



SIAD
SJTR

SULTAN

İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Cilt/Vol.3 Sayı/Issue 1 Haziran/June 2025



Sultan Journal of Theological Research

open access

3023-5820



Baş Editör
Dr. Öğretim Üyesi Metin AVCI

www.sultandergi.com
dergisultan@gmail.com

Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)

Yıl: 3 Yaz - Haziran 2025 Sayı: 1 e-ISSN: 3023-5820

Yayın Türü: 6 Aylık, Açık Erişimli

Yayın Dili: Türkçe, İngilizce

Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi Adına Sahibi

Meryem Betül ARI, Eskişehir / TÜRKİYE

Baş Editör

Dr. Öğretim Üyesi Metin Avcı

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

argul@ogu.edu.tr / 0000-0002-5194-3223

Yabancı Dil Editörleri

Faris HOCAOĞLU

Milli Eğitim Bakanlığı, TÜRKİYE

hocaoglufaris@gmail.com / 0000-0002-7271-8420

Bilişim Danışmanı

Dr. Kerim SARIGÜL

Gazi Üniversitesi

Hukuk İşleri Sorumlusu

Av. M. Asaf GÜVEN

Sekreteryä

Merve DEMİRALAY

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, TÜRKİYE

dergisultan@gmail.com

Yönetim Merkezi Adresi

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Web: <https://sultandergi.com/>

Elektronik Posta: dergisultan@gmail.com

Sultan Journal of Theological Reserach (SJTR)

Year: 3 Summer - June 2025 Issue: 1 e-ISSN: 3023-5820

Publication Type: Biannually, Open Access

Publication Language: Turkish, English

Sultan Journal of Theological Reserach, Owner

Meryem Betül ARI, Eskişehir / TÜRKİYE

Chief Editor

Dr. Faculty Member Metin Avcı

Eskişehir Osmangazi University, TÜRKİYE

argul@ogu.edu.tr / 0000-0002-5194-3223

Foreign Language Editors

Faris HOCAOĞLU

Ministry of Education, TÜRKİYE

hocaoglufaris@gmail.com / 0000-0002-7271-8420

Informatics Advisors

Dr. Kerim SARIGÜL

Gazi University

Legal Affairs Officer

Ad. M. Asaf GÜVEN

Secretariat

Merve DEMİRALAY

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, TÜRKİYE

dergisultan@gmail.com

Headquarter

Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology

Web: <https://sultandergi.com/>

E-mail: dergisultan@gmail.com

ALAN EDİTÖR KURULU / SCİENCE EDITORIAL BOARD

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Tefsir ve Kıraat İlimleri

Dr. Öğr. Üyesi Vedat YETKİN
Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, TÜRKİYE
vedat.yetkin@bilecik.edu.tr / 0000-0002-6990-0037

İslam Tarihi ve Sanatları

Doç. Dr. Yaşar ÇOLAK
İbn Haldun Üniversitesi, TÜRKİYE
yasar.colak@ihu.edu.tr / 0000-0002-7932-6155

Tasavvuf / Tasavvuf Tarihi

Dr. Öğr. Üyesi Eyüp İNCE
Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi
eyup.ince@bilecik.edu.tr / 0000-0001-6194-2980

Hadis / Hadis Tarihi / Hadis Usulü

Dr. Öğr. Üyesi Murat MİRZAOĞLU
Bartın Üniversitesi, Bartın, TÜRKİYE
murat.mirzaoglu@hotmail.com / 0000-0003-3763-7526

İslam Mezhepleri Tarihi

Dr. Öğr. Üyesi Metin AVCI
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, TÜRKİYE
avcimetin67@hotmail.com / 0000-0002-8651-0321

Kelam / Kelam Tarihi

Arş. Gör. Dr. Meryem ÖZDEMİR KARDAŞ
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, TÜRKİYE
meryem.kardas@ogu.edu.tr / 0000-0003-1493-3402

Arap Dili ve Belagati

Dr. Öğr. Üyesi Muharrem ERTAŞ
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, TÜRKİYE
maremer@hotmail.com / 0000-0002-3179-3985

İslam Hukuk Usulü / İslam Hukuku ve İktisadı

Dr. Öğr. Üyesi Fatma HAZAR
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, TÜRKİYE
fhazar@gmail.com / 0000-0002-0780-1877

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ

Din Sosyolojisi

Dr. Ensar GÖÇMEZ
Milli Eğitim Bakanlığı / TÜRKİYE
ensargocmez@yahoo.com / 0009-0008-7868-3506

Felsefe / İslam Felsefesi

Dr. Ali BEDEL
Diyanet İşleri Başkanlığı, TÜRKİYE
alibedel74@gmail.com / 0000-0002-9577-5778

Dinler Tarihi

Dr. Ömer Faruk KALINTÜRK
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, TÜRKİYE
omerfaruk.kalinturk@ogu.edu.tr / 0000-0002-9767-8971

Din Psikolojisi

Dr. Tuba Kevser Şahin
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, TÜRKİYE
tksahin@hotmail.com / 0000-0003-2130-1737

BİLİM VE DANIŞMA KURULU / SCIENTIFIC BOARD & ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdulmutalip ARPA
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Ahmet GÜNDÜZ
Harran Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Erkin MUSURMANOV
Semerkant Devlet Üniversitesi / ÖZBEKİSTAN

Prof. Dr. Hasan ÖZALP
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Hüseyin GÜNEŞ
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Kalamkas KALYBAEVA
Abay Kazak Millî Pedagoji Üniversitesi / KAZAKİSTAN

Prof. Dr. Kamil SARITAŞ
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Mahmut ÇINAR
GAÜN Azez / SYRIA

Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ
İstanbul Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Necati ENGEÇ
South Carolina State University / USA

Prof. Dr. Ziya YILMAZER
Marmara Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Bahattin KELEŞ
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Fevzi RENÇBER
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Halit YEŞİLMEN
Artuklu Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Ioan DURA
Romanya Ovidius Üniversitesi / ROMANYA

Doç. Dr. İsmet TUNÇ
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Kadri ÖNEMLİ
Harran Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Kasım ERTAŞ
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. M. Sait UZUNDAĞ
Adıyaman Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Mehmet Şükrü ÖZKAN
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Mehmet Zeki UYANIK
Mersin Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Mustafa ÖZTOPRAK
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Nurullah AGİTOĞLU
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Sevim ARSLAN
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Yaşar ACAT
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Yılmaz CEYLAN
Muş Alparslan Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Abdulkaki DENİZ
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Ahmad ALHUSSEIN
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Didar SHAUYENOV
Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi / KAZAKİSTAN

Dr. Öğr. Üyesi Hasan MAÇİN
Adıyaman Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Hasan ÖZALP
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Anas Mohammad Sharif TAHIR TAHIR
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Reşit VAROL
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Osman BİLEN
Millî Eğitim Bakanlığı / TÜRKİYE

Pr. Asist. Dr. Valentin ILİE
Bükreş Üniversitesi / ROMANYA

Dr. Seyfettin İLİTER
Serbest Araştırmacı / TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Yunus İBRAHİMOĞLU
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Öğr. Üyesi Zeynelabidin HÜSEYNİ
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Zhakhangir NURMATOV
Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi / KAZAKİSTAN

YAYIN KURULU / REVIEW EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ali Rıza GÜL
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Yaşar ÇOLAK
İbn Haldun Üniversitesi, TÜRKİYE

Doç. Dr. Yılmaz ARI
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Doç. Dr. Yılmaz CEYLAN
Muş Alparslan Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Öğretim Üyesi Metin AVCI
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi / TÜRKİYE

Dr. Eyüp İNCE
Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi

Dr. Murat MİRZAOĞLU
Bartın Üniversitesi, Bartın, TÜRKİYE

Dr. Yakup AKYÜREK
Şırnak Üniversitesi / TÜRKİYE

KAPAK TASARIM & MİZANPAJ

Şeyda GİRDAP - Yılmaz ARI - Merve DEMİRALAY

DEPO – KÜTÜPHANE – DİZİN

Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SIAD), uluslararası hakemli bir dergidir.

Yaz – Haziran, Kış - Aralık Sayısı olmak üzere yılda iki defa yayımlanır.

Sultan Dergisi ilk sayısından itibaren ulusal ve uluslararası saygın indeksler, bilimsel arşiv merkezleri ve kütüphaneler tarafından kabul edilmekte, verileri depolanmakta ve indekslenmektedir.

Dergide yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir.

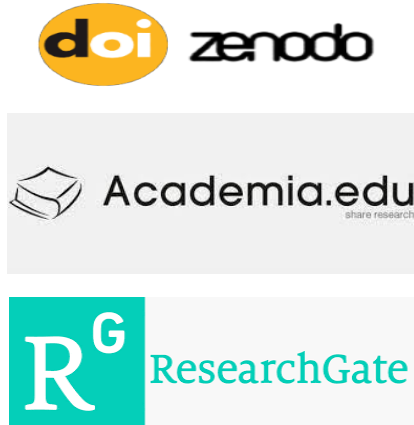
STORAGE – LIBRARY– INDEX

Sultan Journal of Theological Research (SJTR) is an international refereed journal.

It is published twice a year, Summer - June and Winter - December.

Sultan Journal has been accepted, data stored and indexed by national and international reputable indexes, scientific archive centers and libraries since its first issue.

The responsibility for the opinions in the articles published in the journal belongs to the authors.





TR DİZİN BAŞVURUMUZ KABUL
EDİLMİŞ OLUP İZLEME SÜRECİMİZ
DEVAM ETMEKTEDİR.

Editörden

Değerli Okuyucularımız,

Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD) Haziran 2025 sayısına hoş geldiniz. Bu sayımızda, dinî düşüncenin felsefî ve tarihî boyutlarından göç sosyolojisine, hadis geleneğinden dil ilimlerine kadar uzanan geniş bir yelpazede hazırlanmış özgün ve titiz akademik çalışmaları sizlerle buluşturmanın heyecanını yaşıyoruz. Her bir makale, İslâm ilim geleneğini hem klasik metinler hem de çağdaş sorunlar ekseninde yeniden düşünmeye davet ediyor.

Sayımızın ilk makalesinde, Dr. Mustafa Turan, Paul Tillich'in din ile diğer bilgi alanları arasındaki etkileşimini tarih ve din felsefesi bağlamında incelemektedir. Bu çalışma, dinin felsefeyle olan ilişkisini sistematik bir düzlemde tartışarak teolojik düşüncenin çağdaş yorumuna katkı sağlamaktadır.

İkinci makale, Doç. Dr. Hüseyin Maraz'ın kaleminden çıkan “Din İstismarında Bir Sanat: ‘Kussâs’lık” başlıklı çalışmadır. Erken dönem İslam toplumlarında ‘kussâs’ olarak bilinen anlatıcıların dinî içerikli hikâyeler yoluyla nasıl etki oluşturduklarını ve bu etkinin zamanla istismara dönüşebilen boyutlarını analiz etmektedir.

Dil ve usûl ilimlerine dair katkı ise Dr. Öğr. Üyesi İrfan Kaya ve Sinan Arslan'ın birlikte kaleme aldığı “Nahiv Usûlünün Gelişiminde Diğer Usûl İlimlerinin Etkileri” başlıklı makalede yer almaktadır. Bu çalışma, nahiv ilminin metodolojik temelini, diğer ilimlerle olan ilişkisi çerçevesinde değerlendirerek, klasik dönem ilmi tartışmalara yeni bir perspektif sunmaktadır.

Hadis geleneğine yönelik eleştirel bir yaklaşım sergileyen Dr. Ebru Adıyaman, “Hz. Âişe’ye Dair Yaygın Kullanılan İki Rivayet Üzerinden Hadis Geleneğinde Aşırı Övgü Problemi” başlıklı çalışmada, rivayetlerin metinsel yapısını ve içeriğini analiz ederek, aşırı övgü sorununun hadis sahasında nasıl ele alınabileceğine dair önemli bir katkı sunmaktadır.

Toplumsal bilimler alanında ise, Dr. Hilmi Keleş ve Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu'nun birlikte hazırladığı “Göçmenlerde Dinî-Kültürel Kimliğin Korunması: Türk Müslümanların Fransız Toplumuna Entegrasyonunu Etkileyen Faktörler” başlıklı makale, göçmen kimliğinin dinî-kültürel boyutlarını anlamaya yönelik kapsamlı bir saha araştırması örneği sunmaktadır.

Sayıya kitap değerlendirmesiyle katkı sunan İlyas Ünlü, Abdulkadir Kıyak'ın “Mitolojiye Dair – Kadim Toplumlardan Günümüze Kutsal Anlatılar” adlı eserini ele aldığı yazısında, mit kavramını din, kültür, ritüel ve psikoloji gibi çeşitli boyutlarıyla bütüncül bir yaklaşımla inceleyen bu çalışmayı inceleyip, analiz etmektedir.

Haziran 2025 sayımızda yer alan bu nitelikli çalışmaların, hem akademik literatüre katkı sunmasını hem de okuyucularımızı yeni düşünce yollarına sevk etmesini temenni ederim. Her biri alanında özgün katkılar sunan yazarlarımıza teşekkür eder, siz değerli okuyucularımıza ilham verici bir okuma süreci dilerim.

Bu sayımızı, uluslararası kamuoyunun sessizliği ve çifte standardı karşısında her türlü insanî ve ahlâkî sınırın çiğnendiği Gazze’de, sivil halkın hedef alındığı, binlerce masumun hayatını kaybettiği açık bir soykırıma maruz kalan mazlum Filistin halkına ithaf ediyoruz. Akademik sorumluluk bilinciyle, bu insanlık dışı zulmü en güçlü şekilde kınıyor; ilmin, vicdanın ve hakikatin zalimlere karşı susmaması gerektiğini bir kez daha hatırlatıyoruz.

Saygılarımla,

Dr. Metin Avcı

Eskişehir, TÜRKİYE

From the Editor

Dear Readers,

Welcome to the June 2025 issue of *Sultan Journal of Theological Research (SJTR)*. We are pleased to present a collection of original and meticulously prepared scholarly articles that span a broad spectrum—from the philosophical and historical dimensions of religious thought to migration sociology, from the hadith tradition to linguistic sciences. Each contribution invites us to rethink the Islamic scholarly tradition through both classical texts and contemporary issues.

The first article of this issue, authored by Dr. Mustafa Turan, explores Paul Tillich's engagement with religion in relation to other fields of knowledge, particularly within the context of history and the philosophy of religion. This study offers a systematic examination of the interaction between theology and philosophy, thereby enriching the contemporary interpretation of theological discourse.

The second article, titled “An Art of Religious Exploitation: Storytelling”, by Assoc. Prof. Dr. Hüseyin Maraz, investigates the figure of the *quşşāş*—early Islamic storytellers—and analyzes how their religiously charged narratives influenced society and, in some cases, led to manipulation and misuse over time.

A significant contribution to linguistic and methodological studies comes from Dr. İrfan Kaya and Sinan Arslan in their joint article, “The Effects of Other Science Methodologies On the Development of Grammatical Methodology”. This study evaluates the methodological foundation of the science of syntax within the framework of its relationship with other disciplines, offering a new perspective on classical scholarly debates.

In her critical analysis of the hadith tradition, Dr. Ebru Adıyaman, in her article titled “The Problem of Overpraise in the Hadith Tradition: A Case Study of Two Widely Circulated Narrations about Aisha”, examines the textual structure and content of these narrations and provides a thought-provoking discussion on how the issue of exaggerated praise is approached within hadith scholarship.

In the field of social sciences, the article by Dr. Hilmi Keleş and Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, “Preservation of Religious-

Cultural Identity in Immigrants: Factors Affecting the Integration of Turkish Muslims into French Society”, offers an in-depth field study on how immigrant identity is shaped by religious and cultural dynamics, and how these affect integration processes in Western contexts.

Contributing to this issue with a book review, İlyas Ünlü analyzes “On Mythology -Sacred Narratives from Ancient Societies to the Present” by Abdulkadir Kıyak. In his review, he evaluates this interdisciplinary work that examines the concept of myth through the lenses of religion, culture, ritual, and psychology, offering a holistic and accessible approach that is both scholarly and intellectually enriching.

We hope that the scholarly contributions in this issue will not only enrich the academic literature but also inspire our readers to explore new intellectual avenues. We extend our sincere thanks to our contributors for their valuable work and wish all our readers an insightful and engaging reading experience.

We dedicate this issue to the oppressed people of Gaza, who have been subjected to an explicit genocide in which every moral and humanitarian boundary has been violated, with civilians deliberately targeted and thousands of innocents killed—while the international community remains largely silent or complicit through double standards. In full awareness of our academic responsibility, we strongly condemn this inhumane atrocity and reaffirm that knowledge, conscience, and truth must never remain silent in the face of tyranny.

Sincerely,

Dr. Metin Avcı

Eskişehir, TÜRKİYE

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

1-16

Tillich's Relation of Religion with Other Fields: History and Philosophy of Religion

Tillich'in Din ile Diğer Alanlar Arasındaki İlişkisi: Tarih ve Din Felsefesi

Dr. Mustafa TURAN

17-44

Din İstismarında Bir Sanat: 'Kussâs'lık

An Art of Religious Exploitation: Storytelling

Doç. Dr. Hüseyin MARAZ

45-63

Nahiv Usûlünün Gelişiminde Diğer Usûl İlimlerinin Etkileri

The Effects of Other Science Methodologies On the Development of Grammatical Methodology

Dr. Öğretim Üyesi İrfan KAYA - Sinan ARSLAN

64-75

Hiz. Âişe'ye Dair Yaygın Kullanılan İki Rivayet Üzerinden Hadis Geleneğinde

Aşırı Övgü Problemi

The Problem of Overpraise in the Hadith Tradition: A Case Study of Two Widely

Circulated Narrations about Aisha

Dr. Öğretim Üyesi Ebru ADIYAMAN

76-104

Göçmenlerde Dini-Kültürel Kimliğin Korunması: Türk Müslümanların Fransız Toplumuna Entegrasyonunu Etkileyen Faktörler

Preservation of Religious-Cultural Identity in Immigrants: Factors Affecting the Integration of Turkish Muslims into French Society

Dr. Hilmi KELEŞ – Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU

105-119

Kitap Değerlendirmesi: Mitolojiye Dair-Kadim Toplumlardan Günümüze Kutsal Anlatılar

Book Review: On Mythology -Sacred Narratives from Ancient Societies to the Present

İlyas ÜNLÜ



SULTAN İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Altı Aylık Hakemli Kısa Makale, Araştırma ve İnceleme Dergisi

Vol./Cilt: 3, Issue/Sayı: 1, June/Haziran 2025, pp./ss. 1-16.

Tillich's Relation of Religion with Other Fields: History and Philosophy of Religion*

Tillich'in Din ile Diğer Alanlar Arasındaki İlişkisi: Tarih ve Din Felsefesi

Mustafa TURAN¹

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Turan, Mustafa. "Tillich's Relation of Religion with Other Fields: History and Philosophy of Religion". *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)* 3/1 (Haziran 2025), 1-16. <https://zenodo.org/10.5281/zenodo.15776561>

CC BY-NC 4.0

Abstract

In our article, we tried to explain Paul Tillich's understanding of history and philosophy. In this article, what Tillich understood from history is explained by quoting from his past sources. While his approach to history exhibits an existential structure, his main focus is on the figure of Jesus, the Messiah, that is, the Jesus of faith. According to him, while whether events are real or not is a subject of another science, as a philosopher who looks at history through religion, the meaning that historical events express for the person is more important. Another approach style is seen in explaining the relationship between religion and philosophy. While conceptually separating the sign and symbol, he also states that these sciences use different styles of expression. For example, while philosophy expresses the reality it investigates with concepts; religion explains by referring to symbols. As a method, we have tried to use a holistic and critical perspective that sees the whole as it is without forcing it. Tillich is a thinker who lived in both America and Europe, experienced big and small cities at the same time, was raised in a liberal family environment from his mother and a conservative family environment from his father, and has also seen both transitional centuries. He aims to use nothing in his method without wasting it, and while doing so, he exhibits an approach that does not resort to reductionist forcing.

Keywords: Philosophy, Philosophy of Religion, History, Tillich.

Highlights

- History records unique events, not repetitive processes that can be retested.
- Historical events are not subject to experimentation.
- Man cannot escape from history. This inability to escape is due to the fact that man is the subject that makes history from within history.
- Faith cannot guarantee truth based on facts, but faith can interpret the meaning of facts from the point of view of man's ultimate concern.

* Araştırma Makalesi / Research Article, Geliş Tarihi / Date Received: 20.05.2025, Kabul Tarihi / Date Accepted: 29.06.2025, Yayın Tarihi / Date Published: 30.06.2025.

¹ Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, TÜRKİYE. E-Mail: mustafaturan7@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1792-5494>.

- Philosophical truth is the truth about the structure of being; the truth of faith is the truth about one's ultimate concern. But the difference is that there is a point of similarity between the ultimate of the philosophical problem and the ultimate of religious concern. In both cases, ultimate reality is sought and expressed - conceptually in philosophy, symbolically in religion.

Öz

Makalemizde Paul Tillich'in tarih ve felsefe anlayışlarını anlatmaya çalıştık. Bu makalede Tillich'in tarihten ne anladığı geçmişteki kaynaklarından alıntı yapılarak açıklanmıştır. Onun tarih yaklaşımı varoluşçu bir yapı sergilerken ana odağında Mesih olan İsa figürü yani imanın İsa'sı bulunur. Ona göre olayların gerçek olup olmaması başka bir bilimin konusuyken tarihe din üzerinden bakan bir filozof olarak tarihsel olayın kişi için ifade ettiği anlam daha çok önemlidir. Diğer bir yaklaşım tarzı ise din ve felsefe arasındaki ilişkiyi açıklarken görülür. Kavramsal olarak işaret ve sembolü ayırırken aynı zamanda bu bilimlerin farklı ifade tarzları kullandığını belirtir. Örneğin, felsefe araştırdığı gerçekliği kavramlarla ifade ederken; din sembollere atıfta bulunarak açıklama yapar. Yöntem olarak da kullanacağımız bütünü zorlamadan olduğu gibi gören holistik metod olarak kullanılan bütüncül ve eleştirel bakış kullanılmaya çalışılmıştır. Tillich, hem Amerika hem de Avrupa'da yaşayan, büyük ve küçük şehirleri aynı anda teneffüs etmiş, anne tarafından liberal baba tarafından ise muhafazakâr bir aile ortamında yetişmiş, aynı zamanda geçiş yüzyıllarının her ikisini görmüş bir düşünür olarak yönteminde hiçbir şeyi heba etmeden kullanmayı amaçlayan bunu yaparken de indirgemeci zorlamaya kaçmayan bir yaklaşım sergileyen bir düşündürdür.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Din Felsefesi, Tarih, Tillich.

Öne Çıkanlar

- Tarih, tekrar test edilebilen mükerrer süreçleri değil eşsiz olayları kaydeder.
- Tarihsel olaylar deneye tabi değildir.
- İnsan tarihten kaçamaz. Bu kaçamama durumunu ise insanın tarihin içinden tarihi yapan özne olmasıdır.
- İman gerçeğe dayalı hakikati garanti edemez. Fakat iman, gerçeklerin anlamını, insanın nihai kaygısı noktayı nazarından yorumlayabilir.
- Felsefi hakikat, varlığın yapısı hakkındaki hakikattir; imanın hakikati ise birinin nihai kaygısı hakkındaki hakikattir. Fakat fark şudur: felsefi sorunun nihaisi ile dini kaygının nihaisi arasında bir benzerlik noktası bulunmaktadır. Her iki durumda, nihai gerçeklik aranır ve ifade edilir - felsefede kavramsal olarak, dinde ise sembolik olarak.

1. Introduction

In this article, we will not discuss Tillich's perspective on the relationship between science and religion, but rather focus and drive purpose on the thinker's relationship of religion with history and philosophy. We use holistic approach while writing this article. The scope of study is only focused on his understanding of science and its relation with philosophy to the extent of religion. The methodology of the study is analytical and historical analyze. The problem of the study is whether the so-called fields are related to each other or not.

