi |** Ali Osman Karaoğlu, Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi | **Alparslan Nas, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi |** Alpaz Doğan Yıldız, Prof. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | **Alper Aslan, Prof. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi |** Arif Bilgin, Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi | **Arif Sarıçoban, Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi |** Ayhan Ak, Doç. Dr., Samsun 19 Mayıs Üniversitesi | **Azmi Yalçın, Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi |** Banu Güler, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi | **Bekir Buluç, Prof. Dr., Gazi Üniversitesi |** Berat Açı, Doç. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi | **Betül Sinan Nizam, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Şehir Üniversitesi |** Bilal Kemikli, Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi | **Bilgehan Atsız, Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi |** Bilgin Güngör, Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi | **Birol Bulut, Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi |** Bünyamin Bezci, Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi | **Canan Öze Eğri, Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi |** Cemil Osmanoğlu, Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi | **Cemil Öztürk, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi |** Cengiz Dönmez, Prof. Dr., Gazi Üniversitesi | **Emin Çelebi, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi |** Ender Akçol, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi | **Eyüp İzci, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi |** Ercan Alkan, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi | **Ercan Şen, Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi |** Erdoğan Gavcar, Prof. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi | **Eren Yürüdü, Prof. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi |** Erhan Tecim, Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Erol Yıldırım, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medipol Üniversitesi |** Ertan Özensel, Prof. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi | **Ertuğrul Ökten, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi |** Faruk Taşçı, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Faruk Yalçın, Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi |** Fatih Savaşan, Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi | **Fatih Yiğit, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi |** Ferruh Ağca, Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi | **Furkan Yıldız, Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi |** Gökhan Bozbaş, Dr. Öğr. Üyesi, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Gökhan Tuncel, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi |** H. Asena Demirel, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Hakan Hemsinli, Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi |** Hakan Özdemir, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi | **Haluk Alkan, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi |** Haluk Songur, Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi | **Hamdi Çilingir, Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi |** Handan Deveci, Prof. Dr., Anadolu Üniversitesi | **Harun Bekiroğlu, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi |** Hasan Bahar, Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi | **Hasan Topbaş, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi |** Hasan Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi | **Hayrettin Nebi Güdekli, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi |** Hikmet Zelyurt, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi | **İbrahim Aksu, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi |** İbrahim Halil Üçer, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **İbrahim Tüzer, Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi |** İhsan Fazlıoğlu, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **İlhan Erdem, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi |** İsa Korkmaz, Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi | **İsmail Aydoğuş, Prof. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi |** İsmail Taş, Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi | **Kadir Ulusoy, Prof. Dr., Mersin Üniversitesi |** Kamuran Gökdağ, Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi | **Levent Çıtak, Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi |** Lütfi Sunar, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Mahmut Bilen, Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi |** Mahmut Hakkı Akın, Prof. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Mehmet Alıcı, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi |** Mehmet Cüneyt Kaya, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Mehmet Güneş, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi |** Mehmet Karagöz, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi | **Mehmet Özturan, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi |** Mehmet Selim Ayday, Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi | **Mehmet Ulukütük, Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi |** Mesut Aytekin, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi | **Metin Kırımhan, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi |** Mevlüt Türk, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi | **Muhammed Göçgün, Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi |** Muhammed Hüseyin Mercan, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi | **Muhammed Veysel Bilici, Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi |** Muhsin Kar, Prof. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi | **Murat Çemrek, Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi |** Murat Kacıroğlu, Prof. Dr., Erzurum Teknik Üniversitesi | **Murat Sezik, Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi |** Musa Öztürk, Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | **Mustafa Arslan, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi |** Mustafa Cüneyt Özşahin, Dr. Öğr. Üyesi, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Mustafa Deste, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi |** Mustafa Ercan Kılıç, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi | **Mustafa Kömürçioğlu, Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi |** Mustafa Tekin, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Nazmi Özerol, Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi |** Necati Anaz, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Necmettin Kızılkaya, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi |** Nihat Akbıyık, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi | **Nihat Erdoğan, Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi |** Oğuzhan Göktoğa, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi | **Osman Çalışkan, Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi |** Osman Samancı, Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi | **Osman Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi |** Ömer Türker, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi | **Rahim Acar, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi |** Rahile Kızılkaya Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi | **Ramazan Turgut, Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi |** Recep Karabulut, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi | **Selahaddin Bakan, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi |** Serhan Afacan, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Serhat Ankar, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi |** Serkan Demir, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi | **Süleyman Ekici, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi |** Süleyman Göder, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi | **Şahin Efil, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi |** Şefika Güllin Beyhan, Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi | **Taha Eğri, Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi |** Turgut Aküzü, Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Üniversitesi | **Ümrân Ay, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi |** Vehbi Bayhan, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi | **Yahya Başkan, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi |** Yunus Kaplan, Doç. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi | **Yunus Kaya, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi |** Yusuf Alpaydın, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi | **Yusuf Sayın, Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi |** Yusuf Ziya Gökçek, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi | **Yüksel Göğebakan, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi |** Ziya Polat, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi |

\*İsm'e göre alfabetik sırada

Organizasyon ve yayın sürecinde yardım ve destekleri için  
Esra Uz, Meryem Beyza Gümüşsoy, Sümeyye Kabakçılı ve Rümeysa Altındiş'e teşekkür ederiz.





# İlmi Etüdler Derneği (İLEM)

2002 yılında kurulan İlmi Etüdler Derneği, geleneğin birikiminden yeni bir düşüncenin inşasına fikrini paylaşan ilim insanlarının yetişmesine zemin oluşturacak ve insanlığın sorunlarına çözüm üretecek çalışmalar gerçekleştirme gayretindedir.

İLEM, düşünce dünyamızda müspet gelişmelere yol açabilmesi için akademik çalışmanın mahiyet ve gayesi üzerine yeniden düşünmenin gerekliliğine inanmakta ve ilmi çalışmalarını bu yönde şekillendirmektedir. Bu kapsamda kurulduğu günden bugüne lisans ve lisansüstü düzeyde çalışmalar yürüten araştırmacılara yönelik akademik çalışmalar gerçekleştirilmektedir. Lisans düzeyindeki katılımcılara medeniyetimizin kadim birikimi ve düşünce mirası yanında çağdaş dünyayı da tanımlarını sağlayan ve onlara bu yönde perspektif katan üç kademe-den müteşekkil İLEM Eğitim Programı uygulanmaktadır. Bu eğitimle gençlere düşünme, analiz etme ve yöntem becerileri kazandırılarak ilmi üretkenlikleri artırılmakta ve akademik hayata hazırlanmaktadır. Bu programın yanında lisansüstü düzeydeki araştırmacıların istifade ettiği ve kendi çalışma alanlarında derinleşmelerine imkân sunan; bünyesinde çeşitli seminer, okuma grupları, sunum ve atölye çalışmalarını barındıran İLEM İhtisas Programı yürütülmektedir. Bilgiye ulaşma, bilgiyi bir değerler sistemi etrafında üretme ve paylaşma gibi temel kaygılar programın temel çerçevesini belirlemektedir. İhtisas programı ile özellikle sosyal bilimler alanındaki konuların kuşatıcı, külli bir perspektif ve özgün alternatifler sunacak şekilde çalışılması hedeflenmektedir. Yine lisansüstü düzeyde verilen akademik eğitimlerle katılımcıların bilimsel araştırma yöntemlerine vakıf olmaları ve akademik disiplini özümseyerek düşünce üretmelerine imkân sağlanmaktadır. İLEM, akademik/disipliner hususların yanında çeşitli toplumsal meselelere özgün bir yaklaşımla bakmak ve bu istikamette alternatif çözümler üretmek gayesiyle çeşitli konu başlıkları altında ulusal ve uluslararası kongreler, yaz okulları, konferanslar, paneller, anma toplantıları ve seminerler düzenleyerek kamuoyunun istifadesine sunmaktadır. Bu çerçevede, yürüttüğü çeşitli düzeydeki faaliyetlerin çıktılarını ve diğer akademik çalışmalarını yayına (kitap, dergi, rapor vs.) dönüştürmektedir. Bu kapsamda hakemli akademik dergiler olan ve ESCI başta olmak üzere uluslararası indekslerce taranan “İnsan ve Toplum” ve “Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi” yayımlanmaktadır. Bunların yanı sıra “İslam Ahlak Projesi”, “İslam Düşünce Atlası”, “İslamcı Dergiler Projesi” ve “İslam Siyaset Düşüncesi Katalog Projesi” gibi araştırma ve yayın projeleriyle ilmi geleneğimizi anlamaya yardımcı, geçmişimize ışık tutarak günümüzü anlamlandıracak ve böylelikle geleceğimize şekil verecek çalışmalarına da devam etmektedir.





# SUNUŞ

Lisansüstü eğitim düzeyi, üniversiteler aracılığıyla bilgiye ulaşma yetisinin kazanıldığı ve bilgi üretim süreçlerine katılımın başlangıç adımı olarak görülen lisans düzeyini daha da ileri taşıyarak, bilginin eleştirisi ve yeniden üretiminin de gerçekleştirilebileceği bir süreç olarak görülmektedir. Sosyal bilimlerdeki farklı disiplinler arasında yaşanan irtibat sorunların çözülme kavuşturularak yeni bir zemin oluşturulması ciddi bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmaktadır. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK), Sosyal Bilimler alanında disiplinlerarası çalışmaları teşvik etmek, nitelikli ve özgün akademik üretime katkı sağlamak amacıyla düzenlenen ulusal bir kongredir. TLÇK, genç akademisyenlere çok yönlü iletişim ve tecrübe aktarımı imkânı sunarak lisansüstü çalışmaların niteliğini artırmayı ve bilim dünyasına kazandırılmasını amaçlamaktadır. Türkiye’de yaşanan özgün akademik üretim sorununu aşmak için disiplinlerarası yaklaşımları teşvik ederek ortak dil ve yöntem geliştirilmesine imkân sağlamaktadır. Sekizincisi düzenlenen TLÇK, “Genç Akademisyenler Buluşması” adıyla 2007-2012 yılları arasında gerçekleşen akademik gayretin mirasını devralmıştır. Türkiye’nin farklı üniversitelerinden genç akademisyenleri yılda bir kez bir araya getiren kongrenin ilki 2012 yılında Konya’da olmak üzere sırasıyla Bursa, Sakarya, Kütahya, Isparta, Muş, Burdur illerinde düzenlendi. 8. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, 24-27 Nisan 2019 tarihleri arasında İlmi Etüdler Derneği ve İnönü Üniversitesi iş birliğiyle Malatya’da gerçekleşti. Kongrede, 120’nin üstünde farklı üniversite ve kurumdan yapılan 740 başvuru içerisinde bilim kurulu tarafından seçilen 140 katılımcı bildirilerini sunma fırsatına sahip oldu. Edebiyat, Eğitim, Felsefe, Hukuk, İktisat, İlahiyat, İletişim, İşletme, Mimarlık & Şehircilik, Psikoloji, Sanat, Siyaset Bilimi, Sosyal Politikalar, Sosyoloji, Tarih ve Uluslararası İlişkiler disiplinlerinde 3 gün boyunca, 40 oturumda tebliğler sunuldu. 8. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongrede sunulan tebliğlerin kongre mekânıyla sınırlı kalmaması idealinden hareketle hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongre’de sunulan 90 bildiri kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 4 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında İlahiyat, Mimarlık ve Şehircilik, Psikoloji ve Sanat alanlarında sunulan 23 bildiriden oluşmaktadır.

8. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi'nin gerçekleştirilmesi için başından beri yoğun çaba sarf eden başta İnönü Üniversitesi Rektörü olmak üzere kurumun tüm çalışanlarına ve İLEM'in kıymetli mensuplarına içtenlikle teşekkür ederiz. Ayrıca, bildirilerin kabul ve değerlendirme sürecinde katkılarını bizden esirgemeyen bilim kurulu üyelerine müteşekkirimiz. Kuşkusuz, en büyük teşekkür çalışmalarıyla kongreye ve bu kitaba katkı veren genç akademisyenlerdir. Kongre sonuçlarının yer aldığı bu çalışmanın akademik camiaya özgün katkılar sunmasını, lisans ve lisansüstü çalışmalarına kaynak teşkil etmesini temenni ediyoruz.

**Burak Yuvalı, Taha Eğri**

*8. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı Editörleri*

## İÇİNDEKİLER

### İLÂHİYAT

#### **Ayşe Dokuz**

Son Dönem Hadis Yorumlarında Güncel Ön Kabullerin Etkisi ..... 13

#### **Rumeysa Balcı**

Mezhepler Tarihinde Fırka ve Mezhep İsimlerinin Kaynağı Problemi: İbnü'r-Râvendî ve Râvendîyye Hırkası ..... 31

#### **Büşra Şahin**

Orta Çağ Yahudi-Hristiyan İlişkilerinde Münazara Kültürü: Barselona Münazarası, Rabbi Moşe ben Nahman'ın Yahudilik Savunması ..... 43

#### **Emine Sarıtemur**

Güncel Örnekler Bağlamında İslâm Hukukuna Göre Fitrata Müdahalenin Mahiyeti ve Hükümü ..... 55

#### **Rüveyda Aksel**

İbn Rüşd Psikolojinde Nefs..... 71

#### **Fatıma Betül Kadağ**

İçerik Kritisliği Bakımından Osmanlı Dönemi Avâmil Mu'ribleri ..... 83

#### **Ayşe Sağlam**

Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) Tesbîti Delâil-in-Nübbüvve Adlı Eserinde Sahâbe Müdafaası..... 97

#### **Abdul Basit Zafar**

İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın (ö. 231/845) Dikotomik İnsan Tasavvuru: Sebep ve Sonuçları..... 109

#### **Şeyma Feriştatoğlu**

Seyyid Şerîf Cürcânî'ye Göre Nübüvvetin İmkânı ve İspatı ..... 121

#### **Ferya Elçi**

Türkiye'de Son On Yıl (2008-2017) İçerisinde Dinler Tarihi Alanında Yapılan Yüksek Lisans Tezlerinin Analizi..... 137

## MİMARLIK ve ŞEHİRCİLİK

|                                                                                                                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Hüseyin Kılıç</b><br>Kentsel Rantların Kamuya Kazandırılması.....                                                                                           | 163 |
| <b>Aysegül Baghal, Doç. Dr. Candan Çınar Çıtak</b><br>Kentsel Dönüşümde Alanlarında Aktör Ağ Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme: Bağcılar İlçesi Örneği..... | 179 |
| <b>Neşe Nur Akkaya</b><br>Turgut Cansever ve Louis Kahn Mimarilerinin Yapı-Anlam İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme.....                                       | 201 |
| <b>Ayşe Nur Canbolat, Nevin Turgut Gültekin</b><br>Tarihi Kutsal Mekânların ve Yapıların Miras Değeri.....                                                     | 231 |
| <b>Salih Demirci</b><br>Türkiye'nin Kentlerinde Futbol: Aidiyet ve Yerellik.....                                                                               | 249 |
| <b>Pelin Aykutlar</b><br>Türkiye'de Açılmış Kent Mobilyası Tasarım Yarışmaları ve Değerlendirilme Süreçlerinin Analizi.....                                    | 267 |
| <b>Ayşe Tuba Keskil, Prof. Dr. Nilüfer Akıncıtürk</b><br>Zamansal ve Mekansal Değişim: Bursa Şehri Emirsultan Örneği.....                                      | 287 |

## PSİKOLOJİ

|                                                                       |     |
|-----------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Büşra Nur Topal</b><br>Bir Beden Politikası Olarak: Ağrı.....      | 311 |
| <b>İbrahim Furkan Güven</b><br>Makyavelizm ve Dindarlık İlişkisi..... | 331 |

## SANAT

|                                                                                                                                                 |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Büşra Ayaz, Abdulkadir Şahiner</b><br>Çocukluk Dönemi Sanat Eğitimi Eğilim Haritasının Hazırlanması: Bir Oyun Yazılımı Senaryosu Örneği..... | 359 |
| <b>Eda Eriş Kızgın</b><br>İstanbul Sıbyan Mekteplerinden Bir Örnek: Haseki Sıbyan Mektebi.....                                                  | 373 |
| <b>Hatice Engin</b><br>Daye Hatun Cami ve XVII. Yüzyılda Nakşibendi Tarikatıyla Bağlantısı.....                                                 | 401 |
| <b>Talha Turhan</b><br>Değerler Eğitimi Bağlamında "Erdemli Sinema Akademisi Projesi" ve Pedagojik Sonuçları.....                               | 419 |

İLAHİYAT





# Son Dönem Hadis Yorumlarında Güncel Ön Kabullerin Etkisi

Ayşe Dokuz\*

**Öz:** Anlama, anlayan kişinin aktif olduğu bir süreçtir. Nesnel anlam ideal olarak görülse de hiçbir öznenin dâhil olmadığı bir anlama ve yorumlama faaliyeti mümkün değildir. Yorumcu, bir metni anlamaya çalışırken farkında olarak veya olmayarak kendini o metne dâhil etmektedir. Anlama faaliyeti, yorumcunun o ana kadarki birikiminden izler taşır. Bu, yorumcunun öznelliğinden dolayıdır. Yorumcunun kendi şartlarından kaynaklanan bu izler, anlamadaki öznellik unsurlarını oluşturmaktadır. Bu öznellik unsurlarından bir tanesi de ön kabullerdir. Ön kabul, bir insanın derinlemesine bilgi edinmeden, ön bilgilerinin sonucu olarak sahip olduğu kanaattir. İnsanın her türlü anlama çabası ön kabullerin etkisindedir. İnsanın ön kabulleri de içinde bulunduğu şartlardan etkilenmektedir. Bu nedenle insan, okuduğu metne yaşadığı çağın etkisiyle anlam verebilmektedir.

Hadis yorumları da yorumcunun yaşadığı dönemin şartlarının etkisindedir. Hadis yorumcuları, farkında olarak veya olmayarak yaşadıkları dönemin şartlarının etkisiyle hadisleri yorumlayabilmektedir. Günümüzde de Aydınlanma ve modernizmin getirdiği bazı akım, fikir ve ideolojilerin ön kabullerinin hadis yorumlarına etkisi görülebilmektedir. Bunlardan bu çalışmada ele alınacak bazıları; modernizmin ön kabulleri olan bilimsellik ve ilerlemecilik, hümanizm, insan hakları, demokrasi, sosyalizm, feminizm ve çevreciliktir. Bu çalışmada bu ön kabuller, "güncel ön kabuller" olarak isimlendirilecek ve her birinin hadis yorumlarına etkisi örnekler üzerinden incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis Yorumu, Ön Kabul, Anlam, Yorum, Aydınlanma, Modernizm.

## Anlama ve Yorumlamada Ön kabullerin Etkisi

Anlama, anlayan kişiden bağımsız olmadığı için yorumcunun o ana kadarki birikiminden izler taşır. Yorumcunun içinde bulunduğu şartlardan kaynaklanan bu izler, anlamadaki öznellik unsurlarını oluşturmaktadır (Polat, 2011, ss. 281-269). Anlamada öznelliğe sebep olan unsurlardan bazıları; konjonktür, gelenek, bilgi ve zihniyet, hayat tecrübesi, tercihler, seçmecilik ve ön kabullerdir.

Ön kabul, insandaki ön bilgilerin sonucudur ve insanın bir konu hakkında derinlemesine bilgi edinmeden önce sahip olduğu kanaattir (Cevizci, 2015, s. 337).

\* Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı-Hadis, Doktora  
İletişim: dokuz.ayse@hotmail.com

## **Güncel Ön kabuller ve Anlamaya Etkisi**

Geçmişte yazılmış metinleri değerlendiren yorumcu, farkında olarak veya olmayarak içeriğinde bulunduğu çağın etkisindedir. Dolayısıyla yaşadığı çağın bazı ön kabulleri onu etkilemektedir. Eğer yorumcu, bu ön kabullerin bilincinde olmazsa okuduğu, geçmişte yazılmış metni farkında olmadan çağın getirdiği bu ön kabullerle yorumlayabilecektir.

Günümüzdeki yorumlarda da Aydınlanma düşüncesinin etkisinde gelişen modernizmin getirdiği bazı fikir, akım ve ideolojilerin ön kabulleri etkili olabilmektedir. Bu fikir, akım ve ideolojilerin ön kabulleri, bu çalışmada “güncel ön kabuller” olarak isimlendirilecektir. Bu çalışmada ele alınacak olan güncel ön kabullerden bazıları; modernizmin ön kabulleri olan bilimsellik ve ilerlemecilik, hümanizm, insan hakları, demokrasi, sosyalizm, feminizm ve çevreciliktir.

## **Son Dönem Hadis Yorumlarında Güncel Ön kabullerin Etkisi**

### **Modernizm**

Modern (Fr. moderne), Türkçe’de “çağdaş” anlamına gelmektedir. (Güncel Türkçe Sözlük, 2018) Kavramın kökeni Latince “modernus” kavramına dayanmaktadır. Modernus, Latince’de “hemen şimdi” anlamına gelen bir kavramdır. (Kızılçelik & Erjem, 1994, s. 299) Modern, yeni ve yakın zamanlarda olanı ifade etmek için kullanılmıştır. (Jeanniere, 1994, s. 15)

Modernizm, geniş anlamıyla “geleneksel olanı yeni olana tabi kılma tavrı, yerleşik ve alışılmış olanı yeni ortaya çıkana uydurma eğilimi ve düşüncesi” (Cevizci, 2015, s. 305) olarak tanımlanmıştır. Dar anlamıyla ise Aydınlanma Çağı ile birlikte gelen zihinsel değişimin ortaya çıkardığı ideolojiyi karşılamaktadır (Ö. Demir & Acar, 1992, s. 251). Bu anlamıyla “modernizm, Aydınlanma’yla birlikte gerçekleşen entelektüel dönüşümün ortaya çıkardığı dünya görüşünü, hümanizm, dünyevileşme ve demokrasi temeli üzerine yükselen bilimci, akılcı, ilerlemeci ve insanmerkezci ideolojiyi ifade eder” (Cevizci, 2015, s. 305).

Modernizm, Aydınlanma düşüncesinden bağımsız değildir. Çünkü Aydınlanma, “modernitenin tasarlandığı, düşünüldüğü bir zemin”dir. Günümüzde modernizmin esasları olarak görülen bazı özelliklerin kökleri Aydınlanma düşüncesine dayanmaktadır (Özkiraz, 2003, s. 35). Modernizmin temelleri, Aydınlanma düşüncesi ile birlikte atılmıştır (Çiğdem, 1993, s. 15-16).

### **Modernizmin Ön kabulleri**

Modernizmin ön kabullerinden bu çalışmada örnekleri ele alınacak olanlar; bilimsel olanın daha değerli olduğu, sürekli bir ilerlemenin var olduğu ön kabulleridir.

### ***Bilimsel Verilerin Tek Doğru Olduğu Ön kabulü***

Aydınlanma'yla birlikte bilim değişim geçirmiş ve bu süreçte "bilimcilik" isimli bir akım ortaya çıkmıştır. Bilimcilik, "bilimin kendi dışında herhangi bir alana başvurmada, deneye yaslanarak dünyayı açıklayabileceğini, dolayısıyla bilimin diğer alanlara örnek oluşturduğunu, bilimsel yöntemin diğer alanların da yöntemi olması gerektiğini ileri süren yaklaşım" olarak tanımlanmıştır (Aslan, 2004, s. 515). Bilimcilik (sciencism) anlayışına göre bilimin ele almayacağı konu yoktur. İster doğal ister tarihsel-toplumsal-kültürel olsun her konu bilimce ele alınabilir (Özlem, 2016, s. 31).

Bilimsellik akımının etkisiyle bilime atfedilen değer artmıştır. Bir konudaki bilimsel bilgi tek doğru olarak görülür. Oysa bilimin verilerinin de değiştiği açıktır (Ö. Demir, 2014, s. 15). Bu sözleri söylemekten maksat, bilim düşmanlığı değil bilimin verilerinin de yanlış olma ihtimalinin göz önünde bulundurulmasının gerekliliğidir. Bilim, elbette insanlığın ihtiyaçlarına cevap vermektedir ve olmazsa olmazdır. Ancak bilimsel bilginin her durumda kesin olmayışı ve değişme ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. Bilimin insanlığın yararına olduğu bilinmekle birlikte bilim, mutlak hakikat olarak görülmemelidir.

### ***Bilimsel Verilerin Tek Doğru Olduğu Ön kabulünden Etkilenen Hadis Yorumları***

Bilimsellik akımının etkisiyle bilim, İslâm dünyasında da popülerlik kazanmıştır. Bilimin popülerleşmesiyle birlikte her alanda "bilimsel olan" değerli görülmeye başlamıştır. İlahiyat camiasında da bilimsel açıklama, bilime arz gibi yöntemler yer almaya başlamıştır. Bu iki tutum, tespit edebildiğimiz kadarıyla daha çok gelişen teknoloji, tıp, psikoloji ve psikoterapi, teberrük, mucizeler ve peygamberlik delilleri gibi konularla ilgili hadis yorumlarında görülmektedir.

### ***Gelişen teknoloji***

Teknoloji, her geçen gün ilerlemekte ve günlük hayatta insanlara büyük kolaylıklar sağlamaktadır. Teknolojinin sağladığı kolaylıklar, insanların hayatında alternatifi düşünülmemeyecek kadar yer bulmaktadır. Bu nedenle içinde bulunduğumuz çağ, bilgi ve teknoloji çağı olarak isimlendirilmiştir.

Hadis yorumlarında da gelişen teknolojinin etkisi görülmektedir. Bu yorumlardan bazılarında Hz. Peygamber'in günümüz teknolojisine işaret edecek bazı ifadeler kullandığı, ancak bu ifadelerin yeni anlaşıldığı dile getirilmektedir.

Gelişen teknolojinin etkisindeki hadis yorumları; genel olarak teknolojiye işaret ettiği düşünülen yorumlar, ulaşım araçları, haberleşme teknolojisi, inşaat teknolojisi ve savaş teknolojisi gibi teknolojilere işaret ettiği düşünülen yorumlardan oluşmaktadır.

Mesela teknolojinin etkisiyle Hz. Peygamber'in "Kendisine ulaştırılan, işitenden daha iyi kavrayabilir" (Buhârî, 1992, Hac, 132; Adâhî, 5; Tirmizî, 1992, İlim, 7; İbn-i Mâce, 1992, Muh kaddime, 81; Dârimî, 1992, Menâsik 72) sözündeki bahsedilen kişiler, Aydemir tarafından "pozitif bilimlerin ışığında bulunan insanlar" olarak anlaşılmıştır. (Aydemir, 1998, s. 21) Yine "Peygamber (s.a.s.), güneş (tepeden) kayınca evinden çıktı ve öğlen namazını kıldırdı. Selam verince minbere çıktı ve kıyameti anarak kıyamete doğru çok büyük olaylar olacağını hatırlattı." (Buhârî, 1992, Mevâkitü's-salât, 11; İ'tisam, 3; Müslim, 1992, Fezâil, 136) hadisi için de benzer bir yorum söz konusudur. Hadiste bildirilen zaman, günümüz olarak yorumlanmakta ve bunun sonucu olarak da günümüzde en büyük gelişme olarak görülen teknolojinin "büyük olaylar" ifadesini karşıladığı düşünülmektedir (Aydemir, s. 57).

### **Tıp**

Hz. Peygamber'in tıbbî tavsiye içeren rivayetleri, bilime arz edilirken Hz. Peygamber'in o dönemin tıbbına göre tavsiyelerde bulunduğu, bunların bugün geçerli olmayabileceği dile getirilmektedir. Eğer Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalar, modern tıbbı da uyuyorsa mümkün, değilse uygulanamaz görülmüştür. Dış temizliğine dair tavsiyeler, sinek hadisi, acve hurması hadisi, mantar, çörek otu, bal, zenzem, güneşte ısıtılmış suyla abdest almak gibi hadisler incelenerek bunların günümüz tıbbına uygun olup olmadığı değerlendirilmiştir (Oruçhan, 2011, s. 348; 372; 382; 408; 418; 431). Bunlardan günümüz tıbbına uygun olanlar tasvip edilirken günümüz tıbbına uygun olmayanlar bilime aykırı görülerek sahih olamayacakları ya da yalnızca o döneme ait uygulamalar olduğu dile getirilmiştir.

Örneğin hadislerdeki bilgilerin yalnızca o dönemin kültürü olduğu kanaatini taşıyan Ünal, tıbbî hadislerle ilgili olarak bu konuda önemli olanın Hz. Peygamber'in amacı olduğu, eğer günümüzdeki gelişmeler sonucu bizde bu uygulamaların yanlış olduğu kanaati oluşursa onu terk etmemiz gerektiğini şu sözleriyle anlatmaktadır:

Hz. Peygamber'in kendi dönemine ve içinde yaşadığı topluma ait geçmişten intikal eden bilgi ve tecrübeye dayanarak yapmış olduğu tavsiyelerin halk sağlığı bakımından pratik değeri bulunanların kabul ve tatbiki mümkün olmakla beraber, modern tıp ilminin kabul edemeyeceği, hatta zararlı sayacağı hususları, Hz. Peygamber'den geliyor diye savunmanın ne Kur'ân'la ne de sünnetle bağdaşır tarafı vardır. Bu konuda ısrar etmek, Hz. Peygamber'in sünnetini ve onun maksat ve hedefini doğru olarak anlamamak demektir (Ünal, 2003, s. 186).

Ünal, bir kabın içine sinek düşmesi halinde onun kaba daldırıldıktan sonra çıkarılması gerektiğini ifade eden hadislerle ilgili yorumlarda bulunurken bunun Hz. Peygamber'in yaşadığı toplumun sahip olduğu bir tecrübeye dayanması ihtimalini dile getirdikten sonra şunları söylemektedir:

... Arapların böyle bir tecrübeye sahip olup olmadıklarını bilmediğimiz gibi, bu tecrübenin bugünkü modern tıp ilminin verileriyle teyit edildiğine dair bir bilgimiz de yoktur.” Yine aynı hadisin yorumunun devamında: “Bu rivayetin sahih olması halinde de bunda bir hikmet arayıp tavsiyeyi aynen uygulamak Hz. Peygamber’in sünnetine uymak değildir. Sünnete uymak, Hz. Peygamber’in maksat ve muradını doğru anlayıp ona göre hareket etmektir. Bu haberde olduğu gibi şayet gerçek amacını öğrenememiş ve bu davranışın bugün için faydasını tespit edememişsek, hatta bugünkü bilgilerimiz ışığında zararlı olabileceğini anlamırsak onu derhal terk etmemiz sünnete uygun olan davranıştır. Çünkü sünnette şekil ve biçimden çok maksat ve muhteva önemlidir (Ünal, s. 188).

Ünal, diş temizliğinde misvak kullanmanın Hz. Peygamber dönemine dair bir uygulama olduğunu, bugün daha gelişmiş yöntemler mevcut olmasına rağmen misvak kullanmakta ısrar etmenin anlamsız olduğunu ifade etmiştir (Ünal, s. 189).

### **Psikoloji**

Bilimsel yorumlar kapsamına girebilecek bir diğer alan, psikoloji ve psikoterapidir. Psikoloji ve psikoterapi alanlarındaki çalışmaların popülerlik kazanmasıyla birlikte bu alanlara dair bilgiler de yorumlara yansımaya başlamıştır. Hadislerde nakledilen bazı tutum ve davranışlar, psikoterapi olarak nitelenmiştir veya bazı hadislerle psikolojik açıklamalar getirilmiştir. Yorumcunun ön kabulü devreye girmekte ve hadisteki durum, psikoterapiye veya psikoloji ilminin verilerine indirgenmiş olmaktadır.

Hadislerde psikoloji ilminin alanına giren bazı konular; hadislerdeki emir ve tavsiyelerin psikolojik yönü, insan zaaflarına yönelik tavsiyeler ve iletişim psikolojisidir.

Mesela namazın psikolojik temelleri bulunduğunu ifade eden Certel, konuyla ilgili makalesinde namazın sözlü ve fiili yapısını psikolojik açıdan değerlendirmiştir. İnsanın namazda şekli olarak yerine getirdiği hareketlerin ve sözlü olarak yapılan duaların psikolojik arka planını ele almıştır. Namazdaki her hareketin ve okunan her duanın anlamını psikolojik açıdan değerlendirmiştir (Certel, 1997, s. 331). Dölek ise Hz. Peygamber (s.a.s.)’in “gözümün nuru namaz” ifadelerini “... Namaz gönlümün süruru kılındı.” (Nesâî, 1992, Aşratu’n-Nisâ, 1) olarak tercüme etmiş ve namazla ilgili şu ifadeleri kullanmıştır: “Namazda kalbin ve ruhun büyük bir rahatı olduğu anlaşılmaktadır ki bu da psikoterapinin kendisi olmaktadır.” (Dölek, 2002, s. 35) *Hadislerle İslâm* kitabında ise namaz, “dünyevî meşguliyetlere bir ara verme ve psikolojik olarak rahatlama çabası” (*Hadislerle İslam*, s. 156) olarak değerlendirilmiştir.

Bilimsel yorumların etkisindeki diğer bazı konular da teberrük, mucizeler ve peygamberlik delilleridir.

### ***Sürekli Bir İlerlemenin Var olduğu Ön kabulü***

İlerlemecilik, genel olarak evrenin temel gerçekliğinin doğrusal bir ilerleme, gelişme olduğu fikriyle her şeyde bir gelişme ve ilerleme arama durumudur. Dar anlamıyla ise iyimser bir felsefenin göstergesi olarak insanlığın giderek daha üstün bir bilgiye ve mutluluğa ulaşacağını ifade eden görüştür (Cevizci, 2000, s. 495-496).

### ***Sürekli Bir İlerlemenin Var olduğu Ön kabulünden Etkilenen Hadis Yorumları***

İlerleme ön kabulünün hadis yorumlarına etkisini gösteren örneklerde geçmişte söylenen ifadeler, kötümser olarak değerlendirilmektedir.

İlerleme ön kabulünün etkisini cinlerle ilgili bir hadisteki cin kavramının günümüzdeki mikropları karşıladığına dair yorumlarda, kevnî mucizelerle ilgili yorumlarda, fiten-melahim ve eşratu's-saa rivayetleriyle ilgili yorumlarda görmekteyiz.

Mesela Erkol, kevnî mucizeleri insanlığın çocukluk dönemi dediği geçmiş dönemlerin özelliği olarak değerlendirmekte ve kevnî mucizeleri geri kalmışlık alameti olarak görmektedir. İslâm'ın gelişiyse insanlığın olgunluğa erdiği ve kevnî mucizelere ihtiyaç duyulmadığını dile getirmektedir (Erkol, 1999, s. 276-282).

Çolak ise kevnî mucizelerle ilgili olarak şunları söylemektedir:

Mucizelerle ilgili kutsal metinlerden anlıyoruz ki din alanında empirik doğrulama özellikle inancın mahiyetinin tam olarak anlaşılamadığı insanlığın çocukluk dönemlerinde ısrarla istenmiştir. Ama Kur'ân, empirik doğrulamaya dayanan bir iman hayatını tasvip etmemektedir. Çünkü bu durumda asıl önemli olan "gaybe iman" esası zedelenmektedir. Hz. Muhammed (s.a.s.)'in tebliğinin bu tür doğrulamalarla desteklenme cihetine gidilmeyişi tabiatüstü doğrulamanın İslâm'da itibar görmeyişinin bir işareti sayılabilir. Başka bir deyişle evrende olup bitenleri Yaratıcı Kudret'in varlığına "işaret" (ayet) sayan Kur'ân, mantıkçı pozitivistin istediği manada bir doğrulamayı gereksiz ve bir bakıma ilkel (çok eski devirlere ait) bir talep saymaktadır (Çolak, 2002, s. 56).

İnsanlığı iki döneme ayıran Çolak, birinci dönemin özelliklerini ve ikinci dönemle farklarını şu sözleri ile ifade etmektedir:

... Birinci dönemin karakteristik özelliklerinden biri muhatap olan insan kesiminin nitelikleriyle ilgilidir: bunlar ilim, kültür vs. gibi birtakım niteliklere ihtiyaç göstermez. Buna mukabil ikinciler, bazı yetenekler olmadan müşahade ve tetkik edilemezler. Demek olur ki ikinci devir ayetleri daha mütekâmil insana hitap etmekle kalmaz, birtakım farklı vasıflarla donanmış insan ister. Mesela ilim, her ayet için bir müşahade şartıdır. Bu inceliğe işaret için olmalı ki ilk ayet "oku" diye başlamıştır şeklindeki düşünceleriyle birinci dönem ile ikinci dönem arasındaki en bariz ayrıma işaret eder ki o da ilimdir. ... (Çolak, s. 57).

İkinci dönem olarak ifade edilen Hz. Peygamber dönemiyle ilgili olarak ise çalışmada şu sözler yer almıştır:

Bu dönemde artık empirik yöntemle inanma kapısı kapanmıştı. İnsanlık düşünme ve anlama yoluyla Allah’a ulaştırılacakları birinci döneme göre daha entelektüel bir duruma erişecekleri ikinci bir döneme girmiş bulunuyordu. Ya da henüz böyle olmasalar bile İlâhî Kudret’in hedefi insanlığı anlık bir değişimi –ki mucize izharı-görmenin hayretiyle iman etmekten bilerek, hissederek, irâdî bir inanma aşamasına getirmektir (Çolak, s. 68).

Kevnî mucizelerle ilgili iki ayrı çalışmada yapılan yorumlarda ortak nokta, insanlığı iki döneme ayırmaları ve kevnî mucize gelen dönemleri insanlığın geri olduğu dönemler olarak görmeleridir. Bu yorumlara göre zaman ilerledikçe insanlık, olgunlaşmış ve kevnî mucizeler ihtiyacı kalmamıştır. Bu yorumlarda ilerleme fikrinin etkisi olabileceği dikkat çekmektedir.

## **Hümanizm**

Hümanizm, geniş anlamıyla modern insanın “yeni hayat anlayışı”nı dile getiren bir akımdır. Dar anlamıyla ise Antik literatür üzerindeki filolojik nitelikteki çalışmaların adıdır. Zaten Antik literatüre ilgi de geniş anlamında bahsedilen yeni hayat tarzına şekil verme isteğinden doğmuştur. Bu yeni hayat tarzı da dinden bağımsız bir kültür kurmak, insan ve dünya ile ilgili bir felsefe ortaya koymak ve kültür bilimlerinin sistemini temellendirmek istiyordu (Gökberk, 1999, s. 167).

Hümanizm, bu geniş anlamıyla önceliği insana veren felsefeleri karşılamaktadır (Cevizci, 2000, s. 469). Hümanizm, bu anlamını tam ifade edecek şekilde “insanın değerini kabul eden; onu her şeyin ölçütü olarak tanımlayan, insanın doğasını, yetilerini, ölçüsünü (sınırlarını) ya da ilgilerini konu edinen bir felsefe” (Abbagnano, 1992, s. 763) olarak tanımlanmıştır.

### **Hümanizmin Ön kabulleri**

Hümanizmin temel ön kabulü, insanın evrenin merkezinde yer aldığı ön kabulüdür. (Meriç, 1998, s. 86-87) Diğer ön kabuller, bu temel ön kabul etrafında şekillenmiştir. Diğerleri ise insanın hakikatin yegâne ölçüsü olduğu ön kabulü (Demir & Acar, s. 166) ve insanın her bakımdan özgür olduğu ön kabulüdür (Abbagnano, s. 764). Bunların sonucu olarak da insan iradesi öne çıkmakta ve ilâhî iradenin etkisi göz ardı edilmektedir (Demir & Acar, s. 166).

### **Hümanizmin Ön Kabullerinden Etkilenen Hadis Yorumları**

Hümanizmin etkisindeki hadis yorumları, kötüye giden tarih anlayışını yansıttığı düşünülen rivayetlerin yorumları, fiten ve melahim rivayetleri ve kader konulu rivayetlerdir.



Kader hadislerini tartışma konusu yapan Bağcı, insanın sorumlu bir varlık oluşunun anlamlı olabilmesi için onun kendi iradesiyle itaat edip etmemeye kabiliyetli olması gerektiğini ifade etmektedir. İnsana iyi ve kötünün sunulmuş olması onun sorumlu varlık olduğunu gösterir. Sorumluluğu nispetinde de hürriyete sahip olması gerekmektedir. Bu nedenle de kader hadislerini eleştiren Bağcı, kader hadislerinin insan iradesine aykırı olduğunu, insanın çabasının boş olduğu anlamına gelebileceğini ifade etmektedir (Bağcı, 2013, s. 84).

Bağcı'nın ön kabulleri, şu sözlerinde görülmektedir:

İnsan için asıl olan hürriyettir. İnsanın belli oranda hür olması, gücü ve sorumluluğu nispetinde irade sahibi olması Allah'ın irade ve meşietiyledir. İnsanın hür olması Allah'ın koyduğu yasalar sonucudur. Ancak bu hürriyet, Allah'ın koyduğu çerçevededir. Nitekim bazı hadisler içerisinde yer alan hürriyetle ilgili rivayetlerden de bunu anlamak mümkündür.

...

... kaderle ilgili hadislerin insan sorumluluğunu ortadan kaldıran bir düşünceyi telkin ettiği görülmektedir. Kâinatta iyinin ve kötünün Allah tarafından yaratılması insan için hür iradeyi zorunlu kılmaktadır. Kur'an'a göre insan, Allah'ın çizdiği sınırlar içerisinde serbest; hürriyeti oranında sorumludur. İnsanın iradesiyle ilgili ve sorumlu olduğu konularda önceden tayin ve tespitin olması mümkün değildir. Dolayısıyla insanın iradesiyle ilgili davranışlarında önceden tayin ve tespiti reddeden dinden çıkmış olmaz (Bağcı, 2013, s. 285-290).

Bağcı'nın çalışmasında dikkat çeken durum, insanın sorumlu oluşu ve bunun sonucunda özgür oluşunun vurgulanmasıdır. Burada sorun, insanın özgür ve sorumlu olması değil Aydınlanma'nın etkisiyle insan özgürlüğüne yapılan aşırı vurgudur. İnsan özgürlüğü aşırı derecede öne çıkarıldığında ve vurgulandığında ilahî iradenin etkisi göz ardı edilebilmektedir.

## **İnsan hakları**

İnsan hakları, "diline, dinine, ırkına, cinsiyetine, milliyetine, sosyal statüsüne ve rengine bakılmaksızın insana insan olduğu için tanınan hakların genel adıdır." (Gündüz, 2000, s. 323). İnsan hakları, bireylerin yalnızca insan olmaları nedeniyle kazandıkları haklardır. (Miller, Coleman, Connolly & Ryan, 1994, s. 407) İnsanın taşıdığı değerın sömürü, baskı, kıyım vb. her türlü güç karşısında korunması gerektiği fikrini yansıtır (Ana Britannica, 1987, s. 578).

### ***İnsan hakları düşüncesinin ön kabulleri***

Batı'nın insan hakları düşüncesinin temelinde insanın birtakım haklarla dünyaya geldiği ön kabulü yer almaktadır. Bu ön kabul de insan haklarının daha önce yeterince korunmadığı ön kabulüne dayanmaktadır. İnsan hakları fikri de bu temel kabulden ortaya çıkmıştır. Bu fikir, Batı'da çeşitli bildiri ve sözleşmelerle geliştirilmiştir.

İnsan hakları fikrinin ön kabulleri, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin maddelerine dayanmaktadır.

### ***İnsan hakları düşüncesinin ön kabullerinden etkilenen hadis yorumları***

İnsan hakları fikrinin yaygınlaşmasıyla her alanda insan haklarına değinen açıklamalar ve yorumlar görülmeye başlamıştır. Bundan hadis yorumları da etkilenmiştir. Hadis yorumlarında da insan haklarına dair konulara değinildiği göze çarpmaktadır.

İnsan haklarının etkisindeki hadis yorumları; veda hutbesini ilk insan hakları beyannamesi olarak değerlendiren çalışmalarda, İslam'da yaşama hakkı, din ve inanç özgürlüğü, düşünce özgürlüğü, eşitlik ve sorumluluk, kadın hakları, çocuk hakları gibi konularla ilgili çalışmalar da görülebilmektedir.

Veda Hutbesinin içeriği ile İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin maddelerinin karşılaştırıldığı bu çalışmalardan birinde şu sözler dikkat çekmektedir:

İslâm'da insan hakları ve temel hürriyetler Kur'ân ayetleri ve Allah Rasûlü'nün açıklama ve uygulamaları ile belirlenmiş olup Asr-ı Saadetten bu yana 14 asırlık bir geçmişe sahiptir.

Batı'da ise insan hakları yüzyıllar süren mücadeleler sonucu Birleşmiş Milletler Genel Kurulunca 1948 yılında kabul edilmesiyle insan hakları ve hukuku uluslararası bir nitelik kazanmıştır. Peygamber (s.a.s.)'in insan hak ve hürriyetlerinin temelleri olan eşitlik, kardeşlik, hürriyet, adalet, hakkaniyet, can güvenliği, mülkiyet hakkı, şeref ve haysiyetin korunması, aile ve kadın hakları, görev, sorumluluk ve diğer ekonomik ve sosyal hakları vurguladığı Veda Hutbesinde insanlık tarihinin günümüzdeki anlamı ile ilk insan hakları beyannamesi niteliğindedir (Demirçin, 1996, s. 155).

Bu örnekte görüldüğü gibi Veda Hutbesini inceleyen bazı çalışmalarda Veda Hutbesi, İslâm'ın "insan hakları" ve "kadın hakları" beyannamesi (Canan, 1988, s. 306), "insan hakları evrensel beyannamesi" (Yılmaz, 1996, s. 15), "insanlığın ilk insan hakları evrensel beyannamesi" (Şener, 1996, s. 125; Demirçin, s. 155) gibi isimlerle nitelenmektedir. Yine yukarıdaki alıntıda görüldüğü gibi bu yorumlarda Batı'nın ancak 20. yüzyılda uygulamaya geçirebildiği insan haklarını İslâm'ın 1400 yıl önce savunduğu dile getirilmektedir.

## **Demokrasi**

Demokrasi, Grekçe demos (halk) ve kratos (yönetim veya iktidar) sözcüklerinden oluşmakta ve "halkın yönetimi" anlamına gelmektedir (Cevizci, 2006, 4, s. 122). Demokrasi "aralarında hiçbir ayrılık gözetmeksizin bütün vatandaşların katılacağı hükümet biçimi" olarak tanımlanmıştır. Demokrasinin kişi ya da sınıf egemenliğine karşı olarak tüm vatandaşların yönetime katılma hususunda eşit olduklarını ifade ettiği düşünülür (Hançerlioğlu, 1993, 1, s. 287-288).

### ***Demokratik yönetim anlayışının ön kabulleri***

Demokratik yönetim anlayışının ön kabullerinden bazıları; halkın ihtiyaçlarının ancak demokratik yönetimle en iyi şekilde karşılanabileceği ön kabulü (Beetham & Boyle, 1998, s. 4), insanların özgürlüklerinin de demokrasi ile en iyi şekilde korunacağı ön kabulü (Beetham & Boyle, s. 5), tüm vatandaşların her bakımdan eşit haklara sahip olması gerektiği ön kabulü, tüm vatandaşların yönetimde eşit derecede etkin olmasının demokrasi ile sağlanacağı ön kabulü, çoğunluğun verdiği kararın en doğru karar olmasa bile mümkün olan en iyi karar olduğu ön kabulüdür.

### ***Demokratik yönetim anlayışının ön kabullerinden etkilenen hadis yorumları***

Demokratik yönetim anlayışının etkisindeki yorumlar, meseleyi genelde İslâm'da demokrasinin varlığı ve yokluğu üzerinden değerlendirmektedir.

Demokrasinin temel esaslarından biri olarak kabul edilen hürriyet anlayışının Hz. Peygamber tarafından uygulanmasıyla ilgili olarak şu sözler görülmektedir:

İslâm hukukuna göre insanlar fıtraten hürdür. Her insan hür doğar ve eşit haklara sahip olarak yaşar. Bu itibarla demokrasinin temel esaslardan biri olarak kabul edilen hürriyet anlayışı, bütün İslâm müesseselerinde ve Hz. Peygamber'in oluşturduğu toplum içerisinde mevcut olup, gereği gibi tatbik edildiğinden, Müslümanlar, en mükemmel biçimde hürriyete sahiptirler. Zira İslâmiyet'te asıl olan hürriyettir. İslâm, hürriyet ile iç içe olup, onu zorunlu bir insanî görev olarak kabul eder. Bunun zıddı olan hürriyetsizlik veya esaret ise arızîdir. ... (Acar, 2003, s. 87-88)

Burada demokrasinin bir esası olarak görülen hürriyet anlayışının İslâm'da ve Hz. Peygamber'in uygulamalarında var olduğu dile getirilmektedir.

## **Sosyalizm**

Sosyalizm, üretim araçlarının ortak mülkiyeti anlayışı üzerine kurulmuş bir sistemdir. "Fırsat eşitliği" anlayışına dayanmaktadır. Bu sistemde devletin işlevi, yalnızca bu sistemin düzgün ilerlemesini sağlamaktır (Cevizci, 2015, s. 399).

### ***Sosyalizmin ön kabulleri***

Sosyalizmin ön kabullerinden bazıları; üretim ve bölüşümün toplum adına merkezî bir örgütlenmeyle devlet tarafından planlanması gerektiği ön kabulü, özel mülkiyet hakkının olmaması veya çok sınırlı tutulması gerektiği ön kabulü, toplumdaki sosyal sınıf farklılıklarının kaldırılması gerektiği ön kabulüdür.

### ***Sosyalizmin ön kabullerinden etkilenen hadis yorumları***

Sosyalist ön kabuller, genelde kendini sosyal eşitliği ve sosyal adaleti vurgulayan yorumlar

şeklinde göstermektedir. Bu vesileyle İslâm'ın sosyal adalet anlayışı, zekât müessesesi gibi bazı müesseseleri sosyal yönü açısından vurgulanmaktadır. Bu tarz yorumlarda sosyalizmin etkisi hissedilmektedir. Bazı yorumlarda ise sosyalizmin etkisi kendini kapitalizm eleştirisi olarak göstermektedir.

Örneğin Ebû Zerr el-Ğıfârî (ö. 653/32)'nin yaşadığı dönemin mülk ve servet merkezli uygulamalarına getirdiği itirazlar, kapitalizm eleştirisi olarak görülebilmektedir. Onun mülk merkezli yaklaşımlara ilk itiraz eden kişi olduğu belirtilmektedir. Onun yoksulların hakkını ve sosyal adaleti savunduğu dile getirilmektedir. Şöyle ki:

Ebû Zerr'in itirazı temelsiz bir itiraz değildir. Onun itirazlarının siyasî bir içeriği de yoktur. Ebû Zerr, hareketini müzmin bir muhalefet mantığı ile yürütmemiştir. O sadece itiraz etmekle yetinmemiş, aynı zamanda yoksul kesimlerin devlet gelirlerinden eşit bir şekilde pay almaları için de çaba sarf etmiştir. Ebû Zerr'in, yoksul kesimlerin haklarını savunan tavrı, daha sonra ortaya çıkacak olan sosyal adalet ve adil bölüşüm kavramlarının anlamlandırılmasının ve bunların bir sistem olarak devlet idaresine yerleşmesinin önünü açmış, Ebû Zerr hareketi sosyal devlet sistemi için ilham kaynağı olmuştur. Yoksul kesimler adına yürütülen bu mücadele, bir anlamda, Ebû Zerr'i ve onun felsefesini günümüze taşımıştır. Zira yoksul kesimlerin sorunları günümüzde de devam etmektedir (Yaşaroğlu, 2013, 1423).

Ebû Zerr'in sosyal adaletçi olduğu belirtilmekte ve onun paylaşımdaki adaletsizliği gidermeye çalıştığı ifade edilmektedir. Devamında Ebû Zerr hareketinin bir adil paylaşım hareketi olduğu dile getirilmektedir. Daha sonra Ebû Zerr dönemindeki kapitalist eğilimlere de değinilmiştir ve onun bunlara karşı olduğu ifade edilmiştir:

... Ebû Zerr, zorlukları göğüslemiş, yılmamış ve ideallerinden asla vazgeçmemiş, pes etmemiştir. Ömrünün sonuna dek, tek başına da olsa mücadelesini sürdürmüştür. Bazılarının zannettiği gibi o mala/mülke sahip olmaya, zenginliğe karşı değil, mal ve mülkün, zenginliğin, tutku, biricik hedef haline getirilmesine, biteviye mal biriktirme hırs ve tamahına karşıdır. Neticede o sosyal adalet, adil bölüşüm ve hakça paylaşım düşüncesini seslendirenlerin öncüsü olmuştur. "Paranın kulu kölesi olanlar yerlerde sürünsün." (Buhârî, 1992, Cihad, 70; İbn Mâce, 1992, Zühd, 8) diyerek, kapitalist eğilimlere savaş açan Hz. Peygamber'in yolundan tavizsiz bir şekilde yürümüştür. Hz. Peygamber'i örnek almayı biricik ilke edinmiş ve ömrünün sonuna dek bunu hayatına tatbik etmiştir (Yaşaroğlu, 2013, s. 1430-32).

Bu alıntılarda sosyalizmin etkisi hemen göze çarpmaktadır.

## Feminizm

Feminizm, 18. yüzyılda İngiltere'de ortaya çıkan, cinsler arasındaki eşitliği kadın haklarının genişletilmesiyle sağlamaya çalışan bir toplumsal harekettir (Marshall, 1999, s. 240). Bir baş-

ka tanımda ise erkek egemenliğine karşı kadınların haklarını savunan, erkeğe verilen hakların kadına da verilmesi gerektiğini ileri süren yaklaşım olarak görülmüştür (Demir & Acar, s. 133). Kadınların çeşitli baskıcı yapılar karşısında özgür olmalarını amaçlayan bir ideoloji olarak da tanımlanmıştır (Cevizci, 2015, s. 179).

### ***Feminizmin ön kabulleri***

Feminizmin ön kabullerinden bazıları; tarih boyunca erkeklerin kadınlara zarar verdiği ve kadınların haklarını gasp ettiği ön kabulü (Donovan, 2009, s. 25), toplumlardaki ataerkil yapılanmalar nedeniyle kadınların ikincil konuma itildiği ön kabulü (Z. Demir, 1997, s. 59), kadınların eğitimde, kamusal alanda, özel alanda ekonomik, siyâsî ve hukukî açıdan erkeklerle eşit haklara sahip olmaları gerektiği ön kabulü (Z. Demir, s. 50-51), kadın ve erkek kimliklerinin toplumsal açıdan birbirine denk olması gerektiği ön kabulüdür. (Z. Demir, s. 52)

### ***Feminizmin ön kabullerinden etkilenen hadis yorumları***

Feminizmin ön kabullerden etkilenen hadis yorumları da çeşitlidir. Bu yorumlardan bir kısmı kadınları eleştiren hadisleri sünnete aykırılıkla eleştirirken, bir kısmı bu hadisleri sünnete uygun yorumlamaktadır. Bir başka yorum türü ise kadınları yücelten yorumlardır.

Burada ilk olarak İslâm'ın kadına zaten değer verdiğini dile getirmemiz gerekmektedir. Bu durum, burada ele alacağımız yorumlar değerlendirilirken göz önünde bulundurulmalıdır. Yalnızca İslâm'ın kadına verdiği değeri ifade eden yorumlarla hadisleri eleştiren yorumlar ayrı değerlendirilmelidir.

Feminizmin ön kabulleri, Hz. Peygamber'in eşleri örnekliğinde Müslüman kadının konumunu değerlendiren bazı yorumlarda, kadın-erkek eşitliği, kadının yöneticiliği, kadının dövülmesi, kadının şahitliği konusunda, kadının kaburga kemiğinden yaratıldığına dair rivayetlerin yorumunda, "... Havva olmasaydı kadın kocasına ihanet etmezdi" rivayetinin yorumunda, Cehennemin çoğunluğunu kadınların oluşturduğuna dair rivayetlerin yorumunda, kadınların akıl ve din bakımından eksik olduğuna dair rivayetlerin yorumunda görülebilmektedir.

Mesela Tuksal, kadının kaburga kemiği gibi olduğuyla ilgili rivayeti şu sözlerle eleştirmektedir:

Bu özellik, kaburga kemiği için ahlâkî açıdan herhangi bir sorun içermeyen "doğal/fitrî" bir durumsa da; kadının yapısındaki bu eğrilik, ahlâkî açıdan sorun içeren bir alanın varlığına işaret etmektedir. Ancak, fitraten sorunlu olarak yaratılan kadının, bu defolu yaratılışla kulluk müsabakasına neredeyse hükmen mağlup bir statüde başlamasının gerekçeleri konusunda hiçbir ipucuna rastlamıyoruz.

Rivayetlerde ve yorumlarda bu eğrilik sorununun, kadının bizzat kendi şahsı, hayatı, kulluk serüveni açısından ne anlam taşıdığı, ne gibi zorluklara yol açtığı vb. gibi konuların da hiç ele alınmadığını görüyoruz. Sadece bu ahlâkî sorun alanının somutlaştırılması söz konusudur (Tuksal, 2016, s. 84-85).

Bu yoruma göre kadının kaburga kemiği gibi olması, kadının eğri olduğunu göstermektedir. Zira kaburga kemiği, eğridir. Bu nedenle bu rivayete göre kadın da eğridir. Devamında da bu eğriliğin kadına özgü olması şöyle eleştirilmektedir:

Kadının karakteri ve kişilik yapısıyla müdahaleci, sert, kırıkcı bir tarzda uğraşılması konusundaki bu tavsiye, erkeğe bir uyarı mahiyetindedir. Ancak sadece kadınının değil her insanın karakteri bu tür hususiyetler göstermektedir. Yani bu düzeltilemez bir eğrilikse sadece kadına özgü değil, insan türüne özgü bir eğriliktir. Fakat rivayetlerdeki şekliyle bu eğriliğin sadece kadın için söz konusu edilmesi, erkeğin bu kusurlardan beri olduğu gibi bir izlenime yol açmakta; böylece kadını, insan soyunun erkeğe nazaran daha kusurlu bir türü konumuna indirgemektedir (Tuksal, 2016, s. 86).

Daha sonra bu durum, Arap kültüründeki ataerkil yapılanmanın sonucu olarak görülmüştür (Tuksal, 2016, s.91-92). Çalışmada “normal insan” olarak nitelenen kadın ve erkeğin Kur’ân’a göre zaafı ve eksiklikleri açısından farklı olmadığı dile getirilmiştir (Tuksal, 2016, s.91-92).

Kılıç ise kadınların kaburga kemiğinden yaratılmasıyla ilgili rivayeti değerlendirirken kadının “yaşamın ağır bir işçisi” olmasına rağmen değer görmediğini ifade etmekte ve bu “ontolojik eşitsizliğin” giderilmesi gerektiğini vurgulamaktadır (Kılıç, 2006, s. 1). Daha sonra kadının yaratılışı ile ilgili iki görüş dile getirilmektedir. Bunlardan birincisi kadın ve erkeğin tek bir nefisten yaratıldığını ifade eden görüştür. İkincisi ise daha yaygın olan kadının erkeğin sol kaburga kemiğinden yaratıldığını ifade eden görüştür. Bunlardan ilki değerlendirilirken kadın ve erkeğin eşit olması gerektiği fikri vurgulanmakta ve ikinci görüş şöyle eleştirilmiştir:

... Yani kadın bağımsız ve kendine özgü bir kimlikten yoksun mudur? Ya da o, bir süs, kullanım için “elde bulundurulacak stok” bir nesne, bir araç mıdır? İnsan tohumuna sahip olması cihetiyle yaratıcılık ve mini tanrısallık gibi abartılı nitelikler erkeğe de, tıpkı ziraat aletleriyle altı üstüne getirilen, çapalanıp yarılan, ister istemez atılan tohumları içine almaya mecbur ve makhûr bir toprak gibi tezellül, sükût, edilgenlik ve devinimsizlik: kısaca aşağı bir statüde oluş, ontolojik bir kaftan gibi kadınlara mı?!.. Kadın oluş, bir kimliksizlik mi; ya da onun kimliği ‘erkeğe aidiyet ve bağlılık’la mı özdeş? Erkek merkeze alınmaksızın kadından söz edilemez mi?!..

Tersine “kadın”, varoluş ve global hayatın ta kalbinde bulunan feragat, bağışlama, kendi varlığından verme, terkip edip vücuda getirme... ilahî sıcaklığına (inşâ, rahmet, re’fet) ma’kes ve mazhar olmuş; dahası karşısındaki erkek cinsine de kendi kimlik değerini hissettirmiş, onu kendi var oluş bilincine varırmış büyük değer kaynağıdır, bir ölçüttür!..” (Kılıç, s. 13-14).

Kılıç’ın makalesinin genelinde feminizmin kadının erkeğe bağımlı olduğu, kadının değersiz görüldüğü ve ikincilleştirildiği ön kabulleri görülmektedir.

Kaburga kemiğine dair yukarıdaki yorumlar, hadisi hep olumsuz görmektedir. Kadının kaburga kemiğinden yaratılmış olması veya kaburga kemiğine benzetilmesi, kadının eğri

olduğunun ifade edildiği şekilde yorumlanmıştır. Bunun sebebi hadiste ifade edilmemiş olan benzetme yönünün “eğrilik” olarak yorumlanmasıdır. Yani bu yorumlarda kaburga kemiği gibi olmanın “eğrilik” yönünden olduğu ifade edilmektedir. Oysa benzetme yönünün kaburga kemiğinin başka bir özelliği olabilmesi de mümkündür. Mesela Polat’ın bu hadis ile ilgili yorumu şöyledir:

...her iki grup varyantta müşterek olan husus, kadının kaburga kemiğine benzetilerek düzeltilmeye çalışılırsa kırılacağına vurgulanıyor oluşudur. İki varyantta müşterek olan yönü esas alırsak, hadisin esas amacının yaratılışı anlatmak değil, kadınlara yönelik bir tavsiye söz konusu olduğunu anlarız. Bu teşbihte erkeklere bir tavsiye vardır. Kadınların kaburga kemiğine benzetilmesinden amaç, kadınların eğriliklerini ve zayıflıklarını ifade değil, kadın karakterinin olduğu gibi kabul edilmesi, değiştirilmeye uğraşılmasındır. Çünkü kaburga kemiği narin bir kemiktir, düzeltmeye çalışırsanız kırılır (Polat, 2012, s. 162-163).

Yorumda benzetme yönünün kaburga kemiğinin “narin” oluşu olduğu görülmektedir. Bu durumda kadının kaburga kemiğine benzetilmesi eğriliği yönünden değil, narinliği açısından olmaktadır. Çünkü kaburga kemiği hassas bir kemiktir, düzeltilmeye çalışılırsa kırılır. Bu yoruma göre hadis, kadın karakterinin olduğu gibi kabul edilmesi gerektiği tavsiyesini içermektedir.

## **Çevrecilik**

Çevrecilik, iki farklı kullanımı bulunan bir kavramdır. Bu çalışmada inceleme konusu olan çevrecilik, doğal çevreciliktir. Doğal çevrecilik, doğal çevrenin önemine vurgu yapan toplumsal harekettir. Bu hareketin amacı doğanın dengesini korumak, doğal kaynakların yenilenmesine katkıda bulunmaya çalışmaktır. Doğal çevrecilik, doğal dünyanın insanların aşırı müdahalelerinden korunması gerektiğini savunur (Cevizci, 2015, s. 102-103).

### **Çevrecilik hareketinin ön kabulleri**

Çevrecilik hareketinin temel ön kabulleri; doğanın kendini yenileyemeyeceği bir hızda kirlenmesi sebebiyle doğal çevrenin yok olma tehlikesi altında olduğu ön kabulü ve doğal çevrenin korunması gerektiği ön kabulüdür.

### **Çevrecilik hareketinin ön kabullerinden etkilenen hadis yorumları**

Çevrecilik hareketinin popülerleşmesiyle birlikte çevreci yorumlar, pek çok alanı olduğu gibi hadis yorumlarını da etkilemiştir. Çevrecilik hareketinin önem kazanmasıyla birlikte İslâm’ın çevre anlayışını ele alan pek çok eser ortaya çıkmıştır. Bunlar, genel anlamda Kur’ân-ı Kerim’de ve hadislerde çevre konusunu ele almaktadır. Çevreyle ilgili pek çok hadis yorumu, bu tür kapsamlı eserlerde göze çarpmaktadır.

Çevreci yorumlar, genel olarak ağaç ve yeşilliği, orman ve sit alanı oluşturmaya teşvik eden, ağaç kesmeyi yasaklayan, hayvan sevgisi temasının işlendiği, hayvanlara zarar vermeyi yasaklayan hadislerin yorumlarında görülmektedir. “İslâm ve çevre” konusunun işlendiği çalışmalarda genelde bu konular ele alınmaktadır. Bazı çalışmalarda da çevre kirliliği ve doğal kaynakların israfı konuları işlenmektedir. Bunlar dışında çevre eğitime ve çevre bilinci oluşturmaya dair çalışmalar da görülmektedir.

Bu çalışmaların hepsinin ortak noktası; çevre sorunları, çevrenin korunması gerektiği, sünnette çevreye verilen değer, günümüzde çevrenin değerinin yeni anlaşıldığı ama sünnette zaten var olduğu gibi söylemler içermeleridir.

Örneğin Akyüz, Hz. Peygamber’in çevre anlayışını bilmenin önemini şöyle dile getirmiştir:

Hz. Peygamber, bizlere asırlar öncesinden dünyamızı ve ekolojik dengesini korumak için hem sözlü uyarılarda hem de uygulamalarda bulunmuştur. Şüphesiz O’nun bu uyarı ve uygulamalarının kaynağı Kur’ân’dı. Hadis kaynaklarına baktığımızda, O’nun çevrenin kirlenmemesi, tahrip edilmemesi, yeşilinin korunması ve geliştirilmesine dair doğrudan ve dolaylı olarak pek çok mesajı vardır. İnsanlık, kendi elleriyle sonunu hazırlamak istemiyorsa, en büyük çevre uzmanı Hz. Muhammed’in bu ilkelerine müracaat etmek zorundadır. Çöllere oldukça yakın bir muhitte yaşayan çevre dostu bir peygamberin “çevre anlayışını” bilmemiz, muhakkak dünyanın gündeminde ilk sırada yer alan çevre sorunlarına duyarlı olabilmemize katkı sağlayacaktır (Akyüz, 2014, s. 40).

Hz. Peygamber’in “çevre dostu bir elçi” olarak nitelendiği çalışmada Hz. Peygamber, “yeşil dostu bir Peygamber” (Akyüz, 2014, s. 46) olarak da nitelenmiştir.

## Sonuç

Bu çalışmada hadislerin yaşanan çağın ön kabulleriyle değerlendirilmesi incelenmiştir. Yorumcular, zaman zaman yaşadıkları çağın ön kabullerini hadis yorumlarına dâhil edebilmektedir. Bu çalışmada da hadis yorumlarından örneklerle bu durum açıklanmıştır. Bilinmelidir ki tüm yorum çabaları yaşanan çağın etkisindedir ve yorumcunun yaşadığı çağın etkisinde olması, doğal bir durumdur. Yorumcular, farkında olarak veya olmayarak yaşadıkları çağın ön kabullerini taşıyabilmektedir. Bu hususta yapmamız gereken, bu ön kabullerin farkında olmaktır. Ön kabullerin farkında olursak onların bizi yanlış anlamaya yöneltmesinden emin olabiliriz. Ya da bu ön kabullerin bizi bilinçli bir şekilde doğru yoruma yöneltmesini sağlayabiliriz.



## Kaynakça

- Abbagnano, N. (1992). Hümanizm (Çev. Nesrin Kale), *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, (25) 2, 763-770.
- Acar, H. İ. (2003). Hürriyet ve eşitlik kavramları ekseninde demokrasi ve İslâm konusunda bazı mülahazalar, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, (16) 1, 79-94.
- Akyüz, H. (2014). Çevre dostu bir elçi, *Çevre ve Ahlak Sempozyumu*, Gazi Antep, 35-62.
- Ana Britannica (1987). İnsan hakları. *Ana Britannica*, İstanbul, Cilt: XI, 578-581.
- Aslan, H. (2004). Bilimcilik, *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. Ahmet Cevizci), (Cilt 2, 515) İstanbul: Etik Yayınları.
- Aydemir, H. (1998). *Gelişen teknoloji ve Hz. Peygamber'in verdiği ipuçları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Bağcı, H. M. (2013). *İnsanın kaderi-hadislerin telkin ettiği kader anlayışı-*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Beetham, D. & Boyle, K. (1998). *Demokrasinin temelleri* (Çev. Vahit Bıçak), Ankara: Liberte Yayınları.
- Buhârî, E. A. M. b. İ. (1992). *El-Câmiu's-sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Canan, İ. (1988). *Kütüb-i Sitte tercüme ve şerhi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Certel, H. (1997) Psikolojik bir yaklaşımla sözlü ve fiili şart ve rükunlarıyla namaz, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13, 329-345.
- Cevizci, A. (2006). Demokrasi, *Felsefe ansiklopedisi*, Ebabil Yayıncılık, Ankara Cilt: 4, 122-137.
- Cevizci, A. (2015). *Felsefe sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2000). *Paradigma felsefe sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Çiğdem, A. (1993). *Aydınlanma düşüncesi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çolak, E. Y. (2002). *Kur'ân-ı Kerim'de mucize üzerine bir araştırma*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Dârimî, E. M. A. b. A. (1992). *Es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Demir, Ö. (2014). *Bilim Felsefesi*, Ankara: Sentez Yayınları.
- Demir, Ö. & Acar, M. (1992). *Sosyal bilimler sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Yayıncılık.
- Demir, Z. (1997). *Modern ve postmodern feminizm*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Demirçin, M. E. (1996). Hz. Peygamber'in getirdiği insan hakları, *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları (Kutlu Doğum Haftası: 1993-1994)*, (s.155-161), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları/201.
- Donovan, J. (2009). *Feminist teori* (Çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek ve Fevziye Sayılan), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dölek, Â. (2002). Bazı hadislerin psikoterapi açısından yorumlanması, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (II) 4, 21-38.
- Erkol, A. (1999) Hz. Peygamber'in Mucizesi Meselesi ve Nübüvvetin İspatında İnşikâk-ı Kamer Hadisesi ile İlgili Bir Değerlendirme, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 261-298.
- Gökberk, M. (1999). *Felsefe tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gündüz, A. (2000). İnsan hakları, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (XXII, 323-330) İstanbul.
- Hançerlioğlu, O. (1993). Demokrasi. *Felsefe ansiklopedisi -Kavramlar ve Akımlar-*, (Cilt: 1, 287-289) İstanbul: Remzi Kitabevi.
- İbn Mâce, E. A. M. b. Y. (1992) *Es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Jeanniere, A. (1994). Modernite nedir?, (çev. Nilgün Tütal-Küçük), *Modernite versus Postmodernite içinde*, Mehmet Küçük (der.), Ankara: Vadi Yayınları.
- Kılıç, S. (2006). Kadın erkeğin kaburga kemiğine indirgenecek ikincil bir fenomen değildir!, *Ekev Akademi Dergisi*, 27, 1-20.
- Kızılcıkelik, S. & Erjem, Y. (1994). *Açıklamalı sosyoloji terimleri Sözlüğü*, Ankara: Atilla Kitabevi.

- Komisyon (2015) *Hadislerle İslam*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Cilt: 2, 147-158.
- Marshall, G. (1999) *Sosyoloji sözlüğü* (Çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Meriç, C. (1998). *Kırk ambar*, (Cilt 1, 86) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Miller, D., Coleman J., Connolly W. & Ryan A. (1994) *Blackwell'in siyasal düşünce ansiklopedisi* (çev. Bülent Peker ve Nevzat Kırac), (Cilt: I, 171) Ankara: Ümit Yayınları.
- Müslim, E. H. b. H. (1992) *Câmiu's-sahiḥ*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Nesâî, E. A. A. b. Ş. b. A. (1992) *Es-Sünen*, Çağrı Yayınları.
- Oruçhan, O. (2011). *Hadis ve bilim*, Ankara: T.D.V. Yayınları.
- Özkiraz, A. (2003) *Modernleşme teorileri ve postmodern durum*, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Özlem, D. (2016). *Bilim felsefesi*, İstanbul: Notos Yayınları.
- Polat, S. (2011). *Hadis araştırmaları*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Polat, S. (2012). Hz. Peygamber'in sünneti ışığında toplumsal cinsiyet meselesine ilişkin çözüm önerileri, *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet*, İstanbul, 138-209.
- Şefkatli Tuksal, H. (2016). *Kadın karşıtı söylemin İslâm geleneğindeki izdüşümleri*, Ankara: Otto Yayınları.
- Şener, M. (1996). Veda Hutbesinin insan hakları yönünden kısaca tahlili, *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları (Kutlu Doğum Haftası: 1993-1994)*, (s. 125-130) Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları/201.
- Tirmizî, E. İ. M. b. İ. (1992). *Es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Ünal, İ. H. (2003). Hz. Muhammed (s.a.s.) ve tıp, *Diyanet İlmî Dergi: Peygamberimiz Muhammed (s.a.s.)-Özel Sayı-*, Ankara, 181-190.
- Yaşaroğlu, H. (2013). İslâm'ın ilk kapitalizm itirazı Ebû Zerr el-Ğifârî ve Ebû Zerr hareketi, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 8/12 Fall, p. 1421-1433, ANKARA-TURKEY.
- Yılmaz, M. (1996). Cihad ayetleri ve insan hakları, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Şanlı Urfa, II, 13-32.
- <http://www.tdk.gov.tr>, Güncel Türkçe Sözlük (30.06.2018).



# Mezhepler Tarihinde Fırka ve Mezhep İsimlerinin Kaynağı Problemi: İbnü'r-Râvendî ve Râvendîyye Hırkası

Rumeysa Balcı\*

**Öz:** Siyasî veya dinî oluşumların isimlendirilmesi noktasında tarihin her döneminde çeşitli sorunlarla karşılaşmıştır ve söz konusu sorun mezheplerin, fırkaların ve diğer yeni İslamî hareketlerin isimlendirilmesine de yansımıştır. Bu isimlendirilmeler genel itibarıyla mezhep veya fırkaların ilk çıktıkları bölgelere, taşıdıkları fikirlere, yaptıkları eylemlere, ayet veya hadislerde geçen kelimelere, tarihi olaylara ve etrafında toplanılan liderlerin isimlerine dayandırılarak yapılmıştır. Râvendîyye fırkası da isimlendirilmesinin kaynağı bakımından farklı gerekçelere dayandırılmaktadır. Bir kısım araştırmacı Râvendîyye'nin ismini, İsfahan yakınlarındaki Râvend bölgesine nispetle aldığını söylerken, diğer bir kısmı Abdullah er-Râvendî adında Abbasi dâisine nispetle bu ismi aldığını belirtmiştir. Fakat bizim için problem teşkil eden husus, Râvendîyye'nin, bir kısmı Şii karakterli, bir kısmı ise ilhâd kapsamında değerlendirilen fikirleri yüzünden aleyhinde birbirinden farklı fikir akımlarının da karıştığı şiddetli kampanyalar yapılan ünlü kelâm âlimi ve filozof İbnü'r-Râvendî'nin adına nispet edilmesi ve fırkayı onun kurduğuna dair birtakım yanlış değerlendirmelerin yapılıyor olmasıdır. Râvendîyye fırkası ve İbnü'r-Râvendî arasındaki isim benzerliği, süreç içerisinde fırka ile şahsın özdeşmiş gibi algılanarak ele alınmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda biz de çalışmamızda Râvendîyye fırkası ile İbnü'r-Râvendî arasında herhangi bir ilişkinin gerçekte var olup olmadığını şahıs, mekân, zaman, fikir ve hâdise bağlamında analiz ederek, delilleriyle ortaya koymaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Mezhep, Fırka, İsimlendirme, İbnü'r-Râvendî, Râvendîyye

## Giriş

İslam Mezhepleri Tarihi'nin amacı; ilgilendiği mezhep, fırka ve benzeri beşerî oluşumları bilimsel yöntemlerle araştırıp, günümüze ulaşan tüm bilgi, belge ve bulguları değerlendirmeye alarak aslına uygun şekilde yeniden inşa etmeye çalışmak ve bu alanda bilimsel bilgi üretmektir. İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında en önemli problem, kaynak eserlerde mezheplerin ve fikirlerin tarihi teşekkülleri ve gelişim süreçlerinin tam anlamıyla ortaya ko-

\* Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Yüksek Lisans  
İletişim: rumeysa\_balcı94@hotmail.com

nulamamasıdır. Bu yüzden Mezhepler Tarihi alanında yürütülen bilimsel faaliyetin sağlıklı olabilmesi için bilgi ve belgelerin bütün imkânlar kullanılarak toplanıp tasnif edilmesi, şahıs, zaman, mekân, fikir ve hadise ilişkisinin doğru bir şekilde kurulması gerekmektedir.

### **Râvendiyye Fırkası ve Gerçekleştirdiği İsyan Hareketi**

Emevi-Hâşimi çekişmesinin etkisiyle Emevilere muhalif olma noktasında bir araya gelen çeşitli gruplar, siyasi alanda kendilerini göstermek için Hâşimiler'in yanında yer alarak, Emeviler zamanında ortaya çıkan Şii karakterli ilk hareketlere sebep olmuşlardır. Bu siyasi hareketlerden bir tanesi de Muhammed b. Hanefiyye'nin (ö. 700/81) imam ve mehdî olduğunu iddia eden ve ilk aşırı Şii gruplardan olan Keysâniyye hareketidir. Keysâniyye, Muhammed b. Hanefiyye'nin vefatından sonra onun ölüp ölmediği, dünyaya tekrar dönüp dönmeyeceği ve imâmetin ondan sonra kime geçeceği gibi konularda on kadar gruba ayrılmıştır. Bu gruplardan bir tanesi de önceleri Hâşimiyye'ye dâhil iken daha sonra bu harekete karşı gelerek isyan eden ve *Râvendiyye* ismiyle bilinen Horasan'daki Abbâsî taraftarı aşırı Şii fırkadır. (Öz, 2002, XXV, ss.363-364)

#### ***Râvendiyye Fırkası***

Abbasi devleti, henüz kurulma aşamasındayken, Emevilere karşı başarı elde edebilmek için tüm muhalif gruplarla ve hatta aşırı görüşlü olarak nitelendirilebileceğimiz fırkalarla iş birliğine girmiştir. Bunun neticesinde Abbasi daveti her gruba uygun sloganlar geliştirerek bu grupları kendi bünyesinde toplama fırsatı buldu. Emevilere muhalif olan unsurların ittifakı ile ortaya çıkan Abbasi hareketi başarıya ulaştıktan sonra, bu gruplar vaat edilen sözlerin ve sloganların gerçekleştirilmesini beklediler. Pek çok gulat fırka da bu sloganların etkisiyle Abbasi devletine katılmıştı. Abbasi davetine yapılan bu katılımlarda ve hilafetin Emevilerden Abbasilere geçmesinde Ebû Müslim el-Horâsânî (ö. 755/137)'nin son derece önemli katkıları olmuştur (Zorlu, 2001, s.151; Yıldız, 1994, X, ss. 197-199).

Abbasi devletinin yanında bulunan ittifak grupları, vaat edilen sözlerin yerine getirilmesinde yetersiz kalınarak dengenin sağlanamadığını görünce, yaşadıkları hayal kırıklığı ile anlaşmalarını bozup birbirleriyle olan eski mücadelelerine geri döndüler. Abbasi zaferinin mimarlarından sayılan Ebû Müslim, halife Ebû Cafer el-Mansûr (ö. 158/775) tarafından öls dürülmüş ve hareketin diğer liderleri de benzer akıbetlere maruz kalmışlardır. Tüm bunların neticesinde Abbasi devleti ile bu gruplar arasındaki bağlar kopma noktasına gelmiş ve pek çok isyan ortaya çıkmıştır (Yıldız, 1994, X, s. 198-199; Lewis, 2009, s.135).

Keysâniyye fırkasının çeşitli gruplara ayrılmasından sonra bu gruplardan biri, Hz. Abbas hakkında Hz. Peygamber'den nass bulunduğunu, Hz. Peygamberin imameti amcası Abbas'a, onun da oğlu Abdullah'a vasiyet ettiğini ve böylece hilafetin aynı yolla Abbasi halifesi Ebû Cafer el-Mansûr'a kadar geldiğini ileri sürmüş ve bu görüşte olanlar *Râvendiyye*'yi teşkil etmişlerdir (Eş'arî, 2005, s.52-53; Çağatay-Çubukçu, 1985, s. 57).

Râvendîyye daha sonraları birçok fırkaya ayrılmıştır. Râvendîyye hakkında tarihçiler araa sında farklı görüşler bulunmaktadır. Kimileri Râvendîyye tabirini fırkanın genel ismi olarak kullanırken kimileri de fırkanın bir şubesi olarak kullanmıştır. Râvendîyye'den bir grup imametın vasiyet yolu ile Ebû Hâşim'den Muhammed b. Ali'ye geçtiğine inanan ve İsfahan yakınlarındaki Râvend kasabasında doğup burayı davetin merkezi olarak kullandıkları için buraya nispet edilerek *Râvendîyye* ismini alan gruptur (Kummî, 1963, s.65; Eş'arî, 2005, s.53).

Bir başka grup ise imametın Ebû'l-Abbas'tan Ebû Müslim'e geçtiğini, Ebû Müslim'in ölmedie ğini, Tanrısal güçler barındırdığını, Zerdüşt tarafından gönderilen bir peygamber olduğunu savunan ve *Müslimiyye* adını alan gruptur. Ebû Müslim'in birtakım olağanüstü özellikleri olduğunu kabul etmekle beraber onun öldürüldüğünü savunan grup ise *Rizâmîyye* adını almıştır (Kummî, 1963, s. 64-65; Nevbahtî, 1931, s. 46-48.; Bağdâdî, 1990, s. 256).

Bu fırkaların yanında bir de Abbasi propagandacıları arasında ismi geçen, ilk Abbasi dâilerinden olup, hareketin lideri olarak gösterilen Abdullah er-Râvendî'nin adına nispetle kurulan bir fırkanın olduğu ve bu fırkanın Abbasi halifesi Mansûr'a karşı Râvendîyye isyanını gerçekleştiren grup olduğu düşünülmektedir (Kummî, 1963, s. 40, 69; Nevbahtî, 1931, s. 46).

### ***Ravendîyye'nin Görüşleri***

Râvendîyye mensupları, Şiî gelenekte önemli yeri olan imametın, Hz. Peygamber'in vefatından sonra veraset itibarıyla önce en yakını olan amcası Abbas'a, Abbas'tan sonra ise vasiyet yolu ile diğer oğullarına geçtiğini iddia etmiş ve böylece hilafeti Abbasî halifesi Ebû Cafer el Mansûr'a kadar intikal ettirmişlerdir. Eski İran dinlerinin birtakım unsurlarını benimseyen Horasanlı bu aşırı Şiî grup; halife Mansûr'u ilah olarak görmüş ve zaman içerisinde bütün Abbasi fırkalarını içine alacak şekilde genişlemiştir (Neşşâr, 1977, II, s. 261; Öz, 2002, XXV, s.363).

Birtakım Şiî fırkalarda gördüğümüz aşırı fikirler gibi, Râvendîyye'nin bazı kolları da aşırı düşünceler öne sürmüşlerdir. Râvendîyye fırkasının önemli bir kısmı mühtedilerden oluşmaktadır ve fırkanın müntesipleri Eski İran dinlerine dayanan tenasüh, hulûl, yöneticilerin ilahlaştırılması ve kadınların müşterek kullanımı gibi prensipleri savunmuşlardır (Taberî, 1967, VIII, s. 83; Zorlu, 2001, ss. 157-158).

Râvendîyye'ye göre imam tayini nas veya miras yoluyla olur (Çağatay-Çubukçu, 1985, s. 58). Hz. Peygamber imameti amcası Abbas'a ve onun oğullarına vasiyet etmiştir. Kur'an'daki bazı ayetlere dayanarak<sup>1</sup> Hz. Peygamberin kızı Hz. Fatıma'nın ve erkek çocuklarının amca ile birlikte imamete varis olamayacaklarını, Abbas ve evladının buna daha layık olduğunu delillendirmek istemişlerdir. Onlara göre kadınlarda imamet yoktur, bu yüzden Fatıma'nın imamete varis olamayacağı açıktır. Bu gerekçelerle Abbas ve çocuklarını imamet konusunda insanların en önde gelenleri olarak görmüşlerdir. İmamet konusunda Hz. Peygamberin amcasının vasi olduğuna inanmaları ve bu konuda kullandıkları delilleri, fırkanın Hz. Ha-

san ve Hüseyin neslinden uzak durarak Abbasi tarafında olduğunu göstermektedir (Zorlu, 2001, s.149, 158; Korkmaz, 2015, s. 147).

### ***Râvendîyye İsyanı, İsyanın seyri ve Bastırılması***

Abbasi devletinin kuruluşunda çok önemli faaliyetler gösteren Horasanlı Ebû Müslim'in, Ebû Cafer el-Mansûr tarafından öldürülmesinden sonra meydana gelen en önemli hareketlerden biri de Râvendîyye hareketi olmuştur. Râvendîyye hareketi, başlarda Abbasi hareketinin içinde yer alsa da daha sonraları bu harekete karşı tavır alarak isyan eden ve bazı gulat fırkalarında ortaya çıkan vasilik düşüncesini içerisinde barındıran bir isyan hareketidir (Korkmaz, 2015, s.146). Râvendîyye fırkası ve halife Mansûr arasında yaşanan olaylar hakkında kaynaklarda birbirinden farklı yorumlar bulunmaktadır.

Abbasi ihtilâli, Emevi hanedanına karşı cephe alan muhtelif menfaat gruplarının birlikte hareket etmeleri neticesinde başarıya ulaşmıştır. Abbasiler her ne kadar İslâm'a davet döneminde sosyal, ekonomik ve askerî güçlerinden faydalanabilmek amacıyla bu tarz gruplara müsamaha gösterse de iktidara geldikten sonra İslâm'a aykırı görüşler barındıran böyle bir gruba ve inançlarına müsamaha göstermelerinin imkânı yoktu (Yıldız, 1988, I, s. 34). Ayrıca böyle bir müsamaha tüm Arapları karşılarına almak ve Müslümanların yanındaki değer ve itibarlarını kaybetmek demektir. Bu yüzden Râvendîyye ile ilişkisi olan grupların inanış şekilleri ve savunduğu fikirler başlangıçta Abbasileri rahatsız etmese de hilafeti ele geçirdikten sonra Abbasiler bu oluşumları dışlama yoluna gitmişlerdir (Zorlu, 2001, 152, 157).

Her ne kadar Dineverî ve bazı çağdaş tarihçilere göre isyan, Ebû Müslim'in intikamını almak amacıyla halifeye karşı yöneltilmiş siyasi bir ayaklanma olarak görülse de isyancıların, İslâm dışı bazı dini görüş ve inançları taşımaları ve bunların savunuculuğunu yapmaları, hareketin yalnızca intikam arzusuylla gerçekleştirilen basit bir siyasi olay olmadığını göstermektedir. Nitekim Ebû Müslim'in, Abbasi halifesi Mansûr tarafından öldürüldüğü esnada salona getirilen ve Ebû Müslim'i öldürülmüş şekilde gören birinin halifeye söylediği "Onu öldürdün mü? Ya askerlerini ne yapacaksın? Zira onlar Ebû Müslim'i Rab edinmişlerdi." sözüne bakıldığında da bu durum daha net anlaşılmaktadır (ed-Dineverî, t.y., ss. 382-384).

Abbasi devleti kurulduktan sonra Râvendiler -aradıklarını bulamayınca- Abbasilere karşı başarısızlıkla sonuçlanan bir isyan girişiminde bulunmuşlardır. Belâzurî başta olmak üzere tarih kitaplarında anlatıldığına göre, 141/758'de Râvendîyye hareketinde bulunanlar, halifeye bağlılıklarını gösterebilmek amacıyla Kûfe yakınlarındaki Halife Mansûr'un sarayına gidip, "Bu, bizim Tanrımızın sarayıdır." diyerek sarayın etrafını tavaf etmişlerdir. Bu grup, Mansûr'un kendilerini öldüren, diriltiren ve doyuran rableri olduğuna, eğer isterse dağları yürütebileceğine ve kıblelerini değiştirebileceğine inanıyorlardı (Belâzurî, 1978, III, ss. 235-236; Taberî, 1967, VII, ss. 505-506).

Halife Mansûr, onların bu şekildeki düşünce ve fikirlerini öğrendikten sonra, bunları ortadan kaldırmadıkça din ve devletin büyük bir tehlike içinde kalacağı düşüncesiyle, Râvendîyye hareketine göz yummadı. Ebû Müslim'e karşı nasıl davrandıysa bu fırkaya da aynı tutumu gösterdi ve onlara bir elçi göndererek düşüncelerinden vazgeçmelerini ve tövbe etmelerini istedi (Hasan, 1987, II, ss. 408–409).

Tanrisal güç atfettikleri Mansûr'dan gelen teklif, Râvendîyye mensuplarını şaşırtsa da yine de görüşlerinden vazgeçmediler. Bunun üzerine Mansûr bu gruptan yaklaşık olarak 200'ünü hapsedti. (Taberî, 1967, VII, s. 505; Belâzurî, 1978, III, s. 235). Hükümdarın kendisi'nin Tanrı olmadığını açıklaması onlar için hükümdarlık makamının gasp edilmesi anlamına geliyordu ve hem hapsedilen arkadaşlarını kurtarmak hem de halifeyi tahttan indirmek amacıyla galeyana gelerek isyan hazırlıklarına başladılar (Zorlu, 2001, ss. 153-157).

Râvendîyye'nin isyanı başlatabilmek için Halife Mansur'un hapse attığı arkadaşlarını haptiden kurtarmaları gerekiyordu. İsyancı grup sayıca az olmalarına rağmen cesurca davranıp birleşerek güç birliği yaptı ve bölgede yaşayanların ve halifenin dikkatini çekmeden bir plan uyguladılar. Bir kadın için cenaze merasimi düzenleme bahanesi ile şehirde bulunan tüm taraftarları toplayarak bir araya geldiler. Silahlarını içine sakladıkları tabutlarla beraber hapishanenin kapısına vardıklarında hiç kimse olayı fark etmemişti. Tabutun içerisine sakladıkları silahları çıkararak hapishane muhafızlarına saldırdılar ve kapıları kırarak esir olan arkadaşlarını kurtardıktan sonra doğruca Halife Mansûr'un sarayına yöneldiler. Meydana gelen kargaşadan dolayı korkan halk, bağrıışarak sağa sola kaçmaya başladı (Belâzurî, 1978, III, s. 235; Taberî, 1967, VII, s. 505; İbn Kesîr, 1987, X, s. 78).

Halifenin sarayı her yönden savunmasız kalınca, isyancılar kalabalık bir şekilde sarayın etrafını sardılar. Halife Mansur'un hayatının ciddi şekilde tehlikeyle karşı karşıya kalması üzerine Mansûr, halkı Râvendîyye ile savaştırmak için en doğru yöntemin kendisinin halkın arasına çıkması olacağına kanaat getirdi. Halife Mansûr'un saraydan çıkarak isyancıların üzerine yürümesiyle beraber halifenin bu cesur davranışını gören çarşı esnafı ve halk, tam da Mansûr'un tahmin ettiği gibi tekrar toparlanarak taş, sopa ve ellerine geçirdikleri ne varsa isyancılara karşı saldırıya geçtiler. Böylece Râvendîyye hareketi bozguna uğratılarak tasfiye edildi (Belâzurî, 1978, III, s. 235-236; Taberî, 1967, VII, s. 506, 507, 508; Hasan, 1987, II, s. 408).

Halife Mansur'un ölüm ile neredeyse burun buruna geldiği bu isyan, halifeyi derin bir şekilde etkilemişti. Hatta tarihçiler Mansûr'u Bağdat'ı kurmaya iten nedenler arasında, Hâşimiyye şehrinde şahsına yönelik yapılan isyanın neticesinde bu şehrin ve halkının kendisinde olumsuz intibalar bırakmasını göstermektedir (Taberî, 1967, VII, s. 614; İbn Kesîr, 1987, X, s. 99).

## **İbnü'r-Râvendî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Kelâmî Görüşleri**



Râvendîye'nin nispet edildiği Ebu'l Hüseyin Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed b. İshak er-Râvendî, fikrî hayatının en önemli yıllarını Bağdat'ta geçirmiş, önceleri Mu'tezilî iken daha sonra bu çevreyle arası bozulunca Mutezilî doktrinleri sorgulayarak Şii fikirleri ön plana çıkarmaya başlamış ve bir kısmı Şii, bir kısmı ilhad kapsamında değerlendirilen görüşleri yüzünden aleyhinde birbirinden farklı fikir akımlarının da karıştığı şiddetli kampanyalar yapılan ünlü bir kelâm âlimi ve filozoftur (Kutluer, 1998, ss. 44-45).

İbnü'r-Râvendî'nin adı adeta ilhad kavramıyla özdeşleşse de hayatı, eserleri ve felsefesi hakkındaki veriler büyük ölçüde müphemlik arz etmektedir. Bu müphemliğin ve olumsuz tutumun oluşmasında, İbnü'r-Râvendî'nin hemen her grupla ve devletle çatışma içerisinde olması ve elimize herhangi bir eserinin ulaşmaması etkili olmuştur.

### ***İbnü'r-Râvendî'nin Hayatı***

Ebü'l-Hüseyin İshâk er-Râvendî Horasan'ın Merverrûz şehrine bağlı Rivend köyünde dünyaya gelmiştir. İsmi'nin aslında doğduğu yere nispetle İbn er-Rivandî olduğunu A'sem yaptığı doktora çalışmasıyla ortaya koymuştur (el-A'sem, 1975/1977, s. 10). Fakat muhtemelen İsfahan'ın köylerinden olan Râvend'de doğduğu yolundaki coğrafik yanlışlığı sebebiyle Râvendî nisbesiyle tanınmıştır.

Doğum tarihi, kaç yıl yaşadığı ve hangi tarihte öldüğü net olarak bilinmese de kaynaklarda ölümüyle ilgili olarak 243/857 ve 301/913 arasında değişen tarihler zikredilmektedir. (Mes'ûdî, 1861, VII, s. 237. İbnü'l-Cevzî, 1938, VI, s. 99, A'sem, 1975/1977, s. 10-11). Ailesinin aslen İranlı Yahudi bir aile olduğu, babasının Yahudilikten döndüğü, kendisinin de Yahub dillerle birtakım ilişkilerinin olduğu yolunda iddialar ortaya atılmışsa da bu husustaki rivayetler şüpheli görünmektedir. Dedesinin isminin Muhammed olması, İbnü'r-Râvendî'nin en büyük düşmanlarından olan ve İbnü'r-Râvendî'ye karşı herhangi olumsuz bir bilgiyi göz ardı etmeksizin aktarması beklenen Hayyât'ın (ö. 913/300), eserlerinde bu durumdan hiçbir şekilde bahsetmemesi bahsi geçen iddiaların İbnü'r-Râvendî'yi karalamak amaçlı çıkarıldığını düşündürmektedir.

Hayatının en önemli dönemini Bağdat'ta geçiren İbnü'r-Râvendî yirmili yaşlarının başında Mutezile'ye katılmıştır. (A'sem, 1975/1977, s. 12) Genç bir bilgin olarak Bağdat'a geldiğinde, buradaki Mu'tezilî fikir çevreleriyle önceleri iyi bir yakınlık kurmuş, hatta eleştiri ve tartışma yeteneğiyle onlar arasında saygın bir yer edinmiştir. Fakat kurduğu bu yakınlık daha sonra bozulunca, fikirleri yüzünden Mu'tezilî ve Sünnî çevreler tarafından şiddetli şekilde eleştirilmiştir. Mu'tezile tarafından dışlanması üzerine Râfizîler'e katılmış ve onların riyâset doktrinlerini destekleyen *Kitâbü'l-İmâme* adlı eserini yazmıştır (Hayyât, 1957, s. 77). İbn Ne'dîm'in aktardığına göre İbnü'r-Râvendî ölürken pişman olup tövbe etmiş ve yaptıklarına arkadaşlarının kendisini dışlamasına duyduğu öfkenin sebep olduğunu belirtmiştir (İbn

Nedîm, 1964, ss. 217-218).

Hayyât onun hocaları ve selefleri arasında Ebû İsâ el-Verrâk, Ebû Şâkir ed-Deysâni, Nu'mân b. El-Munzir ve İshak b. Tâlût gibi müfrit Şîî kelâmcıları da saymakta, İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'ye saldırmadaki asıl sebebin bu isimlerin intikamını alma duygusunun olduğunu söylemektedir (Hayyât, 1957, s. 73, 103-104). Yaygın kanaate göre bu isimler Müslüman görüne seler de asıl inançları olan zındıklık ve mülhidliklerini gizlemektedirler. İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'ye karşı çıkması her ne sebeple olursa olsun onun bu tutumu Mu'tezile'den kesin bir şekilde dışlanmasına yol açmıştır. İbnü'r-Râvendî farklı birtakım ithamlarla siyasilerin de müdahil olduğu bir kuşatmaya uğramış ve sonucunda Bağdat'tan kaçmak zorunda kalmıştır.

Bazı rivayetlerde, İbnü'r-Râvendî ve Ebû İsâ el-Verrâk'ın (ö. 247/861) dönemin siyasileri tarafından takibe uğradığı belirtilmektedir. Hakkındaki zındıklık iddiaları sebebiyle onun fikirlerini bize ulaştıracak olan kitaplarının neredeyse hepsi yakılmış ve elimizde birkaç parçadan başka bir şey kalmamıştır. Bu parçalara da İbnü'r-Râvendî'ye reddiye yazan kişilerin eserlerindeki İbnü'r-Râvendî'ye ait olduğu belirtilen kısımlar aracılığıyla ulaşabilmekteyiz.

O'nun Mu'tezilî, Şîî (Rafizî) ve ilhadî (dehri) faaliyetlerinin Bağdat'taki devresi hakkında Hayyât'ın *Kitabü'l-İntisar*'ı sayesinde bilgi sahibi olsak da eserlerde onun Bağdat'tan sonraki hayatı hakkında neredeyse hiçbir bilgi bulunmamaktadır (A'sem, 1975/1977, s. 11). Her ne kadar Mu'tezilî, Hanbelî, Eş'arî ve Şîî pek çok kaynak İbnü'r-Râvendî'nin düşünce yapısı hakkında ortak yorumlar yapmışsa da bu konsensüsün İbnü'r-Râvendî'nin fikrî yapısı ile ilgili olarak kesin bir bilgi olduğu düşüncesine kapılmamak gerekir. Nitekim İmam Mâtüridî'nin (ö. 944/333) *Kitabu't-Tevhid*'inin nübüvvetle ilgili bölümünde nübüvvetin gerekliliğini savunurken İbnü'r-Râvendî'ye başvurması, onun zındıklığı hakkında sağlanan fikir birliğinin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

### ***İbnü'r-Râvendî'nin İlmî Kişiliği***

İbnü'r-Râvendî'nin fikrî gelişimi ve ilmî ve ahlâkî kişiliği hakkında kesin bir bilgi vermek oldukça zordur. Klasik kaynakların çoğunda önceleri Mu'tezilî iken sonradan Şîî-Râfizî doktrinleri benimsediği ve bazı müfrit Şîî çevrelerinde tutunma imkânı bulan mülhitçe inançlara bağlandığı kaydedilmektedir. İbnü'r-Râvendî'nin Bağdat Mu'tezilesine karşı gelerek, Mu'tezilî fikirleri sorgulamaya giriştiği devre ile Şîî fikirleri ön plana çıkardığı ve bu yönde eserler kaleme almaya başladığı devre aşağı yukarı aynı görünmektedir. Bu değişimi açıklamak için iki varsayıma başvurulabilir: İbnü'r-Râvendî iyi bir Mu'tezile taraftarı iken birdenbire yoldan çıkmış ve Mu'tezileye isyan ederek Şiiliğin Rafizî doktrinlerini savunmaya başlamıştır veya Bağdat'a gelmeden önce sahip olduğu birtakım Şîî kabulleri yeni geldiği Bağdat muhitinde tartışma konusu olmuş, orada fikir uzlaşısı sağlayamayınca Şiilik davasının sıkı bir savunucusu olarak Mu'tezile ile bağlarını koparmıştır (Kutluer, 1998, s.45).

İbnü'r-Râvendî'nin ilmî kişiliğini incelediğimizde Mu'tezile içinde sivrilene iyi bir mütekellim olduğuna dair anlaşmazlık bulunmamaktadır. İbnü'r-Râvendî yetenekli bir hatip ve etkileyici bir yazar olarak Mu'tezilî teolojinin seçkin ve tanınmış bir açıklayıcısı oldu ve kaybolmuş pek çok eseri derledi. O, yalnızca dinî ilimlerle yetinmeyerek zamanının entelektüel bilimlerinin çoğuyla da ilgilendi (A'sem, 1975/1977, s.14). İbn Nedim'in aktardığına göre Ebu'l Kasım el-Belhî, İbnü'r-Râvendî'nin kalemi çok güçlü ve seçkin bir Mutezilî, mükemmel bir mütekellim ve Mu'tezile inancının analizi noktasında kabiliyetli bir şahsiyet olduğunu söyleyerek İbnü'r-Râvendî'nin bilgisini övmektedir (İbn Nedîm, 1964, s.217). İbn Hallikân Râvendî için tüm zamanların üzerinde ve çağını aşmış düşünürlerden biri olduğunu söylemektedir (İbn Hallikân, t.y., I, s. 94). Öyle ki İbn Nedim tarafından onun "ilminin aklından fazla" olduğu söylenerek ilmî bilgisinin derinliğine vurgu yapılmıştır (İbn Nedîm, 1964, ss. 216-217).

Tüm bunlar bize İbnü'r-Râvendî'nin Mutezilî sistemin kuram ve teorilerini tasarlama ve düzenleme noktasında oldukça yetenekli olduğunu göstermektedir. Mutezilî doktrinleri genişletmek ve şekillendirmek için birçok yeni tez üretmesinin de onun bu yeteneğinin bir sonucu olduğu ortadadır. Ayrıca yazdığı eserlerin sayısına ve konularının çeşitliliğine bakarak zamanının bilgili ve çok yönlü âlimlerinden biri olduğu da rahatlıkla söylenebilir.

### ***İbnü'r-Râvendî'nin Kelâmî Görüşleri***

İbnü'r-Râvendî'nin görüşlerini tam ve doğru olarak tespit edebilmemizi güçleştiren birkaç temel nokta bulunmaktadır. Hakkındaki iddialardan dolayı eserlerinin elimize ulaşmaması neticesinde onun fikirlerini kendi eserlerinden değil de onun görüşlerine reddiye olarak yazılan eserlerden öğreniyor olmamız, kaynakların aslından bilgi edinmemize engel teşkil etmektedir. Bir diğer nokta ise hakkında yazılanlar incelendiğinde İbnü'r-Râvendî'nin fikirlerinin diğer din ve fırka mensuplarının görüşleriyle karıştırıldığı görülmektedir. İbnü'r-Râvendî'nin belirli bir fıkıh veya kelâm mezhebinin kurucusu veya mensubu olmaması da hakkındaki bilgi veren eserlerin çok sınırlı sayıda olmasına sebep olmuştur.

İbnü'r-Râvendî'nin düşünce grafiğine dönemsel olarak baktığımızda Şii ve Mu'tezilî fikirler arasında gidip gelen karmaşık ve inişli çıkışlı bir hayatı olduğu veya böyle lanse edildiği görülmektedir. Bu yüzden onun düşünce sistemini kesin olarak belirlememiz oldukça güçtür. Farklı ekoller arasında çeşitli görüşler geliştiren İbnü'r-Râvendî'nin belli başlı kelâmî görüşleri ağırlıklı olarak Mâturidî'nin *Kitâbu't-Tevhid*'inde, Hayyât'ın *Kitâbu'l İntisâr*'ında ve Eş'arî'nin *Makâlât*'ında geçmektedir.

İbn Nedim, İbnü'r-Râvendî'nin Allah'ın bilgisinin hâdis olduğunu ve eşyayı yaratmadan önce eşyaya dair herhangi bir bilgisinin olmadığı düşüncesini savunduğunu nakletmektedir (İbn Nedîm, 1964, s.216). Eş'arî ise bunun tam aksine, kadim olan Allah'ın eşyayı ezelden beri bildiğini, cisimlere ve yaratılmış cevherlere dair bilgisinin de böyle olduğu fikrini İbr

nü'r-Râvendî'den aktarmaktadır (Eş'arî, 2005, s.157).

İbnü'r-Râvendî Allah'ın ezelden itibaren bilen bir varlık olduğunu söylemektedir. Tanrı'nın cisimlere ve olayların olacağına dair bilgisi kadîm iken, olduğuna dair bilgisi hâdistir. Dolaşısıyla âlemde meydana gelen değişme ve hareketlilik ezeli bir bilgi ile bilinmektedir. Cisim ezelden beri mevcuttur ve hareket halindedir. Cismani hadiselerin gerçekleşmesi ile ilahi ilimde vâki olan şey aynıdır (Hayyât, 1957, ss.80-81). İbnü'r-Râvendî'ye nispet edilen dehrîliğin kaynağında da onun bu görüşü yatmaktadır.

Mürcie'den bir grup iman tasdik olduğunu söyleyerek, tasdik hem kalp hem de dil ile birlikte olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. İbnü'r-Râvendî de bu görüşe katılmakla birlikte şunu iddia etmiştir. Ona göre küfür; inkâr etmek, üstünü kapatmak ve gizlemektir. Küfür ve imanın lügat anlamının dışına çıkılması caiz değildir. Güneşe secde etmek küfür değildir; fakat Allah bize güneşe ancak kâfir olanın secde edeceğini açıkladığı için, bunun bir küfür alameti olarak görülmesi gerekir (Eş'arî, 2005, ss.143-144). Eş'ari *Makâlât*'ında İbnü'r-Râvendî'nin Kur'an'ın manalardan bir mana ve aynlardan bir ayn olduğunu kabul ettiğini nakletmiştir. Ayrıca o, Kur'an'ı Allah'ın yarattığını ve cisim veya araz olmadığı görüşünü benimsemiştir (Eş'arî, 2005, s.403).

İbnü'r-Râvendî'nin çağdaşı ve dinde otorite kabul edilen İmam Mâtürîdî, İbnü'r-Râvendî hakkında karalamalar yapıldığı bir dönemde, *Kitâbü't-Tevhîd* isimli eserine saygın bir alim olarak İbnü'r-Râvendî'yi almış ve peygamberliği ispat konusunda İbn Râvendî'nin yanında yer alarak ondan deliller getirmiştir. Mâtürîdî'nin, İbnü'r-Râvendî'nin nübüvveti ispat eden fikirlerini hangi eserinden aktardığı kesin olmasa da bu fikirlerin İbnü'r-Râvendî'ye ait olduğunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır (Mâtürîdî, 2002, ss.242-254).

İbnü'r-Râvendî Hz. Ali'nin imametini de görüşler öne sürmüş ve bunları *Kitâbü'l-İmâme* adlı eserinde sistemli ve etkili biçimde bir araya getirmiştir. Bu eserle İbnü'r-Râvendî, Hz. Ali'nin imameti meselesini bir konu olarak ele alıp anlatan ilk kişi olma özelliğine sahiptir (Kâdî Abdülcebbar, 1960, XX, s. 6, 48-49). O, Şii imamlarının mâsumiyeti fikrini savunmaktadır ve Hz. Ali'nin imâmete tayini hususunda nas bulunduğunu iddia etmektedir. Bu nassa uymayarak Hz. Ali'yi halife seçmeyen ashabın ileri gelenlerini adı geçen eserde kötülemektedir (Hayyât, 1957, s.12).

## Sonuç

Râvendîyye fırkası ile kelam âlimi ve filozof İshak er-Râvendî'yi ayrı ayrı incelediğimiz çalışmamızda Râvendîyye fırkasının kurucusu olan ve fırkaya ismini veren bir İbnü'r-Râvendî portresi olmadığıyla karşılaştık. Konuyu tarihsel veriler açısından incelediğimizde Râvendîyye fırkası

nın ortaya çıktığı dönem Emevî devletinin son zamanları iken, gerçekleştirdiği isyan hareketi ikinci Abbasî halifesi Mansur dönemindeydir. İbnü'r-Râvendî ise yaklaşık bir asır sonra dünyaya gelmiş, Abbasî halifelerinden Me'mun ve Mütevekkil dönemleri arasında yaşamıştır. Dolayısıyla fırkanın ismini İbnü'r-Râvendî'den alması tarihsel açıdan mümkün değildir.

Diğer bir çatışma noktası ise fikrî açıdan yaşanmaktadır. Râvendîyye fırkasının önemli bir kısmı mühtedilerden oluşmaktadır. Fırkaya mensup olanlar eski İran dinlerine dayanan ve bazı Şii fırkalarda gördüğümüz düşüncelerden olan tenasüh, hulûl ve yöneticilerin ilahlaştırılması gibi prensipleri savunmuşlardır. Oysa İbnü'r-Râvendî'nin fikirlerinin Râvendîyye'nin savunduğu bu düşünceleri barındırdığına dair elimizde herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Onun fikirleri daha ziyade imamet, nübüvvet ve iman gibi kelâmî konular üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Bir diğer ayrışma noktası olan imamet meselesinde ise Râvendîyye mensupları hilafetin Hz. Peygamberin amcası Abbas ve oğullarının hakkı olduğunu savunurken; İbnü'r-Râvendî bu fırkanın akbâsine, imametinin Hz. Ali ve oğullarının hakkı olduğunu ve bu hakkın gasp edildiğini savunmaktadır.

Râvendîyye, İlk Abbasî dâilerinden olup hareketin lideri olarak gösterilen Abdullah er-Rât vendî'nin adına nispetle kurulmuş ve Abbasî halifesi Mansur'a karşı isyan gerçekleştirmiştir. Halifeyi ilah olarak görmüş ve bunu yaparak birtakım siyasî taleplerine ulaşmak istemişlerdir. Fakat İbnü'r-Râvendî, ilmî faaliyetlerle ilgilenen, herhangi bir siyasî emeli olmayan, aksine dönemindeki siyasilerle sürekli çatışma içinde olduğu için dışlanan ve yalnızca kelâmî ve felsefî fikirlerini yaymaya çalışan bir şahsiyettir. Dolayısıyla entelektüel düzeyi yüksek, kendi dönemindeki çağdaşlarını aşan zihnî yapıya sahip ve "ilmi aklından fazla olduğu" söylenilen bir kişiliğin, Râvendîyye isyanı gibi basit siyasî emellerle gerçekleşen bir hareketin başında veya içinde bulunması mümkün gözükmemektedir.

Klasik kaynaklarda İbnü'r-Râvendî'nin isminin geçtiği bölümlerde hiçbir şekilde Râvendîyye isimli fırkadan, onun bu fırkanın kurucusu ya da müntesibi olduğundan bahseden bir bilgiye rastlamamış olmamız da bu anlamda ayrıca önem arz etmektedir.

İlk dönem Şiası'nın çeşitli fırkaları, yeniden oluşma ve birleşme dönemlerinden geçmiş ve neticesinde Şiilik kendi resmi öğretisini kazanmıştır. Bu durum ilk dönem dinî-siyasî hareketlerin yazımında pek çok güçlkle karşılaşılmamasına sebep olmuştur. Râvendîyye fırkası hakkında da elimizde az bir bilgi bulunmakla beraber, bu bilgiler de kendi içinde pek çok farklı rivayeti barındırmaktadır.

İbnü'r-Râvendî'ye dair ise çok az araştırma yapılmış olsa da özellikle son dönemde oryantalistlerin yaptığı araştırmalar dikkat çekmektedir. Bütün bu bilgi eksikliğine ve rivayetlerdeki ihtilaflara rağmen incelediğimiz kaynaklarda, İbnü'r-Râvendî'nin Râvendîyye fırkası ile herhangi bir münasebette bulunmadığına, şahıs ve fırkanın arasında zaman, mekân

ve fikir açısından herhangi bir ortaklığın olmadığına kanaat getirdik. Dolayısıyla bu durum, İbnü'r-Râvendî'nin Râvendîyye fırkasının kurucusu olduğuna dair özellikle son dönem inced lemelerinde görülen yanılginın sebebinin, Râvendîyye fırkası ve İbnü'r-Râvendî arasındaki isim benzerliğinin süreç içerisinde fırka ile şahsın özdeşmiş gibi algılanarak ele alınması olduğunu bizlere göstermektedir.

## Kaynakça

- A'sem, A. (1975/1977) *Ibn ar-Riwandî's kitab fadîhat el-mu'tazilah*, Beyrut/Paris.
- Abdülcebbâr, K. (1960). *El-Muğni*, Emin el-Hulî, Kahire.
- Bağdâdî, A. b. T. (1990). *El-Fark beyne'l-Fırâk*. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Nşr.) Beyrut.
- Belâzurî, E. A. A. b. Y. (1978). *Ensâbu'l-Eşraf*. Abdülaziz ed-Dürî (Nşr.) Beyrut.
- Çağatay, N.- Çubukçu, İ.A. (1985). *İslam mezhepleri tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Ed-Dineverî, E. H. A. b. D. (t.y.). *El-Ahbârü't-Tivâl*. Abdülmünim Âmir-Cemâluddîn eş-Şeyyâl (Nşr.) Bağdat: Mektebetu'l-Müsennâ.
- Eş'arî, E. H. b. İ. (2005). İlk dönem İslam mezhepleri. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın (Çev.) İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- Hasan, İ. H. (1987). *Siyasi-dîni-kültürel-sosyal İslâm tarihi*. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş (Trc.) İstanbul: Kayihan Yayınları.
- Hayyât, E. H. (1957). *Kitâbu'l-intisâr ve'r-redd 'ala İbnü'r-Râvendî*, H. S. Nyberg (Nşr.) Beyrut.
- İbn Hallikân, E. A. A. b. M. (t.y). *Vefeyâtü'l Â'yân*. İhsan Abbas (Thk.) Beyrut: Dâru's-Sekafe.
- İbn Kesîr, İ. b. Ö. (1987). *El-Bidâye ve'n-Nihâye*. A. Ebû Mulhim (Nşr.) Beyrut.
- İbn Nedim, M. b. İ. (1964). *El-fihrist*. Beyrut: Mektebetu Hayyat.
- İbnü'l-Cevzi, E. F. A. b. A. (1938). *Kitabü'l muntazam fi't-tarihü'l-mulûk ve'l-ümem*, Haydarabad.
- Korkmaz, S. (2015). *Şia'nın oluşumu Hz. Ali'nin vasilîği düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kummî, S. b. A. E. (1963). *Kitabu'l makâlât ve'l fırak*, Muhammed Cevâd Meşkûr (Nşr.) Tahran.
- Kutluer, İ. (1998). *Akıl ve itikad*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Lewis, B. (2009). *Tarihte Araplar*, Hakkı Dursun Yıldız (Çev.). İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları.
- Mâtürîdî, E. M. (2002) *Kitâbü't-tevhîd*, Bekir Topaloğlu (Çev.) Ankara: İsam Yayınları.
- Mes'ûdî, E. H. A. b. H. (1861). *Mürucu'z-zeheb*. Barbier de Meynard (Nşr.), Paris.
- Neşşâr, A. S. (1977). *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*. Kahire.
- Nevbahtî, E. M. H. b. M. (1931). *Fırakuş-şia*. Helmut Ritter (Nşr.), İstanbul.
- Öz, M. (2002). Keysâniyye. İslam ansiklopedisi (DİA) içinde (Cilt. 25, s. 362-364) Ankara: TDV Yayınları.
- Taberî, E. C. M. b. C. (1967). *Târihu'r-rusul ve'l-mulûk*. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Nşr.) Kahire.
- Yıldız, H. D. (1988). Abbâsiler. İslam ansiklopedisi (DİA) içinde (Cilt. 1, s. 31-48) İstanbul: TDV Yayınları.
- Yıldız, H. D. (1994). Ebû Müslim-i Horasânî. İslam ansiklopedisi (DİA) içinde (Cilt. 10, s. 197-199) İstanbul: TDV Yayınları.
- Zorlu, C. (2001). *Abbâsilere yönelik dini ve siyasi isyanlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.



# Orta Çağ Yahudi-Hıristiyan İlişkilerinde Münazara Kültürü: Barselona Münazarası, Rabbi Moşe ben Nahman'ın Yahudilik Savunması

Büşra Şahin\*

**Öz:** Barselona Münazarası, Dominiken ve Fransiskan Hıristiyanların halka açık resmi bir münazara talebi doğrultusunda 1263 yılında Aragon Kralı I. James gözetiminde Barselona'da gerçekleştirilmiştir. Bu münazarada Yahudi taraftan tek temsilci olarak Rabbi Moşe ben Nahman (ö. 1270) yer almış, kendisine kral tarafından tam bir konuşma özgürlüğü temin edilmiştir. Münazarada Hıristiyan taraf gündemi belirlemiş ve tartışma Mesih'in gelişi, doğası ve kefareti konuları çerçevesinde gerçekleşmiştir. Münazara daha sonra Rabbi Moşe ben Nahman tarafından Sefer ha-Vikuah ya da Vikuah ha-Ramban olarak da bilinen bir metin ile kayıt altına alınmıştır. Resmi olarak bitirilemeyen tartışma, Hıristiyan egemenliğinde yaşayan Yahudiler açısından uzun vadede önemli sonuçlar doğurmuştur. Bu tebliğ, Barselona Münazarası merkeze alınmak sureti ile Orta Çağ Yahudi-Hıristiyan ilişkilerinin önemli bir parçası olan münazara kültürünün anlaşılmasına katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda Yahudi-Hıristiyan münazara kültürü ele alınacak, farklı münazara örnekleri sunulacaktır. Ardından Barselona Münazarası'nın temel çerçevesi çizilerek dönemin polemik sebebi olan teolojik konular tespit edilecek ve söz konusu münazaranın sonuçları göz önüne serilecektir. Rabbi Moşe ben Nahman'ın Yahudi bir otorite olarak Hıristiyan dünyası karşısında Yahudi öğretilerini savunmaya yönelik rolüne dikkat çekilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Vikuah ha-Ramban, Nahmanides, İspanya Yahudileri, Hıristiyanlık, Münazara, Dominikenler, Fransiskanlar.

## Yahudi-Hıristiyan İlişkilerinde Reddiye Literatürü ve Münazara Kültürü

Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında dinî konulardaki çatışmalar, Hıristiyanlığın oluşmaya başladığı ilk yıllardan itibaren karşımıza çıkmaktadır. Pavlus ve takipçilerinin Yahudi şeriatını terki ile hukuki; İsa'nın doğası tartışmaları ile de teolojik kopuş gerçekleşmiş bununla birlikte Hıristiyanlığın temelini oluşturan teslis, inkarnasyon ve bakire doğum gibi konular iki dinin mensupları tarafından tartışma konusu edilmiştir (Meral, 2017, s. 162).

\* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans  
İletişim: bshuashhreean@gmail.com



İlk yıllarda daha sert ve iğneleyici bir dilin kullanıldığı ancak sonuçları günlük hayatı çok fazla etkilemeyen bu tartışmalar (Gottheil & Kohler, 1906, s. 615) zamanla şekil değiştirmiştir. Özellikle Orta Çağ'da Hristiyanların, Yahudileri atalarının dininden çevirmek ve Hristiyanlığı kabul ettirmek için giriştiği faaliyetler halini aldığı görülmektedir. Zira Hristiyanlık, temelini Yahudi dininden almakla birlikte kendisini ilahi vahyin esas mirasçısı olarak görmektedir. Aynı iddiadaki Yahudilerin toplum içerisinde bulunmaları onları rahatsız etmiştir. Bu durumun, Hristiyanların Yahudileri Hristiyanlaştırmak adına zorunlu vaazlar dinletme, halka açık münazaralara mecbur etme, Yahudiliği terk etme karşılığında para teklifi hatta zorla vaftiz etme gibi birtakım eylemler gerçekleştirmelerine sebep olduğu görülmektedir (Chazan, 1980; 2004; 2006; Cohen, 2013; Trautner-Kromann, 1993). Bunların yanı sıra *Adversus Judaeos* ve *Contra Judaeos* başlıklı risaleler kaleme alınmış, Yahudilik karşıtı argümanlar derlenmiştir. Yahudiler de Hristiyanlığın ilk yıllarından itibaren, Hristiyanlık propagandasına maruz kalmadıkları ve hatta hayatlarını Müslüman egemenliği altında geçirdikleri yıllarda dahi, Hristiyanlığa reddiyeler yazmış, konuyu gündemlerinden düşürmemişlerdir. Yahudi dininde önemli otoriteler olan Talmud ve Midraş literatüründeki anlatımlar, Yahudilerin Hristiyan doktrinlerinden haberdar olduklarını ve İncillerin içeriğine hâkim olduklarını göstermektedir (Lasker, 2007, ss. 1-2).

### **Yahudiler Tarafından Hristiyanlığa Karşı Yazılan Eserler**

İspanyol Yahudi filozof Yosef ben Şem Tov, Profiat Duran'ın Hasdai Crescas'a yazdığı mektup olan *Iggeret al-Tehi ke-Avoteyha* adlı risalesinin şerhini yazarken girişte kutsal metnin yorumu, Rabbani literatürün yorumu, Hristiyanlığa eleştiriler, Hristiyan doktrinlerinin Yeni Ahit metni ile karşılaştırılması, Hristiyan doktrinlerine eleştiriler, Hristiyanlığın felsefi prensiplerle karşılaştırılması olmak üzere polemik türü eserler için altı kategori tespit etmektedir (Lasker, 1992, s. 20; 2007, ss. 13-20). *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages* adlı kitabında Daniel J. Lasker, Yosef ben Şem Tov tarafından yapılan altı madelik sınıflandırma altında 41 polemik türü eser saymaktadır (Lasker, 2007, ss. 13-20; ayrıca bkz. Chazan, 2004, ss. 91-121). Bu eserler şu şekildedir:

**Kutsal Kitap'ın yorumu:** Yaakov ben Reuven, *Sefer Milhamot ha-Şem*, 1170; Tordesillaslı Moşe ha-Kohen, *Sefer Ezer ha-Emuna*, 1375; Yosef Kimhi, *Sefer ha-Brit*, 12. yy; Anonim, *Sefer Nizzahon Yaşan*, 12-13. yy; Yosef ben Nathan, *Sefer Yosef ha-Mekanneh*, 13. yy; David Kimhi, *Teşuvot Radak la-Notsrim*, 12-13. yy; Narbonnelu Meir ben Simeon, *Milhemet Mitsvah*, 12-13. yy; Şlomo ben Moşe ben Yekutieli, *Edut ha-Şem Ne'emah*, 13. yy; Şem Tov ben Yitshak ibn Şaprut, *Even Bohan*, 14. yy; Yom-Tov Lipmann Mühlhausen, *Sefer Nitsahon*, 14-15. yy; Matityahu ben Moşe ha-Yizrahi, *Ahitov ve-Zalmon*, 15. yy; Hayyim ibn Musa, *Magen ve-Romah*, 14-15. yy; Romalı Benyamin ben Moşe, *Teşuvot ha-Notsrim*, 15. yy; Abraham Farissol, *Magen*

Avraham, 15-16. yy; Corregiolu Yeir ben Şabbatay, *Herev Pifiyot*, 16. yy; Meşullam ben Uri, *Ziheron Sefer Nitsahon*, 16. yy; Trokili Yitshak ben Abraham, *Hizzuk Emunah*, 16. yy; Anonim, *Kevod Elohim*, 16. yy; Yitshak Lupis, *Kur Mazref ha-Emunot u-Mar'eh ha-Emet*, 16. yy.

**Rabbani literatürün yorumu:** Rabbi Moşe ben Nahman, *Vikuah ha-Ramban*, 13. yy (tebliği-mize konu ettiğimiz eser); Rabbi Yehiel (ya da öğrencisi Yosef ben Natan), *Vikuah Rabbi Yehiel mi-Paris*, 13. yy; Bonastruc des Maitres, *Vikuah Tortosa*, 15. yy; Şlomo ben Simon Duran, *Milhemet Mitsvah*, 15. yy; Don Yitshak Abravanel, *Yeşuot Meşiho*, 15-16. yy.

**Hristiyanlığa eleştiriler:** Joshua Lorki (Hristiyanlığa geçişinden önce), *Nusah ha-Ketav*, 15. yy; Anonim, *Sefer Nestor ha-Komer*, 16. yy; Salernolu Moşe ben Şlomo, *Taanot*, 13. yy; Anonim, *Vikuah Radak*, 13. yy; Villefrancheli Levi ben Abraham, *Livyat Hen*, 13-14. yy; Tordesillaslı Moşe ha-Kohen, *Ezer ha-Dat*, 14. yy; Simon ben Semah Duran, *Kešet u-Magen*, 14-15. yy; Yosef Albo, *Sefer ha-Ikkarim* içerisinde III: 25, 15. yy; Don David Nasi, *Sefer Hoda'at Baal Din*, 15. yy; Genazzanolu Eliyah hayyim ben Benyamin, *Vikuah*, 16. yy; Azriel Petahia ben Moşe, *Vikuah*, 16. yy; Modenalı Yudah Aryeh, *Magen va-Herev*, 15-16. yy; Yona ha-Kohen Rappa, *Pilpul al-Zeman Zemanim Zemanehem*, 18. yy; Aaron Hayyim Voltera, *Makkot li-Hesil Meah*, 18. yy.

**Hristiyan doktrinlerinin Yeni Ahit ile kıyası:** Profiat Duran, *Sefer Kelimat ha-Goyim*, 14-15. yy.

**Hristiyan iman esaslarına eleştiriler:** Hasdai Crescas, *Bittul İkkare ha-Notsrim*, 14-15. yy.

**Hristiyanlığın felsefi prensiplerle kıyası:** Profiat Duran, *İggeret al-Tehi ke-Avoteyha*, 14-15. yy.

Yahudiler tarafından Hristiyanlık için yazılan müstakil polemik türü eserlerin 12. yüzyıla kadar sınırlı sayıda olduğu, tartışmaların farklı eserler içerisinde konular halinde yer aldığı görülmektedir (Lasker, 2007, s. 2). Müstakil eserlerin yanında kutsal kitap tefsirleri, mistik metinler, şiirler ve dualar, Abraham ibn Daud'un *Sefer ha-Kabbalah* ve Şlomo ibn Verga'nın *Şevet Yehuda* adlı eserleri gibi tarihi kronikler, Rabbi Moşe ben Meymun'un *Mişne Tora* adlı eseri gibi hukuki çalışmalar ve Saadya Gaon, Bahya ibn Pekuda, Yahuda Halevi gibi Yahudi önderlerin felsefi risaleleri de polemik türü içeriğe sahip olduğu tespit edilen eserlerdendir (Lasker, 2007, ss. 21-22).

12. yüzyıldan sonra özellikle *Vikuah* ve *Sefer Nitsahon* başlıklı eserler kaleme alınmıştır. *Vikuah* İbranice'de tartışma, münazara anlamına gelen bir kelimedir. Zamanla gerek gerçekleştirilen münazaraların yazılı kayıtlarına gerekse diğer polemik türü eserlere genel başlık olarak kullanılmış ve literatürde yer edinmiştir. *Nitsahon* ise İbranice galibiyet anlamına gelir. Kitap anlamına gelen *sefer* kelimesi ile bir araya getirilerek *vikuah* ile aynı şekilde başlık olarak literatürde kullanılmıştır. Tartışmalarda kullanılan argümanlar üç kategoride sunulabilir. Bunlar; literatürün yorumlandığı ya da kutsal kitap metninin yorumlanmasında kullanıldığı

argümanlar, tarihi gerçeklerin dâhil edilmeye çalışıldığı argümanlar ve mantık çerçevesinde rasyonel bir şekilde oluşturulan argümanlardır (Lasker, 2007, ss. 3-11).

Tartışmalar farklı türlerde metinler olarak kaleme alınmışlardır. Bunlar; diyaloglar, kutsal kitap yorumunun takip edildiği metinler, şiirler, mektuplar ve parodiler olarak sıralanabilir. Gerçekleştirilen münazaralar kayıt altına alınırken (bkz. *Vikuah Ramban; Vikuah Rabbi Yehiel mi-Paris; Vikuah Tortosa*) ya da metne münazara havası verilmek istendiğinde (bkz. *Sefer Ezer ha-Emunah; Sefer ha-Berit* vd.) metinler diyalog halinde kaleme alınmıştır. Kutsal kitap yorumuna dayalı metinlerde bazen kutsal kitap metni ayetlerin sıralaması gözetilerek ele alınmış (bkz. *Sefer Yosef ha-Mekanneh; Teşuvot Radak le-Notsrim; Hizzuk Emunah* vd.), bazen de belirlenen konular çerçevesinde ilgili pasajlar seçilerek bu pasajların yorumları üzerinde durulmuştur (bkz. *Magen ve-Romah; Magen Avraham; Herev Pifiyot; Milhemet Mitsvah* vd.). Gerek Tanah gerekse Yeni Ahit için bunun uygulandığı görülmektedir. Argümanlarına edebi güzellik eklemek isteyen polemik yazarlarının şiire başvurduğu görülmektedir (bkz. *Ziheron Sefer Nitsahon; Makkot li-Hesil Meah; Ahitov ve-Zalmon*). Bunun yanı sıra muhatapına Yahudiliğin hak olduğunu ispat etme ve onu ikna etme çabası ile gönderilen mektuplar da mevcuttur (bkz. *İggeret al-Tehi ke-Avoteyha; Nusah ha-Ketav*). Bizzat polemik olarak değerlendirilmemekle birlikte mizahi bir üslupla karşı argümanların sunulduğu parodiler de yazılmıştır (bkz. *Pilpul al-Zeman Zemanim Zemanehem*). (Lasker, 2007, ss. 20-21)

### **Orta Çağ'da Yahudi-Hristiyan Münazaraları**

Orta Çağ Yahudi-Hristiyan münazaralarından 1240 yılında gerçekleştirilen Paris Münazarası, 1263 yılında gerçekleştirilen Barselona Münazarası ve 1413 yılında gerçekleştirilen Tortosa Münazarası olmak üzere üç tanesi ayrıntılı bir şekilde kayıt altına alınmış, bu kayıtlar günümüze kadar ulaşabilmiştir. Bunlardan en bilineni ve üzerinde en çok araştırma yapılanı Barselona Münazarası'dır. Yahudi taraftan tek temsilci olarak Moşe ben Nahman'ın yer alması, Paris ve Tortosa münazaraları ile kıyaslandığında Barselona Münazarası'nı öne çıkaran bir durumdur. Öte yandan Barselona Münazarası, bizzat Moşe ben Nahman tarafından İbranice olarak kayda alınmıştır ki bu gerek diğer münazaraları kaydedenler gerekse kaydın İbrani dilinin kullanımına olan örnekliği açısından kaydı öne çıkarmaktadır. Yine Barselona Münazarası, diğer münazaraların gerçekleştirildiği ortam ve şartlar göz önüne alındığında, iki tarafın temsilcilerinin de argümanlarını özgürce sunabildiği görece daha adil bir ortamda gerçekleştirilmiştir. (Maccoby, 2003, ss. 11-14)

Öte yandan, İspanyol Yahudi tarihçi ve doktor Şlomo ibn Verga (1460-1554 civarı) tarafından kaleme alınan *Şevet Yehuda* isimli eserde, daha dostane bir ortamda gerçekleştirilmiş münazaralar olarak not edilen kayıtlar da vardır. Gottheil ve Kohler yedi tanesini sıralamaktadır (Gottheil & Kohler, 1906, ss. 617-618). Bunlar şu şekildedir: Portekiz Kralı 5. Alfonso ve Yosef ibn Yahya arasında İsa'nın mucizevi güçleri, Musa şeriatinin nesh edilip edilmediği, Yahudi olmayan

birinin ettiği duanın etkinliği, melekler ordusunun sayılabilir olup olmadığı ve sihrin kutsal kitap tarafından cezalandırılışı gibi konularda gerçekleştirilen münazara; Yosef ibn Benveniste ha-Levi ile Castileli XI. Alfonso'nun sokaktan geçmekte olan üç Yahudi zanaatkârı da aralarına alarak Tanrı'nın sıfatları, hayvanların yasak olan yağı ve kanı, gece uykusu ve ruhun ölümsüzlüğü üzerine yaptıkları münazara; Papa Martin ile Şmuel Abrabalia ve Şlomo ha-Levi arasında Şimon bar Yohay'ın "Göklerin en iyisi öldürmeyi hak ediyor" sözü ve "Putperestlerin sonu utanç ve sürgündür" ayeti (Yeremya 1:12) hakkındaki münazara; Aragonlu IV. Pedro ile doktoru arasında Hristiyanların elinin değdiği şarabın neden mübah olmadığı sorusu üzerine gerçekleştirilen münazara; Abraham Benveniste, oğlu Yosef ha-Nasi ve Şmuel ibn Şoşan ile IX. Alfonso arasında Yahudilerin haksız kazanç elde ettiği söylemi üzerine sosyal hayatları, tefecilik yapmaları, müzik kabiliyetleri vs. hakkında gerçekleştirdikleri münazara; bir Hristiyan, bir Yahudi ve V. Alfonso arasında Mezmurlardaki Mesihî pasajlar ile Talmud'daki abartılı *agada* rivayetleri hakkında gerçekleşen münazara; Efrayim ben Sango ile IV. Pedro arasında Hristiyanlığın mı Yahudiliğin mi daha iyi bir din olduğu sorusu üzerine gerçekleştirilen münazara. Bu münazaraların, halka açık tartışmalardan ziyade Yahudi bilgiler ile yanlarında çalıştıkları, hizmetlerinde bulundukları siyasi otoriteler arasında spontane olarak gelişen sohbetler gibi olduğu görülmektedir.

#### **1240 Paris Münazarası**

Paris Münazarası, Fransiskan tarikatı mensubu Nikolas Donin'in ön ayak olması, Papa IX. Gregory ve Fransa Kralı IX. Louis'nin isteği üzerine 1240 yılında gerçekleştirilmiştir. "Bir Yahudi ile münazara yapmanın en iyi yolu onu kılıçtan geçirmektir" şeklinde bir söylemi olduğu belirtilen (Maccoby, 2003, s. 19) Kral IX. Louis, 1215 yılında gerçekleştirilen bir konsille Yahudilerin üzerlerinde belirgin bir işaret taşıması için bir ferman yayınlamış, Provence Yahudilerinin misyonerlik vaazlarının dinlemesini zorunlu kılmıştır. Burada Kral üzerinde etkinliği belirgin olarak karşımıza çıkan Fransiskan Keşiş Paul Christiani, daha sonra Barselona Münazarası'nda Moşe ben Nahman karşısında görülmektedir. Münazaranın müsebbibi olarak karşımıza çıkan figür Yahudilikten Hristiyanlığa geçmiş eski bir Karai taraftarı olan Nikolas Donin'dir. Donin'in 1229 yılında heretik görüşleri sebebiyle Rabbi Yehiel tarafından *hereme* tabi tutulup Paris Yahudi cemaatinden atıldığı söylenmektedir (Maccoby, 2003, ss. 19-20). Donin, 1238 yılında Roma'ya gidip Papa'nın huzurunda İsa'nın ilahlığına ve Meryem'in bekâretine yönelik Talmud rivayetlerinden oluşan otuz beş maddelik Talmud suçlamasını sunmuştur. Bunun üzerine Papa, krallara bir mektup yazarak durumu bildirmiş, yalnızca Fransa Kralı IX. Louis mektup üzerine harekete geçip Paris Münazarası'nı tertip etmiştir. Kral IX. Louis'nin emriyle, dönemin önde gelen Yahudilerinden Rabbi Yehiel (ö. 1286), Judah ben Davud, Şmuel ben Şlomo ve Moşe Coucy münazarada Yahudi tarafın temsilcileri olmuşlardır. Hristiyan tarafta Nikolas Donin'in yanı sıra Sens Başpiskoposu Walter, Paris Piskoposu William, Paris Üniversitesi rektörü Odo gibi önemli figürler de argümanlarıyla yer almışlardır (Rosenthal, 1956).

Münazara, Rabbi Yehiel'in bir öğrencisi olan Yosef ben Natan tarafından İbranice olarak kayıt altına alınmıştır. Kaydın münazaradan yaklaşık yirmi yıl sonra kaleme alındığı belirtilmektedir. Kaydın taraflı olduğu gözden kaçmamaktadır zira Nikolas Donin aşağılayıcı ünvanlarla anılırken Rabbi Yehiel anıldığında övgü dolu sözler yer almaktadır. Bu kayda göre Rabbi Yehiel bizzat Nikolas Donin ile yüz yüze konuşmuş, argümanlarını ona sunmuş, iddialara cevap getirmeye çalışmıştır (Rosenthal, 1956). Ancak bir başka görüşe göre münazara engizisyon prosedürlerine göre gerçekleştirilmiş, Donin ve Rabbi Yehiel yüz yüze gelmemiştir. Bu prosedürlere göre sanık, iddia makamını görmeye izinli değildir. Münazara kayıtlarından da anlaşılağı üzere münazaranın Yahudi tarafı olan hahamların birbirleri ile fikir alışverişinde bulunmalarına izin verilmemiş, ayrı ayrı sorgulamalara tabi tutulmuşlardır (Maccoby, 2003).

Hristiyan tarafın argümanları dikkate alındığında Paris Münazarası, diğer iki münazaraya nispetle daha az gelişmiş bir yapıdadır. Barselona ve Tortosa münazaralarında Talmud, Hristiyanlığın hak oluşuna kanıt olarak kullanılmaya çalışılırken Paris Münazarası'nın başlı başına Talmud'a karşı argümanlardan oluştuğı görülmektedir. Münazaradan Hristiyan tarafın, Talmud'un İsa'dan önceki bir zamana ait olduğu aşikâr katmanlarının herhangi bir sorun teşkil etmediğı ancak İsa'dan sonraki derlemelerinin Hristiyan karşıtı eğilimlerin bir ürünü olduğu şeklinde bir görüşü benimsediğı anlaşılmaktadır (Maccoby, 2003, ss. 19-38). Münazara sonrasında Haziran 1242'de bir engizisyonla Talmud nüshalarının yakılması emredilmiştir. Roma ve Paris başta olmak üzere birçok şehirde Talmud'lar toplatılmış ve yakılmıştır. 24 yük arabasını dolduran binlerce cilt Talmud'un yakıldığı söylenmektedir. 1247, 1248 ve 1254 yıllarında Fransa Kralı IX. Louis tarafından Talmud nüshalarının yok edilmesine yönelik fermanların yineleniğı bilinmektedir (Marcus & Saperstein, 2015, ss. 127-139).

#### **1413 Tortosa Münazarası**

Tortosa Münazarası, 1413 yılında Geronimo Hieronymus de Santa Fe'nin (eski Yahudi adıyla Yeşu ha-Lorki) İsa'nın mesihliğini Yahudi kaynakları ışığında kanıtlama iddiası üzerine Papa XIII. Benedict başkanlığında Tortosa'da toplanmıştır. 69 oturumdan oluşan Tortosa Münazarası, 21 aylık bir süreçte gerçekleşmiştir ve en uzun münazaradır. Münazara Mart 1414'e kadar ve Nisan 1414 sonrası olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır. Yahudi taraf Papa tarafından seçilenlerden değil Papa'nın emriyle toplanan, Aragon ve Katalonya'nın tüm Yahudi cemaatlerinin temsilcilerinden oluşmaktadır. Yahudi temsilcilerin yaklaşık yirmi kişi kadar olduğu, katılımcılardan bazılarının etkin bir şekilde münazarada yer aldığı diğer bir kısmının izleyici olarak kaldığı belirtilmiştir. Etkin katılımcılar olarak Astruc ha-Levi, Yosef Albo, Zerachiah ha-Levi ve Mattathias ha-Yizrahi sıralanmaktadır. Hristiyan taraftan ise binin üzerinde kardinal, başpiskopos, piskopos ve kilise üyesinin katılımı söz konusudur. Münazara, Papalık noteri tarafından her dakikası not edilerek, oldukça ayrıntılı bir şekilde kayıt altına alınmıştır. 1957 yılında Antonio Pacios Lopez tarafından hazırlanan edisyon 600

sayfadan oluşmaktadır. Öte yandan Yahudi taraftan Bonastruc des Maitres, yalnızca ilk beş oturumu kapsayacak şekilde kısa bir kayıt tutmuştur (Maccoby, 2003, ss. 82-94).

Münazaranın Yahudiler açısından oldukça elverişsiz bir ortamda gerçekleştiği gerek gözlemci halkın gerekse katılımcıların korku içerisinde olduğu söylenmektedir. 1391'de gerçekleşen Yahudi karşıtı halk ayaklanmasından kısa bir süre sonra düzenlenen bu münazarada, Papalık noteri tarafından tutulan kayıta da görüleceği üzere Yahudiler bir kez daha din değiştirmeye zorlanmış, canları ve malları tehdit edilmiştir. 15 Nisan 1391'de başlayan bu Yahudi karşıtı ayaklanma, İspanya'nın Sevilla kentinde tüm Castile Yahudilerine yönelik ortaya çıkmış ancak bir yüzyıl sonra yine bir engizisyon ile sona erdirilebildiği kaydedilmiştir. Üç büyük, yirmi kadar küçük sinagogu olan Castile Yahudi cemaati, Müslümanlar ile birlikte kralın koruması altında yaşarken, Hristiyan din adamı Ferrand Martinez'in Yahudi karşıtı kışkırtıcı vaazlarının etkisiyle kısa bir sürede çok geniş bir alana yayılan bu ayaklanma neticesinde Hristiyanlığa zorlanmış, aleyhlerinde yasalar oluşturulmuş, Hristiyanlığı kabul etmeyenler öldürülmüştür (Marcus & Saperstein, 2015, ss. 163-171; Maccoby, 2003, ss. 83-84; Özdemir, 2012, ss. 252-255).

Münazarada kullanılan argümanlar göz önüne alındığında, daha uzun bir sürede daha kapsamlı bir katılımı gerçekleşmesine rağmen Tortosa Münazarası'nın Barselona Münazarası'na çok benzer olduğu görülmektedir. Zira Barselona'da öne sürülen argümanlar tekrarlanmış. Ancak Hristiyan taraftan Geronimo de Santa Fe'nin, Barselona Münazarası'ndaki temsilci Keşiş Paul Christiani'den daha eğitilmiş ve kültürlü bir insan oluşu münazaraya önemli etkisi olan faktörlerdendir. Yahudi tarafın ise büyük ölçüde Barselona Münazarası temsilcisi Moşe ben Nahman'dan etkilendiği ve onun görüşlerini kendilerince geliştirerek ifade ettikleri söylenebilir. Münazara neticesinde birçok Yahudi zorla Hristiyanlaştırılmış, birçokları göç etmiş, Talmud nüshaları Geronimo de Santa Fe gözetiminde sansürlenmiştir. Münazarada tartışılan temel Yahudi inanışlarını ele alındığı Yosef Albo'nun *Sefer ha-Ikkarim*, Şem Tov'un *Sefer ha-Emunot* adlı eserleri ile Şlomo Alami'nin dinî hoşgörüsüzlüğü'nün İspanya yol Yahudilerinin sonunu getirdiğini vurgulayan *İggeret Musar* adlı eserleri bu münazaranın sonuçları arasında sayılabilir. (Maccoby, 2003, ss. 82-94)

## **Barselona Münazarası**

Münazara eski bir Yahudi olan Paul Christiani'nin (ö. 1274), Aragon Kralı I. James'e götürdüğü halka açık resmi bir münazara talebi neticesinde Papalık desteği, Fransisken ve Dominiken keşişlerin de katılımı ile 1263 yılında Barselona'da gerçekleştirilmiştir. Münazara talebinde bulunan Hristiyan taraf aynı zamanda münazaranın konusunu belirleyen taraf olarak da karşımıza çıkmaktadır. Ancak konunun belirlenmesinde son karara varılırken Ramban'ın da etkisi olduğu görülmektedir (Chavel, 2009, s. 725). Münazarada şu sorular ele alınmış-

tır: Mesih Hristiyanların dediği gibi hâlihazırda geldi mi yoksa Yahudilerin dediği gibi hala gelmedi mi? Talmud müellifi rabbiler Mesih'in İsa olarak geldiğine inanıyorlar mıydı? Mesih insan doğasında mıdır yoksa ilahi bir doğası var mıdır? "Sahibi gelene kadar krallık asası Yehuda'nın elinden çıkmayacak" (Yaratılış 49:10) ayeti doğrultusunda Yehuda krallık asasını hala elinde bulundurmakta mıdır? "Kulum başarılı olacak" (Yeşaya 52:13) ayeti İsa için yorumlanabilir mi?

Münazara dört oturum halinde gerçekleşmiştir. İlk oturum 20 Temmuz Cuma, ikinci oturum 23 Temmuz Pazartesi, üçüncü oturum 26 Temmuz Perşembe, dördüncü oturum ise 27 Temmuz Cuma günü yapılmıştır. 20, 27, 30, 31 Temmuz şeklinde bir başka görüş de mevcuttur (Chavel, 2009, s. 719, 754, 756). Münazaranın ikinci oturumuna bir manastır, diğer üç oturma ise kraliyet sarayı mekân olarak seçilmiştir. Bütün bu oturumların ardından 4 Ağustos Cumartesi günü de bir sinagogda tüm Yahudi cemaatinin huzurunda kısa ek bir oturum ve Hristiyan tarafın vaazı söz konusudur (Chavel, 2009, s. 766). 5 Ağustos Pazar günü ise Moşe ben Nahman, Kral I. James'in huzuruna çıkmış, kendisine 300 *dinar* hediye edilmiştir (Chavel, 2009, ss. 768-769).

Münazarada bizzat Kral I. James, Fransisken ve Dominiken keşişler ile Yahudi taraftan tek temsilci olarak Rabbi Moşe ben Nahman yer almıştır. Hristiyan taraftan en çok etkin olan kişi, Fransisken keşiş Paul Christiani'dir. Onun dışında Peter de Janua'nın (Chavel, 2009, s. 731) da adı geçmektedir. Dominiken keşişlerden ise Raymond de Penyafort (Chavel, 2009, s. 724, 767), Raymond Martini (Chavel, 2009, s. 731) ve Arnold de Segarra (Chavel, 2009, s. 752, 755) münazarada yer almışlardır.

Kral I. James Yahudilere devlet idaresinde önemli görevler vermiş bir kral olarak bilinmektedir. Yönetimi altında uygulanan Yahudi karşıtı yasaların Raymond de Penyafort etkisinde oluşturulduğu iddia edilmektedir (Maccoby, 2003, s. 81). Ramban tarafından yazılan metnin çeşitli noktalarından anlaşıldığı kadarıyla Kral, Ramban'a saygı duymaktadır. Münazara sonunda Ramban'a takdim edilen hediye de bunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Kral I. James yalnızca münazarayı tertip etmekle kalmamış, her oturumuna katılmış ve münazarada argümanları ve sorularıyla yer almıştır (Chavel, 2009, s. 736). Bununla birlikte, münazaranın kapanışının ardından sinagogda verilen vaazda Yahudilere inançlarını terk etmeleri yönünde uyarılarda bulunmuştur (Chavel, 2009, s. 766).

Fransisken Keşiş Paul Christiani'nin Hristiyan olmadan önceki ismi bilinmemektedir. Dominiken bir keşiş olarak Provence Yahudilerine yönelik misyonerlik vaazlarında görev almıştır. Bunun dışında Dominikenlere İbranice öğretmiş, Yahudi metinlerinin sansürlenmesinde de görev almıştır. 1269 yılında Fransa kralı IX. Louis'nin yayınladığı, Yahudilerin üzerlerinde ayırt edici bir işaret taşımalarına yönelik fermanla büyük etkisi vardır. Paul Christiani'nin Ramban ile Gerona'dan tanışık olduğu iddia edilmektedir.



Rabbi Moşe ben Nahman, Nahmanides ya da isminin İbranice baş harflerinden oluşturulan kısaltma ile Ramban olarak da bilinir. İspanyolca ismi Bonastruc de Porta'dır. İspanya Yahudileri arasında *ha-Rav ha-Ne'eman* yani 'güvenilir haham' olarak bilinmektedir. Felsefeci, kabalist, müfessir, şair ve doktor olarak tanımlanabilir. 1195 yılında Katalonya, Gerona'da doğmuş, 1270 yılında Filistin, Akre'de vefat etmiştir. Gerona'da bir yeşivası olduğu düşünülmektedir. Kabalacı görüşleri ile tanınan Ramban'ın, bir Zohar nüshasını Filistin'den İspanya'ya göndererek batı dünyasına tanıttığı iddia edilmektedir. Tanah'ın ilk beş kitabına yazdığı tefsir Yahudiler arasında önemli bir yer edinmiştir. Paris Münazarası'nda olduğu gibi Barselona Münazarası'nda da Yahudi tarafın temsilcisi Hristiyan otorite tarafından belirlenmiş, Rabbi Moşe ben Nahman münazarada yer almaya zorlanmıştır. Ramban münazaranın başında kraldan ve keşişlerden tam bir konuşma özgürlüğü talep etmiş, kendisine bu özgürlük verilmiştir (Chavel, 2009, ss. 724-725). Münazara boyunca da verilen bu güvence ile özgüvenli ve açık bir şekilde konuşmuş, zaman zaman Hristiyan tarafı gerek kişilikleri gerekse argümanları sebebiyle alay konusu dahi etmiştir.

Münazarayı her iki taraf da kayıt altına almıştır. Hristiyan tarafın kaydı olan Latince metin, Ramban tarafından kaleme alınan İbranice metinden çok daha kısadır. *Sefer ha-Vikuah* ya da *Vikuah ha-Ramban* olarak bilinen İbranice metnin Ramban tarafından yazılıp yazılmadığı tartışma konusudur. Metinde kullanılan dil ile dönemin ve Ramban'a ait oluğu kesin olan eserlerin dili karşılaştırılarak çözümlenmeye çalışılmaktadır. Ancak genel görüş Ramban tarafından yazıldığı, metnin girişinde yapılan Talmud alıntısının ise sonradan eklenmiş olabileceği şeklindedir (Bianchi, 2013; Caputo, 2007, ss. 107-110; Maccoby, 2003, ss. 55-78). Çalışmamızda Charles b. Chavel'in kendi İbranice edisyonundan yaptığı İngilizce tercüme esas alınmış, İbranice edisyon ile karşılaştırmalara gidilmiştir (Chavel, 1963, ss. 302-320; 2009, ss. 717-769). Bunun dışında Maccoby ve Chazan tarafından yapılan tercümelerle de karşılaştırmalı olarak okunmuştur (Maccoby, 2003, ss. 102-150; Chazan, 1980, ss. 269-276). Chazan, Latince metnin tercümesini de barındırmaktadır (Chazan, 1980, ss. 266-268).

Hristiyan tarafın argümanları çoğunlukla Paul Christiani tarafından sunulmuştur. Konuşmasında sürekli Talmud, Midraşlar ve Tanah gibi başlıca Yahudi dinî metinlerinden alıntılar yapmaktadır. Münazara sırasında bu kitapları getirttiği, kısa pasajlar okuduğu da görülmektedir. Paul Christiani argümanlarını Talmud'a, özellikle Mesih ile ilgili *agada* anlatımlarının olduğu kısımlara dayandırmaktadır. Münazara metinlerinden, Paul Christiani'nin üç aşamalı bir argüman dahilinde konuşmasını planladığı söylenebilir. İlk aşamada Mesih'in hâlihazırda geldiğini, onun İsa olduğunu söylemekte, argümanlarını bu çerçevede oluşturmaktadır. Sonrasında tartışma İsa Mesih'in doğasına kaymaktadır. İsa Mesih'in insani ve ilahi doğayı aynı ayna kendisinde barındırdığına dair Hristiyan doktrinini savunmaktadır. Son aşamada ise İsa Mesih'in insanoğlunun günahlarına kefareti için öldüğünü dile getirmektedir. Bütün bunlardan ötürü Yahudi öğretilerinin geçerliliğini yitirdiğini vurgulamaktadır.



Ramban, Paul Christiani'nin Kutsal Kitabı ve Talmud'u yanlış yorumladığını düşünmekte, kendi düşüncesine göre doğru olan literal yorumları karşı argüman olarak sunmaktadır. Öte yandan Ramban, Talmud'daki anlatıların Yahudiler üzerinde bir bağlayıcılığı olmadığını vurgulamaktadır. Mesih'in ilahi doğası hakkındaki Hristiyan dogmasını mantıksız bulmakta, buna yönelik ifadeler sarf etmektedir. Yine Hristiyan âleminin gelecekte çöküşü ile ilgili üstü kapalı ifadeleri ve İsa'nın sonuna dair kötüyü tavrı dikkat çekmektedir. Paul Christiani'nin Yahudi dinî metinlerinden getirdiği argümanlara verdiği cevaplardan ve yaptığı savunmadan Ramban'ın Yahudi dinî literatürüne, literatürün içerdiği kronolojik bilgilere çok iyi bir şekilde hâkim olduğu sonucu çıkarılmaktadır (Caputo, 2007, s. 119).

Münazara resmi bir şekilde sonlandırılmamıştır. Yahudi araştırmacılar tartışma Hristiyan tarafın aleyhinde ilerlediği için apar topar bitirildiği görüşüne sahiptirler. Latince kayda göre ise, Ramban tartışmanın kendi aleyhinde sonuçlanacağını anlayıp Filistin'e kaçmıştır. Münazaranın hemen ardından yayınlanan bir ferman ile Talmud nüshalarında yer alan İsa ve Meryem aleyhine ifadelerin sansürlenmesi emredilmiş, sansürlemeyenlere para cezası uygulanmış, sansürsüz olduğu anlaşılan Talmudlar ise yakılmıştır. Münazara sonrasında, Yahudiler için düzenlenen zorunlu vaazların hız kazandığı görülmektedir (Chazan, 1980). Münazaradan iki yıl sonra, 1265 yılında Girona Piskoposu *Vikuar ha-Ramban*'ın bir kopyası ile Ramban aleyhine bir dava açmış, Ramban savunmaya çağırılmış, dava neticesinde Ramban iki yıl hapse mahkûm edilmiştir. Papa IV. Clement tarafından *Vikuar* nüshalarının toplatılıp yok edilmesi emri verilmiş, başta Paul Christiani olmak üzere Dominiken ve Fransisken keşişler bu iş için görevlendirilmiştir (Caputo, 2007). Papa IV. Clement 1267 yılında Dominiken ve Fransisken keşişlere hitaben yazdığı *Turbato Corde* adı verilen resmi bir mektupla engizisyon mahkemelerinin kapılarını Yahudiler için de açık hale getirmiştir. Buna göre Yahudi doğup vaftiz edilenler ve onları geri döndürenler, Hristiyan doğup Yahudiliği seçenler ve onları Yahudiliğe özendirenler de mahkemelerde yargılanmışlardır. Dominiken ve Fransisken keşişlere yargılama talimatı verilmiş ve yargılama sonunda uygun gördükleri cezayı uygulama izni verilmiştir. Yine 1267 yılında Ramban, Filistin'e göç ederek Akre'ye yerleşmiştir. Münazarada yer alan Dominiken keşişlerden Raymond Martini, münazaradan yaklaşık yirmi yıl sonra *Pugio Fidei* adlı bir kitap kaleme almıştır. Eser, Talmud ve Midraşlar ışığında Tanrı'nın bilgisi, yaratılış, ölümsüzlük ve diriliş gibi konuları Hristiyan doktrinlerine göre açıklayarak Yahudiliği çürütme çabası gütmektedir. Bu eserin oluşmasında Barselona Münazarası'nın etkin olduğu düşünülmektedir (Maccoby, 2003, ss. 41-42).

## Sonuç

Hristiyanlığın doğuşundan itibaren her devirde ortaya çıkan Yahudi-Hristiyan tartışmasının en yoğun olduğu dönemin Orta Çağ olduğu söylenebilir. Bu dönem polemik litera-

türünün şekillenmesi, ilgili eserlerin ciddi bir yekûn oluşturması açısından önemi dikkat çekmektedir. Orta Çağ Hristiyan dünyasının siyasi ve dinî otoriteleri tarafından, Yahudileri Hristiyanlaştırma amacı doğrultusunda yürütülen geniş çaplı, çok yönlü bir çalışma olduğu görülmektedir. Münazaralar bu çalışmanın ilmî ayağını oluşturmaktadır. Münazaralara Yahudi dininin hatalarını gözler önüne serme ve bu şekilde Yahudilerin dinlerini terk etmesini sağlama misyonu yüklenmiştir. Münazaraların gerçekleştiği ortam ve neticede ulaşılan sonuçlar da bu misyon doğrultusunda olmuştur.

Çalışmamızda ayrıntılarına değinilen Paris, Barselona ve Tortosa münazaralarının üçünün de Hristiyan otoritenin isteği doğrultusunda ve Yahudi temsilcilerin zorunlu katılımı ile gerçeğe geçtiği görülmektedir. Münazara şartları değerlendirildiğinde, Paris ve Tortosa münazaraları Yahudi taraf için oldukça sıkıntılı bir ortamda, baskı altında; Barselona Münazarası ise görece daha sağlıklı bir ortamda gerçekleşmiştir. Otoriteyi elinde tutan Hristiyan tarafın, münazaralar sonrasında hayata geçirdiği yaptırımlar da şiddeti değişmekle birlikte her üç münazara için de benzerdir. Münazarada gerçekleştirilen tartışmaların niteliğinin bu sonuçlara bir etkisi olmamıştır, argümanların başarısı değil otorite etkin olmuştur.

Barselona Münazarası hem münazaranın koşulları hem argümanların niteliği açısından Paris ve Tortosa münazaralarının önüne geçmektedir. Bunda en büyük etken Yahudi tarafın temsilcisi Rabbi Moşe ben Nahman'dır. Ramban, münazara başlangıcında tam bir konuşma özgürlüğü talep edip kendini güvence altına aldıktan sonra çekincelerini bir kenara koyarak argümanlarını sunmuş, yöneltilen sorulara cevaplar getirmiştir. Argümanlarının ve savunmasının kalitesi araştırmacılar tarafından tartışma mevzuu edilse de açık bir şekilde Paris Münazarası'nın çok önünde olduğu görülmektedir. Barselona'dan sonra Tortosa Münazarası'nda da Yahudi temsilcilerin çoğu zaman ya Ramban'ı tekrarladığı ya da onun argümanlarını geliştirerek kullandığı anlaşılmaktadır.

## Kaynakça

- Abrahams, I., (1991). *Jewish life in the middle ages*. Philadelphia: The Jewish Publication of America.
- Assis, Y. T., (1997). *The golden age of Aragonese jewry, Community and Society in the Crown of Aragon 1213-1327*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilizations.
- Baer, Y., (1971). *A history of the Jews in Christian Spain*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Bianchi, F., (2013). *The Hebrew text of the disputation of Barcelona*. Barselona Münazarası'nın 850. Yıldönümü münasebetiyle tertip edilen kolokyumda sunulan bildiri, Museu d'Historia de Barcelona, Barselona.
- Caputo, N., (2007). *Nahmanides in medieval catalonia history, Community, and Messianism*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Chavel, R. C. B. (tahk. ve terc.), Writings of the Ramban (2009). *The Disputation at Barcelona* (c. 2, ss. 717-769). New York: Shilo.
- Chavel, R. C. B. (tahk.), Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman (1963). *Vikuah ha-Ramban* (ss. 302-320). Kudüs: Hotsat Mosad ha-Rav Kok.
- Chazan, R., (1980). *Church, state, and the Jew in the middle ages*. New Jersey: Behrman House.

- Chazan, R., (1986). *Daggers of faith: Thirteenth century Christian missionizing and Jewish response*. Berkeley: University of California Press.
- Chazan, R., (2004). *Fashioning Jewish identity in Medieval Western Christendom*. New York: Cambridge University Press.
- Chazan, R., (2006). *The Jews of Medieval Western Christendom 1000-1500*. New York: Cambridge University Press.
- Cohen, M. R., (2013). *Haç ve hilal altında Orta Çağ'da Yahudiler*. İstanbul: Köprü Kitapları.
- Gottheil, R., & Kohler, K., (1906). Disputations. *Jewish Encyclopedia* (c. 4, ss. 614-618).
- İlhan, S., (2010). İspanya'da Yahudi varlığının Menşei. *İstem*, ss. 9-17.
- Lasker, D. J., (1992). *The refutation of Christian principles by Hasdai Crescas*. Albany: State University of New York Press.
- Lasker, D. J., (2007). *Jewish philosophical polemics against Christianity in the Middle Ages*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization.
- Maccoby, H., (2003). *Judaism on trial Jewish-Christian disputations in the Middle Ages*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization.
- Marcus, J. R., & Saperstein, M., (2015). *The Jews in Christian Europe. A Source Book 315-1791*. New York: Hebrew Union College Press.
- Meral, Y., (2017). Yahudi-Hristiyan-Müslüman reddiye geleneği. A. İ. Güngör (Ed.), *Dinler Arası İlişkiler* (ss.161-176). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Özdemir, M., (2012). Hristiyan İspanya'da Yahudi aleyhtarlığı VI-XIV. Yüzyıllar. A. Ünal & H. Karataş & Y. Meral & D. Özbey (Ed.), *Bütün Yönleriyle Yahudilik*. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları.
- Reeks, J. (Yapımcı), & Sax, G. (Yönetmen), & Maccoby, H. (Senarist). (1986) *The disputation*. United States: Channel 4 Television Corporation.
- Rosenthal, J. (1956). The Talmud on trial: The disputation at Paris in the year 1240. *The Jewish Quarterly Review*, ss. 58-76.
- Roth, C., (1950). The disputation of Barcelona 1263. *Harvard Theological Review*, ss. 117-144.
- Yahalom, S., (2004). The Barcelona disputation and the status of Aggadah in Nahmanides' Teachings. *Historical Society of Israel*, ss. 25-43.
- Tarakçı, M., (2009). Fransiskan ve Dominiken tarikatları. A. Cevizci (Ed.), *Felsefe Ansiklopedisi* (ss. 829-833). Ankara: Ebabil Yayınları.
- Touitou, E., (2010). Controversy with the Christians in Nahmanides' Commentary on the Pentateuch. *An Annual for Biblical and Antient Near Eastern Studies*, ss. 137-166.
- Trautner-Kromann, H., (1993). *Shield and Sword Jewish Polemics against Christianity and the Christians in France and Spain from 1100-1500*. Tübingen: Mohr Siebeck.

# Güncel Örnekler Bağlamında İslâm Hukukuna Göre Fıtrata Müdahalenin Mahiyeti ve Hükümü

Emine Sarıtemur\*

**Öz:** İslâm hukukuna göre insanın yaratılışını değiştirmeye yönelik her türlü uygulama yasaklanmış, fıtratı değiştirmenin uhrevi müeyyideleri naslar çerçevesinde açıklanmıştır. Ancak fıtratın mahiyetinde neler olduğu, bedenın hangi görünümünün fıtrattan sayılacağı, hangi tıbbi uygulamaların fıtratı değiştirmek olarak algılanacağı soruları her dönemde güncelliğini korumuştur. Geçmişten günümüze insanlar sürekli daha güzel olanın arayışı içinde olmuşlar, kendi bedenlerinin de görece daha güzel bir görüntüye kavuşacağı düşüncesiyle bedenleri üzerinde suni değişiklikler yapma yoluna gitmişlerdir. Bedene yapılan müdahaleler bununla da sınırlı kalmamış, insanlar birtakım psikolojik sebeplerle kendi cinslerinin olağan yaratılış özelliklerinden uzaklaşarak karşı cinsin özelliklerine bürünmeye çalışmışlar ve hatta cinsiyet değiştirme yoluna da girmişlerdir. Bugün modern dünyanın insan algısını yönlendirmesiyle estetik bedensel müdahalelerle birlikte cinsiyet değiştirme gibi pek çok uygulamanın giderek normalleştiğine ve yaygınlaştığına şahit olmaktayız. Bu bildirideki amacımız, İslâm hukukunda yaratılış değiştirme bağlamında hükümü bilinen ancak değişen dünya ve insan gerçeği çerçevesinde içeriği hakkındaki soru işaretlerinin giderek çoğaldığı fıtrata müdahale meselesine dikkat çekmek, bu meseleyi İslâm hukuku açısından bir nebze açıklığa kavuşturmak ve günümüzdeki bazı örnekler ekseninde konuyla alakalı problemlere ışık tutmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Fıtrat, Fıtrata Döndürme, Fıtratı Değiştirme, Estetik Bedensel Müdahale, Cinsiyet Değiştirme.

## Giriş

Literatürdeki en genel ifadeyle ilk yaratılışı ve yaratılıştan gelen özellikleri karşılayan fıtrat kavramı, kelimenin doğrudan geçtiği ayet ve hadislerle, aynı kökten türeyen kelimelerin ifade ettiği anlamlar bağlamında ilk dönemlerden itibaren ilim çevrelerini ilgilendirmiş, kavram üzerine yapılan yorumlar zengin bir literatürün oluşmasına sebep olmuştur.

\* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Hukuku Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi  
İletişim: emine.saritemur1@ogr.sakarya.edu.tr

İlgili naslarda Allah'ın yarattığında değişme olmayacağını bildirilmesi, Allah'ın yarattığını değiştirmenin kesin bir şekilde yasaklanması, fıtratı değiştirmenin ne olduğu sorusunu gündeme getirmiş ve yapılan yorumlar, alimlerin tek başına fıtrat kavramına yükledikleri anlamlarla benzer özellikler göstermiştir.

İslami literatürde daha çok fıtratı değiştirme ekseninde konuşulan fıtrata müdahale meselesi ise, aslında daha geniş bir anlam ifade etmekte ve İslâm hukuku açısından müstakil olarak değerlendirilmesi kanaatimizce gölgede kalmış bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Genel hüküm itibarıyla yaratılışı değiştirme kapsamında olan fiillerin dinen yasaklandığı bilinmekle birlikte çatı kavram olan fıtrata müdahalenin mahiyetinde neler olduğu, İslâm hukuku açısından fıtratın ne anlam ifade ettiği, bedene yapılan her müdahalenin fıtratı deağıştirme kapsamında olup olmadığı gibi sorular ayrıntılı araştırmaları gerektirmektedir.

Bu çalışmadaki amacımız, fıtrat konusunu İslâm hukuku açısından ele almak suretiyle daha spesifik olarak süregelen “fıtrata müdahale”nin “fıtratı değiştirme”yle eşit olduğu yönündeki anlayışın aksine, konunun yalnızca bundan ibaret olmadığına işaret etmektir. Bu amaç doğrultusunda öncelikle konuyla alakalı teorik altyapıyı açıklamaya çalışacak, daha sonra fıtrata müdahale ekseninde konuşulan güncel meselelerden “estetik cerrahi müdahaleler” ve “cinsiyet değiştirme” konularını İslâm hukuku perspektifinden değerlendirmeye çalışacağız. Burada özellikle ifade etmeliyiz ki fıtrata müdahale kapsamında değerlendirilecek uygulamalar oldukça çeşitli ve hepsi kendi içinde ayrı bir önemi haizdir. Estetik cerrahi işlemler ve cinsiyet değiştirme konuları da esasen tek başına ele alınması gereken, farklı disiplinlerin de söz sahibi olduğu ve fıkhi açıdan son derece kapsamlı diyebileceğimiz iki konuyken biz burada ayrıntılı hükümlerden ziyade günceli ilgilendiren bu iki konuya dair genel bir çerçeve sunmaya çalışacağız.

## A. Fıtrat Kavramı

Arapça “*fatr*” kökünden türemiş olan “*fıtrat*” kelimesi, sözlükte; yapı, huy, karakter, yaratılış anlamlarına gelmektedir. Fıtratla eş anlamlı olan ve “*halk*” kökünden türeyen “*hilkat*” kelimesi de yaratılışı ifade etmekle birlikte, fıtrat kavramında ilk yaratma, yaratmanın başlangıcı, icat manası vardır. *Fatr* kökünün yarmak ve bir şeye başlamak anlamlarıyla doğrudan bağlantılı olarak, fıtratın yoktan yaratılma, yokluktan varlığa çıkarılma, başlangıçtaki ilk yaratılma ve bu bağlamda her türlü ilk yaratılış özelliğini ifade ettiği söylenebilir (Hökelekli, 1996, s.47).

Fıtrat kavramıyla aynı kökten türeyen isim ve fiiller, muhtelif ayet ve hadislerde geçmekte, dolayısıyla İslâm âlimlerinin bu kavramla ilgili yorum ve değerlendirmeleri de farklılık arz etmektedir. Bunların ayrı çalışmaların konusu olması hasebiyle biz burada, çalışmamızın kapsamı gereği doğrudan konumuzu ilgilendirdiğini düşündüğümüz ayet ve hadislerden yola

çıkarak kavramsal çerçeveye netlik kazandırmaya çalışacağız (Ayrıntılı bilgi için bkz. Kurt, 2005; Evgin, 2003). Bu bağlamda üzerinde duracağımız ilk ayet “fıtrat” kelimesinin müstakil olarak geçtiği “O hâlde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah’ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler.” meâlindeki ayettir (Rûm 30/30). Konuyla ilgili yapılan çalışmalar incelendiğinde Allah’ın insanları fıtrat üzere yaratmasındaki “fıtratın” ne anlama geldiği hususuna dair görüşleri; İslâmiyet, Allah’ı tanıma/bilmeye muktedir olarak yaratılma, ihlas, ilk ahit, özelde insan genelde ise tüm varlığın başlangıçtaki aslî hâli şeklinde özetlemek mümkündür (Çelik, 2011, ss.191-192). Muhtasar olarak aktardığımız bu yorumların her biri kendi içinde bir doğruluk payı taşıyorsa da başta ifade ettiğimiz “yaratılışın başlangıcı” ya da “ilk defa yaratılma” anlamını maddi manevi tüm yönleriyle karşıladığını düşündüğümüz son mana fıtrat kavramını daha net bir şekilde açıklıyor görünmektedir. Buna göre fıtratın, mevcudatın yokluktan varlığa çıktığı ilk hâl gerek zâhirî gerek bâtinî tüm yaratılış özellikleri, insan söz konusu olduğunda ana rahmine düştüğü ilk andan itibaren kendisinde var olan bedenî ve ruhî özelliklerin tümünü karşılayan bir kavram olarak değerlendirilmesi kanaatimizce daha doğru görünmektedir. Nitekim Çelik’in de ifade ettiği üzere ayetin devamındaki “Allah’ın yarattığında değişme olmaz” kısmı bu düşüncelyi desteklemektedir (Çelik, 2011, s.195).

Allah’ın her şeyi bir gâye temelinde yarattığı göz önüne alındığında, varlığın başka hiçbir müdahale olmaksızın, yaratıldığı andan itibaren kendisinde olan bu ilk özelliklerin de ayrı ayrı gayelere hizmet ettiği/edeceği yahut bu gayeleri gerçekleştirme potansiyeliyle yaratıldıkları ve bunun da bahsettiğimiz fıtrat kapsamında olduğu aşıkardır. Bu bağlamda insan özelinde fıtratı biraz daha açmak istediğimizde, her insan için Allah’ın yarattığı ilk anda ona bahsettiği somut görünüm yani bedensel/fiziksel özellikleri insan fıtratının zâhirî ve maddi yönünü teşkil ederken, bu görüntünün arkasındaki çalışma sistemi, bedendeki en küçük hücreden en büyük doku ve organlara kadar her birinin ilk yaratıldıkları anda kazandıkları işlev ve görevler, bununla birlikte insanın ruhsal yapısında doğuştan getirdiği karakter özellikleri de fıtratın manevi ve batını yönünü teşkil eder diyebiliriz.

Bilindiği üzere İslâm fıkhı meseleleri mükelleflerin fiillerine yansıyan yönü itibarıyla ele aldığında, daha açık bir ifadeyle bireylerin amellerine hüküm bağlama görevini üstlenmiş bir disiplin olduğundan fıtrat konusu da ancak bir amele taalluk ettiği takdirde bu disiplin içinde değerlendirilebilecektir. Bu bağlamda müdahale edildiği takdirde amel doğuracak olan fıtratın, insandaki bedensel/fiziksel özellikleri karşılayan maddi ya da zahiri fıtrat olacağı açıktır. Zira her ne kadar olumlu-olumsuz anlamda değişim fıtratın her yönü için geçerliyse de insanın karakterinde, ruhsal yapısında yahut duygularında yani batını/manevî fıtratında meydana gelen değişim realitede bir ameli karşılamamakta, dolayısıyla kendi başına değil ancak ve ancak bir davranışa dönüşmesi hâlinde hükme konu olabilmektedir. Oysa beden,

zahirî bir varlık olması yönüyle yaratılışından sonra insanın onu değiştirmeye yönelik tüm faaliyetleri kendi başına doğrudan amel ifade ettiğinden bedene yapılacak müdahaleler İslâm hukuku açısından fıtrata müdahale kapsamında değerlendirilebilir. Ez cümle bizim de üzerinde duracağımız asıl konu, insanın bedenlen sahip olduğu aslî fıtrat ve bu fıtrata yönelik müdahaleler olacaktır.

## **B. Fıtrata Müdahalenin Mahiyeti: Fıtratı Değiştirmek ve Fıtrata Döndürmek**

Fıtratın kavram olarak ne ifade ettiğini konumuz perspektifinden açıklamaya çalıştık. Burada, insan bedeni özelinde fıtratın kapsamını biraz daha netleştirecek ve fıtrata müdahalenin mahiyetinin ne olduğu, fıtratı değiştirmek ve fıtrata döndürmenin nasıl anlaşılacağı, hangi uygulamaların fıtratı değiştirmek olarak değerlendirileceği gibi sorulara İslâm hukuku açısından cevap arayacak, böylece bir sonraki mesele olan estetik bedensel müdahaleler ve cinsiyet değiştirme meselesinin fıtrata müdahale açısından değerlendirilmesine dair fikri bir altyapı oluşturacağız.

İnsan bedeni açısından fıtrat, yaratıcının ilk yaratma esnasında bahsettiği özelliklerin bütünü olduğuna göre, yaratılışından sonra bedene yapılacak her türlü dış müdahalenin fıtrata müdahale olacağı açıktır. Bu anlamda İslâm hukukunun temelindeki beş ilkeden birinin de canı yani sahip olunan bedeni korumak olduğu göz önüne alındığında hem dinen hem de hukuken bedende dokunulmazlık esastır (Özdemir, 2017, ss.94-100). Böylesi durumda yine canın korunması ilkesine matuf olarak zaruret durumlarında bedene yapılacak müdahaleler hürmet ilkesinden istisna edilerek tedavi amacıyla yapılacak tıbbi uygulamalarda fıkhen bir problem görülmemiştir (Özdemir, 2017, s.110). Öyleyse fıtrata müdahale için bir çerçeve çizmeye çalıştığımızda bu çerçeveyi dolduracak bütün uygulamaların olumsuz manada bir müdahaleyi ifade etmediği anlaşılmaktadır. Bununla ilgili karşımıza iki kategori çıkmaktadır ki bunlardan ilk olarak ele alacağımız “fıtratı değiştirmek” müdahalenin olumsuz olanını, ikinci olarak açıklayacağımız “fıtrata döndürmek” ise olumlu tarafını teşkil etmektedir.

“İslâm literatüründe yaratılışa müdahale kavramı genellikle olumsuz nitelenmiş ve bu bağlamda kınanan davranışlar “fıtratı/yaratılışı değiştirme” olarak zikredilmiştir” (Yalçın, 2017, s.13). Fıtratı değiştirmeye ilişkin ayet ve hadisler incelendiğinde meselenin birden fazla boyutu olduğu anlaşılmaktadır (Bkz. Akdemir, 2001). Ancak bizim burada üzerinde duracağımız nokta insanın bedenindeki fıtratı değiştirmesi olduğundan sair ayrıntılara yer vermemeyi uygun görmekteyiz. Bu doğrultuda konumuzla ilgili doğrudan ele almayı gerekli gördüğümüz bir diğer ayet fıtratı değiştirmeye ilişkin olarak, “Allah şeytanı rahmet kapısından kovmuş ve şeytan şöyle demiştir: ‘Şüphesiz ki ben senin kullarından bir kısmını aldatmayı başaracağım. Onları yoldan çıkaracağım, boş hevesler ve kuruntular peşinde koşturacağım.

Onlara telkinde bulunacağım, putlara tapmak için hayvanların kulaklarını yaracaklar. Onlara telkinde bulunacağım, Allah'ın yarattıklarını değiştirecekler.' Kim Allah'ı bırakıp şeytani dost edinirse o apaçık bir hüsrana düşmüştür." meâlindeki ayetlerdir (Nisa 4/118-119). Bu ayetlerden açıkça anlaşılan, İslâm dini açısından "Allah'ın yarattığını değiştirmenin" şeytani bir fiil olup yasaklandığıdır. Hangi fiillerin Allah'ın yarattığını yani fıtratı değiştirmek olarak algılanacağı konusunda ise farklı yorumlar bulunmaktadır. Fıtratı değiştirmeyi Allah'ın dini ni bozmak şeklinde yorumlayanlar olduğu gibi, kişinin dövme yaptırarak kendi yaratılışıyla oynaması, ayette geçtiği üzere hayvanların yarılması ya da burulması, saçın boyanması, yüz hatlarının değiştirilmesi, kadınların makyaj yapması, kadın ve erkeğin karşı cinse benzemeye çalışması, livata vb. şeklinde yorumlayanlar da vardır (Akdemir, 2001, s.217). Daha genel ve kapsayıcı bir yorum da şöyledir ki kanaatimizce zikrettiğimiz tüm yorumlar birbirine yakın bir anlam ifade etmekte ve esas itibarıyla bu noktada birleşmektedirler: "Fıtratı değiştirmek, Allah'ın yarattığı bir varlığı yaratılış gayesinin dışında kullanmak ve varlığın yaratılıştan sahip olduğu özelliklerini değiştirmektir" (İbn Âşûr, V, 205). Zikrettiğimiz bu yorum, fıtratı değiştirmenin kapsamında nelerin olduğunu belirlememiz için objektif kriterler sunması açısından önem arz etmektedir. Meseleye bu açıdan baktığımızda bir fiilin fıtratı değiştirme olarak değerlendirilmesi için, ya Allah'ın yarattığını amacı dışında kullanmak yahut varlıktaki yaratılış özelliklerini değiştirmek kapsamında olması gerektiği aşîkardır. O hâlde insan bedeni açısından düşünüldüğünde fıtratı değiştirmenin ya da bozmanın bedenin varlığıyla birlikte kendisinde mevcut bulunan özellikleri değiştirmek olarak anlaşılması gerektiği açıktır. Bu bizi insan bedeni açısından fıtrattan olan ve fıtrattan olmayan şeklinde bir ayırım yapmaya sevk edecektir ki hem fıtratı değiştirmenin hem de az sonra açıklamaya gayret edeceğimiz fıtrata döndürmenin mahiyeti daha iyi anlaşılabilirsin.

Allah'ın yarattığı her şeyde görüp göremediğimiz pek çok hikmet bulunmakla birlikte, kendi başına küçük bir dünya mesabesinde olan insanın yaratılışındaki hassas düzen birçok ayette açıklanmaktadır. Öyle ki Allah, "eşref-i mahlûkat" (yaratılmışların en şerefli) olarak nitelenen insan için "Biz insanı ahsen-i takvîm üzere yarattık" buyurmuştur (Tîn Sûresi 95/4). Burada "takvîm", eğriyi doğrultmak, kıvama ve nizama koymak, kıymet biçmek, kıymetlendirmek, "ahsen-i takvîm" ise maddi olsun manevi olsun biçimlendirmenin en güzeli demektir. Yani insan, sîreten olduğu gibi sîreten de bedenindeki her bir parça itibarıyla biçimlendirmelerin en güzeliyle yaratılmıştır (Uludağ, 1989, II, s. 178). Bu doğrultuda ifade edilmelidir ki insanın fıtraten sahip olduğu bedende aslanan güzellik, bütünlük ve sağlıktır. Burada altını çizmemiz gereken husus, Elmalılı'nın da ifade ettiği üzere insanların görünüm itibarıyla sahip oldukları fıtrattan maksadın her ferdin kendine has cüzî yaratılışı değil, bütün insanların "insan" olmaları bakımından hepsinde ortak olarak bulunan genel yaratılıştır. İnsan bedenine bu açıdan yaklaşıldığında, bedeni oluşturan tüm organ ve uzuvların doğuştan sağlam olması, aynı zamanda yaratıldıkları gaye üzere düzgün bir işleyiş göstermeleri fıtrattandır. Bu, insan



bedeni için külli yaratılışı ifade ederken örneğin birtakım kalıtsal ve çevresel faktörler sebebiyle insanların ten renkleri, göz renkleri, saç tipleri gibi değişkenlik arz eden özellikler cüzî yaratılışın karşılığı olmaktadır. Yine bazı insanların doğuştan sahip oldukları engel durumları, hastalık vb. hâller de bu cüzî yaratılış kapsamındadır ki “bu, insanların üzerine yaratıldıkları asıl fitrat ve tabiatı değil, ikinci derecede görünür bir sebep olarak düşünülecek az görülen bir yaratılıştır. Ferdin cüzî yaratılışında herhangi bir sebeple eksiklik bulunabilirse de asıl fitrat sağlıklı ve sağlam olarak yaratılmasıdır” (Yazır, 1992, 6, ss. 28-29). Tüm bu söylenenlerden sonra ayetin ifade ettiği “Allah’ın yarattığını değiştirmenin”, gerek görünüm gerek işleyiş itibariyle insanın doğuştan sahip olduğu sağlam ve sıhhatli bedenine keyfi ve iradî olarak müdahale etmek suretiyle onun aslî yaratılışını bozacak her türlü uygulama olduğu anlaşılmaktadır ki bu manaya gelecek fiillerin tümü fitratı değiştirmektedir.

Bedenî fitratın aslî özelliklerini değiştirmek ve onu tahrif etmek suretiyle yapılan müdahaleler fitratı bozmak olarak değerlendirilirken tabir-i caizse madalyonun öteki yüzünde yer alıp fitrattan olmayan veya fitrata aykırı olan özelliklere müdahale etmek nasıl değerlendirilmelidir? İşte burada karşımıza “fıtrata döndürmek” tabiri çıkıyor ki daha önce de ifade ettiğimiz üzere bu kavram, fitrata yapılan müdahalelerin olumlu anlam yüklenen yönünü yansıtmaktadır.

İnsan bedeni açısından bir külli bir de cüzî yaratılışın söz konusu olduğundan ve cüzî dediğimiz yaratılışın getirdiği özelliklerin her insan için farklılık arz edebileceğinden bahsetmiştik. Bu farklılıklar her ne kadar istisna kabilinden de olsa bazen doğuştan getirilen bir hastalık, bazen bir organ veya uzvun eksikliği ya da fazlalığı, bazen de beden için anormal diyebileceğimiz bir görüntü bozukluğu şeklinde zuhur edebilir. Bedenin aslından olmayan bu gibi farklılıkların kaynağı fertlerin kendilerine has yaratılış özellikleri olabileceği gibi sonradan meydana gelen bir hastalık ya da kaza vb. çevresel faktörler de olabilir. İnsan için fitrî olan beş parmakla dünyaya gelmek iken bazılarının altı parmağa sahip olması, yine gözlerin görme yetisiyle sağlam bir şekilde yaratılması fitratın aslındanken bazı insanların anadan doğma görme engelli olması yahut bir trafik kazası sonucu insanın bir organını kaybetmesi gibi örneklerini oldukça genişletebileceğimiz bu gibi durumlar her insanın üzerine yaratıldığı aslî fitrata aykırı olan, istisnai ya da arızî hâllerdir. İster kalıtım sebebiyle olsun ister harici etmenler neticesinde olsun beden için gayr-i fitrî dediğimiz bu türden durumlarda, vücut bütünlüğünü koruma, zararı giderme, tedavi etme ve olağan yaratılış özelliklerine dönme maksadıyla bedene yapılacak müdahaleler, fitratı değiştirme değil bilakis aslî fitrata döndürme olarak değerlendirilmiş ve bu nevi müdahalelerde herhangi bir problem görülmemiştir (Duman, 2018, s.405). Nitekim hadis kaynaklarında “beş şey/on şey fitrattandır...” (Müslim, “Tahâre”, 56; Nesâî, “Ziyye”, 1; Ebû Dâvud, “Tahâre”, 29) lafzıyla başlayan rivayetlerde bıyıkların kısaltılması, tırnakların kesilmesi, dişlerin fırçalanması gibi birtakım davranışların

fıtrattan olduğunun ifade edilmesi, her ne kadar birebir kıyas imkânı bulunmasa da vücudun temizliğine hâle getiren şeylerin giderilmesi gibi onun görüntüsüne yahut olağan işleyişine zarar verecek olan kusur ve hastalıkların da giderilmesinin fıtrattan olacağına, fıtrata döndürmek kabilinden olan bu nevi davranışların meşruiyetine işaret etmektedir. Burada fıtrata uygun olan davranış, fıtrattan olmayana imkân dahilinde gidermek suretiyle bedeni aslı fıtratına geri döndürmektir diyebiliriz.

### **C. İslâm Hukuku Açısından Fıtrata Müdahale Kapsamında Değerlendirilen Uygulamalar**

Fıtrata müdahalenin genel çerçevesini çizdikten sonra burada, İslâm hukuku açısından fıtrata müdahale kapsamında değerlendirilen uygulamaları ele alacağız. Şunun altını çizmek gerekir ki fıtrata müdahale olarak nitelenen uygulamalar yalnızca estetik cerrahi işlemler ve cinsiyet değiştirme uygulamalarıyla sınırlı olmamasına karşın, kanaatimizce daha güncel ve yaygın örnekleri yansıtmaları bakımından biz konunun kapsamını bu iki meseleyle sınırlı tuttuk.

### **D. Estetik Cerrahi Müdahaleler**

Estetik ya da tıptaki yaygın kullanımıyla plastik rekonstrüktif cerrahi, en genel ifadeyle insan vücudunun görünümünde doğuştan olan ya da sonradan ortaya çıkan sorunları düzelterek, kişinin yaşamını fonksiyonel, estetik ve ruhsal açıdan kolaylaştırarak topluma kazandıran bir tıbbi uzmanlık alanıdır (Duman, 2018, s.402). Plastik düzeltilebilen, şekil verilebilen; rekonstrüktif ise yapıcı onarıcı anlamlarına gelmektedir. Her ne kadar estetik ameliyat denilince akla ilk gelen güzelleşme amacıyla yapılan operasyonlar olsa da aslında çatı kavram plastik rekonstrüktif cerrahidir ve aslen bu alanın konusu, bedenden kaza sonucu kaybolan kısımların yeniden yapımı, kaybolan fonksiyonların yeniden kazandırılması ve konjenital deformitelerin düzeltilmesidir (Çağdaş ed., 2003, s.1). Salt güzelleşme maksadıyla yaptırılan estetik bedensel müdahaleler ise plastik cerrahinin alt dalı olan kozmetik plastik cerrahiye karşılık gelmekte ve kapsamındaki operasyonlarla baştan ayağa geniş bir yelpazeyi ifade etmektedir. Kısacası, plastik cerrahinin rekonstrüktif olanı doğuştan gelen ya da sonradan oluşan bedensel görünüm anomalilerini düzeltmeye hizmet ederken, kozmetik cerrahi operasyonlar keyfi ve iradi olarak daha güzel bir görünüme kavuşma amacına hizmet etmektedir. Peki fıtrata müdahale açısından plastik cerrahi işlemleri nasıl değerlendirilmelidir?

Fıtrata müdahalenin kendi içinde iki yönünün bulunduğunu, bunlardan aslı fıtratı değiştirme sonucu doğuran davranışların “fıtratı değiştirmek”, yaratılış özelliklerinden olmayan bir takım olağandışı bozuklukları gidermenin ise “fıtrata döndürmek” olduğunu ifade etmiştik. Plastik cerrahinin de bir rekonstrüktif bir de kozmetik olmak üzere iki yönünün bulunduğu

göz önüne alındığında bedene yapılan estetik müdahaleleri fitratı değiştirmek kapsamında olanlar ve fitrata döndürmek kapsamında olanlar şeklinde kategorize etmenin mümkün olduğu kanaatindeyiz.

### 1. Fitrata Döndürmek Kapsamında Olan Estetik Bedensel Müdahaleler

İnsan bedeninin fitraten sahip olduğu vücut bütünlüğü ve görünüm özellikleri bazen kimi sebeplerle değişime ve bozulmaya uğrayabilir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere yaratılıştan olmayan bu gibi bozulmalar, kalıtım yoluyla bireye gelen genler kaynaklı olabileceği gibi sonradan meydana gelen kaza ya da hastalık vb. faktörler sebebiyle de olabilir. İnsan hayatını psikolojik ve sosyolojik yönden olumsuz etkileyebilecek görünüm anomalileri bazen tıbbi hastalıklara da yol açabilmektedir. Bu gibi durumlarda bedeni sağlıklı görünümüne kavuşturmak amacıyla yapılan cerrahi müdahaleler yapıcı ve onarıcı yönü ağır basan plastik rekonstrüktif işlemlerdir ki genel olarak bu işlemlerle ulaşılan sonuç bedeni aslı fitratına geri döndürmek kabilinden değerlendirilmelidir (Ekşi, 2010, s.86). İslâm fıkhi perspektifinden meseleye yaklaşıldığında tedavi amacı taşıması hasebiyle yerine göre zarûriyyât yerine göre hâciyyât kapsamında değerlendirilebilecek bu ameliyelerde herhangi bir problem görülmemiştir (Özaykal, 2019, s.292). Burada konuyu bir nebze daha açıklığa kavuşturmak ve fıkhnın bu türden müdahalelere olumlu bakmasını temellendirmek için ayrı ayrı delilleri zikrederek “doğuştan gelen görünüm bozukluklarının düzeltilmesi yoluyla fitrata döndürmek” ve “sonradan meydana gelen görünüm bozukluklarının tedavi edilmesi suretiyle fitrata döndürmek” şeklinde bir ayrıma gidilmesi gerekir.

#### a. Doğuştan Gelen Görünüm Bozukluklarının Giderilmesi Yoluyla Fitrata Döndürmek

Allah'ın yaratmasında herhangi bir eksiklik ya da kusur bulunmamakla birlikte bazı insanlarda cüzi yaratılıştan kaynaklı görünüm bozuklukları olabilir. Doğum öncesinde yapılan pek çok hata ve ihmalkarlık anne karnındaki bebeğin şekillenmesine olumsuz tesir edebileceği gibi bazen tüm tedbirlerin alınmasına rağmen bilinmeyen bir sebeple insan olağandışı bir görünüm anomalisiyle doğabilir. Yarık dudak, altı parmak, yapışık ikizlik doğuştan gelen normal dışı görünüm bozukluklarıdır. Kulak kepçesinin cüzzam sebebiyle kusurlanması da bir hastalık sebebiyle meydana gelen bozukluklara örnektir. İslâm hukuku açısından literatürde doğuştan gelen görünüm bozukluklarıyla ilgili iki yaklaşım bulunmakta, bunlardan birincisi insanın yaratılıştan getirdiği maddi ve manevi özelliklerini koruması gerektiğine binaen bu nevi bozukluklara dokunulmaması gerektiğini savunmaktadır. Bir diğer yaklaşım ise bazı insanlardaki cüzi yaratılıştan kaynaklı bu tip anormal durumları tedavi yoluyla düzeltmenin fitrata döndürmek olduğunu savunmaktadır. Her iki yaklaşımın birleştiği nokta, şayet doğuştan gelen bir görünüm bozukluğu herhangi bir organın normal işleyişini olumsuz etkiliyorsa, vücutta fonksiyonel bir bozukluğa sebep oluyorsa, insan hayatının devamlılığını tehlikeye atıyorsa bunun düzeltilmesinin caiz olduğu yönündedir (Yalçın, 2017,

s.51). Bu doğrultuda ayrılık noktası, örneğin el ya da ayaktaki altı parmak gibi bir bozukluk söz konusu olduğunda aslında insan bu şekilde de hayatını devam ettirebilecek konumda iken fazla olanı vücuttan çıkarmak ya da eksik olanı tamamlamak şeklindeki bir müdahalenin doğru olup olmayacağı konusudur. Her ne kadar birinci yaklaşıma göre bu türden ufak diyebileceğimiz bozukluklara kolay kolay cevaz verilemeyecekse de genel olarak buna zarar-yarar dengesi temelinde, insanın özel ihtiyaçları da göz ardı edilmeden, fizikî ya da psikolojik bir rahatsızlığa da sebep olması ihtimal dahilinde olduğundan yapılan ameliyeyi yine fıtrata döndürmek kapsamında değerlendirmenin kanaatimizce herhangi bir sakıncası olmasa gerekir (Bkz. Şubeyr, 1987, s.203).

#### **b. Sonradan Meydana Gelen Bozuklukların Tedavi Edilmesi Yoluyla Fıtrata Döndürmek**

Bedendeki fitrî görünümü bozan deformasyonlar, bazen bir hastalık, iş kazası, doğal afet sonucu yaralanma gibi harici sebeplerle meydana gelebilir. Bu gibi harici sebeplerle vücuttaki olağan görüntüye zarar veren bozukluklar, herhangi bir sağlık problemine yol açmasa da yani insan söz konusu görüntüyle de temel yaşamını sürdürebilirse de kişinin psikolojik ve sosyal hayatının olumsuz etkilenmesine sebep olabilir. Günlük hayatımızda sıkça karşılaştığımız ya da duyduğumuz örnekleri düşünelim. Yüzündeki yanıklar sebebiyle toplum içine çıkmak istemeyen bireyler, meme kanseri yüzünden göğsünü aldırarak zorunda kaldığı için ruhsal olarak büyük çöküntüler yaşayan kadınlar, bir depremde enkaz altında kalarak ya da bir savaşta yaralanmak suretiyle kolunu bacağını kaybeden nice insan... Görüldüğü üzere saydığımız örneklerin hepsi bedenî fıtratın sonradan bozulması ve insan hayatının olumsuz etkilenmesi noktasında birleşmektedir. İslâm fıkhı açısından bu türden bozuklukların giderilmesi de tedavi kapsamında olup, fıtrata döndürmektir. Daha önce de zikrettiğimiz üzere Allah'ın yaratmasındaki güzelliğin imkân dahilinde korunması, insana verilen bir sorumluluktur. O hâlde gayr-i fitrî olan ve insan iradesi dışındaki herhangi bir sebeple sonradan meydana gelen deformasyonların tedavi edilmesi gerekir. Mühim olan zarar-yarar dengesini korumak, olabildiğince fıtrata döndürmeye çalışmak ve yapılan müdahalenin tedavi amacı taşımasıdır (Ayrıntılı bilgi için bkz. Şubeyr, 1987).

Netice itibarıyla ister doğuştan olsun ister harici sebeplerle sonradan meydana gelmiş olsun; insan vücudunun yaratılıştan getirdiği fitrî görünüme hâle getiren, sağlık açısından yaşam kalitesini etkileyebileceği gibi etkilemese de psikolojik olarak insana zarar veren, tedavi edilerek düzeltilmesi mümkün olan görünüm anomalilerine plastik cerrahi işlemleri ile müdahale edilmesi fıtratı değiştirmek değil, fıtrata döndürmektir. İslâm hukukunun da meseleye yaklaşımı bu anlamda olumludur. Nitekim klasik fıkhıta külli kaideler kapsamında olan "Zarar izale olunur" ilkesi (madde 20), Peygamberimizin savaşta yaralanma sonucu burnunu kaybeden bir sahabeye önce gümüşten daha sonra koku yapması sebebiyle altından bir burun edinmesine izin vermesi (Ebû Davud, "Kitâbu'l-hâtem", 7), yine Mecelle'de yer

alan “Hâcet umumi olsun, hususi olsun zaruret menzilesine tenzil olunur” (madde 32) ilkesi fıtrata döndürmek kapsamında olan plastik cerrahi operasyonlarının caiz olduğunu gösteren delillerdir (Duman, 2018, s.403).

## 2. Fıtratı Değiştirmek Kapsamında Olan Estetik Bedensel Müdahaleler

Estetik cerrahi işlemlerin fıtrata döndürmeye bakan yönünü ele aldıktan sonra burada, fıtrata müdahale açısından kırmızı çizgi teşkil eden fıtratı değiştirme/bozma sonucuna merci olan uygulamaları değerlendirmeye çalışacağız. Ancak bunun öncesinde İslâm dininin güzelliğe bakış açısına kısaca temas etmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Allah'ın yarattığı her şeyde O'nun mutlak ve yegâne güzelliğinden, cemâl sıfatından izler görmek mümkündür. Nitekim Peygamber Efendimizden nakledilen “Allah güzeldir, güzel olanı sever” (Müslim, “İman”, 147) hadisi tüm güzelliklerin kaynağının Allah olduğuna, dinimizce güzelin övülüp teşvik edildiğine dair en belirgin delildir. Bu güzelliğin kendisinde “ah-sen-i takvim” bir yaratılışla hem sîreten hem de sûreten tezahür ettiği insan, fitrî olarak güzele, güzeli tercih etmeye ve daha güzel görülmeye meyillidir (Yazır, 1992, 8, s.538). Nitekim Peygamberimiz de kendi yaşantısında her daim temiz ve bakımlı olmaya, sade ve güzel giyinmeye, güzel kokular sürünmeye ayrı bir özen göstermiştir. Güzellikle bu derece iç içe olan bir dinin, insan gerçeğini göz ardı ederek, güzelleşmenin karşısında bir konumda olması ya da meşru sınırlar çerçevesinde güzelleşmek için yapılan şeyleri yasaklaması düşünülemez. Zira İslâm dininde, meşru ve makul sınırlar çerçevesinde giyinip süslenmek, ziynet eşyaları kullanmak, fitrî güzellikleri daha belirgin kılmak mübah görülmüştür (Beşer, 2010, ss.178-180). Bu manada İslâm'ın güzelleşmeyle bir problemi olmadığı aşîkârdır. Problem, her insanda yaratılış itibarıyla var olan güzellik algısının günbegün değişkenlik göstermesi, zamana, modaya, toplumun değişen kültür ve düşünce dünyasına göre şekillenmesi ve insanın da kendi beden görünümüne, iç ve dış faktörlerden etkilenen bu güzellik algısıyla bakmasıdır. Burada asıl olarak ifade etmek istediğimiz temel sorun, fitrî olarak her insanda ayrı ayrı güzellik unsurlarını yansıtan beden görüntüsüne, modern dünyanın biçtiği “güzel vücut” perspektifiyle yaklaşılmasıdır. Kendi güzelliğinin farkında olan insanlar istisna edildiğinde, bugün pek çok insanın kendi zevklerine ve düşünce dünyasına göre değil; modern dünyanın biçtiği güzel insan profiline, televizyon yıldızlarının bin bir türlü müdahaleden sonra sahip oldukları fiziksel görünüme, oldukça standardize edilmeye çalışılan güzellik kriterlerine göre birtakım bedensel müdahalelere girdiklerini görmekteyiz. Bu müdahalelerden cerrahi nitelikte olanlar, plastik rekonstrüktif cerrahinin “kozmetik plastik cerrahi” isimli alt dalının konusu olmakta ve genel olarak daha güzel bir görünüme kavuşma amacına hizmet etmektedir. Baştan ayağa kadar geniş bir uygulama yelpazesine sahip olan kozmetik plastik cerrahi, bugün en yaygın karşılaşılan örnekleriyle burun estetiği ameliyatları, yüz gerdirme operasyonları, dudak dolgusu, yağ aldırma, çene kemiklerini törpüleme vb. türden ameliyatları içermek-

tedir (Yalçın, 2017, s.49). Uygulanma amacı zikrettiğimiz gibi daha genç ve güzel görünmek, moda uyum sağlamak, kendini topluma beğendirmek, imaj değiştirmek gibi sebeplerden başlayıp karşı cinse benzemeye çalışmak ve hatta cinsiyet değiştirmeye kadar varan bu tür cerrahi işlemlerdeki ortak nokta, Allah'ın insana verdiği fıtrî görünümü beğenmeyerek yaratılışa müdahale etmek, vücuda zarar vermek ve selîm fıtratı bozmaktır. Bu manada genel olarak İslâm hukuku herhangi bir zaruret ya da ihtiyaç olmaksızın salt güzelleşme amacıyla gerçekleştirilen kozmetik cerrahi uygulamalarına olumsuz bakmıştır (Duman, 2018, s.404). Bunun en önemli dayanağı, görece güzelleşme amacıyla yapılan bu ameliyelerin fıtratı değiştirme kapsamında olması ve fıtratı değiştirmenin de kesin bir şekilde yasaklanmış olmasıdır (Rûm 30/30). Ayrıca Peygamber Efendimizin (s.a.v) güzelleşme amacıyla dövme yapana ve yaptıranı, yüzündeki tüyleri aldırana, dişlerini inceltip seyrekletirenlere Allah'ın lanet ettiğini bildirmesi, zikredilen hususlarla güzelleşme amacı ve fıtratı değiştirme noktalarında birleşen kozmetik cerrahi işlemlerin de yapılmaması gerektiğini göstermektedir. (Buhari, "Libas", 83-87; Müslim, "Libas", 33) Her ne kadar bu uygulamaların arka planındaki gayeler farklılık gösterse de ortaya çıkan sonuç itibarıyla beden görüntüsü olağan hâlini yansıtmadığından bir tür aldatmanın da söz konusu olduğunu vurgulamamız gerekir. Nitekim belli bir yaştan sonra vücutta yaşlılık belirtilerinin oluşmaya başlaması, beden görünümündeki tabii bir bozulma iken, bundan rahatsız olup estetik cerrahi işlemlere başvuran bir kişinin ortaya çıkan yeni görüntüsüyle gerçek yaşını göstermediği düşünüldüğünde adeta buz dağının görünen kısmıyla insanları aldattığı aşikâr olmaktadır. Yine bu operasyonların vücuda verdikleri zarar düşünüldüğünde, kazanımdan ziyade ciddi kayıpların olabileceği de ihtimal dahilindedir. Söylediklerimizi Özaykal'ın şu ifadeleriyle toparlamak mümkündür: "Günü müzde yaygın olarak uygulanan kozmetik amaçlı estetik işlemlerin, bedene yönelik hayat kurtarıcı veya tedavi edici yani bir bakıma zorunlu müdahaleler olmaması, tıbbi endikasyon bulunmamasına rağmen ameliyat veya diğer tıbbi tedaviler gibi risk ve komplikasyon içeren işlemlere bedenin maruz bırakılması, bunlardan bir kısmının bedenin doğal dengesini bozabilecek olup uzun veya kısa vadede bedene zarar verici işlemler olması yasaklığın sebepleri arasında görülebilir" (Özaykal, 2018).

İslâm hukukunun kozmetik plastik cerrahi işlemlere genel bakışı bu şekilde olmakla birlikte, bu türden uygulamalar için de istisnaların söz konusu olduğunu belirtmemiz gerekir. Zira bazen, bazı insanlar için vücudunun cüzî fıtrî yaratılışından olan bir görünüm de normal dışı olabilir, bireyin ruh sağlığını ciddi şekilde etkileyip bu durumu takıntı hâline getirmesine sebep olabilir. Bu gibi özel durumlar için İslâm hukukundaki genel kaideden istisnaya gidilip, yapılacak estetik cerrahi bir işleme cevaz verilmesi söz konusu olabilir mi? "Burada genel bir cevaz vermek bu hükmün kötüye kullanılmasına sebep olabilir. Zira bu durumda herkes, bedeninde beğenmediği bir özelliği öne sürerek "bu durum benim psikolojimi bozuyor, öyleyse ben ameliyat olabilirim" diye karar vermeye kalkabilir. Böyle bir şeyi kapı açmak doğru

değildir. Bununla birlikte burada mutlak olarak kapıyı kapatmak da doğru olmayıp, bu meselenin ‘genel hüküm’ yönünden değil, şahsın özel durumunu bilen ve fikhî donanıma sahip kimseler tarafından ‘şahsa özel fetva’ yönünden ele alınması gerekir” (Duman, 2018, s.405).

#### **a. Cinsiyet Değiştirme**

Son olarak fitrata müdahale kapsamında değerlendirilen ve fitratı değiştirmenin en uç noktasında bulunan cinsiyet değiştirme operasyonlarına da değinmek istiyoruz. Her insan için ortak yaratılış özelliklerinden olan; kadın veya erkek olarak dünyaya gelmektir. Bununla birlikte bazı insanlarda her iki cinsiyete ait organlar bir hikmet sebebiyle bir arada bulunabilir. Esasen fitrata aykırı olup istisna kabilinde olan bu insanlar için fıkıh literatüründe “hünsa” tabiri kullanılmış ve bu kapsamda özel hükümler belirlenmiştir (Çeker, 1998, s.18, 491-492) Bizim buradaki “cinsiyet değiştirmeden” maksadımız ise hünsa kapsamında olan insanlar değil, fitraten bir cinsiyetin özelliklerine sahip olduğu hâlde sonradan cerrahi müdahaleyle karşı cinsin özelliklerine bürünen kimselerin durumudur. Konunun psikolojik, sosyolojik, tıbbi ve hukuki boyutları, her alanı ilgilendiren ayrı ayrıntıları olmakla beraber, İslâm huku- ku açısından modern bir problem olan bu meselenin fitratı değiştirmeyi en net bir şekilde yansıtmaya binaen zikretmeyi uygun gördük.

Dünyada hızla yayılan ve normalleşme yolunda ilerleyen cinsiyet değiştirme ameliyatları Türkiye’de de birtakım şartlar dahilinde uygulanmaktadır. Türk Medeni Kanunu’na göre “Cinsiyetini değiştirmek isteyen kimse, şahsen başvuruda bulunarak mahkemeye cinsiyet değişikliğine izin verilmesini isteyebilir. Ancak iznin verilebilmesi için istem sahibinin on sekiz yaşını doldurmuş olması, evli olmaması, ayrıca transseksüel yapıda olup, cinsiyet değişikliğinin ruh sağlığı açısından zorunluluğunu ve üreme yeteneğinden sürekli biçimde yoksun bulunduğunu, bir eğitim ve araştırma hastanesinden alınacak resmi sağlık kurulu raporuyla belgelemesi şarttır” (Türk Medeni Kanunu, 2001, md. 40). Kanun maddesinden yola çıkarak birkaç hususa değinmek gerekir: Birincisi “transseksüel” tabiridir ki bu, kadın olsun erkek olsun kendisini karşı cinstenmiş gibi hisseden, karşı cinse benzeme isteği duyan, kadinken erkekmiş gibi erkekken kadınmış gibi hisseden insanlar için kullanılmaktadır (Beşen & Aslan, 2014, ss.145-148). Mevzu hukukta bu durum bireylerin cinsiyet değiştirmeye dair dayanakları olabilirse de İslâm hukukunda bunun yeri olmadığı kanaatindeyiz. Zira daha önce de ifade ettiğimiz gibi Allah’ın yaratmasındaki asıl, tek bir cinsiyetle ya kadın ya da erkek olarak dünyaya gelmektir. Hâl böyle iken bir kimsenin çevresel faktörler sebebiyle psikolojik olarak kendi cinsinin özelliklerinden uzaklaşıp karşı cinse meyilemesi, fitratın aslından olmayan bir durum olarak değerlendirmeli ve psikolojik tedavi yoluna gidilmelidir. Aksi takdirde kadının “ben kendimi erkek olarak hissediyorum” ya da erkeğin “ben kendimi kadın olarak hissediyorum” diyerek cinsiyet değiştirme yolunu “tercih” etmesi, İslâm hukukunun fitratı değiştirme kapsamında değerlendirdiği ve kesin olarak yasakladığı bir uygulamadır. Yasaklığın delili

hem fıtratı değiştirmenin yasaklandığı ayet hem de Peygamber Efendimizin kadın olsun erkek olsun karşı cinse benzemeye çalışan kişilere lanet etmesidir (Duman, 2018, ss.406-407).

Buradan İslâm hukukunun bu insanların psikolojisini görmezden geldiği gibi bir sonucun çıkarılmaması gerektiğini de özellikle vurgulamamız lazımdır. Zira bu ruh hâli fıtratın aslını yansıtmamaktadır. Bunun arızı bir hastalık olarak değerlendirilmesi ve psikolojik olarak tedavi yoluna gidilmesi daha uygundur. Yani söz konusu olan, kesin sınırları çiğneyerek kurtulma düşüncesine gitmekten, meşru çerçevede, bozulan fıtratı aslına geri döndürmenin tavsiye edilmesidir.

## Sonuç

İnsan bedeni açısından fıtrat, Allah'ın ilk yaratma esnasında insana bahşettiği aslı bedeni özelliklerin tümünü ifade eden bir kavramdır. Burada söz konusu özellikler, nev-i beşer için ortak olan külli yaratılışı karşılamaktadır ki iki el, iki ayak, iki gözle dünyaya gelmek gibi bedenin aslı yapısını tamamlayacak her bir parça bu külli yaratılışa dahildir. Bununla birlikte her insanın bir bedene sahip olarak dünyaya gelmesi, herkesin aynı bedeni taşıyacağı anlamına gelmemektedir. Nesilden nesile, coğrafyadan coğrafyaya, iklimden iklime değişebilen ferdî yaratılış özellikleri, insana ait olan bedenin ona mahsus bir hâle bürünmesine sebep olmaktadır. Bu ferdî farklılıklar, cüzî yaratılıştan kaynaklanmakta, ama külli olarak beden dediğimiz mahlukun fıtratı yine her insan için aynı anlamı taşımaktadır.

Allah'ın insanı yaratmasından sonra bedene yapılacak tüm müdahaleler fıtrata müdahale kapsamında değerlendirilmiş, fıtrata müdahalenin mahiyeti hakkındaki yorumlar ise ilgili ayet ve hadisler doğrultusunda farklılık göstermiştir. Daha çok "Allah'ın yarattığını değiştirme", "yaratılışı değiştirme", "fıtratı değiştirme" ekseninde konuşulan bu konunun kapsamının yalnızca olumsuz manadaki uygulamalardan ibaret olmadığı, aksine fıtratı değiştirmenin karşısında bir de "fıtrata döndürmenin" söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. İnsan bedeninde yaratılıştan gelen selim fıtrata zaruret ve ihtiyaç harici durumlarda yapılacak müdahaleler fıtratı değiştirme kapsamında değerlendirilirken, cüzî yaratılıştan ya da harici faktörlerden kaynaklanan birtakım bozulmaları tedavi etmek, fıtrattan olmayanı düzeltmek suretiyle fıtrata döndürmek kapsamında değerlendirilmelidir.

İslâm hukukuna göre fıtrata müdahale kapsamında değerlendirilen estetik bedensel müdahalelerin fıtratı değiştirmeye bakan ve fıtrata döndürmeyi karşılayan iki yönü bulunmaktadır. Fıtrata döndürme mahiyetinde olan estetik bedensel müdahaleler kapsamında, plastik cerrahinin rekonstrüktif (yapıcı, onarıcı) nitelikteki uygulamaları bulunmakta, bunlar da kendi içinde doğuştan gelen görünüm bozukluklarının giderilmesi ve sonradan meydana gelen bozuklukların tedavi edilmesi şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Bu açıdan İslâm hu-



kukuna göre doğuştan gelen yapışık ikizlik ve sonradan meydana gelen yanıkların tedavi edilmesi gibi uygulamalar fitrata döndürme olarak değerlendirilmekte ve bu amaca hizmet eden müdahalelerde bir problem görülmemektedir. Ancak estetik cerrahinin kozmetik plastik cerrahi dalını ilgilendiren ve salt güzelleşme amacı taşıyan burun estetiği, dudak dolgusu, yüz gerdirme vb. uygulamalar, bedeninin asli fitratını bozma ve Allah'ın yarattığına muhalefet etme anlamı taşıdığından genel olarak olumsuz karşılanmış, bu türden müdahalelerin hükmen yasak olduğu naslarla bildirilmiştir. Genel bakış böyle olmakla birlikte, insanın bedenine sahip olduğu görünümün onda bazı fiziksel sağlık sorunlarına yol açması yahut sonradan meydana gelen bir bozukluğun kişiyi ya da çevresindekileri etkilemesi veya sahip olunan görünümün insanın yaşamını etkileyecek derecede psikolojik hastalığa neden olması gibi durumlarda kozmetik cerrahi operasyonları için de güvenilir kimselerden şahsa özel fetva alınabilir. Fakat verilen fetvanın genel hüküm olan yasaklığı değiştirmeyeceği unutulmamalıdır.

Fitrata müdahale konusu içinde değerlendirilen ve fitratı değiştirmenin en uç noktasını teşkil eden cinsiyet değiştirme operasyonlarında ise İslâm hukukunun hükmü kesin yasaklık olmakta ve bu nevi operasyonlara "psikolojik sebepler" gerekçesiyle de cevaz verilmemektedir. Zira yaratılıştan aslolan hem fiziki hem psikolojik olarak tek bir cinsin özellikleriyle yaratılmıştır. Kadın ya da erkek olarak yaratılmış bir insanın ilerleyen dönemlerde kendini karşı cinse mensup hissetmesi, psikolojik bir hastalık olarak değerlendirilmeli ve imkân dahilinde tedavi edilmelidir.

## Kaynakça

- Akdemir, H. (2001). Şeytani bir fiil: Yaratılışı değiştirmek. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(6), 215-220.
- Beşen, M., Aslan, E. (2014). Transseksüalite: Genel bakış (Derleme). *Androloji Bülteni*, 148-145, (57)16.
- Beşer, F. (2010). Süslenme Maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 38, 178-180.
- Çağdaş, A. (Ed.) (2003). *Estetik plastik ve rekonstrüktif cerrahi*. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- Çeker, O. (1998). Hünsa Maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 18, 491-492.
- Çelik, H. (2011). Kur'an'da fitrat ve fitratın değiştirilmesi. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2), 187-205.
- Duman, S. (2018). *Günümüz fıkıh problemleri*. İstanbul: Beka Yayıncılık.
- Ekşi, A. (2010). *İslâm hukukunda tıbbi müdahalelerden doğan hukuki sorumluluk*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Erdoğan, M. (2016). *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Evgin, K. (2003). Hadislerde fitrat kavramı ve İslam fitratı söyleminin tenkidi. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1), 93-110.
- Güman, O., Duman, S. (Ed.) (2019). *Fıkıh konusunda bilinmesi gereken 88 Soru*. İstanbul: Beyan Yayınları, 292-295.
- Hökelekli, H. (1996). Fitrat Maddesi. *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 18, 47-48.
- <https://kurul.diyanet.gov.tr/Karar-Mutalaa-Cevap/2945/estetik-ameliyat>

<https://www.dunyabizim.com/mercek-alti/fitrati-bozmak-mi-asli-fitrata-dönmek-mi-h30084.html>

İbn Âşûr, M. (1984). *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. (5) Tunus: Daru't-tunûsiyye, 205-206.

Karaman, H. (1979). *Günlük hayatımızda haramlar helaller*. İstanbul: Nesil Yayınları.

Kurt, Y. (2005). Kur'ân'da fıtrat kavramı. *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V(2), 71-104.

Özdemir, M. (2017). *İslâm hukukuna göre beden üzerinde tasarruf ve organ nakli*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.

Öztürk, Y. (1999). İnsan ve fıtrat. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 321-330.

Şahin, N. Z. (2013). *İslâm hukuku ve biyoetik (Sorumluluk ve Özerklik Ekseninde Biyoetik Tartışmalar)*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.

Şubeyr, O. (1987). Ahkâmu cirrâhâtî't-tecmîl fî'l-fikhi'l-İslâmî. Erişim: [https://www.noor-book.com/-/كتاب-أحكام-جراحة-التجميل-في-الفقه-الإسلامي-pdf#\\_=\\_](https://www.noor-book.com/-/كتاب-أحكام-جراحة-التجميل-في-الفقه-الإسلامي-pdf#_=_)

Uludağ, S. (1989). Ahsen-i Takvîm Maddesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2, 178.

Uzak, M. (2010). *Kuran ve sünnete göre insan bedenine yönelik estetik amaçlı müdahaleler*. Yüksek lisans tezi. Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa.

Yalçın, İ. (2017). *İslam hukuku açısından yaratılış değişikliği fıtratı bozma*. Ankara: Fecr Yayınları.

Yazır, E. M. H. (1992). *Hak dini Kur'an dili*. İstanbul: Çelik-Şura Yayınları.



# İbn Rüşd Psikolojinde Nefs

Rüveyda Aksel\*

**Öz:** İbn Rüşd fizikten metafiziğe insan tasavvuru üzerinde durmuştur. Aristoteles'in eserlerini şerh etmiş burada-ki bilgileri bize kendine ait üslubuyla aktarmakla birlikte onun eserlerine de sadık kalarak özgün şerhler ortaya koymuştur. Nefsin varlığını açıklasa da nefsin tam olarak tanımlanmasını mümkün görmemektedir. Çünkü ona göre nefsi tam olarak tanımlama imkânına sahip olsaydık, onun bedeninin hangi organında bulunduğu ya da hangi organa bağlı olduğu sorusunu da kesin bir şekilde cevaplandırabilirdik. Bu da mümkün olmadığı için nefsin tanımlanması da mümkün olmamakla birlikte fonksiyonları dikkate alınarak bir tasviri yapılabileceği fikrindedir. İbn Rüşd, nefsi anlayabilmek için onun işlevlerini ve ne olduğunu bilmemiz gerektiğini söyler. Ayrıca nefsin ne olduğunu bilmedikçe aklın ne olduğunu ve nefis sahibi olanı bilmedikçe de nefsin ne olduğunu bilemeyeceğimizi savunmuştur. İbn Rüşd nefsin varlığı hakkındaki düşüncelerinden sonra işlevleri, fonksiyonları üzerinde durmuştur. Daha sonra bu fonksiyonların gücünden bahsetmiştir. Beslenme gücünden başlayıp akılda sona eren ve işlevleri bakımından çokluk arz eden bu bir dizi gücün, dayanakları itibarıyla aslında birlik ve bütünlük oluşturduğundan, nefsin güçleri arasında bir sıra düzeninin bulunduğundan bahsetmiştir. Organik cisimlerin ilk yetkinliği konumundaki beslenme gücünden başlayarak bu güçlerin kendisini izleyen her güç için dayanak durumunda olduğunu ifade ederek bu güçlerin birbirleri arasında bağ bulunduğundan söz etmiştir. İbn Rüşd, nefis-beden ilişkisi hakkındaki düşüncelere de yer vermiştir. Nefsin ölümden sonraki durumu hakkında bazı önemli fikirler ortaya koymuştur. Bu çalışmada İbn Rüşd'ün kavramsal olarak nefsi nasıl ele aldığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Nefsin güçleri, nefis-beden ilişkisi, nefsin ölümden sonra ki durumuyla ilgili kurduğu bağlantı üzerinden İbn Rüşd'ün nefis teorisi ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Rüşd, Nefs, Beden, Nefsin Güçleri.

## Giriş

Endülüslü İslam filozofu İbn Rüşd, 13. yüzyıldan itibaren Latin ve Yahudi dünyasını, modern dönemde de İslam dünyasını derinden etkilemesi ve Meşşâî felsefe geleneğinin son büyük temsilcisi olarak görülmesi hasebiyle hem İslam felsefesi geleneğinde hem de evrensel felsefe tarihinde önemli bir konuma sahiptir (Arkan, 2015, s. 259).

Aristo'nun eserleri üzerine kaleme aldığı yetkin şerhlerle "Büyük Şârih" unvanını hak eden

\* Necmettin Erbakan Üniversitesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans  
İletişim: ruveyda.aksel07@gmail.com

İbn Rüşd, Aristo'nun nefis anlayışını konu edindiği *De Anima*'sına da şerh yazmış; daha doğrusu büyük, orta ve küçük olmak üzere üç şerh yazmıştır. Filozof bu şerhlerde Aristo'nun söz konusu eserinde ele aldığı ruh, nefis ve akla dair birtakım açıklama ve analizlerde bulunmuştur. Böylece filozof bir yandan Aristo'nun nefis anlayışının doğru bir şekilde anlaşılması na katkıda bulunmuş, diğer yandan bir Müslüman filozof olarak konu hakkında kendine has görüşler ortaya koymuştur. Bizde bu açıklama ve analizler çerçevesinde İbn Rüşd'ün nefis düşüncesini ele almaya çalışacağız.

Klasik İslam felsefesi literatüründe insan ruhuna genellikle "nefis" veya "nâtık nefis" terimleriyle işaret edilir. Öte yandan nefis sözcüğü kimi Kur'ân ayetlerinde "kişi" anlamında kullanılır. Dolayısıyla nefsin Kur'ân'daki anlamının, sözcüğün felsefî terminolojik anlamıyla dolaylı bir ilişkisi vardır; ancak bu ilişki ruhun benlik ve kişilikle özdeş sayıldığı görüşler açısından söz konusudur (Kutluer, cilt:35, s. 194).

İslam felsefî düşüncesinde nefis teorisi, Antik Yunan felsefe mirasının İslam dünyasına aktarılması ve onun tesiriyle ortaya çıkmıştır. Platon (MÖ ö. 347) nefsin ruhanî ve beden-den ayrı bir cevher olduğunu savunurken öğrencisi Aristoteles nefsi potansiyel canlı olan organik cismin ilk yetkinliği şeklinde tarif etmiştir. Ayrıca ona göre nefis canlı varlık türlerinin sahip olduğu şekil ve sûretten ibarettir. Farabi (ö. 950), İbn Sînâ (ö. 1037), Gazâlî (ö. 111), İbn Rüşd (1198) ve sonraki filozoflar ise Aristo'nun tanımını kullanmakla birlikte nefsin ruhanî bir cevher olduğu görüşündedir. (Türker, cilt:32, ss.529-530). Bu da İbn Rüşd'den önceki İslam filozoflarının nefsin mahiyetine dair Platoncu ve Aristocu nefis anlayışları arasındaki köklü farkın, yani nefsin bedenden ayrı bir cevher mi, yoksa bedeninin bir yetkinliği (*entele-kia*) mi olduğu tartışmasının yeterince farkında olmadıkları anlamına gelmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün nefis anlayışının genel İslam felsefe geleneği içindeki yerinin tam olarak tayin ve takdir edilebilmesi için İslam felsefesindeki önemli filozofların nefis anlayışlarına kısaca değinmenin faydalı olacağını düşünüyoruz:

KİNDİ: İnsan nefsinin fani olmayan basit bir cevherden meydana geldiğini söyler. Onun akıl âleminde duyular âlemine inmiş olduğunu, fakat içinde ilk âlem ile ilgili hatıralarla dolu bulunduğu görüşündedir. İnsanın ihtiyaçları giderilemeyeceği için insan nefsinin bu âlemde karar kılamayacağını, nefsin de bundan elem duyduğunu ifade eder. Bu kevnü-fesad âleminde sabit hiçbir şey bulunmadığı gibi devamlılığında, yalnız akıl âleminde olabileceğini, eğer isteklerimizin gerçekleşmesini ve mutlu olmayı arzu ediyorsak, Allah korkusuna, ezeli aklın nimetine, salih amellere ve ilme dönmenin gerekli olduğunu düşünür (Taylan, 2016, ss.151-152). Kindi, nefis konusunda ki risalelerinde hem Aristocu hem de Platoncu ve Pythagorasçı unsurlar dikkat çekmekle birlikte Platon ile Aristo'nun nefis görüşü arasında bir ayrılık olmadığı fikrindedir (Korkut, 2017, s.117). Kindi; Aristoteles, Fârâbi ve İbn Sînâ gibi Meşşâiler'in nefsin bedenle birlikte var olduğu şeklindeki yaklaşımlarından ayrılmaktadır (Kaya, 2017, s.109).

FARABİ: Ruh anlayışında determinist olmakla birlikte, mistik filozofların metodunu kullanmıştır. Ancak bunu yaparken, kendi felsefi sisteminine göre yorumlarda da bulunmuştur. Farabi, ruh görüşünde Aristoteles'in *Kitab'un-Nefs*'inden geniş ölçüde yararlanmışır. Ona göre, bedenin kemalini temin eden ruh'tur. Ancak ruh'un olgunluğunu da akıl sağlar. Böylece, insanın varlığı da akıldır (Taylan, 2016, s.171).

İBN SİNA: Psikolojiye ait düşüncelerinde, fizik ile metafiziği birbirine bağlamaktadır. Yani nefsin varlığı (cevher) metafiziğin, cisimle birlikte gerçekleşen güç ve filleri ise fiziğin konusuna girmektedir (Durusoy, 2012, s. 44). Bitkisel ruh maddeye kadar iner, düşünen nefis (ruh) de fa'âl akıl vasıtasıyla Allah'a kadar yükselir. Bitki ve hayvan nefisleriyle birlikte, insanda bu nefsin tekâmül etmiş şekli, insanî nefsi meydana getirdiği ve bu kanuna göre hayat, nebatta bilinçsizlik ve uyuşukluk halinde, hayvanda yarı uyanık, insanda ise tam bir bilinç halinde olduğu görüşündedir. Ruh-beden ilişkisinde ise ruhtan önce beden olamayacağını ve beden ölümü ile de ruhun yok olmayacağını, bedeni koruyan ve ona tesir eden ruh olduğunu savunur (Taylan, 2016, ss.196-200).

SÜHREVERDİ: Ruh hakkındaki fikirleri mutasavvıflar ve Meşşâilerden farklıdır. Ona göre ruh; bedenden ayrı, mücerret bir özelliğe sahiptir. Ayrıca nefsin yok olmayacağını, çünkü nefsin bilfiil var ve basit olduğunu düşünür (Sühreverdi, 2009, s.102). İnsan ruhu cisim olmadığı gibi, o âlemin içinde veya dışında da değildir. Ruha nefs-i natika denilebileceğini ve ruhun nuranî bir cevher olup, beden ölümünden sonra ebedî âleme göçeceği fikrini savunur (Taylan, 2016, s.215).

GAZZALİ: Ruh ve insanın ruhî halleriyle hastalıklarını derinden konu edinmiş, bu hastalıkların tedavisi için çareler göstererek, insanın huzur ve mutluluğunu temin etmeye çalışmıştır. Âlemi birtakım mertebelere ayıran Gazzali, duyular âlemini de mertebelere ayırır. Bu âlemde hava, su, toprak ve ateşin yani madde sahasının üstünde canlı varlıklar yani bitki, hayvan ve insan yer aldığını ve cansız ve canlı varlıklar içinde insanın müstesna bir yerinin olduğunu ifade eder. Çünkü ilahî ve dinî emirlere yalnız insan muhatap kılınmıştır. Gazzali, canlı varlıklarda üç çeşit ruhun var olduğunu kabul eder: Nebatî ruh, hayvanî ruh ve insanî ruhtur (Taylan, 2016, ss.268-269).

### Kavramsal Olarak Nefs

İlkçağ ve orta çağ felsefe anlayışında nefis çok kapsamlı bir terim olup, bitki ve hayvan türlerindeki canlılık yanında insanın psikolojik özelliklerini de ifade eden bedenden bağımsız manevi bir cevherdir (Türker, cilt: 32, s.529). Nefsi, öncelikle fizikî dünyayı oluşturan varlık türlerinden biri olan "tabii-organik varlıkların ilk yetişkinliği ve sureti" olarak değerlendirilen, ilke olarak aslında nefsin "var" olduğunu ortaya koymuştur. Bununla birlikte İbn Rüşd'

ün, nefsin bedenden bağımsız bir cevher olduğu konusundaki görüşlerini kısaca maddeler halinde toplarsak şu şekilde ifade edebiliriz:

a) İbn Rüşd'ün *Telhisu Kitâbi'n Nefs*'in girişinde fizik âleme dair yaptığı tasniften de anlaşılacağı üzere bu âlemde basit cisimler olarak adlandırılan ateş, hava, su ve topraktan ibaret bulunan dört unsurla bunların karışım ve bileşimi sonucunda oluşan inorganik-homojen cisimlerden başka, birde organik varlıklar bulunmaktadır. Bu organik varlıklar yapı, şekil ve işlevi farklı organların bir "bütün" teşkil etmesiyle meydana gelmişlerdir. Bu gibi yapı, şekil ve işlev bakımından birbirinden farklı birçok organın ahenkli bir bütünlük, düzenli bir işleyiş ve parçası bulundukları organizmanın varlığını sürdürmesine yönelik bir dayanışma içerisinde bulunmalarını sağlayan bir güç ve ilke var olması gerekir. Organlar üstü bir gerçekliği ve gerekliliği bulunan bu güç ya da ilke İbn Rüşd'e göre, nefisten başkası değildir.

b) Her varlık türü mekân, nicelik ve niteliğe etki eden hareket çeşitlerinin hepsine konu olmamakta ve dolayısıyla bütün hareket türlerinin ilkesine sahip bulunmamaktadır. Birbirine zıt bunca hareketin bir cisimden kaynaklanıyor olması düşünülemeyeceğinden, daha basit ve soyut bir ilkenin varlığı kabul edilmelidir. O ilke ise nefistir. Sebep-sonuç ilişkisi içerisinde kendi türünden bir başka şey sebebiyle varlık kazanıp kendisi de yine aynı türden başka bir varlığın meydana gelmesine sebep teşkil eden varlıkların bulunduğu yani üreme ve üretme olgusu dikkate alındığında, bir cismin tek başına yeterli olamayacağı bu olayların bir başka ilkeden yani nefisten kaynaklandığı açıkça ortadadır.

c) İbn Sina'nın ortaya çıkardığı, Gazzali'nin kabul ettiği, İbn Rüşd'ün de beğenip benimk sedığı bir yaklaşıma göre de çeşitli işlevlerinin hangi organ aracılığı ile yerine getirildiğini kavrayabilmemiz için nefsin bizatihi kendisinin hangi organa bağlı olduğunu kesin bir şekilde ayırt edememekteyiz. Böylelikle nefsin kendi bedenimizde bulunduğunun farkında ve şuurunda bulunmaktayız. Tek başına bu şuur bile nefsin bedenden bağımsız bir varlığa sahip bulunduğunu bize göstermekte yeterlidir.

d) İnsana ait ahlaki değer ve erdemler ile onun zıttını oluşturan reziletler herkes tarafından bilinen ve kabul edilen olgulardır. Bu nitelikler az sayılabileceği için onların da maddi olmayan bir cevher ve dayanağa ihtiyaçları bulunmaktadır. İbn Rüşd'e göre de bu cevher insan nefsidir.

İbn Rüşd, varlığını böylece ifade ettiği nefsin tam olarak tanımlanmasını mümkün görmemektedir. Zaten nefsi tam olarak tanımlama imkânına sahip olsaydık, onun bedeninin hangi organında bulunduğu ya da hangi organa bağlı olduğu sorusunu da kesin bir şekilde cevaplandırabilirdik. Bu da mümkün olmadığı için nefsin tanımlanması da mümkün olmakla birlikte fonksiyonları dikkate alınarak bir tasviri yapılabilir (Sarioğlu, 2003, ss.78-82).

Filozofumuz, nefsi anlayabilmek için onun işlevlerini ve ne olduğunu bilmemiz gerektiğini söyler. Gerçekten de insan, nefsin ne olduğunu bilmedikçe aklın ne olduğunu ve nefis sahibi olanı bilmedikçe de nefsin ne olduğunu bilemez. Buradan da anlaşılacağı üzere bir şeyin varlığını bilsek de mahiyetini tam olarak bilemeyeceğimiz, yaratılış gayesini kavramış oluşumuz ve nefsin işlevlerini bilmemiz gerektiği gerçeğinin ifadesi kendini bulmaktadır. İbn Rüşd, nefsin tam olarak tanımlanamayacağını, onun varlığını kavrasak bile mahiyetini tam olarak idrak edemeyeceğimizi söyler. Daha önce değindiğimiz gibi, tam bir tanım yapılsaydı vücudun hangi organında ve nerede olduğu hakkında bilgi sahibi olmamız gerekirdi ki, mesela; nefis bir cisimde olsaydı cismin de onun tanımına girmesi beklenirdi. İbn Rüşd'e göre, bizler sadece nefsin hangi organında olduğunu bilemesek de kendi cismimizde olduğunu bilebiliriz (Memiş, 2007, s.17).

İbn Rüşd, *Telhisü Kitâbi'n-nefs*'inde, "Nefsin organ sahibi tabii cismin ilk yetkinliği olması zorunludur." der. Ve nefis tanımının, parçalarına ortak bir tabiat ile işaret etmediğinden, tam ve mükemmel olmadığını bir kez daha vurgular. Bu tanım, canlıyı diğer varlıklardan ayıran temel özelliği sergilemesine rağmen, her bir gücün fiillerine ayrı ayrı işaret etmez. İbn Rüşd'e göre, bu tanım mükemmel olmamakla birlikte, diğer filozoflar arasında genel olarak kabul görmüştür.

Düşünürümüz, nefis tanımının yeterli olmadığına dair söylemlerde bulunmuş olsa da yine de bu tanımlı değerli bulmuştur. Yine *Telhisü Kitâbi'n-nefs*'inde vurguladığı gibi, tek bir tabiatı ifade etmesi bakımından, nefsin bu tanımlı geometrik şekillerin tanımına benzemektedir. Geometrik şeklin genel tanımını öğrendikten sonra, bu kavramın altına giren her türlü şeklin bilgisinin araştırılmasının gerekliliği ve nefsin genel tanımından yola çıkarak bizim beslenme, duyu ve diğer güçlerdeki yetkinleşmemizin gerekliliği üzerine araştırma yapmamız gerekir.

## Nefsin Güçleri

İbn Rüşd, nefis kavramını mahiyet olarak tam ifade edemeyeceğimizi ama fonksiyonlarını inceleyerek nefis hakkında bir yargıya sahip olabileceğimizi belirtir. Nefsin işlevlerini ve bunların gayelerinin ne olduğunu sınıflandırma yaparak izahta bulunur. Eflatun'dan bu yana nebâtî (bitkisel), hayvânî ve insanî nefis diye açık bir tasnif yapılmış olmakla birlikte İbn Rüşd, nefsi güç ve işlevlerini esas alarak inceleme yolunu seçmiştir. Çünkü İbn Rüşd'e göre, nefsin güçleri ile cisimlerde bulunan güçler arasında bir mahiyet farkı bulunmaktadır.

İbn Rüşd *Telhisü Kitâbi'l-has ve'l-mahsus*'ta canlıda bulunan güçleri iki sınıfta inceler. Birinci kısımda duyu ve hareket gibi kendisinde bir nefis bulunması sebebiyle bedene ait güçler; ikinci kısmı ise uyku-uyanıklık, gençlik-yaşlılık, ölüm-hayat, sıhhat-hastalık ve ömrün uzunluğu-kısalığı gibi bir bedende bulunması sebebiyle nefse atfedilen güçlerdir. İbn Rüşd'ün



bu tasnifindeki kriteri, zikredilen güçlerin öncelikli olarak bedene veya nefse ait olmalarıdır. İbn Rüşd, birinci sınıfa dâhil olan güçleri genel olarak *Kitâbu'n-Nefs*'te incelemiştir. Bu güçlerden bazılarının canlının varoluşu için zorunlu olduğunu belirten İbn Rüşd, aynı tasnifi Şerhü'l-Kebir li-Kitabî'n-nefs'in başında da bahseder. Fakat İbn Rüşd diğer şerhlerinde olduğu gibi Aristoteles' in *De Anima*'nın yazılış amacına ters düşmemiş ve daha önce ifade ettiğimiz gibi şerhini yaparken yazılış planına sadık kalmıştır.

İbn Rüşd nefsi, varlık dereceleri ve ortaya çıkış zamanlarını da gösteren bir tarzda şu şekilde tasnif etmiştir: (1) Beslenme gücü (el-kuvvetü'l-gaziye), (2) Büyüme gücü (el-kuvvetü'n-namiye), (3) Üreme gücü (el-kuvvetü'l müvellide), (4) Duyu gücü (el-kuvvetü'l hassâse) ve (5) Düşünme gücü (en-nefsü'n-nâtika, akıl) (6) İstek gücü (en-nefsü'n-nüzu'yye). Yukarıda geçen duyu gücünün beş tane ayrı gücü olduğu belirtilmektedir. Görme, işitme, koklama, tat alma ve dokunma duyuları diye kendi içinde kısımlara ayrılmaktadır. İbn Rüşd'e göre duyu, idrak güçleri yalnızca bunlardan ibarettir. Bu kuvvetler birbirlerinden sadece fiilleriyle değil, biri diğerinin dayanağı olması bakımından da ayrılmaktadır. Mesela, nebati nefis algılayan nefis olmadan, algılayan nefis de mütehayyil nefis olmadan var olabilmekte ancak bunun tersi durumu da mümkündür. Yani algılayıcı nefis, beslenme olmadan mütehayyile de duyu olmadan var olamaz (Arkan, 2015, ss.95-96).

1. Beslenme gücü (el-kuvvetü'l-gaziye): Bu nefsin en önemli ve etkili gücüdür. Nefsin beslenme gücünde kaynağı ve bu gücün fiil haline geçmesini sağlayan araç "tabii ısı"dır. Fakat nefsin yalnızca tabii ısıya bağlı olduğunu söylemek doğru olmaz. Çünkü ısıнын etkisi düzenli ve isteneni yapan belirli bir etki olmamasına rağmen nefsin durumu bunun zıddındır. Nefis ise istenen fiili gerçekleştirebilecek düzenli ve belirli bir etkiye sahiptir. Beslenme gücü, bütün canlılarda ortak bulunan bir güç olmakla birlikte tabii ısıнын aracılığıyla canlıların varlıklarının devamlılığını sağlar. Ve bu gücün ortadan kalkması hayatın son bulması demek olur (Memiş, 2017, s. 17).

İbn Rüşd, yukarıda bahsettiğimiz ısıнын, Galen'in zannettiği gibi nefsin kendisi olmadığını sadece nebati nefsin fiilini gerçekleştirmek için bir âlet olduğunu ifade etmiştir. İbn Rüşd'ün bu konuda Galen'e itirazı, bu ısı fiilinin düzenli, sınırlı ve bir amaca matuf olmadığıdır. Yani, garizi ısı, beslenme ortaya çıktığında düzenli, ahenkli, sınırlılığı ve amacı tek başına açıklanamamaktadır. Evrendeki canlılığın ve beslenmenin nefis gibi manevi bir yanı olmadan sadece garizi ısı ve yalnızca maddi sebepler zinciriyle birlikte materyalist bir anlam kazanamayacağını açıklamıştır. Besleyici nefsin gaye sebebini ise, bitki ve hayvanların varlıklarını korumak olduğunu söylemiştir. Nitekim tabii nefis sahibi cisimlerde bozulur. Zaten bozulmayı önleyecek bir güç olmamış olsaydı, cisimlerin belli bir müddet yaşayabilmeleri imkânsız olurdu.

2. Büyüme gücü (el-kuvvetü'n-namiye): Varlığı beslenme gücüne bağlı ve onun gibi aktif olan bir güçtür. Büyüme gücü canlıya erişebileceği tabii yetkinliği sağlar ve organik varlık tabii büyüklüğüne eriştiğinde de tamamlanmış olur. Büyümenin zıddı olan çözülme (bozul-

ma) de İbn Rüşd'e göre nefsin bir fonksiyonudur. Bu iki gücün aletini de beslenme gücünde ifade ettiğimiz gibi tabii ısı oluşturur. Bu güç sayesinde canlı, tabii oluşumunu sürdürme imkânı bulabilmektedir.

Her ne kadar beslenme gücüne bağlı bulunmuş olsa da gaye sebeplerinde farklılık gösterirler. Yani büyüme gücünde gaye beslenme gücündeki gibi canlının korunması değil, canlının ulaşabileceği doğal yetkinliğe ulaşmasının sağlanmasıdır. Canlı organizmaların bütün hücrelerine aynı oranda etki eden büyüme gücü, organik varlığın tabii büyüklüğüne ulaşmasıyla işlevini yerine getirip tamamlamış olur.

İbn Rüşd'e göre büyümenin zıddı olan yaşlanma (izmihlal) fiili de bu gücün fonksiyonları arasında yer almaktadır. Zira yaşlanma fiili de canlılarda belli bir düzen ve nispette cereyan etmektedir. Bu yüzden de yaşlılığın yalnızca dışarıdan bir sebeple izah edilmesi pek mümkün değildir.

3. Üreme gücü (el-kuvvetü'l-müvellide): Nefsin bu gücü, büyüme gücünde olduğu gibi beslenme gücüne bağlı bulunmaktadır. Ve canlıların tohum ve spermalarında bulunan tabii ısı aracılığıyla kendi cinsinden bir canlıyla varlık kazandırır. Üreme gücü, yukarıdaki iki gücün aksine fonksiyonlarını yerine getirirken kendi dışında başka bir güce ihtiyaç hisseder. İbn Sina gibi sudûr teorisini benimseyen filozoflar bu harici gücün "Fa'al Akıl" ya da diğer bir ismiyle "Vâhibu's-suver" olduğunu savunurlarken, İbn Rüşd Aristoteles'i izleyerek bunun gök cisimleri ve onların hareketleri olduğu düşüncesindedir. Üreme gücü, tüm canlılarda bulunmamakla birlikte, yalnızca üreyen ve üreten canlılarda bulunur.

4. Duyu gücü (el-kuvvetü'l-hassâse): İbn Rüşd'e göre bu güç, nefs-i gaziyye (beslenme gücü) 'nin tersine güç etken değil, edilgen bir halde bulunmaktadır. Bu edilgenlik hem kuvve hem de fiil halinde söz konusu edilmektedir. İbn Rüşd buradan yola çıkarak kuvve halindeki bu güçlerin fiil alanına geçmesini sağlayan şeyin (muharrik) ne olduğunu araştırmıştır. Duyular hem kuvve hem de fiil halinde de oluş ve bozuluş meydana gelebilmektedir.

İbn Rüşd'e göre duyu güçleri beş tanedir:

a) Görme gücü (kuvvet'ül-basar): Bu güç, özel organı (âlet) olan göz vasıtasıyla ferdi ve cüz'î olmalarıyla renk ve şekilleri idrak eder. Görme gücünün işlevini yerine getirebilmesi için algılayacağı nesne dışında hava ya da su gibi renksiz ve saydam bir ortam ile belli bir durumu, miktarı ve şekli bulunan cisimleri yeteri kadar aydınlatacak ışık gereklidir.

b) İşitme gücü (kuvvet'üs-sem'): Bu güç sert cisimlerin çarpışmasından doğan ve hava aracılığıyla özel organı olan kulağa ulaşan sesleri algılar.

c) Koklama gücü (kuvvetüş-şemm): Hava ve su aracılığıyla yayılan kokuyu özel organı olan burun vasıtasıyla algılayan duyu gücüdür.

d) Tat alma gücü (kuvvetü'z-zevk): Bu duyu gücünü dokunma olarak görenler de olmuştur. İbn Rüşd, bu farklı görüşleri aktarmakla beraber yaşlılığı da dil gibi tat alma gücünün bir âleti olarak değerlendirmiştir.

e) Dokunma gücü (kuvvetü'l-lems): Cisimlerin sıcaklık ve soğukluk, yaşlık ve kuruluk, sertlik ve yumuşaklık gibi özelliklerini, canlının bütün bedeninde göstermesidir. İbn Rüşd'e göre de bu algının gerçekleşmesi için kan aracılığıyla bedenin her tarafına ulaşabilen tabii ısı, beyin ve kalbin de önemli rolleri bulunmakla beraber beyin, bu algının merkezi ve kaynağını oluşturmaktadır (Sarioğlu, 2003, ss.83-94).

5. Düşünme gücü (en-nefsü'n-nâtika, akıl): Akıl, insan nefsinin güçlerinden birisidir. İbn Rüşd, aklın diğer güçlerden üstün olduğunu vurgulamıştır. Diğer idrak güçlerinin, işlevlerinin maddî ve tikel nesnelerle ilişkileri oranında yerine getirebilmelerine karşılık akıl, maddeden soyut küllî kavramları da idrak eder. Bu ise onun tek bir kavram içerisinde sonsuz sayıda nesneyi ve hatta birbirine zıt şeyleri kavrayıp küllî hükümler vermesi demektir. Başka bir açıdan da baktığımızda fark edileceği üzere duyu idraki bedenin yaşlanmasıyla birlikte zayıflarken, akıl idraki tam tersine gelişip güçlenir. İşlevini bir organ aracılığıyla gerçekleştiren duyu güçleri güçlü bir nesneyi idrak ettikten sonra daha zayıf bir nesneyi algılamakta zorlanır ya da yetersiz kalır; ancak akıl çok daha soyut bir kavramı idrak ettikten sonra daha az soyut olan bir başka konuyu rahatlıkla kavrayabilmektedir. Duyularla akıl arasındaki önemli farklardan biri de aklın kendisini idrak etmesine karşılık duyu güçlerinin bu niteliğe sahip olmamasıdır.

Aristoteles gibi İbn Rüşd'e göre de her biri insanın tecrübe yoluyla edindiği bilgi birikiminden ibaret olan "amelî akıl", diğeri bazı insanların sahip olduğu "nazari akıl" olmak üzere düşünme gücünün iki mertebesi bulunmaktadır (Sarioğlu, 2003, ss.91-92).

a. Ameli akıl (Pratik): Amelî aklın duylar ile ortak duyu ve hayal gücünün verilerinden elde ettiği amelî kavramlar tikel olup, ferdi varlıklardan tamamıyla soyutlanarak bağımsız hale gelmedikleri için duyu algısının veya tahayyülün kesilmesiyle birlikte yok olurlar. Ameli akıl sayesinde insan sever, kızar, bir toplumda yaşar ve arkadaşlıklar kurar, gerekli olduğu yer ve durumlarda gerektiği kadar cesur olabilir. Örneğin; aslanın cesaret olarak adlandırılabilir olan gözü pekliği, horozun kanaatkârlık şeklinde değerlendirilebilecek olan davranışı yahut arının çok düzenli altıgen yapabilmesi gibi bazı şeylerden yola çıkarak hayvanlarda da böyle bir yetinin bulunduğu ileri sürülemeyeceğini vurgulayan İbn Rüşd, bütün bunların insana özgü erdemler ile biçim benzerliğinin ötesinde hiçbir ortak yanının bulunmadığı görüşündedir. Çünkü insani erdem ve becerilerin bir düşünme ve çıkarım sonucunda oluşup gelişmesine rağmen işaret edilen fiiller hayvanların yapısıyla ilgili olup içgüdüselidir.

b. Nazari akıl (Teorik): İbn Rüşd, nazari akıl konusunun amelî olana nispetle daha zor olduğunun farkında olup, diğer Meşşai filozofların bu hususta bir ittifaka varamadıklarını ve konunun Eflatun'dan itibaren kendi zamanına kadar sürekli olarak tartışıldığını belirtir (Arkan, 2015, s.271).

İnsanın biyo-fizyolojik varlığı bakımından gerekli olmayan nazari akıl, onun, fikri yetkinliği açısından gerekli ve önemli olan küllî kavramlar ile teorik ilimlerin ilkelerini elde etmesini sağlar.

6. İstek gücü (en-nefsü'n-nüzu'yye): Hayal gücünde beliren herhangi bir izdüşüm yahut imaj karşısında canlının olumlu ya da olumsuz bir tepki vermesini sağlayan, istek gücüdür. Hayal gücü bulunmaksızın istek gücünden söz etmenin mümkün olamayacağını savunan İbn Rüşd, bu gücün hayalde canlanan izdüşümünün veya imajın durumuna bağlı olduğunu belirtir.

## Nefs-Beden İlişkisi

Beslenme gücünden başlayıp akılda sona eren ve işlevleri bakımından çokluk arz eden bu bir dizi güç, dayanakları itibarıyla aslında birlik ve bütünlük oluşturmaktadır. Nefsin güçleri arasında bir sıradüzenin bulunduğundan bahseden İbn Rüşd, organik cisimlerin ilk yetkinliği konumundaki beslenme gücünden başlayarak bu güçlerin kendisini izleyen her güç için dayanak durumunda olduğunu belirtmektedir. Mesela, beslenme gücü olmaksızın duyunun, duyu bulunmaksızın hayal gücünün, hayal gücü olmadan da aklın varlığından söz edilemezken, bunun tersi mümkündür. Duyu gücü olmaksızın beslenme bitkilerde, akıl olmadan da hayal gücü hayvanlarda bulunmamaktadır. İbn Rüşd'e göre bu durum her bir gücün dayanak olmasından değil, tam tersine bir sonraki gücün dayanak konumundakinin yetkinliği olmasından ve onu tamamlamasından ileri gelmektedir. Bundan dolayı bir yönüyle dayanak yani madde, diğer yönüyle yetkinlik yani suret olan bu güçlerin birer cevher sayılması gerekir. Nebatî nefisten, hayvanî nefisten, insan nefsinden söz edebilmek için her mertebedeki nefsin sahip olduğu bütün güçlerin bir arada bulunması yani bir bütün oluşturmaları zorunludur. Bu durumda her biri cevher sayılan farklı güçleri bulunmasına rağmen nefsin, "bir"lik ve "bütün"lük arz eden bir cevher olduğu ortaya çıkmaktadır.

İbn Rüşd, nefsin bedenle olan ilişkisini suret kavramından hareketle ve ayırık suretlerin maddeyle ilişkisi bağlamında ele almaktadır. Bu anlayışının Aristoteles'ten gelen bir anlayış olduğunu bilmekteyiz. Çünkü Aristoteles de "tabii-organik cismin ilk yetkinliği" olarak değerlendirilmede bulunmaktadır (Aristoteles, 2014, s.93). Buna göre tabii-organik cisim yani beden madde, onun yetkinliği olan nefis de suret konumunda bulunmaktadır. Diğer taraftan İbn Rüşd'ün, nefsin maddeden ayırık ve bağımsız bir gücünün bulunup bulunmadığı şeklindeki bir soruyu psikolojisinin en temel problemi olarak ortaya koymasındır.

İbn Rüşd nefsi, insan idrakini zorlayıcı ve hassas bir konu olarak görmüştür. Nefs ve bedenle ilgili düşüncelerini bir başka konu olan Allah-âlem ilişkisini yorumlarken de başvurduğu şu şekilde görüyoruz; nasıl ki Allah yapı, nitelik ve nicelik bakımından farklı olan sayısız maddî nesneden oluşan âlemin tertip ve düzenini, birlik ve bütünlüğünü korumak suretiyle onun varlığının devamını sağlıyorsa, nefis de aynı şekilde yapı, nicelik ve nitelikleri farklı organlardan teşekkül eden bedenin bir ve bütün olarak varlığını sürdürmesini sağlar.

Allah ile âlem nasıl ki her bakımdan birbirlerinden farklı iki ayrı varlık kategorisi ise, nefis ile beden durumları da tıpkı bunun gibidir.

### **Nefsin Ölümden Sonraki Durumu**

Bir önceki bölümde geçtiği üzere, nefsin varlığı bakımından bedene muhtaç olmadığı dolayısıyla bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını sürdüreceği sonucunu çıkarmaktayız. Bununla birlikte nefsin güç ve fonksiyonlarını ele alırken özellikle beslenme, duyu ve düşünme gücü ile onlara bağlı bulunan istek gücünün, canlının varlığını sürdürmesine yönelik güçler olduğuna işaret etmiştik. Bu sadece adı geçen güçlerin tek işlevi bunlardan ibarettir, demek değildir. Nefsin bir bütün olduğu göz önüne alındığında, onun bütün güç ve işlevlerinin birbirini tamamladığı ve sonuçta hepsinin tabiat âleminin en yetkin varlığı olan insanın mahiyetini belirleyen akıl gücüne hizmet ettiği görülecektir. Dolayısıyla nefis-beden ilişkisi sona erdiğinde nefsin bedenle ve maddi nesnelerle doğrudan alakalı fonksiyonları duracak, aletinden mahrum kalan güçler görev yapamaz hale gelecektir. Bunun yanı sıra onun maddeden soyut ve bağımsız tek gücü olan akıl, kendi bilincinde olacağı için işlevini ve tabii ki de varlığını sürdürecektir. Bununla alakalı olarak Kur'an-ı Kerim'in bir ayetine atıfta bulunarak meseleyi ölüm-uyku antolojisi ile açıklamaya çalışan İbn Rüşd, ölümle birlikte nefsin bir kısım işlevini yapamaz duruma gelmesinin, onun cevherindeki bir değişmeden değil aleti olan organların çalışmamasından kaynaklandığını şöyle ifade etmektedir: (Sarioğlu, 2003, ss.95-97)

“Dinde nefsin ölümsüzlüğü (bekâ) hakkında bir delil var mıdır veya bu konuya dikkat çekilmiş midir? Denilirse deriz ki: ‘Evet bu, Kur'an-ı Kerim'de vardır. Nefisleri öldükleri sırada ve ölmeyenleri de uyku esnasında ancak Allah alır; ölümüne hükmettiklerini alıkoyup diğerlerini belli süreye kadar (bedenlerine) gönderir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için deliller vardır’ (Ez-Zümer 39/42). Bu ayet her ikisinde de nefsin işlevlerinin durması açısından ölüm ile uykuyu eşit tuttuğu için konuyla alakalı bir delil durumundadır. Ölümde nefsin işlevlerinin durması, eğer nefsin aleti (olan beden) değişmesinden değil de kendi özünün bozulmasından ileri gelseydi, uykuda âtil kalması da yine aynı sebepten kaynaklanmış olurdu. Böyle olunca da nefsin uyanma sırasında eski haliyle geri dönmesi mümkün olmazdı. Nefsin eski haliyle geri dönmesinden anlıyoruz ki fonksiyonlarının durması ona, cevherinde

ortaya çıkan bir durumdan (emr) dolayı değil, sadece aleti olan bedenın âtıl kalmasından ötürü arız olmaktadır. Ayrıca buradan bedenın işlemeze hale gelmesiyle nefsin tamamen âtıl kalmasının gerekmediğini de anlamaktayız. Oysa ölüm âtıl kalmaktan ibarettir. O halde alet (konumundaki bedenın) ölümdede uykudaki hali andıran bir durumda bulunması gerekir. Hâkimin (Aristo) dediğı gibi, ihtiyar, gencin gözü gibi bir göze sahip olsaydı o da genç gibi görürdü” (Sarıoğlu, 2003, s.98).

İbn Rüşd psikolojisinde maddeden bağımsız ve soyut bir cevher olduğu hususunda hiçbir tereddüt bulunmayan insan nefsi, bedenden ayrıldıktan sonra bir kısım işlerini icra edemese de varlığını sürdürcektir yani ölümsüzdür.

## Sonuç

İslam kaynaklarında “eş-Şârihu’l-Kebîr”, Batılı kaynaklarda “The Great Commentator” lakabıyla bilinen Endülüslü büyük İslam filozofu Ebû’l-Velîd İbn Rüşd (ö. 1198), Aristo’nun (MÖ 384-322) *Politika*’sı hariç bütün eserlerini derinlemesine tetkik etmiş ve aslı felsefesine sadık kalarak şerh etmiştir. Nefs meselesine veya günümüz deyiimiyle psikolojiye derin bir ilgisi olan İbn Rüşd, bu ilginin bir nişanesi olarak Aristo’nun *De Anima* ya da Arapçadaki adıyla *Kitâbu’n-Nefs*’i üzerine büyük, orta ve küçük olmak üzere üç şerh kaleme almıştır. O, bu şerhlerinde nefsin varlığını ispatlamaya yönelik birtakım fikrî-felsefî çabalarda bulunmuş, ama nefsin hakikat ve mahiyetini gerçek mânâda tanımlamanın imkânsız olduğunu açıkça itiraf etmiştir. Zira nefsi tanımlayabilmek için ilk olarak onun bedenın hangi organında bulunduğunun ya da hangi organa bağlı olarak var olduğunun bilinmesi gerekir. Oysa bu mümkün değildir, dolayısıyla nefsi *hadd* ile yani tam tanımla tarif etmek mümkün değildir. Buna karşılık nefsin işlevlerini dikkate alarak bir *resmini*, yani eksik tanımını oluşturmak mümkündür.

İbn Rüşd, Aristocu fiziğın temel paradigması olan madde-suret ikilisine psikolojisinde de müracaat eder. Zira nefsin beslenmeden başlayıp akletmede nihayete eren ve işlevleri itibarıyla çok sayıda ve çeşitte olan güçleri arasında dayanakları (*mevzû’*) itibarıyla bir hiyerarşi olduğunu söyler. Buna göre organik cismin, yani insan bedenının ilk yetkinliği olan beslenme gücünden itibaren bu güçlerden her biri kendisini izleyen ve kendinin yukarısındaki güç için bir dayanak konumundadır.

Öte yandan filozof, nefs-beden ilişkisine de kafa yormuş, bir problem olarak bu ilişkinin keyfiyetine ilişkin bir açıklama sunmuştur. Ayrıca bu bağlamda nefsin ölümden sonraki durumu hakkında Müslüman Meşşâî filozoflar arasında kendine has fikirler beyan etmiştir.

## Kaynakça

- Aristoteles, (2014). *Ruh üzerine*. Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Arkan, A. (2015). *İbn Rüşd psikolojisi*. İstanbul: İz yayıncılık.
- Bayraktar, M. (2012). *İslam felsefesine giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bolay, H. (1989). *Akıl (felsefe)*. DİA. Cilt: 2. s. 238-24.
- Dorman, E. (2017). *Kendini kınayan nefis*. İstanbul: Destek Yayınları.
- Durusoy, A. (2012). *İbn Sinâ felsefesinde insan ve alemdeki yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- İbn Rüşd. *Psikoloji şerhi (Telhisu Kitabı' n-nefs)*. nşr. ve trc. Atilla Arkan (2016). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Karlığa, B. (1999). *İbn Rüşd. DİA*. Cilt: 10. s. 257-288.
- Kaya, M. (2017). *Kindi: İslâm dünyasının felsefeyle tanışması*. İslam Felsefesi Tarih ve Problemler. Editör: M. Kaya. Ankara: İsam Yayınları.
- Korkut, Ş. (2017). *"Meşşâi geleneğın kurucu filozofu: Fârâbî"*. İslam Felsefesi Tarihi. Editör: B. Ali Çetinkaya. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Kotku, M.Z. (2016). *Nefsin terbiyesi*. İstanbul: Server Yayınları.
- Kutluer, İ. (2008). *"Ruh (felsefe)"*. DİA. Cilt: 35. s. 193-197.
- Memiş, İ. (2007). *İbn Rüşd felsefesinde kavramsal olarak nefis ve akıl*. Bakü: Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin İlmî Mecmuası.
- Sarıoğlu, H. (2003). *İbn Rüşd felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Şener, A., Sofuoğlu, C., & Yıldırım, M. (2016). *Yüce Kur'an ve açıklamalı yorumlu meâli*. İzmir: Tibyan Yayıncılık
- Sühreverdî. (2009). *Hikmetü'l-İşrak*. T. Uluç (Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Taylan, N. (2016). *Ana hatlarıyla İslam felsefesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Toksöz, H. (2017). *İbn Rüşd ve aristoculuğun yeniden canlanması*. İslam Felsefesi. Editörler; İ. Erdoğan, E.Demirpolat. İstanbul: Lisans Yayıncılık.
- Türker, Ö. (2006). *Nefis*. DİA. Cilt:32. ss.529-531.

# İçerik Kritiği Bakımından Osmanlı Dönemi Avâmil Mu'ribleri

Fatıma Betül Kadağ\*

**Öz:** Osmanlı medreselerindeki Arap dili eğitimi hem dîni hem felsefi hem de riyâzi ilimleri tahsil etmek için alet ilimleri adı altında okutulan aynı zamanda kendi içinde bağımsız ilimler olarak da itibara alınan bir yapıya sahipti. Medreselerdeki Arap dili müfredatı Sarf (morfoloji), Nahiv (gramer, syntax) ve Belagat (Meânî-Beyan- Bedi) şeklinde tasnif edilmiştir. Nahiv ilmi için okutulan kitapların ilk basamağında Avâmil türü eserler yer almaktadır. Bu eser başlığı altında medreselerde çokça ilgi gören iki Avâmil vardır. Bunlardan ilki Abdulkâhîr Cürcânî (ö.471/1078-79)'nin Avâmil-i Atik'i diğeri ise İmam Birgivi (ö.981/1473)'nin Avamil-i Cedid adlı eseridir. Bu iki eser üzerine birçok alim tarafından şerh ve mu'rib türü eserler yazılmıştır. Medrese hocaları tarafından, öğrencilerin talebi doğrultusunda Avamil metnini kolaylaştırmak ve bunun yanı sıra bir takım ek bilgileri öğrencilerin istifadesine sunmak amacıyla yazılan Avamil Mu'ribleri, tespit edildiği şekliyle içerik açısından şerh türü eserlerle ortak ve farklı noktalara sahiptir. Bu çalışmanın amacı; genelde mu'rib-şerh ayrımı yapılmaksızın tek bir kitap türü gibi şerh adıyla mütalaa edilen bu iki kavramı, Avâmil Mu'ribi özelinde incelemektir. Bu doğrultuda müelliflerin ana metin olan Avâmil'e tahlil ve i'rab yaparken yan bilgi niteliğinde öğrencinin istifadesine sundukları konulara yer vermektir. Ayrıca Avâmillere yazılan şerhlerle mu'riblerin kıyaslamasını yapmaktır. Sonuç olarak ise içerik bakımından mu'riblerin şerhlerle olan ayrımlarını ve ortak noktalarını ortaya koymaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Avamil, Mu'rib, Avamil Mu'ribi, Avamil Şerhi, Birgivi, Cürcânî.

## Giriş

Osmanlı medreselerinde okutulan dersler alet ilimleri (ulûm-u âliye) ve yüksek ilimler (ulûm-u-âliye) diye iki gruba ayrılmıştır. Dil ilimleri, yüksek ilimleri (ulûm-u-âliye) tahsil için okutulan alet ilimleri (ulûm-u âliye) olarak kabul edilmiştir. İslâmî ilimlerin temel derslere yardımcı olacak eserleri okuyup anlayabilmeyi sağlamak için gerekli görülen ulûm-u âliye (alet ilimleri) denilen eserler alt kademede bulunan medreselerde okutulurdu. Bu eserleri okumadan Fatih ve Süleymaniye medreselerine girilemiyordu (Demir, 2017, s.617). Medrese müfredatı başta siyasî hâkimiyet olmak üzere pek çok etken dikkate alınmakla bir-

\* Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı, Araştırma Görevlisi  
İletişim: fatimabetulkadag@ibu.edu.tr



likte daha çok ilmî kamuoyu (ulemâ) tarafından belirlenirdi (Fazlıoğlu, 2008, s.593). Dersler, belirli eserler üzerinden bizzat müderrislerin takibiyle işlenirdi. Hedeflenen süre içerisinde ilgili bölüm ya da kitap bitirilmeden bir başka derse geçilmesi söz konusu olmazdı (Hızlı, 2008, s.28).

Osmanlı medreselerindeki Arapça dersleri; Sarf (morfoloji), Nahv (gramer, sentax) ve Bela-gat (Meânî-Beyân-Bedi) şeklinde tasnif edilmiştir. Her ders için belirli kademelerde okutu-lan eserler belirlenmiştir. Bunlardan Nahiv ilmi için okutulan eserler (Fazlıoğlu, 2005, ss.145-148); *Avâmil*, *Unmûzec*, *Hedâik*, *İzhâr*, *Netâic* ve *Kâfiye*'dir. Nahvin ilk basamağında yer alan *Avâmiller*'den en meşhur olanı Abdülkâhir el-Cürçânî'nin *el-'Avâmilü'l-Mie*'si ile Birgivi'nin *Avâmil-i Cedîd*'idir. Bu iki eser uzun yıllar medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Her iki eser üzerine pek çok şerh ve mu'rib türü çalışmalar yapılmıştır.

Biz bu çalışmamızda mu'rib eserlerini tanıtarak şerhlerle olan benzer ve ortak yönlerini or-taya koyacağız. Bu doğrultuda evveleminde mu'ribleri tanıtacağız. Bu inceleme için başvur-duğumuz ilk kaynak Süleymaniye Yazma Eserler Kurumu'dur. Burada yaptığımız araştırma ile *Avâmil Mu'ribleri*'ni tespit ederek bu eserleri incelemeye çalışacağız. Daha sonra *Avâmil* eserlerine yazılan şerhler ile *Avâmil Mu'ribleri*'nin kıyaslamasını yaparak mu'riblerin kendine özel vasıflarını ortaya koyup şerhlerden ayrı bir tür olduğunu göstermeye çalışacağız.

## Mu'ribler

Sözlükte Mu'rib ( مُعْرِب ) kelimesi sülasi (üç harfli) "عرب" fiiline bir harf eklenmek suretiyle elde dilen "أعرب" fiilinin ismi fâili olarak geçmektedir (Cevheri, 1990, ss.178-179; Ezheri, t.y., ss.360-362; E.-T. Firuzabadi, 1986, s. 145; Manzur, 1997, s. 387; Zebidi, 1972, ss.335-340). İstılâhî olarak ise şöyle tanımlanabilir: Medrese öğrencileri için dönemin hocaları tarafından medresede okutulan Arapça dilbilgisine yönelik kitapları daha kolaylaştırıcı ve anlaşılır hale getirmek üzere yazılan eserlerdir. Tespit edildiği kadarıyla *Avâmil*, *İzhâr* ve *Kâfiye* eserlerine mu'ribler yazılmıştır. Mu'ribler, medresede okutulan bu eserleri kelime kelime i'râb ederek açıklayan, genellikle tümevarım yöntemiyle cümleleri ele alan, metindeki lafızların daha kolay anlaşmasını amaçlayan ve yeri geldikçe farklı i'râb vecihlerini ortaya koyarak kitabın derecesine ve öğrencinin seviyesine göre açıklamalarda bulunan eserlerdir.

Mu'ribler, öğrencilerin medreselerde okudukları kitaplara yardımcı niteliğinde yazılmıştır. Bu yüzden takviye kitapları olarak isimlendirilebilir. Kütüphane kayıtlarında yapılan tarama sonucunda *Mu'rib* olduğu tespit edilen eserler şunlardır:<sup>1</sup>

1- Hacı İbrahim Baba Tosyavî (ö.871/1466)'nin *Mu'ribu'l-Kâfiye*'si. İbnu'l-Hâcib'in *Kâfiye*'sine yazılmış *Mu'rib*'tir. 2- Taşköprüzade Ahmed Efendi'nin *Mu'ribu'l-Avâmil*i. Abdülkâhir Cürî cânî'nin *Avâmil*'i üzerine yazılmıştır (Tahir, t.y., s. 455). 3- Abdullah b. Muhammed b. Veli

(ö.1122/1710)'nin *Mu'ribu'l-İzhârı*. 4- Kuyucaklı Abdullah el-Aydî'nin *Mu'ribu'l-Avâmil-i'l-Cedidi*. Birgivi'nin *Avâmil-i Cedidi* üzerine yazılan bir *Mu'rib*'tir. 5-Mustafa b. Bekir Güzelhisârî'nin *Mu'ribu'l-Avâmil*. 6- Zeynîzâde Hüseyin Efendi'nin *Ta'liku'l-fevâdıl 'alâ 'irâbi'l-Avâmil*. Birgivi'nin *Avâmil*'nin *Mu'ribi'dir*, *Hallûkitabın esrârî'l-ahyâr 'alâ 'irâbi'l-İzhârî'l-esrâr*. Yine Birgivi'ye ait *İzhâr* kitabının *Mu'ribi'dir*. *Şâfiye 'alâ 'irâbi'l-Kâfiye*. Müellifin en hacimli ve muhtemelen en son kaleme aldığı eserdir. İbnu'l-Hâcib'in *Kâfiye*'si üzerine yazılan eser 1168/1755 yılında tamamlanmıştır. Kayıtlarda *Kâfiye Mu'ribi* ve *Mu'ribu'l-Kâfiye* diye geçmektedir.

## Avâmil Mu'ribleri

*Avâmil Mu'ribleri*, Avâmil metinleri üzerine yazılan, tahlil ve i'rab işlevi sağlayan eserlerdir. Tespit edilen *Mu'ribler*'den; Taşköprizâde'nin *Mu'ribu'l-Avâmil*'i Abdülkâhir Cürçânî'nin *Avâmil* metnine yazılırken Kuyucaklı Abdullah'ın *Mu'ribu'l-Avâmil*'i, Mustafa b. Bekir Güzelhisârî'nin *Mu'ribu'l-Avâmil*'i ile Zeynîzâde Hüseyin Efendi'nin *Mu'ribu'l-Avâmil*'i Birgivi'nin *Avâmil* metni üzerine telif edilmiştir. Buradan yola çıkarak her iki Avâmil metnine yazılan dört *Mu'rib* eserinin bulunduğu söylenebilir.

*Avâmil Mu'ribleri*'nin mukaddimelerinde çoğunlukla besmele, hamdele ve salvelenin girizgâh olarak kullanıldığı ve bu bölümün birkaç satırı geçmediği görülmüştür. Bazı *Mu'ribler*'in bu kısmında eserin kimlerin isteğiyle ve hangi amaçla yazıldığı zikredilirken bazılarında dua cümlesinden hemen sonra i'râba başlandığı müşâhade edilmiştir. Örneğin; Zeynîzâde'nin *Mu'ribi*'nde yer alan girizgâh kısmı şu şekildedir (Hânî, 2012, s. 2).

الحمد لله الذي رفع السماوات بلا عمد وخفض الأرض ونصب الجبال لانتفاع العباد والصلاة والسلام على من  
لم يعرب الوصفون كافة كما لاته للعجز عن درك ما فيه من أفعاله ومعمولاته وعلى اله الذين عملوا بأحكامه  
وأصحابه الذين جزموا بصحة كلامه

"Kulları için göğü direksiz yükseltip, yeri alçaltan ve dağları yerleştiren Allah'a hamd olsun. Salât ve selam fiillerini anlamaktan aciz kalmaları sebebiyle tüm kemalini tavsif edemedikleri Allah Resûl'üne ve onun getirdiği hükümlerle amel edip sözünü kesin-kes doğrudan âline ve ashâbına olsun."

Zeynîzâde, eseri kimlerin isteği üzerine kaleme aldığını aynı bölümde belirterek *Mu'ribi*'nin yazılma nedenini dile getirmiştir (Hânî, 2012, s. 2-4).

قد كنت أعربت العوامل الجديدة بالتماس بعض خلص أبناء الزمن وإلحاق بعض كمل الإخوان إلا أن الكثير من الفضلاء والجم الغفير من الأذكىء سألوني صرف الهمة نحو إختصاره مع الزيادة في فوائده

"*Avâmil-i cedid*'i, dönemin bazı dost ve ahbablarının ısrarı üzerine i'rab yaptım. Ne var ki pek çok zeki ve üstün kişiler, bir takım faydalı ilaveler yapmak suretiyle bu eseri ihtisar etmemi benden istediler."

Güzelhisârî'nin, *Mu'ribi*'ndeki girizgâh bölümünü secili bir ifadeyle yazdığı görülür. Ancak o, Zeynîzâde gibi eseri neden yazdığına değinmemiştir (Gül, 2006, s. 44)

الحمد لله الذي أعطينا القدرة على إعراب المعاني ويسرنا لاستخراج المعاني من حروف المباني والصلاة على محمد المبعوث إلى الأحرار والجوار أسأل الله تعالى في الجنة الجوار وعلى آله وأصحابه

“Bize kelimelerin i’râbını yapma gücü veren ve hecâ harflerinin manasını çıkarmada kolaylık sağlayan Allah’a hamd olsun. Salât ve selam ise bize peygamber olarak gönderilen Hz. Muhammed’e -ki Cennet’te ona komşu olmayı Allah’tan niyaz ederim- onun âline ve ashabinâ olsun.”

Kuyucaklı *Mu’ribi*’nin giriş kısmı ise bir satır uzunluğundaki dua cümlesinden oluşmaktadır. Bu bölümde eserin neden yazıldığına dair bir bilgi yer almamaktadır (Çifçi, 2008, s. 2-3).

الحمد لله الأحد رب العالمين الصمد والصلاة على نبيه محمد وعلى آله المؤيد وأصحابه أجمعين الأبد

“Hamd, Alemlerin Rabbi ve Samed olan Allah’a mahsustur. Sonsuz salât ve selam ise O’nun tasdik edilmiş Nebisi Hz. Muhammed’e, bütün âline ve ashabinâ olsun.”

Taşköprizâde’nin *Avâmil Mu’ribi*’nde yer alan mukaddime örneği ise şu şekildedir: (Taşköprizâde, 1030, vr.1a-1b).

الحمد لله القوي الذي عجزت عن إدراك كنهه عقول العقلاء وتحيرت في بدياء ألوهيته أوهام العلماء العفو الذي تجاوز عن العمل والخطأ ويغفر ما دون الشرك لمن يشاء والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء وعلى آله وأصحابه الأصفياء وبعد

“Hamd, özünü kavramada akılların aciz kaldığı ve uluhiyetinin badiyesinde âlimlerin şaşırıp kaldığı Allah’a mahsustur. O, dilediği kullarının şirk dışındaki günahlarını affeder. Salât ve selam ise Nebilerin sonuncusu Hz. Muhammed’e, onun pirüpak âline ve ashabinâ olsun.”

Taşköprizâde, eserin bu bölümünde وبعد lafzına yer verdikten sonra *Mu’ribi* yazma nede-nini şöyle belirtmiştir:

فإني قررت إعراب العوامل تيسيراً للمستفيدين وكررت قواعد إعرابها تقديراً للممتدئين ولئن فاتني من الناس تائناً الجميل في الحال فمبني من الثواب الجزيل في المآل

“Avâmil’i kitaptan faydalananlara kolaylık olması için i’râb ettim. Başlangıç seviyesindeki öğrencileri göz önünde bulundurarak içerisindeki i’râb kurallarını yineledim. Şayet bu dünyada yaptığım bu iş hususunda insanlardan güzel bir övgü göremezsem, ahirette bu amelimin karşılığını göreceğim.”

*Avâmil Mu’ribler*’nin içeriği cümle tahlili ağırlıklıdır. Bu eserlerde, evvelemirde *Avâmil* ana metnine yer verildikten sonra her kelimenin i’rabı yapıp daha sonra cümlelerin metin içerisindeki i’rabî konumundan bahsedilir. Bunun yanı sıra i’rab yapılırken öğrencinin seviyesi dikkate alınarak farklı konulara yer verilir. *Avâmil Mu’ribler*’nden Kuyucaklı Abdullah, Güzelhisârî ve Zeynîzâde’nin eserlerinde öğrencilerin seviyelerini göz önünde bulundurduğu görülmektedir. Nitekim bu eserlerde genellikle şerhlerin aksine i’râb yaparken farklı vecihlere çok fazla değinmeyip, konuyla bağlantılı diğer meselelere ayrıntılı olarak yer verilmeyerek öğrencinin seviyesine ağır gelecek bilgiler zikredilmemektedir.

Taşköprüzâde'nin *Mu'ribi* her ne kadar başlangıç seviyesindeki öğrencilere göre diye nitelendirilse de kendisi i'râb yaparken konuyla bağlantılı başka hususlara da yer vererek diğer üç *Mu'ribe* göre daha çok bilgi içerdiği dikkatleri çekmiştir. Üç *Mu'rib*'te 'Kim daha ayrıntılı bilgiye ulaşmak isterse falanca kitaba başvursun', 'Bu konuda daha fazla malumatı burada zikretmek için burası uygun değildir', 'Kitap uzamasın diye bu kadar bilgiyle yetineceğiz' gibi ifadeler kullanılarak ayrıntılı bilgi verilmekten kaçınılmıştır. Dolayısıyla Taşköprüzâde'nin eseri diğerlerine göre daha ayrıntılı niteliktedir. Bunun nedeni; Taşköprüzâde'nin daha erken bir dönemde eserini kaleme almış olmasından dolayı o zamanki *Mu'rib* algısının şerhe yakın olmasından *Mu'ribi*'ni daha çok şerhe benzer bir üslûpla yazması ya da Taşköprüzâde'nin kendi *Mu'rib* telif yönteminin bu yönde olması ihtimalindendir.

*Avâmîl Mu'ribleri*, besmelenin i'râbı ile başladıktan sonra ana hatları itibariyle benzer konulara değinmiştir. Bu konular genel olarak dua cümlelerinin i'râbı, isti'nâf, istisnâ ve mahkî i'râb gibi bazı mefhumların tanımı, zamirlerin dil alimlerine göre etimolojisi, فقط gibi kelimelerin asıllarına ilişkin açıklama ile konuyla ilgili farklı i'râb vecihlerinin zikredilmesidir. Fakat Taşköprüzâde'nin *Mu'ribi* diğer eserlere göre daha tafsilatlı olduğu için i'râb ve nahiv kelimelerinin tanımları, nahiv ilminin doğuşu, الله lafzının etimolojisi, mastarın amel etme şartları, izâfet türleri, المصدر (mastar) kelimesinin etimolojisi, Arapçadaki terkîb türleri, الحمد ve الشكر kelimeleri arasındaki farklar, الصلاة lafzının anlamları ve كذا lafzının açılımı gibi diğer *Mu'ribler*'de bulunmayan bilgiler de yer almaktadır.

*Mu'ribler*'de kaynak olarak âlimlerin görüşleri zikredilmiştir. Bu görüşeler değişik şekillerde ifade edilmiştir. Bunlardan ilki, âlimlerin görüşlerine "Falanca şöyle söyledi" şeklinde yer verilmesidir. Bunun Zeynîzâde'deki örneği şu şekildedir (Hânî, 2012, s. 266):

وقال الرضي: الحق أن الحرف العاطف هو الواو وإما مفيدة لأحد الشئتين غير عاطفة و الواو في قوله: إما إلى جنة  
إما إلى نار مقدرة  
وقال الدماميني في شرحه: هذا هو الحق لا كلام فيه

Bu açıklamalarda Razî (ö.688/1289'dan sonra) ve Demâmîni'nin (ö.1424/827) görüşlerini قال fiiliyle ifade ettiği görülmektedir.

Bir diğer kaynak gösterim biçimi ise "Müellife göre" ibaresinin kullanılmasıdır. Bu ifade biçimiyle belirtilen âlimlerden bazıları şunlardır (Çifçi, 2008, s. 4; Hânî, 2012, s. 53-61-107; Taşköprüzâde, 1030, vr.16a-31b):

عند المبرد - عند سبويه - عند الكسائي - عند الدماميني - عند الأخفش

Görüldüğü üzere bahsi geçen âlimler sırasıyla Sibeveyh (ö.180/796), Kisâî (ö.189/805), Müberrred (ö.286/900), Demâmîni (ö.827/1424)'dir.

Taşköprüzâde ise harf-i cerleri anlatırken حتى harfine geldiğinde tafsilatlı malumatlar aktarıp âlimlerin görüşlerine yer vermiş, Cürçânî'yi konu hakkında verdiği örneğin hatalı olması

hususunda eleştirmiş ve doğru görüşün ne olduğu yönünde birtakım âlimlerden örnekler getirerek açıklamada bulunmuştur. Aktarılan bu mevzu, eserde şöyle yer almaktadır (Taşköprizâde, 1030, vr.30a-30b):

اعلم أن حتى وإلى بمعنى واحد إلا أن حتى تفارقها من وجوه من جملتها أن مجرور حتى إما أن يكون آخر جزء من شيء نحو أكلت السمكة حتى رأسها أو ما يلاقي آخر جزء من الشيء نحو نمت البارحة حتى الصباح وأن مجرور إلى أعم من أن يكون آخر جزء من الشيء أو واسطة جزء منه فلهذا جاز إلى نصفها أو ثلثها ولم يجز حتى نصفها أو ثلثها... ثم اختلف النحاة في أن ما بعدها أيدخل فيها قبلها أم لا؟ فقال عند القاهر أن حتى ظاهر أن فيها بعدها يدخل فيها قبلها كأكل الرأس ونوم الصباح في المثالين المذكورين وكذا عند ابن الحاجب وعند أكثر النحاة لا تدخل هكذا عند ابن جني فتكون لانتهاء الغاية فقط والصواب أن يقال إن كان المذكور بعدها بعضاً للمذكور قبلها يدخل كأرأس مثلاً وإلا فلا يدخل كالصباح فظهر خطأ المص في التمثيل لانتهاء الغاية نحو أكلت السمكة حتى رأسها

Taşköprizâde'nin buradaki açıklamasına göre حتى ile إلى harfi cerleri aynı manadadır. Fakat حتى harfini diğerinden ayıran bazı farklar vardır. Bu harfin mecrûr, 'Balığı baş kısmına kadar yedim' cümlesinde olduğu gibi ya bir şeyin son uç noktası olur ya da 'Dün, sabaha kadar uyudum' cümlesinde olduğu gibi bir şeyin son kısmı olur. إلى harfi cerinin mecrûr ise bir şeyin son kısmı veyahut orta kısmı olması noktasında daha geniş kapsamlıdır. Bundan dolayıı denilebilirken, حتى نصفها أو ثلثها demek caiz değildir. Açıklamanın devamında nahiv âlimlerinin buradaki harfi cerin öncesi ve sonrasıyla bağlantısı olup olamayacağı konusunda ihtilafa düştüklerini belirtmiştir. Şöyle ki, Cürçânîye göre balığın başı ve sabaha kadarki uyku örneklerinde olduğu üzere حتى harfinin tüm cümleyi kapsadığını belirterek, İbn Hâcib ve çoğu nahiv âliminin bu görüşte olduğunu aktarmıştır. İbn Cinnî'ye göre ise bu harfin, bir şeyin sonunu ifade ettiği görüşünde olduğunu söylemiştir. Doğru olan görüşe göre harfin öncesi ile sonrası arasında bir parça bütün ilişkisi varsa harfi cer kendinden sonraki kelimede amel eder. Eğer böyle bir ilişki yoksa edemez. Bu durumda Cürçânî'nin verdiği örnekte balık ile başı arasında bir ilişki bulunması yönüyle harfi cerin amel etmesi gerekirken, müellif cümleyi رأسها şeklinde fethalı belirterek yanlış bir örneklemede bulunmuştur.

Âlimlerin isimlerinin kaynak olarak bir diğer gösterim biçimi sadece Zeynizâde'nin *Avâmil Mu'rib*'inde bulunmaktadır. Buna göre Zeynizâde âlime ait görüşü kendi lafızlarıyla ifade ettikten sonra görüşün sahibine atıfta bulunur. Bunun örneği ise şu şekildedir: (Hânî, 2012, ss.26-27)

فعلى الأول: يجوز فيه الجر على أن يكون صفة للجلالة بلا تقدير المضاف للمبالغة كما في مررت برجل عدل، أو بتقديره أي ذي رب لكن يفوت حينئذ معنى المبالغة على ما صرح به الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز

“lafızıyla alakalı birinci görüşe göre, muzaf takdir edilmeksizin mübalağa ifade etmek üzere Allah lafzına sıfat olması nedeniyle mecrûr gelmesi câizdir. Veyahut muzaf takdir edilerek mecrûr gelmesi de câizdir. Fakat bu durumda kendisinden mübalağa anlamı düşer. Bu görüş Abdülkâhir Cürçânî'nin Delâilü'l-İcâz adlı eserinde açıkladığı şekliyle böyledir.”

Aynı şekilde yine sadece Zeynizâde ve Taşköprizâde'nin *Avâmil Mu'ribler*'inde bulunan bir

diğer gösterim biçimi âlimin görüşünden sonra müellifin kendi yorumuna yer vermesidir. (Hânî, 2012, s.12)

وقال الدماميني في شرحه: هذا هو الحق لا كلام فيه

Örnekte görüldüğü gibi “Bu hususta başka söz söylenmez.” diyerek âlimin görüşünü destekleyici bir yorum getirmiştir.

Bir başka kaynak gösterim biçimi ise kitap adını veyahut kitap sahibini belirterek yapılmıştır. Bunun örnekleri Kuyucaklı Abdullah Efendi’de şu şekilde yer almaktadır:(Çifçi, 2008, ss.4-35)

قال مغني اللبيب: إذا رجع الضمير إلى شبه الفعل يجوز تعلق الجار بالضمير المذكور الذي يرجع إلى المصدر

“Muğni’l-Lebîb şöyle demektedir: Zamir, şibih fiile döndüğünde mecrûrun masdara dönen zamire müteallakı caizdir.”

وله وجه آخر ذكر في زبدة الإعراب على إظهار الأسرار

Kuyucaklı Abdullah Efendi, *İzhâru’l-esrâr* adlı kitaba yazılan *Zübdetü’l-irâb* adlı eserde konuya ait bir başka i’râb vechinin bulunduğunu ifade etmek amacıyla bu eseri kaynak göstermektedir.

Taşköprizâde’nin eserinde bu kısımla ilgili örnek şöyledir (Taşköprizâde, 1030, vr.2a):

هذا حاصل الإشكال الذي أورده صاحب المفتاح على هذا المقام

Taşköprizâde, konuyla ilgili müşkil olan kısmın *Miftah* yazarı tarafından ilgili yerde ifade edildiğini belirtmektedir.

Buraya kadar *Avâmil Mu'ribleri*’nde kaynak olarak zikredilen âlimlerin görüşlerini nakletmede izlenilen yol hakkında bilgi verilmeye çalışıldı. Bu minvalde *Avâmil* müelliflerinin, görüşlerine yer verdiği ve kitaplarına işarette bulunduğu başka âlimler de vardır. Onlar sırasıyla şu şekildedir (Hânî, 2012, s. 53):

1. Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî (ö.175/791): Bu âlimin adı Zeynîzâde ve Taşköprizâde’nin *Mu'ribleri*’nde ortak olarak bulunmaktadır.
2. Ebû Zekariyyâ Yahya b. Abdillâh el-Ferra (ö.207/822): Zeynîzâde’nin *Mu'ribi*’nde bulunmaktadır.
3. Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî İbnû’s-Serrâc (ö.316/929): Zeynîzâde’nin *Mu'ribi*’nde bulunmaktadır.
4. Ebû Muhammed Abdullâh b. Ca’fer b. Dürüsteveyh b. el-Merzûbân el-Fârisî (ö.347/958): Zeynîzâde’nin *Mu'ribi*’nde bulunmaktadır.
5. Ebû Ali Hasen b. Ahmed b. Abdilğaffâr el-Fârisî (ö.377/987): Zeynîzâde’nin *Mu'ribi*’nde bulunmaktadır.
6. Ebû’l-Hasan Ali b. İsâ b. Ali er-Rummânî (ö.384/994): Zeynîzâde’nin *Mu'ribi*’nde bulun-

maktadır.

7. Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî (ö.471/1078-79): Bu âlimin adı Zeynizâde ve Taşköprizâde'nin *Mu'rib*lerinde ortak olarak bulunmaktadır.
8. El-Keşşâf (ö.538/1144): Zeynizâde'nin *Mu'ribi*'nde bulunmaktadır.
9. Ebû'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyid b. Ali el-Mutarrizî el-Harizmî (ö.610/1213): Zeynizâde'nin *Mu'ribi*'nde bulunmaktadır.
10. Ebû Amr Cemalüddîn Osman b. Yunus İbnü'l-Hâcib (ö.646/1249): Zeynizâde ve Kuyucaklı Abdullah'ın *Mu'rib*lerinde ortak olarak bulunmaktadır.
11. Ebû Abdillâh Cemalüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî (ö.672/1274): Zeynizâde ve Güzelhisârî'nin *Mu'rib*lerinde ortak olarak bulunmaktadır.

Zikredilen bu isimler, *Mu'ribler*'de açık şekilde adı geçen veya eserlerine atıfta bulunarak görüşlerine yer verilen âlimlerdir. Zeynizâde'nin alıntılama yapma sayısının diğerlerine göre fazla olduğu görülmektedir. Bu durum, onun i'râb yaparken öğrencinin konuyla alakalı diğer görüşlerden haberdar olmasını amaçladığını ve anlattığı konuyu sağlam temellere dayandırmak istediğini göstermektedir. Taşköprizâde ise i'râb vecihlerini ve âlimlerin bu konulardaki görüşlerini vermekten çok ele aldığı i'râbla bir yönden bağlantısı bulunan diğer konuları yeri geldikçe zikrederek bilgi açısından geniş bir yelpazeye sahip *Mu'ribi* öğrencilerin istifadesine sunmaktadır. Kuyucaklı Abdullah Efendi ve Güzelhisârî ise *Mu'ribler*'ini oldukça muhtasar bir nitelikte yazmışlardır. Bundan dolayı eserlerinde kullandıkları kaynaklar ve zikrettikleri âlimler sınırlı sayıdadır.

### **Mu'rib-Şerh: Farklar ve Benzerlikler**

Bilindiği gibi İslam dünyasında bir eserin daha geniş biçimde açıklanması amacıyla yazılmış kitapları ifade eden telif türüne 'şerh' denilmektedir. *Mu'rib* ise Arapça bir kitabın lafızlarının cümledeki durumlarının daha iyi anlaşılabilmesi için kelime kelime-i'râb yaparak kaleme alınan eserlerdir. *Mu'ribler* daha çok Osmanlı medreselerindeki hocalar tarafından medrese öğrencilerinin durumları göz önünde bulundurularak telif edilmiştir. O dönemde genellikle Arapça öğretimi gören gayr-ı Arap öğrencilere yönelik olarak yazılmış bir eser türüdür. *Mu'rib* ile şerh arasındaki ortak ve farklı noktaları ortaya koymak amacıyla biri Birgivi diğeri Cürcânî'nin *Avâmilî*'ne yazılan iki şerh ele alınmıştır. Bu eserlerden ilki Cürcânî'nin *Avâmilî*'ne ait Mostarlı Mustafa Efendi'nin (ö. 1119/1707) *Şerhu'l- Avâmilî'l-Cürcânî* eseri, diğeri ise Birgivi'nin *Avâmilî*'ne ait olan Kuşadalı Ahmed Efendi'nin (ö.1195/1780-81) *Avâmil-i Cedîd şerhi*'dir.

Avâmil Mu'ribleri'nin giriş kısmında çoğunlukla besmele, hamdele ve salvelenin girizgâh olarak kullanılır ve bu bölüm birkaç satırı geçmez. Ele alınan iki şerhin mukaddimesine baktığında Mu'rib'dekine benzer dua cümlelerinin yer aldığı görülmektedir. Her iki eser türünde de eserin yazılma nedenine değinilmiştir. Ancak Mu'ribler'de bu kısım "bazı öğrencilerin, eş dostun isteği üzerine bu eseri i'râb ettim" şeklindeyken şerhlerde "i'râb ettim" lafzı yerine "şerh ettim" lafzının kullanıldığı görülmüştür. Mu'ribler'de olduğu gibi şerhlerde de açıklama yaparken soru-cevap tekniği ve konuya ilişkin farklı eserlere yönlendirmeler yer alır. Bahsi geçen bu kısımların örneği ilgili şerhlerde şöyledir (Yalçın, 2013, s.43)

فإن قيل ما الفرق بين من وعَن قلنا إذا قلت خرجت عن البلد تريد عدم الرجوع إليه، وإذا قلت خرجت من البلد تريد الرجوع إليه.

"أي ذاته وحاله خرجت عن البلد" harfi cerleri arasında ne fark var diye sorarsan; 'şehirden ayrıldım' diyen kişinin o şehre geri dönmek istemediği anlaşılmaktadır. 'Şehirde kaldım' cümlesinde ise o yere tekrar geri dönmek istediği anlaşılmaktadır."

Bu örnekte görüldüğü üzere Mu'ribler'de yer aldığı şekliyle soru-cevap yöntemi kullanılmaktadır. Mu'rib-şerh benzerliğinin bir diğer örneği başka eserlere atıfta bulunmaktır (Günay, 2014, s. 99).

Kuşadalı, "Birinci bab Âmil'in açıklamasıdır." cümlesi hakkında "Bu yaygın bir kullanımdır. Ayrıntılı bilgi Kâfiye şerhimizde mevcuttur" diyerek konuyu ayrıntılı öğrenmek isteyenleri Kâfiye Şerhi'ne yönlendirmektedir. Bu özellik Mu'ribler'in pek çok yerinde bulunmaktadır.

Her iki eser türü arasında bahsi geçen bu benzerliklerin yanında iki türün farklı olduğuna delil niteliğinde farklı noktalar da bulunmaktadır. Şöyle ki Mu'rib-Şerh ayrımına delil niteliğindeki ilk ve temel vasıf olarak, şerhlerde girişteki "bazı öğrencilerin ve dostların isteği üzerine Avâmil'i şerh ettim" ifadesinin bulunması gösterilebilir. Halbuki Mu'ribler'de "i'râb yapmak" ifadesi yer almaktadır. Bu kısım ilgili şerhlerde şöyle geçmektedir: (Yalçın, 2013, s. 15)

بعض أذكیاء الطالبین سألني أن أشرح له شرحا

"Bazı zeki öğrenciler o esere bir şerh yazmamı istediler." (Günay, 2014, s. 75)

أردت أن أكتب له شرحا

"Ona bir şerh yazmak istedim"

Şerhlerdeki mukaddime bölümünün devamında, zikredilen dua cümlelerinden başlanarak anlam odaklı bir açıklama yapıldığı dikkatleri çekmektedir. Tahlil konusu olan cümleler incelendiğinde genellikle açıklamanın baş tarafında ya da son kısmında ilgili kelimelerin ya lugavî ya ıstılahî ya da örfî anlamları verilmektedir. Ayrıca kelime çoğul ise tekili, tekil ise ço-



ğulu gerek görülen yerlerde zikredilmektedir. Bahsi geçen bu özellik de *Mu'ribler*'de bulunmamaktadır. Kanaatimizce mu'rib-şerh ayrımının bir diğer sıklet noktası da burasıdır. Çünkü bu özellik şerhlerde bir açıklama yönünün olduğunun en bariz örneklerinden biridir. Bu yönüyle şerhlerde, i'râb öğretmekten çok okunan metnin manasına işaret ederek öğrencinin zihninde metnin anlam ve bağlam açısından daha anlaşılır hale gelmesinin hedeflendiğini göstermektedir. Bunların örneği ise şerhlerde şu şekilde yer almaktadır:

الحمد الحمد لله رب العالمين cümlesindeki الحمد kelimesinin dildeki ve örfteki kullanımları açısından tahlili yapılmaktadır. Şöyle ki dildeki anlamı için verdiği tanım şudur (Günay, 2014, s. 78):

في اللغة الوصف بالجميل تعظيماً على الجميل -

"Dildeki anlamı, güzel olan bir şeyi yüceltmek için güzellik sıfatıyla vasıflandırmak demektir."

بتعظيم المنعم قصداً لإنعامه على الحامد وفي العرف الفعل المشعر -

"Örfteki manası ise, hamdeden kuluna verdiği nimetler karşılığında nimet verene ta'zim bildiren fiildir."

Şerhlerde anlama dayalı bir üslûbun kullanıldığının bir başka örneği Kuşadalı'nın eserinde geçmektedir. Âmillerin "Semâî" ve "Kiyâsî" olarak iki kısma ayrıldığının ifade edildiği bölüm eserde şöyle geçmektedir:

سماعي: أي منسوب إلى السماع بمعنى أن إعماله في خصوصه يتوقف على سماعه من العرب

"Semâî, işitmeye mensûb/dayandırılmaktadır. Bunun anlamı, amel ettirilmesi ve harekeleri bakımından Araplardan duyulduğu şekliyle olan lafız demektir."

قياسي: منسوب إلى القياس بأن يمكن أن يذكر في إعماله قياس وقاعدة كلية موضوعها غير محصور

"Kiyâsî, kıyasa mensubdur. Amel etmesinde sayısız konuyu içinde barındıran küllî bir kâidenin söylenebilmesi mümkün olan lafızlardır."

Aynı bölümün *Mu'rib*'deki ifadesine bakıldığında iki tür arasındaki fark daha net bir şekilde ortaya konulmuş olacaktır. *Mu'rib*'te yer alan ifade şu şekildedir (Gül, 2006, s. 27)

فالسماعي الفاء: تفصيلية. السماعي: مرفوع لفظاً، مبتدأ

"Semaî kelimesi, mübteda olmak üzere lafzen merfûdur."

والقياسي: الواو عاطفة ومدخولها مرفوع لفظاً، مبتدأ

"Kiyâsî kelimesi, mübteda olmak üzere lafzen merfûdur."

Bu iki örnekte görüldüğü gibi *Mu'ribler* lafızları nahvî yönden tahlil ederken, şerhlerde lafızların anlamları üzerinde durulmaktadır.

Şerhlerde anlam odaklı bir açıklamanın yer aldığına dair bir başka örnek ise harf-i cerlerden verilebilir. Şerhte yer alan ifade şu şekildedir: (Yalçın, 2013, s. 27)

أحدها الباء ولها معانٍ للأول للإلصاق أي لإفادة لصوق أمر إلى مجرور الباء نحو مررت بزيد

"Harf-i cerlerden biri bâ harfidir. Onun pek çok anlamı vardır. İlki 'bitişmek'tir. Bu, bir

ifadenin harf-i cerin mecrûruna bitişmesi demektir." Aynı konunun Mu'rib'teki ifadesi ise şöyledir:

الأول مرفوع بعامل معنوي لفظاً، مبتدأ. الباء مرفوع لفظاً خبره الجملة الاسمية لا محل من الإعراب

"Birinci ifadesi, manevî âmille lafzen merfû olup mübtedadır. Bâ harfi ceri, lafzen merfû olup haberdır. Bu iki lafızdan isim cümlesi meydana gelir ve bu cümlenin i'râb-tan mahalli yoktur." (Gül, 2006, s. 65).

Mu'rib-şerh arasındaki bu kıyaslama göstermiştir ki *Mu'ribler*'de cümle yapılarının tahlili ve kelimelerin nahvî konumları dolayısıyla i'râb mefhumu temel çıkış noktasıdır. *Mu'ribler*'in Arap dilini öğrenme gayreti içinde olanlara i'râb yapma yetisi kazandıran ve bu konuda ek-sik kalan öğrencilere takviye niteliğinde olan bir kitaptır. Bundan dolayı *Mu'ribler* için 'i'râbın yol haritası' tabirini kullanmak yerinde olabilir. Şerhlerde ise metindeki kelime ve ifadelerde anlam açısından herhangi bir kapalılığın bulunmaması öncelikli hedeftir. Bu sebeple şerh-m lere de 'anlam ve kavram haritası' tabirleri kullanılabilir.

Her ne kadar eserlerde hakim olan genel üslûb; *Mu'ribler*'de i'râb, şerhlerde anlam şeklin-de olsa da *Mu'rib* açısından iki türe bakıldığında, biraz önce bahsi geçen ortak noktalara ek olarak *Mu'ribler*'de i'râb yaparken farklı ekollerin ve âlimlerin görüşlerine yer verildiği, zaman zaman ayet, hadis ve mesellerden istişhâd edildiği ve buna bağlı olarak *Mu'ribler*'in açıklama yönünün belirgin nitelik kazandığı söylenebilir.

Şerhler açısından bu iki türe bakıldığında ise şerhlerde salt anlam ve kavram üzerinden gidilmediği bunlara ek olarak cümlelerin nahvî konumlarına da zaman zaman yer verildiği ve dolayısıyla şerhlerin de i'râb yönünün bulunduğu söylenebilir. Bunların yanında eserlerin yazıldığı dönemde kavram ya da tür ismi üretmekten çok gelen taleplere cevap vererek öğrencinin istifadesine eserler sunmak amaçlandığı ve her iki türün bir yönüyle açıklama içerdiğinden bu iki kavram birbirinin yerine kullanılmıştır. Fakat yukarıda bahsi geçtiği üze-re iki türü birbirinden ayıran temel vasıfların ve şerhlerde genel olarak anlam ve açıklama havasının hâkim olması *Mu'rib*'in ise i'râb yapma fonksiyonu içermesi sebebiyle bu eserleri ayrı iki tür olarak nitelendirmemizde yeterli olacaktır.

## Sonuç

Osmanlı Dönemi'nde medreselerde Arap Dili eğitimi Sarf, Nahiv ve Belagat olarak üç merha-lede verilmiştir. Bu derslerden Nahiv ilmi için okutulan kitapların ilk basamağında *Avâmiller* yer almıştır. O dönemde temâyüz eden iki *Avâmil*'den biri Abdulkâhir Cürcanî'nin *Avâmil-i Atik*'i, diğeri ise İmam Birgivi'nin *Avâmil-i Cedîd-i*'dir. Medrese eğitimi içerisinde okutulan bu eserlere yardımcı niteliğinde şerhler ve *Mu'ribler* yazılmıştır.

Çalışmamızın ilk hedefi Osmanlı Dönemi'nde *Mu'rib* adında bir eser türünün bulunup bu-

lunmadığını tespit etmektir. Bu doğrultuda kütüphane kayıtlarında yaptığımız inceleme neticesinde *Avâmil Mu'ribleri* adıyla yer alan eserlerin; Taşköprizade Ahmed Efendi'nin *Mu'ribu'l-Avâmil'i*, Kuyucaklı Abdullah b. Muhammed el-Aydinî'nin *Mu'ribu'l-Avâmil'i-Cedîd'i*, Mustafa b. Bekir Güzelhisarî'nin *Mu'ribu'l-Avâmil'i*, Zeynizâde Hüseyin Efendi'nin *Ta'li-ku'l-fevâdıl 'alâ 'irâbi'l-Avâmil* ya da *Avâmil-i-Mu'rib'i* olduğu ortaya çıkmıştır.

İncelediğimiz *Avâmil Mu'ribleri*; Arapça eğitimi gören öğrencilerin, dönemin hocalarından medresede okutulan kitapları kolaylaştıran ve anlaşılır hale getiren eserler yazmasını istemeleri üzerine kaleme alınmıştır. Bu eserler, öğrenciye i'rab yapma kabiliyeti kazandıran, pratik fayda sağlayan ve bu konuda eksik kalan öğrencilere takviye niteliğindedir. Bundan dolayı *Mu'ribler* için "İ'râbın yol haritası" tabiri kullanılabilir.

Gerek kütüphane kayıtlarında gerekse yapılan bazı tahkik çalışmalarında *Mu'rib* eserleri şerh ismiyle zikredilmiştir. *Mu'rib* yerine neden bu ifadenin kullanıldığı sorusuna yanıt aramak amacıyla iki farklı *Avâmil* şerhi ele alınmıştır. Bunlardan ilki Cürcânî'nin *Avâmil'i*'ne yazılan Mostarlı Mustafa Efendi'nin *Şerhu'l- Avâmil'i-Cürcânî* adlı eseri, diğeri ise Birgivî'nin *Avâmil'i*'ne yazılan Kuşadalı Ahmed Efendi'nin *Avâmil-i Cedîd şerhi*'dir. Bu eserlerin incelenmesinin ardından şu sonuca varılmıştır:

*Avâmiller'e* yazılan şerhler ile *Mu'ribler* iki farklı türdür. Çünkü her ne kadar bu eserler arasında birtakım benzerlikler mevcutsa da *Mu'ribler*'in giriş kısmında "*İ'râb yaptım*" ifadesi, şerhlerde "Bazı öğrencilerin ve dostların isteği üzerine *Avâmil'i* şerh ettim" cümlesi bulunmaktadır. Dolayısıyla bizzat müellifin kendisi eserine başlarken eserinin *Mu'rib* olduğunu dile getirmiştir.

*Mu'ribler*'in çıkış noktası i'rab noktasında öğrencilere pratik fayda sağlamaktır. Şerhlere ise anlam odaklı bir üslup hâkimdir. Çünkü şerhler i'rab öğretmekten çok cümlelerin manasına işaret ederek, metni öğrencinin zihninde anlam ve bağlam açısından daha anlaşılır hale getirmektedir. Bu amaçla şerhlerin tamamında öncelikli olarak ilgili sözlüklerin lügavî, ıstılahî ya da örfî anlamları verilmiştir. Gerekli görülen yerlerde kelimelerin çoğul ise tekili, tekil ise çoğulu zikredilmiştir. Bundan dolayı *Mu'ribler* için "İ'râbın yol haritası" tabiri kullanılırken şerhlere "Anlam ve kavram haritası" tabiri kullanılabilir. Ve bu iki türün gerek fonksiyon gerekse telif üslûbu ve yöntemi açısından birbirinden farklı olduğu söylenebilir.

## Kaynakça

Cevheri, İ. H. (1990). *Es-sıhah tacü'l-luga ve sıhahî'l-Arabiyye = Tacü'l-luga = Sıhahü'l-luga = es-Sıhah fi'l-luga* (C. 1.). Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin.

Çifçi, M. F. (2008). *Kuyucaklı Abdullah b. Muhammed el-Aydinî'nin Mu'rib-i Avâmil-i Cedîde adlı eserinin tahkiki* ((Yüksek Lisans Tezi)). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Demir, H. (2017). Osmanlı ilk dönemi medreselerinin kuruluş süreci ve Arap dilinin öğretimi. *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6(2), 614-622.

Ezheri, E. M. (t.y.). *Tehzibü'l-luga* (C. 2.). Kahire: ed-Darü'l-Misriyye.

- Fazlıoğlu, Ş. (2005). Ta'lim ile irşâd arasında: Erzurum İbrahim Hakkı'nın medrese ders müfredatı. *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, X (18), 115-173-173.
- Fazlıoğlu, Ş. (2008). Osmanlı medrese müfredatına dair çalışmaları: Nereden nereye? *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi [Türk Eğitim Tarihi]*, VI (12), 593-610-610.
- Firuzabadı, E.-T. (1986). *El-kamusü'l-muhit*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Gül, A. (2006). *Mustafa b. Bekir Güzelhisâri ve Mûribu'l-Avâmil'i* (Yüksek Lisans Tezi). Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- Günay, A. (2014). *Kuşadalı Ahmed Efendi'nin Avâmil-i Cedîd Şerhi (Tahlil ve Tahkik)* ((Yüksek Lisans Tezi)). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Hâni, M. Y. (2012). *Ta'liku'l-Fevâdîl alâ i'râbi'l- avâmil* ((Yüksek Lisans Tezi)). Medine İslam Üniversitesi, Medine.
- Hızlı, M. (2008). Osmanlı medreselerinde okutulan dersler ve eserler (Courses and textbooks in Ottoman madrasahs). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII (1), 25-46-46.
- Manzur, E.-F. (1997). *Lisanü'l-arab*. Beyrut: Dârü'l-lhyai't-Türasi'l-Arabi.
- Tahir, B. M. (t.y.). *Osmanlı müellifleri*. İstanbul: Meral Yayınevi.
- Taşköprizâde, A. E. (1030). *Mu'rib-i Avâmil*. Süleymaniye Ktp.
- Tosyavi, H. İ. B. (t.y.). *Mu'ribu'l-Kâfiye*. Beyazıt Devlet Ktp.
- Yalçın, R. F. (2013). *Mostarlı Mustafa Efendi ve Şerhu'l-Avâmil'il-Cürânî Adlı Eseri* ((Yüksek Lisans Tezi)). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Zebidi, E.-F. M. (1972). *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (C. 11) Kuveyt: Vizaretü'l-İlam.



# Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) Tesbîtü Delâilin-Nübbüvve Adlı Eserinde Sahâbe Müdafaası

Ayşe Sağlam\*

**Öz:** Genellikle muhaddisler ve kelimacılar tarafından kaleme alınan Delâilü'n-nübbüvve türündeki telifler, Hz. Peygamber'in peygamberliğini ispatlamayı amaçlayan eserlerdir. Kâdî Abdülcebbâr'a ait olan Tesbîtü Delâilü'n-Nübbüvve adlı eser, Delâilü'n-nübbüvve literatürünün ilk ve önemli örneklerinden biri kabul edilmektedir. Esasen muhtelif grup ve din mensuplarına karşı Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlama amacıyla telif edilen bu eserin en dikkat çeken özelliği ise, yaklaşık üçte birinde sahâbeye yöneltilen eleştirileri cevaplamış olmasıdır. Eserin bu özelliğini, yani sahâbe müdafaasını önemli kılan ise bunun müellif tarafından Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil getirmek amacıyla matuf olarak gerçekleştirilmesidir. Zira Kâdî, muhacir ve ensara iftira eden kimselerin aslında Resûlullah'a iftira ettiklerini, ancak Hz. Peygamber'in aleyhinde konuşmaya cesaret edemedikleri için sahâbeyi tenkit ettiklerini ve onları karaladıklarını ifade etmektedir. Eserde Şîa, Râfîzîler, Bâtınîler, Karmâtîler ve mühlidler/zındıklar olarak zikredilen muhtelif gruplara karşı, öncelikle Kur'ân-ı Kerim ve hadislerle reddiyeler getirilirken, nassların ışığında yapılan güçlü yorumlar eşliğinde aklı delillendirmelerde bulunulmuştur. Bu minvalde, bu tebliğde Kâdî Abdülcebbâr'ın ehl-i bidattan sayılan muhtelif fırka ve gruplara karşı aklı ve nakli deliller getirmek suretiyle sahâbeyi müdafaası konu edilecektir. Gerek İmâmîyye Şîa'sının ve gerekse de Bâtınîler ile Karmâtîler'in hem Hz. Peygamber hem de sahâbe hakkında ileri sürdükleri birtakım iddialara temas edilecek, ardından yazarın söz konusu eserindeki cevap ve açıklamalarına yer verilecektir. Mutezili bir âlim olarak sahâbeyi müdafaası ve bu müdafaayı, peygamberliğin delillerine yer verdiği bir eserde yapmış olması, konuyla ilgili mevcut reddiyelere farklı bir boyut kazandırmaktadır. İşte bu tebliğin amacı Delâil literatürü içerisindeki eserlerden farklı bir yerde duran kitabın sahâbe müdafaasına ve müellifin bu müdafaasının mahiyetine dikkatleri celp etmek olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kâdî Abdülcebbâr, Sahâbe, Delâilü'n-Nübbüvve, Şîa, Bâtınîler, Râfîzîler.

## Giriş

Yüce yaratıcı insanlığa doğru yolu göstermek için dinini ve bu dinin mesajlarını iletmek üzere peygamberlerini göndermiştir. Bu bakımdan inanç sisteminde nübüvvet önemli bir yere sahiptir. İslam düşünce tarihinde de nübüvvet meselesi tüm kaynaklarda önemli bir

\* Amasya Üniversitesi, Araştırma Görevlisi, Hadis Anabilim Dalı  
İletişim: aiserecep@hotmail.com

yere sahip olmuş ve İslamî literatürün hemen her alanında bu müesseseyi reddedenlere karşı çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Nübüvvet ve mahiyeti konularında, Kur'an-ı Kerim ve hadisler ışığında kelâmcıların, hadisçilerin, felsefecilerin ve mutasavvıfların eserleri bulunmaktadır.

Nübüvveti ele alan ilim dalları arasında delâil, fezâil, hasâis, şemâil, alâmât ve mucize gibi dallar bulunmaktadır. Ele almış olduğumuz konunun ana mihverini teşkil eden eser, delâil edebiyatına ait olan Kâdî Abdülcebbar'ın (ö.1025/415) kaleme almış olduğu *Tesbîtü Delâil'n-nübüvve* adlı eserdir. Delâil'n-nübüvve, bir peygamberin hak peygamber olduğu- nu ispatlamak amacıyla, peygamberliğine delil olmak üzere gelen tabiatüstü olayları anlatan eserleri ifade eder. İlk defa mutezîlî alimler tarafından kaleme alınan bu tür eserlerde, yazıldığı dönemin nübüvvet karşıtlarına yönelik hem aklî hem de naklî deliller bulunmaktadır. Söz konusu eserde de elli sekiz bâb içinde Hz. Peygamber'in nübüvvetine delâlet eden mucizeler, alâmetler anlatılmış, bununla beraber konuya ışık tutacak bol siyer malzemesi ile muarızların tenkitlerine yönelik itirazlar ve cevapları bulunmaktadır. Eserde Rasûlullah'ın beşer üstü olayları, verdiği gaybî haberler, gösterdiği mucizeler anlatılmıştır. Önemli bir bölümünü teşkil eden kısımda ise mülhidler, Rafizîler, İmâmiye Şîası, Karmâtîler ve zındıklar olarak nitelendirilen gruplara, diğer din mensupları ve filozoflara yönelik tenkitler bulunmaktadır. Çalışmamızda ele alacağımız kısım ise Kâdî Abdülcebbar'ın mezkur gruplara yönelik sahâbeyi müdafaası oluşturmaktadır. Bu eserin, delâil edebiyatı içinde farklı bir konumda olmasını sağlayan etken ise, eserin önemli bir bölümünün sahâbe müdafaasına ayrılmış olmasıdır. Çünkü müellif, mezkur grupların sahâbeyi ta'n etmelerinin nedenini Peygamber'i açıktan eleştirememelerine dayandırmaktadır. Bu bakımdan müellife göre sahâbe müdafaası, Hz. Peygamber'i müdafa etmek anlamına gelmektedir. Nitekim müellif bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

"Ashabının ona itaat etmesini, kavminin onu tasdik etmesini, askerlere ve kalabalıklara sahip olmasını, onun nübüvvetinin delillerinden saymamızın sebebi, daha önceden bunların olacaklarını haber vermesinden dolayıdır" (Kâdî Abdülcebbar, 2017, s. 54).  
 "Muhâcir ve Ensâr'a iftira eden kimse ile Rasûlullah'a iftirada bulunan kimse arasında fark yoktur" (Kâdî Abdülcebbar, 2017, s. 58).

Söz konusu savunmaya gerek ayetler ve hadisler gerekse aklî yorumlar ışığında getirilen delillere yeri geldikçe değinilecektir. Ancak Kâdî Abdülcebbar'ın sahâbe müdafaasına geçmeden önce yaşadığı dönem hakkında bilgi verilmesi önem arz etmektedir.

### **Kâdî Abdülcebbar'ın Yaşadığı Dönem**

Hicrî IV. asrın sonu ile V. Asrın başı Kâdî Abdülcebbar'ın yaşamış olduğu zaman dilimidir. Bu dönem Abbasi devletinin otoritesinin zayıflayıp küçük hanedanlıklara bölündüğü bir dö-

nemdir. Hilafet ise sadece manevi bir merkezden ibarettir. Abbasi toprakları birçok beyliğin kendisine devletçik kurduğu bir toprak parçasına dönüşmüştür. Batı İran'da Büveyhîler, Mezopotamya'da Hemedânîler, Mısır ve Suriye'de İhşidîler, Afrika'da Fatımîler, Endülüs'de Emevîler, Maverâünnehir ve Horasan'da Sâmânîler, Güney Arabistan ile Bahreyn'de Karmâtîler, Taberistan ve Cürcân'da Deylemîler, Basra ve Vâsıt'da Beridîler hakimdiler (Emin, 1966, I, s.91).

Abbasi topraklarının hakimiyet alanlarının paylaşımından da anlaşılacağı üzere Fâtımîler, Büveyhîler ve Karmâtîler eliyle gittikçe yayılan Şîî siyasî etkisi gözlenmektedir. Bu nedenle Hodgson bu döneme "Şîî yüzyılı" adlandırması yapar. Bu dönem İsnââşeriyye, Câferîlik, Zeydiyye ve İsmâîlîlik gibi Şîî fırkalarının kendi ilmi ve kültürel altyapılarını hazırlamaları için oldukça verimli bir dönem olmuştur (Hodgson, 1993, II, ss.38-40).

Kâdî Abdülcebbar'ın hayatı Büveyhîler'in hüküm sürdüğü bir döneme rastlamaktadır. Büveyhîler itikadî yönden Şîî bir devlet olarak Abbasî hilafetini ortadan kaldırmamışlardır. Bunun neticesi olarak da Şîî Büveyhî ve Sünnî Abbasî uzlaşmasının bir tezahürü görülmektedir. Ayrıca bölgede diğer dinlerden olan Zerdüştlük, Putperestlik, Hristiyanlık gibi farklı din mensupları bulunmaktadır (Güner, 1999, s.49).

Büveyhîler'in hakim oldukları bölgelerdeki halkın çoğu Sünnîdir. Kendileri daha önce de zikredildiği üzere Şîa mezhebini benimsemişlerdir. Ayrıca Mutezile mezhebine hem ilmi hem de siyasî açıdan çok önem vermişlerdir. Ancak bu durum hicrî V. asra gelindiğinde Büveyhîler'in zayıflamaya başlamasıyla Mutezile'nin de etkisini yavaş yavaş yitirmeye başladığı bir dönem olmuştur. İşte Kâdî Abdülcebbar'ın ömrünün son demleri Mutezili alimler için zorlu bir dönem olma özelliği taşımaktadır (Memiş, 2011, s.33).

Bu dönemde sadece İslam mezheplerine değil diğer dinlere de tanınan geniş bir hürriyet sahasından bahsedilmektedir. Emirler tarafından saraylarda tertip edilen diğer din ve inanç mensuplarının da davet edildiği bilinmektedir. Özellikle felsefî toplantılarda farklı din ve mezheplerden olanlar bir araya gelip hoşgörü ve tahammül sınırları içerisinde kendi inanç, görüş ve kanaatlerini tartışmışlardır (Güner, 1999, s.66).

## **Mülhidlere Karşı Sahâbe Müdafaası**

Eserde mülhidlerden farklı isimlendirmelerle bahsedilmiştir. Bazen zındıklar olarak isimlendirilirken bazen de Şîa, Bâtıniyye gibi isimler altına saklanıp ancak bu kimselerin gerçekte mülhidler olduğuna temas edilmiştir. Bunların yanında hiç isim belirtilmeden "Birisi şöyle diyebilir" veya "Birisi şöyle sorabilir" denilerek dillendirilen iddialardan bahsedilmiştir. Bu kısmıda "Mülhidler" başlığı altında, herhangi bir isim belirtmeksizin ortaya atılan iddialar ve yanıtlarına yer verilmiştir.



### ***Sahâbenin Ganimetler Sebebiyle İman Etmiş Olduğu İddiası***

Eserde sahâbeye karşı atılan iftiralardan ilki, onların gerçekten iman etmeyip ganimetler sebebiyle iman etmiş olduğu yalanıdır. Müellif bu iddialara karşı sahâbenin zaten savaş sanatını bildiği ve bu hususta Hz. Peygamber'e ihtiyacı olmadığı gerçeğine işaret ederek cevap verir. Ayrıca sahâbenin babalarını küfürle itham etmek, başka topluluklara düşmanlık etmek, vatanlarından ve ailelerinden ayrılmak gibi hususlarda Hz. Peygamber'e yardım edip bunun neticesinde de ganimet elde etmeleri, hatta sonrasında da bunların bir kısmını tekrar Hz. Peygamber'e teslim etmelerinin akıl almaz bir durum olduğunu vurgular. Nitekim menfaatini düşünen insanların zaten kolaylıkla elde edebileceği bu malları tüm bu fedakarlıklar karşısında vermeyeceğine işaret eder (Kâdî Abdülcebâr, 2017, s. 56). Ayrıca Hz. Peygamber'in zayıf ve güçsüz bir halde iken İslam'ın muzaffer olacağını ilan etmesi nübüvvetinin delillerinden sayılmıştır. Muhacir ve Ensar'ın zayıf bir halde iken O'nun nübüvvetine inanması yeryüzündeki şeylerin tümünü infak etse bile mümkün olmayacak bir durum olduğuna işaret eder (Kâdî Abdülcebâr, 2017, s.64).

Sahâbenin dünyalık peşinde olduğu ve gerçekten iman etmediği iddiasına karşılık olarak Kâdî başka bir cevapla daha gelmektedir. Hz. Peygamber'in zühd dolu yaşamından örnekler veren müellif, sahâbenin de bu anlamda Hz. Peygamber'i en iyi örnek alan insanlar olduğuna değinir. Özellikle hulefâ-i râşidîn zamanında yapılan fetihlere değinilmiştir. Bu sayede elde edilen dünyalıklara rağmen zahid yaşamlarını terk etmeyişleri çeşitli kıssalarla delillendirilmiştir. Nihayetinde ise dört halifenin ve diğer sahabilerin zühdünü Hz. Peygamber'in nübüvvetinin doğruluğuna delil getirmektedir (Kâdî Abdülcebâr, 2017, s.620).

### ***Sahâbenin Kılıç Zoruyla İman Ettiği İddiası***

Öne sürülen iddialardan biri de Hz. Peygamber'in davetinin baskı ve şiddet yolu ile başarıya ulaşmış olduğu iddiasıdır. Buna göre Hz. Peygamber nübüvvet iddiasında bulunurken ayet ve mucizeler yerine zorbalık ve baskı yolu ile başarıya ulaşmış olduğunu savunanlar bulunmaktadır. Kâdî bu iddiaya cevap verirken Hz. Peygamber'in güçsüz ve zayıf zamanlarında dine davet ettiği ve krallara meydan okuduğuna işaret eder. Sahâbenin ise büyük zorluklar çekmelerine rağmen bu davete icabet ettiklerine temas edilir (Kâdî Abdülcebâr, 2017, ss.68-70).

Bu iddiaya getirilen cevaplardan birisi de bazı toplulukların hiç savaş yapılmadan davete icabet etmiş olmalarıdır. Hz. Peygamber'den davetini dinleyen Evs ve Hazrec kabileleri (İbnü'l-Esir, 1987, II, ss.99-102), Eslem, Gıfâr, Fizâre, Cüheyne gibi pek çok kabile kendi istekleri ile ve hiçbir çatışma olmadan davete icabet etmişlerdir (Kâdî Abdülcebâr, 2017, ss.72-74). Müellifin burada nübüvvetine delil olarak getirdiği husus ise, Hz. Peygamber'in zayıf bir halde iken savaşmadan davete icabet edecek kimseleri iman etmelerinden önce haber vermiş olmasıdır (Kâdî Abdülcebâr, 2017, s.76).

## **İmâmiyye/Râfiziler'e Karşı Sahâbe Müdafaası**

### ***Sahâbe'nin Hz. Peygamber'e İman Etmediği İddiası***

Şîa'dan olan bazı kimselerin Muhacir ve Ensar'ın Hz. Peygamber'in nübüvvetine iman etmediklerini ileri sürenler olmuştur. Buna göre ona tabi olmalarının nedeni onunla alay etmek ve kandırmak şeklindedir. Bu iddiaya karşılık verilirken tarihsel iki olguyu karşılaştırarak cevap verilir. Sahâbenin Hz. Peygamber'in nübüvvetine inanmadıklarını iddia eden kimse ile o dönemde yaşayan Kureyş Arapları, Hristiyanlar, Yahudiler, Rumlar ve Farslar'ın ona düşmanlık etmediklerini iddia eden kimse arasında fark yoktur (Kâdî Abdülcebâr, 2017, ss.84-86).

Kâdî'nin, Şîa'nın bu iddialarından hemen sonra Hz. Peygamber'in ve sahâbenin zühd dolu hayatlarına değinmesi manidardır. Bu kısımda tarihten kesitler verilerek yönetimi elinde bulunduran sahâbenin zühd dolu hayatlarına dair pek çok örnek verilir. Onların mutlak mübah olan şeyler hakkında bile zahid davrandıklarını vurgular. Düşünen kimseler için "Siz inananlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz" (Âl-i İmrân3/110) ayeti ile istiḥat edilerek, bir nebî ile arkadaşlık eden bir topluluktan daha zahid, daha takvalı bir topluluğun olamayacağı belirtilmiştir. Eğer maksatları dünyalık olmuş olsaydı, yönetimi devraldıktan sonra dünyalığı talep edenlerin yolundan gidecekleri vurgulanır. Kâdî, sahâbenin zühdünden şüphe eden kimsenin Hz. Peygamber'in zühdünden şüphe etmesi gerektiği olgusuna sıklıkla vurgu yapar (Kâdî Abdülcebâr, 2017, s.90).

Bunu ifade etmekle sahâbenin Hz. Peygamber'den sonra asla değışmedikleri ve onun yolundan gittikleri bu şekilde ispatlanmaya çalışılmıştır.

Burada yine delâile konu olan kısım sahâbeyi müdafaâ sadedinde gelmiştir. Bu kısmı anlatırken siyer üslubu hakim görünse de ayetle istiḥat edilerek adeta sahâbenin yaşamış oldukları ile ayet tevil edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber ve sahâbenin hayatından verilen örnekler ayetlerin açıklaması olarak gelmiş olup, buradan da delâilü'n-nübüvveye konu olması dikkat çekicidir.

Nübüvvete delil olan olaylardan birisi de İsrâ hadisesi ve Rumların Farslar'a galip geleceğinin haber verilmesidir. Kâdî, delâile konu olan bu olaylarda özellikle Hz. Ebû Bekir'in tutumuna dikkat çekmektedir. Çünkü müellif zamanında yaşayan birtakım kimseler Hz. Ebû Bekir'in müslüman olmadığına inanmaktadırlar. Hz. Ebû Bekir mezkur her iki olayda da Hz. Peygamber'e tam bir teslimiyet içinde iman etmiştir. Burada menfaatini düşünen bir kimsenin böyle davranmayacağına işaret edilmiştir. Nitekim Hz. Ebû Bekir zorluğu rahata, fakirliği zenginliğe, düşman kazanmayı uzlaşmaya tercih etmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in en büyük destekçisi ve yardımcısı olmuştur (Kâdî Abdülcebâr, 2017, s. 136). Kâdî'nin burada nübüvvete delil olacak olan olayları zikredip sonra sahâbenin bunlar karşısındaki tutumuna işaret etmesi önemlidir. Kâdî, kendi döneminde nübüvvet üzerinde oluşturulmaya çalışılan

şüpheleri sahâbe hayatından çıkardığı hikmetleri istihdam vesilesiyle bertaraf etmeye çalışmıştır. Bilgileri güncelleyip hasımlarına karşı yeni deliller sunar. Bu esnada hem sahâbeyi müdafaa etmekte hem de delâilü'n-nübüvveye üç boyutlu farklı bir anlam kazandırmaktadır. Hz. Peygamber dönemi, Hz. Peygamber'den sonra sahâbe dönemi ve müellifin yaşadığı asır üçlüsünü ortak bir paydada buluşturmuştur.