2. Religion and History

Before moving on to Tillich's understanding of history, it is necessary to specify what history and philosophy of history are. History examines recurring events. The historian progresses by describing events and cataloging information. He examines systematically, not historically. History is used in three different meanings and levels (Özlem, 2010): past human actions and events (social-historical process), a science that deals with these events, explains and interprets

them chronologically (historical science), and the condition for understanding this process as a fact by humans (philosophy of history). In another definition, history as past human and social events is called “*res gestae*”; and the discipline that deals with these events, that is, the science of history, is called “*historia rerum gestarum*” (Ortaylı, 2006).

The method used by history is similar to antiquarianism. *Tamhish al-Ahbar*: This method, which means the criticism of sources, distinguishes truth from falsehood, right from wrong, and the conformity of news with reality is determined and confirmed. *Ta'lil al-Vakayi*: This method, which means the determination of the cause-effect relationship between social facts and events, reveals the way events emerged, their order, and the laws between them (Togan, 1985). It was initially defined as the narration of legends and later as their transmission by writing (historiography). In addition, the philosophy of history interprets this information and reaches whether past events are real or not.

According to Tillich, history records unique events, not repetitive processes that can be tested again. Historical events are not subject to experiment. History describes, explains, and understands. Understanding requires participation. This is the difference between historical and scientific truth. In historical truth, the interpreting subject is involved, while in scientific truth it remains outside. Since the truth of faith implies a complete participation, historical truth has often been compared to the truth of faith. Historical truth is, first of all, a truth based on facts; it differs from the poetic truth of epics or the mythical truth of legends. Faith cannot guarantee truth based on facts. But faith can and must interpret the meaning of facts from the point of view of man's ultimate concern. In doing so, faith transfers historical truth to the dimension of the truth of faith. In the anecdotal parts of the New Testament and the Old Testament; historical, legendary and mythological elements are brought together and are impossible to separate. There is no way to reach the historical events that would reveal the image of Jesus. The truth of faith cannot be made dependent on the historical truth of stories and legends. To identify faith with belief in the historical accuracy of the Biblical narratives is to dangerously distort the meaning of faith. The work of investigating the degree of probability and improbability of the Biblical narrative must be done with all the tools of sound philological and historical method. Deciding whether the original copy of the Quran is the same as the text is not a matter of faith, although it is a fervent belief for the followers of Islam. These are matters of historical truth. (Tillich, 2014). In other words, Tillich's understanding of history is neither history nor philosophy of history. It is what history means to us today from an existential perspective.

According to Tillich, man cannot escape from history. This inability to escape is because man is the subject who makes history from within history. Communism, socialism, national socialism, capitalism, fascism and even transcendentalism open their eyes, live and develop from within history (Adams, 1952). This situation is related to Tillich's phenomenological perspective on history. He does not look at the past as an object. In phenomenology,

phenomena are understood not only in their historical contexts but also in their ideal relationships. The historian cannot understand the absolute nature of religious knowledge in the way that the believer understands it. By researching a religion, one does not become a believer of that religion, only the perspective is limited to describing the perspective of the believer. Because faith is not only a subject of knowledge and what the historian seeks is different. As Van der Leeuw stated, what is the object of religion for the researcher is the subject of religion for the believer (Kuşçu, 2011). The historicity of man is that the person's knowledge about himself can never be completed (Çınar, 2005).

According to Tillich, history is expressed through the eyes of a group with the concept he calls "historical consciousness". According to this concept, in order for an event to be history, it must have a meaning for those who narrate it and those who receive it through tradition. Historical consciousness expresses itself within the culture that is passed down from generation to generation. It exists to meet the needs of the group in the tradition that is lived. In past ages, this consciousness was represented by legends and mythologies. The historical group presents historical reality by combining it with myths. Tradition does not express clear historical reality in the same way. Therefore, it expresses religion as a view of culture. No one writes history with a superior perspective, history is written within culture. However, the science of history does not bother to search for hidden symbolic meaning (Tillich, 1963).

Tillich sees time as "kairos". He defines Kairos as being sufficient to achieve something (Adams, 1952). The Greek worldview before Tillich basically sees existence as "spatial", while the worldview of the Abrahamic tradition sees existence as "temporal". Rationalist philosophers of modern thought argue that two things are necessary to bring the world into being: thought and occupying space. We can say that in a language view that constructs reality and is creative, existence is tied to time, while in an objective and representative language view, existence is explained more spatially (Çınar, 2005). According to Tillich, however, man is not the key to history, a situation beyond history. He actively participates in historical activity within a historical group. The meaning of history can be understood by discovering this meaningful activity. In order to find the meaning of history and for Jesus, whom he refers to as the New Being, to re-emerge; it is necessary to be in a group with we-consciousness. This group is the Church. But without what he calls the "Protestant Principle," even the church can lose touch with the dynamic relationship in Jesus as the Christ, which he calls the center (Adams, 1952).

That is, the past is not more valuable than the present, and is not a model but a substance. The past history of the world cannot be sanctified because it excludes other histories that could actually be. Those histories that could be are of greater importance than "real" history, and perhaps of greater value to our practical conduct (Castoriadis, 1995). Heidegger calls this "the rarity of time." (Buber, 2013, 96) Destiny is what life does to people; history is what people do to life. Since man is neither a God nor a pile of inert matter, he must constantly adapt to the middleness of human existence. The meaning of life is not determined, it is wide open. My life

will be my own definition of what it means to be human. I will be the possibilities that I help create (Honer, 2003).

Tillich expresses the concept of *kairos*, which exists in Heidegger and Sartre, as living the moment to the fullest as Jesus, the Messiah. He also read the concept of *kairos* as overcoming the “socialist decision” in the crisis he experienced after World War I. In the pre-war preparation period, Tillich tried to combine Christianity and Socialism and called this the “socialist decision”. According to him, this is God’s judgment on the capitalist world (Bayer, 2009). After explaining concept of history, we should now focus a little bit on religion.

Tillich’s perception of religion can be compared to our concept of sharia. Revelation means the same as our concept of religion. In other words, when Tillich says religion, he understands a form that has been interpreted by humans at a historical point. Revelation is Jesus, whom he calls the New Being. According to Tillich, the relationship established with Christ is not a return to the past in terms of time and space. It is the perception of religion as if it were revealed to us again, as it was when it was first revealed (Hanefi, 2004) in the context of ‘reasons of revelation’. This situation means ensuring the cyclicity of revelation turning into an event and event into revelation. The person who will do this is the human being. The human being is not a container waiting to be filled with history, but rather a history-making agent whose individual actions are articulated to history. It is the ‘I’ who constructs history while collectively designing itself historically. As it is put, there are no historically frozen, definite, absolute moments. We say that they are so after a long time has passed. Otherwise, it is not a matter of grasping the grammar of history or the constants set by God. The subject does not have a pre-finished, established and unchanging essence, it is a process. This subject is a subject that transcends a unified and static individuality. Suicide has been viewed negatively because it ends existence and eliminates the subject (Tillich, 2016).

Paul Tillich's approach to history is also influenced by Romanticism. Romanticism is not only a special relationship with nature, but also a special relationship with history. Living in a town where every stone bears witness to history creates a sense of lived reality in which the past is not an object of knowledge but is incorporated into the present. When he came to America, he saw that the distinction was clearer. In the lectures and seminars he gave, the homes he visited and the American students he spoke to, he saw that direct emotional acquaintance with past reality was lacking. The students here had excellent historical knowledge, but this reality did not seem to concern them deeply. They remained as instruments of knowledge and could not become an element of their existence. While America's destiny began with the loss of the burdens and riches of the past and could think of it as the future, Europe's destiny is to experience the joy and suffering of historical existence in each generation and finally to think of it as the past. It is not only the historical awareness emphasized by the Romantic School, but also the special appreciation of the European Middle Ages that has profoundly influenced the intellectual world of Europe in the last hundred years.

Tillich's understanding of history and responsibility is similar to Sartre's. Citizens are not responsible for the crimes committed in the city, but he states that they are responsible as individuals who participate in the fate of the city and the fate of humanity in particular (Tillich, 1957). In their actions where freedom is combined with fate, they contribute to the fate they participate in. According to Tillich, human beings are free to aim for something and pursue it. Man is not bound to the situation he finds himself in. Man has the potential to overcome this situation. The understanding of values cannot be considered independently of man. Tillich distinguishes between arbitrary values and teleological values. According to him, values are not independent of the subject and are not absolute. New creations gain meaning in personalities that have achieved their integrity (Tillich, 1963).

Tillich's historical situation, which he calls "unique events", is similar to Jaspers' self-reinforcement of us humans in our own unique place. We are always in situations. Situations change, some opportunities arise, and if they are missed, they never come back (Akgün, 2015). According to Tillich, individual actions gain meaning in history. If there were no potentials of speech and life, actions would not occur, they would continue to be pure essences. The importance of an event comes from its potential to lead to events greater than itself. For this reason, Jesus' self-sacrifice caused him to become the Messiah.

According to Tillich, an infinite number of events have occurred throughout history. However, not every event that occurs can be called history. In order to call an event historical, that event must be directed towards a purpose. He uses the concept of "heterogony of purposes" for events that are not directed towards a purpose. In addition, in order for an event to be evaluated as history, it must be based on real events and accepted by concrete historical consciousness. The first situation is a method accepted by historians. It does not conflict with the methods of history. However, acceptance by historical consciousness is an effective but unintended situation for historical reality (Tillich, 1963).

According to Tillich, the belief in "eternal life" is a temporal symbol. Everything within the categorical structure is essentially finite. The only thing that is infinite is God or Being-Itself. In order to eliminate the anxieties caused by the shock of nothingness, man sanctifies the afterlife, because nothingness is unbearable. In reality, there is no nothingness and there is only the change of being, death is not nothingness. Man is not a completely separate being from the spiritual, in other words, there are not two separate worlds, there is only one world and man is in this world. "We are what we are and where we came from." When we look at these statements, it is understood that he denies that there could be another world for man. According to Tillich, the past and the future are experienced right now. What is meant by the expression "coming" is nothing but a state of alienation. Therefore, the moment when alienation ends is not a new life that will take place after death, but a moment represented by the name of life after death, but when alienation and deterioration end. "Eternal life does not mean that life continues after death. Eternal life is beyond past, present and future, that is, we

come from it, we live in it and we will return to it. It is not non-existent, it is the divine life in which we are rooted. For just God his own is eternal. Man should not boast that he has an immortal soul.” (Tokat, 2015)

According to Tillich, historical events are important in three respects. First, they represent the necessary human potential. Second, they direct these potentials to one side. Finally, they represent the moments that are directed towards the target of the symbolized history (Tillich, 1963). If we try to explain the importance Tillich gives to the moment with Kierkegaard's moment category: Human “existence” is a becoming, but only the present (le present) is given to us, only it exists. It is where our life is represented, where we can show our freedom. The present (instant) is not an incomprehensible boundary between the future that does not yet exist and the past that no longer exists. It only exists for an abstract thought. Concretely, the moment has a value that is transcendent to the flow of time, a meaning that is almost vertical: The moment is the attachment (insertion) of eternity in our becoming. It does this with freedom, which is called the category of choice, one of the most basic characteristics of human existence. In a way, it summarizes the characteristics of the past. Because it determines the fate of the present, manages it, unites the becoming and especially forms me. To be truly determined would be not to be in oneself. This would be the simple reflection of the world, the point of competition, the result of natural forces. Individuality is confirmed by freedom and in freedom. In the face of an alternative, one chooses one element to the exclusion of the other. Freedom, then, consists in choosing oneself; on the one hand, one consents to be what one is, to be oneself, and on the other hand, one wishes to be what one is not. But the two aspects overlap, in fact they coincide, because man is a being in the making. Thus freedom appears as a tension (intention) of being (oneself) (Verneaux, 1994). This tension is explained by the concept of the “Protestant Principle”, which never materializes in Tillich.

Tillich also states his opinions on whether Jesus existed or not. He states his views on Jesus as follows:

I asked how Christian doctrine could be understood if the historical Jesus did not exist in history, and then I tried to answer my own question. The basis of Christian faith is not the historical Jesus, but the Christ portrayed in the Bible. The criterion in human thought and action is the image of Jesus rooted in human experience and ecclesiastical belief, not the artifact of historical research, which is changing and artificial (Tillich, 1973, 320).

What is important is not whether history is true or not, but the trace it leaves in religious consciousness. Cultural memory is directed to certain points in the past, but the past does not remain there as it is. It is more concentrated on symbolic figures to which the “moment” is attached. For example, events such as Abraham's sacrifice, Noah's flood, the Exodus from Egypt, the construction of the Kaaba, and festivals are figures that give meaning to the situation a person is in and that experience an excitement by suspending the time in which they are present. In this context, we should not confuse the legends in the holy books with history. For

cultural memory, it is not the truth but the remembered history that is important. And whether they are true or not is not so important. In fact, it can be said that history also turns into remembered history and legend in this context (Assman, 2001). The stories found in Islam can also be read in this context. What is important is not the truth or falsehood of the place, time, and people in which the stories take place. What is important is the effect it has on us and the movement it provides that allows us to surpass ourselves. If it is read literally, it becomes an idol, losing its power that overflows from concepts and the world. The function of the parable is to translate the real into the language of the ideal, the momentary into the language of the eternal and transcendent. The parable accomplishes this task by projecting ritual processes onto the plane of ideal situations. However, objectification and reproduction begin later (Gaster, 2000). Tillich argues that Christianity did not begin with the birth of the person called Jesus, but with people saying to him, “You are the Christ,” and will continue as long as they continue to say so. He states that the historical rejection of Jesus gave birth to the Messiah as a symbol (Tillich, 1957).

The fact that Jesus is a symbol can be understood by referring to his power to unite with the divine. The person who is the historical Jesus is a symbol of the person who is the Messiah, the Jesus of faith. The reason why Jesus who lived in history is mentioned here is that he reminds us of the Jesus of faith (Tillich, 1957). Etymologically, the symbol, which is translated as ‘mashal’ in Hebrew, ‘symballein’ and ‘symbolon’ in Greek, means bringing two halves together. Rather than the word symbol as a noun, ‘symbolize’, etymologically, means bringing together two pieces of a broken coin or medallion that secures an alliance and is its sign. The importance of the symbol comes from the fact that it is not effective by being reunited (sym-ballein). While one of these two parts is at hand, to be reached immediately, the other is ‘elsewhere’ (Heisig, 1987). In other words, while it is open in one sense, it is closed in another. It is this aspect that moves people and attracts their curiosity. This image of Christ as Jesus is not imaginative, but figurative. That is why it is expressed symbolically. That is why Tillich uses the concept of “Gestalt”, which in psychology means filling in the gaps, to try to indicate that there is always a transcendent aspect in Jesus. Instead of a complete portrait of Christ, he uses the concept of “Gestalt of Christ” (Tillich, 1957).

3. Religion and Philosophy

According to Tillich, the truth of faith neither proves nor negates scientific or historical truth. Its relationship with philosophy is also complex. Even theologians who have used a philosophical concept to express the faith of a religious community have been accused of betraying faith. The difficulty of discussing philosophy is that every definition of philosophy is an expression of the philosopher's point of view. Philosophy is not about the nature of a specific field, but about the nature of reality that is valid in all fields, that is, it tries to find universal categories in which existence is experienced (Tillich, 2014).

According to Tillich, philosophical truth is the truth about the structure of being; the truth of faith is the truth about one's ultimate concern. But the difference is that there is a point of similarity between the ultimate of the philosophical question and the ultimate of religious concern. In both cases, the ultimate truth is sought and expressed – conceptually in philosophy, symbolically in religion. The relation of faith to the ultimate is in principle a mixed expression of concern about the meaning of the ultimate for the believer. The philosopher is a human being concerned with the ultimate. The believer is a human being who needs the power of thought and the effort of conceptual understanding. The way the philosopher asks the question and the priority he gives to particular kinds of answers are determined by cognitive evaluation and a state of ultimate concern. Philosophy in the true sense is carried on by those in whom a passion for ultimate anxiety is combined with a clear and detached observation of the way in which ultimate reality manifests itself in the processes of the universe. The scientist is also a man gripped and seized by an ultimate anxiety, and he asks this kind of question about the universe, that is, a philosophical question. Similarly, the historian is a philosopher, whether he is aware of it or not. Wherever there is philosophy, there is an expression of an ultimate anxiety; there is an element of faith, however hidden it may be, because of the historian's passion for pure events. In every philosophy there is a real unity of philosophical truth and the truth of faith. This unity is called philosophical faith. This term seems to indicate that there is only one philosophical faith, that is, a *philosophia perennis* (permanent philosophy). But only the philosophical question, not the answers, is permanent. In philosophical truth there is the truth of faith, and in the truth of faith there is philosophical truth. In every symbol of faith there is implicit philosophy. But faith does not determine the movement of philosophical thought, any more than philosophy determines the structure of one's ultimate concern. Faith does not prescribe a particular philosophy. The truth of faith and philosophical truth have no authority over each other (Tillich, 2014).

In Tillich, what reaches the mystery of revelation and existence is not concepts, but the mind he calls “ecstatic mind” (Tillich, 1951). This mind does not limit revelation only to concepts, but also includes the aspect that transcends the concept. In Tillich, the concept of religion is similar to our concept of sharia. Revelation is Jesus Christ, it cannot be reached with concepts. Concepts only express a certain aspect of life. There is always an aspect of life called a secret, a code. Only the concept of religion can be defined within cultural elements. The word “conceptum”, which corresponds to the concept seen as an aspect of religion, comes from the Latin meaning to conceive, to fetus (Foulquie, 1998). This means that we must conceive our own concepts. Secondly, it also indicates that concepts are a product.

Tillich has been called postmodern because of this idea. However, if we are to find a definition (label), Richard King's concept of “postwesternism” (King, 1999), which explains that there are individuals and thoughts outside the West, is more appropriate. In accordance with Tillich's correlation method, over time, ancient Eastern religions (Zoroastrianism, Manichaeism and Hinduism) have transformed into Nationalism, Liberalism and Marxism, and into Modern

Western ideologies and religions; old Jewish sects (Kurrayiye, Rabbaniye, İseviye and Ananiye) have transformed into the Jewish sects of the modern age, which are Zionist, Reformist, Traditionalist and Liberal movements. For the salvation of humanity, from the ancient Messianic theology, which was systematized with theological concepts such as Jesus' redemption through crucifixion, original sin, salvation and the incarnation of God in the form of Jesus, there has been a transition to a different metaphysics based on the death of God, to a modern Messianic theology that is political, secularist, crisis-oriented, developmental and libertarian (Hanefi, 2004).

Tillich distinguishes between “Jesus’ teachings” and “Jesus’ message” to exemplify the inadequacy of concepts. Tillich defines the former as the application of a refined form of natural law to human nature. It has no relation to the concrete situation being discussed. This confines Jesus to the Old Testament, which consists of only words. When we talk about the latter, the “Message of Jesus,” he uses the concept of “Gestalt” again (Tillich, 1963). Words are abstractions. They divide, separate, and destroy. All words are incomplete. Because they divide the total “(being)” into opposites such as white and black, high and low, lost and found, good and bad. Opposites are not real (Honer, 2003). Concepts identify what exists and what is in a very closed way and serve to fill experience with meaning (Verneaux, 1994). The consciousness created by movement is not limited by external forces. There is no freedom in consciousness, freedom is in movement. Because in consciousness there is multiplicity and only the possibility of freedom (Topçu, 2011).

While the abstract intellect tries to understand the concrete in an abstract way, the subjective thinker (or existentialist) wants to grasp the abstract concretely. What existentialism wants is for thoughts to emerge and appear with the umbilical cord of the first enthusiasm. We approach them with the categories we have previously acquired, and what we know prevents us from noticing what we see. In other words, it is not interested in essences, possibilities, and abstract concepts. It wants to return to the real reality that G. Marcel calls the “tooth mark of reality.” (Foulquie, 1998).

Tillich states that faith is unguided and absolute. It cannot be defined, because everything defined is annulled by doubt and meaninglessness. But even absolute faith is not an explosion of subjective feelings or moods that have no objective basis (Tillich, 2014b). Due to the inadequacy of language, Tillich contrasts Jaspers' concept of “code” (Akgün, 2015), which is understood in concrete existence, with the concept of “symbol”.

The symbolic view is based on the fact that the limits of language are not the ultimate limits of experience. In other words, the truths that literal language cannot reach or is inadequate to express can be understood and grasped symbolically (Langer, 1951). Indeed, Aristotle defined man as “animal symbolicum.” (Cassier, 1980).

If we try to explain what Tillich wants to say with the words of Heraclitus, words limit the object they denote. Because they remove the object they denote from the river of formation (Tokat,

2015). Because when we look at their definitions in languages, we see this situation more clearly. For example, in English, the word definition is the limitation of the infinite. While it abstracts from other beings in one sense, it also leaves it alone and puts it in a mold. This is more evident in Arabic. The word 'hudud', which means definition, also means limitation.

According to Tillich, philosophy uses concepts, and this leaves a missing side in existence. This situation, which Jaspers calls the code and Marcel calls the "secret that eliminates the mechanical structure", (Aydeniz, 2012) gives us religious symbols that have a different meaning than art. Tillich explains this situation with the term "mysterion (secret)" or "Gestalt". Symbols reveal levels of reality that would otherwise remain closed to us. All art creates symbols for a level of reality that cannot be accessed in any other way. A painting and a poem reveal elements of reality that cannot be approached in a scientific manner. In a creative work of art, we encounter reality in a dimension that would remain closed to us without such works (Tillich, 1947). That is why existential writers have generally tried to tell the story through the genres of theater and novel. This opening occurs in two ways, touching life both inside and out. On the one hand, we go into the depths of our existential anxiety, while on the other hand, we rise to new creative perspectives. Thus, it becomes clear that every symbol has two ends, two poles. The symbol reveals both reality and the soul (Tillich, 2002). Existentialists prefer to present their arguments indirectly, rather than as a unified whole in a system. Works of imagination in the form of novels or dramas; intimate diaries and similar works that give an echo of personal life. That is, the main theme is that existential reality cannot be communicated to another (Foulque, 1998). But without the truth of the encounter, all images and symbols are illusions and self-deception (Buber, 2013).

According to Tillich, the inadequacy of concepts is compensated by symbols. If this is the function of symbols, then it is obvious that symbols cannot be replaced by other symbols. Each symbol has its own unique function, which is whatever is appropriate for it. This is different from signs, because in signs it is possible to substitute others. If we find green light not as adequate as blue light (which is not true, but possible), we do not change anything and just put in a blue light. However, a symbolic word (such as "God") cannot be changed. No symbol that fulfills its own function can be replaced. Therefore, we can rightly ask, "How do symbols come into being and come to an end?" Unlike signs, symbols are born and die. Signs are consciously created and dismissed. This is a fundamental distinction. "Where do symbols come from?" Their source is what is nowadays usually called the group unconscious or the collective unconscious, whatever expression you prefer. This thing, this word, this flag, or whatever it may be in its own account, arises from the acceptance of the group. They cannot be created voluntarily, and even if, as sometimes happens, any symbol is created in this way, it is nothing more than a symbol to which the subconscious of a group simply says "yes." This means that it can reveal something in the sense in which I have described it, and rather implies that the moment this internal condition of the human group ceases to exist as a symbol, it dies. The symbol no longer "expresses" anything. All polytheistic gods have perished in this way. When

the conditions under which they arose change or no longer exist, then the symbols also die. But these are phenomena that cannot be described through intention and invention (Tillich, 2002).

For Tillich, religious symbols are not sacred in themselves. Everything sacred that is completely transcendent transcends its symbol. Religious symbols are derived from the infinity of the material that empirical reality gives us. In some periods of the history of religions, everything in space and time becomes a symbol for the sacred. This is naturally so, because everything we encounter in the world is based on the ultimate foundation of being. This is the key that will unlock what seems so incomprehensible in the history of religions. Those who look at the apparent chaos of the history of religions in all periods of history, from the primitive beginnings to the latest developments, will be quite surprised by the complex character of this development. The key that brings this chaos into order is relatively simple. This key is this: everything in reality can itself act as a symbol on a special relationship between the human mind and its own ultimate foundation and meaning. Religious symbols symbolically point to something that transcends them completely. Just like symbols, religious symbols always have the tendency to replace what they signify and to become (in the human mind, of course) the ultimate. When religious symbols become such, they become idols. All idolatry is nothing but the absolutization of the symbols of the sacred, and they are identified with the sacred itself. For example, just as a sacred person becomes a God, so rituals, although they are only the expression of a special situation, acquire an unconditional validity. In all religious rituals, in all sacred objects, in sacred books, in sacred doctrines, in sacred rituals, you can find this danger of what we may call “demonization.” They become demonized at the moment when the sacred itself rises to its unconditional and ultimate character (Tillich, 2002). That is why Tillich interprets Jesus’ self-sacrifice as the Messiah as a symbol that resists idolization.