### ***Hilafet Hakkındaki İddialar***

Kâdî'nin İmâmiyye'nin hilafet hakkındaki vermiş olduğu cevap tevâtür teorisine göredir. Buna göre eğer Hz. Peygamber "Falan kimse sizin üzerinize halifemdir, benden sonra sizin üzerinize Allah'ın hüccetidir" demiş olsaydı, bu haberi duyan herkesin bunu bilmesi gerekirdi. (Kâdî Abdülcebâr, 2017, s.412). Bu teoriye göre, bir haber doğru olsun veya olmasın, bu haberi duyan herkeste bir ilim meydana gelir. Nasıl ki Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'i tayin ettiği (İbnü'l-Esîr, 1987, II, ss.389-390), Hz. Ömer'in Hz. Ali'yi hilafet için kurulan şûraya dahil ettiği (İbnü'l-Esîr, 1987, III, s.71), Hz. Osman'dan sonra Medine halkının Hz. Ali'yi halife seçtiği (İbnü'l-Esîr, 1987, III, s.195) herkes tarafından biliniyorsa, Hz. Peygamber halife tayin etmiş olsaydı bu bilgiyi bilmek sözü geçen bilgileri bilmekten daha kuvvetli olurdu. Bu sebeple bu konuda herhangi bir bilginin olmayışı bu durumun asla olmadığına işaret eder (Kâdî Abdülcebâr, 2017, ss.412-414).

İmâmiyye'nin hilafet konusundaki en büyük iddialarından biri de Hz. Peygamber'in şu sözlerinin hilafeti kastettiği iddiasıdır:

"Senin benim yanımdaki yerin, Harun'un Musa yanımdaki yeri gibidir" (Buhârî, 1987, III, s.1359). "Ben kimin mevlası isem, Ali de onun mevlasıdır" (Tirmizî, 1998, VI, s.79).

Kâdî, öncelikle Arapçada böyle bir ifadenin halife tayin etmek anlamına gelmediğini vurgular. Burada işaret edilen Hz. Ali'nin fazileti olduğundan bahseder (Kâdî Abdülcebâr, 2017, s.420). Aynı şekilde Hz. Ebû Bekir Hz. Ömer'i ve diğer sahabîler de halife tayin ettikleri sırada bu lafızlara benzer bir lafız sarf etmemişlerdir. Arapçayı en iyi şekilde bilen ve konuşan sahâbe bu ifadelerin akitler bağlamında değil faziletler bağlamında söylendiğini biliyordu. Hatta Hz. Peygamber bu lafızlardan daha açık bir şekilde başka sahabîleri övmüş ancak kimse bu ifadeleri hilafete hamletmemiştir (Kâdî Abdülcebâr, 2017, ss.422-424). Bunların yanında Hz. Ali bu ifadelerde en küçük bir imâ sezmiş olsaydı "Bunlar benim halifeliğime delalet eden naslardır" derdi. Nitekim Hz. Ali hayatı boyunca hiçbir zaman hakkı söylemekten imtina etmemiştir (Kâdî Abdülcebâr, 2017, ss.428-430).

Kâdî'nin hilafet meselesinde getirdiği delillerden biri de bu işin seçimle olduğu vurgusudur. Hz. Peygamber'in emirlerinden yönetici ve komutanların seçiminin caiz olduğunu gösteren deliller mevcuttur. Kâdî bu delili açıklamaya yönelik olarak Hz. Peygamberin hayatından örnekler verir. Mesela Rumlarla savaşmak üzere ordusunu gönderdiği zaman şu şekilde emretmiştir:

"Emiriniz Zeyd b. Harise'dir. Eğer o ölürse, Cafer b. Ebû Talib'tir. O da ölürse Abdullah b. Revaha'dır" Ahmed b. Hanbel, 2001, XXXVII, s.257).

Ancak bu üç komutan savaşta hayatını kaybedince sahâbe kendi aralarında komutan olarak Halid b. Velid'i seçmiştir. Savaştan döndüklerinde Hz. Peygamber bu durumu yanlış bulmamış bilakis Halid b. Velid'e "seyfullah" lakabını vermiştir (Kâdî Abdülcebbar, 2017, ss.484-486).

Müellifin getirmiş olduğu başka bir delil de sahâbenin bu meseleyi Hz. Peygamber'in hastalığından önce ve sonra gündeme getirmiş olmalarıdır. Eğer halife seçmeye dair Hz. Peygamber'in bir emri olsaydı sahâbenin bunu mutlaka birbirine hatırlatacağına işaret edilmiştir (Kâdî Abdülcebbar, 2017, ss.486-488).

Kâdî'nin bu konuda getirmiş olduğu delillerden biri de Hz. Peygamber'in vefatına sebep olan hastalığı sırasında Hz. Ebû Bekir'e namaz kıldırmasını emretmesidir. Hz. Aîşe'nin baba-sının yufka yürekli birisi olduğunu dile getirmesi ve imam olmaması yönündeki taleplerine rağmen Hz. Peygamber Hz. Ebû Bekir'in namaz kıldırmasını emretmiştir (Kâdî Abdülcebbar, 2017, s.490). Müellife göre sahâbenin kendi aralarında namazı kimin kıldıracağına dair soru sorması Hz. Peygamber'in halife tayin etmediğine işarettir. Çünkü eğer Hz. Ali'yi halife tayin etmiş olsaydı bizzat onun namazı kıldırmasını isterdi (Kâdî Abdülcebbar, 2017, s.490). Ayrıca Hz. Ebû Bekir'e verilen namaz kılma emrini içeren hadisi Hz. Ali de dahil olmak üzere pek çok sahabîden rivayet edildiğine işaret edilmiştir. Dolayısıyla bu haberin inkâr edilemeyecek bir biçimde bilindiği vurgulanmıştır (Kâdî Abdülcebbar, 2017, s.494).

Hz. Peygamber'in vefat etmeden önce halife tayin etmediğine dair getirilen delillerden biri de dört halifenin seçilme şekli olarak verilmiştir. Müellif, eserinde bu seçimlerin nasıl olduğuna dair ayrıntılı açıklamalar yapar (Kâdî Abdülcebbar, 2017, ss.498-572) ve sahâbenin kendi aralarında geçen konuşmaları delil sadedinde sunar:

"Allah bizi O'nunla hidayete erdirdi. Onun davetiyle dost ve kardeş olduk. Onun üzerimizdeki bereketleri çok büyüktü. Allah'a hamd olsun! Fakat diğer milletlerle ilişkileri gerginleştirdik. Resulullah (sav), bir halife tayin etmeden vefat etti. Bizim bir emir tayin etmeye ihtiyacımız vardır ki onunla birlikte gazâ ve cihad yapalım. Onlardan biri şöyle dedi: "Evet, size bir emir lazımdır. O halde sizden bir adam tayin edin" (Kâdî Abdülcebbar, 2017, 498).

Bu konuşmada sahâbenin sarahatle Hz. Peygamber'in halife tayin etmediğine delil bulunduğu dile getirilmiştir. Eğer Râfîzîler'in iddia ettiği gibi Hz. Ali halife tayin edilmiş olsaydı bunu mutlaka birbirlerine hatırlatmış olacakları vurgulanır (Kâdî Abdülcebbar, 2017, s.500).

Bu gruptan bazı kimselerin Hz. Peygamber'in kalabalık bir ortamda "İmamlar Kureys'tendir" (Ahmed b. Hanbel, 2001, XIX, s.318) dediğini ancak Ensar'ın bunu unuttuğunu iddia etmiş-

lerdir. Bu unutmalarının da Resululullah'ın Hz. Ali'yi halife tayin etmesine rağmen sahâbenin unutmış olabileceğine delil getirmişlerdir. Kâdî, bu hadisin herkese farz kılınmadığına temas etmiştir. Bu sözün fukaha ve havassın farzı nevinden olduğu vurgulanmıştır. Hz. Peygamber ihtiyaç anında bu sözü zikretmiş, Ensar'ın hepsi bu sözü kabul etmiş ve buna göre amel etmiştir. Sonuç olarak muktezâyı hale göre söylenmiş bir söz olduğu vurgulanmıştır (Kâdî Abdülcebbar, 2017, ss.500-502).

Bu konuda getirilen en etkili delillerden biri de Hz. Ali'nin halife tayin edileceği sırada haa lifelik teklifini kabul etmek istemediği konuşmadır. Hz. Ali seçim işinin Muhacir ve Ensar'a ait olduğunu dile getirir. Sonuç olarak kendisinin sürekli seçime vurgu yaptığına işaret edilmiştir (Kâdî Abdülcebbar, 2017, ss.536-540).

### ***Sahâbenin Birbirine Karşı Düşman Olduğu İddiası***

Kâdî bu iddiaya sahâbenin birbirleri ile olan sosyal ve siyasal ilişkilerine değinerek cevap verir (Kâdî Abdülcebbar, 2017, ss.470-476). Nitekim sahâbe arasındaki yakınlık İslam kardeşliğinden kaynaklanmıştır. Toplumsal yaşamlarındaki kuvvetli bağların göstergelerinden biri çocuklarına birbirlerinin isimlerini vermeleridir. Mesela Hz. Ali'nin Ebû Bekir, Ömer ve Osman isimlerinde çocukları bulunmaktadır (İbn Sâ'd, 1957, III, ss.19-20). Burada Kâdî bir kimsenin ancak sevdiği ve değer verdiği birinin ismini koyacağını işaret eder (Kâdî Abdülcebbar, 2017, s.476). Ayrıca sahâbe birbirleri ile olan İslam kardeşliğini akrabalık bağları ile de perçinlemek istemiştir. Örneğin Hz. Ali Hz. Fatıma'dan olan kızı Ümmü Gülsüm'ü Hz. Ömer ile evlendirmiştir (İbn Sâ'd, 1957, III, s. 429-430).

Siyasî konulara gelince birbirlerini daima önceliyorlar ve imâmete daha layık görüyorlardı. Örneğin Hz. Ömer'in idarî meselelerde sahâbenin hepsi ile istişare edip özellikle de Hz. Ali'nin görüşlerine çok önem verdiğine işaret edilmiştir. Nitekim Hz. Ali'yi Medine valisi yapmış ve şûra komisyonuna dahil etmiştir (Kâdî Abdülcebbar, 2017, s. 472-474). Tüm bu örneklerle vurgulanmak istenen sahâbe arasındaki bağın, kardeşliğin ne denli güçlü olduğunu kanıtlamaktır.

### **Bâtınîler/Karmâtîler'e Karşı Sahâbe Müdafaası**

#### ***Hız. Peygamber ve Ehl-i Beytinin Dünyalık Elde Etmek İstedikleri İddiası***

Kâdî, Karmâtîler tarafından şu iddiaların dillendirildiğini dile getirir:

“Siz, Nebiniz olan o adamın dünyaya değer vermediğini ve ehl-i beytine dünyadan el etek çektiğini söylüyorsunuz. Fakat Abbâsoğulları ve Ebû Talib'in çocukları, yer-yüzünün beşte birinin kendilerine verildiğini reddetmiyorlar. Hatta onların büyükleri, zenginleri, melikleri ve servet sahipleri, “Bütün insanların mallarının beşte biri bizimdir. Hatta ördüğü yünle geçinen fakir dul kadının sahip olduğu malın beşte biri de bizimdir” diyorlardı” (Kâdî Abdülcebbar, 2017, s. 1026).

Müellif, eğer Hz. Peygamber bu şekilde bir nas getirmiş olsaydı buna benzer diğer nasların gelmesi gibi hatta daha kuvvetli bir şekilde geleceğini ifade eder. Kâdî burada zekat ile alakalı ayetleri örnek olarak zikreder. İddia edilen nassın ileri gelen kimseler hakkında olduğunu ve onlar hakkındaki bir bilginin mutlaka yaygın olarak bilinmesinin zorunlu olduğundan bahseder. Aksi halde Hz. Peygamber'in Arap yarımadasını kendi ailesine taksim etmesi gerektiğini, Hz. Ali'nin kendi hilafeti zamanında toprakların beşte birini yine kendi ailesine taksim etmesi gerektiğine işaret edilir (Kâdî Abdülcebbar, 2017, s.1028).

Hakikatte ise durum tam aksini göstermektedir. Çünkü Hz. Peygamber ehl-i beytine sadakayı haram kılmıştır. Hatta onların zenginlerine Haşimoğullarından olmayan muhtaçlar için sadaka vermelerini istemiştir (Kâdî Abdülcebbar, 2017, s.1028). Müellif bu tarihi gerçeklere işaret etmenin yanında Hz. Peygamber'in ehl-i beyti için sürekli olarak güzel ahlakı öncelediğine dair hadislerden örnekler vermektedir. Mesela Hz. Fatıma ev işlerinden yorgun düşmesi nedeniyle babasından hizmetçi talep etmesi üzerine Hz. Peygamber kızına tesbihat yapmayı nasihat etmiştir (Buhârî, 1987, V, s.2051).

#### ***Hz. Zeyneb bnt. Cahş Hakkındaki İddialar***

Bâtınilerden olan grupların attıkları iftiralardan biri de Hz. Zeyneb bnt. Cahş'ın Hz. Zeyd b. Hârise'den boşanması hadisesi hakkındadır. Buna göre Hz. Peygamber bir gün Zeyd'i görmek için evine gider fakat onu bulamaz. Evde bulunan Zeyneb ise ekmek pişirdiği esnada tandırdan başını çıkarır ve Hz. Peygamber'in yanına gelir. Bu grubun attığı iftiraya göre ilk defa Zeyneb'i gören Hz. Peygamber, onunla evlenebilmek adına Zeyd'in öldürülmesi için bir seriyeye gönderir. Hatta Bâtıniler'in önde gelenlerinden bazıları boşanma hadisesinin anlatıldığı Ahzab suresindeki "Allah'ın açığa vuracağı şeyi içinde gizliyordun" ifadesini "yapmış olduğun zinayı" şeklinde te'vil ederler (Kâdî Abdülcebbar, 2017, s.1208).

Kâdî bu iddiaya cevap vermeden önce düşünen ve akleden bir kimsenin bu iddianın yalan olduğunu bilebileceğini söylemektedir. Bunun delillendirmesini ise sosyolojik gerçekler üzerine bina ettiği hakikatleri zikrederek yapar. Hz. Zeyd Hz. Peygamber'in Azadlı kölesidir ve ona hayatı boyunca güzel bir şekilde muamele etmiştir. Hz. Zeyneb ise halasının kızıdır ve bu sebeple onu küçükken ve büyüdükten sonra defalarca görmüştür. Boşanmaları söz konusu olduğunda ise Hz. Peygamber bu duruma çok üzülmüş ve Zeyd'e sabretmesi için sürekli nasihatte bulunmuştur. Bunun üzerine Allah onunla evlenmesini vahyetmiş ancak Hz. Peygamber açıklamaktan çekinmiştir. Neticede gelmiş olan vahyi gizlediği için azarlanmıştır. Zeynep boşandıktan sonra iddetini tamamlayınca Hz. Peygamber onunla evlenmiştir (Kâdî Abdülcebbar, 2017, s.1208).

Hz. Zeyd evlenmeden önce de boşandıktan sonra da Hz. Peygamber'e tam bir bağlılık göstermiştir. Kendisini Mûte savaşında komutan tayin etmiştir. Zeyd ise bu emre itaat ederek

şehit olana kadar savaştı. Hz. Peygamber'in bu savaşta yitirilen ashabına üzüntüsünün hiçbir şeye denk olmadığı ifade edilmiştir (Kâdî Abdülcebbar, 2017, s.1210). Müellifin tüm bu olayları anlatmasındaki sebep Hz. Zeyd'e dair ne hayatta iken ne de vefatından sonra iddia edildiği şekilde bir haberin gelmemiş olmasıdır.

Kâdî, tüm bu tarihi gerçeklere rağmen müfterilerin iftira atmaktan çekinmedikleri ve Hz. Peygamber'in yakın adamlarından birinin eşi ile zina etmek, ardından ise öldürülmesi için bir savaşa göndermekle suçladıklarını ifade eder. Hatta sözü edilen grupların Hz. Zeyd'in olanlara karşı çıkmaya çalıştığını ancak buna gücünün yetmediğini iddia etmişlerdir. Kâdî bu iddialara, eğer Hz. Zeyd söylenildiği gibi karşı çıkmış ve bir grup insan da ona tabi olmuş olsaydı bu haberin diğer haberler gibi geleceğini ifade ederek cevap verir. Bu yüzden bunu iddia edenlerin tıpkı Zeyd'in Hz. Peygamber ile savaştığı, ona karşı Rumlara sığındığı veya İslam'dan döndüğünü iddia etmeleri gibi olduğunu söyler. Yani bütün bunlara dair herhangi bir haber gelmediği için yapılan iddiaların da boşa çıktığını haber vermektedir. Kâdî yine burada kıyaslama yoluna giderek iddiaları çürütmektedir (Kâdî Abdülcebbar, 2017, s.1212).

### ***Hz. Peygamber'in Eşlerinin Sihir Bildikleri İddiası***

İddia sahiplerinin şu sözleri aktarılmaktadır:

"Siz, Muhammed'in kendisinden sonra eşleriyle evlenilmesini niçin yasakladığını biliyor musunuz? Bunun ince, batını ve gizli bir sırrı vardır. Çünkü eşleri, onun sihirlerine ve hilelerine vakıf olmuşlardı. Bu yüzden kendisinden sonra başkalarıyla evlenip de onları anlatmalarından korktu. Çünkü o kadınlarda yumuşaklık ve zayıflık vardı. Bunu bildiği için yasakladı. İşte bu, onun hikmet ve zekasıdır."

Kâdî bu iddiaya cevap vermeden önce muhataplarına iddianın kaynağını sormaktadır. Hz. Peygamberin erkeklerle, annelerini, kızlarını, kız kardeşlerini, halalarını, teyzelerini haram kıldığına işaret eder. İddia sahiplerine bunları da mı iddia edilen gerekçe ile haram kıldığı sorusunu yöneltir. Onlara bu şekilde meydan okuyarak cevap vermelerini bekler. Daha sonra Hz. Peygamber'in eşlerinin iddia edildiği üzere vakıf oldukları sihrin ne olduğunu sorar. Müfterilerin sözü edilen sihirlerin zahir olmadığı için bilinemeyeceğini iddia ederlerse, haram kılmanın bu sebeple olduğunu nerden bildikleri sorusunu yöneltir. Bu durumda müfterilerin sihrin zahir olduğunu itiraf etmeye kalkarlarsa, o vakit de eşlerinin başkalarına haram kılınmasının bir nedeninin kalmadığı söylenir (Kâdî Abdülcebbar, 2017, ss.1214-1216).

### **Sonuç**

Bu çalışmada delâil literatüründen Kâdî Abdülcebbar'a ait olan Tesbîtü Delâilü'n-nübüvve adlı eserde sahâbe müdafaası incelenmiştir. Müellif diğer delâil eserlerinde olmayan bir olguyu nübüvvet delillerinden addetmiştir. Sahâbe müdafaası nübüvvet karşıtlarına vem

rilecek mücadelede nübüvvete delil olarak sunulmuştur. Eserde sürekli yapılan vurgu Hz. Peygamber'e iftira atmaya cesaret edemeyenlerin bunu sahâbe üzerinden yapmış oldukları bilgisidir. Bu itibarla eserin yaklaşık üçte birinin sahâbe müdafaasına ayrılması onun orijinal özelliklerinden birisidir.

Hicrî IV. asırda mülhidler, İmâmiyye/Râfıza ve Bâtınîler/Karmâtîler'in sahâbeye yönelik iddia ve iftiralarına ve müellifin bunlara verdiği cevaplara yer verilmiştir.

Mülhidler başlığı altında herhangi bir isim belirtilmeksizin sahâbeye genel anlamda eleştiriler yöneltilmiştir. Onların dünyalık elde etmek için veya kılıç zoruyla müslüman olduğu iddiaları dillendirilmiştir. İmâmiyye/Râfızîler'in ise eleştirileri daha çok hilafet meselesi etrafında yoğunlaşmıştır. Bunun dışında sahâbenin Hz. Peygamber'e gerçekten iman etmediği ve birbirleri arasında husûmet olduğu iddia edilmiştir. Son olarak Bâtınîler/Karmâtîler'in ise eleştirileri Hz. Peygamber'in ehl-i beytine veya eşlerine yönelik olarak gelmiştir.

Sözü edilen cevaplar muhaddislerin üslubundan farklı olarak mutezile geleneğine uygun olarak verilmiştir. Bu bağlamda hasmın görüşlerine yer verip tartışılmış, bazen de ileri sürülebilecek iddialar sorulup yanıtlar verilmiştir. Kullanılan akli yöntemlerden birisi kıyas yöntemidir. Buna göre öne sürülen iddialar, reddedilmesi mümkün olmayan tarihi verilere dayanarak sosyolojik tahliller eşliğinde kıyaslama yöntemi ile bertaraf edilmiştir. Ayrıca tarihi gerçeklere şahit olamayanlar için bunların delil olma vasfı tevatür teorisine dayanılarak açıklanmıştır.

Bilindiği üzere mütezile mezhebinin öğretilerinden usûl-i hamsenin gereklerinden biri olan emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münkerdir. Kâdî, adeta bu şartın bir gereği olarak farklı din ve gruptan olanlara karşı sahâbe müdafaası üzerinden nübüvvetin delillerini ispatlamak istenmiştir.

## Kaynakça

- Buhârî, E.A.M. b. İ. (1990). *El-Câmiu's-sahîh*. (C. I-VI, thk. Mustafa D. el-Bugâ). Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- Emin, A. (1966). *Zuhru'l-İslâm* (C. I-IV). Kahire: Mektebetü'n-Nehdâtî'l-Mısıriyye.
- Güner, A. (1999). Bûveyhiler dönemi ve çokseslilik. DEU ilahiyat Fakültesi Dergisi. Sayı: XII, s.48.
- Hodgson, M. G.S. (1993). *İslâm'ın serüveni*. (C.I-II, ter. İ. Akyol). İstanbul: İz y.
- İbn Hanbel, E. A. A. b. M. (2001). *Müsned*. (C. I-XXXV, thk. Ş. el-Arnaût). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- İbnü'l-Esir, E. H. A. b. M. (1987). *İslam Tarihi: el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi* (C.I-XII, ter. A. Ağırakça), İstanbul: Bahar y.
- İbn Sâ'd, E. A. M. S. (1957). *Et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. (C. I-IX). Beyrut: Dâru Sâdır.
- Kâdî Abdülcebbâr, E. H. A. B. A. (1997). *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvvüve: Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı* (ter. Ş.Eroğlu, Ö. Aydın, H. Hansu) İstanbul: T.Y.E.K.B.
- Memiş, M. (2011). *Mütezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç yay.
- Tirmizî, M. b. İ. (1998). *Sünen-i Tirmizî* (C. I-VI, thk. Beşşar A. Marûf). Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.





# İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın (ö. 231/845) Dikotomik İnsan Tasavvuru: Sebep ve Sonuçları

Abdul Basit Zafar\*

**Öz:** İnsanın mahiyeti konusunda Kelâm'ın erken dönemlerinden beri farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Mu'tezile içinde de insanın ne'liği konusunda ihtilaflar söz konusudur. Mu'tezilî âlimler arasında insanı tamamen fizikî varlık olarak ele alanların yanında insanı gerçekte görülmeyen ruh olarak adlandıranlar da vardır. Bu iki kutup arasında kalan İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın sisteminde insan, ruh ve beden ikilisinin karışım hâlidir. Nazzâm insanın, gerçekte beden değil ruh olduğunu kabul eder. Ona göre beden bir kalıptır ve aslında ruh tarafından yönetilir. Dolayısıyla bir fiil bedenden meydana gelse bile onun kaynağı ruhtur. Ruhun hapisanesi olan bu cismin ne'den meydana geldiği tartışma konusudur. Nazzâm'ın yaşadığı döneme baktığımızda, bölgedeki farklı görüşler arasında ismi geçen Maniheiztlerin, onun bu görüşünde etkisi olabileceği iddia edilmektedir. Nazzâm'ın düşünce sistemindeki insan dikotomisi'nin kaynağının ne olduğunun ortaya konması açısından onun ruh-beden ayrımının arkasında yatan sebeplerin ve bunların sonuçlarının incelenmesi gerekmektedir. Zira bir insan tasavvurunda dış dünyanın etkisi olmadan var olmak muhaldir. Bu sebeple bu çalışmada onun söz konusu antropolojik anlayışından kaynaklanan metodolojik sonuçların açtığı problemler ele alınacaktır. İnsan hakkında konuşulduğunda sadece antropolojik tahlil yeterli olmayacağından elde edilen verilerden yola çıkılarak konunun ahlâkî boyutu da değerlendirmeye alınacaktır. Çalışmada klasik doksografik literatürle birlikte modern batılı çalışmalardan yararlanılacaktır. Ayrıca Türkiye'de konu ile ilgili yapılan araştırmalar da göz önünde bulundurulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kalam, Mu'tezile, Nazzâm, İnsan, Antropoloji, Teoloji

## Giriş

İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm<sup>1</sup> (ö. 836/221)<sup>2</sup>, hicrî üçüncü yılda yaşayan ünlü Mu'tezile bilgini olarak tanınmıştır (Şehristânî, 2011, s. 63). Basra doğumlu ve mevâlî olan Nazzâm, Mu't-

\* Bu çalışmayı sağlayan TÜBİTAK bideb2215 programının sağladığı destekle tamamlanmıştır.

\*\* Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri (Kelam), Doktora Öğrencisi.  
İletişim: mohammedbasitzafar@gmail.com

1 Babasının adı klasik kaynaklarda Sayyar ve bazen Yesar olarak yazılmıştır. Fakat babasının isminden ziyade şiiir yeteneğinde kemale ermiş olduğu için verilen lakap en-Nazzâm ile şöhret kazanmıştır.

2 Modern Kaynaklarda Nazzâm'ın erken yaşta ölmesi ile ilgili şüpheler vardır. Fakat onun bu kadar erken yaşta

tezilî kaynaklarda altıncı tabakada yer alır (İbnü'l Murtazâ, 2018, s. 63; Van Ess, 2018, s. 320). Nazzâm'ın edebiyat, (İbnu-Nedim, 2017, s. 442-443) fizik ve felsefeye hâkim olması onun daha sonra kelâm ilminde derinleşerek dinini müdafaa etme çabalarına engel olmamıştır. Nazzâm, felsefe ile kelâmı birleştiren kişi yani ilk filozof kelâmcı olarak bilinmektedir (Van Ess, 2018, s. 332).

Çağında mevcut olan *düalist*, *gnostik*, *dehrî* yaklaşımlara iyi derecede vakıf olan Nazzâm, Basra'dan göç edip uzun süre Bağdat'ta kalmasından dolayı da tercüme faaliyetlerinden oldukça yararlanmıştır. Abbâsîler döneminde yaşadığı ve saraya bağlı olduğu için *mecusî*, *senevî* ve *dehrîler* ile hararetili tartışmalar da yapmıştır.

Birçok rivayette Nazzâm'ın akrabalarından, çevresindeki insanlardan ve daha sonra onun öğrencilerinden, irfânî gelenekteki hulûl ve tenâsüh fikri ile düalist dinlerde yaygın olan görüşlerin sızmış olduğu bulunmaktadır. Çünkü Nazzâm'ın Basra gibi kozmopolit bir şehirde yaşaması, düalist, seneviyye, gnostik ve Hint düşünceleriyle çok sayıda fikir alışverişine sebep olmuştur (Ebû Rîde, 2003, s. 45-82). Nazzâm bu görüşleri reddetse de onların fikirlerinden ciddi anlamda etkilenmiştir (Ebû Rîde, 2003, s. 45-82). Bu sebeple biz çalışmamızda onlara atıfta bulunarak konumuzu açmayı amaçlamaktayız. Mezhepler tarihinin klasik kaynaklarında Nazzâm'a da diğer Mu'tezilî âlimlere yapılan muamele yapılmış, dindışı ve zındık ifadeleriyle itibarsızlaştırılmıştır. Çalışmamızda onların iddialarını göz önünde bulundurarak Nazzâm'ın insan anlayışındaki ruh-beden ayrımını incelemeyi hedefliyoruz.

Antik çağlarda insanın dünyada neden ve nasıl var olduğuyla ilgili merak söz konusuydu. İnsana salt *beden* diyenlerden, insana salt *görölmeyen ruh* yahut *mânâ* adı verenlere kadar çeşitli görüşler mevcuttu. İnsan cismi ise bazıları için hapisane olarak görülmüştür. Çünkü cisimden gelen acılar ve duyulan hastalıkların sonunda insanın ölümünün gerçekleşmesi söz konusudur. Onların böyle bir nazariyesi insan zihnindeki varoluşsal korkuyla izah edilebilir. İnsanla ilgili bu gibi görüşlerin Antik Yunan kaynaklı olduğu belirtilmekle birlikte hem Pagan geleneğinden hem de semâî dinlerde insana cisimden öte ruhsal veya sonsuz zât olarak anlam verilmesinden de etkilenilmiştir. Fakat verilen böyle bir anlam hiçbir zaman ampirik ya da aklî zeminde ispatlanılmamıştır. Basit bir örnek ile izah edecek olursak, eğer insanın hakikati ruh ise neden bu nur yurdundan gelen ve ebedî olan ruh, acı veren, oluş ve bozuluşa mahkûm olan cisimde belli bir süre kalmayıp çıkmaktadır (Crone, 2016, s. 319).

ölmesi farklı anlamda anlaşılabilir. Örneğin kaynaklarda ölüm tarihi 231/845 ile 221/835 arasında geçmektedir. Fakat onun doğum tarihi bazı kaynaklarda 160/776 olarak verilmektedir ki böylece onun hemen hemen 71 yaşına kadar yaşamış olması mümkündür. Van Ess, Nazzâm'ın ölüm yaşı olarak kayıtlarda 36 olarak belirtilmesinin farklı bir anlamı olduğunu düşünmektedir. Ona göre, tıpkı peygamberliğin 40 yaşında gelmesi gibi 36 yaşında bir kimsenin hayatının zirvesinde dünyadan gitmesini göstermektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Van Ess, 2018, s. 326; Işık, 1977, s. 101).

## Nazzâm'ın İnsan Fikri

Nazzâm'ın Müslüman olmayan mezheplerle olan mücadeleleri kesinlikle göz ardı edilemez. Fakat onu tarih boyunca zındık, dehrî ve dinsiz olarak anlamlandıran kişilerin görüşlerine de zihnimizde yer vermek gerekir. Siyasî ve mezhepsel ayrışma ve kıskanma bir yana, onun öğrencilerinden ve genellikle Mu'tezilî literatürden onun insan anlayışını analiz ederek bir sonuca varmak mümkündür (Işık, 1977, s.101-113). Çünkü bu kadar farklı Nazzâm portresinin nedenlerinden biri de onun âlem, madde ve insan algısıdır. Onun bu tasavvurları, ancak bağlı olduğu Mu'tezilî gelenek ve öğrencileri üzerinden bir okuma yaparak yerli yerine oturtulabilir. Onun insan tanımında ilk dikkati çeken, ruh kavramını sıkça kullanmış olmasıdır. Çalışmamız bu konu bağlamında ilerleyecektir.

Nazzâm ile İslâm kelâmına ebedi ruh fikrinin sızmış olduğunu kabul eden Van Ess, bu düşüncenin kaynağı olarak da gulât-i Şîa'dan kabul edilen Hişam b. Hakem'den (ö. 805/190) bahsetmektedir. (İbnu Nedîm, 2017, s. 480; Van Ess, 2006, s. 109). Nazzâm'ın kozmolojik görüşlerinin bir kısmı Hişam'ın âlem anlayışına benzemektedir. Örneğin ikisi için de âlem cisimlerden meydana gelmektedir. O hâlde Nazzâm'ın zihnindeki ruh fikrini anlamak oldukça zordur. Çünkü onun için ruh latîf olsa da bir cisimdir. Ruh, insanın cismine girmiş olduğu için çıplak gözle görülmez. Görülen şey ise insanın kendisi değil onu taşıyan cisim (kalıp) yani bedendir. Nazzâm ruhun niteliklerinden bahsederken ruhu yine Hişam gibi nur parçası olarak, her şeye kâdir ve âlim olarak kabul eder (Horovitz, 2014, s. 56).

Nazzâm ve tabiatçı filozoflar insan tabiatının dört temel madde olan ateş, su, toprak ve hava arasındaki birleşmeden meydana geldiğini savunmuşlardır. Yani insan cismi bu dört temel madde arasındaki dengeden meydana gelir. Fakat kendi nitelikleri açısından insanın cismi zıtların birleşimidir. İnsan cismine ruh girdikten sonra, cisim diri olur (*hayy*) ve hisseder (*duyumsar*). Ruh, nur olduğu için mutlak iyidir. Ruh cisme girdikten sonra kendi ön bilgilerini kaybeder ve cisimde var olan duyu organlarının vasıtası ile hisseder. Bu beş duyu, insanın nasıl kullandığına göre aydınlığın yahut karanlığın esiri olur (Reeves, 2011, s. 162).

Burada Nazzâm'ın anlayışı ile birlikte Manihestlerin insanla ilgili fikirlerini de aktarmayı yararlı gördük. Mesela onlara göre cisim kendi özünde kirlidir. Hatta su ile bile temizlenemez. Bu cisim ancak nur zulmetten ayrıldıktan sonra pak olabilir. Yani ruhun bedenden çıkmasından sonra ölümle temizlenir. Nazzâm'daki ruh anlayışıyla Maniheistlerin anlayışındaki ortak nokta, ruh ve bedene verdikleri niteliklerdir. Olumlu nitelikler olarak irade, hareket etme gücü, ilim vb. ruha aittir ve olumsuz nitelikler olan açlık, acı hissetmek, ölüm ve hastalıklara maruz kalmak gibi fiiller cisme atfedilir (DeBevoise, 2008, s. 11). Burada nur ve zulmetin birbirinden ayrı olduğunu ve hiçbir zaman bir arada bulunmadığını iddia edenlerin aksine Nazzâm, onların iç içe olduğunu söylemiştir. Belki de o gençliğini seneviyye ve sofistlerle geçirdiği için onlardan etkilenmiş olabilir (el-Bağdadî, 2017, s. 95).

Dolayısıyla bir şahısta bulunan olumlu niteliklerin kaynağı ruh olup olumsuz niteliklerin nesnesi ise cisimdir. Basra ekolünün Behşemiyye geleneği ise Nazzâm'ın bu yaklaşımına karşı çıkmaktadır. Onlar için insanda böyle bir düâlite söz konusu değildir ve hiçbir zaman sağlıklı sonuçlara götürmez. Kâdî Abdülcebâr (ö. 1025/415) *Muğni* eserinin on birinci cildinde insanla ilgili konu başlıklarında Ebû İshâk en-Nazzâm'ın bu konudaki görüşlerini eleştirmiş ve onun ruhla ilgili düâlitesini çürütmüştür. Çünkü Kâdî, insanı bir bütün olarak ele alır. Onun insan anlayışında ruh-beden düâlitesi yoktur. Ona göre tek bir varlık olan insan için farklı ontolojiler söz konusu değildir. İnsan müşahade edilen özel yapıları bir cümledir, bölünmez.

Nazzâm, ruhun bedene girmesiyle (مداخلة) bedeninin canlılık kazandığını iddia etmiştir. Ruh, bildiğimiz cesede geçmiş olan (مشابكة) hayattır. Ruhun ontolojik zıddı yoktur, aynı zamanda ruhlar arasında farklılık yahut ayırım söz konusu değildir (Kâdî, 2012, s. 312). Ruhların hepsi tek cinstir. Değişim ancak cisimlerin durumudur. Ruh tek bir cevher olduğu için onda değişim olması mümkün değildir. Nazzâm'da bilginin de kaynağı ruhtur yani ruh öğrenmeye ihtiyaç duymaz, o bizzat bilir.

Nazzâm'ın ruh-beden ilişkisi, zeytin ve zeytindeki yağ ile izah edilebilir. Ruh öz olduğu için ruhsuz beden ölüdür. Nazzâm'ın antropolojisinde zihin-beden ayrımı değil, ruh ve beden arasındaki mücadele söz konusudur. Bu açıdan Nazzâm'ın düâlitesi modern Descartes dikotomisinden farklıdır. Gerçek fail olan ruh cismi kullanır ve belli bir süre sonra terk eder. Yaratma konusunda Nazzâm, Allah'ın bütün varlıkları bir defada yarattığını iddia eder. Bu teoriye göre gizlenmiş yani kumûn hâlinde olan varlık zamanla açığa çıkar.<sup>3</sup> Buna göre Allah, başlangıçta bütün insanları iyi olarak yaratmış daha sonra onları, dünyadaki kazandığı fiillerinden dolayı, çeşitli şekillere dönüştürmüştür. Böylece ebedi ruh algısıyla *zuhûr-kumûn* teorisinin de bir bağlantısı söz konusudur.

### Dikotomi'nin Arka Planı

Nazzâm'ın döneminde düâlist geleneğin hâkim olması aynı zamanda bu gelenekten kave ramsal ve entelektüel düzeyde etkilenmesine neden olmuştur (Van Ess, 2018, s. 361). Bunun

3 Şehristânî, zühûr-kumûn nazariyesinden dolayı Nazzâm'ın Kelamcılardan ayrılıp tabiatçılara meylettğini ifade etmektedir. Nazzâm'ın öğrencilerinden Ahmed b. Hâbit ve Fazl el-Hadesi zühûr-kumûn teorisine yeni eklemelerde bulunmuşlardır. Anlaşılmaktadır ki Nazzâm'ın öğrencileri eski İran dinlerinde söz konusu olan *tenâsûh* anlayışını benimsemektedir. Örneğin Allah, dünya hayatında kötü fiillerde bulunanları, dünyada acı çekmek üzere çeşitli hayvanlara dönüştürmüştür (Şehristânî, 2011, s. 65-68). Nazzâm ve öğrencileri tarafından savunulan zühûr-kumûn nazariyesi daha sonra gelen Mu'tezili bilginleri tarafından reddedilmiştir. Zira onlara göre Allah'ın yaratması bir anda olup bitmemiştir. 'Allah her an bir iş ve oluştadır', prensibi gereği Allah'ın yaratmasının sürekliliği vurgulanır. Ayrıca Allah insanları iyi veya kötü olarak değil nötr olarak yaratmıştır.

yanında Nazzâm'ın seneviyyeyi reddetmek amacıyla kitap yazdığı (el-Bağdadî, 2017, s. 100) ve Câhiz'in aktardığına göre agnostik ve zındıklarla çok sayıda tartışmaya girdiği kaynaklarda belirtilmektedir (Crone, 2016, s. 99). Dehrî ve zındık denilen grupları birleştiren inanç ilkesi Tanrısızlıktan ziyade eflaktaki gezegenlerin ve yıldızların hareketlerinin kutsal ve derin anlamlı olmasıdır. Söz gelimi onlar için bu âlem kendi kendine yeten ve içe kapanık, dıştan müdahale edene muhtaç olmayan bir sistemdir. Bu açıdan ruh ya da Tanrı gibi metafiziksel varlıklar dahil her şey birer cisimdir yahut cisimlerin mürekkep şeklidir. Bununla maddeyi yani âlemi ebedi olarak algılayan materyalist yaklaşım da ortaya çıkmaktadır -ki Hişam ve Nazzâm bu görüşü kabul etmişlerdir. Fakat varlık her türlü ışık ve karanlığın karışımı olduğu için hayırlı değildir (Reeves, 2011, s. 160).

Tek bir insan ise küçücük elementlerin birleşimidir. Bu elementlerin temelinde hava, ılık, su ve ateş bulunmakta olup bunları canlı tutan ve kuvvet verip dengeyi sağlayan ruh (*nesîm*)'dur. Maniheist mitolojide anlatıldığı üzere zamanın başlangıcında bu temel beş cisim ezeli ruhun parçalarıydı. İnsanın kurtuluşu ise bu ilahî maddelerden iyilik yaparak nurunun artmasıyla mümkün olacaktır (Mirecki and Beduhn, 2001, s. 11). Bu anlayışa göre insanın iyilik yahut kötülük yapma kabiliyeti ise onun doğumunda gökte belirlenmiştir.

Nazzâm'ın insana mikro-kozmos ve âleme makro-kozmos demesi de Sâbiî ve gnostiklerin öğretileridir. Mikro kozmos yani insan ve âlem ikisi arasında mukayesene göre âlemin şekli insanın fizikî yapısına benzemektedir (Mirecki and Beduhn, 2001, s. 7). Gnostik yaklaşımda âlem bir makina gibi kendi başına çalışan yani sebep sonuç ilişkisine sıkı bağlı bir sistem olarak kabul edilmektedir. O hâlde gökteki hareketlerin yeryüzündeki insanla bir ahenk hâlinde olması gerekmektedir. Yani bir kimsenin doğduğu an, yıldızların o anki pozisyonu, burçlar ve gökteki diğer alametler, o kişinin ömrü boyunca ne yapabileceğini belirler. Astrolojiden çıkarılan sonuç aslında ilahî planla her şeyin olacağını göstermektedir (Van Ess, 2018, s. 332). Nazzâm'ın da astroloji denilen bu bilimle meşgul olmasını diğer görüşlerinden dolayı doğal bir durum olarak görebiliriz.

İbnü'r Ravendî (ö. 854/240), Nazzâm'ın ruh-beden düalitesinin diğer bir kaynağının seneviler olduğunu söyler. Nitekim Nazzâm'ın düşüncelerinde onların fikrî izleri bulunmaktadır. Örneğin 'ruh nurdur ve bütün ruhlar tek cinstir' ya da 'cisim karanlık /kötüdür cisimde nur parçası olan ruh hapis olup acı çekmektedir' vs. ifadeleri bu iddiaya destek vermektedir. Nazzâm'ın insan tasavvurunda ruh beden iç içe girmiş ve yaşam sürecinde ikisi birbirinin zıddı olduğu için mücadele hâlinindedir. Bu mücadelenin sonunda ruh cisimden kurtulur ve yükselir. Bu noktada maniheistlerin yaklaşımıyla ilginç bir benzeşme söz konusudur. Düalist inançlar olan iyi/kötü/Yezdân/Ehirmen gibi kavramlar zıtlık üzerine kurulmuştur. Nazzâm'ın bu görüşünün kaynağının Gnostik akımlar ya da pers dinleri değil Antik Yunan'daki Anaxagoras ya da Stoacılar olduğu da iddia edilir (en- Neşşâr, 1999, s. 211).

Elbette ruh denilen latîf cisim iyilik ve kötülük olarak iki farklı âlemle devamlı temas hâline dedir. Onlardan etkilenir ve o şekilde iyiliğe yahut kötülüğe meyleder (Mirecki and Beduhn, 2001, s. 16-17). Dolayısıyla ne Maniheistlerde ne de Nazzâm'da ruhun homojen bir ontoloji olmadığı anlaşılmaktadır. Yani ruh değişen ve fiillerle daha iyi yahut kötü olabilen latîf (görülme-yen) bir varlıktır. İnsanın yaptığı fiiller, onun ruhunun kurtuluşunun yolu olabilir. Nitekim bu anlayışa göre her fiil, ışık yahut zulmetin artmasına sebep olabilmektedir (Mirecki and Beduhn, 2001, s. s. 18-25, 27). O hâlde insanın düalist sistemde iyiliğin yahut kötülüğün artmasına sebep olma ihtimali ortaya çıkmaktadır. Sonuçta Nazzâm'ın ruh ile ilgili anlayışı düalistlerin ruh yaklaşımıyla benzeşmektedir (Reeves, 2011, s. 179-180).

Maniheistlerin ruh anlayışında ruhun kendi başına durabilen bir şahsî kimliği (*identity*) yoktur. Ruh yeryüzünde var olan canilerde de mevcut olan küllî ruhun (*nesîmin*) biricik parçasıdır. Buradan yola çıkarak düalist yaklaşımda bireyin ferdi kurtuluşunun söz konusu olmadığını iddia edebiliriz. Bir kimsede bulunan ruh onun ebeveyni tarafından karışmış ve kavuşmuş ruhlardan meydana gelmektedir. İnsanların çoğalmasi ile ruh parçaları da bölünüp dağılmaktadır (Mirecki and Beduhn, 2001, s. 8). Yani Maniheistler kişisel kimliği yahut ruhu reddederler.<sup>4</sup> Onlara göre ruh, cisim dışında insanın şahsiyeti olamayacağı için ebeveynlerin birleşmiş maddesinden ortaya çıkan şeydir. Bir bireyin kurtuluşu büyük çapta nurun kurtuluşunun bir parçası sayılmaktadır (Mirecki and Beduhn, 2001, s. 37). Gerçi Maniheizm'e madde ve ruh diye bir ikilem nispet edilemez. Bu sebeple onlara iyi ve kötü yahut nur ve zulmet düalizmi atfetmek daha tutarlı görülmektedir. Çünkü madde içinde iyilik olduğu gibi ruhlarda da kötülük bulunabilmektedir (Mirecki and Beduhn, 2001., s. 8).

Mani'nin talimatında insanın var oluşu karanlığın bir enstrümanıdır ve buna göre insanın fıtratında iyilik değil doğuştan kötülük vardır (Mirecki and Beduhn, 2001, s. 6). Fakat bu konuda Nazzâm'ın görüşü açıkça farklıdır. Ona göre insan nur ve zulmetin karışımıdır. Yani insanın bir yönünün diğer yönüyle karışmış olduğunu kabul eder. Astronomiden yola çıkan görüş, insanı doğuştan iyi yani Yezdan'ın askerleri olarak ya da karanlığın tanrısı Ehirman'ın destekçisi olarak günahkâr kabul ettiği için İbnü'r Ravendî Nazzâm'ı bu görüş ile suçlamaktadır. 'İnsanoğlu doğuştan beden devamlılığı için yiyen içen bir döngüye sahiptir. Sonunda bu döngüden kurtulamayınca cisim, zulmetin tanrısının (*az/ehirman*) aleti hâline gelir.

Nazzâm'ın ışığın hafif ve hızlı olduğu için yukarıya, karanlığın ise ağır olduğu için yerin içine doğru gittiğine dair görüşü Maniheistlerden alıntıdır. Bu sebeple İbnü'r Ravendî, Nazzâm'ı bu tür zındıklar arasında saymaktadır. el-Hayyat ise bu konuda Nazzâm'ın Maniheistlerden

4 Ayrıca bkz. Ruhun maddecilikle ilgili kavramı '*Traducian theory*'.

etkilenmiş olduğunu açık bir ifade ile reddetmemekle birlikte (el-Hayyat, 1925, s. 30-31; 2018, s. 60-61) onun bu konuyu savunurken senevîlerden sadece fizik bilimleri öğrenmiş olduğunu kabul eder.

Ruhun ezeli olması ve tek bir cins olması neredeyse tenâsüh ve hulûl nazariyesine yol açmaktadır. Hişam b. Hakem'den alındığı için bu fikrin Şîî geleneğin köşeli gruplarında yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Onlara göre imamlarda mevcut ruh aslında Ali'nin ruhudur. Yani Ali ilâhî nurun kendisidir. Ceberî görüşe göre Tanrı olmasa da insan cismi sınırsız güçlerin çatışma meydanıdır ve bu güçler insanı iyilik yahut kötülüğe yönlendirmektedir. Bu güçler gök hareketlerinden doğa ve tabiata kadar bütün fiziki içine kapanık bir alemin maddelerinden alınmaktadır (Mirecki and Beduhn, 2001, s. 8).

Nazzâm'ın insan yaklaşımının sonuçlarını mülâhaza etmek için onun fikirlerini analiz etmemiz gerekmektedir. Nazzâm bir bilgin olduğu için tartışmaya girmek amacıyla yukarıda ismi geçen fırkaların tekniklerini ve inançlarını öğrenmiştir. Çünkü Nazzâm, ampirik zeminde temel oluşturma çabasıındaydı (Crone, 2016, s. 127). Büyük ihtimalle bu şekilde onların görüşlerinden etkilenmiş olabilir. Burada *ashabu'l-heyulâ* ve *tabîiyyûn* denilen filozoflar arasında yer alan Nazzâm'ın, düalistlerle mücadele sırasında onların etkisi altında kalmış olduğu söylenilebilir (Crone, 2016, s. 139-140). Nazzâm'ı tenkit eden gelenek aynı zamanda Mu'tezile'yi *mu'attıla* şeklinde isimlendirmiştir. Bunun nedeni Nazzâm'ın ampirik ve rasyonel temelde dinini inşa etmesi olmuştur. Bu metodu ise literal okumasına tamamen zıttır ve insanın aklına önem verme noktasında dehrîler ve Mu'tezile hemfikirdir (Crone, 2016, s. 100).

Câhız, Nazzâm'ın kayınbiraderi (Crone, 2016, s. 123; Van Ess, 2018, s. 332) olan Ebû Abbas isimli bir kimseden bahseder ki o yıldız hareketlerinin etkisinden öte özgür bir hayatın söz konusu olmadığını savunur ve fiziki ilkelere müdahale edebilen yaratıcıya inanmazdı (Crone, 2016, s. 148). Bu Nazzâm'ın çevresindekilerin ne kadar farklı inançlardan olduğunu ve birbirini etkileyecek güçte olduğunu göstermektedir. Nazzâm'ın öğrencilerinin fitkirlerinden olan hayvanlarda ruhun olması, tenasühün varlığı ve hayvanların peygamber olabilmesi de kayıtlarda geçmektedir (Crone, 2016., s. 101). Nitekim cismi aşağılamak ve önemsizleştirmek eski pers geleneğin antropolojisinden kaynaklanmakta olduğu da söylenmektedir (Reeves, 2011, s. 108; Van Ess, 2018, s. 402-405).

Nazzâm'ın öğrencilerinden biri olan Ahmed b. Hâbit ruh algısına dayanarak dünyaya *dâr-ru'l-ibtıla* demiştir. O hâlde ruh sonsuza kadar değişik cisimlere girip çıkmaktadır. Bunun sonucu olarak da vaad ve va'd yahut cennet ve cehennem gibi kavramlar anlamsız hâle gelmiş olmaktadır. Aksine ruh algısında tenasüh (*metempsychosis*) fikri temel bulmuştur. Bu zihinsel faaliyetlerin hepsi ebedî ruh ile insan cismi arasındaki çatışmanın çözüm bulma çabasıdır (Şehristânî, 2011, s. 68; Van Ess, Josef, 2006, s. 111).



## İkilemden Çıkan Sonuçlar

Klasik düalist kozmolojiyi hatırlayacak olursak onlara göre âlem, karanlık ve ışıktan yani nur ve zulmetten oluşmuştur. Nazzâm'da ruh denilen şey *nûr* adını alır ve İbnü'r-Ravendî gibi Nazzâm da ruhu 'nurlardan bir nur' ve 'ışıklar saçan latif cisim' olarak ifade eder. Dikotomik mantıktan hareket edecek olursak ruh, nur ise o hâlde beden, zulmet yani karanlıktır. Cisim, karanlık âlemde doğar, oluşur ve yok olur (Reeves, 2011, s. 153). Ruh, irade eden ve bedeni yöneten olarak kabul edilse de cismin de ruh üzerinde etkisi bulunmaktadır. Örneğin ruh irade ettiği her şeyi yapamaz. Ruhun irade ettiği şeyi yapabilmesi için o fiili yapabilen bir bedene ihtiyacı vardır.

Hişam'a göre, var olan her şey cisimdir. Aynı mantiğa göre hâlik olan Allah da bir cisimdir çünkü mevcuttur. Fakat Nazzâm'da cisimler iki'ye ayrılır ve Tanrı bu ayrıma dahil değildir. Görülen cisimler yoğunluk ve ağırlık taşıdığı için görülür, diğer cisimler ise latif olduğu için görülmemesine rağmen hissedilir. Söz gelimi âlemde boşluk bulunmamaktadır ve âlem tamamen cisimlerden oluşmaktadır.

Nazzâm'ın ifadesine göre ruh bedenden ayrıldıktan sonra yükselir. Karanlığın parçası olan cisim ise ağır olduğu için aşağıya doğru hareket eder (el-Bağdâdî, 2017, s. 100; Reeves, 2011, s. 185). Bu fikir düalistlerden alınmıştır. Bu görüş âlemde yaşatan bir gücün (külli ruhun) olmasını kabul eder. Dört temel ve birbirine zıt olan maddelerden oluşan insan bedeninin içindeki nefis ise evrendeki ruhtur. Burada Arapça kavram olarak ruh ile *rîh* yani hava ve esen rüzgâr yani nefes ile nefis arasında ilginç bir benzetme söz konusudur. *Pneuma* (ruh) nur yani iyilik cisme girdiğinde o beden diri olur ve hareket eder. Yoksa nefes almadığı için bedenler ölürler. Ruh da sonuçta bir maddedir (Van Ess, 2018, s. 380).

İnsan gök hareketlerinin altında doğar ve ölür. Doğduğu burç, doğum zamanı, anne ve babasının tükettiği gıdalar ve içtikleri içecekler insanı etkiler. Yani insan, zıddı olan bu nevi güçlerin altında aciz ve mecburdur (Mirecki and Beduhn, 2001, s. 11-14). İnsanın beş duyudan elde ettiği hisler, insanda sübjektif realite oluşturur ve insan o tecrübelerden hareket eder. Kısaca böyle bir anlayış insanın fiillerinde özgür iradesinin söz konusu olmadığını ortaya koymaktadır. Bu görüşe göre her şey, iki ezeli prensibin ve gök hareketlerinin mahkumudur (Mirecki and Beduhn, 2001, s. 15. 12; Reeves, 2011, s. 145). Tabiatçı filozoflarda da bu iki prensip temelinde olmasa da insan, aciz ve çaresiz olarak görülmüştür.

Bağdâdî, Nazzâm'dan ne kadar önyargılı bahsetse de onun insan hakkındaki görüşünü paylaşır ve sonunda eleştirir. Örneğin, ruh denilen şey beden kadar kesif olmadığı için bedene nüfus etmiştir. Cisim ölü olduğu için hiçbir değere sahip değildir. O hâlde gerçek insan ruhtur ve o da görülemez. Bu konuda Bağdâdî'nin eleştirisi gayet doğaldır ki, Nazzâm'ın tanıma göre insan görülmez zât ise, o hâlde görülen şey nedir? Cisim değersiz kabul edilirse bu

durumda hiçbirimiz herhangi bir kimseyi ne görmüş ne de hitap etmiş oluruz. Yani muhataplarımız kalıplar olmuş olur ki bu oldukça absürttür (el-Bağdadî, 2017, s. 98-99).

### Konu İle İlgili Bazı Sorunlar

Ruh-beden düalizminde ruh ve beden birbirinin zıddı olarak görülmektedir. Dikotomik yaklaşım ise insanı tek bir varlık olarak kabul eder ve o varlığın içinde çatışma ve zıtlığın olmadığını öngörerek insanın iki farklı fonksiyonundan bahseder. Ruh/nefes ise bu görüşe göre insanın alıp verdiği nefestir. Ruh, cismin her köşesine yaşatmak için girer fakat insan cisminin parçası değildir. Bunu modern bilimin ifadesi ile *oksijen* olarak anlamakta sakınca bulunmamaktadır. Nitekim antikler havada bütün canlılıkları yaşatan bir gücün olduğunu kabul etmişler ve o gücü de evrensel ruh olarak değerlendirmişlerdir.

Bunun aksine eğer ruhu latif bir cisim olarak kabul edersek o hâlde Kâdî Abdulcebbar'ın sorguladığı gibi o latif cismi kim yönetmektedir? Yani fail ruh ise o hâlde cisim neden hapistedir ve cezaya mahkûm olmaktadır? Ruh mutlak hayır ise neden suç işlemektedir (el-Bağdadî, 2017, s.99)? Düalite söz konusu olunca birisi diğerinden üstün olmaktadır. Buradan hareketle üstünlük taşıyan ontoloji ruh olduğu için geriye kalan beden önemsiz, kötü, aşağılık bir şey olmaktadır ve ondan kurtulmak gerekmektedir. Bu düalist görüş Platon ve Nazzâm dönemindeki Deysâniyye ve senevilerde yaygındır (en- Neşşâr, 1999, s. 266).

Nazzâm'ın ruh algısına göre insan cismi tabiat kurallarına göre hareket eder. Ruh öte yandan bizzat kâdirdir. Ruhun bir cisme yerleşmesinde ruhun tamamlayacağı istekler vardır. Bu yaklaşıma göre belli bir tabiata sahip olan insan ruhunun hedefleri doğuştan belirlenmiştir. Kâdî'ya göre böyle bir anlayış polemiğe açıktır. Sonuç olarak da Hıristiyanların asli günah, cebir, abes işler ve hulûl gibi sorunlarına yol açmaktadır.

Maniheizmle mücadelede bulunan kelâmcılar da Müslüman filozoflarla birlikte, zındık olmakla suçlanmışlardır. Bunun nedeni belki de onların polemik yaparken karşıt fikirlerin etkisinde kalma ihtimallerinden kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifade ile düalist, sofist ve manihist düşünceler virüs gibi İslam âlimlerine bulaşmaya kalmıştır. Nasıl bir virus canlı bir cisme yerleşir ve oldukça cisme zarar vererek artar. Aynı şekilde sapkın düşüncelerle mücadele ederken Mütezili âlimlerde hem o esnada yarar hem de zarar görmüş oldular (Ansari, H., Schmidtke, S., Fierro, M., 2015, s. 65). Aslında entelektüel manada bu tür etkileşimler, fikirlerin daha da gelişerek verimli hâle gelmesine neden olmuştur. Diğer bir ifade ile fikirlerin çapraz etkileşimi (*cross fertilization of ideas*), Mu'tezile'nin *el-u-sul-u hamse* olarak ifade ettiği ilkelerinin aynı zamanda kozmoloji ve antropolojisinin gelişmesine sebep olmuştur. Tevhit, akıl, kötülük problemi, sorumluluk ve özgür irade hakkındaki Mu'tezili öğretisi, Maniheistlere karşı hayatın sadece acıdan ibaret olmadığını, insanın ise feleklerin nesnesi olmadığını iddia etmek amacıyla geliştirilmiştir. (Ansari, H., Schmidtke, S., Fierro, M., 2015, s. 68-70).

## Sonuç

Nazzâm'ın insan konusundaki fikirleri salt Mu'tezilî perspektifte oluşmamıştır. Onun fikirlerinin arka planında antik tabiatçıların ve özellikle düalistlerin görüşlerinin bulunduğu söylenmektedir. (Horovitz, 2014, s. 23). Nazzâm'da ruhun *latîf* cisim olması ve bütün canlılarda bulunan bu cismin gerçekte tek cins olması ona göre ruhun bir cevher olduğunu göstermektedir. Ruhun ezeliyeti ve cevher olması da temellerini Yunan ve pers fikrinden almaktadır (Horovitz, 2014, s. 27). Bu konuda Şehristânî de Nazzâm'ı filozoflara özellikle ise tabiatçı filozoflara yakın görmüştür ki bu doğru bir yaklaşım olabilir (Şehristânî, 2011, s. 64). Bu konuda Horovitz, Şehristânî'de geçen 'ashabu't-tabiiyyûn'un *Stoa* ekolünün etkisi altında kaldığını söylemektedir (Horovitz, 2014, s. 19, 24).

Maniheiztlerin algısına göre dünya acıların ve dertlerin yeridir. Onların ortaya koyduğu soru şöyle sorulabilir: Her şeye gücü yeten Tanrı niye insanı kötülüğün içine sokmuştur? İnsanın bu dünyada var olması bir nevi ceza olmaktadır. Yoksa hiç suç ve günah işlememiş bir çocuğa acı vermenin bir anlamı yoktur. Bunlar kendi içinde mazoşist ve dışarıdan gelen saldırılara karşı pasifist davranmışlardır. Böyle bir bakış açısının onların hayatının yok olmasına sebep olduğu söylenmektedir.

Kısacası bu bağlamda Mu'tezilî insan tasavvurunda İslam dışı ekollerin izleri rahatça görülebilmektedir. Mesela Kâdî, Seneviyyede olduğu gibi aydınlığın ve karanlığın mutlak karışım olduğu fikrini kabul etmez. O bu manada âlemde salt pür varlıkların yanında her türlü karışım ve birleşimin mümkün olduğunu ispatlamıştır. Kâdî'nin vurguladığı nokta bu karışımın kötü ve abes olmadığını inanmakta gizlidir. Genel Mu'tezilî prensibe göre var olan her şey, insan dahi, var olmasından dolayı ne iyi ne de kötü, nötrdür. Dolayısıyla iyi ve kötü olma potansiyeline sahiptir.

## Kaynakça

- el-Bağdadî, Abdulkâhir, (2017). *Mezhepler arasındaki farklar*. (Ethem Ruhi Fiğlalı, Çev.). Ankara: TDV Yayınları.
- Ansari, H., Schmidtke, S., Fierro, M. Edt (2015).. *Accusation of unbelief in Islam; A diachronoic Perspective on Takfir*, Leiden: Brill.
- en-Neşşâr, Ali Sami (1999). *İslâm'da felsefî düşüncenin doğuşu-1*. (Çev., Osman Tunç). Ankara: İnsan Yayınları.
- Ebü Rîde, (2003). *İbrahim en-Nazzâm'da tabiat anlayışı*. (Çev., Hüseyin Aydın). Malatya: Nehir Yayınları.
- El-Hayyât, Ebu'l-Huseyn, (1925). *el-İntisâr ve'r-Redd 'ala ibnî'r-Ravendî*. Neyberg. (thk.). Kâhire.
- El-Hayyât, (2018). *Mu'tezile müdafaası* (Çev., Y. Macit). İstanbul: Endülüs Yayınları.
- İbnü'l-Murtazâ, (2018). *el-Munye ve'l-Emel*. (Çev., H. Maraz). İstanbul: Endülüs Yayınları.
- İbnu-Nedim, Muhammed b. İshâk. (2017). *el-Fihrist*. M. Yolcu. (Edt.). İstanbul: Çıra Yayınları.
- Reeves, John C., (2011). *Prolegomena to a history of Islamicate Manichaeism*. Canada: Hamilton.
- Kâdî Abdulcebbar, (2012) *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. M. Khodor Nabha (tah.). (Cilt. XI). Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah.
- Madelung, W., (2012). *Ibn al-Malâhimî on the Human Soul*. The Muslim World. 102:3.

- DeBevoise, M. B., (2008). *Manichaeism*. (Çev., M. Tardieu). USA: University of Illinois.
- Crone, P., (2016). *İslam, the Ancient Near East and Varieties of Godlessness*. (Cilt. 3). Leiden: Brill.
- Mirecki, P., and Beduhn, J., (2001). *The Light and the Darkness studies in Manichaeism and its World*, Leiden: Brill.
- Horovitz, S., (2014). *Yunan felsefesinin kelâma etkisi*. (Çev., Ö. Taşcı). İstanbul: Litera Yayınları.
- Şehristânî, (2011). *Milel ve nihâl*. (Çev. M. Öz). İstanbul: Litera Yayınları.
- Van Ess, Josef, (2006). *The flowering of Muslim theology*. (Çev., J. Marie Todd). London: Harvard University Press.
- Van Ess, J., (2018). *Theologie und Gesellschaft*. (Çev., G. Goldbloom.). (Cilt.III). Leiden: Brill.



# Seyyid Şerîf Cürcânî'ye Göre Nübüvvetin İmkânı ve İspatı

Şeyma Ferşatoğlu\*

**Öz:** Kelam geleneğine hicri IV. yüzyılda sistematik bir şekilde girmiş olan nübüvvet meselesi, her dönemde karşıt görüşleriyle var olmaya devam etmiştir. İnsan ve Tanrı arasındaki bağı açıklaması açısından nübüvvetin imkânı ve gerekliliği hususu âlimler tarafından farklı delillerle ispatlanmaya çalışılmıştır. Günümüzde de nübüvvet müessesini inkâr için ileri sürülen çeşitli iddialar güncelliğini korumaktadır. Bu çerçevede de incelendiğinde nübüvvet meselesi üzerine yapılan pek çok çalışma bulunmaktadır.

Bu tebliğin amacı ise; XIV. yüzyıl da yaşamış ve mantık ve felsefe birikimiyle kelamı mezc eden Eş'arîliğin önemli simalarından olan Seyyid Şerîf Cürcânî'nin (v. 816/1413) nübüvvetin imkânı ve gerekliliği hakkındaki görüşlerini tespit ve tahlil etmektir. Bu bağlamda tebliğimizde, ikincil kaynaklar dışarıda tutulursa Seyyid Şerîf'nin Şerhu'l-Mevâkıf adlı eseri asli kaynağımız olacaktır. Bu amacı gerçekleştirmek için öncelikle Seyyid Şerîf'nin bu eserinde görüş nispet ettiği kelam ekolleri, filozofları ve düşünce sistemlerinin delilleri dikkate alınmıştır. Yaşamış olduğu dönemde ve mensubu olduğu Eş'arî geleneği öncelenerek yatay ve dikey bir okumayla öncesinde ve sonrasında oluşturulmuş literatürler incelenmiştir.

Seyyid Şerîf'nin, nübüvvetin imkânını reddeden gruplara cevap verirken bağlı olduğu Eş'arî geleneğinin temel sınırlarından çıkmadığı görülmektedir. Özellikle de nübüvvet müessesinin imkânı hakkında ileri sürdüğü görüşler Eş'arîliğin insan fiilleri ve husn- kubh meselesindeki temel tutumları çizgisinde reddedilmiştir. Peygamberliğin ispatında kullanılan en temel delil mucizenin ispatında ise üzerinde dikkatle durulan tevatür bilginin şekli ve imkânı olmuştur. Ayrıca Kur'an'ın icazına yönelik görüşleri serdetmesi mühimdir. Kullanmış olduğu argümanların daha çok akla ve kanıtlanabilir haberlere dayanıyor olması çağında oluşturmuş olduğu tepkiyi, günümüzde oluşturabileceğini düşündürmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Eş'arîlik, Seyyid Şerîf, Şerhu'l-Mevâkıf, Nübüvvet, Mucize

## GİRİŞ

Nübüvvet, kelamın üç temel konusundan birisidir. Allah ile insan arasındaki ilişkinin nasıl olduğu/olacağı hakkındaki problematik bu konu üzerinde odaklaşmaktadır. Tarih boyunca

\* Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Öğrencisi.  
İletişim: sfersatoglu@gmail.com

çoğu din nübüvvet müessesisi üzerine kurulmuştur. İslam düşüncesine bakıldığında nübük vvet meselesinin klasik dönem metinlerinde bireysel olarak ele alınmadığı görülmektedir. Nitekim sonraki dönemlerde gerek mütekellimler gerek İslam filozofları nübüvveti inkâr eden Hint menşeli düşüncelere ve insanın iyi ve kötüyü anlaması için aklın yeterli olduğu dolayısıyla da nübüvvetin faydasız olacağına dair iddialara cevap vermek için nübüvvet müessesinin imkânı ve ispatına yönelmişlerdir. Ayrıca tarihi 14. yüzyıla kadar uzanan ve günümüzde ülkemizde de yaygınlaşmış olan; Tanrı'nın varlığı ve âlemin ilk sebebi olduğu kabul edilmekle birlikte akla dayalı bir tabii din anlayışı çerçevesinde nübüvveti şüphe ile karşılayan veya inkâr eden felsefi ekol olan deist anlayışların varlığı da nübüvvetin imkânı ve ispatı konusunun hâlen güncelliğini koruduğunu göstermektedir. (Erdem, 1994, s. 109) Nitekim âlimlerin yaşadıkları dönemlerde karşılaştıkları sorunlara hem akli hem nakli ceh vaplar vermeye çalıştıkları görülmektedir.

Biz bu tebliğimiz de Eş'arî ekolünün önemli temsilcilerinden olan Seyyid Şerîf Cürcânî'nin, nübüvvetin imkânı ve ispatına yönelik ortaya koyduğu görüşleri ve ileri sürdüğü delilleri incelemeye çalışacağız. Nübüvvetin imkânı veya ispatı başlıkları genellikle muarızların iddiaları ve cevapları şeklinde ele alınmıştır. Bu nedenle metinlerde grupta ve maddeleme metodu sıklıkla kullanılmıştır. Dolayısıyla biz de tebliğimizin metninde herhangi bir karışıklık olmaması için bu yöntemi kullandık.

Seyyid Şerîf, XIV. yüzyılda yaşamış, XV. ve daha sonraki yüzyıllar da yaşayan düşünürleri etkilemiş, Kelam, Felsefe, Mantık, Dilbilim ve Usul ilimlerinde pek çok eser telif etmiş bir âlimdir. Kutbüddin er-Râzi (ö. 1365/766), Şeyh Bedreddin gibi döneminin önde gelen âlimlerinden hem akli hem nakli ilimleri öğrenmiştir. Aldığı eğitimler sonrasında Dârüşşifâ Medresesinde on yıl boyunca müderrislik yapmış, ardından Semerkant'ta on sekiz yıl baş müderrislik yapmıştır. (Türker, 2017, s. 559) Yazmış olduğu eserlerinin çoğu hâlen yazma olarak Süleymaniye ve Kütahya yazma eserler kütüphanelerinde bulunmaktadır. Kelam alanına dair yazmış olduğu eserlerin çoğu şerh ve haşiye türünde telif edilmiştir. Seyyid Şerîf'in yaşamış olduğu dönem, Fahreddin Râzî'yle birlikte gelen yönetsel bir duruşa dönüşmüş olan tahkik tavrının, çağının tüm bilgi alanlarına yayıldığı bir dönemdir. Tahkik işlemi, "Bir düşünceye ulaşılan yöntemi takip ederek o düşüncenin doğruluk ve yanlışlığını delilleriyle birlikte ortaya koymak" demektir. Bir düşünür tahkik yaptığında, hem düşünürün kişisel seçimlerini ve müktesibi olduğu ekolü gösterirken bir yandan da döneminde hâkim görüşleri yansıtır (Kaya, 2015, s. 9). Seyyid Şerîf de bu tavrıyla şerh ettiği eserlerde kimi zaman çözümleme ve açıklama, kimi zaman eleştiri kimi zaman da herhangi bir bilgi vermeden aktarımda bulunur.

Bizim temel aldığımız eseri *Şerhu'l Mevâkıf*, Adududdin İcî'nin *Mevâkıf* adlı eserine yazılmış olan şerhlerden en çok öne çıkmış olanıdır. Hatta zaman zaman İcî'nin *Mevâkıf*'ından daha

fazla değer görmüş ve Osmanlı medreselerinde ders olarak okutulmuştur. Eser oldukça hacimli olmasına rağmen, İlahiyat ve Semiyat bahisleri derinlemesine incelenmemiştir. Eser felsefe, mantık ve kelamın memzuc edildiğinin güzel örneklerindendir. Bir kelam eseri olmasına rağmen felsefi konuların daha ağırlıklı olduğu görülmektedir. İlk iki cildinde, bilgi ve varlık konuları detaylıca işlenmiştir. Üçüncü ciltte ise İlahiyat bahislerine ve nübüvvet, ahiret, imamet ve bazı İslam fırkalarının görüşleri Semiyat başlığı altında ele alınmıştır.

Şimdi Seyyid Şerîf'nin nübüvvetin imkânı ve gerekliliği, mucizenin mahiyeti ve delaleti ve Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatıyla nübüvvet müessesini reddedenlere karşı verdiği cevapları çerçevesinde konuyu ele alalım.

### **Nübüvvetin İmkânı ve Gerekliliği**

Nübüvvet tartışmalarının altında yatan temel konular “şey”deki hüsün-kubuh ve Mu'teziale'nin ileri sürdüğü salah/aslah düşüncesidir. Ekollerin nübüvvet görüşleri bu hususlarda savundukları ilkeler üzerinde şekillenmiştir.

Öncelikle de nübüvvetin ispatının yapılabilmesi için onun mümkün olup olmadığını ortaya konulması gerekmektedir. Birazdan ele alacağımız gibi peygamberin insan için varlığının gerekli olduğunda ittifak vardır. Bu konudaki asıl problem, insanın peygambere ihtiyacının olup olmamasından ziyade peygamber göndermenin Allah'a nisbetinin nasıl olduğundadır. Bunun neticesinde İslam düşünürleri, Allah'ın peygamber göndermesinin imkânı üzerine genel olarak üç görüş ileri sürmüşlerdir.

Mu'tezili âlimler, “vücub alellah” ve “İnsan için aslahı yaratmak Allah'a vaciptir” şeklindeki temel görüşleri nedeniyle, Allah'ın peygamber göndermesinin vacip olduğunu savunurlar (Abdülcebbar, 2017, s. 121).

Mâtürîdî (ö. 944/333), Allah'ın peygamber göndermesini aklen mümkün görürken, Allah'ın hikmeti gereği vacip olduğunu düşünür. Ona göre Allah'ın her fiilinde hikmet vardır. Aklın sınırları olduğu ve özü itibarıyla iyi ve kötüyü kavrayamadığı kısımların ancak peygamberleğin bildirmesiyle tespit edilebileceğini ifade eder (Mâtürîdî, 2002, ss. 272-278).

Eş'arî âlimler ise, Allah'ın fiillerinde sınırlanamayacağı hakkındaki ana kabullerinin bir sonucu olarak peygamber göndermenin Allah için bir zorunluluk ifade etmeyeceğini ileri sürerler. Allah peygamber gönderirse bu bir lütuf ve ihsan gereğiyledir, göndermemesi O'na herhangi bir zaaf veya noksanlık nispet etmeyi gerektirmez (Gazali, 2018, ss. 162-166).

Seyyid Şerîf, şey'de: yetkinlik ve eksiklik, amaca uygunluk ve aykırılık, övgü ve sevap şeklinde üç kısma ayrıldığını, ilk ikisinin akıl ile bilinebileceğini ancak şeriat ile bilinebileceğini söyler. İnsanların her fiili başlangıçta eşittir ve herhangi bir fiilin ödül veya ceza gerektireceğini kişi



aklı ile bilemez. Bu nedenle de faile Şârî'nin emir ve yasaklarını bildirmesi gerekmektedir (Îcî, 1997, s. 101). Şârî'nin kullarıyla irtibatı da ancak peygamberle sağlanır. Seyyid Şerîf, nübüv-vete karşı çıkan grupların görüşlerini sayar ve bunları reddeder. Nübüvvetin imkânının ise Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispatlayarak bilinebileceğini ifade eder. Şimdi nübüvvet müessesine farklı nedenlerle karşı çıkan grupların iddialarını kısaca sıralayalım;

- a. Peygamberliği özü gereği imkânsızdır.
- b. Mucize âdetin bozulmasıdır ki bu aklen imkânsızdır.
- c. Mucize mümkündür ancak nübüvvet iddia eden kimsenin doğruluğuna delalet etmez.
- d. Mucize sadece o dönemde onu görebilen muhatabı için bağlayıcıdır ama şahit olmayanlar için mucizeyi bilmek mümkün değildir.
- e. Mucize gerçekleşmemiştir (Îcî, 1997, s. 351).

Seyyid Şerîf bu grupların itirazlarını tek tek ele alan ve cevaplar veren Îcî'nin görüşlerini açıklayarak ve örnekler vererek detaylandırmıştır. Öncelikle nübüvveti özü gereği imkânsız kabul edenlerin, peygamber olduğunu iddia eden kimsenin Allah tarafından kendisine nübüvvet bilgisinin verildiğinden emin olamayacağını, kendisine vahyi getiren varlığın cisimsel olması durumunda bunu etrafındakilerinde görebileceğini eğer ruhani ise insanların ruhani varlıklarla konuşmasının imkânsız olduğu, peygamberin tasdik edilmesinin ancak gönderenin varlığındaki mümkün ve muhal olan şeyleri bilmeyi gerektireceğini ancak bu bilgi uzun süre gerektiren bir nazara ihtiyaç duyarken kulun bu süre bazında sorumlu tutulmasının aklen çirkin olacağına dair iddiaları ileri sürdüklerini ifade eder (Îcî, 1997, ss. 350-351).

Seyyid Şerîf'in bu itirazlara cevabı ise: Allah, peygamberinin "seni gönderdim" diyenin bizzat kendisi olduğunu bilebilmesi için ona birtakım işaret ve mucizeler verir veya o kimse de kendisiyle konuşanın Allah olduğuna dair zorunlu bir bilgiyi var eder. Peygamberin iddiasına muhatap olan kimselerin süre istemesi hakkında ise, o kimse iddiasından sonra bir mucize ile bunu kanıtlarsa ve gönderilmiş olduğu kimseler, nazar etmeye güç yetirebilecek akla sahip iseler bu kimseler için peygambere uymak nazar etmeseler dahi zorunlu hâle gelmiştir. Nitekim nazardan sonra bu bilginin elde edilmesi âdet gereğidir (Îcî, 1997, ss. 352-356).

Aklın yeterli olması hasebiyle peygamber göndermenin faydasız olduğunu iddia eden grupları, Berahime, Sabii ve Tenasühçüler olarak saymaktadır. Bu iddiayı hüsün/kubuh göp rüşleri gereği cevaplayan Seyyid Şerîf, insanın aklıyla bir takım şeylerin güzel ya da çirkin olduğunu bilebileceğini ancak peygamberin bu fayda ve zararların derecelerini detaylandırmak ve insanın salt aklıyla bilemeyeceği hususları bildireceğinden dolayı peygambere ihtiyaç olduğunu savunur. Bunu kanıtlamak için de peygamberi tabiplere benzetir. Ne var ki insanlar kâinatta bulanana gıda ve ilaçların her birini test edip ne için yararlı ya da zararlı ol-

duklarını tecrübe edecek kadar uzun bir yaşam sürmezler. Bu nedenle de bir toplulukta bir tabibin bulunması, tecrübesizlikleri nedeniyle fertleri uğrayacakları herhangi bir helakten kurtarır. Her ne kadar tabibin edindiği bilgiler yalnızca tecrübe ile öğrenilebilse de insanın tabii ihtiyaçlarından olan bir topluluk içinde varlığını sürdürmek ancak bir kanun ve düzenle meydana gelir. Bunu ise ancak Yaratıcının mucizeleriyle desteklenmiş bir peygamber sağlayabilir (İci, 1997, ss. 365-366). Seyyid Şerîf'in, iyi bir İbn Sînâ (ö. 1037/428) şarihi olduğu nübüvvet bahsinde de kendini göstermektedir. Nitekim İbn Sînâ insanın toplumsal bir varlık olmasından dolayı peygambere ihtiyaç duyduğunun en önemli delillerden olduğunu işleyen ve Fahreddin Râzi gibi âlimler tarafından eleştirilen kişidir (Sînâ, 2005, s. 187; Sağlık, 2011, ss. 37-40).

Mucizenin varlığını yok sayan görüşe geçmeden önce mucizenin tanımına ve kelam ekollerinin üzerinde ittifak ettiği şartlarına kısaca değinmemiz yerinde olacaktır.

Mucize kavramı Kur'ân-ı Kerim'de ve hadis kaynaklarında geçmemektedir. En erken hicri 3. yüzyılın yarısından sonra Mâtürîdî ve Eş'arî'nin eserlerinde rastlanmaktadır. Mâtürîdî mucizeyi, "Nübüvveti isbat eden kanıtlardan olan, Allah elçilerinin elinde gerçekleşen, ilgili alanda feraset ve maharet sahibi olanların yeteneklerini aşmış, benzerini meydana getirmeye heves edilmesi veya eğitim öğretimin bunların mahiyetlerine nüfuz etmesi imkân sınırlarının dışında kalan fiildir" şeklinde tanımlamıştır. (Mâtürîdî, 2002, s. 288)

Seyyid Şerîf ise "Allah'ın, peygamberlik iddiasında bulunan kimselerin risâlet görevlerini doğrulamak ve desteklemek için yarattığı ve diğer insanların benzerini getirmekten de âciz kaldıkları olağanüstü olaylar" olarak tarif etmiştir. (Cürçânî, 1983, s. 219)

Cumhura göre mucizenin şartları şunlardır;

1. Meydana gelen fiil Allah'ın bir fiili olmalıdır.
2. Peygamberliğini iddia eden şahsın elinde zuhur etmelidir.
3. Nübüvvet iddia eden kimsenin iddiasıyla birlikte veya ardından vuku bulmalıdır.
4. İddia edenin iddiasına uygun gerçekleşmelidir. Bir peygamberin ben denizi yaracağım diye iddia etmesinin ardından bir ölüyü diriltse bu mucize olmaz.
5. Kendisine karşı konulamayacak cinste olmalıdır. Sihir ve mucize birbirinden böyle ayırt edilir.
6. Beşeri, aynısını ya da benzerini yapmaktan aciz bırakacak olağanüstü bir fiil olmalıdır. (Abdülcebbar, 2017, s. 120; el-Cüveyni, 2016; es-Sabuni, 2014, s. 187)

Bu şartları taşıyan mucize peygamberliğe delil olarak kabul edilmiştir. Nübüvvetin imkânına delil olarak kullanılan mucizenin, kâinatta bulunan âdeti bozduğundan dolayı kabul

edilemez olduğunu iddia eden gruba; bu fevkalade olayların, daha önceden yok olan bu kâinatın ilk yaratılışından daha mucizevi olmayacağını söyler. Bizim kanaatimiz de akıl sahibi insan için mucizelerin imkânına en güzel cevabın bu olduğu yönündedir. Yine bununla birlikte peygamberlerin mucizeleri ve velilerin kerametleri de Allah'ın izin verdiği kimselerin her dönemde göstermiş olduğu bir âdettir dolayısıyla da idrak edebilen herkes bunun olağan bir durum olduğunu kabul edecektir. Seyyid Şerîf, mucizenin harikulade old masa bile peygamberliğini iddia eden kimsenin tasdik edilmesini amaçladığını söyler (İcî, 1997, ss. 336-337).

Mucizenin delaletini kabul etmeyenlerin iddialarına ve Seyyid Şerîf'in yanıtlarına kısaca yer verelim: a) Öncelikle muarızlarının delillerini de akli bir alt yapıya oturtan Seyyid Şerîf, fiilin Allah'ın fiili değil de, peygamber olduğunu iddia eden kimsenin fiili olabileceğine dair şüphelerin şu açılardan doğru olabileceğini söyler; kimi nefisler, diğer nefislerin güç yetiremeyeceği şeyleri yapmaya kadir; bazı mizaçlar emsallerinden daha güçlü oldukları için diğerlerinin yapamadığını fiillere güç yetirebilirler; sihrin hak olduğunda ittifak vardır bu nedenle de bu olağanüstü fiiller sihir ile karışabilir; sihir imkânsız dahi kabul edilse o kimse var olan tılsımlardan kimsenin bilmediği bir türü bilerek diğerlerinden ayrılabilir; 'şey'lerde bulunan kimsenin bilmediği bir bileşik türünü kullanarak harikulade fiiller göstermiş olabilir.<sup>1</sup> Eş'arîler, Mu'tezililere karşı oluşturduğu "Allah'tan başka hiçbir müessir olamaz" doktrinleri gereği bu iddialara karşı çıkarlar. Çünkü onlara göre bütün fiiller Allah'ın fiilidir. Bu sebeple de mucize Allah'ın fiili olacaktır. Aynı zamanda sihir, mucize kadar insanları aciz bırakacak bir seviyeye gelemaz bu nedenle de mucizeyle karıştırılamaz. Ancak Seyyid Şerîf, tılsım ve bileşikler hakkında herhangi bir değerlendirme de bulunmaz. (İcî, 1997, ss. 367-372).

b) Meleklerden birinin, peygamberlik iddia eden kişinin elinde diğer insanların yapmaya imkânı olmayan olağanüstü bir fiil meydana getirerek muhatapları saptırmak istemiş olabileceğine dair ileri sürülen iddia için Seyyid Şerîf, Allah'ın tek yaratıcı olduğu ve mucizenin ancak onun fiili olabileceği cevabını vermektedir.

c) Meydana gelen harikulade olayların keramet olarak isimlendirileceği iddiasına ise kerametlerin mucize seviyesine ulaşamayacağı ve velinin elinde meydana gelen kerametın rastgele olup bir iddia taşımadığı cevabını verir.

d) Allah'ın herhangi bir fiilinde garaz olamayacağı için mucizede de Allah'ın bir tasdiki söz konusu olamaz iddiası; Seyyid Şerîf, Allah'ın fiillerinin bir gayeye yönelik olmadığını savunur. Mucizenin peygamberlik iddia eden kimseye delalet etme gayesiyle yaratılmamıştır.

1 Bileşik için, Türkler arasında meşhur olan yağmuru çeken taş veya içinde sirke bulunan bir kaba konulan taş o kaptan uzaklaşarak kabın dışına çıkmasını örnek verir. Detaylı bilgi için bkz. (İcî, 1997, s. 273).

Nasıl ki utanan bir kimsede meydana gelen kızarma bize bir utanmanın gerçekleştiğini kanıtlıyorsa mucize de aynı şekilde Allah'ın kulunu tasdiklemesidir.

e) Mucize fiilini yaratan Allah'ın yalan söylemesinin imkânsız oluşunun ne aklen ne de naklen bilinmez oluşu ve Allah'ın tasdiki ile peygamberin söylemi arasında bir kısır döngünün bulunduğu iddiası: Seyyid Şerîf, Allah'ın konuştuğuna dair bilginin bize peygamberlerin rib vayetleriyle tevatür olarak ulaştığını aynı şekilde Allah'ın ancak doğruları söylemiş olduğu bilgisinin de tevatürle bizlere ulaşmış olduğunu ifade etmektedir.

f) Peygamber olduğunu iddia eden kimsenin tebliğinin dikkate değer görülmediği ve muaraza yapmak için çaba harcanmamış olabileceği veyahut bir muârazanın var olduğu ancak açığa çıkamadığı için de günümüze kadar ulaşamadığı iddialarına, insan nefsinin muarazaya yatkın yaratıldığı hâlde bu muarazadan alıkonulmuş olması peygamberlik iddia eden kimsenin doğruluğunu kanıtlayacak olağanüstü bir hadisedir. Herhangi bir muaraza yapıldıysa bunu muarızların veya iddia eden kimsenin müntesiplerinin bildirmemesinin imkânsız olduğunu ifade eden İcî'nin görüşünü yeterli görür (İcî, 1997, ss. 374-375). Esasen Seyyid Şerîf'nin herhangi bir yorum yapmamış olması, tevatüre verdiği önem göz önünde bulundurulursa açık bir şekilde anlaşılacaktır. Yani O'nun için bu muarazaların bize ulaşmamasının nedeni var olmamasıdır diyebiliriz.

Peygamberlerin gönderilmesinin imkânsız olduğunu iddia eden bir diğer grup, mucizeyi görmeyen kimseler için peygamberin doğruluğuna delalet edecek herhangi bir şeyin olmadığı düşüncesini ileri sürmüşlerdir. Bunun nedeni onlara göre tevatür haberin bir bilgi ifade etmeyecek oluşudur. Ve mucizeler sonraki dönemlere mütevâtir olarak bildirilmiştir. Onlara göre mütevâtir haber muhatabında kesin bir bilgi oluşturmaz, nitekim tabadaki her bireyin yalan söylemesi nasıl mümkünse tamamının yalan söylemiş olması da öyle mümkün olacaktır. Mucizeyi rivayet eden ravilerin sayılarına göre bilgi kesinleşmeyecek ve bunun neticesinde de tevatürün bilgi gerektirdiği kabul edilirse bunun haberi vahidin de bilgi gerektirmesini zorunlu kılacağını ileri sürmüşlerdir (İcî, 1997, ss. 372-373).

Genel olarak mütevâtir haberin herhangi bir zaman diliminde geçmişten ya da yeni bir şeye den bahseden genel bir bilgi olduğu kabul edilirken, Seyyid Şerîf, mütevâtir haberi yalnızca peygamberden gelmiş haberlerle sınırlandırmış ve haberi geliş şekillerine göre "mütevâtir", "meşhur" ve "vahid" şeklinde üç kısma ayırmıştır. Seyyid Şerîf, mütevâtir haberi "yalan üzere birleşmeleri düşünülemeyen bir topluluğun ifadeleri ile sabit olan haber" olarak tanımlamış ve kesin bilgi vermesi sebebiyle amel etmeyen kâfir olacağını ifade etmiştir. Meşhur haberi de, "ilk asırda ahad olup, ikinci asır da yalan üzere birleşmeleri düşünülemeyen bir topluluğun rivayeti" olarak tarif eder ve inkârı durumunda hükmünün kesin olmamakla birlikte kâfir olması gerektiğini söyler. Haberi âhad için "bir kişinin bir kişiden aktardığı ve meşhur haberin sınırlarına girmeyen haber" der ve amel etmeyen ittifakla kâfir olmay-

çağı ve itikâdî meselelerde delil olarak kullanılamayacağını belirtir (Cürcânî, 1983, ss. 96-97). Âlimlerin çoğu mütevâtir haberin bilgi değerinin kesin olduğunu ittifakla kabul eder.<sup>2</sup> Eş'arilere göre tevatür bilginin ortaya çıkması yalnızca Allah'ın yaratmasıyla olur. Bu açıdan ele alındığında ise bilgi ifade etmesi açısından sayı tabakaları eşit değildir. (İcî, 1997, 374) Nitekim Seyyid Şerîf, bir vakıa hakkındaki bilginin belirli bir ravi sayısı ile oluşabileceğini ancak aynı sayıyla başka bir vakıa için bilgi oluşmayabileceğini söyler.

Haberi vahid ile tevatürün eş sayılması gerektiğine dair iddia için ise, tevatürden sonra gelmiş olan bilgi ancak Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiği için daha önceki haberin son haberde olduğu gibi bilginin oluşumunda katkısı olsa bile bilginin failinin haber değil de Allah olduğunu bize gösterir. Öte yandan haberi vahidin itikâdî meseleler de delil olarak kullanılamayacağını savunduğunu belirtmiştik. İcî, tevatür bilgi için "Birinci haber bir zan verir. Bu zan, ikinci ve üçüncü haberle güçlenir ve bu, kendisinden daha güçlü bir bilginin olmadığı bir seviyeye varıncaya dek devam eder. Bu taktirde bilgiyi gerektiren şey, kendisinden önce benzerinin bulunması şartıyla son haberdır" diyerek haberi vahidin bilgiyi zorunlu kılmasını gerektirmeyeceğini ifade etmiştir (İcî, 1997, s. 374).

Seyyid Şerîf, tevatürün şartına ve kuralına uygun edinilen bilginin nazari değil de zorunlu olduğunu ifade eder. Açık ki uzak ülkeler veya geçmiş kişiler hakkında bilgi sahibi olmanın tevatürden başka yolu yoktur (İcî, 1997, s. 375). Bu nedenle de peygamberlerin varlığı ve ellerinde meydana gelen mucizeler hakkında bize kadar tevatüren gelen haberler bunların gerçekleştiğini bizde zorunlu bir bilgi oluşturur.

Diğer grup peygamber göndermenin mümkün olduğunu ancak gerçekleşmediğini iddia etmiştir. Bu grup, gelen şeriatların öğretilerini incelediklerini ve söz konusu şeriatların ne akılla ne de hikmetle bağdaşmayan hususları içermeleri nedeniyle Allah katından olamayacaklarını iddia eder. Hikmetsiz işlerle kast ettikleri; bazı günlerde aç ve susuz kalarak oruç tutmak, kutsal olarak kabul edilen yerleri ziyaret etmek için çölde yolculuk yapmak, hür bir kadına bakmak haramken bir cariye bakmanın haram kılınmaması gibi ne insan için ne de yaratıcı için hiçbir faydası bulunmayan hükümlerin bulunmasıdır (İcî, 1997, s. 375).

Seyyid Şerîf, insanların herhangi bir hükümdeki hikmeti ve maslahatı bilemeyeceği düşüncesiyle şöyle der;

Nefis, bir hükümdeki hikmet ve maslahatı bildiğinde yalnızca mevlasının ve efendisinin hükmüne tutunduğu için değil bu maslahattan dolayı o hükmeye boyun eğerek kendisinin güçlü ve derin bir ilme sahip olduğunu düşünür. Bazen bu sebeple ucu-

2 Tevatür bilginin şartları hakkında Gazali, 1) Kesin bilgi ifade etmesi 2) Duyulara dayanarak zorunlu olarak çıkan kesin bilgi olması 3) Her tabakada bu iki şartın bulunması 4) Duyanda zaruri ilim ortaya çıkarak kişi sayısına ulaşması gerektiğini söyler. Ancak bu sayının bilgisi bizde mevcut değildir.

ba kapılır. Oysa hikmetini bilmediği şeyle ibadet ettiğinde onun teslimiyeti, sadece emre tutunmak amacıyla olur ve hikmetini bildiği hususta kibri ve ucûbu kırılır. Yine hikmeti bilinmeden yapılan ibadette teklifteki sınama artar. Zira nefis, maslahatını bilmediği husustan yüz çevirir. Bütün bunlar, taabbudî hükümlerde oluşan hikmet ve maslahatlar olup bizim tarafımızdan bilinmektedir (İcî, 1997, s. 376).

Netice olarak bu durumlar bile insan için gerekli hikmete ve maslahata sahiptir. Seyyid Şerîf bu yedi grubun iddialarına cevap vererek Allah'ın bir peygamber gönderebileceğini, gönderilmiş bu peygamberin mucize ile bilinebileceğini, mucizenin mümkün olduğunu ve her dönemde yaşayan insanlara tevatüren ulaşılmış olan bu bilgi sayesinde nübüvvet müessesesinin mümkün olduğunun kabul edilebileceğini ifade eder.

### **Peygamberliğin İspatı**

Gerek Seyyid Şerîf öncesi dönemde gerekse de sonraki dönemlerde peygamberliğin ispatı için pek çok delil ileri sürülmüştür. Mesela, peygamberlerin sahip oldukları üstün vasıflar (Yavuz, 2012, s. 171), insanların fert halinde yaşayamayıp bir topluluk içinde yaşama zorunluluğu sonucu toplumda dayanışma içinde yaşamaları için gerekli olan düzen ve adaletin bilgisi (Sina, 2005, ss. 187-188) Yaratıcının varlığı ve sahip olduğu irade ve kelam sıfatının bir sonucu gereği kullarıyla ilişki kurma gerekliliği, Yaratıcıya şükür ve itaat için gerekli olan bilgilerinin akılla elde edilemez oluşu gibi pek çok delil ileri sürülmüştür. Cumhur ulema, eserlerinde en önemli delil olarak mucizeyi kabul etmiştir. Eserlerinde mucizenin tanımı, vuku şartları ve nübüvve delalet yönü, çoğunlukla mucizenin varlığını inkâr eden grupların görüşlerini çürütme gayesiyle incelenmiş ve dönemin getirileriyle birlikte hem akli hem de nakli deliller ortaya koyarak önemli bir literatür meydana getirilmiştir.

Seyyid Şerîf, peygamberliğin varlığını ispat ederken Hz. Muhammed'in peygamberliğinin kanıtlanmasının yeterli olduğunu ifade eder. Nitekim pek çok âlimin de ifade ettiği gibi, biz diğer peygamberlerin bilgisini Hz. Muhammed'den öğrenmekteyiz. Seyyid Şerîf için nübüvvetin en önemli delili mucizedir bu sebeple de Hz. Peygamberin akli ve hissi mucizelerine detaylıca yer vermiştir. Filozofların mucizeyi üç kısma ayırdıklarını ifade ederek bunları açıklamıştır. Bunlardan ilki "terk"tir, herhangi bir zamanda yaratılışı gereği cevherin saflığı ya da mücahede gibi yollarla cevherin saflaşması amacıyla olağandışı bir şekilde beslenmekten uzak durulmasıdır. İkincisi "söz"dür, "peygamberin bedensel meşguliyetlerden arınmış, nefsinin semavi meleklerle doğru çekilerek onlardaki suretlerin peygamberin nefsine nakşolması ve nakşolan suretin mütehayyile ve ortak duyuya geçmesi" ile gaybtan haber vermesinin mümkün olmasıdır. Üçüncüsü "fiil"dir ki bu, peygamberin kendi nefsinin kendi bedeninde herhangi bir parça da tasarrufta bulunabildiği gibi, diğer unsurların maddelerinde başka kimsenin gücünün yetmeyeceği bir şekilde tasarrufta bulunabilmesidir (İcî, 1997, ss. 347-348).

İcî, Hz. Muhammed'in peygamberliğini kanıtlamak için iki yol zikreder. Bunlardan en güvenilir olanı, Hz. Peygamberin, peygamberlik iddia etmesi ve bu iddia sonrasında elinde mucize gerçekleşmesinin bize mütevâtir haberle gelmiş olmasıdır. İkinci yol ise onun elinde gerçekleştiren mucizeler ve Kur'ân mucizesidir. Nitekim Hz. Muhammed Kur'ân'la tehatti yaptığı bize mütevâtir yollarla gelmiştir. Ancak ona karşı bir muaraza yapılmamıştır. Bunun delili olarak ise eğer bir muaraza yapılmış olsaydı, hasımların bu durumu tevatüren ulaştırmaları kaçınılmaz olduğu halde bizde böyle bir bilgi bulunmamaktadır (İcî, 1997, s. 377).

Mucizenin tanımı ve şartlarına bir önceki başlığımızda değinmiştik. Mucizenin gerçekleşmesine gelince, Seyyid Şerîf'ye göre, mucize Fail-i muhtar olan Allah'ın bir fiili durumundadır ve nasıl ki peygamber olmak için istidat şart değilse, mucize göstermek için de herhangi bir istidata ihtiyaç yoktur. Hz. Peygamber'in mucizelerini Kur'ân ve diğer mucizeler başlıklarında inceleyelim.

### ***Kur'ân (Kur'ân'ın İcâz'ı)***

İcâz sözlükte, "gücü yetmemek, yapamamak" manasına gelen a-c-z kökünden türetilen icâz kelimesi "aciz bırakmak" demektir. Terim anlamı, "Kur'ân'ın, sahip bulunduğu edebî üstünlük ve muhteva zenginliği sebebiyle benzerinin meydana getirilememesi özelliği" şeklinde tanımlanmıştır (Yavuz, 2000, s. 403). İslam düşünürlerinin Kur'ân'ın icâzına yönelik çalışmalara yönelmelerinin nedeni hicri ikinci asrın başlarında Kur'ân'ın şekilsel ve anlamsal özellikleri açısından şiddetli eleştirilere maruz kalmış olmasıdır. Bu nedenle de gerek mütekellim gerek dil âlimleri Kur'ân'ın ayırt edici ve üstün olduğunu yönlerini savunmaya çalışmışlardır (Konaklı, 2009, s. 187).

Seyyid Şerîf, bazı Mu'tezililerin, Kur'ân'daki surelerin başları, kıssalar, surelerin ve ayetlerin sonlarında daha önce Araplarda görülmemiş bir biçimde ve onların bunun benzerini yapmaktan aciz bırakacak şekilde olduğunu savunduklarını bildirir. Dilciler, Kur'ân da "müfretlerin ve bu müfretler arasındaki teliflerin kusurlarından arınmış olması ve bu kusurlara aykırı durumları içermesi nedeniyle sözün serdedildiği makama uygun anlamın, anlama delalette herhangi bir fazlalık veya eksiklik olmaksızın dile getirilmesi" ile ortaya konulmuş üstün bir belagat olduğunu savunurlar. Nitekim Kur'ân hiçbir belagat sanatını atlamamıştır ve bütün gücünü sarf eden Arap belagatı asla Kur'ân'a yetişemez. Yine denilir ki, Kur'ân içerdiği edebi niteliği açısından, Arapların kendisinin benzerini veya daha üstününü yazabileceği bir kitap olması aklen mümkünse de Allah onlardan muaraza yapabilecekleri bilgi ve cesareti almıştır (Yavuz, 2009, s. 140). Yani Kur'ân'a muarazadan alıkonulmuşlardır. Daha önce de geçtiği üzere, mucizenin bir diğer yönü de muarızların engellenmesi durumudur. Muarızların bu Kitab'ın benzerini getirmekten aciz bırakılmaları Kur'ân'ın icaz yönüdür. Şii âlimlerden Murteza da Allah'ın muarazaya kudretleri kalmayacak şekilde bu bilgilerden maruz bıraktığını

belirtmiştir (İcî, 1997, s. 381).<sup>3</sup>

Kur'ân'ın bir diğer i'câz yönü, gaybden haber veriyor olmasıdır. Mesela Rumların, Farslara karşı galip geleceklerine dair *"Onlar yenildikten sonra birkaç yıl içinde yeneceklerdir"*( Hûd 11/1) ayeti nazil olmuş ve bu haber aynıyla gerçekleşmiştir.

Seyyid Şerîf, Kur'ân'ın i'câzı hususunda Kur'ân'ın belagat açısından mucize olduğunu kat bul eder. Kur'ân'a belagatı açısından yapılan eleştirilerin bir haksızlık ve yoldan sapma olduğunu ifade eder. Nitekim Kur'ân en kısa suresiyle, kendisinden uzun kasidelere değil, miktarları aynı olan bir zemin de belagatıyla ondan farkı anlaşılacaktır. Aynı zamanda gerek bütün olarak gerekse uzun sureleri açısından da mucizeliği apaçık olacaktır. Bununla birlikte Kur'ân'ın bölümleri arasında belagat dereceleri farklı bile olsa Kur'ân bütünüyle bir belagat eseridir. Kur'ân'da az kelimeyle çok mana söyleme, teşbih türleri, örnekleme, istiare çeşitleri gibi her sanatın örneklerinin olabilecek en güzel seviyede bulunması da i'câzlığını kanıtlamaktadır (İcî, 1997, s. 391).

Seyyid Şerîf'nin Kur'ân'ın i'câzına yönelik, Zemahşeri'nin *Keşşafı* üzerine yazmış olduğu Haşiye'sindeki değerlendirmelere de burada yer vermek konunun daha açıklayıcı olmasını sağlayacaktır.

Öncelikle Kur'ân'ı Allah'ın bir delili ve peygamberinin nübüvveti için isbatını sağlayacak bir mucize olduğunu ve O'nun i'câzının ortaya konulması gerektiğini ifade eder. Kendisi de Kur'ân'ın; müfret ve cümlelerden en güzel belagat vecihleriyle telif ve tanzim edilmiş olması, dinî ve dünyevi gayelerin anlaşılması, Kur'ân'ın hükümlerin anlaşılması ve uygulaması için peyderpey indirilmiş olması, ayetlerdeki dizilimin inceliklerini örnek gösterir. Diğer yandan içerik olarak da i'câz yönlerine değinmiştir. Mesela hamd ile başlayarak, okuyan kimsenin muvaffakiyetine daha çok çekmek ve Kur'ân'ın okunmasına hazırlıklı olabilmesi için hamdın gerekliliğine bir uyarı var gibidir. İstiâze ile bitirilmesinde, Kur'ân'ı hatim eden kişinin şeytanın vesveselerinden Allah'a sığınmaya bir teşvik ve yeniden okumanın övgü alacağına dair ince bir işaretin olduğunu ifade eder. Kur'ân'ın içinde muhkem ve müteşabih ayetlerin varlığı malumdur. Bunun nedeni olarak Seyyid Şerîf, "muhkemde, kasıtların kalp hoşnutluğu ve gönül ferahlığıyla kolayca anlaşılması söz konusudur. Müteşabihin ise, âlimlerin onun anlamlarını açığa çıkarıp onu muhkeme irca etmek üzere münazara edip bütün yeteneklerini kullanmaları sonucunda değerli anlamlara ve çokça bilgiye ulaşması ve yüksek dereceler elde etmesini" sayar. Kur'ân'ın sure ve ayetlere ayrılmasının hikmetin ise, okuyanın diri tutulmasını, ezberleyen kimseye kolaylık sağlamasını olduğunu ifade eder (Efendi, 2016, s. 53).

3 Bu hususun kelimelerdeki ismi "sarfe"dir. Bu teoriyi ilk ortaya atanın Mu'tezilî âlim Nazzam olduğu ifade edilir. Detaylı bilgi için bkz. (Yavuz, 2009, s. 140-141).



Kur'ân'ın icâzı hususunda pek çok görüş olmasına rağmen, Seyyid Şerîf'in belagat yönünü tercih etmesi, belki de dilbilimci olmasının bir gereğidir.

### **Hissi mucizeler**

Genel kabule göre Kur'ân'ın dışındaki bahsi geçecek olan mucizelerin hepsi mütevâtir olag rak bize gelmese de mucizenin var olmasının mütevâtirliği açısından pek çok müellifin esen rinde zikredilmiştir. Hz. Muhammed'e atfedilen bu mucizelere kısaca değinmek gerekirse;

Meydan okuma bağlamında olan "Ay ikiye yarıldı" haberi mütevâtir olarak bize gelmesinden dolayı mucizedir. Bir diğer mucize ise, cansız varlıkların konuşmasıdır. Seyyid Şerîf bu mucizeye pek çok örnek vermiştir. Bunlardan birini zikretmek gerekirse; "Hz. Peygamber, Hz. Abbas'a şöyle demiştir: 'Ya Ebe'l- Fadl yarın sen ve oğulların evde durun, size ihtiyacım var.' Sabahleyin Resulullah onlara gitti ve birbirine yaklaşın dedi. Onlar da birbirlerine yaklaştılar. Bunun üzerine Resulullah onları bir örtü içine aldı ve şöyle dedi: 'Allah'ım bu benim amcam ve babamın ikizi, bunlar da ehl-i beytim. Benim onları örttüğüm gibi sende onları ateşe karşı ört.' Bu sebeple kapının eşiği ve evin duvarları 'amin amin' dediler." (İcî, 1997, s. 395).

Mucize türlerinden biri de, dilsiz hayvanların konuşmasıdır. Buna örnek olarak ise, Hz. Peygamberin yanına gelen bir bedevi için, mescidin kapısına bağlamış olduğu devesinin çalıntı olduğuna dair iddiada bulunulmasının ardından, devenin "Ey Allah'ın Resulü, bu adam beni çalmadı ve bana ondan başka kimse de sahip olmadı" demesiyle bedevinin aklanması olayı zikredilmiştir (İcî, 1997, s. 396).

Bir diğer tür de, cansız varlıkların Hz. Muhammed'e doğru bir harekette bulunmasıdır. Bunun için ise, meşhur olan Hz. Peygamberin kendisinden ayrılmasından sonra inleyen kütük hakkındaki rivayet örnek verilebilir.<sup>4</sup>

Bir diğer tür, az yiyeceklerle bir çoğunluğu doyurmuş olmasıdır ki bu durumun pek çok kez gerçekleştiği rivayet edilmiştir. Bir diğer tür, Hz. Peygamberin parmaklarından su fışkırmasıdır ki rivayetlere göre yetmiş seksen civarında insanın suya kanıncaya kadar doymasıdır. Son olarak da Kur'ân da ve pek çok sahih hadiste yer alan Hz. Peygamberin gaybtan vermiş olduğu haberler zikredilebilir. Bu tür için pek çok gerçekleşmiş haber bulunmaktadır. Nitel kim kendisinden sonra eşleri arasından Zeyneb'in vefat edeceğini haber vermesi, Kısra'ların krallığının alınması gibi pek çok örnek bulunmaktadır (İcî, 1997, s. 401).

Daha önce de geçtiği üzere peygamberliğin ispatında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Seyyid Şerîf, Gazali'nin peygamberlerde bulunan üstün ahlaki özelliklerin varlığı, ne peygamr

4 Zikredilen diğer örnekleri incelemek için bkz. (İcî, 1997, s. 396- 400).

berliğinden önce ne de sonra yalan söyleme gibi herhangi bir çirkin fiil yapmadığı bununla birlikte erdemli bir insan olduğu ve bu gibi birçok özelliğin bir kimsede toplanmasının onun peygamber oluşunun bir kanıtı olduğunu söylediğini zikreder. Nitekim O, bir şahısta bulunan birkaç ahlaki ve erdemli fiilin o kimsenin peygamber olmasını gerektirmeyeceğini ancak bütün fiillerin bir kimsede toplanmasının peygamberliğin bir delili olacağını ifade eder. Buna ilave olarak, Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed'in peygamberliğinden bahsedilmesini de delil olarak sunulduğu dile getirir. Ancak Seyyid Şerîf'ye göre, Hz. Muhammed'in peygamberliğinde bu ve buna benzer deliller sadece tamamlama ve ilave anlatım için kullanılabilir. Peygamberliğin ispatında kesin olan tek delil iddia eden kimsenin elinde zuhur eden mucizedir (İcî, 1997, ss. 403-407).

## **Sonuç**

Nübüvvet konusu bir olgu olarak inkâr edilmesi zor hususlardandır. Nitekim hem tarihsel bir olgu olarak her dönemde var olmuştur hem de pek çok muhataptan mütevatir olarak gelmiştir. Ancak yine de nübüvveti inkâr eden kişi ve grupların varlığı da malumdur. Genellikle akli eleştirilerin bulunması, İslam âlimlerinin de akli cevaplar vermeye itmiştir. Seyyid Şerîf'de nübüvvetin imkânı hususunda, tarihsel bağlamda var olduğu bilinen ve bizlere kadar da tevatüren gelen haberleri ortaya koymuştur.

Nübüvvetin ispatı hakkında, en önemli delilin mucize olduğunu ancak peygamberin getirecek olduğu şeriatın sağlayacağı adalet ve düzenin de delil olarak kabul edileceğini belirlemiştir. Hz. Muhammed'in peygamberliğinin en açık delili ise Kur'ân'dır. Yine burada Seyyid Şerîf'in her inceleyenin fark edebileceği ve inkâr edemeyeceği yöne başvurduğunu görürüz. Nitekim Kur'ân'ın i'câzı içinde pek çok görüş ileri sürülmesine karşılık çoğu eleştiri almıştır. Bu nedenle de O, Kur'ân'ın belagatı yönüyle i'câz oluşunu benimser ki bu i'câz hem lafız ve okuma da hem de mana ve iyi düşünüldüğünde fark edilebilecek ince işaretler de kendini göstermektedir. O'nun akli açıklamaları ve araştırıldığında ortaya çıkacak haber ve bilgiye olan vurgusu gerek çağındaki muarızlara gerekse de günümüzde ki muarızlarımıza cevap vermede etkin bir rol oynayacaktır. Bununla birlikte, Seyyid Şerîf'in tevatür habere verdiği önem gereği, hissi mucizeleri de bize kadar mütevatir olarak gelmesinden dolayı kabul ettiği söylenebilir.

## Kaynakça

- Abdülcebbar, K. (2017). *Dinin temel ilkeleri*. (H. Arslan, Çev.) İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Kaya C.(Ed.). (2015). *İslam düşüncesinde süreklilik ve değişim: Seyyid Şerif örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Cürcânî, S.Ş. (1983). *et-Ta'rifat*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Efendi, T. A. (2016). *Haşiye Seyyid Şerif'nin keşşaf şerhine haşiye*. (M.T. Boyalık, Çev.). İstanbul: Medeniyet Üniversitesi Yayınları.
- el-Cüveynî, İ.-L.-H. (2016). *İnanç esasları kılavuzu kitabü'l-irşad*. (A.B. Baloglu, M. İlhan, M. Yılmaz, F. Sancar, Çev.). (3. bs). Anı kara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- es-Sabuni, N. (2014). *el-Kifaye fi'l-hidaye*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM).
- Gazali, İ. (2018). *İtikadda orta yol*. (O. Demir, Çev.) Ankara: Klasik Yayınları.
- Erdem, H. (1994). "Deizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (C. 9 ss. 109-111) Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İcî, A. (1997). *Kitâbü'l-Mevakıf* (C. 3). Beyrut: Dârü'l-Cil.
- Konaklı, N. (2009). İcâzü'l-Kur'an düşüncesinin temelleri: Câhız örneği. *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)*, IX(1), 185-209.
- Mâtürîdî, S. (2002). *Kitabü't-tevhid tercümesi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM).
- Türker, Ö. (2017). İslam düşünce atlası: yenilenme dönemi. İbrahim Halil Üçer (Ed.), *Seyyid Şerif el-Seyyid Şerif* (C. 2, ss. 78-86). Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Sağlık, H. (2011). *İbn Sina'nın Nübüvvet, Vahiy ve Mucize Anlayışı*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Sina, İ. (2005). *Kitâbuş-Şifa: metafizik II* (Ö. Türker, Çev.) İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Yavuz, Y.Ş. (2012). *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Yavuz, Y.Ş. (2000). İcâzü'l- Kur'an. Türkiye Diyanet Vakfı İslam asiklopedisi (C. 21, s. 403-406). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yavuz Y.Ş. (2009). Sarfe. *Diyanet vakfı islâm ansiklopedisi* (C. 36 s. 140-141). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.





# Türkiye’de Son On Yıl (2008-2017) İçerisinde Dinler Tarihi Alanında Yapılan Yüksek Lisans Tezlerinin Analizi

Ferya Elçi\*

**Öz:** Dinler Tarihi alanı birçok ülkede olduğu gibi Türkiye’de de son yarım yüzyıldır gelişmekte olan bir bilim dalıdır. Bu bilim dalının diğer fakültelerde ders olarak okutulması ve lisansüstü çalışmaların yapıldığı bir alan hâline gelmesi özellikle 1949 yılından sonra olmuştur. Türkiye’de son yıllarda yeni İlahiyat Fakültelerinin açılmasına bağlı olarak yüksek lisans ve doktora tez çalışmalarında ciddi bir artış olduğu gözlemlenmektedir. Bu çalışma ile son on yıl (2008-2017) içerisinde Dinler Tarihi alanında yapılan yüksek lisans tezleri incelenecektir. Dinler Tarihi alanındaki bu tezlerin analizi YÖKTEZ veri tabanı esas alınarak yapılacaktır. Söz konusu tezlere dair niceliksel verilerin yanında kullanılan metotlar ve konu seçiminde değişen teamüller de inceleme konusu olacaktır. Böylelikle ülkemizde bu alanda hangi konular üzerinde daha çok çalışma yapıp hangileri üzerinde çalışma yapılmadığı tespit edilecek ve bu tezlerde ele alınan konular bir bütün olarak değerlendirilip tartışılacaktır. Ayrıca bu incelemenin Dinler Tarihi alanında çalışmak isteyen genç araştırmacılara bir rehber olması temenni edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Yüksek Lisans, 2008-2017, Analiz, Türkiye.

## Giriş

Bu çalışmada Dinler Tarihi alanında yapılmış yüksek lisans tezlerinin tespit ve tasnifi yapılacaktır. Böylelikle ülkemizde yapılmış olan çalışmaların hangi konuları ele aldıklarını ve hangi konuların çalışılmadığı tespit edilecektir. Bu çalışma tamamlanmış yüksek lisans tezlerinin yanında söz konusu tezleri niceliksel olarak betimsel bir analiz ile tespit ve tasnif etmeyi amaçlamaktadır. Tamamlanmış olan tezlerin hangi konuları ele aldıkları belirlendikten sonra bu alan ile ilgili çalışılabilecek konular daha görünür hâle gelecektir. Böylelikle bu çalışma, çalışılmamış konuların tespiti açısından önemli olup dinler tarihi alanında eksik kalmış konuların tamamlanması içinde önemli bir yönlendirici görevi üstlenmiş olacaktır.

\* Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, Dinler Tarihi, Yüksek Lisans Öğrencisi.  
İletişim: ferya\_elci@hotmail.com

2008-2017 yılları arasında Dinler Tarihi Anabilim dalında 282 tez tespit edilmiştir. Bu tezler İslami Araştırmalar Merkezi (İSAM), İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğundan da yararlanmakla birlikte asıl olarak Yükseköğretim Kurulu'nun (YÖK) Ulusal Tez Merkezi esas alınarak hazırlanmıştır. Yapılmış olan bu tezlerin bir tanesi dışında diğerleri Felsefe ve Din Bilimleri Ana bilim Dalı altında tamamlanmıştır. Felsefe ve Din Bilimleri dışındaki tez de Temel İslami Bilimler Dalı altında yapılmış "İsnadın Doğuşu" adlı yüksek lisans tezidir. Ayrıca hangi yılda kaç tezin tamamlandığı ve tamamlanmış olan tezlerin hangi üniversitelere ait olduğu grafikler ile gösterilecektir.

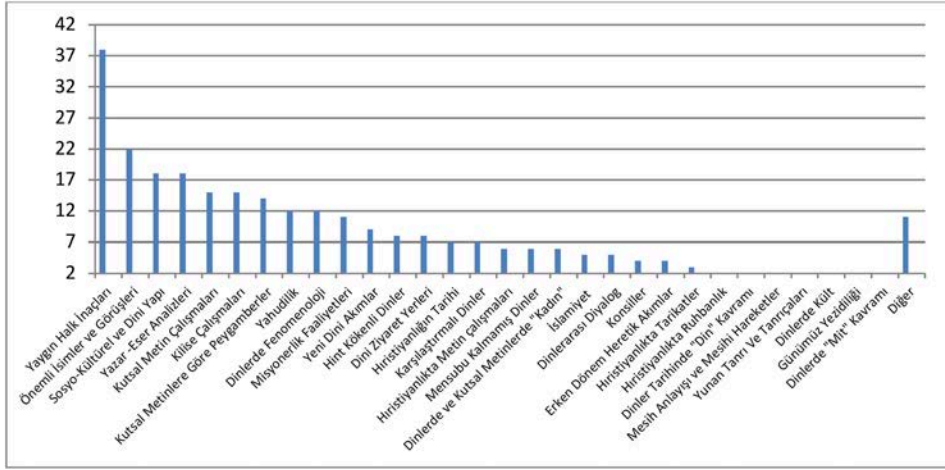
## Dinler Tarihi

Dinler Tarihi; dinleri yer ve zaman göstererek inceleyen, bu incelemeleri yaparken karşılaştırmalara yer veren bir bilim dalıdır. Dinler Tarihinin tanımı "tarihi incelemelere" ve "karşılaştırmalı incelemelere" göre yapılır. Tarihi incelemelere göre Dinler Tarihi; tarih ve filoloji metotlarını kullanarak dinleri doğuş ve gelişmesinden inanç, ibadet, ahlak vb. konularına kadar tarihi seyir içinde inceleyen bir disiplin, karşılaştırmalı incelemelere göre; dinlerin diğer dinlerle olan ilişkilerini benzer, farklı ve ortak özelliklerini karşılaştırmalı olarak ele alan bir bilim dalıdır. (Adam, 2015, s. 19)

Bir bilim dalı olarak Dinler Tarihi'nin geçmiş dünyada olduğu gibi Türkiye'de de fazla geriye gitmez. Dinler Tarihi'nin Türkiye'de ilmi bir disiplin hâline gelmesi, 1949 yılında Ankara Üniversitesi'ne bağlı olarak açılan İlahiyat Fakültesi ile olmuştur. Bu zeminin oluşmasında ve diğer fakülteler için eleman yetiştirilmesinde, Türkiye'nin Dinler Tarihi sahasında ilk doktorasına, ilk profesörlük unvanına sahip Prof.Dr. Hikmet Tanyu'nun katkısı ve emeği büyük olmuştur. Hikmet Tanyu ile başlayan Dinler Tarihi geleneği diğer fakültelere de yansımıştır (Sarıçioğlu, 2016, s. 5).

## Dinler Tarihinde Ele Alınan Konular

Dinler Tarihi konu başlıklarını belirlerken birkaç Dinler Tarihi giriş kitaplarından faydalanmakla birlikte kendi belirlediğimiz başlıklar bu makalede kullanılmıştır. (Adam, 2015, s. 3-13; Aydın, 2014; Gündüz, 2007) Bu giriş kitaplarından da faydalanarak otuz bir konu başlığı belirlenmiş olduk. Bu çalışma, konu başlıkları altında sınıflandırılacak tezlerin tespit ve tasnifi şeklinde olacaktır. Çalışılmış olan tezleri konularına göre sınıflandırarak araştırmacı adaylara hangi konuların çalışılmış olduğunu ve hangi konuların çalışmamış olduğunu görme ve belirleme imkânı sağlayacaktır. Böylelikle bu alanda çalışmak isteyen araştırmacı adaylar zaman kaybetmeksizin ilgi duyduğu konuya yönelebilecektir. Bu makalenin asıl amacı da bu alanda çalışmak isteyen araştırmacı adaylara konu belirleme yönünden yardımcı olabilmektir. Hangi konuda kaç tezin tamamlanmış olduğu aşağıdaki grafikte gösterilmektedir.



1: Yüksek Lisans Tezlerinin Konularına Göre Dağılımı

### **Yaygın Halk İnanışları/İnançları**

İnanış, "kişi veya toplum tarafından, bir düşüncenin, bir olgunun, bir nesnenin, bir varlığın gerçek olduğunun kabul edilmesi" anlamına gelmektedir. "Halk inanışı" da halk arasında dinî kökenli olan veya dinî kökenli olmayan ancak doğru olduğu halkın büyük kısmı tarafından kabul edilen ve bu kabul doğrultusunda uygulamalara dönüşen inanışlardır.

Yaygın halk inançları/inanışları başlığında da otuz dokuz tez çalışılmıştır. Genel olarak bu alanda yüksek lisans yapan araştırmacılar kendi memleketlerinin ya da merak ettikleri bir yörenin halk inançlarını dinler tarihi açısından incelemişlerdir.

### **Dinlerde ve Dinler Tarihinde Önemli İsimler ve Teolojik Görüşleri**

Kitlesi büyük olsun ya da küçük olsun her dinde mutlaka önemli kişi veya kişiler vardır. Bu başlıkta da birçok tez yazıldığı için (on sekiz) başlık hâline getirilmesi gerektiğine kanaat getirdik. Örneğin; Hristiyanlıkta Martin Luther, Hinduizmde Adi Şankara, Yahudi din bilgini Hasday Crescas, Dinler tarihçisi olarak Makrizi, Papa'nın yanılmazlığı sorununun Hristiyan yazarlarca eleştirilmesi ya da hem İslam hem dinler tarihi açısından Cemalettin Afgani bu alanda önemli bir yer teşkil etmektedir.

### **Sosyo-kültürel ve Dini Yapı**

Bu konu başlığı altında toplamda on sekiz tez çalışılmıştır. Bu tezlerin birkaçı dışında geneli yaygın halk inançları başlığında olduğu gibi bir şehir-semt ya da bir kasabanın sosyo-kültürel yapısı üzerine yapılan incelemelerdir. Bu tezlerden üç tanesi Salnâmelere göre yapılmıştır. Örneğin; Salnâmelere göre Sivas vilayetinde dinî ve sosyal yapı.



### ***Yazar-Eser Analizleri***

Yazar-eser analizi başlığında başta Hristiyanlık, Yahudilik gibi dinler olmak üzere diğer dinler hakkında bilgiler verilmiş ve dinler tarihi açısından incelenmiş ve analiz edilmiştir. Bu konu başlığını oluşturmamadaki neden de bu yazarların genelde dinler tarihi açısından özelden de dinler açısından önemli bir yer teşkil etmelerindendir.

### ***Kutsal Metin Çalışmaları***

Kutsal Metin kavramı kullanılırken bütün dinlere ait metinler içine alınarak bu başlık belirlenmiştir. Kutsal metin çalışmalarına ait on sekiz tez yazılmıştır. Bunlardan bir tanesinde Upanishadlar bir tanesinde Budist Kutsal Metinleri çalışılmıştır. Diğer çalışmalarda ise karşılaştırmalı olarak ya Kur'an-ı Kerim-Tevrat ya Kur'an-ı Kerim-İncil yada Tevrat-İncil şeklinde çalışmalar yapılmıştır

### ***Kilise Çalışmaları***

Bu konuyla ilgili Türkiye'de son on yılda on beş tez çalışılmıştır. Kilise çalışmaları, misyonerlik faaliyetleri gibi başlıklardan da görüleceği üzere Türkiye'de çoğunlukla Hristiyanlık konusu çalışılmıştır.

### ***Kutsal Metinlere Göre Peygamberler***

Bu alanda çalışılmış tez sayısı on dördtür. Kutsal metin kavramının içine bütün dinlere ait kutsal metinler eklenmiştir. Bu tezlerden bir tanesinde Gatalara göre Zerdüş, iki tanesinde İslam ve Hristiyan kaynaklarına göre peygamberler çalışılmış geri kalan tezlerde ise ya İncil-Kur'an-ı Kerim ya Tevrat-Kur'an-ı Kerim ya da Kitabı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim karşılaştırılması yapılarak çalışılmıştır. Bu tezlerden dördünde Hz. İsa çalışılmış diğerlerinde de Hz. İbrahim, Hz. Davut, Hz. Şuayb, Hz. Süleyman, Hz. Yakup, Hz. Nuh, Hz. Zekeriya, Habil Kabil kıssası, Lut ve Lut kıssası çalışılmıştır.

### ***Yahudilik***

Yahudilik konusunu alt başlıklara ayırmayıp genel bir başlık yapmamın nedeni: Yahudilik ile ilgili alt başlıklarda sadece birer tezin yazılmasıdır. Yani her bir konu ile ilgili birer tez çalışılmıştır. Yahudilik ile ilgili on iki tez yazılmıştır. Alt başlıklar şöyledir; Yahudilikte Dua, Yahudilikte Nübüvvet, Yahudilikte BeslenmeKuralları, Yahudi Geleneğine Göre Ölüm Cezasını Gerektiren Eylemler, Sabatay Sevi ve Sabataycılık, Babil Esaretinin Yahudiler Üzerindeki Sosyal, Kültürel ve Dini Etkileri, Mukatil b. Süleyman Tefsirinde Yahudilik, Arapça Kaynaklara Göre Medine Yahudileri, Bir Yahudi Mezhebi Olarak Karailiğin İnanç Esasları ve İbadetleri, Başlangıcından Günümüze Dini Siyonizm, Bir Yahudi Yorumu Olarak Hasidizm, ve Yahudi Tarihinde Putperest Eğilimler'dir.

### ***Dinlerde Fenomenoloji***

Din Fenomenolojisi tüm dinlerdeki konuları, objeleri ve olayları, herhangi bir sinsel değerlendirme yapmadan, tasviri yöntemle inceleyen bir bilim dalıdır. (Din Fenomenolojisi-Prof. Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu) Bu konuyla ilgili Türkiye’de son on yıl içinde on iki tane çalışma yapılmıştır. Bu tezlerden biri “Hindistan’da kutsal insan kavramı ‘Sadhu’ ve ‘Sadhui’ örneği”, bir tanesi “Yahudilik, Hristiyanlık, İslam’da kutsal zamanlar” bir tanesi de “Din Fenomenolojisi Bağlamında Asya ve Babil Simyası Hakkında Karşılaştırmalı bir Çalışma” adlı tezlerdir. Diğer altısı genel olarak tüm dinleri kapsayacak çalışmalardır. Çalışılmış olan bu tezlerde insan kurbanı fenomeni, dinlerde büyü, dinlerde hayat ağacı, dinlerde kıyamet fenomeni, ruh fenomeni, dua ve beddua fenomeni gibi kavramlar ele alınmıştır.

### ***Misyonerlik Faaliyetleri***

Dinler Tarihi alanında önemli bir nüfusu olan Hristiyanlığın önemli çalışmalarından biri de misyonerliktir. Misyonerlik faaliyetlerine ait Türkiye’de son on yılda on bir tane tez çalışılmıştır. Bu tezlerden birinde Hristiyan misyonerliği ve İslam davetinin karşılaştırılması yapılmış bir tanesinde Hindistan’da misyonerlik faaliyetleri ve Agra tartışmaları üzerine çalışılmış diğerlerinde ise misyonerliğin tarihçesi ve faaliyetleri üzerinde durulmuştur.

### ***Yeni Dini Akımlar(Gruplar-Cemaatler-Tarikatlar-Okullar)***

Bu konu başlığı altında yazılan tezlerde 19.yüzyıldan sonra çıkan yeni dini akımlar çalışılmıştır. Yeni dini akımlar bağlamında cemaatler, gruplar, tarikatlar, okullar da konu içerisine alınmıştır. Son on yılda bu alanda dokuz tane tez yazılmıştır. Bu dokuz tezin ikisi Yahudilik ile ilgilidir. Bir tanesi “Yahudi Aydınlanma Hareketi:Haskala” diğeri de “19.yüzyılda İstanbul’da açılan Alliancesraelite Üniversite Okulları” isimli tezlerdir. Bunlar dışında “Yeni Dini Hareketlerin Üye Kazanma Yöntemleri” ve “20.yüzyılda New Age Akımı Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz” adlı tezler de çalışılan konulardandır. Kalan dört tezdten biri “Siyah Müslümanlar (Black Muslim) Hareketi”, bir tanesi “Kadiyani Geleneğinin İki Temel Akımı Olarak Rebva Cemaati ve Lahori Cemaati: Karşılaştırmalı Bir Analiz” bir tanesi de “Batıdan Gelen Doğu Kökenli Akımlar ve Türkiye’deki Faaliyetleri”, diğeri “Yeni Dini Akımlar Bağlamında Dünya Kardeşlik Birliği Mevlâna Yüce Vakfı Örneği”dir. Son olarak da konusu Hristiyanlıkla ilgili olan tez de “Hristiyanlıkta Kongregasyonalist Akımın Ortaya Çıkışı ve Görüşleri”dir.

### ***Dini Ziyaret Yerleri***

Bu başlık altında sekiz tane tez çalışılmış ve yazılan bu tezler Türkiye’deki dini ziyaret yerleri baz alınarak yapılmıştır. Bu tezlerin altısı bir il ya da ilçedeki dini ziyaret yerlerini ele alırken bir tanesi de “Evliya Çelebi’nin Seyahatnamesinde Anadolu Coğrafyasındaki Gayrimüslim Mabetleri” başlığı altında yazılmıştır.

### ***Hint Kökenli Dinler***

Hint kökenli dinlerle ilgili sekiz tane tez yazılmıştır. Bu tezlerden ikisi genel olarak yazılmış “Hint Kökenli Dinlerde Tanrı Tasavvuru” ve “Hint Kökenli Dinlerde Kurtuluş Anlayışı” diğeri de “Budizm ve Tibet Budizm’in İnanç Esasları” çalışmaları ve “Hint Danslarının Dini Temeli”-dir. Kalan diğer dört tezdten biri “Sihizmin Oluşumunda İslam’ın Etkisi” bir tanesi “Ramayana Destanına Göre Hinduizm” bir tanesi de “Tarihsel Buda’dan Tanrısal Buda’ya: Buda’nın Tanrısallaştırılma Süreci” son tez de “Sahaja Yoga: İçeriği, Amacı, Türkiye’deki Faaliyetleri” adlı tezlerdir.

### ***Hristiyanlığın Tarihi***

Türkiye’de gerek yüksek lisans gerekse doktora alanında çalışılan en çok konulardan biri şüphesiz ki Hristiyanlık ile ilgilidir. Bu gerek Hristiyanlığın tarihi olsun gerek misyonerlik faaliyetleri ve kilise çalışmaları olsun gerekse de Hristiyanlığın diğer alt başlıkları ile ilgili olsun en çok çalışılan konuların başında yer alır. Bu başlık altında yedi tez yazılmıştır ve yazılan bu tezlerin ikisi “Bosna Hersek’in Hristiyanlaşma Süreci ve Günümüzdeki Durumu” ile ilgidir. Tez başlıklarından birinde “Konstantin ve Hristiyanlık” çalışılmış bir tanesinde de “Hristiyanlıkta Geçmişten Günümüze Dinsel Şiddet” çalışılmıştır. Diğer tezlerden biri “Dinlerde Mucizevi Doğumlar ve Hristiyanlıkta Noel” biri de “Hristiyanlıkta Evlilik Sakramenti”dir. Son olarak da yazılan tez “Mukatil b. Süleyman Tefsirinde Hristiyanlık” tır.

### ***Karşılaştırmalı Dinler***

Son on yılda yapılan tezlerde karşılaştırmalı olarak da dinler çalışılmış ve analiz edilmiştir. Böylelikle karşılaştırılan iki din ya da fazlasının ortak özellikleri olsun, farklı yönleri, onları birbirinden ayıran özellikleri olsun ya da inanç biçimleri, uygulama ve ritüelleri olsun analiz edilmeye çalışılır. Bu konuda da yedi tez yazılmıştır. Bu tezlerden birinin konusu “Yahudilikte ve İslam’da Arz-ı Mevud Anlayışı”, “Dinlerin İnsana Verdiği Değer (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam Örneği)”, “İlahi Dinlerde Ahir Zaman ve Kıyamet”, diğer tez de “İslam ve Konfüçyanizm Bağlamında Konfüçyanist Müslümanlığın Doğuşu ve Gelişimi”dir. Son üç tezde “Ortadoğ’da Dinler Üzerine Bir Araştırma” ve “Yahudilik, Hristiyanlık, Hinduizm ve Budizm’de Din Adamları” “Yahudilikte ve Hristiyanlıkta Kardeşlik Anlayışı” adlı tezlerdir.

### ***Mensubu Kalmamış Dinler-Eski Dünya Dinleri***

Eski dünya dinleriyle ilgili altı tane tez yazılmıştır. Bunlar; “Eski Mısır Dininde Öte Dünya İnancı”, “Sümerlerin Dini Tarihi”, “Hitit Toplumunda Din Anlayışı”, “Tarihte İpek Yolunda Ortaya Çıkan Dinler”, “Samiriliğin Ortaya Çıkışı ve Kutsal Metinler Işığında Erken Dönem Samiri Yahudi İlişkileri” ve “Mani ve Öğretileri” adlı çalışmalarıdır.

### **Hristiyanlıkta Mezhep Çalışmaları**

Birçok dinde olduğu gibi Hristiyanlıkta da mezhep çalışmaları büyük önem taşır. Türkiye’de de bu alanda birçok çalışma vardır. Belirlediğimiz yıllar arasında Hristiyanlıkta mezhep çalışmalarıyla ilgili altı tane tez yazılmıştır. Bu altı tezde Süryanilik, Yehova Şahitleri, Katolik kilisesi ve Kuveykirlar ve Evanjelik Hristiyanlar çalışılmıştır.

### **Dinlerde ve Kutsal Metinlerde “Kadın”**

Hemen hemen her dinde ya da toplumda kadın, kadına verilen değer, kadının ikinci sınıf muamele görmesi yaygın ve tartışılmalı konulardan biridir. Dinler tarihi alanında da bu konuyla ilgili çalışma yapılmıştır ve belirlediğimiz yıllar arasında da altı tez yazılmıştır. Bu çalışmalardan biri Tanah’ta Kadın Algısı’dır. Çünkü Yahudilikte soyun anneden devam etmesi ama buna rağmen kadının pek değer görmemesi çelişkili bir durumdur. Diğer tez başlıkları da “Türk Halk İnanışlarında Kadın Algıları” ve “İlahi Dinlerde Kadının Statüsü”, “Eski Ahitte Kadın Algısı”, “Erzurum’da Kadınla İlgili Halk İnanışları” ve “Lutherçi Protestan Teolojide Kadının Yeri ve Reform Sürecindeki Rolü” adlı çalışmalardır.

### **Dinler Arası Diyalog**

Dinler arası diyalog tartışmaları Hristiyanlarca II. Vatikan Konsili ile başlamıştır. Bu kavramı Müslüman âlimlerin bazıları uygun görmüş ve farklı anlamlandırmış bazıları da uygun görmemiştir. Bu konuda yazılmış beş tez vardır. Bu tezler sırasına göre “Türkiye’deki Dinler Arası Diyalog Çalışmaları”, “Yahudi-Müslüman Diyaloğunun İmkânı”, “Türkiye’de Dinler Arası Diyalog Çalışmaları”, “Diyalojik ve Karşıt Söylemler (Tahlil ve Değerlendirme)” ve “İsmail Raci El-Farukîye Hristiyan- Müslüman Diyaloğu” adlı tezlerdir.

### **İslamiyet**

Türkiye’de toplumun çoğunun Müslüman olması ve “bilinen bir dindir” düşüncesinden dolayı Dinler Tarihi’nde İslam ile ilgili çok fazla çalışma yapıldığı söylenemez. Son on yılda yapılan bu yüksek lisans tezlerden sadece beşinde “İslam” çalışılmıştır. Bu çalışmaların konu başlıkları da şöyledir: Ulu’l-Azm Peygamberler ve Ortak yönleri, Hz. Muhammed Döneminde Peygamberlik, Dinler Tarihi Bakış Açısıyla Hz. Peygamber’in Diğer Din Mensuplarıyla Münasebeti ve son olarak Taberi Tefsirinde ve Hristiyanlıkta İslam, Raşid Halifeler Dönemi’nde Irak’ın Fethi ve Kitap Ehli ve Mecusilerle ilişkiler adlı çalışmalardır.

### **Konsiller**

Hristiyanlığın alt bir başlığı olarak konsiller ile ilgili dört tez yazılmıştır. Bu tezler; “Sosyal ve Siyasal Olayların Konsillere Etkisi” ve “Hristiyanlığın Kurumsallaşmasında İlk Dönem Konsillerin Tesiri”, II. Vatikan Konsili Belgeleri, İçerikleri Oluşum Süreçleri ve Tartışmalar”, “Katolik Karşı Reformu Olarak Trente Konsili ve Teolojik Geleneğe Etkisi” adlı çalışmalardır.

### ***Erken Dönem Heretik Kiliseler-Akımlar***

Erken dönemlerde Hristiyanlıkta birçok kilise/mezhep vardır. Makalemizin konu başlığı gereği belirlediğimiz yıllarda bu alanda dört tez yazılmıştır. Bu heretik kiliseler; Montanizm, Donatizm, Doketizm ve Theosebesler kiliseleridir. Bu kiliselerden bazıları günümüze kadar gelmiş bazıları da yok olmuştur. Örneğin; Montanizm Roma imparatorluğu gibi devletlerin desteğiyle birçok yere yayılmış ama bu devletlerin çöküşüyle de yok olmaya doğru gitmiş ve varlığını 8.yüzyıla kadar devam ettirebilmiştir. Bunun dışında Afrika'nın yerel kaynaklarından beslenmiş olan kiliselerden Donatizm gerek siyasi gerek başka nedenlerden dolayı 6.yüzyıla kadar varlığını devam ettirebilmiştir.

### ***Hristiyanlıkta Tarikatlar***

Hristiyanlıkta tarikatlar ile ilgili üç tane tez çalışılmıştır ve çalışılan bu tezlerden ikisi Fransisken tarikatı ve Dominiken tarikatları ile ilgilidir. Kalan diğer tezde Karmelit tarikatı örneğinden hareketle Hristiyan rahibelerin manastır hayatı ile ilgilidir.

### ***Hristiyanlıkta Ruhbanlık***

Ruhbanlık, ruhbanlığın tarihi, kökeni, ruhbanlık anlayışı ve ruhbanlık sınıfı ile ilgili yazılmış iki tane tez vardır.

### ***Dinlerde ve Dinler Tarihinde "Din" Kavramı***

Şahısmerkezli olsun ya da dinlere göre olsun din terimi farklı yorumlanmış ve birbirinden farklı bir şekilde açıklanmıştır. Din kavramı ile ilgili iki tez yazılmıştır."Dinler Tarihinde Dinin Tarihiyle ilgili Farklı Görüşler" ve "Hristiyan Kutsal Kitabında Din Terimi" bu alanda yazılmış tezlerdir.

### ***Mesih Anlayışı ve Mesihi Hareketler***

Beklenen kurtarıcı olarak adlandırılan Mesih kavramı geçmişten günümüze hemen hemen bütün dinlerde inanılan ya da inanma ihtiyacı hissedilen bir kavramdır. Kuzey Amerika yerlilerinden AlgonkinlerinMontagnai kabilesinin beklediği "Tsekabec"Azteklilerin "Quetzalcoatl" Mayalarda "Kukulkan" Eski Mısırdaki "Ameni" Hintlerde "Kalki" Budistlerde "Maytreya" Mecusilerde "Saoşyant" Yahudi ve Hristiyanlıkta "Mehdi" kavramını ifade eden Mesih kelimesi İbranice "Maşiah" ve Aramca "Meşiha" Yunanca tercümesi "Christos"tur. (Sarıkcıoğlu, 2017, s. 16-22)İsimlendirmeler farklı olsa anlamlandırmaları aynıdır ve bu alanda iki tez yazılmıştır.

### ***Yunan Tanrı ve Tanrıçaları***

Bu başlık altında iki tez yazılmıştır ve her ikisi de bu tanrıların sıfatları ile ilgilidir. Tezlerden bir tanesinde Yunan tanrı ve tanrıçalarının sıfatları ile Allah'ın sıfatları karşılaştırılmış diğerinde ise Hesiodos'a göre Yunan tanrıları ve sıfatları çalışılmıştır.

### **Dinlerde Kült**

Kült (Tapma, tapınma) başlığında iki tez çalışılmıştır. Bunlar; “Tanrıça Kültü Bağlamında Hinduizm’de Tanrıça ParvatiDurga ve Kali” ve “Tanrıça Kültü ve Hristiyanlıktaki Meryem Figürüne Etkileri” adlı tezlerdir.

### **Günümüz Yezidiliği**

Yezidilik konusu son on yıl içerisinde az çalışılan konulardan biridir. Son on yıl içerisinde Türkiye’de bu konuyla ilgili iki tez yazılmıştır. Bunlardan biri “Günümüz Yezidiliği” ve “Yezidilik Teolojisi” adlı tezlerdir.

### **Dinlerde “Mit” Kavramı**

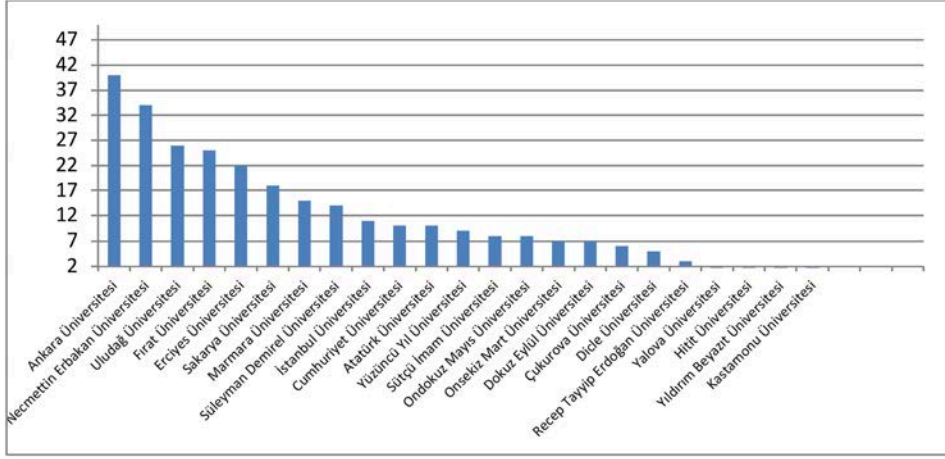
Mit, diğer adıyla efsane ya da söylene: kuşaktan kuşağa yayılan, toplumun düş gücü etkisiyle zamanla biçim değiştiren, tanrılar, tanrıçalar, evrenin doğuşu ve benzeriyle ilgili, imgesel, alegorik bir anlatımı olan halk öyküsü demektir. Dinlerin hemen hemen hepsinde bu kavram vardır. Bu konuyla ilgili de iki tane tez çalışılmıştır. Bunlar; “Geleneksel Çin Mitleri Üzerine Bir Araştırma” ve “Kazak Masalları ve Mitlerinin Mit Teorileri Açısından Tahlili” adlı tezlerdir.

### **Diğer**

Bu başlık altına alınacak tezlerin her biri farklı olup birer tane olduğu için ayrı ayrı başlıklara almak yerine bir başlık altına alınmıştır. Bu bölüme alınmış on bir tane tez mevcuttur. Konu olarak tek olan tezlerden biri Afrika dinleri ile ilgilidir. Tezin adı: Senegal ve Gambia’da “Serer Dini” İnançları ve Adetleri’dir. Bir diğer tez ise “Cumhuriyetten Günümüze Akademisyen Dinler Tarihçilerinin Biyografisini” ele alan bir çalışmadır. Konu olarak tek olan tezler yine sırasıyla; “İsa Mesih Figürlü Filmlerin Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi”, “Pagaa nizm’den Hristiyanlığa Geçmiş Semboller(I. ve V. Yüzyıllar Arası)”, “Çocuğun Din Eğitiminde Taklit ve Özdeşleşme”, “Din-Spor İlişkisi (Shaolin Tapınağı Örneği)”, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Multimedya Olanaklarının Kullanımı”, “Günümüz İran Zerdüştlüğü Üzerine Bir Araştırma”, “Haklı Savaş Doktrini Çerçevesinde Haçlı Seferlerinin Teolojik Temelleri”, “Dinler Tarihi Alanında 2000-2010 Yılları Arasında Yapılan Akademik Çalışmalar ve son olarak Temel İslami Bilimler ana dalında yazılmasına rağmen Dinler Tarihi alanına konulmuş “İsnadın Doğuşu” adlı tezdır. Bu tezin çalışmaya eklenme nedeni YÖKTEZ veri tabanı başta olmak üzere diğer tez kataloglarında da felsefe ve ana bilim dalı alanına dahil edilmiş olmasındandır.

### **Tamamlanmış Yüksek Lisans Tezlerinin Üniversite ve Yıllara Göre Dağılımı**

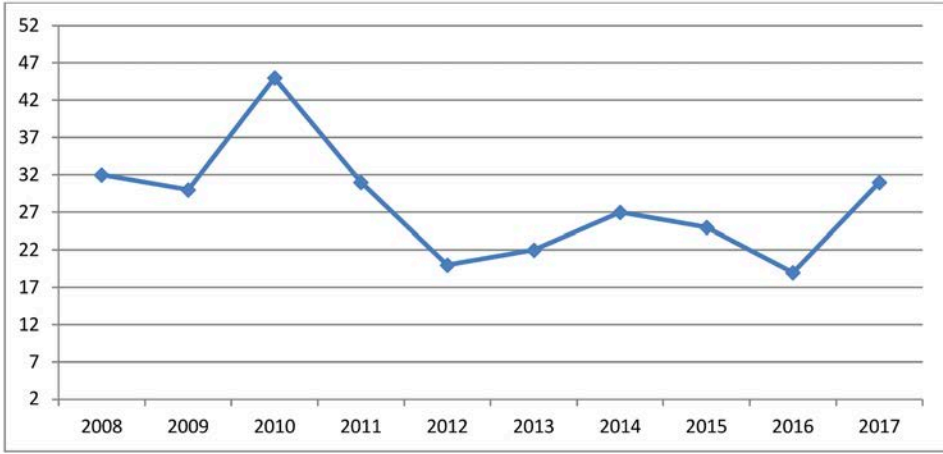
Hangi konu başlığı altında kaç yüksek lisans tezinin tamamlandığını gördükten sonra tamamlanmış olan bu yüksek lisans tezlerinin üniversitelere göre dağılımını yani hangi üniversitede kaç yüksek lisans tezinin tamamlandığı aşağıdaki grafikte gösterilmiştir.



Şekil 2: Yüksek Lisans Tezlerinin Üniversitelere Göre Dağılımı

Grafikten de anlaşılacağı üzere bu tezler toplamda 23 üniversitede icra edilmiştir. Bu 23 üniversite arasında 40 tez ile en çok tezin tamamlandığı üniversite Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'dir. Bu üniversiteden sonra 34 tez ile Selçuk(Necmettin Erbakan) Üniversitesi takip etmektedir. 26 tez ile Uludağ Üniversitesi, 25 tez ile Fırat Üniversitesi ve 22 tez ile Erciyes Üniversitesi yer almaktadır. Bu üniversiteleri de sırasıyla;18 tezle Sakarya Üniversitesi, 15 tez ile Marmara Üniversitesi, 14 tez ile Süleyman Demirel Üniversitesi, 11 tez ile İstanbul Üniversitesi, 10 tez ile Cumhuriyet Üniversitesi ve Atatürk Üniversitesi, 9 tezle Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 8 tez ile Sütçü İmam Üniversitesi ve On Dokuz Mayıs Üniversitesi, 7 tez ile de On Sekiz Mart Üniversitesi ve Dokuz Eylül Üniversitesi takip etmektedir. Bu sırayı yine 6 tez ile Çukurova Üniversitesi, 5 tez ile Dicle Üniversitesi ve 3 tez ile Rize(Recep Tayyip Erdoğan) Üniversitesi takip eder. Son olarak Yalova Üniversitesi, Hitit Üniversitesi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi ve Kastamonu Üniversitesi'nde 1'er tez çalışılmıştır. Toplamda 281 tez çalışılmıştır.

Tamamlanmış olan yüksek lisans tezlerinin üniversitelere göre dağılımını gördükten sonra bu çalışmaların hangi yıllarda tamamlandığına yani 2008'den 2017'ye kadar geçen sürede hangi yılda kaç tezin tamamlandığına bakmakta da faydalı olacaktır.



Şekil 3: Yüksek Lisans Tezlerinin Yıllara Göre Dağılımı

Bu tezlerin yıllara göre dağılımına baktığımızda en çok tezin tamamlandığı yıl 45 tez ile 2010’dur. 2010’u takiben 2008’de 32 tez, 2011 ve 2017 yılında ise 31 tez yazılmıştır. Bu yılları takiben 2009 da 30 tez yazılmış, 2014 yılında 27tez, 2015’te 25 tez, 2013’te 22 tane tez çalışılmıştır. En az tezin yazıldığı yıllar ise 20 tez ile 2012 ve 19 tez ile 2016 yılıdır.

## Sonuç

Bu çalışmada Dinler Tarihi alanında yapılmış yüksek lisans tezlerinin tespit ve analizi yapılmıştır. Bu tespit ve analizlerle yapılan sınıflandırma bu alanda çalışmak isteyen araştırmacılara yardımcı olabilecek mahiyettedir. 2008-2017 yılları arasında Türkiye’de yapılmış bu yüksek lisans tezlerinde çoğunlukla Yaygın Halk İnançları/İnanışları başta olmak üzere Hristiyanlık ve alt dalları çalışılmıştır. Konusunda birer tane yazılmış tezler ayrı başlık yapılmadan “Diğer” adlı bir bölüm altında toplanılmıştır. Yapılan bu analiz ve tasniflerle hangi konu daha çok çalışılmış, hangi üniversite bünyesinde daha çok tez yazılmış ve yıllara göre dağılım grafiklerle gösterilmiştir.



## Kaynakça

Adam, B. (Ankara, 2015). Dinler tarihi el kitabı, *Grafiker Yayınları*.

Aydın, M. (İstanbul, 2014). Ana hatlarıyla dinler tarihi tarih, inanç, ibadet, *Ensar Yayınları*

Gündüz, Ş. (İstanbul, 2007). Yaşayan dünya dinleri, *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*.

Sarıkcıoğlu, E. (Isparta, 2016). Başlangıçtan günümüze DİNLER TARİHİ, *Fakülte Kitapevi Yayınları*.

Sarıkcıoğlu, E. (İstanbul, 2017). Dinlerde mehdi ve mesih tasavvuru, *Düşün Yayıncılık*.

### **Yaygın Halk İnanışları/İnançları**

Akyol, E. (2013). Diyarbakır merkez köylerdeki halk inanışları, *Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Elazığ.

Başhan, G. (2010). Kütahya- Simav ilçesindeki manevi halk inançlarının dinler tarihi açısından değerlendirilmesi, *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya.

Budak, D. (2012). Anadolu'da yaşamış aziz ve azize hayatlarının dinler tarihi açısından değerlendirilmesi, *Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya.

Çimen (Kılınç), D. (2010). Halk inanışları açısından İstanbul'daki kilise ve ayazmalar, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.

Çinpolat, S. (2009). Karaçay halk inanışları ve uygulamalarının dinler tarihi açısından değerlendirilmesi (Tokat örneği), *Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Sivas.

Demirok, R. (2014). Hani ve çevresi halk inanışlarının dinler tarihi açısından değerlendirilmesi, *Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Diyarbakır.

Doğan, Ü. (2010). Develi ilçesi, Zile kasabası halk inanışlarının dinler tarihi açısından değerlendirilmesi, *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kayseri.

Doğan, Ş. (2013). Elazığ ili Keban ilçesi halk inanışları, *Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Elazığ.

Dönek, İ. (2013). Konar-göçer türk topluluklarında halk inançlarının incelenmesi: Sari Keçililer örneği, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kahramanmaraş.

Dündar, İ. (2012). Burdur ve çevresindeki manevi halk inançlarının din fenomenolojisi açısından incelenmesi, *Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Isparta.

Erdem, İ. (2008). Bozkır ilçesi manevi halk inançlarının dinler tarihi ve din fenomenolojisi açısından tahlili, *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya.

Erdemci, B. (2010). Eruh ve Pervari yöresinde kutsal mekan anlayışı ve yaygın halk inançları, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Van.

Ferah, H. (2012). Dinlerde ve halk inançlarında sayı sembolizmi, *Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Isparta.

Gezer, S. (2011). Sarıoğlu ve çevresi halk inanışları, *Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Elazığ.

Gözetin, B. (2011). Denizli'deki manevi halk inançlarının din fenomenolojisi açısından incelenmesi, *Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Isparta.

Güldemir (Karanfil), M. (2008). Afyon-Bolvadin ve çevresi halk inanışları ve uygulamaları, *Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İzmir.

Gürbüz (Aktulga), S. (2010). Van merkezinde bulunan manevi halk inançlarının dinler tarihi açısından değerlendirilmesi, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Van.

Güre, M. (2015). Dinlerde geçiş dönemleriyle ilgili inanç ve uygulamalar, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.

Gürer, Y. (2008). Kuluncak'ta yaşayan Alevilerde dini hayat ve yaygın halk inanışları, *Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Elazığ.

İrimbek Kızı, C. (2011). Geçmişten günümüze kalmukların dini tarihi ve halk inanışları, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.

- İmren, M. K. (2009). Kütahya'da yaşayan balkan göçmenlerinin halk inanışlarının dinler tarihi açısından değerlendirilmesi, *Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Elazığ.
- İsmail, H. (2009). Velingrad ve çevresinde yaşayan Müslümanların dini inanış ve gelenekleri, *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kayseri.
- Kahraman, Ö. (2010). Elazığ ve çevresinde yaşayan Zazalardaki halk inanışlarının dinler tarihi açısından değerlendirilmesi, *Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Elazığ.
- Karaağaçlar, Z. (2010). Büyük Toraman beldesinde hayatın safhaları ile ilgili inanış ve uygulamalar, *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kayseri.
- Kılıç, S. (2012). Sivas ili Ulaş ilçesi halk inanışları, *Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Elazığ.
- Koçoğlu, S. (2016). Tunceli- Çemişgezek ilçesindeki yaygın halk inançları, *Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Elazığ.
- Köseoğlu, İ. (2009). Elazığ merkeze bağlı Tadım köyü Alevilerinin halk inanışları ve bunların dinler tarihi açısından değerlendirilmesi, *Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Elazığ.
- Özbakır, A. (2010). Malatya Kale yöresi alevi-bektaşî inançlarının tespit ve değerlendirilmesi, *Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Elazığ.
- Parlayan, M. (2012). Tunceli ve çevresinde halk inanışları, *Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Elazığ.
- Samancı, Z. A. (2008). Konya-Beyşehir ilçesindeki manevi halk inançlarına dinler tarihi ve din fenomenolojisi açısından bir yaklaşım, *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya.
- Şakirova, K. (2015). Azerbaycan'da halk inançları ile ilgili dini literatür (Sovyet dönemi), *Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Isparta.
- Tire, M. (2012). Tarsus Tahtacılarda halk inançlarının dinler tarihi açısından incelenmesi (Çamalan ve Kaburgediği köyleri örneği), *Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Isparta.
- Yarım, M. S. (2016). Anadolu'da yaygın dua geleneği- Kastamonu örneği, *Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kastamonu.
- Yıldırım, M. R. (2010). Muş-Malzgirt ilçesindeki manevi halk inançlarının dinler tarihi açısından değerlendirilmesi, *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya.
- Yılmaz, İ. (2013). Erzincan Kemaliye ilçesindeki yaygın halk inanışları, *Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Elazığ.
- Yılmaz, Ş. (2008). Hıdır Abdal sultan tekkesine bağlı ocak köyü halk inanışları, *Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Elazığ.
- Yokuş, S. (2011). Hafik yöresinde Alevi kültürü ile inançları, *Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Sivas.
- Yörük, G. (2010). İnanç turizmi açısından Demre'nin değerlendirilmesi, *Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Isparta.
- Yücel, Ü. (2011). Türk halk inanışlarında sayılar, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.
- Dinlerde Önemli İsimler ve Teolojik Görüşleri**
- Albayrak, İ. (2015). Harun Güngör'ün dinler tarihi bilimindeki yeri, *Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Elazığ.
- Aşıkoğlu, Y. (2009). Aziz Bernard ve Hristiyanlık tarihindeki yeri, *İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul.
- Atasever, M. (2011). John Wycliffe ve papalık eleştirisi, *Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Sakarya.
- Aydın, R. (2012). Musa b. Meymun'a göre yahudi inanç esasları, *Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Sakarya.
- Çiçek, H. (2010). Papa'nın yanılmazlığı sorunu ve Hansküng'ün yanılmazlık doktrinini eleştirisi, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Samsun.
- Çiftçi, H. (2017). Kapadokyalı babalardan Nyssaligregory: hayatı ve teslis doktrinine etkisi, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kahramanmaraş.
- Darcan, H. (2008). Bir Osmanlı mühtedisi olarak Abdulahad Davud, *Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Sakarya.
- Emirahmetoğlu, E. (2014). Roger Haight'ın kristoloji yorumu tanrı'nın sembolü olarak İsa, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Samsun.

- Eraslan, O. (2015). Karl Rahner'in teolojik görüşleri ve Hristiyan ilahiyatına katkıları, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.
- Gözübek, H. (2015). Martin Luther ve John Calvin'in teolojik görüşlerinin mukayesesi, *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kayseri.
- Gurbetoğlu, F. S. (2014). Yahudi din bilgini Hasday Crescas'ın Hristiyanlık eleştirisi (bittullikkarey ha- notsrin), *Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Bursa.
- Güler, A. R. (2017). Nyssaligregory'nin asketizm anlayışı, *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul.
- Hanay, N. (2008). Xv. yüzyıl dinler tarihçisi olarak Makrizi, *Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Sakarya.
- Hanif, M. A. (2011). Dinler tarihine göre Cemaleddin Afgani'nin İslam ve diğer dinler ile ilgili görüşleri, *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya.
- Kılınç, Ş. (2015). Joseph Ratzinger ve Dominuslesus genelgesi, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.
- Küp, E. (2010). Yusuf Ziya Yörükân'ın dinler tarihi bilimindeki yeri, *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*. Kayseri.
- Patacı, B. (2014). Pelagius ve Hristiyan düşüncesindeki yeri (IV. ve V. yüzyıl), *İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul.
- Seyis, M. (2013). Kardinal Ratzinger'den papa XVI. Benediktus'a papalığın diyalog politikası, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Samsun.
- Sezer, Y. (2011). Seyyid Ahmet Arvasi'nin din anlayışı, kültür emperyalizmi ve misyonerlik hakkındaki görüşleri, *Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Erzurum.
- Şengül, M. S. (2017). Yahudilik karşıtı Hristiyan polemikleri bağlamında Klunili Peter (Peter Thevenerable) ve mesih eleştirisi, *Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*. Bursa.
- Yılmaz, Z. (2017). Hinduizm'de Adi Şankara'nın Advaita doktrini ve teolojik görüşleri, *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul.
- Yumak, Y. (2016). Ali Şeriatî'nin dinler tarihi çalışmalarının metodolojik açıdan değerlendirilmesi, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Samsun.
- Sosyo- Kültürel ve Dini Yapı**
- Aliyev, A. (2008). Tarihi süreçte Dağıstan'da din, *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kayseri.
- Aslan, A. (2015). Aşık paşa döneminde Kırşehir'de dini hayat, *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kayseri.
- Avdıc, N. (2010). Bosna-hersek'in inanç coğrafyası, *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya.
- Baluken, Y. (2010). Mervaniler devrinde dini gruplar arasındaki münasebetler, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Van.
- Genç, E. (2009). Salnamelere göre Sivas vilayetinde dini ve sosyal yapı, *Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Elazığ.
- Hoxha, İ. (2010). 1990 sonrası Arnavutluk'ta dini hayat, *Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Bursa.
- İsmail, T. (2017). Endonezya'da dini çoğulculuk (Abdurrahman Wahid örneği), *Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Bursa.
- Kaplanoğlu, Y. (2009). Refahiye'nin sosyo-kültürel ve dini yapısı üzerine bir inceleme, *Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Sivas.
- Kaya, İ. (2008). Hafik'in sosyo- kültürel ve dini yapısı üzerine bir inceleme, *Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Sivas.
- Keleş, H. (2009). Salnamelere göre Van ve Bitlis vilayetlerinde dini-sosyal yapı, *Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Elazığ.
- Kurtkayası, C. (2017). Makabbi isyanı (sebepler ve sonuçları), *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.
- Narin, S. (2012). İzmir levantenleri ve kültürel etkileri, *Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Diyarbakır.
- Neşeli, İ. (2011). Akdağmadeni'nin sosyo-kültürel ve dini yapısı üzerine bir inceleme, *Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler*

Enstitüsü, Sivas.

Özdemir, H. (2014). Seyahatnamelerde güneydoğu anadolu bölgesindeki dini inanç, ibadet, kurum ve kuruluşların dinler tarihi açısından değerlendirilmesi, *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri*.

Rguga, I. (2011). Arnavutluk’ta Hristiyanlık ve tarihçesi, *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya*.

Topal, İ. (2012). Salnamelere göre Trabzon vilayetinde dini ve sosyal yapı, *Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ*.

Yeniceli, S. (2008). Yahyalı’nın sosyo-kültürel yapısı üzerine bir inceleme, *Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas*.

Ziya, S. (2010). Lübnan’da dini grupların şekillenmesinde iç ve dış dinamikler, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara*.

#### **Yazar-Eser Analizleri**

Aydın, İ. E. (2014). Elmalılı Muhammed Yazır’ın Hak dini Kur’an dili eserinde Yahudilik ile ilgili bilgilerin dinler tarihi açısından değerlendirilmesi, *Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ*.

Cevahir, H. (2008). Derviş Ali en Nakşibendi el-incili ve na’tü’n-nebi fi’l-incil isimli eserinin tahkik ve tercümesi, *Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya*.

Dağhan, H. (2016). Abdülhak el-islami’nin el-husam’ul-memdufî’r-reddale’l-yehud isimli reddiyesinin analizi, *Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya*.

Durmuş, A. (2009). Şemsettin Sami’nin Esatir adlı eserinin transkripsiyonu ve dinler tarihi açısından değerlendirmesi, *Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ*.

Esen, H. (2008). Sebilürreşad’da öteki dinlerle ilgili yazıların değerlendirilmesi, *Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya*.

Güzeldal, Y. (2016) Fi Zilal’ıl Kur’an çerçevesinde Seyyid Kutub’un Hristiyanlığa yaklaşımı, *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul*.

Hasanov, İ. (2008). 1990-2006 yılları arasında Azerbaycan’da yayımlanan dinle ilgili kitapların dinler tarihi açısından tahlili, *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya*.

Kahraman, A. (2009). 1912-1925 yılları arasında Sebilürreşad dergisinde yayınlanan Hristiyanlıkla ilgili makaleler ve tahlilleri, *Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana*.

Kaynar, M. (2017). Cami’ul beyan an te’vili ayi’l Kur’an ve Kur’an yolu türkçe meal ve tefsiri adlı eserlerde dinlerle ilgili verilen bilgilerin dinler tarihi açısından değerlendirilmesi, *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri*.

Mendualiyeva, A. (2016). Çoğan Velihonov’un eserlerindeki dini ve etnografik konular, *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri*.

Mert, R. (2010). Hanefi mezhebi fıkıh kitaplarında ehl-i kitapla ilgili hükümlerin tahlili, *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya*.

Oğuz (Okumuş), E. (2009). Yehuda Halevi ve kitabul’ huzari’si, *Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya*.

Özarslan, H. (2011). Ahmet Mithat Efendi’nin “müdafaa” (birinci kitap) adlı eserinin sadeleştirilmesi ve eserin dinler tarihi açısından değerlendirilmesi, *Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas*.

Puse, E. (2010). Harputlu İshak Efendi ve ziyau’l-kulub adlı eseri, *Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya*.

Rızvanullah, R. (2017). 19.yüzyılda Hindistan’da Müslümanlar ve Hristiyanlar arasındaki dini tartışmalar (İzharü’l hak örneği), *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara*.

Taş, F. B. (2014). Samuel b. Yahya el-mağribi, İfhamu’l yehud adlı eseri ve reddiye geleneğindeki yeri, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara*.

Ural, K. (2015). Elmalılı Muhammed Yazır’ın Hak dini Kur’an dili ışığında ehl-i kitap kavramı, *Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum*.

Yücedoğru, Z. (2009). İbn Hazm ve er-red ala ibni’n-nağrile el-yehudi isimli reddiyesinin analizi, *Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya*.

### **Kutsal Metin Çalışmaları**

- Adıyaman, H. (2015). Tevrat, İnciller ve Kur'an-ı Kerim'de tanrı, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kahramanmaraş.
- Ataşalan, Z. A. (2008). Tevrat, İnciller ve Kur'an-ı Kerim'e göre aile kavramı, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kahramanmaraş.
- Bağır, M. A. (2009). Kutsal kitap eleştirisi (doğuştan, gelişimi ve metotları), *Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Sakarya.
- Caka, E. (2009). Pavlus'un mektupları, *Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Bursa.
- Erbay, Ş. (2015). Kitab-ı mukaddesin kral James versiyonu, *Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İzmir.
- Karahamza, K. (2017). Kitab-ı mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de akrabalık, *Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Erzurum.
- Kılınç, H. (2010). Kitab-ı mukaddesteki imge ve simgelerin dinler tarihi açısından incelenmesi, *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kayseri.
- Köylü, B. (2010). Tevrat'ta yabancılarla ilgili inançlar ve kurallar, *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kayseri.
- Kutlutürk, C. (2009). Upanishadlar'ın Hint kutsal metinleri arasındaki yeri ve önemi, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.
- Meydan, E. (2013). Barnaba incili: değeri, muhtevası ve tahlili, *Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Bursa.
- Okudan, A. (2017). Lotus Sutra ve Budist kutsal metinleri arasındaki yeri ve önemi, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.
- Susuz, M. (2015). Yuhanna'nın vahyi, *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul.
- Süleymanov, S. (2008). Tevrat'taki emir ve yasakların tespit ve tahlili, *Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Bursa.
- Şaral, M. G. (2016). Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de erdem ve mutluluk, *Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Erzurum.
- Üner, Y. (2014). Dini kıssalar açısından Luka incili ve Meryem suresi üzerinde karşılaştırmalı bir inceleme, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Çanakkale.
- Yaşar, D. (2013). Kur'an'ın üstün güç tasavvuru bağlamında yahudilere yönelttiği eleştiriler, *İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul.
- Yaşar, Ş. (2013). Tevrat ve Kur'an-ı Kerim kıssalarının benzer ve farklı yönleri, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.
- Yıkar, Ö. F. (2017). Kutsal kitap araştırmalarında kaynaklar teorisi ve tesniye (d) kaynağı, *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul.

### **Kilise Çalışmaları**

- Aguş, M. (2009). Bulgar Ortodoks kilisesi, *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya.
- Ayık, M. A. (2013). Batıda islamofobi ve kilise, *Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Bursa.
- Demirtaş, T. (2008). Pentekostalist kilise: doğuştan, inanç, ibadet ve ritüelleri, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.
- Dilek, A. (2013). Antakya ve tüm doğu süryani ortodoks patrikliği: tarihsel gelişimi ve günümüzdeki durumu, *İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul.
- Dos, L. (2010). Azerbaycan Rus Ortodoks kilisesi, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.
- Fortacı, T. (2017). Nesturi kilisesi (başlangıçtan günümüze), *Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya.
- Kalkan, M. (2010). Socinianizm'in temel inanç sistemi, *İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul.
- Korhan, İ. (2016). Süryani kadim kilisesinde Evharistiya sakramenti, *Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Diyarbakır.
- Kunt, S. (2014). Aziz Yuhanna'nın vahiy kitabı çerçevesinde yedi kiliseler ve bu kiliselerin Hristiyanlık tarihindeki yeri, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.

Öncer, M. A. (2013). Küreselleşme süreçlerinde Anglikanizm ve Anglikan kilisesi, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale*.

Paqarizi, S. (2010). Kosova’da Katolik kilisesi ve günümüzdeki durumu, *Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa*.

Sert, E. (2017). Mısır Kıpti kilisesi ve günümüzdeki durumu, *Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa*.

Sert, Ş. (2015). Diyarbakır Süryani Kadim Meryem Ana kilisesi, *Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ*.

Şengil, M. (2010). Dinler tarihi açısından Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti’ndeki Maruniler, *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya*.

Topchiyski, S. S. (2011). Bulgar Ortodoks kilisesine bağlı önemli manastırlar, *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya*.

### **Kutsal Metinlere Göre Peygamberler**

Akkaya, E. (2013). Kitab-ı Mukaddes ve Kur’an-ı Kerim çerçevesinde Hz. Süleyman, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara*.

Arvas, M. V. (2009). Tevrat’ta ve Kur’an’da Hz. İbrahim, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van*.

Atay, C. C. (2011). Kitab-ı Mukaddes ve Kur’an-ı Kerim’de Lut ve Lut kıssası, *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya*.

Bashiri, M. İ. (2011). Temel Şii tefsirlerine göre Hz. İsa’nın urucu ve nüzulu meselesi, *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya*.

Bezirci, F. (2010). Kitab-ı Mukaddes ve Kur’an-ı Kerim’e göre Hz. Zekeriya, *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya*.

Çavkalov, N. (2012). İncillere ve Kur’an’a göre Hz. İsa’nın mesajı, *Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa*.

Dağ, Y. (2013). Yahudilik’te ve İslam’da Hz. Davud, *Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya*.

Dinçtürk, M. (2016). Kitab-ı Mukaddes ve Kur’an’da Hz. Şuayb, *Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta*.

Meçin, M. M. (2013). Gatalara göre Zerdüş, *Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır*.

Parlak, Ş. (2008). İnciller’de ve Kur’an-ı Kerim’de Hz. İsa ile ilgili olağanüstü haller, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara*.

Sağlam, Z. (2010). Kur’an-ı Kerim ve Tevrat’a göre Habil ve Kabil kıssası, *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya*.

Temizkan, A. (2012). Kur’an’da sabır: Hz. Nuh örneği, *Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum*.

Yıldız, A. (2014). Yahudi ve İslam kutsal literatüründe Hz. Ya’kub ve seçilmişlik kavramı: karşılaştırmalı bir çalışma, *Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir*.

Zuuridinov, Ö. (2011). Yeni yaklaşımlar açısından Hristiyan ve İslam temel kaynaklarında Hz. İsa, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara*.

### **Dinlerde Fenomenoloji**

Aras, H. (2011). Dünya dinlerinde merkez sembolizmi, *Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum*.

Aydın, E. (2015). Türk kültüründe dua ve beddua fenomeni, *Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum*.

Aydın, S. (2012). Dinler tarihi açısından büyü, *Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta*.

Çiftçi, C. (2014). Din fenomenolojisi bağlamında Asya ve Babil simyası hakkında karşılaştırmalı bir araştırma, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş*.

Çiftçi, H. A. (2011). Dinlerde vekfler, *Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta*.

Özçubukçu, O. (2017). Kuzey ve Orta Asya Şamanizm’inde ruh fenomeni, *Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta*.

Öztekin, S. (2008). Dinlerde hayat ağacı, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara*.

Şentürk, E. (2016). İlahi dinlerde merkez sembolizmi, *Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta*.

Şirin, E. (2017). İnsan kurbanı fenomeni, *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri*.

Tekkaya, M. (2014). Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da kutsal zamanlar, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Van.

Tohtahunova, R. (2010). Dinlerde kıyamet fenomeni, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.

Yıldız, A. (2014). Hint dinlerinde kutsal insan kavramı "Sadhu" ve "Sadhvi" örneği, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kahramanmaraş.

#### Yahudilik

Ajeti, S. (2014). Yahudi tarihinde putperest eğilimler (altın buzağı örneği), *Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Bursa.

Aka, M. (2009). Sabatay Sevi ve Sabataycılık, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Van,

Akbiyık, S. (2010). Babil Esaret'i'nin yahudiler üzerindeki sosyal, kültürel ve dini etkileri, *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya.

Al-isawi, A. H. M. (2016). Arapça kaynaklara göre Hz. Muhammed döneminde Medine yahudileri, *Çanakkale On sekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Çanakkale.

Besim, B. (2012). Mukatil b. Süleyman Tefsirinde Yahudilik, *Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Bursa.

Gültekin, H. (2009). Bir Yahudilik Yorumu Olarak Hasidizm, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Çanakkale.

Mammadli, B. (2013). Yahudilikte beslenme kuralları (Kaşerut), *Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Bursa.

Sonuç, Y. S. (2017). Başlangıçtan günümüze dini siyonizm, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.

Taşdelen, E. (2010). Yahudilikte nübüvvet, *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya.

Yasak, A. (2017). Bir yahudi mezhebi olarak Karailiğin inanç esasları ve ibadetleri, *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul.

Yetkin, H. (2015). Yahudi geleneğine göre ölüm cezasını gerektiren eylemler, *Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya.

Yılmaz, İ. (2013). Yahudilik'te Dua, *Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Sivas.

#### Misyonerlik Faaliyetleri

Abdraimova, A. (2011). Kazakistan'da misyonerlik faaliyetleri ve hedef kitleleri, *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul.

Akbulut, B. (2017). Afrika'da Protestan misyonerliği: Etiyopya örneği, *Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Bursa.

Anuarbekov, A. (2008). Kazakistan'da misyonerlik faaliyetleri, *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya.

Arslan, M. (2012). İnternette misyonerlik, *Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Sivas.

Demirel, N. (2011). Antalya'da misyonerlik faaliyetleri, *Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Isparta.

Ertorun, F. Z. (2011). Hristiyan misyonerliğinin ve İslam davetinin karşılaştırılması, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.

Kahraman, M. A. (2011). Karadeniz bölgesinde misyonerlik faaliyetleri, *Rize Üniversitesi (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Rize.

Kayaloğlu (Meral), B. (2015). Günümüz Türkiye akademisinde Hristiyan misyonerliği algısı, *Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yalova.

Kurdi, Q. A. (2015). Irak'ta Hristiyan misyonerliğinin tarihi, *Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Çanakkale.

Mohammad, N. (2011). Hindistan'da misyonerlik faaliyetleri ve Agra tartışmaları, *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya.

Osmanov, J. Tarihten günümüze Azerbaycan'da Hristiyan misyonerlik ve diğer misyoner gruplar, *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul.

### **Yeni Dini Akımlar (Gruplar-Cemaatler-Tarikatlar-Okullar)**

- Ak, S. (2008). Yeni dini akımlar bağlamında dünya kardeşlik birliği Mevlana yüce vakfı örneği, *Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İzmir.
- Ali, M. U. (2016). Kadiyani geleneğinin iki temel akımı olarak Rebva cemaati ve Lahori cemaati: karşılaştırmalı bir analiz, *İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul.
- Aydın, S. (2009). Siyah müslümanlar (Black muslim) hareketi, *Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Erzurum.
- Erdem, H. (2009). Hristiyanlıkta Kongregasyonist akımın ortaya çıkışı ve görüşleri, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.
- Kaynar, N. (2009). Yahudi aydınlanma hareketi: Haskala, *Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Sakarya.
- Kuran, N. (2009). 19. yüzyılda İstanbul'da açılan Alliance İsrailite Universelle okulları, *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya.
- Uğurlu, İ. (2011). Batıdan gelen doğu kökenli akımlar ve Türkiye'deki faaliyetleri, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.
- Uysal, E. (2015). 20. yüzyıl New Age akımı üzerine karşılaştırmalı bir analiz, *Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Adana.
- Uzun, S. N. (2016). Yeni dini hareketlerin üye kazanma yöntemleri, *Recep Tayyip Erdoğan (Rize) Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Rize.

### **Dini Ziyaret Yerleri**

- Ağaoğlu (Erdem), Z. (2010). Dini ziyaret yerleri açısından Kızılcahamam Çamlıdere, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.
- Akıncı, Ş. (2008). Dini ziyaret yerleri açısından Ankara, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.
- Akkaya, F. (2015). Ereğli çevresindeki ziyaret yerleri, *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kayseri.
- Çelik, A. (2012). Siirt ve çevresindeki ziyaret yerleri, *Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Elazığ.
- Doğan, T. (2014). Ziyaret fenomeni açısından Kırşehir ve çevresi inceleme değerlendirme, *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kayseri.
- Kozan, S. (2009). Nevşehir yöresindeki ziyaret yerleri, *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kayseri.
- Özbay, M. (2010). Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesi'nde Anadolu coğrafyasındaki gayri müslim mabetleri, *Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Sakarya.
- Tanas (Çiftçi), H. (2013). Dini ziyaret fenomeni açısından Diyarbakır merkez ilçeleri üzerine bir araştırma, *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kayseri.

### **Hint Kökenli Dinler**

- Bilican, R. (2017). Hint danslarının dini temeli, *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul.
- Derin, S. (2011). Sahaja Yoga: içeriği, amacı, Türkiye'deki faaliyetleri, *Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İzmir.
- Karaali, R. (2008). Hint kökenli dinlerde kurtuluş anlayışı, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.
- Köroğlu, M. (2016). Tarihsel Buda'dan tanrısal Buda'ya: Buda'nın tanrılaştırılma süreci, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Samsun.
- Masatoğlu, M. (2015). Ramayana destanına göre Hinduizm, *Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İzmir.
- Şarafulina, A. (2013). Budizm'de ve Tibet Budizm'inde inanç esasları, *Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Bursa.
- Zeren, Z. (2010). Hint kökenli dinlerde tanrı tasavvuru, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.
- Zuhur, M. (2016). Sihizm'in oluşumunda İslam'ın etkisi, *Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.



### **Hristiyanlığın Tarihi**

- Alija, N. (2017). Hristiyanlıkta evlilik sakramenti, *Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Bursa.
- Amedov, Ş. (2011). Mukatil b. Süleyman tefsirinde Hristiyanlık, *Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Bursa.
- Emin, S. (2008). Bulgarların hristiyanlaşma süreci, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.
- Geçiş, N. (2011). Dinlerde mucizevi doğumlar ve Hristiyanlıkta Noel, *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul.
- İmamoviç, E. (2017). Bosna-Hersek'te Hristiyanlık ve günümüzdeki durumu, *Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Bursa.
- Kaymaz, Y. (2014). Konstantin ve Hristiyanlık, *Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Sakarya.
- Ünüşüt, F. (2009). Tarihten günümüze Hristiyanlıkta şiddet, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.

### **Karşılaştırmalı Dinler**

- Çiftçi, E. (2015). İslam ve Konfüçyanizm bağlamında Konfüçyanist müslümanlığın doğuşu ve gelişimi, *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul.
- Gençtürk, S. (2014). İlahi dinlerde ahir zaman ve kıyamet, *Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Isparta.
- Memiş, F. (2010). Yahudilik'te ve İslam'da Arz-ı Mev'ud anlayışı, *Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Sakarya.
- Özcan, Ş. (2013). Dinlerin insana verdiği değer (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam örneği), *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.
- Öztürk, A. E. (2010). *Yahudilik, Hristiyanlık, Hinduizm ve Budizm'de Din Adamları*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- Yeşilyurt, M. (2012). Yahudilikte ve Hristiyanlıkta kardeşlik anlayışı, *Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Erzurum.
- Yıldız, H. (2008). Ortadoğu'da dinler üzerine bir araştırma (Yahudilik-Hristiyanlık-İslamiyet), *Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Elazığ.

### **Mensubu Kalmamış Dinler-Eski Dünya Dinleri**

- Altuncu, A. (2011). Sümerlerin dini tarihi, *Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Elazığ.
- Bik, H. (2012). Tarihte İpek yolunda ortaya çıkan dinler, *Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya.
- Çiftçi (Karagülle), M. (2010). Eski Mısır dininde tanrı ve öte dünya inancı, *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya.
- Falay, B. (2016). Hitit toplumunda din anlayışı, *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul.
- Gerçekçioğlu, F. (2017). Samiriliğin ortaya çıkışı ve kutsal metinler ışığında erken dönem Samiri-Yahudi ilişkileri, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.
- Tekin (Baran), D. (2014). Mani ve öğretileri, *Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Çorum.

### **Dinlerde ve Kutsal Metinlerde "Kadın"**

- Abaydın, H. (2017). Lutherci Protestan teolojide kadının yeri ve reform sürecindeki rolü, *İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul.
- Alaskarova, P. (2015). İlahi dinlerde kadının statüsü (Yahudilik-Hristiyanlık-İslamiyet), *Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Isparta.
- Balıkçı, H. (2014). Eski Ahit'te kadın imgesi, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Samsun.
- Demir, H. (2014). Tanah'ta kadın algısı, *Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Sivas.
- İnan, R. A. (2010). Türk halk inanışlarında kadın algıları, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.
- Uçar (Güney), S. (2015). Erzurum'da kadınla ilgili halk inanışları, *Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Erzurum.

### **Hristiyanlıkta Mezhep Çalışmaları**

- Elmas, B. (2017). Evanjelik Hristiyanlarda kıyamet inancı, *Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Bursa.
- Küçük, Z. G. (2008). Mardin ve çevresinde Süryaniler, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Ocakçı, G. (2010). Süryaniliğin dini merkezi Deyru'z- zafaran, *Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Sakarya.
- Onay, E. (2009). Bir Hristiyan mezhebi olarak Kuveykirlar, *Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Sakarya.
- Tagaev, M. (2014). Kırgızistan'da Yehova Şahitleri, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.
- Uzuner, S. G. (2015). Katolik mezhebine göre İsa'nın annesi Meryem, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.

### **Dinler Arası Diyalog**

- Aral, M. (2016). Diyalojik ve karşıt söylemler (tahlil ve değerlendirme), *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kayseri.
- Battal, E. (2008). Türkiye'deki dinler arası diyalog çalışmaları, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Samsun.
- Göçmen, A. (2010). Yahudi müslüman diyalogunun imkânı, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.
- Yavuz, A. (2008). İsmail Raci el-Faruki ve Müslüman-Hristiyan diyalogu, *Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Sakarya.
- Yazar, T. (2010). Türkiye'de dinler arası diyalog tartışmaları, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale.
- İslamiyet

- Aydın, S. (2012). Taberi tefsirinde ve Hristiyanlıkta İslam, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Van.
- Başelma, Ö. (2016). Dinler tarihi bakış açısıyla Hz. Peygamber'in diğer din mensuplarıyla münasebetleri, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.
- Kaya, S. (2008). Hz. Muhammed döneminde putperestlik, *Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Elazığ.
- Korkmaz, H. (2011). Ulu'l-azm peygamberler ve ortak yönleri, *Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Bursa.
- Neamah, M. H. (2017). Raşid halifeler döneminde Irak'ın fethi ve kitap ehli ve Mecusilerle ilişkiler, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale.

### **Erken Dönem Heretik Kiliseler**

- Kurt, T. (2016). Geç Antikçağ'da Theosebes'ler tarih ve inançlar, *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul.
- Temiz, B. (2010). Hristiyanlıkta heretik bir grup olarak Docketizm ve İsa anlayışı, *Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Sakarya.
- Toprak, B. (2011). Montanizm: ilk dönem apokaliptik bir reform hareketi, *Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Bursa.
- Turgut, R. (2011). Donatizm, *Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Bursa.

### **Konsiller**

- Akdaş, H. (2009). Hristiyanlığın kurumsallaşmasında ilk dönem konsillerinin rolü, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kahramanmaraş.
- Çekici, E. (2017). II. Vatikan konsili belgeleri: içerikleri, oluşum süreçleri ve tartışmalar, *Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kastamonu.
- Şahin, M. (2014). Katolik karşı reformu olarak Trente konsili ve Katolik geleneğe karşı geleneğe etkisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Yılmaz, A. (2010). Sosyal ve siyasi olayların konsillere tesiri, *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya.

### **Hristiyanlıkta Tarikatlar**

- Ceylanlar, N. Z. (2014). Hristiyan rahibelerin manastır hayatı (Karmelit tarikatı örneği), *Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Bursa.

Kurt, A. (2012). Hristiyanlık tarihinde Fransiskan tarikatı, *Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya.

Ocak, Z. (2010). Dominiken tarikatının Katolik kilise eklesiastik yapılanmasındaki yeri ve önemi, *İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul.

#### **Hristiyanlıkta Ruhbanlık**

Salar, H. (2008). Hristiyanlıkta ruhbanlığın kökenleri ve ruhbanlık sınıfı, *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya.

Şahin, N. (2008). Hristiyanlıkta ruhbanlık anlayışı, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.

#### **Dinler Tarihinde “Din” Kavramı**

Kartopu, A. (2009). Dinler tarihinde dinin tanımla ilgili farklı görüşler, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Adana.

Öztel, Y. (2009). Hristiyan Kutsal kitabında din terimi, *Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Bursa.

#### **Mesih Anlayışı ve Mesih Hareketler**

Daşbadem, İ. (2008). Geçmişten günümüze Yahudi mezheplerinin mesih anlayışı ve mesih hareketler, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya.

Erol, E. (2017). Almanya'daki mühtedilerin İsa mesih algıları, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul.

#### **Yunan Tanrı ve Tanrıçaları**

Asarkaya, Y. (2010). Hesiodos'a göre Yunan tanrıları ve sıfatları, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kayseri.

Özkan, C. (2013). Yunan tanrıalarının ve tanrıçalarının sıfatları ile Allah'ın sıfatlarının karşılaştırılması, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kayseri.

#### **Dinlerde Kült**

Deveci, B. A. (2017). Ana tanrıça kültü bağlamında Hinduizm'de tanrıça Parvati, Durga ve Kali, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Ankara.

Kurt, M. (2010). Tanrıça kültü ve Hristiyanlıktaki Meryem figürüne etkileri, *Rize Üniversitesi (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)*, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize.

#### **Yezidilik**

İşık, Z. (2008). Yezidilik teolojisi, *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul.

Kaplan, Y. (2011). Günümüz yezidiliği, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Van.

#### **Dinlerde “Mit” Kavramı**

Abdrakhov, Y. (2017). Kazak masalları ve mitlerinin mit teorileri açısından tahlili, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Kayseri.

Karatosun, M. O. (2013). Geleneksel Çin mitleri üzerine bir araştırma, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Adana.

#### **Diğer**

Akın, B. (2014). Dinler tarihi alanında 2000-2010 yılları arasında yapılan akademik çalışmalar, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Samsun.

Alakuş, A. (2017). İsa mesih figürlü filmlerin dinler tarihi açısından değerlendirilmesi, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Elazığ.

Bayram, N. (2009). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde multimedya olanaklarının kullanımı, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya.

Eke, Ö. (2014). Din- spor ilişkisi (Shaolin tapınağı örneği), *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Erzurum.

İşık, F. (2014). Cumhuriyetten günümüze akademisyen dinler tarihçilerinin biyografisi, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Diyarbakır.

İnan, H. (2014). Haklı savaş doktrini çerçevesinde Haçlı seferlerinin teolojik temelleri, *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul.

- Joof, A. (2017). Senegal ve Gambia'da Serer dini: inançları ve adetleri, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul.
- Polat, M. (2013). Günümüz İran Zerdüştiliği üzerine bir araştırma, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Adana.
- Uluğ, S. (2010). Çocuğun din eğitiminde taklit ve özdeşleşme, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya.
- Uz, E. (2012). İsnadın doğuşu, *Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Bursa.
- Yılmaz, S. (2015). Paganizm'den Hristiyanlığa geçmiş semboller (I. Ve V. yüzyıllar arası), *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Sivas.



MİMARLIK VE ŞEHİRCİLİK



# Kentsel Rantların Kamuya Kazandırılması

Hüseyin Kılıç\*

**Öz:**Kentleşme süreciyle meydana gelen nüfus yoğunluğundaki artış ve bunun sonucunda ihtiyaç duyulan kentsel yatırımlar, ülkeleri bu yatırımların finansmanı için yeni arayışlara itmiştir. Bu arayışların temel çerçevesini ise kentsel yatırımlar neticesinde oluşan artı değerın yani kentsel rantın, vergilendirilerek kamuya yeniden kazandırılması oluşturmaktadır. Bilindiği gibi rant, ekonomik bir terim olarak, bir metanın belirli bir süre sonunda hiç emek verilmeden sağladığı gelir anlamına gelmektedir. Şehircilik açısından ise, gerek araziden arsa vasfına geçişte kırsal nitelikte olan alanların kazandığı değer gerekse kentsel nitelikteki mülklerin yoğunluğu ve fonksiyonundaki değişikliklerin oluşturduğu değer, kentsel rantın doğrudan kapsamına girmektedir. Dolaylı olarak ise yine plan dahilinde gerçekleştirilen sosyal ve teknik altyapı kararlarının, arsa ve arazi değerleri üzerinde etkisi bulunmaktadır. Bu minvalde herhangi bir emek vermeden kamusal kararlarla ve yatırımlarla oluşan bu artı değerın kamuya kazandırılmasına yönelik çeşitli metotlar birçok gelişmiş ülkede uygulanmaktadır. Buradan hareketle çalışma için bahse konu artı değerın kamuya kazandırılmasında kullanılan temel yöntemler ele alınarak, bu alanda deneyimli ülkelerin tecrübeleri incelenecektir. Yapılan inceleme Türkiye ile mukayeseli olarak değerlendirilecek ve bu değerlendirme neticesinde kentsel rantların kamuya kazandırılması için idari, teknik ve hukuki açılardan yapılması gereken düzenlemelerin neler olabileceği tartışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kentsel Rantlar, Artı Değer, Gayrimenkul Değerleme, Vergilendirme.

## Giriş

Hem gelişmiş hem de gelişmekte olan ülkelerde kentsel kamu finansmanında son on yılda dramatik değişiklikler oldu. Özellikle gelişmekte olan ülkelerde, şehirlerde artan nüfus baskısı temel hizmetlerin ve altyapının sağlanmasını güçleştirdi. Bu güçlüğü temelini yerel kamu yatırımlarını finanse etmek için mevcut sınırlı mali kaynakların yetersiz kalması oluştuyordu. Bazı vakalarda, merkezi idare mali ademi merkeziyet programları ile bazı vergilendirme yetkilerini devretmek suretiyle bu sorunu çözme yoluna gittiler. Bu durumda şehir yönetimlerini mali stres altına aldı (Gregory & Yu-Hung Hong, 2012).

\* Gazi Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Şehir ve Bölge Planlama, Yüksek Lisans  
İletişim: huysyk@gmail.com



Bu mali durum, altyapıya yapılan kamu yatırımıyla yaratılan arazi değer artışlarını yakalamak gibi yeni gelir kaynaklarına olan ilgiyi artırdı. Bu verimli gelir kaynağında, altyapı yararlanıcılarının yatırım masraflarının bir bölümünü ödemelerini gerekli kılmaktadır. Bu vergilendirme artan toprak değerinden faydası olmayanların maddi menfaatlerini muhafaza etmesi açısından da oldukça adildir (Gregory & Yu-Hung Hong, 2012).

Kentsel rantlar, belirli bir zaman sonucunda dışsal birtakım faktörlerle mülkün değerinde oluşan artı değeri ifade etmektedir. Bu tanımdan hareketle oluşan bu artı değerın tanımlanmasında; nasıl oluştuğunun ve hangi dinamiklere bağlı olduğunun tespit edilmesi önemlidir.

Hong ve Brubaker 2010 yılında yaptıkları çalışmada arazi değerine etki eden birçok faktörü değerlendirerek 5 başlıkta toplamıştır. Bunlar;

- Kamu yatırımları (Altyapı ve sosyal hizmetler)
- Arazi kullanım değişiklikleri (Plan kararları ve diğer regülasyonlar)
- Nüfus artışı ve ekonomik kalkınma
- Özel yatırımların oluşturduğu değer artışları
- Arazinin verimliliği (Hong & Brubaker, 2010), (Gregory & Yu-Hung Hong, 2012).

Arazi değerini kabaca bu beş unsurun oluşturduğu değerlendirildiğinde değerin nasıl yakalanacağı konusundaki tartışmayı kolaylaştırabilir. Arazi değeri, kamu ve özel yatırımların ve eylemlerin sonucudur ve her bir tüzel kişi bu değerin bir bölümünü kullanma hakkına sahiptir (Gregory & Yu-Hung Hong, 2012).

### **Kentsel Rantların Vergilendirilmesinde Kullanılan Yöntemler**

Özel arazi iyileştirmeleri tarafından üretilen değer artışı yine malikte kalacağı için, değer yakalama vergisinin konusunu bu bahsedilen etkilerden kamu yatırımları, nüfus artışı ve ekonomik gelişme ve arazi kullanım değişiklikleri oluşturmaktadır. Kamu yatırımlarının etkisiyle oluşan arazi değer artışlarının vergilendirilmesinde bir fikir birliği varken, arazi kullanım kararlarında yapılan değişikliklerle oluşan arazi değerinin yakalanması söz konusu olduğunda açık bir görüş birliği bulunmamaktadır. Bunda mülk sahipliğinin hukuki karşılığı ve siyasi bazı sebepler rol oynamaktadır. Aynı zamanda, nüfus artışında ve ekonomik gelişmedeki uzun vadeli eğilimlerden kaynaklanan arazi değer artışlarının yakalanması da tartışmalıdır. Çoğu durumda, artan arazi değerinin hangi payın bu faktörlerden kaynaklandığını belirlemek zordur ve bu nedenle arazi değeri bağımsız olarak değerlendirilse dahi, özel olarak yaratılan ve kamu eliyle dolaylı olarak oluşturulan bileşenlerinin ayrılması gerekmektedir (Gregory & Yu-Hung Hong, 2012).

Albrechts'e göre arazi değerini yakalamanın çıktıları anlamak için planlama yaklaşımları arasındaki bağlantıları analiz etmek, planlama araçlarına, toplumsal bağlamlara ihtiyaç vardır. Böyle bir çerçeve oluşturmak için, arazi değeri yakalamanın yararlanıcılarını, plan değişikliklerinin arkasındaki kışkırtıcı etmenleri ve bu değişikliklerin mantığı ve sonuçlarını analiz etmek gerekir. Uygulamada ödeme gücü kriteri baz alındığında ise sadece zengin mahallelerde uygulanmasında sorunlar yaşanmayacağı öngörülmektedir (Albrechts, 2012).

Değer yakalamada belki de en müdahaleci uygulamalarından biri Çin'de gerçekleştirilmektedir. Belediyeler kırsal nitelikli arazileri satın alıp, fonksiyonunu kentsel nitelikli arsaya çevirerek gayrimenkul geliştiricilere satmaktadırlar. Kentsel ve kırsal arazi arasındaki fiyat farkı altyapı hizmetlerinin verilmesinde kullanılmaktadır (Gregory & Yu-Hung Hong, 2012).

Arazi değerinin yakalanması mekânsal bağlamda iki kullanım üzerine kurgulanmıştır. İlki kentsel ve bölgesel gelişmenin yönetiminde bir arazi politikası aracı olarak, ikincisi ise kentsel altyapının ve kentsel projelerin finansmanında özel hizmet bölgeleri için bir finansman aracı olarak. Arazi değer vergisi genel vergilendirme sistemi içerisinde değerlendirilen bir vergilendirme iken diğer iki başlık alana ve projeye özgü spesifik konuların kapsamında kalmaktadır (Zhao, 2014).

Arazi değeri vergileri temelde, araziye optimal kullanmayanlara bir vergi yükü getireceği için kentsel yoğunlukları artıracak ve kentsel gelişmeyi hızlandıracak, rant beklentisi ve spekülasyon amaçlı arazi elde tutmanın önüne geçecek ve kentsel yayılmayı ve saçaklanmayı azaltacaktır. Özel hizmet bölgeleri ise özel bölgelerde arazi değer vergilendirme aracının kullanılarak metro hatları, ulaşım istasyonları gibi olağanüstü altyapı yatırımlarının finansmanının birincil faydalanıcılardan sağlanmasıdır (Barbu ve Grănescu, 2008). Özel hizmet bölgelerinin en yaygın kullanım alanları ise iki başlıkta kategorize edilebilir. Bunlar; Vergi artış finansmanı, özel değerlendirmedir. Çalışmada vergi artış finansmanı ve özel değerlendirme konularına kısaca değinilecek, uygulama sahası daha geniş olan arazi değeri vergisi üzerinde durulacaktır.

### ***Vergi artış finansmanı***

Vergi artış finansmanı (TIF), gelecekteki mülk değerindeki artışın altyapı iyileştirmelerinin finanse edilmesi için vergilendirilmesidir. TIF'in ilk olarak 1952 yılında California'da uygulanmasından sonra, kademeli olarak ABD'nin neredeyse bütün devletlerine yayılarak uygulanmasıyla, yerel yönetimlerin temelde ekonomik gelişme için kullandıkları en yaygın yöntemlerden biri olmuştur (Youngman, 2016). TIF, yerel yönetimler tarafından ekonomik kalkınmanın yanında konut üretimi ve kentsel dönüşüm projeleri için de kullanılmaktadır. Ancak, bazı durumlarda özellikle toplu taşıma yatırımları için ulaştırma projelerinin finansmanında kullanıldığı da görülmektedir. Örneğin Chicago'da, TIF bölgeleri, met

ro yatırımlarının desteklenmesi için kurulmuştur (Zhao, 2014). Yerel idarelerin kendi öz finansmanlarını sağlamaları için önemli bir gelir kaynağı olan TIF, aynı zamanda kentsel yatırımların finansmanını bu yatırımların kullanıcılarından sağlaması nedeniyle sürdürülebilir bir finansman aracıdır.

### **Özel Değerlendirme**

Özel değerlendirme yeni bir kamusal kullanımın birinci derece faydalanıcısı olan mülklere özel bir vergilendirme türüdür. Değerlendirme yalnızca açıkça fayda sağladığı hesaplanan parsellere uygulanır. Hangi özelliklerin değere etki ettiğini belirlemek için çeşitli yöntemler kullanılmaktadır. Bu yöntemlerden bazıları kamusal tesise olan uzaklığın ölçülmesini, mülkün cephesinin tesisle olan ilişkisine göre değerlendirir. Yol iyileştirmeleri, tramvay ve hafif raylı tren projelerinin finansmanında yaygın olarak kullanılmaktadır. Kırsal alanlarda ise genellikle eyaletler arası yollarda, transit geçişlerde kullanılmaktadır (Zhao, 2014).

### **Arazi Değeri Vergisi**

Arazi değeri vergisi politikaları temelde gelir elde etmek ve vergi adaletini sağlamanın yanında ülkelerin kendine özgü amaçları uyarınca da kullanılabilmektedir. Örnek olarak;

- ABD, Avustralya, Danimarka ve İspanya'da kalkınmayı teşvik etmek ve kentsel arazi kullanımının yoğunluğunu artırmak amacıyla
- Gayrimenkulün arazi kısmına daha fazla yük getirilerek ve vergi oranlarını düşürerek kalkınmayı teşvik etmek için Batı Kanada, Yeni Zelanda, Güney Afrika ve Jamaika'da
- Spekülasyonu azaltmak, fiyat istikrarını sağlamak ve arazi kullanımının verimliliğini artırmak için Japonya'da
- Yetersiz arazi kullanımını önlemek ve mülk sahipliğinde tekelleşmeyi engellemek için Kore'de, uygulanmaktadır (Youngman & Malme 1994), (Barbu & Grănescu, 2008).

Vergilerin toprak değeri üzerindeki olası etkilerine baktığımızda iki konu öne çıkmaktadır. İlkinde Vergi, tasarruf ve sermaye birikimi üzerindeki etkisini dikkate alır, diğerinde kalkınmanın en üst düzeye çıkarılması için kâr üzerindeki etkisine odaklanmaktadır. Feldstein'e göre arazideki vergi, arazinin değerini düşürdüğü için, yatırımcılar tasarruflarının büyük bir bölümünü üretilen sermayeye yerleştirirler (Barbu & Grănescu, 2008).

Follain ve Miyake (1986) açık bir ekonomide arazi vergisinin etkinleştirilmesi durumunda yatırımların artacağını ve konut fiyatlarının düşeceğini öngörmüştür. Ayrıca arazi vergisinin dolaylı etkisi, araziye yapılan yatırım miktarını artıracak ve arazi kullanım yoğunluğunda artış eğilimi oluşturacaktır (Barbu & Grănescu, 2008).

### **Arazi Değeri Vergisinin Etkileri**

Arazi değeri vergisi, bir arazinin mevcut koşulları gereği en optimal kullanımı üzerinden alınacağından, hem boş arazilerin yapılaşması için bir teşvik hem de yeterli ölçüde kullanılmayan kentsel varlıklarının dönüşümünde bir zorunluluk getirecektir. Skaburskis'e göre aynı zamanda ihtiyaç olmadan düşük yoğunluklu yapılaşmanın olduğu alanlarda artan vergi baskısı, bu arazilerin daha sonra gelişim için rezerv alan olarak saklı tutacaktır. Bu nedenle arazi değer vergisinin orta vadede şehirleri daha kompakt hale getirmesi ve kentsel saçaklanmanın önüne geçmesi beklenmektedir. Özetle, arazi değer vergisine geçişin beklenen sonucu arazi kullanımının optimal seviyeye getirilmesi ve arazi sahiplerinin boş ya da yetersiz kullanımla arazi tutma eğiliminden vazgeçirilmesidir. Bunun yanında mekânsal olarak arazi değer vergisi kentsel projelerin yoğunluğunu artıracak ve gayrimenkul geliştirme faaliyetini hızlandıracaktır (Skaburskis, 1995).

Bu tarz bir vergilendirmenin uygulanmasında geçiş dönemi zordur. Arazi değer vergisi mülkiyeti tutma maliyetlerini artırdığı için, düşük fiyatlı konutların ve ticari alanların yıkılmasına, düşük fiyatlı alana sahip arzın azaltılmasına ve böylece düşük gelirli kiracılara ve marjinal işletmelere zarar verme olasılığı mevcuttur (Barbu & Grănescu, 2008). Bunun için geçiş döneminde düşük gelirli insanlara yönelik kamusal tedbirlerin alınması gerekebilir.

Bu bağlamda arazi vergilerinin dolaylı etkilerini 3 konu altında toplayabiliriz;

- Arazi değer vergileri kalkınmayı hızlandıracaktır.
- Daha yoğun arazi kullanımına neden olurlar.
- Arsa spekülasyonunu azaltırlar

Arazi değer vergisi, içerisinde gelişme ve meskûn sahayı da içeren belirlenmiş bir kentsel sınır içerisinde uygulanmalıdır. Tarımsal amaçlı üretim yapılan alanlar bu vergilendirmenin dışında tutulmalıdır (Barbu & Grănescu, 2008).

Arazi değer vergisinde, değer artışlarının ve değere etki eden faktörlerin belirlenmesi oldukça güçtür. Vergi yükümlülüklerinin büyüklüğü meskûn sahada gayrimenkul değerlendiricinin piyasalar ve arazi kullanım durumuna bakarak belirlediği görüşlerine bağlı olacaktır. Vergi yükü kentsel gelişme alanlarında ise şehir plancısının verdiği plan kararlarının durumuna, ölçeğine ve uygulanma zamanlamasına bağlı olarak değişecektir (Barbu & Grănescu, 2008).

### **Plan Kararları Açısından Arazi Değeri Vergisi**

Plan kararlarının arazi değerleri üzerinde önemli bir etkisi vardır. Bu kararların beklenen değerler üzerindeki etkisi arazi değerinin potansiyelini de ortaya koymaktadır. Bu konular şu başlıklar altında toplanabilir;

- Plan kararlarının etkisinin belirsizliği
- Beklenen değer
- En iyi kullanım (Mcgill & Plimmer, 2004).

#### ***Plan Kararlarının Etkisinin Belirsizliği***

Araziye ilişkin plan kararlarına ek olarak plan kararlarından bağımsız ya da bağımlı çevre gelişimi üzerinde yeni bir gelişme potansiyeli ve değer artışları oluşabilir. Bu potansiyel değer artışı komşu alanların durumu (örneğin yakındaki binaların büyüklüğü veya ağaçların pozisyonu) karakteri bakımından veya diğer planlama kararları neticesinde oluşan çevre alanların etkileriyle değişebilir. Bu nedenle değerın yakalanması tüm bu etmenler gözötilerek dikkate alınması gereken bir uygulamadır (Mcgill & Plimmer, 2004).

#### ***Beklenen Değer***

Arazi değer vergisi, potansiyel değer üzerinden hesaplanmaktadır. Oysaki piyasanın değer algısı ile potansiyel değerin her zaman uyuşması söz konusu değildir (Mcgill & Plimmer, 2004).

#### ***En İyi Kullanım***

Arazi değeri vergisi, araziden faydalanmak için toprak sahiplerini teşvik edecektir. Rant amaçlı araziye elde tutmak ya da kullanım getirisinin daha düşüğü bir kullanımla araziye değerlendirmek, vergi yükünü artıracğından burada mülk sahipliğini terk etmeye ya da en iyi kullanımla kullandırmaya zorlayacaktır. Potansiyel değer arazinin optimal kullanım değeri olacağından arazilerin verimli şekilde kullanılması teşvik edilmiş olacaktır. Ancak ödeme gücü kriteri açısından mülkiyet değışiminin zorlanması ve finansal dar boğazlarda kentsel gelişmeyi sekteye uğratması gibi riskleri bulunmaktadır (Mcgill & Plimmer, 2004).

#### ***Kalkınma Açısından Arazi Değeri Vergisi***

Avrupa Komisyonu 2012 yılında hazırladığı raporda; gayrimenkuller üzerinden alınan vergilerin ekonomik büyüme açısından daha az olumsuz etki oluşturduğunu ancak, kurumsal ve bireysel gelir vergilerinin yatırım kararları üzerinde ciddi manada olumsuz etkileri olduğunu ileri sürmüştür. (Şekil 1) Ayrıca raporda gelir vergisi ve kurumlar vergisinin, vergi sonrası yatırıma geri dönüş oranlarının oldukça düşük olduğu belirtilmiştir (European Commission, 2012).

**Şekil 1: Vergilerin Ekonomik Büyüme Etkisi**

**Kaynak:** European Commission, 2012:29'dan uyarlanmıştır.

İktisadi İş Birliği ve Kalkınma Teşkilatı (OECD), 2010 yılında hazırladığı ekonomik gelişme ve vergi politikası reformu raporunda özellikle gayrimenkul vergilerine değinmiş ve raporda bu vergilere yönelik verilerle, vergilendirme ve büyüme ilişkisini ortaya koyan analizlere yer vermiştir. Raporda ülkelerin dolaylı vergilerde tüketim vergilerini, dolaysız vergilerde ise taşınmaz vergilerini artırmaları halinde orta vadede ekonomik gelişme sağlayacakları yönünde tespitte bulunulmuştur. Raporda arazi değeri vergisini de içine alan taşınmaz mallar üzerinde tekrarlayan vergilerin; yatırımların yüksek katma değer üreten alanlara kaydırılmasında rol oynadığı<sup>1</sup>, global hareketlerden daha az etkilendiği, kişi başına uzun dönem GSYH en az olumsuzluk yaratan vergi türü olduğu, bölgeler arası gelişmişlik farklarını azaltmaya yardımcı olduğu, oluşturduğu vergi yükünün yerel hizmetlerin verilmesinde bir finansman aracı olduğu<sup>2</sup>, ödeme gücüyle orantılı olduğundan adil bir vergi türü olduğu vurgulanmaktadır. Raporda gayrimenkuller üzerinden alınan vergileri etkinleştirmek içinse değer tabanlı vergi sistemlerinin uygulanması teşvik edilmektedir. Değer tabanlı vergi sistemine geçişte en önemli unsurun değer tespiti ve değer tespitinde kullanılan gayrimenkul değerlendirme yöntemleri olduğu belirtilmektedir (OECD, 2010).

## Ülke Deneyimleri

Bu bölümde kentsel rantların kamuya kazandırılmasında farklı uygulama deneyimleri olan üç ülke örneği ile birlikte Türkiye deneyimi ele alınacaktır. Gayrimenkul değerlendirme ve bu değerlerin vergilendirilmede kullanılmasında dünyada öncü ülkelerden biri olarak kabul edilen Danimarka, farklı bir model önerisi olması nedeniyle İngiltere ve teknik altyapısı, ekonomik yapısı Türkiye ile benzeştiği ve daha pratik bir değerlendirme yöntemi kullanıldığı için İspanya örneği incelenecektir.

### İngiltere Örneği

İngiltere'de arazi değeri yakalama girişimleri İkinci Dünya Savaşı sırasında oluşan kentsel yıkımın yenilenme gereksinimi sonrası tasarlanan finansman modeline dayanmaktadır. Savaş sırasında hazırlanan Uthwatt Raporu (1942) ile ihtiyaç vardı yeterli ve uygun konut inşa edilmesi, yeni sanayi alanları kurulması ve kamu hizmetleri, açık alanlar ve diğer düzenlemeler için koordinasyona ihtiyaç duyulduğu belirtilmiş ve koordinasyon için rapor doğrultusunda bir komite tesis edilmiştir (Mcgill & Plimmer, 2004).

Bu çalışmada belirtilen ihtiyaçları karşılamak için arazi kullanım düzenlemeleri ve arazi geliştirme amacına yönelik bir finansman aracının oluşturulması kaçınılmazdı. Bu bağlamda 1947 yılında kent ve bölge planlama yasası çıkarıldı. Yasada finansman için gereken fonun arazi değerlerinin yakalanması vasıtasıyla elde edilmesi öngörülmüştür. Bu bağlamda arazi değerlerinin yakalanması o yıllarda tamamıyla kentsel gelişme için bir fon aracı olarak düşünülmüştür (Mcgill & Plimmer, 2004).

Arazi değer vergisini belirlemede, yeni gelişme alanlarının nerelerde oluşturulacağı ve arsa spekülasyonları ile nasıl başa çıkılacağı temel tartışma gündemi olmuştur. Uthwatt Komitesi (1942) potansiyel değerlerin toplam talebe bakılmaksızın arazi parçalarının arasında sürüklenenebilen bir yüzer değer olduğunu belirtti. Bu bağlamda arazi değerleri planlama izninin verilmesine ve nerelerin plan yasaklı alanlar olarak belirleneceğine göre dağılacaktı. Bu nedenle hükümet veya yerel otorite kamu için gerekli gördüğü iyileştirmelerin finansmanı için, plan kararlarıyla oluşan bu artışın tamamını veya bir kısmını geri alma hakkına sahip olduklarını düşünüyorlardı. Ancak geliştirme sonucu oluşan değerlerin hesaplanması için bazik bir arazi değerinin elde edilmesi gerekiyordu. Böylelikle, mevcut kullanım değeri ve gelişim değerleri arasındaki fark esas alınarak bahse konu değer artışının konsepti ortaya kondu (Mcgill & Plimmer, 2004).

Bu yaklaşım 20. yüzyılın ikinci yarısında üç kez iptal edildi. İlk kez 1947'de tasarlanan arazi değeri yakalama vergisi 1953 yılında yürürlükten kaldırıldı. Benzer konseptte ikinci Şerefiye vergisi 1967 yılında kanunlaştı ancak 1970 yılında o da yürürlükten kaldırıldı. Üçüncü olarak 1976 yılında uygulamaya konulan arazi gelişme vergisi 1985'te yürürlükten kaldırıldı. Her üç uygulamanın da temeli mevcut kullanım değeri ile plan kararları sonrası oluşan gelişim değerleri arasındaki farkın kamuya aktarılmasına dayanıyordu (Mcgill & Plimmer, 2004).

Bu üç vakayı incelediğimizde arazi değerlerinin yakalanmasında beş ana zayıflık olduğu tespit edilebilir. Öncelikle, plan kararlarıyla geliştirilen araziler sadece konu edilmiş ancak toplumsal algıyla oluşan arazi değerleri göz ardı edilmiştir. İkincisi, geliştirilen arazilerde bir defaya mahsus ön ödemeler tahsil edilmiş fakat arazilerin zaman içerisindeki değer değişimleri dikkate alınmamıştır. Üçüncü olarak, arazi değerinden ziyade, sadece gelişimle oluşan değere odaklanılmıştır. Dördüncüsü, emlak vergisi yanında ek bir vergilendirme

getirmiştir ve bu nedenle mevcut emlak vergisi sistemi ile birlikte yürütülememiştir. Son olarak, ücretler genel etkisi yeni kentsel gelişmeyi olumsuz etkilediği düşünülmüştür (Mcgill & Plimmer, 2004).

### **İngiltere Değer Bantları Yöntemi**

Arazi değer vergisindeki başarısız uygulamalardan sonra İngiltere’de değer bantları yöntemi uygulamasına geçilmiştir. Gayrimenkullerin belirlenmiş değer bantları yardımıyla sınıflandırılmasını, bu sınıflandırmaya göre vergi oranları belirlemeyi esas alan yöntemdir. Bu yaklaşım vergilendirme amaçlı olarak sadece İngiltere’de uygulanmaktadır. Değer bantları yöntemi ilk kez 1993 yılında uygulamaya konulan konsey vergisi kapsamında uygulanmıştır. Bu verginin uygulanabilmesi için Tablo 1’de görüleceği üzere sekiz tane değerlendirme kuşağı “bant” oluşturulmuştur. Bu vergi kapsamına giren her gayrimenkul bu bantların içerisine dâhil edilmiştir (McCluskey vd., 2002).

Tabloda bahsi geçen sekiz bandın değer aralıkları, dağılım yüzdesi ve vergi oranları arasındaki katsayı ilişkisi gösterilmektedir. D bandı ortalama bant olarak kabul edilmektedir. Bantlar arasındaki oransal ilişkiye bakıldığında B kuşağında yer alan gayrimenkule uygulanacak vergi, D kuşağında yer alan gayrimenkule uygulanacak verginin 7/9’u kadar olacaktır.

**Tablo 1: İngiltere’de Değer Bantları**

| Bantlar  | Değer Aralıkları          | Dağılım Yüzdesi | Vergi Oranları |
|----------|---------------------------|-----------------|----------------|
| <b>A</b> | £40,000’a kadar           | 24,8            | 6              |
| <b>B</b> | £40,001 - £52,000 arası   | 19,6            | 7              |
| <b>C</b> | £52,001 - £68,000 arası   | 21,7            | 8              |
| <b>D</b> | £68,001 - £88,000 arası   | 15,3            | 9              |
| <b>E</b> | £88,001 - £120,000 arası  | 9,5             | 11             |
| <b>F</b> | £120,001 - £160,000 arası | 5               | 13             |
| <b>G</b> | £160,001 - £320,000 arası | 3,5             | 15             |
| <b>H</b> | £320,000 üzeri            | 0,6             | 18             |

**Kaynak:** Department for Communities and Local Government (DCLG), 2011:4 ve McCluskey vd., 2002:3,15 kaynakları kullanılarak üretilmiştir.

H kuşağında yer alan bir gayrimenkule uygulanacak vergi, D kuşağında yer alan bir gayrimenkule uygulanacak verginin 2 katı olacaktır. Bantlar içerisinde yer alan gayrimenkullerin oranına bakılacak olursa gayrimenkullerin büyük bir kısmını düşük bedele sahip mülklerin oluşturduğu görülmektedir. Düşük bedelli gayrimenkullerin bulunduğu A, B ve C bantlarında yer alan mülk miktarı toplam mülkün yaklaşık yüzde 66’sı civarındadır.

Değer bantları yönteminde aynı bantta yer alan her mülk aynı vergiyi ödemekle yüküm-

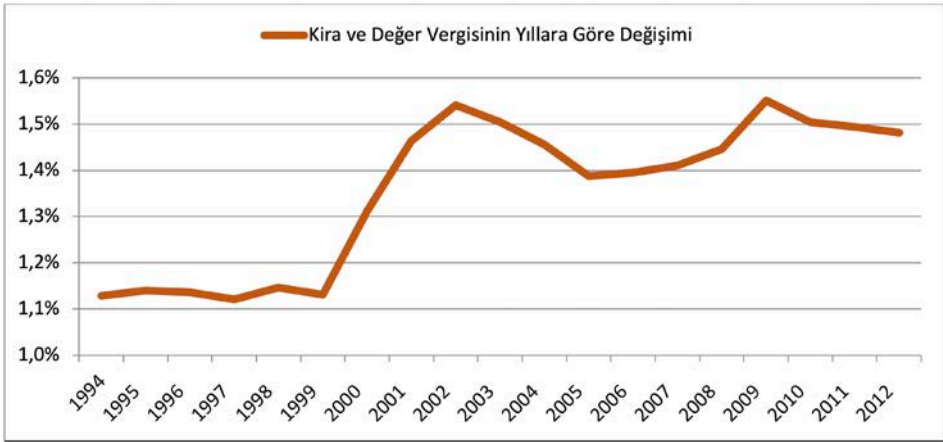


lüdür. Bu durumda her bir gayrimenkul için ayrı değerlendirme yapılması zorunluluğu bulunmamaktadır. Sadece mülklerin değerine göre uygun aralıklara tasnifi gerekmektedir. Bu nedenle diğer değer tabanlı yöntemlere göre uygulanması daha kolaydır. Yöntem değer tabanlı olarak kurgulanmış olsa da gayrimenkullerin değeri ile tam uyumlu bir vergilendirme modeli olmadığı için eleştirilmektedir. Ayrıca değerlendirme maliyetlerini düşürmesi için tasarlanan bantların arasının geniş tutulması uygulamada birtakım adaletsizliklere neden olabilecektir (McCluskey vd., 2002).

### **Danimarka Örneği**

Arazi değeri vergisi, 1970 yılında ilk olarak gündeme gelmiş ancak 1992 yılında yürürlüğe girmiştir. Bu vergiyle amaçlanan imar planlarıyla gerçekleşen fonksiyonel değişikliklerin vergilendirilmesidir. Daha çok tarımsal nitelikli arazilerin konut ve ticari alanlara dönüşmesiyle oluşan artı değerın vergilendirmesi hedeflenmiştir. Uygulamadaki zorluk ve etkisizlik bu vergi türünün 2004 yılında yürürlükten kaldırılmasına neden olmuştur. Bunun yerine önce gayrimenkullerin kira gelirleri üzerinden alınan kira değeri vergisi daha sonrada gayrimenkul değeri vergisi uygulamalarına geçilmiştir (Muller, 2000).

### **Şekil 2: Danimarka'da Kira ve Gayrimenkul Değer Vergi Gelirlerinin Toplam Vergi Gelirlerine Oranının Yıllara Göre Değişimi**



**Kaynak:** Muller, 2000:7 ve *DenmarkTaxStatistics (2013) Tax Database* <<http://www.statbank.dk>> Erişim: 21.01.2019 kaynakları kullanılarak hazırlanmıştır.

Şekil 2'de kira ve arazi değeri vergi gelirlerinin toplam vergi gelirlerine oranının yıllara göre değişimi gösterilmiştir. Bu gösterime göre kira gelirleri yerine gayrimenkullerin değerleri üzerinden vergi toplanmaya başlanan 2000 yılından itibaren ciddi bir artış görülmektedir. 90'lı yıllar itibarıyla yüzde 1,1 civarında stabil olarak seyreden kira gelir vergisi, 2000 yılında yüzde 1,3'e çıkmış, daha sonraki yıllarda ise yüzde 1,4 ile yüzde 1,6 arasında piyasa eğilim-

lerine göre dalgalı olarak seyretmiştir. Buradan anlaşılacağı üzere gayrimenkullerin gelirleri üzerinden bir vergilendirme metodolojisi piyasa eğilimlerine uyum sağlayamamaktadır. Bu da verginin toplanmasında adaletsizlik yaratmaktadır. Ayrıca gayrimenkul değer vergisi kira gelirinden dönüşen bir vergi türü olduğu için Danimarka'da halen gelir vergisi altında gruplandırılmaktadır.

Danimarka'da değer vergisi 1994 yılından itibaren uygulanmaktadır. 2000 yılından önce kira gelirleri üzerinden alınan değer vergisi, kira vergisinin yürürlükten kaldırılmasından sonra, konumsal durumun değer hesabında ağırlıkta olduğu bir değerlendirme sistemi üzerinden alınmaktadır. Bu uygulamayla kira gelirleri üzerinden alınan vergilere son verilmiş ve gelir açısından daha etkin bir yapıya geçilmiştir.

### ***İspanya Örneği***

İspanya'da değer artışlarının kamuya kazandırılması mülk satıldığı zaman, satış bedeli üzerinden hesaplanarak tespit edilmesiyle yapılmaktadır. Bu vergi türü İspanya'da "Plusvalía"<sup>3</sup> olarak adlandırılmaktadır (Treanor, 2015). Bu vergiden elde edilen gelirin gayrimenkuller üzerinden alınan vergiler arasındaki payı yüzde 7 civarındadır. Vergi miktarını değiştiren etmen mülkün alış ve satışı arasında geçen süreye göre değişmektedir. Bazı işlemler, örneğin karı koca arasındaki ve birinci derece akrabalar arasındaki transferler bu vergiden muaf tutulmuştur. Bu vergi türünde vergi oranı belediye tarafından belirlenir, ancak oran belediye nüfusunun büyüklüğüne göre farklı marjlar arasında tutulmaktadır. Örnek olarak nüfusu 100.000 'den fazla bir şehir için asgari vergi oranı yüzde 20, azami oran ise yüzde 30'dur. Bu nüfusun altında azami yüzde 20 oranı kullanılmaktadır. Bu verginin uygulanmasında bildirim 30 gün içerisinde satıcı tarafından yapılmaktadır. Tapuda yer alan mali kadastro bilgilerine göre alım, satım arasında geçen enflasyon oranı da dikkate alınmak suretiyle vergiye esas değer tespit edilerek, bu değer üzerinden vergilendirme yapılmaktadır (Angloinfo, 2011).

Değer artışlarının hesaplanması kadastral değerler üzerinden yapılmaktadır. Kadastral değerler, karşılaştırılabilir pazar analizlerine göre koordineli olarak hesaplanan piyasa değerlerine bağlıdır (UNECE, 2002). Ancak kadastral değer ile piyasa değeri arasında tam bir uyum gözetilmez. Genellikle kadastral değer, belirli sayıda örnek üzerinde yapılan analizlere göre ortalama bir değer alınarak hesaplanır. Bu nedenle hiç satış verisi olmayan gayrimenkullerin bile çeşitli kullanımlar için tespit edilmiş bir kadastral değeri vardır (Fernández, 2002).

Kadastral değerın hesaplanmasında geri besleme ve düzeltme yaklaşımlarının benimsen-

3 "Plusvalía", İspanyolca'da artı değer anlamına gelmektedir.

diği iki temel yöntem kullanılmaktadır. Bu yöntemlerden ilkinde, değer hesabında maliyet yöntemi esas alınarak hesaplanan bina değerine, piyasa analizleri sonucu hesaplanan arsa değeri ilave edilerek kadastral değer bulunur. Diğer yöntemde toplam değer piyasa analizleri ile bulunur ve bu değerden yapı maliyetleri düşülerek arsa değerine ulaşılır. Arsa değeri üç aşamalı olarak bilgi sistemine kaydedilmektedir. En üst aşamada kapalı alan değeri (Polygon Value) tutulur. Bu değer benzer mülklerin bir arada bulunduğu kümeleri ifade eder. İkinci aşamada cadde ve sokaklara göre ayrıştırılmış değerler tutulur. En mikro aşamada arsanın özelliklerine göre cadde-sokak değeri üzerinden hesaplanan parsel ölçeğinde arsa değeri tutulur.

Arsa değerinin hesaplanmasında cadde-sokak değerinin yanında plan ve imar bilgileri ile konumsal faktörler değer hesabına dâhil edilir. Arazinin kullanım fonksiyonu, bulunduğu bölgenin ekonomik durumu ve teşvik yapısı, plan dışı yapılaşma olup olmadığı konusunda bilgiler arazinin değerini etkileyen temel faktörlerdir. Bina değerlemesinde ise yapım maliyeti, yapı kalitesi, yapının tarihi ve sanatsal özellikleri, yaşı ve fiziki durumu gözetilerek maliyet yöntemine göre değerlendirme yapılır (Fernández, 2002).

Bu vergi Danimarka'da da aynı amaç için uygulanmaya çalışılan ve 1992 yılında uygulaması başlatılıp 2004 yılında sonlandırılan gayrimenkul geliştirme vergisiyle paralellik arz etmektedir. Danimarka'da uygulanmaya çalışılan vergi artı değerın tespiti konusunda teorik olarak daha adil ve etkin bir temele dayandırılmış olsa da pratikte aynı başarıyı gösterememiştir. İspanya'da ise adalet ve etkinlikten çok pratik ve kolay uygulanabilir bir yöntem benimsenmiştir. Her ne kadar İspanya'daki sistemde vergi tabanı kadastral yapıyla uyumlu ve değer temelli olarak tasarlanmış olsa da verginin uygulamada, enflasyon oranında deflate edilip toplanabildiği görülmektedir. Bu nedenle İspanya'da değer artış kazançlarının vergilendirilmesi gelir bazlı olarak başarılı sayılabilir.

### ***Türkiye Örneği***

Türkiye'de kentsel rantların kamuya kazandırılması olarak değerlendirilebilecek bir vergi türü gayrimenkuller üzerindeki değer artışlarının vergilendirilmesine yönelik olarak tasarlanan "Değer Artış Vergisi"dir. Benzer amaçlı bir vergi olan şerefiye vergisi (değerlenme resmi) daha önce uygulanmaya çalışılmış olsa da 1981 yılında 2464 sayılı Kanunun uygulamasında yaşanan aksaklıklardan ötürü yürürlükten kaldırılmıştır. Şerefiye vergisiyle kamu tüzel kişilerinin gerçekleştirdikleri bayındırlık ve altyapı hizmetleri ve imar uygulamalarından dolayı, kişilerin malvarlıklarında meydana gelen değer artışlarının vergilendirilmesi amaçlanmıştır (Ökmen ve Yurtsever, 2010). Ancak hem mevcut gayrimenkullerinin değerinin belli olmaması, hem de yaşanan değer farklarını ölçme konusunda hiçbir altyapının kurulmamış olması bu verginin uygulanmasını olanaksız hale getirmiştir. Bu verginin kalsırılmasını takiben değer artışlarının vergilendirilmesi konusunda daha pratik bir yöntem

geliştirilmiştir. Bu yöntemde verginin toplanmasında vergiyi doğuran olay gayrimenkulün satın alınmasından itibaren ilk beş yıl içerisinde elden çıkarılma durumudur. Elden çıkarmada belirli ilkeler benimsenerek vergilendirme kapsamı belirlenmiştir. Gayrimenkul alım satım işlemi "ticari kazanç" hükümleri kapsamında değilse, elde edilen kazanç "değer artış kazancı" hükümlerine göre tespit edilir. Gayrimenkulün elden çıkarılması, iktisap tarihinden başlayarak beş yıl içerisinde gerçekleşmişse vergi kapsamına girmektedir. Bu vergide yıllık olarak güncellenen ve vergi bedelinden düşülen bir istisna tutarı belirlenmektedir. Bu tutar 2017 yılı için 11.000 TL olarak belirlenmiştir.<sup>4</sup>

Değer artış kazancında vergilendirilecek kazanç "safi değer artışı" denilmektedir. Değer artışında safi kazanç, elden çıkarma karşılığında alınan tutardan; elden çıkarılan mal ve hakların maliyet bedeli<sup>5</sup> ile elden çıkarma dolayısıyla yapılan ve satıcının üzerinde kalan giderler ve ödenen vergi ve harçların düşülmesi suretiyle elde edilen kazançtır.<sup>6</sup> Mal ve hakların elden çıkarılmasında iktisap bedeli, elden çıkarılan mal ve hakların, elden çıkarıldığı ay hariç olmak üzere Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) tarafından belirlenen toptan eşya fiyat endeksindeki artış oranında artırılarak tespit edilecektir<sup>7</sup>. Mal ve hakların elden çıkarılmasında iktisap bedelinin üretici fiyat endeksindeki artış oranında arttırılabilmesi için, alış ve satış tarihleri arasındaki sürede endeksteeki artış oranının yüzde 10 veya üzerinde olması gerekmektedir. Ayrıca değer artış kazancında gelirin miktarına göre Gelir Vergisi Kanunun 103. Maddesine göre vergi oranında kademeli bir artış yapılmaktadır.<sup>8</sup>

Değer artış vergisi beyana göre takip edildiğinden gelir katkısı oldukça düşüktür ve etkisizdir. Verilen beyanları çapraz kontrole tabi tutabilecek bir değerlendirme veri tabanı bulunmamaktadır. Pratikliği ise değerlendirme işlemlerinin yapılmaması ve herhangi bir kontrol mekanizması olmaması nedeniyle idari işlem ihtiyacı oluşturmamasıdır.

## Sonuç

- 4 Elde edilen değer artış kazancının safi miktarı, açıklanan istisna sınırını aşması durumunda, elde edilen gelir satışın yapıldığı yılı takip eden yılın Mart ayının 1 inci gününden 25 inci günü akşamına kadar Yıllık Gelir Vergisi Beyannamesi ile beyan edilmek suretiyle tahsil edilmektedir.
- 5 Maliyet bedelinin tespit edilememesi halinde maliyet bedeli yerine; Vergi Usul Kanunu hükümlerine göre Takdir Komisyonunca tespit edilecek bedel esas alınacaktır.
- 6 193 Sayılı Gelir Vergisi Kanunu, Madde:80,81
- 7 Arazinin endekslenmiş maliyet bedeli = Alım Bedeli \* (Satış Tarihindeki Üfe Endeksi/Alış Tarihindeki Üfe Endeksi) olarak hesaplanır. Satış bedelinden maliyet bedeli ve o yıl için belirlenen istisna tutarı düşülerek değer artış kazancı hesaplanmaktadır.
- 8 Örnek olarak 2017 yılında 13.000 TL'ye kadar yüzde 15 oranında vergilendirme yapılırken, 30.000 TL'ye kadar yüzde 20, 70.000 TL'ye kadar yüzde 27, 70.000 TL üstünde ise yüzde 35 oranında vergilendirme yapılmaktadır. Bu kademeli artışta her dilim için dilim farkındaki miktar kendi oranında vergilendirilmektedir.

İngiltere ve Danimarka gibi değerlendirme sistemi oldukça gelişmiş ülkelerde dahi gayrimenkul arazi değeri vergisinin uygulanmasında sıkıntılar oluşmuş, dönemsel uygulamalar olmuş ve farklı metotlar geliştirilmiştir. Bu iki uygulama; planlama adımlarına getirilecek vergilendirmenin etkisiz olduğunu, sermaye kazançlarının vergilendirilmesinin ancak kendini hızlı yenileyebilen değerlendirme sistemleriyle mümkün olabileceğini göstermektedir. Bu nedenle kentsel rantların nasıl kamuya kazandırılacağına tartışıldığı ülkemizde Danimarka ve İngiltere deneyiminin değerlendirilmesi önemli görülmektedir.

Türkiye’de gayrimenkul değerlerinin piyasa değerleriyle uyumlu olarak hesaplanabilmesine olanak sağlayan bir değerlendirme sisteminin kurulması, gayrimenkul piyasasının daha şeffaf bir şekilde yönetilmesine ve kentsel rantların dağılımının takip edilebilmesine, kontrolünün yapılabilmesine ve uygun görülen miktarda kamuya geri dönüşünün sağlanabilmesine olanak sağlayacaktır. Bu kazanım aynı zamanda dağılım açısından adil, gelir açısından etkin bir vergilendirmenin yapılabilmesi için de önemlidir.

İncelenen ülke örneklerine bakıldığında değer artışlarının kamuya kazandırılması için öncelikle mevcut değerlerin tespit edilmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Daha sonra değer değişimlerine etki eden bileşenlerin belli sıklıkta gerçekleştirilen değerlendirme çalışmalarıyla etkilerinin ölçülmesi önemlidir. Gerek plan kararlarının gerekse altyapı yatırımlarının değere olan etkisini ve piyasa üzerindeki algısını ölçme zorluğu, çok güçlü bir coğrafi bilgi sistemi altyapısını ve kayıt sistemini gerektirmektedir. Bu nedenle ülkemiz için öncelikle yapılması gereken çalışmanın gayrimenkul değerlendirme altyapısını tesis etmek olduğu söylenebilir. Bu kapsamda, gayrimenkuller üzerinden alınan vergileri düzenleyen gelir vergisi kanunu, emlak vergisi kanunu, vergi usul kanunu, harçlar kanunu yeniden ele alınmalı vergi tabanları ve matrahları yeniden düzenlenmelidir. Gayrimenkuller üzerindeki fiyat bilgileri netleştirilmeli ve konumsal veriler, satış verileri ile birlikte mali kadastro altyapısına kayıtları sağlanmalıdır. Bu düzenlemeler için gerekli coğrafi bilgi sistemi altyapısı sorumlu kurumların bünyesinde oluşturulmalıdır.

İdari ve mevzuat düzenlemeleri yapılmadan önce öncelikle yöntemin belirlenmesi önem arz etmektedir. Satış verilerinin mali kadastro ilkesine göre kayıt altına alınarak değer artışlarının, İspanya örneğinde olduğu gibi sermaye kazancı vergisi ile vergilendirilmesi de düşünülebilir. Yani kentsel rantların kamuya kazandırılmasında mülkün el değiştiren vergilendirilmesi yönteminin; yasal, idari ve teknik altyapımız baz alındığında mevcut koşullar altında, pratik bir uygulama olması nedeniyle daha rahat uygulanabileceği değerlendirilmektedir.

Kentsel rantların kamuya kazandırılmasında değerlendirilmesi gereken önemli bir diğer husus ise bu vergilendirmenin uygulanmasıyla oluşacak vergi yükünün, inşaat sektöründeki yatırımları azaltarak fiyat düşüşlerine neden olabileme ihtimalidir. Fiyat dalgalanmaları

inşaat sektörüne bağlı diğer yan sektörleri olumsuz etkileyebileceğinden bu durum farklı ekonomik problemleri tetikleyebilecektir. Bu nedenle geçiş aşamasında geçişte vergiye esas değerlerde gerçekleşen artışlar, sektördeki fiyat değişimleri izlenerek kademeli olarak vergiye yansıtılmalıdır.

## Kaynakça

- Albrechts, L., G., H., (2012). Value capture and land policies, "The Unearned Increment: Property and the Capture of Betterment Value in Britain and France's Commentary Chapter", Lincoln Institute of Land Policy, New Hampshire: Puritan Press Inc. (s. 94, 95)
- Angloinfo, (2011). Spanish property tax, Blevins Franks Tax Limited The Blevins Franks Group, from <http://spain.angloinfo.com/money/general-taxes/property-tax/> Erişim Tarihi: 04.02.2019
- Barbu, D. ve Grănescu. A. M. (2008). Studies and researches regarding the urban policies impact on land valuation, XLI Incontrodi Studio del Ce.S.E.T.: (s. 169-181).
- DCLG, (2011) Statistical release, Local Authority Council Taxbase, England, [https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment\\_data/file/6685/2030041.pdf](https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/6685/2030041.pdf) Erişim Tarihi: 13.02.2019
- European Commission, (2012). Property taxation and enhanced tax administration in challenging times, Directorate-General for Economic and Financial Affairs, Brussels, (s. 29)
- Fernández, A. D. (2002). Real estate mass appraisal systems and taxation, Deputy Director of Real Estate Cadastres, Real Estate Evaluation Process Regulations, Spain, (s. 253-255)
- Gregory K., I. ve Yu-Hung Hong. (2012). Value capture and land policies, "Land Value Capture: Types and Outcomes", Lincoln Institute of Land Policy, New Hampshire: Puritan Press Inc. (s. 3-17)
- Hong, Y.-H., ve D. Brubaker. (2010). Integrating the proposed property tax with the public leasehold system. In China's local public finance in transition, ed. J. Y. Man and Y.-H. Hong. Cambridge, MA: Lincoln Institute of Land Policy
- Mccluskey, W., Plimmer, F., Connellan, O., (2002), Property tax banding: A solution for developing countries, Assessment Journal IX, Cambridge, (s. 2-6)
- Mcgill, G. ve Plimmer, F., (2004). Land value taxation: An investigation into practical planning and valuation problems, United Kingdom, (s. 2-13)
- Muller, A. (2000), Property taxes and valuation in Denmark, Vienna, (s. 4-10)
- OECD, (2010) Tax policy studies, tax policy reform and economic growth, OECD Publishing, Paris, (s. 20, 21, 52, 94, 118, 142)
- Ökmen, M. ve Yurtsever H., (2010). Kentsel planlama sürecinde oluşan kamusal rantın vergilendirilmesi, Maliye Dergisi, Sayı 158. (s. 67, 68)
- Skaburskis, A. (1995). The consequences of taxing land value, Journal of Planning Literature (s:3-21)
- Treanor, D. (2015). Housing policies in Europe, London:M3 Housing Ltd. (s. 95)
- UNECE., (2002). The report of workshop on mass valuation systems of land (Real Estate) for Taxation Purposes, Committee on Human Settlements, Geneva (s. 6)
- Youngman, J. (2016). A good tax: Legal and policy issues for the property tax in the United States. New Hampshire: Puritan Press Inc. (s.71,72)
- Zhao., Z. J. (2014). Value increase and value capture: The Case of TH-610 in Maple Grove, Minnesota, (s. 4-7)



# Kentsel Dönüşümde Alanlarında Aktör Ağ Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme: Bağcılar İlçesi Örneği

Ayşegül Baghal\*, Doç. Dr. Candan Çınar Çıtak\*\*

**Öz:** Dünya'daki büyük kentlerin birçoğu dönüşüm süreci geçirmekte ve özellikle konut alanları iç ve dış etkenlerce dönüşüme ve değişime uğramaktadır. 2000'li yıllardan itibaren İstanbul kentinin makro formunda ve toplumsal yapısında büyük değişiklikler meydana gelmiştir. Kentlerdeki niteliksiz yapılaşma ve yarattığı sorunların modern şehircilik esaslarına bağlı olarak hızlı kenteleşmenin bir sonucu olarak; kentin sorunlarını yeniden yapılandırmak için bir dizi kentsel dönüşüm projeleri gündeme gelerek, "eskiyi yıkıp yeniden inşa eden dönüşüm modeli" ağırlıklı bir yol izlenmiştir. Kentsel dönüşüm alanlarında fiziki mekânın yeniden üretilmesi sırasında; sosyal ve teknik ağların olduğu ve bu yapıyı oluşturan gruplar arasında ilişkiler/ortaklıklar meydana geldiği gözlemlenmektedir. Bu çalışmada; Aktör Ağ Teorisi (Actor Network Theory) bağlamında kuramsal bir çerçeve oluşturularak, kentsel dönüşüm projelerinde yer alan tüm aktörlerin rolleri tanımlanmış ve uygulama sürecindeki aktör ağını kurma araçları sunulmaktadır. Ağ haritalaması (Network mapping) sürecinde; aktörler arasındaki bilgi akışına odaklanmak, önemli ağ özelliklerini tanımlamak ve sistem müdahalesini kolaylaştırmak için Sosyal Ağ Analizi (SNA) araçlarının kullanılması önerilmektedir. Bu kapsamda, 6306 sayılı Afet riski altındaki alanların dönüştürülmesi hakkında kanun ve riskli alan seçimi çalışmalarından bu yana; İstanbul ili Bağcılar ilçesinde seçilen kentsel dönüşüm projelerinde, planlama ve uygulama safhalarında rol oynayan aktörler Aktör Ağ Teorisi (ANT) bağlamında analiz edilmesi hedeflenmiştir. Farklı kilit aktörler tarafından gerçekleştirilen üç örnek kentsel dönüşüm projelerinin incelemeleri sonucunda; ağ içerisinde rol alan aktörlerin ilişkileri/ortaklıkları ile oluşan ağın analizi Aktör Ağ Teorisi bağlamında değerlendirilerek öneriler ve kazanımlar sunulmaktadır. Bu makalenin, kentsel dönüşümde rol üstlenen aktörlerin ağ içerisinde izlenebilmesi açısından ANT- Sosyal araştırma metodunun bundan sonra yapılacak çalışmalara yardımcı olacağı düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kentsel Dönüşüm, Aktör Ağ Teorisi (ANT), Sosyal Ağ Analizi (SNA), Kilit Aktörler, Bağcılar İlçesi.

## Giriş

Toplumsal boyutta değişim ve dönüşümlerin sahnesi olan kentler, kültürel, sosyal ve fiziksel yapısında biçimlenme süreci içerisine girmektedirler. Özellikle gelişmekte olan ülkelerde, barınma sorunu kentsel alanlara ilişkin başlıca sorunlardan biridir. 1980 yılı sonrası dönem-

\* Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık, Doktora İletişim: aysegulbaghal@gmail.com

\*\* Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık İletişim: candançınar@hotmail.com



de değişen ekonomik ve sosyal doku, büyük kentlerin mekânsal ve fiziki yapısını da dönüştürmüştür. 1990'lı yıllarda başlayan küreselleşme olgusu ve 2000 yılı sonrasında hızlanan dönüşüm projelerinde ise; eskiyi yıkıp yeniden inşa eden dönüşüm modeli ağırlıklı olmaya başlamıştır.

Türkiye’de mekânın yeniden üretim sürecinde, kentte rol alan aktörlerin yapısı önemli faktörlerden biri olarak ortaya çıkmaktadır. Şehirler evrilmekte; mekân doğal veya yapay etmenlerin sayesinde dönüşmektedir. Henri Lefebvre’in tanımıyla bir ürün olan mekân, toplumsal ve sosyal olgu olarak üretilmekte, sosyal, siyasi ve ideolojik öğeleri içermekte ve içinde çok fazla çatışma, gerilim ve müzakereyi barındırmaktadır. Yönetimde farklılıklar ve sorumluluk çatışmaları, ana karar vericiler, kent kullanıcıları ve şehrin örgütlü sivil aktörleri arasında oluşan ilişkileri, katılım süreçlerinin ve safhalarının etkin bir şekilde kurgulanıp, sürdürülebilir olmaması, gözlem ve kontrol mekanizmalarının oluşması, kentlerin yönetim sistemini güçlü bir şekilde etkilemektedir (Harvey, 2006).

Türkiye’nin büyük kentleri; 2000’li yıllarla birlikte artan biçimde bir yandan kentsel dönüşüm projeleri, diğer taraftan da “kapalı yerleşmeler” olarak üretilen konut projeleri aracılığı ile yeniden şekillenmektedir. Son yıllarda kentsel dönüşüm alanlarında, Toplu Konut İdaresi (TOKİ)’nin yürüttüğü konut projeleri ve 6306 sayılı Afet Riski Altındaki Alanların Dönüştürülmesi Hakkındaki Kanun kapsamında yürütülmekte olan riskli alan uygulamaları ekseninde gerçekleştirilen büyük ölçekli konut projeleri öne çıkmaktadır.

### **Amaç, Kapsam ve Sınırlılıklar**

Bu makalede, kentsel dönüşüm alanlarında planlama ve uygulama sürecindeki kilit aktörleri ve aktörler arası ilişkileri ve nedenleri karşılaştırmalı biçimde ele alınarak açıklanması hedeflenmiştir. Belirlenen hedef doğrultusunda Aktör Ağ Teorisi (*Actor Network Theory*) yöntemi tercih edilmiştir. Bu yöntem; dönüşüm projelerinde kentsel mekânın yeniden üretimi sürecini irdelemek için kullanılmıştır. Konut sistemlerindeki aktör ağ haritalaması (*Actor network mapping*) yapılarak, tamamlanmış projeler üzerinden Aktör ağ teorisi (ANT) kavramlarından aktör/aktant kullanılarak kilit aktörler ve araçlar tanımlanmaya çalışılmıştır. Ağ haritalaması (*Network mapping*) sürecinde; aktörler arasındaki bilgi akışına odaklanmak, önemli ağ özelliklerini tanımlamak ve sistem müdahalesini kolaylaştırmak için Sosyal Ağ Analizi (*Social Network Analysis*) araçları kullanılmıştır. Buradan hareketle; Aktör Ağ Teorisi (ANT) bağlamında kuramsal bir çerçeve oluşturularak, Bağcılar ilçesinde rol oynayan kilit aktörler tarafından gerçekleştirilen üç farklı kentsel dönüşüm projesi değerlendirilmiştir. Bu çerçeve; kentleşme eğilimleri, kamunun kentsel dönüşüm sürecindeki rolü, yasa ve yönetmelikler, kilit aktörler ve kurumların ve özel sektör paydaşlarının rolleri ve mahalle ölçeğinin de planlamada toplum katılımının önemi gibi değişkenleri kapsamaktadır.

Çalışmadaki araştırma yöntemi ve teknikleri, araştırmanın hem kavramsal hem de deneysel yönlerinin gerçekleştirilmesini sağlamak üzere seçilmiştir. Ayrıca seçilen yöntem ve tekniklerin araştırmanın sistematik analiz, ulusal ve metropoliten düzey ile ilçe düzeyinde ve özellikle mahalle düzeyinde politika üretme ve uygulama konularını içermesini sağlaması gerekmektedir. Araştırmada çeşitli türlerde birincil ve ikincil veriler kullanılmaktadır. Bu veriler öncelikle araştırma süresince devam eden literatür taramasından elde edilmiştir. Araştırmanın ürettiği birincil veriler ise İstanbul Bağcılar'da planlama sürecinde yer alan önemli aktörlerle yapılan bir dizi yüz yüze görüşmeden ve anket verilerinden elde edilmiştir. Literatür taraması; yayımlanmış kitaplar, hakemli dergilerde yer alan makaleler, teknik dergilerde yer alan makaleler, ilgili konulardaki yüksek lisans ve doktora tezleri, konferans bildirileri, yayımlanmış araştırma raporları, araştırma projelerinin yayımlanmamış raporları ve bulguları ile araştırma ilerledikçe daha da önemli hale gelen çok çeşitli internet tabanlı kaynaklardan oluşmaktadır. Bu inceleme sırasında saha çalışmalarında uygulanan kentsel dönüşüm projelerine yönelik stratejik yaklaşım deneyimlerinin analizi için bir çerçeve oluşturmak üzere karşılaştırmalı analiz yönteminden yararlanılmıştır.

Alan araştırması yayımlanmış olan verileri incelemek üzere saha çalışmalarında yapılmış anketleri kapsamaktadır. Bağcılar'da Kentsel Dönüşüm Adımları araştırması Sakarya Üniversitesi Sosyoloji bölümü anket ekibi tarafından hazırlanmıştır. Bu ön araştırma, çalışmada seçilen üç vaka projesinin kapsamını oluşturmuş ve planlama sürecindeki kilit aktörlerle yapılan görüşmelerde ele alınacak konuları belirlemiştir. Kentsel dönüşüme yönelik stratejik katılımcı yaklaşımı tanımlayan kavramsal çerçeve metropoliten, ilçe ve asıl odak noktası olan mahalle düzeyindeki aktörlerle görüşmeler yapılmasını gerekli kılmıştır. Bu görüşmeler kamu, özel sektör ve yerel halktan olan paydaşlar ile yapılmıştır. Yerel yönetim düzeyindeki yetkililer ile yapılan görüşmeler, bölgede yaşayan hak sahipleri ve ilçe belediyesinin alana ilişkin hazırladığı raporlar; çalışma alanını etkileyen planlama sürecine katkı sağlamıştır. Alanda yaşayan ve çalışan aktörlerle yapılan görüşmelerde ise yerel sakinlerin belediyelerin planlama süreçlerini ve geliştirme eylemlerini nasıl algıladıkları, alana yönelik yaklaşımları ve istekleri üzerinde durulmuştur.

Yüksek lisans tezi verileri kullanılarak hazırlanan bu makalenin içeriğinde; İstanbul Bağcılar ilçesinde kentsel dönüşüm kavramı ve alanları tanımlanmış, yeni konut alanları ile olan etkileşimi ve üretimi ortaya konulmaya çalışılarak, bu süreçte rol alan farklı aktör ve sektörler, Aktör ağ kuramları ile ilişkisel yaklaşım çerçevesinde incelenmektedir. Konunun seçimindeki başlıca faktör; yazarın bu araştırma sürecini, Bağcılar Belediyesi kentsel dönüşüm biriminde pek çok farklı kentsel dönüşüm projesi hazırlarken ve uygularken geliştirdiği mesleki deneyimiyle birleştirmesi olmuştur. Ayrıca Bağcılar ilçesinin İstanbul 1/100.000 Çevre Düzeni Planında birinci derece merkez alanında (M1A) yer alması, planlama alanının konumunu güçlendirmiş ve çalışma konusu seçiminde önemli bir faktör oluşturmuştur.

## KENTSEL DÖNÜŞÜMÜN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

### Kentsel Dönüşüm Tanımı ve Amacı

Kentsel dönüşüm; bir yerleşim alanının ekonomik, sosyal ve fiziksel yeniden üretim süreci olarak tanımlanabilir. Kentsel dönüşümle kentleri daha iyi yaşanabilir alanlar haline getirmek amaçlanmaktadır. Yine fiziksel iyileşmeye paralel olarak kentte ekonomik canlılık yaratmayı da hedeflemektedir. Bu anlamda kentsel dönüşüm ile kent hem nitelik hem de yapısal değişime uğramaktadır (Ataöv ve Osmay, 2007).

Kentsel dönüşüm; sosyo-ekonomik pek çok kent planlama eyleminin; yasalar, politikalar, ekonomik karar ve tercihlerle ilişkilendirilerek, çeşitli aktörlerin yer alabildiği eylemler bütünüdür. Bu eylemlerin temel amacı kentsel yaşam kalitesini artırmaktır. Zira dönüşüm ihtiyacı mekânsal bozulmalardan kaynaklanmaktadır. Kentsel dönüşüm sisteminin temel esası; kent mekânının değiştirilerek ve/veya yenilenerek kent yaşamının, kent kültürünün kentlilerle birlikte yeniden yapılandırılması ve tüm çevresel faktörleri de göz önüne alarak, kente sürdürülebilirlik kazandırmaktır (Ataöv ve Osmay, 2007).

### Kentsel Dönüşümde Rol Alan Aktörler

Türkiye'de kentsel dönüşüm sonucu ortaya çıkarılan bir konu da gecekondulu/imara aykırı olan yapıların ve alanların değişim ve dönüşümüdür. 1990 yılında başlayan kentsel dönüşümde en başta kullanılan yaygın müdahale şekli, kentsel yenileme veya kentsel canlandırma olarak görülmektedir. Bu dönemde farklı aktörlü veya birçok farklı sektörün dâhil olduğu ortaklıklarda iş birliklerine dayalı kentsel dönüşüm süreçlerinin zorunluluğu çeşitli şekillerde belirtilmiştir. Ancak kent uygulamalarında rol alan aktörler, özellikle de özel sektör aktörleri sürece katılmamışlardır. Yerel yönetimler, kentsel dönüşümü uygulama, halkı bilinçlendirme ve bilgilendirme çalışmaları ancak afet kanunundan sonra yapılmaya başlanmıştır. İlgili yasal düzenlemeler de bu konular ile ilgili yerel yönetimlerin sorumluluklarını doğrudan ve detaylı bir şekilde tanımlamaya başlamışlardır (Terzi, 2009).

Kentsel dönüşüm kentin yalnızca fiziki yenilenmesi değil, aynı zamanda ekonomik potansiyeli öne çıkartılarak, kentlerin fırsat bölgesi olmasına sebep olabilmektedir. Kentsel dönüşüm; ekonomik çerçevesinde, kentin sosyo-ekonomik ve kültürel özellikleri ile kentsel alanlarda meydana gelen yasal problemleri kapsayan bir uygulamadır ve sorunların tüm açılardan çözen aktörlü ve etkileşimli bir yaklaşımdır.

Bundan dolayı kentsel dönüşüm projelerinde amaç ve hedefler çok net ifade edilerek katılım ve iş birliklere dayandırılmalı ve çeşitli politikalara adapte olmalıdır. Çünkü ortaklıklar ve uyum, katılımı ve paylaşımı zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda; kentsel dönüşüm projeleri, toplumun sosyal gelişimine de fayda sağlayacaktır.

Kentlerin incelenmesi sürekli bir değişimin gözlemlenmesinden ortaya çıkmıştır. Değişim sonucunda kentsel mekânda oluşan dönüşüm bazen süreç içerisinde uzun bir döneme yayılarak, çok sayıda aktörün müdahalesi ile ortaya çıkarken, kimi zaman çok kısa bir süre içerisinde ve belirli-hatta çoğu zaman az sayıda-aktörün yepyeni ve öncekinden farklı bir mekân oluşturma arzusu ile yaşanmaktadır. Kısa sürede ve belirli aktörler liderliğinde gerçekleştirilen kentsel dönüşümler ve kente yapılan bu müdahalelerin fiziksel ve sosyal çevrede oluşturduğu etkileşimler uzun süredir kent araştırmacıları için inceleme alanı oluşturmaktadır. Bu durumda Kentsel Dönüşüm planlama ve tasarım sürecinde; fiziki mekân ve sosyal yapının değişimi/dönüşümünü açıklayan yaklaşımları irdelemenin yöntemi olarak Aktör Ağ Teorisi (ANT) tercih edilmiştir.

### **Ağ Kavramı ve Aktör Ağ Teorisi (ANT)**

Ağ kavramı 20.yüzyılın başlarından beri literatürde yer almıştır. Günümüze kadar uzanan sürede ağ kavramı karmaşık sistemlerin ilişkisel boyutta incelenmesi için kullanılmaya başlanmıştır. Topluluk veya toplumsal gruplardaki bireylerin bir arada bulunma nedenlerinden biri olarak bireylerin aralarındaki sosyal dokunun hemşerilik, arkadaşlık, iş gibi ilişkilerden oluştuğunu öne süren ve bu ilişkileri Sosyal Ağ Analizi (*Social Network Analysis*) yöntemi kapsamında değerlendiren Sosyal Ağ Yaklaşımı ağını incelemede önemli bir araç olabilir (Seçilmişler, 2010).

### **Aktör Ağ Teorisi (ANT)**

1980'lerin ikinci yarısına tarihlenen Aktör Ağ Teorisi (ANT) Bruno Latour, Michel Callon ve John Law'un öncülüğünde geliştirilen bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın temel ilkesi olarak kabul edilen genelleştirilmiş simetriye göre, aktör/*actor* veya aktant/*actant* olarak kavramsallaştırılabilen, insan ve insan olmayan tüm varlıklar, oluşumlar eşit derecede eylemde bulunma kapasitesine sahiptir. Teknoloji, bilgisayar ve laboratuvar malzemelerinden insana kadar geniş bir alanda tanımlanabilecek olan bu aktörlerin diğer aktörler ile ilişki ağlarını oluşturarak eylemlerini gerçekleştirdiği" olarak ifade edilmektedir. (Kasapoğlu, Odabaş, 2009).

Aktör ağ teorisinin net olarak anlatılabilmesi için teoride geçen terimlerin nasıl kullanıldığı ile ilgili açıklamaların yer verilmesi gerekmektedir. Teoride yer alan kavramlar Şekil 1.de şöyle açıklanmıştır. Bunlar; (Latour,2005).

### AAT - SİSTEMDE TANIMLANAN AĞ AKTÖRLERİ / AKTANTLAR

#### Aktör / Aktant ( Actor/ actant ) :

- "Eylemde bulunan beşeri olan ya da beşeri olmayan nesneler"

#### Kilit Aktör ( Focal Actor ) :

- Farklı aktörlerin çıkarlarını sistemde kendi çıkarlarına uyumlu hale getirmek için hareket eden kişi.

#### Aracılar ( mediator ) :

- Aktörler arası koordine sağlayan , aracılık ve dönüşüm sağlayan , Ağı değiştiren beşeri ya da beşeri olmayan şey.

#### Zorunlu Geçiş Noktası (Obligatory Passage Point) :

- Kilit aktörün belirlediği gibi, tüm aktörlerin çıkarlarını başarabilmeleri için ortaya çıkması gereken bir durum.

#### Arabulucular ( intermediary):

- Eylemde herhangi bir etkisi olmayan beşeri ya da beşeri olmayan şey

Şekil 1. Aktör Ağ Teorisi kavramları [27].

### Aktör Ağ Teorisi (ANT) – Sosyal Ağ Analizi (SNA) Kavramları

Ağ analizi, sosyal sistem içinde rol oynayan bireyler arasındaki ilişki biçimlerini ortaya çıkartır ve bu ilişkilerin sosyal ağ içerisindeki yerleşimlerinin ve bu süreç içindeki değişimlerinin incelenmesidir. Aktör Ağ Teorisi, niceliksel yaklaşıma benzeme göstermektedir. Ancak benzerlik noktaları sadece insan ve fiziki mekân noktası etrafındadır. ANT mekânsal ağın analizinden daha çok varlıkların hangi ilişkiler sonucu kurulduğu ile ilgilenen, klasik mekânsal ağ analizi yerine toplum, doğa, mekân ve her şeyle ilgili ilişkisel bakış açısıyla ele almaktadır. Sosyal Ağ Analizi (SNA) karşılıklı etkileşimlerin değişen dokusunu, klasik sosyal terminoloji içerisinde bir ya da birden fazla sosyal ağa dâhil olan aktörlerin oluşumunu anlamayı hedeflemektedir (Bosco, 2006, ss.140-141).

Bu ağın haritalandırılmasında, sistemin adlandırıldığı 'kara kutu' olgusunu açmak ve içeriğini gözlemlemek, içerdiği aktörleri görselleştirerek elde edilen bilgileri, kentsel dönüşüm projelerine veri tabanı olacak şekilde aktarılmaktadır. Buradan yola çıkılarak, ağın oluşma süreci içinde kara kutunun oluşturulmasına yol açan kapalı durumdaki sistemde yer alan aktörler ve araçların akış adımları oluşturulur (Şekil 2).

#### AAT - AĞ AKTÖRLERİNİN TANIMLADIĞI SİSTEM AKIŞ ADIMLARI

1.Adım ○ Girdileri sağlar / Tasarım kararı vermek için görüşler alınır.

Mahalleli, katılımcılar 'Devlet Planlama Yetkilisine' görüş sağlar.

Kentsel Dönüşüm / Strateji Planları

2.Adım ○ Tasarım kararları için sınırlar belirlenir.

İmar Uygulama Planları ve notları, Tasarım Ekibinin projeler üretmesi için sınırlar belirler.

○ Başkaları tarafından değerlendirilmek üzere önermeler sunulur.

Tasarım Ekibi, mahalle katılım modellerini uygulamak için tasarım alternatifleri sunar.

3.Adım ○ Gelecekteki tasarım kararlarının başkaları tarafından sınırlanması.

Gayrimenkul Yatırımcıları, proje geliştiricisi tarafından verilen kararları sınırlandıran, belirlenmiş koşullarla uygulanabilir bir projeye fon sağlamayı kabul ederler.

○ Tasarım kararlarını belirler.

İmar yönetmelikleri, master imar planları ve notları , doğrudan Tasarım Ekibini bilgilendirir.

4.Adım ○ Eyleme geçilir / Tasarım kararları verilir

Proje Geliştirici, önerilen Kentsel Tasarım Planlarını uygulamaya kararlaştırır.

Şekil 2. ANT – “Kara kutu” açılımı – Tasarım adımları

Bu kara kutunun açılması ile birlikte çevirinin gerçekleşme sürecinde aktörlerin kendileriyle ya da karşılıklı kurdukları ilişki ve etkileşimler sonucunda ağın oluşma biçimi ve eylemde bulunma şartları ile ilgili bilgiye ulaşılmaktadır. (Murdoch, 1998, s.368). Ağ yeni aktörlerin katılımıyla ya da ağın dışına çıkarılan aktörlerden geriye kalanlarla tekrar istikrara ulaşmasıyla yeniden sabit bir konuma gelir. Sonuç olarak istikrara kavuşan ve birlikte hareket eden ağ kara kutu olarak tanımlanmaktadır (Selman, 2000).

AKTÖR AĞ TEORİSİ KAVRAMLARI : ÖRNEK SAHA ÇALIŞMASI UYGULAMASI

| ANT KAVRAMLARI                                                                       |                                                                                        |                                                                                           |                                                                               |
|--------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------|
| AKTÖRLER                                                                             |                                                                                        |                                                                                           |                                                                               |
| BEŞERİ AKTÖRLER                                                                      |                                                                                        | BEŞERİ OLMAYAN AKTÖRLER                                                                   |                                                                               |
| Merkezi - Yerel hükümet - Politikalar<br>Yüklenici -Tasarım Grubu-İlkeler            |                                                                                        | Kentsel Dönüşüm Alanları<br>Bağcılar İlçesi -Tasarım araçları                             |                                                                               |
| Ağdaki tüm aktörler sistemde eylemde bulunmada eşit kapasiteye sahiptir.             |                                                                                        |                                                                                           |                                                                               |
| ARACILAR / ARABULUCULAR                                                              |                                                                                        |                                                                                           |                                                                               |
| ARACILAR ( eylemde etkili )                                                          |                                                                                        | ARABULUCULAR ( eylemde etkisiz )                                                          |                                                                               |
| Bakanlık , Büyükşehir ve İlçe Belediyesi<br>Muhtarlar , STK'lar , Mahalle dernekleri |                                                                                        | Nazım ve Uygulama İmar Planları, Plan notları<br>Yasal belgeler, Anket ve Teknik raporlar |                                                                               |
| ÇEVİRİLER                                                                            |                                                                                        |                                                                                           |                                                                               |
| Sorunsallaştırma                                                                     | Anlaşma                                                                                | Katılım                                                                                   | Hareket etme                                                                  |
| Beşeri&Beşeri olmayan aktörler<br>Kilit aktör tarafından koşulların<br>tanımlanması  | Kilit Aktörlerin mekana<br>ilişkin analiz & öneriler<br>üzerinde fikir birliği oluşumu | Aynı fikirde olan aktörlerin<br>oluşuma / sisteme katılımı<br>ağa kenetlenmeleri          | Ağ önerileri eyleme<br>dönüştüğünde hareket etme<br>Kentsel Dönüşüm Projeleri |

Şekil 3. Aktör Ağ Teorisi Kavramları- Çalışma alanında uygulama

Aktör Ağ Teorisi (ANT) kavramsal çerçevesi ve yöntem değerlendirmesi tüm bileşenleri ve boyutları ile ele alınmıştır. Ayrıca kentsel dönüşümde rol alan merkezi, yerel yönetimler, özel sektör paydaşları ve hak sahipleri açıklanmıştır. Kentsel dönüşümde aktörler arası ilişkiler konusu ile ANT arasında bağlantı kurulması amaçlanmıştır ve Şekil 3'de ANT kavramları tanımlanarak uygulaması gösterilmiştir. Latour (2005)'e göre aktörler/aktantlar arasında toplum ve toplumsal ilişkiler kavramları yerine arabulucular ve çeviriciler vardır. Bu arabulucular ve çeviriciler sayesinde izlenebilir ilişkiler ağı oluşmaktadır.

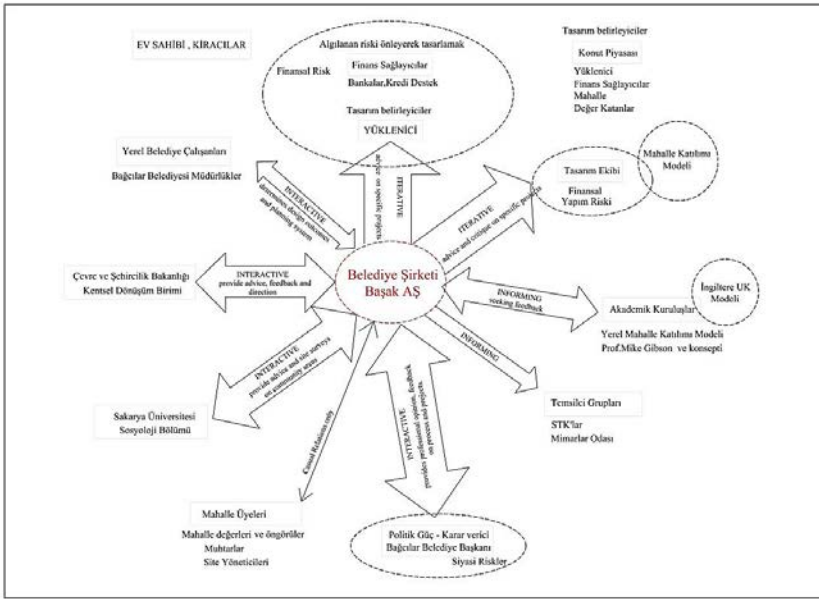
## ÇALIŞMA ALANININ ANALİZİ

Bu bölümde, İstanbul ili ve Bağcılar ilçesindeki 3 farklı kentsel dönüşüm alanları ve projeleri anlatılarak, aktör ağ teorisi bağlamında ağın oluşum sürecinde meydana gelen aşamalar ortaya konulmuştur.

Mevcut konut tasarımı ve ağındaki tasarım sürecinin akışını haritalamak için, ağıdaki aktörler, bir aktörün ANT tanımını kullanarak, diğer aktörleri bağımlı hale getirmektedir. Bu

safhada; güncel literatür, anket soruları ve yüz yüze görüşmeler dahil olmak üzere çeşitli kaynaklardan veriler toplanmıştır ve böylece ağ mümkün olduğunca etkin bir şekilde temsil edilebilmektedir (Şekil 4). Anket çalışmaları Sakarya Üniversitesi Sosyoloji bölümü görevlileri tarafından hazırlanıp, üç farklı çalışma alanında uygulanarak alana ilişkin hane halkı formları ile bilgiler elde edilmiştir. Bağcılar'da Kentsel Dönüşüm Adımları araştırması, belediye yönetiminin ilk safhada Bağcılar'daki sitelerin böyle bir değişime ne ölçüde hazır olduklarını incelemek ve kentsel değişim olayına toplumun nasıl baktığını ve böyle bir değişim olayına ne derece hazır olduğunu öğrenmek düşüncesiyle başlatılmıştır.

#### KİLİT AKTÖR GÖRÜŞMELERİ-İLİŞKİLERİN TANIMLANMASI

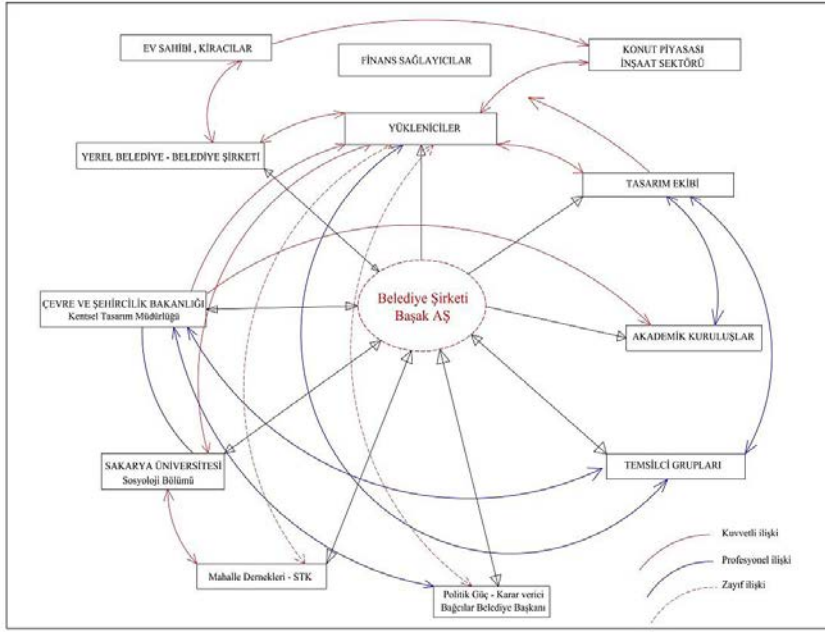


Şekil 4. Ağdaki paydaşlarla yapılan görüşmelerden veri toplanarak SNA Ağ şeması oluşturulması

Bu çalışmada, ağ haritalama sürecine yaklaşımlarını anlamak için SNA araçları kullanılarak, beşerî aktörler ile görüşmeler yapılmıştır. Bu bilgiler hem ağdaki aktörleri hem de daha önemli, aralarında ilişkilerin akışını belirlemek için kullanılmıştır. Ara akışlar/bağlantılar ile karmaşık insan ve insan dışı aktörler dizisi tanımlanmıştır. Tanımlanan aktörler ve aracı akışlar, zaman içerisinde çeşitli çeviriler ve yazıtlar yoluyla oluşmuş olan istikrarlı bir ağ oluşturmaktadır (Palmer,2014). İstanbul'da Bağcılar İlçesindeki vaka çalışmalarında SNA araçları yolu ile veriler elde edilerek ağ kurma aşamalarına geçilmiştir. Şekil 5'de aktörler arası iş birliklerinin etkili olma durumlarına bağlı olarak ağ ilişkilerinin güçlü veya zayıf olmaları belirlenmiştir.



## KİLİT AKTÖR GÖRÜŞMELERİ-AKTÖRLER / PAYDAŞLAR ARASI İLİŞKİLERİN GÜCÜ



Şekil 5. SNA Ağ Akış şeması – Paydaşlar arası ilişkilerin tanımlanması

### İstanbul İli Analizi ve Konut Piyasası

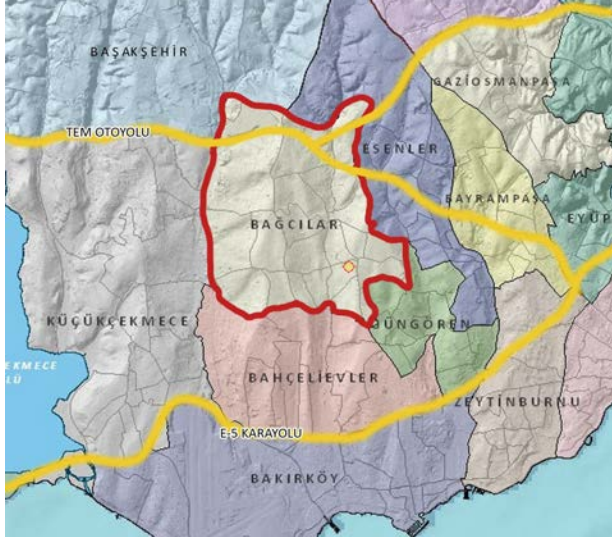
İstanbul, ülke nüfusunun yaklaşık 20% sinin barındığı, konut ve kentleşme sorunlarının günümüzde en fazla yaşandığı bir kent olarak ve bu durumun giderek büyüyeceğinin işaretlerini vermeye başlamıştır. Doğu-batı yönünde lineer olarak il sınırlarına dayanan kentsel yerleşik alan; bu yayılmasını kuzeye, İstanbul'un yaşam kaynağı olan orman alanlarına doğru devam ettirmektedir. Kentin büyümesini yönlendiren en önemli kentsel işlevlerden biri konut alanlarıdır. 80-1950 döneminde konut alanlarıyla ilgili sorunlar gecekondular ve imara aykırı yapılar üzerinden okunurken, 1980 sonrasında ve özellikle 2000'den sonra neo-liberal politikalar sonrasında, konutun üretiminden mekânsal biçimlenmesine kadar tüm süreçleri etkilemiştir. Günümüzde yeni konut alanları parçacıl projelerle oluşturulan "kapalı yerleşmeler" şeklinde kentin kırsal alanlarına doğru yayılma göstermektedir. Kentin tarihi konut dokusu "yenileme", mevcut konut alanları ise 6306 sayılı "afete dayalı dönüşüm" kanunu ile yeniden inşa edilme sürecine girmiştir. Kentin nüfusu gerek ülke içinden gerekse ülke dışından aldığı göçlerle artmakta ve eskisinden daha kozmopolit bir yapıya bürünmektedir (Gökşin ve Gibson, 2016).

## **Bağcılar İlçesi Analizi ve Konut Piyasası**

İstanbul ilinin Avrupa yakasında yer alan Bağcılar İlçesi, yerleşimi çok eski yıllara dayanan Bakırköy ilçesine bağlı olup 22 km<sup>2</sup> yüzölçümüne sahiptir. Türkiye Deprem Bölgeleri Haritasına göre, Bağcılar İlçesi 2'inci derece deprem bölgesinde kalmaktadır.



Şekil 6. Bağcılar ilçesi hava fotosu



Şekil 7. Bağcılar ilçesinin konumu

1950'lere kadar bağlık bahçelik bir köy görünümünde olan adını da bağ ve bahçelerden alan yerleşim 1960'lı yıllardaki gecekonduları 1980'lerdeki imar aflarından da yararlanılarak günümüzde ağırlıklı olarak 5-6 katlı apartmanların yer aldığı bir ilçe haline gelmiştir.

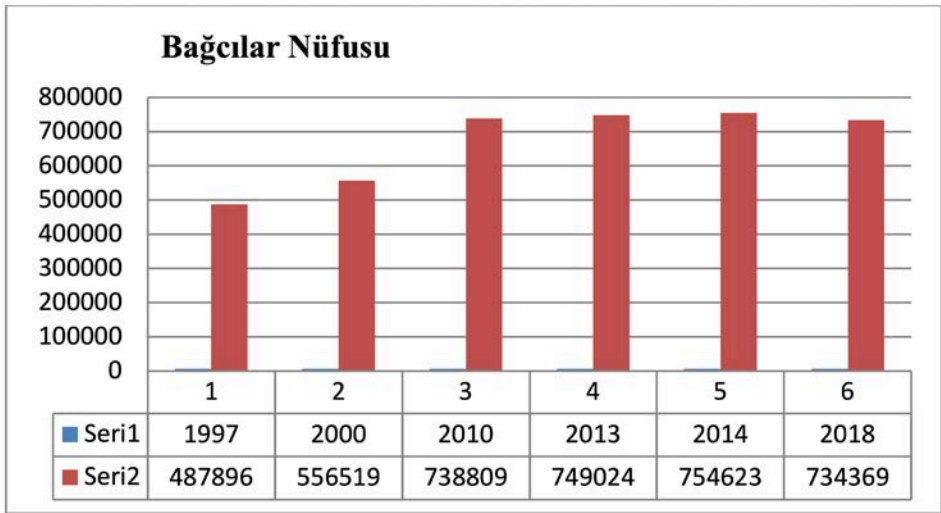
Bağcılar demografik ve iktisadi açıdan kentsel karakterli bir yapıya sahiptir. Bağcılar ilçesi, metropoliten alan ölçeğinde bir hedef olarak benimsenen Merkezi İş Alanı (MİA) fonksiyonlarının tarihi çekirdeğin uzağında çeşitli bölgelerde oluşturulması açısından, konumlanmaya başlamıştır.

### Bağcılar Nüfus Verileri

Günümüzde ise Bağcılar ilçesi, 335 kişi/hektar ile oldukça yoğun bir ilçedir. İstanbul genelinde ise bu değer yaklaşık 25,51 kişi/hektardır. Bağcılar ilçesinin 2000 yılından itibaren belirlenen nüfus yoğunlukları şöyledir: (Bağcılar Belediyesi Faaliyet Raporu 2018 yılı verileri)

2000 yılı: 248,9 kişi/ha                      2008 yılı: 322,4 kişi/ha

2010 yılı: 330,4 kişi/ha                      2012 yılı: 335,0 kişi/ha



Tablo 1. Bağcılar İlçesinin nüfus gelişimi (1997-2018)- TÜİK

## Bağcılar İlçesi Kentsel Dönüşüm Çalışma Alanları



Şekil 8. Çalışma Alanı olarak seçilen proje alanlarının konumu- Vaka 1-2-3

Vaka 1: Barinkent Sitesi Kentsel Dönüşüm Projesi

Vaka 2: Albayraklar Sitesi Kentsel Dönüşüm Projesi

Vaka 3: Kemalpaşa Mahallesi Kentsel Dönüşüm Projesi

Bu makale kapsamında çalışma alanı olarak üç farklı proje alanı belirlenmiş ve bu bölgelerde yapılan kentsel dönüşüm projelerinin planlama ve tasarım aşamalarında rol alan aktörlerin ilişkilerinin incelenmesi amaçlanmıştır. Bu irdeleme ile farklı kilit aktörlerin ağdaki diğer aktörler ile etkileşimi ortaya çıkarılması hedeflenmiştir.

### **Vaka 1: Toplum Tabanlı Mahalle Yenilemesine Yönelik Stratejik Yaklaşım Örneği: Barinkent Sitesi Kentsel Dönüşüm Projesi**

Proje alanı Bağcılar İlçesi Göztepe Mahallesi'nde Bosna Caddesi ile Maslak Caddesi arasında yer almaktadır. O-2 yoluna 1 km. O-3 (TEM) bağlantı yollarına 0,8 km. uzaklıktadır. Yeni yapılan metro istasyonuna ise 0,5 km mesafededir. Batıda Şeyh Şamil Parkı'na komşudur. Proje alanı Barinkent Sitesi ile sitenin kuzeyinde yer alan 5 parselin birleştirilmesiyle

le oluşturulmuştur ve 7837 m<sup>2</sup> büyüklüğündedir. Proje alanında mevcutta ağırlıklı olarak konut kullanımı yer almaktadır. Site içerisinde 6 adet de dükkân bulunmaktadır. Barinkent Sitesi Bağcılar İlçesi'nde yer alan benzer siteler gibi deprem hasar riski yüksek bir konut yerleşmesidir. Hâlihazırda dairelerde giriş altlarında çatlaklar görülmüştür. Sitede 112 adet 90 m<sup>2</sup> (brüt), 14 adet 70 m<sup>2</sup> (brüt) büyüklüğünde daire bulunmaktadır. Kuzeydeki 5 parselde ise 20 adet konut birimi yer almaktadır.

Projeye başlamadan önce site sakinleriyle yerel yönetim öncülüğünde ön toplantılar yapılmış ve proje süreci paylaşılmış ve sakinlerin proje ile ilgili genel beklentileri ve istekleri alınmıştır. Daha sonra edinilen bilgiler ışığında; site çevresinde parsel bazında yapılaşmış binalar bütüncül bir yaklaşımla proje alanına dâhil edilerek yaşam kalitesi yüksek bir çevre oluşturulması düşünülerek iki proje alternatifi hazırlanmıştır. Yapılan bir toplantı ile bu iki alternatif site sakinleriyle paylaşılmıştır. Toplantı sonrası anketler dağıtılmış ve sakinlerden beğendikleri projeyi ve bu proje hakkındaki olumlu ve/veya olumsuz görüşlerini anketlere yazmaları istenmiştir. Sakarya Üniversitesi Sosyoloji Bölümü tarafından hazırlanan hane halkı anketlerinden çıkan sonuçlar baz alınarak seçilen alternatif revize edilmiş ve son haline getirilmiştir.

Alana ilişkin projeye başlamadan önce yerel halk sakinleri ile anketler yapılmış ve yapıların statik açıdan teknik raporları hazırlanmıştır. Fizibilite çalışmaları tamamlandıktan sonra iki farklı kentsel tasarım projeleri hazırlanıp bütçe çalışmaları ile birlikte hak sahiplerinin seçimine çeşitli çalıştaylar düzenlenerek sunulmuştur.



Şekil 9. Vaka- 1 Kentsel dönüşüm proje alanı konumu



### **Vaka 1 Kentsel Tasarım Projesi Alternatiflerin Karşılaştırılması**

Tasarım sürecinin ilk aşamasında; hak sahiplerinin ihtiyaçlarını ve önceliklerini belirlemek için yüz yüze anket çalışması yapılmış, devamında belediye danışmanları ile kentsel tasarım müdürlüğü ve bölge sakinleri arasında kentsel dönüşüm toplantıları yapılarak, hak sahipleri ile iletişim kurulmuştur. İkinci aşama; Belediye Başkanı ve Belediye Başkan yardımcısının katıldığı halk meclisi toplantısında site sakinleri ile paylaşılan kentsel tasarım alternatiflerinin geliştirilmesiydi. Toplantının sonunda, sakinlere alternatifler hakkındaki görüşlerini sormak için başka bir kısa anket verildi. Belediye daha sonra tasarım alternatiflerini kitapçık olarak yayınladı. Anket sonuçları seçilen alternatifi revize etmek ve belediyeye sunulan tasarım teklifinin son halini oluşturmak için kullanılmıştır. Belediyenin tercih edilen tasarımı, konut sakinleri için 146 daire ve 3 yatay ve 1 yüksek katlı blokta yüklenici için 51 konut ayrılmıştır. Hak sahiplerine 40.000 TL ödeme seçeneği sunulmuştur. Özel yüklenicinin seçtiği tasarım, konut sakinleri için 4 yüksek katlı blokta 146 daire ve yüklenici için 94 daire olmak üzere toplam 240 daireye sahiptir. Hak sahiplerine 27.000 TL ödeme seçeneği sunulmuş olup, bu alternatifi uygulanmasına karar verilmiştir. (Şekil 10).

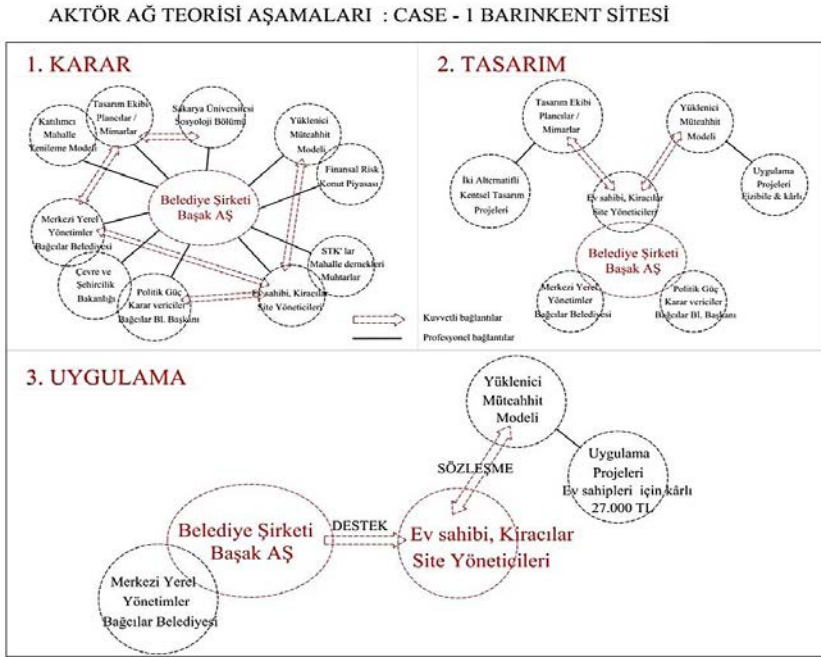


Şekil 10. Vaka-1 Kentsel tasarım proje alternatiflerinin değerlendirilmesi

### **Vaka 1 Yöntem Değerlendirme Sonucu**

Bu alanda yapılan nicel ve nitel analizlerin ve sorunu gidermede uygulanan yöntemler kentsel dönüşümde rol alan aktörlerin birbirileri ile ilişkilerini ve etkileşimlerini açıklamaya yeterli görülmüştür. Dolayısıyla günümüzün mevcut yapısal kurgusunu inceleyen politika-

ları ve bu yaklaşımların metotları çerçevesinde sorunu ele alma gereği ortaya çıkmıştır. Bu noktadan hareketle, düzensiz ve karmaşık ilişkilerin akabinde oluşan ağın incelenmesi Aktör Ağ Teorisi bağlamında değerlendirilmelidir. Barinkent sitesi projesinde, Bağcılar belediyesi ve Başak AŞ'nin kilit rol üstlendiği, özel sektör paydaşlarından yüklenici firma ve hak sahiplerinin uygulama için mutabakat sağlaması üzerine ağın ana aktörlerini oluşturduğunu görmekteyiz. Bu modelde katılımcı mahalle yenileşmesi projesi yüksek katkı payı ödemesi sebebi ile hak sahipleri tarafından kabul görmemiş ve ağ dışına çıkarılmıştır.



Şekil 11. Aktör Ağ Teorisi Aşamaları Vaka 1: Barinkent Sitesi

## Vaka 2: Çevre ve Şehircilik Bakanlığınca İlan Edilen Riskli Alanlarda Kentsel Dönüşüm Çalışmaları: Albayraklar Sitesi Kentsel Dönüşüm Projesi

6306 sayılı Afet Riski Altındaki Alanların Dönüştürülmesi Hakkındaki Kanun kapsamında riskli alan ilan edilen "Albayraklar Sitesi Kentsel Dönüşüm Alanı" projesi sağlıklı planlamayı esas alan yaşanabilir bir yerleşim oluşturmayı amaçlayan bir projedir. Bunlarla birlikte kentsel dönüşüm projeleri, çevresiyle sosyal ve mekânsal bir bütünlük sağlamayı, üst ölçek plan kararlarıyla ve Bağcılar ilçesinin kentsel gelişim stratejisi ile uyum içerisinde olmayı, nitelikli yapılar üretmeyi amaçlamaktadır.

Bağcılar İlçesi Demirkapı Mahallesi'nde bulunan Albayrak Sitesi toplam 3,0 ha'dır. İki parsel-den oluşan siteyi ikiye ayıran kamusal yol, riskli alan sınırı içinde kaldığından dolayı tasarım alanına dâhil edilmiştir. Böylelikle iki ayrı bölgeden oluşan siteye bütüncül tasarım yapılması imkânı sağlanmıştır.

Albayraklar sitesi toplamda 30.186 m<sup>2</sup> alana sahip olup toplam bina sayısı 26 adet ve bina yaşları ortalama 24'tür. Bölgede yaşayan nüfus 2866 kişi olup, toplam bağımsız birim sayısı 716'dır. Proje alanı İstanbul bütünü'nün ve Bağcılar ilçesinin önemli ulaşım akslarından olan TEM yoluna yakın konumdadır.



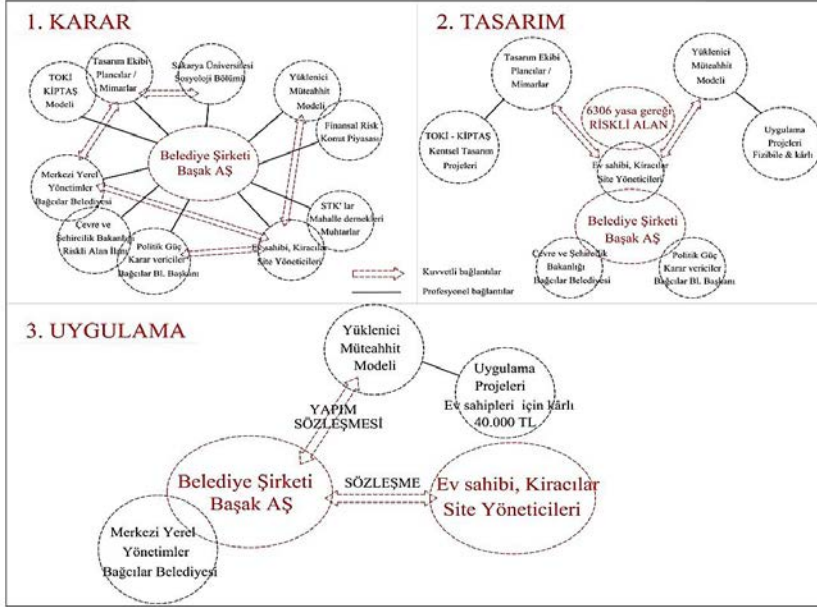
Şekil 12. Vaka 2 Kentsel Dönüşüm Proje Alanı (Mevcut & Öneri)

### Vaka 2 Yöntem Değerlendirme Sonucu

Bu alanda yapılan nicel ve nitel analizlerin ve sorunu gidermede uygulanan yöntemler kentsel dönüşümde rol alan aktörlerin birbirileri ile ilişkilerini ve etkileşimlerini açıklamaya yeterli görülmüştür. Dolayısıyla günümüzün mevcut yapısal kurgusunu inceleyen politikaları ve bu yaklaşımların metotları çerçevesinde sorunu ele alma gereği ortaya çıkmıştır. Bu noktadan hareketle, düzensiz ve karmaşık ilişkilerin akabinde oluşan ağın incelenmesi Aktör Ağ Teorisi bağlamında değerlendirilmelidir. Albayraklar sitesi projesinde, riskli alanda olmasından dolayı Çevre ve Şehircilik Bakanlığının kilit rol üstlendiği, Bağcılar belediye şirketi olan BAŞAK AŞ ve hak sahiplerinin uygulama için mutabakat sağlaması üzerine ağın ana aktörlerini oluşturduğunu görmekteyiz. Bu modelde, TOKİ ve KİPTAŞ'ın hazırladığı kentsel tasarım projeleri yüksek katkı payı ödemesi sebebi ile hak sahipleri tarafından kabul görmemiş ve ağ dışına çıkarılmıştır.



### AKTÖR AĞ TEORİSİ AŞAMALARI : CASE - 2 ALBAYRAKLAR SİTESİ



Şekil 13. Aktör Ağ Teorisi Aşamaları Vaka 2: Albayraklar Sitesi

### Vaka 3 Bağcılar İlçesi Müteahhit ve Hak Sahipleri Ortaklığı ile Yapılan Ada Bazlı Kentsel Dönüşüm Çalışmaları: Kemalpaşa Kentsel Dönüşüm Projesi

Bağcılar İlçesi, Kemalpaşa Mahallesi'nde bulunan tasarım alanı toplam 2.500 m<sup>2</sup> olup toplam emsal alanı 10.700 m<sup>2</sup>'dir. Mevcut yerleşim, ada bazında toplam 21 adet parselden oluşmaktadır. Çalışma alanında ada bazında kentsel dönüşüm projesi yapılması hedeflenmiştir.

Çalışma alanı olarak seçilen Kemalpaşa projesinde ada bazlı projede parseller tevhit edilerek ve 30% imar artışından faydalanılarak, proje tasarım alternatifleri hazırlanmasına başlanmıştır. Kentsel Tasarım Projesinde; 2 bloklu olarak 144 adet 2+1 ve 3+1 konutlardan oluşan kapalı site yerleşmesi öngörülmüştür.

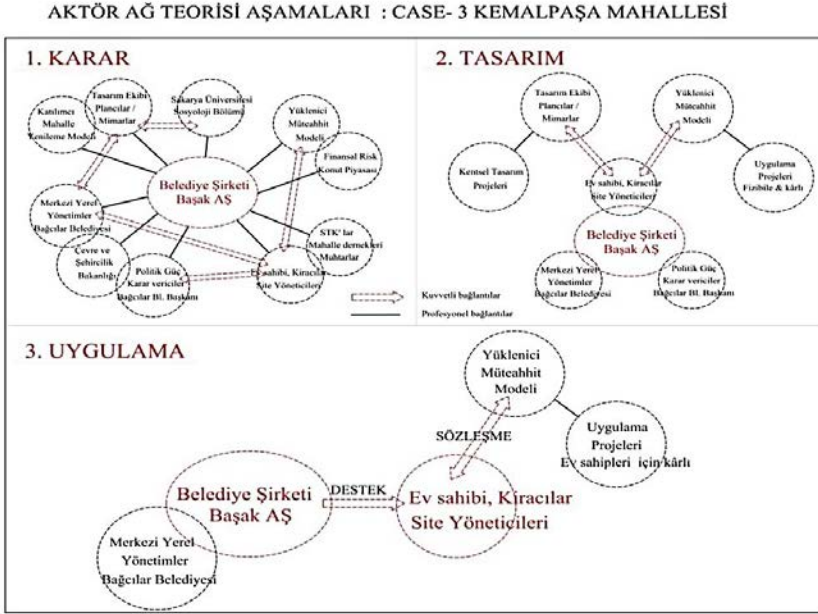


Şekil 14. Vaka 3 Kentsel Dönüşüm Proje Alanı konumu

Hak sahipleri 96 adet konutlarına tapu hisselerindeki oranlara bağlı olarak belirlenmiş olan katkı payı tutarlarını ödeyerek projenin uygulanmasına destek vermişlerdir. Bu modelde arsa sahipleri, BAŞAK AŞ öncülüğünde özel sektör paydaşlarından yüklenici inşaat firması ile sözleşme imzalamışlardır. Projenin yapımı tamamlanmış olup, hak sahipleri yeni konutlarında yaşamaya başlamıştır.

### **Vaka 3 Yöntem Değerlendirme Sonucu**

Bu alanda yapılan nicel ve nitel analizlerin ve sorunu gidermede uygulanan yöntemler kentsel dönüşümde rol alan aktörlerin birbirileri ile ilişkilerini ve etkileşimlerini açıklamaya yeterli görülmüştür. Dolayısıyla günümüzün mevcut yapısal kurgusunu inceleyen politikaları ve bu yaklaşımların metotları çerçevesinde sorunu ele alma gereği ortaya çıkmıştır. Bu noktadan hareketle, düzensiz ve karmaşık ilişkilerin akabinde oluşan ağın incelenmesi Aktör Ağ Teorisi bağlamında değerlendirilmelidir. Kemalpaşa sitesi projesinde, ada bazlı parsellerin tevhid yolu ile birleşmesinden dolayı, uzlaşma sürecinde hak sahiplerinin örgütlenerek belediyeye başvurularında kilit rol üstlendiği ve hak sahiplerinin uygulama için belediyenin garantör olarak yer aldığı seçtikleri yüklenici müteahhit firma ile mutabakat sağlaması üzerine ağın ana aktörlerini oluşturduğunu görmekteyiz. Bu modelde, Bağcılar belediyesi ve BAŞAK AŞ'nin hazırladığı kentsel dönüşüm projeleri tasarım seçimleri aşamasında hak sahipleri tarafından kabul görmemiş ve ağ dışına çıkarılmıştır.



Şekil 15. Aktör Ağ Teorisi Aşamaları Vaka 3: Kemalpaşa Sitesi

### Çalışma Alanlarının Yöntem Bağlamında Karşılaştırmalı Analizi ve Sonucu

Bu çalışma kapsamında, Bağcılar İlçesinde üç farklı projede kilit aktörlerin rol oynadığı çalışma alanları seçilerek, aktörler arası ilişkiler Aktör Ağ Teorisi (ANT) bağlamında incelenmiştir. Birinci çalışma alanında yüklenici firma olan özel sektör paydaşlarından inşaat şirketi projeyi uygularken, ikinci çalışma alanında ise ÇŞB'nca riskli alan olan projenin uygulamasını belediye şirketinin ihale yolu ile yaptığını ve Bağcılar belediyesi kamu şirketi olan BAŞAK AŞ'nin kilit aktör olduğunu görmekteyiz. Son çalışmada ise Bağcılar belediyesi kontrolünde ada bazlı proje uygulaması için hak sahiplerinin kilit rol üstlenip müteahhit firma ile anlaşarak sözleşme imzalamıştır. Kamu, özel sektör ve hak sahiplerinin rol aldığı üç farklı örnekte teorinin ağ kurma aşamaları incelenerek sistemin işleyişi detaylı olarak ele alınmıştır (Tablo 2). Aktör ağ teorisinin, kentsel dönüşüm konut projelerinde aktörler arası ilişkileri analiz etmede uygulanabilir bir yöntem olduğu ve bu alanda yol gösterici nitelikte ortaya çıktığı söylenebilir.

Bağcılar İlçesi (aktör ağı oluşturan aktörler kapsamında) karakteristik özellikleri nedeniyle, beşerî olmayan bir aktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışma alanlarında kentsel dönüşüm planlama ve uygulama safhalarında aktör ağı oluşturan beşerî aktörler; merkezi ve yerel yönetimler ile konut, ticaret, inşaat ve gayrimenkul yatırımcıları ile alanda yaşayan hak sahipleridir. Görüşmelerden ve anket yolu ile elde edilen veriler ve literatür taramaları

kapsamında ulaşılan bulgular çerçevesinde beşerî aktörler içerisinde kilit öneme sahip aktör ise yerel yönetimdir. Kentsel dönüşüm projesi ve yatırımlarında; öncü rolü merkezi ve yerel yönetimler, kamu şirketleri ile özel sektör paydaşları ve hak sahipleri üstlenmektedir.

| ÇALIŞMA ALANLARI | KARAR                                                | TASARIM                                                    | UYGULAMA                              |
|------------------|------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------|---------------------------------------|
| <b>VAKA 1</b>    | Katılımcı Mahalle Modeli<br>Yüklenici Müteah. Modeli | Alternatifli kentsel<br>tasarım projeleri                  | ÖZEL SEKTÖR<br>Hak sahibi-Yüklenici   |
| <b>VAKA 2</b>    | ÇŞB Riskli Alan Süreci<br>TOKİ-Kiptaş-Belediye       | ÇŞB kararlarına göre<br>ihale yolu ile yüklenici<br>modeli | YEREL YÖNETİM<br>Belediye- Yüklenici  |
| <b>VAKA 3</b>    | Ada Bazlı Planlama süreci<br>Yüklenici modelleri     | Yüklenici müteahhit<br>tasarım projesi                     | HAK SAHİPLERİ<br>Hak sahibi- Belediye |

Tablo 2. Çalışma alanlarının karşılaştırılması

## Sonuç

Kentsel dönüşümün ekonomik, sosyal, fiziksel ve yönetsel çok boyutlu yapısı, farklı gündem maddelerine sahip olmasını beraberinde getirmektedir. Sosyal, fiziksel ve ekonomik gündemlerin her biri farklı mekânsal ölçeklerle ilgilenmektedir.

Dünyadaki hızlı akışlar karşısında proje sürelerinin uzun ve karlılık oranlarının düşük olması, özel sektörün sosyal ağırlıklı girişimlere çekilmesinin önündeki en büyük engeldir. Özel sektörün sürece dâhil edilmesi finansman girdisinin sağlanması ve deneyimlerden faydalanılması adına dönüşüm projelerinde hayati öneme sahiptir. Kentsel dönüşüm girişimlerinin başarıya ulaşması konusunda önemli bir faktör, o ülkenin veya kentin konut piyasaları ve üretim sektörleriyle, önceden saptanmış hedefler ve politikalar doğrultusunda doğrudan ilişki içinde olma zorunluluğudur.

Türkiye’de başta İstanbul olmak üzere, alışlagelmiş ve önceki dönemlerde yasal ve yasal olmayan sektörlerce yönlendirilmiş planlama ve tasarım yöntemleri bir kenara bırakılıp, bunun yerine kentsel dönüşüm dinamikleri bağlamında, sürdürülebilir kentsel gelişim kriterleri gözetilerek; merkezi ve yerel yönetimler, özel sektör, sivil toplum kuruluşları ve yerel halk sakinlerinin ortaklıklarına dayanacak şekilde, çok boyutlu bakış açısıyla konut alanlarının planlanması ve tasarlanması plancılar, mimarlar ve diğer tasarımcıların katılımıyla gerçekleştirilmesi sağlanmalıdır.

Bu makale kapsamında, mekânın yeniden üretimi konusunda kentsel dönüşüm projelerindeki yönetim sosyal araştırma yöntemi olan Aktör ağ teorisi (ANT) yöntemi ile incelenmiştir. Kentlerin mevcut yapısal kurgusunu inceleyen politikaları ve analiz yöntemleri kapsamında mekânın

dönüşümünde ortaya çıkan sorunlar belirgin hale gelmekte ve kentsel dönüşümde rol alan aktörlerin birbirileri ile ilişkilerini ve etkileşimlerini açıklamaya yeterli görülmüştür. Bu çalışmada incelenen üç farklı vakadan elde edilen bulgulardan hareketle; ağ içerisinde rol alan aktörlerin ilişkileri sonucunda oluşan ağın analizi kapsamında Aktör Ağ Teorisi bağlamında değerlendirilerek öneriler sunulmaktadır.

Latour'un 'planlama kavrayışı' bağlamında teori ve uygulama arasındaki bağlantılara yönelik Aktör Ağ Teorisi'nin kavramsal çerçevesinde incelenen kentsel dönüşüm projelerinde önemli bulgular elde edilmiştir. İlk olarak; sistemde yer alan beşerî (human) ve beşerî olmayanlar (non-human) arasında yapılan ayırmalar, tümünün 'aktör' (actor) ya da 'aktant' (actant) olarak nitelenerek; belirleyici ve dönüştürücü rollerinin ortaya konmasıdır. ANT'nin (Aktör/Aktant) kavramı bağlamında kentsel dönüşüm projelerinin planlama ve uygulama süreçlerinde yer alan Aktör/Aktant'lar ve aralarındaki ilişki biçimleri arabulucu/aracı, çevirici ve kara kutu kavramları üzerinden SNA araçları kullanılarak incelenmesi önerilmektedir.

İkinci olarak; fiziki mekânın özne olma durumu ve kentsel dönüşüm alanlarının hareket halinde/ değişken projeler olmasıdır. Bu çerçevede Aktör Ağ Teorisi (ANT)'nin geliştirdiği bakış açısı ile birlikte kentsel dönüşüm projelerinde 'planlama ve uygulama sürecini' okuması önerilmekte ve kentsel dönüşümde aktörler arası ilişki ve katılımı teşvik edecek organizasyon alternatifleri üretilmesine ihtiyaç duyulmaktadır.

## Kaynakça

- Ataöv, A. & Osmay, S., (2007). Türkiye'de kentsel dönüşüme yönetsel bir yaklaşım, METU JFA, (24:2): 57-82.
- Bosco, F.C., (2006). Actor-Network Theory, networks, and relational approaches in human geography, *Approaches to Human Geography*, S. Aitken and G. Vallentine ed., 136-147.
- Callon, M. & Latour, B., (1981). Unscrewing the big Leviathan: How actors macro-structure reality and how sociologists help them to do so, *Advances in Social Theory and Methodology: Towards an Integration of Micro and Macro-Sociology*, 277-303.
- Gökşin, Z.A. & Gibson, M., (2016). Neighbourhood regeneration in Istanbul: From earthquake mitigation to planned displacement and gentrification."17<sup>th</sup> IPHS Conference, 15-20 July 2016, Delft.
- Harvey, D., (2006). *Social justice and city*, Second edition, Metis Publishing, İstanbul.
- Kalağan, G., & Çiftçi, S., (2012). Kamu-özel sektör iş birliğinin kentsel mekân yansıması: Kentsel dönüşüm örneği ve yeni aktörler, *Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi*, 4, (2) :121-133
- Kasapoğlu, A., & Odabaş, Y., (2009). Sosyolojik açıdan teknoloji odağında güncel sorunların yorumlanması, İletişim Özgürlüğüne Müdahale Raporu Elektronik Gözaltı Dünyası, ss. 28-30, TMMOB Elektrik Mühendisleri Odası Yayını, Ankara.
- Latour, B., (2005). *Reassembling the social: An introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Murdoch, J., (1998). The spaces of Actor Network Theory, *Geoforum*, A. Leyshon & J. Robinson eds. 29: 357-374.
- Palmer, S. J., (2014). Actor network mapping of housing systems employing social network analysis tools: the case of medium-density dwelling design in Australia, *Relating Systems Thinking and Design 2014 working paper*: 1-18.
- Seçilmişler, T., (2010). *Koruma öncelikli alanlarda aktör ağın çözümü ve betimlenmesi: İstanbul Tarihi Yarımada örneği*, Doktora Tezi, YTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Selman, P., (2000). Networks of knowledge and influence: Connecting the planners and the planned, *Town Planning Review*, 71: 109-121.
- Terzi, F., (2009). *Mekânsal büyüme ve konut alanlarına yönelik gelişme stratejileri*, Doktora Tezi, İTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.

# Turgut Cansever ve Louis Kahn Mimarilerinin Yapı-Anlam İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme

Neşe Nur Akkaya\*

**Öz:** Bu çalışmanın amacı Turgut Cansever ve Louis Kahn'ın mimariye dair düşüncelerini incelemek ve bu doğrultuda, bu iki mimarın Bodrum Sualtı Arkeoloji Enstitüsü ve Kimbell Sanat Müzesi eserlerinin mekânsal analizlerini yapmaktır. Bir başka ifadeyle, mimariye dair düşünce ve söylemlerinin, eserleri üzerindeki izlerinin sürülmesi, yapı-anlam ilişkisinin soruşturulmasıdır. İlk aşamada Cansever mimarlığının anlamsal çerçevesini oluşturan "mekân hiyerarşileri, bütünlük-varlık telakkileri" gibi kavramlar üzerinde durulmaktadır. Benzer şekilde, Kahn'ın "mekân organizasyonu, biçimin doğası" kavramları incelenmekte ve Kahn'ın mimariye dair düşüncesi ortaya konulmaktadır. İkinci aşamada, bahsi geçen mimarların söylemleri, çalışmanın ana yapısını oluşturan "Malzeme", "Parça-Bütün ve Kümülatif Bütünlük", "Tektonik-Atektionik, Materyal-İmmateryal", "Tezyînilik, Süs", "Tabiat-Varoluş, Nesne-Anlam" ve son olarak da "Tekrar" şeklindeki altı kategoriye tabi tutulmaktadır. Üçüncü aşamada Cansever ve Kahn'ın bahsi geçen eserleri "Biçim", "İşlev", "Yapı" ve "Anlam" kategorizasyonu bağlamında ele alınmaktadır. Çalışmanın son bölümünde ise bu eserler "Üst Yüzey", "Yan Yüzey", "Zemin" ve "Detay" bağlamında karşılaştırmalı olarak incelenmektedir. Mekânsal analizleri yapılan bu eserler arasındaki benzerlik ve farklılıklar ortaya konarak bir değerlendirme yapılmaktadır. Buna göre Cansever ve Kahn'ın kültür, inanç, gelenek, tarihi süreci değerlendirme ve kişisel karakterleri bağlamında ortaya koydukları mimari düşünce ve eserleri, kendi içinde bir bütünlük arz etmektedir. Sanatsal ifadenin belirgin olarak öne çıktığı Bodrum Sualtı Arkeoloji Enstitüsü ve Kimbell Sanat Müzesi yapısal açıdan benzerlik göstermekte, anlamsal açıdan yakın bir arka plana dayanmaktadır. Sonuç olarak bu iki eser, Cansever ve Kahn'ın kozmolojik bir aşkınlığı, düşünce ve mimari yaklaşımlarındaki girift ilişkilerinde yansıtmaya ve özellikle sanatsal duyumu öne çıkarma çabalarının bir ürünüdür.

**Anahtar Kelimeler:** Turgut Cansever, Louis Kahn, Bodrum Sualtı Arkeoloji Enstitüsü, Kimbell Sanat Müzesi, Modern Mimarlık.

## Turgut Cansever

Turgut Cansever yaşamı boyunca "İnsanın asıl vazifesi dünyayı güzelleştirmektir" şiarıyla Türkiye'de ve dünyada pek çok mimari faaliyette bulunur. Cansever'e göre *dünyayı güzelleştirme sorumluluğu*, ahiret için düşünme tavrının bir ifadesidir. "*Sanat eseri, varlık ve kâinat*

\* İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık, Araştırma Görevlisi  
İletişim: neseakkaya@windowslive.com, akkayam17@itu.edu.tr

*tasavvurunun yapılarına yansımalarıdır.*” yaklaşımı ile varlık ve kâinat telakkileri tüm yönleriyle ele alınarak inanç temelleri üzerine oturan bir söylem ortaya konur (Cansever, 2013a).

Cansever mimarisinin genel özelliklerine bakıldığında; yapı kompleksini oluşturan birimler, parça-bütün dinamiği ile örgütlenirler. Mekân hiyerarşilerine göre konumlanarak kübistik bir düzenlemeyle bir araya gelir ve kümülatif bir bütünlük oluşturur. Bütünü kurma çabası, *tevhid/birlik* arayışının bir yansımasıdır. Malzemeler bilinçli/canlı olarak görülür (Nalbantoğlu, 2010). Doğal ve suni malzemeler bir arada ve karakterleri gizlenmeden kullanılır.

İklim koşulları ve topografyanın yapısı, yapısal kararlarda ve mekansal organizasyonda etken bir unsurdur. Tabiatı yüceltme amacı, yatay biçimleniş ve toprağa yakın durma ile karışık bulur. Cansever’e göre evrensellik, mahalli/yerel unsurlarla örtüştüğü ölçüde var olur.

Kubbe, tonoz, kemer gibi Osmanlı ve Selçuklu Mimarisi referanslı elemanlar, biçimsel ve tarihsel süreklilik bağlamında tercih edilir, bu esere anıtsallık ifadesi kazandırır. Tekrar eden mimari unsurlar tezyinilik ifadesi olarak yapıda yer alır ve eserin üslubunu tayin eder. İnşa sisteminin hızlı ve kolay olması açısından standart yapı elemanları kullanılır.

İslam Mimarisi’ndeki varlığın dinamik yapısı göz önünde bulundurularak ilave alabilen kit-le-kollektivite açık bir birlik ile biçimlendirilir. İlave alabilen bütünlük, statikleşmiş unsurlar yerine açık geometrik şekiller ile açık mekân örgütlenmesini sağlar. Kendi işlevsel programlarını edinen birimler tektonik ifade kazanırlar. Bütünün statik yapısına karşın; birimlerin dinamik yapısı tektonik ifadeyi meydana getirir (Düzenli, 2009).

## Louis I. Kahn

Amerika Birleşik Devletleri’nde ve dünyanın farklı ülkelerinde mimari çalışmalarda bulunur. Louis I. Kahn “Hayret, nasıl yapıldığımızın bir kayıdır. Bir çekirdek olarak adlandırılabilir... Hayret, tüm öğrenebileceklerimizin ve hissedebileceklerimizin kaynağında uzanır.” şeklindeki mistik yaklaşımıyla, yaşamı boyunca tüm tasarımlarında varlığın özünü, başlangıçların ruhunu arar (Anonim, 2014). “Ben tüm varlıkların kaynağını ışık olarak duyumsarım.” diyen Kahn’a göre her varlık varoluşa dair kayıtlar barındırır (Twombly, 2003). Bu kayıtlar takip edilerek varoluşa dair sırların kapısını aralamak ve birliği yakalamak mümkündür.

Kahn mimarisinin genel özelliklerine bakıldığında; ölçülemez-olanın cisimleşmesi, madde-nin ışık vasıtasıyla ölçüye-gelebilirliğin dünyasında varlığa bürünmesidir. *Form*, ölçüye-gelemez olana aittir ve *Sessizlik*’te yer alırken; *biçim*, *formun* sayısız olanaklarından birine bürünüp imkânlar sınırındaki eşiği aşarak, ölçüye-gelebilirliğin dünyasında şekle gelir. *Işık* ve *Sessizlik*’in mekânsal ifadeleri ana mekân ve tali mekânlardır. Bir yapı onu oluşturan ışığın kaydını tuttuğundan, yapının planı ışıktaki mekânların uyumundan okunur (Anonim, 2002).



Yapının parça-bütün dinamiği ile örgütlenmesi, birlik kurgusunun mekânsal yansımasıdır. Homojen olarak tek bir bütünde toplanan ana ve yardımcı mekânlar, bütünlüğün harmonisinde kendi tektonik ifadelerini kazanırlar.

Tasarımda malzemenin ve mekânın *ne olmak istediği*'nden yola çıkılır (Anonim,2014). Bir mekânın ne olmak istediğinin anlaşılması için, o bina kurumunun doğasını ortaya koymak gereklidir. Malzemenin doğası/iradesi vardır ve tasarım, yapılmak istenen şeye düzen getirir. Malzeme, doğasının gerektirdiği şekliyle kullanılır ve bozuk ya da yıpranmış dahi olsa öylece bırakılır.

Kubbe, tonoz, klasik sütunlar gibi Roma Mimarisi referanslı elemanlar, Mısır ve Antik Çağ Mimarisi'nden izler, biçimsel ve tarihsel süreklilik sağlarken; esere anıtsallık ifadesi kazandırır (Scully, 1993). Tarihi eserlerdeki tasarım öğelerinin biçim ve dengesinden gelen prensiplerden yararlanma, esere tezyinilik tayin eder. Öte yandan eserin dışarıdan kolaylıkla okunması, malzemenin çıplak doğası ve birleşim detaylarının açıkta bırakılması süs unsurlarıdır ve yapının tezyinilik kazanmasının etmenlerindendir.

Cansever ve Kahn'ın yapılarında görünür hale gelen bu düşünsel arka plan, Cansever'in Bodrum Sualtı Arkeoloji Enstitüsü ve Kahn'ın Kimbell Sanat Müzesi eserlerinde biçim, işlev, yapı ve anlam kategorileri üzerinden izleyelim:

## **Bodrum Sualtı Arkeoloji Enstitüsü**

Turgut Cansever ve Feyza Cansever tarafından 1988'de tasarlanan Bodrum Sualtı Arkeoloji Enstitüsü, merkezi Amerika Birleşik Devletleri'nde bulunan ve birçok ülkede sualtı arkeolojisi kazı çalışmaları yürüten enstitünün, Akdeniz'deki merkezini teşkil eder (Bodrum Sualtı Arkeoloji Enstitüsü, 2017).

### **Biçim**

Bodrum Sualtı Arkeoloji Enstitüsü, tonoz çatılı tekrar eden dikdörtgen hacimler ile iç avluların organizasyonundan oluşur (Düzenli, 2009). Enstitü binasının cephesinden yapının basit geometrik formunu okumak mümkündür. Enstitü binasının tonoz çatılarında hayat boyunca ışık fenerleri uzanır. Gökyüzüne ve farklı yönlere bakan açıklıklar, yalnızca ferah ve aydınlık bir mekân oluşturmak amacı taşımaz; aynı zamanda *sonsuz mekân duygusunu* vurgular.

Enstitünün ikinci aşamasında gerçekleştirilen kütüphane, konaklama birimi gibi bölümler gerek iç avlular ve gerekse tonozlu bir giriş mekânıyla enstitü kütesine eklenir. İç avluların etrafında konumlanan birimlerden oluşan kompleks, külliye biçimlenişinde mekân organizasyonunu hatırlatır (Demirgüç, 2006). İç avlu ile enstitüsü arasındaki yarı açık geçiş mekânı, kütüphane ve konaklama birimi gibi, enstitünün tonoz çatılı biçiminden düz betonarme çatısı ile ayrılır.



## ***İşlev***

Kompleksin birimleri, kübistik düzenleme vasıtasıyla ana ve tali mekânlar olarak bütünlüğe katılırlar. Yapının birincil mekânı ışık fenerlerinin uzandığı hayat olmakla birlikte, çalışma odaları, toplantı salonu, kütüphane ve bilgisayar merkezi bu merkez etrafında konumlanır. Enstitü binasının girişleri, güney cephesindeki hayat ve doğu cephesindeki giriş mekânının koridorları aracılığıyla birbiriyle ilişkilendirir (Düzenli, 2009).

İki katlı simetrik kütlelerden oluşan konaklama birimleri, aralarında bu birimleri birbirine hem yapısal hem de işlevsel olarak bağlayan bir ortak mutfak barındırır. Kompleksin her birimine olduğu gibi konaklama birimine de farklı yönlerden girişler bulunur. Geçirgenlik, konaklama biriminde de sürekliliğini korur. Konaklama birimi, enstitüden ayrı olarak yer alsa da avlularla enstitü birimine bağlanır. Cephedeki tezyiniliğe iç mekândaki işlevsel ihtiyaçlar bağlamında standart ölçülerde belirlenmiş balkonlar katılır.

Kütüphane, topografyanın eğimli yapısından yararlanılarak düşey olarak tasarlanır. Giriş mekânı vasıtasıyla zemin katta bulunan enstitü binasına eklenir. Asma katın açıklıklı/pencereli kaset döşeme tavanıyla, doğal gün ışığı kütüphanenin tavanından asma ve zemin kata kadar sızar. Günün ve mevsimin değişiklikleri hissedilir. Bu bakımdan kütüphanede de *sonsuz mekân duygusu*'nun farklı bir yorumu görülür.

Atölyeler, arkeolojik eserlerin onarımının yapıldığı çalışma alanları/laboratuvarlar gibi servis alanları enstitü binasının bodrum katında, topografya meylinin altında çözümlenir (Tanyeli, Yücel, 2007). Enstitü binasında bodrum katla sirkülasyonu sağlayan ışık feneriyle aydınlatılmış bir döner merdiven bulunur. Farklı birimlerde olduğu gibi merdivenlerde de *sonsuz mekân* vurgusu dikkat çeker.

## ***Yapı***

Enstitü kompleksi, betonarme ve taş strüktürlerin yanında, yığma ve iskelet sistemi de içeren karma bir sistem barındırır (Düzenli, 2009). Enstitü binasının prekast betondan tonoz biçimli çatısının yükü, karma sistemdeki yığma taş duvarlar ve kolon-kirişler; kütüphane ve konaklama birimlerinin düz betonarme çatılarının yükü ise kolon ve kirişler vasıtasıyla zemine aktarılır.

Enstitüde Cansever'in pek çok tasarımında olduğu gibi, standart mimari elemanlar kullanılır. Kompleksin birimlerinin pencere-kapı söveleri, kemerler, çatı tonozları ve ışık fenerleri prekast betondan hazır elemanlardır. Enstitü binasının kuzey ve batı cephesinde geniş cam açıklıklar; güney cephesinde ise Bodrum'un sıcak iklim koşullarından korunmak için standart pencereler tercih edilir. Benzer amaçla, enstitü binasının duvarları kalındır. Elemanların her biri kendi malzeme, biçim ve dokularıyla yapısal işlevini yerine getirirken; cephenin bütünlüğüne katılarak yapının, tezyiniliğinin katmanlarını oluşturur (Demirgüç, 2006).

## Anlam

Avlulu medrese plan şemasına göre, farklı kotlardan ve yönlerden girişlerle topografyaya yerleşen enstitü kompleksi, ziyaretçiyi yapıya yaklaşılacak her noktada farklı fragmanlarla karşılaşır. Bu biçimleniş Cansever'in, insanın pasif konumdan aktif konuma yükseldiği ve işleyişe dahil olduğu *yaşanan sanat* söyleminin bir ifadesidir. Yapı, küçük tektoniklerinin çevresini saran avlularıyla *oraya aitmiş izlenimi* verir (Ertaş, 2017).

Prekast betondan tonoz ve kemerler ile taştan duvarlar, yapay ve doğal malzemenin basit zıt ifadesini oluşturmazlar. Aksine bu durum, malzemenin doğası öne çıkarılmadan ya da inkâr edilmeden, olduğu gibi kullanılmalarının bir sonucudur (Cansever, 2013a). Bunun yanında, cephenin *endüstriyel bir gerilim ifadesi* edindiği söylenebilir (Anonim, 2001). Kompleksin tüm hacimlerinde sonsuz mekân duygusunu vurgulamak üzere gökyüzüne ve farklı yönlere bakan açıklıklar yer alır. Yerellik/mahallilik ise Bodrum'a özgü olan taşın, yığma duvar yapısı, derzler ve kaplamalarda kullanılmasıyla ifade edilir (Anonim, 2001).

Birbirine eklemlenen hacimlerden oluşan enstitü kompleksi, kemer, tonoz gibi tarihi referanslı elemanların tercih edilmesiyle abidevi bir görünüm edinir. Bunun yanında yatay ve mütevazi şekilde örgütlenen birimler sükûnet ve birlik duygusunu öne çıkarır.

## Kimbell Sanat Müzesi

Louis I. Kahn tarafından 1966'da tasarlanan, geniş bir koleksiyona sahip Kimbell Sanat Müzesi, Texas'ın Fort Worth kentinde konumlanır (Kimbell Sanat Müzesi, 2017). KSM'nin genişletme çalışmalarını üstlenen Renzo Piano'nun tasarımı ise 2013'te tamamlanır (Howarth, 2013).

## Biçim

Kimbell Sanat Müzesi, tonozlu bir çatıya sahip birbirini yan yana ve uç uca tekrarlayan on altı adet dikdörtgen hacmi ve üç adet iç avlusu olan bir mekân kurgusuna sahiptir. Yapının cephesinden ve kuşbakışı görüntüsünden basit geometrik biçimlenişini okumak mümkündür.

Müzenin çatısı teknik olarak tam anlamıyla tonozlardan değil; *sikloid tonozlar*'dan meydana gelir (Benedict, 1991). Kahn mimarisinin en temel ögesi olan gün ışığı, sikloid tonozlu çatının karakteristik formunu belirler. Sikloidlerin tepe noktasında, tonozların iki yakasını birbirine bağlayan ışık pencereleri uzanır. Tepeden gelen ışık, çıplak betonun pürüzsüz yüzeyini aydınlatır ve Kahn'ın *gümüş parlaklığı* adını verdiği etkileyici atmosfer oluşur (Weintraub, 2002).

Yapı kompleksi, eklemeli birimleri ve onları çevreleyen avlularıyla topografyaya yatay bir şekilde dağılır. Müze tüm bunların birleşimiyle sade geometrisi, birimleri, tabiata bütün-

leşik şekilde nüfuz eden yerleşimi ve malzemenin çıplak doğasıyla tekil, bütüncül, anıtsal bir tavırla topografyadaki yerini alır.

### ***İşlev***

Kompleks bir müze mekânı, bir sanat kütüphanesi, bir oditoryum, bir kitap satış reyonu, kalıcı ve geçici sergi mekânları ve bir restoran içerir. Binada galeriler, toplanma, dinlenme, yemek, satış işlevlerine sahip birimlerinden oluşan ana mekânlar, zeminde traverten fayanslarla çevrelenir ve vurgulanır. Bunun yanında havalandırma ve sıhhi tesisat gibi tali mekânlar, sikloid tonozların birleşim noktalarına ve aydınlatma armatürleriyle kaplanan alana yerleştirilir (Connally, 1977).

Kahn için tasarımın temel kaynağı ışıktır. Müzenin mekân organizasyonu çatıdan anlaşılabilir. Zemin katta gümüş parlaklığına sahip sikloid tonozlu hacimler sergilere ev sahipliği yapar. Işık, açılı olarak geldiği bodrum katta ise loş bir etki oluşturur. Ve bu alanlara farklı bir programatik görev yükler. Müzenin mekân organizasyonu, çatıdaki sistemden gelen gün ışığının iç mekândaki yoğunluğuna göre belirlenir.

### ***Yapı***

Müzenin en önemli yapısal unsurunu 16 sikloid tonozdan meydana gelen çatısı oluşturur. Yapı Mimarı August E. Komendant ile titiz bir çalışma yürüten Kahn, tonoz çatı 10 cm'lik kalınlığı ile kırılğan bir yapıya sahip olmasına rağmen; camı, betonarme kabuğu ve alüminyum kanat teçhizatını bir elemanda yekpare olarak toplar (Park, Joo, Yang, 20017). Sikloid tonozların kaplandığı kurşunu da bu yekpareliğe dâhil etmek mümkündür.

İç mekânda ziyaretçilerin gün ışığından rahatsız olmaması için, ışık pencerelerinin merkezi değil, kenarları delinir (Twombly, 2003). Pencerenin altına yerleştirilen alüminyumun kanat teçhizatı, gelen ışığı kanatları aracılığıyla çıplak ve pürüzsüz betonun yüzeyine yansıtarak ışığı yayar.

Kahn ince ve kırılğan sikloid tonozu inşa edebilmek için, akışkan doğası gereği betonu seçer. Sikloid tonoz, bilinen tonozdan farklı olarak, kiriş ile buluştuğu noktada kirişe dik bir açıyla oturur, yani kirişe teğettir. Eser, birçok fonksiyonel elemanı tek bir geometrik sistemde harmanlayarak bütüncül, katmanlı bir yapı barındırır. Bu durum, aktarılan yükün yapısal olarak çatı kabuğunun kemerlerinden kirişlere ve oradan betonarme kolonlara ya da masif taşıyıcı duvarlara doğrudan iletilmesini sağlar (Connally, 1977).

### ***Anlam***

Louis Kahn'ın sikloid tonozlu dikdörtgen birimlerden tasarladığı müzede hem doğal hem de suni elemanların birlikte kullanılması gerilimli bir ifade yansıtır. Traverten duvar ve beton

tonozları törpülenmemiş, doldurulmamış, boyanmamış halde, başka bir ifadeyle, inşa sürecindeki hasar ve bozukluklarıyla, yapım sürecinin kaydını tutması amacıyla öylece bırakan Kahn, müzede suni ve doğal malzemeleri *doğal malzeme* olarak kullanır ((Kahn, 2008'den aktaran ;Gill, 2006). Doğal malzemelerin doğasına uygun kullanılması gibi, yapay malzemeler de doğaları gereğince yapıda yer alır.

Kahn malzemenin doğasını aradığı gibi kurumun da doğasını sorgulayarak, bir müzenin ne olmak istediğiyle ilgilenir. Işık, Kahn için yol göstericidir. Bu bağlamda esnek olarak tasarlanan plan tipine göre, bütünlüğü kuran birimlerin her biri, ışığın yoğunluğuna göre hem kendi işlevsel görevlerini yerine getirir, hem de yekpare bir hacmi örgütler. Öte yandan, ışık pencerelerinden gelen günışığı vasıtasıyla, iç mekânda tabiata ve zamana ait unsurlar yitirilmez. Işığın duyumsanmasıyla varlığın kaynağının idrak yollarına kapı açılır.

Komplekse ulaşım, farklı kotlardan ve farklı yönlerden girişler vasıtasıyla sağlanır. Ziyaretçiyi müzeye girişte, bahçedeki sus sesi ve ağaçların ahengiyle oluşan mütevazı ve samimi bir atmosfer karşılar. Müzenin işlevi gereği edindiği resmi ve statik atmosfer, bu mütevazılık ve yataylığın etkisiyle kırılarak yerini dinamizme bırakır. Birbirine eklemlenen birimlerin abidevi duruşu, yataylık vurgusu ve sükûnet hissi, yapının nispi bir büyüklük edinmesine de önderlik eder.