When we come to the question of the truth of religious symbols, we must distinguish between a negative, a positive and an absolute expression. The first is the negative expression. Symbols are independent of any empirical criticism. You cannot destroy symbols with criticism based on natural science or historical research. As stated before, symbols only disappear when the conditions in which they appear are no longer valid. Symbols do not exist on a plane where empirical criticism can invalidate them. Their truth is their conformity to the religious situation in which they were created, and their incongruity to another situation is their inauthenticity. The last sentence contains both a negative and a positive expression about symbols (Tillich, 2002).

If we want to distinguish between symbols and signs, the fundamental difference between them is this: signs do not participate in any way in the reality and power of what they signify. On the other hand, symbols, although they are not the same as what they symbolize, participate in its meaning and power. Participation in the reality symbolized defines symbols, while non-participation in the “directed” reality defines the sign, which is a distinction between a symbol and a sign. For example, the letters of the alphabet, “A” or an “R”, as written, do not participate

in the sounds they signify; on the other hand, the flag participates in the power of the king or the nation it represents and symbolizes. For this reason, there has been disagreement since the days of William Tell about how to behave in the face of the flag. If the flag does not participate in the power of what it symbolizes as a symbol, it would be meaningless. If you do not understand the two permanent aspects in the king, that is, on the one hand, a symbol of the power of the society of which he is king, and on the other hand, this power which he partially (of course not completely) exercises, you have not fully understood the idea of a full monarchy. But something very dangerous has happened to all our attempts to find a unit of refinement for the concepts of symbol and sign. The mathematician has usurped the term "symbol" for mathematical "signs," and this confusion is almost impossible to untangle. All we have to do is to distinguish between signs called symbols and real symbols. Mathematical signs are signs that are mistakenly called symbols (Tillich, 2002).

The symbol represents something other than itself; and it substitutes for the power and meaning of that in which it participates. This is a fundamental function of every symbol; and therefore, if the word representation were not used in so many different ways, it could perhaps even be translated as "symbolically" as "representative"; but for some reason this is not possible. If symbols substitute for something other than themselves, why do we not have "what the symbols represent directly? Why do we need symbols?" Perhaps the main function of the symbol is the disclosure, the revealing of levels of reality that are otherwise hidden from us and otherwise incomprehensible. Every symbol discloses a level of reality to which non-symbolic speech is inadequate. If we interpret and explain this situation in terms of artistic symbols. The more we try to penetrate into the meaning of symbols, the more we realize that it is an artistic function that discloses levels of reality; in poetry, in visual art, in music, levels of reality that are otherwise closed to us are disclosed. Now if this is the function of art, then artistic creations are certainly symbolic in character. For example, if you take a painting by Rubens, it is a mediator of something to you. You cannot have this experience in any other way than through this painting by Rubens. This landscape has some tremendous properties; it has the quality of harmony, of colors, of effect, of values, etc. All this is purely visual. What comes to us in this way cannot be explained by anything other than the painting itself. The same applies to the relationship between poetry and philosophy. The temptation to introduce excessively philosophical concepts into poetry can complicate matters. Now this is a serious matter which perhaps cannot be solved. If one uses philosophical language or scientific language, the use in question does not really mediate the same thing that poetic language mediates and carries, without any other language being mixed in with it (Tillich, 2002).

There is another element at the immanent level. The special parts of the church building, the candles, the water at the entrance of the Roman Church, the cross in all churches, especially in Protestant churches, and many other things are essentially signs but become symbols in use; because signs are symbols in use, we may call them signs-symbols (Tillich, 2002).

As can be seen, Tillich's view of philosophy is based on the fact that religion and philosophy, although they investigate the same things, adopt different styles of expression. While religion expresses this reality with symbols, philosophy expresses it with concepts. It has been seen that concepts are necessary, but they are insufficient in terms of comprehending existence in its entirety. This insufficiency is explained with the concept of the symbol, which always contains a secret and a code.

Conclusion

In this article, we have tried to make conclusion on one of the contemporary theologians. He focuses on religion's effect on our lives by giving reasons of his historical and philosophical conceptions. We try to see his holistic model and existential way. To him, it is useless to debate historical Jesus because he focuses on his repercussions on our lives. His way of philosophy is also existential and not only focused on earthly things. So, he examines symbols and signs. The important thing about them is how effectively we can put them into words. Because, we should express them with conceptions in philosophy.

References

- Adams, James Luther. "Tillich's Interpretation of History". *The Theology of Paul Tillich*. New York: Macmillan, 1952.
- Akgün, Tuncay. "Karl Jaspers". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. C. 4 ed. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Baskı, 2015.
- Assman, Jan. *Kültürel Bellek*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Aydeniz, Hüsnü. *Teist Varoluşçularda İman – Ahlak İlişkisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Bayer, Oswald. "Tillich as a Systematic Theologian". *The Cambridge Companion to Paul Tillich*. ed. Russell Manning, New York: Cambridge University Press, 2009.
- Buber, Martin. *Tanrı Tutulması*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2. Baskı, 2013.
- Cassirer, Ernst. *İnsan Üstüne Bir Deneme*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.
- Castoriadis, Cornelius. "Entelektüeller ve Tarih". *Cogito Dergisi* 3 (1995), 150-155.
- Çınar, Aliye. "Yaşayan Bir Varlık Olarak Dil". *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 5 (2005), 105-122.
- Foulque Paul. *Varoluşçunun Varoluşu*. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 3. Baskı, 1998.
- Gaster, T. H. *Thespis Eski Yakındoğu'da Ritüel, Mit ve Drama*. çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2000.
- Hanefi, Hasan. "Kelam İlminin Tarihselliği". çev. İbrahim Aslan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2004), 263-284.
- Heisig, W. James. "Symbolism". *The Encyclopedia of Religion*. (XIV). New York: 1987.
- Honer, Stanley M. vd. *Felsefeye Çağrı*. Ankara: İmge Kitabevi, 2. Baskı, 2003.
- King, Richard. *Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.
- Kuşçu, Emir. *Din Fenomenolojisi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Langer, Susanne. *Philosophy in a New Key*. New York and Toronto: The New American Library, 3. Edition, 1951.
- Ortaylı, İlber. *Osmanlı'yı Yeniden Keşfetmek II*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2006.
- Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Tillich, Paul. "Din Dilinin Doğası", çev. Aliye Çınar. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 227-236.
- Tillich, Paul. *İmanın Dinamikleri*. çev. Fahrullah Terkan ve Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı, 2014.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology* 3 volumes. Chicago: University of Chicago Press, 1951-1957-63.
- Tillich, Paul. *The Boundaries of Our Being: A Collection of his Sermons with his Autobiographical Sketch*. London: Collins, 1973.
- Tillich, Paul. *Olmak Cesareti*. çev. F. Cihan Dansuk, İstanbul: Okuyan us Yayınları, 2014b.
- Tillich, Paul. "What Am I – An Autobiographical Essay: Early Years". Accessed June 24 2016. <http://media.sabda.org/alkitab-2/Religion-online.org%20Books/Tillich,%20Paul%20-20My%20Seach%20for%20Absolutes.pdf>
- Togan, Zeki Velidi. *Tarihte Usul*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1985.
- Tokat, Latif. *Din Felsefesi Yazıları*. Ankara: Elis Yayınları, 2015.
- Tokat, Latif. "Paul Tillich". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, C. 4. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Topçu, Nurettin. *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Baskı, 2011.
- Verneaux, Roger. *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994.

Declaration of Authenticity

This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Academic Ethics Statement

The article titled “Tillich’s Relation of Religion with Other Fields: History and Philosophy of Religion” has been prepared in accordance with scientific research techniques and academic ethics principles, no falsification or distortion has been made on the data, no partial or complete plagiarism has been made from another research, and it has not been sent to another publication organ for publication.

Conflict Statement

There is no conflict of interest with other individuals or institutions regarding the article titled “Tillich’s Relation of Religion with Other Fields: History and Philosophy of Religion”.

Authorship Contribution

The research was conducted with a single author:

1. Author: Dr. Mustafa TURAN: Conceptualization, Methodology, Data Collection, Visualization, Analysis and Writing (100%).
-



SULTAN İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Altı Aylık Hakemli Kısa Makale, Araştırma ve İnceleme Dergisi

Vol./Cilt: 3, Issue/Sayı: 1, June/Haziran 2025, pp./ss. 17-44.

Din İstismarında Bir Sanat: ‘Kussâs’lık*

An Art of Religious Exploitation: Storytelling

Hüseyin MARAZ¹

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Maraz, Hüseyin. “Din İstismarında Bir Sanat: ‘Kussâs’lık”. *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)* 3/1 (Haziran 2025), 17-44.
<https://zenodo.org/10.5281/zenodo.15776961>

CC BY-NC 4.0

Öz

Din istismarı, duyguların kontrol edilerek insan aklını makul olandan uzaklaştırma arzusudur. Bir dinin yoğun şekilde duygusallığa maruz kalması ise değerler alanının tahrifine yol açabilir. Bu nedenle din ile istismar, bir dinin ilke ve değerlerini dünyevî çıkarlar uğruna işlevsiz kılmanın gizil isteğidir. Kıssacılık ise olumsuz anlamıyla, bir çıkar elde etmek için kasıtlı olarak kafa karışıklığı yaratıp yalan bilgi yaymaktır. Kıssacıların dünyevî çıkarlar uğruna kitleleri coşkulu vaazlar, yüksek tonda nutuklar, yoğun duygusallık, aldatıcı emin oluş gibi geçişler üzerinden etki altına almaları muhakeme yoksunluğunun temel nedenlerinden biridir. Asılsız rivayetlere, abartılı hikâyelere, kurgusal söylemlere makul ölçülerle karşı koyamayıp bir anlamda dinin mitosa dönüşmesidir. Böylece yanlış bilgi, doğru bilgiden daha yaygın ve canlı hale getirilebilir. Bir din kendisini kurgular üzerinden topluma telkin etmeye başladığında değerlerin yozlaşması ve dinin ilke ve değerlerinin işlevsizleşmesi kaçınılmazdır. Bu da bir kıssacının beklentisi ile dinin gerçek ideallerinin örtüşmemesi demektir. Gerçek dinin kendisini pazarlayıp ticarileşmesi mümkün olmadığından rant ve kazanç arzusıyla özdeş hale gelen bir dinî anlayış yok olmakla eşdeğer anlamdadır. Makalede vurgulanmak istenen de dinin kendisine hizmet etmesi için var olduğuna yönelik bir inancın yıkıcı etkisidir. Bu itibarla makalede, dinin istismar edilmesinde hikâyecilerin rolü deskriptif bir yöntemle ele alınacaktır. Makale meseleyi problematik boyutuyla ele aldığından tarihsel sürece ya da ayrıntılı kavram analizlerine yer vermeyecektir. Makale, geçmiş ile günümüz arasında karşılaştırmayı okuyucunun algısına bıraktığından zihnî analiz metnin içerisinden yansıyacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Din, İstismar, Aldatma Sanatı, Kussâs.

Öne Çıkanlar

- Din istismarı, duyguların kontrol edilerek insan aklını makul olandan uzaklaştırma arzusudur.

* Araştırma Makalesi / Research Article, Geliş Tarihi / Date Received: 07.02.2025, Kabul Tarihi / Date Accepted: 29.05.2025, Yayın Tarihi / Date Published: 30.06.2025.

¹ Doç. Dr., ESOGÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Kalam Anabilim Dalı, Eskişehir, TÜRKİYE.
E-Mail: huseyin.maraz@ogu.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9751-7396>.

- Kıssacılık, bir çıkar elde etmek için kasıtlı olarak kafa karışıklığı yaratıp yalan bilgi yaymaktır.
- Kıssacıların cehalete dayalı özgüvenleri bir toplumda takdir ve saygınlık görürse o toplumda şüphe, eleştiri ve itiraz yetisi sona ereceğinden ilim ve hikmet dolayısıyla her türden gelişim de son bulur.
- Gerçek dinin kendisini pazarlayıp ticarileşmesi mümkün olmadığından rant ve kazanç arzusuyla özdeş hale gelen bir dini anlayış yok ile eşdeğer anlamdadır.
- Kıssacıların çıkarları ile dinin idealleri eşdeğer görüldüğünde duygular kontrol edilemez, her türden aşırılık ve saldırganlık kendisine makulleştirilmiş bir zemin bulabilir.

Abstract

Religious abuse is the desire to control emotions and distract human reason from what is reasonable. The intense exposure of a religion to emotionality is the distortion of the sphere of values. Therefore, religious abuse is the desire to render the principles and values of a religion dysfunctional for the sake of worldly interests. In its negative sense, parable telling is the intentional creation of confusion and dissemination of false information in order to gain some benefit. One of the main reasons for the lack of reasoning is that parable-tellers, for the sake of worldly interests, influence the masses through enthusiastic sermons, high-tone speeches, intense emotionality, and deceptive assurance. The inability to counter unfounded rumors, exaggerated stories and fictional discourses with reasonable measures is the transformation of religion into myth. In this way, false information can be made more widespread and vibrant than true information. When a religion begins to inculcate itself into society through fictions, it is inevitable that values degenerate and the principles and values of religion become dysfunctional. This means that the expectations of a storyteller and the real ideals of religion do not coincide. Since it is not possible for true religion to market and commercialize itself, a religious understanding that becomes identical with the desire for rent and profit is tantamount to nothing. What the article wants to emphasize is the destructive effect of a belief that religion exists to serve itself. In this respect, the article will examine the role of storytellers in the abuse of religion in a descriptive way. Since the article deals with the problematic dimension of the issue, it will not include the historical process or detailed conceptual analysis. Since the article leaves the comparison between the past and the present to the reader's perception, the mental analysis will be reflected in the text.

Key Words: Kalam, Religion, Exploitation, The Art of Deceit, Narrative.

Highlights

- Religious abuse is the desire to control emotions and distract human reason from what is reasonable.
- Parable-telling is the deliberate creation of confusion and dissemination of false information in order to gain some benefit.
- If the ignorance-based self-confidence of the storytellers is appreciated and respected in a society, the ability to doubt, criticize and object will cease in that society, and thus knowledge and wisdom and all kinds of development will cease.
- Since it is not possible for true religion to market and commercialize itself, a religious understanding that becomes identical with the desire for rent and profit is tantamount to nothing.
- When the interests of the storytellers and the ideals of religion are equated, emotions are uncontrollable and all kinds of extremism and aggression can find a rationalized ground.

1. Giriş

“İz sürmek” kök anlamıyla ‘söz ve anlatıları bir zincir halinde takip ederek yönetmeyi’ ifade eden hikâye/kıssa, dinî literatürde, anlatı ve sözleri izleyerek bir durumu olduğu üzere aktarmak anlamına gelmektedir. Olup bitenin izini sürüp bunları olduğu gibi insanlara aktarmak ve bu sayede onların düşünmelerini sağlamak kıssa anlatımının temel hedefidir. Kıssa

anlatımı, bu açıdan salt söze takılıp fiil/amelin göz ardı edilmesi değildir.² Ulaşılmak istenen fayda doğrultusunda sözlerin ve anlamların dizilerek bir gerçeğe/faydaya işaret etmektir. Olumsuz anlamıyla kıssacılık ise asılsız rivayetler ya da kurgusal hikâyeler anlatarak çıkar elde etmek amacıyla kasıtlı olarak kafa karışıklığı yaratıp yalan bilgi yaymaktır. Kıssacılık; hakikate bağlılık, mantıklı ya da tutarlı olmak gibi bir gaye taşımadığından asıl amaç, din üzerinden yüksek tonda yaşanacak bir duygudaşlığın şahsî çıkarlara kaynaklık edilmesidir. Dolayısıyla muhatap alınan kitle ile aynı düşünmek veya onların düşünmesine imkân tanımak ya da ortak ideallerde buluşmak aslî hedef değildir. Burada nihai amaç, toplumun bilgi seviyesinin yükseltilmesi, sorunlara çözümler sunulması, yüksek ahlâkî bilincin aşılması ya da iyileşme ve gelişmenin arzu edilmesi olmadığında bu sorunun sosyo-ahlakî açılımı din istismarıdır. Bir kişi ya da grubun şahsî hesap ve çıkarları uğruna hedefe ulaşmak için değerleri tahrif edip söylem ve eylemlerine dini alet etmesidir. Esasında (dinden geçinen) hikâyeci, dinin insanın maslahatını ilke edinen ideallerinden ziyade kendi zihninde kurguladığı hedeflere ulaşmak için buna uygun bir toplumu yaratmak isteyen kişidir. Dinin kendisine ve ideolojisine hizmet edecek biçimde sınırlandığı, politik-ideolojik projelere uygun örgütlenmelerin hâkim olduğu, ayrıcalıklı sınıfların oluştuğu, dinî söylemin gücün çıkarlarıyla örtüştüğü, eleştirinin kötü görülüp itaatin yüceltildiği, birlik ve bütünlüğü ihtiva eden etik değerlerin aksine ayrışmanın işe koşulduğu, diğerlerine hayali cennetlerin vaad edildiği bir toplum. Bunun için de dinin gerçekte ne olduğu toplumun geneli tarafından var olana alışıarak unutulmalıdır. Böyle bir vasatta toplumların elinde (hakikî) dinin, istismarcı otoritelere karşı en güçlü protest bir hareket olması gerekirken tam aksine rant, hakimiyet ve statü için kontrol edici bir güce/alete dönüşmesi toplumsal sorunların asıl nedenidir. Şu halde bir dinin başına gelebilecek en tehditkâr sorunlardan biri, kendi heves ve arzularını dinin idealleriyle özdeş hale getirip buradan insanî, ahlâkî ve dinî değerleri tahrif edebilecek bir imkânın (istismar) hâkim unsur olmasıdır. Bu sebeple beşerî her kurum gibi din de korunması gereken bir kurumdur ve onu koruyacak olan insanın kendisidir. Kısacası din, ilahî olsa da insanla temas kurduğu andan itibaren dinî ya da politik istismara karşı güçlü bir dirence her daim muhtaçtır. Özellikle de kamu menfaatinin korunması için din bütünüyle korunmalıdır.

Makale, bu soruna teorik ve pratik boyutuyla odaklanarak gündeme almayı hedeflemektedir. Bu sebeple makalede kronolojik tarihsel bir süreç izlenmeyecektir. Olumlu ya da olumsuz yönleriyle tarihin farklı dönemlerinde ve koşullarında bu aldatici sanatın işlevinin ne olduğu makalenin ilgi alanı değildir. Şu durumda sınırlılık ve ana tema, kavramın her asırda ifade edebileceği problematik yöndür. Çünkü insanların inançları, dinî anlayışları ya da âdet ve örfleri mutlaka bir kökene dayanmalıdır. Bu açıdan yeryüzünde insanın varlıkla ya da olgularla

² İbn Manzûr, kavramın muhtelif anlamları için uzun uzun izahlarda bulunur. Kıssacıları geçmiş haberlerin izini takip eden kimselere benzetir. Fakat aktarılagelen sözlerden hedeflenen kastın göz ardı edilmesi durumunda toplumlar için bunun olumsuz etkilerinin olabileceğini vurgular. Çünkü söze (retorik) çok ehemmiyet verip fiil/ürün dikkate alınmaz ise bunun helak sebebi olacağına işaret eder. İsrailoğullarının tam da başına gelen budur. Eylemi terk edip yok olmaya yüz tuttuklarında hikâyeler anlatmaya yönelmişlerdi. Ayrıntılı izah için bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 5/3650-3651.

ilişkisinde orijinallik aramak doğrusu pek mümkün değildir. Ne var ki insanlar gerçeği taşıdığı gibi bâtılı da taşıyabilmekte bazen de sorunların kaynağını bir çözüm olarak görebilmektedir. Makale geçmişten seslense de din istismarının çağlara sirayet edebilme kapasitesi nedeniyle aynı zamanda günceldir. Makalede deskriptif bir yöntem takip edilecek, gerekli açıklama ve analizler verilerin etrafında kendisine yer bulacaktır. Metinde izleneceği üzere yer yer hikâyeler üzerinden bilgiler verilmesi bir çelişki gibi durmaktadır. Belki de örnek olarak sunulan hikâyelerin bir kısmının gerçekliği bile yoktur. Ancak geçmiş zaman içerisinde gerçekliği şüpheli olan bir olgunun bugün tecrübî bir yaşantı olmadığını iddia etmek makul değildir. Bu açıdan tematik bağıntı ve sunulan anekdotlar, zihnin günümüzle bağ kurabileceği bir geçişkenliğe imkân tanıyacaktır. Makale başlığında sanat ifadesinin kullanılması bunun bir edebî tür olduğu anlamına gelmemektedir. Sanat olarak ifade edilmesi, bu faaliyet icra edilirken gerekli olan fiilî, kavli ve hatta kasdî tezahürlerin tiyatral bir formda gerçekleştiğini vurgulamaktır.

2. Din İstismârının Genel Çerçevesi

“Ağacın meyve vermesi”; “ürün verme”; “malın türleri ve çocuk” vs. kök anlamıyla ‘s-m-r’ kelimesi, “bir üründen elde edilemesi amaçlanan şey ya da ‘bir ürünün semeresi’ denildiğinde “ondan doğması/türemesi beklenen şey” anlamındadır. Bu anlamıyla kullanmak, yararlanmak, fayda sağlamak, sömürmek vb. anlamlara gelmektedir.³ Lügavî anlamıyla ilintili olarak istismar kavramı ise bir başkasının iyi niyet ve saf duygularını çıkar odaklı bir hedef için kullanmaktır. Şu halde istismâr, insanların güvenini, duygu, düşünce ve eğilimlerini kötüye kullanma anlamına gelen bir kavramdır.⁴ İstismar için genelde hedef olarak seçilen duygulardır. Bunun için güven, sevgi, hürmet, sadakat, inanç gibi duygular farklı amaçlar için kullanılır.⁵ Dolayısıyla duygu ve değerlerin karşılıklı etkileşimi her zaman makul ve sahih bir anlayış taşımaz. İstismar eden kişi ya da grup, kitle nazarında kendisine güven duyulan karizmatik bir otorite kabul edilir. İstismara maruz kalan kitle ise birçok açıdan zayıf olup istismarcıya yüksek bir saygı, sadakat ve güven hissi içerisinde.⁶ Burada ortak duygu ve kanaatlerin iki farklı amaç için bir araya gelmesi istismar olgusunu meydana getirmektedir. Taraflardan biri, diğerini kendisinin bir ürünü (istismar) olarak görmelidir. Din istismarı ise dini suistimal etme, çıkarlar için dini kullanma, dini bir sömürü aracına dönüştürme, dinin maksat ve ideallerine aykırı olacak şekilde anlamlandırma, maddî ve manevî menfaat elde etmek için inanç ve duyguları yönetme, dine ait hakikatleri bâtıl ile örüntüleyip dinî hassasiyeti kullanarak bunu kazanca/menfaate dönüştürme vb. anlamlara gelir.⁷ Buna göre bir şeyin istismar edilmesi, o şeyi kullanarak veya alet ederek öylece görülmeyen, gizil bir amacı gerçekleştirme isteğidir. Diğer bir ifadeyle

³ Kelimenin ayrıntılı açıklaması için bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 1/503-504.

⁴ Vecdi Bilgin, “İstismar ve Din İstismarı Üzerine Genel Bir Çerçeve”, *Siyer Araştırmaları Dergisi* 4 (2018), 162.

⁵ Bilgin, “İstismar ve Din İstismarı Üzerine Genel Bir Çerçeve”, 163.