Cansever ve Kahn'ın söylemleri bağlamında, bahsi geçen mimarların mimarlığına temel teşkil ettiği düşünülen, kendi aralarında geçirgen olan iki kavram ve dört kavram grubundan söz edilebilir. Eserlerin incelenmesinin ardından "Malzeme", "Parça-Bütün, Kümülatif Bütünlük", "Tektonik-Atektionik, Materyal-İmmateryal", "Tezyînîlik, Sûs", "Varoluş-Tabiat, Nesne-Anlam" ve "Tekrar" kavram ve kavram gruplarının izlerini sürelim:

## Malzeme

Doğal ve suni malzemeyi yıllardır süren çekişmelerden arındırıyor oluşu, Turgut Cansever ve Louis Kahn mimarlığının özgün bir vasfıdır. Cansever'in, her konuda olduğu gibi, malzemeye yaklaşımında da belirleyici faktör, İslam Mimarisi'nde malzemenin olduğu gibi kullanılması olur (Stierlin, 2006). Kahn, *hakikatin kaynağının başlangıçlarda uzandığını* iddia eder ve fiziksel bir kütle olarak mimarlığın, eski çağlara özgü gerçekliğini barındıran *başlangıçlarda aranması gerektiği*'ne inanır (Anonim, 2002). Antik çağların anıtsal yapıları, Kahn'ın mimari yaklaşımının şekillenmesinde ve malzemeye karşı tutumunda etkili olur. Varlığın kaynağını *Işık* olarak tanımlayan Kahn, maddenin/malzemenin de ışığın harcanmasıyla oluştuğunu ifade eder (Scully, 1993).

## Parça-Bütün, Kümülatif Bütünlük

“Parça-bütün” ve “kümülatif bütünlük” kavramları Turgut Cansever ve Louis Kahn mimarilerinin temel yapı taşlarındandır. *Mekânın bütünlüğü, üslubun ilk ve en yüksek kanunudur* diyen Cansever’in bu anlayışı varlığı tüm yönleriyle ele alan dinamik ve bütüncül yaklaşımından kaynaklanır (Cansever, 2013a). *Sessizlik, var edilmiş ideal hakikatin kapsanışıdır* diyen Kahn da benzer şekilde, varlığın birliğine işaret eden bütüncül bir söylem ortaya koyar (Anonim, 2002). Cansever ve Kahn mimarisi incelendiğinde, işlevsel birimlerin kendi tekniklerini edinerek *bütünlük’ü/birlik’i* kurmadaki bir araya geliş sistemikleri parça-bütün dinamiğinin etkisinde olduğu görülür.

## Tektonik-Atektionik, Materyal-İmmateryal

Heinrich Wöfflin’in *kapalı biçim* ve açık biçim olarak da tanımladığı “tektionik ve atektionik” kavramları, sanat eserinin üslubunun oluşumunda belirleyici öğelerdir. Bazı eserler tektionik yaklaşımla bir sonuca varıyor iken; bazıları atektionik bir oluşumla meydana gelir. Minare örneğinde olduğu gibi tektionik üslup, *kapalı biçim* anlayışından oluşurken; saçaklı tasarıma sahip bir yapı, *açık biçim* anlayışıyla atektionik üslubu temsil eder (Wöfflin, 2015).

Bunun yanında “materyal” malzemenin maddi varlık alanındaki özelliklerini temsil ederken; “immateryal” maddesel olmayan, ruhani boyutun veya sonsuzluğun temsilcisidir. Aristide Antonas, immateryal boyuta geçiş sürecinde, görsel düzlemin, yani materyal boyutun bir araç haline gelerek, gerçek ve derin bir anlamı açığa çıkardığını savunur (Antonas, 2016).

Sanat tarihi boyunca toplumların kültürel değerleri, eserlerin biçimlerinde tezahür eden üslup özelliklerini meydana getirmiştir. Cansever mimarisinde, Cansever’in tektionikleştirme olarak adlandırdığı, kümülatif olarak bir araya gelen birimler, bütün içinde dengeli bir düzen oluşturur. Kahn mimarisinde ise, ölçülemez-olanın dünyasındaki *forma*, ölçülebilirliğin-dünyasında *biçimini* veren, malzemenin ne olmak istediğidir. Suni bir madde ancak materyal özelliklerini gizlemeksizin biçimsel tektioniğini edinirken; immateryal bir boyutu dışavurur.

## Tezyîn(Süs)-Tezeyyün(Süsleme)-Tezyînilik

Arapça kökenli “tezyin” sözcüğü, ilk olarak Cami’ül-Fürs adlı eserde 1501 yılında *süsleme*, *bezeme* olarak tanımlanır (Nişanyan Sözlük). Türk Dil Kurumu’nun sözlüğünde ise “süsleme” sözcüğünün ilk anlamı *süslemek işi, bezeme, donama, tezyin*, ikinci anlamı *süsleri yerleştirme biçimi veya sanatı*, üçüncü anlamı ise *sanat eserlerinin yüzeyini süslemek için kullanılan motif, oyma vb. şeklinde tanımlanır*. Sözlükte “tezyinilik” sözcüğüne ilişkin bir ifade yer almazken; “tezyin etmek” sözcüğüne *süslemek* anlamı verilir (Türk Dil Kurumu Sözlüğü, 2017). “Tezyin”

günümüzde “süs, bezeme”; “tezyin etmek” ise “süslemek, donatmak” anlamında kullanılmaktadır. İslam sanatlarına özgü “tezyinilik” ise, “tezyin/süsleme” ve “tezyinat/süs”ten ayrı bir noktada yer alır. Tezyinilik, immateryal boyutun madde âleminde biçimlenmesiyle, somut eseri meydana getiren unsurlar harmonisinin bileşkesidir (Cansever, 2013a). Bu yönüyle “Birlik’in/ Bütünlük’ün/ Tevhidîlik’in” bir tezahürüdür.

Kandinsky’nin süslemeyi *canlı* olarak nitelendirmesi, süslemenin anlamsal boyutuna, yani tezyiniliğe ilişkindir (Kandinsky, 2015). Tezyin, *üslubu tayin etmede tezyinilik vasıtalarından biri* olarak görülür (Cansever, 2013a). Turgut Cansever bu kavramların ayrımını titizlikle yaparken; Louis Kahn *her şeyde sürecinin kaydının tutulması*’na ilişkin olarak, eserde eklem yerlerini/süsleri açıkta bırakmak gerektiği görüşündedir (Kahn, 2014).

### Varoluş-Tabiat, Nesne-Anlam

Turgut Cansever ve Louis Kahn için mimari mekânın oluş hikayesinde, anlam boyutu özellikle vurgulanır. Cansever ve Kahn felsefelerinde mimari mekânın oluşumuna ontolojik olarak yaklaşılr. Mimari eser statik yapısının yanında, onu oluşturan anlam düzleminin dinamik tabakalarıyla zikredilerek bütünsel bir harmoniyle tasarlanır.

Varlığın (*being*) doğası belirgin varlıkta görünür hale gelir. Bu bakımdan inşa faaliyetleri, mimari esere içkindir. Heidegger “İnşa Etmek, İskân Etmek, Düşünmek”te, mimarlık bağlamında *dasein* vasıtasıyla *yakınlık kurmak*’tan, *aracısız olarak var olabilmek*’ten söz ederken: Çünkü inşa etmek iskân etmeye giden yolda yalnızca bir aracı değildir–inşa etmek kendi içinde zaten iskân etmektir. der. (Sharr, 2013). Heidegger’in bu ifadesi *daseinin*, varoluşunu inşa ederek gerçekleştirdiği anlamına gelir. Schulz, Kahn’ın *bir yapı ne olmak ister* sorusundan yola çıktığı mimari yaklaşımını Heidegger’in bu felsefi tutumuyla örtüştürerek açıklamaktadır (Schulz, 1980).

Bu kavrayış, Cansever’in mimarlık felsefesiyle de ilişkilendirilebilir. Cansever, mimari eseri *aşkın kozmolojik idrakin bir yansıması* şeklinde tanımlarken; ferdi de yüce bir mevkide konumlandırır (Cansever, 2013a). Böylece, varlığın birliği ve bütünlüğü bağlamında Kahn ve Cansever’in mimari söylemleri Heidegger’in metinlerinde buluşur.

### Tekrar

Aynı birimlerin birbiri ardına ritmik olarak dizilmesi... Aynılığın getirdiği düzen, dinamizm/hareket, abidevilik, zarafet ve güç anlamlarına gelen tekrar... Hareketin mekanla değil zamanla ilişkilendirilmesi ve niteliksel olması, tekrara ilişkindir (Burckhardt, 2013). Tekrar, Cansever ve Kahn mimarilerinde temel ve ortak tasarım öğelerinden birini teşkil eder.

Osmanlı şehirlerinde her bir yapının kendine has özellik ve dinamizmle üslup bütünlüğü sağlayan “tekrar”, Cansever tasarımlarında da önemli bir yer işgal eder. Öte yandan Yunanistan, İtalya, Mısır gibi yerlere yaptığı seyahatlerde Kahn, Antik Çağların anıtsal mimarisinin etkisinde kalır. Le Corbusier’in makalelerini okuduktan ve Avrupa seyahatlerinden sonra, Kahn’ın primitif mimarlığa hayranlığı artar (Schully, 1993). Bu etki, Kahn’ın hissettiklerini yeniden yorumlamasıyla yapısal, geometrik unsurların ve motiflerin yapıdaki “tekrar” ile varlık bulur.

Yukarıda sırayla Cansever ve Kahn’ın mimari düşünme biçimi, eserleri olan Bodrum Sualtı Arkeoloji Enstitüsü ile Kimbell Sanat Müzesi ve bu ikisi arasında aracı olduğu düşünülen kavramlar üzerinde durduk. Son olarak bahsi geçen eserleri, “Üst Yüzey”, “Yan Yüzey”, “Zemin” ve “Detay” şeklinde bir kategorizasyona tabi tutalım:

## Üst Yüzey

### **Bodrum Sualtı Arkeoloji Enstitüsü**

Parça-Bütün: Her biri bir işlev içeren birimler, eklemlenerek enstitüyü oluşturur.

Tekrar, Tezyinilik: Geleneksel Akdeniz mimarisinin elemanlarından olan ışık fenerleri, enstitü binasının tonozlu çatısında yapay aydınlatma elemanları ile tekrar ederek ritmik bir düzen oluşturur, esere tezyinilik vasfı katar.

Varoluş-Tabiat, Nesne-Anlam: Işık fenerlerinin amacı, kapalı ve uzun koridorun kasvetli etkisini düşey ışıkla ferah bir mekâna dönüştürmek, bunun yanında yapının her yönden ışık almasını sağlamaktır. Bu da Cansever’in *sonsuz mekân* kavramının yapıdaki tezahürüdür.

Malzeme, Tekrar, Tezyinilik: Enstitünün güney cephesinden görülen taş kaplı tonoz çatı dizisi, enstitünün kuzey cephesinde yerini beton kolonların tekrarına bırakır. Işık fenerleri, enstitünün kuzey cephesinde bu kez kolonlara eşlik eder, yapıdaki tezyinilik katmanlarını oluşturur.

Tektonik, Tezyinilik: Farklı çatı biçimlerinin bir araya gelişlerindeki harmoni, tezyiniliğin katmanlarındandır. Enstitünün tonoz çatısı ve geçiş mekânının düz çatısının yan yana gelişleri, *doğrusalla eğriselin ufki birlikteliğinden doğan sükûnetle* sonuçlanır (Öğün 2017).

Malzeme, İmmateryal: Yerel bir malzeme olan taş ile çağdaş bir malzeme olan betonun bir arada kullanılması, yapay ve doğal malzemenin kendilerine özgü güzellikleriyle birbirini tamamlayan bir bütün meydana getirir. Malzemeler bu harmoni ile maddesel düzlemde öte bir anlam kazanarak immateryal düzeleme uzanırlar.

### **Kimbell Sanat Müzesi**

Tekrar, Tektonik: Yan yana ve uç uca eklenilerek yapıyı örten tonoz çatıların ritmik tekrarı, kütsel ve sabit duvarlara hareket katarak birimlere tektonik ifade kazandırır.

Varoluş-Tabiat, Nesne-Anlam, Malzeme: *Form, olmaya ruhi yatkınlıktır.* (Anonim, 2002) diyen Kahn'ın yaklaşımı, İbnü'l-Arabî'nin *hilkat teorisini* hatırlatır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî yaratılışın yalnızca Yaradan'dan kaynaklanmadığını; yaratılan nesnenin varlık kazanmasının, Yaradan'ın "yaratma isteği" ile nesnenin "varlığa bürünme arzusu"nun mükemmel bir biçimde örtüşmesi halinde mümkün olabileceğini söyler. Buna göre, bir şeyin varlığa bürünme/fiile gelme kabiliyeti olan kuvve, Kahn'a göre *olunmak istenen şey üzerine bir şeyin arzusu* (Anonim, 2002) yani formun arzusudur (Demirli, 2013). Bu bakımdan Kahn'a göre sikloid tonozu oluşturmanın tek yolu betondur. Beton, tüm sertliğiyle ve ağırlığıyla olduğu gibi çatıdaki yerini alır.

Malzeme, Süs, Tektonik: Tonozlardaki yarıktan gelen gün ışığı ile betonun ağır, gri ve dramatik etkisi kırılır ve tonoz sade, doğal bir aydınlatma elamanına dönüşür. Eserin yapısallığı, sade tasarımının bir süs ifadesi iken; esere tektonik ifade tayin eder. İç mekânların tektoniği ise, tonozlardan gelen ışığın kademeli olarak mekâna bürünmesiyle oluşur.

Tektonik, İmmateryal: Eserin orta girişi bir karşılama ve geçiş mekânıdır. Yapı bütününe bu yarı-açık parçasında ziyaretçi, orta avluyla irtibatını sürdürürken; galerilere dahil olmanın eşiğinde yer alır. Böylece yapı immateryal bir özellik kazanır.

### **Yan Yüzey**

#### **Bodrum Sualtı Arkeoloji Enstitüsü**

Tektonik, Tezyinilik, Tekrar: Tonoz ve kemer gibi tarihsel unsurlar ile dikdörtgen bir hacimin bir araya gelmesi ve uç uca eklenmesiyle, tezyinilik ve yapısallık cephede tektonik ifade olarak varlık bulur.

Kümülatif Bütünlük: Kübistik olarak bir araya gelen birimler, açık bütünlüğün tekil karakterinde birleşir.

Varoluş-Tabiat, Nesne-Anlam: Kompleks, topografyaya göre ve yatay olarak konumlanarak yeşil doku ile bir harmoni oluşturur. *İslam'da insan yüce bir varlık olarak telakki edildiğinden pasif konumda kalmaz.* düşüncesiyle ziyaretçinin kendini oraya ait hissetmesi sağlanır (Cansever, 2013a). Ziyaretçi pasif konumdan aktif konuma yükselir, ferdiyetin yüceliğinden söz etmek mümkün olur.



Malzeme, Tektonik, İmmateryal: Taş, ahşap, hazır beton gibi suni ve doğal farklı malzemeler, cephede tektonik ifade kazanarak materyal düzene immateryal bir boyut kazandırır. Unsur- ların karakterini korumak *her şeyi doğru yerine koymak*’la mümkündür (Cansever, 2013b).

Tektonik, Kümülatif Bütünlük: Düz ve tonoz çatıların farklı karakterlerinin bir aradaliğundan doğan tektonik ifade, varlığın birliğinin biçimsel bir yansımasıdır.

### ***Kimbell Sanat Müzesi***

Malzeme, Parça-Bütün, İmmateryal, Tezyinilik, Tekrar: Sikloid tonozların örttüğü unsurlar tekrar düzeni ile açık bir bütünlük oluşturur. Beton yüzey ve traverten duvarlara zımpa- ralama ve boya uygulanmaz. Malzemelerin materyal yönünün yapıda açıkça gösterilmesi, tekrarın getirdiği hareket ve tezyinilik, yapıda immateryal bir ifadeyi canlandırır.

Kümülatif Bütünlük, Varoluş-Tabiat, Nesne-Anlam, Süs, Tektonik: Her biri kendi karakterini gün ışığıyla yıkanarak yansıtan beton tonozlarla örtülü odalar, uç uca ve yan yana kübistik biçimde eklenilerek bir bütün oluştururlar. Detayların açıkta bırakılması bir süs ifadesidir. Her an değişen gün ışığının etkisiyle odalarda oluşan dinamizm, ziyaretçinin dış dünyay- la bağının kopmamasına olanak tanır. Varlığın kapsayıcısı, hakikatin yuvası olan sessizlik, uzantılarını hem yapısal hem ruhsal olarak hissettirir.

Tektonik, Varoluş-Tabiat, Nesne-Anlam: İç mekândaki tektoniklerde de insan ölçeği dikkate alınır. Kişisel karşılaşmalara olanak veren detaylar, insana kamusal bir alanda dahi kendi olarak var olabilme, aidiyet hissetme ve yerleşme imkanı tanır.

Malzeme, Süs, İmmateryal: Traverten taşın doldurulmadan, dokusunun görülebilir ve hisse- dilebilir şekliyle çıplak bırakılması, yakınlık ifadesidir ve bir süs unsurudur. Ziyaretçi burada aracı olarak varlık bulur. Madde boyutunun aşkınlığı ise immateryalliğe işaret eder.

## **Zemin**

### ***Bodrum Sualtı Arkeoloji Enstitüsü***

Varoluş-Tabiat, Nesne-Anlam, Tektonik: Kompleks su ögesi, çevresini saran ağaç ve çiçekler- le, ekolojik bir kaygıdan ziyade; olabildiğince az müdahale ve kendi tektoniğiyle var olabil- me çabasıyla topografyaya yerleşir. *Oraya aitmiş ve hep oradaymış gibi* (Ertaş 2015), insanla evren arasında bir *kanal* olarak yerini alır (Klee, 2013). Kendi karakterini koruyarak tabiatla bütünleşirken, tabiatı yücelten bir vasıf kazanır.

Varoluş-Tabiat, Nesne-Anlam: Birimler arazinin şekline ve iklime göre girift olarak topog- rafyaya yerleşir. Ziyaretçinin farklı kotlardan ve noktalardan enstitü binasına dahil olabilme imkânı vardır. Burada yapıya ulaşmak için tek, sabit ve dolayimsız bir güzergâh öngörülmez; aksine ziyaretçi kendi deneyimleriyle orada bulunma imkanına sahiptir. Bu durumu Canse-

ver'in "yaşanan sanat" söylemiyle örtüştürmek mümkündür. Ferd, yönlendirme olmaksızın kendi deneyimi ve bağımsız iradesiyle aktif konuma yükselmiş olur.

Malzeme, Tektonik, Tezyinilik: Döşeme iç avluda yumuşak bir zeminden, enstitünün iç mekânında mermer döşemeden oluşurken; geçiş mekânında yerini kaldırım taşlarına bırakır. Malzemedeki bu geçiş, işlevsel geçişin de işaretidir. Malzeme kendi karakterini koruyarak tektonik vasıf edinirken; iç mekânın tektoniğini de tanımlar. Böylece bütünün parçaları hem malzeme hem de birimler bağlamında tekillik ve tezyinilik kazanır.

### ***Kimbell Sanat Müzesi***

Varoluş-Tabiat, Nesne-Anlam: Su ve yeşillikler arasında yatay olarak biçimlenişleriyle kompleks, doğal bir unsur gibi topografyadaki yerini alır.

İmmateryal, Tabiat-Varoluş, Nesne-Anlam: Kompleksin yatay ve geçirgen bir yapıda olması düz topografyayla bütünleşmesiyle ilişkilidir. Çatıdan gelen gün ışığı, farklı kotlardan ve cephelerden girişler ile geçirgen, şeffaf ve ferah bir yapı tanımlarken; tabiatın ve içinde bulunulan zamanın idrakiyle immateryale işaret eder.

Malzeme, Tektonik: Geçiş mekânının zemini avlunun yumuşak zemininden ve iç mekânın meşe döşemesinden ayrılır; çakıl taşıyla kaplanarak karakter kazanır. Malzemelerdeki farklılık işlevsel bir geçişe işaret eder. Zemindeki malzemelerin harmonisi tektonik bir yüzey tanımlarken; gün ışığıyla cam açıklıkların yansıtıcı yüzey özelliği, sikloid tonoz çatı ve zeminin örgütlenmesinde canlanan dinamizm, mekânın tektoniğini kurar.

## **Detay**

### ***Bodrum Sualtı Arkeoloji Enstitüsü***

Kümülatif Bütünlük, Tektonik, İmmateryal: Tonoz çatılı birimler, L biçiminde birbirlerine bağlanarak tektonik ifadelerini kazanırlar. Statik bir bütünün parçaları olan birimler farklı yönlere uzanarak, *havada adeta uçuşan çizgiler* izlenimi veren tonoz çatıları ve ışık fenerinden gelen ışıkla iç mekânda dinamik bir ifadeyi mümkün kılar. Bu özellikler esere immateryallik tayin eder.

Atekonik (Biçimleniş), Tektonik (İfade): Enstitüde tonoz biçimli eğrisel ve düz biçimli doğrusal çatının birleşimi sükûnet ifadesidir. Girişin üzerine kayarak saçaklanan düz çatı, atekonik bir biçimleniş teşkil eder. "Havada adeta uçuşan bu çizgiler" in temas etmeden konumlanması, tonoz çatıların da uçan bir izlenim edinerek tektonik ifadelerini kazanmalarına imkân tanır.

Malzeme, Tektonik, Tezyinilik, Tekrar: Tonozlar ve dikdörtgen pencereler prekast betondan, duvarlar taştan oluşurken; yuvarlak pencerelerin çerçeveleri ahşaptır. Suni malzeme olan beton ve doğal malzeme olan taş ile ahşap, farklılıkların birbirini dengelemesiyle bütünün harmonisini oluşturarak cepheye tektonik ifade kazandırır. Kendi içinde ve bütüne bağlı bir

düzende tekrar eden unsurlar eserdeki tezyinilik ifadesinin katmanlarındandır.

Malzeme, Tektonik, Tezyinilik, Süs, İmmateryal: Enstitünün birimlerinin köşelerinde kesme taş, duvar yüzeyinde Bodrum'un yerel taşı ve bu taşların arasında inci gibi dizilmiş çakıl taşının tercih edildiği görülür. Tek bir malzeme farklı karakterlerde kullanılarak birer süs ögesi olarak cephenin tezyiniliği örgütler ve immateryallikten söz etmek mümkün olur.

Malzeme, Kümülatif Bütünlük, Tezyinilik, İmmateryal: Enstitünün zeminindeki brüt beton, çeşitli taşlar, kaldırım tuğlaları... En küçük çakıl taşlarıyla kaplanan merdivenlerin rıhtları beton olarak bırakılmıştır. Daha büyük çakıl taşlarıyla çerçevelenen kırmızı kaldırım taşlarından oluşan zemin ise bir sahanlık oluşturur. Öte yandan yeşillikler ve peyzaj elamanları beton bir çerçeveye çevrilmiştir. Elamanlar, kümülatif bir bütünün parçalarıdır.

Malzeme, Varoluş-Tabiat, Nesne-Anlam: Enstitünün avlusunda kullanılan taşlar farklı büyüklük ve karakterdeki iki taş patikayı tezyin ederken; onu çevreleyen ve sınırlayan beton ise patikadan düz bir alana geçişe işaret eder. İşlevsel programlarını tanımlar. Olduğu gibi bırakılan ve zamanla arasına taş toprak dolan beton, suniliğini reddetmez ancak tabiatın bir parçası olarak yerini alır. Malzemenin kendi karakterini sürdürerek varlık bulması anlamına gelen bu ayırım, insanın bilinçli olarak doğada çıplak halde bulunmamayı tercih etmesi durumu ile benzerlik gösterir

### ***Kimbell Sanat Müzesi***

Atektionik-Tektonik (Biçimleniş), Tektonik (İfade): KSM'nin tonoz çatıları büyük ölçüde traverten masif duvarlarca taşınırken; portikolu giriş birimleri narin kolonlarla desteklenir. Kolon ve tonozun kendi tektonik ifadelerinin yanında, kolonlardan tonoz çatıya geçiş bir saçaklanma olarak yapıda atektonik bir biçimlenişe işaret eder.

Kümülatif Bütünlük, Tekrar, Süs: KSM kompleksinin eklemeli ve katlamalı bu sistemi açık bütünlüğe olanak verir. Böylece her unsur yapısal ve mekânsal bağlamda kendi karakterlerini koruyarak birliğe katılır. Başka bir deyişle, kendi karakterlerini kazanan birimlerin her biri bütünlüğün sükûnetine boyun eğer. Bu unsurların açıkta bırakılan detayları, yapının tezyini unsurlarıdır.

Tektonik, Tezyinilik: KSM'de kolonların taşıdığı sikloid tonoz çatı, bir cephesini kapatan traverten duvarın üzerine bütünüyle oturmaz. Yüzey ve saçak arasındaki aralık, giriş biriminde tektonik ifade uyandırır. Havada uçan sikloid yarım daireler, dinamik ifade kazanır.

Malzeme, Tektonik, Tezyinilik: KSM'nin kurşunla kaplanan, hazır betondan sikloid tonozları ve sikloidin cam detayı, çatının dışında da farklı malzemelerin ve çözümlerinin tek bir elamanda yekpare olarak toplanmasıyla oluşur. Farklı karakterdeki malzemeler, karakterlerini koruyarak yekpare bütünü meydana getirir.

Varoluş-Tabiat, Nesne-Anlam, Süs: Müzede, tonozlardaki beton ve duvarlardaki traverten, iki farklı doğaya sahip malzemenin kendi yapısal özelliklerini gizlemeksizin kullanılmasıdır. Süs, kütsel ve geometrik formların detaylarındadır. Tasarım ve yapım süreci ve hatta esere dair yapısal ve mekansal izler detaylardan okunabilir. Beton yüzeyde görülebilecek bozuklukların ve aksaklıkların, yapım sürecine dair bir kayıt niteliği taşıdığından, süs unsuru olarak esere güzellik kazandırdığı söylenebilir.

Malzeme, Süs, İmmateryal: Müzenin duvarında kullanılan cilalanmamış ve boyanmamış, hazır kalıp beton ile doldurulmamış ve doğal halde bırakılmış travertenin detayı gösterir ki; malzeme doğal haliyle kullanır ve öylece bırakılır. Malzemeler birer süs unsuru, güzellik kaynağı olarak onore edilir ve bütünlükteki yerini alır.

Malzeme, Kümülatif Bütünlük, Tektonik: Müzenin giriş zemininde kullanılan doldurulmamış traverten malzeme, yalnızca sahanlığın kenarlarında kullanılarak portikolu girişin zeminini çerçeveler. Öte yandan, hemen portikolu girişin yanında yer alan havuzla giriş arasında tektonik olarak sınırlayıcı bir fonksiyon kazanır. Aynı malzeme, zeminde programatik geçişe dikkat çekerken, zeminin dinamizmini örgütler. Kolonlardaki hazır kalıp beton, zemindeki çakıl taşları ile doldurulmamış traverten ve su öğesinin harmonisiyle çoklukta birlik çabasından, kümülatif bütünlükten söz etmek mümkündür.

Varoluş-Tabiat, Nesne-Anlam: Müzede malzemeler aşınma, kırılma ve bozulma gibi etkilerle inşa sonrası süreçte yapının maruz kaldığı kuvvetlerin kaydını tutar. Bu yaklaşım, malzemenin zaman içinde doğayla bütünlüşmesine, topografyayla aidiyet kurmasına, hep oradaymış gibi var olmasına referans verirken, varlığa bürünmeden sonraki olağan süreci reddetmeyerek ona tabi olmanın da bir ifadesidir. Başka bir ifadeyle, yapım sonrası süreç de inşaya dahildir. Kahn'a göre oluş/varlık, ölçüye gelmez-olanın dünyasında *form* olarak bulunur. *Sessizliğin Işıklı* buluşmasıyla, immateryal boyutun eşiğini aşan *form*, ölçülebilir-olanın dünyasında *biçim* alır. Malzemenin karakteri, varlığa bürünmekten (formun maddi dünyada biçim olarak canlanması) bağımsız olmadığından; *biçime* gelen *form* varlığını *sonlanmış ışıık*<sup>1</sup> olarak sürdürür.

## Değerlendirme

Bu çalışmada, Turgut Cansever'in Feyza Cansever ile birlikte tasarladığı Bodrum'daki *Sualtı Arkeoloji Enstitüsü* ve Louis Kahn'ın Texas'taki *Kimbell Sanat Müzesi* yapı-anlam ilişkisi açısından değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu değerlendirmeye Cansever ve Kahn'ın mimari söylem analizi öncülük etmiştir. Mimari söylem analizlerinin değerlendirmesi şöyledir:

1 “... Varlık sınırlı varlıklara ne ise görülür formlara o olan ışık.” Devamı için bkz. Titus Burckhardt, *İslam Sanatı: Dil ve Anlam*, Klasik Yayınları, İkinci Basım, Haziran 2013, s. 95.

### ***Turgut Cansever ve Louis Kahn***

Mimariye ontolojik açıdan yaklaşan Cansever ve Kahn, varlık ve kâinat telakkilerini bütüncül bağlamda ele alır. Mimarının anlam boyutu, bu yaklaşım aracılığıyla vücuda gelir ve bilinçli bir tavır olarak uygulanır. Bu yaklaşım, inşa sürecinden mekân organizasyonuna ve malzeme seçimine kadar, eserlerin her aşamasına belirli ölçü ve özelliklerde yansır. Anlam boyutunun yapıdaki izleri, mimarlar dışındaki yapıyı deneyimleyem insanları da edilgen koldan çıkarıp, yapının/maddenin ötesindeki aşkın kavrayışı duyumsama ve idrak etme yolunu açar.

İkinci aşamada bu söylem ve yansımalar, söyleşiler, belgeseller vb. iki kavram ve dört kavram grubu içeren bir kategorizasyona tâbi tutulmuştur. İkinci aşamanın değerlendirmesi şöyledir:

#### ***Malzeme***

Cansever'in malzeme seçiminde ve kullanımında belirleyici unsur İslam ve Osmanlı Mimarisi'dir. *Başlangıçların* peşinde olan Kahn mimarisinde ise başta Roma Mimarisi olmak üzere anıtsal mimarinin etkisi görülür. Cansever ve Kahn, malzemenin kendi karakteri yönünde ve gizlenip abartılmadan, olduğu gibi kullanılması gerektiği görüşünü savunur.

#### ***Parça-Bütün, Kümülatif Bütünlük***

Cansever eserlerinin kümülatif bütünlüklü mekân hiyerarşileri içeren yapısı, parçaların bütüne ilişkisinin eklemleme üzerinden örgütlenmesiyle tayin edilir. Mekân organizasyonu bu bağlamda kurulur. Benzer şekilde Kahn da varlığın kaynağını ışık olarak duyumsadığını iddia ederek, mimarlığın başlangıcı olan odanın ışıkla vücuda geldiğini savunur. Işığın yoğunluğu, yapı kompleksinin parçalarının programatik işlevini belirler. Parça-bütün diyalektliğini Kahn mimarisinde "ana mekân ve tali mekân" şeklinde okumak mümkündür.

#### ***Tektonik-Atektomatik, Materyal-İmmateryal***

Mimari unsurların içsel dinamikleri ve mekansal örgütlenmedeki yerleri tektonik, atektomatik, materyal ve immateryal vasıflar kazanmada birer araçtır. Kendi karakterlerini yitirmeyen unsur ve malzemeler, tektonik ifadeler edinerek immateryal bir özellik kazanır. Materyaller, kendi doğaları gereği kullanımları ve biçimlerin örgütlenişi bağlamında, biçimin ötesinde bir anlama kavuşur. Böylelikle kozmolojik düzlemdeki immateryallik canlanır. Cansever ve Kahn, eserlerinde bu yaklaşımı ifade etmenin peşinde olmuşlardır.

#### ***Tezyinilik, Süs***

Cansever ve Kahn mimarilerinde, kütsel ve geometrik formların mekansal örgütlenmede önemli bir yeri vardır. Sade biçimlerin tercih edilmesi, süslemenin yeniden yorumlanması-

nı gerektirir. Süs, sonradan yapıya eklemelenen bir tür makyaj olmanın ötesinde bir şeydir. Yapısal unsurların ve malzemelerin kendi özellikleri, birbirleri arasındaki ritmik, dengeli ya da simetrik vb. düzen eserlerde öne çıkar. Kahn'a göre bu unsurlar, malzemeler ve detaylar, yapım süreci ve eserin yapısallığının kaydını tutar. Eserlerin zemininde, duvarlarında ya da çatısında bu tür tezyini süslemelere rastlanır. Süsleme unsurları ruhsal bir karakter, bir bellek kazanarak tezyinilik arz eder.

### **Tabiat-Nesne, Varoluş-Anlam**

*Tabiat/Sonsuz Mekân/Işık* kavrayışının bir sonucu olarak Cansever ve Kahn'ın eser-çevre etkileşimi dengeli bir ilişki taşımaktadır. Tabiatın koşulları ve tasarımın gerektirdikleri girift bir çözümlemeyle harmanlanır. Üstünlük ya da ayrıcalık yerine; bütünleşme ve uyum görülür.

### **Tekrar**

Cansever ve Kahn'ın çoğu eserine somut şekliyle yansıyan tekrar, anlamsal düzlemde tezyinilik ve hareket ile bağlantılıdır. Ard arda diziler, ritmik hareketler şeklinde örgütlenen unsurlar, esere anıtsal bir özellik tayin etme, dinamizm ve derinlik edindirme amacı güder.

Üçüncü aşamada "biçim, işlev, yapı, anlam" kategorizasyonuna tabi tutulan Bodrum Sualtı Arkeoloji Enstitüsü ve Kimbell Sanat Müzesi eserlerine ilişkin değerlendirme şöyledir:

### **Biçim**

Bahsi geçen yapıların çatılarının formu sırasıyla tonoz ve sikloid tonoz olması sebebiyle biçimsel olarak benzerlik gösterir. Bunun yanında her iki yapı, yatay olarak örgütlenen, eklemelenen ve katlanan birimlerin kümülatif bütünlük şeklindeki mekân organizasyonu yönüyle de ortaklaşır.

### **İşlev**

Bodrum Sualtı Arkeoloji Enstitüsü araştırma enstitüsü olarak kimlik edinirken, Kimbell Sanat Müzesi pek çok çeşit sergiler barındıran bir müze işlevi görmektedir. Eğitim-araştırma ve kültürel işlevli olarak tanımlanan eserler, programatik örgütlenmelerini "sesizlik, ışık ya da varlık ve kainat tasavvuru" gibi kavramlarla ilişkileri neticelerinde edinirler.

### **Yapı**

Enstitü yığma ve iskelet sistemin birlikte kullanıldığı karma bir yapım sistemiyle inşa edilir. Müze de benzer şekilde hem yığma duvarların hem de kolonların taşıyıcılık görevi üstlendiği ikili bir yapısal özellik içerir. Ana malzemeler olarak beton ve taş tercihi görülür.

### **Anlam**

Biçim, işlev ve yapı kategorilerinde benzerlik gösteren eserlerin, anlam boyutu da bu üç

kategoriye ilişkin olarak benzerlikler barındırır. Mimarların *aşkın idrakin*/ışığın tezahürlerini yansıtmaya çabası, *birlik* düşüncesinin bir sonucu olarak, bu iki esere mütevazılık, sükûnet ve bütünlük şeklinde yansır.

Çalışmanın son aşamasında, üç aşamada ortaya konulan analizler ve elde edilen sonuçlar neticesinde Bodrum Sualtı Arkeoloji Enstitüsü ve Kimbell Sanat Müzesi'nin yapı-anlam ilişkisini soruşturalım. Mimarların söylemleri, kavram ile kavram grupları ve iki eser üzerine yapılan araştırmalar aracılığıyla bahsi geçen yapıların "Üst Yüzey, Yan Yüzey, Zemin, Detay" şeklinde tabi tutuldukları kategorizasyonun öne çıkan özellikleri ise şöyledir:

### **Bodrum Sualtı Arkeoloji Enstitüsü**

1. Taş, beton, ahşap malzemelerin doğal haliyle, karakterleri öne çıkarılmadan ya da gizlenmeden kullanımı; farklı malzemelerin dengesi ve harmonisi
2. Kümülatif bütünlüklü yapı vasıtasıyla tonoz çatıların eklenerek mekânı örgütlemesi
3. Gün ışığından yararlanmak amacıyla, toplantı odalarının zemin katta, arkeolojik eserlerin onarımının yapıldığı laboratuvarların bodrum katta tasarlanması
4. Enstitü birimlerinin tonoz çatıları örtünerek tektonik ifade edinmesi, tekrarın dinamizmi
5. Çatıda dizilen tonozların, cephede sıralanan kemerlerin ve zeminde malzemelerin uyumunun tezyinilik tayin etmesi, derinlik kazandırması ve immateryal boyutun canlanması
6. Varlık ve kâinat telakkisiyle gelen tabiat bilinci, topografyaya girift bir etkileşimle kenetlenme ve uyum, aidiyet ve yakınlık kurma
7. Çatıda ve duvardaki açıklıklar ile şeffaf, ferah ve aydınlık bir mekân tasarımının ötesinde sonsuz mekân duygusu verme amacı
8. Zaman ve mekân mefhumunun ışık pencereleri aracılığıyla canlı tutulması
9. Farklı kotlarda ve yönlerde tanımlanan girişlerle geçirgen mekân örgütlemesi
10. Esere farklı kot ve girişler vasıtasıyla dahil olma: Yönlendirme olmaksızın, kişisel bir tahayyülle yaklaşan ferdin, yüce bir konumda olduğu yaşanan sanat anlayışı
11. Geçmişin idraki ve geleceğin sorumluluğunu taşıyan bir mimari yaklaşım
12. Tarihsel süreklilik bağlamında tarihsel formların modern çağ gerekliliklerince yeniden yorumlanması, anıtsallık
13. Yatay mekânsal örgütlenmenin izafe ettiği mütevazılık ve sükûnet
14. Aşkın kozmolojik idraki biçimlere yansıtmaya ve birlik duygusunu hissettirme çabası

### **Kimbell Sanat Müzesi:**

1. Doğal ve yapay malzemenin doğal haliyle ve bir arada kullanılması: doldurulmamış traverten, cilalanmamış çelik ve prekast brüt beton; farklı malzemelerin dengesi ve harmonisi
2. İlave alabilen açık bütünlüklü yapısı ile sikloid tonozların yan yana ve arka arkaya katlanarak yapı bütününe meydana getirmesi, tekrarın dinamizmi
3. Gün ışığından yararlanmak amacıyla toplantı odalarının zemin katta, arkeolojik eserlerin onarımının yapıldığı laboratuvarların bodrum katta tasarlanması
4. Uçan çatılı birimlerin atektonik, galerilerin çatılarının tektonik biçimleniş ile kendi tektonik ifadelerini edinmeleri
5. Art arda sıralanan sikloid tonoz dizilerinin ve yapım sisteminin okunmasına olanak veren, açıkça gösterilen birleşim detayları vasıtasıyla süsleme anlayışı, tekrarın getirdiği derinlik etkisi
6. Bütüncül ve mistik felsefesinden gelen yaklaşımıyla topografyayla denge ve uyum içinde iletişim kurma
7. Çatıda ve duvardaki açıklıklar ile, şeffaf, ferah ve aydınlık bir mekân tasarımının ötesinde varlığın kaynağı olan ışığın mekânda hissedilmesi
8. Zaman ve mekân mefhumunun ışık pencereleri aracılığıyla canlı tutulması
9. Farklı kotlarda ve yönlerde tanımlanan girişlerle geçirgen mekân örgütlenmesi
10. Geçirgen yapı vasıtasıyla yönlendirmenin ortadan kalkması, ferdin kişisel iradesiyle esere yaklaşması
11. Başlangıçların ruhunu arayan ve kalıcılığın peşinde bir mimari yaklaşım
12. Tarihsel süreklilik bağlamında tarihsel formların modern çağ gerekliliklerince yeniden yorumlanması, anıtsallık
13. Yatay mekânsal örgütlenmenin izafe ettiği mütevazılık ve sükûnet
14. Varlığın kaynağı olan ışığı, harcanmış ışıktan oluştuğu iddia edilen maddeye/odaya/ mekâna yansıtma ve birlik duygusunu hissettirme çabası

### **Sonuç**

Turgut Cansever ve Louis I. Kahn, 20. yüzyılda adından söz ettiren, mimarlıkları kadar düşünce dünyalarıyla da tanınan iki mimardır. Dünyanın farklı yerlerinde tasarladıkları mi-



mari projelerinin yanında, inşaa faaliyetlerini mimarlığın anlam boyutuyla birlikte ele alan yazıları, söyleşileri, konferansları bulunmaktadır. Haklarında başka görüşler mevcutsa da Cansever ve Kahn'ın mimariye bütüncül olarak ve kişisel duyarlılıkları bağlamında yaklaşıtları söylenebilir. Birlik arayışının peşinde, mimarinin kalıplaşmış prensiplerini reddederek, insanın kendi içinde var olan mekân üretme arzusuna odaklanırlar.

BSAE ve KSM bu bağlamda değerdendirildiğinde biçimsel, işlevsel, yapısal ve anlamsal açıdan benzerlik göstermektedir. Bu iki eser, Cansever ve Kahn'ın immateryal düzlemdeki kozmolojik aşkınlığı maddeler dünyasında yorumlamalarının bir ürünüdür. Sonuç olarak, birlik arayışının peşinde, içsel dünyalarına odaklanan Cansever ve Kahn'ın kavramsal düzlemdeki güçlü ve etkili düşüncesi, anlam boyutunun eşliğini aşarak biçimler dünyasında sanatsal birer eser olarak varlık bulur.

## Kaynakça

- Anonim (2001). *Türkiye mimarları dizisi 1: Turgut Cansever*. İstanbul: Boyut Yayın Grubu.
- Anonim (2002). *Modern mimarlığın öncüleri: Louis I. Kahn ve tarih*, İstanbul: Boyut Yayın Grubu.
- Anonim (2014). Öğrencilerle söyleşiler: Louis I. Kahn, (çev. N. Dikbaş) İstanbul: YEM Yayın.
- Antonas, A. (2016). Harabenin tektoniği ve yataklı şehircilik. *betonart*. 48, s. 25-29.
- Benedict, M. (1991). *Deconstructing the kimbell*, New York: SITES/Lumen Books.
- Bodrum sualtı arkeoloji enstitüsü. (2017). <http://nauticalarch.org/ina-turkey/ina-turkiye/> [Erişim: 24.02.2017]
- Burckhardt, T. (2013). *İslam sanatı: Dil ve anlam*. (2. Basım, çev. T. Koç, Ed. M. Demiray) İstanbul: Klasik Yayınları.
- Cansever, T. (2013a). *İslam'da şehir ve mimari*. (5. Basım) İstanbul: Timaş Yayınları.
- Cansever, T. (2013b). *Kubbeyi yere koymamak*. (5. Basım) İstanbul: Timaş Yayınları.
- Connally, A. R. (1977). *The Kimbell art museum building from concept to completion*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, North Texas State University, Texas.
- Demirgüç, U. (2006). *Mimarlıkta eleştirel bölgeselcilik ve Turgut Cansever*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Düzenli, H. İ. (2009). *İdrak ve inşaa: Turgut Cansever mimarlığının iki düzlemi*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Ertas, H. (2015). Küçük tektonikler. XXI. <https://xxi.com.tr/i/kucuk-tektonikler> [Erişim: 24.02.2017]
- Esenwein, F. W. (2011). *Organic imagination and Louis Kahn*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Virginia Polytechnic Institute and State University, Virginia.
- Gill, S. (2006). *A study of characteristics of nature light in selected buildings designed by Le Corbusier, Louis I. Kahn And Tadao Ando*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Texas A&M University, Texas.
- Howarth, D. (2013). Renzo Piano completes extension to Louis Kahn's Kimbell Art Museum. *Dezeen*. <https://www.dezeen.com/2013/11/20/renzo-piano-completes-extension-to-louis-kahns-kimbell-art-museum/> [Erişim: 24.02.2017]
- Kandinsky, W. (2015). *Sanatta ruhsalılık üzerine*. (çev. G. Ekinci) İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları.
- Kimbell Sanat Müzesi. (2017). <https://www.kimbellart.org/collections/about> [Erişim: 24.02.2017]
- Klee, P. (2013). *Modern sanat üzerine*. (5. Basım, çev. K. Çaydamalı) İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları.
- Nalbantoğlu, H. Ü. (2010). *Yan yollar: Düşünce, bilgi, sanat*. İstanbul: İletişim Yayınları.

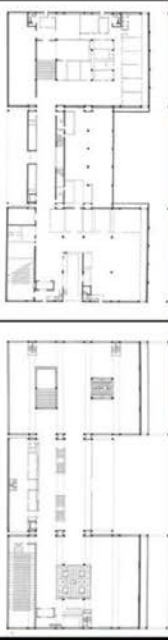
- Nişanyan Sözlük. (2017). <http://www.nisanyansozluk.com/?k=tezyin&x=0&y=0> [Erişim: 24.02.2017]
- Öğün, M. (2017). <https://twitter.com/mimarogunm/status/829350965836992512> [Erişim: 24.02.2017]
- Park, J., Joo, Y., Yang, J. (2007). Cycloids in Louis I. Kahn's Kimbell Art Museum at Fort Worth, Texas. *The Mathematical Intelligencer*. 29 (2), s. 42-43.
- Scully, V. (1993). Louis I. Kahn and ruins of Roma. *Engineering & Science*, 56 (2), s. 2-13.
- Sharf, A. (2013). *Mimarlar için düşünürler 02: Mimarlar için Heidegger*, (çev. V. Atmaca) İstanbul: YEM Yayın.
- Schulz, C. N. (1980). *Kahn, Heidegger and the language of architecture*, Londra: A Prints.
- Stierlin, H. (2006). *İmanın ve İktidarın Hizmetinde İslam Mimarisi*. (Çev. A. Berktaş) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tanyeli, U., Yücel, A. (2007). *Turgut Cansever: Düşünce adamı ve mimar*. İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi ve Garanti Galerisi Ortak Yayını.
- Taşar, E. S. (2016). Mimar, sanatkâr ve mütefekkir. *Bilge Adamlar*. 41, s. 118-121.
- Trt Arşiv. (2017). *Yollar, yıllar, yüzler*. <http://www.trtarsiv.com/izle/71449/yillar-yollar-yuzler-19-bolum> [Erişim: 24.02.2017]
- Türk Dil Kurumu Sözlüğü. (2017). [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&kelime=SÜSLEME](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelime=SÜSLEME) [Erişim: 24.02.2017]
- Twombly, R. (2003). *Louis Kahn essential texts*. New York: W.W. Norton & Company Inc.
- Weintraub, S. (2003). Louis Kahn and the art of light Kimbell Art Museum. *Calendar Thirty-Year Anniversary Issue [August 2002 through January 200]* <https://tr.scribd.com/document/88263475/Louis-Kahn-and-the-Art-of-Light> [Erişim: 24.02.2017]
- Wöflin, H. (2015). *Sanat tarihinin temel kavramları*. (Çev. A. Cemal) İstanbul: Hayalperest Yayınevi.

## Ekler:

Tablo 1: Söylem ve Yansımalar

|            | Turgut Cansever                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             | Louis I. Kahn                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
|------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| SÖYLEM     | <p>“Sanat eseri, varlık ve kainat tasavurunun yapılarına yansımasıdır.”</p> <p>“İnsanın asıl vazifesi dünyayı güzelleştirmektir.”</p> <p>Dünyayı güzelleştirme sorumluluğu ahiret için düşünme tavrının bir ifadesidir. Varlık ve kainat telakkileri tüm yönleriyle ele alınarak inanç temelleri üzerine oturan bir söylem ortaya konur.</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                | <p>“Sessizlik olma arzusunun imkanlar enerjisiyken öte ucundaki ışık tüm varlığın vericisiydi.”</p> <p>“Hayret, nasıl yapıldığımızın bir kayıdır. Bir çekirdek olarak adlandırılabilir...”</p> <p>Her varlık varoluşa dair kayıtlar barındırır. Bu kayıtlar takip edilerek varoluşa dair sırların kapısını aralamak ve birliği yakalamak mümkündür.</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |
| YANSIMALAR | <p>Yapı kompleksini oluşturan birimler parça-bütün dinamiği ile örgütlenirler.</p> <p>Bütünü kurma çabası tevhid/birlik arayışının bir yansımasıdır.</p> <p>Kendi işlevsel programlarını edinen birimler tektonik ifade kazanırlar.</p> <p>Mekan hiyerarşilerine göre konumlanan birimler kübistik bir düzenleme ile bir araya gelir ve kümülatif bir bütünlük oluşur.</p> <p>Malzemeler bilinçli/canlı olarak görülür.</p> <p>Doğal ve suni malzemeler bir arada ve karakterleri gizlenmeden kullanılır.</p> <p>İklim koşulları ve topografyanın yapısı yapısal kararlarda ve mekansal organizasyonda etken bir unsurdur.</p> <p>İnşa sisteminin hızlı ve kolay olması açısından standart yapı elemanları kullanılır.</p> <p>Tekrar eden mimari unsurlar tezyinilik ifadesi olarak yapıda yer alır ve eserin üslubunu tayin eder.</p> <p>Kubbe, tonoz, kemer gibi Osmanlı ve Selçuklu Mimarisi referanslı elemanlar biçimsel ve tarihsel süreklilik bağlamında tercih edilir, esere anıtsallık ifadesi kazandırır.</p> <p>İslam Mimarisi'ndeki varlığın dinamik yapısı göz önünde bulundularak ilave alabilen kitle-kollektivitve açık bir birlik ile biçimlendirilir.</p> <p>İlave alabilen bütünlük, statikleşmiş unsurlar yerine; açık geometrik şekiller ile açık mekan örgütlenmesini sağlar.</p> <p>Bütünün statik yapısına karşın; birimlerin dinamik yapısı tektonik ifadeyi meydana getirir.</p> <p>Evrensellik mahallî/yerel unsurlarla örtüştüğü ölçüde var olur.</p> <p>Tabiatı yüceltme amacı yatay biçimleniş ve toprağa yakın durma ile karşılık bulur.</p> | <p>Ölçülemez-olanın cisimleşmesi, maddenin ışıkla ölçüye-gelebilirliğin dünyasında varlığa bürünmesidir.</p> <p>Bir yapı onu oluşturan ışığın kaydını tuttuğundan, yapının planı ışıktaki mekanların uyumundan okunur.</p> <p>Işık ve sessizliğin mekansal ifadeleri ana mekan ve tali mekandır.</p> <p>Yapının parça-bütün dinamiğiyle örgütlenmesi, birlik arayışının mekansal yansımasıdır.</p> <p>Homojen olarak tek bir bütünde toplanan ana mekanlar ve yardımcı mekanlar, bütünlüğün harmonisinde kendi tektonik ifadelerini kazanırlar.</p> <p>Tasarımda malzemenin ve mekanın ne olmak istediğinden yola çıkılır.</p> <p>Malzemenin doğası/iradesi vardır ve tasarım, yapılmak istenen şeye düzen getirir.</p> <p>Malzeme yapıda doğasının gerektirdiği şekliyle kullanılır ve bozuk ya da yıpranmış dahi olsa öylece bırakılır.</p> <p>Eserin dışarıdan kolaylıkla okunması, malzemenin çıplak doğası ve birleşim detaylarının açıkta bırakılması süs unsurlarıdır ve yapıya tezyinilik tayin eder.</p> <p>Form, ölçüye-gelmez olana aittir ve sessizlikte yer alırken; biçim formun sayısız olanaklarından birine bürünüp imkanlar sınırındaki eşliği aşarak ölçüye-gelebilirliğin dünyasında şekle gelir.</p> <p>Bir mekanın ne olmak istediğinin anlaşılması için o bina kurumunun doğasını ortaya koymak gereklidir.</p> <p>Kubbe, tonoz, klasik sütunlar gibi Roma Mimarisi referanslı elemanlar, Mısır ve Antik Çağ Mimarisi'nden izler biçimsel ve tarihsel süreklilik sağlarken; esere anıtsallık ifadesi kazandırır.</p> <p>Tarihi eserlerdeki tasarım öğelerinin biçim ve dengeinden gelen prensiplerden yararlanma, esere tezyinilik ifadesi kazandırır.</p> |

Tablo 2: Eserler

| ESERLER |  |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
|---------|--|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
|         |  | BSAE                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | KSM                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |
|         |  |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
|         |  |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
|         |  |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
|         |  | <p>"...bu projede, sacağa karşı bir önlem olarak çalışma mekanlarını kuzey-güney yönünde yerleştirilirken, ana giriş ve çıkış ve avluların kuzey-güney yönünde ele alınarak kuzeye açık bir avlu etrafında sıralanmıştır. Sonsuz mekân duygusunu sağlamak amacıyla tüm hacimlerden gökyüzüne ve farklı yönlerde doğru açıklıkların yer aldığı enstitüde yerel duyarlılık taş duvar dokusu, duvar derzleri ve duvar kaplamalarında yansıtılmaya çalışılmış, endüstriyel gerilimli ifade ise prekast beton çatı elemanları ve sövelerde belirgin hale getirilmiştir."</p> | <p>"Kemer benzeri bir yapının doğası gereği, tonoz yayının [kirişe oturduğu] seviyede her birinin bir tavana sahip olduğu tonozların arasında bir mekân ve bununla birlikte tonozlu yüzey odaların arasındaki oyuna sahiptir. Bodrum kattaki odalar doğal ışık almaz, ancak ışığı daha büyük bir mekândan alır. Bodrum kattaki odalarda odanın nasıl yapıldığı ortaya konur; odanın yukarıdan gelen ışığın boyutu, [zemin kattaki] tonozlar bölümleri tanımladığı için, [bodrum katta] bölümler olmaksızın açıkları gösterilir. Fakat bölümlüğünde bile oda, bir oda olarak kalır. Söylenebilir ki, bir odanın doğası daima bütünlük karakterine sahiptir."</p> |

Tablo 3: Kavram ve Kavram Grupları

| Kavramlar ve Kavram Grupları             | Açıklamalar                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
|------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Malzeme                                  | <p>Doğal ve suni farklı karakterdeki malzemelerin birlikte, karakterlerinin gerektirdiği doğrultuda ve renk, doku ve yapıları gizlenmeksizin kullanılmasıyla, malzemeler tektonik ifade edinirler.</p> <p>Malzemelerin inşa sürecinden sonraki bozulma, aşınma vb. koşullara da açık bırakılması, eserin tabiattaki varoluşuna dahil olma eğilimi gütmemesinden kaynaklanır. Başka bir deyişle, yapım sonrasını da inşa sürecine katar.</p>                                                                                                                                                                                                                                       |
| Parça-Bütün, Kümülatif Bütünlük          | <p>Her bir tektonik birim, kümülatif yapıdaki bütünlüğü örgütler, böylece bulunan yüzeye ya da zemine tezyinilik tayin edilir. Bu harmoni, materyal boyutlu aşarak immateryal bir boyutun yansımalarının ifadesidir.</p> <p>Malzemelerin zemin ve yüzeylerle kurduğu parça bütün ilişkisi, eserin her ölçeğinde görülür. Mimari elemanların yapı kompleksiyle ve mekan organizasyonundaki çeşitli işlevlerdeki birimlerin bütünlükle ilişkisi buna örnektir.</p> <p>Birimler programatik işlevlerini üstlenip kendi karakterlerini kazanarak tektonik ifadeler kazanırken; iç mekanın dinamizmini oluşturur. Dinamik tektoniklerden meydana gelen statik bütün anlam kazanır.</p> |
| Tektonik-Atektionik, Materyal-İmmateryal | <p>Birimler gibi eser de tabiatla kurulan girift ilişki vasıtasıyla tabiatın içinde bir tektonik olarak yer alır.</p> <p>Tektonik ya da atektionik biçimlenişle meydana gelen mimari elemanlar hem yapı bütünlüğünün sükunetine katılıp hem de kendi karakterlerini taşıyarak tektonik ifade edinirler.</p> <p>Eserin her ölçeğinde görülen bu tektonik ifadeler, immateryal boyuttaki aşkın kozmolojik idrakin bir yansıması olarak madde aleminde varlık bulur.</p>                                                                                                                                                                                                             |
| Tezyinilik, Süs                          | <p>Malzemelerin doku, renk ve yapısı ne öne çıkarılır ne de saklanır. Benzer şekilde yapıdaki eklem yerleri açıkta bırakılır ya da yapının strüktürünün dışarıdan kolaylıkla okunması sağlanır. Yapı malzemesi, mimari elemanlar ve ve bileşim detayları yapıdaki tezyin/süs unsurları olarak görülür.</p> <p>Farklı özelliklere sahip malzemelerin birlikte kullanılması, farklılıkların harmonisini meydana getirir. Güzellik, farklı özellikteki malzemelerin kendi karakter özelliklerini yansıtarak bir arada kullanılması ve tevhid/birlik kurma çabasında açığa çıkar.</p>                                                                                                 |
| Varoluş-Tabiat, Nesne-Anlam              | <p>Tekrar eden mimari unsurlar zemin ve yüzeylerdeki tezyinilik ifadesini yansıtır. Tekrar, bulunduğu düzleme hareket katarak sonsuz mekanın içindeki sınırlı mekanı zaman mefhumuyla örtüştürür.</p> <p>Kübstik düzenlemeyle meydana gelen tekil yapı, bünyesinde topladığı parçaların karakter özelliklerini halen taşımasıyla varlık bulur. Bu çeşit bütünlükte parçalar, birimler kadar anlamlıdır.</p> <p>Eserin topografyayla bütünlük ilişkisi, toprağa yakınlık, aidiyet duygusuna vurgu yapar. Tabiatı yücelten bu yaklaşım, esere tabiatla ait bir öge gibi, tabiatın süsü gibi bir anlam kazandırır.</p>                                                               |
| Tekrar                                   | <p>Doğal gün ışığının iç mekanda etkin hissedilişi sonsuz mekan/tabiat/zaman mefhumunun yitirmemesini sağlarken; ferden tevhid/birlik duygusunu idrak etmesinin önünü açar.</p> <p>Tekrar, teklikteki çoğulluğun başka bir söylemle, tevhid/birlik duygusunun biçimsel yansımasıdır.</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |



Tablo 4: Üst Yüzey

| ÜST YÜZEY                                                                                               |                                                                                    |                                                                                   |                                                                                                        |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| BSAE                                                                                                    | Fotoğraf                                                                           | KSM                                                                               | Açıklama                                                                                               |
| Açıklama                                                                                                |                                                                                    |                                                                                   |                                                                                                        |
| Standart mimari elemanlar, kümülatif bütünlük: tevhidî yaklaşım                                         |  |  | Standart mimari elemanlar, parça-bütün ilişkisi: birlik duygusu                                        |
| Ritmik olarak tekrar eden tonoz çatılar ve ışık fenerleri: tezyinilik                                   |  |  | Mimari elemanların ritmik tekrarı: tezyinilik ve tektonik ifade                                        |
| Yapay ve doğal malzemenin karakterlerinin korunması ve birlikteliği: tektonik ifade ve immateryal boyut |  |  | Birleşim yerlerinin ortada bırakılması ve yapısallığın okunması: tezyinat/süsleme ve tezyinilik        |
| Farklı yönlerde bakan açıklıkların verdiği sonsuz mekan duygusu                                         |  |  | Tonoz çatıdaki gümüş parlaklığı: malzemenin materyal boyutu aşarak immateryal boyuta geçişi            |
| Işık fenerleri vastasıyla zaman ve sonsuz mekan duygusunu yitirme: ferdîyetin yüceliği                  |  |  | Çatıdaki şık yangı sayesinde tabiat ve zaman mefhumunu kaybetme                                        |
| Yataylık ve geçirgenlik: sükunet, sadelik ferahlık ve yaşanan sanat                                     |  |  | Yataylık ve geçirgenlik: sadelik, ferahlık ve başlangıçların ruhu                                      |
| Enstitünün tonoz çatısı ile geçiş mekânının düz çatısı: "doğrusalla eğrisel ufki birlikteliği"          |  |  | Geçiş mekânının yapısallık tavrının dinamizme geçişi: tektonik ifade                                   |
| Ritmik olarak tekrar eden ışık fenerleri ve kolonlar: tezyinilik                                        |  |  | Mekansal eşik, geçirgenlik ve tabiatla ilişki: yakınlık duygusu, yapının hep oradaymış gibi yer alması |
| Yapısallık ve tektonik ifade: dinamizm ve immateryallik                                                 |  |  | Eklemlenen birimler: Kümülatif bütünlük                                                                |

Tablo 5: Yan Yüzey

| YAN YÜZEY                                                                                                                                                                                                                                                                                |                                                                                     |                                                                                    |                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| BSAE                                                                                                                                                                                                                                                                                     | Fotoğraf                                                                            | KSM                                                                                | Açıklama                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| <p>Standart ölçülerde hazır kalıp elemanlar: tekrar ve tezyinlik</p> <p>Tonoz çatıları örtünerek bir bütün oluşturulması: karakterini koruyan parçalar ve bütünlüğün tektoniği</p> <p>Doğal ve suni malzemenin birlikteliği: malzemenin tektoniği ve immateryalılık</p>                  |   |   | <p>Tarihi referanslı tonozun sikloid biçiminde yeniden yorumlanarak kullanılması</p> <p>Cepheden strüktürün okunması: tezyinat/süsleme ve tezyinlik</p> <p>-Doğal malzeme: brüt beton, doldurulmamış traverten</p> <p>Standart hazır kalıp elemanlar: tekrarin harmonisi, birlik duygusu</p> |
| <p>-Farklı cephelerdeki açıklıklar: geçirgenlik, şeffaflık, ferahlık.</p> <p>-Giriş geçanı ve eklenilen birimler: açık bütünlük ve parçalı mekan hiyerarşileri</p> <p>-Farklı cephelerden gelen gün ışığı: dinamik, yaşayan iç mekan tektoniğinin kurulması</p>                          |   |   | <p>-Farklı cephelerdeki cam açıklıklar: geçirgenlik, şeffaflık, doğal gün ışığını alma ve ferahlık</p> <p>Ana mekanlar ve tali mekanlar: parçalı mekan organizasyonu, kümülatif bütünlük</p> <p>-Ferah ve dinamik birimler: iç mekanın tektoniği</p>                                         |
| <p>Köşelerdeki kesme taşlar ile süreklilik ve üslup bütünlüğü</p> <p>Aidiyet hissi: aracılar olarak olabilmeye, toprağa yakınlık: ferdin ve tabiatın yüceltilmesi</p> <p>Beton, tuş, ahşap: Farklı karakterdeki malzemelerin harmonisi, tektonik ifade, güzellik ve immateryal boyut</p> |  |  | <p>-Doğal çevre ile birlikte var olabilmeye ve aidiyet hissi: tabiat bilinci, yakınlık</p> <p>Yataylık, tevazu ve nispi büyüklük vurgusu</p> <p>Su, kil testi, bronz heykel, doldurulmamış traverten: malzemenin doğası, dinamizm, tektonik ifade, harmoni ve immateryal boyut</p>           |

Tablo 6: Zemin

| ZEMİN                                                                                                                                                  |                                                                                     |                                                                                    |                                                                                                                                                                             |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| BSAE                                                                                                                                                   | Fotoğraf                                                                            | Fotoğraf                                                                           | KSM                                                                                                                                                                         |
| Açıklama                                                                                                                                               | Açıklama                                                                            |                                                                                    |                                                                                                                                                                             |
| Hep oradaymış gibi var olma: Tabiatın yüceltilmesi, yakınlık duygusu                                                                                   |   |   | Topografyaya göre yerleşim: aidiyet, yakınlık                                                                                                                               |
| Karakterlerini koruyan birimlerin topografya bağlamında bütünsellik kurması: tektonik ifade                                                            |   |   | İşlevsel karakterlerini edinen birimlerin bütünlüğü ve kompleksin tabiat içindeki tektonik ifadesi: doğa bilinci                                                            |
| Peyzajdaki su ögesi ile yeşil doku ve zeminde düzenlemeler: tevhid arayışı, çeşitliliğin harmonisi                                                     |   |   | Peyzajdaki su ögesi, yeşil doku ve zeminde çakıl ile düzenlemeler: harmoni ve çoklukta birlik                                                                               |
| Farklı güzergahlardan, farklı kottardan ve noktalardan ensütti kompleksine giriş: geçirgenlik, doğayla girift olarak kurulan ilişki ve yaşanılan sanat |   |   | -Farklı cephelerden, farklı güzergahlardan ve farklı kottardan yapı kompleksine giriş: geçirgenlik, araziye yayılım<br>Nispeten düz arazide yatay yerleşme, çevrenin idraki |
| Eğimli arazide topografyanın karakterinden yararlanma: servis alanlarının bodrum katta yer alması                                                      |   |   | İşlevsel olarak dört zemin-yumuşak zemin ayrımı: yaya-arayış girişi                                                                                                         |
| Avlu - Geçiş Mekanı - İç Mekan: topırağa yakınlık, ferdin ve tabiatın yüceltilmesi                                                                     |  |  | Avlu - Geçiş Mekanı - İç Mekan: topırağa yakınlık, aidiyet, bütünlüşme                                                                                                      |
| Beton, taş, ahşap, cam, yumuşak zemin: farklı karakterdeki malzemelerin harmonisi, tektonik ifade                                                      |  |  | Beton, taş(doldurulmamış traverten), işlenmemiş çelik, cam, yumuşak zemin: farklı karakterdeki malzemelerin tektonik ifadesi                                                |
| Yataylık ve tekrar: Sadelik, tevazu, derinlik, tezyimlik, birlik duygusu                                                                               |  |  | Yataylık ve zemin simetrisi: Sadelik, derinlik, tezyimlik, birlik duygusu                                                                                                   |



Tablo 7: Detay 1

| DETAY                                                                                                                                                                                                                                                                                           |                                                                                    |                                                                                   |                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| BSAE                                                                                                                                                                                                                                                                                            | Fotoğraf                                                                           | Fotoğraf                                                                          | KSM                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
| Açıklama                                                                                                                                                                                                                                                                                        |                                                                                    |                                                                                   | Açıklama                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| <p>Uç uca ve L biçiminde birbirlerine eklenilen tonoz çatılar : tektonik ifade</p> <p>Statik bütün, farklı yönlere bakan çatılar : iç mekan dinamizminin örgütlenmesi, uçan çatılar</p> <p>Tektonik ifadenin esere kazandırdığı immateryalilik</p>                                              |  |  | <p>Yan yana eklenilen/katlanılan ve bütünü sükunetine boyun eğen tonoz çatılar : tektonik ifade ve immateryal boyutun ortaya çıkması</p> <p>Masif duvarlı tonoz çatıların tektonik, narin kolonlarla taşınan tonoz çatılarının saçaklanarak atektonik biçimlenişi : iç mekan dinamizmi, uçan çatılar</p> |
| <p>Tonoz biçimli eğrisel ve düz biçimli doğrusal çatının birleşimi : sükunet ifadesi</p> <p>Atektionik biçimlenişle saçaklanan kayan çatılar : havada uçan çizgiler</p> <p>Farklı karakterdeki çatı düzenlenmesi: tektonik ifade ve immateryalin canlanması</p>                                 |  |  | <p>Kirişe oturmayan tonoz çatı : havada uçan sikkoid yarım daireler, kendi karakterini kazanan birimlerin tektonik ifade edinmesi ve materyal boyutun silikleşerek immateryal boyuta taşınması</p> <p>Uçan çatı: cephede tekrar eden elemanlar ve tezyimlik</p>                                          |
| <p>Çatıdaki yuvarlak pencereler : her ölçekte sonsuz mekan duygusu</p> <p>Prekast beton, taş, ahşap : farklı karakterdeki malzemelerin tektoniği, çatıyı ve cepheyi tezyin etme ve immateryal boyutu canlandırma</p> <p>Kemer, tonoz, lentio : cephedeki tekrar eden elemanlar ve tezyimlik</p> |  |  | <p>Varlığını kaynağı olan ışığın odayı meydana getirmesi : tonozlardan gelen doğal günışığı</p> <p>Prekast beton, kurşun, cam, doldurulmamış traverten : farklı karakterdeki malzemelerin tektonik ifadesi ve çatı ile cephenin tezyimliliği ile immateryal boyutun canlanması</p>                       |

Tablo 8: Detay 2

| DETAY                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |          |     |                                                                                                                                                                                                                                                            |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------|-----|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| BSAE                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             | Fotoğraf | KSM | Açıklama                                                                                                                                                                                                                                                   |
| <p>Köşelerde kesme taşlar, yüzeylerde Bodrum'un yerel malzemesi olan taş ve bunların arasında dizilmiş çakıl taşı : tek bir malzemenin farklı karakterlerinin tezmin unsuru olarak cep-heyi tezyin etmesi</p> <p>Farklı karakterlerdeki malzemelerin kümülatif bütünü örgütlemesi : tevhid, tektonik ifade ve imnateryalılık</p> |          |     | <p>Sıvanmamış, boyanmamış ve törpülenmemiş hazır kalıp beton ve doldurulmamış traverten : eserin yapım sürecinin ve malzemenin karakterinin kaydı</p> <p>Yapay ve doğal malzemelerin tek bütünde bir araya gelerek oluşturduğu sükunet ve harmoni</p>      |
| <p>Boyanmamış, zımparalanmamış beton, irili-ufaklı çakıl taşları, kaldırım tuğlaları : çoklukta birlik, malzemelerin kendi tektonik karakterini kazanması ve teznilik ifadesi</p> <p>Farklı karakterlerdeki malzemelerin birliği ve yeşil doku ile zemindeki işlevsel programların örgütlenmesi</p>                              |          |     | <p>Çeşitli malzemelerin zemindeki işlevsel tektonikleri örgütlemesi : zemin dinamizmi</p> <p>Malzemenin doğal şekilde kullanılması ve bırakılması : malzemenin iradesi</p> <p>Malzemenin çıplak doğası : süsleme aracı/tezminat unsuru, tektonik ifade</p> |
| <p>Farklı karakterlerdeki malzemeler : zemindeki programatik geçiş</p> <p>İrili-ufaklı çakıl taşlarını çevreleyen ve sınırlayan beton : tezninlik</p> <p>Sumiliğini reddetmeyen, olduğu gibi bırakılan ve zamanla içine taş-toprak dolan beton : tabiatın bir parçası olarak varlık bulması</p>                                  |          |     | <p>Çeşitli malzemelerin kümülatif birliği : Tevhid</p> <p>Zemindeki farklı malzemelerin dengesi : zeminde tezninlik ifadesi ve dinamizm</p> <p>Aşınma, bozulma, kırılma izi : yapım sonrası sürecin kaydı, aidiyet ve yakınlık duygusu</p>                 |



# Tarihi Kutsal Mekânların ve Yapıların Miras Değeri

Ayşe Nur Canbolat\*, Nevin Turgut Gültekin\*\*

**Öz:** Uygarlık tarihinde, kültürün yaratılmasında en güçlü motivasyon dindir. Kutsal mekânlarda ve/veya mimari kutsal yapılarda, kutsal yaşamın ifadesi ya da kutsala ait sembolik değerler, mimari kültürün dolayısıyla inşa edildikleri dönemde gelişmişlik düzeyinin kanıtlarıdır. Bu nedenle, kutsal mekânlar ya da mabet, türbe gibi kutsal yapılar, tarihsel, işlevsel ve simgesel değerleriyle insanlığın ortak geçmişini ve/veya kültürünü bugüne aktaran maddi ve maddi olmayan kültürel mirastır. Tarihi kutsal mekânların, kültürel miras olarak korunup geleceğe aktarılması, UNESCO'nun çabalarıyla 2000'li yıllardan itibaren uluslararası gündemdedir. 2003'de kutsal yaşam, "tipolojik, kronolojik-bölgesel ve tematik" olmak üzere belirlenen üç tematik çerçevede yer almıştır. Kültürel ve doğal nitelikli kutsal mekân/yapı/alan kavramlarına, yaşayan ve yaşamayan dinlere ait değerlerin Yer'in ruhu yani somut olmayan kültürel değerleri ile birlikte korunması anlayışı eklenmiştir. Bu çalışmanın amacı, Türkiye'de yürürlükte olan koruma mevzuatının, uluslararası alanda tarihi kutsal mekânların ve yapıların sürdürülebilirliği ve/veya koruma nedenleri ve ilkelerine göre değerlendirilmesine ve konunun yaşamsal öneminin vurgulanmasına ve farkındalık yaratılmasına katkı sağlamaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kutsal Tarihi Mekân, Kutsal Yapı, Kültürel Miras, Koruma Yaklaşımları, Türkiye.

## Giriş

Kolektif değerler bütünü olarak uygarlık (medeniyet), insanlığın en üst mertebesidir. Bu kavram, insan eliyle oluşturulmuş dünya düzeni ve rasyonel bir organizasyon olarak tanımlanırken, adalet sisteminin kusursuz işletildiği sosyal bir düzen ve gelişmişlikle ilintili olarak maddi zenginliklerle ulaşılmış yaşam kalitesi hatta bilimde ve teknolojiye üstün olmaya kadar birçok anlam da yüklenmektedir. Farklı disiplinlerde (sosyoloji, sanat, hukuk, tarih, din, edebiyat, felsefe, mimarlık gibi) farklı okumalarla genişletilen tanımların evrensel paradigması, tarihî deneyim, birikim ve kültürel çeşitlilik ve değişkenlik açılarından dinamik olmasıdır. Bu bileşkede uygarlık çoklu anlam ve kapsamıyla *esnek* ve çok katmanlı, kültürel karşılaştırmaların yapıldığı eksenlerde *merkezi*, barındırdığı bilgi, ahlak, değer ve metafizik konularıyla üst bir kavramdır. Kavramsal bütünlüğüyle uygarlık, bir tarafta dünya görüşü ve

\* Gazi Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Şehir ve Bölge Planlama, Doktora Öğrencisi.

İletişim: canbolataysenur@gmail.com

\*\* Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, neving@gazi.edu.tr

varlık tasavvuru olarak ifade edilebilen metafizik çerçeveye, diğer tarafta sosyal, ekonomik ve siyasî bir düzen fikrine dayanır. Dolayısıyla uygarlık, hem dil, tarih, din, adetler ve kurumlar gibi ortak olan nesnel unsurları hem de insanların öznel ben-aidiyetlerini barındıran bir olgudur.

Uygarlık geniş semantik alanında gelişmiş kültürlerin din, dil, gelenek, görenek, dünya görüşü, yaşam biçimi, tarih hatta sanat gibi kurucu unsurlarının çoğuna sahip olduğu için kültür ile eşanlamli kullanılmasına karşın kavramsal olarak birbirinden ayrılır. Kültür (Latince; *cultura* ve *colere*, Türkçe; *ekin*) öğrenilir, tarihi ve süreklidir, ideal ya da idealize edilmiş kurallar sistemidir, gereksinimleri karşılayıcı ve doyum sağlayıcıdır, bütünleştirici, birleştiricidir, değişkendir ve dinamiktir (Güvenç, 1984, s. 11). Uygarlık da bu niteliklere sahiptir. Benzeş ya da ortak olan bu unsurların ve niteliklerin örtüşmesiyle, uygarlık kültürlerden doğar, oluşur ve gelişir, kültürler de uygarlığın bir parçasıdır (Arıcı, 2015). Eşdeyişle kültür ve uygarlık saf olmadığı gibi geçmişle beslenen birer sentezdirler. Kültür bir topluluğu, cemiyeti ve milleti diğerlerinden farklı kılan, kendi özüne ait olup bunu yansıtan değerlerle açıklanırken, uygarlık evrenselidir. Ancak, evrensel değerler *ortak* (üst) kültürü, bunların toplumlara göre uygulanışı ise özgü (*alt*) *kültürü* meydana getirir (Tanrıverdi, 2018). Uygarlık ile kültür arasındaki bu ilişkide din, hem kültürel bir unsur hem de kültürü tamamlayıcı bir unsurdur. Özellikle, özgü kültürde değişime neden olan ya da yön veren temel unsurlardan biri dindir. Kısaca, din kültürü etkileyen, değiştiren ve ona süreklilik kazandıran en temel unsurdur, kültür de toplumun, bireylerin inançlarını etkiler (Krech, Crutchfield, 1980, s. 16-17; Güven, 2012). Yani din, ontolojik (Tanrı'nın varlığı, âlemin var edilişi gibi) konularla birlikte, kendi ahlâk ve hukuk kurallarıyla kültürü biçimlendirirken ya da inşasında belirleyici olurken, kültürün değer ve olanaklarıyla da kendisine yaşam ve uygulama alanı oluşturur. Bu bağlamda birçok uygarlık -Uzak Doğu medeniyetinin Konfüçyüs'e ve Budizm'e, Avrupa medeniyetinin Hıristiyanlığa dayanması gibi- bir dine dayanmaktadır. Ancak, ilahî dinler<sup>1</sup> medeniyet veya kültür tarafından oluşturulmuş değildirler. Kültür beşerî-dünyevî iken din vahye ait olduğu için din, her uygarlık ve kültüre aşkındır. Dini ayrıcalıklı kılan bu durum kendine özgü doğaüstü boyutudur ve din evrenselidir<sup>2</sup> (Korlaelçi, 1993). Hatta -İslam medeniyeti gibi- din

1 İlahî dinler kültür ürünü değildir, bizzat Tanrı tarafından peygamberler aracılığıyla gönderilmiştir. İlahî dinler, doğal güçlerin, kültürel unsurların kutsanmasıyla ya da soyut düşüncelerinin somutlaştırılmasıyla oluşturulmamıştır. Dinlerin *beşerî/dünyevî bir öğreti* olduğu anlayışı, teolojik ve felsefi yargıya dayanmaktadır. Din-kültür ilişkisinde din yerine insan merkezli paradigmayı benimseyenlerin dinin otonomluğunu reddederek, kökeni ve kapsamı hakkında natüralist teoriler ileri sürmüşlerdir. Ancak deskriptif olan sosyal bilimlerin objektif olması, dinin hakikati ve değerlendirilmesi gibi konulara girmemesi gerekir Aydınlanma dönemiyle dine ve dini değerlere karşı özgürlükçü tavırla popüler olan bu anlayış (Tanrıverdi, 2018), küreselleşmenin kendi talepleri doğrultusunda yaygınlaştırılmaktadır.

2 Dinin evrenselliğine karşıt olan anlayış bu çalışmanın dışındadır. Asırlarca dağınık yaşayan Yahudi halkı Musevilik inancının kendilerine ait olduğunu savunmakta ve bu inançla birleşmektedir. Ancak farklı milletlerin Musevi oldukları bilinmektedir. Bkz. Tolan, Ö. (2015). Osman Karatay, Hazarlar-Yahudi Türkler, Türk Yahudiler ve

medeniyeti, -Hristiyan kültürü gibi- din de kültürü oluşturmaktadır. Ayrıca, kültürde belirleyici olan coğrafya, dini belirleyici etken değildir. Şöyle ki; Asya Hristiyanlığı kabul etse bile, Avrupa kültürünün ya da uygarlığının bir parçası olamayacak, Hristiyanlık olmayınca da Avrupa kültürü ortadan kalkacaktır (Eliot, 1987, s.135-136). Buna karşın her iki coğrafyada da her iki dinin kuralları ve kültürü geçerlidir.

Uygarlık, kültür ve din arasındaki üç yönlü sarmal (*vicious circle*) bu ilişkide, kent ve mimari yapı bu alanların arakesitinde ayrıcalıklı ortak konumdadır. Uygarlık, genelde kentleşmek, kente uymak, kentli gibi ince, zarif olmak, özelde bütün insanlara gerekli ya da hakkı olan yaşam biçimi anlamındadır. Kentsel yaşamla uygarlık arasındaki ayrılmaz bu ilişki bazı dillerdeki kent ve uygarlığın karşılığı olan sözcükler arasındaki benzerlikle belirgindir. Latin dillerinde medeniyet (*civilization*) ve kent (*city, civitas*), Fransızcada incelik-kibarlık (*civilité*) ve görgü (*urbanité*), Arapçada medeniyet, medeni, kent, kentli olan-kentte türetilen (*medine*) sözcüklerin, kent sözcüğünün kökünden türetilmeleri, medeniyetin kentten kaynaklandığını düşündürmektedir. Rasyonel ruhi yükselişin bilinci olan uygarlıklar çoğunlukla uygarlıkları varlık âlemine taşıyan ve onları sergileyen yerkürenin yerleşim merkezleri olan kentlerle varlık gösterir<sup>3</sup>. İslâm Medeniyeti de Hz. Muhammed'in ilâhî vahiyini tebliğ ettiği ve böylece büyük, erdemli bir medeniyetin inşası ve ihyasının haber verildiği şehir olan Medîne-i Münevvere'den (kadim adı *Yesrib*) doğmuştur (Çetinkaya, 2013, s.39-40).

Medeniyetin odağı olan kent, mekân (*space*) ve alan (*place*) ekseninde varlık kazanmış ekonomik, sosyal ve mekânsal bir olgudur. Kent yapılı çevresiyle ve örgütlenme biçimiyle kültürü temsil ederken, kentsel yaşamın tüm katmanlarına yön veren din ve inanç sistemlerinin de görünür alanıdır. Kentin inançla olan bu ilişkisi kentsel mekânın ve mimari yapının ruhuna ve temsiline yansır. Bu nedenle, ilk kentlerden itibaren kutsal mekân ya da yapıların<sup>4</sup> kurucu öğeler olarak yerleşimin merkezindeki konumu, ilahiye yani kutsal'a (*merkez'e*) erişebilmenin nesnel izdüşümüdür. Bu kutsal geometri tapınakla başlayıp, Musevi sinagogları, Hristiyan kiliseleri ve İslâm'ın camileriyle süregitmekte ve bu yapılar anıtsal mimarisinin ardındaki işaret ve sembolik öğelerle kutsal-dini simgeleri barındırmaktadır.

Bu çalışmanın amacı da kentteki kutsal yapıların, somut ve somut olmayan bu değerleriyle

Ötekiler, Kripto, *Karadeniz Araştırmaları*, (44): 229-232.

3 İlkel, bedevî, göçebe kavimler, köylüler kentlerde yerleşik hayat sürmeseler de medenidirler.

4 Tarihsel süreçte, ender olarak *Stonehenge* (MÖ. 8500-7000) ve *Potbelly Hill* (Göbeklitepe- MÖ. 7000) gibi, yerleşimin dışında işlevi sadece tapınak olan yapılar da bulunmaktadır. Göbeklitepe'yi kazan Klasu Schmidt insanlığın gelişimini "...önce tapınak kuruldu sonra şehir..." şeklinde özetler (Schmidt, 2010). Hititler bazı kutsal mekânları kent surlarının dışında, topoğrafyanın uygun olduğu yerlerde kurmuşlardı. Bunlar su kaynakları, açık hava tapınakları, huwaşi taşları, kutsal kayalar ve kutsal dağlardan oluşmaktadır (Zimmer,Vorhaus, 2011, s. 196). Çorum, Ortaköy-Ağılönü tepesinin Şapinuwa halkı tarafından, ritüellerin gerçekleştirildiği bir mekân olduğu bilinmektedir (Süel, 1998).



sadece kültür mirası değil kutsal miras olarak korunmasının gerekçelerini belirleyebilmektir. Bu çerçevede, kutsal mekân ve yapıların kültürel miras değeri; düşünce, duygu, gizem ve inancın ifade edilmesinde sembollerle dolu bir dil olan mimarlık ve kent üzerinden, kutsal miras değerini de göstergebilime dayanarak dinî simgeler esas alınarak açıklanmaktadır.

### **Teorik Arka Alanda; Kutsal, Kutsal Mekân, Kutsal-Dinî Mimari**

İnsanın var oluşundan bugüne insanın var olduğu her yerde, yaşamın vazgeçilemez bir unsuru olan din ve/veya inanç da var olmuştur. Ancak, farklı dinlerin (*ilahî, ilahî olmayan, monoteist, politeist* gibi), din mensuplarının ve farklı disiplinlerin, dini farklı algılaması ve farklı Tanrı tasavvurları (*teizm, deizm, panteizm* gibi), ortak bir din tanımını olanaksız kılmaktadır. Bu nedenle, genel-geçer tanımla dinin, insanın doğuşundan itibaren ihtiyaç duyduğu kutsalla ilişkisini düzenleyerek, her koşulda erdemli yaşamı öngören, medeniyetin ve üst/alt kültürün oluşumunda ve gelişiminde belirleyici ve görünür olan evrensel bir paradigma olduğu söylenebilir. Bu kapsamda, kutsal mekân ve yapıların miras değerlerini tanımlayabilmek için kutsala odaklı terminoloji -aşağıda- özetle ele alınmaktadır.

#### **Kutsal ve Kutsal Mekân**

Kutsal (Latince *sacred*, eski İngilizcede *holy*) varlıkların genel nizamına ait olan din dışı veya seküle karşıt olarak, İlahiye-Tanrıya ve doğaüstü alana ait olan kavramların eşanlamlısı olarak kullanılmaktadır (Sharp, 2000, s. 49-50). Kavramsal açıdan kutsal, Tanrı'dan, Tanrı tarafından olan, din ile ilgili, dini, dine ait, temiz, saf, aziz, erişilemez, dokunulamaz, ihlal edilmez anlamlarındadır. Kutsal, doğaüstü bir varlık veya güçle ya da onunla temas sonucunda bazı varlıklarda bulunduğu inanılan aşkın niteliktir. Kutsal, güçlü bir dini saygı uyandıran veya uyandırması gereken, kutsi, mukaddes, tapınılacak veya yolunda can verilecek derecede sevilen, bozulmaması, dokunulmaması, karşı çıkılmaması gereken, üstüne titrenilen, Yaraticıya adanmış olan, ilahi olan gibi kültür ve uygarlıklara göre değişken olabilecek çok çeşitli anlamları içerir (Örenç, 2013, s. 8-9; Kirman ve Özbolat, 2017). Kutsalın olağanüstülüğü, bambaşkalığı ve ayrıcalıklı değerleri, bu evrenin dışından gelen bir güç olmasıyla anlamlandırılmaktadır (Gündüz, 2016, s. 19).

Din bilimlere göre kutsal kavramı politeizmden monoteizme kadar bütün din biçimlerinin özüdür (Demirci, 2002; Alodalı, 2015, s. 156). Din sosyolojisinde ise kutsal, kutsallık; tanrı, ruh gibi varlıklardan ibaret değildir. Bir kaya, ağaç, su kaynağı, küçücük bir taş ya da herhangi bir fenomen kutsal olabilir (Arslan, 2013). İnanç sistemleriyle farklılaşan bu kapsam ya da görünürlüğüne karşın, kutsalın gücü ve bereketini daha çok ve yoğun hissetmek için kutsalın-kutsallığın peşinden gitme her dinde ulvi bir yoldur. Tarih boyunca süregiden bu yolculukta insanlar, kutsallık atfettiklerinin aracılığıyla kutsala varma arzusundadır (Yavuz,

2007). Hayatı anlamlandırma ve yönlendirme açısından önemli olan inançla, bu arzu ruhsal/manevi mekânı ve yapıyı ihtiyaç hâline getirmiştir. Bu nedenle insan, kendi kültürüne ait değerlerle birlikte, inanç biçimine ve bilincine göre dinî olaylarla ve duygularıyla kutsalla özdeşleştirdikleri mimari hatta doğal mekânları ve yapıları biçimlendirmiştir (Meriç, 2005, s. 143). Kutlu ya da kutsal yapı ve mekânları belirlemek, onları huşu ve hürmet alanları ya da bir kültün merkezi yapmak yani kutsallığın atfedilmesi için ulûhiyetin (tanrısallık, tanrılık vasfı) o yerde tecelli etmesi ve gizemli duygunun ve inancın oluşması şarttır (Otto, 2014, s.165). Ancak, bir ibadet, ayin, felaket, savaş ve katliam alanlarına, mezar ve istisnai bir doğa olayının yaşandığı yerlere de kutsallık atfedilebilir (Aras, 2011, s. 63). Eşdeyişle, kutsal mekânların ortaya çıkışı; dinlerin, inançların, maneviyatın, felsefi düşüncenin, kutsal varlığa bağlanma duygusunun, kutsalı deneyimleme<sup>5</sup> isteğinin ve Tanrı'ya yakın olma ihtiyacının etkisi ile kutsallaştırma, insanın anlamlandırma, dünyadaki varoluşunu anlama, ideal olana ulaşma ve ebedi/sonsuz olan ile bağ kurma isteğinin bir sonucudur (ICCROM, 2017). Kutsalla ilişkisi olmayan mekânlar ise aslında, şekilsiz ve nitelsiz (*profan*) mekânlardır. Kutsal mekân ve kutsal dışı mekân ayrımı, bütün dinlerde mevcut olan önemli bir ayrımdır. Böyle bir ayrım bu dünyanın inşasına da olanak tanımaktadır (Yavuz, 2006).

Kutsallık atfedilmesiyle oluşan bu içerik ve inananlarını kutsalla buluşturma, kutsal mekânları ve yapıları diğerlerinden ayrıcalıklı kılar. Kutsal mekânlar işlevsel olarak ibadet ve dinî hatta sosyal ritüellerin yapıldığı yerlerdir. Dolayısıyla, herhangi bir dinde inançlı insanı, Tanrı'ya, ritüele, cemaate, doktrine veya ahlaka bağlayan, o'nun dinde kalmasına katkı sağlayan duygular, kutsal mekânda daha yoğun yaşandığı için kutsalı deneyimlemede en etkin araç bu mekânlardır. Bu düşünceyle, tanrıların evi ya da kopyası olduğuna inanılan mabetler (*tapınaklar*)<sup>6</sup> ve dinî mimari yapılar (*sunak, türbe vb.*) hatta üst mimarlık ürünü olan kentler oluşturulmuştur.

### **Kutsal-Dinî Mimari**

Neolitik Dönem'den itibaren insanın yaşadığı her coğrafyada -mitler ve dinler aracılığıyla-

- 5 Dinî tecrübe-deneyim (*religious experience*) kutsalın, belirti ve delillerini sezgisel bir yolla algılayıp aracısız biçimde doğrudan kutsal ve ilâhî kudretle sezgisel ve duygusal ilişki kurmadır. Yani bu tecrübenin odağı kutsal ya da ilâhî kudrettir. İnsanın doğuştan (fitri) olan dinî hassasiyeti, ilk başat dinî tecrübenin oluşumuna olanak tanır. Bu ilâhî sezgi, belirli bir dinin inanç ve değerleriyle farklılaşır ve o dinin, kimliğini taşıyan bir tecrübe hâline gelir. (Hökelekli, 1993, s. 130-132).
- 6 Tapınak (ibadethâne, mabet) yüce bir varlığa tapınılan ve bazı diğer dinî ritüellerin gerçekleştirildiği kutsal yapıdır. Öztürkçe tap (mak) sözcüğünden yani dilek, istek, yardımlaşma bildiren kökten gelmiştir. ibadethâne sözcüğü Farsça ve mabet sözcüğü Arapça kökenlidir. Her iki dilde de Tanrı'ya ya da (çoktanrılı dinlerde) tanrılara tapınılan ve içinde ibadet edilen yapı anlamındadır. İslam'da mabet, *cem olma* yani *toplanma* ve *ibadet etme* yeri anlamındaki camidir. İbadet karşılık beklemeden çalışmak, tanrıya yönelmektir. Bu içeriğiyle cami, tapınakla paralellik göstermesine karşın kültürel bağlamda özellikle günlük dilde bu kavramla adlandırılmaz. Bu nedenle bu çalışmada kavramsal olarak tapınağa gönderme yapılsa da mabet kelimesi tercih edilmektedir.



her inanç sisteminde, kendine ait algı ve gücü yaratmak ve kalıcı olmak için birçok dinî yapı inşa edilmiştir. Bu yapılar ait olduğu dine, ibadet biçim ve kurallarına, coğrafyaya, inananlara, yerel kültüre ve uygarlık seviyesine göre hem yapısal hem de anlamsal farklılık göstermektedir. Ortak özellikleri ise işlev(ler)ile birlikte, her mimari öğenin nesnel ve özdeksel yapısından başka mutlaka kutsal değerleri simgeleyen<sup>7</sup> dolaylı (simgesel, *symbolic*) bir anlamla tasarlanmış olmalarıdır. Mimari ile imge'den simgeye giden tasarım sürecinde, kutsal ya da kutsallık nesnel bir karşılık bulmuştur. Ancak işaret ve sembol olarak ayrıışan simge(-ler), işaret ile görünce herkesin, sembol ile belirli sosyo-kültürel seviyeye ya da bilgiye, aşinalığa sahip olanların anlayabildiklerini iletir. Dolayısıyla, işaret ve semboller kavramsal olarak kutsal tasavvufunun mimari yapıtta somutlaşmasını sağlayan araçlardır. Göstergebilim<sup>8</sup> yaklaşımla her mimari yapı, nesne ya da öge kendi başına anlam iletme yetisine sahip bir gösterge olduğu için tarihin her döneminde kutsalın somutlaştırılmasında ya da nesnel olarak gösterilmesinde en etkin araç olmuştur. Dinî mimari yapı (gösterge) ile kurulan ilişkide mimari yapının dışsal gerçeklikteki göstergeleri (düz anlamı-gösteren), anlamlandırmaya dâhil olan herkesin (suje, alımlayıcı) aynı ya da benzeş çıkarımı (pragmatik işlev, ölçek vb.) yapabildiği bileşenlerdir. Ancak gizil ileti (yan anlam-gönderge, öz, içerik) önceki uzlaşımlara (duygu, bilgi, kültür, vb.) bağlı ancak nedensiz-istekli (*arbitrary*) idrak alanıdır. Yani, dinî yapının, insan algısında kutsallığı çağrıştırması, doğuştan gelen ve dinî kodlarla donatılan bilinçaltı için doğal bir durum olsa da derin mesajı algıılamanın koşulları farklıdır ve öznelidir. Bu ilişkide simgenin içeriği kadar, mimarinin taşıdığı ve transfer ettiği anlamı ifade etme gücü de önemlidir. Mimari bir yapıda dış formlar ve başta din olmak üzere kültürel şifrelerle belirlenen işlev, her zaman gizlenmiş bir gerçekliğe, manevi öze doğru tamamlanır hatta bu ilişkide dini yapıların anlamsal değerleri -türbe yapılarında olduğu gibi- işlevsel amacını

7 İmge, zihinde tasarlanan şey, duyarlarla algılanan, bir uyarı olmadan bilinçte beliren hayal anlamındadır. İnsan aklının, imgeyi somutlaştırma isteği ile simge ortaya çıkmıştır. *Simge*, duyarlar ve hayal gücü ile yapılamayacak somutlaştırmanın koşuludur. Ancak, her disipline göre özgün anlam yüklemi ile kavramlaştırıldığı için açılımı bağlamına göre değişebilir. Simge en geniş anlamıyla “kendinden başka bir şeyi nedensellik ilişkisi kurmadan yansıtarak ya da temsil ederek ve görünür kılan im ya da işarettir. Bu imleme bir figür, nesne, beti, gösterge, sözcük biçiminde olabilir. Bu nedenle, simge “toplumsal, kültürel, uzlaşımsal im” olarak tanımlanmaktadır. Türkçe’ye antik Grekçe’den *sempol*, Osmanlıca’ya *remiz* olarak geçmiştir. Grekçe’de *symbolein* kullanımı buluşmak, birleşmek anlamı, giderek birleştirici öge olarak kavramlaştırılmıştır. Sembol, derin arketipsel (ilk örnek) yapıların niteliğini taşıy görevi de anlamların rasyonal âlemine bu soyut gerçeği aktarmaktır (Arpacioğlu, 2006, s. 38). Simge, insanın kavrama ve imgelem gücünü uyarır, anlamlı deneyimleri canlandırmaya olanak verir. Simge, temsil ettiği soyut ve aşkın değerlerin anımsanmasını, anlaşılmasını, paylaşılmasını sağlayan bir anahtardır. Belli bilgi ve anlayışı aşına olanlara açar, arketipleri gösterir ya da yeniden üretir (Bobaroğlu, 2014).

8 Göstergebilim, dilbilimsel yöntemleri nesnelere uygulayan, bildirişim amacı taşısın ya da taşımasını her şeyi (oyunlar, dini ayinler, edebiyat eserleri, müzik parçaları, sinema, resim, reklam afişleri, moda, mimarlık... gibi) dille tasvir etmeye ve dilsel olmayan bütün olguları da dil metaforuna dönüştürerek açıklamaya çalışan bir bilimdir. (Ülger, 2013, s. 6). Böylece, göstergebilim, tüm kültür görüngülerinin (*phenomenon*) birer gösterge dizgesi olduğu varsayımından hareket eder ve dizgelerin içerdikleri anlamı ortaya çıkarmaya çalışır (Topçu, 2005).

aşabilir. Dinî yapıların, anıtsal ölçeği, konumu, yapı formu ve bazı ortak simgeleri bu çabaya bağlanabilir. Örneğin, Batı'da Hristiyanlık sanatında her 'şey' in tanrıya (hakikate) ulaşmak, doğuda tanrının (hakikatin) her 'şey'de görünmesini sağlamak için mimaride ortak bir dil ya da nüans farklılıkları olsa da ortak bir üslup geliştirilmiştir.

Bu konudaki örnekler bu bildirinin kısıtlı çerçevesine sığdıramayacak boyutlardadır. Kalıba açıklandığında; arkaik dönemden itibaren saf geometrik şekiller olan kare, daire ve eşkenar üçgen ve bunların üçüncü boyuttaki küp, küre/yarım küre-kubbe ve piramit formları, politeizmden monoteizme, dinî yapıların somutlaştırdığı ulvi-ilahi değerler farklı olsa da kutsalın ortak simgesidir ve insan belleğinde böyle yer edinmişlerdir. Bu durum, ayırtımda kubbe (*domes*) üzerinden açıklandığında; mimari yapı elemanı (düz anlamıyla işaret) olarak kubbe, formu nedeniyle prensip olarak daire, kare ve bu geometriye yakın olan muntazam çokgen planlı yapıların üst (çatı) örtüsüdür. Maddi kültür ögesi mimari bir yapının bileşeni olarak algılanabilir. Ancak, kubbenin gizli olan hakikati aktaran evrensel imgesi (yan anlamıyla sembol) en güçlü olan mimari simgedir. Tarihsel süreçte, farklı dinlerde özellikle mabetlerde (Pantheon, Mescid-i Aksa gibi) bu içeriğiyle sıklıkla tercih edilmiş olan kubbe, dinî yapının üst örtüsü olarak arketip<sup>9</sup> niteliğindedir. Bu arketip camilerde, yeryüzünü-dünyayı simgeleyen taban alanın üzerinde, ilahi nimetlerle dolmayı bekleyen büyük açıklığı örs ten kubbe, minare ile birlikte Göksel Kudret'i çağırıştırır. Yani, merkezi planlı (kutsal geometrik düzendeki) camilerde tek kubbe, İslamiyet'in tevhid<sup>10</sup> anlayışıyla örtüşen bir semboldür (Mülayim, 2002). Böylece, mabede ahiretten ve cennetten yansımalarla metafizik bir boyut kattığı gibi, kıyamete kadar kalıcılığın da sembolü olmuştur. Caminin kutsallığını pekiştiren kubbe gibi sembolleri (kemer, eşik, kapı gibi) algılama, anlama ya da anlamlandırma belli ölçüde dinî tecrübeye dayalıdır.

### ***Mabet(ler)in İnanç Sistemlerindeki Önemi***

Kutsal-dinî bir yapı olan mabet evreni simgeler. Kutsal tasavvurunda, kozmik merkezin etrafında gelişen dünyada, evrenin merkezine ulaşarak Yaratan'a daha yakın olma arzusuyla mabet mimarisinde, merkezi mekân kurgusu ve göğe yükselme geleneği yaygındır. İnsanlık tarihi boyunca tüm mabetler geometrik olarak yerleşimin odağındaki ve en kısa zamanda ulaşılması mümkün ve en adil toplanma noktasındaki konumu (Can, 2014, s. 104) merkezi-

9 Arketip; şablon, ilk tip-örnek, bir nesnenin, bir duygunun ilk hali demektir. İnsanların uzun dönemlerle, benzer olaylara dayalı davranış kalıplarının, kuşaklar boyunca aktarılmış kalıntılarıdır. Bunlar ilkel kalıntılar değil yaşanan izler olup akılda etki yaratır. Bilincin rasyonel yapısıyla iç güdüler arasında tarihi bağlantılarla köprü kurar (Gürses, 2007; Saydam, 2003, s. 8-9).

10 Tek ve bir olmak, anlamındaki vahd (vahdet, vühûd) kökünden türeyen tevhid "bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek" demektir. İslam inancına göre ise, Allah'ın zâtında, sıfatlarında, mâbud ( ibadet edilen) oluşunda bir ve tek olduğunu zihin ve kalp yoluyla kabul etme anlamına gelen terime tevhid denilmektedir (Özler, 2012, s. 18).

liğinin göstergesidir.

Kentin en yüksek kotuna inşa edilen mabet, mükemmel ve görkemli mimari yapısıyla din'in, dindar olmanın, erk'in ve medeniyetin göstergesidir. Aslında her dini yapı bir merkezdir ve burada *hiyerofaniler*, *teofaniler* ya da *kratofanilerin*<sup>11</sup> o'nu şekillendirmesiyle ortaya çıkan semboller taşır. Ancak, mabet kutsallığın en belirgin nesnel ve görsel, ifadesidir (Eliade, 2017, s. 401).

Mabet mimari biçim özellikleriyle estetik ve/veya sanat değerini ötesinde, insanın kutsallıkla özdeşleştirip Tanrı'ya yaklaşmak için ibadet ve ritüellerini gerçekleştirmelerini sağlayan işlevsel değer(ler)e ve mimari dil aracılığıyla ilettiği sembolik değer(ler)e birlikte sahiptir. Böylece, siyasi erk'in hatta inanç sisteminin değişime karşı koyarak, dönüştürülmüş olsalar da (Granada, Kurduba Cami gibi) bugüne ulaşabilen mabetler, tarihsel süreçte yüklendikleri tüm iletileri taşıyan kutsal ve kültürel miras değerleridir.

### **Kutsal-Dini Yapıların Miras Değerleri**

Kutsal-dinî yapılar, din ya da inanç sistemiyle bugüne aktardığı somut ve somut olmayan kültürel değerleri, dinî anlamları ve bunları ileten sembolleri ve işlevleri, tarihe tanıklığı ve uygarlığın gelişmesine ivme kazandıran nitelikleriyle farklı boyutlara sahip olan insanlığın ortak mirasıdır. İnsanlık için yaşamsal zorunluluk olan bu değerlerin sürdürülmesi için öngörülen miras yönetim sürecinin de ön koşulu ya da başlangıcı miras değerinin tanımlanmasıdır. Bu yönlenme ile aşağıda kutsal mirasın somut ve somut olmayan değerleri açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu ele alışıta göstergebilim yaklaşımı ve yer'in ruhu bağlamı esastır.

#### **Kutsal Mirasın Somut İfadeleri**

Din dili ya da göstergebilim bağlamında simgenin içeriğiyle, dinî mimaride kutsalın kendini somut olarak açığa vurduğu belirti ve göstergelere işaret (*im*, *imge*) denir. En ilkel dinlerden bugüne kutsal hissini uyandıran, harekete geçiren ve aktifleştiren her şey işaret sayılmıştır. Simgeyi oluşturan işaretler, duyuların ötesindeki bir gerçekliği deneyimleme (Otto, 2014, s.183) arzusu ile kutsallık atfedilen doğal veya yapılı çevrede somutlaştırılmıştır. Başta mabetler olmak üzere dinî yapılarda, yerel değerlerin de etkin olduğu mimari biçim ve biçim öğeleri (kütle, mekân ve yüzeyler), kutsalın somut ifadesi, işaretleridir. Mimaride biçimi ve

11 Teofani: Tanrı'nın kendini göstermesi veya vahy etmesidir. Hiyerofani: kutsal şeyin bir yerde, nesnede veya durumda kendini göstermesidir. Kratofani: tanrısı olan (politeist) dinlerde ilahî güçlerin fizik âlemde (tanrının görünmesi, algılanabilir biçimde belirmesi gibi) tezahürleridir. Kutsalın kendisini açığa çıkardığı hiyerofaniler, aynı zamanda bir gücün, kudretin, normal olmayanın ve gizemin açıklaması olan kratofanidir (Yıldırım, 2007; Eliade, 2017, s.15).

biçemi belirleyen birçok etkenle (estetik, işlev, gereksinim, teknoloji, kültür, vb.) birlikte dinî mimaride aktarılan dinî anlam ve mesajları ileten sembollerin dışavurumunu da güçlü kılan dinî işaretlerdir. Geleneksel kültürlerin dinî inançlarında ve kutsal algılarında yer alan sembollerin mimarideki işaretleri, din ile nitelenen kültürlerde ortak bir özellik oluşturmaktadır. Pagan, Hindu, Budist, Hristiyan, İslam Mimarileri gibi tamlamalar, o kültürlerdeki yapıların o dinlere özgü simgelerden etkilenerek oluşturulduğunu açıklamaktadır (Ataç, 1981). Dinî referanslı bu mimarlık alanlarında biçim tekrarı, mecazi göstergelerin (cennet-cehennem, yaratan-inanan gibi) ya da bazı mimari öge ve elemanların (manastır tonozu gibi) gelenekselleşmesi, dinî mimarinin tarihsel birikimini ve evrensel niteliğini de gösterir. Mezopotamya uygarlığında zigguratların piramidal formunun, Eski Mısır uygarlığının piramitler olarak anılan anıt mezarlarında tekrarlanması, pagan olan Antik Yunan ve Roma'daki bazilika planının, Hristiyan kiliselerinde uzunlamasına genişletilerek tanrının sonsuzluğunu ifade etmesi gibi farklı inanç sistemlerinde mimari biçim evrilerek kullanılmıştır. Evrensel kutsal işaret dili olarak ışık, Tanrının ışığını-nurunu ve ilahi bilgeliğini temsil eder. Bu gücü göstermede diyalektik bakışla karanlıkta da (gölgeden aydınlığa geçişin dünyeviden ilahi geçişin simgesi olarak) dinî yapılarda mimari bir öge ve işaret olarak değerlendirilmiştir. Dinî mimaride ışık fonksiyonel gereksinimi karşılamadan öte anlamı ve kullanımı biçimiyle kutsallığı daha güçlü hissettirecek ve deneyimlemeyi sağlayacak, maddi dünyadan yalıtık mekânsal atmosferi oluşturmaya yöneliktir. Roma İmparatorluğunun güç sembolü olan ve tüm pagan tanrılarına adanan Pantheon'da kubbenin ortasındaki dairesel boşluk (*oculus*) tanrının gözünü yani göksel ilahiyi simgeleyerek, ışık demetini tapınağın içine sokar. Aya-sofya'da kubbe kasnağına açılan 40 pencereden renkli mozaiklere çarpan ışık, cenneti ve aydınlanmayı müjdelir. Edirne-Selimiye Camii'ndeki toplam 384 pencere, Tanrının nurunu kubbeden ibadet edenlere ulaştırır (Eraslan, 2014). Mabetlerde daha çok önemsenen ve belirgin olan aydınlatma tasarımında, Tanrının lütfü olan gün ışığı, kandillerden başlayıp günümüzde nanoteknolojinin nimetleriyle desteklenerek süregelmektedir.

Mimari üslup olarak da kabul gören dinî mimarideki işaretler, kütle (formu, alan-hacim büyüklüğü, proporsiyonu gibi) ve cephe düzeni ve elemanları hatta bezemeleri, kültüre ve coğrafyaya göre nüans farklılıkları olsa da dinî kurallara bağlı mekân organizasyonu ve oylum dizilimi (sentaks- *syntax*), kütle ile mekân arakesitindeki yüzeylerde geometrik düzen, renk ve malzeme ahengi, ışığın ve boşluğun dinî duygulara odaklı tasarımı üzerinden okunabilir.

Mimarinin önde gelen misyonu mekânın işlevine uygun olmasıdır. Dinî mimaride de mekân tasarımı mistik kurgu kadar işleve bağlıdır. Dinî mimarinin en belirgin yapıtı olan mabetler biçim-işlev ilişkisini somut olarak aktarır. Mabetler dinî ritüeller kadar (ibadet, dua, ağıt, bayramlaşma, kutlu günleri anma gibi) toplumsal (evlilik, cenaze, dine mensup olma kaydı

törenleri, yardımlaşma gibi) hatta ekonomik yaşamı (vakıf işletmeleri, ticaret ağı gibi) düzenleyen, eğitim, kültür, ilim ve bilim faaliyetlerinin yürütüldüğü çoklu işlevlerle yüklüdür. Böylece, tarih içerikli işlevsel tipoloji, simgesel ifadeyi destekler. Kısaca dinî yapının kendi bütünüyle, çevresiyle ve kullanıcılarıyla bağlamsal (*contextual*) uygunluğu ve oranları, gizemli, manevi ve dinî duyguları yaşatmanın nesnel araçlarıdır. Ayrıca, dinî yapılar biçim ve işlevleriyle kültürün, medeniyetin, kamusal niteliği ile ideoloji ve erkin hatta siyasi politikanın hâkimiyet erkinin de göstergesidir. Sonuç olarak dinî mimaride biçim ve biçim öğelerinin işaret olarak kullanımına ilişkin örnekler her inanç sisteminde, kültürde ve uygarlık düzeyinde sayılamayan çoklukta olduğu bir gerçektir.

### ***Kutsal Mirasın Somut Olmayan İfadeleri***

Kutsal-dinî mimari yapılar somut (taşınmaz kültür özelinde mimari) değerleriyle birlikte her mimari yapıttın bina kabuğu ve içerisinde simgesel öğelerle taşıdığı somut olmayan değerlere sahiptir. Hatta birçok dinî yapı, hafıza mekânları olarak bu öğeler olmaksızın aurası (ruhu, atmosferi) ile çevresinde yaydığı anlamlar (kutsal, ulvi, ilahi) taşır. Özellikle, Tanrı inancısı, kosmos ve evrenin kayıtlarının simgesel temsili olarak görülen mabetler, mimari açıdan mimari biçemlerinin en özgün üretimidir. İslamiyet üzerinden örnekleme yapılacak olursa; İspanya'dan Türkistan'a kadarki geniş coğrafya yer alan İslam şehirlerin odağında merkezinde yer alan cami, Müslüman toplumun sembolüdür. İslam'ın fiziki ifadesini, yansımaları ve vücut buluşunu temsil ettiği için mimari bu yapı kutsaldır (Ok, 2015). Yani İslam dininin kutsal atfettiği tüm simgeleri içerir. Eşdeyişle Cami, Allah'a, dinî, ulvi, ruhani gerçeğe ait, aşkın varlık alanını yansıtmak için merkezi mekân kurgusu, mekân dizilimi, iç tezyinatı gibi bu çalışmanın kapsamına sığdırılamayacak dinî sembollerle donatılmıştır.

### ***Kutsal Mirasın Korunması Gereken Değerleri***

Günümüzde yürürlükte olan 1999 tarihli Burra Tüzüğü'ne (*The Australia ICOMOS International Charter for the Conservation of Places of Cultural Significance*) göre kültürel değerlerin korunması ve sürdürülebilirliğinin sağlanmasında ilk aşama miras alanının tanımlanmasıdır. Bu tanımlamada, kültürel önem (*Cultural Significance*) kavramıyla kültürel, estetik, tarihi, bilimsel, sosyal ve manevi değerlerin bütünlüğüne yönelik kapsam öngörülmektedir. Sadece uzmanların görüşleri değil kullanıcıların ve bu değerlerle aidiyeti olan herkesin fikri, anıları, belleğindeki izleri ve algısının bu kapsamda yer almasının önemi ve gerekçeleri vurgulanmaktadır. Günümüzde kültürel değerlere ilişkin bu içerik, her miras değerinin öz niteliklerine ve oluşum etkenlerine göre farklılaşan çok boyutlu ve karmaşık yapısını tanımlayacak farklı kriterlerle genişletilmiştir ve kutsal mirasın kültürel önemini açıklamada kimlik, hafıza-bellek, işlevsel ve kültürel turizm değerlerine de yer verilmiştir. Dinî mekân ve yapıların kültürel ve kutsal miras niteliğine odaklı biçimde bu kriterler aşağıda kısaca açıklanmaktadır;

Estetik değer (*aesthetic value*); bir yer'in ya da mimari yapının duyuşsal ve algısal deneyimidir. Kutsal miras üzerinde bu değerin kriterleri arketip öğeleriyle ya da işaretleriyle ayırt edicilik, ilham veren, güçlü hisler uyandıran nitelikler, sanatsal, kültürel ve dinî temsiliyet, sembolik ifade biçimleridir.

Bilimsel değer (*scientific value*); kutsal mekânın ya da yapının aktardığı bilgi ve deneyimin, deneyimlemenin kanıtlarıdır.

Sosyal değer (*social value*); Kutsallık atfedilen her şeyin, toplum kimliğinin veya kültürünün bileşenlerinden olduğunun ifadesidir.

Kimlik değeri (*identity value*); sosyal değerin bir öğesi olup, kültürel ve kutsal mirasın ait olduğu coğrafyaya ya da topluma kazandırdığı ayrıcalıklardır, varsılıktır.

Manevi değer (*spiritual value*); manevi kimliğin yarattığı bilgi, sanat, pratiklerin mekândaki ifadesidir. Mekânın, toplum veya kültürel bir grubun manevi kimliğine veya din sistemine katkısını, inanç bilgilerini ve geleneklerini yansıtmadır.

Hafıza-bellek değeri (*memory value*); kültürel ve kutsal mirasın toplumun belleğinde oluşturdukları manevi değer, anı ve deneyimlerin bütünüdür.

Tarihi değer (*historical value*); estetik, sanat, mimarlık, bilim, din ve toplum tarihi gibi tüm birçok boyutu kapsamaktadır. Kutsal mekânlarda ise din ve toplum tarihine tanıklık eden ya da ulvi bir olayın gerçekleştiği mekânların taşıdıkları değerdir.

Somut olmayan kültür öğeleri olarak da tanımlanabilecek bu değerlerin tamamı kutsal mekânların içeriğinde yer almaktadır. Kutsallık atfedilen dinî mekân ve mimari yapının gelişiminin, insanlık tarihinde kültür ve uygarlık ile birlikte inanç düşüncesinin gelişimiyle eşzamanlı olması bu değerler bütünü kanıtlarını barındırmaktadır. Kutsal mekânlar ve yapılar bulunduğu coğrafyaya ve inananlarının gelişimine bağlı olarak şekillenmekte, kimi zaman özünü koruyarak kimi zaman biçim, form değiştirerek sürekliliğini korumaktadır. Toplumlar, medeniyetler, inanışlar, yönetim sistemleri, sınırlar değişse bile bu değişimlerin bir tanığı olarak mimari kutsal yapı veya kentsel mekân tarihsel değeriyle geleceğe aktarılmaktadır. Oluşumundan bugüne tanıklık ettiği dönemlerin, toplumların etkisi ile öz'üne ulaşmış, öz'ünü korumuş diğer mekân ve yapılarda da olduğu gibi tarihi kutsal mekân ve yapı kültürel miras olarak ayrıcalıklı tarihsel, kültürel değerdir. Bu değerler yaşayan ya da yaşamayan inanç sistemlerine ait olsalar da inşa edildiklere döneme, günümüzde kutsal değerini sürdürenler de bugüne ilişkin işlevsel değerlere de sahiptirler. Bu işlevler, toplumsal-sosyal belleği oluşturma, kültürün aktarımı ve temsil güçleri ile birlikte ritüel mekânı, ziyaret mekânı, inanç pratiklerinin gerçekleştiği, rekreasyonel özelliklere de sahip bir peyzaj, bulunduğu yerleşimde odak noktası olma gibi çeşitli fonksiyonlarla belirgindir.

Kutsal mekân ve yapının değerleri arasında, küreselleştirmenin yaptırımlarıyla ivme kazanan kültürel turizm değeri, ekonomik değer olarak kabul görmektedir. Böylece, kutsal mekânların, mimari yapıların hatta kentlerin, dinî amaçlı ziyareti ve kullanımıyla birlikte sadece ait oldukları dine ve inanç sistemine mensupları için değil bunların dışında da turizm değeri giderek artmaktadır.

### **Kutsal Mimari Mirası Koruma Yaklaşımları**

İlk mabetlerden bugüne kutsallık ve inançla tasarlanan ve inşa edilen tüm kutsal-dinî yapılar, tarihsel, işlevsel ve -aleni (düz anlam) ya da gizemli (yan anlam) ruhani ve dünyevi anlamları ileten- simgesel değerleri ile insan yaşamının ve yerleşimlerinin odağındadır. Somut ve somut olmayan bu kültür ve inanç değerlerini taşıyan ve aktaran kutsal-dinî mimarinin; insanlığın, medeniyetin ve üst/alt kültürlerin ortak mirası ve zenginliği olarak geleceğe aktarılması sürdürülebilir ve bütünlüklü koruma anlayışı ile olanaklıdır. Yaşayan ya da yaşamayan dinlere ait olsun ya da olmasın bu mimari yapıların, dün ve bugünü aktaran miras öğeleri olarak yaşatılmasında uluslararası yaklaşımlar ve yaptırımlar kadar mirasla aidiyeti olan ya da olmayan her insanın/toplumun koruma ve inanç bilinci, bilgisi, aşinalığı ve farkındalığı belirleyici faktörlerdir. Bu nedenle, dinî mimarinin sürdürülebilirliği uluslararası ve ulusal ölçeklerde birlikte değerlendirilmelidir.

### **Kutsal Mimarinin Sürdürülebilirliğinde Uluslar Arası Yaklaşımlar**

Kutsal mekânların korunması ve yaşatılması, Dünya'da gelişen kültürel ve doğal mirasın korunmasına yönelik gelişmelerle gündemdedir. Dünya savaşları sonrasında Avrupa'da başlatılan miras kavramı ve koruma anlayışı, 1972'de kabul edilen Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunması Hakkında Sözleşmesi (*The Convention Concerning The Protection of the World Cultural and Natural Heritage*) ve sonrasındaki gelişmelerle dinî mimariyi de kapsayacak biçimde genişletilmiştir. 21. yüzyılın başında miras değerlerini kaybetme endişesi ile UNESCO'nun belirlediği tematik alanlarla (kutsal mekânlar, kültür rotaları, kaya sanatı, modern mimari vb.) korumanın kapsamı ve ölçeği yer'in ruhu bağlamıyla bileşenleri ve yöntemleri çeşitlendirilmiştir. Böylece, kültürel miras somut ve somut olmayan değerleriyle birlikte önemsenerek geliştirilen koruma politika ve yaklaşımlar ilgili tüm disiplinlerin gündemindedir (Gültekin & Uysal, 2018). Bu gündemi hazırlayan gelişmeler aşağıda-kronolojik dizinle- açıklanmaktadır.

- 1970 ve 1980'lerde Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü (*United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization – UNESCO*) tarafından görevlendirilmiş komisyonlar Dünya Miras Listesine (World Heritage List -WHL) alınacak değerlerin tanımlanması amacıyla toplantılar düzenlemiş ve tematik çalışmaları hazırlamışlardır

(UNESCO, 2005; Gültekin & Uysal, 2018).

- 1990'lara kadarki süreçte Üstün Evrensel Değer (*Outstanding Universal Value - OUV*) ve WHL'ne seçilme kriterleri tartışmalarıyla din, ritüel gibi konular kültürel miras kavramının genel tanımı içerisinde değerlendirilmiştir.
- 1990'larda UNESCO, WHL'nde temsiliyetin ve temaların daha dengeli olmasına odaklanmıştır. 1994 tarihli Nara Özgünlük Belgesi (*The Nara Document on Authenticity*) ile aynı tarihli Temsili, Dengeli ve Güvenilir bir Dünya Miras Listesi için Küresel Strateji (*Global Strategy for a Representative, Balanced and Credible World Heritage List*, 1994) ile daha adil ve güvenilir bir WHL oluşturma hedeflenmiştir. Nara Özgünlük Belgesi ile tüm kültürlerle saygı, kültürel bağlamın önemi, kültür ve miras çeşitliliğinin tüm insanlık için yeri doldurulamaz duygu ve düşünce zenginliğini oluşturduğu ve bunun insanlığın gelişiminde büyük önem taşıdığı, soyut ve somut anlatım biçimlerinin kültürlerin ve toplumların kendisini ifade etmedeki rolü vurgulanmıştır. Küresel Strateji ile kültürlerin kendini ifade ettikleri OUV'ler çeşitli biçimlerde olduğu için kültürel miras çeşitliliğine karşı açık olunması öngörülmüştür (Uluslan ve Yıldırım, 2016).
- 1998 tarihli Dünya Mirası Küresel Strateji Toplantısı'nda (*The World Heritage Global Strategy Natural and Cultural Heritage Expert Meeting*) OUV kavramı WHL'ne aday gösterilme kriterlerinden veya yeterlilik koşullarından bağımsız olarak tartışılmış ve günümüz koruma uygulamalarının temelini oluşturacak çalışmalar yapılmıştır. OUV'lerin farklı biçimlerine yönelik tematik değerlendirmeler ve yorumlamalar yapılması önerilmiştir.
- 2003 tarihli WHC'nin 27. Oturumunda ICOMOS, tipolojik, kronolojik-bölgesel ve tematik olmak üzere üç çerçeve tanımlamıştır. Tipolojik çerçeve; WHL adaylığı için geçmişteki kültürel miras sınıflandırılmasında kullanılan kategorilere dayanmaktadır. Kronolojik-bölgesel çerçeve; kültürel mirası zaman ve mekânla ilişkili olarak tanımlanmıştır. Tematik çerçeve; evrensel konuları içeren ve tüm insanlık için ele alınması gereken değerleri olarak belirlenmiş ve insanların kültürel çevrelerine verdiği tepkilere göre belirlenmesi öngörülmüştür. WHL'nin büyümesi ve yeni temaların tanımlanmasının gerektirdiği korumada evrimleşebilen açık bir sistem gereksinimine dayandırılmıştır (ICOMOS, 2005). Böylece, WHL'ne aday olacak değerlerin niteliklerinde farklılıklar araması, listede hem nitelik hem de coğrafya açısından dengeli bir dağılımın sağlanmasında ve koruma yaklaşımlarında yeni açılımların geliştirilmesinde etken olmuştur. Kutsal miras bağlamında manevi tepkiler (dinler) konusu üç çerçevede ele alınmıştır.
- 2005 tarihinde ICOMOS'un hazırladığı Boşlukları Doldurma Gelecek için Eylem Planı (*Filling the Gaps - an Action Plan for the Future*) ile kutsal mekânların da içerisinde yer aldığı on dört tematik konu kabul edilmiş ve bu konular ölçek ve inanç sistemleri olarak



belirlenen iki parametreye göre sınıflandırılmıştır. Manevi tepkiler temasıyla dinler; Antik ve Yerli İnanç Sistemleri, Hinduizm ve İlgili Dinler, Budizm, Konfüçyüsçülük Taoizm ve Şintoizm, Zerdüştlük, Yahudilik, Hristiyanlık, İslamiyet olarak sekiz kategoride tanımlanmıştır. Kutsal mekanlar ise Yaratıcı Tepkiler ve Süreklilik temasının “dini ve hatıra mimarisi ile kutsal alanlar” alt temalarında ölçüğe bağlı olarak değerlendirilmiştir.

- Doğal bir miras niteliğine de sahip olabilecek kutsal alanlarla ilgili olarak Uluslararası Doğayı Koruma Birliği (*International Union for Conservation of Nature – IUCN*) ise Korunan Alanların Yöneticileri İçin Kutsal Doğal Alanlar Rehberleri (*Sacred Natural Sites Guidelines for Protected Area Managers, 2008*) ile insanlar ve topluluklar için manevi anlamı olan toprak veya su alanları da kutsal doğal alan olarak kabul edilmiştir (IUCN, 2008). Uluslararası belgelerde ve çalışmalarda kutsal mekânın somut ve somut olmayan ifadelerinin birlikte yer alması öngörülmüştür.
- 2005 tarihli ICOMOS’un Xi’an Deklarasyonu (*Xi’an Declaration*) ile dünya miras anıtlarının ve alanlarının korunması ve tanıtılmasında fiziksel, görsel, doğal yönlerin yanı sıra sosyal ve manevi uygulamalar, gelenekler, geleneksel bilgi ve diğer maddi olmayan biçimler ve ifadelerin korunması konusuna dikkat çekmiştir (ICOMOS, 2008).
- 2008 tarihli Québec (Canada) Deklarasyonu’nda (*Quebec Declaration on the Preservation of the Spirit of Place*) ise sürdürülebilir ve sosyal kalkınmayı sağlayacak yenilikçi ve etkin bir yol olarak somut (sitler, binalar, peyzaj, rotalar vb.) ve somut olmayan (anılar, anlatılar, festivaller, gelenekler, değerler, renkler, kokular vb.) mirasın birlikte korunması öngörülerek “Yer’in Ruhu” kavramı tanımlanmıştır. Somut ve somut olmayan değerleri içeren Yer’in Ruhu’na zenginlik katan ve anlam kazandıran bir unsur olarak kutsal ile ilgili ifadeler konu edilmiştir (ICOMOS, 2008). Aynı yıl, ICOMOS Brezilya tarafından hazırlanan Foz Du Iguaçu Bildirgesi (*Brasil Declaración De Foz Do Iguaçu*) ile kültürel mirasın ve tarihi öneme sahip alanların yaratıldığı toplulukların, kimliğinin korunmasında, mirasın somut ve somut olmayan bileşenlerinin gerekli olduğu belirtilmiştir. Somut olmayan bileşenler arasında inanç sistemlerine dikkat çekilmiştir (ICOMOS- Brasil, 2008).

Görülmektedir ki; 2000’li yıllarla uluslararası platformlarda kültürel miras kapsamının yeni(lenen) açılımlarla genişletilmiş böylece kutsal mekân ve mimari yapının önemi daha da yaygınlaştırılmış ve bu konuda farkındalık artmıştır. WHL’ndeki 1092 OUV’nin yaklaşık %20’sinin manevi veya dinî bir anlam taşıması bu çabalara dayanmaktadır (ICCROM, 2017).

### **Türkiye’de Kutsal Mirası Koruma Anlayışı**

Türkiye’de kültürel değerleri korumanın uluslararası gelişmelere koşut olmasına karşın miras değerlerini yaşatma, toplumun kendiliğinden ya da bilinçli olarak sahiplenmediği ya da içselleştiremediği, yasal dayatmalarla ve çoğunlukla kamu eliyle gerçekleştirilen bir olgu-

dur. Günümüzde kültür mirasını korumanın yasal dayanağını 1983 tarihli 2863 sayılı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kanunu ve 2006 tarihli 5448 sayılı Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesinin Uygun Bulunduğuna Dair Kanun oluşturmaktadır. Ancak, Türkiye'nin de kabul ettiği sözleşmelerin, özellikle UNESCO'nun tematik çalışmalarıyla değişen koruma anlayışı ve içerik, koruma mevzuatına yeterince aktarılmadığı için kutsal-dinî mimarinin sadece taşınmaz kültür mirası kapsamında değerlendirildiği, somut olmayan değerlerinin yani temsil ettiği ya da taşıdığı simgelerin önemsenmediği söylenebilir. Dolayısıyla kutsal ve kültürel mirasın sürdürülebilirliğinde, toplumun kutsal-dinî mirası diğer kültürel değerlere görece daha fazla sahiplenmesine karşın, yasal çerçevenin kısıtlı kapsamıyla ya da boşluklarıyla, bu alanda başarılı ya da etkin korumanın gerçekleştirilemediği anlaşılmaktadır.

Uluslararası koruma yaklaşımları, her ülkenin kendi kültürüne, toplumsal yapısına ve koruma anlayışına/bilincine, yönetim sistemine göre koruma mevzuatında iyileştirmeler yapması böylece korumanın içeriğinin genişletilmesi ve çeşitlendirilmesi, toplumun sürece mutlaka dâhil edilmesi, korumanın içselleştirilebilmesi için farkındalığın yaygınlaştırılması öngörülmektedir. Bu noktada başarının ön koşulu güncel ve çağdaş yaklaşımlar ile yerel olanın bütünleştirilmesidir. Bu yönlenmeyle, Türkiye'de koruma mevzuatının, güncel koruma yaklaşımlarıyla ve kutsal-dinî miras gibi tematik ya da öncelikli konularla yeniden değerlendirilmesi gereklidir. Kutsal miras değerlerine ilişkin yasal boşluklar ise ülke coğrafyasının genişliğine koşut olarak din ve inanç sistemlerinin çeşitliliği ve bu sistemleri temsil eden mekân ve mimari yapıların anlamlarını ve/veya simgesel ifadelerini önemseyen yaklaşımlarla giderilebilir.

## Sonuç Yerine

20. yüzyıl sonlarıyla küreselleşme ile kültürel miras değerlerinin değersizleştirilmesi ve böylece tahrip ya da yok edilmesinin hızlanması endişesi kültürel mirasın içeriğinin ve korumaya dair yaklaşımların yeniden değerlendirilmesini zorunlu kılmıştır. Bu endişeler ile birlikte tüm insanlığın ortak mirası OUV'lerin adil, güvenilir ve eşit olarak temsil edilmesi amacıyla mekânın ruh ile somut olmayanın somut olan ile ele alınmasını kapsayan sürdürülebilirlik temelli yaklaşımlar, tematik çalışmalar çerçevesinde uluslararası gündeme taşınmıştır. Böylece, farklı toplumlar, kültürler ve uygarlıklar için farklı değerleri ve anlamları olan kutsal-dinî- manevi mirasın sürdürülebilirliğinin yaşamsal önemi, tematik çalışmalar kapsamında yaygınlaştırılmaya çalışılmaktadır.

WHL'e alınan kutsal mekân, yapı ve kentler (Kudüs, Mekke, Medine gibi), doğal ve kültürel nitelikleriyle veya somut olmayanın (kutsalın, kutsallığın) temsili ile oldukça geniş bir kapsam ve içeriğe sahiptirler. İnanış ve dinler toplumların kültürel ve sosyal yapılarını dolayısıyla

la mimari yapı ve formlarını doğrudan biçimlendirdikleri için kutsal atfedilen her şey eşdeğer olarak kültür miras niteliğindedir. Eşdeyişle, kültürel bu miras değerleri barındırdıkları semboller ile inanç, din, kültür, ideoloji gibi konularda mesajların dışavurumunu sağlayarak soyut kavramları somutlaştırmada da en etkin araçlardır. Yani taşınmaz kültür mirası olan kutsal mekân ve mimari yapılar, varoluş ve ortaya çıkışının temelinde yer alan ilahi olana ulaşmayı sembolize ederek, görünenin ötesinde -aleni olmayan, gizli olan mimari şifresiyle ifade ettiği ya da ilettiği - kutsal anlamıyla simgesel değer ve anlam taşımaktadır. Bu nedenle kutsal mimari hem kutsal hem de kültürel miras değerlerine eşdeğer olarak sahiptir.

Sadece görüldüğü biçimiyle taşınmaz kültür mirası değil, görünenin ötesinde -aleni olmayan, gizli olan mimari şifresiyle ifade ettiği ya da ilettiği - kutsal anlamıyla simgesel değer ve/veya anlam taşımaktadır. Kutsal mekânların korunmasına dair yaklaşımlar geliştirilirken kültürel mirasların çeşitliliği, mirasın toplumun kendini ifade etmede kullandığı bir dil olduğu, geçmişin duygu, düşünce, inanışlarını bugüne aktardığı göz ardı edilmemelidir.

Kutsal ve dinî mimaride mabetler ayrıcalıklıdır. Evrenin yaratılışının sembolü olarak görülen, Tanrı'ya yakın olma aracı olarak kutsallıkla doğrudan ilişkilendirilen, kutsala ulaşma noktasında tanrının evi veya bir kopyası olduğuna inanılan mabetler, tarihi ya da bugünün eseri olsun merkeziliği ifade eden kutsal değerlerdir. Kentin odağında, herkes tarafından erişilebilir, görülebilir bir konumda olan ve görkemli, sembollerle dolu mimari yapısı ile mabetler birçok din, inanç sisteminde yer alan dünyadan sonraki hayatı ifade eden dinî ve sembolik en güçlü referans noktasıdır. Konum, ölçek, geometri, renk ve ışığın kullanımı gibi çeşitli mimari teknik ve araçlar ile kutsal bir sembol olarak oluşturulan mabetler mimari olarak her zaman evren modelidir. Mabedin evrensel arketiplerle donatılmasında soyutlanmış durağanlık yoktur. İnsan, bu aşkın ve bu arketipler aracılığıyla bağ kurarak kutsallığı yaşar, canlandırır ve mabedin (yani evrenin) canı olur. Bu inançla birlikte, dünyadan öteki dünya-ya geçişte, bu dünyanın geçici olduğu inanışıyla konut gibi yapılar basit, sade ve mütevazı ölçeklerde tasarlarlarken, mabetler ulvi kalıcılığı, sürekliliği, sonsuzluğu vurgulayacak biçimde sağlam, görkemli ve anıtsal boyutlarda inşa edilmiş, inanlar ve uygar olanlar tarafından tarihin her döneminde korunup, kollarılmıştır. Bu nedenle, kutsal mekân ve mimari yapıların kültürel ve kutsal miras değerlerini açıklama, ayrıcalıklı bu statüsü ve daha belirgin simgelere sahip olması nedeniyle bu çalışma çoğunlukla mabetler üzerinden yapılmıştır. Bu tercihte esas amaç, kutsal mimarinin somut olmayan kutsal değerlerinin önemini ve bu değerleri konusunda farkındalık yaratılarak korunması gerektiğini vurgulamaktır. Bu anlayışın doğal nitelikli kutsal mekânlarda da uygulanması ve simgesel değerlerin de tanımlanması ve yaşatılması gerekmektedir.

## Kaynakça

- Alodalı, A. N. (2015). *Mimarlıkta sembolizm Kutsal'ın mimariyle buluşması ve Kâbe örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakfı, İstanbul). <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>. Erişim tarihi 22.01.2019.
- Aras, H. (2011). *Dünya dinlerinde merkez sembolizmi* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum). <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>. Erişim tarihi 24.01.2019.
- Arıcı, M. (2015). *Medeniyet, kurucu unsurları ve bir gösterge unsur olarak değer-kavramsal bir analiz*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Arpacioğlu, B. (2006). Cami sembolizmi üzerine bir deneme. *Yeni Yüksektepe Dergisi*, 53, <https://docplayer.biz.tr/11520162-Cami-sembolizmi-uzerine-bir-deneme.html>. Erişim tarihi 10.01.2019.
- Arslan, M. (2013). Modern mekanda kutsal deneyimi Kernek'te yeniden üretilen kutsal, mit ve ritüel. *Birey ve Toplum*, 3 (6), 7-36.
- Ataç, M. (1981). İslam mimarlığı kavramı bir geleneksel kültür kavramıdır. *Mimarlık Dergisi*, 5, 11-12.
- Bobaroğlu, M. (2014). *Simgesel düşünme*. İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı.
- Can, Y. (2014). İslam şehirlerinin fiziki yapısı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çetinkaya, B. A. (2013). *Medine'den medeniyete*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Eliade, M. (2017). *Dinler tarihine giriş* (Lale Arslan Özcan, Çev.). İstanbul: Alfa Basım Yayınları. (Orjinal yayın tarihi, 1949).
- Eliot, T. S. (1987). *Kültür üzerine düşünceler*. (S. Kantarcıoğlu, Çev.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayın. (Orjinal Yayın Tarihi, 1949).
- Eraslan, A. (2014). Mimaride anlam; yapıdaki sembolik dil üzerine. *tasarım+ kuram dergisi*. 10 (18), 18-35.
- Gültekin, N. & Uysal, M. (2018a). Kültürel miras bilinci, farkındalık ve katılım: Taşkale Köyü örneği. *OPUS – Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 8 (15), 2030-2065.
- Gültekin, N. & Uysal, M. (2018b). Area definition in the sustainability of cultural heritage: Taşkale rock carving granaries example. *Humanities Science*, 13 (3), 36-56.
- Gündüz, Ş. (2016). *Yaşayan dünya dinleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Gürses, İ. (2007). Jung'cu arketip teorisi bağlamında tasavvufi öykülerin değerlendirilmesi: Simurg örneği. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (1), 77-96.
- Güven, M. (2012). Kültürün bir unsuru olarak din. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1 (1), 933-948.
- Güvenç, B. (1984). *İnsan ve kültür*. Ankara: Remzi Kitabevi.
- Hökelekli, H. (1993). *Din psikolojisi*. Ankara: T.D.V. Yayınları.
- ICCROM. (2017). *Asian Buddhist heritage conserving the sacred*. [https://www.iccrom.org/sites/default/files/2017-11/asian-buddhist\\_web.pdf](https://www.iccrom.org/sites/default/files/2017-11/asian-buddhist_web.pdf). Erişim tarihi 20.07.2018.
- ICOMOS-Brasil (2008). *Declaración de foz do iguaçu*. [https://www.icomos.org/centre\\_documentation/declaration-iguazu-eng.pdf](https://www.icomos.org/centre_documentation/declaration-iguazu-eng.pdf). Erişim tarihi 26.07.2018.
- ICOMOS. (2008). *The ICOMOS charter for the interpretation and presentation of cultural heritage sites*. [http://icip.icomos.org/downloads/ICOMOS\\_Interpretation\\_Charter\\_ENG\\_04\\_10\\_08.pdf](http://icip.icomos.org/downloads/ICOMOS_Interpretation_Charter_ENG_04_10_08.pdf). Erişim tarihi 12.08.2018.
- ICOMOS. (2005). *Filling the gaps An action plan for the future. Methodical approach to the representativity of the world heritage list*. <https://whc.unesco.org/uploads/activities/documents/activity-646-3.pdf>. Erişim tarihi 22.07.2018.
- ICOMOS. (1999). *Burra charter*. [https://australia.icomos.org/wpcontent/uploads/BURRA\\_CHARTER.pdf](https://australia.icomos.org/wpcontent/uploads/BURRA_CHARTER.pdf). Erişim tarihi 26.01.2019.
- ICOMOS. (1994). *The Nara document on authenticity*. <https://www.icomos.org/charters/nara-e.pdf>. Erişim tarihi 11.09.2018.
- IUCN. (2008). *Sacred natural sites guidelines for protected area managers*. [https://cmsdata.iucn.org/downloads/pa\\_guidelines\\_016\\_sacred\\_natural\\_sites.pdf](https://cmsdata.iucn.org/downloads/pa_guidelines_016_sacred_natural_sites.pdf). Erişim tarihi 17.07.2018.
- Kirman, A. & Özbolat, A. (2017). İslam, kutsal ve seküler. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17(2), 19-41.

- Korlaelçi, M. (1993). Din-kültür ilişkisi. *Felsefe Dünyası*, 8, 35-47.
- Krech, D., & Crutchfield, R.S. (1980). *Sosyal psikoloji* (E.Güngör, Çev.). Ankara: Ötüken Yayın. (Orjinal Yayın Tarihi, 1962).
- Meriç, N. (2005). *Değişen kentte dini hayat*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Mülayim, S. (2002). Kubbe. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (cilt 26, s.300-303). Ankara: İslam Araştırmaları Merkezi.
- Ok, B. (2015). Gündelik hayatta caminin yeri. H. Dinçer ve Ü. Güneş (Ed.), *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-I (Sosyoloji, Şehircilik ve Mimari)* içinde (ss.107-121). Kütahya.
- Otto, R. (2014). *Kutsal'a dair* (Sevil Ghaffari, Çev.). İstanbul: Altıkkırbeş Yayın. (Orjinal Yayın Tarihi, 1923).
- Örenç, A. (2013). *Hadislerde kutsal mekân algısı* (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta). <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>. Erişim tarihi 25.08.2018.
- Özler, M. (2012). Tevhid, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (cilt 41, s.18-20). Ankara: İslam Araştırmaları Merkezi.
- Schmidt, C. (2010). Göbekli Tepe-the stone age sanctuaries new results of ongoing excavations with a special focus on sculptures and high reliefs. *Documenta Praehistorica*, 37, 239-256.
- Sharp, E.J. (2000). *Dinler tarihinde 50 anahtar kavram* (A. Güç, Çev.). Bursa: Arasta Yayınları. (Orjinal Yayın Tarihi, 1986).
- Süel, A. (1998). Ortaköy – Şapinuwa: bir Hitit merkezi. *TÜBA-AR. 1*, 37- 61.
- Tanrıverdi, H. (2018). Din-kültür ilişkisi üzerine bir değerlendirme. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 8 (3), 595-601.
- Tolan, Ö. (2015). Hazarlar - Yahudi Türkler, Türk Yahudiler ve ötekiler, (O. Karatay tarafından yazılan [Hazarlar - Yahudi Türkler, Türk Yahudiler ve Ötekiler başlıklı kitabın değerlendirmesi]. *Karadeniz Araştırmaları*, 44, 229-232.
- Topçu, A. (2005). Kayseri'yi okumak: göstergebilimsel yaklaşımla bir şehrin analizi, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1 (18), 11-20.
- Uluslan, E., & Yıldırım, E. (2016). Temsili, dengeli ve güvenilir bir liste için: Türkiye'nin Dünya mirası adaylıklarının gözden geçirilmesi. *İdealkent*, 19 (7), 444-473.
- Ülger, G. (2013). *Tapınma ritüeli ile ibadet mekânı arasındaki ilişkinin göstergebilimsel bağlamda okunması: Cemevi Yapıları* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul). <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>. Erişim tarihi 2.02.2019.
- Yavuz, Ş. (2007). Modern öncesi alemden post/modern bir köye evrilişte kutsal'ın arkeolojisine yeniden bakış. *Milel ve Nihal*, 4 (1), 77-126.
- Yavuz, Ö. F. (2006). Kuran'da kutsal mekân, zaman ve eşya kavramlarının sembolik değeri. *Milel ve Nihal*, 3 (1-2), 37-65.
- Yıldırım, M. (2007). Mircea Eliade'de kutsal ve kutsal zaman kavramı. *Dini Araştırmalar*, 10 (28), 59-82.
- Zimmer, Vorhaus, C. (2011). Hittite temples: palace of the gods. H. Genz, D.P. Mielke (Ed.) *Insights into Hittite History and Archaeology* içinde (195-218 ss.). Leuven: Peeters.

# Türkiye'nin Kentlerinde Futbol: Aidiyet ve Yerellik

Salih Demirci\*

**Öz:** Türkiye’de iç göç hareketliliği, hızı geçmişe göre azalmış olsa da hâlen devam etmektedir. Bunun sonucu olarak kentler, mekânsal olarak dönüşmekte ve bu dönüşüm süreci, şehrin sakinlerinin zihin ve duyu dünyasını etkilemektedir. Kimlik, aidiyet ve yerellik kavramları aşınmakta, kent kimliğini oluşturan unsurlar yıpranmaktadır. Kent sakinlerinin kentin özgün unsurlarıyla bağı zayıf şekilde kurulmakta ya da bu bağ, yeni gelenler için hiç tesis edilememektedir. Bu noktada “soyut mekân” ve “sembolik hemşehrlik” kavramları, mekânsal aidiyetin yeni bir biçimini üretmektedir. Böylesi bir şehirde, kapsayıcı unsurların nadir olduğu durumda şehirlerin futbol takımları öne çıkmaktadır. Geçtiğimiz yüzyılın ortalarında, Türkiye’de futbolun ülke sathına yayılması amacıyla oluşturulan şehir takımları, kente dair ortak bir duygulanım unsuru olarak görülmektedir. Futbol takımları ve futbolculuk, taraftarlık ve il düzeyinde memleket olgusu vasıtasıyla edinilen kimliği pekiştirmekte ve yeniden üretmektedir. Bu makalede Türkiye’nin devam eden iç göç olgusundan hareketle, futbol üzerinden Türkiye kentlerinde kimlik, aidiyet ve yerellik kavramları tartışılacaktır. Bu amaçla, kentin sakinleriyle kentin ilişkisi ve yerellik bağlamında bir örnek olarak, 2018/19 sezonu itibarıyla Türkiye profesyonel futbol liglerinde yer alan 125 takımın oyuncu kadrosu incelenmiştir. Ayrıca, hem şehri derneklerinin içinden doğan, yeni bir fenomen olarak kent hayatında görülme-ye başlanan hemşehri kulüpleri de bu bağlamda çalışmaya eklenmiştir. Elde edilen bulgular, Türkiye’de göç ve yerellik bağlamında tartışılabileceği gibi, şehirlerde sporun mekânsallığı ve spor kültürü üzerine yapılacak yeni çalışmalara da kaynaklık etme niyetini taşımaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Futbol, Aidiyet, Kimlik, Göç, Profesyonel Futbolcu.

## Giriş

Türkiye’de göç, Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemlerinden itibaren savaşlar ve diğer siyasi sebeplerle, bilhassa Kırım ve Balkan Savaşları ile artan şekilde Anadolu’nun ve Trakya’nın demografik yapısını şekillendirmiştir. Birinci Dünya Savaşı, Millî Mücadele Dönemi sonrasında sınırların tahkimi ve mübadele antlaşması sonrası, Anadolu’ya göç yavaşlamış tır (Macar, 2015, s. 170). 1950’lerden itibaren ise Türkiye içerisinde kırdan kente göç, 90’lı

\* İstanbul Şehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şehir Çalışmaları, Yüksek Lisans Öğrencisi.  
İletişim: salihdemirci@gmail.com

yıllara dek giderek hızlanmış, bugün eskisine oranla hızını kaybetmiş olsa da yine kır nüfusu şehirlere akmakta, kırsal bölgelerde yaşayan nüfus giderek azalmaktadır.

Bunun sonucu olarak, şehirlere gelen yeni nüfusun iskânı, artan nüfusun ihtiyaç duyduğu diğer yapıların imarı ile birlikte şehirler hızlı bir şekilde dönüşmektedir. Yerellik zayıflamakta, kentlerin sahip olduğu özgün unsurlar aşınarak kentlerin genel yapısı birbirine benzermektedir. Kent kimliğini ve aidiyeti üreten unsurlar yıpranmakta, kente yeni gelenlerin beraberinde taşıdığı göç kaynaklı sorunlar, kentin yerleşik sakinlerini de etkilemektedir.

Mekânsal bağlılığın zayıflaması, göçün sonucu olan problemlerden biridir. Mekânsal bağlılık, diğer bir deyişle aidiyet, sözlükte “ait olma, ilgili olma, aitlik” şeklinde geçmektedir. (Kubbealtı Lugatı, 2019) Bu kavram, mekânsal olarak ve ilişkiler ağı yönüyle iki parçalı olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte Henri Lefevbre’e (2014) ait “soyut mekân” ile “sembolik hemşehrilik” kavramları, yoğun göç alan sanayi kentlerinde ortaya çıkan yeni durumları anlamlandırmada önemli birer kavram olarak değerlendirilebilir.

Nitekim Türkiye’de futbol, göçle birlikte gündelik hayata yerleşen bir unsurlardan birisidir. Dış göç neticesinde yabancıların yerleştiği liman şehirlerinden ülke sathına yayılan oyun, yoğun iç göç alan sanayi şehirlerinde gelişmiş ve göçün yarattığı tüm problemlerle birlikte şehrin gündelik hayatına yerleşmiştir. Göçün Türkiye’ye getirdiği futbol, yine göç kaynaklı gündelik hayat unsurları ve göç sorunları içerikli bir yaşam alanında oynanmakta ve seyredilmektedir.

Bu çalışmada göç, aidiyet ve futbolun etkileşimi bazı alt kavramlar üzerinden incelenmeye çalışılacaktır. İlk bölümde aidiyet, göç, hemşehri dernekleri ve “soyut mekân” kavramları, başıtçe açıklanmaya çalışılacaktır. İkinci bölümde ise Türkiye’de futbolun tarihselliğine dair kısa bir özetin ardından, futbolda aidiyet olgusunun yoğun göç alan sanayi şehirlerindeki tezahürü değerlendirilecektir. Nihayetinde Türkiye’de profesyonel futbolculuğun, yerel aidiyet ve futbolun kente bir aidiyet unsuru olarak meslek üzerinden ifadesi bağlamında, il ölçeğinde ele alındığı nicel bulgular tartışılacaktır. Ayrıca “sembolik hemşehrilik” olgusunun futbola yansımaları olan hemşehri kulüpleri, literatüre katkı maksadıyla çalışmaya dahil edilmiştir.

## Kavramsal Çerçeve

### *Mekânsal bağlılık, aidiyet*

Bir yere ait hissetmek, mekânsal bağlılık (place attachment)<sup>1</sup> insanlar arası ilişkiler bağlamında ele alındığında, fiziksel yakınlıktan doğan insan ilişkilerin ve etkileşimlerin bir sonu-

1 “Place attachment” kavramının net bir çevirisine literatürde rastlanamamıştır. Aidiyet, yer ve mekân belirtmediğinden ötürü mekânsal bağlılık çevirisi öne çıkmaktadır, fakat literatürde bir uzlaşma görünmediğinden ötürü aidiyet, mekânsal aidiyet, kentsel aidiyet ve mekânsal bağlılık kavramları, birbirlerinin yerine ve aynı anlamı işaret edecek şekilde kullanılacaktır.

cu olarak değerlendirilir (Eacott, 2006). Sosyal etkileşimin, ilişkilerin ve duyguların bir mekâna yönelmiş hâli ya da mekânın bireyin benlik algısıyla olan ilişkisinden doğan duygusal bağ olarak da tanımlanmaktadır. Aidiyet ile aile arasında önemli bir bağ varsayılır ve bu durum, insanın güvenlik talebiyle birleşir. Kendilerini rahat ve güvende hissettikleri yerde kalma eğiliminde olan insan, yaşadığı yer ve *'tanımlı bir yer olarak mekân'* ile bir bağ kurar (Hidalgo ve diğerleri, 2001).

Mekânsal bağlılıkta ilişkileri öne çıkaranlar gibi, doğrudan mekânı öne alan tanımlar da literatürde yer almaktadır. Bir mekân, belirlenmiş ve sınırları çizilmiş ve zamansal boyutu da olan bir yerdir. Bu mekân, birtakım ilişkileri dayatacak ve birtakım ilişkileri dışarıdan, mekâna yabancı sayacaktır. Coğrafi olarak tanımlı bir yere duygusal bağlılık, yaşanan köy, kasaba, şehir, bölge ve ülke gibi, bilhassa kutsal mekânlara olan bağlılıkta kendini çok daha aşikâr şekilde gösterir (Mazumdar ve diğerleri, 2004). Mekânsal odak, mekânlara ait metaforların kimliği kuşattığı, belirlediği yerdir. Mekân ve mekânın dili, kültürel deneyimi oluşturan anlam haritalarının merkezinde yer alır (Vertinsky, 2004).

Mekâna bağlılığı, aidiyeti şehir özelinde değerlendiren çalışmalar ise, kenti bizatihi bir aidiyet objesi sayarak, sakinlerinin yaşadıkları şehirle kurduğu duygusal bağ öne çıkarır. Bu duygusal bağ, yine mekânlar ve insanlar üzerinden gerçekleşir, fakat etkileşim içerisindeki sosyal gruplar, kişisel deneyimler, yıllar içerisinde oluşmuş aile ve arkadaşlık bağları, aidiyeti yaşanan yer ve tüm bunların mekânı olarak şehrin taşıdığı anlamı kapsar. Buna mukabil şehir, tüm bu sosyal, çevresel ve kişisel anlam dünyasını sakinlerine geri yansıtır (Lewicka, 2010). Aidiyet duygusu, belli bir yerde ve belli insanlar ile yaşamının istikrarından beslenir. İnsan ve çevre değiştiğinde, eğer ki aidiyeti besleyen unsurlar ikame edilmemişse, aidiyet zayıflar (Brown ve diğerleri, 2002). Hızla değişen kent, bu açıdan, bireyin hafızasını tahrip edebilir. Meskenlerin hızlı dönüşümü bireysel hafızayı, temsil niteliği olan anıtsal yapıların tahribatı ise toplumsal hafızayı yaralar. Bu durum, tahribatın yoğunluğuna bağlı olarak yabancılaşmayı ve aidiyeti besleyen unsurların hasarından ötürü, aidiyet hissinin azalmasını, hatta yok olmasını beraberinde getirebilir (Aydoğan, 2004).

### **Göç ve Aidiyet**

Şehirle aidiyet ilişkisi kurmuş bireyin belli bir süre söz konusu şehirde yaşamış olması, şehrin imkânları ve insanlarıyla belli bir düzeyde etkileşim içerisinde bulunması gerekir. Aksi hâlde, aidiyeti oluşturan unsurlar oluşmadığı için mekânsal bir bağlılıktan söz edilemez. Bu durumda aidiyet, düzeye göre değişmekle birlikte aile, yakın arkadaşlar, ev, sokak ve mahalle boyutunu aşamayacaktır (Chambers, 2014, s. 24). Dolayısıyla aidiyetin zamanla ilişkisinden de söz edilebilir. Doğup büyüdüğü şehre ait hissetmenin doğallığına mukabil göç, aidiyet problemleri üretmektedir.



Basitçe göç, bir yerden diğerine yerleşmek amacıyla yapılan nüfus hareketi ya da toplumsal hareketlilik olarak tanımlanır (Canatan, 1990). Zorunlu ya da değil, her uzun süreli göç bir kopuş içerir. Geride bırakılan ile yeni arasındaki mekânsal farklılık kaçınılmazdır. Yeni insanlar ve yeni ilişki ağları tarafından kuşatılan insan, göç ettiği yerin mekânsal ve kültürel uzaklığına göre daha güç şartlar içerisine düşer (Teber, 1993, s. 33). Bu çalışmada Türkiye'deki iç göç ve mekânsal aidiyet kapsamındaki bir konu ele alındığından, dil problemi ve mühim kültürel farklılıklardan doğan diğer göç sorunları, kapsam dışında bırakılacaktır. Göçle birlikte mekâna bağlı aidiyetin hasarı ve sosyal ilişkiler ağının yeni mekânda tanzimine yönelik mekanizmalara yer verilecektir.

### ***Hemşehri Dernekleri***

Hemşehri, coğrafi olarak aynı yerden gelenlerin kentte aidiyet, kimlik ve dayanışma ihtiyacını giderme amacıyla ve birbirlerini tanıtmaya sıfatı olarak kullandıkları bir kavramdır. Türkiye'de hemşehri dernekleri ise kırsal hemşehrilik ilişki ağlarının yeni bir biçimde örgütlenmesidir. Kente yeni gelen ve kentin mevcut ilişki ağları içerisine dâhil olması mümkün olmayan birey, barınma ve iş bulma konularında yardım olarak, ayrıca karşılaşılan zorluklarda aile, akrabalık ve hemşehrilik gibi dayanışma biçimleriyle kent yaşamına tutunur.

Göçten sonra keşfedilen bir kimlik olan hemşehrilik, kırsalla bağına sıkı tutarak bir cemaat ruhu geliştirir (Gürbüz, 2013). Bu ilişkide yüz yüze ve yakın ilişki kurulması gerekmez. Gerektiğinde bir araya gelinir, oluşturulan ilişkiler ağıyla ihtiyaç anında iletişim kurulur. Göçle oluşan aidiyet probleminin mekân boyutunun aşılması mümkün değildir, ancak insani boyutu ve ilişkiler ağı, tampon mekanizma yoluyla tolere edilir (Kıray, 1998). Kentli olma ve aidiyet edinme süreci, buradan ilerler.

### ***“Soyut Mekân” ve Aidiyet***

Mekânsal bağlılık, bir diğer deyişle aidiyet, sivil katılımı da beraberinde getirir. Bir başka deyişle, aidiyete sahip bir bireyin yaşadığı yerdeki sosyal hayata aktif olarak katılması beklenir (Wu ve diğerleri, 2019). Kentlilik bilinci, buradan neşet eder. Bu katılım, basit sosyal ilişkiler seviyesinde, çevresinde yaşanan herhangi bir duruma kayıtlılık hâliyle yahut bu mekân için, başka deyişle vatan<sup>2</sup> için kendini feda etme düzeyinde olabilir. Taşıdığı aidiyet hissinin bireyi öncelikle yaşadığı yerin koşullarını iyileştirmeye sevk etmesi umulurken, globalizasyon ve artan mobilizasyon neticesinde mekânın sakinleriyle yerel sivil katılım arasındaki ilişkinin doğrusallığı zayıflamış ve tartışmalı hâle gelmiştir. Sivil katılım tecrübesi eğer ki bireyin yaşamını iyileştirmiyorsa, olumsuz bir tecrübe olarak bireyin dimağında yer edinecektir (Lewicka, 2010). Dolayısıyla mekâna bağlılık, aidiyetin bir pratiğe dönüşmesi, kuvve-

2 Vatan kelimesi, aidiyet duygusu vurgusunu da içinde taşımaktadır.

den fiile çıkış aşamasında sönecek ve eğer ki birey, formel bir yapı<sup>3</sup> üzerinden sivil katılım gerçekleştiriyorsa, nihai sonuç kayıtsızlık olacaktır.

Yine de gündelik hayat yerellikten ve sivil katılımdan ayrılamaz. Gündelik hayatın mekân-sallığa bağımlı doğası aşikârdır, ancak Anthony Giddens'a göre modernitenin sonuçlarına dan biri "mekân ile yer arasında" net bir ayırım koymasındır ve bu durum, fiziksel yakınlıktan doğan etkileşimlerin önemini azaltır (Esgin, 2008). Bu durumda mekân aidiyetinin, eş zamanlı ve birbirine bağılı değil ama paralel ilerleyen modernite, kentleşme ve kentsel dönüşüm süreçleriyle hasar gördüğünü söylemek, yanlış olmayacaktır.

Giddens ve takipçileri için "yer" adeta yok olmaktadır, onun yerini "yersiz" ve hepsi birbirinin benzeri olan mekânlar almaktadır. Pasif bir düzlem olarak ele alınan topografya, bölünür, parçalanır, çizilir ve taksim edilir. Henri Lefebvre'in "soyut mekân" kavramı, böyle bir ortamı açıklar. Lefebvre'e göre kapitalizmin kendi üretim ve yeniden üretim ilişkilerinin mekânı olarak iş merkezleri, büyük şirketler, iletişim ağları, otoyollar ve havalimanları gibi soyut mekânlar oluşturur. Global ile yerel olan arasındaki fark, erimiştir. Fakat mekâna bağlı aidiyetlerin giderek aşındığı, mobilitenin arttığı dünyada aidiyetin ve yerelliğin yeniden, farklı bir biçimde inşa edildiğini düşünen Lefebvre'in düşüncesini takip etmek, mevcut toplumsallığın bir bölümünü anlamlandırmak için bir yol açabilir. Spor mekânları, John Bale'ın (1993) eleştirisiyle, tek tip ve sentetik mekânlar olarak aynı kapsama girer. Futboldan yüzmeye, her sporun gereksinim duyduğu mekâna ilişkin parametreleri bellidir ve evrenseldir (Lefebvre, 2014). Fakat bir mekân olarak futbol stadyumu, diğer "soyut mekân" biçimlerinden farklı olarak mekâna ve şehre aidiyetin objesi olma niteliğine sahip olabilir.

### **Futbolun Mekânı ve Aidiyet**

Futbol maçları, sınırları belirlenmiş geniş ve düz bir zemin üzerinde oynanır. Oyunun geniş kitlelerin ilgisine mazhar olması neticesinde oyun alanının etrafı, tribünlerce çevrelenmiştir ve böylece, yalnızca futbol maçlarının oynanmasına ve izlenmesine imkân veren bir özel mekân oluşur. Bu mekân, maçlarını orada oynayan takım için "ev" olarak anılır<sup>4</sup> ve aynı zamanda takımın, bazı durumlarda ise şehrin, hatta bölgenin en güçlü sembollerinden biri vasfını kazanır. Kendini ifade edebilmenin, aidiyetin mekânı olarak stadyumu bazı taraftarlar, gerçekten de evi ile bir tutar. Bu sebeple stadyumun yenilenmesi ya da yakın ama farklı bir yerde yeniden, farklı bir biçimde inşasına sert tepki gösterebilirler, çünkü bu teklif, evlerinin yıkılıp inşa sürecine dâhil edilmeksizin yeniden yapılması veya anıtsal bir yapının yıkılması gibidir (Charleston, 2009).

3 Dernek, sivil toplum kuruluşu, futbol takımı taraftarlığı vb.

4 Kendi sahasında oynayan takım için "home", konuk takım için "away" kelimeleri kullanılır. "Home" sözcüğüne için aidiyet böylece stadyuma taşınır.

Bu türden bir mekânsal bağlılığın, aidiyetin güçlü şekilde olduğu ilk yer, futbolun ilk kurumsallaştığı yer olarak İngiltere'dir (Demirci, 2015). Taraftarlar için stadyum, abidevi bir yerdir. Orada birçok anı biriktirmişler, sevinç ve üzüntü yaşamışlardır. Stadyum, aynı zamanda bir yerellik simgesidir. İngiliz futbol taraftarları, çoğunlukla yaşadığı yere en yakın stadyumda maçlarını oynayan takımı ya da yaşadığı şehrin takımını seçmektedir. Dolayısıyla bir mekân olarak stadyum aynı zamanda yerel aidiyetin taşıyıcısıdır. Yaşanılan yerin futbol takımı, taraftarlar için gündelik hayatın bir parçasıdır. Stadyum ve etrafı karmaşık sosyal ilişkilerin yeniden üretildiği bir mekândır. Tribünlerde alt gruplar bulunur, maçtan önce buluşurlar, sezonluk bilet sahipleri tüm sezon aynı yerde ve yan yana maç izlerler ve bu koltuklar, tribün geleneğinin güçlü olduğu yerlerde babadan oğula devredilir. Bu insanlar tribün haricinde bir araya gelmezler, fakat tribünde iken aralarında güçlü bir bağ vardır. Âdeta bir tür "komşuluk" ilişkisi, stadyum içerisinde yeniden kurulur. Eve has aidiyet, "ev" vasfı kazanan stadyumda tüm unsurlarıyla kendini gösterir (Giulianotti, 2004). Böylece yerellik ile ilişki futbol üzerinden yeniden kurulur ve bir bakıma futbola özgü "sembolik hemşehrilik"<sup>5</sup> oluşur. Takımın maçına gitmek, aidiyetin yerel ve mekânsal tezahürlerinden biridir.

Doğduğu şehirde futbol oynamak ise aidiyetin tesisi ve kimliğin yeniden üretimine katkı yapabilir. Şehrin takımında oynayan "bizim çocuk" vurgusu, aidiyetin mahalli düzeyden ülke sathına taşınması ve bu yollar -varsa- alt kimliğin vurgulanmasını sağlayabilir. Anadolu kulüplerinin kendilerini İstanbul'a karşı olarak konumlandırması ve çalışmanın devamında görüleceği üzere, bu türden bir kimlik vurgusunun tezahürü sayılabilir. Göç alan sanayi kentlerinde yerellik, şehrin futbol takımı üzerinden temsil edilebilmektedir.