⁶ Semra Çinemre, “Yaygın Din Eğitiminin Toplumu Din İstismarı Konusunda Aydınlatmaya Katkısı: Cuma Hutbeleri Üzerinden Bir İnceleme”, *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 56 (Aralık 2021/2), 333.

⁷ Ejder Okumuş, “Bir Din İstismarı Olarak Gösterişçi Dindarlık”, *İslâmiyât* 5/4 (Ankara, 2002), 197-198; Hüseyin Certel, “Din İstismarı Üzerine”, *İslâmi Araştırmalar* 22/1 (2011), 1-2.

istismara konu olan dini, ontolojik gayesinden saptırıp başka bir hedefe ulaşmak için farklı şekilde tasarlamaktır.⁸ Bu sebeple dinî değerleri ve esasları tahrif etmeden istismar etmek mümkün değildir. Kaldı ki tarih boyunca dinî kendi çıkarlarına alet etmeye çalışan her fikir, birey ya da grup aynı zamanda dinî ilkeleri tahrif de etmiştir.⁹ Çünkü din, bir şeye (ilah) inanmamızı isterken; para (rant ve statü) başkalarının inandığı şeye inanmamızı ister.¹⁰ Bu olgu, dinin gerçek anlamının ve işlevinin çıkar odaklı hedefler uğruna bozularak ihtiyaçlar doğrultusunda yeniden üretilmesi(s-m-r)dir.

Dinin istismara konu edilmesinin altında yatan temel faktörlerden biri ve hatta en önemlisi dinin meşrulaştırma gücüne sahip olmasıdır. Çünkü din, hem değer üretebilmekte hem de diğer değerlerin kabulünde meşrulaştırıcı bir işlev görebilmektedir. Bu nedenle bir kimse dindar olmasa da dinin baskın olduğu bir kültürde kendi düşünce ve davranışlarına meşrûiyet kazandırma isteğiyle dini istismar edebilmektedir. Zira şahsî anlayışının ve kabullerinin meşru/hak olduğuna inanan bir şahıs/grup, başkalarının da bunları meşru görmesini arzu edebilir. Dinin kontrol edici etkisini fark eden biri olarak kendisini dinî otorite pozisyonuna yerleştirebilir. Şu halde istismar, genellikle bir şahsın/grubun kendi inançlarından aşırı derecede emin olup başka bir olasılığın geçerliliğini asla düşünmediği durumlarda ortaya çıkar. Bir şahıs ya da grubun, dinin idealleriyle örtüşmeyen (özel) inanç ve davranışlarını, dinin kontrol edici gücünden yararlanarak meşrulaştırmaya çalışması istismarın nedenini oluşturur. Siyasî, sosyal ve ekonomik boyutuyla bir şahıs ya da grubun merkezinde çıkar ve beklentileri gerçekleştirme arzusu da ulaşılmak istenen asıl hedeftir.¹¹ Oysa dinî, ilmî, siyasi, iktisâdî ve ictimâî etkisiyle bir dinin başına gelebilecek en menfi durumlardan biri olan istismar her çağın dindarlarının sorunudur. Bu sorun, kendilerine çokça değer atfedilen şahısların insanların inançlarını onlara karşı kullanıp üzerlerinde sorgusuz itaate dayalı bir güç oluşturmalarıdır. Kendisini otorite ya da dinî bir önder konumunda gören biri, karşısındaki topluluğun kendilerini (ilmen-fikren) güçsüz hissettiğini zamanla fark eder. Onların farklı bir seçeneği olmadığını fark ettiğinde ve mutlak itaat edileceğini anladığında da kendisine tanınan otoriteyi kötüye kullanabilir. Bireyleri yönetmek ve manipüle etmek için bilgi kirliliği yayarak dinî ilkeleri çarpıtabilir. Bireyin iç dünyasında değersizlik, korku, utanç, kendinden şüphe etme, suçluluk duygusu vs. travmalar yaratarak duyguları manipüle eder. Böylece inanç üzerinden (emek sarfetmeden) güç, statü, kontrol ve servet elde etmeyi arzular. Çünkü din üzerinden menfaat devşirmek en kolay, popüler ve maliyetsiz bir yoldur. Cehalet arttıkça büyür ve gelişir. Bu durum, bir dinin özüne, ilke ve ideallerine aykırı bir zihniyetin dinin kendisi gibi algılanmasına yol açabilecek bir tehdittir. Zira istismâr edilen din, hakikatin yerine ikame edilmeye çalışılan kasıtlı bir kötülüktür. İstismâr da güveni aşındırır, iş birliğini yok eder, fitne

⁸ Ali Akdoğan, "İslam'ın Evrenselliği ve İstismar Meselesi", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 20 (2004) 124. 121-133; Burada nebevî model üzerinden ahlakî meziyetlerin analizi için bk. Yakup Hafızoğlu, "İmam Mâtürîdî'ye Göre Nübüvvet ve İspatında Erdemin Önemi", *Amasya İlahiyat Dergisi* 20 (Haziran 2023), 143-170.

⁹ Ali Osman Ateş, "Din Tahrîfi ve İstismarı", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Ocak-Haziran 2004), 3.

¹⁰ Dursun Ali Yaz, *Raranın Yazılmamış Tarihi-Antik Çağdan Geleceğe Para* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2024), 86-87.

¹¹ Certel, "Din İstismarı Üzerine", 3.

ve bölünmeyi körükler, ahlâkî çürümeyi hızlandırır, kutsalları tahrif eder, dinî inancı itibarsızlaştırır, insanları faydasız ve önemsiz şeylerle oylar, din, söze/vaaza indirgenir böylece insanî ilişkilerde gösterilmez ve bir dini gerçek işevinden uzaklaştırır.

Dinî söylemi (vaaz) tahrif eden faktörlerden biri olarak da istismâr, başka bir iş/mesleği icra etmede başarısız/yetersiz olan kimselerin tutunduğu bir meslektir. Çünkü bu, kolay yoldan kazanç sağlamanın ve toplumda seçkin bir statü elde etmenin yolu olarak görülür. Bunun için birkaç ayet ve hadisin ezberlenmesi, aldatıcı, gösterişli ve abartılı geniş bir elbisenin giyilmesi, sık, uzun bir sakal ile başta özel bir sarık yeterlidir.¹² Akabinde dinleyenlere duygu yoğunluğu içerisinde seslenmek, gizemli ve özel bilgilere sahip olduğuna kitleleri inandırmak, bazen konuşurken ağlamak ve duyguları coşturan sözlerle onları ağlatmak ve sohbet bittikten sonra (halkın) Firdevs cennetinde kendileri için yüksek bir sarayın inşa edildiği inancıyla Allah'ın razı olduğu güvenilir bir kul olduğu imajının halkta oluşmasını sağlamaktır. Sermaye, zengin sınıf ve yönetici erkin de seçilmiş özel hikâyeciye kendileri gibi lüks ve bolluk içerisinde yaşaması için cömertçe ihsanda bulunmasıdır.¹³ Böylece bir tür ruhbanlık modeliyle tezahür eden dinî otorite için kamu kaynaklarını özgürce kullanabilme fırsatı da doğmuş olur. Bu açıdan istismarcı, dini sadece kendi inancında ve seslendiği kürsüde görmek ister. O, her değeri kendisine mal etme arzusu içerisinde. Adeta din, onun inancı, ideolojisi ve karakteriyle uyum içerisinde. Fakat gerçekte sadece dine değil; tarihe, kültüre, ahlâka ve insana da saygısı yoktur. Çünkü insan onurunu çiğner, dinî duyguları kullanır, inanç hürriyetine değer vermez, kültürü yozlaştırır, ideoloji dayatır, kamu yararını düşünmez, cehaleti yaygınlaştırır, gerçekleri manipüle eder, akli ve bilinci köreltir ve sosyal bozulmaya yol açar. Üstelik kendi arzu, heves, düşünce ve algısını dinleştirdiğinden hakikatte Allah'ı/dini yeryüzünde müdahalesiz kılmanın gizil bir arzusunu taşır. Zira hiçbir istismarcı, çevresindeki insanların seçimler yaparken ilahî rehberliği ya da akli kullanmalarını istemez. Bu durum, Allah ile insan arasında doğrudan bir ilişkinin değil de din adamı üzerinden bir ilişkinin kurulduğunu dolayısıyla yasa koyucu/otorite olarak rollerin değiştiğini gösterir. Bu aşamada bir hikâyecinin sesi ile ilahî ses/söz adeta özdeş hale gelmiştir. Böyle biri, bir görüşe karar verdikten sonra bunları yeniden değerlendirmeyi reddeden ve diğer insanlar inançlarını gözden geçirmeye çağırdığında yeniden değerlendirmeye inatla karşı çıkan ve tutunduğu inançların reddedilmesini gerektirecek kanıtlarla karşılaştığında sabit görüşüne bağlı kalan kişidir. Lynch, bu kimseleri inatçı inanan olarak niteler. İnatçı inanan, bâtil inançlarından ve görüşlerinden vazgeçirilemez biridir; makul iknalara karşı daima tavizsiz ve dirençlidir.¹⁴ Şu halde dini, mitsel/kurgusal hikâyelere indirgeyerek istismar edenler, gerçekte dinden bahseden kimseler değildir; bâtil, yalan, aldatıcı ve hakikat dışı inançlarını açıkça itiraf eden kimselerdir. Çünkü istismarcı, insanların inanmaktan başka çaresi olmadığını anladığında her zaman hakikate bağlı kalmaya ve doğruları söylemeye ihtiyaç duymaz. Ve “her yalan, kutsal bir örtüyle kaplanır” anlayışından hareketle

¹² Ali el-Verdî, *Vü'âzü's-Selâtîn* (London: Dâru Kufaan, 1995), 47.

¹³ Verdî, *Vü'âzü's-Selâtîn*, 47.

¹⁴ Kevin Lynch, “Self-Deception and Stubborn Belief”, *Pre-print of paper published in Erkenntnis* 17/1 (2014) 63-75.

dindar insanları ikna etmek için zorlanmaz.¹⁵ Böylece bir taraftan dinin gerçeğe (hayat) bağının kopmasına neden olurken diğer taraftan dinin yanlış tanıtımına ve din ile hiç ilgisi olmayan fikirlerin yayılmasına yol açar. Ayrıca istismarcı, kendisinden (kasıtlı cehalet) ve kendisine yönelik herhangi bir yaptırımın varlığından emîn olduğu zaman söz ve fiillerini sorgulamadan meşrulaştırabilir. Bu sebeple Kindî (ö. 252/866 [?]), din üzerinden çıkar elde etmek isteyen kimseleri; “hayvanî nefislerini kuşatan kirli önyargılarıyla düşünce ufuklarını körelten ve hakikati göremeyen saldırgan ve zalim din istismarcıları haksız yere işgal ettikleri makamları koruma uğruna kendilerinden çok uzak olan erdemli insanları küçümserler. Onların gayeleri, başları tutmak, makam ve mevkileri gasp etmek ve din tüccarlığı yapmaktır. Gerçekte onlar dinden yoksundurlar; zira bir şeyin ticaretini yapan onu satar, sattığı ise artık kendisinin değildir. Bu nedenle dini satanlar ve din üzerinden sömürü düzeni kuranlar bir dine sahip olamazlar”¹⁶ tespitiyle ifşa etmeye çalışmıştır. Şu halde hakikat rengine büründürülerek sunulan her türden batıl, ilahî dinin kendisi değildir tam aksine bir dinin hedeflediği makâsıdın ihlal edilmesi anlamına gelir. Kindî'nin tespitiyle din tacirlerinin sattıkları dine talip olanların ellerine dinden yoksun olmaktan ve gerek dışılıktan başka bir şey geçmeyecektir. Diğer taraftan hakikatle fikrî ve fiilî bir bağıntı taşımayan kurgusal olguların değerlere kaynaklık etmesi mümkün de değildir. Dolayısıyla istismar, dinin ilke, değer ve yasalarının birey ve toplum hayatında beklenen işlevi/yarar gerçekleştirilmesine mani bir sorundur. Haddizatında din, bir diğerini avutmak, kontrol edip oradan menfaat devşirmek için var olmuş bir sistem değildir. Ayrıca yalnızca birilerinin güç kazanması için hizmet edilen bir yapı da değildir. Sadece insanın menfaati, refahı ve iyi olması için vardır. Kaldı ki bir insanın diğerleriyle din üzerinden ilişki kurması itaat etmelerini garantilemek için de olmamalıdır. İnanç ilişkisi; karşılıklı anlayış, birlikte çalışma, düşünme, karar verme, paylaşım, gelişme ve değer üretmekle ilgilidir.

Şu halde din istismarının en yaygın nedenlerinden biri, din adamlarını/anlatıcılarını her türden hatadan korunmuşçasına yüceltmek, kutsanmak ve sorgusuz doğrulamaktır. Hâlbuki abartılı bir şekilde yüceltilen din adamlarının (hikâyeci) diğer insanlardan hiçbir farkı yoktur. Hata yaparlar, günah işlerler, yanılırlar, haklı ya da haksız çıkabilirler. Üstelik her abartı ve aşırılık, bencilliği, seçkinciliği ve sınıfçılığı kendiliğinden var eder. Bu nedenle İslam'da din âlimi vardır ancak ruhbanlık tarzında bir din adamlığı olmamalıdır. Çünkü ilki, fikirleri eleştiriye açık olduğundan bilgi ve uzmanlığa dayalı entelektüel bir rekabeti gerektirirken; diğeri tekliği baskılayan, rakibi dışlayan, ayrıcalık talep eden, istismara açık, bilgi ve uzmanlığa ihtiyaç da duymayan bir anlayıştır. Bir inanç sisteminde din adamlığı olduğu sürece tanrı ile insanlar arasında aracılardan ve maddî kazanç için organize bir sömürünün olması ise kaçınılmazdır.

¹⁵ Yaz, *Raranın Yazılmamış Tarihi-Antik Çağdan Geleceğe Para*, 127.

¹⁶ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî, *Resâilü'l-Kindî'l-Felsefiyye*, thk. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950), 50.

3. İstismâr Sorununun Fâili Olarak Kussâs

Kussâs yani hikâyeciler, mescit ve yollarda halkın etrafında toplandığı, resmî bir sıfatı olmaksızın insanlara bazen hadislerle veya asılsız rivayetlerle vaaz eden bazen de kıssa ve hikâyelerle onları avutan/teselli eden grupların adıdır. Onların konuşmalarını din üzerinden gerçekleştirmeleri, bu kimseleri dinî bir içerik taşımaksızın komik ve nükteli hikâyeler anlatan kıssacılarдан ayıran temel unsurdur.¹⁷ Kıssa anlatımı esasında İslam'da kadîm bir gelenektir.¹⁸ Ömer b. Hattab'ın, ısrarı üzerine Temîm ed-Dârî'ye veya bir rivayette Ubeyd b. Amr'e insanlara kıssa anlatmaları hususunda izin verdiğinden söz edilir.¹⁹ Muâviye zamanında da salihlerden belirli bir topluluğun insanlara vaaz etmesi için görevlendirildiği aktarılır. Bu tür hikâye anlatımının makul bir amaç doğrultusunda icra edildiği aşikârdır. Burada politik desteğin varlığı ve din âlimlerinin buna razı olmaları, din temalı hikâyeler aracılığıyla inancın takviye edilmek istendiğini göstermektedir.²⁰ Ancak kıssacılığın başlangıcı olarak Muâviye zamanına işaret edilmesi, politik bir gaye üzere bu kapının açıldığını da akla getirmektedir. Nitekim Suyûtî (ö. 911/1505), Hz. Peygamber'in ve diğer iki halifenin (başka bir rivayette Hz. Osman'ı da ekler) hikâyeler anlatmadığı, bu uygulamanın Muâviye zamanında türediği bilgisini paylaşır.²¹ Fakat başka bir yerde Hz. Ali'nin Basra mescidinden kıssacıları çıkardığını ve 'mescidde hikâye anlatılmaz' diyerek tepki gösterdiğini aktarır.²² Anlaşılan o ki kıssa anlatımı, kamu yararı doğrultusunda icra edildiği takdirde bir sorun olarak görülmemiştir. Fakat dini tahrif edip inananların dinî hassasiyetinden menfaat devşirme faaliyetine dönüştüğünde yasaklar bereberinde gelmiştir. Sabbâğ da Makrîzî'den iktibasla kıssacıları, âmmе/şahsî hikâyeciler ve havâs/resmî hikâyeciler olmak üzere ikiye ayırır. İlki herhangi bir resmî görevi olmayan kimseler iken diğeri devlet tarafından görevli memurdur. O, resmî olmayan bir sıfatla bu işin icrâsının ve bu kimselerin konuşmalarını dinlemenin mekruh olduğuna işaret eder.²³ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), *Telbîsü İblîs*'te bu yönde bir anekdot paylaşır. Eski zamanlarda vaizler, âlimler ve hukukçulardı. Ömer b. Abdülaziz bu nedenle kıssa meclislerine katılırdı. Daha sonra bu sanat iyice geriledi ve cahil halk (liyâkatsiz) kıssacılar maruz kaldı. Ömer b. Abdülaziz de bu

¹⁷ Adam Metz, *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fî'l-Karnir-Rabî'el-Hicrî*, çev. Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), 2/147; Muhammed b. Lütî es-Sabbâğ, *Târihü'l-Kussâs ve Eserühüm fî'l-Hadîsi'n-Nebevî ve Ra'yü'l-Ulemâi fihim* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, h. 1404), 38-39; Suyûtî İbn Mace ve farklı rivayet kanallarıyla Hz. Peygamber, Hz. Ebu Bekir ve Ömer dönemlerinde kıssacıların olmadığına dair bir rivayet de paylaşır. Bilgi için bk. Celâluddîn es-Suyûtî, *Tahzîru'l-Havâs min-Ekâzîbi'l-Kussâs*, thk. Muhammed b. Lütî es-Sabbâğ (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyyi, 1984), 222.

¹⁸ İbnü'l-Cevzî kıssacıyı, geçmiş haberleri anlatan kimse olarak tarif eder. Bk. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, thk. Muhammed b. Lütî es-Sabbâğ (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyyi, 1983), 50.

¹⁹ Suyûtî bu iznin sınırlı, koşullu ve süreli olduğu konusunda rivayetler paylaşır. Rivayetlerin farklı şekillerini izlemek için bk. Suyûtî, *Tahzîru'l-Havâs min-Ekâzîbi'l-Kussâs*, 239-240, 272; Ayrıca Suyûtî, İbn Ebî Şeybe ve el-Mervezî, İbn Ömer'den rivayet ettiler ki o şöyle demiştir: "Hz. Peygamber zamanında, ne Ebû Bekir ne Ömer ne de Osman zamanında hiçbir kıssa anlatıldı. Bilakis fitne zamanlarında kıssa anlatılırdı", rivayetini aktarır. Bu rivayet, kıssacılığın sosyal bozulmanın hâkim olduğu toplumlarda algı yönetimi için revaç bulan bir anlayış olduğunu göstermektedir. Bk. Suyûtî, *Tahzîru'l-Havâs min-Ekâzîbi'l-Kussâs*, 245.

²⁰ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, 175-177, 193-194; Metz, *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fî'l-Karnir-Rabî'el-Hicrî*, 2/147; Suyûtî, *Tahzîru'l-Havâs min-Ekâzîbi'l-Kussâs*, 223.

²¹ Suyûtî, *Tahzîru'l-Havâs min-Ekâzîbi'l-Kussâs*, 224-225, 245, 263;

²² Suyûtî, *Tahzîru'l-Havâs min-Ekâzîbi'l-Kussâs*, 263.

²³ Farklı tasnifler için de bk. Sabbâğ, *Târihü'l-Kussâs*, 37.

meclisleri terk etti, fakat halk ve kadınlar onlara iyice bağlandı. Artık ilimle meşgul olunmuyor, bunun yerine hikâyelere ve cahil halkı memnun eden şeylere yöneliyorlardı. Bu sanatta bidatler çeşit çeşitti.²⁴ Bir bakıma kıssa anlatımının halkın fikrî ve fiilî yönde iyileştirme/geliştirme gayesinden salt duygu yönüne hitap eden bir hadiseye dönüşmesi hedeflenen fayda ve zararın yönünü de tersyüz etmiştir. Böylece halk, madden ve manen yoksunlaşmaya maruz kalırken kıssacılık yaygınlaşarak ilmin yerini almış ve çıkar amaçlı heveslerin kaynağına dönüşmüştür. Ayrıca hikâye anlatımının genellikle fitne ve toplumsal sorunların arttığı dönemlerde yaygınlaşması²⁵ hakikat ölçütlerinden uzaklaşıldığının göstergesidir. Özellikle ülkelerin kriz ya da çöküş dönemlerinde bu türden sahtekâr, ikiyüzlü ve dalkavuk fırsatçıların ortaya çıkması sık görülen bir durumdur. Toplumlari felâkete götüren kötülüklerin bu gibi zamanlarda artması da, yanlış ve bâtil inançların örgütlü hale gelmesi böylece akıl, ahlâk ve vicdanın yozlaşması nedeniyledir. Bu sebeple Irâkî (ö. 806/1404), genel bir kaide olarak, yönetici kesimin, gerçek âlimler tarafından ehil oldukları teyit edilinceye kadar hikâyecilerin halka hitap etmelerine engel olmaları gerektiğini söyler.²⁶

Kıssa anlatımı belirtildiği üzere etkili söze binaen ibret alma, düşünme ve iyileşme motivisi olarak dinî yöntemle çelişen bir vakıa değildir. İbnü'l-Cevzî, kıssanın etkili bir silah olduğunu, insanlar doğru ve iyi bir şekilde kullandığında hayır ve yarar sağlayacağını ifade eder. Çünkü insanlar doğaları gereği güzel hikâyeler dinlemekten mutlu olurlar ve bununla rahatlık hissederler. Ayrıca inanca hizmet etme amacıyla kıssalar yararlı ve etkili bir silahtır. O, buna dair “kıssa, Allah'ın ordularından bir ordudur.” deyişini paylaşır.²⁷ Kur'an-ı Kerim'in muhtevasının büyük bir bölümünü de kıssalar teşkil etmektedir. Kur'an; “Biz sana bu Kur'an'ı vahyetmekle (eskilere dair) haberleri sana en güzel şekilde anlatıyoruz. Elbette sen bundan önce habersizlerdendin”²⁸ ayetiyle en doğru ve güzel bir şekilde söylemi/diyaloğu edebî bir yöntem olarak vaz etmektedir. Burada kıssalar üzerinden dinin telkin edilmesinin ilmî bir teknik olduğu, birtakım ölçütler üzerinden icrasının gerçekleşmesi gerektiği vurgulanır. Nitekim Kur'an'daki hikâyeler genellikle tefekküre teşvik edecek bir şekilde sunulur. Kur'an, hikâyeler ve ilettikleri ahlâkî dersler üzerine derinlemesine düşünmeye davet eder. Bu da kişisel ve ruhsal gelişim için oldukça önemlidir.²⁹ Bu nedenle Suyûtî insanlara kıssa anlatılması gerekiyor ise bu işin ilmin

²⁴ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbisü'l-İblis* (İskenderiye: Dârü İbn Haldun, ts.), 123; Ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, 53; Suyûtî, kıssacılığın türedi bir vakıa olduğunu ve halkın hikâyeciği Havâric'in (Harûriyye) içerisinden çıkardığını zikreder. Bk. Suyûtî, *Tahzîru'l-Havâs min-Ekâzîbi'l-Kussâs*, 249, 271.

²⁵ Suyûtî, *Tahzîru'l-Havâs min-Ekâzîbi'l-Kussâs*, 245.

²⁶ Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdürrahmân el-İrâkî, *el-Bâ'is 'ale'l-Halâs min Havâdisi'l-Kussâs*, thk. Muhammed Lütî es-Sabbâğ (Beyrut: Dârü'l-Verrâk, 2001), 108.

²⁷ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, 48-49.

²⁸ el-Yunus 12/3.

²⁹ Kur'an'ın Allah'ı ve dünyayı tanımlamak için çeşitli metaforlar kullandığı, mesajı güçlendiren ve okuyucunun hayal gücünü harekete geçiren canlı imgeler yarattığı malumdur. Kur'an'daki hikâyelerin birbirine bağlı doğası, hikâyeye anlatma tekniğinin kritik yönüdür. Kur'an'daki hikâyelerin tek başına anlatılar olarak değil, daha büyük bir mesaj ve anlam yaratmak için birbirinin üzerine inşa edilen bağıntılı anlatılar olarak sunulduğu anlamına gelir. Metin boyunca bir tutarlılık ve birlik duygusu yaratarak temel temaları ve mesajları güçlendirir. Bk. Zaib Malik, “Story Telling Technique of The Noble Quran And Its Effect on The Human Mind”, *Jaheen e-Tahqeeq* 4/3 (2021), 776.

inceliklerini iyi bilen mahir bir âlim, hadisin sahihi ile zayıfını ayırabilecek düzeyde bilgin, geçmiş milletlerin tarihini bilen, dinde tefakkuk sahibi, zühd ehli, lügat ve Arapça'da ehil, insanların mallarına göz dikmeyen, liyâkat sahibi takvalı birinin olması gerektiğini söyler.³⁰

İbnü'l-Cevzî, kıssanın ismen yerilmediğini zira Kur'an'ın da kıssalar anlattığını, yerilen kıssanın fayda sağlayacak bir ilim olmaksızın sözün hikâyelerle uzatılması böylece söze pek çok asılsız rivayetin karıştırılması olduğunu ifade eder.³¹ Dolayısıyla kıssalar, kendi başlarına yerilen anlatılar değildir. Ancak içinde birçok abartı, bâtil, yalan ve dinî hakikatlere karşı bir cüretkârlık barındırdığında kınanmıştır. Kaldı ki Câhiz (ö. 255/869), kıssacılarından bazılarının tefsir ilminde meşhur olduğundan söz eder. Musa b. Seyyâr el-Esvârî ve Amr b. Fâid (Ebû Ali el-Esvârî) vb. bunlar arasındadır. Bu şahıslardan Musa b. Seyyâr el-Esvârî'nin ders meclisinde farklı etnik yapıda insanların toplandığını, Arapça ve Farsça'yı çok iyi bildiği için her gruba kendi dillerinde ayetleri tefsir ettiğini zikreder.³² Buradan, dinî içerikli haberleri aktaran vâiz ve kıssacıların dinî bir gaye üzere hareket ettikleri ve halkın kültürel seviyesini yükseltme arzusu içerisinde oldukları sürece din uleması tarafından herhangi bir tenkide maruz kalmadıkları anlaşılmaktadır. Çünkü kıssacıların ayırıcı vasfı, insanların seviyelerine inerek uygun bir dille hitap etmede mahir olmalarıdır. Halka zühd ve takva ruhunu aşılama bu fonksiyonlarıyla önemli görevler de üstlenmişlerdir. Dolayısıyla böyle bir görev, ahkâm ile meşgul olan hukuk âlimlerinin ilgileneceği bir faaliyet değildir. Bu bakımdan kıssacıların zühde çağrıları doğru ve yerinde bir faaliyet olarak kabul edilmiştir. Şu halde kıssacılarından herhangi biri, bu tür makul bir anlayış içerisinde olduğu sürece baskıya maruz kalıp faaliyetlerinden engellenmemiş ve dinî hayatın içerisinde tamamlayıcı bir unsur olarak görülmüştür.³³ Hatta kıssa anlatımı, dinî bir motivasyon kaynağı olması yanında sosyal hayatı ilgilendiren bazı durumlarda tercih edilen bir yöntem de olmuştur. Özellikle savaş arenasında kıssacıların rolleri dikkate değerdir. Metz, onların savaşa katılan insanları motive ettiklerini, savaşçıları coşturarak cesaretlendirdiklerini ve böyle bir uygulamanın cahiliyeden itibaren yürürlükte olduğunu aktarır.³⁴

Ulemanın ve umerânın takdir ve hoşgörüsüne muhatap olurken sonraki dönemlerde kitle duygusunu manipüle eden kıssacıların, dini kendi çıkarları doğrultusunda istismâra yönelmeleri bu bakış açısında değişikliğe neden olmuştur.³⁵ Halife Mu'tazîd'in (ö. 289/902) hicrî 279'da Bağdat yollarında ve mescitlerinde kıssacı, müneccim ve falcıların bulunmasını

³⁰ Suyûtî, *Tahzîru'l-Havâs min-Ekâzîbi'l-Kussâs*, 272; İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, 7, 179-183; İbnü'l-Cevzî'nin koşulları için ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, 62.

³¹ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, 52-53.

³² Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü Hânci, 1997), 1/368; Metz, *el-Hadâratü'l-İslamiyye fi'l-Karnir-Rabi'il-Hicrî*, 2/148.

³³ Metz, *el-Hadâratü'l-İslamiyye fi'l-Karnir-Rabi'il-Hicrî*, 2/148-149.

³⁴ Metz, *el-Hadâratü'l-İslamiyye fi'l-Karnir-Rabi'il-Hicrî*, 2/147; George Makdisi'den alıntılı olduğu üzere vaaz verme, on birinci yüzyılda Bağdat'ta Sünnî gücünün yeniden canlanmasında ve daha kesin olarak tanımlanmış bir Sünniliğin ifade edilmesinde önemli bir rol oynadı. Haçlı Seferleri sırasında da Müslüman yöneticiler, askerlerine ve tebaalarına cihat ruhunu aşılama için vaizler kullandılar. Bk. Jonathan P. Berkey, "Storytelling, Preaching and Power in Mamluk Cairo", *Mamluk Studies Review* 4 (2000), 61.

³⁵ Metz, *el-Hadâratü'l-İslamiyye fi'l-Karnir-Rabi'il-Hicrî*, 2/153.

yasaklaması³⁶ bu tür faaliyetlerin tehditkâr boyutuna işaret etmektedir. Bu yasak, kıssacıların taşıdıkları misyona aykırı hareket ettiklerinde ve bu işi çıkarlarına alet etmeye çalıştıklarında ilmî ve siyasi bir takım engellemelerle karşı karşıya kaldıklarını gösterir. Çünkü kıssacıların faaliyetleri, halkın duygularını istismar edip buradan rant elde etme rekabetine dönüştüğünde başlangıçtaki saf amaç (zühd ve takva) göz ardı edilir olmuştur. Din asıl gaye olmaktan çıkınca uydurma rivayetlerle halkı avutmak ve onların duygularını istismar ederek kazanç elde etmek gerçek amaca dönüşmüştür. Özellikle dinî hikâyeler tahrif edilerek pek çok asılsız rivayetle süslenmeye başlamıştır. Haliyle bu durum, bir sanat/meslek olarak algılandığında din ulemasının öfke ve tenkidi de kaçınılmaz olmuştur.³⁷ Fakat bu kimselerin âlimlere karşı tevazu içerisinde olmaları ya da bilgisiz olmanın mahcubiyetini bir şekilde hissetmeleri -dün de bugün de- tecrübe edilmemiştir. Her asırda kıssacılar âlimlere karşı tuhaf bir cüret ve farklı bir dirençle hareket etmişlerdir. Bir anlamda çokluk olmanın getirdiği özgüven, cehaleti kutsayan bir anlayışı var edebilmiştir. Cehaletin bu cüretkârlığına sebep ise kitlelerin daima kendi yanlarında olduklarına dair yüksek güvenleri olmuştur.³⁸ Kitleler kendi arzusunu, hırsını, öfkesini kısacası duygu ve coşkusunu kıssacıların söz ve davranışlarında görmüştür. Fakat Suyûtî, kıssacıların halka, kendileri dışında bir şey anlatmadığını, sadece daha çok görülmeyi, sürekli beğenilip takdir edilmeyi ve izlenilmeyi istediklerini söyler. Bu sebeple onların sözlerinin bir bilgi içermediğini, daha çok hamaset içerikli olduğunu belgeleyen bilgilere yer verir.³⁹ Aldatıcı sözlerin kitlelere sirayet edebilmesi için de dinin şekilci ve ritüelistik yönü bir kıssacı için vazgeçilmezdir. Hâlbuki aldatıcı şekilleri, yüzeysel dindarlıkları, abartılı retorikleriyle kıssacılar sadece bilgisizliklerini ve liyâkatsizliklerini örtmeye çalışmışlardır. İnsanların çoğu da görüntülerle/şekillerle aldatılmaktadır. İyi bir şey yaptıklarını zannederlerken bâtila hizmet ettiklerinin farkında değildirler.⁴⁰

El-Makdîsî'ye (ö. 390/1000 civarı) göre kıssacılar ve vaizler, halkın tuhaf ve duygusal konuşmalara olan tutkusunu fark etmişler ve konuşma ne kadar ilginçse talebin de o kadar artacağını anlamışlardır. Onlar için uçan bir deveden bahsetmek, yürüyen bir deveden söz etmekten daha cazipti. Çünkü gerçekliği olmayan rivayetler kitleler için her zaman daha ilgi çekici olmuştur. Zamanla bu durum hikâye anlatıcılarının özel/ayrıcalıklı şahıslar olduğu kanısına sevk etmiş ve halk sözlerine itaat etmeye, onlara yalvarmaya, kutsallık atfetmeye ve

³⁶ Suyûtî, *Tahzîru'l-Havâs min-Ekâzîbi'l-Kussâs*, 268, İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, 312; Câhiz, Ebu Ka'b adında bir kıssacının abes tutum ve sözlerinden örnek vererek hicrî 279'larda kıssacılara karşı bazı önleyici tedbirler alındığına işaret eder. Dönemin halifesi, sokak ve mescitlerde kıssacı, müneccim ve falcıların bulunmasını yasaklamıştır. Bu emir hicrî 284 yılında da yenilenmiş hatta devlet, resmen kıssacılar ile falcı ve müneccimleri aynı sınıfa dâhil etmiştir. Bk. Metz, *el-Hadâratü'l-İslamiyye fi'l-Karnir-Rabi'il-Hicrî*, 2/150-151.

³⁷ Metz, *el-Hadâratü'l-İslamiyye fi'l-Karnir-Rabi'il-Hicrî*, 2/149; Sabbâğ, kıssacılar, daha fazla görünür olma, şöhret elde etme ve bunu kazanca dönüştürme gayesiyle hareket ettiklerinde bu kimseleri mescitlerden uzaklaştırmak için daha da öncesinde sahabelen bazılarının devlet güvenlik görevlerine yardım ettiklerini aktarır. Bk. Sabbâğ, *Târihü'l-Kussâs*, 43.

³⁸ Metz, *el-Hadâratü'l-İslamiyye fi'l-Karnir-Rabi'il-Hicrî*, 2/153-154.

³⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Suyûtî, *Tahzîru'l-Havâs min-Ekâzîbi'l-Kussâs*, 241-242.

⁴⁰ Suyûtî, *Tahzîru'l-Havâs min-Ekâzîbi'l-Kussâs (Mukaddime)*, 6.

isteklerini iletmeye başlamıştır.⁴¹ Makdisî, bu kimselerin ne kendileri ne de Allah için ilim talep ettiklerini sadece önde olma, rant sağlama, mevki elde etme amacıyla olduklarını ve olmamaları gereken yerlere gelip bilinçli bir toplum olsa da arzu ettiklerini burada aradıklarını, eskilerin inançlarının tuhafılarıyla kitle kalbini büyülediklerini, çürümüş kıssacıların rivayetleriyle ve garip hikâyelerle halkın bilincinin ifsad edildiğini söyler.⁴² Kitleler için en tuhaf hikâyelerin, asılsız haberlerin bile gerçek gibi algılanmasında kıssacıların önemli payı vardır. İbnü'l-Cevzî de son derece basit bir rivayeti çoğaltarak aktardıklarına dair rivayetler paylaşır.⁴³ Bu nedenle o, “insanları konuşmalarıyla ifsad eden yalnızca kıssacılarıdır”⁴⁴ yargısını paylaşır.

İbnü'l-Cevzî, “kıssacılar mevzu hadisleri iştirler ve yalan-yanlış olduğunu bilmeden bunları insanlara aktarırlar.” der. Hatta sıradan insanların ağızlarından işittikleri sözleri dahi zikretmekten çekinmediklerini, bir şahıstan işittikleri bir sözü ‘Allah’ın resulü şöyle dedi’ demenin onlar için bir sorun teşkil etmediğini belirtir.⁴⁵ O, hikâyecilerin halka uydurma hadisler anlattığını ve ilmin kokusunu dahi alsa asla söylemeyeceği şeyleri onlara aktardığını söyler. Böylece halk, bâtıl ve yanlış olanı öğrenip saçmalıkları din zannetmeye başlamış, bir âlim onları kınarsa da “bize bu şekilde rivayet edildi ve biz böyle işittik.” demişlerdir. O, hikâyecilerin uydurdukları hadislerle kaç kişinin tuzağa düştüğünü; nicelerinin aklıtan beti benzinin attığını, nicelerinin ilim insanlarını terk ettiğini, nicelerinin mubah olan şeyleri kendilerine yasak ettiğini, nicelerinin de hevalarına uyarak nefislerine aykırı iddiasıyla ilmi gerçeklerden uzaklaştığını, nicelerinin evlatlarını münzevilik uğruna feda ettiğini ve nicelerinin eşlerinden yüz çevirdiğini aktarır. Çünkü onlar, “en çok yalan söyleyen ve insanları yalanlarıyla aldatanlardı.” der.⁴⁶ O, kıssacı ve vâizlerin Allah’tan korku duymadıklarını, meclislerinde insanları ağlatma, tahrik ve coşturma dışında hiçbir şeye önem vermediklerini, şayet insanların söyledikleri şeylere karşı ilgileri zayıflarsa hemen yalan bir hikâye uydurup bunu peygambere izafe ettiklerini ve insanların yüzlerine yansıyan tepkiyi sürekli gözlediklerini, onlara tuhaf, fantastik, garip ve yalan hadisler uydurup abartılı hikâyeler anlattıklarını, buradan da bir din uydurduklarını, halkın da konuşma ne kadar aklî muhakemeden uzaksa o kadar kıssacıların yanından yer alma arzusu içerisinde olduğunu ve böylece dine ve değerlere yapabilecekleri hasarı artırdıklarını söyler.⁴⁷ Bununla birlikte bu

⁴¹ Mutahhar b. Tâhir Makdisî, *Kitabü'l-Bed'i ve't-Tarih* (Kahire: Mektebetü's-Sekafiyyi ve'd-Dinî, ts.), 1/4; Metz, *el-Hadâratü'l-İslamiyye fi'l-Karnir-Rabi'l-Hicrî*, 1/367-368.

⁴² Makdisî, *Kitabü'l-Bed'i ve't-Tarih*, 1/4.

⁴³ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, 307-308; Suyûtî, *Tahzîru'l-Havâs min-Ekâzîbi'l-Kussâs*, 277; Le Bon, kitleler, delil ve kanıtlara dayalı verilerden hareket etmezler. Onların zekâdan çok duyguları etki altındadır ve onları yönlendiren şey, aşırı sevgi beslenen modelin bir konudaki tutumu ve iradesidir. Bundan dolayı oluşacak küçük bir kuşku dahi tartışmasız gerçeğe dönüştürülebilir, der. Bk. Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, çev. Yunus Ender (İstanbul: Hayat Yayıncılık, 2009), 35-37.

⁴⁴ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, 308.

⁴⁵ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, 309.

⁴⁶ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: 1966), 1/32.

⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzuât min-Ehâdisi'l-Merfuât*, thk. Nureddin b. Şükrî b. Ali Boyacılar (Beyrut: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1997), 1/53.

taifenin geçici dünya hevesleri uğruna dinlerini sattıklarını, Allah'ın ayetlerini değersiz bir meblağa pazarladıklarını, tuhaf sözler ve uydurma hadislerle insanların malına göz diktiklerini, kazanç elde etmekten başka gayelerinin olmadığını özellikle zikreder.⁴⁸ Bugün için de geçerli olan bu zihniyeti Sabbâğ, “bugün halk, bu kimseleri mescitte ders verirken ya da büyük bir salonda irticalen kalabalıklara konuştuğunu görse Allah'a davette görevini yerine getirdiğini zanneder, gerçekte ise aldatıcı deccaller hikâyeci kılığına girmiştir.” sözleriyle tasvir eder.⁴⁹ Irâkî, bilgisi olmayan konularda biliyormuş gibi davrandıkları için naklettikleri bir hadis doğru olsa da sırf bu sebepten günaha girdiklerini ifade eder.⁵⁰

Kıssacılar, halk üzerinde kötü bir etki bırakmış, hikâyecilerden duydukları şeyler yüzünden İslamî ilke ve esasların halkın zihninde çarpıtılmasına neden olmuşlardır. Dinin aslî kaynaklarına yalanlar, uydurma ve zayıf hadisler karışmış ve en absürt hurafeler hakikatmış gibi algılanarak halk arasında giderek yayılmıştır. Zamanla bid'atlerin sünnet, sünnetlerin bid'at olduğuna inanılır olmuştur.⁵¹ Sabbâğ, “günümüzde bu hikâyecilerin tahrif ve ifsad ecici faaliyetlerinin artık mevcut olmadığı zannedilebilir. Günümüzün gerçekliğiyle ve modern insanıyla hiç de bağıntısı olmayan tarihî bir vakıa olduğu düşünülebilir. Bu, realiteden uzak hatalı bir varsayımdır. Çünkü bu hikâyeciler, başka isimler altında halen daha var olmaya devam etmekte ve yeryüzünde bozgunculuk yapmayı sürdürmektedir. Eğer bu aldatıcı şarlatanlar geçmişte kussâs ünvanı ile ortaya çıkmışlar ise bugün vâiz, eğitimci, şeyh, önder, hoca, yazar, düşünür vb. ünvanlarla var olmaya devam etmektedir. Birçok insan bu şarlatanların gerçekte oldukları gibi tanımıyor ve onları samimi bir şekilde Allah'a çağırıklarını zannediyor”⁵² derken özgüvenli cehaletleriyle kitleleri aldatmaya devam ettiklerini vurgular. Bu anlamıyla cehalet, sadece bilgisizlik değildir. Aynı zamanda aşırılık, bencillik, kabalık, fanatiklik, tahakküm ve diğerleri üzerinde nüfuz oluşturup istismârı meşrûlaştırmaktır. Dolayısıyla bu cehâlet, bilgisizliğin yanında kamu hukuku ve maslahatını ihlâl eden aynı zamanda dinin tahrifine yol açan bir anlayıştır. O, içinde bulunduğumuz yüzyılda nice vâizin kıssacı etiketinden kaçınmak için kıssalardan uzak durduğunu fakat konuşmalarını uydurulmuş hadislerle, bâtil anlatılarla, süslü retoriklerle, aldatıcı söylemlerle, yargılayıcı cümlelerle doldurduklarını belirtir.⁵³ Bu yönüyle kıssacılık, dinde ihdas edilmiş ve canlılığı devam eden örtülü tahrif yöntemidir. Taşköprizâde'nin (ö. 968/1561) kıssacılığı bidat olarak nitelemesi bu açıdan tesadüf değildir. O, selef ulemasının, halkı kıssacılarla oturmaktan ve onları dinlemekten nehyettiğini söyler. Ona göre kıssacılar, Kur'an'da yer alan kıssaları anlatmakla yetinmiş olsalardı bu kadarıyla doğru bir iş yapmış olurlardı. Fakat onlar, dine ekleme yapmışlar, eksiltmişler, çarpıtmışlar, değiştirmişler hatta itaate teşvik için kendilerinin hikâyeler uydurabileceklerine dahi inanmışlardır. Bu kimseler hakikate davet kastıyla

⁴⁸ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzuat min-Ehâdisi'l-Merfuât*, 1/53-54.

⁴⁹ Sabbâğ, *Târihü'l-Kussâs*, 32-33.

⁵⁰ Irâkî, *el-Bâ'is 'ale'l-Halâs min Havâdisi'l-Kussâs*, 93.

⁵¹ Suyûtî, *Tahzîru'l-Havâs min-Ekâzîbi'l-Kussâs-Mukaddime*, 12.

⁵² Sabbâğ, *Târihü'l-Kussâs*, 33-34.

⁵³ Sabbâğ, *Târihü'l-Kussâs*, 32-33.

yaptıklarını zannetseler de bu şeytanın çağrısından başka bir şey olmamıştır. Doğrunun içerisinde yalanı büyötmüşler de büyötmüşlerdir.⁵⁴ Bu nedenle Suyûtî, Ebû Tâlib el-Mekkî'den (ö. 386/996) nakille, "ilim meclisinde bulunmak nafîle namazdan, nafîle namaz da kıssacıların meclisinde bulunmaktan ve kıssacıları dinlemekten daha hayırlıdır." hükmünü paylaşır. Buna ilaveten "etrafında toplandığınız kıssacılar bidattir o halde erdem ve fazilete kaçın." tavsiyesinde bulunur.⁵⁵

Menfî formuyla kıssacılık bir (aldatma) sanatı ise farklı anlatım tarzlarının olduğu da akla gelmektedir. Bu bağlamda Suyûtî, bu sanatın üç farklı isminin olduğuna değinir. Kıssacı (kâssın), uyarıcı/hatırlatıcı (müzekkir) ve öğüt veren (vâiz).⁵⁶ Kıssacı geçmiş olayları hikâyeye ederek anlatan kimsedir. Bu kimseler, genellikle geçmişin haberlerini aktarırlar. Vurgulandığı üzere ibret almak ya da doğruya rehberlik için olduğu sürece bu tür anlatımda bir sakınca görülmemiştir. Suyûtî daha sonra yerilen kıssacılıkla ilgili altı nedene işaret eder. İlk olarak, kitleler, itaat ve tasvip etmeye daha çok meyillidir. Bu nedenle doğru olan bir bilgi aktarılmış olsa da resulullah zamanında olmadığı iddiasıyla onu inkâr edebilirler. İkincisi, geçmiş haberleri aktarırken sıhhatiyle pek ilgilenmezler. Özellikle haberlerin İsrâiliyyât türünde olup olmadığına dikkat etmezler. Üçüncüsü ve daha önemli olan Kur'an kıraati, hadis rivayeti ya da dinde akıl yürütmeyle ilgilenmeyip bu tür işlerle meşgul olurlar. Dördüncüsü, Kur'an ve sahih hadislerde kıssa ve öğütler varken sıhhati şüpheli olan haberlerle yetinirler. Beşincisi, anlattıkları hikâyelere halkın zihnini/kalbini ifsad edecek şeyler dâhil ederler. Son olarak çoğu kıssacı, gerçeğin peşinde değildir, onların gayesi hakikat olmamıştır, bilgisi ve takvası zayıf olduğundan hata yapmaktan da sakınmamıştır.⁵⁷ Suyûtî, kıssacının dini tahrif edici şeyler söylediğini, kitle desteği nedeniyle kendisini ayrıcalıklı (kibir) gördüğünü ve yapmayacağı şeyleri dinî bir emir gibi aktarabileceğini söyler. Duyguları coşturmak ve kitleleri etkilemek için yalan da olsa tuhaf hikâyeleri aktardıklarına işaret eder.⁵⁸ Bu minvalde Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) tasavvuf ehli olduklarını iddia eden bu kimselerin gaybı bildiklerini, kendilerine tabi olan kimselerin âkıbetlerinden haberdar olduklarını ve kendileriyle beraber olanların cennette birlikte olacaklarını kürsülerden anlattıklarını söyler. Onların bilgisiz oldukları pek çok konuda biliyormuş gibi sözler sarfettiklerini ve çevresindekilerin de bunları inkâr etmediğini belirtir.⁵⁹ Hatta bu şahısların rüyalar yoluyla insanları aldatmaya çalıştıkları bugün dahi sık rastlanılan bir durumdur. Oysa peygamber ve sahabe gibi şahıslarla rüyalarında görüştükleri iddiasıyla bilgileri onlardan aldıklarını ileri sürmeleri, dinde asli kaynak olan Kur'an'ın ve aklın yerine ilhama dayalı özel bir bilgiyi ikame etmeye çalıştıklarını gösterir. Bu

⁵⁴ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Se'âde ve Misbâhu's-Siyâde* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 3/13.

⁵⁵ Suyûtî, *Tahzîru'l-Havâs min-Ekâzîbi'l-Kussâs*, 265.