## **Türkiye'de Şehir Kulüpleri ve Mekânsal Bağlılık İlişkisi**

### ***Türkiye'de Yerellik, Futbol ve Aidiyet***

Türkiye'de yerelliğin futbola yansımaları, 1965'ten itibaren hız kazanmıştır. Futbolda profesyonelliğin kabulüyle birlikte her şehrin güçlü bir takımla temsili adına şehrin amatör takımları birleştirilmiş, bu sayede şehirlerin adını taşıyan kulüpler doğmuştur (Yüce, 2016). Bu şehirlerden bazıları, futbolda başarıyı getiren determinantlarda güçlü olmaları sayesinde öne çıkmışlar, şehrin tarihselliği ile futbol takımını başarısı arasındaki korelasyonu yeniden ispata çalışmışlardır. Nitekim nüfus, tecrübe ve zenginlik; şehirlerin futbolda öne çıkmasında başat unsurlardır (Kuper ve Szymanski, 2010). Liman kentleri futbolda tecrübe yönüyle öne çıkarken, sanayi kentleri yoğun göç ile çeperlerine genç bir nüfus toplar. Yoğun göç alan

5 "Symbolic citizenship", sembolik hemşehrilik. Hemşehri dernekleriyle hemşehriliğin icadı gibi, taraftarlar da 15 günde bir stadyumda buluşurlar. Sonrasında birbirlerini görmeleri gerekmez, ama tribün pratiğinde yan yana dururlar, aynı tecrübeyi paylaşırlar.

liman kentleri ise futbolun lokomotifidirler. Her iki şehir tipinde de ortalama gelir, ülkenin geri kalan kentlerinden yüksektir. Dolayısıyla ortaya çıkan artı değer sanat, spor gibi faaliyetlere aktarılabilir. Zamanla oluşan kültür, Trabzon örneğinde olduğu gibi şehrin ekonomik gelişmişlik düzeyi göreceli olarak değişse dahi varlığını sürdürür (Tunç, 2011).

Son 10 yılda Türkiye'nin futbolda öne çıkan her futbol şehrine devlet, Euro 2024 adaylığı projesi kapsamında yeni ve modern stadyumlar yapmıştır. Ancak bu mekân değişimi, kayda değer bir taraftar direnciyle karşılaşmamıştır.<sup>6</sup> İngiltere kaynaklı literatürde aidiyetin çok güçlü olduğu anıtsal ve dinsel yapılara yakın sayılarak genellikle taraftar direnciyle karşılaşıldığı bahsedilirken, Türkiye'de eski stadyumların yıkılmasına ve maçların şehrin çeperinde yapılan yeni stadyuma taşınması, dikkate değer bir tepki görmemiştir. Elbette bunda İngiltere ile Türkiye arasındaki sosyal ve kültürel farklılıkların payı vardır, ancak kulüpler özelinde yerelliğin görünürlüğün zayıf kalması da yine benzer sebeplere yaslandığından, bu çalışmanın kapsamının dışındadır.

Nihayetinde, Türkiye'de şehir kulüplerinin taraftarlarının aidiyet ilişkisinin stadyum ve mekân odaklı olmadığı söylenebilir. Dolayısıyla, şehir futbol takımı taraftarlarının aidiyet odağı, futbol takımının şehri temsili olabilir. Diğer bir deyişle aidiyetin ana odağı, bizatihi şehrin temsili olabilir. Futbolla ilgilensin ya da ilgilenmesin, şehrin takımının başarısı kentin başarısı olarak kabul edilebilir.

### **Futbol Şehirlerinin Tasnifi**

Türkiye'de futbol, ilk olarak İzmir ve İstanbul'da oynanmıştır. İngiliz askerler ve levantenler eliyle Türkiye'de yaygınlaşan futbol, bir mesire etkinliği olarak başlamıştır (Yılmaz, 2017). Giderek diğer liman şehirlerine, bağlantılı iç bölgelere ve 20. yüzyılın ortalarına gelindiğinde ise ülke sathına yayılmıştır. Dönemin federasyon başkanı Orhan Şeref Apak'ın öncülüğünde Anadolu illerinde kurulan takımlar birleştirilmiş, kentin adını taşıyan güçlü bir takım oluşturularak İstanbul ile rekabet sağlanmaya çalışılmıştır. Liman ve sanayi şehri İzmir, benzer bir dönüşümü gerçekleştirmemiş, tıpkı İstanbul gibi erken kitleselleşen köklü kulüplerle devam etmiştir. Dolayısıyla bu iki şehrin takımları, diğer şehir kulüplerinden farklı yapılara sahiptirler. Diğer liman şehirlerinden Trabzon, Bursa, Kocaeli, Adana ve Samsun'da ise kulüplerin birleşen gücüyle birlikte şehrin imkânları temerküz etmiş, her biri dönem dönem başarılı olmuşlardır.

Eskişehir ise başkent Ankara'ya yakınlığı ve ulaşım akslarının üzerinde olması sayesinde göç alan bir şehre dönüşmüştür. Liman şehirlerinden Adana, Samsun ve Trabzon giderek göç veren şehirlere dönüşürken ve güç kaybederken, Eskişehir iç bölgede bir istisna olarak ba-

6 Basın araştırmasında kayda değer bir toplumsal harekete rastlanmadı.

şarılı bir futbol şehri olmuştur. Kocaeli ve Bursa da göç almaya devam eden büyük sanayi şehirleri olarak, göçün etkisinin yoğun şekilde hissedildiği şehirlerden birisidir. Literatürde söz konusu üç şehre dair futbol ve aidiyet bağlamında değerlendirmeler mevcuttur.

**Göç Alan Sanayi Kentleri: Bursa, Kocaeli, Eskişehir**

Türkiye'nin dördüncü büyük şehir Bursa, tarihi boyunca daima göç alan bir şehir olmuştur. Balkanlardan Kafkasya'ya geniş coğrafyadan insanlar, Bursa'ya yerleşmişlerdir. Bugün de diğer 80 ilin tamamının nüfusuna kayıtlı insan Bursa'da yaşamaktadır ve yaklaşık olarak kentin yarısı, Bursa nüfusuna kayıtlı değildir. 1960'lardan itibaren artan sanayileşme ile iyiden iyiye bir göçmen kenti olan Bursa, eski başkent olmasından aldığı kültürel birikimle gelişmiş şehir vasfını sürdürmüştür. 1963 yılında kurulan Bursaspor, nihayetinde, 2010 yılında Türkiye Süper Lig Şampiyonu olarak profesyonel dönemde Trabzonspor'dan sonra Anadolu'dan çıkan ikinci şampiyon takım olmuştur (Soydan, 2017). Çok farklı etnisite, kültür ve şehirlerden gelen insanların Bursa'da bir araya gelmesi neticesinde Bursa şehrine aidiyet zayıftır, fakat Ersoy Soydan'a göre Bursaspor kentlilik bilincinin, dolayısıyla aidiyetin yeni odağı olmuştur:

Göçmenlerin doğup, büyüdükları toprakları unutup, yeni kentlerine alışmaları oldukça zahmetli ve uzun bir süreçtir. Farklı coğrafyalardan kente göçen Bursalıların belki de buluştukları tek ortak nokta ise Bursaspor olmuştur. Bursa'daki başka hiçbir aidiyet Bursaspor kadar birleştirici değildir. Günümüzde Bursaspor'u tutmak, Bursalılar tarafından Bursa'yı sevmekle ve ona sahip çıkmakla eş değer kabul edilen bir olgudur. Etnik, dini, sınıfsal ya da siyasal farklılıklar Bursaspor'un maçlarında unutulmaktadır. Böylece Bursaspor taraftarı yalnızca Bursaspor'un değil, kentin de bir parçası olduğunu hissetmektedir."

Bursaspor, kendini İstanbul karşıtı, taraftarların deyiimiyle "*Bizans karşıtı*" olarak konumlanırken, Anadolu'yu ve özelde Bursa'yı temsil etmektedir. "Bursasporluyum" denildiğinde başka söze gerek kalmaz, aidiyet de buradan tanımlanır. Nitekim Bursaspor'un bir dönem tribün liderlerinden Selim Kurtulan İstanbul, Mehmet Güzelsöz ise Diyarbakır doğumludur. Öte yandan İstanbul'un "üç büyük" kulübüne karşı antipati, Bursasporlu olmanın gereklerinden görülür (Zencirkıran, 2011, s. 11).

Bir diğer yoğun göç alan sanayi ve futbol kenti ise Kocaeli'dir. Türkiye'de kişi başına düşen gelirin en yüksek olduğu, buna karşılık bir şehrin toplam nüfusu içerisinde o şehirde doğmuş insan oranının en düşük olduğu şehirdir. Öyle ki, İzmit'te İzmitliler dahi gurbeth tedir. Kentin yerli sakinlerinden çok daha kalabalık olan göçmenler, hemşehri dernekleri üzerinden siyasette aktif rol alırken Kocaeli'nin nüfus yoğun merkez ilçesi İzmit'e mensup

7 Anadolu takımları için İstanbul'un üç büyükleri Beşiktaş, Fenerbahçe ve Galatasaray "Bizans" olarak anılır.

İzmitliler iyiden iyiye azınlığa düşmeleri sebebiyle İzmitliler Derneği adıyla bir hemşehri derneği kurmuşlardır (Bilecen, 2018). Dolayısıyla İzmit'te herkes gurbettedir; göçün, transit yolların ve sanayinin güçlü mobiliteyle birleştiği şehirde mekânsal bağlılık geçerli bir olgu değildir.

Şehrin futbol takımı Kocaelispor ise tıpkı Bursaspor gibi 1960'lı yıllarda kurulmuştur. Bilhassa iç göç odaklı nüfus patlaması yaşayan şehrin büyüme süreci, futbol takımıyla eşzamanlı olmuştur. 1990'lı yıllarda Türkiye'nin güçlü takımlarından biri olan Kocaelispor, üst sıralara oynadığı dönemde önemli başarılar kazanmıştır. Fakat sonraları hızlı bir düşüş yaşamış ve amatör lige kadar gerilemiştir. Kulübün kapanma tehlikesi yaşadığı günlerde borçlarla biryikte yönetimi devralan Bahri Yavuz, Kocaelispor hakkında şunları söylemektedir:

Şehre genelde mozaik derler, ama ben aşure demeyi tercih ediyorum, bizim kültürümüzde daha fazla yeri var. Bu şehri aşure gibi bir arada tutabilecek en büyük olgunun Kocaelispor olduğuna inanıyorum. Bakın bu şehrin pişmaniyesi var, Saat Kulesi var, ama hiçbirini 20 bin, 50 bin kişi desteklemez. Biz Eskişehir'e (amatör ligden profesyonel lige yükselme maçı için) 10 bin kişi gittik, 50 bin kişi bu maça kilitlendi. (...) Muhteşem bir şey, bu şehirde kaynaştıracak, birleştirecek başka şey bulamazsınız. Pişmaniyeyi sevenler deyin bulamazsınız, Körfez'e girmek isteyenler deyin bulamazsınız. Saat Kulesi'nin önünde nöbet tutacağız deseniz bulamazsınız, ama Kocaelispor için 50 bin, 100 bin kişi dertlendi.

Eskişehir ise İzmit'in İstanbul'a yakınlığının coğrafi avantajı gibi, Ankara'ya yakın ve ulaşım aksı üzerinde oluşunun avantajını kullanan bir kenttir. İstikrarlı şekilde göç almaktadır ve Anadolu içlerindeki nadir futbolda başarılı şehirlerdendir. 1940 yılında, henüz futbol amatörken Türkiye Şampiyonu olan Eskişehir Demirspor, Ankara ve İstanbul dışından bu unvanı alan ilk kulüp olmuştur (Topyıldız, 2003). Eskişehirspor ise tıpkı diğer şehir kulüpleri gibi 1960'lı yıllarda kurulmuş, daha önce kazandığı Türkiye Şampiyonluğu'nu bu kez profesyonel düzeyde elde etmeye çok yaklaşmıştır. 1960'lı yılların sonundan 1970'li yılların ortalarına dek sürekli zirve mücadelesi içerisinde olan Eskişehirspor, arzuladığı zaferi elde edemese de iz bırakmayı başarmıştır. Dönemin atmosferini Amigo Orhan İakabıyla ünlü tribün lideri Orhan Erpek, şöyle anlatmaktadır.

Çerkes, Tatar, sağcı, solcu, zengin, fakir... Kimliklerin ötesinde muazzam bir halk hareketiydi bizimkisi. Amacımız, bilgi birikimimizin olduğu futbol kanalıyla İstanbul hegemonyasına son vermek ve Eskişehir'in adını tüm Türkiye'ye duyurmaktı. Amigoluk falan değildi yani işimiz. Futbolu Anadolu'ya yayan Orhan Şeref Apak'la birlikte bir misyonu yerine getiriyorduk. (...) Kuvayi Milliye ruhuyla yaptığımız futbol devriminde maçlara hasta gelenler, hasta yatağında Es Es için hayır duasını esirgemeyen nineler, dedeler... 7'den 77'ye herkes elinden geleni yapıyordu. Kısa sürede bu ruh hâli, şehrin tüm fertlerine sindi.

Bahsi geçen başarılı günlerden çok sonra, 2018 yılından itibaren Eskişehirspor, Kocaelispor'un amatöre dek düşüş hikâyesine benzer bir sürece girdi. İflas eden kulüp, bir süredir yalnızca altyapı oyuncularıyla oynuyor. Tüm gelirleri temlikli olduğu için, şehrin ileri gelenleri ve taraftarlar para toplayarak takımın masraflarını üstleniyorlar. Oysa, birçok başka şehirde yapıldığı gibi iflas eden takımı borçlarıyla birlikte bırakıp, yeni isimde bir takım kurmak<sup>8</sup> tercih edilebilirdi. Fakat Eskişehirspor'un tarihi ve Eskişehir ile olan güçlü bağından ötürü şehir sakinleri, kulübü yaşatmakta ısrarcıdır (Karacan, 2019).

#### ***Futbolcu Şehirler: Trabzon, Rize, İzmir, Bursa, Sakarya***

Kente aidiyetin ayakta kalan unsurlarından biri olarak futbol, yalnızca tek bir stadyumda ve on beş günde bir oynanan iç saha maçında cereyan etmez. Kent sathında daima futbol oynanır ki, bunlardan en önemlisi, kentin futbol takımının altyapısı ve diğer amatör unsurlardır.

Tablo 1'de görüleceği üzere 2018/19 sezonu itibarıyla Türkiye'de toplam 7494 futbol kulübü bulunmaktadır. Bunlardan 125'i ise 4 farklı kategoride mücadele eden profesyonel takımlardır. Tamamı futbolculuğu meslek edinmiş oyunculardan oluşan kulüplerin 2019 yılı Şubat ayının son maç haftasında yaptıkları maçların dökümü çıkarılmış ve bu maçlarda 18 ya da 16 kişilik maç kadrolarında yer bulan 1780 adet Türkiye doğumlu oyuncunun doğdukları yerler, il düzeyinde listelenmiştir. Tablo 2'de görüleceği üzere bu futbolculardan, 321'i İstanbul doğumludur. 146'sı İzmir ve 124'ü Ankara doğumludur. Türkiye'nin en büyük üç ili, ülke sathında en çok oyuncusu olan üç ildir. Dördüncü sırada ise 118 futbolcu ile nüfusu yönüyle 17. büyük il olan Trabzon gelmektedir. Kocaeli, Bursa ve Antalya gibi diğer büyük iller peşi sıra yer alırken, Hakkari ve Kilis doğumlu faal profesyonel bulunmamaktadır. Şırnak, Niğde, Nevşehir gibi şehirler ise yalnızca 1'er profesyonel oyuncu ile nüfus kapasitelerinin çok gerisinde bir futbol kültüre sahip görünmektedirler.

2018 yılı nüfus ve doğum sayıları dikkate alındığında<sup>9</sup>, futbolculuğun en yaygın şekilde meslek edinildiği, diğer bir deyişle futbol meslek edinme olasılığının en yüksek olduğu şehirler Trabzon, Rize, Bayburt ve Gümüşhane olarak öne çıkmaktadır. Birbirine komşu bu

8 Malatyaspor ve Göztepe en iyi örneklerdendir. Her iki kulüp de iflas ederek batmış, bunun sonucunda amatör lige düşmüşlerdir. Malatya'da Yeni Malatyaspor adıyla yeni bir kulüp kurulmuş ve borçsuz şekilde Malatya'nın yeni şehir takımı olmuştur. Göztepe ise profesyonel ligde mücadele eden Aliağa Belediyespor'un yerine geçmiş, kulüplerin isimlerini takas etmeleri sonucu Göztepe, profesyonel liglerde oynamaya devam etmiştir. 2018-19 sezonu 1. Lig play-off'unu kazanarak Süper Lig'e yükselen Gazîşehir FK ise, benzer sebeplerle iflas eden Gaziantepspor'un yerine Gaziantep Büyükşehir Belediyespor'un şehrin takımı olarak konumlandırılması ile şehrin yeni merkez takımı olmuştur.

9 İstenen veri seti bulunamamıştır. Ülke genelinde doğdukları şehre göre nüfusun tasnifi mümkün olmasına karşın, yaş aralığına göre tasnif imkânı TÜİK'te bulunmamaktadır. Dolayısıyla doğdukları şehre göre hazırlanan genel tasnif kullanılmıştır.

dört şehir, ayrıca incelenmeye değer görünmektedir. Batı illerinden Sakarya, bir diğer nüfusuna oranla futbolcu sayısı fazla şehirlerden biridir.

Büyük şehirler İzmir ve Bursa ise birer liman şehri olarak Türkiye'de futbolun erken dönemde oynandığı şehirlerdendir. Bu iki şehrin geniş imkânları ve güçlü futbol kültürü, onları futbolculuğun meslek olarak yaygınlaşması noktasında nüfusu daha fazla olan Ankara'nın önüne geçirmektedir.

Mahallenin, semtin, kentin futbol takımında oynamak, kuşkusuz bir statü göstergesidir (Elmas, 2017, s. 106). Şehrin takımının formasını taşımak, kente aidiyetin bir unsuru olmak anlamına gelebilir. Başka bir takıma transfer olunduğunda kentin plaka numarasını forma numarası olarak seçmek ve deplasman maçı için doğduğu kente geldiğinde tribünlerden olumlu ya da olumsuz muamele görmek, futbolda sık karşılaşılan vakalardır. Dolayısıyla futbolculuk, futbolda yerelliğin bir tezahürü, kente aidiyetin bir parçası olarak konumlanabilmektedir. Şehir kulüplerinde şehrin çocuklarının oynaması, takıma aidiyeti artıran bir unsur olarak değerlendirilebilir. Şehrin dışından ya da ülkenin dışında oyuncularla bir takım kurmak ise, söz konusu şehir kulüpleri olduğunda takımın şehir aidiyetini katkısını nispeten zayıflayan bir tercih olarak görülebilir, fakat şehrin takımının sportif başarısı, kadronun kimlerden kurulduğuna bakılmaksızın kent sakinlerinin sokaklarda yaptığı kutlamalarla sonuçlanır.

### ***Yeni Bir Fenomen: Hemşehri Kulüpleri***

Hemşehri dernekleri, birkaç yıldır kendi içlerinden yeni birer kurum çıkarmaktadırlar. Literatürde henüz yer almayan bir kavram olarak hemşehri kulüpleri, bilhassa İstanbul'da sayılarını gün geçtikçe artırmaktadır. Genellikle Anadolu'daki bir şehrin, ilçenin ya da beldenin adını taşıyan kulüpler, isimlerinde İstanbul ya da İstanbul'un bir ilçesiyle birlikte memleketlerinin adını yer aldığı isim kombinasyonları oluşturarak, amatör futbol kulüpleri kurmaktadır. 6525 hemşehri derneğinin faaliyet gösterdiği İstanbul'da 25 adet hemşehri kulübü İstanbul'un amatör liglerinde mücadele etmektedir. Hemşehri derneklerinin şehirde oluşturduğu kırsal kaynaklı ilişkiler ağını yeniden üreten bu kulüplerin listesi şöyledir: (TFF İstanbul Şubesi, 2019)



- |                                |                                      |
|--------------------------------|--------------------------------------|
| 1. Bağcılar Ordu               | 14. İstanbul Giresun                 |
| 2. Bahçelievler Gümüşhaneşpor  | 15. İstanbul Gümüşhaneşpor           |
| 3. Batı Trakya Türkleri        | 16. İstanbul Kastamonuşpor           |
| 4. Çankırı Maruşşpor           | 17. İstanbul Kemahşpor               |
| 5. Eşen Bayburt                | 18. İstanbul Mesudiyeşpor            |
| 6. Eşenyurt Ünyespor           | 19. İstanbul Siirtgücü               |
| 7. İstanbul Ağrışpor           | 20. İstanbul Sinopşpor               |
| 8. İstanbul Artvin             | 21. İstanbul Trabzonşpor             |
| 9. İstanbul Bafraspor          | 22. Küçükçekmece Tokat Bereketli     |
| 10. İstanbul Bayburt           | 23. Sakarya İ.M.Ç                    |
| 11. İstanbul Bulancakşpor      | 24. Siirt İstanbul Yavuz Selim Okulu |
| 12. İstanbul Erzincanşpor      | 25. Trabzon 1453 Spor                |
| 13. İstanbul Eşenler Tokatşpor |                                      |

Hemşehri derneğinin ifa ettiğı tampon mekanizma işlevinin bir başka yansıması olarak görülebilecek olan hemşehri kulüpleri, İstanbul haricindeki sanayi kentlerinde de görülmeye başlanmıştır.<sup>10</sup> Bilhassa şehrin çeperlerinde, kırsal kaynaklı göçün ilk yerleşim alanları olan ilçelerde yoğunlaşan kulüpler, hemşehri gençlere birlikte sosyalleşme ve futbol yoluyla sınıf atlama hayali kurma fırsatı vermektedir. Yoğun göç alan şehirlerde kaybolan mekânsal bağlılığın ve ilişki ağlarının hemşehri derneğı yoluyla yeniden tahkimi, derneğe eklemelenen futbol takımları vasıtasıyla güçlenebilir, göçün hasarını azaltabilir. Bilhassa kente yeni göçenlerin sıkı ilişki içerisinde oldukları hemşehri dernekleri, henüz kent ile bir mekânsal aidiyet kuramamış bireylerin dayanışmasına yardım ettiğı gibi, göç ettikleri şehir ve memleketleri üzerinden yeni bir hibrit aidiyet oluşmasına hizmet edebilir.

## Sonuç ve Öneriler

Sanayi şehirlerinde gündelik yaşamın güçlü bir aktörü olan futbol, “soyut mekân” üzerinden “sembolik hemşehriliik” üreterek kentsel aidiyeti tesis etmede bir araç olarak görünmektedir. Literatürde yer alan etnografik çalışmalar, bu tezi destekler görünse de futbol, şehir ve

10 Kocaeli ve Ankara’da toplam iki adet hemşehri kulübü, amatör liglerde yer almaktadır.

aidiyet bağlamında ampirik çalışmalara ihtiyaç vardır. Ayrıca Türkiye’de bir meslek olarak futbolculuğa dair kapsamlı çalışmalar olmadığından, öncelikle veri toplama yönünde bir gayret sarf edilmiştir; fakat bu yeterli değildir. Futbolda güçlü olan, fakat göç veren, geçmişe kıyasla ekonomik yönden giderek gerileyen liman kentleri (Trabzon, Samsun, Adana) de karşılaştırmalı olarak incelenmelidir. Hemşehri kulüpleri ise kırdan kente göçün ürettiği birer kurum olan hemşehri derneklerinin içinden doğmuş yeni bir fenomendir. Müstakilen incelenmesi, hemşehri derneklerine dair çalışmaları da zenginleştirecektir. Bu çalışma, bu türden araştırmalar için literatür ve veri bazlı bir zemin teşkil edebilir.

## Kaynakça

- Aydoğan, F. (2016). Beş Şehir’in hafıza mekânları. *TÜBAR*.
- Bale, J. (1993). The spatial development of the modern stadium. *International Review for the Sociology of Sport*.
- Bilecen, T. (2018). *Gri-yeşil: İzmit*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Brown, B., Perkins, D. ve Brown, G. (2002). Place attachment in a revitalizing neighborhood: Individual and block levels of analysis. *Journal of Environmental Psychology*.
- Canatan, K. (1990). *Göçmenlerin kimlik arayışı*. İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Chambers, I. (2014). *Göç, kimlik, kültür*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Demirci, S. (2015). Futbol: Arsada, tavernada, dergâhta. *Fitbol Dergisi*, s. 42-43.
- Eacott, C. (2006). Beyond education and employment: Exploring youth experiences of their communities, place attachment and reasons for migration. *Rural Society*.
- Elmas, S. (2017). *Bir futbolcu olursak*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Esgin, A. (2008). *Anthony Giddens sosyolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Giulianotti, R. (2004). The globalization of football: a study in the glocalization of the ‘serious life. *British Journal of Sociology*.
- Hidalgo, C. ve Hernandez, B. (2001). Place attachment: Conceptual and empirical questions. *Journal of Environmental Psychology*.
- Karacan, O. (2019). Eski şehir-i müdafaa. *Fitbol Dergisi*.
- Kıray, M. (1998). *Kentleşme yazıları*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Kubbealtı Lügatı (2019). Aidiyet. Erişim tarihi: 10 Şubat 2019, <http://lugatim.com/s/aidiyet>.
- Kuper, S. ve Szymanski, S. (2010). *Soccernomics, futbol şifreleri*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Lefebvre, H. (2014). *Mekânın üretimi*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Lewicka, M. (2010). Place attachment: How far have we come in the last 40 years?. *Journal of Environmental Psychology*.
- Macar, E. (2015). *Türkiye’nin göç tarihi*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Mazumdar, S. ve Mazumdar, S. (2004). Religion and place attachment: A study of sacred place. *Journal of Environmental Psychology*.
- Özdemir, G. (2013). Tampon mekanizmadan siyasal aktörlüğe hemşehri dernekleri. *Turkish Studies*.
- Soydan, E. (2017). Bursa’da kentlilik bilincinin oluşumunda Bursaspor’un rolü ve yerel medyanın önemi. *Paradoks Ekonomi, Sosyoloji ve Politika Dergisi*.
- Teber, S. (1993). *Göçmenlik yaşantısı ve kimlik değişimi*. Ankara: Ortadoğu Yayınları.
- TFF İstanbul Şubesi (2019). <https://www.tffistanbul.org/haftalik-bulten>.

Vertinsky, P. (2004). Locating a 'sense of Ppace': Space, place and gender in the gymnasium. *sites of sport: Space, place and experience*.

Wu R., Li Z., Liu Y., Huang X. ve Liu Y. (2019). Neighborhood governance in post-reform Urban China: Place attachment impact on civic engagement in Guangzhou. *Land Use Policy*.

Yılmaz, H. (2017). Everyday life, status group and the sayfiye culte in Kadıköy during the second constititonal period. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Şehir Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji. İstanbul.

Yüce, M. (2016). Romantik yürekler: Futbol tarihimizin yeni devreleri: 1952-1992. İstanbul: İletişim Yayınları.

**TABLO-1**

|                  | <b>Profesyonel</b> | <b>Amatör</b> | <b>Toplam kulüp</b> | <b>Nüfus</b> | <b>Kulüp başına düşen nüfus</b> |
|------------------|--------------------|---------------|---------------------|--------------|---------------------------------|
| <b>Adana</b>     | 3                  | 105           | 108                 | 2 216 475    | 20522,9                         |
| <b>Adıyaman</b>  | 1                  | 73            | 74                  | 615 076      | 8311,8                          |
| <b>Afyon</b>     | 1                  | 126           | 127                 | 715 693      | 5635,4                          |
| <b>Ağrı</b>      | 0                  | 52            | 52                  | 536 285      | 10313,2                         |
| <b>Aksaray</b>   | 0                  | 50            | 50                  | 402 404      | 8048,1                          |
| <b>Amasya</b>    | 0                  | 40            | 40                  | 329 888      | 8247,2                          |
| <b>Ankara</b>    | 10                 | 242           | 252                 | 5 445 026    | 21607,2                         |
| <b>Antalya</b>   | 4                  | 187           | 191                 | 2 364 396    | 12379,0                         |
| <b>Ardahan</b>   | 0                  | 34            | 34                  | 97 096       | 2855,8                          |
| <b>Artvin</b>    | 1                  | 23            | 24                  | 166 143      | 6922,6                          |
| <b>Aydın</b>     | 1                  | 196           | 197                 | 1 080 839    | 5486,5                          |
| <b>Balıkesir</b> | 2                  | 171           | 173                 | 1 204 824    | 6964,3                          |
| <b>Bartın</b>    | 0                  | 28            | 28                  | 193 577      | 6913,5                          |
| <b>Batman</b>    | 1                  | 51            | 52                  | 585 252      | 11254,8                         |
| <b>Bayburt</b>   | 1                  | 22            | 23                  | 80 417       | 3496,4                          |
| <b>Bilecik</b>   | 0                  | 44            | 44                  | 221 693      | 5038,5                          |
| <b>Bingöl</b>    | 0                  | 40            | 40                  | 273 354      | 6833,9                          |
| <b>Bitlis</b>    | 0                  | 43            | 43                  | 341 474      | 7941,3                          |
| <b>Bolu</b>      | 1                  | 36            | 37                  | 303 184      | 8194,2                          |
| <b>Burdur</b>    | 0                  | 44            | 44                  | 264 779      | 6017,7                          |
| <b>Bursa</b>     | 3                  | 273           | 276                 | 2 936 803    | 10640,6                         |
| <b>Çanakkale</b> | 0                  | 100           | 100                 | 530 417      | 5304,2                          |
| <b>Çankırı</b>   | 0                  | 27            | 27                  | 186 074      | 6891,6                          |
| <b>Çorum</b>     | 1                  | 52            | 53                  | 528 422      | 9970,2                          |
| <b>Denizli</b>   | 2                  | 122           | 124                 | 1 018 735    | 8215,6                          |

|                      |    |     |     |            |         |
|----------------------|----|-----|-----|------------|---------|
| <b>Diyarbakır</b>    | 2  | 96  | 98  | 1 699 901  | 17345,9 |
| <b>Düzce</b>         | 1  | 96  | 97  | 377 610    | 3892,9  |
| <b>Edirne</b>        | 0  | 78  | 78  | 406 855    | 5216,1  |
| <b>Elâzığ</b>        | 2  | 74  | 76  | 583 671    | 7679,9  |
| <b>Erzincan</b>      | 1  | 48  | 49  | 231 511    | 4724,7  |
| <b>Erzurum</b>       | 1  | 54  | 55  | 760 476    | 13826,8 |
| <b>Eskişehir</b>     | 1  | 87  | 88  | 860 620    | 9779,8  |
| <b>Gaziantep</b>     | 2  | 99  | 101 | 2 005 515  | 19856,6 |
| <b>Giresun</b>       | 1  | 61  | 62  | 437 393    | 7054,7  |
| <b>Gümüşhane</b>     | 1  | 25  | 26  | 170 173    | 6545,1  |
| <b>Hakkâri</b>       | 0  | 25  | 25  | 275 761    | 11030,4 |
| <b>Hatay</b>         | 3  | 127 | 130 | 1 575 226  | 12117,1 |
| <b>Iğdır</b>         | 0  | 59  | 59  | 194 775    | 3301,3  |
| <b>Isparta</b>       | 0  | 77  | 77  | 433 830    | 5634,2  |
| <b>İstanbul</b>      | 23 | 718 | 741 | 15 029 231 | 20282,4 |
| <b>İzmir</b>         | 8  | 309 | 317 | 4 279 677  | 13500,6 |
| <b>Kahramanmaraş</b> | 1  | 74  | 75  | 1 127 623  | 15035,0 |
| <b>Karabük</b>       | 1  | 36  | 37  | 244 453    | 6606,8  |
| <b>Karaman</b>       | 0  | 41  | 41  | 246 672    | 6016,4  |
| <b>Kars</b>          | 0  | 33  | 33  | 287 654    | 8716,8  |
| <b>Kastamonu</b>     | 1  | 46  | 47  | 372 373    | 7922,8  |
| <b>Kayseri</b>       | 1  | 109 | 110 | 1 376 722  | 12515,7 |
| <b>Kırıkkale</b>     | 0  | 38  | 38  | 278 749    | 7335,5  |
| <b>Kırklareli</b>    | 1  | 88  | 89  | 356 050    | 4000,6  |
| <b>Kırşehir</b>      | 1  | 47  | 48  | 234 529    | 4886,0  |
| <b>Kilis</b>         | 0  | 33  | 33  | 136 319    | 4130,9  |
| <b>Kocaeli</b>       | 5  | 194 | 199 | 1 883 270  | 9463,7  |
| <b>Konya</b>         | 2  | 165 | 167 | 2 180 149  | 13054,8 |
| <b>Kütahya</b>       | 0  | 155 | 155 | 572 256    | 3692,0  |
| <b>Malatya</b>       | 1  | 74  | 75  | 786 676    | 10489,0 |
| <b>Manisa</b>        | 4  | 200 | 204 | 1 413 041  | 6926,7  |
| <b>Mardin</b>        | 0  | 62  | 62  | 809 719    | 13060,0 |
| <b>Mersin</b>        | 1  | 113 | 114 | 1 793 931  | 15736,2 |
| <b>Muğla</b>         | 3  | 104 | 107 | 938 751    | 8773,4  |
| <b>Muş</b>           | 0  | 52  | 52  | 404 544    | 7779,7  |

|                  |            |             |             |                   |                |
|------------------|------------|-------------|-------------|-------------------|----------------|
| <b>Nevşehir</b>  | 1          | 57          | 58          | 292 365           | 5040,8         |
| <b>Niğde</b>     | 1          | 42          | 43          | 352 727           | 8203,0         |
| <b>Ordu</b>      | 2          | 59          | 61          | 742 341           | 12169,5        |
| <b>Osmaniye</b>  | 1          | 31          | 32          | 527 724           | 16491,4        |
| <b>Rize</b>      | 2          | 93          | 95          | 331 041           | 3484,6         |
| <b>Sakarya</b>   | 1          | 154         | 155         | 990 214           | 6388,5         |
| <b>Samsun</b>    | 1          | 125         | 126         | 1 312 990         | 10420,6        |
| <b>Siirt</b>     | 0          | 35          | 35          | 324 394           | 9268,4         |
| <b>Sinop</b>     | 0          | 28          | 28          | 207 427           | 7408,1         |
| <b>Sivas</b>     | 2          | 54          | 56          | 621 301           | 11094,7        |
| <b>Şanlıurfa</b> | 2          | 91          | 93          | 1 985 753         | 21352,2        |
| <b>Şırnak</b>    | 1          | 34          | 35          | 503 236           | 14378,2        |
| <b>Tekirdağ</b>  | 1          | 127         | 128         | 1 005 463         | 7855,2         |
| <b>Tokat</b>     | 2          | 37          | 39          | 602 086           | 15438,1        |
| <b>Trabzon</b>   | 5          | 125         | 130         | 786 326           | 6048,7         |
| <b>Tunceli</b>   | 0          | 25          | 25          | 82 498            | 3299,9         |
| <b>Uşak</b>      | 1          | 76          | 77          | 364 971           | 4739,9         |
| <b>Van</b>       | 1          | 48          | 49          | 1 106 891         | 22589,6        |
| <b>Yalova</b>    | 0          | 66          | 66          | 251 203           | 3806,1         |
| <b>Yozgat</b>    | 0          | 52          | 52          | 418 650           | 8051,0         |
| <b>Zonguldak</b> | 1          | 132         | 133         | 596 892           | 4487,9         |
|                  | <b>125</b> | <b>7369</b> | <b>7494</b> | <b>80 810 525</b> | <b>10783,4</b> |

TABLO-2

|                 | <b>Süper Lig</b> | <b>1. Lig</b> | <b>2. Lig</b> | <b>3. Lig</b> | <b>TOTAL</b> |
|-----------------|------------------|---------------|---------------|---------------|--------------|
| <b>İstanbul</b> | 26               | 27            | 107           | 161           | 321          |
| <b>İzmir</b>    | 18               | 17            | 46            | 65            | 146          |
| <b>Ankara</b>   | 10               | 11            | 53            | 50            | 124          |
| <b>Trabzon</b>  | 14               | 11            | 23            | 70            | 118          |
| <b>Kocaeli</b>  | 4                | 10            | 21            | 57            | 92           |
| <b>Bursa</b>    | 10               | 4             | 27            | 35            | 76           |
| <b>Antalya</b>  | 8                | 3             | 9             | 27            | 47           |
| <b>Manisa</b>   | 1                | 4             | 16            | 26            | 47           |
| <b>Samsun</b>   | 2                | 2             | 16            | 25            | 45           |
| <b>Adana</b>    | 4                | 4             | 14            | 19            | 41           |

|                      |   |   |    |    |    |
|----------------------|---|---|----|----|----|
| <b>Sakarya</b>       | 3 | 6 | 17 | 15 | 41 |
| <b>Rize</b>          | 1 | 2 | 6  | 28 | 37 |
| <b>Aydın</b>         | 1 | 4 | 13 | 13 | 31 |
| <b>Sivas</b>         | 2 | 1 | 8  | 15 | 26 |
| <b>Erzurum</b>       |   | 1 | 11 | 13 | 25 |
| <b>Kayseri</b>       | 5 | 2 | 6  | 11 | 24 |
| <b>Gaziantep</b>     |   | 4 | 4  | 14 | 22 |
| <b>Balıkesir</b>     | 2 | 6 | 1  | 10 | 19 |
| <b>Diyarbakır</b>    | 3 | 3 | 8  | 5  | 19 |
| <b>Konya</b>         | 1 | 2 | 11 | 5  | 19 |
| <b>Mersin</b>        | 1 | 3 | 6  | 9  | 19 |
| <b>Denizli</b>       | 1 | 2 | 4  | 10 | 17 |
| <b>Hatay</b>         | 3 | 2 | 5  | 7  | 17 |
| <b>Muş</b>           | 2 | 3 | 5  | 6  | 16 |
| <b>Muğla</b>         | 2 |   | 7  | 6  | 15 |
| <b>Şanlıurfa</b>     | 2 | 2 | 4  | 7  | 15 |
| <b>Tokat</b>         | 2 | 1 | 7  | 5  | 15 |
| <b>Çorum</b>         | 2 |   | 1  | 11 | 14 |
| <b>Edirne</b>        |   |   | 4  | 10 | 14 |
| <b>Eskişehir</b>     | 4 | 3 | 3  | 4  | 14 |
| <b>Kahramanmaraş</b> |   | 1 | 5  | 8  | 14 |
| <b>Mardin</b>        |   | 2 | 7  | 5  | 14 |
| <b>Ordu</b>          | 1 |   | 2  | 11 | 14 |
| <b>Karabük</b>       | 2 | 8 | 1  | 2  | 13 |
| <b>Yozgat</b>        | 1 | 3 | 6  | 3  | 13 |
| <b>Zonguldak</b>     |   | 1 | 6  | 6  | 13 |
| <b>Batman</b>        |   | 2 | 3  | 7  | 12 |
| <b>Giresun</b>       | 1 | 1 | 4  | 6  | 12 |
| <b>Adıyaman</b>      |   |   | 2  | 8  | 10 |
| <b>Düzce</b>         | 1 | 3 | 4  | 2  | 10 |
| <b>Elâzığ</b>        |   | 6 |    | 4  | 10 |
| <b>Malatya</b>       | 1 | 1 | 3  | 5  | 10 |
| <b>Kütahya</b>       | 1 | 3 | 1  | 4  | 9  |
| <b>Bayburt</b>       |   |   | 2  | 6  | 8  |
| <b>Bolu</b>          |   | 2 | 3  | 3  | 8  |

|                       |   |   |   |   |   |
|-----------------------|---|---|---|---|---|
| <b>Çanakkale</b>      |   | 4 |   | 4 | 8 |
| <b>Kars</b>           |   |   | 3 | 5 | 8 |
| <b>Van</b>            |   |   | 2 | 6 | 8 |
| <b>Ağrı</b>           |   |   | 1 | 6 | 7 |
| <b>Gümüşhane</b>      |   | 2 | 4 | 1 | 7 |
| <b>Tekirdağ</b>       |   |   | 2 | 5 | 7 |
| <b>Amasya</b>         |   | 1 | 2 | 3 | 6 |
| <b>Erzincan</b>       |   | 2 | 1 | 3 | 6 |
| <b>Isparta</b>        | 1 |   | 2 | 3 | 6 |
| <b>Kastamonu</b>      |   |   | 4 | 2 | 6 |
| <b>Siirt</b>          |   | 1 | 3 | 2 | 6 |
| <b>Aksaray</b>        |   |   | 2 | 3 | 5 |
| <b>Osmaniye</b>       |   | 1 | 1 | 3 | 5 |
| <b>Uşak</b>           |   | 2 | 1 | 2 | 5 |
| <b>Afyonkarahisar</b> | 2 |   |   | 2 | 4 |
| <b>Artvin</b>         | 1 | 1 | 1 | 1 | 4 |
| <b>Çankırı</b>        | 1 |   |   | 3 | 4 |
| <b>Ardahan</b>        |   |   | 2 | 1 | 3 |
| <b>Bitlis</b>         |   |   | 2 | 1 | 3 |
| <b>Kırklareli</b>     |   |   | 2 | 1 | 3 |
| <b>Kırşehir</b>       |   | 1 | 1 | 1 | 3 |
| <b>Yalova</b>         |   |   | 1 | 2 | 3 |
| <b>Bartın</b>         |   |   |   | 2 | 2 |
| <b>Bingöl</b>         |   | 1 | 1 |   | 2 |
| <b>Burdur</b>         |   | 1 |   | 1 | 2 |
| <b>Tunceli</b>        |   | 1 |   | 1 | 2 |
| <b>Bilecik</b>        |   | 1 |   |   | 1 |
| <b>Iğdır</b>          |   |   |   | 1 | 1 |
| <b>Karaman</b>        |   |   |   | 1 | 1 |
| <b>Kırıkkale</b>      |   |   | 1 |   | 1 |
| <b>Nevşehir</b>       |   |   |   | 1 | 1 |
| <b>Niğde</b>          | 1 |   |   |   | 1 |
| <b>Sinop</b>          |   |   |   | 1 | 1 |
| <b>Şırnak</b>         |   |   |   | 1 | 1 |
| <b>KKTC</b>           |   | 1 |   |   | 1 |

# Türkiye’de Açılmış Kent Mobilyası Tasarım Yarışmaları ve Değerlendirilme Süreçlerinin Analizi

Pelin Aykutlar\*

**Öz:** Bu çalışmada; Türkiye’de yerel yönetimler ve Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı tarafından açılan ulusal ve uluslararası kent mobilyaları tasarım yarışmaları, şartnameleri, ödül grubunda yer alan projeler, seçim kriterleri ve müelliflerin yarışma raporlarına ait performans analizlerinin ortaya konulması ve tartışılması amaçlanmaktadır. Ülkemizde de özellikle son elli yılda yaşanan hızlı ve sağlıksız kentleşme kavramı beraberinde birtakım çevre problemlerini de getirmiştir. Bu çevre problemlerinin en önemlileri kentsel mekânlara ve nitelikli kent mobilyalarına olan ihtiyaçtır. Son yıllarda çevre problemlerini çözebilmek sebebiyle, ihtiyaç duyulan kentsel mekânların planlanmasına ve düzenlenmesine verilen önemin artması, beraberinde bu mekânlar için gerekli kent mobilyaları kavramının da önemini ve ihtiyacı gündeme getirmiştir. Çoğunlukla yerel yönetimler tarafından açılan yarışmalar; nitelikli kentsel, mimari ve endüstriyel ürünlerin ve uygulamaların elde edilmesinde başvurulacak şeffaf bir yöntemdir. Türkiye’de son dönemde açılmış olan kent mobilyaları tasarım yarışmaları ve değerlendirme süreçleri aşağıdaki alt başlıklar ile değerlendirilecektir:

- Yarışma mekânizması çağdaş ülkelerde nitelikli yaşam çevresi elde etmenin bir yöntemi olarak kabul görürken ülkemizde bütünüyle işlerlik kazanabilmiş midir?
- İhtiyaç duyulan nitelikli kamusal mekân ve beraberinde doğan kent mobilyaları tasarım yarışmaları nitelik ve nicelik bakımından yeterli midir?
- Açılan kent mobilyaları tasarım yarışmalarında juriye ait değerlendirme kriterleri nelerdir?
- Yerel yönetim ve Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı tarafından açılan kent mobilyaları tasarım yarışmalarında şartnameler, juri ve yarışmacı raporları ve değerlendirme kriterleri örtüşmekte midir?

Yazının odaklandığı konu, kent mobilyaları tasarım yarışmalarında şartname, değerlendirme raporları ve yarışmacıya ait yarışma raporları üzerinden açılan yarışmaların analizlerini ortaya koymak ve bunu tartışmaktır. Açılmış olan kent mobilyaları tasarım yarışmalarında yapılan bu analizlerin ortaya çıkarılması, bu türde açılmış olan az sayıdaki yarışmaların ülkemizde tasarım yarışmaları mekânizması içerisindeki mevcut yerinin analizi ve varsa tikanıklığın mekânizma içerisindeki yerinin, eksikliklerinin saptanması ve ortaya konulması hedeflenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kentsel Donatı, Kent Mobilyaları, Kent Mobilyaları Tasarımı, Yarışmalar, Kent Mobilyaları Tasarım Yarışmaları.

## Giriş

Kente ait kamusal alanlarda, kentlilerin ortak kullanıma yönelik varlıkların olduğu tüm tarih boyunca bilinmektedir. İnsanlığın doğuşundan bu yana, insanlar, yaşadıkları çevreyi düzenleme çabasına girmişler köy, kasaba ile kentleri oluşturmuşlardır. Oluşturulmuş olan bu

\* Öğretim Görevlisi, İzmir Kavram Meslek Yüksekokulu, Mimari Restorasyon Programı.  
İletişim: pelin.aykutlar@kavram.edu.tr



yapılı çevre içerisindeki ortak kullanıma açık olan kamusal alanlarda insanların en temel ihtiyaçlarını karşılayan öğeler kent mobilyaları kavramı olarak ortaya çıkmıştır (İlgın, 2001).

Kentlerin gelişiminde, tasarım, planlama ve çevre bezemesi kavramları gündeme geldikçe bitki örtüsü, malzeme ve sanat yapıtlarının yanında kent mobilyaları önemli bir rol kazanmıştır. Kent içi kamusal alanlar sanayileşme ve kentleşmeyle ilişkili olarak, kent içi kamusal alanlarda önem kazanmış ve buna bağlı olarak kentsel donatılar kent içerisinde yerini almıştır. Kent mobilyalarının gelişim sürecini etkileyen nedenleri; sosyo-kültürel gelişmeler, yaşam biçimlerindeki değişimler, demografik değişimler, teknolojik, ekonomik değişimler, tasarım ve planlamalar olarak sınıflandırabiliriz (Durmuş, 2008).

Kamusal kent mekânlarında bulunan kent mobilyaları fiziksel elemanlardır. Kamusal kent mekânlarında yer alan bu elemanlar aynı zamanda her kentli tarafından erişilebilirdir. Kent mobilyaları aynı zamanda birer tamamlayıcı elemanlardır. Kent mobilyaları kent mekânlarına eklenen unsurlar olduğundan, eklenildiği çevre ile ilişkiye girme ve sonuç olarak o çevreyi değiştirme özelliğine sahiptir. Kent mobilyaları, kullanıcısının bilgi, koruma, konfor, dinleme, ulaşım kontrolü, eğlenme gibi gereksinimlerini karşılayan peyzaj veya kent mekânlarında konumlandırılmış unsurlardır (Yıldız, 2001). Kent mobilyaları, kullanıcının yaşamını destekleyip kolaylaştırırken, kente ait mekânların da kullanımının artırılmasına fayda sağlar. Bu bütünleyici unsurlar, iletişim panolarından çöp kutularına, merdivenlerden heykellere, çeşmelerden duraklara, sokak lambalarına kadar çeşitli işlevlere sahip ve farklı biçimlerde olan tüm nesneleri kapsar ve kent bütünü içinde önemli bir yere sahiptir.

### **Kent Mobilyaları, Gelişimi ve Tasarım Kriterleri**

Değişen zamanla birlikte, kentlerdeki nüfus artışı ve kentteki yaşamın gelişimi ve değişimi sayesinde, farklı eylemlere olanak sağlayan kamusal alanlardaki işlevsel elemanlara duyulan ihtiyaç artmıştır. Endüstri devrimi sonrasında yaşanan hızlı kentleşme sonrası ortaya çıkan kente ait kamusal alanlar daha fazla önem kazanmış ve daha yoğun kullanılmaya başlamıştır. Özellikle kent içerisindeki ulaşım yoğunluğunun artması ve motorlu taşıtların yoğun bir biçimde kent içinde kullanılması sebebiyle yaşamın korunması ve kent düzenlemesinin yapılmasına karşılık gelen kent düzenlemesi önem kazanmıştır. Geçmiş tarihten günümüze, kentler; tasarım kavramından önce dahil göreceli planlanırdı. Antik kentlere bakıldığında da planlama ve kent unsurlarının varlığının söz konusu olduğunu görmekteyiz.

İlk olarak 1950 senesinde İngiltere’de ‘kent mobilyası’ kavramı kullanılmıştır. Önce İngiltere’de, sonra Avrupa ülkelerinde ve Amerika’da yaygın kullanılan kent mobilyaları, kısa bir dönem içerisinde kentsel mimarinin önemli tasarım unsuru hâline gelmiştir. Aynı zamanda endüstriyel ürün kapsamında da ele alınan ilk kent mobilyası örneklerinin İngiltere-

re’de aydınlatma amacıyla kullanılmaya başlanılan gaz lambaları olduğunu görürüz (1970). Gotik formları ile devrin klasik çizgisini çok iyi bir şekilde yansıtan bu dökme demir ayaklı aydınlatma elemanları, işlevlerini 1880’li yıllara kadar başarı ile sürürür ve elektriğin yaygın kullanımı ile birlikte yerini, elektrikli aydınlatma elemanları olan lambalara bırakmışlardır. 1800’lü yılların sonunda, motorlu taşıtların üretilmesiyle birlikte kentsel çevrelerde yaşamın korunmasına ve düzenlenmesine dönük yeni ihtiyaçlar meydana gelmiş ve kent mobilyası kavramına yeni unsurlar eklenmiştir. İlk trafik düzenleme işareti olarak, yarı mekânîk yarı aydınlatılmış eleman; kent içinde motorlu taşıtların yaygın olarak kullanılmaya başlaması ile birlikte ulaşım yoğunluğunun artmasına paralel olarak 1868 yılında Londra’da kullanılmaya başlandı. Zaman içerisinde araçların gelişmesi ile birlikte yol kaplamaları da gelişmiş ve farklılaşmıştır. Londra’da 1886 yılında ilk metronun kullanılmaya başlamasıyla birlikte kent mobilyası kavramına yeni boyutlar eklenmiştir. Diğer yandan Amerika’da ise ilk şehirlerarası telefon hattının devreye girmesi ve toplumsal kullanıma açılması ile birlikte, bu unsurların gelişmesini ve yaygınlaşmasına olanak sağlamıştır (Durmuş, 2008). İletişim olanaklarının artmasıyla beraber reklam, bilgi ve iletişim panoları da kent mobilyaları içerisinde geliştirilmiştir. Yaklaşık 1960 senesinde dünya gündemine oturan kent mobilyası kavramının ise ülkemizde anılmaya başlaması 1980’leri bulmaktadır. Gelişen teknoloji ile birlikte kent mobilyaları gelişmeye yönelik bir süreç içerisinde ve bu gelişim süreci uzun süredir kamu kuruluşları tarafından daha iyiye gitmesi bağlamında desteklenmektedir.

Literatüre bakıldığında ise çok fazla sayıda kent mobilyası kavramı bulunmaktadır. Kent mobilyaları şehircilik, mimari, endüstriyel ve planlama gibi birçok alanda tanımlanmaya çalışılmıştır. Tanım olarak kent mobilyaları ise; herhangi bir peyzaj alanında veya kent mekânında kentlilerin bilgi, konfor, koruma ve korunma, eğlenme ve dolaşım kontrolü gibi ihtiyaçlarına yanıt verecek şekilde yerleştirilmiş elemanlar olarak tanımlanmaktadır (YTÜ Kentsel Tasarım Çalışma Grubu, 1992). Kent mobilyaları, kent planlanırken, yaşama mekânlarının örgütlenmesindeki öncelik kadar önem taşıyan kent kimliğine dair öğelerdir. Kamusal mekânlarda insanların yaşamlarını kolaylaştıran, güvenlik sağlayan, toplu yaşam düzeyine büyük ölçüde fayda sağlayan tüm nesneler kent mobilyaları tanımının altındadır. Bu donatılar, kamusal mekânlarda işlevlere karşılık gelirken, aynı zamanda kentin tamamlayıcı donatıları olarak görev yaparlar ve kente ait kamusal mekânların kullanımını da artırırlar.

Kent mobilyaları bulunduğu yere ve kullanım yoğunluğuna göre aydınlatma elemanları, zemin döşemeleri, oturma ve dinlenme elemanları, çöp toplama elemanları, duraklar, havuzlar, çeşmeler, heykeller, telefon kabinleri, trafik levhaları, yer-yön işaretleri, bilgilendirme levhaları, ilan ve reklam panoları, kanalizasyon kapakları, ağaç koruyucuları, çiçeklikler, yeşil alan koruyucuları, saat kuleleri, gölgelikler, spor elemanları, çocuk oyun elemanları, kentlinin kullanabileceği tuvaletler, bayrak direkleri, otopark elemanları, bisiklet durakları gibi

kente özgü farklı elemanlardır. Kent mobilyaları, kentli tarafından kullanım tür ve biçimi-ne dayandırılarak sınıflandırılabilir. Montaj biçimlerine göre; hareketli, yarı hareketli, sabit, kentsel mekâna yerleştiriliş birimlerine göre; yerel yönetim, özel kuruluş, kullanım tiplerine göre; geçici ve sürekli, üretilme biçimlerine göre; seri ve prototip üretim, teknik donatısına göre; kentsel mekân içerisinde yerleştiriliş amaçlarına göre; koruma, bilgi verme, işaret, eğlenme, sahip olduğu işlevlere göre, kent alanları içerisinde yerleştirildiği bölümlere göre olmak kaydıyla farklı sınıflandırılmalar içermektedir (Asatekin, 2001; Doğan ve diğ. 1986; Aksu, 1998; Yıldızci, 2001; Şatır, 2003).

Doğan ve diğ. (1986)'a göre ise kent mobilyaları ait olduğu teknik donatıya göre, alt yapıya bağlı olan ve alt yapıya bağlı olmayan elemanlar olarak ikiye ayrılmaktadır. Alt yapıya bağlı olan kent mobilyaları; aydınlatma elemanları, bilgi, iletişim ve işaret panoları, telefon kulübeleri, toplu taşıma durakları, meydan saatleri, su öğeleri, satış birimleri, kiosklar, bakım kapakları şeklinde sıralanabilir. Alt yapıya bağlı olmayan kent mobilyaları ise, zeminde bulunan kaplamalar, çöp kutuları, çiçeklikler, üst örtü elemanları, ağaç altı koruyucuları, bisiklet parkları, oyun alanlarına ait elemanlar ve kültürel objelerdir.

Kent mobilyaları birden çok işlevi yerine getirdiğinden, Aksu (1998); kent mobilyalarını amaçlarına göre koruma, dinlendirme, temizlik, eğlendirme, satış ve alışveriş, iletişim kurma, barındırma, yönlendirme, sınırlandırma, bilgi verme ve bezeme amaçlı olmak üzere 11 başlığa ayırmıştır. Bu işlevler ayrı ayrı bir elemanda olabilirken, bazı işlevlerin bir unsorda birlikte olduğundan da bahsedilebilir. Örneğin, fonksiyonel bir amaçla konumlandırılmış bir öge aynı anda simgesel özellikler de taşıyarak, kullanıcıların hem fiziksel hem de psikolojik ihtiyaçlarını karşılayabilmektedir (İşbilen, 2018).

İnsanların birbirleriyle iletişim kurmasını sağlayan ve birtakım ihtiyaçlarını karşılayan bu elemanlar, zamanla kimlikli kentlerin yaratılmasında da önemli birer unsur hâline gelmiştir. Kentleşmenin doğurduğu toplu yaşantının sağlıklı sürdürülebilmesi, kent bütünü içerisinde kültürel çevre düzeni, eğlence ve hizmet birimlerinin organizasyonlarında kullanılan kent mobilyalarının varlığı önemlidir. Gerekli kent mobilyalarının olmadığı çevrede sağlıklı bir kent yaşamının varlığından söz edilemez. Kent tasarımı önemli bir unsur olan kent mobilyalarında temel estetik ve ergonomik ilkelerinin göz önünde bulundurulması, kent kimliği, kültür ve profili ile olan karşılıklı iletişimi gerektirmektedir. Bu bağlamda kent mobilyalarının tasarım ve seçim sürecinde mimari, iklim, sosyal çevre ve doğal çevre iyi değerlendirilmelidir. Kent mobilyaları kentlilerin hayatlarını kolaylaştırmanın yanı sıra bulunduğu yaşam çevresine de düzen sağlamaktadır. Kent mobilyaları bulunduğu alanları daha anlamlı kılmaya ve kentsel konfor sağlamaya olanak sağlarlar. Bunu sağlayabilmek için en önemli unsur kent mobilyalarının tasarımı ve konumlandırılmasıdır. Mekânların niteliğinin artmasının, mekândaki elemanların ölçü, biçim, renk ve doku açısından vurgulanarak toplumun

beklentilerine, ihtiyaçlarına, alışkanlıklarına, tepkilerine ve içgüdülerine cevap verecek şekilde düşünülmesi ve tasarlanmasıyla ilişkilidir (Yücel ve Yıldızcı, 2006). Ayrıca kent mobilyalarının işlevine uygun olma özelliğinin yanı sıra, içerisinde bulunacağı çevrenin karakterini yansıtır olması da önemlidir (Öztekin ve diğ., 2003). Bu şekilde mekânın algılanabilirlik ve kullanılabilirliğinin artırılması mümkündür.

Toplumsal faaliyetlerin karmaşık çok yönlülüğü bağlamında önemli bir yere sahip olan kent mobilyalarında, standardizasyon sonucu monotonluk ve çevreye uyumsuzluk problemlerinin görülmemesi için tekdüze uygulamalardan uzak durulması ve kente özgün kent mobilyalarının tasarımlarına olanak verilmesi gerekmektedir (Zülfikar, 1998). Tasarımda kullanıcının ihtiyaçları, insan ölçüleri ve davranışları bir bütün olarak görülmelidir. Sosyal, kültürel ve ekonomik özellikler taşıyan kent mobilyaları, kentlilerin farklı ihtiyaçlarına yanıt verecek biçimde tasarlanmalıdır. Bu öğeler, kentsel mekânın fiziki büyüklüğüne uyumlu bir hâlde olmalı ve içinde bulunduğu fiziki çevrenin aynı zamanda karakterini de yansıtmalıdır. Kent mobilyaları aynı zamanda kentliye psikolojik rahatlık sağlamalıdır. Kentlinin farklı ihtiyaçlarının da ötesinde, toplumun kültürel, sosyal ve ideolojik yapısına yönelik düşünülmelidir ve kullanıcıların kültürünü yansıtan birer kültür nesnesi olarak ele alınmalıdır. Bu sebeple, belirli bir düzen içerisinde ele alınan, bulunduğu fiziki çevre ile bütünleşerek kentte önemli bir unsur hâline gelen bu öğeler, birbirleri ile kurdukları sahip oldukları işlevleri ve kurdukları iletişim aracılığı ile bir kentin kimliğinin oluşmasına katkı sağlayan en önemli unsurların başında gelmektedirler.

Kent mobilyaları birtakım işlevi kriterlere sahip olmalıdır. Bu kriterler:

- Fonksiyonel olma,
- Estetik olma,
- Bulunduğu alanın sosyal, ekonomik, mimari kültürel veya coğrafik konumuyla uyumlu olması,
- Maliyetinde finansal kaynağa olan uygunluğu,
- Çabuk bulunması ve kolay uygulanabilmesi,
- Vandalizme karşı yüksek sağlamlık ve fizibilite,
- Standartlara uygunluk,
- Ergonomiklik,
- Tasarımcıya ait özgünlüğe sahip olması,
- Bakım kolaylığı,

- Taşınabilirlik, monte ve yedek parça bulma kolaylığı,
- Malzeme ve işçilik seçimine uygunluk (Başal ve diğ., 1993).

Kentlerde fiziksel yapıyı oluşturan bu öğeler, işlevlerinin yanı sıra görsel değerlerine göre de değerlendirilmekte ve estetik arayışın içerisinde de yer almaktadır. Kent kimliğinin oluşumunda etkin görev alan kent mobilyalarının tasarımının bilinçli bir şekilde yapılması gerekir. Kent mobilyaları; antropometrik ölçüler bağlamında belli standartlara göre tasarlanmalı, tasarımlarında fonksiyonel ve estetik (çizgi, ölçü, biçim, renk, doku vb.) özellikler dikkate alınmalıdır. Bu öğeler aynı zamanda özgün tasarımlara sahip olmalıdırlar (Pekin ve Timur, 2008).

Kent mobilyaları kentsel yaşam kalitesinin artırılmasında ve açık alan kullanıcılarının bu alanlardaki yaşam süresinin artırılmasında oldukça önemlidir. Toplumu ilgilendiren faaliyetlerin karmaşık çok yönlülüğü içerisinde, insanların birbirleri ve çevreleri ile sağlıklı ve anlamlı ilişkiler kurabilmesi ancak iyi planlanmış kent düzenlemesinden geçmektedir. Kentsel tasarımın hedefi, kentlinin çağın gerektirdiği yaşam tarzına ve olanaklarına tüm öğeleri ile birlikte sahip olmasına olanak sunmaktır. Kentleşmenin getirdiği birtakım kargaşa ve boşluğun, geçmişten gelen değerlerin ve unsurların yok olmasının ve yeni yaşam tarzının getirisi olan kentleşme arasında bir bütün sağlanırken tasarım ürünleri ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Özellikle son yıllarda çevre problemlerini çözebilmek sebebiyle ihtiyaç duyulan kentsel mekânların planlanmasına ve düzenlenmesine verilen önemin artması, bu mekânlar için kent mobilyalarına da olan ihtiyaç ve önemin artmasına sebep olmuştur.

İhtiyaç duyulan, önemi ve değeri bu bağlamda vurgulanan kent mobilyalarının, hem tasarımların geliştirildiği hem de mesleki bir uygulama alanı ile fikirlerin tartışıldığı 'kent mobilyaları tasarım yarışmaları'na ülkemizde ve diğer ülkelerde nitelikli yaşam çevreleri oluşturmaya hizmet edecek biçimde elde edilmesi sürecinde başvurulmaktadır.

Yarışmalar, genel olarak tasarım disiplinlerinde söylemsel pratikler üretmeye yarayan önemli unsurlardır. Tüm yarışmaların özünde sahip olduğu ilke gereği "en iyinin", "en niteliklinin", ihtiyaca "en uygun çözümün" şeffaf ve demokratik bir yöntemle elde edilmesini hedefler. Kendi tanım gereğince de, "kültür, sanat ve çevre değerlerinin rekabet yoluyla geliştirilmesine, çok sayıda seçenekten en ekonomik, en işlevsel ve yenilikçi çözümün seçilmesine, müelliflerinin saptanmasına ve güzel sanatların teşvikine", "mesleklerin gelişmesine, etik değerlerin yerleşmesine, uluslararası rekabet gücü kazanmalarına uygun ortam" sağlamayı amaçlamaktadır (Mimarlık, Peyzaj Mimarlığı, Mühendislik ve Kentsel Tasarım Projeleri, Şehir ve Bölge Planlama ve Güzel Sanat Eserleri Yarışmaları Yönetmeliği (YT), 2002).

Nitelikli yaşam çevresi ve bina üretimi sürecinde tüm dünyada yarışmalar mekânizması yaygın olarak kullanılan bir yöntemdir. Ancak, ülkemizdeki yarışmalar yönetmeliğinde ucu açık bırakılan, muğlak tanımlar ve her şeye rağmen tasarım mesleklerinin toplumsal olarak yeterince kabul görmemiş olmasından dolayı ülkemizde bütünüyle işlerlik kazanamamaktadır. Üzerinde sıkça konuşulan, çoğunlukla da meselenin somut elle tutulur kısmını oluşturan, şartnameler, jüri karması, sonuç ürün ve kolokyum tartışmaları nedense bu mekânizmanın iyileşmesi yolunda güçlü adımların atılmasında yeterli olmamaktadır. Her yarışma kendi bütünlüğü içinde değerlendirilip, unutulur, genel anlamda yarışmalar sorunsal çözülmesi gereken bir problemler bütünü olarak kalmaya devam eder. Oysa ki her yarışma deneyimi sistemin test edilmesi açısından bir vesile oluşturmaya rağmen, bu deneyimlerin mekânizmanın iyileştirilmesi konusundaki etkisi yetersiz kalmaktadır. (Kutucu, S., Yılmaz, E., 2006)

## Türkiye’de Açılan Kent Mobilyaları Tasarım Yarışmaları

Türkiye’de özel kurum ile kuruluşlar ile devlete ait kurumlar tarafından 1990 yılından itibaren günümüze kadar açılan açılmış yarışma sayısı 9 adettir. Bu yarışmalar, kamu kurumları ve özel kurumlar tarafından açılmıştır. Bu kurumlar sırasıyla; Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı Avrupa Birliği Koordinasyon Daire Başkanlığı, Çimsa, İston ve TÜÇEV ve yerel yönetimlerdir. (Tablo 1.)

| Yılı | 1990-2017 Yılları Arasında Açılmış Kent Mobilyaları Tasarım Yarışması | Yarışmayı Düzenleyen Kurum                                                  | Şartname | Jüri Raporu |
|------|-----------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------|----------|-------------|
| 1991 | Ankara Büyükşehir Belediyesi Noktasal Satış Büfesi Mimari Projesi     | Ankara Büyükşehir Belediyesi                                                | Yok      | Yok         |
| 2001 | İSTON Özgün Tasarımlar 'Büfelerimiz' Yarışması                        | İSTON                                                                       | Yok      | Yok         |
| 2002 | Plastikos                                                             | Çimsa                                                                       | Yok      | Yok         |
| 2002 | Gaziantep Osmanlı Parkı Restoran Kafeterya ve Park Giriş Yapısı       | Şehit Kemal Belediyesi                                                      | Yok      | Yok         |
| 2002 | Çimsa Kent Mobilyaları Yarışma Projesi                                | Çimsa                                                                       | Yok      | Yok         |
| 2006 | Atatürk Orman Parkı                                                   | Bolu Belediye Başkanlığı                                                    | Yok      | Yok         |
| 2008 | Performative Structures                                               | Bilinmiyor                                                                  | Yok      | Yok         |
| 2017 | Amasya Kent Mobilyaları Tasarım Yarışması                             | Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı Avrupa Birliği Koordinasyon Dai. Başk. | Var      | Yok         |
| 2017 | Kimlikli Kent Mobilyaları Fikir Tasarım Yarışması                     | TÜÇEV                                                                       | Var      | Yok         |

Tablo 1. Türkiye’de 2007-2017 Yılları Arasında Açılmış Kent Mobilyaları Tasarım Yarışmaları Tablosu.

*Arkiv ve Yarışmayla Yap sitelerinden derlenmiştir.)*

### Ankara Büyükşehir Belediyesi Noktasal Satış Büfesi Mimari Projesi (1991)

1991 yılında Ankara Büyükşehir Belediyesi tarafından düzenlenmiş olan Noktasal Satış Büfesi Mimari projesi kent içerisinde uygulanması hedeflenen satış büfesi veya kiosk mobilya tasarım yarışmasıdır. Yarışmayı KG Mimarlık ekibinden Kurtul Erkmen ile Gürhan Bakırküre kazanmıştır. Müelliflere ait projenin görselleri dışında yarışmanın şartnamesi ve jüri raporuna ulaşılammıştır. Arkitera kaynağına göre, tasarlanan büfenin farklı kotlardaki zeminlere uygulanılabilirliği ve farklı büfe çözümleri için adapte olabilme potansiyeli sebebiyle tasarım birinciliğe layık görülmüştür. (Şekil 1.)



Şekil 1. Ankara Büyükşehir Belediyesi Noktasal Satış Büfesi Mimari Projesi, 1. Ödül (Arkiv)

### ***İSTON Özgün Tasarımlar 'Büfelerimiz' Yarışması (2001)***

2001 yılında İstanbul Büyükşehir Belediyesi'ne bağlı İston A.Ş. tarafından İston Özgün Tasarımlar Büfelerimiz yarışması düzenlenmiştir. 2 aşamalı olan bu ulusal yarışmada Onur ödülü Tülin Hadi ve Cem İlhan'a layık görülmüştür. Birincilik alan bu proje yedi ayrı tipte büfeyi kapsar. Bu tipler sandviç, gazete, Halk Ekmek ve Akbil kiosklarından küçük ve büyük tiplerde oluşmaktadır. Juriye göre kolay üretilmesi konusunda seri üretim mantığına uygun tasarlanan bu tasarım öne çıkmaktadır. Tasarım modüler sistemden oluşmaktadır. Atölyede üretilen büfeler kolay monte edilebilir olup, kiosklar geceleri birer aydınlatma elemanına dönüşmektedir. Böylelikle kiosklar gece yaşamına da katılabilmektedirler. (Şekil 2.)



Şekil 2. İSTON Özgün Tasarımlar 'Büfelerimiz' Yarışması, Onur Ödülü (Arkiv)

### **Plastikos (2001)**

2001 yılında açılan Plastikos yarışmasının hangi kurum tarafından düzenlendiği ile yarışma şartnamesi ve juri raporuna erişilememiştir. Yarışmanın birinciliği Gökhan Avcıoğlu ve Durmuş Dilekçi'nin tasarladığı oturma birimine layık görülmüştür (Şekil 3.)





Şekil 3. Plastikos, Birincilik Ödülü (Arkiv)

### **Gaziantep Osmanlı Parkı Restoran Kafeterya ve Park Giriş Yapısı (2002)**

2002 yılında Gaziantep Şehit Kamil Belediyesi tarafından düzenlenmiş olan Gaziantep Osmanlı Parkı Restoran Kafeterya ve Park Giriş Yapısı Yarışması, belediye sınırları içerisinde, belediyenin tanımladığı 'Osmanlı Parkı' projesidir. Park içerisinde su öğeleri, üst örtüler, külmür forum alanı, çocuk oyun alanı yer almaktadır. Yürüme, koşma, bisiklet etkinlikleri, peyzaj sistemleri ve tüm kent mobilyaları tasarlanmıştır. (Şekil 4.) Yarışmada birincilik ödülüne Vedat Tokyay layık görülmüştür.



Şekil 4. Gaziantep Osmanlı Parkı Restoran Kafeterya ve Park Giriş Yapısı Birincilik Ödülü (Arkiv)

#### **Çimsa Kent Mobilyaları Yarışması (2002)**

2002 yılında Çimsa tarafından düzenlenmiş olan Çimsa Kent Mobilyaları Yarışması’nda Çimsa ile irtibata geçilmiş, yarışma şartnamesine, juri raporlarına ve birincilik ödülüne erişilememiş, mansiyon ödülünü kazanan projeye erişilebilinmiştir. (Şekil 5.) Yarışma Çimsa’nın beyaz beton kullanımını kent mobilyalarında arttırımına yönelik düzenlenmiştir.



Şekil 5. Çimsa Kent Mobilyaları Yarışması, Mansiyon Ödülü (Arkiv)

#### **Atatürk Orman Parkı Yarışması (2006)**

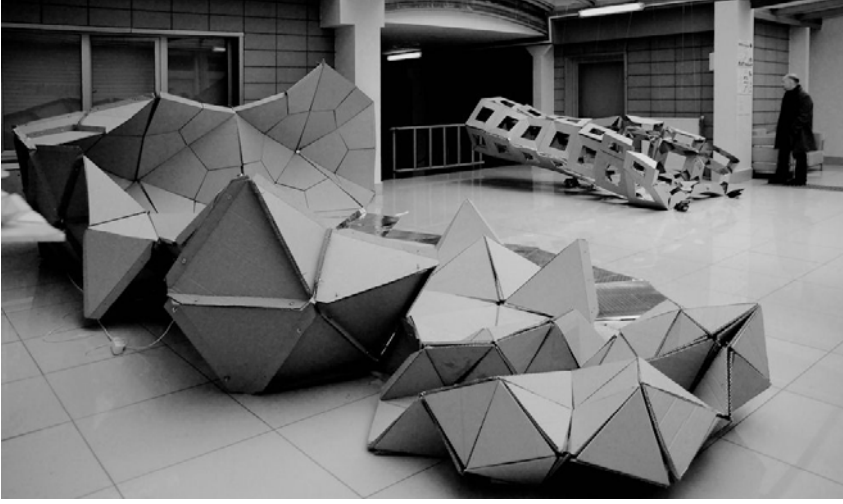
2006 yılında Bolu Belediye Başkanlığı tarafından düzenlenmiş olan Atatürk Orman Parkı yarışmasında Atölye E Mimarlık birincilik ödülüne layık görülmüştür. Bolu kenti içerisindeki belirlenmiş alanın kentsel mekândan doğal alana geçişinin en uygun şekilde sağlanması ve mevcut bitki örtüsünün korunması temel tasarım hedefi olarak belirlenmiştir. Alanda yer alan aktivite alanları ve çeşitli hizmet yapıları için doğa ile uyumlu tasarımlar beklenmiştir. Yapısal peyzaj elemanları, yaya yolları düzenlemeleri, meydan düzenlemeleri, su öğeleri, otoparklar, çevre sulama elemanları, oturma birimleri gibi çeşitli kent mobilyaları ile sanat objelerinin genel tasarım kriterlerine uygun biçimde tasarlanmasına dikkat edilmiştir. Gözlemlenen tasarım bütünlüğünde uygun malzeme ve kullanımına dikkat edilmiştir. Ayrıca engellilere ilişkin gereksinim ve tasarımlar önemsenmiştir (Şekil 6.).



Şekil 6. Atatürk Orman Parkı Yarışması, Birincilik Ödülü (Arkiv)

### **Performative Structures (2008)**

2008 yılında hangi kurum tarafından düzenlendiğine, yarışma şartnamesine ve juri raporuna erişilememiştir. Bilgisayar destekli tasarımın ve dijital üretimin beklendiği yarışmada birincilik ödülü Alper Derinboğaz'ın tasarımına layık görülmüştür. (Şekil 7.)



Şekil 7. *Performative Structures, Model (Arkiv)*

### **Amasya Kent Mobilyaları Tasarım Yarışması (2017)**

2017 yılında Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı Avrupa Birliği Koordinasyon Dairesi Başkanlığı tarafından düzenlenen Amasya Kent Mobilyaları Tasarım Yarışması'nda birincilik ödülü Ezgi Oğuz'un tasarımına layık görülmüştür. Yarışma, endüstriyel tasarımın yaşamımız içindeki yerini ve önemini anlatabilmek ve ilgi çekebilmeyi hedeflemiştir. Ayrıca yarışmada, geleceğin ve günümüzün tasarımcılarını yeni malzemelerin getirdiği olanaklar ile Amasya kentinin sahip olduğu kültürel ve tarihi kent kimliğinin göz önünde bulundurularak kamusal mekânların ihtiyacı olan kent mobilyalarının tasarlanması beklenmiştir. İletişim, aydınlatma ve servis öğeleri olarak sınıflandırılan kent mobilyaları bağlamında her yarışmacının bir ürün tasarlaması beklenmiştir. Projede birincilik ödülü alan müelliflerin tasarım görsellerine erişilememiştir.

### **Kimlikli Kent Mobilyaları Fikir Tasarım Yarışması (2017)**

2017 yılında Çevre ve Şehircilik Bakanlığı tarafından kimliği kaybolma tehlikesi içinde olan kentlere yeni kimlik kazandırmak ve bunun kent kimliğini oluşturan tüm kentsel öğelerin tasarımları ve çözüm önerilerini kent kullanıcılarını merkez alan bir anlayışla çözmek amacıyla yarışma düzenlemiştir. Yarışma bu bağlamda Bursa ve Samsun, Kayseri ve Konya, Eskişehir ve Erzurum, Gaziantep ve Diyarbakır ve son olarak Adana olmak üzere 5 iklim bölgesini içermektedir. Bu bağlamda belirlenen iklim bölgelerinde tasarlanacak kent mobilyalarının oturma birimleri, aydınlatma elemanları, işaret ve bilgi levhaları, sınırlandırıcılar, su öğeleri, kiosklar, sanatsal objeler, zemin kaplamaları, çöp kutuları ve toplu taşıma duvarlarının tasarlanması beklenmiştir. Jüri, tasarımların uygulanabilir olması adına ulusal ve

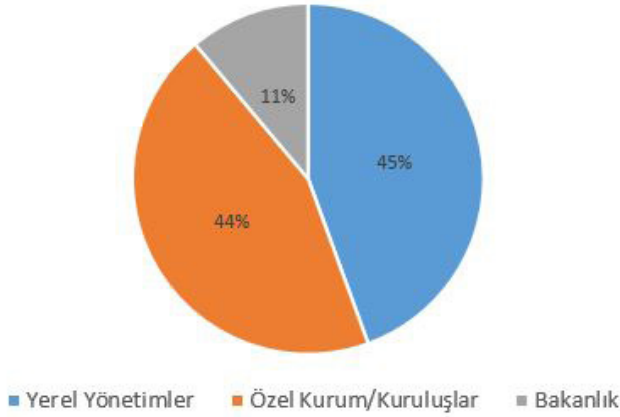
uluslararası standartlara uygun olmasını gözlemiştir. Yarışmanın birincilik ödülü Ayça Yazıcı Altıparmak ve Ferhat Bulduk’un tasarımına layık görülmüştür. Projede birincilik ödülü alan müelliflerin tasarım görsellerine erişilememiştir.

## Sonuç ve Öneriler

1990-2017 yılları arasında Türkiye’de çeşitli kurumlar tarafından açılmış olan 9 adet kent mobilyaları tasarım yarışmalarına ait tablo ve grafikler aşağıdaki gibidir:

Tablo 2.’ye göre kent mobilyaları tasarım yarışmalarını en fazla açan kurumlar yerel yönetimle ile özel kuruluşlardır (Tablo 2). Bakanlık 2017 yılında Kimlikli Kent Mobilyaları Tasarım Yarışması’nı düzenlemiştir.

1990-2017 Yılları Arasında Açılmış Kent Mobilyaları Yarışmalarının Kurumlara Göre Düzenlenme Grafiği



Tablo 2. 1990-2017 Yılları Arasında Açılmış Kent Mobilyaları Tasarım Yarışmaları ve Yarışmaları Açan Kurumların Yüzdelik Dağılımı

Tablo 3’e göre açılmış olan bu yarışmalarda görev alan jüri üyeleri, seçim kriteri olarak tasarlanan mobilyaların çabuk bulunması ve kolay uygulanabilmesi, bulunduğu alanın sosyal, ekonomik, mimari, kültürel veya coğrafik konumuyla uyumlu olmasına, tasarımcıya ait özgünlüğe sahip olmasına ve standartlara uygun olmasına dikkat etmiştir (Tablo 3).

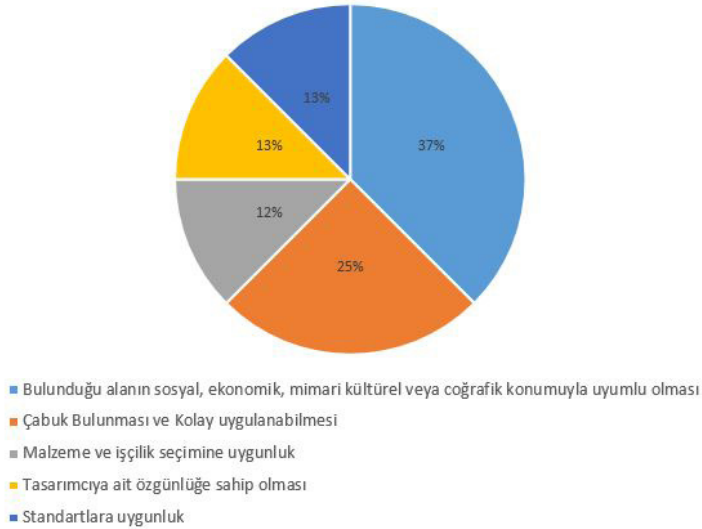


| Yılı | 1990-2017 Yılları Arasında Açılmış Kent Mobilyaları Tasarım Yarışması | Seçim Kriteri                                                                            |
|------|-----------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1991 | Ankara Büyükşehir Belediyesi Noktasal Satış Büfesi Mimari Projesi     | Çabuk Bulunması ve Kolay uygulanabilmesi                                                 |
| 2001 | İSTON Özgün Tasarımlar 'Büfelerimiz' Yarışması                        | Çabuk bulunması ve kolay uygulanabilmesi                                                 |
| 2002 | Plastikos                                                             | Seçim kriterlerine erişilememiştir.                                                      |
| 2002 | Gaziantep Osmanlı Parkı Restoran Kafeterya ve Park Giriş Yapısı       | Bulunduğu alanın sosyal, ekonomik, mimari kültürel veya coğrafik konumuyla uyumlu olması |
| 2002 | Çimsa Kent Mobilyaları Yarışma Projesi                                | Malzeme ve işçilik seçimine uygunluk                                                     |
| 2006 | Atatürk Orman Parkı                                                   | Bulunduğu alanın sosyal, ekonomik, mimari kültürel veya coğrafik konumuyla uyumlu olması |
| 2008 | Performative Structures                                               | Tasarımcıya ait özgünlüğe sahip olması                                                   |
| 2017 | Amasya Kent Mobilyaları Tasarım Yarışması                             | Bulunduğu alanın sosyal, ekonomik, mimari kültürel veya coğrafik konumuyla uyumlu olması |
| 2017 | Kimlikli Kent Mobilyaları Fikir Tasarım Yarışması                     | Standartlara uygunluk                                                                    |

Tablo 3. 1990-2017 Yılları Arasında Açılmış Kent Mobilyaları Tasarım Yarışmaları ve Seçim Kriterleri

Tablo 4'e göre yukarıda belirtilen seçim kriterlerinin grafik dağılımı en fazla oranla tasarlanan kent mobilyalarının bulunduğu alanın sosyal, ekonomik, mimari, kültürel veya coğrafik konumuyla uyumlu olmasına daha sonra tasarımın çabuk bulunması ve kolay uygulanabilirliğine dikkat edilmiştir (Tablo 4). Bu kriterlerin oranlarına ait sıralamayı ise, malzeme ve işçilik seçimine uygunluk, tasarımcıya ait özgünlüğe sahip olması ve ulusal/uluslararası standartlara uygunluk takip etmektedir.

1990-2017 Yılları Arasında Açılmış Kent Mobilyaları Yarışmalarında Juri Seçim Kriterlerinin Dağılımı



Tablo 4. 1990-2017 Yılları Arasında Açılmış Kent Mobilyaları Tasarım Yarışmaları ve Seçim Kriterlerinin Yüzdelik Dağılımı

1990-2017 yılları arasında Türkiye'de açılmış kent mobilyaları tasarım yarışmalarına ait tablolar ve analizler ışığında yapılması gerekenler ile ilgili öneriler şu şekilde özetlenebilir:

- Yaklaşık 1990’lardan bu yana son 27 yıl içerisinde, kentleşmenin artmasıyla önemi ve ihtiyacı artan kamusal alanlarda konumlandırılan kent mobilyaları ile ilgili açılmış tasarım yarışmaları sayısı 9 adettir. Bu sayı akla nicelik ve nitelik bakımından kent mobilyaları ile ilgili düzenlenmiş olan yarışmaların işlerlik kazanıp kazanmadığını akla getirmektedir. Bu sebeple nitelikli ve nicelikli tasarım yarışmaları ile elde edilen tasarımların nitelikli kamusal alanlar elde edilmesi bağlamında yarışmalara başvurulması teşviğinin sağlanmasının önemi büyüktür. Yerel yönetimler ve bakanlık bu bağlamda proje ve tasarım elde etme süreçlerine kamunun yararını gözeterek bu tip tasarım yarışmalarına teşvik sağlamalıdır.
- Özel kurum, kuruluş, yerel yönetimler ve bakanlık tarafından açılan kent mobilyaları tasarım yarışmaları tasarım süreci bakımından şeffaf bir yöntemdir. Yarışmayı açan kurumun, görev alan jurinin, değerlendirme sonucunu ve sürecini içeren juri raporunun kamuoyuyla paylaşılması, yarışmanın şeffaflığı ve bu bilincin arttırılması bağlamında son derece önemlidir. İncelenen yarışmaların bazılarında yarışmaya ait juri raporu ve müelliflerin tasarımlarına erişilememiştir. Yarışma mekanizması bu bağlamda dar kesimde tartışılır olmaktan ayrıştırılmalıdır. Gelecek için arşiv niteliği taşıyan bu tasarım yarışmaları arşivlenmeli ve herkese erişilebilir olmalıdır.
- Yarışma yoluyla elde edilen tasarımlar özü itibarıyla değerlidir. Yarışma yolu ile elde edilen tasarımlar “Fikir ve Sanat Eserleri Koruma Kanunu” kapsamında içerisinde bulunmalıdır. Müellif hakları ve tasarımın nitelikli düşünce ürünü olarak korunması sağlanmalıdır.
- Bağımsız tek başlık altında kent mobilyaları tasarım mobilyası yarışmalarının haricinde nitelikli kentleşmenin öğeleri olan kent mobilyaları kentsel tasarım yarışmaları şartnamelerinde de bir başlık altında toplanmalıdır ve yarışma sürecine dahil olmalıdır.

## ŞEKİLLER

Şekil 1. Ankara Büyükşehir Belediyesi Noktasal Satış Büfesi Mimari Projesi, Birincilik Ödül (Arkiv)

Şekil 2. İSTON Özgün Tasarımlar 'Büfelerimiz' Yarışması, Onur Ödülü (Arkiv)

Şekil 3. Plastikos, Birincilik Ödülü (Arkiv)

Şekil 4. Gaziantep Osmanlı Parkı Restoran Kafeterya ve Park Giriş Yapısı Birincilik Ödülü (Arkiv)

Şekil 5. Çimsa Kent Mobilyaları Yarışması, Mansiyon Ödülü (Arkiv)

Şekil 6. Atatürk Orman Parkı Yarışması, Birincilik Ödülü (Arkiv)

Şekil 7. Performative Structures, Model (Arkiv)

## TABLolar

Tablo 1. Türkiye’de 2007-2017 Yılları Arasında Açılmış Kent Mobilyaları Tasarım Yarışmaları Tablosu

Tablo 2. 1990-2017 Yılları Arasında Açılmış Kent Mobilyaları Tasarım Yarışmaları ve Yarışmaları Açan Kurumların Yüzdelik



#### Dağılımı

Tablo 3. 1990-2017 Yılları Arasında Açılmış Kent Mobilyaları Tasarım Yarışmaları ve Seçim Kriterleri

Tablo 4. 1990-2017 Yılları Arasında Açılmış Kent Mobilyaları Tasarım Yarışmaları ve Seçim Kriterlerinin Yüzdelik Dağılımı

## KAYNAKLAR

Aksu, V. (1998). Kent mobilyalarının yer aldıkları mekânlara etkileri üzerine trabzon kenti ölçeğinde bir araştırma. Yüksek lisans tezi. KTÜ, Fen Bilimleri Enstitüsü, Trabzon.

Akyol, E. (2006). Kent mobilyaları tasarımı ve kullanım süreci. Yüksek lisans tezi. İstanbul Teknik Üniversitesi.

Alpagut, Z. (2009). Kamu mekânlarında kent mobilyalarından bilgilendirme, yönlendirme ve işaretlendirme elemanlarının irdelenmesi: Taksim örneği. Yüksek lisans tezi. İTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.

Başal, M., Memlük, Y. ve Yılmaz, (1993). *O. Peyzaj konstrüksiyonu*, AÜZF Yayınları, Ankara.

Çokar, A. (2003). Kent mobilyaları-çöp kutuları İstanbul Fenerbahçe bölgesinde bir değerlendirme Yüksek lisans tezi. İTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.

Doğan, N., Erhan, I., Toka, C. (1980). Endüstri ürünleri tasarımında kent mobilyaları. TÜBİTAK Laboratuvarı ve Ofset Tesisleri, Ankara.

Durmuş, Ç. (2008). İstanbul kent mobilyaları üzerine bir değerlendirmesi. Yüksek lisans tezi. Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.

Fettah, E. (2005). İletişime yönelik kent mobilyalarının kentsel açık alanlardaki etki değerlendirmesi. Yüksek lisans tezi, İTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.

Hacıhasanoğlu, I. (1991). *Kent mobilyaları*. İstanbul, Teknografik Matbaacılık, İstanbul.

İlgin, İ. D. (2001). *Tasarım eğitimi: Yaratıcılığı desteklemek*. Domus, M, Cilt 10, Sayı 10.

İşbilen, C.P. (2018). Rekreasyon alanlarında kent mobilyaları tasarımı: Bayraklı sahilinde piknik aktivitesi örneğinde incelenmesi. Yüksek lisans tezi. İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.

Kutucu, S., Yılmaz, E. (2006). Türkiye'de bina üretim sürecinde bir yöntem olarak yarışmalar.

Küçükkılıç, E. (2008). Kent mobilyası olarak aydınlatma elemanları -Boğaziçi'nden örnek incelemeler. Yüksek lisans tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.

Mimarlık, peyzaj mimarlığı, mühendislik, kentsel tasarım projeleri, şehir ve bölge planlama ve güzel sanat eserleri yarışmaları yönetmeliği. *Resmî Gazete*, 24.12.2002, S.24973, Ankara.

Öztekin, K., Demirarslan, D., Bilgiç, D., (2003). Kentleşme, kent kimliği, tarihi

kent ve kent mobilyaları ilişkisinin incelenmesi, *II Uluslararası Kent Mobilyaları*

*Sempozyumu*, İstanbul, 24-27 Nisan, s. 199-122.

Pekin, U. ve Timur, B. (2008). Kentsel dış mekânlar ve donatı elemanları-Eskişehir kenti örneği. 21. *Uluslararası Yapı ve Yaşam Kongresi Bildiriler Kitabı*, Bursa.

Sakal, A. N. (2007). Ankara'da kentsel donatıların peyzaj planlama ve tasarımı açısından analizi ve değerlendirilmesi. *Yüksek lisans tezi*, Ankara Üniversitesi.

Yıldırım, E. (2011). İstanbul'da kent mobilyalarının değerlendirilmesi, Sultanahmet meydanı örneği. Yüksek lisans tezi. İTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.

Yıldızci, A. C. (2001). Kent mobilyaları kavramı ve İstanbul'daki kent mobilyalarının irdelenmesi. 1. *Uluslararası Kent Mobilyaları Sempozyumu*, İston Yayınları, İstanbul.

YTÜ Kentsel Tasarım Çalışma Grubu. (1992). *İstanbul kentsel tasarım kılavuzu 2*, İstanbul.

Yücel, G. F., Yıldızci, A. C. (2006). Kent parkları ile ilgili kalite kriterlerinin oluşturulması. İTÜ Dergisi Mimarlık, Planlama, Tasarım, 2(3), 220230

Zülfiyar, C. (1998). Kent mobilyalarının kullanım şekli. Yüksek lisans tezi. İTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.

Url1<[http:// http://www.kentmobilyatasarimyarismasi.com/sartname](http://http://www.kentmobilyatasarimyarismasi.com/sartname)>, (Erişim tarihi: 13.10.2017).

Url2< <http://www.tasarimyarismalari.com/amasya-kent-mobilyalari-tasarimi-fikir-yarismasi/>>, (Erişim tarihi: 13.10.2017).

Url3<<http://www.arkitera.com/yarisma/901/kimlikli-kent-mobilyalari-fikir-tasarim-yarismasi>>, (Erişim tarihi: 13.10.2017).

Url4< <http://www.ktu.edu.tr/icmimarlik-duyuru11511> >, (Erişim tarihi: 17.12.2017).

Url5< <http://www.nobon.net/kemeralti> >, (Erişim tarihi: 17.12.2017).

Url6<<http://v2.arkiv.com.tr/p4423-cimsa-kent-mobilyalari-yarisma-projesi.html>>, (Erişim tarihi: 17.12.2017).

Url7<<http://v2.arkiv.com.tr/p4423-cimsa-kent-mobilyalari-yarisma-projesi.html>>, (Erişim tarihi: 17.12.2017).

Url8 <<http://v2.arkiv.com.tr/p5461-ankara-belediyesi-bufe-tipleri-tasarim-yarismasi-projesi---1-odul.html> >, (Erişim tarihi: 17.12.2017).

Url9 <<http://v2.arkiv.com.tr/t97-kent-mobilyasi.html>>, (Erişim tarihi: 17.12.2017).

Url10<[https://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/61576/mod\\_resource/content/1/14.%20B%C3%B6l%C3%BCm-%20Kentsel%20donat%C4%B1%20elemanlar%C4%B1.%20.pdf](https://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/61576/mod_resource/content/1/14.%20B%C3%B6l%C3%BCm-%20Kentsel%20donat%C4%B1%20elemanlar%C4%B1.%20.pdf)>, (Erişim tarihi: 17.12.2018).



# Zamansal ve Mekansal Değişim: Bursa Şehri Emirsultan Örneği

Ayşe Tuba Keskil\*, Prof. Dr. Nilüfer Akıncıtürk\*\*

**Öz:** Bursa şehri, tarih boyunca çeşitli medeniyetlere ev sahipliği yapmış, 1326 yılı itibarıyla Osmanlı Devleti'nin ilk başkenti olmuş, erken dönem Osmanlı eserleri çevresinde oluşan mahalleleri ile Osmanlı şehirciliğini hâlâ mevcut şehir dokusu içinde görebildiğimiz, önemli yerleşim alanlarından biridir. Osmanlı erken döneminde mahallelerin oluşmasında, yapılan cami/mescit, imaret, hamam gibi kamusal yapıların etkili olduğu, bazı mahallelerin isimlerini bu yapılardan aldığı görülmektedir. Bursa'daki önemli mahallelerden biri olan Emirsultan Mahallesi de ismini, Sultan Yıldırım Bayezid'in damadı Emir Sultan'ın adını taşıyan külliye almaktadır.

15. yüzyılda yapıldığı bilinen cami/ mescit, tekke, hamam, imaret ve türbesi ile Emir Sultan Külliyesi ve yakın çevrede zaman içinde oluşan mahalle dokusu; yapıldığı tarihten günümüze kadar gerek turizm, gerekse gelenek, örf, âdet, inanç çerçevesinde yerli ve yabancı ziyaretçilerin yoğun olarak ziyaret ettiği merkezlerden olmaya devam etmektedir. Yerleşim bölgesi olarak günümüzde yeşil doku ve kentsel dönüşüm bağlamında değişime uğramakla birlikte, mahalle ölçeği, kentsel yaşam çerçevesinde sürdürülebilirlik açısından sahip olduğu özgün değerlerini korumaktadır.

Emir Sultan Külliyesi ve yakın çevresindeki mahalle dokusu, tarihsel süreç boyunca dönemin getirdiği ihtiyaçlar, doğal afetler gibi çeşitli nedenlerle gelişmiş ve dönüşümlere uğramıştır. Bu çalışmada Osmanlı'dan günümüze Bursa şehrinin gelişimi ve değişimi anlatılarak, Emirsultan Mahallesi'nin şehirdeki yeri ve önemine değinilecek, tarihsel süreç boyunca Emirsultan külliye yapılarının ve mahalle dokusunun mekânsal değişimi ve dönüşümü, mevcut belgeler, alan hakkında yapılan literatür taraması, yazılı ve sözlü tarih verileri ile yerinde tespit bilgileri irdelenmeye çalışılacaktır. Çalışma ile Bursa ve Emirsultan Mahallesi gibi tarihi dokulardaki değişimin süreçleri ve kentsel yaşama etkileri ortaya konarak, ulaşılabilecek sonuçların gelecekte gerçekleştirilecek uygulamalara yardımcı olması amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Bursa, Emirsultan Mahallesi, Kentsel Yaşam, Mahalle Dokusu, Değişim

## Osmanlı'dan Günümüze Bursa Şehri Gelişimi ve Değişimi

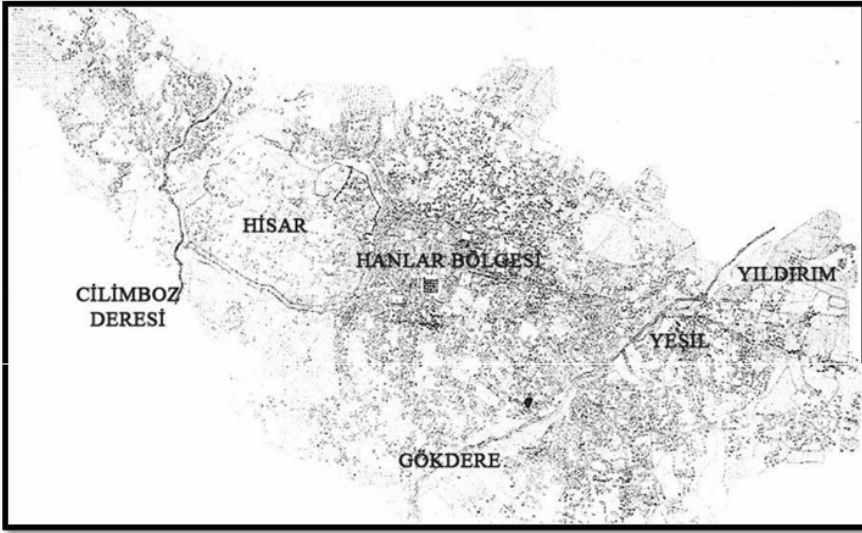
Bursa, antik çağlarda Bithynia Kralı I. Prusias (MÖ. 232-192) tarafından kale içinde kurularak Prusa ismi ile anılan, Roma İmparatorluğu parçalandıktan sonra Doğu Roma hakimiyetine giren, Türk şehri olması 1075-1097 yıllarında Anadolu Selçuklu Devleti'nin başkenti olan İznik'ten sonra alınması ile gerçekleşen, bir süre sonra Bizans tarafından Selçuklulardan alın-

\* Bursa Uludağ Üniversitesi, Mimarlık Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Programı. İletişim: tubakeskil@gmail.com

\*\* Bursa Uludağ Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü. İletişim: nilturk@uludag.edu.tr

rak, 1326 yılında Orhan Gazi'nin fethetmesine kadar Bizans şehri olarak devam eden, tarih boyunca yaşamış bu medeniyetlerin izlerini taşıyan ve önemini kaybetmeyen bir şehirdir (Cengiz, 2008).

Marmara Bölgesi'nin güneyinde, Uludağ'ın kuzeybatı eteğinde, adını da aldığı ovanın kenarında eğimli bir mevkide kurulmuştur. Uludağ'ın kuzey yamaçlarından doğan Gökdere ve Cilimboz isimli derelerin oluşturdukları vadiler arasında kalan semtler şehrin merkezini oluşturmaktadır (Seyhan, 1992). Şekil 1'de Bursa'nın önemli yerleşim bölgeleri ve onları ayıran Cilimboz ve Gökdere görülmektedir. Bu derelerin şehirdeki yerleşim bölgelerinin oluşmasında etkili olduğu gibi sanayinin gelişmesinde ve şehrin büyümesinde de rol oynamıştır.



Şekil 1. 1862 Tarihli Suphi Bey Haritası (Kaplanoğlu, 2003)

Bursa uzun zaman Hisar'da kale içinde kalmış bir şehir iken, Orhan Gazi'nin 1326 yılında fethetmesinden sonra Osmanlı Devleti'nin ilk başkenti ilan edilmiş, 1331-1335 tarihlerinde geçici olarak İznik'e başkentlik verilmesi haricinde, 1365'ten itibaren başkentliği Edirne ile paylaşarak, bu işlevini İstanbul'un fethine kadar sürdürmüştür (Dostoğlu, 2001).

Osmanlı Devleti'nin dibacesi sıfatıyla anılan Bursa, Osmanlı'nın beylikten sonra devletleşme sürecini gerçekleştirdiği ve bu amaç ile kurduğu ilk şehir olarak Osmanlı şehirciliğini oluşturduğu, geliştirdiği ve günümüzde hâlâ izlerinin görülmeye devam ettiği bir şehir olma özelliği taşımaktadır. Şekil 2'de Bursa şehri görülmektedir.



Şekil 2. Bursa Şehri (Bursa Büyükşehir Belediyesi Fotoğraf Arşivi)

Bizans dönemi boyunca ana şehir yerleşimi, surlar ile çevrili Hisar dediğimiz kale içinde bulunmakta, yönetim merkezi iç kalede şehri yönetenlerin sarayı ve Hagias Elias manastırı yer almaktadır. Şehrin ana girişi olan doğu kapısında, yani kale altı (tahte-l kale) kısmında iki Rum ve bir Yahudi mahallesi olduğu söylenmektedir (Baykal, 1950). Orhan Gazi'nin fethi ile kale teslim alınarak, Tekfur Sarayı Bey Sarayı'na, manastırın bazı yapıları da mescit, medrese ve kümbete dönüştürülmüş, Hisar içindeki mahallelere Türk nüfus yerleştirilmiştir.

Şehir, Orhan Gazi'nin 1339 yılında, surların dışında Orhan Külliyesi'ni yaptırması ile genişlemeye başlamış ve çevresinde oluşan Orhanbey Mahallesi'nin yeni konut dokularının çekirdeği olması ile ovada yeni Türk mahallelerinin kurulması sağlanmıştır. Orhan Gazi Külliyesi'nin bir parçası olarak ilk şehir hanı olan Bey ya da Emir Hanı yapılmış, 14. yüzyılın ikinci yarısında kurulan bedesten merkezli çarşılardan oluşan ticari merkezin kurulması için ilk adımlar atılmış, batı ve doğu ticaret yollarının kesişmesini sağlayarak döneminin önemli bir ticaret şehri olmaya başlamıştır (Tekeli, 1999).

Şekil 3 ve 4'te Hisar bölgesi sokak dokusu görülmektedir. Hisar, günümüzde de geleneksel Bursa konutları, sur kalıntıları, tarihi cami ve yapıları ile önemli yerleşim alanı olma özelliğini devam ettirmektedir.

### 1938 Tarihli Hava Fotoğrafında Hisar Bölgesi ve Hisar'a Bakış



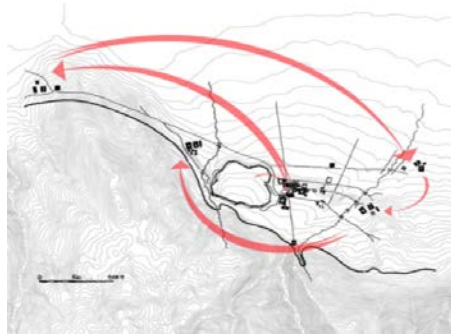
Şekil 3.

(BBB Fotoğraf Arşivi)



Şekil 4.

Orhan Gazi'den sonra diğer sultanlar da şehrin çeşitli noktalarında cami/mescit, hamam, imaret, medrese ve türbe gibi kamu yapılarından oluşan külliyeler yaptırmıştır. Şehrin çeşitli noktalarında yaptırılan Erken Dönem Osmanlı eserleri olan bu külliyeler vesilesi ile yeni mahalleler oluşmuş, şehrin büyümesiyle yeni yapılar inşa edilmeye devam edilmiş, Osmanlı şehri oluşmaya başlamıştır. I. Murad dönemi Hüdavendigar Külliyesi, I. Bayezid dönemi Yıldırım Külliyesi, I. Mehmet dönemi Yeşil Külliyesi, II. Murad dönemi Muradiye Külliyesi ile yeni merkezler oluşmuş ve şehir batı-doğu yönünde gelişme göstermiştir. Hüdavendigar Külliyesi'nin yaptırılması şehrin batı yönünde, Yıldırım Külliyesi'nin yaptırılması da doğu yönünde gelişmesinin başlangıcı olmuştur. Hüdavendigar Külliyesi'nin cami, imaret ve kaplıca ile yeni bir kentsel birim oluşturduğu Çekirge semti, Hisar'ın batısında Kaplıca Kapısı'ndan yaklaşık dört kilometre uzaklıkta bulunan, termal su kaynaklarından zengin bir bölge olarak termal turizm merkezlerinden biridir. Şekil 5'te yapılan "Sultan Külliyesi" sırasıyla gösterilmiştir.



Şekil 5. Bursa Sultan Külliyesi (Dostoğlu, 2018)



I. Murat döneminde şehir merkezinin oluşumu da devam etmiş, Kapan Hanı yapılmıştır. Bursa en parlak dönemini I. Bayezid döneminde yaşamış, şehir merkezinde yaptırdığı yirmi kubbeli geniş bir cami olan Ulucami ve Emir Han'ın karşısına yaptırdığı ilk Osmanlı bedesteni ile ticaret hayatının çekirdeği ve sosyal hayatın merkezi de şekillenmiştir. Osmanlı şehirlerinin, Evliya Çelebi tarafından, bedestenli ve bedestensiz olarak ayrılması, bu yapılaşmanın şehir için ne derece önemli olduğunun kanıtıdır (Uğur, 2015). I. Mehmet 15. yüzyıl başının da İpek Hanı yaptırmış, daha sonraki dönemlerde de yeni hanların yapılması ile merkez büyümeye devam etmiştir. Yapılan hanların bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Şekil 6'da Bursa Hanlar Bölgesi görülmektedir.



Şekil 6. Hanlar Bölgesi

II. Murat tarafından şehrin batısında yaptırılan, cami, medrese, hamam, türbe ve darüşşifası olan Muradiye Külliyesi de Bursa'daki sultan külliyelerinin sonuncusudur. Şekil 7'de Muradiye Külliyesi, yapı parçaları ile görülmektedir.



Şekil 7. Bursa Muradiye Külliyesi



II. Mehmet döneminde Bursa'nın kentsel gelişimi sürdürülmüş 1470'lerde yeni bir ticaret bölgesi olan "Taht-el Kala-i Cedid" oluşturulmuş ve yaptırılan 120'den fazla olan yapıların çoğunluğu mahalle ölçekli kentsel gelişmenin odağı olan cami/mescitler olmuştur (Yenal, 2013). II. Bayezid döneminde de gelir sağlamak amacıyla Şekil 6'da görülen Hanlar Bölgesi'nde Koza Han ve Pirinç Han yaptırılmıştır. Osmanlı Sultanlarından sonra da vezirler, devletin ileri gelenleri, saray mensupları da şehrin imar faaliyetine katkı sağlamıştır. Bursa'da Orhan Bey döneminde Hisar'da 7 mahallenin olduğu biliniyorken, 1530 yılında 147 mahalle ve 17. yüzyılda 158'den fazla mahalleden oluşan bir şehir hâline gelmiştir (Dörtok, 2005).

Kuban'ın (1983) söylemiyle, Anadolu Türk şehri, doğal çevre ile insan yapısı arasında kurulabilecek ahenk için güzel bir örnektir. Bursa için geçerli olabilecek bu söylem, bölgesel koşullar içinde, sokak yapısı, konutların organik bir örtü gibi arazi üzerinde yatay olarak yayılmaları ve yeşil doku ile ilişkisi, Bursa camilerinin şehir silüeti içindeki önemi, aynı yerleşim uyum ve denge ifadesidir. Geniş bölgelere yayılarak inşa edilen Sultan Külliyesi çevresinde oluşan mahalleler, organik bir şekilde birbirlerine bağlanarak şehir dokusunu oluşturmuştur. Şehrin batı ve doğu yönündeki yerleşimi birbirine bağlamak için de Gökdere üzerinde 15. yüzyıl ortalarında Maksem (Demikoluk) ve Sedbaşı köprüleri ile 1442 yılında Sedbaşı köprüsünün 400 metre kuzeyinde arasta-köprü olan Irgandı Köprüsü yapılmıştır. Irgandı Köprüsü'nün üstündeki arasta 1558'de eklenmiştir (Yenal, 2013). Şekil 8'de Bursa ovasında birbirlerine organik bir örtü gibi bağlanmış mahalleler ve geleneksel Bursa konutları görülmektedir.



Şekil 8. Bursa Ovası ve Mahalleleri

17. yüzyıl başlarından 19. yüzyıla durağan bir şehir profili çizen Bursa, batılılaşma ve endüstrileşme sürecine girmiştir. 19. yüzyılda Batı'da benimsenen modern şehircilik yaklaşımları, Osmanlı Devleti tarafından da kabul görmüş ve organik şekilde gelişen şehirler yerini belli ilkelere göre, planlı bir geometriye göre biçimlenen şehirlere bırakmıştır. 1840'lardan itibaren batı kaynaklı planlama prensipleri ile sosyal, kültürel ve ekonomik değişim görülmeye başlanmıştır. Bursa'da planlı bir şehirciliğin uygulanması ilk olarak yeni fabrika bölgeleri oluşturulması ile başlamış, 1855'teki büyük Bursa depremi ve sonrasında çıkan, büyük tahş ribata yol açan, yangından sonra yapılmıştır.

Tanzimat reformları, dönemin Bursa Valisi Ahmet Vefik Paşa tarafından, Paris'te eğitim alırken etkilendiği şehir yöneticisi Haussman'ın şehircilik anlayışı ile başladığı imar uygulamaları, sonraki valiler tarafından da devam ettirilmiştir. Şehrin geleneksel dokusunda büyük dönüşümler yaşanmış, organik şekilde birbirine bağlanan yollar, çıkmaz sokaklar yok edilerek, kuzey güney ve doğu batı yönlerinde birbirini kesecek şekilde ızgara planlı caddeler açılmış ve yeni kurulan mahallelerde de bu anlayış benimsenmiştir. Yeni modern idari belediye binaları, kültür ve eğitim kurumları gibi kamusal yapılar bu dönemde yapılmıştır. 1857 yılında Suphi Bey tarafından, şehrin ilk kadastro planı çizilerek 1862 yılında bastırılmıştır (Kaplanoğlu, 2003). Suphi Bey haritasına göre bu tarihte şehrin nüfusu yaklaşık olarak 70.000 kişidir. Günümüzde *Bursa 2018 yılı nüfusu*, verilere göre 2 994 521 olup, bu durum hızla artan nüfus ve göç göstergesidir (TÜİK, 2018).

Yeni yolların açılması ve yol genişletme çalışmaları bir taraftan da mahalleleri birbirlerine düzgün şekilde bağlayarak etkileşimi arttırmış, şehir ölçeğinde bütünleştirmiş ve şehir içi ulaşımı kolaylaştırmıştır.

19. yy'ın ikinci çeyreğinden itibaren, Osmanlı Devleti tarafından benimsenen Batılılaşma ve endüstrileşme hedefleri kapsamında Batı'da o dönemde mimarlıkta yaygın olan eğilimler Türkiye'de inşa edilen konutlara da yansımıştır. Geleneksel Bursa konutları genellikle iki katlı, alt katı kargir, üst katlar tuğla dolgulu ahşap karkas olarak ve arazi eğiminden faydalanarak yapılmıştır (Keleş, 1996).

Konutların, odalarının her biri hayat denilen sofalara açılan ve ihtiyaç hâlinde yeni odaların eklenebilmesine olanak veren esnek yapılar oldukları söylenebilmektedir. Yeni batılılaşma eğilimleri ile üretilen yeni malzeme ve sistemler Bursa konutlarında da uygulanmış, ahşap karkas yerine yığma ve betonarme karkas yapılar inşa edilmeye başlanmıştır.

20. yüzyılda Cumhuriyet Döneminde de batılılaşma süreci devam etmiştir. 1965 yılında yürürlüğe giren Kat Mülkiyeti Yasası'nın aynı arsada birden çok kişinin tek apartmanda konut sahibi olmasına imkân vermesi ile şehir merkezlerinde konutlar küçülmüş, yeni yapılar eklenmiş ve az katlı yapıların yerini yüksek katlı apartmanların yapılması hızlanmış ve mevcut şehir dokusunda bozulmalar başlamıştır (Keleş, 1996). Mevcut yerleşimde artan

nüfus yoğunluğundan da kaynaklanan, dikkati çeker derecede fiziksel yapılaşmadan sosyal dokuya kadar olumsuz etkileri yayılan bir değişim her bölgede hissedilmektedir. Bu sosyo ekonomik yapıda da etkisini ortaya şehrin tümünde yansıtmaktadır. Dolayısıyla problemin çözümüne bütüncül yaklaşım gerekmektedir. Bunun için de şehircilik ölçeğinden mahalle, ada ve parsel ölçeğine kadar inilerek yeniden kapsamlı planlama anlayışı ve imar düzeni oluşturmak gereklidir. Bu da güncel analizlere yarına yönelik bakış açısını dün ve bugün üzerinden okumak ve araştırmak ile olur.

Bursa, bu mekânsal değişiklikler sonucunda, Türk İslam şehri olma özellikleri yerine sanayileşmeye ve modernleşmeye başlayan bir şehir niteliği göstermeye başlamıştır (Dörtok, 2005).

### **Emirsultan Mahallesi'nin Bursa Şehrindeki Yeri ve Önemi**

Ergenç'in (1996) tanımıyla mahalle:

Osmanlı şehrinde mahalle, sosyal ve fiziki bir birimdir. Mahalle birbirini tanıyan, bir ölçüde birbirinin davranışlarından sorumlu, sosyal dayanışma içinde olan kişilerden oluşmuş bir topluluğun yaşadığı yerdir. Osmanlı dönemindeki tanımı ile; aynı mescitte ibadet eden cemaatin aileleri ile birlikte ikamet ettikleri şehir kesimidir.

İlk kurulduğu dönemden bu yana Hisar dışında Bursa mahallelerinin oluşumları ticaret bölgesi çevresinden başlayarak dışa doğru cami/mescit odaklı şekilde olmuştur (Yenal, 2013). Bununla birlikte mahalleler kültürün, kimliğin, dinin ve kentsel yaşamın dokunduğu mekânlardır.

Osmanlı şehirlerinde, mahalleler isimlendirilirken, bazı geleneklerin izlendiği söylenebilmektedir. Bunlar;

- Eserlerin, binaların ve anıtların isimleri,
- O çevrede yaşamış bazı tasavvuf büyüklerinin isimleri,
- Osmanlı veya şehir tarihine hizmetler etmiş kişilerin isimleri,
- Şair ve ilim adamlarının isimleri,
- Sanatkârların veya zanaatkârların isimleri,
- Anadolu'nun değişik bölgelerinden göç eden toplulukların isimleri,
- Mahallede yapılan işlere göre çeşitli isimler,
- Mahallenin bulunduğu yere göre çeşitli isimler olabilmektedir (Köseoğlu, 1946).

Yıldırım, Yeşil gibi mahalleler isimlerini önemli yapılardan; Piremir, Musababa ilim adamlarından; Pınarbaşı, Hisar bulundukları çevreden; At Pazarı, Balık Pazarı bulundukları çevrede

yapılan işlere göre isimler aldıkları söylenebilmektedir.

Anadolu şehirlerinde meydanların planlanarak oluşmadıkları söylenebilmektedir.

Bursa'da Osmanlı döneminde gelişen mahallelerde, özellikle cami veya mescit çevresinde küçük meydancıklar oluşturulmuş, bu meydancıklarda bulunan çeşme başlarında buluşma ve sosyalleşme olanağı sağlanmıştır (Dostoğlu ve Aksoy, 2017).

Bu noktada yerleşim dokusundaki anonim mimarinin, sürprizli buluşma noktalarında kentsel yaşamı etkilediği söylenebilmektedir. Şekil 9'da Bursa'da mimari, insan ve doğal çevre ile kentsel yaşamı betimleyen gravür görülmektedir.



Şekil 9. 19. yüzyıl Emir Sultan Cami çevresini gösteren bir gravür (Walsh, 1838)

Şehrin en eski mahallelerinden biri de Emirsultan Mahallesi'dir. Önemli mahallelerden olan Emirsultan Mahallesi ismini, 15. yüzyılda yapılan, Sultan Yıldırım Bayezid'in damadı Buharalı Emir Sultan'ın adını taşıyan ve çeşitli kişilerin katkıları ile aşama aşama büyüyen, cami/mescit, imaret, hamam, tekke, mektep, medrese, türbe, kütüphane, muvakkithane ve çeşmelerden oluşan Emir Sultan Külliyesi'nden almaktadır. Türbe ve hamamın 1429'da Emir Sultan'ın ölümünden sonra eşi Hundi Hatun tarafından yaptırıldığı bilinmektedir. Eşi Hundi Hatun'un banisi olduğu külliye ilk yapıldığı dönemde, aynı zamanda tevhidhane olarak da kullanılan mescit, derviş hücreleri, imaret ve diğer tekke bölümleri, türbe, hamam ve medreseden meydana gelmektedir (Tanman, 1995).

I. Mehmet'in torunu Hatice Hatun'un bir mektep (1450'ler), Cezeri Kasımpaşa'nın da ilave olarak medrese yaptırması (1470'ler) ile külliye parçaları oluşmuştur. Cami, 1795 depremi ile yıkılmış, 1805'te harem dairesi ile birlikte yeniden yapılmıştır (Yenal, 2013).

Bunlar ile birlikte 18. ve 19. yüzyıllarda caminin güney ve batı taraflarına çeşmeler, bir muvakkithane ve kütüphane yapısı eklenmiştir. Yapıldığı 15. yüzyılda, Erken Dönem Osmanlı mimarisinin bir örneği olan külliye, günümüze kadar birçok onarım geçirmiş ve orijinal mimarisi değişmiştir (Tanman, 1995).

Emir Sultan Külliyesi Bursa'nın doğu tarafında ve ovaya hâkim bir yükseklikte inşa edilmiştir. Yıldırım Külliyesi ve Yeşil Külliyesi ile yakın çevresinde bulunan Emir Sultan Külliyesi şehrin doğu tarafındaki dinî turizm merkezlerini oluşturmaktadır. Günümüzde de hâlâ bu önemi devam etmektedir.

Hüdavendigar Külliyesi'nin bulunduğu, termal turizm merkezi Çekirge semti, şehrin ticaret merkezini oluşturan Hanlar Bölgesi ve dinî turizm merkezlerinden olan Emir Sultan Külliyesi arası birbiri ile bağlantılı bir hat olarak karşımıza çıkmaktadır. Şekil 10'da Emir Sultan Camii ve hamamı görülmektedir.



Şekil 10. Emir Sultan Cami

Köseoğlu'nun (1946, s. 18), Bursa mahalleleri ile ilgili Bursa şer'iyye sicilleri üzerinde yaptığı çalışmasında Emirsultan Mahallesi'nin, 1462-1463 yıllarındaki kaynaklarda geçtiğini tespit etmiştir. Çalışmasında mahallenin, şer'iyye sicillerinde ve çeşitli belgelerde isminin Emir Hazretleri şeklinde yazılı olduğu, 1940'lı yıllarda Emir olarak Bursa mahalle isimleri arasına girdiği ve daha sonra Emirsultan olduğu ifade edilmektedir (Atabaş, 2018).

Emir Sultan Külliyesi, 1688 yılına ait sicil kaydında bazı vergilerden muaf tutulmuş ve zengin vakıf kaynakları tahsis edilmiştir. Aileler bu vakıf imkânlarından yararlanarak, külliye çevresi sine konutlar yapmış, yerleşmiş ve mahallenin gelişmesini sağlamıştır (Oğuzoğlu, 2007).

İlk Osmanlı kayıtlarından beri Emirsultan Mahallesi yazılmıştır. İlk kayıtlar 1487 yılında yapılmış, 276 hane, 13 kiracı hane, 1156 nüfus belirlenmiştir. 15. ve 16. yüzyılda da 500 hane ile Emirsultan Mahallesi nüfus itibarıyla en büyük mahalle olarak belirlenmiştir. Daha sonra ki dönemlerde mahallenin, bazı müstakil mahallelere bölünmesi ve göç gibi nedenlerle en büyük mahalle olma özelliği değişmiştir (Demirel, 2017).

## **Emirsultan Mahallesi'nin Zamansal ve Mekansal Değişimi**

Osmanlı şehirleri, tabiat ile insanın inşa ettiği dünyanın yani mimarinin bir bütünlüğüdür (Cansever, 1997). Emirsultan Mahallesi, gerek bulunduğu ovaya hâkim mevkide yoğun yeşil alanlar içinde bulunması gerekse de kentsel kesim sivil toplum mimarisinin iyi bir örneği olma özelliği taşıması ile önemini korumaktadır. Şekil 11'de yeşil doku ve mahalle ilişkisi izlenmektedir. İngiliz yazar Robert Walsh (1838), Emirsultan Mahallesi'ni şu şekilde anlatır;

Emir Sultan'ın kentte görkemli bir camisi var, mezarı da yanındadır. Cami çevresindeki evler de Türk mimarisinin mükemmel örneklerindendir.



Şekil 11. 1894 tarihli Emir Sultan Camii ve Yıldırım Camii (BBB Fotoğraf Arşivi)

Setbaşı-Yeşil-Emirsultan Koruma Amaçlı Uygulama İmar Planı ile Emirsultan tarihi kentsel sit koruma alanı ilan edilmiştir. Hanlar Bölgesi, Osman Gazi ve Orhan Gazi Türbeleri, Cuma-lıkızık Köyü, Hüdevendigar Külliyesi, Muradiye Külliyesi; Yıldırım ve yakın bölgesinde bulus nan Yeşil Külliyelerinin UNESCO Dünya Mirası Listesi'ne alınması ile Emir Sultan Külliyesi ve mahallesinin de önemi artmıştır.

Şekil 13 ,12 ve 14'de görülen 1880 ,1860 ve 1939 tarihli Bursa haritalarında Emirsultan Mahallesi için, yoğun yeşil alanların içinde, düşük yoğunluklu yapılaşmanın görüldüğü, ayrı ve bitişik nizam tek katlı, bahçeli konutlardan oluştuğu söylenebilmektedir. Yeşil Bursa söylemi, mimari olarak Şekil 14'de izlenebilmektedir.





Şekil 12. 1860 yılı Bursa haritası Emirsultan Mahallesi



Şekil 13. 1980 (Bursa'nın Tarihi Mahalleleri IV, 2017) Şekil 14. 1839

Şekil 15 ve 16'da mahalle ölçeğinde, yol, konut, duvar, medrese, cami ve yeşil dokunun mekânsal organizasyonu görülmektedir. Organik konut dokusu içinde, tuğla dolgulu ahı şap karkas sivil mimarlık örnekleri mahalle konutlarını oluşturmaktadır. 20. yüzyılın başında asfaltın mahalleye girmediği, yolların parke taşı kaplı olduğu anlaşılmaktadır. 1470'lerde Cezeri Kasım Paşa tarafından yaptırılan medresenin 1920'de varlığını hâlâ sürdürdüğü gözlemlenmektedir. Günümüzde medreseden herhangi bir iz bulunmamaktadır.



Şekil 15. 1920



Şekil 16. 1933

Emirsultan Mahallesi Tekler Sokak'ta, ahşap karkas arası tuğla dolgulu, cumbalı sivil mimarlık örneği konutlar görülmektedir. (Şekil 17, 18) 20. yüzyılın sonuna doğru hâlâ geleneksel konutların varlığını sürdürdüğü ve geleneksel mahalle yaşantısının devam ettiği, mahalle sakinleri ile yapılan görüşmeler ve dönem fotoğrafları ışığında söylenebilmektedir.



Şekil 17. Tekler Sokak 1959



Şekil 18. Tekler Sokak 1970

Yeşil'den Emir Sultan'a çıkan, ana ulaşım aksı olan Doyuran Caddesi, Şekil 19'da görüldüğü gibi 1920 yılında Cezeri Kasım Paşa Medresesi yanından dolaşan bir güzergah izliyorken, zaman içinde medresenin yıkılması, cami önünün yayalaştırılması ve rekreasyon alanı oluşturulması ile kaymış, sağ ve soldan genişlemesinin mümkün olmadığı bir hâl almıştır.





Şekil 19. 1920



Şekil 20. 1980



Şekil 21. 2018

Hızlı kentleşme, artan nüfus sonucu konut ihtiyacının doğması, mimarinin güne uyarlanmaması gibi çeşitli nedenler konutları ve mahalle dokularını etkilemekte, değişimler meydana getirmektedir. Dönemin getirdiği ihtiyaçlar neticesinde, şehrin batısında yeni oluşan yerleşim bölgeleri kadar tamamen olmasa da, Emirsultan Mahallesi de bu değişikliklerden etkilenmiştir. 1980'den sonra geleneksel mahalle konutları yerini, günümüz yapım tekniği ile yapılmış, karma sistemli ve bitişik nizam betonarme apartmanlara bırakmıştır. Bu değişim ile yeşil doku azalmış, dönemin getirdiği yaşamsal ihtiyaçlar, geleneksel yaşantıyı da değişime sürüklemiştir. Şekil 22'de Emirsultan Camii çevresindeki bitişik nizam betonarme apartmanlar görülmektedir. Emirsultan Mahallesi'nin ana ulaşım akslarının, Şekil 23'de görüldüğü şekliyle sağ ve sol taraftan genişlemesine imkân vermeyecek bir şekilde devam etmesi sebebiyle yeni apartmanlar ile yoğunluğun arttığı ve yapıların yükseldiği söylenebilmektedir.

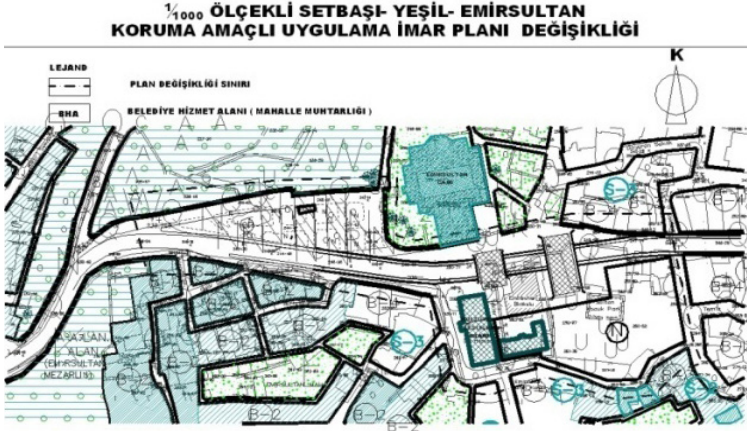


Şekil 22. Emirsultan Mahallesi 2000'ler



Şekil 23. 2006 yılı Emirsultan Doyuran Caddesi

Setbaşı-Yeşil-Emirsultan Koruma Amaçlı İmar Planı Değişikliği çerçevesinde, Emirsultan ve Hocataşkın mahallelerinin bir kısmını içine alan Emir Sultan Camii ve çevresi 19.07.2007 tarih ve 488 sayılı meclis kararı ile 'Kentsel Dönüşüm ve Gelişim Alanı' ilan edilmiştir. Kentsel dönüşüm alanı ilan edilen bölgede 2007 ve 2011 yılları arasında kentsel dönüşüm çalışması gerçekleştirilmiştir.



Şekil 24. Setbaşı Yeşil Emirsultan İmar Planı Değişikliği

Emir Sultan Külliyesi'ne ait, caminin karşısında bulunan Emir Buhari Tekkesi (Hüsametdin Tekkesi), 1979 yılında yıkıldıktan sonra yerine Emir Buhari İlköğretim Okulu yapılmıştır. Uygulanan kentsel dönüşüm projesi kapsamında, ilkokul bulunduğu yerden başka parselde taşınmış, tekke yeniden inşa edilmiştir. Günümüzde kültür merkezi olarak hizmet vermektedir. Şekil 21'de Emir Buhari İlkokulu ve Emir Sultan Hamamı görülmektedir. Emir Sultan Hamamı da dönüşüm projesi kapsamında restore edilmiş, kültürel mirasın korunması için işlev değişikliğine gidilerek, kültür merkezi olarak günlük kullanıma sunulmuştur.



Şekil 25. Emir Buhari İlkokulu ve Emir Sultan Hamamı

Gerçekleştirilen kentsel dönüşüm projesinin temel amaçlarından biri, mahallenin ihtiyacı olan tamamen yaya kullanımına yönelik bir meydan oluşturmak, mevcut yol trafiğini meydanın altına alarak yaya ulaşımını rahatlatmak, sıkışmış ana ulaşım aksı üzerinde oluşan yaya trafiğini ortadan kaldırmak ve meydan altına otopark yaparak bölgenin ihtiyacı olan park probleminde çözüm sunmaya çalışılmasıdır.

Emir Sultan Camii'nin karşısında bulunan, 1980 sonrası yapılan bitişik nizam apartmanların yerine, birden çok parseli kapsayacak şekilde yapılan ticaret+konut fonksiyonlu, bü-

tüncül bir konut dönüşümü projesi uygulanmıştır. Zaman içinde eskimiş ve niteliği düşük apartmanlar, bu iyileştirme, sağlıklılaştırma çalışması ile insan ve mahalle konut ölçeği değişmeden, aidiyet ve sürdürülebilirlik kapsamında ekonomik, nitelikli, deprem güvenliği-ne sahip konutlara dönüştürülmüştür. Konutların, cami yüksekliğini geçmeden, şehir içine deki Emir Sultan silüetini bozmayacak şekilde tasarlanması ve geride konumlandırılarak yayalaştırılmış meydan oluşturulması, yapılan kentsel dönüşümlerin sonucunda genellikle karşımıza çıkan mahalle dokusunu yıkıcı etkisinin Emirsultan Mahallesi'nde hissedilmesini sağlamıştır. Projenin amaçlarından biri olan cami, türbe, tekke ve hamam arasında görsel bir bütünlük sağlanması da projenin pozitif yönlerinden biridir. Fiziksel durumun ve çevre görüntüsünün geliştirilmesi, güzelleştirilmesi ve daha sağlıklı bir yerleşim düzeni sağlanması ile kentsel yaşam yüzeyinin yükseltilmesi gerçekleştirilmiştir.



Şekil 26. Emirsultan Kentsel Dönüşümü

Tarihsel süreç içerisinde konut dokusunun yükselerek cami ile aynı hizaya geldiği, mimarinin güne uyarlandığı, yeşil dokunun sadece mezarlık bölümünde kaldığı Şekil 27 ve 28 karşılaştırıldığında görülmektedir.





Şekil 27. Emirsultan'a Bakış (Eski Bursa Fotoğrafları)



Şekil 28. Emirsultan'a Bakış (BBB Fotoğraf Arşivi)

Oluşturulan meydan üzerinde ve konutların zemin katlarında kafe, restaurant, çay evi gibi sosyalleşme mekânları, küçük mahalle marketleri yerine, ekonomik ürünler satan zincir marketlerin olduğu, berber gibi gündelik ihtiyaçların karşılandığı ticaret alanları oluşturulmuştur. Mahalle sakinleri meydanda sosyalleşme imkânı bulurken, görüşülen konut kullanıcıları da bu yoğunluktan duydukları rahatsızlığı belirtmiştir.

Günümüzde bu değişim ve dönüşümlere rağmen mahalle aidiyetinin, gençliğini burada geçiren kuşak tarafından, devam ettiği, düğün, sünnet, cenaze gibi hayatın en önemli dönemlerinde hem şehir içi hem de şehir dışından günü birlik ziyaretçiye ev sahipliği yaptığı

Emirsultan, dinî ritüellerin kentsel yaşamdaki öneminin, insan ve mimari arasındaki bağlan-  
tının görüldüğü noktalardandır.

## Sonuç

Milattan öncesine dayanan köklü geçmişine rağmen, oluşturduğu insana ve topografyaya saygılı, organik şehirciliği ve dinin, kültürün etkilediği kentsel yaşam pratikleri ile Osmanlı Bursa'sı olarak andığımız şehir, Anadolu'daki Türk İslam şehirleri içerisindeki yeri tartışılmaz bir noktadadır. Osmanlı Sultanları tarafından yaptırılan külliyeler çevresinde teşekkül eden mahalleler ile büyümüş, insanın din ve mimari ile kurduğu ilişki ile de özgün değerler kazanmıştır. Değişen dünyaya uygun politikalar izleyen yerel yöneticiler tarafından gerçekleştirilen şehir içindeki değişimler, şehrin kuruluş yönteminden farklı olsa da şehir içi ulaşım, mahallelerin etkileşiminin artması ile endüstrileşme ve sanayileşme faaliyetlerini kolaylaştırmıştır.

Bursa'nın tarihi ve kültürel özellikleri, mimari mirası ile özel değerlere sahip bir mahallesi olan Emirsultan, geçmişten günümüze konut dokusu ve dinî öğeleri ile oluşturduğu silüeti ile en özgün ve değeri her gün artarak devam eden, yitirilmemesi gereken bir yerleşimdir.

Emir Sultan Külliyesi ve çevresindeki mahallenin, her türlü değişim ve dönüşüme karşın insan mimari ilişkisini ve kentsel yaşam pratiklerini azalarak da olsa devam ettirmesi, kentsel dönüşümün 1980 sonrası oluşan konut dokusu ile kıyaslandığında, konutların güne uyarslanması ve çevreyi rahatlatarak şekilde uygulanması, yıkıcı etkilerin azaltılması bakımından Bursa'nın en şanslı bölgelerinden olduğu söylenebilmektedir. 1980 sonrası, geleneksel konutlar yerine yapılan bitişik nizam karma yapılı apartmanlardan başlayarak, 2007-2011 yılları arasında gerçekleştirilen Emirsultan Kentsel Dönüşüm Projesi ile devam eden Emirsultan Mahallesi'ndeki mahalle konut dokusunun değişimi, olumlu ve olumsuz birçok sonucu beraberinde getirmiştir. Nüfus artışının nitelikli yapılı çevreler oluşturularak karşılanması, herhangi bir afete karşı dayanıklı konutların inşa edilmesi, güvenli çevrede yaşama standardının oluşması, kalıcı kullanıcıların hakkı olarak sağlanmaya çalışılmıştır. Sadece Emir Sultan Camii'nin karşısında, onu da kapsayacak şekilde gerçekleştirilen dönüşüm, aslında bütün mahalle için mevcut dokuyu bozmadan, kontrollü olarak uygulanması gereken bir ihtiyacıdır.

Mevcut dokuda bitişik nizam apartmanların etrafını çevrelediği, eğimli ve dar sokaklar, hiçbir kaçış noktası olmayacak risk noktalarıdır. Bu kentsel dönüşüm model alınarak, hâlâ dönüşüme uğramayan mahalle yapılarının da iyileştirme ve sağlıklılaştırma ile güne uyarlanmış, sosyokültürel özelliklerini yitirmeden nitelikli konutlara dönüştürülmesi gerekmektedir. Dokuda düşey büyüme asla önerilemez bir gereksinimdir. Dokunun yükselmesine

fırsat oluşturmada ada bazında mevcuda uygun değişimlerin öngörülmesi ve planlama çalışmalarının başlatılması, merkez şehir dokusu ile fiziksel yenilik ve manevi değer katacak şekilde etkileşiminin artırılarak fiziksel eskimenin yaratacağı köhneleşmenin önlenmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Binaların yaşlanması ile deprem riskinin artması ve ekonomik getirisinin azalması nedeniyle bölgenin sosyoekonomik kayıpları kaçınılmazdır. Bu da kalıcı kullanıcının bölgeden uzaklaşmasına ve güneybirlik turizm ile kullanımın kısıtlanmasına neden olurken, Bursa'nın özgün değeri için hissedilebilir bir kayıptır. Dolayısıyla mevcuda uygun yeni yapılaşmaların, yerinde dönüşümün ada bazında uygulamalarının artırılması, doku ile ilişkisinin sağlanamayacağı nedenlerle farklı değişim dönüşümün mahalle ve bölge yakın çevresinde, şehir çeperine dağıtılarak yeniden planlanması, daha uygun önerilere açılması tavsiye edilebilir.

## Kaynakça

- Atabaş, A. (2018). Geleneksel mahallede toplumsal hafıza: Bursa Emirsultan Mahallesi. Yayınlanmış yüksek lisans tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Baykal, K. (1950). Bursa ve Anıtları. Bursa.
- A. Elbas (edt.) (2007). *Bursa'nın tarihi mahalleleri IV*. Bursa: Bursa Kültür A.Ş. Yayınları
- Cansever, T. (2010). *Osmanlı şehri*. İstanbul: Timaş Yayınevi.
- Cengiz, İ. (2008). *Bir imparatorluğun izi*. Bursa: Osmangazi Belediyesi
- Demirel, M. (2017). "19. Yüzyılda mahallelerin sosyal ve ekonomik durumu". *Bursa'nın tarihi mahalleleri IV* (S. 19-54) içinde, Bursa: Bursa Kültür A.Ş. Yayınları
- Dostoğlu, N. (2001). *Osmanlı döneminde Bursa*. Akmed.
- Dostoğlu, N., & Aksoy, F. (2007). Emirsultan, Karamazak, Musababa, Piremir, Teferruç, mahallelerinde sivil mimari. A. Elbas (edt.), *Bursa'nın tarihi mahalleleri IV* (s. 149-156) içinde Bursa: Bursa Kültür A.Ş. Yayınları.
- Dostoğlu, N. (2018). Bursa world heritage site: expectations from cultural tourism. Dubrovnik: Hupg Conference 2018.
- Dörtok, Z. (2005). Modernleşme sürecinde Bursa Kenti'nin mekânsal ve sosyal değişimi (1860 – 1910). Yayınlanmış doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Ergenç, Ö. (1996). Osmanlı şehrinde esnaf örgütlerinin fizik yapıya etkileri. V. Akyüz, S. Ünlü (Ed.), *İslam geleneğinden günümüze şehir ve yerel yönetimler* (ss. 407-417), 1, İstanbul: İlke Yayınları.
- Eski Bursa Fotoğrafları. (tarih yok). 2018 tarihinde Bursa İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü: [www.bursakulturturizm.gov.tr/tr-129730/eski-bursa-fotografllari.html](http://www.bursakulturturizm.gov.tr/tr-129730/eski-bursa-fotografllari.html) adresinden alındı.
- Kaplanoğlu, R. (2003). *Doğal ve anıtsal eserleri ile Bursa*. Bursa: Osmangazi Belediyesi.
- Keleş, R. (1996). *Kentleşme politikası*. Ankara: İmge Kitapevi.
- Köseoğlu, N. (1946). *Tarihte Bursa mahalleleri*. Bursa: Ant Basımevi.
- Kuban, D. (1968). Anadolu Türk şehri tarihi gelişmesi, sosyal ve fiziki özellikleri üzerinde bazı gelişmeler. *Vakıflar Dergisi*, Sayı: VII
- Oğuzoğlu, Y. (2007). Bursa'nın Emirsultan, Piremir ve Karamazak mahallelerine ilişkin bazı tarihi bilgiler. *Bursa'nın tarihi mahalleleri IV* (s. 13-18). içinde Bursa: Bursa Kültür A.Ş. Yayınları.
- Seyhan, E. (1992). Bursa. *TDV İslâm ansiklopedisi* içinde TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Tanman, B. (1995). Emir Sultan Külliyesi. *TDV İslâm ansiklopedisi* içinde TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

Tekeli, İ. (1999), *Bursa'nın tarihinde üç ayrı dönüştür dönemi. Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun 700. yıldönümünde Bursa ve yöresi* (s. 7 – 28). Bursa: Uludağ Üniversitesi

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK). (2018). İl ve cinsiyete göre il/ilçe merkezi, belde/köy nüfusu ve nüfus yoğunluğu. <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=30709> adresinden alındı.

Uğur, Y. (2015), Şehirler ve şehirleşme. *Osmanlı İmparatorluğu'nda çevre ve şehir* içinde Ankara: Çevre ve Şehircilik Bakanlığı & İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Walsh, R. (1838), Constantinople and the scenery of seven churches of asia minor, Londra.

Yenal, E. (2013). *Osmanlı (Baş) kenti Bursa*. Bursa Kültür A.Ş. Yayınları.







PSIKOLOJİ



# Bir Beden Politikası Olarak: Ağrı

Büşra Nur Topal\*

*"Beden ve deri, diğer her şeyden kişiyi ayıran sınırlardır. Aşk ilişkileri, cinsel ilişkiler; ailevi, toplumsal, klinik ve analitik karşılaşmalar kaçınılmaz olarak beden bedene gerçekleşirler"*  
(Baudin, 2013)

*"Bedenler doğmazlar, yapılırlar"* (Haraway, 2013)

**Öz:** Geçmişini insanlık tarihine kayıtlayabileceğimiz ağrı, toplumsal hafıza içerisinde farklı bilişsel ve duygusal algılama biçimleri etrafında birçok anlamı içermektedir. Ağrının, tarihsel serüveni esnasında üzerine yüklendiği tüm bu farklı anlamlar, onun yaşamsal bir olgu olması etrafında birleşmektedir. Bedensel bir tezahüre sahip olan ağrı, erişilemez ve hâkimiyet altına alınamaz değildir. Hekimlerin ağrı durumuna yaklaşımı ve ağrı hissiyatına erişme çabaları genellikle onun fizyolojik ve patolojik çerçevesinin izahı ile sınırlı kalmıştır. Oysa ağrı, katıksız biyolojik bir fenomen değildir. Ağrıyı, bedende hissedilenin dışında bir beden tasarımı olarak tasavvur etmek mümkündür. Ağrı aynı zamanda saf psikolojik bir fenomen olarak da okunmamalıdır. Ağrının yaşam içerisindeki yerini ararken, özneler-arası bir düzlemde düşünülmesi gerektiği kanaatindeyim; zira beden ve deri, yaşamın her bir unsuruna temas eder ve aktörün beden bedene sürdürdüğü politikanın temel araçlarıdır. Beden, öznenin varoluşu süresince, simgesel kurgular ve toplumsal söylemler vasıtasıyla farklılaşan, dağılan, tekrar yenilenen bilinçdışı bir imgedir yani düşünsel tasarımlar bütünüdür. (Corbin ve ark., 2011, s.9) Dolayısıyla bedene ait bir parça olan ağrı bu çalışmada, insanoğlunun yüklediği anlamları bünyesinde taşıyan –bu sayede kültürel bir karakter kazanan anlamlar– ve bu anlamlar üzerinden aktörün kendi sosyal alanına taşıyan biyo-psiko-sosyolojik bir olgu olarak tasavvur edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Beden, Ağrı, Politika, Dışavurum.

## Giriş

Descartes tarafından yapılan felsefî bir müdahale sonucu ortaya çıkan zihin-beden düalizmine göre bedeni de kapsayan uzamlı şey (*res extensa*) düşünen şey'in (*res cogitans*) anlamsal tahakkümü altındadır. Başka bir ifadeyle, Kartezyen düalizm zihne bedeni anlamlandıırma ve yönlendirme görevi vermektedir ve beden, *cogito*'nun bir emir eri olarak telakki edilmiştir. Zihnin bölünemeyeceğini vurgulayan Descartes'e göre zihin bedenle birleşmiş gibi görünür ancak bedenden herhangi bir organın –parmak, bacak yahut başka bir uzuv–

\* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Psikolog. Yüksek Lisans Öğrencisi  
İletişim: b.nur.tpl@gmail.com

kopması halinde zihinde herhangi bir eksilme olmaz (Descartes, 2007, ss.78-80). Ancak 20. yüzyılda nörolojik araştırmaların gelişmesiyle mezkûr zihin-beden düalizmi ve dolayısıyla pasif-alıcı beden imajı, radikal değişikliğe uğramıştır. Wilder Penfield ve Theodore Rasmussen'in 1950 yılında yayınladıkları *The Cerebral Cortex of Man: A Clinical Study of Localization of Function* (İnsan Beyninin Korteksi: İşlevlerin Yerleşimi Üzerine Klinik Bir Çalışma) isimli araştırma bu alanda bir dönüm noktasıdır. Lokal anestezi ile yapılan bir beyin ameliyatı sırasında beyin bazı bölgelerine elektrik akımı vererek beyin hangi bölgelerinin bedenini hangi bölgeleriyle ilişki içerisinde olduklarına dair bir müteakabiliyet haritası çıkaran Penfield ve Rasmussen'in araştırmasının en önemli çıkarımı şu olmuştur: Beden aracılığıyla dış dünyayı algılarız ve bu algılama biçimimiz beyin nöroanatomik yapısının şekillenmesinde başat rol oynar. Bu çalışma modern epistemolojinin dış dünyanın insanın dışında olduğu hipotezini de çürüten önemli bir ampirik/görgül soruşturma dizisinin başlangıcında yer alır.

Birçok araştırmaya ilham olan bu çıkarım ilerleyen yıllarda desteklenen çalışmalarla beden mağdur bir alıcı olmaktan çıkarılıp aktif bir aktör olarak kavramsallaştırılmıştır. Beden ve psikoloji üzerine bir dizi araştırma yapan, hastalık ile sağlığa klinik ve kültürel perspektiflerde bakan Malcolm MacLachlan, dünya ile kurduğumuz deneyimin sadece beden aracılığıyla dünyada bir mekân tutarak değil, aynı zamanda bedenimiz sayesinde kendi içimizde yaratılan ve bizim kurduğumuz dünya aracılığıyla şekillendiğini söylemektedir. (akt., Beyazyüz & Göka, 2011, s.374).

Bu makaledeki amacım aktif bir aktör olan bedenin içinde yapılandırıldığı sosyo-psikolojik ve sosyo-kültürel süreçlere müdahale ettiği tezini işlemektir. Bu tez işlenirken bedenin hem etkilenen hem de etkileyen bir unsur olduğunun altı çizilecektir. Ağrının ve bedensel acı çekme pratiklerinin bedenin kendi faillik imkânını elde etmesinin bir aracı olarak işlev gördüğünü vurgulayan bu makale ağrıyı, bedende hissedilenin dışında bir beden tasarımı olarak tasavvur eder. Beden, öznenin varoluşu süresince, simgesel kurgular ve toplumsal söylemler vasıtasıyla farklılaşan, dağılan, tekrar yenilenen bilinçdışı bir imgedir yani düşünsel tasarımlar bütünüdür. (Corbin & ark., 2011, s.9) Dolayısıyla bedene ait bir parça olan ağrı, insanoğlunun yüklediği anlamları bünyesinde taşıyan –bu sayede kültürel bir karakter kazanan anlamlar– ve bu anlamlar üzerinden aktörün kendi sosyal alanına taşınan biyo-psi-ko-sosyolojik bir olgudur.

## Sosyal Bilimlerin Bedeni Keşfi

Beden nasıl algılanır? Fenomenolojinin önde gelen filozoflarından biri olan Merleau-Ponty'e göre nesnel beden, "fenomenal beden" ve "öz beden" olarak iki şekilde algılanır. Fenomenal beden çift taraflıdır: doğal özne ve doğal ben. Bu çift taraflılığı sağlayan şey, fenomenal bedenin, doğanın ve özgürlüğün kesişme noktasında yer almasıdır. Başka bir ifadeyle,

fenomenal beden, ifade, anlam, zihin, tarihsel yaratıcılık gücünü sağlayan 'metafizik yapıya' sahip bir beden öznedir. Fenomenal beden, içerisinde aktif bir hiçlik barındırırken şeylere katılma ve onlarla senkronize olma gücünü de içermektedir. Böylelikle fenomenal beden, anlam salgılamakta ve etrafına saçmaktadır (Dupond, 2013, s.26). Ponty'nin fenomenal bedenle serimlediği şey bu inşa etme ve anlam kurma yetisidir. Kısaca özetlersek, Ponty'in kelimeleriyle, fenomenal beden dünyaya aktif olarak katılır ve aynı zamanda dünyayı anlamlandırır. Frankfurt Okulu teorisyenleri ve Foucault tarafından karamsar bir şekilde iktidar yapılarının düzenleme ve disipline etme nesnesi olarak ele alınan beden, tüm iktidar düzeneklerin ötesinde bir failliğe sahiptir: o içinde kurulduğu dünyayı yeniden inşa eder; benliğin önüne geçer ve benliğin dünyasında kurucu bir unsurdur.

Beden imajını, kişinin kendi dış görünüşü, bedensel işlevleri ve diğer özellikleri hakkındaki algısı oluşturmaktadır. Bu algı da kişinin içsel duyuları, deneyimleri, fantezileri ve diğer insanlardan aldığı geribildirimler gibi unsurlarla şekillenmektedir. Ayrıca belli kültürlerin belli fiziksel özelliklere yüklediği anlam da beden imajının oluşmasında etkilidir. Beden imajı, bireyin kişiliğiyle de yakından ilişkilidir, fakat kişiliğin tersine göreceli olarak değişkenlik içindedir. İnsan yaşadığı müddetçe bu imaj özellikle hayatın ilk birkaç on yılında sürekli inşa halindedir ve değişime açıktır (Beyazyüz & Göka, 2011, s.375).

Bedeni birçok bilginin ve toplumsal pratiğin kesiştiği bir düğüm olarak irdeleyen Pierre Bourdieu, insanın tarihsel ve toplumsal arka planının bedende somutluk kazandığını ifade eder. Aktörün sosyal dünyayı anlamasını sağlayan yatkınlıklar ve alışkanlıklar bütünü ve kazanılmış eğilimleri "habitus" kavramı etrafında işleyen Bourdieu, tüm sembolik değerlerimizin bedenimize kazandığını ve bedenimizce içselleştirildiğini vurgular. Bir spor karşılaşmasında oyuncu örneğini verir: Tıpkı herhangi bir sporda olduğu gibi, oyunun kurallarıyla anlamı uyum içinde olduğunda, oyuncu arka planın gerektirdiği şeyi yapmaktadır. (Demez, 2009, s.18).

"Habitus" terimini önemli bir kavramsal araç olarak kullanan Bourdieu olsa da kavramın önemi ve sınırlı kullanımları Durkheim'ın "Fransa'da Pedagojinin Evrimi" başlıklı derslerine (1904–1905) kadar geri götürülür. Durkheim'ın çalışma arkadaşı ve yeğeni antropolog Marcel Mauss, 1932 tarihli, "Techniques of the Body" isimli makalesinde şu ifadelerle yer verir "Latince olarak "habitus" dediğime dikkat edin lütfen ki bunun ne anlama geldiği Fransa'da anlaşılamamaktadır. Bu kelime "alışkanlık" kelimesinden daha iyi bir biçimde, Aristoteles'teki "exis" edinme ve "yetenek" anlamlarını ifade etmektedir (ki Aristoteles bir psikologdu aynı zamanda). "Habitus" metafizik alışkanlıkları ya da şu gizemli hafızayı ifade etmez, ki bunlar ciltler dolusu kitaba ya da küçük ama ünlü tezlere konu olmuştur. Bu "alışkanlık" sadece kişilere ve onların taklitlerine göre değişmezler; özellikle toplumlara, eğitim biçimlerine, zevke, moda ve prestij değerlerine göre de değişirler." (akt., Tatlıcan & Çeğin, 2010, ss.305-306).

İkinci Dünya Savaşı sonrasında yapılan akademik çalışmalarda bedenın biyolojik işlevinin dışındaki anlamlarının varlığına dair hatırı sayılır bir kavramsal hassasiyet geliştirilmiştir.<sup>1</sup> Bu çalışmaların en çarpıcı sonucu şudur: Bedenle ilgili olan şeyler sadece psikolojik ve bireysel nitelikte değil aynı zamanda toplumsal ve kolektif bir karaktere sahiptir. Bu dört anlam düzleminin somutlaştığı yer olan beden literatürde aktif bir unsur olarak irdelenmeye başlamıştır. Bedensel bir dışavurum sayesinde belirginlik kazanan ve ancak bu sayede bir inceleme nesnesi olarak çerçevelenebilen ağrı kişinin yüklediği anlamları bünyesinde taşıyan ve bu anlamlar üzerinden aktörün kendi sosyal alanına taşınan biyo-psiko-sosyolojik bir olgudur.

### Ağrının Tümdengelimci Bilgisi

Yüz binlerce yıl süren animistik dönemde, insanlık bilgileri doğrudan duygulanımlar, ampieirik gözlemlerin birikimi ve iradelerine yön veren sezgilerden oluşuyordu. Zamanla oluşan totem ve tabular mitlerin temeli olmasına karşın henüz tümdengelimci dayanan bir bilgi sistemi, bir “logos” oluşturmuyordu. Mitolojik dönemde mitlerin oluşturduğu mantık örgüsü hayatın bütününe kapsayan tümdengelimci bir başka bilgi türünü, “mitoloji”yi yarattı. Onun tahakkümcü yönünü oluşturan tümdengelim yöntemi insanı ve doğayı bütünlük içinde ele aldığından aynı zamanda da zayıf yönünü oluşturunuyordu. Mitoloji ve mitolojiye dayalı çok tanrılı dinler, bu yüzden bireylerin iradelerini oluşturan sezgisel bilginin yerini alamamıştı. Nitekim mitolojinin ikliminde bir başka bilgi türü, kendisi doğrudan özgürlükçü olmasa da özgürlüğe en çok olanak tanıyan bilgi türü, hakikate akıl yürütmeler yoluyla ulaşılabilceğini vazeden bir bilgi türü, felsefi bilgi zuhur etti. Ardından daha yetkin bir tümdengelimci söylem geldi, teoloji. Daha çok sözlü edebiyata dayalı mitoloji yerini her şeye kadir tanrının sözü olan vahiy ve yazılı kutsal metinlere bıraktı. Dahası, ruhban sınıfına tüm insanlık bilgilerini biriktirme, tasnif etme, vahyin süzgecinden geçirme, ayıklama, uygun olanları yaygınlaştırma yetki ve olanağını verdi. İnsan algılamasının yanılsama içerdiği gerçeğini abartarak gerektiğinde ampieirik bilgi birikimini bile yok saydı. İnsan ele avuca sığmaz bir yaratıktır. Böylesine katı, yoğun ve iyi örgütlenmiş bir epistemolojik denetimin bile üstesinden geldi. Artık yeraltına itilen felsefenin de yardımıyla gnostik bilgiyi başka bir deyişle teosofiyi yarattı. Teosofi, kilisenin katı ve yaşam karştı ahlaklığının yerine animist dönemin tamamlayıcı etiğine geri dönüşü temsil eder (Gönül & Akdeniz, 2003).<sup>2</sup>

1 Bu çalışmaların tıbbi bilgi ve beden sosyolojisi ile ilgili olanların eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Bryan S. Turner (2011), *Tıbbi Güç ve Toplumsal Bilgi*, çev. Ümit Tatlıcan, Sentez Yayınları. Bilhassa 2. Bölümde “hastalık” ve “hastalık durumu” üzerine gelişen literatürün güçlü bir özeti mevcuttur.

2 Yukarıda okuduğunuz metin, 09-16 Eylül 2003 Tarihlerinde Karaburun’da Yapılan 3. “Düzensiz Sistemler; Teori ve Uygulamalar” Sempozyumunda Sunulan “*Tıp Etiğinde Yeni Bir Paradigma Arayışı*” başlıklı bildirinin bir kısmıdır.

İlk medeniyetlerde ağrının kaynağına dair getirilen açıklamalar soyut gerekçelere dayanmaktaydı. Ağrı, kötü ruhların bedene nüfuzuyla ortaya çıkan ve ancak habis ruhların bedenden def edilmesiyle hakimiyet altına alınabilecek bir durumdu. Bu anlayış etrafında ağrılar içerisindeki kimsenin etrafında tütsüler yakılır, çingirak gibi zilli gerekçelere başvurulur ve böylece kötü ruhlar korkutulmaya çalışılırdı. Ağrının bilgisini tımdengelimci yöntem ile kavrayan eski insanların onunla mücadele etme biçimlerinden biri, ağrılar içerisindeki kişinin kafatasına delik açmaktır. Yaygın bir yöntem olan kafatasını delme işlemiyle kötü ruhlar, bedendeki açılan bu delikten kolayca çıkabilecekti. Büyücü hekimler tarafından uygulanana bu işleme tıp dilinde *trepanasyon* adı verilmektedir. Bugün hala ilkel kabilelerde ağrıları tedavi etmede trepanasyon işlemine başvurulduğu varsayılmaktadır.



15. yüzyılda trepanasyon uygulamasını tasvir eden bir çalışma. Büyücü-hekim tarafından delilik taşı çıkarılırken.<sup>3</sup>

Tıbbi gelişmelere yön verme hususunda diğer medeniyetlerden oldukça ileride olan Mısırlılar, solunum sistemi ve kalp üzerine gelişkin çalışmalarına rağmen ağrıların kaynağını doğaüstü güçlere atfetmekteydiler. Bu sebeple ağrılarla başa çıkma yöntemleri ilkin tanrıların yardımına başvurmak ve bedeni onun inayetine bırakmak şeklindeydi. Ancak tanrılar rıza gösterebilirse kişi ağrılarından azad olabilirdi. Mısırlıların inancına göre ağrılar, yalnızca insanlara mündemiç değildi. Onlara göre ölümsüz tanrılar dahi şiddetli baş ağrılarından muzdarip olabilirdi. Yeryüzünün kralı Horus, bilgelik tanrısı Thoth ve güneş tanrısı Ra, ağrı-



larla başa çıkma durumunda başvurulacak tanrılardı.

Yin ve Yang, Çin inanisında dünyayı dengede tutan iki zıt kutuptur. Eril olan Yang, pozitif ve aktif bir nitelikte olup gökyüzünü, ışığı, gücü, sertliği, kuruluk ve sıcaklığı; Dişil olan Yin ise negatif ve pasif bir nitelikte olup dünyayı, ayı, karanlığı, zayıflığı, soğukluk ve nemi temsil etmekteydi. Yin ve Yang'ın ortak işleviyse, bedendeki kanın dengede tutulmasını sağlamalarıydı. Hastalıkların kaynağı, bu iki kutbun dengeli etkileşimindeki bozulma, Yin-Yang arasındaki soğuk-sıcak çatışmasıydı. Bununla beraber kişideki duygusal huzursuzluk ve öforinin organlarda ağrıya yol açtığı düşünülmekteydi. Çin tıbbında ağrı duyumunu yok etmek için geliştirilen yöntemlerden yaygın olanı akupunkturdur. Akupunktur, akus (iğne) ve punctura (batırmak) sözcüklerinin bir araya gelmesiyle iğne batırma anlamına gelmektedir. Çin inanisına göre beden ile ruh karşılıklı etkileşim halindeydi. Duygulanımlardaki aşırılık bedeni de etkiliyordu. Fiziksel hastalıklarla zihinsel hastalıklar arasında bu biçimde bir bağ vardı. Örneğin öfkenin fazlası karaciğerde, zevkin fazlası kalpte ağırlı hastalıklara neden olurdu. Aşırı keder akciğeri hasta ederken, kötü niyetli düşüncelerin cezasını dalak çekerti.

Antik Yunan ve Roma dünyasında ağrıların kaynağı mitolojik karakterlere dayanmaktaydı. Efsanevi anlatıya göre, koruyucu tanrı olan Apollon, tedavi sanatını Kheiron'a öğretmişti. Bu bilgiler, Kheiron üzerinden Akhilleus ve apollon'un oğlu Asklepios'a tevarüs etmişti (akt. Mehmet Altun). Asklepios, ailesiyle beraber şifa hizmetinde bulunan bir tanrıydı. Ağrılara şifa veren ise karısı, Epione idi. Antik Yunan tıbbı bir yandan mitoloji bir yandan felsefe ile besleniyordu. Doğanın kurallarını anlamaya çalışan düşünürler, bu yöndeki varsayımlarını insan bedeninin işleyişini açıklamak için de kullanıyorlardı. Pisagor tarafından kurulan felsefe okulu (Greko-İtalik Okul olarak anılır) tıbbın dini niteliğinden yavaş yavaş sıyrılıp bilimsel bir zemin kazanmasını başlattı. Evren hakkındaki uyum yasası, insan bedeni üzerinde de düşünülmüyordu. Hastalıklar ve zihinsel olanları düşünürler ve fizyologlarca önemli bir tartışma meselesi haline getirilmişti. Demokritos, yeryüzündeki her şeyin dört temel öğeden (ateş, toprak, su ve hava) neşet ettiğini ve onların yer değişimlerinin yeryüzünde hareketlilik oluşturduğunu ileri sürmüştü. Demokritos atom kuramını duyular ve ağrılara da uyarlamıştır. Ona göre, çengel biçimindeki parçacıkların hızlı hareketi ruh atomlarının huzurunu bozuyor ve beden hastalanıyordu. Bilinç ve akıl beyinde konaklıyor; duygular kalpte, şehvet ise karaciğerde yoğunlaşıyordu.

Geleneksel Yunan tıbbının öncü ismi Hipokrat, insan sağlığını doğa olayları ile ilişkilendirerek okuyordu ve ağrının kaynağına dair klinik tıbbi açıklamalar getirebiliyordu. Hipokrat'a göre ağrının nedeni bedendeki doğal dengenin bozulmasıydı. Böylelikle ağrının kaynağı beden gibi elle tutulur bir özne üzerinden soruşturuluyor ve bu sayede ağrının bilgisi dini niteliğinden sıyrılıp, bilimsel bir nitelik kazanıyordu. Ağrı karşısında tanrının rızasını talep eden büyücü-hekim profili, ameliyat gerçekleştiren ve bitkilerden karışım hazırlayarak ağ-

rılı bölgeyi tahakkümü altına alan hekim profiline evriliyordu. Ağrının bilgisi, doğanın bilgisinde bulma fikri, Hipokrat'ı aphyon ve ademotu gibi bitkilerin acıları dindirme etkisi üzerine çalışmaya yöneltmişti. Hipokrat, fizyoloji ve anatomi bilgilerini felsefe ile birleştirerek Yunan tıbbını yeni bir serüvene doğru çekti. Empedokles'in dört madde kuramı, Hipokrat'ta dört humor yaklaşımına dönüştü. İnsanı şekillendiren dört unsur vardı; kan, balgam, kara safra ve sarı safra. Bu dört unsur bedende kalp, beyin, karaciğer ve dalağa tekabül ediyordu. Bu dört unsur arasındaki dengesiz herhangi bir durum hastalığa sebep oluyordu.

## Bir Beden Tasarımı Olarak Ağrı

– “Derdini anlatmayan derman bulamaz, anlatsana Mürşit.

– Derdim dünya Şükran. Dünya bende ağrı yapıyor, anladın mı?”

Ayfer Tunç, *Dünya Ağrısı*.

Ağrıyı tarihsel bağlamı içerisinde okumak, bedenin tarihsel serüveni hakkında arkeolojik bir soruşturmayı mecbur kılar. Ağrı ve beden bir arada düşünülmelidir. İngilizcede *pain* Almancada *pein* sözcüğünün Latince ve Yunanca kökenleri *Poine* veya *Poena*'dır. Etimolojik kökenleri, herhangi bir faktör yüzünden çekilen acıdan günah kavramı ile maruz kalınan acıya kadar aynıdır (Breton, 2010, s.95). Bedenin duygusal tarzdaki yeni yorumu, ağrı olgusuna da yeni bir yorum getirerek aktörün kendisinde ve sosyal yaşamı içerisinde öncekinden farklı bir tasarım ortaya koymuştur. Böylelikle aktörün ağrı karşısındaki politikası başlı başına değişime uğramıştır. Corbin, Courtine ve Vigarello bu hususta şunları söylemektedir: 8. yüzyılın sonunda bu tarihsel konu duyarlı ruhun söylemleriyle ve insanların bireysel sorunlarını dile getirmeleriyle birlikte, bireysel tepkilerin çözümlenmesiyle şekillenmeye başlar. Acı, psikolojik bir olay yani bedene işlenen ve belleğe şekil veren öznel bir deneyimdir. Bireyin kendi içerisinde acıyı yaşama biçimi, onu algılama şekli, acıyı kabullenme ve ifade etme tarzı konusunda yavaş yavaş kimliği meydana getirir. Acı, kişinin tarihinin okunmasını sağlar (Corbin & ark., 2011, s.200).