⁵⁶ Suyûtî, çoğu insanın vâizi kıssacı kıssacıya da müzekkir (hatıra getiren) olarak adlandırdığını söyler. Ayrıntılı bilgi için bk. Suyûtî, *Tahzîru'l-Havâs min-Ekâzîbi'l-Kussâs*, 271-275; Sabbâğ, fakihlerin, kelimcilerin ve dilcilerin zikir ehlini ve vâizleri kussâs olarak isimlendirdiklerini nakleder. Bk. Sabbâğ, *Târihu'l-Kussâs*, 30.

⁵⁷ Suyûtî, *Tahzîru'l-Havâs min-Ekâzîbi'l-Kussâs*, 270-271; Ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, 50-51.

⁵⁸ Suyûtî, *Tahzîru'l-Havâs min-Ekâzîbi'l-Kussâs*, 251-252.

⁵⁹ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîri'l-Bahri'l-Muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdilmevcûd-Ali Muhammed Muavvîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 4/149.

nedenle Irâkî “insanların çoğu rüyalarla aldatılmaktadır.” der.⁶⁰ Buna göre bir toplumda herhangi bir inanç biçiminin akılları yönetmesi, sadece dinî bir sorun değil aynı zamanda fikrî ve ahlakî bir sorundur. Çünkü benimsenen inanç, bir şahıs ya da grup menfaatiyle özdeşleştiğinde insanlar bu inançla tutarlı olacak şekilde hareket etmeye başlarlar. Üstelik hâkim inanç, aslî değerlerle çelişse de daima çoğunluğun bu inancı haklı görmesini talep eder. Bu da kitleleri etkileyen önemsiz figürlerin liderliğine dayalı bir din anlayışının oluşmasıdır. Diğer bir ifadeyle dinî alanda oluşan bu hal, önemsiz figürler olgusu veya ayaktakımının liderliği olgusudur.⁶¹ Bu da hakikî inançla çelişen tutarsız inançların ve davranışların zamanla toplumda yaygınlaşması demektir.

Suyûtî, kitlelere vaaz yoluyla hitap etmek isteyen câhil kıssacıların amaçlarına ulaşmak için genellikle bir yol bulduklarını sonrasında işleri iyice kötüye gidinceye kadar bidatlerini artırdıklarını ve en sonunda da fiil, söz ve maksatlarında pek çok çirkinlikler sergilediklerini belirtir. Fiillerindeki çirkinlikler, tevazu sahibiymiş gibi görünme, yapmacık ağlamalar, alımlı (aldatıcı) elbiseler kuşanma, hareketlerde naiflik vb. sayılabilir. Hatta ona göre kadınlar bu sahteliğe daha kolay aldanmaktadır. Konuşmalarındaki çirkinlik ise sözlerinin yalan olması bununla birlikte rezalet ve bayağı halleridir.⁶² Amaçlarına gelince, dünyalık dışında bir şey değildir, vaaz ve kıssalarla insanları (din üzerinden) avutup aldatırlar.⁶³ Ebû Hayyân da benzer şekilde farklı (ayrıcalığı ve şöhrati simgeleyen) elbiseler giyinip kendilerine şeyh diyen bu kimselerin para kazanmak için emek sarf etmediklerini⁶⁴, dinde olmayan ritüeller icat ettiklerini, yüksek tonda mescitlerde halka seslendiklerini, kendilerine hizmetçiler (mürîd) edindiklerini ve insanları kendileri için çalışan hale getirerek paralarını aldıklarını, etraflarına (sözde) keramet ehli olduklarını yaydıklarını, insanlara ilmi bırakıp sünnetle meşgul olmaları gerektiği yönünde telkinde bulunduklarını, inzivaya özendirip hiçbir kitapta ve gönderilmiş peygamberlerin sünnetlerinde olmayan zikirlerle Allah’a ulaşmaya çalıştıklarını ve secde hallerinde dahi aslında insanlara kibirlerini sergilediklerini, şeyhin müritlerini görevlendirerek kendilerini izlediği, koruduğu, haberdar olduğu yönünde haberler yaymalarını söylediğini böylece de cahil insanları korkuttuklarını ve akılları körelttiklerini söyler.⁶⁵ Kısacası cehaletten beslenip korku, nefret ve seçilmişlik imgesi üzerinden halkın duygularını istismar ederek gelirlerini artırmak ve statülerini korumak için din pazarlarlar. Nitekim İbnü'l-Cevzî, yaygın

⁶⁰ Irâkî, bir rüyanın emredilene ve nehyedilene aykırı olmasını ya da zamanın koşullarına bağlı olarak makul ölçütlerden uzak olmasını, rüyanın bir aldatma aracı olarak kullanıldığının delili olduğunu düşünür. Bk. Irâkî, *el-Bâ'is 'ale'l-Halâs min Havâdisi'l-Kussâs*, 102-103.

⁶¹ Ahmed b. Yusuf es-Seyyid, *Mukâvemetü't-Tefâha* (İstanbul: Manârü'l-Fikr, 2023), 23.

⁶² Suyûtî, *Tahzîru'l-Havâs min-Ekâzîbi'l-Kussâs*, 274-275.

⁶³ Suyûtî, *Tahzîru'l-Havâs min-Ekâzîbi'l-Kussâs*, 280.

⁶⁴ Para ve statü peşindeki sahte bir dinciye ayırt etmenin sağlam yollarından biri de peygamberlerin sahip olduğu üç ortak nitelikten uzak olmalarıdır. Peygamberler miras bırakmamıştır, tamamı kent soylusudur ve hemen hepsi bir meslek sahibidir. Hiçbirisi sorumluluğun çok fazla deyip çalışmaktan imtina etmemiştir. Her biri kendi rızıkını kazanmak için çalışmıştır. Dolayısıyla bir din adamını hesâbîlik ve hasbîlik yönüyle değerlendirirken geçimlerini nasıl sağladıkları önemli bir kriterdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Yaz, *Raranın Yazılmamış Tarihi-Antik Çağdan Geleceğe Para*, 329-330.

⁶⁵ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîrü'l-Bahrî'l-Muhîr*, 4/312-313.

şekilde bu sanatla uğraşanların doğru ya da yalan olduğunu bilme ihtiyacı hissetmeksizin yazılı olan her şeyi nakletme çabası içerisinde olduğunu söyler. Bunlar arasında hadisler üreten yalancıların olduğunu daha sonra bunları sattıklarını ifade eder. Ne var ki İbnü'l-Cevzî, halkın kıssacılara olan düşkünlüğüne de anlam veremez. Kitlelerin ne onların uyduruk sözlerini inkâr ettiğini ne de onların meclisinden ayrılabildiklerini zikreder. O, halkın nazarında “âlim, minberi yüksek olan kimsedir” algısına işaret ederek,⁶⁶ şekilci dindarlığın aldatıcı yönünü vurgulamaya çalışır. Dolayısıyla kıssacıların fantezi ve masallarını olduğu gibi doğru kabul eden, onları asla eleştirmeyen sıradan insanların buna imkân tanımasını ve kürsüye her çıkkanı âlim zannetmesini anlamakta zorlanır. Ona göre halkın idrak edemediği şey, kendilerini âlim zanneden bu şahıslar, insanların kalplerini kirletmekte, kamu hukununu ihlal edip insan onurunu çiğnemekte, zihinleri yalan ve saçmalıklarla doldurmakta ve akılları hikâyeye ve efsanelerle köreltmektedir.⁶⁷ Fakat bir kıssacı için kitlelerin desteği vazgeçilemez bir güçtür. Halkın kendi yanlarında yer almasını ve sürekli kendilerini takip etmesini arzu etmeleri, halkın aklına duymak istedikleriyle hitap etmelerini gerektiren bir faktördür.

4. Vakalar Üzerinden Kussâsın İstismârda Etkisi

Kussâs için İsrâiliyyât, hikâyelerinin en önemli parçasıdır.⁶⁸ Söylemleri genellikle ansiklopediktir, belirli konular dışına çıkmazlar. Kurgusal hikâyeleri anlatmaktan ve çoğaltmaktan hiç çekinmezler ve bu tür mitsel anlatıların yayılması için özel çaba harcarlar. Hikâyeleriyle insanları Kur'an'dan, sünnetten, tefekkürden, anlayıştan, makulden ve hidayetden uzaklaştırırlar. Kitleleri yalana, abartılara, kurgulara, kanıt aramamaya alıştıırırlar. İnsanları bilgiye ve bilene değil, sadece kendilerine çekerler. İnsanların tuhaf olan şeylere ilgisini istismar ederler. Cehaleti kutsayıp bilgiyi itibarsızlaştırırlar. İnsanlar ya hikâyelerdeki mizahtan, akıl dışılıktan ya da nefret ettikleri kişileri hikâyecinin yansıtmasından hoşlanırlar. Zihinleri reddetse bile garip olan sözlerle/konuşmalara iştiaqla meyil gösterirler. Ne var ki toplumların bilinçlenmek, ilimle ve faydalı olan şeylerle ilgilenmek yerine kıssacıların peşine düşmeleri kendi felaketlerinin önemli bir nedenidir. Çünkü hikâyeci, kendi menfaati dışında yararlı bir şey düşünmez. Kastı, bir sorunu çözmek değildir. Toplum ve kamu menfaati ve dinin gerçek idealleri onun hiç ilgisi değildir. Onlar için halkın kendilerine tanıdığı statü her türden ahlâksızlığın üzerini örtebilir ve kötülüğü meşrulaştırabilir. Dinî anlayışları bilgi ve ahlâk temalı bir dindarlıktan uzaktır. Çünkü onlar için dinin ritüelistik ve şekilci yapısı, kitle algısını daha hızlı motive edicidir. Bilgi ve ahlâk temelinden yoksun dindarlıkları onları indirgemeci aşırı bir dogmaya yöneltirken bununla cehaletlerini örterler. Onların amacı bilgi ve erdemlerini

⁶⁶ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, 318; Ayrıca bk. Suyûtî, *Tahzîru'l-Havâs min-Ekâzîbi'l-Kussâs*, 278; Hoffer'a göre kitleye kesin olarak bağlanan kişi de inançlarına dayanak oluşturacak gerçekleri akıl, duyu ve haber gibi bilgi kaynaklarından değil de bu telkinden alır. Buna göre aklın ve duyuların verilerine dayanmak bir bakıma inançsızlıktır. Körü körüne inanç ise çok sayıda inançsızlıkla varlığını sürdürür hale gelir. Bk. Eric Hoffer, *The True Believer (Kesin İnançlılar)*, çev. Erkal Günür (İstanbul: Plato Film Yayınları, 2007), 90; Ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Hüseyin Maraz, “Fanatizm Olgusu ve Dinî Kült Yapılarda Eleştirisizliğin Eleştirisi”, *Kader* 16/2 (Aralık 2018), 404-432. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.464870>.

⁶⁷ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, 318-319.

⁶⁸ Bunun yanında özellikle tasavvuf, bâtil ve hurafe dolu hikâyeler için kıssacılara veri sağlıyordu. İsrâiliyyat onlar için önemli bir kaynaktı. Bk. Sabbâğ, *Târihü'l-Kussâs*, 44.

artırmak değil, makulleştirdikleri cehaletleriyle dinî kimliklerini her koşulda muhafaza edip kitle önyargısını beslemektir. Bu, hakikati yalnız kendi zihniyetinde görüp karşıtlık/öteki üzerinden kendisini tanımlayan, dini şekle/görünürlüğe indirgeyip değerlerin içselleştirilmesini önemsemeyen ve geleneği kutsayıp propaganda dilini akîdeye eklemleyen ideolojik bir anlayıştır. Oysa kimlik dindarlığı her asırda üstesinden gelinmesi gereken bir inanç sorunudur. Çünkü aşırılığın artmasında, toplumların manevî zenginliğinin çalınmasında, sosyal ayrılmaya kaynaklık etmede, toplum aklının ve erdeminin zayıflamasında en temel faktörlerden biridir. Ne var ki kıssacılar daima insanların arasındadır ve onları etkilemede büyük bir güce sahiptirler. Halkın nazarında ilim ehli olarak görünürler ya da kendilerine ilim ehliymiş gibi bir imaj yüklerler. Mescitlerde, geniş salonlarda Allah'a çağırdıkları iddiasıyla insanlara konuşurlar, hükümler verip hikâyeler anlatırlar.⁶⁹ Diğer taraftan, kendilerine yöneltilen her soruya konu hakkında bilgileri olsun ya da olmasın cevap vermeye çalışmışlardır. Zira onların cehaletlerini açığa çıkaracak herhangi bir olasılık, halkın kendilerine olan güvenini sarsabilir. Hatta bazıları, İsrailoğulları'nın taptığı buzağının ismini bildiği iddiasında bulunabilmiştir. Bir diğeri de Hz. Yusuf'u bir kurdun yediğini iddia ettiğinde dinleyenlerden biri, "Hz. Yusuf'u kurt yemedi ki deyince, Hz. Yusuf'u yemeyen kurdun ismi" deyip cümlesini değiştirerek sözüne devam edebilmiştir.⁷⁰ Kısacası hak/hakikat; içerisinde (zihnî) sıhhati, delil ve dürüstlüğü barındıran bir kavram iken bir kıssacı için bu değerlerin dikkate hâiz bir önemi olmamıştır. Bu durumun sebebi ise diğer fikirlere veya farklı bakış açılarına dikkatin yönelmesine engel olma arzusudur. Bu, oldukça tehlikeli bir durumdur. Çünkü diğer bakış açılarına üstünlük sağlandığı zaman, yaratılan sıklık ve sınırlılık felakete yol açar. Böylece yegâne hüküm verici ve hakikatin kaynağı haline gelir. Bunun sonucunda haddi olmayan soruları yanıtlaması ve kendisine hiç sorulmaması gereken sorulara cevap vermesi beklenir. Artık bu aşamaya gelindiğinde din olgusunu sadece kendi bakış açısına göre açıklama arzusu (tek olma hırsı) hâkim olur.⁷¹

Mevcut vizyonlarıyla kıssacılar, kendilerinin cehaletlerini ve sahtekârlıklarını ortaya çıkaran ulemadan olabildiğince nefret etmiştir. Onlar, âlimleri en büyük düşmanları olarak görmüşlerdir. Fakat her çağda olduğu gibi halk, kıssacılara verdiği değeri âlimlere göstermemiş, takdir ve övgüler kıssacaların payına düşmüştür.⁷² Kıssacıların halktan aldıkları destek, âlimler üzerinde derin etki bırakmış, âlimler can güvenliği nedeniyle susmak ve hatta bazıları bâtilı onaylamak zorunda bile kalmıştır.⁷³ Toplumda dinî önder görülen bazı cahil aldatıcılar, vaaz

⁶⁹ Suyûtî, *Tahzîru'l-Havâs min-Ekâzîbi'l-Kussâs* (Mukaddime), 6.

⁷⁰ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, 324; Metz, *el-Hadâratü'l-İslamiyye fi'l-Karnir-Rabi'il-Hicrî*, 2/153.

⁷¹ Lord Northbourne, *Religion in the Modern World (Modern Dünyada Din)*, çev. Şehabeddin Yalçın (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 45.

⁷² İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, 324; Metz, *el-Hadâratü'l-İslamiyye fi'l-Karnir-Rabi'il-Hicrî*, 2/153; İraki, İsrailoğullarını helâka götüren sebeplerin başında kıssa anlatıcılarının varlığına işaret eden hadisler ve sözler paylaşır. "İsrailoğulları helak olduklarında hikâyeler anlatıyorlardı" yani yararlı olan hakikate/ilme güvenmeyi terk edip faydasız yalan ve uydurmalarla meşgul oluyorlardı. Bk. İrâkî, *el-Bâ'is 'ale'l-Halâs min Havâdisi'l-Kussâs*, 81.

⁷³ Fakat bu durum genel bir tutum değildir. Her asırda bu aldatıcılarla mücadele eden, münkeri redde çağıran, deccâl kılığında sahtekârlıklarını ifşâ eden âlimler olmuştur. Bk. Sabbâğ, *Târihü'l-Kussâs*, 45.

etmekten alıkonursa nefretle öfkelenir ve onlarla birlikte birçok kimse buna tepki gösterir olmuştur. Çünkü böyle bir engelin toplumda insanları Allah yolundan ayırma ve İslam'a davetten kısıtlama şeklinde anlaşılmasını istemişlerdir. Kıssacıların sade bir dil kullanmaları, abartılı tekrarları ve hisleri teselli eden konuşmaları, ilmî ve entelektüel bir dil kullanan âlimlerle kıyaslandığında halkın aklını başından alabilmiştir. Bu nedenle kıssacılar için en önemli şey, halkın coşkusunu azaltan veya onların cezbe halini zayıflatan herhangi bir söylem ya da eylemden olabildiğince kaçınmak olmuştur.⁷⁴ Kitleler de her asırda tuhafılık ve gizemlere düşkün algılarıyla hurafelerden hoşlanmışlardır. Garip ve absürt hikâye ve haberleri dinlemeyi daha câzip bulmuştur. Âdeta onlar için kıssacı, kendilerini müzikle eğlendiren bir şarkıcı gibidir. Fakat kıssacıların gayesi, abartılar, uydurmalar ve yalanlar eşliğinde kitleleri cezbe edip onların mallarını ikna ederek alabilmektir.⁷⁵ Böylece zihinleri kirlenen ve karışan insanlar bidatlere sünnet olarak inanmaya ve gerçek sünneti bidat olarak görmeye başlamış, inançları içerisinde dinin naslarıyla yalanlar birbirine karışır olmuştur.⁷⁶ Aynı zamanda onların, halka çok kötü muamelede bulundukları, onları küçümsedikleri, hakaret edip alay ettikleri bir bakıma nefreti besleyip toplumda sürekli ötekiler var ettikleri böylece kitle algısını kontrol edebildikleri başka bir yöntemleri de daima olagelmıştır.⁷⁷ Ancak halk, bütün bunlara rağmen din tâciri bu kimselere yüksek bir güven besleyip ilgi duymayı sürdürmüştür. Cehalet, özgüven ve cüretleriyle kıssacılar, Allah'a ve resulüne sayısız yalan isnat etseler de halkın tarafında yoğun bir dinleyici kitlesine daima sahip olmuş, gerçek âlimler de büyük sıkıntılara maruz kalmıştır.⁷⁸ Âdeta cehaleti yok etmeye çalışan ulemaya cehaletin yaratılıp yayılabilen bir güç olduğunu göstermişlerdir. Bu bakımdan İbnü'l-Cevzî, kıssacılarla oturanların üç hasletine işaret etmektedir. Bunlar; rıza/itaat, aklın kusurlu görülmesi, faziletin yitimidir.⁷⁹ Mesûdî (ö. 345/956) daha ağır bir dille; "halkı bir incele, onları bir hayvanı oynatana alkış tutan, bir maymunu yönlendirene def çalan, oyun ve eğlenceye düşkün, yalancı bir hikâyeciye kulak kabartan, dövülenin etrafında toplanan, asılanın yanında bekleyen, onlara koyun gibi meleyen ve bağırıp çağıran, bunları asla engellemeyen, münkeri nefyetmeyen, iyiliği bilmeyen olarak görürsün." der.⁸⁰ Açıkçası halk bilincinin daha iyiyi, doğruyu ve faydalıyı aramaya yatkın olmaması kıssacılar açısından her zaman bir fırsat olarak görülmüştür.

⁷⁴ Metz, *el-Hadâratü'l-İslamiyye fi'l-Karnir-Rabi'il-Hicrî*, 2/150-151; Burada din adamının söylem ve mesajları, bir kitlenin bilgi düzeyini yükseltmek için değildir. Kitle ruhuna zerkedilen sloganik sözler, şüpheli inanç ve düşünceler, ispattan uzak saf yalnızca iddialar olarak kalmakta, aynı kelime ve imgelerle tekrarlar süregelmekte; böylece duygu, düşünce ve inançların diğer bireylere sirayeti hedeflenmektedir. Bk. Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 112-114.

⁷⁵ Sabbâğ, *Târihü'l-Kussâs*, 46-47.

⁷⁶ Suyûtî, *Tahzîru'l-Havâs min-Ekâzîbi'l-Kussâs-Mukaddime*, 12; Şu halde bir şeyin put olması yalnızca yapıldığı maddenin dış görünüşüne bağlı değildir. Çünkü bir heykelin put olduğunu buna karşılık bir fikrin (ya da grup kimliğinin) put olamayacağını savunmak abestir. Bk. Northbourne, *Religion in the Modern World (Modern Dünyada Din)*, 30.

⁷⁷ Sabbâğ, *Târihü'l-Kussâs*, 46-47.

⁷⁸ Mustafa es-Sıbağî, *es-Sünnetü ve Mekânetühâ fi't-Teşrîf-İslamî* (Beyrut: Dârü'l-Verrâk, ts.), 104.

⁷⁹ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, 306-307; Suyûtî, kıssacılar, Allah'a ve resulüne yalan isnad eden kimselerdir. Onlarla oturan bu kimselerden daha şiddetlidir, rivayetine yer verir. Suyûtî, *Tahzîru'l-Havâs min-Ekâzîbi'l-Kussâs*, 276.

⁸⁰ Metz, *el-Hadâratü'l-İslamiyye fi'l-Karnir-Rabi'il-Hicrî*, 2/149.

Metz de halkın kıssacılar aşırı sevgi ve saygı içerisinde olduklarını aktarır. Kıssacıların halkın duygularına hitap ettiğini, coşkularını yönlendirdiğini, onlara caddelerde ve mescitlerde hikâyeler, mitsel anlatılar, asılsız rivayetler aktardığını bu sayede pek çok mal edindiklerini söyler. Halk üzerindeki etkilerine dair o, Taberî'nin (ö. 310/923) Bağdat'ta bir kıssacıyı eleştirip kınadığını bunun üzerine halkın evini kuşatıp taşladığını ve bu yüzden dışarı çıkamadığını zikreder. Dahası ehl-i sünnet ile Şia arasında öteden beri yaşanan gerginliğin (fiten) büyük kısmını kıssacıların provoke ettiğini ifade eder.⁸¹ Metz, Seâlibî'den iktibasla kıssacıların siyasi, mezhebî ya da grup menfaati gözetmeden kitlelerin duygularını istismar ederek sadece onları avutmak için hadisler uydurabildiklerini bunu da mevkî ve mal edinmenin bir yolu olarak gördüklerini, kıssacıların mal kazanma hırsı nedeniyle birbirlerine kin ve nefret beslediklerini hatta "bir hikâyeci diğer bir hikâyeciyi sevmez" sözünün meşhur olduğunu aktarır.⁸² Bu nedenle gerektiğinde birbirlerine hakaret etmekten, gerçek âlimleri de yenilikçilik ya da dinsizlikle suçlamaktan asla çekinmezler. Kendileriyle aynı fikirde ya da tarafta olmayan herkes câhil, sapkın, mürted, zındık ve hatta hiç kimsedir. Kamuoyunu aldatmak ve gerçek din âlimlerini susturmak için iftira atmaktan kaçınmazlar. Oysaki din istismarcıları, din ile dünyayı (halkları) sömüren; dincilikle suçlar işleyen, dinî değerleri, etik ilkeleri, vatanperverliği temsil ediyormuş gibi davranıp nice felaketlere, trajedilere, skandallara ve hüsrana sebep olan kimselerdir. Onlar, gerçek sorunlara, insanın maslahatını ilgilendiren asıl meselelere eğilmezler ve anlattıkları hurafelerle halkların manevî duygularını zayıflatırlar böylece halkı bir dilenciye dönüştürürler. Dikkatleri daima sıradan halkın üzerindedir, kusurlu olan yalnızca halktır, sorunların kaynağı hep onlardır. Görevleri, haksızlıklara karşı halkı uyandırmak değil, sabır ve itaat teolojisiyle onları sakinleştirmektir. Bu bakımdan hiçbir istismarcı, kötülük ya da ahlâksızlığı kendi dindarlık güdüsüne (çıktısına) bağlamaz. Olumsuz görünen durumları daima şeytan türünde kötücül güçlere atfeder. Bu nedenle fiillerini sorgulama gereği de duymaz. Sorgulaması ve sorgulanması gereken hep başkaları yani sıradan halktır. Ceza ile korkutma, suçluluk duygusu oluşturma, sorgusuz itaati özümsetme, nefret/öteki üreterek algıları yönetme ve ayrıcalık/üstünlük imajıyla aldatıcılığı pekiştirme vb. sadece özgür iradelerin baskılanması, düşünme yeteneğinin körelmesi ve zihinlerin gerçeği görmekten uzak kalması içindir. Asılsız hikâyelerle kitlelerin zihinlerini meşgul etmenin tehditkâr yönü ise bilgiyi/hakikati önemsiz kılmak olmuştur. Oysaki aklı, sağduyuyu ve bilgiyi yadsıyan dinî bir anlayışın insanın maslahatına dönük ilmî, iktisadî ve toplumsal değişimleri var etmesi asırlar geçse de imkânsızdır. Bu nedenle kıssacılar, konularını hiç değiştirme gereği duymamışlardır.⁸³

⁸¹ Metz, *el-Hadâratü'l-İslamiyye fi'l-Karnir-Rabi'il-Hicrî*, 2/111; Özellikle Irak'ta artan sayılarıyla beraber baskılarının da arttığından söz edilir. İbn Afv'ın rivayetiyle Basra Mescidi'nde tek bir fıkıh halkası varken kussâsın sayısız halkaya sahip olduğu mescidin onlar tarafından doldurulduğu aktarılır. Metz, *el-Hadâratü'l-İslamiyye fi'l-Karnir-Rabi'il-Hicrî*, 2/149-150.

⁸² Metz, *el-Hadâratü'l-İslamiyye fi'l-Karnir-Rabi'il-Hicrî*, 2/154-155; Hadis uydurmacılığında zenâdikanın rolüne de işaret eden Suyûtî özellikle Abbasîler'in erken döneminde bu şekilde binlerce hadisin uydurulduğunu zikreder. Helali haram, haramı helal yapan, Hz. Peygamber'den gelen rivayetleri tahrif eden hadisler bu art niyetli kişiler tarafından tedavüle sokulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Suyûtî, *Tahzîru'l-Havâs min-Ekâzîbi'l-Kussâs*, 214-216.

⁸³ Ebû Ali el-Cübbâî, buna benzer cahil kimselerin (Hâşeviyye'yi kasteder) mizacını şu sözlerle tasvir eder: Şaşkın ve cahil bu gürüh, yalnızca her korkak gaddarın, günahkâr zâlimin, insanların en liyakatsizinin, en aptalının, en bilgisizinin, en fitnecisinin

Kendi yapay gündemleri (hamaset) dışında konuşamazlar. Buna rağmen duyguları cezbeden sloganik söylemleriyle halkın nazarında ayrıcalıklı olarak görülürler. Bu bakımdan kıssacılar, anlamsız sözlerin, safsatanın, kurgusal hikâyelerin, hurafe türü anlatıların kitle üzerindeki etkisini fark etmiş kimselerdir. Halkın hoşuna giden ve ilgisini çeken (aldatıcı) retoriklerle inandırıcılıklarını artırdıkları takdirde gerçek âlimlerden ve ilim talebelerinden üstün konuma geleceklerini anlamışlardır. İnsanların tuhaf ve gizemli şeyleri duyma arzusu, sloganik, hamaset içerikli sözlere düşkünlüğü, doğrudan itikâda ve hayata/amel temas etmeyen kurgularla meşgul olmanın rahatlığı, hikâyecileri amaçlarına ulaşınca kadar yalanlar uydurmaya iten faktör olmuştur. Buna dair İbn Kuteybe (ö. 276/889) kıssacıların halkın dikkatini kendilerine çektiklerini, yalan ve uydurma rivayetlerle onların zihinlerini karıştırdıklarını, halkın da akılları ermediği için kalplere/duygulara hoş gelen tuhafıkları anlatanların yanında yer aldığını söyler. Örneğin hikâyeci cennetten bahsettiğinde; “içerisinde misk ve zaferan kokusundan olan huriler vardır ve kalçaları bir mil genişliğindedir. Allah, sevdiği kuluna içinde yetmiş bin oda, her odada yetmiş bin kubbe, her kubbede yetmiş bin yatak bulunan beyaz incilerden bir saray verecektir. Böylece o, yetmiş bin kişi arasında yer alacak ve onlardan ayrılmayacaktır.”⁸⁴ şeklinde uydurma bir rivayetle halkın dikkatini ve ilgisini kendisine çekebilir ve inandırıcılık için abartının şiddetini artırarak gerçekleri kolaylıkla çarpıtabilir. Fakat gerçekte akla, sağduyuya bilime ve irfana aykırı pek çok yalan, çarpıtma ve saçmalığı dine dolduran biridir.

Buradan hareketle kıssacıların kitleler tarafından yüksek bir içtenlikle onaylandığına dair bazı ilginç olaylar rivayet edilir. Bunlardan biri Harun Reşid ve Me'mun döneminde yaşamış şair Külsüm b. Amr el-Attabî ile Osman el-Verrâk arasında geçen diyalogdur. Külsüm, Bağdat sokaklarında ekmek yiyerek yürürken Osman el-Verrâk onu görür ve “yazıklar olsun sana, utanmıyor musun?” der. Külsüm de ona, “biz bir evde iken sen yok muydun? Orada bir sığırı yerken ne utandın ne de çekindin. Bu sen değil miydin?” O da hayır, az bekle ben sana sığırın ne olduğunu göstereceğim.” cevabını verir? Kalkar ve insanlara vaaz vermeye hikâyeler anlatmaya başlar. Etrafındaki kalabalık artınca insanlara: “Bana ismi önemli değil, birinden rivayet edildi ki, her kim dilini burnunun ucuna değdirirse ateşe girmez. Bu sözün akabinde halkın içinde dilini çıkarıp burnuna değdirmek için çaba sarf etmeyen kimse kalmadı.”⁸⁵ diyerek kitleler üzerindeki hâkimiyetlerine dikkat çeker. İlginç bir anekdot da Muhaddis Şa'bî hakkında paylaşılır. O, Tedmür'e gidince cuma günü olduğundan namaz kılmak için bir mescide girer. Etrafını saran kalabalık bir topluluğa hitap eden uzun sakallı bir şeyhe şahit olur. Konuşmasına

liderliğine razı olurlar. Bunlar yeryüzünde bozgunculuk yapan cahil, kötü kimselerdir. Allah'ın malını servet edinirler, O'nun kullarını köleleştirirler ve dinini bozarlar. Fakir fukaranın malıyla kendilerine mallar, atlar, çalgılar, cariyeler satın alırlar. Şarap içip günahlar işlerler, erdem yoksunlarını ıslah etmeye yanaşmazlar, verdikleri sözlerden cayarlar, Yahudi ve Hristiyanları izzet sahibi kılarlar. Bk. Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât-İtikâdî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*, thk. ve çev. Özkan Şimşek-A. İskender Arıca-Yusuf Arıkaner (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 110.

⁸⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs*, thk. Muhammed Muhyiddîn el-Esfar (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1999), 404.

⁸⁵ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, 320; Metz, *el-Hadâratü'l-İslamiyye fi'l-Karnir-Rabi'il-Hicrî*, 2/151.

Nebî'ye (a.s.) kadar uzanan bir rivayet zinciri ekleyerek “Allah Teâla iki sur yaratmıştır. Her sur için iki üfürüş vardır. Bunlar, şimşek üfürüşü ve kıyamet üfürüşüdür. Şâ'bi'nin içi içini yer ve namazını da hafif tutar. Sonra şeyhe yaklaşır ve Allah'tan kork insanlara yalan yanlış şeyler anlatma. Allah tek bir sur yaratmıştır. Nerden çıktı bu iki sur deyince, ona: Ey fâcir, ben Hz. Peygamber'e uzanan raviler saydım, sen bunu red mi ediyorsun?” der ve ayakkabısını çıkararak Şa'bi'ye vurmaya başlar. Şeyhin etrafında kümelenen grup da ona katılır ve bir güzel döverler. “Şa'bî ne olur beni bırakın Allah'a yemin olsun ki Allah üç tane sur ve her biri için üç üfürüş yaratmıştır.” deyince kendisini bırakırlar. Belki bu türden rivayetlerin bir gerçekliği yoktur. Fakat burada âlimlerin kıssacıların anlattıkları hikâyeleri reddettikleri, ipliklerini pazara çıkardıkları, genellikle batıl ve hurafe türünde sözler sarf etmelerine rağmen kıssacıların halkın ilgisini yanlarına çekebildikleri asıl anlatılmak istenendir.⁸⁶

Nitekim halk, kıssacıların ayrıcalıklı şahıslar olduğuna inanıyor çoğu zaman dualarını almak için onlara adeta sığınyordu. Bu durumu örnekleyen bir anekdotta bir adam Ebu Süleyman adında bir kıssacıya bir fels (para) verir ve ondan oğlunun kendisine geri dönmesi için dua etmesini ister. Kıssacı, oğlun nerede diye sorar. O da Çin'de cevabını verir. Kıssacı bir fels ile Çin'den döner mi hiç? der. Bu kadar paraya imkânı yok. Ancak bulunduğu yer Cennabe ya da Siraf olsaydı o zaman bu paraya dönebilirdi, diyerek⁸⁷ adeta insanları aldatmanın inceliğini ve bunun için hiçbir değer tanımadıklarını betimler. Halk üzerinde sahip oldukları etkiye örnek olması açısından Ebû Hanîfe'nin annesi hakkında da bir rivayet aktarılır. “O, aklına takılan şerî bir meseleyi oğluna sorar. O da annesine cevabını verir. Fakat annesi bu cevaptan ikna olmaz. Ebû Hanife ile birlikte meşhur kıssacılardan birinin yanına gider. O da Ebû Hanife'nin verdiği cevabı verince ancak ikna olur.”⁸⁸ Diğer taraftan menfaat söz konusu olduğunda kıssacılar tarafından ilmî, fikrî ve ahlakî herhangi bir ilkenin gözetilmediği de vurgulanmıştır. Buna dair Metz, onlardan bazısının çarşı ve pazarlara gelerek pazarın bir ucunda birinin Hz. Ali'yi öven rivayetler aktardığını diğer ucunda da bir başkasının Hz. Ebu Bekr'i medh eden sözler sarf ettiğini böylece Şia ve Nasibi'den gelecek dirhemleri kaçırmak istemediklerini günün sonunda da parayı taksim ettiklerini söyler.⁸⁹

İbnü'l-Cevzî, kıssacıların yüzlerini sarı göstermek için yağ sürdüklerini bununla da oruca olabildiğince hassasiyet gösteren münzevi bir imaj verme arzusunda olduklarını zikreder. Hatta anlattıkları hikâyelerden ne kadar etkilendiklerini halka göstermek için “bazıları minberden kendisini aşağı atar ya da ayağını minbere vururdu.” der. Hatta aralarında güzel ve alımlı elbiseler giyerek kadınları aldatan bir grubun varlığına da işaret eder.⁹⁰ Çoğu kıssacı dünyalık peşine düşen bunu elde etmek için kışa ve vaazlarla insanları kandıran şahıs ya da gruplardır.

⁸⁶ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, 302-303; Sabbâğ, bu fırsatçı ve oportunist aldatıcıların özellikle gençlerin üzerinde iyi bir imaja sahip olduklarını söyler. Gençlerin duygu yoğunluğunu bu kimselerin kolaylıkla istismar edebildiğini ima eder. Bk. Sabbâğ, *Târihü'l-Kussâs*, 34.

⁸⁷ Metz, *el-Hadâratü'l-İslamiyye fi'l-Karnir-Rabi'il-Hicrî*, 2/155.

⁸⁸ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, 319.

⁸⁹ Metz, *el-Hadâratü'l-İslamiyye fi'l-Karnir-Rabi'il-Hicrî*, 2/152.

⁹⁰ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, 296; Metz, *el-Hadâratü'l-İslamiyye fi'l-Karnir-Rabi'il-Hicrî*, 2/152.

Bağış toplamaktan yapmacık şekilde kaçındıklarını ifade etmek için “zâhid reddettiğinden daha fazlasını alandır” sözü darb-ı mesel olmuştur. Birçoğu haksız yollarla gasp edilen malları almaktan dahi kaçınmamıştır. Kendileri için yeterli olacak malı talep etmekten asla çekinmemişlerdir. İbnü'l-Cevzî'nin ifadesiyle insanların çoğu bütün bunlara rağmen mallarının zekâtını yine de onlara vermiştir.⁹¹ Diğer taraftan hikâyeciler, adaletsiz yönetimlerin temellerinin kurulmasında etkin rol oynamış, propagandanın sözcüsü olmuş, yöneticilerin ve sermayenin istek ve ideallerini halka yaymış, onların çıkarlarına hizmet etmiş ve onları hedeflerine ulaştırmışlardır.⁹² Esasında kendilerine tanınan yüksek statü nedeniyle halkların bilinçsizce itaat etmelerini isterlerken dinin kamusal ideal ve hedeflerini kendileri için de tehdit olarak görmüşlerdir. İstikballeri uğruna kendi heves ve arzularını ilâhî iradeyle özdeşleştirip Allah'a kolaylıkla yalanlarını yakıştırmaktan çekinmemişlerdir. Bu açıdan İmam Şafii'ye nispet edilen “vallahi benim için dans ederek geçinmek din üzerinden geçim sağlamaktan daha iyidir”⁹³ sözü, dini istismar edenlerin, insanları dinden uzaklaştırdıkları, bâtil ve yanlış yaygınlaştırdıkları, gücün desteğiyle saf itikâdı bâtil bir ideolojiye dönüştürdükleri ve dini sadece mal ve mevki kazanma aracı olarak gördükleri için suçlarının büyüklüğüne işaret eder. Diğer taraftan insanlar, birbirleriyle meşgul olurken maruz kaldıkları zulüm ve haksızlıkları da unuturlar. İzah sadedinde Verdî bu kimseler; “zalim yöneticiler ve şımarık zenginlerin istedikleri gibi davranmalarına göz yumarlar. Ve tüm dikkatlerini yoksul halka çevirirler. Daima sıradan halkın hatalarını araştırıp onlara hayatlarını dar ederler. Yoksul ve güçsüzleri dünya ve ahirette azap ve helak olmakla korkuturlar. Sözlerindeki bu tarafgirliğin nedeni ise eskiden olduğu gibi şimdi de zalim yöneticiler ve zenginlerin sofraya artıklarıyla yaşıyor olmalarıdır. Çünkü din adamlarının dünyevî arzuları yöneticilerin rızasına bağlıdır. Bu yüzden onların; zulüm, adaletsizlik ve hırsızlığa, yöneticilerin lüks bir yaşam sürmelerine göz yumduklarına şahit olursun”, der.⁹⁴

Kıssacıların faaliyetlerine dair gerek İbnü'l-Cevzî gerekse Suyûtî sayısız rivayet paylaşmaktadır. Fakat bunların tamamına değinmek elbette mümkün değildir. Verilen örnekler üzerinden vurgulanmak istenen maksadın hâsıl olduğu düşünülmektedir. Bu nedenle birkaç örnek olaya

⁹¹ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, 336; Hoffer'a göre kendilerini kandırma konusunda güçlük yaşamayan bireylerin başkaları tarafından kandırılması son derece kolaydır. Bu nedenle hitap edilen kitlenin, telkinlerin büyümesine kapılması ve güdülenmesiyle gerçekleri görmek istemeyiş ya da görme yeteneksizliği örgütsel davranış halini alır. Bk. Hoffer, *The True Believer (Kesin İnançlılar)*, 94.

⁹² Ayrıntılı bilgi için bk. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 3/146-147; Dinin siyasete alet edilmesi dinî, ahlakî ve sosyolojik bir sorundur. Zira din, mutlak ve değişmez olanı temsil ederken; siyaset değişken ve göreceli olan bir yapıdır. Siyaseti genellikle bireysel ya da sınıfsal çıkarlar belirler. Din ise her koşulda bu tür bir anlayıştan uzak tutulmalıdır. Aksi halde din, özünü ve ruhunu yitirir. Ayrıca din, doğası itibarıyla ayrıştırıcı değil, birleştiricidir. İslam, mutlak surette birleme/tevhîd dinidir. İnanç ve toplum düzeyinde birlemeyi esas alır. Siyaset ise tabiatı gereği ayrıştırıcıdır. Din kutsal, siyaset ise dünyevî bir olgudur. Sabit ile değişken bir araya geldiğinde dinamik olan sabit olanı bozabilir ve kutsallığını sona erdirebilir. Siyasi anlaşmazlıklar dine; dinî anlaşmazlıklar siyasete alet edilebilir. Böylece yıkıma, felakete, bölünme ve şiddete yol açabilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *İslam Düşüncesinde Demokrasi İnsan Hakları ve Hukuk*, çev. Mehmet Şayır (İstanbul: Kapı Yayınları, 2019), 92-93.

⁹³ Muhammed Râtib el-Nablusî, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim-Su'retü'l-A'raf*, (Erişim 28 Nisan 2025), 11.

⁹⁴ Verdî, *Vü'üzü's-Selâtin*, 11-12.

daha işaret edilerek konu toparlanmaya çalışılacaktır. Bir rivayette İbnü'l-Cevzî, kıssacıların zulüm ve haksızlıkları düşüren salâtü'l-husemâ adında bir namazı rivayet ettiklerini böylece insanları zulme teşvik edip sonrasında mallarını aldıklarını aktarır. Bunun toplumsal yansıması ise bir kimsenin kolaylıkla hırsızlık yapıp akabinde iki rekât namaz kıldığında yaptığı bu kötülüğün affedileceğine olan inancı olmuştur.⁹⁵ İbnü'l-Cevzî, kıssacıların birçoğunun Regâib namazı, Şa'ban'ın yarısı namazı gibi rivayetler üzerinden ibadetler uydurup bu sayede mescitleri doldurduklarını söyler. Fakat bu kimselerin asıl farz ve zorunlu olan yükümlülüklerle (vâcibât) teşvik etmediklerini özellikle zikreder. Hatta bazılarının insanların ilahî rahmetten ümidini kesmeleri için korku temalı hadisler naklettiklerine değinir. Bazen de "kim Allah'tan başka ilah yoktur derse cennete girecektir" hadisi üzerinden sunî bir kurtuluş (recâ) algısı oluşturduklarını belirtir. Fakat bu hükmün İslam'ın başlangıç dönemlerinde geçerli olduğunu zaman itibarıyla amellerin mutlaka olması gerektiğini açıklamadıklarını vurgular. Bazıları da sünnetin faziletini izah sadedinde "sünnî olan affedilmiştir ve kurtulmuştur." demiş hatta sünnete tutunana günahın zarar vermeyeceği varsayımıyla insanları aldatıcı bir güven hissine yöneltmiştir.⁹⁶

İbnü'l-Cevzî kastedileni anlamaksızın zühd hayatını emrettiklerini bunun için de dünyadan elini eteğini çekmiş bazı şahısların haberlerini aktardıklarını söyler. Ayrıca muhataplarına dünya malını terk etmelerini, günlerce sürecek yolculuklara çıkmalarını, gece uyumamalarını ve toplumdan uzaklaşmalarını öğütlemişlerdir. İnsanlara ailelerini terk edip yolculuğa çıkmalarını veya toplumla bağlarının koparılmasını telkin etmişlerdir.⁹⁷ Bu izalosyanın ardında yatan nedeni anlamak güç değildir. İnsanı kendi doğasına, dinin aslî değerlerine ve içinde var olduğu kültüre yabancılaştırıp değerlerin yozlaşmasına bir nevi fırsat tanımaktır. Sonuç olarak Dırâr b. Amr'ın (ö. 200/815 [?]), "Peygamberleriyle birlikte ve peygamberlerinden sonra Yahudilerin Samirisi ve Hristiyanlar'ın Pavlus'u gibi her ümmetin onları saptıran bir Samiri'si ve onları yoldan çıkaran bir Pavlus'u vardır."⁹⁸ sözü, her çağda dini istismar eden dinî figürlerin olabileceğine haklı bir işarettir. Anlaşılan o ki bir toplumun başına gelebilecek en büyük felaketlerden biri hiç kuşkusuz aklın, bilimin ve ulemanın değer göreceği yerde kitlelerin (ya da siyasetin) desteği ile cehaletin ve aklî donukluğun hâkim anlayış (güç) olmasıdır.⁹⁹ Bu duruma neden olan faktörler arasında inanç ve doktrinlerle eleştirel bir şekilde etkileşime girememe, batıl ve hurafelere inanmayı dinî bir motifle sürdürme, mubahçılık ve menfaatlerin öncelenmesi, kör bir taklit ve fanatik bir tutumla sorgulamaksızın inançlara boyun eğme, yanlışları din üzerinden örtbas etme, Allah'ın ve elçisinin ne söylediği ve murad ettiği hakkında bilgisizlik, dinin gerçek gayesi ve idellaeri hakkında düşünmekten uzaklaşma vb. sayılabilir.

⁹⁵ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, 312.

⁹⁶ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, 325.

⁹⁷ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, 325.

⁹⁸ Dırâr b. Amr, *Kitâbü't-Tahrîş*, thk. Hüseyin Hansu-Mehmet Keskin (İstanbul: Şirketü Dârü'l-İrşad, 2014), 25.

⁹⁹ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn-Mukaddime*, 13-14.

Sonuç ve Öneriler

Kıssacılık olumsuz anlamıyla, bir çıkar elde etmek için kasıtlı olarak kafa karışıklığı yaratıp yalan bilgi yaymaktır. Din istismarı ise dinî, ilmî, ahlakî ve insanî değerleri tahrif edip hakikati örtbas ederek her türden kötülüğün meşrulaştırabildiği dinî ve ahlakî bir sorundur. Dinî söylemi; mitsel anlatılar, asılsız rivayetler, gerçek dışı hikâyelerle bütünleştirip dünyevî çıkarları din üzerinden gerçekleştirme arzusu, kıssacıların dini ve değerleri tahrif etmelerinin temel nedenidir. İnsanoğlunun sebep olduğu kötülüklerin yanlış ve kusurlu inançlara sahip olmaktan kaynaklandığı düşünüldüğünde geçmişten günümüze bu pay, kuşkusuz dini çıkarları doğrultusunda istismâr eden kişi ya da gruplara aittir. Özellikle bir toplumun dinî, ahlakî, hukukî, iktisadî olarak yaşamış olduğu krizlerin itici faktörü, istismarcı grupların akılları yozlaştıran din anlayışlarıdır. Her ne kadar modern ve teknikteki ilerlemeler insan aklının geldiği seviyeyi gösterme açısından önemli olsa da değişmeyen tek şey, bütün hikâyecilerin aynı kelimelerle konuşmalarıdır. Yüksek tonda ses, abartılı tekrarlar, cehalete dayalı özgüven, sınıanmayan inançlar, aldatıcı emînlik, düşman üretme, bâtılı dinleştirme, uhrevî korkuyu pekiştirme, sahte vaatler, hurafecilik, aldatmacılık, baskılama ve salt dünyevî çıkar bu kelimelerin tecrübe edilen tezahürüdür. Zira kitle duygusunu kontrol edip onları harekete geçirmek, tek tek bireylerin zihinlerine nüfuz edip yönetmekten daha kolaydır. Bu sebeple asılsız rivayetleri dinî bir örüntü içerisinde (hadis) kürsülerden aktaranları dinlemek, kitlelere daima daha cazip gelmiştir. Kıssacıların halkın tuhaf hikeyelere, gerçek dışı rivâyetlere, gizem dolu anlatılara olan düşkünlüğünü fark etmeleri de istismâr için yeterli bir nedendir. Hâlbuki bir kıssacının dini tahrif etme pahasına akılları köreltip cehaleti yaygınlaştıracak bu tür faaliyetlere yönelmesi, dünyevî çıkar dışında bir amaç taşımamaktadır. Üstelik daha iyiyi, doğruyu ve faydalıyı öğretme/yayma gayesi taşımayan istismarcıların din üzerinden kendilerini, inançlarını ve fiillerini meşrulaştırmak istedikleri gayet açıktır. Zira dini sayısız yalan ve uydurmayla süsleyen bir kıssacının hakikat diye bir derdi de yoktur. Çünkü hakikat; doğruluk, dürüstlük, aklın sağlıklı işleyişi anlamıyla bir dinin evrensel ölçütüdür. Bu nedenle menfaat söz konusu olduğundan hakikatin herkesçe idrak edilip özümsemesi kıssacı için hedeflenen bir durum değildir.