Ağrıları ilkin ne zaman bilinçli bir biçimde algılamaya başladık? Hans-Georg Gadamer'e göre *ağrıyı* düşünmeye bu soru ile başlamak gerekmektedir ve doğum çığlığı bu soru etrafında tartışmaya açılmaktadır. Doğum çığlığı, ağrıyla mı ilgilidir? Yoksa ağrı, yaşamı başlatan bir olgu mudur? Hiç görmediğim bu Başka'sıyla, anneyle veya doktorla, söyleşiye ilişkin bir işaretin doğum çığlığında olduğunu daha burada duyumsuyorum.<sup>4</sup> Gadamer'in ağrı yaklaşımı *im schmerz*<sup>5</sup> ifadesi üzerine yükselmektedir. Bu ifade gün içerisinde yaşantılanan ağrı-

4 Heidelberg Üniversitesi Tıp Fakültesi'nce düzenlenen 11 Kasım 2000 tarihli konferansta Gadamer'in “Ağrılar” konulu konuşma metninden. Bu metnin Türkçesi için bkz. Gadamer (2013).

5 Almanca söz: Ağrı içerisindeyiz, ağrılı haldeyiz.

ları ifade etmede kullanılırken 19. yy. Alman düşünürleri, gündelik ağrılarının üzerinde yükselen bir ifadeye daha vurgu yapmışlardır: "Weltschmerz". Kelime bölerek incelendiğinde; Welt, dünya; schmerz ise ağrı, acı anlamına gelmektedir. Böylece weltschmerz, dünyanın ağrısı anlamına gelebilmektedir. Weltschmerz'in Alman dilindeki geçmişi, çok daha karmaşık, dolayısıyla anlamı da.

'Weltschmerz' kelimesi, Almancada ilk defa 19. yüzyılda, "Selina ve ruhun ölümsüzlüğü" adlı romanında Jean Paul tarafından kullanılmış. Alman dili üzerine yaptıkları çalışmalarla ve Almanca sözlükleri ile bilinen Grimm Kardeşler, 'Weltschmerz' kelimesinin anlamını sözlüklerinde, "dünyanın kifayetsizliğinden ötürü duyulan derin keder, üzüntü" olarak açıklamışlardır. Bu kelime, Aydınlanma düşüncesi ile yoğrulmuş, bir yandan modernleşirken bir yandan da doğayı anlamlandırabilmek ve onun sırlarını çözmekle meşgul haldeki Alman entelektüel kesimin oldukça ilgisini çekmiştir. Başlı başına bir varoluş sorunsalını ortaya atan kelime, özellikle Romantik dönemde Eichendorff, Brentano gibi Alman şairler tarafından kullanılır. İlerleyen zamanlarda, ünlü Alman şair Heinrich Heine, 'Weltschmerz' kelimesini "dünyevi görkemin gelip geçiciliğinden ötürü duyulan acı" olarak yorumlar. Daha sonra Nobel ödüllü Alman şair/yazar Thomas Mann, weltschmerz'i "yaşama acısı" olarak açıklar (Formula Lingua, 2016). Zihin evrenindeki tasarımların, dünya tarafından etkilendiğini gösteren bu ifade, bir kimsenin yaşadığı evrendeki çatışmalara şahit olmasıyla beraber ortaya çıkan ağrıyı anlatmaktadır. Esasında weltschmerz, dış dünyada olan bitenlerin bireyin iç dünyasında mutmain bir hissiyatı uyandıramaması ve bu sayede oluşan bir huzursuzluk durumudur. Bu huzursuzluk hali, psikolojik acının fizyolojik acıya dönüşmesiyle somutlaşmaktadır.

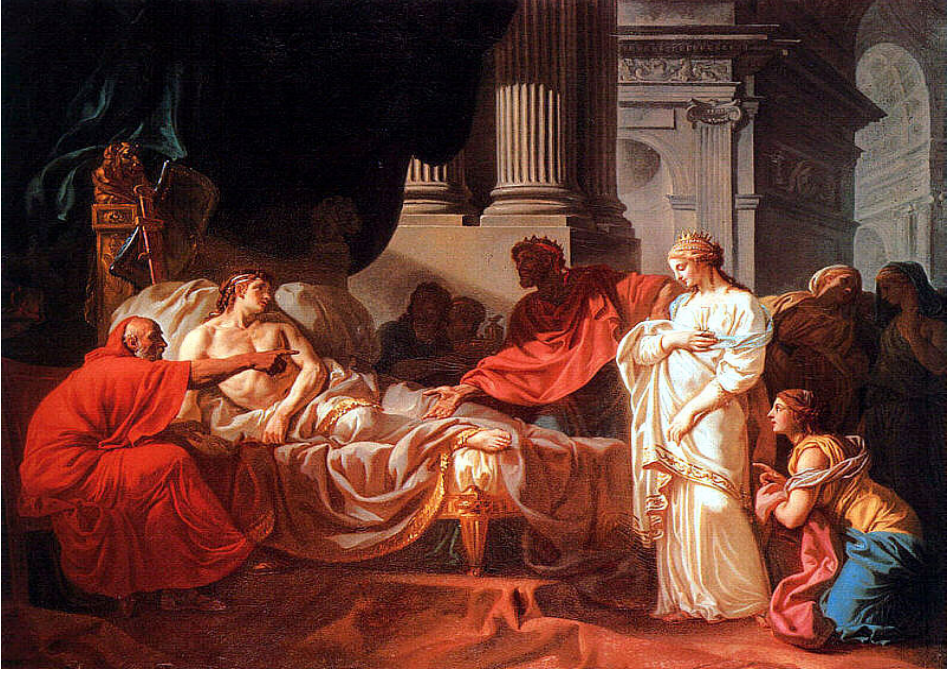
Ağrıyı kendimizden ayıramayız. O, yaşamımız boyunca bedenimizde ve hafızamızda yer etmiştir. Psikanalist Alice Miller *Beden Asla Yalan Söylemez* adlı kitabında çarpıcı bir örnek veriyor. Kitapta bahsi geçen Proust'un öyküsü, ağrının bedeninin bir mesaj iletisi olarak nasıl kullanıldığına bir örnektir. Astım hastalığı olan Proust'un ölümü, bir zatürree nöbeti geçirip nefes alamaması, "boğulması" ile olmuştu. Proust gerçekten de "boğuluyordu", çünkü onu aşırı denetleyen, ille de onun olmasını istediği şekilde olmasını bekleyen baskın bir annesi vardı. Çocuk Proust annesinin sevgisini kaybetmekten o kadar çok korkuyordu ki bu korku yetişkinliğinde de annesinin kendisi üzerindeki hâkimiyeti ile yüzleşmesini engellemiştir. Miller bu durumu şöyle açıklıyor: "...Çok fazla hava (sevgi) soluyor ve o miktarda havayı (hâkimiyet) soluk olarak geri vermesine izin verilmiyor, yani, annesinin insanı içine çekme, yutma talebine karşı gelemiyordu." Alice Miller, ayrıca, Proust'un çocukluğuna, hatta doğumundan hemen sonraki anılarına ve bu anıların bedendeki izlerine yer veriliyor. (akt., Gültekin, 2017).

Ağrı, insanoğluna verilmiş bir ödevdir ve ağrıdan kurtulmak ancak verilen ödevin kabulü

ile mümkün olacaktır. Gadamer, ağrıya karşı müdahalelerin onu unutturmaya, anlıktan<sup>6</sup> çıkarmaya yönelik olması gerektiğini ileri sürmektedir. Böylelikle ağrıyı içerisinde tahayyül ettiğimiz unsur olan bedene yönelen dikkatleri kırarak, bireysel hafızayı ve bireysel kabulü ön plana çıkarmaktadır. Bununla birlikte acıyan beden karşısında doktorun işlevini doğurtma esaslı olarak tanımlamaktadır. Doktor, yani öteki, yani acıyan bedenin seyircisi ve onun bilgisini elinde tutan, içimizdeki güçlerin bilincine varmamızda bizi destekleyendir. Buna karşın ağrının ifadesinde en özel rol Ben'in ağrıyla olan etkileşimidir. Sağlık ise, bedenin ağrıdan özgürleşmesi değil, *ben*'in ağrıyı unutmasıdır. Sağlık, kendini unutulmuşluğunun mucizesine dâhildir (Gadamer, 2013, s.139). Unutulmuşluk, ağrıyı sürekli hatırlatacak olan her düşünceden kaçınma ve olan bitene kayıtsız kalma şartıyla gerçekleşebilmektedir.

*Dokuzuncu Hariciye Koşuşu* romanındaki sekiz yaşından beri kemik ağrılarıyla muzdarip ana karakter şöyle seslenmektedir: “Denizde, dalgalar arasında boğulacağını anladıktan sonra hiçbir hareket yapmayarak kendilerini suya salıverenler ve felaketi bir an evvel isteyenler gibi kendimi bırakmıştım. Bir şey ümit etmemenin rahatlığından başka barınacak ruhi bir köşem kalmamıştı.”

Aristoteles geleneğine göre, acı, uzun bir zaman boyunca bir heyecanın özel bir formu olarak tasdik edilmiş ve mahremiyetine dokunulmuş insanın bir ölçüsü olarak tasavvur edilmiştir. Sonrasında mekanist felsefe, bilhassa Descartes, acıyı bedensel işleyiş tarafından yapılandırılan bir duyum şeklinde vasıflandırmıştır. O tarihsel koşullar içerisinde insanın, kendi acısını tasarlamadaki rolü görünür değildi ve acı tamamıyla duyuların yoğun bir biçimde uyarılmasıyla oluşan mekanik doyum etkisi gibi görülüyordu. Acının işleyiş mekanizmasını irdelemek, bir uyarının kökenini, güzergâhını ve varış noktasını nesnel bir şekilde tasvir etmek, biyolojiyi ayrıcalıklı kılıyordu. Psikoloji yahut felsefe acıyla ilgili anekdotları dolayısıyla bu bağlamda bireyin öznel duygularını ifade ediyordu. (Breton, 2010, s.10)



Ünlü Yunanlı hekim Erasistratus, Kral Nicator'un oğlu Antiochus'un nabzına bakıp başka bir aktörü işaret ederek hastalığın aşk acısı olduğunu teşhis ederken.<sup>7</sup>

Bu tabloda, semptom, tıptaki semptomdan çok farklı işlemiştir. Özgür Ögütçen semptomun tıp biliminde ve diğer bilimlerde kullanımına dair önemli farklılıkların altını çizdiği eserinde şöyle der: "Tıpta semptom kişinin sağlıklı işleyişini bozan ve ortadan kaldırılması gereken bir sorunken, psikanalizde semptomu ortadan kaldırırsanız kişinin öznelliğinden bihaber kalırsınız" (Ögütçen, 2017, 77). Tıpkı, aşk acısını ortadan kaldırırsak, Antiochus'un ağrısının ve bizatihi öznelliğinin buhar olup gitmesi gibi.

Ağrı, aktörün ne olduğuna dair bir anlayış sunar ve Gadamer'in deyimiyle bizi yaşama yaklaştıran yegâne fenomendir. Yaşamın asıl boyutu ağrıda sezilebilirdir. Ağrının yatıştırılmasında ve sınırlandırılmasında onun varoluşsal, kişisel tarafını görünür kılmak önemlidir. "Ağrı, dünyaya açılan kapıyı kapatmaktır," diyen Schiltermolf'a kulak verecek olursak ağrı, dikkatleri dışarıdan içeriye çeker ve bireyde içe bakış etkisi uyandırır. Dolayısıyla ağrının varlığı bireyin içebakışıyla etkileşim halindedir ve bu yönüyle ağrı, psikolojik bir olgudur. Acıyla mahrem ilişki acı esnasında bireyde oluşan anlama bağlıdır (akt., Breton, 2010). Her acı kişisel bir algı içerir ve bireyin dünyayla ilişkisine saldırıdır.

Acının tüm bu psikolojik çerçevesini çizdikten sonra onu sosyoloji biliminin bilgi üretme prosedürlerine göre ele alacak olursak, acı, acı çeken bireyde bir çeşit meşruiyet alanı mey-

dana getirir. Sağlanan bu meşruiyet alanında bir çocuğun karın ağrısı yakınmasıyla okula gitmemeyi başarmasına benzer birtakım kazançlar vardır. “İnsan, farkında olmadan acının güçsüzleştirici karakterine ve bu duruma düşmüş insanı kuşatan saygıya güvenir (Breton, 2010, s.40). Mademki ağrılar bireyin kişisel algısı içerisinde ve bu algı bireyin sosyal yaşamı etrafında oluşuyor, fiziksel boyutta yaşanan ağrılara dönüşen nedir? Freud ve Breuer öz bir anlatımla bu duruma şöyle yaklaşıyorlar: “Ahlaksal bir acı oluşturabilecek ve oluşturması gereken bir şey” (2013, s.123). Bu anlamıyla ağrı, bireyin ahlak politikasına katılır.

Stoacı ahlak anlayışına göre, acı, yeryüzünde günah işlemiş ya da bir günaha vesile olmuş insana Tanrı katından verilmiş bir cezadır. Bu anlayış etrafında acı, bireye ahlaksal bir kırıl-ganlığı hatırlatır ve onu toplum içerisinde damgalayan işleve sahiptir. Ağrılar içerisindeki bireye başkaları tarafından ağrının hak edilmişliği ima edilir. Birey, bu kişisel ve sosyal algı etrafında kalp temizliği çabası içerisine girer, kalp temizliği beden temizliğini kaçınılmaz kılar. Günahkâr hisseden, bedeniyle günah işlediğini söyleyen ve acılar içerisinde olduğunu beyan eden bir danışan tarafından şöyle bir mesaj almıştım: “Banyoda özellikle dudaklarımı defalarca sabunluyorum hatta keseliyorum, neden hala iyi hissetmiyorum, daha ne kadar kirli kalacağım!” Shakespeare’in ünlü oyunu *Macbeth*’te işlemiş olduğu suçtan sonraki günlerde ellerini tekrarlı biçimde yıkamaya başlayan Lady Macbeth, şöyle bir monologda bulunuyor:

“Şimdi hissediyorum gizli cinayetlerimin kanını ellerimde yapış yapış. Şurada bir leke kalmış. Çık lanetli leke. Çık dedim sana! Hiç temizlenmeyecek mi bu eller?!”

Lionel Tiger ve Michael McGuire *Tanrı Beyni* adlı kitapta bu durumu Macbeth Etkisi kavramsallaştırmasıyla tartışıyorlar. “Davranışsal sonuçları olmayan öğreti de yoktur. Örneğin Macbeth Etkisi adı verilen olgunun deneysel kanıtı mevcuttur. Bu, kişinin ahlaki saflık duygusunu tehdit eden ya da ahlaki bütünlüğünü tehlikeye sokan bir edimdir ve fiziksel olarak –gerçek anlamda ellerin sıkça yıkanmasıyla– temizlenme ve ideolojik, psikolojik olarak şifa bulma ihtiyacını doğurur. Bilinmeyenlere ilişkin kaygı ve korkular gençlikte alınan öğretilelerle birleştiğinde kişi, kolay bir çıkış yolu olmayan inanç ve kuşkuların tutsağı haline gelir.” (Tiger ve McGuire, 2014, s.96).

Acı, bireyin kendi yaşam hikâyesinde yolunda gitmeyen birtakım unsurlar arasına yerleşir. Ölüm ve yaşam dürtülerinin bir aradılığı psikolojik olarak onu kuşattığı gibi, içtimai hayatın iktisadi, ahlaki boyutları bedenine ve düşüncelerine çeki düzen verir. Bu sayede bireyin kendiliğini tasarlayan yasa fizyolojik olmaktan çok uzaktır. Onu gerçekten oluşturan fizyolojik bir yasa yoktur: Paradoksal bir sığınak, yaşamda sürekli yinelenen bir deneyim, aşksızlığın telafisi, ötekine baskı aracı, bir talebin güvencesi, bir tür kefarete vb. Acı bireyin sadece fiziksel ya da moral durumu hakkında değil aynı zamanda başkalarıyla, özellikle gömülmüş bir öykü gibi içselleştirilmiş başkalarıyla ilişkilerin durumu hakkında bilgi verir. Birçok durumda acı, açık seçik biçimde, doğrudan ya da dolaylı olarak kimliğin korunmasının antropolojik işlevidir (Breton, 2010).



Freud'un psikanalitik görüşleri *soma* yani beden, haz güdüsü etrafında yorumlanmıştır. Freud, bir tür somatik hazdan bahseder ve bu hazın kaynağı sembolik bir etkinin bedeni kuşatmasıdır. Hepimiz bilinçli ya da bilinçsizce acılarımızı kendimiz yaratırız, esasında yaşamak isteriz. Geçmişe ait birçok hadisenin parçalarını -onları hatırlatıcı- her sosyal ilişkide tekrar ve tekrar takıp çıkararak onları benliğimizde anlamlı bir hale sokarız. Veyahut ağrı, bir zümrede yer almamız için geçerli tek yoldur ve bizi zümre içerisindekilerin etkileşimine doğrudan dâhil etmektedir. Böylesi anlarda ağrı, aktörün hedeflerine ulaşmasında kendisine emniyet alanı açarken başkaları için bir zararsızlık işareti, samimiyet göstergesidir. Breton'dan aktaracak olursak: "Tüm bu toplumlarda insan kendine ait değildir, cemaat içinde bir kişilik statüsü, özel bir biçimde içine almıştır bireyi. Bedendeki işaretler herkesin anlayabileceği bir kozmogoniye gösterirler, bireysel bir düşünceyle, bir kararla ilgileri yoktur bunların. Aynı zamanda da devredilemez bir eşitliğin işaretleridir" (2011, s.41).

Bütün bu tasarım süreçlerini düşündüğümüzde ağrının bireyin kendi ve başkalarının beden imajını düşünerek hareket ettiği, politikasına bu imaja göre yön verdiği ve sürdürdüğü düşünülebilir. Bireyin beden imajını nasıl yaşadığını tartışsak; birey, sosyal ve kültürel bir bağlam içerisinde ve öznel deneyimleri vasıtasıyla bedenini kurgular. G. Pankow psikoz pratişeni düşüncesi aracılığıyla, iç içelikleri varoluşsal beden imajı oluşturan iki temel unsur saptar: *Biçim*, bedenin faklı bölümlerinin anlamlı birliği duygusu, bunların bir bütün olarak kavranması, mekânda kesin sınırlarının kavranması. Bu imajın gücü, biçimi düzeyinde, çok etkili bir biçimde, bireyin kendisiyle özdeşliğine çoğu zaman zarar veren bir etkiyle doğrudanlanır. Bedenin imajı aynı zamanda bir *içerik*'le oluşur: Gerçekten de aktör bedenini bildik ve tutarlı bir dünya gibi yaşar, içindeki duyumsal uyarılarla özdeşleşir ve anlamlı kılar onları. Ama beden imajı bağlamında iki başka temel unsur vardır ve bunlar daha önce sözünü ettiğimiz öteki iki unsurdan ayrı düşünülemez: *Bilgi*: yetersiz de olsa, toplumun, bedenin görünmez katmanlarından, onu oluşturan şeylerden, organların ve işlevlerin düzenleniş biçiminden oluştuğu düşüncesiyle ilgili bilgi. Bu bilgi, eğreti de olsa, aktörün yüz yüze geldiği fizik olgularla daha bildik bir ilişki sağlar. Nihayet bir de değer alanı, aktörün, yaşama biçimini ve fiziksel özelliklerini hedef alan toplumsal yargıyı içselleştirmesi vardır. Bu unsur, aktörün kendisine olan saygısını belirler büyük ölçüde. Aynı derecede önemli iç içe geçmiş bu eksenler sosyal, kültürel, ilişkisel ve kişisel bir bağlam içinde yer alırlar. Tüm insan toplumları, her aktöre, bedenini, işaret noktalarıyla ve varlığının gelişmesi için yeterli güvenceyle yakınlaştırma olanağı veren bu antropolojik yapının bireysel bağlamda yerli yerine oturmasını desteklerler. Ama beden imajı sadece *cogito* gücüyle yani aynı zamanda bilinç dışı süreçlerin de yer aldığı içebakış olgusuyla birleştirilemez (Breton, 2010, ss.53-54).

### **Davranış Olarak Ağrı, Ağrıya Yatkın Hasta (The Pain-Prone Patient)**

*Amerikan iç hastalıkları uzmanı ve psikiyatr George Libman Engel (1999-1913), birçok tıp fakültesi hastanesinde ağrı yakınmaları olan hastalarla çalışmıştır. Psikosomatik tıbbın önemini çalışmalarındaki vurgulamalarda görebileceğimiz Engel, temel sorunun ağrının kişinin subjektif yaşantısının niteliğiyle ilişkili olduğu yönünde bir karara varmaktadır.*

Bu süreçte, öyle hastalarla karşılaşmıştır ki, bu hastalar, ağrısı, ağrılarının altında periferik bir sebep olsun, olmasın, diğer hastalara kıyasla, çok yoğun şiddet ve sıklıkta yaşamaktadır. Hatta ağrıyı yaratan lezyonun bulunması ve tedavisi, bu hastalarda ağrıyı dindirmede gibi, daha uzun süreler ağrının devamına ve şiddetlenmesine yol açabilmektedir. Başka bir deyişle, psikik faktörlerin, periferik lezyonun varlığından bağımsız olarak, ağrının gelişiminde önemli rol oynadığı belli kişiler vardır. Engel bu kişileri “ağrıya yatkın hastalar” olarak adlandırmaktadır. Böyle bakıldığında, Engel, ağrının duygusal niteliğinin psikik gelişim ve işlevsellik açısından büyük önem taşıdığını söyler (Akt. Berk, 2006, s.11).

Ağrıya yatkın hastalar Engel tarafından 6 maddede tanımlanmaktadır. Bu maddeler Ser-tel-Berk (2016)'in çalışmasından alıntılanarak şöyle ifade edilebilir:

“1. Bu hastalar, çoğunlukla, ardı ardına ya da kronik olarak bir ya da diğer ağrılı bozukluktan muzdariptir.

2. Bu şikayetlerine periferik değişiklikler eşlik ediyor olabilir, ya da olmayabilir.

3. Ağrının özelliklerini tarif edişleri ile bilinen patofizyolojik ve patoanatomik süreçler arae sında bir uyumsuzluk söz konusudur. Bu tarifler ne kadar karmaşık, nihai ağrı yaşantısının altında yatan psikik süreçler de o denli karmaşıktır.

4. Bu hastalarda başka bedensel duyular yerine ağrının semptom olarak seçilmiş olmasının altında yatan en önemli bilinçdışı faktör suçluluk duygusudur; ağrı suçluluk duygusunu telafi eden bir cezadır. Engel, hastaların öyküleri incelendiğinde, en göze çarpan özelliğın ağrının ortaya çıkış zamanıyla ilgili olduğuna dikkat çekmiştir.

5. Bu hastaların hayatlarında işler ne zaman iyiye gitse, tam da o zaman şiddetli ağrı yakınımaları başlamaktadır. Hayat şartlarının onları en zorladığı zamanlar ise, sağlıklarının en iyi olduğu zamanlardır.

6. Bu hastaların psikogelişimsel ve ailevi geçmişlerine bakıldığında agresyonun, acı çekmenin ve ağrının (örn. fiziksel veya sözel istismar öyküsü, alkolik baba, zulmeden ebeveyn, ebeveynlerinde ceza-pişmanlık telafi örüntüsü, sadece hastayken ilgi ve sevgi görme, ailede ağrı-hastalık ve bununla ilintili suçluluk duyguları) aile ilişkilerinde önemli bir rol oynadığı görülür.”

Ağrıyan bölgenin tam olarak neresi olduğunun önemini vurgulayan Engel, ağrının lokasyonunu belirleyen faktörleri iki başlıkta değerlendirmiştir. Bu faktörlerin ilki, çevresel fak-



törlerle gelişim seyreden ağrıdır. Ağrı, kaza sonrası yaralanma, doku hasarı gibi fizyolojik düzeyde oluşmuş olsa bile kişinin sübjektif anlam dünyasında bir değişikliği meydana getirmiş olması gerekmektedir. Ağrı yaşantısı bir ceza anlamına gelebilmektedir yahut kişinin çevresini, sosyal ilişkileri tekrar tekrar düzenlemektedir. İkinci faktör ise, yaşantılanan sübjektif ağrının, bir zamanlar bir tanıdığın yaşantılamış olması durumudur. Bu durumda illaki önemli bir diğer kimsenin ağrı yaşantılamış olması gerekmez, hasta bu şekilde bir tahayyülle sahip olabilir veya öyle düşlemek istiyordur.

Burada birkaç önemli psikolojik mekanizma işin içine girer. Her şeyden önce, hasta, önemli diğer kişi ile bilinçdışı bir çatışma içindedir. Öte yandan bir identifikasyon (özdeşleşme) mekanizması da özellikle önemli diğerinden seperasyon (ayrışma) söz konusu ise, odak noktası olabilir. Hasta, bu sayede, bilinçdışında, önemli diğer kişi gibi olur, ya da onun gibi acı çeker. Ancak, Engel bütün bu faktörlerin bilinçdışı olduğunun önemle altını çizerek. Hasta kendi ağrısı ile diğer kişinin ağrısı arasındaki bağlantının farkında değildir (Engel, 1959). Özetle, Engel, bütün bu değerlendirme ve tecrübelerine dayanarak, çok kabaca, ağrının oluşumunda ve seyrinde erken çocukluğa ait yaşantıların temel rol oynadığını ve ağrının erişkinlikte suçluluk duygusuyla baş etme biçimi veya sevilen kişilerin sevgisini kazanmanın bir yolu olduğunu öne sürmektedir (Akt. Berk, 2006, s.12).

Engel'in ağrı yaklaşımının bütününe baktığımızda ağrı, bir davranış olarak düşünülmektedir. Ağrı davranışının niteliği, ağrı yaşantısını belirlediği gibi hekimlere hastanın ağrı karşısındaki stratejileri hakkında bilgi sunmaktadır. Ağrı yaşantısı her hastada farklı davranış örüntülerini ortaya çıkarabilmekte, her hasta ağrıyı farklı davranış biçimleriyle tasarlayabilmektedir. İşe gitmeme, gündelik aktivitelerine karşı sorumsuzluk gösterme, yataktan çıkmamayı tercih etme, ağrıları hemen hemen bütün sosyal ilişkilerinde konuşmaya taşıma, konuşma sıklığı -seçilen kelimeler- yapılacak vurgunun yeri hususunda inisiyatif sahibi olma, kullandığı ilaç miktarını kendi motivasyonu ile göre planlayabilme gibi birçok davranış, ağrılı hasta tarafından durum ve şartlara göre organize edilmektedir.

### **Ağrının Bilgisi, Bedenin Çıkarı**

*"Ağrına şu sözü ver: konuşmayan keder,  
dolu kalbini, kırılana dek sıkar"*  
(Lang, 2000)

İnsan ağrıya dair bilgisini, sözelimi onun neye benzediğini başkalarının ağrıyı ifade etme biçimlerinde bulmaktadır. Toplumun üyeleri, ağrının biçimleri hakkında birtakım yargılara ve tanımlara sahiptirler. Ağrılı bir durum yahut ağrıya sebebiyet verecek bir olay, toplumun üyelerince bilinen –sanki o esnada deneyimliymişçasına– bir beklenti oluşturur. Aktörün ağrı karşısındaki tutumu ve ağrı ile ne yapacağı, toplumun diğer üyelerinin ağrı karşısındaki

tutumlarına göre şekillenmektedir. Dolayısıyla ağrının ifşası, toplumsallık içerisinde öğrenilir. Toplum, normları belirleyici olarak bireyin sembolik meşruiyet alanını çizer. Bu esnada toplumda aşırılık olarak adlandırılacak unsurları meşruiyet alanından def etmeye çalışır. Ağrının sözlü-sözsüz teşhiri, bireyin etrafındakilere bir beklenti oluşturur. Zaman içerisinde birey, ağrısını müşahade edenlerin beklentilerini doyuran ağrı ifadelerinde bulunmaya başlar. Böylelikle toplum içerisinde ağrıyı ifade etme biçimleri, belirli kalıplarla aktarılır. Son zamanlarda bir ironi malzemesi haline gelmiş Türk toplumuna ait şu söz bu toplumsal beklenti kalıplarına bir örneklik teşkil etmektedir: “Kırık değildir, kırık olsa duramazdın”. Toplum tarafından ağrıya yüklenen anlam, örnekte olduğu gibi ağrıya yönelik uç boyutlardaki aşırı ifadelere ket vurur.

Aktör, ağrıyı konuşmaya taşıyarak ne yapmaktadır? Ağrının dile dökülmesinin sağaltım işlevi vardır. Dil, ağrının aktarımını kolaylaştırır. Ağrı durumlarında insanlar kendilerini yüreği yanmış, ezim ezim ezilmiş, bitmiş, nefessiz kalmış, kaskatı kesilmiş, kireçlenmiş hissedebilir. *Dokuzuncu Hariciye Koşuşu*’nun ana karakteri ağrılarını şöyle dillendirmektedir: “Yüksek, çıplak, mavi, dümdüz, dimdik duvarlar. Gözümün hiçbir görüşü köşesi yok ki içine bir duvar parçası girmesin. Hep ve yalnız onları görüyorum. Onlardan kaçan gözlerim onlarla karşılaşılıyor. Bakıldıkça uzuyorlar, yükseliyorlar; sertleşiyor ve korkak, yumuşak bakışlarıma kaskatı çarpıyorlar, gözlerimi ezecekler. Başım döndü. Deniz gibi yayılıyor ve beni çevreliyorlar. Serinliklerini hissediyorum. Denizde, çıplak vücudumu saran dalgaların birdenbire taş kesilmeleri gibi, duvarları giyiyorum. Hiç kılmıdamıyorlar. Onlarla mücadele ederek vakit geçiriyorum, fakat onlar donmuş avuçlarıyla zamanı da yakalıyorlar, durduruyorlar ve hayatımın serbest akışına mâni oluyorlar. Kanım soğuyor ve kireçleniyorum.”

Ağrı hastalarının koşulları üstlenme tarzları onların ağrı tecrübelerine dair tasarladıkları politik tutuma göre şekillenmektedir. Ağrılar içerisindeki hasta, onu ziyarete gelen her bir kişi karşısında ağrısını farklı biçimlerde ifade eder. Ağrının konuşmaya taşınma biçimi, seyircilerin bireyde oluşturduğu anlama bağlı olarak farklı seyreder. Öyle ki o esnada ağrının niteliği de değişmektedir. Birey, kestirilebilirliği değişen geçişlerle belirlenmiş bir hastalık “mesleği” (bkz. Freidson Modeli) edinir; sürekli kaygısı istikrarlı ve tutarlı bir kimliğe sahip olma, sürekli ıstırapının verdiği sıkıntılara rağmen başkalarının gözündeki imajını korumaktadır (Breton, 2010, s.137). Ağrılar içerisindeki hasta kimin yanında duygusal bir tutum sergileyeceğini kimin yanında dirençli ve olduğundan daha iyi görüneceğini çok iyi bilir. Annesinin yanında sıklıkla ağlarken aynı mesleği paylaştığı rütbedaşlarının yanında daha ketum bir tutum sergiler. Sözelimi hemşirenin ya da annesinin yanında rahatça ağlayıp sızlar. Aynı hasta işverenin karşısında övgüye değer bir tutum sergilemeye çalışır. Yahut ağrıları, iş hayatında kendisine çıkar sağlayacaksa yönetici karşısında ağrılarından muzdarip, bezmiş bir tavır takınır. Kimi durumlarda hastanın politikası, doktorun geribildirimlerini tasarlamak

şeklinde seyreder. Hasta, başkaları karşısında ikincil çıkarın niteliğine göre doktorun işlevini üstlenir. Örneğin, doktorlar böyle söylüyor.

Ağrıları sebebiyle çekilmez anlar yaşayan ve ağrısının hangi nitelikte ve ne şiddete olduğu kendisinde mahrem olan kişinin, öz saygısına zeval gelmemesi ve şahsiyetine olumsuz bir atıf düşmemesi için beden imajı daima yenilenir. Kendini ifade, herhangi bir tehdit karşısında gösterilen oldukça etkili bir tepkidir. Kişinin benlik kavramına yönelik tehditler karşısında gösterdiği duygusal ve fiziksel tepkiler hakkında yazması ya da konuşması, olağanüstü derecede yararlı bir boşa çıkma mekanizması olabilir. İşletilen bu mekanizma duygusal harareti, baş ağrılarını, kas gerginliğini ve kalp atış hızını azaltır. Bağışıklık sisteminin işlevini artırır (Hogg & Vaughan, 2011). Bireyin elde edeceği çıkara en çok iletişim sayesinde ulaşılır. İletişim vasıtasıyla, anlayış ile benlik içgörüsü gelime gösterir. Gadamer bu durumu “söz’ün şifa getirici gücü” olarak tanımlamaktadır.

Kronik ağrı hastalarının öteki karşısındaki davranış ve tutumlarının incelendiği bir çalışmada (Block, Krener & Gaylor, 1980) hastalar, eşleri hastane odası içerisinde olmasa dahi kendilerini gördüklerini yahut işittiklerini düşünerek ağrılarının oldukça kuvvetli olduğunu ifade ederler. Doktor karşısında takınılan ağrı tutumu eş karşısında da benzer bir davranış örüntüsü ile sergilenir. Zira ilgi bekleyen hasta, durumunu ancak bu şekilde kolaylıkla yansıtmış ve haklılığını ispat etmiş olur. Hastaların ağrısı oldukça şiddetli hissettiklerine dair yakınma ifadeleri, hastabakıcı karşısında azalmaktadır. Breton’un ifadesiyle, acının sözle ifade edilmesinde örtük bir sevgi beklentisi, duygusal bağların sıkıştırılması isteği vardır (2010, s.131). Hastanın beden imajı, kendisine yönelik olduğu kadar kendi bedeni karşısındaki seyrilere de yöneliktir. Ağrılar içerisindeki birey hem seyredilen hem seyredendir. Seyreder, zira beden imajı endişe verici nitelik taşıyorsa başkalarının gözlerindeki acıma duygusunu bertaraf etmek ister ve ağrısı dikkatli bir biçimde konuşmaya taşır. *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu*’ndan bir örnek: “Ve baktım: Minderde üst üste konmuş iki yastık. (Demek annem biraz rahatsızlanmış ve buraya uzanmış.) Masanın yanında rafın önüne çekilmiş bir sandalye, (Demek annem en üst raftan bir ilaç şişesi almış.) Haa... İşte masanın üstünde bir şişe: kordiyal. (Demek annem bir fenalık geçirmiş.) Minderin üstünde ıslak, buruşuk bir mendil. (Demek annem ağlamış.)” (Safa, 2000, s.14).

## Sonuç

İnsanlar olarak benliklerimiz hakkında olumlu bir izlenim bırakabilecek bilgileri edinmek isteriz. Edindiğimiz bilgiler üzerinde beden imajımızın devreye girmesiyle işlem yapar, sembolik algı ve anlamları benlik tasarlama sürecine dâhil ederiz. Kendimiz hakkında çok daha evvelinden hazır bekleyen olumsuz düşünceleri değerlendiririz. Bununla birlikte kendimize ilişkin olumlu görüş ve bilgileri de arayıp bulmaya koyuluruz. Sosyal psikologlar

bu tutumun kaynağını *kendini kayırma* güdüsü olarak tanımlamaktadırlar (Kunda, 1990). İnsanlar, olumlu taraflarını pekiştirecek bilgileri arayıp bulma ve haklarındaki olumsuz yargıları def etme çabasını kendini kayırma güdüsünden almaktadır ve bu haliyle kendini kayırma güdüsü kişinin oldukça geniş bir strateji elde etmesine sebep olur. İnsanlar kendilerine pay çıkarmak için kendi kendilerini –incelikli yöntemlerle– aldatmaya ya da kendi benlik kavramlarının olumluluğunu korumaya girişirler (Baumeister, 1998). Adeta öz saygılarını korumak maksadıyla şeyleri kendilerine yontarlar. Kendini kayıran yüklemeye yanlılığı bu esnada oluşmaktadır. İnsanlar aldıkları övgüyü eleştirmeden kabul eder, kendilerine yöneltilen eleştiriyi ise kuşkuyla karşılarlar (Kunda, 1990). Kişilerarası eleştirilere, önyargılı oldukları gerekçesiyle bir tarafa atmaya çalışırlar (Crocker & Major, 1989). Olumlu bir benlik imgesine katkıda bulunmak için benlik bilgisi edinme arayışında yanlılık gösterirler (Kunda & Sanitosa, 1989). Benliği tanımlayan belirsiz, muğlâk özelliklere olumlu bir anlam yüklerler (Dujnning, Meyerowitz ve Holzberg, 1989). Kendi kusurlarının pek çok insanda görülen kusurlar olduğunu fakat niteliklerinin ender görülen ve ayrık nitelikler olduğuna inanırlar (Campbell, 1986). Ağrı olgusu, benliğin sosyal olarak organize edilmesi esnasında aktörün politik tutumunu sergilerken kullanabileceği bir tür malzeme niteliği taşıyabilmektedir. Ağrıyı benliğin sosyal organizasyonu düşüncesinden yola çıkarak değerlendirmek, salt tıbbi bir değerlendirmeye nazaran kuşkusuz daha verimli olacak ve ağrı bu tarz bir okumayla başta hekimlere çok şey söyleyecektir.

Fizyolojik olarak ölçümlenemiyorsa klinik çerçeve içerisinde psikolojik tanı konulmalıdır, şeklindeki algı, hekimlerin ağrıya yaklaşımını “ya benimsin ya da kara toprağın” benzeri iki ihtimale hapsedmekte ve ağrının yaşam içerisindeki tartışma konusu dahi olmamaktadır. Örnek verecek olursak; bedeninde ağrı yakınmasıyla doktor doktor gezen hastanın hastalık öyküsünün psikolojize edilmesiyle hasta tanı alır ve doktor gezmece nihayet bulur. Ağrılar içerisindeki birey, histeridir artık. O andan itibaren hasta yalnız psikolojik veçheden gözetime maruz kalsa bile histerinin ilgi ve ikincil çıkar boyutu onu bir başkasının varlığında yani aktörün sosyalitesi içerisinde anlamlı kılmaktadır. Bu makale ağrıyı fizyolojik beden üzerinden değil, dış dünyayı bedeninin politikasına dâhil etmede başat rol alan psikolojik öznenin tasarımı olarak sosyal beden üzerinden ele almaktadır. Bedenini tasarlayan özneyi ne kadar psikolojize edersek edelim, beden bir başkasıyla karşı karşıya geldiğinde tasarım, öznelere-arası boyuta taşınır ve aktörün ağrı edimi sosyolojik bakışa muhatap kalır. Aktörün yaşama içkin bütün psiko-sosyal anlam ve yorumları beden vasıtası ile ifade bulur. Anlam, söze taşınır yahut beden dili ile bir şekilde dışa vurulur. Yaşamsal olgu, bir başkasının varlığında dışavurum üzerinden anlamlı kılınmaktadır. Bu sebeple makalede ağrı olgusunun, ağrı kliniğinin dışına çıkmakla beraber sosyolojiye göreve çağırarak tartışılması önerilmektedir.

Ağrının sosyal boyutu muhakkak onun dışavurumuyla beraber ortaya çıkmaktadır. Öyleyse

aktör, ağrıyı konuşmasına taşıyarak ne yapmaktadır? Bu soru ağrı olgusunu değerlendiren ağrının aktarımıyla ne anlatıldığına değil ne yapıldığına dikkatleri çekmektedir. Böylece söylemin, dilin ve beden dilinin önemini vurgulayarak ağrıya yaklaşımımıza dair pek de aralamadığımız o kapıyı işaret etmektedir. Arkonaç'ın dediği gibi, dilin dışına çıkamadığım için bu "gerçek" dünyayı dilin dışından idrak etmem mümkün değil. Dolayısıyla yegâne gerçekliğim, konuştuğum dilde oluşturduğum anlamlar, ifadeler ve açıklamalardır. Bu sebeple ortada sabitlenmiş bir gerçeklik yoktur, sadece dilde tekrar tekrar üretilen açıklamalar vardır. Bu ifade ve açıklamalardan başka da bir şey yoktur (Arkonaç, 2014, ss.13-14).

## Kaynakça

- Arkonaç, S. (2014). *Psikolojide söz ve anlam analizi*. (1. Basım). İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Baudin, M. (2013). *Görevler ve iletiler: "Bedenin bazı gizlerinin kaynakları", Beden ve Ailenin Acıları İçinde*. (yay. haz. Didier Drieu, Tefrika İkiz), İstanbul: Bağlam Yayıncılık
- Beyazyüz, M., & Göka, E. (2011). Psikoloji ve tıp açısından beden içinde, ed: Kadir Canatan, *Beden Sosyolojisi*, İstanbul: Açılım Kitap, s. 371-393.
- Block A. R., Krener E., & Gaylor M., Behavioral treatment for chronic pain: the spouse as a discriminative for pain behavior", *Pain*, no. 9, 1980, s. 243-252
- Breton, D., (2010). *Acının antropolojisi*. (çev. İsmail Yerguz), (2. Baskı). İstanbul: Sel Yayıncılık
- Corbin, A., Courtine, J.J., & Vigarello, G., (2011). *Bedenin tarihi 2 Fransız Devrimi'nden büyük savaşa*. (O. Türkay), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Demez, G. (2009). Sınıfsal ve bireysel kimlik oluşumunda beden sorunu: Habitus, Toplum Bilim Dergisi: *Beden Sosyolojisi Özel Sayısı*. Sayı 24: 17-25.
- Descartes, R. (2007). *Meditasyonlar*. (çev. İsmet Birkan). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Dupond, P. (2013). *Merleau-Ponty Sözlüğü*. (Çev. Emre Şan). İstanbul: Say Yayınları.
- Freud, S., Breuer, J., (2013). *Histeri üzerine çalışmalar*. (çev. Kapkın, Emre), (2. Baskı). İstanbul: Payel Yayıncılık.
- Gadamer, H. G. (2013) *Ağrı: Bir temel fenomene dair tıbbi, felsefi ve terapötik değerlendirmeler*. (çev. Kamile Keskin ve Mesut Keskin), İstanbul: Avesta Yayınları.
- Gönül, T., & Akdeniz, K., (2003). *Tıp etiğinde yeni bir paradigma arayışı*, Karaburun.
- Gültekin, I. (2017) *Hakikat'li sırdaş: Beden, içinde, Bilim ve Gelecek Dergisi*, sayı: 164.
- Haraway, D. (2013) *The biopolitics of postmodern bodies: Constitutions of self in immune system discourse*, Timothy Campbell, Adam Sitze (eds.), *Biopolitics: A Reader*, Duke University Press.
- Hogg, M., Vaughan, G., (2011). *Sosyal psikoloji*. (Çev., Yıldız, İ., Gelmez, A.), (2. Baskı) Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Lang, H., (1999). *Das gespräch als therapie, suhrkamp taschenbuch wissenschaft* . Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Öğütçen, Ö. (2017). Nevroz, psikoz ve sapkınlık hala bize yeterli mi? *Simgesel Psikanaliz Dergisi* (1), 73-83.
- Penfield, W., & Rasmussen T. (1950) *The cerebral cortex of man: A clinical study of localization of function*, M.D. Macmillan, New York.
- Safa, P. (2000). *Dokuzuncu hariciye koşuşu*, İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- Sertel-Berk, Ö., *Kronik ağrı yaşantısı ve ağrı inançları: Ağrı inançları ölçeği'nin Türkçe geçerlik ve güvenirlik çalışması*, İstanbul, 2006.
- Tatlıcan, Ü., & Çeğin, G. (2007). Bourdieu ve Giddens: Habitus veya yapının ikiliği, içinde, Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı,

Ümit Tatlıcan (Der.) *Ocak Ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Tunç, A. (2014). *Dünya ağrısı*, İstanbul: Can Yayınları.

## EK:

- The extraction of the stone of madness, by Hieronymus Bosch (1450-1516). (Photo by DeAgostini/Getty Images); Madrid, Museo Del Prado. (Photo by DeAgostini/Getty Images)
- <https://www.stufftoblowyourmind.com/podcasts/the-stone-of-madness.htm>
- Jacques-Louis David, (1774). *Antiochus et Stratonice*, Ecole Nationale Supérieure des Beaux-Arts, (France - Paris).
- <https://www.the-athenaeum.org/art/detail.php?ID=26192>
- Formua Lingua, (2016). *Hüznün bir başka hali: Weltschmerz*. <https://formulalingua.com/huznun-bir-baska-hali-weltschmerz/>



# Makyavelizm ve Dindarlık İlişkisi

İbrahim Furkan Güven\*

**Öz:** Bu araştırmanın amacı, makyavelizm ile dindarlık arasında nasıl bir ilişki olduğunu ortaya koymaktır. Nicel bir çalışma olarak tasarlanan araştırmanın örneklemini Türkiye'nin 7 coğrafi bölgesi ve yurtdışından, 18-59 yaş arasındaki yetişkinlerden 823 katılımcı oluşturmaktadır. Örneklem grubundan elde edilecek bilgiler için geliştirilen anket formu; kişisel bilgi formu, dindarlık ölçeği ve makyavelist kişilik ölçeğinden oluşmaktadır. Elde edilen verilerin analizinde ise SPSS programı kullanılmış, ilgili veriler t-test, ANOVA, Pearson Korelasyon Analiz teknikleri ile çözümlenmiştir. Araştırma sonuçlarına göre, katılımcıların yaş grupları, eğitim düzeyleri, gelir düzeyleri ve çoğunlukla yaşanan yerleşim yeri ile makyavelizm düzeyleri arasında anlamlı farklılaşmaya yol açmıştır. Yine bununla birlikte cinsiyet, yaş grupları ve gelir düzeyleri değişkenleri ile dindarlık düzeyleri arasında da anlamlı farklılaşma meydana gelmiştir. Yerleşim yeri ile dindarlık arasında anlamlı farklılaşmaya yol açmamıştır. Araştırma sonunda, katılımcıların makyavelist kişilik düzeyleri ile dindarlık düzeyleri arasında negatif anlamlı ilişki olduğu tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Machiavelli, Makyavelizm, Din, Dindarlık, Makyavelist Kişilik.

## Giriş

Makyavelizm kelimesi terim olarak; amaca giden yolda her türlü aracın mubah görülmesi anlayışı olarak karşımıza çıkmaktadır. Fikir babası olarak kabul edilen Niccolo Machiaveli'nin ölümünden sonra ortaya çıkan bu anlayış, siyaset ile ilişkilendirilen bir kavram olsa da günümüz insani ilişkilerinde de kendisini gösterebilmektedir. Son yıllarda artan teknolojik gelişmeler ve imkânlar ile birlikte, bireylerin istediklerini gerçekleştirme ve çabuk elde etme hızı artmakta ve buna mukabil bir doyumsuzluk hali kendilerinde meydana gelmektedir. İşte tam bu noktada makyavelist kişilik dediğimiz kavram ortaya çıkmaktadır. Bu bireyler, elde edilen amaçların yanına yenilerini eklemek suretiyle, bir an önce istenilene ulaşmak için yapılanın dinî veya ahlâkî boyutuna bakmaksızın hareket edebilmektedirler.

Mevcut literatür incelendiğinde, makyavelizm ve makyavelist eğilimler ile ilgili yapılan çalışmaların genellikle siyaset ve kamu yönetimi, uluslararası ilişkiler ve işletme gibi alanlarda yoğunlaştığı görülmektedir. İlgili çalışmalarda özellikle çalışan, işveren, idareci, yönetici vb.

\* Çanakkale 18 Mart Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Psikolojisi, Yüksek Lisans  
İletişim: ibrahimfurkanguven@hotmail.com



arasındaki ilişkilerin ele alındığı göze çarpmaktadır. Dolayısıyla bu durum, ilgili konunun sosyal psikoloji ve din psikolojisi açısından da değerlendirilebileceğini göstermektedir. Bu nedenle çalışmanın iki temel odak noktasından bir tanesini makyavelizm ve makyavelist kişilik oluşturmaktadır. Diğer taraftan, insanlık var olduğundan beri onun hayatında yer alan ve etkin bir faktör olan din ve dindarlık olguları da çalışmada ele alınmıştır.

Din ve dindarlık olguları ile ilgili olarak hali hazırda alan yazında, motivasyon, stres, mutluluk, empati, mükemmeliyetçilik, öfke kontrolü, sabır, şükür, maneviyat gibi birçok husus üzerindeki etki ve etkileşimi üzerine çalışmalar yer almaktadır. Tüm bu çalışmalara ek olarak, literatürde araştırmacılarca daha önce ele alınmadığı tespit edilen, müntesiplerine her zaman dosdoğru olmayı, insanların birbirleriyle olan ilişkilerinde hak ve hukuklarına riayet etmeyi ve inandıkları dine göre ahlaklanmayı salık veren dinin, makyavelizm ve makyavelist kişilik açısından ortaya koyduğu etki incelenmiştir.

Araştırmanın amacı, tecrübi verilerden hareketle, makyavelist kişilik ve dindarlık arasında nasıl bir ilişki olduğunu ortaya koymaktır. Makyavelist kişilik, amaca ulaşmak için her türlü araç ve yolun mubah olduğu düşüncesinden hareket ederken; dindar bir kişilik ise bireyin özünde, sözünde ve davranışlarda bir bütünlük içerisinde hareket etmesini ister. Yapılan bu araştırma, bu karşıtlığın ortaya konulmasını ve pratik hayattaki karşılığının nasıl olduğunu incelemiştir.

İnsan yaşamı ve istekleri, günümüz şartlarına bağlı olarak hızlı bir şekilde değişmekte ve artış göstermektedir. Doyumsuzluk, kanaâtsizlik ve mutsuzluğun zirve yaptığı bir dönem söz konusudur. İnsanlar, sahip olunacak hedeflere ulaşmak için her şeyi mubah görmekte ve bir başkasının hakkını yok sayarak hareket etme noktasında tereddütsüz davranabilmektedirler. Toplumun her kesiminde görülen bu davranışlar, bize makyavelist kişilik özelliklerini hatırlatmaktadır. Öyle ki; bazı dinî yorumlar, müntesiplerine bu tür davranışların yeri geldiğinde yapılabileceğine dair özel izinler verebilmekte veya üyeler kendi grubundan olan bireylerin menfaatine uygun olarak hareket edebilmekte ve bunda bir sakınca görmemektedirler. Toplumda biz ve diğerleri şeklinde bir kutuplaşmaya yol açan bu erozyon, boyutları oldukça geniş bir yıkıma sebep olmaktadır. Bunun sonucunda ortaya çıkan durum ise bireysel ve toplumsal hayatta kendisini fazlaca gösteren ahlâkî zayıflık ve yoksunluktur. Halbuki dinî kaide ve prensipler, insanların birbirlerinin hak ve hukuklarına riayet etmesini, birbirlerine karşı olan sorumlulukları noktasında hassas davranmasını, her zaman istikamet üzere olunmasını öğütler ve en büyük günahlardan birinin kul hakkı yemek olduğunu belirtir. İşte bu noktada oluşan durum, inanç ve davranış arasındaki bağlara verdiği zararın yanında, inanılan kutsal yapıya da zarar vermektedir. Araştırma, güncel hayatın içerisinde yer alan bu karşıtlığı tecrübi bulgularla ortaya koyması açısından da önem arz etmektedir.

## Kavramsal Çerçeve

### *Makyavelizmin Tanımı*

Makyavelizm denilince akla ilk olarak amaca ulaşmak için -ki bu siyasi bir amaçtır- her türlü aracın mubah görülmesi anlamı gelmektedir. Bunun yanında şer mantığı, hile-hurda koleksiyonu, soğukkanlı kalleşlik, cürüm işlemekten zevk alma gibi anlamları da mevcuttur (Lefort, 1972'den aktaran; Dupouney, 1998, s.31). İlgili terim, tıp öğrencileri üzerindeki otorite kullanımına yönelik Mach Testleri isimli bir çalışmada; "Sana yararı olduğu sürece, hiçbir kimseye, herhangi bir şeyi yapmaktaki asıl nedeni asla söyleme!" şeklinde tanımlanmıştır (Brown ve Guy, 1983, s.94). Bir başka tanımda ise makyavelizm terimi; "Bir bireyin pragmatik olma, duygusal mesafeyi koruma ve ulaşacağı sonucun kişisel tatminini sağlayacağına olan inanma derecesi" olarak karşımıza çıkmaktadır (Robbins, 1999, s.59).

İlgili literatür incelendiğinde bu terimi; "İstenen amaçlara ulaşmak için güç, politika ve etkili davranışların kullanımını öneren sosyal bir süreç" olarak tanımlayan araştırmalar mevcuttur (Christie ve Geis, 1970, s.61). Bu tanımların yanında makyavelizmi; "Bireyin kendi isteği doğrultusunda hareket etmek için her şeyi yapmaya hazır olması" (Nelson & Quick, 1997'den aktaran; Özsoy, 2017, s.5) veya "Etik olmayan ve diğer bireyler üzerinde manipülatif izler bırakan davranışlar bütünü" (Mandacı, 2007, s.44) olarak değerlendiren tanımlamalar göze çarpmaktadır. Bir başka araştırmacı ise çalışmasında makyavelizm teriminin; "Bir kişinin kendi başarısı için başkasını kullanması" anlamına gelen bir kişilik özelliği olduğunu belirtmiştir (Ang, 2000'den aktaran; Özsoy, 2017, s.5).

### *Makyavelizm ve Kişilik*

Makyavelizm, bireylerin çıkarları doğrultusunda diğer insanları aldatma ve onları istedikleri şekilde hareket ettirme becerisidir (Kanten vd., 2015, s.369). Bu anlayış zamanla bir kişilik özelliği halini alır. Bu karaktere sahip olan bireylerde, kendileri için kusursuz olmaktan ziyade, bu durumu başkalarının gözünde yaşayıp deneyimleme daha ön plandadır (Sherry vd., 2006, s.837). Bunun yanında, bireylerin bu şekilde hareket etmek suretiyle mükemmeliyetçi görünmeye çalışmalarının arkasında güçlü gibi görünmelerinin aksine, güçsüzlüklerini örtme amacı olabileceği belirtilmiştir (Solar ve Bruehl, 1971, s.1080).

Makyavelist bireylere göre kendileri dışındaki herkes, onlara hizmet etmek için vardır. Bu bireyler, özellikle ikili ilişkilerde başkalarını etkileme konusunda oldukça mahirdirler. Sosyal ilişkileri başlatıp kontrol etme kabiliyetleri oldukça yüksektir (Hellriegel vd., 2009, s.290). Bu bireyler aynı zamanda kötülüğe de meyillidirler (Pinto ve Kanekar, 1990, s.755). Ayrıca bu kişilerin, geleneksel ahlak kurallarından uzak bir kişilik yapısına sahip olduklarını söylemek yanlış olmaz (Güney ve Mandacı, 2009, ss.84-85). Makyavelist bireyler, kendi amaçları uğruna insanları manipüle etme yeteneğine sahip bireylerdir. Öyle ki kendi menfaatleri uğru-

na insanları ve şartları yönlendirecek stratejileri geliştirip uygulamalar (Becker ve Dan O'Hair, 2007, s.248).

Makyavelist kişilikler, çevrelerine karşı oldukça mesafeli duran, pragmatik bakış açısına sahip bireyler olarak ön plana çıkmaktadır. Daha çok yalan ve suistimal ile birlikte hareket ederler ve bireysel menfaati ön planda tutarlar. Bu kişiler, kendi işlerine motive olma konusunda çok başarılı sayılmazlar (Rauthmann ve Kolar, 2012, ss.884-885). Ayrıca bu bireyler, toplumdan uzaklaşma eğilimi gösteren, asosyal ve empati eksikliği olan kişilerdir. Bunlar kendilerini para ve güç ile motive edebilen ve güçlü sonuçlar elde edebildikleri kurallara sahip bireylerdir (Rauthmann, 2012, s.345). Makyavelist bireyler, güvensiz tutum ve davranış sergileyen ve kendi duygularını düzenleyebilen bir kişiliğe sahiptirler.

### ***Dindarlık ve Kişilik***

Dindarlık ile kişilik arasında ilişki olup olmadığı, bilim insanları tarafından merak edilmiş ve konuyla ilgili çeşitli araştırmalar yapılmıştır (Gürses, 2017, s.36; Mehmedoğlu, 2004, s.80). Yine Allport (2004, s.32), kişiliğin bir parçası olarak kabul edilen karakter ile dinin kökeni arasında sıkı bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca dinin, kişilik üzerinde eşsiz bir etkiye sahip olduğunu ileri süren araştırmalar da mevcuttur. İlgili araştırma, kişiliğin mizaç ve karakter olarak kabul edilen diğer yönlerinin dindarlık ile olan ilişkisini ele alan çalışmalar, dine karşı var olan yatkınlığın, insanın fıtratında olduğunu iddia etmektedir. (Kirkpatrick, 1999, ss.920-921).

İnsanı diğer canlılardan ayıran en önemli özellik akıl ve irade sahibi olmasıdır. Bunların yanında din ve sorumluluk sahibi olması da bu özelliklere ilave edilebilir. Kişiliğin bir bütünlük arz etmesi bu dört unsurun sıkı bir ilişki içerisinde olmasına bağlıdır. Dolayısıyla akli olmanın din ve iradesinden, iradesi olmayanın da mesuliyetinden bahsedilemez (Şentürk, 1994, ss.70-71).

İslam dini, bireylere sağlam bir şahsiyet ve kişiliğin benimsetilmesinde bir bütünlük içerisinde öğretilirse, bireyler inanç sistemine bağlı olarak hem bireysel huzurun hazzına varacak hem de ibadet, ahlâk ve diğer konulardaki emir ve yasaklar vesilesiyle, çevreleriyle uyumlu hale geleceklerdir. Bu sayede herkes sorumluluklarının bilincinde olacak ve bu şekilde hareket edecektir (Şentürk, 1994, s.72).

Bireyde bir şeye bağlanma ihtiyacının hissedildiği düşüncesi Erich Fromm tarafından dile getirilmiştir (Fromm, 2017, ss.34-35). Yapılan araştırmalar, bireyin kendini gerçekleştirmesi ve özgüvene sahip olabilmesi amacıyla böyle bir ihtiyacının olduğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla dinin de insana bu yönde pozitif bir etkisinden bahsetmek mümkündür. Dini inanç sistemleri ve bunları kabullerin, bireyin benlik tasarımı ve oluşumunda doğrudan bir etkisi ve ilişkisinin olduğu söylenebilir (Apaydın, 2001, s.53).

Kişilik ve dindarlık arasındaki ilişki, bireyin kişilik gelişimine yardımcı olan diğer unsurların da dikkate alınmasıyla net bir şekilde görülebilir. Kişiliğin tavır, yetenek, dürtü, bastırma, duygu, benlik, karakter, mizaç gibi birçok bileşenin toplumsal yapı ve etkileşimlerden ayrı düşünülmemeyeceği gerçeği göz ardı edilmemelidir (Mehmedoğlu, 2006, ss.473-474).

### **Makyavelist Kişilik ve Dindarlık**

Makyavelizm, herhangi bir örf âdet, gelenek görenek veya vicdan tarafından kısıtlanmayan ve amaç uğruna her türlü aracı meşru olarak gören bir düşünce sistemidir. Genel olarak siyaset ile ilişkilendirilmiş olsa da günümüzde özellikle kişilik üzerine yapılan çalışmalarda da bu düşünce sistemi göze çarpmaktadır. İnsan fitratının zayıflığı, değişkenliği, bencilliği ve kötülüğe meyilli oluşu, onun ahlâkî yaptırımlar noktasında eksikliklerinin olmasına sebep olur. Makyavelizm, insanın bu karmaşık düşünce yapısından beslenmek suretiyle bireyi, amaçlarını elde etmek için ahlâkî olmayan stratejilere başvurmaya yönlendirir (Scharfstein, 2005, s.1325).

Din, insanı ahlâklı olmaya çağırır ve yol gösterir. Örnek verilecek olursa; zina, adam öldürme, hırsızlık gibi olaylar hem dinen günah sayılmakta hem de ahlâken kötü olarak nitelendirilmektedir. Sözünde durma, emanete ihanet etmeme, büyüklere saygı, küçüklere sevgi ise dinin emrettiği ve sevap olan, ahlâkın ise iyi olarak nitelendirdiği davranışlar olarak kabul görmektedir. Dinî ve ahlâkî emirlerin birbirinden ayrılması mümkün değildir. Ancak ufak bir nüans olarak göze çarpan şu noktaya dikkat çekmek gerekirse ahlâk, adam öldürmenin kötü davranış olduğunu öğretirken, din ise bu davranışın hem kötülüğünden hem de hayatın kutsallığından bahseder. Böylece inançlı birey, adam öldürmenin kötülüğüne ve hayatın kutsallığına birlikte inanmış olur. Teist bir birey için yalan söylemek sadece kötü değil aynı zamanda günah demektir. Zira yalan söyleyen birey, aynı zamanda Tanrı huzurunda da suç işlemiş olduğuna inanır (Ayдын, 2014, s.239).

Makyavelist düşünce ile İslam dininin ortaya koyduğu dinî ve ahlâkî düsturlar düşünüldüğünde, ortada oldukça zıt bir yapının olduğu aşikârdır. Makyavelizmin ortaya koyduğu düşünce yapısının aksine İslâm dini müntesiplerini doğruluğa, dürüstlüğe, insanları aldatmamaya ve her işte adaletli bir şekilde davranmaya büyük önem verir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de bu konuda "Rabbimiz Allah'tır" deyip sonra da dosdoğru yaşayanlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir" (Ahkâf, 46/13), "Emrolunduğun gibi dosdoğru ol!" (Hud, 11/12), "Allah size, mutlaka emanetleri ehli olanlara vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder..." (Nisa, 4/58), (Nahl, 16/90) buyurularak, yaratılıştan gelen fıtrata bağlı olarak her zaman için doğru, dürüst, adaletli bir şekilde davranmaya ve hareket etmeye özellikle vurgu yapar.

Doğruluk, dürüstlük, ahlâklı olma konularında Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hadis-i şerifleri de göze çarpmaktadır. Zira O, insanları aldatmamaya, yapılacak her türlü işlerde doğru, dürüst, adaletli bir şekilde davranmaya çok dikkat etmiş ve bu şekilde davranılmasını öğütlemiştir. Efendimiz bu hususta; "Sizin en hayırlınız ahlâkı en güzel olanınızdır." (Buharî, Menakıb, 23; Müslim, Fedail, 68), "Allah'a inandım de. Sonra da dosdoğru ol!" (Müslim, İman, 62), "Mü'minlerin iman bakımından en mükemmeli, ahlâkı en güzel olanıdır..." (Tirmizi, Radâ, 11), "...Bizi aldatan bizden değildir." (Müslim, İman, 164) buyurarak, Müslüman bir insanın tutum ve davranışlarında herhangi bir durum veya anlayışa göre değişiklik göstermeden, dosdoğru ve ahlâkî çerçeveye uygun bir şekilde hareket etmesi gerektiğini vurgulamış ve bu kararlılığı söz ve fiillerinde yansıtmışının önemine dikkat çekmiştir.

Görüldüğü gibi makyavelist anlayış, amaç uğruna ahlâkî unsurları yok sayarak her türlü araç ve yolu mubah görse bile İslam dini buna izin vermemiş, insanların birbirleri üzerindeki haklarına özellikle vurgu yapmıştır. Bireyler bir hedefe kilitlenmiş olsalar bile diğer insanların haklarına riayet etmeli, saygı göstermeli ve onları incitmeden bu amaca yönelmelidirler. Bireylerin tutum ve davranışlarında önemli olan, durum ve şartlara göre şekil değiştirmeden olduğu gibi davranmak, ahlâkî yasalara riayet etmek ve bireysel menfaatten çok toplumsal menfaati ön planda tutmaları olmalıdır. İslam dini işte bu noktada bireylere itidalli davranmayı öğütlemiş ve tüm işlerde aşırıya kaçmadan hareket etmenin asıl kazanç olduğuna vurgu yapmıştır.

Sonuç olarak yukarıda bahsedilen sebeplerden hareketle, makyavelist kişiliğe sahip bireyler ortaya koymuş oldukları davranışlarda hedeflerine ulaşmak için din ve ahlâk kurallarının dışında hareket etmektedirler. Riya ve gösteriş yoluyla insanların gözünü boyayan bu bireyler, amaçlarına ulaştıktan sonra ise insanlara gerekirse acımasız davranarak onları hor görüp ezebilmektedirler. Durum ve şartlara göre karar ve yer değiştirmeyi kendine ilke edinen bu bireylerin, dinlerin ve ahlâkî kuralların ortaya koymuş olduğu dürüst ve karakterli bir davranış biçiminden uzak olduklarını ifade etmek mümkündür. Dindar bireyler ise dinin kendilerine getirmiş oldukları belli kriterlere göre hareket ederler. Bu bireyler bu şekilde davranarak, Tanrı'ya karşı sorumluluklarını yerine getirmiş olmanın hazzını yaşarlar. Bireysel menfaatleri doğrultusunda yalana başvurmazlar ve genel ahlâk kuralları dışında kalan bir davranışta bulunmazlar. Dinin öngördüğü şekilde davranışlarını ve ilişkilerini şekillendirmeye çalışırlar.

## Yöntem

Araştırmada yöntem olarak ilişkisel tarama yöntemi (survey/tasvir metodu) kullanılmıştır. Bilgiler ise anket tekniğinden faydalanılarak elde edilmiştir.

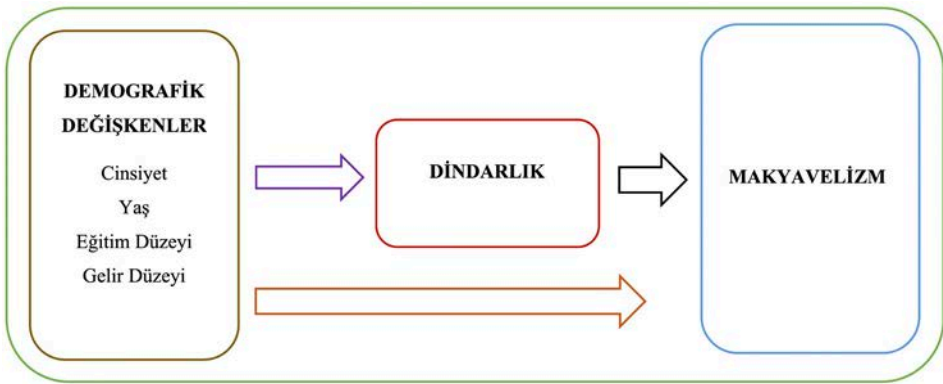
### Konu ve Problem

Araştırmanın konusunu, makyavelizm, dindarlık ve bu ikisi arasındaki ilişki oluşturmaktadır. Anket tekniği kullanılarak elde edilen verilerden hareketle yetişkinlerde makyavelizm ve dindarlık düzeyi ile bu ikisi arasındaki ilişkinin nasıl olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Makyavelizm ve dindarlık olguları ile cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi ve gelir düzeyi gibi demografik değişkenlerin rolü ele alınmaktadır. Literatürde bu alanda yapılan diğer çalışmaların sonuçlarına da yer verilmektedir. “Katılımcıların makyavelist kişilik ve dindarlık düzeyleri nelerdir? Demografik özelliklere göre makyavelist kişilik ve dindarlık düzeyleri farklılaşmakta mıdır?” soruları bu araştırmanın problemlerini oluşturmaktadır.

### Amaç ve Hipotezler

Araştırma, makyavelizm ile dindarlık arasında nasıl bir ilişki olduğunu elde edilen veriler ışığında ortaya koymayı; cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi ve gelir düzeyi gibi demografik değişkenlerin makyavelizm ve dindarlık üzerindeki rolünü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Dindarlık ile ilgili literatürde pek çok araştırma yapılmasına karşın, makyavelizmin özellikle sosyal psikoloji veya din psikolojisi bakış açısıyla ele alan çalışmalar literatürde tarafımızca tespit edilememiştir. Zira ilgili kavram, siyaset ile ilişkilendirildiğinden, daha çok kamu yönetimi, uluslararası ilişkiler, iktisat, işletme gibi alanlara dair çalışmalarda kendisine yer bulmuştur. İlgili anlayışın insanlar arasındaki tezahürlerini ortaya koymak suretiyle, araştırmanın literatüre katkı sağlaması hedeflenmektedir.

Şekil 1. Araştırma Modeli



Araştırmanın temel hipotezini; “Katılımcıların makyavelist kişilik düzeyleri ile dindarlık düzeyleri arasında negatif anlamlı ilişki vardır.” hipotezi oluşturmaktadır. Yine bununla birlikte araştırmada ele alınacak diğer alt hipotezler ise “Makyavelizm erkeklerde daha yüksektir.” “Makyavelizm yaşa göre farklılaşır.” “Makyavelizm eğitim düzeyine göre farklılaşır.” “Eğitim düzeyi arttıkça makyavelizm azalacaktır.” “Makyavelizm gelir düzeyine göre farklılaşır.” “Ge-

lir düzeyi arttıkça makyavelizm azalacaktır.” “Dindarlık cinsiyete göre farklılaşır.” “Kadınların dindarlıkları erkeklerden daha yüksektir.” “Dindarlık yaşa göre farklılaşır.” “Dindarlık eğitim düzeyine göre farklılaşır.” “Eğitim düzeyi arttıkça dindarlık azalacaktır.” “Dindarlık gelir düzeyine göre farklılaşır.” şeklindeki hipotezlerdir.

### **Örneklem ve Olgusal Durum**

Araştırma örneklemini Türkiye’nin 7 coğrafi bölgesi ve yurtdışından 18-59 yaş arasındaki 823 yetişkin katılımcı oluşturmaktadır. Katılımcıların 382’si (%46,4) erkek, 441’i (%53,6) ise kadındır. Araştırmaya katılan bireylerin yaş gruplarına göre dağılımı; 94’ü (%11,4) 18-21, 486’sı (%59,1) 22-30, 197’si (%23,9) 31-40 ve 46’sı (%5,6) ise 41-59 yaş aralığında olup, yaş ortalaması 28,34’tür. Bireylerin eğitim düzeylerine göre dağılımı ise 7’si (%0,9) lise düzeyinin altında bir eğitim kurumu, 70’i (%8,5) lise, 65’i (%7,9) ön lisans, 531’i (%64,5) lisans ve 150’si (%18,2) ise yüksek lisans veya doktora mezunu şeklinde gerçekleşmiştir.

Katılımcıların gelir düzeyine göre dağılımı; 264’ü (%32,1) 1500 ₺ veya altı bir yıllık gelir kazancına sahipken, 150’si (%18,2) 1501-3000 ₺, 270’i (%32,8) 3001-4500 ₺, 97’si (%11,8) 4501-6000 ₺, 42’si (%5,1) ise 6001 ₺ ve üzeri bir yıllık gelire sahip bireylerden oluşmaktadır.

### **Veri Toplama Araçları**

Araştırmada, yetişkinlerin makyavelist kişilik düzeylerini ölçmek amacıyla Makyavelist Kişilik Ölçeği, dindarlık düzeylerini ölçmek için Ok-Dini Tutum Ölçeği ve katılımcılar ile ilgili kişisel bilgilere ulaşmak amacıyla da Kişisel Bilgi Formu kullanılmıştır.

### **Kişisel Bilgi Formu**

Kişisel bilgi formu ile katılımcıların cinsiyet, yaş, gelir düzeyi, eğitim düzeyi, hayatlarının büyük çoğunluğunu geçirdikleri sosyal çevre gibi demografik özelliklerine ait bilgiler elde edilmiştir.

### **Makyavelist Kişilik Ölçeği**

Makyavelizm Ölçeği, Dahling ve arkadaşları (2009) tarafından bireylerin makyavelist kişilik düzeylerini ölçmek amacıyla geliştirilmiştir. Ölçeğin Türkçeye uyarlaması, geçerlik ve güvenirlik çalışması ise Akın, Sarıçam, Akın, Özbay, Adam Karduz ve Yıldız (2014) tarafından gerçekleştirilmiştir.

Makyavelist kişilik ölçeği toplamda 4 alt boyut ve 16 maddeden oluşmaktadır. Alt boyutlar ahlâksızlık (1-5. maddeler), statü arzusu (6-8. maddeler), kontrol arzusu (9-11. maddeler) ve diğerlerine güvenmeme (12-16. maddeler) den meydana gelmektedir. Ölçek 7’li Likert tipi bir derecelendirmeye sahiptir. Bu dereceler, 1’den (Kesinlikle Katılmıyorum) 7’ye (Kesinlikle Katılıyorum) kadardır.

Makyavelist kişilik ölçeğinin analizleri, yaşları 18-24 arasında değişen 143'ü erkek, 158'i kadın olmak üzere toplam 301 üniversite öğrencisi üzerinde uygulanan anket verileri ışığında gerçekleştirilmiştir. Ölçeğin yapı geçerliliği için uygulanan doğrulayıcı faktör analizi sonucunda, ölçeğin orijinal formunda bulunan 4 boyutlu ve 16 maddeden oluşan modelin iyi uyum verdiği sonucuna ulaşılmıştır ( $\chi^2=185.46$ ,  $sd=94$ ,  $RMSEA=.057$ ,  $CFI=.90$ ,  $IFI=.90$ ,  $GFI=.93$ ,  $AGFI=.90$ ,  $SRMR=.054$ ). Ölçeğin faktör yükleri .26 ile .75 arasında sıralanmaktadır. Ölçeğin iç tutarlılık güvenirlik katsayısı .78 olarak bulunmuştur. Ölçeğin düzeltilmiş madde toplam korelasyonları ise .17 ile .54 arasında sıralanmaktadır (Akın vd., 2014: 93). Araştırmada Akın ve arkadaşları (2014) tarafından Türkçeye uyarlanan ölçek aynen kullanılmıştır.

### **Ok – Dini Tutum Ölçeği**

Ok-Dini Tutum Ölçeği, İslami kültürde yer alan dindarlığı ölçmek amacıyla biri 930 diğeri 388 üniversite öğrencisi olmak üzere iki farklı örneklem üzerinde ve elde edilen bulgular sonucunda geliştirilmiştir. Ölçek yazar tarafından sosyal psikolojide vurgulanan bilişsel, duyuşsal ve davranışsal öğeler dikkate alınarak hazırlanmıştır. Bilişsel Boyut (1 ve 2. maddeler) ile bireyin din ile ilgili genel düşüncesinin nasıl olduğu, davranışsal boyut (5 ve 6. maddeler) ile davranışlarının dini değerler açısından ne düzeyde değerlendirildiği ve duyuşsal boyut (3 ve 4. maddeler) ile de dinin duyguya hitap eden yönü tarafından ne düzeyde etkilendiği ölçülmeye çalışılmıştır. Tutumun üç bileşeninin yanında ölçülmek istenen tutum nesnesinin din olması ve dinde de Tanrı'nın merkezi bir yere sahip olmasından dolayı bu boyutların yanına bir de Tanrı ile ilişki boyutu (7 ve 8. maddeler) eklenmiştir. Ok-Dini Tutum Ölçeği bu 4 alt boyutu ölçmek için tasarlanmıştır (Ok, 2011, s.535).

Bahsedilen 4 boyut çerçevesinde bireylerin dini tutumlarını ölçmek amacıyla, literatürde yer alan ilgili çalışmalardan da yararlanmak suretiyle, uygulamaya her bir boyuta 4 madde düşmek üzere toplam 16 maddeden oluşan bir madde havuzu ile başlanmıştır. Yapılan açımlı ve doğrulayıcı faktör analizleri ve güvenirlik madde analizi ışığında her bir boyutu en iyi ölçen iki madde belirlenerek toplam 8 maddeden oluşan bir dini tutum ölçeği geliştirilmiştir. Sonuç olarak Ok-Dini Tutum Ölçeği'nin yüksek iç tutarlılığa sahip olduğu görülmüştür. (.81 ve .91). Açımlı ve doğrulayıcı faktör analizleri ölçeğin 4 ayrı alt grubuyla iyi bir model oluşturduğunu onaylamıştır (Ok, 2011, s.528). Ölçek maddelerinden bilişsel alt boyuta ait olan "Dinin gereksiz olduğunu düşünüyorum." ve "Dini inancın insanlara yararındandır çok zararı olduğunu düşünüyorum." maddeleri veri girişi sırasında ters kodlanmıştır. Araştırmada Ok-Dini Tutum Ölçeği aynen kullanılmıştır.

Çalışmada kullanılan Makyavelizm ve Dindarlık Ölçeklerinin iç tutarlılık güvenirlik katsayıları sırasıyla ,877 ve ,811'dir. Elde edilen bu değerler, her iki ölçeğin sahip olduğu maddeler arasında yüksek derecede tutarlılık olduğunu ve ölçeklerin bu çalışma açısından güvenilir ölçüm araçları olduğunu ortaya koymuştur.



### **Verilerin Toplanması ve İstatistiksel Analizi**

Yetişkin bireylerde makyavelist kişilik ve dindarlık arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırmada öncelikle kişisel bilgi formu, makyavelist kişilik ölçeği ve dindarlık ölçeğinin yer aldığı bir online anket formu oluşturulmuştur. Daha sonra ilgili form 2018 yılı Mart ve Nisan aylarında bireylere online olarak Whatsapp, Instagram ve Facebook gibi sosyal medya ağları üzerinden ulaştırılmış ve bireylerin ilgili formu doldurmaları istenmiştir. Online anket yaklaşık olarak 850 kişiye uygulanmıştır. Uygulanan anketler, veri temizleme işleminden geçirildikten sonra bir kısmının ilgili kriterleri sağlamaması, bir kısmının da eksik veya hatalı doldurulmasından dolayı bu anketler değerlendirme dışında bırakılmış ve sonuç olarak 823 anket değerlendirilmeye alınmıştır. Elde edilen veriler, SPSS programı vasıtasıyla bilgisayar ortamına aktarılmıştır. Anket sorularına verilen değerler yeniden kodlanmıştır. Bazı demografik değişkenler yeniden tanımlanarak veri dönüştürme işlemi uygulanmıştır. Ölçek maddelerine ilişkin iç tutarlılık analizleri ve farklı iki grup arasındaki ilişkilerin anlamlı olup olmadığı bağımsız örneklem t-test (Independent sample t-test) ile ölçülmüştür. Bunun yanında ikiden fazla grubun karşılaştırılmasında ise tek yönlü varyans analizi (one way ANOVA) kullanılmıştır. Farkların hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için Tukey HSD testi, makyavelizm ile dindarlık arasındaki ilişki Pearson korelasyon analizi, dindarlığın makyavelist davranışlar üzerindeki etkisi ise regresyon analizi kullanılarak tespit edilmiştir.

### **Bulgular ve Yorum**

Makyavelizm ile dindarlık arasındaki ilişkiyi konu edinen araştırmada, örneklemin Makyavelizm ve dindarlık düzeylerini ortaya koymak, makyavelizm ve dindarlığın; cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi ve gelir düzeyi değişkenleriyle olan ilişkisini ortaya koymak amacıyla gerekli istatistiksel analizler yapılmıştır. İlk olarak ilişkisel tarama yöntemine bağlı olarak makyavelist kişilik düzeyleri ile dindarlık düzeyleri arasındaki ilişki ortaya konulmuş, daha sonrasında da sırasıyla bu iki değişkenin cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi, ekonomik düzeyi ve yerleşim yeri ile olan ilişkisine yer verilmiştir. Elde edilen sonuçlar tablolar halinde sunulmuştur.

### **Makyavelizm ve Dindarlık Düzeyi Genel Profili**

| <b>Tablo 1. Katılımcıların Makyavelizm Düzey Ortalamaları</b> |          |          |           |            |            |
|---------------------------------------------------------------|----------|----------|-----------|------------|------------|
|                                                               | <b>N</b> | <b>M</b> | <b>SS</b> | <b>Min</b> | <b>Max</b> |
| Makyavelist Kişilik                                           | 823      | 3,07     | ,94       | 1          | 7          |

Tablo incelendiğinde, katılımcıların vermiş oldukları cevaplara göre örneklemin makyavelizm düzeyinin, ortalamanın altında olduğu ( $M=3,07 \pm ,94$ ) görülmektedir. Örneklem grubunun Müslüman olduğu düşünüldüğünde, başkalarını aldatıcı hareketlerde bulunmaktan veya bir başkasının hakkına girerek belli makam ve mevkilere gelmek için dinî ve ahlâkî kurallara aykırı davranmaktan uzak durabilecekleri şeklinde bir yorumda bulunulabilir.

**Tablo 2. Katılımcıların Dindarlık Düzey Ortalamaları**

|           | N   | M    | SS  | Min | Max |
|-----------|-----|------|-----|-----|-----|
| Dindarlık | 823 | 4,41 | ,69 | 1   | 5   |

Bulgular incelendiğinde, örneklemin genel dindarlık düzeyinin ortalamasının oldukça üzerinde olduğu ( $M=4,4q1 \pm ,69$ ) görülmektedir. Katılımcıların makyavelizm düzeylerinin aksine dindarlık düzeylerinin oldukça yüksek çıkması, bireylerin dinî ve ahlâkî kuralları merkeze alarak, insanların hak ve hukuklarına riayet edecekleri ve bu çerçevede hem yaratıcıya hem de toplum nezdinde diğer insanlara karşı görev ve sorumluluklarını yerine getirmiş olmanın hazzına vararak hareket edebilecekleri ifade edilebilir.

### **Makyavelizm ve Demografik Değişkenler ile İlgili Bulgular ve Yorum**

Araştırmanın bu bölümünde makyavelizmin cinsiyete, yaşa, eğitim düzeyine ve gelir düzeyine göre değişiklik gösterip göstermediği elde edilen bulgular üzerinden ele alınıp yorumlanmıştır.

#### **Cinsiyet**

**Tablo 3. Cinsiyete Göre Makyavelizm**

|             | Cinsiyet | N   | M    | SS  | t     | p    |
|-------------|----------|-----|------|-----|-------|------|
| Makyavelizm | Erkek    | 382 | 3,17 | ,93 | 2,752 | ,821 |
|             | Kadın    | 441 | 2,99 | ,94 |       |      |

Araştırmaya katılan bireylerin Makyavelizm puan ortalamalarının cinsiyet değişkenine göre bir farklılık gösterip göstermediğini ortaya koymak amacıyla yapılan t-test analizi sonucunda, erkeklerin makyavelizm puanının ( $M=3,17$ ) kadınların makyavelizm puanından ( $M=2,99$ ) yüksek olmasına karşın, cinsiyet ortalamaları arasında anlamlı farklılık söz konusu olmamıştır. ( $p>,05$ ).

Cinsiyet üzerine yapılan bir araştırmada, her iki grubun da makyavelist kişilik özelliklerinin yüksek olduğu bireyler, amaçlarına ulaşmak için çeşitli stratejiler geliştirme yoluna gitmişlerdir. Bu esnada ahlâkî anlamda herhangi bir inceliğin dikkate alınmadığı gözlemlenmiştir. Sözü edilen stratejilerin uygulanması noktasında ise kadın makyavelistlerin erkeklere oranla amaçlarına ulaşmak için daha başarılı manipüle taktiklerinin olduğu ileri sürülmüştür (Dingler-Duhon ve Brown, 1987, s.120).

Arlow (1991, s.68)'un ortaya koyduğu bir araştırmada ise daha etik düşünceye sahip olan kadınların, makyavelist kişilik düzeylerinin erkeklere göre daha az olduğu tespit edilmiştir. Kadınların makyavelist kişilik düzeylerinin düşük, etik algılarının ise yüksek olduğunu ortaya koyan Mandacı (2007, s.82), bu durumun beklenen bir sonuç olduğunu belirtmiştir. Zira başkalarını önemseyen ve öncelik tanıyan kadınların etik eğilimlerinin yüksek, makyave-

velizm oranlarının ise düşük olmaları muhtemeldir. Yapılan birçok çalışmaya paralel olarak (Austin v.d., 2007, s.182; Ayan v.d., 2013, s.114) erkeklerin makyavelizm düzeylerinin kadınlara göre daha yüksek olduğu ortaya konmuştur.

Araştırmada elde edilen sonuçlara göre “Makyavelizm erkeklerde daha yüksektir.” şeklindeki hipotezimiz desteklenmemiştir.

#### Yaş

Araştırmada, yaş ile makyavelizm düzeyi arasındaki ilişkinin ne olduğu ve anlamlı farklılık gösterip göstermediği konusu da önem arz etmektedir. Bu amaç doğrultusunda gerçekleştirilen testler sonucunda elde edilen bulgular aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

| <b>Tablo 4. Yaş Gruplarına Göre Makyavelizm</b> |                     |          |          |           |          |          |
|-------------------------------------------------|---------------------|----------|----------|-----------|----------|----------|
|                                                 | <b>Yaş Grupları</b> | <b>N</b> | <b>M</b> | <b>SS</b> | <b>F</b> | <b>p</b> |
| Makyavelizm                                     | 18-21               | 94       | 3,31     | ,90       | 2,748    | ,042     |
|                                                 | 22-30               | 486      | 3,06     | ,94       |          |          |
|                                                 | 31-40               | 197      | 2,97     | ,92       |          |          |
|                                                 | 41-59               | 46       | 3,07     | ,99       |          |          |

Araştırmaya katılan bireylerin Makyavelizm puan ortalamalarının yaş gruplarına göre anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini tespit etmek amacıyla yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçlarına bakıldığında, 18-21 yaş grubu ortalamalarının ( $M=3,31$ ) orta düzeyde, 22-30, 31-40 ve 41-59 yaş grubu ortalamalarının ( $M=3,06$ ;  $M=2,97$ ;  $M=3,07$ ) ise ortanın altında olduğu görülmektedir. Bu sonuçlara göre yaş grupları arasındaki fark istatistiksel açıdan anlamlıdır. ( $p<,05$ ). Ayrıca gruplar arasındaki anlamlı farklılığı ortaya koymak için uygulanan Tukey HSD verilerine göre farklılık 18-21 ile 31-40 yaş grupları arasında gerçekleşmiştir.

Başka bir araştırmada, tasarım mühendisliğinde çalışan bireylerde makyavelizm düzeyinin yaş arttıkça düştüğü sonucuna varılmıştır. Yaş ve toplam çalışma süresinin artması ile makyavelist özellikler arasında ters orantı olduğu gözlemlenmiştir. (Özcihan, 2014, ss.141,152). Bir başka araştırmada ise yaş ile makyavelizm arasında anlamlı farklılık sonucu elde edilmiştir. İlgili araştırmada 18-25 yaş arasındaki katılımcıların ortalaması, 36-45 yaş arasındaki katılımcıların ortalamasından, 26-35 yaş arasındaki katılımcıların ortalaması 36-45 ile 46-55 yaş arası katılımcıların ortalamasından, 46-55 yaş arası katılımcıların ortalaması ise 36-45 yaş arası katılımcıların ortalamasından yüksek çıkmıştır (Özsoy, 2017, s.98). Araştırmamızda elde edilen sonuçlar, “Makyavelizm yaşa göre farklılaşır” hipotezini desteklemektedir.

Yaş gruplarına göre 18-21 yaş aralığındaki bireylerin makyavelist kişilik düzeylerinin 3,31 ortalama ile yüksek çıkması, bu bireylerin yaşlarının getirmiş olduğu hızlı yaşama isteği ve kendilerinden daha iyi imkâna sahip olan bireylerin yerlerinde olmak istemeleri, onların

kısa yoldan ve herhangi bir dinî ya da ahlâkî kuralı dikkate almaksızın hareket edebileceklerini göstermektedir. Nihayetinde bu bireyler, yaşları itibarıyla sabırsız bir yapıda olup, sahip olmak istedikleri bir nesne, makam ya da mevkie hemen ulaşmayı isteyebilmektedirler.

### Eğitim Düzeyi

Katılımcıların Makyavelizm düzeylerinin eğitim düzeylerine göre farklılık gösterip göstermediğine dair bulgular, tek yönlü varyans analizi sonucu elde edilmiş ve aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

| Tablo 5. Eğitim Düzeyine Göre Makyavelizm |                       |     |      |      |       |      |
|-------------------------------------------|-----------------------|-----|------|------|-------|------|
|                                           | Eğitim Düzeyi         | N   | M    | SS   | F     | p    |
| Makyavelizm                               | Liseden Az            | 7   | 3,10 | 1,17 | 7,292 | ,000 |
|                                           | Lise                  | 70  | 3,52 | 1,10 |       |      |
|                                           | Önlisans              | 65  | 3,36 | ,92  |       |      |
|                                           | Lisans                | 531 | 3,03 | ,90  |       |      |
|                                           | Yüksek lisans-Doktora | 150 | 2,89 | ,90  |       |      |

Makyavelizm düzeyi ile eğitim düzeyi arasındaki ilişkinin yer aldığı bulgular incelendiğinde, makyavelizm düzeyi en yüksek bireylerin lise düzeyindeki bireyler ( $M=3,52$ ) olduğu göze çarpmaktadır. Bu düzeyi daha sonra ön lisans düzeyindeki bireyler ( $M=3,36$ ) takip etmektedir. Bu bireylerin ortalamalarının ortanın üzerinde bir düzeyde olduğunu söylemek mümkündür. Daha sonra ise sırasıyla lisenin altı, ( $M=3,10$ ), lisans ( $M=3,03$ ) ve yüksek lisans-doktora ( $M=2,89$ ) düzeyleri gelmektedir. Bu düzeylerin ortak özelliği ise ortanın altında bir düzeye sahip olmalarıdır. İstatistiksel açıdan bakıldığında ise eğitim düzeyi ile makyavelizm düzeyi arasında anlamlı farklılık söz konusudur. ( $p<,05$ ). Gruplar arasındaki farklılığın anlamlı olduğunu tespit etmek amacıyla yapılan Tukey HSD verileri ise farklılığın, lise ile lisans ve yüksek lisans/doktora, ön lisans ile yüksek lisans/doktora arasında olduğunu göstermiştir.

Üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada, öğrencilerden etik olmayan davranışlara sahip olanlar ile olmayanların iki farklı zaman diliminde karşılaştırdıkları değişimleri ölçen Tang, Chen ve Sutarso (2008, s.251), psikoloji öğrencilerinde anlamlı bir ilişkiye rastlamamışlardır. Buna karşın maddiyata düşkünlük ve para sevgisi görülen işletme öğrencilerinde, makyavelizm ile etik davranma eğilimi arasında negatif bir ilişki olabileceği bulgusuna ulaşmışlardır. Sullivan ve Allen (1999, s.149) ise şizofreni hastası erkeklerde eğitim düzeyinin düşmesiyle birlikte makyavelizm düzeyinin arttığı sonucuna ulaşmışlardır. Özcihan (2014: 140) tarafından ortaya konulan çalışmada, katılımcıların makyavelizm düzeylerinin çalışma pozisyonuna göre farklılık göstermediği sonucuna ulaşılmıştır. Elde edilen bulgulardan hareketle “Makyavelizm eğitim düzeyine göre farklılaşır.” ve “Eğitim düzeyi arttıkça makyavelizm azalacaktır.” şeklindeki hipotezlerimiz desteklenmiştir.

Makyavelizmin en yüksek olduğu eğitim düzeyinin, 3,52 ortalama ile lise mezunları olduğu göze çarpmaktadır. Bu bireylerin yaşları itibariyle ergenlik çağından yeni çıkmakta olan bireyler olduğu aşikârdır. Teknolojinin hızla gelişmesi ve imkânların artması ile birlikte bir doyumsuzluk döngüsünün içinde bulunan bu bireyler, kendilerinden daha iyi imkân ve şartlara sahip olan bireylere imrenmekte ve onlar gibi olmak istemektedirler. Bunun sonucunda kısa yoldan hedefe ulaşmak için ahlâk ve dinî kuralları yok sayarak hareket edebilecekleri ifade edilebilir.

### **Gelir Düzeyi**

Araştırmada cevabı merak edilen sorulardan biri de makyavelizm düzeyi ile gelir düzeyi arasında farklılık olup olmadığı sorusudur. Katılımcıların gelir düzeyleri ile makyavelizm düzeyleri arasında anlamlı fark olup olmadığını ortaya koymak için tek yönlü varyans analizi kullanılmış ve sonuçlar aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

| <b>Tablo 6. Gelir Düzeyine Göre Makyavelizm</b> |                     |          |          |           |          |          |
|-------------------------------------------------|---------------------|----------|----------|-----------|----------|----------|
|                                                 | <b>Gelir Düzeyi</b> | <b>N</b> | <b>M</b> | <b>SS</b> | <b>F</b> | <b>p</b> |
| Makyavelizm                                     | 1500 ₺ veya Altı    | 264      | 3,21     | ,98       | 3,978    | ,003     |
|                                                 | 1501-3000 ₺         | 150      | 3,15     | 1,00      |          |          |
|                                                 | 3001-4500 ₺         | 270      | 2,93     | ,87       |          |          |
|                                                 | 4501-6000 ₺         | 97       | 3,05     | ,88       |          |          |
|                                                 | 6001 ₺ veya Üzeri   | 42       | 2,85     | ,90       |          |          |

Tablo 6 incelendiğinde, analizler sonucunda elde edilen bulgulara göre gelir düzeyi 1500 ₺ ve altında olan bireylerin ortalamasının ( $M=3,21$ ), diğer ortalamalardan yüksek olduğu görülmektedir. Ortalamaların genel olarak orta ve ortanın altı düzeyde olduğu açıktır. Tabloya göre gelir düzeyi arttıkça makyavelizm düzeyinin azaldığı göze çarpmaktadır. Yine bununla birlikte istatistiksel açıdan incelendiğinde de makyavelizm düzeyi ile gelir düzeyi arasında anlamlı farklılık vardır ( $p<,05$ ). Gruplar arasındaki anlamlı farklılık ise Tukey HSD analizi sonucunda ortaya konulmuştur. Bu verilere göre 1500 ₺ veya altı gelir düzeyi grubu ile 3001-4500 ₺ arası gelir düzeyi grubu arasında farklılık olduğu göze çarpmaktadır.

Yapılan diğer çalışmalara bakıldığında ise Özsoy (2017, s.99), makyavelizm ile ekonomik düzey arasında anlamlı farklılık tespit etmiştir. Çalışmada, 3001-5000 ₺ arası geliri olan katılımcıların ortalaması, 5000 ₺ ve üzeri geliri olan katılımcıların ortalamasından daha yüksek çıkmıştır. Elde edilen bulgular, "Makyavelizm gelir düzeyine göre farklılaşır." ve "Gelir düzeyi arttıkça makyavelizm azalacaktır." şeklindeki hipotezlerimizi desteklemektedir.

### **Dindarlık ve Demografik Değişkenler ile İlgili Bulgular ve Yorum**

Araştırmanın bu bölümünde dindarlık ile cinsiyete yaşa eğitim düzeyi ve gelir düzeyine göre değişiklik gösterip göstermediği elde edilen bulgular üzerinden ele alınıp yorumlanmıştır.

### Cinsiyet

Araştırmada dindarlık ile cinsiyet arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için yapılan t-test analizi sonucunda elde edilen bulgular aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

| <b>Tablo 7. Cinsiyete Göre Dindarlık</b> |                 |          |          |           |          |          |
|------------------------------------------|-----------------|----------|----------|-----------|----------|----------|
|                                          | <b>Cinsiyet</b> | <b>N</b> | <b>M</b> | <b>SS</b> | <b>t</b> | <b>p</b> |
| Dindarlık                                | Erkek           | 382      | 4,38     | ,76       | -1,132   | ,003     |
|                                          | Kadın           | 441      | 4,44     | ,62       |          |          |

Tablo 7’de yer alan bulgular incelendiğinde, kadınların dindarlık düzeyinin ( $M=4,44$ ) erkeklerin dindarlık düzeyinden ( $M=4,38$ ) daha yüksek olduğu görülmektedir. Ortalamalar arasındaki fark ise istatistiksel açıdan anlamlıdır ( $p<,05$ ).

Bu konu üzerine yapılan diğer çalışmalara bakıldığında, Yılmaz (2018, s.51) araştırmasında erkeklerin kadınlardan daha yüksek bir dindarlık düzeyine sahip olduğunu belirlemiştir. Demir ise (2017, s.54) çalışmasında kadınların dindarlık düzeylerinin erkeklerden yüksek olduğu sonucuna varmıştır. İlgili konuda Şentepe ve Güven (2015, s.1) tarafından yapılan bir araştırmada, kadınların erkeklerden daha fazla dindar olma eğilimi gösterdikleri sonucuna varılmıştır. Örneğin Vural (2016, s.73) tarafından yetişkinlerde alçakgönüllülük, dindarlık ve psikolojik iyi oluş üzerine yapılan bir araştırmada, kadınların dindarlık düzeyinin erkeklerden yüksek olduğu tespit edilmiştir. Yine Ayten (2009, s.119) tarafından ortaya konulan çalışmada, kadınların dindarlık eğilimlerinin erkeklere göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Araştırmamızda elde edilen bulgulardan hareketle, “Dindarlık cinsiyete göre farklılaşır.” ve “Kadınların dindarlıkları erkeklerden daha yüksektir.” şeklindeki hipotezlerimiz desteklenmiştir.

Cinsiyet ile dindarlık arasındaki ilişkiye dair bulgulara kadınların dindarlık düzeyinin erkeklerden daha yüksek çıkması, onların erkeklere göre daha duygusal olmaları ile açıklanabilir. Zira kadınlar duygusal varlık olmaları münasebetiyle, Allah ile olan ilişkilerinde duygusal açıdan daha yoğun bir iletişimde bulunabilmektedirler. Yine bununla birlikte dini kaidelere dikkat etmeleri, onları insanları aldatıcı ve hor görücü davranışlardan uzak tutuyor olabilir.

### Yaş

Dindarlığın yaşa göre değişip değişmediği sorusu da araştırmada ayrıca ele alınan bir konudur. Bu sorunun cevabını tespit etmek amacıyla tek yönlü varyans analizi ile elde edilen sonuçlar aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

| <b>Tablo 8. Yaş Gruplarına Göre Dindarlık</b> |                     |          |          |           |          |          |
|-----------------------------------------------|---------------------|----------|----------|-----------|----------|----------|
|                                               | <b>Yaş Grupları</b> | <b>N</b> | <b>M</b> | <b>SS</b> | <b>F</b> | <b>p</b> |
| Dindarlık                                     | 18-21               | 94       | 4,21     | ,94       | 4,271    | ,005     |
|                                               | 22-30               | 486      | 4,46     | ,60       |          |          |
|                                               | 31-40               | 197      | 4,43     | ,69       |          |          |
|                                               | 41-59               | 46       | 4,26     | ,89       |          |          |

Elde edilen bulgular incelendiğinde, dindarlık düzey ortalamaları ortanın üzerindedir. Yaş grupları arasındaki değerlendirmeye bakıldığında ise 22-30 yaş arası yetişkinlerin dindarlık düzey ortalamalarının (M=4,46), 18-21 yaş (M=4,21), 31-40 yaş (M=4,43) ve 41-59 yaş (M=4,26) aralığındaki yetişkinlerin dindarlık düzey ortalamalarından daha yüksek olduğu görülmektedir. Konuyla ilgili diğer çalışmalarda dindarlık düzeyinin 22-30 yaş aralığında dalgalı bir geçişe sahip ve düşük olması (Demir, 2017: 60; Certel, 2003: 218; Vural, 2016: 74; Beit-Hallahmi ve Argyle, 1992: 89) ile ilgili sonuçlara rastlansa da araştırmamızda elde edilen bulgular istisnai bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Ortalamalar arasındaki fark istatistiksel açıdan anlamlıdır ( $p<,05$ ). Gruplar arasındaki anlamlı farklılığı ortaya koymak için uygulanan Tukey HSD analizi verileri ise farklılığın 18-21 ile 22-30 yaş grupları arasında olduğunu göstermiştir.

Literatürdeki diğer çalışmalar incelendiğinde Ayten, Göcen, Sevinç ve Öztürk (2012, s.67) tarafından yapılan bir araştırmada, dindarlık düzeyinin artmasına paralel olarak dinî başa çıkma ile yaş arasında olumlu bir ilişki tespit edilmiştir. Bununla birlikte Tiliouine, Cummins ve Davern (2009, s.65), Yoğurtçu, (2009, s.56) ve Yıldız (2001, s.60) da yaptıkları çalışmalarda dindarlık ile yaş arasında anlamlı ve pozitif bir ilişki tespit etmişlerdir. Sonuç olarak elde edilen bulgular, "Dindarlık yaşa göre farklılaşır." şeklindeki hipotezimizi doğrulamıştır.

Yaş değişkeninin dindarlık ile oluşan bulgularını değerlendirecek olursak; 22-30 yaş aralığındaki bireylerin dindarlık düzeyinin 4,46 ortalamaya sahip olması, bu bireylerin ergenlik sonrasında kişilikleri ve dinî kimliklerinin oturmaları ile birlikte, dinî ve ahlâkî zemini sağlam kararlar alabildiklerini gösterebilmesi açısından önemlidir. Zira bu bireyler, insanlar ile olan ilişkilerinde onları aldatmanın, hor görmenin ve ezmenin kendileri için kul hakkı demek olduğunu bilmektedirler. Bunun yanında ilgili davranışın Allah katında da hoş karşılanmayacağını bilmeleri onları bu davranışı yapmaktan da uzak tutabilir.

### **Eğitim Düzeyi**

Araştırmamızda incelenen konulardan biri de eğitim düzeyinin dindarlık düzeyi üzerinde nasıl bir etkisinin olduğudur. Nihayetinde bireyler, almış oldukları eğitim seviyesine göre hayatı anlamlandırma yoluna gitmekte ve ona göre hareket etmektedirler. Bu doğrultuda tek yönlü varyans analizi sonucunda elde edilen bulgular aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

| Tablo 9. Eğitim Düzeyine Göre Dindarlık |                       |     |      |     |       |      |
|-----------------------------------------|-----------------------|-----|------|-----|-------|------|
|                                         | Eğitim Düzeyi         | N   | M    | SS  | F     | p    |
| Dindarlık                               | Liseden Az            | 7   | 4,84 | ,15 | 1,641 | ,162 |
|                                         | Lise                  | 70  | 4,55 | ,62 |       |      |
|                                         | Ön Lisans             | 65  | 4,36 | ,79 |       |      |
|                                         | Lisans                | 531 | 4,41 | ,70 |       |      |
|                                         | Yüksek Lisans-Doktora | 150 | 4,36 | ,64 |       |      |

Elde edilen bulgulara göre Tablo 9 incelendiğinde, en yüksek dindarlık düzeyine sahip bireylerin lise düzeyinin altında bir eğitim kurumu ( $M=4,84$ ) mezunlarının olduğu görülmektedir. Daha sonrasında ise sırasıyla lise ( $M=4,55$ ), lisans ( $M=4,41$ ) ve ön lisans ile yüksek lisans/doktora ( $M=4,36$ ) eğitim düzeyine sahip bireyler gelmektedir. Tüm düzeylerdeki ortalamaların ortanın üzerinde olduğu açıktır. Ancak dindarlık düzeyleri istatistiksel açıdan incelendiğinde, söz konusu farklılık anlamlı değildir ( $p>,05$ ).

İlgili diğer çalışmalara bakıldığında, Demir (2017, s.68)'in ortaya koyduğu araştırma sonuçlarına göre dindarlık ile eğitim durumu arasında anlamlı bir ilişki söz konusudur. En yüksek dindarlık düzeyi ilkokul ve ortaokul mezunlarında görülürken, en düşük düzeye sahip mezunlar ise yüksekokul ve üniversite mezunları olarak göze çarpmaktadır. Ayten (2009, s.137)'in ulaştığı sonuçlara göre ise en yüksek dindarlık düzeyine sahip bireyler üniversite ve üzeri öğrenim görenlere aittir. Yine bununla birlikte Tokur (2011, s.163) tarafından ortaya konulan araştırmaya göre eğitim düzeyinin arttıkça dindarlıkta bir azalma olduğu tespit edilmiştir. Göcen (2012, s.166) de araştırmasında eğitim düzeyi arttıkça dindarlığın azaldığını tespit etmiştir.

Konuyla ilgili çalışmalar, dindarlığın eğitim düzeyi ile ters orantılı olduğunu ortaya koysa da bizim çalışmamızda elde edilen bulgulardan hareketle “Dindarlık eğitim düzeyine göre farklılaşır.” ve “Eğitim düzeyi arttıkça dindarlık azalacaktır.” şeklindeki hipotezlerimiz doğrulanmamıştır.

#### Gelir Düzeyi

Araştırmada cevabı merak edilen sorulardan biri de bireylerin dindarlık düzeylerinin gelir düzeyine göre farklılık gösterip göstermeyeceği ile ilgilidir. Bunu tespit etmek amacıyla tek yönlü varyans analizi sonucunda elde edilen bulgular aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.



**Tablo 10. Gelir Düzeyine Göre Dindarlık**

|           | <b>Gelir Düzeyi</b> | <b>N</b> | <b>M</b> | <b>SS</b> | <b>F</b> | <b>p</b> |
|-----------|---------------------|----------|----------|-----------|----------|----------|
| Dindarlık | 1500 ₺ veya Altı    | 264      | 4,30     | ,76       | 5,273    | ,000     |
|           | 1501-3000 ₺         | 150      | 4,55     | ,55       |          |          |
|           | 3001-4500 ₺         | 270      | 4,50     | ,65       |          |          |
|           | 4501-6000 ₺         | 97       | 4,29     | ,72       |          |          |
|           | 6001 ₺ veya Üzeri   | 42       | 4,42     | ,66       |          |          |

Elde edilen bulgulara göre, dindarlık düzey ortalamalarının tüm gelir düzeylerinde ortanın üzerinde olduğu görülmektedir. En yüksek ortalamanın ise (M=4,55) ortalama ile 1501-3000₺ aralığında gelir sahibi olan bireylerde olduğu göze çarpmaktadır. Dindarlık düzeyi en düşük olan gelir düzeyi ise (M=4,29) ortalama ile 4501-6000₺ aralığındaki bireylerdir. Ortalamalar arasındaki farklılık ise anlamlıdır ( $p<,05$ ). Tukey HSD analizi sonucunda elde edilen veriler ise bu farklılığın 1501 ₺ veya altı gelir düzeyi grubu ile 1501₺-3000₺ ve 3001₺-4500₺ gelir düzeyi grubu arasında, 150₺-3000₺ gelir düzeyi grubu ile 4501₺-6000₺ gelir düzeyi grubu arasında olduğunu ortaya koymuştur.

Konuyla ilgili diğer çalışmalara bakıldığında Çınar (2015, s.85) tarafından ortaya konulan çalışmada, ölüm kaygısı ile gelir düzeyi arasında anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Yoğurtçu (2009, s.60), araştırmasında gelir düzeyi ile dindarlık arasında anlamlı bir farklılık tespit edememiş olsa da alım gücü yüksek olanların dindarlık düzeyinin düşük, alım gücü düşük olanların ise dindarlık düzeylerinin yüksek olduğunu tespit etmiştir. Uysal (2006, s.147), yapmış olduğu çalışmada gelir düzeyi ile dindarlık arasında anlamlı bir farklılık tespit edememiştir. Bahsedilen sonuçların aksine Sezen (1998, s.289), gelir düzeyinin artması ile dindarlık düzeyinin zayıfladığını ortaya koyan sonuçlar elde etmiştir.

Batıda yapılan araştırmalar incelendiğinde ise dindarlık düzeyinin düşük sosyal statüye sahip insanlarda, bayanlarda ve 50 yaş ve üzeri bireylerde daha üst düzeylerde gerçekleştiği tespit edilmiştir (Beit Hallahmi ve Argyle, 1997, s.162). Göcen (2012, s.162) tarafından ortaya konulan araştırma sonuçlarına göre ise temel ihtiyaçları dışında harcama yapmayanların dindarlık düzeyleri, düşünerek harcama yapanlardan ve rahat harcama yapanlardan daha yüksek çıkmıştır. Ancak harcama düzeyi ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı farklılık söz konusu olmamıştır.

Gelir düzeyi ile dindarlık arasında genel olarak anlamlı farklılık elde edilemediği konuyla ilgili diğer çalışmalarda göze çarpmaktadır. Ancak bizim çalışmamızda elde edilen bulgular, istisnai birkaç çalışma ile benzerlik göstermiştir. Buna göre bulgulardan hareketle “Dindarlık gelir düzeyine göre farklılaşır.” şeklindeki hipotezimiz desteklenmiştir.

Gelir düzeyine dair bulgular incelendiğinde, en yüksek ortalamaya sahip gelir düzeyi 4,55 ortalama ile 1501 ₺-3000 ₺ arası bir gelire sahip olan bireylerde gerçekleşmiştir. Bu bireyle-  
rin, her ne kadar kazanç noktasında diğer bireylerden daha düşük bir gelire sahip olsalar da  
son dönemde artan refah seviyesi, alım gücü ve var olanla yetinip, yaratıcıya karşı asi olma  
korkusuyla birlikte var olanı da kaybedebilme düşüncesi bu bireylerde ağır basmış olabilir.  
Bu yüzden dinî ve ahlâkî kurallara aykırı hareketlerde bulunmaktan kaçınmaları söz konusu  
olmuş olabilir.

### ***Dindarlık ve Makyavelizm Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular ve Yorum***

Dindarlık ile makyavelizm arasındaki ilişki, araştırmanın merak edilen konularından biridir. Kanaatimizce dindarlık ile makyavelizm arasında negatif bir ilişki söz konusudur. Bu ilişkiyi ortaya koymak adına korelasyon analizi yapılmış, makyavelizm ve dindarlık arasındaki ilişki ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırmaya katılan bireylerin dindarlık düzeyleri ile makyavelizm düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığına dair bulgular incelendikten sonra yorumlanacaktır. Analiz sonucunda elde edilen veriler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

| <b>Tablo 11. Makyavelizm ve Dindarlık İlişkisi</b> |          |                    |
|----------------------------------------------------|----------|--------------------|
|                                                    |          | <b>Makyavelizm</b> |
| <b>Dindarlık</b>                                   | <b>r</b> | -,075*             |
|                                                    | <b>p</b> | ,032               |
|                                                    | <b>N</b> | 823                |
| *p <,05 düzeyinde anlamlıdır                       |          |                    |

Bulgular, makyavelizm ile dindarlık arasında negatif anlamlı ilişki olduğunu göstermektedir. (p<,05). Elde edilen sonuca göre katılımcıların Müslüman oldukları düşünüldüğünde, dindar bireylerin hem dinî hem de ahlâkî etik açısından yalan söylemekten ve başkalarını aldatıcı davranışlarda bulunmaktan kaçınacakları ifade edilebilir.

Ayrıca dindarlığın makyavelizm üzerindeki etkisini ortaya koymak için basit doğrusal regresyon analizi yapılmıştır. Elde edilen sonuçlar aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

| <b>Tablo 12. Makyavelizm ve Dindarlık İlişkisi Regresyon Analizi</b> |                      |          |          |          |          |
|----------------------------------------------------------------------|----------------------|----------|----------|----------|----------|
|                                                                      | <b>R<sup>2</sup></b> | <b>β</b> | <b>t</b> | <b>F</b> | <b>p</b> |
|                                                                      | ,006                 | -,075    | -2,151   | 4,628    | ,032     |
| <i>Bağımsız Değişken: Dindarlık</i>                                  |                      |          |          |          |          |
| <i>Bağımlı Değişken: Makyavelizm</i>                                 |                      |          |          |          |          |

Veriler incelendiğinde, dindarlık ile makyavelizm arasında anlamlı ilişki söz konusudur (p<,05). Beta katsayıları ise dindarlık ile makyavelizm arasında negatif ilişki olduğunu göstermektedir. (β=-,075, t=-2,151, p=,032). Bulgulara göre dindarlık arttıkça makyavelist davranışlara olan yönelme azalmaktadır. Açıklayıcılık ise %1'in altında gerçekleşmiştir.

Araştırmada hem korelasyon hem de regresyon analizleri sonucunda elde edilen bulgulara göre "Katılımcıların makyavelist kişilik düzeyleri ile dindarlık düzeyleri arasında negatif anlamlı ilişki vardır" şeklindeki hipotezimiz doğrulanmıştır.

Elde edilen bulgular, araştırmanın başında da belirtilen hipoteze paralel olarak, dindarlık arttıkça makyavelizmin azaldığı sonucunu ortaya koymuştur. Bireylerin genel itibarıyla hal ve hareketlerinde, birbirleriyle olan ilişkilerinde, dinî ve ahlâkî kuralları dikkate alarak hareket ettiklerini söylemek yanlış olmaz. İslâm dininin özellikle insani ilişkilerde, bireylerin birbirlerine karşı nasıl davranmaları gerektiğini bildirmesi, doğruluk, dürüstlük, söz verdiğinde sözünde durmak, insanları amaçlar çerçevesinde hor görüp ezmek, onları kullanmamak gibi özellikle kul hakkı olarak değerlendirilen hassas konularda uyarması, bireyler açısından oldukça önemlidir. Zira dinî emir ve yasakları hayatına tatbik edip, bunu kendisine düstur edinen bireyin İslâm dininin belirlediği temel kurallar, öğütler ve erdemler çerçevesinde hareket etmesi en tabii durumdur. Birey bu şekilde davranmak suretiyle hem yaratıcısının hoşnutluğunu kazanmış hem de diğer insanlar ile ilişkilerinden haz almanın tadına varmış olur. Nihayetinde İslâm dini, emir ve öğütleri çerçevesinde bireylere pro-sosyal davranışlarda bulunmalarını öğütler. Yapılan araştırmalar, dindarlık ile empati, yardımseverlik, affedicilik gibi erdemler arasında pozitif ilişki olduğunu göstermektedir (Ayten, 2010, s.120). Benzer şekilde dindarlık ile şefkat, uyarlık, acıma duygusu ve sorumluluk arasında da pozitif ilişki olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Piedmont, 2013, s.299; Mehmedoğlu, 2004, s.80; Uysal, 1996, s.80; Şentepe ve Güven, 2015, s.41). Hal böyle olunca amaç uğruna her türlü yolu mubah gören ve insanlara karşı anlayışsız ve acımasız bir davranış şeklini kendisine ilke edinen makyavelizm ile dindarlık arasında negatif ilişkinin çıkması ve dindarlığın arttıkça makyavelizm düzeyinin azalması beklenen bir durumdur.

## Sonuç

Bu çalışmada Makyavelizm ile dindarlık arasındaki ilişki ele alınmıştır. Bunun yanında bireylerin, Makyavelizm ve dindarlık düzeylerinin cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi ve gelir düzeyi gibi demografik özellikler açısından farklılık gösterip göstermediği incelenmiştir.

Makyavelizm ile cinsiyet değişkeni arasında anlamlı farklılaşma söz konusu olmamıştır. Bunun aksine yaş, eğitim düzeyi ve gelir düzeyi açısından makyavelizmin anlamlı şekilde farklılaştığı görülmüştür. Elde edilen sonuçlardan hareketle bireylerin bulunmuş oldukları yaş aralıkları, eğitim düzeyi ve gelir düzeyinin davranış ve tutumları belirlemede bir etken olduğu söylenebilir. Zira insanların sahip oldukları yaş aralıkları, eğitim düzeyi ve gelir düzeyi onların amaçları doğrultusunda makyavelist bir düşünce ile hareket edip etmeyeceklerini de ortaya koyabilmektedir.

Araştırmada ortaya konulan hipotezler çerçevesinde dindarlık ile demografik değişkenler arasındaki ilişki incelenmiş; dindarlığın cinsiyet, yaş, gelir düzeyine göre anlamlı farklılık

gösterdiği sonucuna ulaşılmıştır. Elde edilen sonuçlara göre dindarlık ile cinsiyet arasında anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Buna göre kadınların dindarlık ortalaması erkeklerin dindarlık ortalamasından yüksektir. Bu sonuç, araştırmanın başında geliştirilen hipotezi desteklemektedir. Ayrıca, alanda yapılan diğer çalışmalardaki bulgular ile benzerlik göstermesi açısından da önem arz etmektedir.

Elde edilen bulgular, dindarlığın gelir düzeyine göre anlamlı şekilde farklılaştığını göstermiştir. Dolayısıyla araştırmanın başında geliştirilen “Dindarlık gelir düzeyine göre farklılaşır.” şeklindeki hipotez doğrulanmıştır. Elde edilen sonuçlar genel olarak ortanın üzerinde bir dindarlık düzeyine sahip olduğunu ortaya koymuş olsa da 1501-3000 ₺ aralığında geliri olan bireylerin dindarlık düzeylerinin, diğerlerinden daha yüksek olduğu görülmüştür. Dindarlığın eğitim düzeyi açısından anlamlı şekilde farklılaşmadığı tespit edilmiştir.

Araştırmanın temel argümanını ortaya koyan “Katılımcıların makyavelist kişilik düzeyleri ile dindarlık düzeyleri arasında negatif anlamlı ilişki vardır.” hipotezi ise elde edilen bulgularca desteklenmiştir. Zira çalışmada dindarlık ile makyavelizm arasında negatif ilişki olduğu, dindarlık düzeyi arttıkça makyavelizm düzeyinin azaldığı sonucuna ulaşılmıştır.

Elde edilen veriler ışığında bundan sonra yapılacak çalışmalar için aşağıda belirtilen hususlar dikkate alınabilir:

- Makyavelizm terimi genel itibariyle siyaset ile özdeşleşen bir terim olsa da bu anlayışın sadece siyasette değil, insanlar arası ilişkilerdeki etkisinin de ortaya konulması için gerek sosyal psikolojideki ve gerekse psikolojinin diğer alanlarındaki çalışmalar arttırılarak çeşitlendirilebilir.
- Makyavelizm ve dindarlık ilişkisi üzerine yapılacak çalışmalarda belli bir yaş grubu veya örneklem belirlenmesi, konuya farklı açılardan bakılmasına katkı sağlayabilir.
- Makyavelizmin kişiler arası ilişkilerde diğer erdemler üzerinden ilişkisi ele alınarak konuya farklı açılardan bakılması sağlanabilir.
- Araştırma kesitsel olduğundan değişkenler arasında neden-sonuç ilişkisi bulunamaz. Bundan dolayı Makyavelizm ve dindarlık değişkenleri arasındaki neden-sonuç ilişkisini ortaya koymak için boylamsal bir çalışma gerçekleştirilebilir.
- Makyavelizmin -alçakgönüllülük, doğruluk, iyimserlik, vb.- diğer erdemlerle ilişkisi üzerine araştırmalar yapılabilir.
- Bu çalışmada elde edilen veriler araştırmanın yapıldığı zaman ve şartlarla, uygulama yapılan örneklem ve kullanılan ölçeklerle sınırlıdır. Haliyle ulaşılan sonuçlar genelleştirilmemelidir. İlgili yorum ve değerlendirmeler bahsedilen sınırlılıklar çerçevesinde yapılmalıdır. Konuyla ilgili iyi bir değerlendirme yapabilmek için çok sayıda araştırmaya ihtiyaç vardır.

## Kaynakça

- Akın, A., Sarıçam, H., Akın, Ü., Özbay, A., Adam K., & Firdevs; Y. B. (2014). *The validity and reliability of the turkish version of the machiavellianism scale*. 3rd International Symposium on Social Studies Education, Ankara, 28-30 Nisan 2014, 93-94.
- Allport, G. W. (2004). *Birey ve dini*. (Çev. Bilal Sambur), Ankara: Elis Yayınları.
- Apaydın, H. (2001). *Kişilik özelliklerinin dini tutum ve davranışlara etkisi*. Yayınlanmamış doktora tezi, On dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Argyle, M., & Hallahmi, B.B. (1992). Yaş ve din. (Çev. Abdurrahman Kurt). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 319-331.
- Argyle, M., & Hallahmi, B.B (Eds.). (1997). *The psychology of religious experience, belief and behaviour*. Routledge.
- Arlow, P. (1991). Personal characteristics in college students' evaluations of business ethics and corporate social responsibility. *Journal Of Business Ethics*, 10, 63-69.
- Austin, E., Farrelly, D., Black, C. & Moore, H. (2007). Emotional intelligence, Machiavellianism and emotional manipulation: Does emotional intelligence have a dark side? *Personality and Individual Differences*, 43, 179-189.
- Ayan, A., Ünsar, S. & Kahraman, G. (2013). A research on the determination of Machiavellian personality tendencies. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14(1), 103-121.
- Aydın, M. (2014). *Din felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Ayten, A. (2009). *Pro-sosyal davranışlarda dindarlık ve empatinin rolü*. Yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Ayten, A. (2010). *Empati ve din*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ayten, A., Göcen, G., Sevinç, K. & Öztürk, E. E. (2012). Dini başa çıkma, şükür ve hayat memnuniyeti ilişkisi: Hastalar, hasta yakınları ve hastane çalışanları üzerine bir araştırma. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12(2), 45-79.
- Bahadır, A. (2017). *İnsanın anlam arayışı ve din*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Becker, J. & D. (2007). Machiavellians motives in organizational citizenship behavior. *Journal of Applied Communication Research*, 35(3), 246-247.
- Brown, E., & Guy, R. (1983). The effects of sex and Machiavellianism on self-disclosure patterns. *Social Behavior and Personality*, 11(1), 93-96.
- Certel, H. (2003). *Din psikolojisi*. İstanbul: Andaç Yayınları.
- Christie, R. & Geis, F. (1970). *Studies in Machiavellianism*. New York: Academic Press.
- Çınar, M. (2015). *Yetişkin ve yaşlılarda Tanrıya bağlama tarzı ve ölüm kaygısı ilişkisi üzerine bir araştırma*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Dahling, J., Whitaker, B., & Levy, P. (2009). The development and validation of a new Machiavellianism scale. *Journal of Management*, 35(2), 219-257.
- Demir, M. (2017). *Dindarlık-yardımseverlik ilişkisi-Malatya örneği*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Dupouey, P. (1998). *Hükümdar, sunuş ve açıklamalar*. İstanbul.
- Ergun Ö., Nezire D. & Mercan, N. (2010). *Creating morally-minded organizations in a Machiavellian work environment*. 2nd International Symposium on Sustainable Development, Bosna Hersek.
- Fromm, Erich. (2017). *Psikanaliz ve din*. (Çev. Elif Erten). İstanbul: Say Yayınları.
- Göcen, G. (2012). *Şükür ve psikolojik iyi olma arasındaki ilişki üzerine bir alan araştırması*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Güney, S., & Mandacı G. (2009). Makyavelizm ve etik algısı ilişkileri: bankacılık sektöründe bir araştırma. *Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 27(2), 83-104.
- Gürses, İ. (2017). *Dindarlık ve kişilik*. Bursa: Emin Yayınları.

- Hellriegel, D. & Slocum J. W. (2009). *Organizational behavior*. St. Paul, MN: West Publishing Company.
- Kanten, P., Yeşiltaş, M., & Arslan, R. (2015). Kişiliğin karanlık yönünün üretkenlik karşıtı iş davranışlarına etkisinde psikolojik sözleşmenin düzenleyici rolü. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 29(2), 365-391.
- Karaca, F. (2001). *Psiko-sosyal açıdan yabancılaşma ve dini hayat*. İstanbul: Bil Yayınları.
- Kirkpatrick, L. (1999). *Toward an evolutionary psychology of religion and personality*. *Journal of Personality*, 67(6), 921-952.
- Kur'an-ı Kerim. (2011). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Li-Ping Tang, T., Chen, Y. J., & Sutarso, T. (2008). Bad apples in bad (business) barrels: The love of money, Machiavellianism, risk tolerance, and unethical behavior. *Management Decision*, 46(2), 243-263.
- Mandacı, G. (2007). *Makyavelist tutumların etik algısı ve demografik faktörler açısından değerlendirilmesi: Bankacılık sektöründe bir araştırma*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Mehmedoğlu, A. U. (2004). *Kişilik ve din*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Mehmedoğlu, A. U. (2006). Dindarlığın peşinde: Din psikolojisinde araştırma, ölçme ve yorumlama üzerine. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 19(3), 465-478.
- Nevevi, E. Z., Yahya b. Şeref b. Müri. (2013). *Riyazu's-salihin I-II-III*. Ankara: DİB Yayınları.
- Ok, Ü. (2011). Dini tutum ölçeği: Ölçek geliştirme ve geçerlilik çalışması. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 8(2), 528-549.
- Özcihan, T. (2014). *Organizasyonlarda stratejik duygusal zekâ kullanımı makyavelizm ilişkisi ve çatışma yönetimine yansımaları: Tasarım mühendisliğinde bir araştırma*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.
- Özsoy, F. H. (2017). *Örgütlerde makyavelizm ve sinizmin çatışma yönetimine etkisi: Bir teknoloji şirketinde uygulama*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Kültür Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Piedmont, R. (2013). Dini ve manevi yapıları anlamada kişiliğin rolü. (Ed.: Raymond Paloutzian; Crystal Park), (Çev. Burcu Gören), *Din ve maneviyat psikolojisi: Temel yaklaşımlar ve ilgi alanları*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Pinto, A. & Kanekar, S. (1990). Social perception as a function of Machiavellianism. *The Journal of Social Psychology*, 130, 755-762.
- Rauthman, J. F. (2012). Towards multifaceted Machiavellianism: Content, factorial, and construct validity of a German Macchiavellianism scale. *Personality and Individual Differences*, 52, 345-351.
- Rauthmann, J., & Kolar, G. (2012). How "dark" are the dark triad traits? Examining the perceived darkness of Narcissism, Machiavellianism, and Psychopathy. *Personality and Individual Differences*, 53(7), 884-889.
- Robbins, S. (1999). *Organizational behavior*. New Jersey: Prentice-Hal Inc.
- Sezen, Y. (1998). *Sosyoloji açısından din*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- Sezgin, K. (2016). Üniversite öğrencilerinin psikolojik sağlamlık ve dindarlık düzeylerinin incelenmesi -Dicle Üniversitesi örneği-. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır.
- Sherry, S. B., Hewitt, P. L., Besser, A., Flett, G. L., & Klein, C. (2006). Machiavellianism, trait perfectionism, and perfectionistic self-presentation. *Personality and Individual Differences*, 40(4), 829-839.
- Solar, D., & Bruehl, D. (1971). Machiavellianism and locus of control: Two conceptions of interpersonal power. *Psychological Reports*, 29(3), 1079-1082.
- Şentepe, A. & Güven, M. (2015). Kişilik özellikleri ve dindarlık ilişkisi üzerine ampirik bir araştırma. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(31), 27-44.
- Şentürk, H. (1994). Kişilik ve din. *Diyanet İlmi Dergi*, 30(3), 69-76.
- Tiliouine, H., Cummins, R. A., & Davern, M. (2009). Islamic religiosity, subjective well-being, and health. *Mental Health, Religion & Culture*, 12(1), 55-74.
- Tokur, B. (2011). *Stres-dindarlık ilişkisi üzerine bir araştırma*. Yayımlanmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

Uysal, E. (2006). Dindarlığın ahlâki temeli. (Ed. Hayati Hökelekli). *Dindarlık olgusu*. Bursa: Kurav Yayınları.

Uysal, V. (1996). *Din psikolojisi açısından dinî tutum davranış ve şahsiyet özellikleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Vural, M. E. (2016). *Yetişkinlerde alçakgönüllülük, dindarlık ve psikolojik iyi oluş ilişkisi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Yılmaz, Z. S. (2018). *Eşler arası uyum ve dindarlık- Kahramanmaraş örneği*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş.

Yoğurtçu, F. (2009). *Yetişkinlerde dindarlık ve ruh sağlığı*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.







**SANAT**



# Çocukluk Dönemi Sanat Eğitimi Eğilim Haritasının Hazırlanması: Bir Oyun Yazılımı Senaryosu Örneği

Büşra Ayaz\*, Abdulkadir Şahiner\*\*

**Öz:** Günümüzde teknoloji her alanı etkilemektedir. Bu etki alanlarından birisi de eğitim sektörüdür. Geleceğe yönelik eğitim eğilimlerinin ortaya konması hızlı değişimler yaşayan sektörde önemli bir ihtiyaç doğurmaktadır. Çalışmanın amacı, çocukların sanat eğitimine eğilimlerinin ortaya konmasında bir oyun yazılımının kullanılmasıdır. Çalışmada önerilen oyun yazılımında gömülü değerlendirme sistemi kullanılarak çocukların doğrudan bir değerlendirmeye tabi tutulduklarının anlaşılmaması sağlanacaktır. Geleneksel değerlendirme sürecinde elde edilemeyecek veriler oyun içerisine gömülü süreçlerle elde edilebilmektedir. Gömülü değerlendirmede, çocuğun aktivite sürecinin esas alması nedeniyle tercih edilmektedir. Çalışma sırasında gömülü değerlendirme sistemleri uygulanarak kişiye özgün bir değerlendirme yapılabilecektir. Bu çerçevede hazırlanan oyun senaryosu ile sanat eğitimi-ne doğru bir yönlendirmeye alternatif bir yolda sunulabilecektir. Sanat eğitimi, kişiye özgü, doğru ve zamanında yapılacak bir değerlendirme sonucundaki yönlendirmelerle mümkündür. Bu nedenle, çocukların bilgi ve iletişim teknolojilerinin hızla geliştiği ve günlük hayatlarında kullandıkları araçlarla değerlendirilmesi uygun bir yöntem olacaktır. Buyurgan ve Buyurgan (2012) sanat eğitimi, çocukların veya gençlerin görmeye, aramaya, sormaya, deneme yapmaya ve sonuçlandırmaya yönelik amaçlarının olduğu şeklinde ifade etmişlerdir. Bu ifadeden yola çıkarak bir sanat eğitimi eğiliminin ortaya çıkarılmasında oyun içine gömülecek ana kriterler de belirlenecektir. Teknolojik verilerle elde edilecek değerlendirme verileri oyun sırasında arka planda uygun kodlar kullanılarak bir haritalama sistemi ön planda tutulacaktır. Oyun sırasında hazırlanacak görsellerin, görsel okuryazarlık ilkelerine uygun olmasına dikkat edilecektir. Hazırlanan oyunda Kristian Kiili (2005) tarafından ortaya konan Deneyimsel Oyun Modeli kullanılacaktır. Aynı zamanda modelinde esas aldığı akış deneyimi oyunda oluşturulmaya çalışılacaktır. Sanat eğitime yönelik eğilimlerin belirlenmesine bir alternatif oluşturmayı hedefleyen çalışmada, bilgi ve iletişim teknolojileri ile sanat eğitimi alanlarının doğrudan bir etkileşime girmesi hedeflenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Sanat eğitimi, Oyun Yazılımı, Gömülü Değerlendirme Sistemi.

## Giriş

Gelişen teknoloji ile birlikte hayatımızın tüm alanları saran bir değişime tanık olmuştur. Gelişen teknoloji bilgisayar oyunlarını da hayatımıza dâhil etmiş ve günümüzde vazgeçilmez bir sektör haline dönüşmüştür. Yıllarca bilgisayar oyunlarının eğitime engel bir araç olduğu konuşulurken günümüzde bu aracın olumlu bir hale dönüştürülerek entegrasyonu oldukça

\* İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Tarih ve Medeniyet Araştırmaları, Yüksek Lisans Öğrencisi  
İletişim: bbusraayazz@gmail.com

\*\* Yıldız Teknik Üniversitesi, Bilgisayar Mühendisliği, Doktora Öğrencisi

popüler bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım kapsamında gerçekleştirilen literatürdeki çalışmalar-  
dan bazıları şu şekildedir:

Okul öncesi eğitim süreçlerinde resim eğitimi, bireyin öğrenmiş olduğu davranış ve ifade-  
lerden daha etkin bir iletişim aracı olarak görülmektedir. Resimle olan uğraş, sade bir anla-  
tımla iletişimin gerçekleştirilmesini sağlamaktadır. Bu uğraşın sanat eğitimine yönelimler  
hakkında bilgi edinilmesi için oldukça faydalı yaklaşımlardandır. Bu yaklaşım bize sanata  
yönelimin önceden bazı alternatif araçlarla görülebileceğini göstermesi açısından oldukça  
önemlidir (Diğler, 2018).

Sanat kavramı ve çocuk yan yana geldiğinde çocuk resmi gibi uygulamalarla karşılaşmae  
mız muhtemeldir. Sanat faaliyetleri çocuğun zihinsel ve bedensel gelişimine katkı sağlar  
ve çocuk sanatsal faaliyetler sırasında gelişim evresine katkı sağlamış olur. Her çocuk sevi-  
yesi ve durumu ne olursa olsun yaratıcıdır. Burada en önemli değişken çocuğun büyürken  
geçirdiği evrelere vakıf olmaktır. Bu sayede çocuk bu evre göz önüne alınarak bilinçli bir  
şekilde yönlendirilirse çocuğun birçok alandaki gelişimi daha bilinçli bir şekilde oluşur. Ço-  
cuğun sanat ile ilk tanışma evresi karalama, tamamlama evresidir. Bu gibi evreler gelişim  
evreleri bakımından dünyada her çocukta aşağı yukarı aynıdır. Fakat bu süreçte bireysel  
ayrıcıklar ortaya çıkabilir. Şöyle ki bu gelişim evrelerini; biri daha yavaş, diğeri daha hızlı  
değiştirebilir. Fiziksel ve ruhsal bir olgu olarak da çocuğun gelişim basamaklarını atlaması  
ve hızlandırması mümkün değildir (Diğler, 2018).

İnsanın yapısında olan gelişim, sanat eğilimini de beraberinde getirir ve gerekli kılar. Sanat  
alanında eğitim verenler, eğitim sırasında kendi doğrularını öğretmek adına yaş dönemi  
özelliklerini yok etmemelidirler. Aksi takdirde çocuk bu yanlış eğitim sürecinde zarar gö-  
rür. Çocuklar büyüdükçe gerçeğe yönelecek, çalışmaları o oranda değişecektir. Bu yüzden  
çocukluğun erken dönemlerinde yapılan resimlere müdahale edilmemelidir. Erken yaşlar-  
da yapılan resimlerde çocuğun dünyasında çizim ve boyama işlemleri sonucunda oluşan  
lekeler, belli belirsiz çizgi ve şekiller, iletişimin ve kabul görmenin belirtileridir. Çocukla-  
rın oluşturdıkları bu sanatsal etkinlikler önceden planlanmayan yeni veya aniden oluşan  
tanımlamalardır. Bu sebeple çocukların erken yaşlarda algılamayla elde ettikleri çizgi, simge  
ve işaretler, etkinlik süreci açısından oldukça anlamlı olup onların dünyasını dolaysız, yalın,  
saf bir şekilde yansıtan önemli unsurlar olarak görülebilmektedir (Diğler, 2018).

Sanat eğitimi modern eğitim sürecinden itibaren okul öncesi dönemde öğrencilere bir  
yöntem dâhilinde sunulması gerekmektedir. Bunun sebebi çocukluğun erken evresinde  
çocuklara sanatı kolay ve anlaşılır düzeyde anlatmak ve onların bu öğrenme sürecinde akıcı  
bir şekilde yeteneklerini geliştirmelerine fırsat vermek gerekmektedir. Bahsedilen gelişim  
uygulama çalışmalarından ibaret olmayıp bilişsel ve duyuşsal alanı da kapsamalıdır. Sadece  
uygulamaya dayalı eğitim ile çocukların yalnızca el becerilerinde bir gelişme söz konusu

olurken bu çalışma bilişsel ve duyuşsal alanda eksikliğe neden olabilir. Bu bağlamda çocuk gün her alanda orantılı gelişimini sağlayabilmek için “Çok Alanlı Sanat Eğitimi Yöntemini” okul öncesinde sanat eğitimine taşımak doğru bir yaklaşımdır (Özalp, 2009).

Okul öncesi döneminde verilen eğitim çocuğum ilerleyen yaşlardaki gelişim süreci için oldukça etkilemektedir. Çocuğun birey oluşumunda geçen süreçte ruhsal ve bedensel gelişimin sağlıklı ilerlemesi için okul öncesi dönemde aldığı eğitimin etkisi küçümsenemez. Çocuk doğar doğmaz ilk eğitimini ailede alır. Okul içinde ve dışında yapılan eğitim-öğretim ise yaşam boyu sürer. Bu eğitimde amaç; seven, sayan, güvenli, bilgili, başarılı, verimli ve doyurucu bir yaşam sürececek kişiler yetiştirmektir (Özalp, 2009).

Bebeklikten çocukluk dönemine geçiş olan ilk beş yıl çocuğun hızlı gelişme gösterdiği ve öğrenme kapasitesinin yüksek olduğu bir dönemdir. Bu dönem onun sevgiye ve ilgiye de en çok ihtiyacının olduğu bir yaş aralığıdır. Okul öncesi içine alan bu aralık çocuğun aynı zamanda çevreden gelen etkilere de en açık olduğu dönemdir. Çocuğun aile içindeki yaşantısı ve okul öncesi eğitim kurumu ve yakın çevre ile iletişim araçları ile gelen etkileri çocuğun bireysel gelişimi için oldukça önemlidir (Diğler, 2018).

Okul öncesi eğitim döneminde esas amaç, çocukların zihinsel, bedensel ve devinimsel yönden dengeli biçimde gelişimlerini sağlamak ve onların bilişsel özelliklerini, anlatım yeteneklerini, iletişim kurmada becerilerini, yaratıcılıklarını ve kendi başlarına iş görebilme yeterliklerini geliştirilmesidir. Çocukların bedensel, sosyal, zihinsel, duygusal gelişimlerini sağlamada okul öncesi dönemde yapılan aktivite ve eğitim çalışmalarının önemi oldukça büyüktür (Yağcı, 2001). Bu dönemde çocuk gelişim evresinde ruhsal ve fiziki olarak ne kadar yapıcı ve pozitif olursa gelişimi de o kadar sağlıklı ilerler. Bu dönemde yapılan eğitim etkinlikleri çocuğun ilgi ve yeteneklerine göre çeşitlilik göstermektedir. Resim, müzik, dans, drama bu etkinliklerin başlıcalarıdır. Bu etkinlikler çocuğun kendini ifade edebilmesi adına önemli faaliyetlerdir.

Sanat eğitiminin çocuğa etkisini inceleyen, psikolojik yaklaşım, bilişsel yaklaşım ve öz gelişim yaklaşımı olmak üzere üç farklı görüş bulunmaktadır. Bunların içinden psikolojik yaklaşım sanatı çocukların içsel dünyasının bir yansıması olarak değerlendirmektedir. Bir diğeri olan bilişsel yaklaşım ise çocukların dünya hakkındaki genel bilgi yapısı olarak değerlendirilmiştir. Öz gelişim yaklaşımına göre sanat eğitimi çocukların kendi gelişimlerini ifade eder ve çocukların içinde bulundukları toplumla şahısları arasındaki ilişkiyi kavrayabilmelerini, öz benliklerini ifade edebilmelerini ve topluma doğrudan sağlıklı iletişim kurabilmelerini sağlamaktadır. Okul öncesi dönemde çocuklar sanat eğitimlerini doğru bir şekilde alırsa yaratıcılıkları gelişmiş, büyük bir potansiyel olarak topluma kazandırılmış bireyler olurlar. Bu dönemde sanat eğitimi programları uygun şekilde hazırlanması bu sebepten çok önemlidir. Çocukların bir kısmı duygularını dille, müzikle ve programdaki diğer etkinliklerle ifade

edemeyebilir ama sanat etkinlikleri ile kendilerini ifade etme imkânı bulabilirler: Bu etkinliklerden başlıca olanı resimdir. Bu etkinlikler sayesinde rahatlamakta, kendilerine özgü yeni ürünler ortaya koymaktadır. Bu özgün yeni ürünler ile doyuma ulaşan çocuk duyguları ve düşüncelerini daha iyi yansıtmaktadır. Böylece yapılan resimler vasıtası ile erken yıllarda çocukların neler düşündükleri, olumlu ve olumsuz yönleri, eğilimleri yaptıkları resimlerine bakılarak anlaşılabilir (Özalp, 2009).

Erken çocukluk döneminde görsel sanatlar çatısı altında değerlendirilen resim eğitimi çok çuğun gelişimine önemli katkı sağlamaktadır. Sanat etkinliği sayesinde her şeyden önce çocuk bu faaliyetlerle kendini keşfetme fırsatını yakalar. Bilhassa okul öncesi çocuğun coşkulu, meraklı, canlı, dış etkenlere açık duygusal özellikleri nedeniyle sanat eğitimi esnasında çocuğun çeşitli bilinmeyen yönlerinin keşfedilmesi için çok uygun bir dönemdir (Yılmaz, 2007).

Uzun yıllar sanatın öğretimi, uygulamalı çalışmalardan oluşan bir faaliyet olarak düşünülmüş ve uygulanmıştır. Fakat bu uygulamadaki en büyük yanlış çocuğun ne kadar bol ve çeşitli araç-gereçlerle çalışırsa o kadar yaratıcı olacağı idi ve bu yolla kendisini daha iyi anlatacağı düşünülmüştür. Burada sanat sadece el beceresine indirgenmiştir. Çocuk sanat eğitimi esnasında sadece bir eser oryaya koymayıp aynı zamanda eser karşısında takındığı estetik tavır, yaklaşım ve gösterdiği zihinsel çabasını da ortaya koymaktadır. Bu esasında bir eser ortaya koymasından çocuğu okumak adına daha önemli bir meseledir (Yolcu, 2004).

Çocukların okul öncesi döneminde sanat eğitimi birçok amaca hizmet etmektedir. Bunların başlıcası çocukların kendilerini ve dünyayı yaratıcı bir şekilde algılama yeteneklerini artırmaktır. Çocuk sanat ürünü ortaya koyma sürecin esnasında aynı zamanda da kendi hayatına anlam vermenin yolunu aramaktadır. Bu süreçte çocuklar sadece bir eser ortaya koyarken kendi yolculukları ile baş başa kalmaz aynı zamanda da başkalarının yaptığı veya doğal sanat çalışmalarındaki anlamı da keşfederler. Onlar için sanat zamanla dünyayı algılama ve dünyadaki ilişkiler hakkında düşünme yolu haline gelir. Hayatı ve deneyimleri anlamlandırma sürecinde çocuğa doğru şekilde rehber olunması onun çevreyi algılama ve şekillendirme becerilerinde büyük yardım sağlayacaktır. Çocuk doğru yönlendirmeler ile çevresini algılayacak, yorumlayacak ve bu deneyimlerini sanat aracılığı ile dışa vuracaktır. Bu süreç ona ayrıca sanatsal algı da katacaktır. Sanat eğitimi dediğimiz bu kazanım, çocuğa belli bir yöntemle verilirse kısa sürede daha etkili bir şekilde çocuktaki hem bilişsel hem devinışsel gelişim gözlenebilir (Ulutaş ve Ersoy, 2004).

Sanat eğitiminde en önemli nokta doğru zamanda başlatılmasıdır. Çocuğun çevreyi algıladığı, yaşadığı ve üretmeye başladığı süreç olan okul öncesi döneminde verilen eğitim çocuğun gözlem, düşünme ve yorum yapma yeteneğinde ciddi anlamda bir gelişme sağlayacak ve bir şeyleri sorgulanması ve değerlendir yetisi kazanacaktır. Sanat eğitimi

çocuğa bir sanat alanında ehillik ve beceri kazandırmak amacıyla değil estetik duyarlılığın eğitilmesi için verilmelidir (Özalp, 2009).

Çocukluğun erken dönemlerinde resim karalamalarla başlar. 1,5–2 yaşı kapsayan bu dönemde çocukların yaptıkları bu anlamsız karalamalar ileriki yaşlarda ortaya çıkaracakları çizimlerin temelidir. Çocukların şekillere, harekete, nesnelerin ayrıntılarına görsel yolla iletilişime ilgileri vardır. Çocuklar bu karalamalar esnasında duygularını açıklama eğilimindedirler. Bu eğilim doğuştan gelen bir arzudur. “Yetişkinlere karalama olarak görünen şeyler aslında, çocuk için anlamlı birer haritadır” (Cox ve Watts, 2007). Çocukların karalama çalışmalarının alt metninde onların kas gelişimine, zekâsına, sağlık durumuna, algısına dair ipuçları vardır. İlk dönemlerde objeyle çocuğun çizgisi arasında bağ kurulamaz. Bu, çocuğun o anki algısına, duygusal ve mantıksal sürecine bağlıdır. Fakat çocuk gelişmesiyle birlikte algısı ve kasları da gelişecek ve bu gelişiş güzel karalamaları kontrol etmeye başlayacaktır. İlk dönemde her objeyi bir bütün olarak gören çocuk gelişiminin devam ettiği evrede artık nesnenin parçalarını fark etmeye başlayacaktır. Bu dönemde çocuklar kendine göre simgeler oluşur. Bu yaşlardaki çocuğun çizgileri ve renkleri içgüdüselidir.

El ve göz koordinasyonu üç yaşından itibaren başlar ve çocuk, ne çizdiğini görür ve bilinçli olarak onu şekillendirir Dört yaşına gelene kadar çocukların çizgileri dairesel yani devinimseldir. Bu yaş aralığında çocuklar sözel olarak kendilerini ifade etmekteyse çizimleri ile ifade etmeyi tercih ederler. Bu dönemden sonra çocuk çevreye daha duyarlı hale gelir. Resmin bu türü değişim evresinin bir parçasıdır. Çocuklar çizimlerinde yer alan belirsizlikleri fark eder bilinçtedirler. Algı ve ürün arasındaki etkileşimden dolayı çocukların objelerin görünüşlerini yapma doğrultusunda hareket etmeleri kaçınılmazdır. “Bu, çizim için bir sistem olabilir. Beyinde obje olarak algılanan her nesne duyularda da bir obje olarak vardır. Yani, çocukların zihninde objeler ilk olarak parçalara ayrılmaz. Bunun anlamı şu olabilir ki, kısa bir süre için resimler, objeler bütün görülerek ve diğer parçalara uygun olmayarak sabit özerk parçalar halinde yapılır. Bu durum çocuğun 10 objeyi parçalayıp her bir parçayı üç boyutlu alan içinde yayılmış olarak görene kadar sürer” (Akt: Özey, 2009).

4 ve 7 yaş arası olarak bilinen şema öncesi dönem çocukların okuma yazma bilmediği bir dönemdir. Bu dönemde çocuklar duygu ve düşüncelerini resim aracılığı ile aktarmaktadırlar. Bu dönemde çocuk çevresindeki nesneleri sembolik olarak algılar ve herkesin nesneleri kendi gördüğü gibi gördüğünü düşünür. Bu nedenle kendisinin sembollerini herkes tarafından anlaşıldığını düşünür. Bu düşünceden dolayı karalamadan sonra oluşan sembol ve şekiller onların en büyük buluşlarıdır. 4 ve 7 yaş arası çocuklar, kendi dünyasını kâğıt üzerine aktarırken birçok sembolden faydalanır. Burada çocuk basit elemanlar ile çok fazla şey anlatırlar ve bu anlattıkları oldukça önemlidir. Kullanılan renkler, çizgi ve şekillerin başka bir halidir. Çocuklar yaptıkları resimlerde kullandıkları renkleri kendi ruh hallerine uygun



olarak seçerler. Renkler ve çizgi onların kendi duygu ve durumlarını anlatmaları için oldukça önemlidir (Abacı, 2005).

Çocuklar çizimlerinde kendileri için önem atfeden şeyleri büyük resmederler. 5 yaşından önce çocuk grafik sembollerle uğraşır ve zamanla keşiflerinin de yardımıyla daha realist olur. Bu yaşlarda çocuklar eşyanın kendi gördükleri boyutlardan farklı olduğunu uğraştıkları grafik semboller yardımı ile keşfedenler. 5 yaş çocukların bir amaç doğrultusunda resim yaptıkları bir dönemdir. Resim yapmadan evvel neyi çizeceklerini önceden bilirler (Yavuzer, 2005). Bu dönemde çocukları keşfetmeye teşvik etmek önemlidir. Renkleri karıştırarak yeni renkler keşfetmek ve bulduğu bu renklerin birbiriyle uyumunu deneme yanılma yoluyla ortaya çıkarmak onları heyecanlandırır. Özellikle bu dönemde seçilen renkler çocuğun bazı konulara yönelimini, kendi ruh hali ve çevresiyle arasındaki durumu temsil eder.

Çocuk resimlerinin incelenmesi sonucu elde edilen bulgulara göre kız ve erkek çocukların renk seçimlerinde farklılık gözlemlenmiştir. Uzmanlar kız çocukların renk seçimleri erkek çocuklardan daha fazla önem verdikleri sonucuna varmışlardır. "Gözlemler bazı çocukların kırmızı, sarı ve portakal rengi sıcak renkleri ısrarla kullanmalarına karşılık, bazılarının da siyah, mavi, yeşil ya da kahverengi gibi soğuk renkleri seçtiklerini göstermektedir. Sıcak renkleri seçen çocuklar uyumlu, iyimser, sevecendirler. Soğuk renkleri tercih eden çocuklar ise iddialı, çekingen, güçlükle kontrol edilebilen, uyumsuz davranış gösteren çocuklardır. Doğal gelişim aşamaları içinde çocukların soğuk renk seçiminden sıcak renklere doğru gelişim gösterdiği görülür" (Akt: Özay, 2009).

## Sanat Eğitimi

Sanat eğitimi günümüzde teknolojinin gelişimi ve bireylerin sosyal hayattan uzaklaşmaları ile önemini arttıran bir konu olmuştur. Sanat eğitiminin doğru yönlendirmelere muhtaç olduğu ve çocukluk döneminden itibaren üzerinde durulması gereken kritik bir süreç olduğu aşıkardır. Günümüzde sanat eğiliminin belirlenmesine yönelik olarak teknolojik araçlar kullanılmakta ve belli sonuçlar alınmaktadır. Sanat eğitiminin öneminin bilinmesi ve bunu bireylerden en doğal verileri toplamayla ilişkilendiren çalışmada sanat eğitime yönelik aşağıda yer alan araştırmalar incelenmiştir:

Sanat bireyler bazında özelleştirilmesi sanatın hitabı ile eğitimi de özelleştirme ihtiyacının duyulmasına neden olmuştur. Sanat eğitimi bireylerin duygularını ve doğal düşüncelerini anlatabilme ve inovatif yönünü ortaya çıkarılması amacıyla gerçekleştirilen faaliyetler olarak tanımlanabilir (Türkdoğan, 1984). Bir diğer tanımlamada "sanat eğitimi bireylerin estetik duyarlılığını geliştiren kendi güçlerini ve önemli olacak gerçekleri tanımalarında önderlik eden düşünme güçlerini artıran sosyal alışkanlıklarını ve yaratıcı bireylerin oluşmasını sağ-

layan bir eğitim sistemidir.” (Şahin, 1999). Artut ise (2004, s.91) sanat eğitimini “bireyin tüm ruhsal ve bedensel eğitimi bütünlüğü içinde estetik kaygı, düşünce ve görüşlerinin geliştirilmesi yetenek ve yaratıcılık gücünün olgunlaştırılması, sanatsal değerlere hoşgörü ile yaklaşma çabasıdır.” şeklinde ifade etmiştir.

İnsanların estetik yetenek ve görüşleri, algı ve dikkatleri daha gelişim kaydetmiş; duyarlı, fiziki ve ruhsal doyuma ulaşmış, sanatın evrensel bir dil olduğunu anlayabilen bireyler olması toplumun geleceğe dönük olarak durumunu belirleyici bir değişmez olduğu unutulmamalıdır (Buyurgan ve Mercin, 2005, s.9). Sanat eğitimi toplumda gelişmeyi ve farkındalığı sağlarken buna paralel olarak da sağlıklı, duyarlı insanlar yetişmesine de emek verilmektedir (Demirarslan, 1999, ss.113-116). Sanat eğitimi için bugüne kadar çok şeyler söylenmiş olsa da günümüzde bizlere etkisi olan önemli şey artık 20. yüzyılın sonlarına doğru sanatın artık insan yetiştirme konusunda sanat eğitiminin öneminin farkındalığının artmasıdır (Özkeçeci, 1999, s.19). Daha geniş manada sanat eğitimi; sanat tarihi, sanat eleştirisi, sanat psikolojisi, sanat sosyolojisi, sanat felsefesi, estetik, sanat bilimi, sanat kuramı gibi alanların kapsamaktadır (Ünver, 2002, s.5).

Yapılan farklı çalışmalarda sanat eğitimi konusunda aşağıdaki tanımlamalar belirlenmiştir.

Çağdaş anlamda sanat eğitimi kuramsal ve uygulamalı çalışmaların bir arada yürütüldüğü estetik eğitim olarak anlaşılmaktadır. Çağdaş sanat eğitiminde amaç bireyin algılama, gözlem, araştırma, düşünme yeteneklerini geliştirerek görsel olarak madde ile iletişime geçerek yeni düzenleme ve biçimlendirmelere ulaşmasıdır (Kurtuluş, 2000, ss.14, 46). San (2003, s.203) sanat eğitiminin nasıl olması gerektiğini “Çağımız ussallaştırmaya yönelmiş, usçu, bilimsellik ve teknolojiye önem veren bir çağdır. Bunu yadsıyamayız dolayısıyla sanat eğitimi de çocuğu, ergeni, genci ve yetişkiniyle, karşısına aldığı çağdaş bireyleri, çağının yabancı durumuna getirmeden, çağının gereği bilimsellik ve yöntemlerle, sanat hakkındaki yoğun bilgiler vererek tümel yaşamdaki sanat gerçekliklerine geniş bir kapsam içinde yönelmelidir” şeklinde açıklamaktadır. İnsanların mutlulukları salt fiziksel doyumlarla değil, duygu ve düşünce olarak da doyuma ulaşabilmeleriyle mümkün. Sanat Eğitimi bireyleri duygu ve görsel algı açısından da zenginleştirerek yaşadıkları topluma uyum sağlayan ya da tepki göstererek uygun ortamı yaratma arayışlarına da yol açacaktır (Güven, 2000, s.169). Duygu ve akıl sahibi olan insanın sadece akıl ve mantık yönünden geliştirilmesi ve yetiştirilmesi yeterli değildir, duygu yönünden de yetiştirilmesi önemlidir. Bizim toplumumuzun da duygusal olduğu göz önüne alınırsa duygusal eğitim ayrı bir önem taşımaktadır. Tabii ki her şey akla dayanır. Fakat ruhsal doyumun ve duyarlılığında geliştirilmesi gerekir. Bu da ancak sanat eğitimi ile mümkündür diyebiliriz (Kavuran, 2002, s.10).

Sanat eğitimi toplumlar ve insanlar için gereklidir. Bireyin çevreye karşı duyarlı, bilime inanan, duygularını ve düşüncelerini özgürce ifade edebilen, estetik çevre bilincine sahip, oku-

yan, araştıran, tartışan, inceleyen, karşılaştıran, geçmişin değerini bilen, bugünü anlayan, geleceğe ümitle bakabilen, sorunlarını çözebilen, kendine güvenen, teknik bilgi ve beceriye sahip, pratik düşünebilen, taklit ve kopyadan uzak özgün çalışmalar ortaya koyabilen, yaratıcı düşünebilen ve düşüncelerini ortaya koyan, paylaşımcı olmasına olanak sağlar (Pekmezci, 2002, s.36). Sanat eğitimi örgün, yarı örgün ve örgün olmayan olarak üç farklı şekilde gerçekleşmektedir (Uçan, 2002, s.3). Sanatsal etkinlikler sayesinde birey kendini ifade etme olanağına kavuşur. Çağdaş anlamda sanat eğitimi sadece yeteneklilerin değil büyük küçük herkesi kapsayan bir eğitim olarak görülmelidir. Sanat eğitimi bireyi sanatçı yetiştirmek için değil bireye estetik eğitim kazandırabilmek içindir (Tuna, 2004, s.30). Bolat'a (2010, s.4) göre "resim, heykel, mimarlık, grafik sanatlar, endüstri tasarımı, uygulamalı sanatlar, sinematografi, fotoğrafı, moda tasarımı, video sanatı gibi oldukça geniş dalların tümüyle bilgili olan, okul öncesinden yükseköğretime kadar her aşamadaki sanat eğitimi ve öğretimi ile ilgili kuramsal ve uygulamalı çalışmalara 'görsel sanatlar eğitimi' ya da yalnızca 'sanat eğitimi' demek yeterli olacaktır"(Akt: Arıkan, 2011).

Bireyin kendisini tanıma sürecinde kendinden başlar ve sonra gelişimiyle arayışlarını sanat, bilim, teknik, felsefe, fiziki ve beşeri alanlarda devam ettirir. Bu alanlar kapsamında en önemli olanı ise sanat eğitimi, insanın yaşamı bütünüyle etkileyen bir alana sahiptir (Uçan, 2002). İnsan varoluşunun farkına vardığı anda ilk yaşamına dair yaşadıklarını yapılan faaliyetlerle ortaya koyarak ifade eder (Velioğlu, 2000). Bu durum duygu ve düşüncelerin somut biçimde dışı vurulmasıyla ortaya çıkar. Sanat eğitimi yalnızca bireysel ve toplumsal bir dışı aktarım olarak değerlendirilmemelidir. Son yıllarda psikolojik verilerin yorumlanması neticesinde her çocuğun ruhsal yapısının bütünlüğünün sağlanabilmesi için eğitim koşulları olarak gösterilmektedir. Sanatla ya da sanat yoluyla gelişimden daha çok sanat yaklaşım gerekliliği vurgulanarak yeni yaklaşımlar oluşturmaya başlanmıştır.

Avrupa başta olmak üzere Batıda geçen yy. endüstrinin ağırlığında geçen bir dönem olarak ifade edilmiştir. Endüstri ürün tasarımı konusunda öncelik yaşatmıştır. Çeşitli sanat dalları ders olarak işlenmiştir. Sanat eğitimi, 20. yüzyılın başından itibaren tüm sanat alanlarını ve biçimlerini kapsayan okul içi ve dışı inovatif sanatsal faaliyetlerinin adlandırılmasıdır. Sanat eğitimi, yetişkin bireylerde sadece tek bir sanat dalından oluşmamakla birlikte John Dewey'in *Experience and Education* çalışmasında çocukların inovasyonun gelişiminin sanat eğitimi yoluyla kazandırılmasının önemine vurgu yapılmıştır (Erbay, 2000).

Sanat eğitimi ile ilgili aşağıda belirtilen ifadeler fiziki gelişime etkileri konusunda daha detaylı bilgiler sunmaktadır.

Küçük yaşlarda başlayan sanat eğitimi, bireyin kas motorlarını geliştirmekte ve yeteneklerinin artmasını sağlamaktadır. Bireyin, düşünce ve görüşlerini yetenek ve yaratıcılık ile olgunlaştırarak sanatsal faaliyetlere olumlu yaklaşımını ortaya koyar (Artut, 2004). Çocuk-

ların küçük yaşlarda devinimsel gelişmelerini destekleyen etkinliklerin yapılması, zihninde oluşturduğu imgeleri somut şekillere dönüştürerek anlamsal değer kazandırmayı sağlar. Sanat eğitimi dendiğinde sadece okul öncesi dönemde yapılan resim iş faaliyetleri olarak zihinlerde canlansa da geniş anlamda incelendiğinde eğitim biliminin bir dalı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda bireyin sanatsal, estetiksel gelişimi, yaratıcılık, sanatta öğrenme vb. konuları içine almaktadır. Okul öncesi dönemden başlayıp hayat boyu süren bir eğitim modeli olarak tanımlanır. Sanat eğitimi bir bilim dalı olarak incelendiğinde sosyoloji, psikoloji, felsefe ve antropoloji ile ilişki kurarak üst seviyelerde çözümlenme arayışına girer. Bu çözümlemeler kapsamında uygulama oluşturulur. Bu konularda ise bilimsel ve teknik kuramlardan yardım alınarak sonuca doğrudan ulaşılır (Kırıçoğlu, 2002). Sanat eğitimi bireyin etkinlik yaparak öğrenmesinin yanında, diğer disiplinleri de etkileyerek bilimsel araştırmaların temelini desteklemektedir. Her toplumda kültürel özellikler, coğrafi konum, sosyal yaşam, ekonomi, yaş, nüfus vb. özellikler farklılık oluşturur. Bu farklılıklar sanat eğitimi kapsamında kendini gösterir (Terwiel, 2007). Anlamsal, kuramsal ve kavramsal açıdan insanların yaşadığı ülke özellikleri bunları etkileyen faktörler arasında yer almaktadır. Okul öncesi dönemde resim-iş olarak adlandırılan aslında görsel sanatlar eğitimi olarak anlatılan ders kapsamında bireyler, küçük yaşlarda sanatın çeşitli kollarıyla tanışmaktadırlar. Bunları şöyle sıralayabiliriz; resim, heykel, müzik, tiyatro, bale, fotoğraf, grafik tasarımı, endüstri tasarımı, sinema, seramik, mimarlık, moda tasarımı, tekstil tasarımı gibi geniş sanat dalları gibi... Bu sanat dalları okul öncesi dönemden yükseköğretime kadar sanat eğitimiyle teoriyi ve uygulamayı kapsayan çalışmalardır (Buyurgan, 2007). Sanat eğitimi, yalnız görsel alanda verilen bir eğitim gibi değil, tüm bilimleri ilgilendiren bir eğitim modeli olarak yansıtılmalıdır. Akıl başta olmak üzere birden çok organ ve duyuya hitap etmelidir (Akt: Olgun, 2018).

## **Eğitsel Bilgisayar Oyunları**

Günümüzde etkinliğini giderek arttıran eğitsel oyunlar eğitim alanının bir parçası olmakta ve daha çok benimsenmektedir. Eğitsel bilgisayar oyunlarının, öğretim aracı olarak giderek popüler hale gelmesinin nedeni öğrencilerin motivasyonlarını arttırmasıdır (Connally, Boyle, MacArthur, Hainey ve Boyle, 2012; Kirschner, Sweller ve Clark, 2006). Ayrıca bu oyunların motivasyonu arttırması sadece eğitimsel olmalarından değil aynı zamanda eğlenceli olmalarından da kaynaklanmaktadır (Berns, Gonzalez-Pardo ve Camacho, 2013). Bu pozitif etkilerin yanında, oyunların motivasyon deneyimlerine katkıda bulunabilmelerine rağmen eğitimsel oyunların tasarlanmasının zorluğuna vurgu yapılmaktadır (Akıllı, 2007).

Eğitsel oyun yazılımlarının hazırlanmasında adaptiflik (kişiselleştirme) aşamasının sağlanması öğrenme çıktıları ve deneyimlerinin uzun süreli fayda sağlaması açısından önemlidir (Brusilovsky, 1997; Conlan ve Wade, 2004). Bu nedenle kişiselleştirilmiş eğitsel oyunların

sayısı giderek artmaktadır. Bu artış göz önüne alınarak kişiselleştirilmiş veya adaptif içeriğe sahip oyun tasarlamak önemlidir (Pierce, Conlan ve Wade, 2008). Eğitsel oyunların ve kişiselleştirmenin öğrenmeye olumlu katkı sağladığını ortaya koyan birçok bilimsel çalışma vardır.

Braghirolli vd. (2016) tarafından yılında yapılan çalışmada, eğitsel oyunların endüstri mühendisliği birinci sınıf öğrencileri üzerindeki etkileri araştırılmıştır. Çalışmanın sonucunda, eğitsel oyunların öğrencilerin motivasyonunu arttırmada ve eğlendikleri için derse dikkatlerini toplamada öğrencilere olumlu katkı sağladığı ortaya konmuştur.

Öğrenme için hazırlanan oyunların her çocuğa göre kişiselleştirilmesi gerektiğine vurgu yapılmıştır (Andersen, 2012). Ayrıca Gee (2004) tarafından yapılan çalışmada, öğrenme için hazırlanan oyunların oyuncuların yetkinlik bölgesine yani kişisel becerilerine hitap etmesinin gerekliliği ortaya konulmuştur. Bunun nedeni olarak ise, Csikszentmihalyi (1997) tarafından ortaya konmuş olan akış teorisinde yer alan oyuncuların yetenekleri ile oyunun zorluğunun eşleştiği zaman maksimum zevke ulaşacağı ifadesini göstermektedir.

Li ve arkadaşları (2014) farklı güçlük seviyelerinde heyecanlı oyun deneyimleri oluşturma gelecekteki oyun yazılımlarının hazırlanmasında gerekli olacağını belirtmektedir. Ayrıca başarılı bir oyun geliştirmede en önemli faktörün zorluk seviyesinin kontrol edilmesi olduğunu ifade etmişlerdir. Öğrenciler için öğrenme ve motivasyonun yanında adaptif zorluk seviyesi de önemlidir ve farklı seviyedeki öğrenci hızlarına yönelik hazırlanan bilgisayar oyunlarının zorluk seviyesinin ayarlanması gerekmektedir (Sampayo-Vargas, Cope ve Byrne, 2013).

Gauthier ve arkadaşları (2015) tasarladıkları eğitsel oyunun öğrenciler üzerindeki etkilerini araştırdıkları çalışmada, öğrencilerin motivasyonlarının arttırdığının düşünülebileceğini ancak oyunun tasarımın yeterli etkileri ortaya koymadığı daha kapsamlı bir tasarımın gerekli olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Bu kapsamda eğitsel oyun tasarımlarında, oyunun kapsamının iyi belirlenmesine paralel olarak etkisinin de artacağı söylenebilir.

Tüzün (2006) bitki ve hayvan hücreleri konusuna yönelik olarak oynadıkları Quest Atlantis oyununun öğrencilerin kavramsal öğrenmelerinde anlamlı bir değişiklik oluşturduğunu ortaya koymuştur. Quest Atlantis eğitsel faaliyetlerde bulunmak üzere hazırlanan eğitsel bir bilgisayar oyunudur.

Bakar ve arkadaşları (2008) öğrencilerin eğitsel oyun ortamını beğendikleri ve böyle bir ortamın sosyal bilgiler dersinde destekleyici olarak kullanılmasının onların derse olan motivasyonlarını artırdığı sonucuna ulaşmışlardır. Ayrıca öğrencilerin bilgisayar ve oyunlara karşı olan ilgilerinin derse çekilmesinde eğitsel oyunun büyük katkı sağladığı ve öğrencilerin sosyal bilgiler dersine yönelik motivasyonlarında artış meydana geldiğini tespit etmişlerdir. Farklı bir önemli sonuç olarak da öğrenciler sevmedikleri diğer derslerde de bu tür ortamlarla

rın kullanılmasını tercih edeceklerini belirtmişlerdir. Fakat okullarda kullanmak için sadece oyun seçmek yeterli değildir. Bunun yanında öğrencilerin kişisel özelliklerine uygun eğitsel oyunlar tasarlanmalıdır (Karakuş vd., 2008).

## **Yöntem**

Bu çalışmada sanat ve bilişim teknolojilerinin entegrasyonunun yapılacağı bir oyun senaryosu ortaya konacaktır. Oyun senaryosunda Deneyimsel Oyun Modeli kullanılacaktır. Oyun senaryosunda modelinde esas aldığı akış teorisine özellikle dikkat edilecektir. Ayrıca görsel öğelerin kullanımında öğrenenin dikkatinin dağıtılmaması için görsel okuryazarlık ilkelerine uyulmasına özen gösterilecektir. Bunun nedeni:

1968’de görsel okuryazarlık kavramını araştırmak için New York’ta kurulan Uluslararası Görsel Okuryazarlık Derneği (The International Visual Literacy Association) IVLA tarafından görsel okuryazarlık kavramı hakkında:

- Bir insanın görme yeteneğini, gözü ve diğer duyu organları ile birlikte geliştirmesi,
- Görsel öğelerle verilen mesajı yorumlamayı öğrenme ve görsel öğeler kullanarak mesaj oluşturma yeteneği,
- Sözel dili görsel dile dönüştürme ve tam tersini yapabilme yeteneği,
- Görsel ortamda görsel bilgiyi değerlendirmek için araştırma yapabilme yeteneği

tanımlamalarının yapılmasıdır (IVLA, 2012). Yapılan bu tanımlamalar, Görsel okuryazarlık betimlemeleri, görsel okuryazarlığın bireyin öğrenme ve öğretme amacına etkin olarak hizmet edebilecek kapsamlı bir yeti olduğunu ortaya koymaktadır (Alpan, 2008).

## **Sonuç**

Günümüzde teknolojik cihazların günlük hayatımızın her alanında aktif kullanıldığı bir gerçektir. Bu kullanım doğrudan bireyleri etkilemekte ve öğrenme kavramına yeni yaklaşımları gerekli kılmaktadır. Elektronik oyunlar ile öğrenme konusu da yeni yaklaşımlardan birisidir.

Hazırlanan oyun senaryosu ile sanat eğiliminin belirlenmesi konusunun eğitsel bir oyun yazılımı ile çözümü aranmıştır. Ayrıca bilimsel bir oyun modelini temel alan senaryoda öğrenme ile ilgili görsel yerleşimi, dikkat, heyecan ve akış gibi faktörler ön planda tutulmuştur.

Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü tarafından 2008 yılında hazırlanan çalışmada, dijital oyunların çocuklar üzerinde etkilerinden bahsedilmesi ve oyun içeriği ile tasarımında dikkat edilmesi gereken kuralları ortaya koyulmuştur. Bu kapsamda hazırlanan senaryoda, bu kurallara uyularak Deneyimsel Oyun Modeli ile birleştirilmiştir.

Çocukların oyun oynarken heyecan ve eğlence faktörlerinden dolayı daha kalıcı öğrenebilmektedirler. Hazırlanan senaryonun bağlı olduğu modelinde bu faktörleri esas alması beslenme konusunun kalıcı öğrenilmesini sağlayabilecektir. Eğitsel oyun yazılımların öğrenmeyi desteklediği birçok araştırma ile ortaya konulduğu yukarıda bahsedilmiştir. Geliştirilen oyun senaryosu ile bilişim teknolojileri ile sanat eğitimi konularının anlamlı bir birlikteliği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmanın uygulamasının ön test son test kontrol gruplu bir deneysel çalışma yapılarak senaryonun sanat eğiliminin belirlenmesine etkisinin ortaya konulması önemlidir. Uygulamasının olmaması bu çalışmanın sınırlılıklarındandır. Ancak eğitsel bir oyunun en önemli bileşenlerinden birisi de senaryosunun oluşturularak tasarlanması aşamasıdır.

## Kaynakça

- Abacı, O. (2005). Özsoy, V. (ed). İlköğretim sanat eğitimi kuramları ve yöntemleri, Ankara: Görsel Sanatlar Eğitimi Derneği Yayınları.
- Akıllı, G. K. (2007). Games and simulations: A new approach in education.
- Alpan, G. (2008). Görsel okuryazarlık ve öğretim teknolojisi. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 5(2), 74-102.
- Andersen, E. (2012, May). Optimizing adaptivity in educational games. In *Proceedings of the International Conference on the Foundations of Digital Games* (pp. 279-281). ACM.
- Arıkan, E. M. Y. (2011). İlköğretim okullarında yaratıcı drama yönteminin görsel sanatlar eğitiminde kullanılmasının erişti, tutum ve kalıcılığa etkisi (Meram İlköğretim Okulu Örneği). Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Artut, K. (2004). *Sanat eğitimi kuramları ve yöntemleri*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Bakar, A., Tüzün, H., & Çağıltay, K. (2008). Öğrencilerin eğitsel bilgisayar oyunu kullanımına ilişkin görüşleri: Sosyal bilgiler dersi örneği. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 35(35).
- Berns, A., Gonzalez-Pardo, A., & Camacho, D. (2013). Game-like language learning in 3-D virtual environments. *Computers & Education*, 60(1), 210-220.
- Braghirolli, L. F., Ribeiro, J. L. D., Weise, A. D., & Pizzolato, M. (2016). Benefits of educational games as an introductory activity in industrial engineering education. *Computers in Human Behavior*, 58, 315-324.
- Brusilovsky, P. (1998). Methods and techniques of adaptive hypermedia. In *Adaptive hypertext and hypermedia* (pp. 1-43). Springer Netherlands.
- Buyurgan, S. ve Mercin, L. (2005). *Görsel sanatlar eğitiminde müze eğitimi ve uygulamaları*. (Ed.) Vedat Özsoy. Ankara: Görsel Sanatlar Eğitimi Derneği Yayınları 2.
- Conlan, O., & Wade, V. P. (2004, August). Evaluation of APeLS—an adaptive elearning service based on the multi-model, metadata-driven approach. In *Adaptive Hypermedia and Adaptive Web-Based Systems* (pp. 291-295). Springer Berlin Heidelberg.
- Connolly, T. M., Boyle, E. A., MacArthur, E., Hainey, T., & Boyle, J. M. (2012). A systematic literature review of empirical evidence on computer games and serious games. *Computers & Education*, 59(2), 661-686.
- Cox, S., Wats, R. (2007). *Teaching art and design*. London: Continuum International Publishing.
- Csikszentmihalyi, M. (1997). *Finding flow: The psychology of engagement with everyday life*. Basic Books.
- Demirarslan, D. (1999). Ülkemizde sanat ve sanatçı kavramları ile sanat eğitiminin bu kavramlara etkisi. Çanakkale 18 Mart Üniversitesi I. Ulusal Sanat Eğitimi ve Sorunları Sempozyumu Bildirileri. Çanakkale, 113-116.
- Diğer, M. (2018). *Okul öncesinde resim eğitimi* (2. Baskı). Pegem Akademi, Ankara.
- Erbay, M. (2000). *Plastik sanatlar eğitiminin gelişimi*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.

- Gauthier, A., Corrin, M., & Jenkinson, J. (2015). Exploring the influence of game design on learning and voluntary use in an online vascular anatomy study aid. *Computers & Education*, 87, 24-34.
- Gee, J. P. (2004). Learning by design: Games as learning machines. *Digital Education Review*, (8), 15-23.
- Gürçan, A., Özhan, S., & Uslu, R. (2008). Dijital oyunlar ve çocuklar üzerindeki etkileri. *Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, Ankara*, 1-50.
- IVLA-International Visual Literacy Association (2012). What is visual literacy?. 05 Haziran 2016 tarihinde <http://ivla.org/new/what-is-visual-literacy-2/> sayfasından erişilmiştir.
- Karakus, T., Inal, Y., & Cagiltay, K. (2008). A descriptive study of Turkish high school students' game-playing characteristics and their considerations concerning the effects of games. *Computers in Human Behavior*, 24(6), 2520-2529.
- Kiili, K. (2005). Digital game-based learning: Towards an experiential gaming model. *The Internet and higher education*, 8(1), 13-24.
- Li, Y. N., Yao, C., Li, D. J., & Zhang, K. (2014). Adaptive difficulty scales for Parkour games. *Journal of Visual Languages & Computing*, 25(6), 868-878.
- Olgun M. K. (2018). Okul Öncesi Sanat Eğitimi İçin Geliştirilen Grafik Aplikasyon Öğrenme Modeli. Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul.
- Özalp, H.K. (2009). Okul Öncesi Dönem (6-5 Yaş Grubu) Sanat Etkinliklerinde Çok Alanlı Sanat Eğitimi Yönteminin Uygulanması Üzerine Bir Durum Çalışması, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Özkeçeci, İ. (1999). Sanat eğitiminde geleneksel Türk el sanatlarının yeri. Çanakkale 18 Mart Üniversitesi I. Ulusal Sanat Eğitimi ve Sorunları Sempozyumu Bildirileri. Çanakkale, 19-24.
- Özsoy, V. (2003). *Görsel sanatlar eğitimi: Resim-iş eğitiminin tarihsel ve düşünsel temelleri*. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık.
- Paul A. Kirschner, John Sweller & Richard E. Clark (2006) Why minimal guidance during instruction does not work: An analysis of the failure of constructivist, Discovery, Problem-Based, Experiential, and Inquiry-Based Teaching, *Educational Psychologist*, 41: 2, 75-86.
- Peirce, N., Conlan, O., & Wade, V. (2008, November). Adaptive educational games: Providing non-invasive personalised learning experiences. In *Digital Games and Intelligent Toys Based Education, 2008 Second IEEE International Conference on* (pp. 28-35). IEEE.
- Prensky, M. (2004). *What kids learn that's positive from playing video games* (pp. 1-15). Simon Fraser University, Surrey Campus Library.
- Sampayo-Vargas, S., Cope, C. J., He, Z., & Byrne, G. J. (2013). The effectiveness of adaptive difficulty adjustments on students' motivation and learning in an educational computer game. *Computers & Education*, 69, 452-462.
- Şahin, C. (1999). Sanat eğitiminin kültür iletişimi ve çevre estetiğindeki rolü. Çanakkale 18 Mart Üniversitesi I. Ulusal Sanat Eğitimi ve Sorunları Sempozyumu Bildirileri. Çanakkale, 25-32.
- Türkdoğan, G. (1984). *Sanat eğitimi yöntemleri*. Ankara: Kadioğlu Matbaası.
- Tüzün, H. (2006). Eğitsel bilgisayar oyunları ve bir örnek: Quest Atlantis. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 30(30).
- Uçan, A. (2002). Türkiye'de çağdaş sanat eğitiminde öğretmen yetiştirme süreci ve başlıca yapılanmalar. *Türkiye'de Sanat Eğitimi ve Öğretmen Yetiştirme: Sanat Eğitimi Sempozyumu*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi: 1-23.
- Ulutaş, İ., Ersoy, Ö. (2004). Okul öncesi dönemde sanat eğitimi. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, cilt:12/1, 1-12.
- Velioğlu, S. (2000). *İnsan ve yaratma edimi*. İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Yağcı, K. (2001). Okul öncesi dönem plastik sanatlar eğitimi. Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Yavuzer, H. (2005). *Resimleriyle çocuk*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Yılmaz, M. (2007). Görsel sanatlar dersinde işbirlikçi öğrenme, *Kastamonu Eğitim Dergisi*, cilt:15, No:2, 747-756.
- Yolcu, E. (2004). *Sanat eğitimi kuram ve yöntemleri*, İstanbul: Atlas Yayın Dağıtım.





# İstanbul Sıbyan Mekteplerinden Bir Örnek: Haseki Sıbyan Mektebi

Eda Eriş Kızgın\*

**Öz:** Osmanlı döneminde eğitimin ilk basamağını oluşturan sıbyan mektepleri beş ve altı yaş aralığındaki çocuklara dini eğitimin verildiği eğitim kurumlarıdır. Sıbyan mekteplerin banileri genel olarak devletin üst kademesindeki padişahlar, valide sultanlar, sadrazamlar ve vezirler olduğu gibi aynı zamanda varlıklı kişilerden de oluşmaktadır. Mektepler kendine has düzenlemeleriyle Osmanlı mimarisinde özel bir yere sahiptir. Sıbyan mektepleri özellikle klasik dönemden itibaren İstanbul'da sayısal ve niteliksel olarak gelişmeye başlamış ve bu gelişme geç döneme kadar da devam etmiştir. 1924 yılında çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile tüm okullar Maarif Vekaleti'ne bağlanmış ve sıbyan mektepleri de kapatılmıştır. İstanbul'da klasik dönem sıbyan mektebi örneklerinden olan Haseki Sıbyan Mektebi Kanuni Sultan Süleyman'ın 1539-40 yıllarında haseki Hürrem Sultan adına Mimar Sinan'a yaptırdığı Haseki Külliyesi bünyesinde yer almaktadır. Bu çalışmanın amacı Osmanlı Dönemi'nde devlet erkânı ve halk tarafından çok sayıda inşa edilmiş ve literatürde çok az yer verilmiş olan sıbyan mekteplerini ön plana çıkartıp Osmanlı eğitim sisteminin ilk basamağını oluşturan bu yapıları değerlendirmektir. Çalışmanın odağını özelden Haseki Sıbyan Mektebi ve genelde Haseki Sıbyan Mektebi üzerinden klasik dönem sıbyan mektepleri hakkında yeni bakış açıları ortaya çıkarmak oluşturmaktadır. Bu kapsamda Haseki Sıbyan Mektebinin külliye içindeki konumu, mimarisi, yapım özellikleri ve malzeme kullanımından bahsettikten sonra sıbyan mektebinin çağdaş ve sonraki yüzyıllarda inşa edilen sıbyan mektepleri ile karşılaştırılması yapılarak sıbyan mekteplerinin Osmanlı mimarisindeki yeri vurgulanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İstanbul, Sıbyan Mektebi, İlkokul, Mimari.

## Giriş

Toplumlari etkileyen konuların başında eğitim sistemi gelmektedir. İyi hazırlanmış bir eğitim sistemi ve iyi yetiştirilmiş bireylerle, toplumlarda güçlü ve dinamik bir kültür oluşturabilir. Toplamların ilerleyememesinin nedenlerinin başında başarısız olan bir eğitim ve öğretim sistemi gelmektedir. Bir toplumun ilerleme gösterebilmesi için bireylerin aileden başlayarak okullarda ve hayat içinde de devam eden bir eğitim sürecinin olması gerekmektedir. Bu eğitim süreci boyunca en önemli noktalardan biri bireylerin doğru ve düzenli eğitim almalarıdır.

\* Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi, Doktora  
İletişim: eda.eriş89@gmail.com

Toplum ve devletlerde eğitim ve öğretim vazgeçilmez bir sistemdir. Fakat devlet veya toplum kendi şartları ve ihtiyaçları doğrultusunda şekillenen bir eğitim sistemi sürdürmektedir. Bu şekilde bakıldığında Türkler İslam'dan önce ve sonra farklı şekillerde yaşanan dönemin gerekliliklerine uygun olarak eğitim almıştır. Eğitim İslam ile birlikte dinsel bir nitelik kazansa da İslam'dan önceki Türk toplumlarında töre çerçevesinde şekillenen bir aile ve boy eğitimi bulunmaktaydı (Taşkın, 2008, ss.343-344).

Eğitimin ikinci yönü ise dinsel amaç taşımasıdır. Bütün dinsel eğitimlerdeki ilk ve öncelikli amaç, insanları mensup oldukları dinin inançları doğrultusunda yetiştirmektir. Aslında bu amaç ilk medeniyetlerinden beri görülmektedir. Bu doğrultuda ilk medeniyetlere ait eğitim ve öğretim kurumları mabet, tapınak gibi dini yapıların etrafında şekillenmiştir. Bu şekilde kendi inanç ve öğretisini yayan dinler, sadece dini bilgi vermekle kalmamış aynı zamanda farklı bilim dallarında da insanları yetiştirmiştir. Bir anlamda bu yapıların çevresinde eğitim kurumlarının toplu olarak bulunduğu bir yerleşim düzeni ortaya çıkmıştır (Taşkın, 2008, s.344). Bilginin önemine, elde edilmesine ayet ve hadislerle en çok dikkati çeken İslam'da da bu genel düzen şekli değişmemiştir. İslam toplumlarında külliye adı verilen bu yapı topluluğu, bir cami etrafında gelişir ve bünyesinde mektep, medrese gibi birçok eğitim kurumunu barındırmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin eğitim ve öğretim sistemi, devletin yayıldığı coğrafya üzerinde gelişen eğitim faaliyetlerini kapsamaktadır. Osmanlı eğitim kurumlarının kurulması ve bilim ile ilgili faaliyetlerin gelişmesi, Osmanlı öncesi Selçuklu döneminde Anadolu şehirlerinde var olan eğitim kurumlarının gelenekleri ile dönemin önemli bilim ve kültür merkezleri sayılan Mısır, Suriye, İran ve Türkistan'dan gelen âlimlerin sayesinde gerçekleşmiştir. Osmanlılar İslam dünyasının kültürel ve ilmi hayatına yeni bir dinamizm ile zenginlik katmışlardır. Böylece İslam bilim geleneği 16. yüzyılda zirveye ulaşmıştır. İslam medeniyetinin eski merkezlerinin yanında, Bursa, Edirne, İstanbul gibi yeni kültür ve bilim merkezleri kurulmuştur (İhsanoğlu, 1994, s.223).

Osmanlı devletinin eğitim sistemi klasik dönem içinde zirveye çıkmıştır. Klasik dönem Osmanlı eğitim sistemi, Osmanlı Devleti'nin bir devlet haline gelmesinden Batılılaşmanın başladığı (15. yy. ortası, 18. yy. başı) döneme kadar olan zaman aralığını kapsamaktadır (Gündüz, 2015, s.45). Klasik dönemde eğitim sistemi örgün ve yaygın eğitim kurumları aracılığı ile yürütülmüştür. Bu kurumlar arasında, verdiği kapsamlı eğitim ile medreseler ön plana çıkmaktadır. Sıbyan mektepleri, Enderun mektepleri ve tekkeler de dönem içerisindeki önemli eğitim kurumlarıdır.

Klasik dönem içerisinde eğitim ve öğretim hükümdarlar ve devlet adamları tarafından desteklenerek sürdürülmüştür. Bu dönem içerisinde eğitim kurumlarının giderleri vakıflar aracılığıyla karşılanmıştır (Şahin, 1999, s.253).

İstanbul Osmanlı Devleti'nin başkenti olduktan sonra kentte büyük bir inşa faaliyeti başlamıştır. İnşa edilen bu yapılar genel olarak toplumun ihtiyaçları doğrultusunda şekillenmiştir. Genellikle cami, medrese, imaret, hamam gibi eserler inşa edilmiştir. İstanbul'da eğitim ile ilgili inşa edilen kurumların başında medrese ve sıbyan mektepleri gelmektedir. Çalışmamızın konusunu oluşturan sıbyan mektepleri İstanbul'da külliyelele bağlı ve mahalle bünyelerinde yoğun olarak inşa edilmişlerdir. Evliya Çelebi'nin 1611-1681 yılları arasında verdiği bilgiye göre, 17. yüzyıl'da İstanbul'daki sıbyan mekteplerinin sayısı 1933'tür (Öcal, 2015, s.38).

İslam'ın ilk yıllarına kadar uzanan sıbyan mektepleri, İstanbul'un fethinden (1453), Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun (1924) yürürlüğe girmesine kadar hizmet veren eğitim kurumlarıdır. Sıbyan mektepleri İslam kültüründe okuma, yazma ve temel dini değerlerin çocuklara aktarıldığı bir öğretim kurumudur. Sıbyan, Arapça çocuk demek olan "sabi" kelimesinin çoğuludur ve çocuklar anlamına gelmektedir. Sıbyan mektebi 5-6 yaşlarındaki kız ve erkek çocukların 3-4 yıl eğitim gördükleri kurumları ifade etmektedir (Yılmaz, 2009, s.7).

İslamın ilk dönemlerinden beri çocukların eğitimi ve öğretimiyle ilgilenilmiştir. Çocuklara dini eğitim ilk olarak sahâbe-i kirâmın evinde Kur'anı Kerim eğitimi ile başlamıştır. Daha sonraları eğitim bir müddet cami ve evlerde devam etmiştir. Emevi ve Abbasi dönemlerinde ise müstakil mektepler yapılmaya başlanmıştır (İnci, 2007, s.33).

Türklerin İslamiyeti kabulü ile dini eğitim veren sıbyan mektepleri Türk-İslam devletlerinde de gelişerek varlığını devam ettirmiştir (Baltacı, 2004, s.7). Tarihi kaynaklarda erken Türk-İslam dönemlerine ait sıbyan mekteplerinin varlığı bilinse de bunlar günümüze ulaşmamıştır.

Sıbyan mektepleri asıl oluşumunu ve gelişimini Osmanlı döneminde tamamlamıştır. Osmanlı sıbyan mektepleri kendilerine özgü karakterleri ile İslam ve Türk mimarisinde özel bir yere sahiptir (Aslan, 2013, s.30). Toplum içinde birçok kurumu olumlu yönde etkileyen vakıf sistemi, sıbyan mekteplerinin kuruluşunu ve gelişimini de etkilemiştir. Osmanlı Devleti'nde bu mektepler zamanla, dârü'tta'lim, dârülilm, muallimhâne, mahalle mektebi, taş mektep, mekteb-i ibtidâiyye gibi adlarla da anılmıştır (Bozkurt, 2004, s.6). 15. yüzyılda yaygın olarak yapılmaya başlanan sıbyan mektepleri özellikle Bursa, İznik, Edirne ve Manisa başta olmak üzere Osmanlı Devleti'nin bütün şehirlerinde inşa edilmiştir. Devletin sınırları ve olanaklarının genişlemesine paralel olarak bu okulların sayısı da artmıştır (İnci, 2007, s.34). Sıbyan mektepleri padişahlar, valide sultanlar, sadrazamlar, vezirler gibi devletin üst kademesinde yer alan kişiler ile ilim sahipleri ve halk arasındaki maddî gücü iyi olan hayırseverler tarafından da kurulmuştur (Hızlı, 1999, s.46; Ahunbay, 2004, ss.7-9).

Sıbyan mekteplerini yaptıran kişilerin, sonrasında da okulun bakım ve onarım harcamaları, personel ve öğrenci giderleri gibi her türlü gereksinimi için gelir kaynaklarını vakfettikleri

bilinmektedir. Bu nedenle eğitim öğretim hizmetlerinin devlet hazinesinden para harcanmadan sürdürüldüğü görülmektedir (Dikmen-Toruk, 2017, s.36).

Mekteplerdeki eğitimde Kur'an okutmak, ilmiyal öğretmek temel kural olup ayrıca tecvid, basit yazı ve hesap, gülbanklar, ilahiler, kitabet ve hattın öğretildiği de bilinmektedir (Fındıklı, 2015, s.157). Sıbyan mekteplerinin öğretim elemanları, bir hoca ve onun yardımcısı olan kalfadan oluşmaktadır. Mekteplerin hocaları genellikle medresede okumuş kişiler ya da cami veya mescitte imamlık yapan kimselerdir (Aksoy, 1968, s.15).

Erken Osmanlı döneminde inşa edilmiş olan sıbyan mektepleri mimarisi genel olarak kare ya da dikdörtgen formda tek bir mekândan oluşmaktadır. Ancak yan yana iki kare mekânla olan çift dershaneli örneklerle de rastlanmaktadır. Çift dershaneli plan şemasında inşa edilen mektep dershanelerinin birinin yazlık dershane diğersinin ise kışlık dershane olarak kullanıldığı düşünülmektedir. Klasik dönem sıbyan mektepleri genellikle tek dershaneli mektep mimarisini devam ettirmekle birlikte bu dönemde çift dershaneli örneklerin sayısı da çoğalmıştır. Erken dönemde pek görülmeyen sundurma ya da sütunlu revaklar bu dönemde karşımıza çıkmaktadır. Sıbyan mektepleri gerek plan şeması, gerekse malzeme kullanımı olarak dönemler içerisinde çok fazla değişiklik göstermemiştir. Sıbyan mekteplerinin plan şemaları son dönemde de yine çoğunlukla kare planlı olup daha çok iki katlı örneklerine rastlanılmaktadır. Alt katlar öğretmen odası, depo, çeşme hazinesi olabildiği gibi, dükkân olarak da kullanılmıştır. 15. yüzyıldan başlayarak 17. yüzyılın sonlarına kadar sıbyan mektepleri klasik üslupta yapılmaya devam etmiştir. Bu dönem içerisindeki mekteplerde genel olarak kesme taş veya almaşık örgülü olarak inşa edilmişlerdir. Fazla bezemesi olmayan bu binalar geçirmiş oldukları yangınlar, depremlerden ve sonrasında yapılan dikkatsiz onarımlar sonucunda zarar görmüşlerdir. Mekteplerin özgün bezemeleri, ahşap tavan ve saçakları bakımsızlıktan yok olurken, taş bezemeler ise günümüze nispeten daha iyi korunarak gelebilmiştir. Bununla birlikte özgün ocak yaşımları, bacalar gibi ayrıntılar ender olarak günümüze ulaşabilmiştir (Ahunbay, 2004, s.7).

18. yüzyılda inşa edilen sıbyan mekteplerinde barok üslubu önem kazanmaya başlamıştır. Mektepler taş konsollar üzerinde yükselerek alt katına ise dükkânlar yerleştirilmiştir. Birçok sıbyan mektebi sebil veya çeşme yapıları ile birlikte inşa edilmiştir. Birinci katta yer alan dershane yanında küçük bir hoca odası eklenmiştir. Mekteplerin sütun başlıkları, ocakları ve saçak kısımları barok üslubunda yapılmıştır. Saçak kısımları, kirpi saçak şeklinde veya silmelerle hareketlendirilmiştir. Mekteplerin dershaneleri genel olarak dikdörtgen planlı olup aynalı ya da tekne tonozla örtülmüştür. Dershanelerin tonoz örtüleri dış kütleye yansıtılarak yapının genel görünümünde önemli bir etki oluşturmuştur. Duvarlarda genel olarak taş tuğla malzemesinin birlikte kullanıldığı almaşık duvar örgüsü tercih edilmiştir. Cephelerin üst kesimlerinde kuş köşklere yer verilmiştir. Cephe yüzeylerinde ve pencere alınlıkların

da az da olsa sıva ile yapılmış geometrik desenli kabartmalar bulunmaktadır (Ahunbay, 2004, s.8-9).

19. yüzyılda ıslahat hareketlerinin bir parçası olarak devlet tarafından askeri ve sivil okullar açılmış ve eğitim Avrupa'dan alınan modellere göre biçimlenmeye başlamıştır.

İstanbul'da birçok örneği bulunan sıbyan mektepleri asıl oluşum ve gelişimini klasik dönemde tamamlamıştır. Sıbyan mektepleri, bu dönem içerisinde inşa edilen külliyelerin bir elemanı olarak yapılmaya başlanmıştır. 16. yüzyılda inşa edilmiş olan önemli külliyelerden biride Haseki Külliyesidir. Haseki Külliyesi'ni oluşturan yapılar dönemin mimari üslubunu yansıtmaları bakımından önem taşıırken külliye ait yapılardan biri olan sıbyan mektebi de mimari düzenlemesiyle ön plana çıkmaktadır.

### **Haseki Sıbyan Mektebi**

Haseki Külliyesi Fatih ilçesi Haseki (Avratpazarı) semtinde bulunmaktadır. Cami, medrese, sıbyan mektebi, çeşme, imaret ve darüşşifadan meydana gelen külliye (Çiz. 1), Kanûnî Sultan Süleyman'ın hasekisi Hürrem Sultan tarafından 1538-39 yıllarında Mimar Sinan'a inşa ettirilmiştir (Doğan, 1997, s.370).

Haseki Külliyesi Sinan'ın 1538'de mimarbaşı olduktan sonra inşa ettiği ilk büyük yapı topluluğudur. Haseki Cami ise Sinan'ın ilk kagir kubbeli camisidir. Sinan tarafından tek kubbeli olarak yapılan camiye 1612 yılında Sedefkâr Mehmet Ağa tarafından ilkiyle eş büyüklükte ikinci bir kubbe eklenerek cami genişletilmiştir (Aslanapa, 2004, s.204).

Haseki Hürrem Sultan Külliyesi'nin 16. yüzyıla ait iki vakfiyesinden iki aşamada yapıldığı anlaşılmaktadır. Külliye ait 1540 tarihli ilk vakfiyeden, birinci aşamada cami, medrese, mektep ve imaretin 1538-1540 yılları arasında tamamlandığını, 1551 tarihli ikinci vakfiyeden ise darüşşifanın tanımlanmasına bağlı olarak da ikinci aşamanın 1551 yılında tamamlanmış olduğu anlaşılmaktadır. Toplam olarak külliyenin on üç yıllık bir süre içinde külliye yapılarının tamamlanmıştır. Fakat külliyenin ilk aşamaya ait dört yapısının inşaat faaliyetlerinin iki yılda bitirilmiş olduğu görülmektedir (Alioğlu-Aydemir, 2011, s.16). Bir bütün halinde tasarlanmayan külliyenin konumunu ya mevcut sokak dokusu etkilemiş ya da Mimar Sinan Haseki Külliyesi'nin yerleşme düzeninde topoğrafya ile uyuşan organik bir planlamayı yeğlemiş olabilir (Kuran, 1988, s.165).

Külliye Haseki Caddesi ile külliye ikiye ayrılmış durumdadır. Haseki caddesinin güneyinde cami kuzeyinde ise medrese, darüşşifa, sıbyan mektebi ve imaret ortak bir avlu içinde yer almaktadır (Foto. 1). Bu avluya batı, kuzey ve güney duvarlarda bulunan kapılardan girilmektedir.

Uzun bir süre harap durumda kalan külliye yapıları 1963-74 yılları arasında restore edilmiştir. Külliye günümüzde Diyanet İşleri'ne bağlı Abdurrahman Gürses Eğitim Merkezi olarak kullanılmaktadır.

Haseki sıbyan mektebi caminin kuzeyinde medrese, imaret ve darüşşifa ile aynı avlu içerisinde medresenin batısında yer almaktadır. Mektebe giriş imaret ile darüşşifa arasındaki dar koridordan ve mektep ile medrese arasında Haseki caddesine açılan bir kapı ile sağlanmaktadır.

Sıbyan mektebi dışardan 18.20 x 8.90 m ölçülerinde dikdörtgen formlu olup yazlık kışlık dershaneli plan şemasında inşa edilmiştir (Çiz. 2). Yazlık, kışlık dershanelerin güney cepheleri Haseki caddesine bakmaktadır. Bu cephede düzgün kesme taş malzeme kullanılmıştır. Dershaneleri aydınlatan iki katlı pencere düzeni bulunmaktadır. Alt kat pencereler dikdörtgen formlu mermer söveli ve sivri kemer alınlıklıdır. Üst kat pencereler sivri kemer formlu alçı şebekelidir. Medrese ve sıbyan mektebi arasında bulunan ve Haseki Caddesi'ne açılan tali kapısının üzerindeki saçak kısmı sundurma gibi dışa taşırılmıştır (Foto. 2-3).

Yazlık dershane 8.40 x 7.70 m ölçülerinde kareye yakın dikdörtgen planlıdır. Dershaneye avludan beş basamaklı merdivenle çıkılmaktadır. Dershanenin üzeri düz çatı ile örtülü olup üzeri kurşun kaplıdır. Çatının saçak kısmı kışın yağmurdan yazın güneşten korunmak amacıyla dışa doğru uzatılmıştır (Foto. 4). Dershanenin kuzey ve doğu cepheleri beş sütunla dışa açılmaktadır. Sütunlar mermer malzemeli olup sivri kemerler de ise tuğla malzeme kullanılmıştır (Foto. 5). Güney duvarında caddeye açılan iki pencere açıklığı bulunmaktadır (Foto. 6). Batı cephesinde ise kapalı dershaneye giriş sağlayan kapı ile bir adet niş yer almaktadır. Kapalı olan güney ve batı duvarlar restorasyonlar sırasında boyanarak sıvanmıştır. Tavanı ise çitallı ahşap kaplamalıdır.

Kışlık dershane 7.32 x 6.80 m ölçülerinde yazlık dershane gibi kareye yakın dikdörtgen planlıdır. Dershanenin üzeri düz çatı ile örtülüdür. Dershanenin kuzey ve batı duvarlarında moloz taş malzeme kullanılmıştır. Bu cephelerin üzerinde iki katlı olarak düzenlenmiş üç pencere açıklığı bulunmaktadır (Foto. 7- 8). Bu pencereler güney cephedeki pencereler ile uyum içindedir. Batı ve kuzey cephede yer alan alt kat pencerelerin söveleri ile alınlık kısımlarında mermer malzeme, sivri kemerlerinde ise tuğla malzeme kullanılmıştır. Üst kat pencereler ise alçı şebekeli olarak düzenlenmiştir (Foto. 9-10). Beden duvarlarından üst örtüye geçişte kirpi saçak kullanılmıştır.

Dershaneye giriş doğu duvarında yer alan kapıdan sağlanmaktadır. Kapı dikdörtgen formlu, mermer sövelidir (Foto. 11). Dershane günümüzde eğitim merkezine bağlı toplantı salonu olarak kullanılmaktadır (Foto. 12). Dershanenin batı duvarının ortasında alçı malzemedan dikdörtgen bir çerçeve içine alınmış ocak nişi yer almaktadır. Ocak nişinin üzeri

yine alçı malzemeden çokgen yüzeyli külah ile örtülüdür. Ocak nişinin her iki yanında birer adet pencere bulunmaktadır (Foto. 13). Kuzey duvarında kitapların konulması için bir niş ve pencere yer almaktadır. Doğu duvar yüzeyinde ise iki niş bulunurken güney duvarda ise iki adet pencere açıklığı mevcuttur. Dershanenin tavanı yazlık dershaneye uyumlu çatalı ahşap kaplamalıdır. Dershanenin zemini ise restorasyon sırasında laminant ile kaplanmıştır (Foto. 14). İç mekanın duvar yüzeyleri sıvalı ve boyalıdır.

Giriş kapısı ile alt kat pencerelerin iç kapakları iki kanatlı ve ahşaptır (Foto. 15). Mektebin batısında avlu içinde Haseki vakfının yönetici ve ailelerinin mezarlarının bulunduğu hazire yer almaktadır.

## **Değerlendirme ve Sonuç**

Külliye içinde yer alan Haseki Sıbyan Mektebi bağlı olduğu yapı grubunun bir parçasıdır. İstanbul'da bu şekilde külliye içinde yer alan sıbyan mektepleri 15. yüzyılda Fatih Sultan Mehmet tarafından yaptırılan Fatih Külliyesi ile başlamıştır. Daha sonra 16. yüzyılda inşa edilmiş olan II. Beyazıd Külliyesi (Çiz. 3), Edirnekapi ve Üsküdar Mihrimah Sultan Külliyesi (Çiz. 4-5), Süleymaniye Külliyesi (Çiz. 6), Topkapı Kara Ahmet Paşa Külliyesi (Çiz. 7) ile devam etmiştir. 17. yüzyılda ise Sultan Ahmet Külliyesi (Çiz. 8), Kuyucu Murat Paşa Külliyesi (Çiz. 9), İstanbul Bayram Paşa Külliyesi, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Külliyesi, Çinili Külliye ve Amcazade Hüseyin Paşa Külliyesi (Çiz. 10) gibi külliyelerde de sıbyan mektebine yer verilmiştir. Külliye bünyesinde inşa edilen sıbyan mektepleri sadece İstanbul'la sınırlı kalmayıp Anadolu'nun farklı şehirlerinde de görülmektedir. Anadolu'da külliye bünyesinde yer alan en erken tarihli örnek Bursa Sitti Hatun Külliyesi (1460) olmak üzere, Manisa Hafsa Sultan Külliyesi (1522) (Çiz. 11), Edirne Selimiye Külliyesi (1568-1575) (Çiz. 12), Kırklareli Lüleburgaz Sokullu Külliyesi (1569-70) (Çiz. 13), Kocaeli (İzmit) Pertev Paşa Külliyesi (1579) (Çiz. 14), Hatay Payas Sokullu Külliyesi (1566-174) (Çiz. 15) gibi örnekler sıralanabilir.

Haseki Sıbyan Mektebi yazlık ve kışlık dershaneli plan şemasında inşa edilmiştir. Bu plan şeması kemerlerle açılan yazlık derslane ve ona eklenmiş kare planlı kapalı dershaneden oluşmaktadır. Bu plan şemasına benzer sıbyan mektepleri 15. yüzyılda inşa edilmeye başlanmıştır. Ancak bu sıbyan mektepleri iki dershaneden meydana gelen çift dershaneli plan şemasında olup ilk derslane kısmının dışa bir kemerle açılması yönüyle Haseki Sıbyan Mektebi'nden ayrılmaktadır. Çift dershaneli plan şemasının ilk örneğini Bursa Sitti Hatun Külliyesi'nde bulunan sıbyan mektebinde görmekteyiz (Foto. 16). Bu plan şemasında inşa edilen sıbyan mektep örneklerini İstanbul başta olmak üzere Anadolu'nun çeşitli şehirlerinde görmek mümkündür. Haseki Sıbyan mektebinin yazlık derslane bölümünün iki yönde kemerlerle dışa açılan mimari düzenlemesi günümüze kadar gelebilmiş sıbyan mektepleri içerisinde 16. yüzyıl öncesine tarihlendirilen herhangi bir mektep örneğinde karşımıza çık-



mamaktadır. Yazlık dershanenin iki yönden kemerlerle dışa açılması Mimar Sinan'ın mektep mimarisinde gerçekleştirdiği bir yeniliktir. Haseki Külliyesi'nin ardından Mimar Sinan tarafından inşa edilen Süleymaniye Külliyesi sıbyan mektebinin yazlık dersane bölümü batı ve güney cepheleri kemerlerde dışa açılarak Haseki Sıbyan Mektebi ile benzerlik taşımaktadır (Foto. 17). 16. yüzyıldan sonrada inşa edilen sıbyan mekteplerinde yazlık kışlık dershaneli plan şeması kullanılmaya devam edilmiş olsa da kemerlerle dışa açılan yazlık dersane şeması günümüze ulaşan mevcut örneklerde olmadığı gözlenmiştir.

Haseki Sıbyan Mektebi'nin caddeye bakan cephesinde düzgün kesme taş avluya bakan cephelerinde ise moloz taş malzeme kullanılmıştır. Malzemenin bu şekilde dış ve iç bölümlerde farklı kullanımı külliyenin diğer elemanlarıyla dış görünüm açısından bir bütünlük göstermesi gibi bir amaç taşıdığı görülmektedir.

Sıbyan mekteplerinin mimari boyutları genel olarak anıtsallıktan ziyade çocuk ölçeğinden yana bir yaklaşımla inşa edildikleri görülmektedir. Bu tutum Haseki Sıbyan Mektebinde de etkili olmuş ve yapının kütlesi, yapıda kullanılan kapı, pencere, merdiven gibi mimari elemanların da daha küçük tutulmasına neden olmuştur.

Haseki Sıbyan Mektebi'nin cephelerinde iki katlı düzenlenmiş pencere açıklıkları yer almaktadır. Haseki Sıbyan Mektebi ve genel olarak sıbyan mekteplerinin tamamında cepheler, cephe yüzeyine açılan pencerelerle hareketlilik sağlanmaktadır. Sıbyan mekteplerinin plan şemaları değişse de dershaneler genel olarak iki ya da üç yönde açılmış pencerelerle aydınlatılmaktadır.

Haseki Sıbyan Mektebinin iç mekânı oldukça sade düzenlenmiştir. Bu durum mektebin yeniden işlevlendirilmesi sırasında geçirdiği değişimle de ilişkilendirilebilir. İç mekân sonraki dönemlerde boyandığı için duvar yüzeylerinin durumu hakkında net bir bilgi elde edilememiştir. Sıbyan mektebinin iç mekâna hareketlilik katan duvar yüzeyine açılmış ocak ve niş açıklıklarıdır. Genel olarak sıbyan mekteplerinin kışlık dersane bölümlerinin birçoğunda ısınma amaçlı kullanılan ocak nişleri yer almaktadır. Haseki Külliyesi kışlık dershanesinde yer alan ocak nişinin benzer örneklerini İstanbul'da külliye ve mahalle içerisinde yer alan sıbyan mekteplerinde görmek mümkündür. Ocak nişlerinin benzer kullanimlarını yine İstanbul'da inşa edilen II. Beyazıt Külliyesi Sıbyan Mektebi (Foto. 18), Şehzade Külliyesi Sıbyan Mektebi (Foto. 19) gibi külliye içerisinde yer alan mektepler ile mahalle bünyesinde bulunan Üsküplü Yahya Paşa Sıbyan Mektebi (1506) (Foto. 20), Zembilli Ali Efendi Sıbyan Mektebi (1525) (Foto. 21) gibi mekteplerin dershanelerinde görülmektedir. Ocak nişleri genel olarak çokgen yüzeyli ve yarım külah örtülüdür.

Klasik dönemde külliyenin bir parçası olarak inşa edilen Haseki Sıbyan Mektebi klasik dönem üslubunu yansıtan küçük yapıdır. Sıbyan mektebinde kullanılan kare planlı form; Türk

mimarisinde farklı yapı tiplerinde geçmişten beri uygulanagelen bir mimari formun nispeten daha küçük ölçekte ele alınmış örneğidir.

16. yüzyıl sıbyan mektepleri ve bu yüzyıl içinde inşa edilmiş olan Haseki Sıbyan Mektebi Erken Osmanlı döneminde var olan mektep mimarisi gelişimin devamı niteliğindedir. Ancak 16. yüzyıl sıbyan mektepleri; konumlandırılışı, plan ve mekân anlayışı, malzeme kullanımı gibi unsurlar bakımından ait olduğu dönemin getirisi olan belli bir üsluba ulaşmıştır. Klasik hale dönüşen bu üslup 17. ve 18. yüzyıllarda da devam etmiştir.

Mimar Sinan tarafından inşa edilen sıbyan mektebi külliyesinin bir elemanı olması bakımından önem arz etmektedir. Aynı şekilde Haseki Külliyesi gibi 16. yüzyılda Mimar Sinan tarafından inşa edilen sıbyan mekteplerinin tamamı külliye içinde yer almaktadır. Bu mektepler yapı elemanları arasındaki denge ve sade görünümüleriyle Osmanlı sıbyan mektepleri içinde önemli bir yere sahiptir. Sinan dönemi mekteplerinin Osmanlı mektep mimarisi içinde önemli bir yere sahip olmalarının nedenlerinden biride üslup birliğine sahip olmalarıdır.

Haseki Sıbyan Mektebi günümüzde restore edilerek Diyanet İşlerine bağlı bir eğitim kurumuna tahsis edilmişlerdir. Günümüzde restore çalışmaları bitmiş olan külliye içerisinde yer alan II. Beyazıd Külliyesi, Yavuz Sultan Selim Külliyesi, Topkapı Kara Ahmet Paşa Külliyesi, Süleymaniye Külliyesi Sıbyan Mektepleri ile mahalle bünyesinde yer alan birçok sıbyan mektebi farklı vakıf ve kuruluşların hizmetine tahsis edilmiştir. Mekteplerin yeniden işlevlendirilmesi, kentsel tarihinin dokunun korunması, kendi anıtsal yapısına çağdaş bir fonksiyon yüklenmesi ve gündelik hayata etkin olarak katılmalarının sağlanması gibi amaçlar taşımaktadır.

Mimarinin de her yapı elemanının mimari düzenlemesi bakımından kendine özgü bir karakteri vardır. Bu anlamda Osmanlı eğitim sisteminin en temel birimini oluşturan küçük boyutlu olan sıbyan mektepleri de büyük boyutlu yapılarla aynı önem ve değere sahiptir. İstanbul'da sıbyan mektep mimarisini yansıtan en güzel örneklerden biri de Haseki Külliyesi Sıbyan Mektebi'dir. Bir eğitim yapısı ve kültür varlığı olarak dönemin mimari özelliklerini günümüze taşıyabilen belge niteliğindeki Haseki Sıbyan Mektebi bu anlamda önem taşımaktadır.

## Kaynaklar

Ahunbay, Z. (2004). Mektep (Mimari), *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 29, 7-9, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

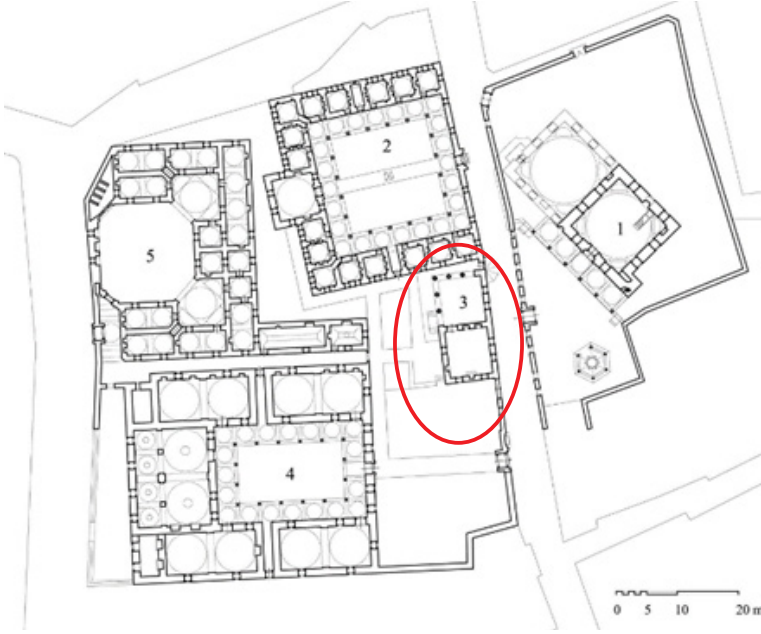
Aksoy, Ö. (1968). *Osmanlı devri sıbyan mektepleri üzerine bir inceleme*, İstanbul, İsmail Akgün Matbaası.

Alioğlu, E. F. – Aydemir, O. (2011). Sultan külliyesi, külliyesinin konumlanma özellikleri, *Vakıf Restorasyon Yıllığı*, Sayı 2, İstanbul, 8-18.

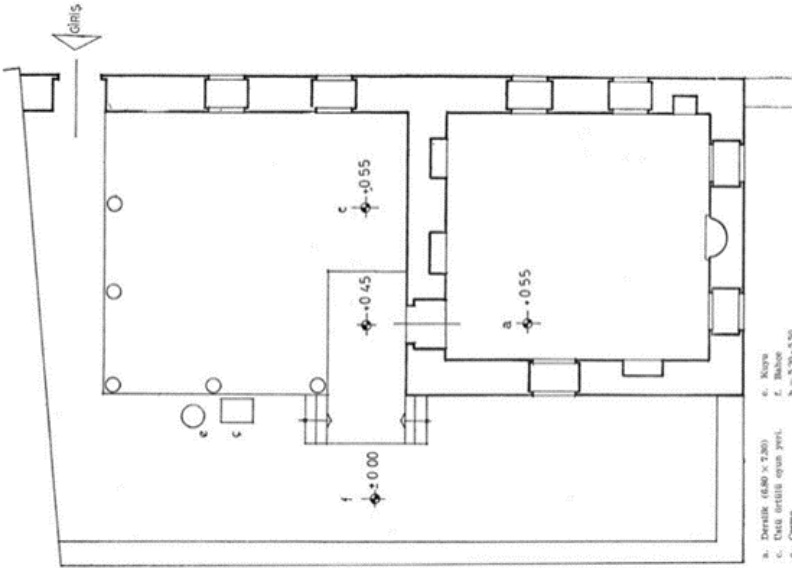
Aslan, G. (2013). *İstanbul sıbyan mektepleri için bir katalog denemesi ve Yusuf Paşa sıbyan mektebi restorasyon projesi*, (İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.

- Aslanapa, O. (2004). *Osmanlı devri mimarisi*, Ankara, İnkılâp Kitapevi.
- Baltacı, C. (2004). Mektep, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 29, s. 5-6, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bozkurt, N. (2004). Mektep, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 29, 6-7, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Demirtaş, Z. (2007). Osmanlı'da sıbyan mektepleri ve ilköğretimin örgütlenmesi, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 17, Sayı 1, Elazığ, s. 173-183.
- Dikmen, Ç. B. – Toruk, F. (2017). Sıbyan mektepleri mimarisi: Abdullah Paşa Sıbyan Mektebi, *Vakıflar Dergisi*, Sayı 48, Ankara, s. 35-62.
- Doğan, S. (1997). "Haseki Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt 16, İstanbul, 370-373, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Fındıklı, E. B. (2015). Tarih yazımsal bir kurgu olarak Osmanlı'da sıbyan mektepleri: Kentsel Mekân, Kültürel, Dönüşüm ve Sekülerizasyon, *Tarih ve Uygarlık İstanbul Dergisi*, Sayı 7, s. 155-167.
- Gündüz, M. (2015). *Osmanlı eğitim mirası klasik ve modern dönem üzerine makaleler*, İstanbul, Doğu Batı Yayınları.
- Hızlı, M. (1999). *Mahkeme sicillerine göre Osmanlı klasik döneminde ilköğretim ve Bursa sıbyan Mektepleri*, Bursa, Uludağ Üniversitesi Basım Evi.
- İhsanoğlu, E. (1994). *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi 1*, İstanbul, İrcica.
- İnci, Ş. (2007). *Manisa'da Osmanlı Dönemi Sıbyan Mektepleri*, (Selçuk Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya.
- Kara, İ.- Birinci, A. (2017). *Bir Eğitim Tasavvuru Olarak Mahalle/Sıbyan Mektepleri Hatıralar- Yorumlar-Tetkikler*, İstanbul, Dergâh Yayınları.
- Kökhan Candaş, A. (2011). *Erken Dönem Osmanlı Sıbyan Mektepleri: Cerrahbaşı İshak Kazgani Sadi Sıbyan Mektebi Ve Koruma Sorunları Üzerine Bir Değerlendirme*, (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.
- Kuran, A. (1988). "Mimar Sinan'ın Külliyesi", *Mimarbaşı Koca Sinan Yaşadığı Çağ ve Eserleri I*, İstanbul, 165-173, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Ofset.
- Öcal, M. (2015). *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, İstanbul, Dergâh Yayınları.
- Öztekin, S. (2013). *Elhac Süleyman Halife Sıbyan Mektebi Restorasyon Projesi*, (İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.
- Özturna, F., (1991). *Sinan Dönemi Sıbyan Mektepleri*, (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.
- Özyalvaç, A. N. (2010). *Bir Müfettiş Raporuna Göre Erken 20. Yüzyıl İstanbul'unda Suriçi Sıbyan Mektepleri*, (Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.
- Şimşek, H. (2004). Osmanlı Dönemi İlkokullarında (Sıbyan Mekteplerinde) Disiplin Anlayışı Ve Uygulamaları, *Milli Eğitim Dergisi*, Sayı 162, s. 1-14.
- Taşkın, Ü. (2008). Klasik Dönem Osmanlı Eğitim Kurumları, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Vol. 1/3, s. 343-365.
- Türk, İ. C. (2006). Osmanlı Devleti İlköğretim Okulları Tarih Müfredat Programları – Tarih Öğretim Usulleri, *KKEFD/JOKKEF*, Sayı 14, 333-346.
- Yılmaz, Ş. (2009). *Osmanlıdan Cumhuriyete Sıbyan Mekteplerinde Yenilik ve Gelişmeler*, (Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya.

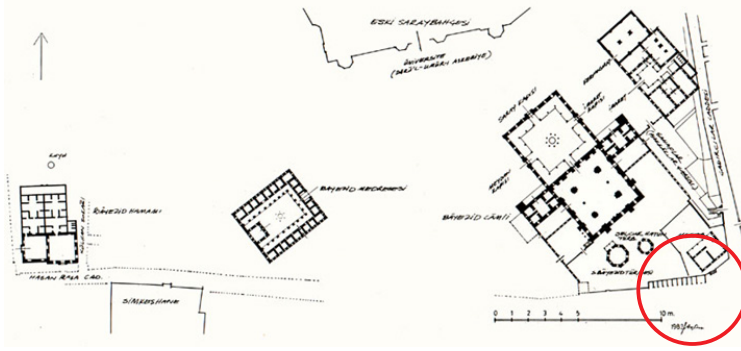
## Çizim ve Fotoğraflar



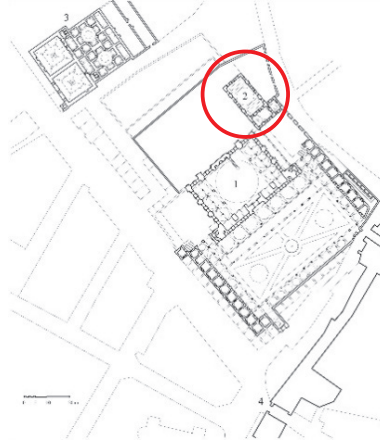
Çiz. 1: Haseki Külliye planı, (Erişim: <https://archnet.org> - 10/12/2018)



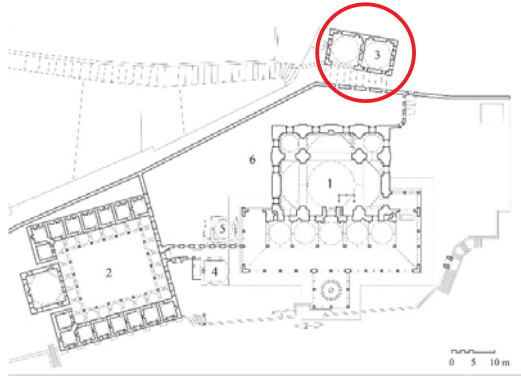
Çiz. 2: Haseki Külliyesi Sıbyan Mektebi planı (Öztuna, 1991)



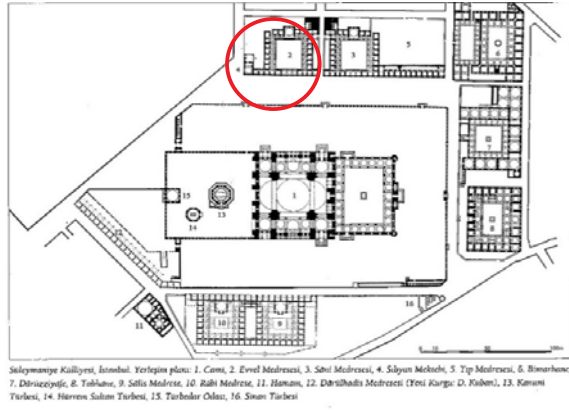
Çiz. 3: Beyazid Külliye planı (Erişim: <https://archnet.org> - 10/12/2018)



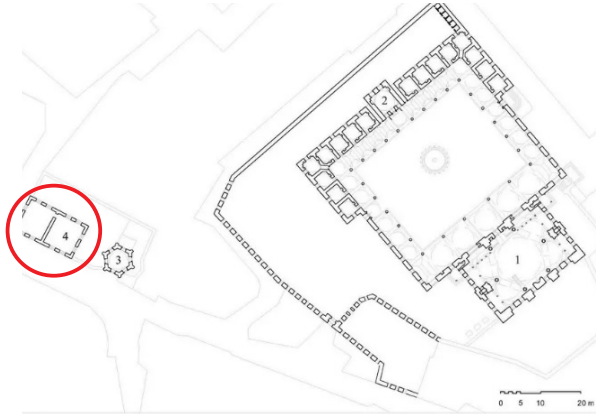
Çiz. 4: Edirnekapı Mihrimah Sultan Külliye planı (Erişim: <https://archnet.org> - 10/12/2018)



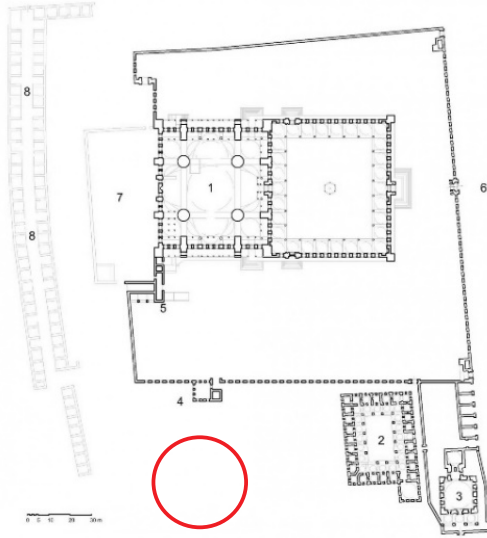
Çiz. 5: Üsküdar Mihrimah Sultan Külliye planı (Erişim: <https://archnet.org> - 10/12/2018)



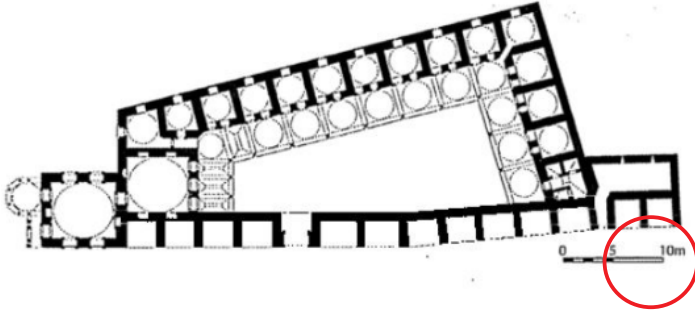
**Çiz. 6:** Süleymaniye Külliyesi planı (Erişim: <https://www.researchgate.net> – 11/12/2018)



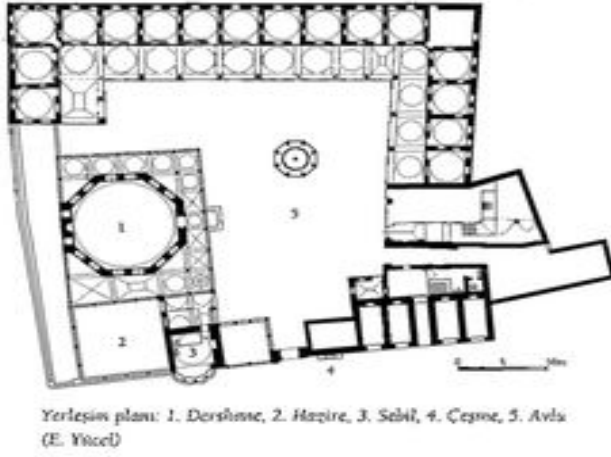
**Çiz. 7:** Topkapı Kara Ahmet Paşa Külliye planı, (Erişim: <https://pinterest.com> – 13/12/2018)



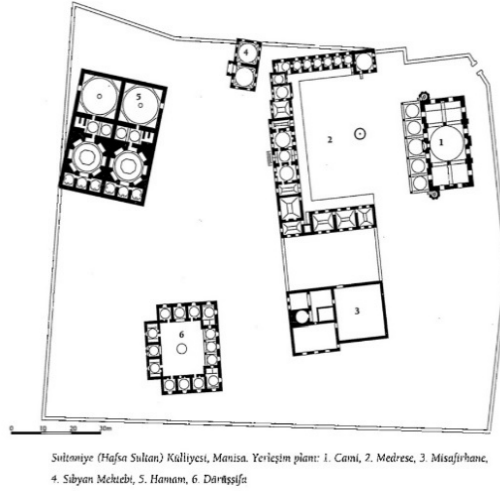
Çiz. 8: Sultan Ahmet Külliye planı, (Erişim: <http://www.sultanahmetcamii.org> – 13/12/2018)



Çiz. 9: Kuyucu Murat Paşa Külliye planı, (Erişim: <https://tr.pinterest.com/13/12/2018>)

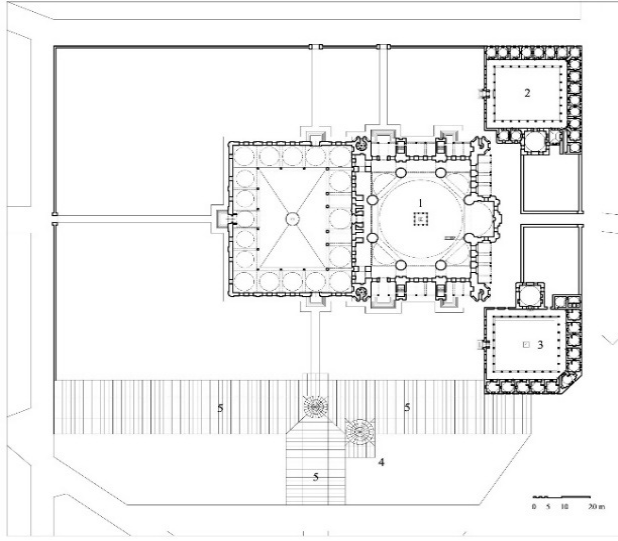


Çiz. 10: Amcazade Hüseyin Paşa Külliye planı (Erişim: <https://tr.pinterest.com/13/12/2018>)

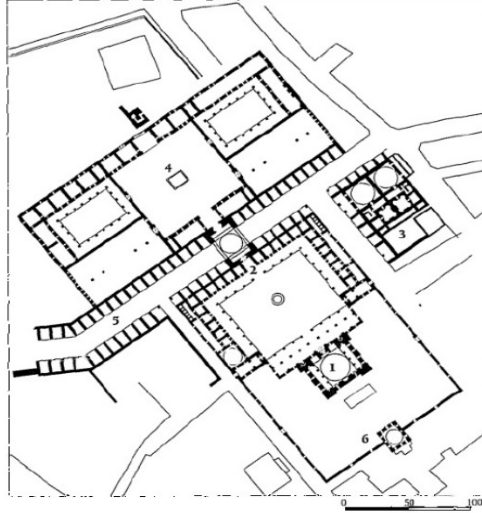


Çiz. 11: Manisa Hafsa Sultan Külliye planı (Erişim: <https://tr.pinterest.com/13/12/2018>)



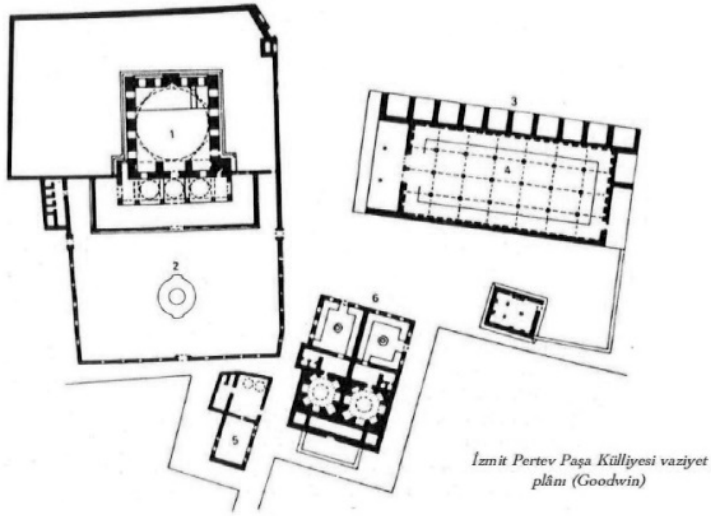


Çiz. 12: Edirne Selimiye Külliye planı, (Erişim: <https://archnet.org> - 14/12/2018)

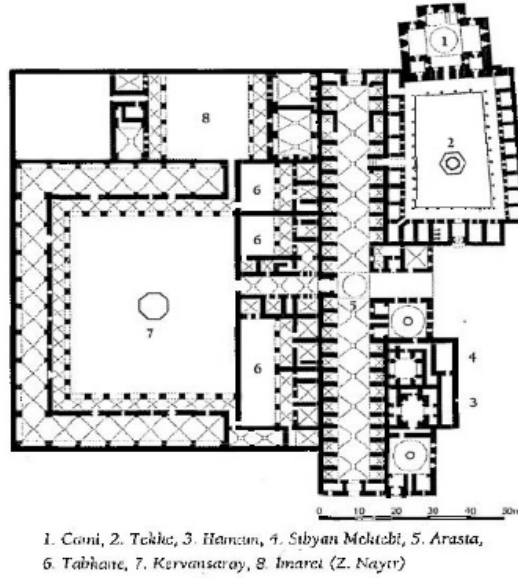


1. Cami, 2. Medrese, 3. Hainan, 4. Kervansaray, 5. Azade, 6. Sıbyan  
Mektehi (A. S. Ülgen)

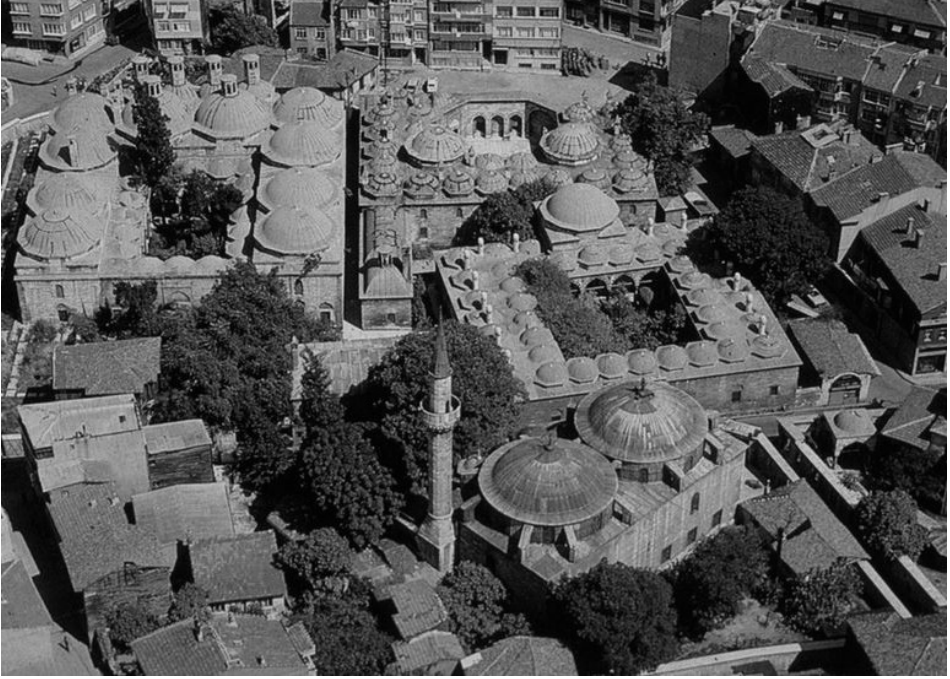
Çiz. 13: Lüleburgaz Sokullu Külliye planı, (Erişim: <https://archnet.org> - 13/12/2018)



Çiz. 14: İzmit Pertev Paşa Külliye planı, (Erişim: <https://tr.pinterest.com/14/12/2018>)



Çiz. 15: Hatay Payas Sokullu Külliye planı, (Erişim: <https://tr.pinterest.com/14/12/2018>)



**Foto. 1:** Haseki Külliyesi genel görünüm (Erişim: <http://kentmimarlik-sanat.com>)



**Foto. 2:** Haseki Sıbyan Mektebi'nin Haseki Caddesine bakan kuzey cephe kuzeybatıdan görünüm



**Foto. 3:** Haseki Sıbyan Mektebi Haseki Caddesine bakan kuzey cephe kuzeydoğudan görünüm



**Foto. 4:** Haseki Mektebi güneyden görünümü





**Foto. 6:** Haseki Sıbyan Mektebi, yazlık dersane kuzey duvarı



**Foto. 5:** Haseki Sıbyan Mektebi, yazlık dersane bölümünün avluya açılan kemer detayları



**Foto. 7:** Haseki Sıbyan Mektebi, kışlık dersane batı cepheden görünüm



**Foto. 8:** Haseki Sıbyan Mektebi, kışlık dersane güney cepheden görünüm



**Foto. 9:** Haseki Sıbyan Mektebi, kışlık dersane batı pencere



**Foto. 10:** Haseki Sıbyan Mektebi, kışlık dersane güney pencere





**Foto. 11:** Haseki Sıbyan Mektebi, kışlık dersane kapısı



**Foto. 12:** Haseki Sıbyan Mektebi, kışlık dersane iç mekanı





**Foto. 13:** Haseki Sıbyan Mektebi, kışlık dersane batı duvar ocak nişi ve pencereleri



**Foto. 14:** Haseki Sıbyan Mektebi, kışlık dersane tavanı



**Foto. 15:** Kışlık dersane kapı ve pencere kanatları



**Foto. 16:** Bursa Sitti Hatun Sıbyan Mektebi (A. Candaş)



**Foto. 17:** Süleymaniye Külliyesi Sıbyan Mektebi



**Foto 19:** Şehzade Külliyesi Sıbyan Mektebi Ocak Nişi



Foto 19: Şehzade Külliyesi Sıbyan Mektebi Ocak Nişi



**Foto. 20:** Üsküplü Yahya Efendi Sıbyan Mektebi Ocak



**Foto. 21:** Zembilli Ali Efendi Sıbyan Mektebi, Ocak Nişi

# Daye Hatun Cami ve XVII. Yüzyılda Nakşibendi Tarikatıyla Bağlantısı

Hatice Engin\*

**Öz:** Bursa'da yer alan Daye Hatun Cami, Çelebi Mehmet'in sûtannesi Daye Hatun (Taya Kadın) tarafından 1426 yılından önce inşa edilmiş önemli bir yapıdır. Yapı, ilk inşa edildiğinde bir zaviye olarak inşa edildiği daha sonra bu yapının camiye çevrildiği bilgisi çeşitli kaynaklarda mevcuttur. Caminin inşasında söz sahibi olan kişinin bir kadın bâni olması da ayrıca üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Daye Hatun Camisinin, güney ve doğu cephelerine denk gelen kısımlarında yer alan küçük bir hazire dikkat çekmektedir. Bu hazirede, XVII. Yüzyılda Bursa'da etkin rol oynayan Nakşibendi tarikatına mensup "Açıkbaş Mahmut Efendi'nin" mezarının da bu hazirede yer alması ve bu camide bir dönem imamlık yapmış olması yapıyı daha da önemli kılmıştır. Bu caminin XVII. yüzyılda Nakşibendi tarikatı mensuplarınca kullanıldığı ve ilmin burada tahsis edildiği anlaşılmaktadır. Makalemizde, Daye Hatun Cami'nin tarihçesine, önemine değindikten sonra, XVII. yüzyılda, Bursa'da önemli bir şöhrete kavuşup daha sonra Bursa'dan saray tarafından uzaklaştırılan Mahmut Bey'in bu camiyle bağlantısı irdelenmeye çalışılmıştır. Daye Hatun Cami'nin kendi işlevinden ziyade bir tarikat yapısı ile alakadar olması ve caminin dönemin tanınmış önemli şahsiyetlerinden Açıkbaş Mahmut Efendi'nin ve onun ardından gelen şeyhlerin de mezarlarının yer alması önemli ve dikkat çeken bir ayrıntı olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Bursa, Daye Hatun Cami, Zaviye, Tarikatlar, Açıkbaş Mahmut Bey, Nakşibendilik.

## Giriş

Bursa'da yer alan Daye Hatun (Taya Kadın) Cami, Çelebi Mehmet'in sûtannesi tarafından 1426 yılından önce inşa edilmiştir. (Baykal, 1993, s.115) Daye Hatun (Taya Kadın), inşa ettirmiş olduğu bu yapı ile Osmanlının Erken Dönem mimarisinde, önemli kadın bâniler arasını da yer almaktadır. Daye Hatun'un, Çelebi Mehmet'in sûtannesi olması dışında saray çevresinden olmamasına rağmen kendisinde saray mensubu diğer kadınlar gibi yapı yaptırması statüsünün yüksek olduğunu açıklar mahiyettedir. Çelebi Mehmet, Dayesine (sûtannesine) bu konuda söz hakkı tanımış ve ekonomik anlamdaki bağımsızlığı Daye Hatun'a sağlamış olduğu görülmektedir. Daye Hatun'un, Çelebi Mehmet'in kızları Selçuk Hatun ve Hafsa

\* Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi, Doktora  
İletişim: sanattarihi90@gmail.com

Hatun gibi inşa faaliyetlerinde rahatça söz sahibi olduğu inşa ettirdiği bu yapıdan hareketle çok açık şekilde anlaşılmaktadır.

Osmanlı'nın erken dönem mimarisinde, sultanlar, vezirler yapı yaptırmada ilk sırada yer almışlardır. Saray mensubunun en önemli kişilerini oluşturan kadınlar da, sultan ve vezirler den sonra bânîlik konusunda önemli eserlerin siparişinde söz sahibi olabilmışlerdir. Saray ve çevresinden olmadığı halde Daye Hatun'un da isminin bir cami de zikredilmesi, Çelebi Mehmet'in sûtannesine vermiş olduğu değeri açıkça göstermektedir. Daye Hatun, Çelebi Mehmet'in kendisine sağlamış olduğu ekonomik rahatlık ile Çelebi Mehmet'in kızları ve o dönemin önemli kadın bânîleri gibi inşa faaliyetlerinde etkin rol alabilmıştır. Daye Hatun'un Bursa'da inşa ettirdiği camiye baktığımızda ise; cami, mahalle arasında yer alan, halkın günlük ihtiyacına cevap veren küçük ve sade bir düzenlemeye sahiptir. O dönem için Bursa'da yaşayan Müslüman halkın ihtiyacına cevap verecek tarzda yapılmıştır. Ancak ilk inşa edildiğinde bir zaviye olarak inşa edildiği bilgisi çeşitli kaynaklarda yer almaktadır.

Makalede Daye Hatun Camisi; mimari ve süsleme özelliklerine kısaca değinildikten sonra, camiyle bağlantısı tespit edilen Nakşibendi Tarikatının Bursa'daki en önemli şahsiyeti, Açıkbâş Mahmut Efendi'nin hayatı hakkında bilgi verilmiş ve Bursa'da, Daye Hatun Cami ile bağlantısı açıklanmaya çalışılmıştır.

## **Daye (Taya) Hatun Cami**

### ***Caminin Yer ve Tarihçesi***

Cami, Bursa Osmangazi İlçesinde, Daye (Taya) Hatun mahallesinde yer almaktadır. (Bursa Kültür Varlıkları Envanteri: Anıtsal Eserler, 2011, s.80) Yapı, Çelebi Mehmet'in, sûtanesi Daye Hatun (Taya Kadın) tarafından 1426 yılından önce inşa ettirilmiştir. (Kaplanoğlu, 1994: 46) Caminin ilk inşa edildi dönemde bir zaviye yapısı olarak kullanıldığı farklı kaynakta geçmektedir. (Tek, 2007, s.221) Ancak bazı kaynaklarda, yapının zaten ilk inşa edildiğinde de bir zaviye olarak tasarlandığı bilgisi mevcuttur (Baykal, 1993, ss.114-115).

Caminin Hazinesinde, H.900 tarihli önemli bilgin ve şairlerin mezarların yanı sıra XVII. yüzyılda Bursa'da önemli tarikatlardan biri olan Nakşibendi mensuplarına ait mezar taşlarına da tesadüf edilmesi önemli bir husustur. Özellikle Nakşibendi tarikatının önde gelen isimlerinden Açıkbâş Mahmut Efendi'nin mezarı da bu caminin hazinesinde yer almaktadır. (Baykal, 1993, s.115) (Foto. 7-8-9) Kazım Baykal, Bursa ve Anıtları adlı eserinde, Daye Hatun Camisine ait bir kitabeden söz etmiş olsa da yaptığımız araştırmalar esnasında herhangi bir kitabenin izine rastlayamadık.

Daye Hatun Cami, 1971 yılında Bursa'da önemli bir kurum olan "Bursa Eski Eserleri Sevenler Kurumu" tarafından restore edilmiştir. (Türkiye Vakıf Abideleri ve Eski Eserler, 1983, s.43) En



son olarak Bursa Belediyesi tarafından restore edilerek yeniden ibadete açılmıştır. Daye Hatun Caminin son cemaat revakının yeniden yapıldığı ve ahşap malzeme ile yenilendiği görülmüştür.

### **Caminin Mimari ve Süsleme Özellikleri**

Enine düzenlenmiş, dikdörtgen bir plana sahip olan cami, 10,45x14,75 m. iç ölçülerine sahiptir. Düz ahşap çatı ile örtülü caminin son cemaat yeri, enine dikdörtgen bir şekilde düzenlenmiştir. (Türkiye’de Vakıf Abideler ve Eserler, 1983, s.44) Cami, geçmiş olduğu son restorasyonlar sonucunda yeni bir görünüme kavuşmuştur (Foto. 1). Özellikle caminin son cemaat yerine eklenen ahşap taşıyıcılarla bu bölüm yeniden kurgulanmış eski halinden çok farklı bir görünüm elde edilmiştir (Foto. 2). Son cemaat revakı eski fotoğraflarından anlaşıldığı kadarıyla üç gözlü bir son cemaat revakına sahip iken 2016 yılında Bursa Büyükşehir Belediyesi tarafından restorasyonu gerçekleştirilen caminin son cemaat bölümü, ahşap üst örtü ve taşıyıcılarla yeniden düzenlenmiştir. Ahşap taşıyıcılar sayesinde son cemaat bölümü ince bir duvar yardımıyla genişletilmiştir (Foto. 3).

Caminin iç mekânına, son cemaat yerindeki ahşap taşıyıcılarla uyumlu, ahşap bir kapı ile girilmektedir. İç mekâna girişi sağlayan kapının da son çalışmalarla yeniletildiği ve orijinal olmadığı anlaşılmaktadır. Caminin iç mekânına girildiğinde ahşap malzemenin yoğunluğu dikkat çekmektedir. Özellikle caminin tavan kısmı ve kadınlar mahfilinde ahşap malzemenin kullanılmış olması iç mekâna daha zarif ve hoş bir görüntü vermiştir. Tavan bölümünde ve kadınlar mahfilinde kullanılan bu ahşap malzemenin, sonradan yenilendiği ve boyandığı yapılan incelemeler esnasında daha iyi anlaşılmıştır (Foto. 4). Ayrıca, ahşap malzemenin en fazla tercih edildiği bölüm olan kadınlar mahfili, beyaz boya ile boyanarak orijinal halinden eser kalmadığı görülmüştür.

Caminin mihrap ve minberi de aynı şekilde son tadilatlarla yenilendiği ve orijinal haliyle günümüze gelemediği görülmüştür (Foto. 5). Caminin mihrabı, oldukça sade olarak tasarlanmış olup, bu bölümdeki tek hareketlilik mihrap nişini bezeyen yeşil ve kahverengi tonlarından oluşan renk düzenidir. Mihrap nişinin tam merkezinde ise bir kandil motifine yer verilerek kandilin simgeselliği buraya yansıtılmak istenmiştir.

Caminin Minberi ise, aynı şekilde sade ve narin bir görünüme sahiptir. Minber, ajur tekniğinde yapılmış; korkuluk kısmı ve yıldız motifleriyle bezemeli süpürgelik bölümlerinden oluşmuştur. Caminin harim kısmında göze çarpan bir diğer ve en önemli unsur ise, iç mekânı aydınlatan pencere açıklıkları olmuştur. Cami beden duvarlarına yerleştirilmiş olan bu pencere açıklıkları; geniş kaval silmelerle sınırlandırılmış, derin niş tarzında yapılmıştır. Bu derin nişler içerisine dikdörtgen formda tasarlanmış, ahşap sövelere sahip pencereler yerleştirilmiştir (Foto. 6).



Caminin süsleme özelliklerine baktığımızda ise, taş ve tuğla malzeme ile inşa edilmiş olan yapıda, sonradan yapılan restorasyonlar neticesinde, cephelerin çimento harcı ile sıvandık-tan sonra kahverengi tonlarda bir boya ile tüm cephelerin boyanarak yapının asıl inşa mal-zemesinin de bu şekilde kaybolduğu görülmüştür. Camiye sonradan eklendiği anlaşılan mi-narede ise, taş ve tuğla malzemenin bir arada kullanıldığı, süsleme unsuru olarak da, sadece minarenin şerefe alt kısmında tuğla malzeme ile oluşturulduğu dikkat çekmektedir. Cami-nin dış cephelerinde bezemenin yer almadığı oldukça sade, küçük ölçekli, mütevazı özellik-lere sahip olduğu görülmüştür. Caminin dış cepheleri gibi iç mekânın da oldukça sade bir görünüme sahip olduğu tespit edilmiştir. Süsleme unsuru olarak ise; iç mekânda yer alan büyük nişler halinde tasarlanmış olan pencere açıklıklarıdır. Bu niş tarzı pencereler dışında, ahşap tavan ve ahşap kadınlar mahfili iç mekâna oldukça sade bir görünüm kazandırmıştır. Bunun dışında, mihrapta kullanılan renkler ve mihrap nişinin orta kısmında yer alan “Kandil motifi” bezemesel olarak ele alınabilir. Minber ise, kündekari tekniğinde yapılmış, oldukça küçük ölçekli sade bir tasarıma sahiptir. Cami, tüm sadeliğine rağmen dış ve iç mekânın uyumu ile göze çarpmaktadır.

Camide kullanılan malzemeye bakıldığında ise; taş, tuğla ve ahşap malzemenin kullanıldığı görülmüştür. Yapının genelinde taş ve tuğla malzeme bir arada kullanılmıştır. Eski fotoğraflarda da anlaşıldığı kadarıyla yapının dış cephelerinde taş ve tuğla malzemenin bir arada kullanıldığı görülmüştür. Son dönemlerde yapılan tadilatlar esnasında bu malzemenin üstü boya ile kapatılarak eski görünümünden uzaklaştırıldığı anlaşılmaktadır. Yapıya sonradan eklenildiği anlaşılan minarede ise; taş malzemeye minarenin kaide kısmında yer verilirken, gövde bölümünde de tuğla malzeme kullanılmıştır. Minarenin şerefe alt kısmında da tuğla malzeme kullanılarak bezeme elde edilmiştir (Foto. 7).

Camide kullanılan bir diğer malzeme ise ahşaptır. Ahşap, bu yapıda en fazla kullanılan mal-zeme olmuştur. Özellikle Daye Hatun Caminin son cemaat revakını örten üst örtü ve taşıyıcı elemanlarda ve iç mekâna girişi sağlayan kapıda ahşap malzeme kullanılmıştır. Ahşap mal-zemeye iç mekânda da çok fazla tercih edilen bir malzeme olmuştur. Kadınlar mahfilinde, minberde ve yapının tavan bölümünde ahşap malzemenin ön plana çıktığı görülmüştür. İç mekânda ve son cemaat revakında kullanılan ahşap malzemenin uyumu dikkat çekmektedir.

### **Bursa’da Nakşibendi Tarikatının Gelişimi ve Açıkbaş Mahmut Efendi**

Farklı tarikatlara mensup derviş topluluklarının ve Ahilerin, Osmanlı Devleti’nin kuruluşun-da, toplum düzenini ve kimliğinin oluşmasında önemli roller üstlendiği görülmüştü (Taner, 2002, s.254). Bursa’da, Osmanlı’nın Erken Dönemi’nde toplumun önemli bir parçasını oluşturan bu tarikatlar ve bu tarikat mensupları için inşa edilen tekke ve zaviyeler, devlet tarafından büyük destek görmüştür (Oğuzoğlu, 2005, s.327).

XV. yüzyılda Bursa'ya gelen dervişler burada tekkeler kurarak Bursa'daki tasavvuf hayatına katkı sunmuşlardır. Bu dervişlerden biri Kübreviyye Tarikatından Emir Sultan bir diğeri ise Nakşibendi tarikatından Ahmet İlahi'dir. Bu iki şahsiyet Bursa'daki tarikatların gelişimine büyük etkileri olmuştur. Bursa'da Nakşibendi tarikatının gelişimini, yayılmasını sağlayan ve etkili kollardan biri Nakşiliğin bir kolu olan Urmevi'ye olmuştur (Kaya, 2011, s.61). Bu kolun en önemli kurucusu Aziz Mahmut Urmevidir. Aziz Mahmut Urmevi, Urmiye'de doğduğu için bu isimle anılmıştır. Aziz Mahmut, tasavvuf eğitimini Urmiye'de babasından aldıktan sonra Safevilerin işgali üzerine Urmiye'den ayrılarak Diyarbakır'a yerleşmiştir. Aziz Mahmut Urmevi, Diyarbakır'da halkın büyük teveccühünü kazanmış ve dönemin Osmanlı Devlet adamlarıyla iyi ilişkiler kurmuştur. Urmevi, IV. Murat'ın Revan seferine katılmış ve Sultan'ın ilgi ve alakasına mahzar olmuştur. Fakat bu yakınlıktan rahatsızlık duyan bir kesim yüzünden IV. Murat, Urmiye kolunun şeyhi Aziz Mahmut'u idam ettirmiştir. Bunun üzerine onun müritleri tarikatı, Bursa gibi önemli bir şehre taşıyarak Nakşibendi Tarikatını burada yayılmasını sağlamışlardır (Tosun, 2011, s.362-63).

Ekberiyeye, Mevleviye ve Zeyniye tarikatlarından sonra Nakşibendi tarikatı XVII. yüzyıl da Bursa'da hızlı bir şekilde yayılma alanı bulmuştur. (Yılmaz, 2011, s.133) Nakşibendi tarikatının, Fatih Sultan Mehmet Dönemi'nde, Simavlı Molla Abdullah İlahi tarafından Bursa'ya getirildiği bilinmektedir (Yılmaz, 2011, s.139). Ancak XVII. yüzyıla doğru ise, Bursa'da bu tarikatın Urmevi kolunun önemli temsilcilerinden olan Açıkbaz Mahmut Efendi, amcası Aziz Mahmut'dan sonra bu tarikatın öncülüğünü yapmıştır (Öcalan, 2008, ss.365-66).

Açıkbaz Mahmut Efendi'nin, asıl ismi, Seyyid Şeyh Mahmut Efendi b. Seyyid Ahi Mahmut b. Seyyid Mehmet'tir. Açıkbaz Mahmut Efendi Diyarbakır'da doğmuştur. Eğitimine, amcası Aziz Mahmut Efendi'nin yanında başlamıştır. Amcası Mahmut Efendi, IV. Murat'ın sefer dönüşünde onu çekemeyen bir takım insanlar tarafından şikâyet edilmesi üzerine idam ettirilmiştir. Amcasının idam edilmesinden sonra Açıkbaz Mahmut Efendi, Diyarbakır'dan ayrılarak önce Kahire, Bağdat, İstanbul ve ardından da Bursa'ya gelmiştir. (Öcalan, 2008, ss.365-66) Bursa'ya yerleştikten sonra, Nakşibendi-i Atik tekkesinde irşat faaliyetlerine başlamıştır, bu tekkenin de ilk kurucusudur. Açıkbaz Mahmut Efendi, Daye Hatun Cami ve Bursa Ulu Cami'de müritleriyle Nakşibendi Tarikatının önemli bir eseri olan "Evradı Fethiye" eserini okumuştur (Tosun, 2011, s.637) Evradı Fethiye, Seyyid Mahmut Hemedani'nin Farsça olan önemli bir eseri olup, Açıkbaz Mahmut Efendi tarafından şerh ve tercümesi yapılarak okunmuştur (Yılmaz, 1998, s.332).

Bursa'da, yaz kış başı açık olarak dolaşmasından dolayı Mahmut Efendi, "Açıkbaz" lakabıyla burada ün kazanmıştır (Altınışik, 2006, s.26). Açıkbaz Mahmut Efendinin kimilerince şikâdet edilmesi üzerine ve birde Köprülü Mehmet Paşa'ya karşı sergilemiş olduğu tavırlardan

dolayı, padişahın başhekimine zehir hazırlatılarak öldürülmesi istenmiştir. Fakat rivayetlere göre, Açıkbaz Mahmut Efendi “Bismillah” diyerek içtiği bu zehir ter yoluyla dışarı çıkmıştır. Bunun sonucunda şeyh göstermiş olduğu bu mucizevi durumdan dolayı tekrar Bursa’ya gönderilmiştir (Kaya, 2011, s.65).

Sürgünden döndükten sonra yeniden Bursa’ya gelen Açıkbaz Mahmut Efendi, Çelebi Mehd met’in sütanesi Daye (Taya) Kadın tarafından 1426 yılında inşa edilen Daye Hatun Cami-sinde, vaazlar vermeye devam etmiştir. Bu cami, Nakşibendi tarikatınca belli bir süre kulla-nılmış ve Açıkbaz Mahmut Efendi de caminin tekke olarak kullanıldığı dönemde buranın ilk şeyhi olmuştur (Tek, 2007, s.221). Daye Hatun Cami’nin Nakşibendi tarikatınca dergâh olarak işlev görmüş ve Açıkbaz Mahmut Efendi de burada vaaz ve irşat faaliyetlerinde bu-lunmuştur (Kaya, 2011, s.6). Ayrıca bu camiye yakın olarak inşa ettirdiği Nakşibendi Atik dergâhı da önemlidir (Altınışık, 2006, s.31).

### **Daye Hatun Cami Ve Nakşibendi Tarikatı İle Bağlantısı**

Osmanlının Erken Dönem mimarisinde inşa edilen Daye Hatun Cami, sonraki yıllarda özel-likle XVII. yüzyılda Bursa’da önemli bir yayılım alanı bulan Nakşibendi Tarikatının önemli bir yapısı olarak işlev görmüştür. Bazı kaynaklarda ise, bu caminin zaten 1462 yılından önce de bir zaviyesi olarak inşa edildiği bilgisi geçmektedir. Osmanlının Erken Dönem mimarisinde görülen zaviye yapıları belli bir süreden sonra pek kullanılmayan bir niteliğe sahip olmuş-lardır fakat bu yapının yanına bir minare eklenme suretiyle tamamen cami, medrese veya ev fonksiyonuna sahip olması sağlanmıştır (Kara, 199, s.108). Ancak zaviyelerin, kompleks yapılar olduğu ve bünyesinde birçok yapıyı barındırdığı bilinmektedir. Bundan dolayı Nak-şibendi tarikatı, Bursa’da etkin rol oynarken, inşa ettirmiş oldukları dergâha bu yapıyı da dâhil ederek, kullanmış olabileceğini söylemek mümkündür.

Böylece Osmanlının Erken Dönemi’nden sonra bu tür yapılar gibi, Daye Hatun Cami’nin de ilk yıllarda bir zaviye gibi kullanıldığı 1426 yılından sonra bir minare eklenerek camiye çev-rilmiş olabileceği kanısındayız. Ayrıca XVII. yüzyılda tekrar Nakşibendi tarikatı mensupları bu camiye bir zaviye olarak kullanmış olabileceği ihtimalide olmuş olabilir.

Caminin kendi işlevinin yanında birde Nakşibendi tarikatı mensuplarınca zaviye gibi kullanmaları şunları akla getirmektedir. Bu dönemde bu caminin bir zaviye ya da tekke olarak işlev görmesi, Nakşibendi Tarikatının Bursa şehrindeki hızlı yayılmasını da sağladığını göstermektedir. Bu cami-nin imamlığını yapan kişide dönemin tanınmış Nakşibendi tarikatının en önemli ismi olan Açıkbaz Mahmut Efendi olmuştur. Açıkbaz Mahmut Efendi, önce İstanbul daha sonra Bursa’ya gelmiş ve burada “Nakşibendi Atik Tekkesinde” ilimle uğraşmaya devam etmiştir. Bursa’da kaldığı süre zarfın-da, Daye Hatun Cami’sinde imamlık yapmış burada sohbet ve vaazlar vermiştir (Tek, 2007, s.222).

Bu caminin bahçesinde ise, daha sonra zaman içerisinde küçük bir hazirenin oluştuğu görülmüş ve bu hazirede medfun olanların başında Nakşibendi Tarikatının potnişiliğini yapan Açıkbaz Mahmut Efendi ve Nakşibendi tarikatına mensup çoğu kişinin mezarı bu hazirede yer alması da dikkat çeken önemli bir ayrıntıdır. Hatta Açıkbaz Mahmut Efendi'nin sürgünden döndükten sonra Bursa'ya tekrar gelmesi ve öldükten sonra bu caminin haziresine defnedilmesi de cami ile olan güçlü bağı açıklar mahiyettedir (Foto. 8-12).

## Değerlendirme ve Sonuç

Daye Hatun Cami, 1426 yılından önce, Çelebi Mehmet'in sûtannesi tarafından Bursa'da inşa ettirilmiş önemli bir yapıdır. Yapı ilk inşa edildiğinde bir zaviye olarak inşa edildiği 1426 yılından sonra ise bir minare eklenme suretiyle camiye çevrilmiş olabileceği düşünülmektedir. Çelebi Mehmet, dayesine yani sûtannesi Daye Hatun'a (Taya Kadın) çok hürmet etmiş olmalı ki bu yapıda söz sahibi olmasını sağlarken ayrıca, kendi adına Bursa'da inşa ettirdiği "Yeşil Türbede", de bu kadının mezarına yer vermiştir. Daye Hatun'un, Çelebi Mehmet'in sûtannesi olması dışında kimliği hakkında çok fazla bilgi sahip değiliz. Fakat Bursa Yeşil Türbede, medfun olması bu kadının Çelebi Mehmet'in nazarında kıymetli olduğunu açıkça göstermektedir. Daye (Taya Kadın) Hatun, kendi ismiyle anılan bu camiyi inşa ederek, hem hayra vesile olmuş hem de burada Nakşibendi tarikatına ve şeyhin müritlerine büyük hizmetler veren bir yapıda bâni olarak söz sahibi olması onu toplumun nazarında daha da önemli bir kadın kılmıştır. Daye Hatun, inşa ettirdiği bu cami ile topluma büyük hizmetler vermek istemiş ve bunu da mahalle arasına inşa ettirerek halkın günlük ihtiyacına cevap verecek tarzda yaptırmıştır.

Daye Hatun'un inşa ettirdiği bu yapı ile ayrıca onun ekonomik bağımsızlığından bahsetmek de mümkündür. Daye Hatun, 1426 yılında bu camiyi inşa ettirirken nasıl bir talimat verdiği, yapının aslında bir zaviye veya tekkemi yoksa ilk inşa ettirildiğinde de cami olarak mı inşa ettirildiği gibi soruların kesin cevabını vermek mümkün değildir. Ancak yapıya sonradan eklendiği anlaşılan minareden hareketle yapının ilk inşa edildiğinde bir zaviye olarak yapıldığını söylemek mümkündür. Fakat minarenin o dönemde yıkılıp sonradan eklenmiş olabileceği ihtimalide olabilir. Bu yüzden bu konuda kesin bir sonuca varmak şimdilik mümkün değildir.

Caminin, XVII. yüzyılda, Nakşibendi Tarikatınca bir zaviye yapısı gibi işlev gördüğü ve daha sonraki yıllarda yeniden camiye çevrilmiş olabileceği fikri mantıklı bir savdır. Çünkü Osmanklı Devleti'nin Erken Dönemi'nde çok fazla inşa edilen tekke ve zaviyelerin daha sonraki dönemlerde bu yapılara birer minare eklenerek camiye çevrildiği görülmüştür. Daye Hatun Camisinin de bu aşamalardan geçmiş olması muhtemeldir. Ancak bu konuda kesin konuşmak zordur.

Daye Hatun Caminin mimari ve süsleme özelliklerine baktığımızda ise, Erken Dönem mimarine uygun dış cephelerin oldukça sade, ancak iç mekânda kullanılan ahşap malzeme ile bu sadeliği azda olsa giderdiği görülmüştür. Cami, son tadilatlar esnasında dış cephelerinde ve iç mekânında düzenlemeler yapıldığı görülmüştür. Caminin kuzey cephesine ahşap tahtayı eklenmiş ve bu bölüm iç mekânla uyumlu hale getirilmiştir. Kuzey cephesinin yani son cemaat revakının son tadilatlarla epey değiştiği görülmüştür. Caminin son cemaat revakının üst örtüsü ve taşıyıcı elemanlarında kullanılan ahşap malzeme bu bölümü oldukça heybetli ve adeta dışardakini iç mekâna davet etmek istercesine bir tarzda yapılmıştır. Bu bölümden iç mekâna, sade ahşap malzemeden yapılmış bir kapı ile girilmektedir.

Daye Hatun Caminin iç mekânına girildiğinde ilk dikkat çeken husus, ahşap malzemenin iç mekânda çok daha fazla kullanılmasıdır. Caminin tavan ve kadınlar mahfilinde kullanılan ahşap malzeme son tadilatlar esnasında yenilenerek beyaz bir boya ile boyanarak iç mekâna daha ferah ve hoş bir verilmesi sağlanmıştır. Ancak E. H. Ayverdi'nin kadınlar mahfilinde bahsettiği bir takım bezeme unsuruna rastlayamamış olmamız bizi hayal kırıklığına uğratmıştır. Bu süslemelerin son tadilatlarda mı daha öncesinden mi yok olduğu kesin olarak bilinmemektedir.

Daye Hatun Camisinin iç mekânında dikkat çeken bir diğer bölüm ise; derin nişler halindeki pencere açıklıkları olmuştur. Bu pencere açıklıkları iç mekâna geniş ve daha aydınlık veren bir atmosfer sağlamıştır. Bu pencere açıklıkları, derin nişler içerisine yerleştirilmiş oldukça büyük ve geniş bir görüntü elde edilmiştir. Bu sayede iç mekân daha dikkat çekici ve aydınlatıcı olmuştur.

Caminin iç mekânında bezeme unsuruna çok fazla rastlanılmasa da mihrapta kullanılan renk armonisi göze çarpmaktadır. Mihrapta; sarı, yeşil ve kahverengi renklerin birleşiminden oluşan bir düzenlemenin olduğu görülmüştür. Renkleriyle dikkat çeken mihrap nişinin merkezinde ise bir kandil motifine yer verilmiştir. Bu kandil motifi, simgesel özelliği dikkate alınarak buraya yerleştirildiği sanılmaktadır. Mihrap dışında minber de ahşap malzemeden künde-kari tekniği kullanılarak yapılmış, sade ve zarif bir görünüme sahiptir.

Caminin iç mekânı ve dış cepheleri bezeme açısından değerlendirildiğinde oldukça sade ve daha çok halkın ihtiyacına yönelik inşa edildiği estetik kaygıdan ziyade daha çok pragmatik düşünülerek mahalle arasına küçük ebatlarda inşa edildiği söylenilebilir. Daye Hatun Camisi Çelebi Mehmet'in sütanesi Daye Hatun'un (Taya kadın) yapıyı yaptırırken kendi statüsünü belki de bu yapı sayesinde topluma göstermiştir. Daye Hatun (Taya Kadın) bir nevi mimariyi kullanarak ismini tarih boyunca yaşatma ve halktan dua alma isteği yapı yaptırmasındaki en temel edenlerinden olmuş olabilir.

Daye Hatun Caminin genel olarak bânisi hakkında bilgi verildikten sonra, caminin mimari özelliklerine de kısaca değinilmiştir. Makalenin asıl konusunu teşkil eden bölüme bakıldığında ise elde edilen sonuçlar şu şekildedir.

Daye Hatun Camisinin, 1426 yılından önce bir zaviye olarak inşa edildiği söylenirse, o dönemde hangi tarikata hizmet ettiği konusunda kesin bir bilgi verme olanağı olmasa da, XVII. yüzyılda Nakşibendi Tarikatının Urmeviye koluna hizmet ettiği bilgisi çeşitli kaynaklarda geçmektedir. XV. yüzyılda Nakşibendiliğin yayılması Fatih Sultan Mehmet Dönemine tekebül etmektedir. Ama asıl gelişmesi, XVII. yüzyılda Nakşibendi Tarikatının Urmeviye kolunun Bursa'da geniş bir alana yayılması ile gerçekleşmiştir. Bu gelişmesinin en önemli temsilcisi, Bursa'da ün kazanmış olan Açıkbaş Mahmut Efendinin katkısıyla gerçekleştiği söylenebilir.

Tarikatlar Osmanlının Erken döneminden itibaren halkın ve sarayın nazarında önemli olmuşlardır ve dönemin sultanları tarafından da oldukça itibar görmüştür. Bu tarikatlardan biri de, Nakşibendi tarikatının önemli bir kolu olan Urmeviye olmuştur. Yukarıda da bahsedildiği gibi Urmeviye tarikatı, XVII. yüzyılda Bursa'da geniş bir yayılım alanı bulmuştur. Önce Diyarbakır'da gelişme gösteren bu tarikat daha sonra Açıkbaş Mahmut Efendi ile Bursa'da yayılmış ve önemli bir konuma gelmiştir. Özellikle bu dönemde Bursa'da kurulan Nakşibendi dergâhları (Yoğurlu Baba Dergâhı, Nakşibendi Atik gibi) bu tarikatın fikir ve ilmi konudaki görüşlerinin halk arasında hızla yayılmasını sağlamıştır. Açıkbaş Mahmut Efendi, bu tarikata ait önemli bilgi ve görüşleri de, vaaz verdiği ve imamlık yaptığı Daye Hatun (Taya Kadın) Camisinde halka aktarmıştır. Aslında cami, Açıkbaş Mahmut efendi ile bir nevi ilmin ve bilginin öğretildiği bir yapı haline dönüşmüştür. Daye Hatun (Taya Kadın) Caminin, XVII. yüzyılda böylesine önemli bir tarikatın görüş ve düşüncelerinin yayılım merkezi olması hasebiyle Daye Hatun Cami, Nakşibendi dergâhının önemli bir merkezi olma vazifesi görmüştür.

Açıkbaş Mahmut Efendi, Bursa'ya geldiğinde inşa ettirmiş olduğu "Nakşibendi Atik Dergâhını" (Açıkbaş Mahmut Efendi Dergâhı), bu camiye yakın olarak yaptırdığı ve bu dergâhın 1925'lere kadar faal olduğu bilinmektedir. Açıkbaş Mahmut Efendi, bu dergâhın ilk şeyhi olması hasebiyle ve bu camide de Nakşibendi tarikatının günlük vird veya farklı birçok bilgisini bu camide halka aktarmıştır.

Nakşibendi Tarikatı, Daye Hatun Camisini kendi dergâhlarının merkezi olarak görmüş olmalı ki Açıkbaş Mahmut Efendi'den sonra caminin haziresinde çoğu Nakşibendi Tarikat mensubunun da bu hazireye gömülmesiyle açıklanabilir. Bunlar arasında; Açıkbaş Mahmut Efendi'nin ve ondan sonra şeyh olan yeğeni Ahi Mehmet Efendi ve Ahi Mehmet'in oğlu Şeyh Mustafa Efendi'nin de aynı caminin haziresinde mezarlarının bulunması önemli bir husustur.

Son söz olarak; Daye Hatun Cami, Nakşibendi tarikatının önemli bir şahsiyeti olan Açıkbaz Mahmut Efendinin, Daye Hatun (Taya Kadın) Camisinde imamlık yapmış olması ayrıca Nakşibendi tarikatına dair ilim ve irfanı burada yaymış olması açısından cami, bir dönem medrese, zaviye gibi işlev görmüştür. Aslında bu da şu sonucu gösteriyor ki Daye Hatun Cami, XVII. yüzyılda Nakşibendi Tarikatı şeyleri ve bu tarikatın mensuplarınca faal olarak ilim ve bilgi alanı olarak kullandıklarını göstermektedir. Yani bir dönem bu cami, Nakşibendi tarikatına ev sahipliği yapmış olması açısından önemlidir.

Açıkbaz Mahmut Efendi'nin halkın bir kesiminin tepkisi üzerine dönemin sultanına şikâyetinin gitmesi ile birlikte Mahmut Efendi, Bursa'dan sürgün edilmiş fakat buna rağmen Bursa'ya geri döndüğünde Daye Hatun Camisinde tekrar vaizliğe devam etmiştir. Açıkbaz Mahmut Efendi, ömrünün geriye kalan bölümünü Bursa'da geçirmiş ve 1077/1666 yılında vefat etmiştir. Açıkbaz Mahmut Efendi, İmamlık yaptığı Daye Hatun Cami Haziresine gömülmüştür. Bu camiye gömülmesi konusunda kendi isteği ile yoksa müritlerinin mi isteği üzerine olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Ancak şu bilinmektedir ki Açıkbaz Mahmut Efendi bu cami ile büyük bir bağ kurmuş olmalı ki sürgüne gönderildikten sonra bile Bursa'ya geri dönmüş ve vefatına kadar burada yaşayıp ardından da bu caminin haziresine gömülmesi bu bağlılığı açıklamaktadır.

Yukarıda da değindiğimiz Daye Hatun Cami ve Nakşibendi tarikatı ile bağlantısı hususunda, bu dönemde cami ve tarikat yapılarının aslında iç içe olan iki önemli yapı olduğu görülmüştür. Kompleks olan tarikat yapıları, birçok yapıyı bünyesinde barındırdığı ve bu yapılardan bir tanesinin de cami olduğu bilinmektedir. Bundan dolayı, bu bilgilerden hareketle, Daye Hatun Cami ve Nakşibendi Tarikatının da arasındaki bağı açıklamaktadır. Açıkbaz Mahmut Efendi'nin bu camide vaazlar vermesi, sürgünden döndükten sonra tekrar bu camide vaizliğe devam etmesi, kalan ömrünü Bursa'da geçirdikten sonra Daye Hatun Camisinin haziresine gömülmesi buraya büyük bir bağ ile bağlandığını da açıklar niteliktedir.

Açıkbaz Mahmut Efendi'nin, bu camide, Nakşibendi tarikat fikirlerini en açık şekilde yaymış olması ve ilme buradan katkılar sunmuş olması bu yapıya olan gönülden bağlılığını da göstermektedir. Ve bu bağlılığı daha sonra Nakşibendi tarikatına mensup önemli şahsiyetlerin de Caminin haziresine gömülmesi ile devam ettirdiği görülmüştür.

Bir dönem Nakşibendi Tarikatına ev sahipliği yapan Daye Hatun Cami, o dönemin koşullarında çok aktif olduğu ve caminin haziresinde mezarı olan Açıkbaz Mahmut Efendi ve ondan sonra gelen şeylerin olması aslında bunu çok açık şekilde göstermektedir.

Daye Hatun (Taya Kadın) Caminin haziresinde yer alan bu mezar taşları, Bursa'da Nakşibendi tarikatından günümüze ulaşabilen birer belge niteliğine sahiptirler.

## Kaynakça

- Altınışık, K. (2006), *Nakşibendi atik dergâhı ve Açıkbâş Mahmut Efendi* (Uludağ Ün. Sosyal Bilimler Ens. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa.
- Baykal, K. (1993), Bursa ve anıtları, Bursa.
- Dostoğlu, N., & Dostoğlu, H. (2011), Bursa kültür varlıkları envanteri: Anıtsal eserler, Bursa.
- Erginli, Z. (1995) *Kuruluş döneminde Bursa'da faaliyet gösteren Türkistan kökenli mutasavvıflar* (Uludağ Ün. Sosyal Bilimler Ens. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa.
- Kara, M. (1999) Bursa tekkelerinde şeyhlik yapan mutasavvıflar, *Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi*, S.III, C.III, Bursa,
- Kaplanoğlu, R. (1994) *Bursa Anıtları Ansiklopedisi*, Bursa.
- Kaya, H. (2011) *XVII. yüzyılda Osmanlı toplumunda Nakşibendilik (İstanbul, Diyarbakır Bursa)* (Anakara Ün. Sosyal Bilimler Ens. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara.
- Oğuzoğlu, Y. (2005) Bursa'daki tasavvuf hayatını Osmanlı sultanları neden destekledi? Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, Bursa, 323-334.
- Öcalan, H. B. (2008) Açıkbâş Mahmut Efendi ve Risale-i Nurbahşiyye, *Uludağ Ün. Sosyal Bilimler Dergisi*, Bursa, 363-378.
- Tanman, B. (2002) Bursa ve çevresinde erken dönem Osmanlı tarikat yapıları, Bursa Kültür Sant ve Turizm Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Tek, A. (2007) Tekkeler kapatılmadan önce Nakşiliğin Bursa'daki tarihi süreci" *Uludağ Ün. Sosyal Bilimler Dergisi*, C.XVI, S.1, Bursa, 211-240.
- Tosun, N. (2011) Nakşibendiyye, *İsam Yayınları, İlmi Araştırmalar Dizisi*, İstanbul.
- Türkiye Vakıf Abideleri ve Eski Eserler (Bursa İli Merkez) (1983), C.III, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara.
- Yılmaz, H. K. (2011), *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul.
- <http://fotograf.bursa.com.tr/tayakadin-daya-hatun-camii/>



## Ekler:



**Fotoğraf 1:** Daye Hatun Caminin 2018'den önce Son Cemaat Revakından Genel Görünümü  
(<http://fotograf.bursa.com.tr/tayakadin-daya-hatun-camii/>Erişim Tarihi:20.01.2018)



**Fotoğraf 2:** Daye Hatun Caminin 2016'da Geçirmiş olduğu  
Restorasyondan Sonraki Görünümü



**Fotoğraf 3:** Daye Hatun Cami Son Cemaat  
Yerinden Genel Bir Detay Görüntü



**Fotoğraf 4:** Daye Hatun Cami İç Mekânı  
Kadınlar Mahfilinden Görünüm



**Fotoğraf 5:** Daye Hatun Cami, Mihrap ve Minberden Genel Bir Görünüm



**Fotoğraf 6:** Daye Hatun Cami pencerelerden Genel Bir Görünüm



**Fotoğraf 7:** Daye Hatun Cami Minarenin Süslemesinden Görünüm



**Fotoğraf 8:** Daye Hatun Cami Haziresinden Genel Bir Görünüm



**Fotoğraf 9:** Daye Hatun Cami Haziresinden Detay Bir Görünüm



**Fotoğraf 10:** Daye Hatun Cami Haziresinde yer alan Açıkbaş Mahmut Efendi'nin Mezarından Bir Görünüm



**Fotoğraf 11:** Daye Hatun Cami Haziresinde yer alan  
Açıkbaş Mahmut Efendi'nin Mezarının Detayı



**Fotoğraf 12:** Daye Hatun Cami Haziresinde yer alan  
Açıkbaş Mahmut Efendi'nin Mezarının Detayı





# Değerler Eğitimi Bağlamında “Erdemli Sinema Akademisi Projesi” ve Pedagojik Sonuçları

Talha Turhan\*

**Öz:** 2014 yılı Yaşam Memnuniyet Anketi verilerine göre gençlerin en sevdiği aktiviteler; film seyretmek, müzik dinlemek ve akıllı mobil uygulamalarla vakit geçirmek olarak sıralanmaktadır. Gençlerin bilgiye ulaşma hızları yüksek olsa da ulaştıkları bilgiyi özümsemeleri, kendi iç dünyalarında kalıcı hâle getirmeleri ve edindikleri bilgiyi davranışa dönüştürmeleri görünür bir kazanım genelleşmemektedir.

Bilişim Çağı veya Sanal Çağ olarak da nitelendirilen günümüz dünyasının en etkili ve en eğlenceli iletişim araçlarından birisi hiç kuşkusuz sinemadır. “Erdemli Sinema Akademisi” projesinde; bir eğlence aracı olarak görülen sinemanın aynı zamanda eğitici özelliğinin olduğu gerçeğinden hareketle, sinemanın hakikati bulmaya ve hakikati anlatmaya yarayan bir eğitim aracı olarak da düşünülmesi gerektiği vurgulanmış ve gençlerin “yedinci sanat dalı” olan sinemaya yönelik bir üst-bilinç kazanımları hedeflenmiştir. Bu minvalde Mehmet Özkan’ın 2016 yılında çıkardığı İki Cihan saadeti için Erdemli Yaşama Çağrı kitabında yer verdiği 25 farklı kavram baz alınmış ve bu kavramları içeren 8 uzun-6 kısa film, 2 söyleşi ve 1 seminerden oluşan bir program hazırlanmıştır. Erdemli Sinema Akademisi Projesi, Kayseri’de yer alan, eğitim seviyesi ve başarı grafiği yüksek 8 okulda uygulanmıştır.

Erdemli Sinema Akademisi projesi içerisinde, değerler eğitimi başlığı altında hedeflenen tutum ve davranış değişikliklerini ölçmek amacıyla proje katılımcılarına her ders öncesi ve sonrası anketler uygulanmış ve proje sonunda, hangi sonuçların elde edildiğine dair nicel ölçümler yapılmıştır. Gösterim sonrası ise tüm katılımcılardan filme ilgili yorumlar alınmış ve filmlerin erdemlilik teması bağlamında ele aldığı değerler ve kavramlar öne çıkartılarak, gençlerde bu değerlere ve kavramlara yönelik farkındalık ve davranış değişikliği yaratılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Erdemli Sinema, Film Okuma, Değerler Eğitimi, Eleştirel Düşünme, Medya Okuryazarlığı.

## Giriş

Değerler, davranışlarımıza kılavuzluk ettiği (Hökelekli, 2010) gibi toplumun sosyal ihtiyaçlarını karşıladığına ve bireylerin iyiliği için olduğuna inanılan ölçütler olmakla birlikte aynı zamanda toplumsal kültür içerisinde kalıplaşmış olan ve uyma zorunluluğu kesin olarak belirlenmemiş standartlardır (Özensel, 2003 & Şen, 2008). Bu standartları, bilinçte yer eden ve davranışı yönlendiren güdüler oluşturur (Özgüven, 2003). Aynı zamanda bir şeyin önem

\* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Bölümü, Doktora Öğrencisi.  
İletişim: talhaturhan@erciyes.edu.tr



ölçüsünü gösteren ve onu anlamlı, istenir, faydalı veya ilgiye değer konu hâline getiren özellik ya da nitelik, arzu edilen fonksiyonu icra eder (Cevizci, 2014). Hukuk, mimari, din, dil, edebiyat, sanat gibi tüm kültürel varlık olguları bir değer yapısının somutlaşmış hâlidir (Aydın, 2011).

Değerler, bireyin çevresiyle etkileşimi sonucu içselleştirilir ve kalıcı davranış kalıplarına dönüşür. Böylece değerler değişmediği sürece şartlar değişse bile birey belli davranışları sürdürmeye devam eder. Değerler hem eylem hem de bilgi bakımından insanın varoluş temelini oluştururken (Günay, 2006) inanç, kanaat, norm ve tutum gibi faktörlerden etkilenebilir. Toplumsal değerlerin yaşatılması ve aktarılması konusunda en kritik görevler aile ve eğitim kurumlarına düşmektedir. Modernleşmeden ayrılan dokuları beraberinde getiren ülkelere özgü koşulların olduğunu gözden uzak tutmamak gerekir (Wilson, 1998 & Hillman, 2009). Mesela, insanlar yerel düzeyde daha az çevresel sorunla karşılaşmakta (Jahn, 1998) ve bunun sonucu olarak da çevresel farkındalık genel itibari ile değerler değişimi, politik özgürlük ya da bireysel ölçekte tutum tayini şeklinde tezahür ederken farklılaşan değer düzeylerini de göstermektedir (Thornberg, 2008; Göregenli, Krause, Karakus & Südaş, 2012).

Değerler eğitimi zaman zaman “karakter/şahsiyet eğitimi” veya “ahlak eğitimi” olarak da isimlendirilmektedir. Yaşam tatmininin artırılması ile daha iyi karaktere ve güzel ahlaki özelliklere sahip bireylerin yetişmesi değerler eğitiminin ana amaçlarından (Akbaş, 2008 & Altan, 2011). Öğrencilerin pedagojik taraflarını geliştirerek insani ve ahlaki bakımından olumlu ilerlemeler sağlayan değerler eğitimi, öğrencilerin akademik altyapılarının ve birie kimlerinin gelişmesini sağlayan, bu sayede başarılı bir tahsil hayatı ve olumlu sosyal ilişkileri de destekleyen bir süreçtir (Berkowitz, 2011).

Nitekim değerler eğitimi, okulların ve öğrencilerin zihinsel-akademik gelişiminin yanısıra onların duygusal-değerler açısından da iyi insanlar olmaları noktasında önemli bir sorumlulukta bulunmaktadır (Zengin, 2017). Genellikle okullarda, öğrencilerin manevi boyutlarına ve metafizik/duygusal zekâlarına seslenen ve kısaca değerler eğitime yönelik doğrudan dersler yoksa da bu değerler örtük programlar ve dolaylı eğitim metotlarıyla öğrencilere kazandırılabilir. Okul kültürü, öğretim metotları, öğrenci-öğretmen ilişkileri ve beklentiler gibi birçok unsur değerler eğitiminde önemli birer konu başlığıdır (Berkowitz, 2002; Halster ad and Pike, 2006 & Özdaş, 2013).

Düşünme, yanıtlar için bir araştırma ve anlama ulaşmadır ve sayısız zihinsel aktivite düşünme süreci içinde yer almaktadır. Bu zihinsel aktiviteler; dikkatli gözlem, hatırlama, merak etme, hayal etme, sorgulama, yorumlama, değerlendirme, muhakeme etme vb. kazanımlar eleştirel düşünme yöntemi ile değerler eğitiminin eş zamanlı öğretilmesi noktasında önemli bir işlev ihtiva etmektedir ve sözü edilen kazanımlar genel olarak problem çözerken, karar verirken ve teorik bilgiyi davranışa dönüştürürken organize şekilde bir arada çalışmaktadır (Ruggiero, 2007).

Günlük etkinliklere odaklı gündelik düşünme biçimi alışlagelen problemleri kapsamaktadır. Bundan dolayı sıradanlaşmaktadır. Alışılmış veya sıradan olmayan problemleri çözmek, ek olarak daha fazla çaba sarf etmeyi zorunlu kılar. Bu çabalar esnasında gerekli olan düşünce biçimi, edinilen bilgiliyi işlemeyi gerektirir. Farklı ve değişik şekillerde gerekli olan işlenmiş bilgi için ise alternatif veya eleştirel düşünebilme yetisi gerekmektedir. Alışlagelmiş günlük rutinlerin öğrettiği tecrübi bilgiler veya diğer bir adıyla öğrenilmiş tercihler, eleştirel bir bakışın potasına girmiş sayılmazlar. Oysaki en doğru bilgileri bile eleştirel bir sınamadan geçirmek, hem o bilginin künhüne vakıf olmayı sağlar hem de o bilginin davranışa dönüşüp hayata uyarlanmasını kolaylaştırır (Robertson, 1999).

Eleştirel düşünme, bireyin ve etkileşim hâlinde olduğu bireylerin düşüncelerini göz önünde tutarak, kendisini, çevresindeki olayları, durumları ve düşünceleri anlamayı amaç edinen aktif ve organize edilmiş zihinsel bir süreçtir. Süreç için zihnin talepkâr bir yapıda olması son derece önemlidir. Bu açıdan eleştirel düşünme, belirli bir temele dayalı olarak yapılandırılmış düşünce biçimidir (Lipman, 1988). Eleştirel düşünme en az altı ayırt edici unsur içermektedir. Bunlar: Eğilimler, ölçütler, kanıt, muhakeme, bakış açısı, ölçütlerin uygulanması ve yargıya varmak için kullanılan yöntemlerdir. Eleştirel düşünebilme, bir nesnenin, durumun, olayın, hareketin ya da diğer olguların en doğru biçimde anlaşılması için araştırma yaparken, bu altı unsurun birleşik ve genellikle eş zamanlı etkileşimini içermektedir (Beyer, 1995). Muhakemeyi değerlendirme ve eleştirel düşünme çabası ön plandadır (Mcknown, 1997). Sıradan düşünme ile eleştirel düşünmenin karşılaştırılması aşağıdaki tabloda verilmiştir (Lipman, 1988).

Tablo 1: Sıradan Düşünme ile Eleştirel Düşünmenin Karşılaştırılması

| Sıradan Düşünme:                 | Eleştirel Düşünme/Akıl Yürütme:              |
|----------------------------------|----------------------------------------------|
| Gruplama                         | Sınıflama                                    |
| İlişkileri belirtme              | Diğer ilişkiler arasında ilişkileri belirtme |
| İnanma                           | Varsayma                                     |
| Kavramları ilişkilendirme        | İlkeleri kavrama                             |
| Neden göstermeksizin fikir sunma | Neden göstererek fikir sunma                 |
| Sonuç çıkarma                    | Mantıksal çıkarımda bulunma                  |
| Tahmin etme                      | Yordama                                      |
| Tercih etme                      | Değerlendirme                                |
| Varsayma                         | Hipotez kurma                                |
| Ölçüt olmadan karar verme        | Ölçüt ile karar verme                        |

Eleştirel düşünme, değerler eğitimi bağlamında hem kişinin kendini gerçekleştirmesinin hem de metodolojik düşünebilmesinin zeminini hazırlamaktadır. Bu noktada, ilişkilerin kavranması ve bu kavramaya yönelik mantıksal çıkarımlar, belli kriterlere göre karar verme ve değerlendirme yetilerinin özellikle ilk ve ortaokul dönemlerinde öğrencilere kazandırılması, onların eğitim hayatına önemli katkılar sunduğu gibi onların sadece zihinsel değil psikolojik ve duygusal gelişimleri açısından da önemli pedagojik yararlar sağlamaktadır.

İyi bir eleştirel düşünürün belirli bir konu, soru ya da probleme yaklaşırken, ortaya koyduğu eleştirel düşünme eğilimleri ise: Belirtilen soru ya da bağlantı ile ilgili açıklık, karmaşık bir durumla ilgili çalışırken düzenlilik, ilgili bir bilgiyi araştırırken çalışkanlık, bir ölçütü seçmede ya da bir ölçüte göre uygulamada makul olma, ilgilenilen bir konu üzerinde dikkati toplamada özenli olma, zorluklarla karşı karşıya kalınan dönemlerde kararlı olma, konunun, çevrenin izin verdiği ölçüde kesin olma, yapılan çalışmalarda disiplinli ve söylemlerinde tutarlı olmak şeklinde tanımlanabilir (Kılıç & Şen, 2014).

### **Projenin Amacı**

Erdemli Sinema Akademisi Projesi, katılımcılarının işlenen konu bağlamında gösterilen tematik filmlerin verdiği mesajları ve değerleri medya okuryazarlığı yaklaşımıyla çözümlerle gençlere ulaştırmak ve onların hem okul hem de günlük hayatlarında, değerler eğitimi ile donatılmış bir davranış değişikliği meydana getirmektir. Bu sayede, bir eğlence ve deşarj aracı olarak değerlendirilen sinemanın, eğitsel ve didaktik yönünün varlığını anlatarak; çoğu zaman bilinçsizce izlenen filmlerdeki olay örgülerinde yer alan değerlere ve kültürel özelliklere dikkat çekerek; filmlere alışılmışın dışında başka bir gözle bakabilmenin ipuçlarını göstererek; toplumumuzun medeniyet değerlerinin anlaşılmasını ve yaşanmasını ideal edinmiş nesillerin yetiştirilmesine katkı sunmak amaçlanmıştır.

Türkiye'nin birçok yerinde faaliyet gösteren, özel ya da kamu eğitim kurumları ve de STK'lar sinema üzerine birçok çalışma yürütmekte ve sinemayı daha ziyade eğlence aracı olarak kullanmaktadır. Ancak sinema okumaları şeklinde düzenli, disipline edilmiş, olumlu kazanımlar ortaya koyan ve süreç kadar sonucu da önemseyip ürün odaklı tasarlanmış bir program bulunmamaktadır. Bu nedenle uygulanabilirliği ve olumlu çıktıları yüksek bir paket programa olan ihtiyaca binaen hazırlanan mevcut proje ile bu ihtiyacın karşılanması hedeflenmiştir.

### **Projenin Yöntemi**

Grup çalışması olarak yapılan projede, sosyal bilimler araştırma metodlarından olan anket uygulama yöntemi kullanılmıştır. Uygulamada 8 uzun ve 6 kısa film olmak üzere toplam

14 film izletilmiştir. Her filme ait değerlere ilişkin soruları barındıran anket formu, her film sonunda öğrencilere uygulanmıştır. Film gösterimleri tamamlandıktan sonra doldurulan anket formlarını değerlendirmek ve analiz etmek için çalışma toplantıları yapılmıştır.

Erdemli sinema akademisi projesi, 14-18 yaş grubu arası liseli 75’i kız ve 75’i erkek öğrenci ile gerçekleştirilmiştir. Filmleri belirlemek için ilgili akademisyenler ve öğretmenler ile uzmanlardan müteşekkil bir komisyon oluşturulmuş ve filmler, değerler eğitimi başlığı altında yer alan erdemliliğe ilişkin temalar dikkate alınarak belirlenmiştir.

Mülakatlarda yapılan görüşmeler ve mülakat formlarında verilen cevaplara göre seçilen 150 öğrenciye 8 ay boyunca çeşitli etkinliklere katılarak 8 uzun ve 6 kısa film olmak üzere toplam 14 film izletilmiştir. Öğrencilere, proje kapsamında geliştirilen film okuma yöntemleri kullanılarak, eleştirel bir medya okuryazarlık yaklaşımıyla değerler eğitimi verilmeye çalışılmıştır.

Alanyazın araştırmalarında film temelli değerler eğitimi üzerine odaklanan çok az akademik çalışmaya rastlanılmıştır. Ancak bu çalışmaların daha çok film analizi ağırlıklı bir yapıda olduğu, belli bir temel değerler grubunun gelişimini hedefleyerek ardışık film gösterimi ve medya okuryazarlığı yöntemini kullanarak değerlerin kazanım düzeylerini araştırmadığı gözlemlenmiştir. Dolayısıyla pedagojik olarak değerlerin öğrenciye kazandırılıp kanıksatılmasından çok filmlerde değerlerin hangi yoğunlukta, hangi amaçla ve nasıl verildiği üzerinde yoğunlaşılmıştır.

Her film sonrası proje kapsamında geliştirilen formlar, koordinatör ve yetkililer eşliğinde projeye katılan öğrenciler tarafından doldurulmuştur. Her film için ayrı ayrı değerler listesi hazırlanarak öğrencilerin filmde algıladıkları mesajlar doğrultusunda bu değerleri sıralaması istenmiştir. Sıralama işleminin ardından mesaj, kanaat, filmde dikkat çeken konu, kişi veya nesneler, filmde işlenen tema ve olay örgüsü, filmle ilgili duygu ve düşünceler de dâhil olmak üzere tüm bu hususları yazılı olarak belirtmeleri talep edilmiştir. Yazılı olarak belirtilen hususlar, alanında uzman değerlendiriciler ve faaliyet koordinatörleri tarafından ayrı ayrı değerlendirilerek puanlama yapılmıştır.

Yazılı ifadeler sübjektif görüş kaynaklı olduğundan uzmanlar tarafından incelenerek değerlendirilmesi kaçınılmaz bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmıştır. Yazılı ifadelerin içeriğine göre değerlendiriciler arasında farklılıklar oluşacağından en az iki değerlendiricinin verdiği puanların ortalaması alınarak değerlendirmeler yapılmıştır. Bu işlemler sonucu öğrencilerin görüşlerinden anlamlı sonuçlar çıkarılabilecek düzeyde bilgi üretilmiştir. Dolayısıyla proje kapsamında yapılan ölçme ve değerlendirme çalışmalarında daha nesnel ve daha isabetli sonuçlar elde edilmeye çalışılmıştır.

Her filme ait değerlere ilişkin soruları barındıran anket formu her film sonunda öğrencilere uygulanmıştır. Anket verileri çalışma grubu ile içerik analizi yöntemi esas alınarak analiz yapılmıştır. Araştırmanın akademik desteğe ihtiyaç duyulan anket formlarının hazırlanması ve analiz süreçlerinde üniversitedeki ilgili öğretim elemanlarından ve projenin uygulandığı okullardaki diğer tecrübeli öğretmenlerden destek alınmıştır.

İlk film izlenirken öğrencilere, medya okuryazarlığı yaklaşımı hakkında ve eleştirel düşünme ile mesaj ve değerlerin tespitine yönelik herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Seviye tespit ve hesaplanacak puanlara baz oluşturmak için ilk film anketlerinin puanlandırılmasında sadece uzman/öğretmen puanlandırması dikkate alınmıştır. Diğer bütün film puanlandırılmalarında iki değerlendirici ve uzman/öğretmen, farklı renkli kalemlerle puanlandırma yapmıştır. Anketleri, mümkün olduğu kadar objektif şekilde değerlendirebilmek için anket değerlendirme puanları bu üç puanlandırmanın aritmetik ortalaması ile ölçülmüştür.

İkinci filmde medya okuryazarlığı ve eleştirel düşünmeye yönelik kısıtlı bir bilgilendirme yapılarak, filmlerdeki olaylar arasında neden sonuç ilişkilerinin fark edilmesi sağlanmıştır. Üçüncü filmde ise filmde verilen mesaj, algılanan bu mesajı oluşturan zihinsel arka plan, filmde dikkati çeken kişi veya nesneler, film izlerken hissedilen duygu ve düşünceler ile “Filmin yönetmeni siz olsaydınız filmde ne gibi değişiklikler yapmak isterdiniz, neden?” sorusu ile alternatif düşünmeye teşvik olarak izlenen filmlerin uygulamalı kritiği yapılmış ve katılımcıların erdemli sinema akademisi boyunca aktif şekilde kendilerini ifade edebilecekleri atmosfer oluşturulmuştur.

Diğer filmler için herhangi bir eğitim veya açıklamada bulunulmadan katılımcılardan sadece anketleri doldurmaları istenmiştir. Film gösterimleri tamamlandıktan sonra doldurulan anket formlarını değerlendirmek ve analiz etmek için çalışma toplantıları gerçekleştirilmiştir. İçerik analizleri ve puanlamalara göre her bir değerın kazanım düzeyleri ayrı ayrı belirlenmiştir. İçerik analizi ve ortak puanlandırmaya bağlı olarak mesaj, düşünce gerekçelendirme, duygular ile dikkat ve anlatı gücündeki gelişim düzeyleri belirlenerek raporlamaya gidilmiştir.

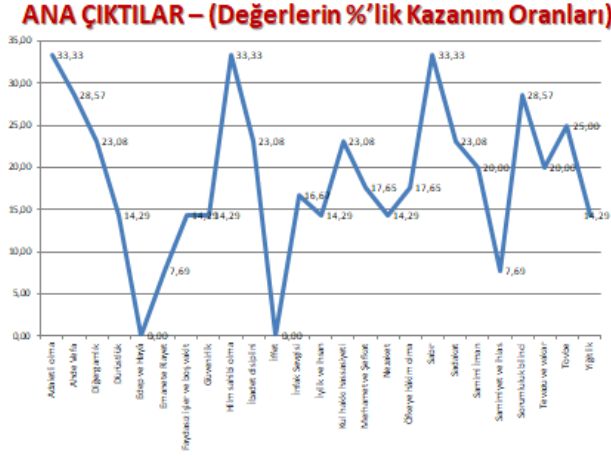
Sinema okuma farkındalığı kazandırılmadan önce öğrencilerin edilgen olarak kendilerine sunulan değer ve yargılar konusundaki bilinç düzeyleri önemli bir parametredir. Dolayısıyla birbirini tamamlayan ve örtüşük değerler içeren film gösterimi, bahsedilen bilinç düzeyinin içselleştirilerek davranışa dönüşmesini incelemektedir. Bu noktada ise, öğrencilerin proje süresince pasif alıcı değil verilen mesajı ve değerleri çevresiyle de etkileşim kurabilecek şekilde özümsemesi ve gündelik yaşamına uyarlaması gibi hedefler projenin en ayırt edici özelliğidir.

## Projenin Bulguları

Tablo 2: Değerlerin Kazanım Düzeyleri

| Değerler                    | 1. seans | 2. seans | 3. seans | ort. artış % |
|-----------------------------|----------|----------|----------|--------------|
| Adaletli olma               | 50       | 70       | 80       | 33.33        |
| Ahde vefa                   | 50       | 70       | 70       | 28.57        |
| Diğergamlık                 | 50       | 60       | 70       | 23.08        |
| Dürüstlük                   | 60       | 70       | 70       | 14.29        |
| Edep ve hayâ                | 70       | 70       | 70       | -            |
| Emanete riayet              | 60       | 60       | 70       | 7.69         |
| Faydasız işler ve boş vakit | 60       | 70       | 70       | 14.29        |
| Güvenirlilik                | 60       | 70       | 70       | 14.29        |
| Hilm sahibi olma            | 50       | 70       | 80       | 33.33        |
| İbadet disiplini            | 50       | 70       | 60       | 23.08        |
| İffet                       | 70       | 70       | 70       | -            |
| İnfak sevgisi               | 50       | 60       | 60       | 16.67        |
| İyilik ve ihsan             | 60       | 70       | 70       | 14.29        |
| Kul hakkı hassasiyeti       | 50       | 60       | 70       | 23.08        |
| Merhamet ve Şefkat          | 70       | 90       | 80       | 17.65        |
| Nezakat                     | 60       | 70       | 70       | 14.29        |
| Öfkeye hâkim olma           | 70       | 90       | 80       | 17.65        |
| Sabır                       | 50       | 70       | 80       | 33.33        |
| Sadakat                     | 50       | 60       | 70       | 23.08        |
| Samimi iman                 | 60       | 80       | 70       | 20.00        |
| Samimiyet ve ihlas          | 60       | 60       | 70       | 7.69         |
| Sorumluluk bilinci          | 50       | 60       | 80       | 28.57        |
| Tevazu ve vakar             | 60       | 70       | 80       | 20.00        |
| Tövbe                       | 60       | 80       | 80       | 25.00        |
| Yiğitlik                    | 60       | 70       | 70       | 14.29        |

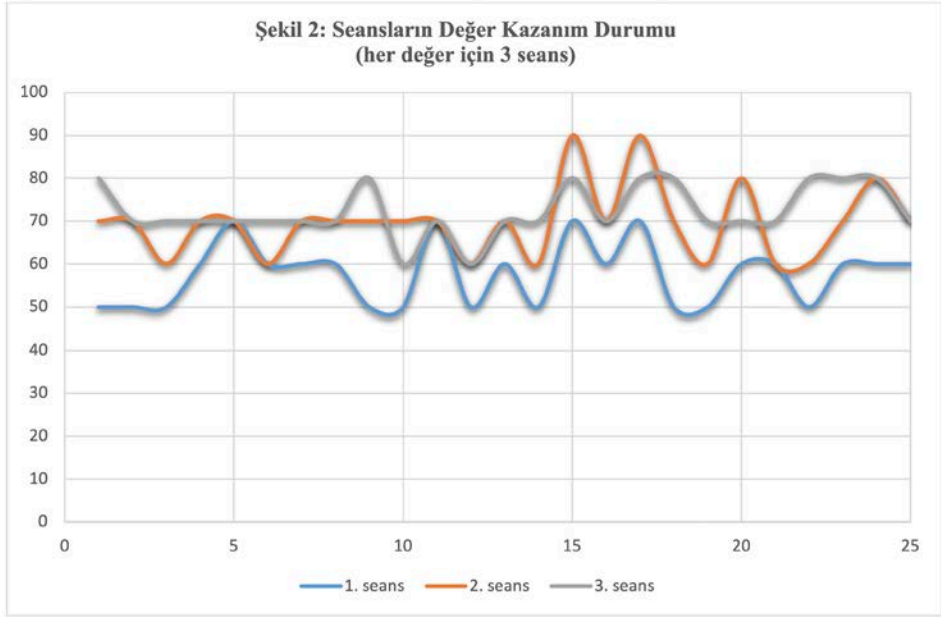
Şekil 1: Değerlerin %'lik Kazanım Oranları



Şekil 1: Ana Çıktılar – (Değerlerin %'lik Kazanım Oranları)

Tablo 2 ve Şekil 1 incelendiğinde, değerlerin tamamının %50'den fazla olmasına karşılık, en fazla kazanımın %33,33 ile "sabır", "hilim sahibi olma" ve "adaletli olma" şeklinde sıralandığı, ikinci sırada %28,57 oranıyla "sorumluluk bilinci" ve "ahde vefa" olduğu; üçüncü sırada ise %25'lik oranıyla "tövbe" olduğu; en az kazanımın ise %7,69 oranıyla "emanete riayet" ile "samimiyet ve ihlas" olduğu; kazanımların hiç olmadığı değerler ise "edeb ve hayâ" ile "iffet" olduğu görülecektir. Kazanım düzeyleri incelendiğinde öğrencilerin içerisinde yaşadıkları toplumun sosyal yaşantısına bağlı olarak bireysel kabiliyetlerine göre kazanımların farklılaştığını söylemek de mümkündür. Hiç kazanımların yaşanmadığı değerler ise değerler eğitimine seçilen öğrencilerin aynı kriterler belirlenerek belli bir eşik değerin üzerinde belirlenmesinden kaynaklanmaktadır. Kriterlere göre daha heterojen seçilecek bir grupta yapılacak çalışmada elde edilen kazanımlar muhakkak değişiklik gösterecektir.

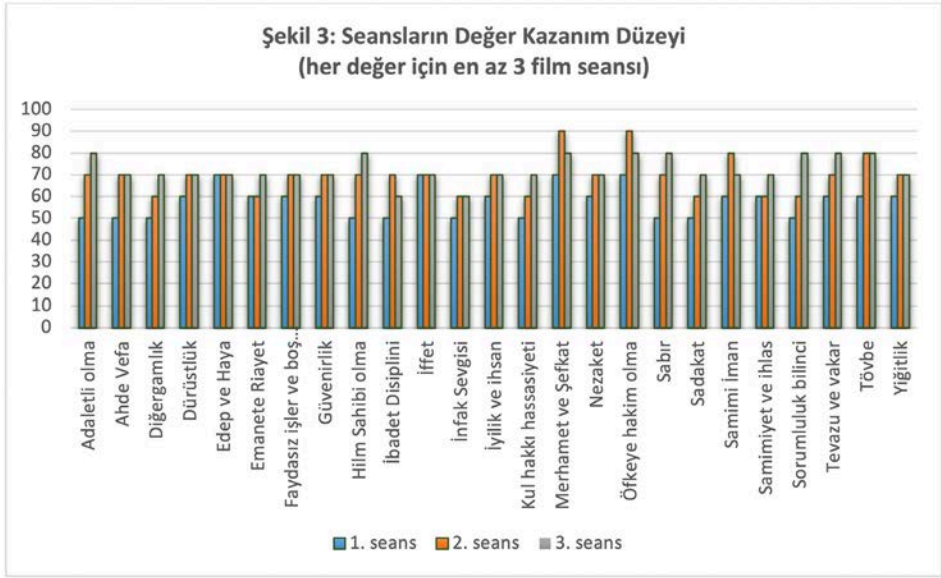
Şekil 2: Seansların Değer Kazanım Durumu



25 değer in 8 uzun - 6 kısa film ile kazanımlarını sağlamak amacıyla her değer için en az 3 seans film gösterimi yapılacak şekilde araştırma yürütülmüştür. Her bir seansta kazanımı gerçekleştirilen değerlerin seanslara göre toplu değerlendirilmesi şekil 2’de gösterilmiştir.



Şekil 3: Seansların Değer Kazanım Düzeyleri



Değerlerin kazanım düzeylerinin değerler bazında 3 seansa göre dağılımı Şekil 3'te gösterilmiştir.

Yapılan mevcut çalışmada üçüncü seanstan sonra puanların yükselmeye başladığı ve diğer seansların puanlarının üçüncü seanstan da yüksek olduğu görülecektir. Bunun sebebi ilk seansta herhangi bir eğitim veya bilgilendirme yapılmadan film izletilmesi, ikinci seans- ta medya okuryazarlığı yaklaşımı ve eleştirel düşünmeye yönelik kısıtlı bir bilgilendirme yapılması ve üçüncü seansta tam bilgilendirme yapılarak öğrencilerin sürece katılımının sağlanmasıdır. Sebep-sonuç ilişkisini gözeterek mesaj, dikkat ve oluşan kanaate yönelik zihinsel gerekçelendirme alt yapısının kademeli olarak yapılandırılmasını, ifade ve anlatı kabiliyetinin de güçlenmesini sağlamıştır.

Hayata yön veren değerlerin kazanımı kısa süreli olmamaktadır. Proje süresinin 8 ay olması, bu kazanımlar için kısa süre ile orta süre arasında bir yerde olmasını sağlamıştır. Değerler eğitiminin orta ve uzun vadede sürekliliği öğrencilere bu değerlerin verilmesi, değerlerin kazanımı veya kalıcılığı ile doğru orantılı olacak şekilde kişisel verimliliği de arttıracaktır.

Değerler eğitiminin klasik anlamda, hâlihazırda okullarda uygulandığı şekliyle devam ettirilmesi değerleri "kültürel bilgi" düzeyine indirgemekte ve özümsevenek uygulamaya döñ nüşmesine imkân vermemektedir. Değerler eğitiminin serbest fakat denetimli ve mutlaka etkileşimi içeren uygulamalı ortamlarda verilmesi, hedeflenen kazanımın daha hızlı ulaş- masını ve daha kalıcı olmasını sağlayacaktır.

Erdemli Sinema Akademisi Projesi ile hedeflenen pedagojik çıktılar şu maddelerle özetlenebilir:

- Film okumaları yoluyla gençlerin, sinema izleme kültürü kazanmaları ve sinemanın olumlu-eğitsel yönü ile olumsuz-manipülatif yönleri hakkında eleştirel bir bilince sahip olmaları hedeflenmiştir.
- Egemen küresel kültürün domino ettiği “gençlik kültürü”, milli ve manevi değerlere ve medeniyet mefkûremize daha mesafeli bir yerde konumlanırken, bu konumlanışa reddiye mahiyetindeki “Erdemli Sinema Akademisi Projemiz”, gençlere onların en iyi bildiği “ekran diliyle” seslenmeye ve mesajını da onların yabancıları olmadığı “ekran kültürüyle” ulaştırmaya çalışmıştır.
- Eğitim sisteminin akut sorunlarından olan ezberci ve edilgen öğretim metodunun çıktıları olan öğrencilerimize, film gösterimi sonrası yapılan yorum ve analiz bölümünde film ve işlenen tema ile ilgili duygu ve düşüncelerini özgürce tartışabilecekleri verimli bir ortam sunulmakta ve bu sayede öğrencinin kendini ifade etmesinin ve özgün bir yaklaşım, yorum, eleştiri ve öneri getirebilmesinin yolu açılmak istenmiştir.
- Modern tüketim kültürünün nesnesi haline gelmiş gençlerimize, proje süresince çıkarılacak bülten ve sosyal medya çalışmalarında yazı ve yorumlar hazırlaması istenmiş ve böylece mikro ölçekte de olsa bir değer üretmesi sağlanmıştır. Ürettiği değeri farklı platformlarda paylaşabilme fırsatı sunularak, katılımcıların sadece sözlü değil yazınsal ortam itibarıyla da kendilerini ifade edebilmelerinin önü açılmıştır. Bu sayede katılımcıların hem sinema okuryazarlığı hem de medya okuryazarlığı konularında deneyimsel bilgiye ulaşmalarına imkân sağlanmıştır.
- Gençlerin kişisel ve sosyal gelişimlerinin desteklenmesi, potansiyellerini keşfetmelerine fırsat tanınması, karakter eğitimlerine destek verilmesi, sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik farklılıkların, gençlerin iletişiminde ve bireysel ilişkilerinde engelleyici etkisinin ortadan kaldırılması ve gençlerin kendilerini ifade edebilecekleri ortamların oluşturulması desteklenerek özgüvenlerinin yükselmesine katkı sağlanması, gençlerin topluma karşı sosyal sorumluluklarının gereğini yerine getirmelerine yardımcı olunması, duyarlılıklarının ve farkındalıklarının artırılması gibi temel hedeflere ulaşmaya çalışılmıştır.
- Seminer, sunum ve sinema ustalarıyla yapılacak söyleşiler sayesinde gençlerin hem kişiliklerinin hem de rol modellerinin oluşması ve nitelikli ve bilinçli bir sinemasever olmaları sağlanmak istenmiştir.
- Proje aracılığıyla, sinemanın bir eğitim aracı olarak etkisi ve verimliliği ölçülmüş ve test edilmiştir.

- Proje sonunda örnek bir sinema okuma paketi hazırlanmış ve projenin, önce devlet nezdinde olmak üzere topluma ve gençliğe hizmet eden tüm sivil toplum örgütlerinde ve ülke genelinde karşılık bulmasına ve yaygınlaşmasına yönelik uzun vadeli hedefler belirlenmiştir.

## Sonuç ve Çıktılar

Okul dönemi, çocukların gelecekteki kişilik yapılarını, duygu ve düşüncelerini doğrudan etkileyen bir dönemdir ve bu sebeple oldukça önemlidir. Çocukların bilişsel, duyuşsal, psiko-pedagojik, sosyo-psikolojik ve kişisel ahlaki gelişimini büyük ölçüde tamamladıkları, dini duygu gelişimlerinin ve dini konulara merakın en yoğun olduğu bu dönemde yaşananlar ve edinilen davranış kalıpları hayat boyu devam edecek olan güçlü bir kimlik ve kişilik özellikleri kazandırmaktadır. Bu nedenle, okul öncesi dönemde çocuğa uygulanan eğitimde din, ahlak ve değerler eğitiminin yer alması, çocuğun ihtiyaçlarının karşılanması açısından oldukça yaşamsal bir işleve sahiptir.

Projenin hedef kitesini oluşturan öğrenciler, 2000 yılından sonra dünyaya gelmiş, 21. yüzyılın ilk nesli dediğimiz milenyum kuşağı olma unvanına sahip “Z kuşağı”, diğer adıyla “internet kuşağı” olarak nitelendirilmektedir. Dolayısıyla bu kuşağın yetiştirilmesi için sadece klasik eğitim metotlarına odaklanmak “dijital yerliler” olarak nitelendirilen yeni neslin yani Z kuşağının anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Nitekim hâlihazırda rutin eğitim-öğretim süreçleri ve tahsil hayatları devam eden mezkûr hedef kitlenin, değerler eğitimi bağlamında belirlenen kavramlara yönelik farkındalık düzeylerinin ölçüldüğü ve tematik film gösterimleri aracılığıyla bahsedilen kavramların kanıksatılmaya çalışıldığı proje süresince, hedef kitleyi oluşturan katılımcılara pasif bir öğrenme yönteminden öte, film kritiği esnasında eleştirel yaklaşımlarıyla doğrudan katkı sunabildikleri ve önerileri ölçeğinde üretim yapabildikleri aktif bir öğrenme yöntemi takip edilmiştir. Proje için geliştirilen ölçek de, bu interaktif öğrenme metoduna uygun olacak şekilde dizayn edilmiştir.

Kitap okumanın görece azaldığı, sözlü ve yazılı eğitim modellerinin sıradanlaştığı, gençlerin ders çalışmak, araştırma yapmak veya nasihat dinlemekten daha çok, ilgi gösterdikleri sosyal medya mecrası ve bu mecranın en büyük “görsel gücü” olan video seyretme ve paylaşma eylemi ile hemhâl oldukları saptanmıştır. Erdemli Sinema Akademisi Projesi, günümüz post modern gençliğin eğlenceli olarak gördüğü sinemanın olumlu özellikleri kullanılarak hazırlanmış ve onlara “erdemli olma” çağrısı yapan bir programa ihtiyaçtan hâsıl olmuştur. Nitekim, gençlerin bilgiye ulaşma hızları yüksek olsa da ulaştıkları bilgiyi hazmetmeleri ve kendi iç dünyalarında kalıcı hâle getirmeleri ve edindikleri bilgileri davranışa dönüştürmeleri gibi birçok hususta sorunlar yaşanmaktadır. Alternatif eğitim metotlarından ziyade var olan metotları güçlendirecek yeni eğitim yöntemlerine ihtiyaç vardır. Bunlardan biri de

son derece kolay ulaştıkları, seyretmekten zevk aldıkları ve ezberledikleri değil eğlenerek öğrendikleri sinemadır. Bir eğlence aracı olarak kullanılan sinemanın aynı zamanda eğitici özelliğinin olduğu da unutulmamalıdır. Gençlerin kişisel ve ahlaki gelişimlerinin sağlanmasında, pedagojik açıdan ıslah edilmiş ve gençlerin gelişimine göre tasarlanmış bir sinema okuma çalışmasına ve sinema izleme kültürüne sahip olunması gerekliliğinden neşet eden erdemli sinema projesi, birçok alanda kullanılan sinemanın erdemli bir nesil yetiştirilmesine de katkı sunabileceği öngörüsünden hareketle hayata geçirilmiştir.

Araştırma sonucunda elde edilen bulgular, eleştirel düşünme veya akıl yürütme ile birlikte değerler eğitiminin verilebileceğini, eleştirel düşünme için belli bir altyapının mutlaka oluşturulması gerektiğini ve uygulamalı olarak değerler eğitiminin etkileşimli bir ortam ile birlikte verilmesinin daha etkili olduğunu göstermektedir. Ancak değerler eğitimi sadece kitap üzerinden değil filmler aracılığıyla kurulan etkileşimli interaktif ortamlarda verilmesi güven, dayanışma, sevgi ve saygı gibi değerlerin daha kolay içselleştirilerek davranışa dönüşmesi sağlanmıştır. Katılımcıların izledikleri filmlerdeki ana karakterlerle kurdukları özdeşleşim sayesinde, değerler eğitimi başlığı altında işlenen konunun görsel hafızanın da gücüyle önce kanıksatılmasına sonra da kalıcı olmasına çalışılmıştır.

Nihayetinde erdemli sinema akademisi projesi ile; ağlamak, gülmek, öfkelenmek, merhamet etmek, şaşırarak, dışlamak, sahiplenmek, motive olmak, depresyona girmek vb. insani reaksiyonların ve duygusal tecrübelerin, “görsel etki” ve “ekran büyüsü” sayesinde muhatabıyla doğrudan duygudaşlık kurması ve onda psiko-sosyal davranış değişikliklerine neden olması gibi önemli bir pedagojik gerçeklikten hareketle, sözü edilen “görsel etki”yi ve “ekran büyüsü”nü değerler eğitimi için uyarlamak ve genelde sanat, özelde ise sinema üzerinden yeni bir değerler eğitimi metodolojisi ve öğrenim dili üretilmek istenmiştir. Sinemanın eğitici özelliği üzerinden kurulmak istenen bu metodolojinin ve dilin, ülkenin geneline yaygınlaştırılması da diğer bir hedef olarak belirlenmiştir.

## **Öneriler**

Filmler aracılığıyla değerler eğitimi verebilmenin ön koşulu film analizi odaklı yaklaşımdan uzaklaşarak sinema/film okuma tekniklerini kullanarak öğrencilerle etkileşim hâlinde okuma yapmaktır. Öğrenci etkileşimli okumalarda, öğrencilerin eleştirel düşünme altyapılarını besleyecek medya okuryazarlığı uygulamaları kullanılması oldukça faydalı olacaktır. Ayrıca, yönetmenin yerine kendilerini koyarak “sen olsan bu sahneyi nasıl çekmek isterdin?” tarzı sorular, senaryo üzerinde değişiklik önerilerinin olup olmadığı, mesaj ve dikkat çeken kişi veya nesnelerin kavramsal analizleri öğrencilerin özgüvenlerinin ve algı düzeylerinin artmasına önemli katkılar sağlayacaktır.

Değerler eğitiminin tek başına verilmesi yerine eleştirel düşünce/akıl yürütme ve medya okuryazarlığı yaklaşımı ile birlikte verilmesi eğitimin etki düzeyini ve verimlilik katsayısını artıracaktır. Değerlerin dayandığı algılar ve düşünsel yapının etkileşimli olarak uygulanması, derse katılımı artırdığı gibi gençler arası etkileşimi de kuşkusuz artıracaktır.

Verimli bir film analizi için en az 3 filmin izlenmesi gerekmektedir. Değerler eğitimi ve medya okuryazarlığının mümkün olduğunca uygulamalı olarak takip edilmesi önerilir. Programa da ve resmi açıklamalarda belirtilen değerler eğitiminin temalara dağılımı dengeli şekilde yapılmalıdır. Belirlenen temaların metin ve etkinliklere dağılımında tutarlı bir bütünsellik olmalıdır. Öğrencilere kazandırılmak istenen değerler manzumesi, yaş gruplarına göre önyceden belirlenmeli ve bu minvalde temalar seçilerek etkinlikler gerçekleştirilmelidir.

Değerler eğitimi ile medeniyet mefkûremiz ve kültürel kodlarımız arasındaki bağlar kurularak zengin tarihimizden sembol şahsiyetler rol model olarak sunulmalı ve güzel örneklerle pekiştirme yönetimi uygulanmalıdır. Etkinlikler zaman zaman bireysel olabileceği gibi daha çok grup faaliyetleriyle ve ortak çalışmalarla da desteklenmelidir. Değerler sadece aktarılması gereken iyilik halleri olmaktan ziyade etik bir altyapıya dayanan unsurlar olduğu da bilinmelidir. Etik ile estetik arasındaki geçişli ilişki ve güçlü irtibatın önemi, erdemli sinema akademisi projesi bağlamında vurgulanmalıdır.

Birbirini tamamlayan örtüşük değerleri içeren filmlerin değerler eğitiminde kullanılması, öğrencilerin kazanması hedeflenen değerler hakkındaki farkındalığın oluşması, ilgili değere ait bilincin pekiştirilmesini sağlayacaktır. Sistematik pekiştiriciler ve farkındalık artırıcı uygulamalar belirli bir takvim ve metodolojiye göre yapılmalıdır. Kazandırılması veya pekiştirilmesi istenilen değerler belirlendikten ve bu değerleri içeren filmler tespit edildikten sonra, yaş grubuna uygun değerler manzumesine göre örtüşük değerler silsilesi oluşturulmalıdır. Bu silsileye uygun pekiştiriciler ve farkındalık uygulamaları belirlendikten sonra da uygulama süreçleri planlanmalıdır.

Eleştirel düşünme ile desteklenmiş bakış açıları ve değerler manzumesi, görsel bir metodoloji disiplin takip edilerek eğlendirirken öğretmeli, öğretirken ürettirmeli, üretirken de öğrencilerin şahsiyet kazanmalarına katkı sunmalı ve kendilerini gerçekleştirebilmelerine imkân tanımalıdır. Kendisiyle, ailesiyle, okuluyla, çevresiyle, bilgiyle ve medeniyet değerleriyle barışık nesillerin yetiştirilmesi, Erdemli Sinema Akademisi Projesini modellemek isteyenlerin merkezi motivasyonu olmalıdır. Bu minvalde projenin nihai bir amacı da; ülkemizde film okumaları üzerinden değerler eğitimi anlatan muadil bir program olmaması nedeniyle, bütün eğitim kurumlarında ve STK'larda uygulanabilirliği olan, test edilmiş ve hedef kitleye göre geliştirilmeye açık bir paket program oluşturularak yaygınlaştırılmasıdır.

## Kaynaklar

- Akbaş, O. (2008). Değerler eğitimi programlarına genel bir bakış. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 6 (16), 9-27.
- Altan, M. Z. (2011). Çoklu zekâ kuramı ve değerler eğitimi. *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi*, 1 (4), 53-57.
- Aydın, M. (2011). Değerler, işlevleri ve ahlak. *Eğitime Bakış, Eğitim-Öğretim ve Bilim Araştırma Dergisi*, Eğitim Bir-Sen, 7 (19), 39-45.
- Berkowitz, M. W. (2002). The science of character education içinde (ss.43-63). W. Damon (Ed.). *Bringing in a new era in character education*, Stanford, California: Hoover Institution Press.
- Berkowitz, M. W. (2011). What works in values education. *International Journal of Educational Research*, 50, 153-158.
- Beyer, B. K. (1995). *Critical thinking*. Bloomington, Indiana: Phi Delta Kappa Educational Foundation.
- Cevizci, A. (2014). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları.
- Kılıç, E. H., & Şen. A. İ. (2014). Turkish adaptation study of UF/EMI critical thinking disposition instrument. *Eğitim ve Bilim*, 39 (176), 1-12.
- Göregenli, M., Krause, U., Karakus, P. & Südaş, İ. (2012). *Comenius project “European values education. A cross-cultural comparison between dutch and Turkish students*. Preliminary Descriptive Results.
- Günay, Ü. (2006). *Dindarlığın sosyo-psikolojisi*. İstanbul: Karahan Yayınları.
- Halstead, J. M. & Pike, M. A. (2006). *Citizenship and moral education: Values in action*. Routledge, Taylor&Francis Group.
- Hillmann, K. H. (2009). Wertewandel als rahmenbedingung einer werterziehung”, in: Reinhold Mokrosch/Arnim Regenbogen (Ed.), *Werte-Erziehung und Schule. Ein Handbuch für Unterrichtende*, Göttingen.
- Hökelekli, H. (2010). Modern eğitimde yeni bir paradigma: Değerler eğitimi. *Eğitime Bakış, Eğitim-Öğretim ve Bilim Araştırma Dergisi*, Eğitim Bir-Sen, 6 (18), 4-10.
- Jahn, D. (1998). Environmental performance and policy regimes: explaining variations in 18 OECD Countries. *Policy Sciences*, 31 (2), 107-131.
- Lipman, M. (1988). Critical thinking-what can it be. *Educational Leadership*, 46 (1), 38-43.
- McKnown, K. (1997). *Fostering critical thinking*. A Research Paper to Air Command and Staff College, USA.
- Özdaş, F. (2013). “Ortaokullarda değerler eğitimi ve istenmeyen öğrenci davranışlarına ilişkin öğretmen görüşlerinin değerlendirilmesi”. Yayınlanmamış doktora tezi. Fırat Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Elazığ.
- Özensel, E. (2003). Sosyolojik bir olgu olarak değerler. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1 (3), 217-239.
- Özgüven, İ. E. (2003). *Endüstri psikolojisi*, Ankara: Sistem Offset.
- Robertson, S. I. (1999). *Types of thinking*. London: Routledge.
- Ruggiero, V. R. (2007). *The art of thinking: A guide to critical and creative thought*. London: Pearson Longman.
- Şen, Ü. (2008). altıncı sınıf Türkçe ders kitaplarındaki metinlerin iletmiş olduğu değerler açısından incelenmesi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1 (5), 763-779.
- Thornberg, R. (2008). Values education as the daily fostering of school rules. *Research in Education*, 35 (1), 52-62.
- Wilson, B. (1998). The secularization thesis: Criticism and rebuttals. *Secularization And Social Integration* içinde, R. Laarmans, B. Wilson ve J. Billiet (Der.), Leuven University Press, Leuven, s. 45-66.
- Zengin, M. (2017). Bir uygulama modeli olarak Avustralya'daki okullarda değerler eğitimi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10 (52), 866-883.



Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK), Sosyal Bilimler alanında disiplinlerarası çalışmaları teşvik etmek, nitelikli ve özgün akademik üretime katkı sağlamak amacıyla düzenlenen ulusal bir kongredir. TLÇK, genç akademisyenlere çok yönlü iletişim ve tecrübe aktarımı imkânı sunarak lisansüstü çalışmaların niteliğini artırmayı ve bilim dünyasına kazandırılmasını amaçlamaktadır. Türkiye’de yaşanan özgün akademik üretim sorununu aşmak için disiplinler arası yaklaşımları teşvik ederek ortak dil ve yöntem geliştirilmesine imkân sağlamaktadır. 8. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, 24-27 Nisan 2019 tarihleri arasında İlmî Etüdler Derneği ve İnönü Üniversitesi iş birliğiyle Malatya’da gerçekleşti. 8. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongrede sunulan tebliğlerin kongre mekânıyla sınırlı kalmaması idealinden hareketle hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongre’de sunulan 90 bildiri kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 4 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında İlahiyat, Mimarlık ve Şehircilik, Psikoloji ve Sanat alanlarında sunulan 23 bildiriden oluşmaktadır.



**Tarih eğitim hukuk ilahiyat işletme psikoloji siyaset bilimi sosyoloji uluslararası ilişkiler edebiyat felsefe iktisat iletişim mimarlık ve şehircilik sanat sosyal politikalar tarihsel araştırmalar**

ISBN 978-605-7824-11-0  
9 786057 824110