Kıssacıların cehalete dayalı özgüvenleri bir toplumda takdir ve saygınlık görürse o toplumda şüphe, eleştiri ve itiraz yetisi körelir, ilim ve hikmet yok olur böylece gelişim ve ilerleme düşünülemez. Maalesef bu olgu, manevî zenginliğin giderek tükenmesinin, düşüncenin fakirleşmesinin ve erdemin yitirilmesinin temel nedenleri arasındadır. Bu sebeple hikâyeciler, gerçek âlimleri her asırda kendi çıkarları için tehdit olarak görmüşlerdir. Onlar için bilgi kirliliği yaratmak (asılsız hikâyeler, uydurma hadisler ve abartılı kurgular) aklın işlevsizleşmesi için önemli bir faktör olmuştur. Çünkü hak ve bâtılı ayırabilme yetisini engelleyen unsurlardan biri, toplum aklının yoğun bilgi kirliliğine maruz kalmasıdır. Bu ise dinin yalnızca kendi çıkarlarına hizmet etmesini arzulayan bir zihniyetin cehaleti kutsayan yorumundan başkası değildir. Nitekim kıssacılar için cehaletin sınır tanımazlığı, ispat gibi bir gerekçeye ihtiyaç da bırakmamıştır. Onlar için duyguları yönetmek önemli olduğundan dinin ilke ve idealleri kendi

çıkarları için de bir tehdit olarak görülmüştür. Dünyevî menfaatleri elde etme arzusu bilgi ve hakikati değil yoğun duygudaşlık üzerinden her şeye inanır olmayı gerekli kılmıştır. Fakat bu inanç türü, kamu maslahatını ve dinî idealleri içermediğinden yalnızca Allah'ı yeryüzünde müdahalesiz kılma arzusunun bir yansıması olmuştur. Böylece bir hikâyecinin inanç, fikir, istek ve arzularında ilahî iradenin gerçekleştiği algısının kitle bilincinde kökleşmesi istenmiştir. Her şeye inanır olmak da toplum nazarında birçok hurafe ve bâtılın dinleşmesiyle sonuçlanmıştır. İnancın kontrol edilebilir olması ve yönetilmesi dine bir pazar mantığıyla yaklaşılmasına neden olmuştur. Din, tacirler aracılığıyla pazarlandığında da istismâr kaçınılmaz hale gelmiştir. Kıssacıların çıkarları ile dinin kendisi özdeş hale geldiğinde cehalet, bilinçsizlik, erdem yoksunluğu, her türden aşırılık, kötülük ve tuhafılık kendisine meşrulaştırılmış bir zemin bulabilmiştir. Şu halde din ile istismar, insan hak ve onurunun çiğnenmesi, dinin tahrif edilmesi ve kamu mefaatinin ihlâl edilmesi vb. etkileri düşünüldüğünde toplumlar için tehditkâr bir sorundur. Böyle bir vasatta aldatma ve aldatılmalar sıradanlaşır, şekilcilik itibar görür, kurgu ile gerçek ayırt edilmez, dinin kamu hukukunu, refahını ve geleceğini garanti eden gerçek idealleri gerçekleşemez. Oysa makul bir toplumda dinî bir anlayışın bir ayrıcalık ve üstünlük aracı olarak görülmemesi, grup aidiyetlerinin öne çıkmasına izin vermediği gibi din üzerinden bir rant imkânının varlığına da olanak tanımaz. Zirâ din, bireysel tutumlara, anlayışlara ya da zihniyetlere itaati emretmez.

Kaynakça / References

- Ateş, Ali Osman. "Din Tahrîfi ve İstismarı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Ocak-Haziran 2004), 1-39.
- Berkey, Jonathan P. "Storytelling, Preaching, and Power in Mamluk Cairo", *Mamluk Studies Review* 4 (2000), 53-73.
- Bilgin, Vecdi. "İstismar ve Din İstismarı Üzerine Genel Bir Çerçeve". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 4 (2018), 161-169.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *İslam Düşüncesinde Demokrasi İnsan Hakları ve Hukuk*. çev. Mehmet Şayir. İstanbul: Kapı Yayınları, 2019.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü Hânci, 1997.
- Certel, Hüseyin. "Din İstismarı Üzerine". *İslâmî Araştırmalar* 22/1 (2011), 1-11.
- Cübbâî, Ebû Ali. *Kitâbü'l-Makâlât-İtikâdî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*, thk. ve çev. Özkan Şimşek-A. İskender Arıca-Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Çinemre, Semra. "Yaygın Din Eğitiminin Toplumu Din İstismarı Konusunda Aydınlatmaya Katkısı: Cuma Hutbeleri Üzerinden Bir İnceleme". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 56 (Aralık 2021/2), 329-358.
- Dırâr b. Amr. *Kitabü't-Tahrîş*. thk. Hüseyin Hansu-Mehmet Keskin. İstanbul: Şirketü Dârü'l-İrşâd, 2014.
- Endelüsî, Ebû Hayyân. *Tefsîru'l-bahri'l-Muhîr*. thk. Âdil Ahmed Abdilmevcûd-Ali Muhammed Muavvîd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Hafizoğlu, Yakup. "İmam Mâtürîdî'ye Göre Nübüvvet ve İspatında Erdemin Önemi". *Amasya İlahiyat Dergisi* 20 (Haziran 2023), 143-170.
- Hoffer, Eric. *The True Believer (Kessin İnançlılar)*. çev. Erkal Günur. İstanbul: Plato Film Yayınları, 2007.
- İrâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân. *el-Bâ'is 'ale'l-Halâs min Havâdisi'l-Kussâs*, thk. Muhammed Lütî es-Sabbâğ. Beyrut: Dârü'l-Verrâk, 2001.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs*, thk. Muhammed Muhyiddîn el-Esfar. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1999.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*. thk. Muhammed b. Lütî es-Sabbâğ. Beyrut: Mektebetü'l-İslamiyyi, 1983.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *Telbisü'l-İblis*. İskenderiye: Dârü İbn Haldun, ts.
- İbnü'l-Cevzî. *Kitâbü'l-Mevzuat min-Ehâdisi'l-Merfuât*. thk. Nureddin b. Şükrî b. Ali Boyacılar. Beyrut: Mektebetü Edvâü's-Selef, 1997.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh. *Resâilu'l-Kindî'l-Felsefiyye*. thk. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1950.
- Le Bon, Gustave, *Kitleler Psikolojisi*, çev. Yunus Ender. İstanbul: Hayat Yayıncılık, 2009.
- Lynch, Kevin. "Self-Deception and Stubborn Belief". *Pre-print of paper published in Erkenntnis* 17/1 (2014), 63-75.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *Kitabü'l-Bed'i ve't-Tarih*. Kahire: Mektebetü's-Sekafiyyi ve'd-Dinî, ts.
- Malik, Zaib. "Story Telling Technique of The Noble Quran And Its Effect on The Human Mind". *Jaheen e-Tahqeeq* 4/3 (2021), 774-785.
- Maraz, Hüseyin. "Fanatizm Olgusu ve Dinî Kült Yapılarda Eleştirisizliğin Eleştirisi". *Kader* 16/2 (Aralık 2018), 404-432. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.464870>

- Metz, Adam. *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fi'l-Karnir-Rabî'il-Hicrî*. çev. Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Nablusî, Muhammed Râtib. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim-Su'retü'l-A'raf*. Erişim 28 Nisan 2025. <https://archive.org/details/01187-pdf>
- Northbourne, Lord. *Religion in the Modern World (Modern Dünyada Din)*. çev. Şehabeddin Yalçın. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Okumuş, Ejder. "Bir Din İstismarı Olarak Gösterişçi Dindarlık". *İslâmiyât* 5/4 (2002), 193-205.
- Sabbâğ Muhammed b. Lütfî. *Târihü'l-Kussâs ve Eserühüm fi'l-Hadîsi'n-Nebevî ve Ra'yü'l-Ulemâi fihim*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, h. 1404.
- Seyyid, Ahmed b. Yusuf, *Mukâvemetü't-Tefâha*. İstanbul: Manâru'l-Fikr, 2023.
- Sıbağî, Mustafa. *es-Sünnetü ve Mekânetühâ fi't-Teşrî'i-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Verrâk, ts.
- Suyûtî, Celâluddîn. *Tahzîru'l-Havâs min-Ekâzîbi'l-Kussâs*. thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyyi, 1984.
- Taşköprülüzade, Ahmed Efendi. *Miftâhu's-Seâde ve Misbâhu 's-Siyâde*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Verdî, Ali. *Vü'âzü's-Selâtîn*. London: Dâru Kufaan, 1995.
- Yaz, Dursun Ali. *Raranın Yazılmamış Tarihi-Antik Çağdan Geleceğe Para*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2024.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed. *Siyeru A'âlâmi 'n-Nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.

Orijinallik Beyanı / Declaration of Authenticity

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

Akademik Etik Beyanı / Academic Ethics Statement

“Din İstismarında Bir Sanat: ‘Kussâs’lık” başlıklı makale, bilimsel araştırma tekniklerine ve akademik etik ilkelerine uyularak hazırlanmış, veriler üzerinde herhangi bir tahrifat veya çarpıtma yapılmamış, başka bir araştırmadan kısmen veya tamamen intihal edilmemiş, yayınlanması amacıyla başka bir yayın organına gönderilmemiştir. / The article titled “An Art of Religious Exploitation: Storytelling” has been prepared in accordance with scientific research techniques and academic ethics principles, no falsification or distortion has been made on the data, no partial or complete plagiarism has been made from another research, and it has not been sent to another publication organ for publication.

Çatışma Beyanı / Conflict Statement

“Din İstismarında Bir Sanat: ‘Kussâs’lık” başlıklı makaleyle ilgili olarak diğer kişi veya kurumlarla herhangi bir çıkar çatışması söz konusu değildir. / There is no conflict of interest with other individuals or institutions regarding the article titled “An Art of Religious Exploitation: Storytelling”.

Yazarlık Katkısı / Authorship Contribution

Çalışma tek yazarlı olarak yürütülmüştür. / The study was conducted with a single author: (100%).



SULTAN İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Altı Aylık Hakemli Kısa Makale, Araştırma ve İnceleme Dergisi

Vol./Cilt: 3, Issue/Sayı: 1, June/Haziran 2025, pp./ss. 45-63.

Nahiv Usûlünün Gelişiminde Diğer Usûl İlimlerinin Etkileri *

The Effects of Other Science Methodologies On the Development of Grammatical Methodology

İrfan KAYA¹ Sinan ARSLAN²

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Kaya, İrfan – Arslan, Sinan. “Nahiv Usûlünün Gelişiminde Diğer Usûl İlimlerinin Etkileri”. *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)* 3/1 (Haziran 2025), 45-63. <https://zenodo.org/10.5281/zenodo.15777876>

CC BY-NC 4.0

Öz

İslamiyet'in etki alanına giren milletlerle karşılıklı etkileşim halinde olduğu bir vakıadır. İslam devletinin ilk dönemlerinde Arapça olarak indirilmiş Kur'ân'ın farklı milletlere mensup insanlarca okunması ve anlaşılması sırasında çeşitli problemlerle karşılaşılırmaktaydı. Bu problemlerden biri zamanla dilde ortaya çıkan lahn; yani dil hatalarıdır. İslam âlimleri, Arap dili gramer kurallarını ortaya koyup öğreterek bu probleme çözüm üretmeyi hedeflemişlerdir. Böylece daha doğru ve düzenli bir vaziyette dil eğitimi mümkün olacak, mevcutta Arap dilini kullananların, hata yapmalarının önüne geçeceklerdi. Nahiv ilmi İslami ilimler ile doğru orantılı bir şekilde gelişim gösteriyordu. Diğer İslami ilimler gibi ilahi muradın daha iyi anlaşılması, uygulanması ve öğretilmesi gibi benzer gâyeleri bulunuyordu. Nitekim hedefleri ve coğrafyası aynı olan bu ilimlerin problemleri de benzerlik taşıyordu. Bütün ilmî mecrâlar her geçen gün yeni problemler ile karşılaşılıyordu. Bu noktada mevcut ilmî birikim yeni ihtiyaçlara karşılık veremiyordu. İlimler kendi mecrâlarında yeni hükümlere ihtiyaç duyuyorlardı. İşte bu çıkmaz, ilimler içerisinde usûl çalışmalarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ortaya çıkan usûl ile nakli hükümler bir takım akli yöntemler ile yeniden işlenerek, yeni problemlere cevap üretiliyordu. Netice olarak yeni mesele ve problemler karşısında tıkanan ilimler yerine, her mesele ve problem ile daha da gelişen ilimler ortaya çıkıyordu. Bu ilimler, akli delillerin ışığında, kümülatif olarak büyüyen bir hal almıştı. Bu sayede fıkıh ilminin yanında fıkıh usûlü, hadîs ilminin yanında hadîs usûlü, tefsir ilminin yanında tefsir usûlü, kelâm ilminin yanında kelâm usûlü, nahiv ilminin yanında ise nahiv usûlü ortaya çıkmıştı. Ayrıca bu gelişme sürecinde etkileşim yalnızca ilimler ve usûlleri arasında yaşanmamıştır. Farklı ilimlerin usûlleri arasında da çift yönlü veri ve yöntem alışverişi meydana gelmiştir. Bu etkileşim örneklerine *kelâm usûlü-fıkıh usûlü* yahut *hadis usûlü-nahiv usûlü* gibi birçok örnek vermemiz mümkündür. Ancak bizler bu yazımızda

* Araştırma Makalesi / Research Article, Geliş Tarihi / Date Received: 03.01.2025, Kabul Tarihi / Date Accepted: 23.05.2025, Yayın Tarihi / Date Published: 30.06.2025.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bilecik, TÜRKİYE. E- Mail: irfan.kaya@bilecik.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6169-2202>

² Adalet Bakanlığı, CTE Genel Müdürlüğü, Kocaeli 1 Nolu F Tipi Cezaevi, Kocaeli, TÜRKİYE. E-Mail: 5905107@ogrenci.bilecik.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-1070-0540>.

özellikle nahiv usûlünün diğer usûl ilimleri ile ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız. Öncelikle bu ilişkiyi saptamak amacıyla Suyûtî'nin el-İktirâh fî usûli'n-nahv adlı eserinde ortaya koyduğu nahiv usûlünü esas alacağız. Bu tercihin sebebi kendinden önceki nahiv âlimlerinin usûl görüşlerini toplayıp bir araya getirmesi, ardından aralarında tercihte bulunarak sonuç ortaya koymasıdır. Bu özellikleri ile söz konusu eser bizlere nahiv usûlü açısından kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır. Fıkıh usûlü, hadîs usûlü, kelâm usûlü ve mantık ise nahiv usûlü içerisinde arayacağımız diğer ilimleri oluşturmaktadır. Bu çalışmanın amacı görece daha sonra ortaya çıkmış olan nahiv usûlünün diğer İslami ilimlerin usûl ilimlerinden ne derece etkilendiğini tespit etmektir. Nahiv usûlünün hangi ilmin usûlünden daha çok etkilenmiş olduğunu tespit etmektir. Yapılan araştırma sonucunda nahiv usûlünün diğer usûl ilimleri içerisinde en çok fıkıh usûlünden etkilendiği tespit edilmiştir. Bu etkilenme kaynak, ıstılah ve metodoloji bakımından daha belirgin olarak görünmektedir. Ayrıca nahiv usûlünü oluşturan çoğu kavram ve yöntemin bu ilimlerden bir nüve taşıdığı ortaya çıkarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Usûl, Nahiv, Hadis, Fıkıh, Kelâm.

Öne Çıkanlar

- Çalışma Nahiv usûlü alanında Türkiye'de yapılan az sayıdaki çalışmalardan biridir.
- Çalışma Nahiv usûlünün diğer usûllerden ne derece etkilendiğini ortaya koyması bakımından ilk sayılabilecek niteliktedir.
- Çalışmada İslami ilimlerin usûlleri toplu olarak ele alınmış ve değerlendirilmiştir.
- Çalışma nahiv usûlünü Suyûtî'nin el-İktirâh isimli eseri özelinde ele almıştır.
- Çalışmada nahiv usûlünün diğer İslami ilimlerden ve mantık ilminden ne derece etkilendiği ele alınmıştır.

Abstract

It is a fact that Islam interacted with the nations within its sphere of influence. In the early periods of the Islamic state, various problems were encountered during the reading and understanding of the Qur'an, which was revealed in Arabic, by people belonging to different nations. One of these problems was the lahn (linguistic errors) that emerged in the language over time. Islamic scholars aimed to find a solution to this problem by introducing and teaching the grammatical rules of the Arabic language. In this way, language education would be possible in a more accurate and organized manner, and those who were already using the Arabic language would be prevented from making mistakes. The science of grammar was developing in direct proportion to Islamic sciences. Like other Islamic sciences, it had similar goals such as a better understanding, application and teaching of the divine will. As a matter of fact, the problems of these sciences, which had the same goals and geography, were also similar. All scientific channels were facing new problems every day. At this point, the existing scholarly accumulation could not respond to new needs. The sciences needed new rulings in their own channels. This impasse led to the emergence of usul studies within the sciences. With the usûl that emerged, the transplanted provisions were reworked with some rational methods and answers to new problems were produced. As a result, instead of sciences that were blocked in the face of new issues and problems, sciences that developed further with each issue and problem emerged. These sciences grew cumulatively in the light of rational evidence. In this way, the method of jurisprudence emerged alongside the science of fiqh, the method of hadîth alongside the science of hadîth, the method of tafsîr alongside the science of tafsîr, the method of kalâm alongside the science of kalâm, and the method of nahw alongside the science of nahw. Moreover, the interaction in this development process was not only between the sciences and their methods. There was also a two-way exchange of data and methods between the methods of different sciences. It is possible to give many examples of this interaction, such as the usûl of kalâm and the usûl of fiqh, or the usûl of hadîth and the usûl of nahw. However, in this article, we will especially try to reveal the relationship of the usul al-nahw with the

other sciences of usul. First of all, in order to determine this relationship, we will take Suyûti's method of grammar in his work *al-Iktirâh fî usûl al-nahw* as a basis. The reason for this preference is that he collects and gathers the views of the previous grammar scholars and then makes a conclusion by making a choice between them. With these features, this work provides us with a comprehensive framework in terms of the usul al-nahw. The usul al-fiqh, usul al-hadîth, usul al-kalam, and logic are the other sciences that we will look for in the usul al-nahw. The aim of this study is to determine the extent to which the methodology of nahw, which emerged relatively later, was influenced by the methodology of other Islamic sciences. The aim of this study is to determine which sciences' usul was more influenced by the usul of other Islamic sciences. As a result of the research, it was determined that the usul al-nahw was most influenced by the usul al-fiqh among the other usul sciences. This influence is more evident in terms of source, terminology and methodology. In addition, it has been revealed that most of the concepts and methods that make up the usul al-nahw carry a core from these sciences.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Methodology, Syntax, Hadith, Islamic Jurisprudence, Islamic Theology.

Highlights

- This study is one of the few studies in the field of Nahw usûl in Turkey.
- The study can be considered as the first to show the extent to which the method of Nahw usûl is influenced by other methods.
- The study discusses and evaluates the methods of Islamic sciences as a whole.
- The study deals with the method of grammar in the specific case of al-Suyûti's *al-Iktirâh*.
- The study discusses the extent to which the method of grammar is influenced by other Islamic sciences and the science of logic.

1. Giriş

İslam'ın ilk yıllarında dinin yaşanması sırasında karşılaşılan problemler Kur'ân-ı Kerim ve doğrudan Hz. Peygambere müracaat edilerek çözüme kavuşturuluyordu. Ancak ilerleyen zamanda farklı sorunlar ortaya çıkmakta, mevcut ilmi birikimin yeni ihtiyaçlara karşılık veremediği görülmekteydi. İlimler kendi mecrâlarında yeni hükümlere ihtiyaç duyuyorlardı. Nitekim âlimler nakli delillerin kesilmesi sonucu akli yöntemler ile yeni deliller elde etmek zorunda kaldı. Nihayetinde her bir ilmin bünyesinde usûl adı verilen yeni bir disiplin meydana geldi. Ortaya çıkan usûl ile nakli hükümler bir takım akli yöntemler ile yeniden işlenerek, güncel problemlere cevap üretiliyordu. Netice olarak yeni mesele ve problemler karşısında tıkanan ilimler yerine, her mesele ve problem ile daha da gelişen ilimler ortaya çıkıyordu. Bu ilmi ortamda dilde meydana gelen çeşitli lahn hataları ile tahrifatlar sonucu âlimler bu duruma da kayıtsız kalmadı. Âlimler karşılaşılan sorunlara karşı çözüm üretmek amacıyla, diğer ilimlerde uygulanan usûl ve yöntemleri Arap gramerinde de uygulamaya başladılar. Böylece nahivde de usûl ilmi gelişim göstermeye başladı. İslami ilimler, akli delillerin ışığında, kümülatif olarak büyüyen bir hal almıştı. Fıkıh ilminin yanında fıkıh usûlü, hadis ilminin yanında hadis usûlü, tefsir ilminin yanında tefsir usûlü, nahiv ilminin yanında ise nahiv usûlü ortaya çıkmıştır. Kelâm ise ilgilendiği alan bakımından usûl ilmini içermesi sebebiyle bu gelişim onda ayrı bir alanda ilerlememiştir. Zira kelâm ilmi aslı itibari ile belirlenmiş birtakım mesâili/problemleri

açıklamak üzere bir vesâil/metotlar ilmi olarak ortaya çıkmıştır.³ Ancak bahsini ettiğimiz usûl çalışmaları onun bünyesinde de olsa inceleme konumuza girmektedir. Usûl ilimlerinin gelişme sürecinde etkileşim yalnızca ilimler ve usûlleri arasında yaşanmamıştır. Farklı ilimlerin usûlleri arasında da çift yönlü veri ve yöntem alışverişi meydana gelmiştir. Suyûtî *el-İktirâh fî usûli'n-nahv* adlı eserinde nahiv usûlü için kullandığı “Fıkıh usûlü, fıkha nispet ile ne ise, nahiv usûlü de nahve nispet ile odur.”⁴ tanımını bu duruma örnek teşkil etmektedir. Suyûtî fıkıh ve nahiv ilimlerinin usûlleri arasındaki yöntemleri itibariyle içerdiği benzerliğe dikkat çekmektedir. Bizler bu yazımızda özellikle nahiv usûlünün diğer ilm-i usûller ile ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız. İbn Cinnî (ö. 392/1002) gramer alanında öncül eserler arasında sayılan *el-Hasâ'is* adlı eserin mukaddimesinde kelâm âlimlerinin, felsefecilerin, fıkıh âlimlerinin ve nahiv âlimlerinin aradıklarını onda bulabileceklerini ifade etmiştir.⁵ Bu ifade ile İbn Cinnî bahsini ettiğimiz nahiv usûlü ile kelâm, felsefe ve fıkıh ilimleri arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Bu ilişkiyi saptamak amacıyla Suyûtî'nin *el-İktirâh fî usûli'n-nahv* adlı eserinde ortaya koyduğu nahiv usûlünü esas alacağız. Bu tercihin sebebi kendinden önceki nahiv âlimlerinin usûl görüşlerini toplayıp bir araya getirmesi, ardından aralarında tercihte bulunarak sonuç ortaya koymasıdır. Bu özellikleri ile söz konusu eser bizlere nahiv usûlü açısından kapsamlı bir çerçeve sunmaktadır. Fıkıh usûlü, hadîs usûlü, kelâm usûlü ve mantık ise nahiv usûlü içerisinde arayacağımız diğer ilimleri oluşturmaktadır. Bu ilimleri tercih etmemizdeki sebep ise nahiv usûlünü oluşturan çoğu kavram ve yönteminde bu ilimlerden bir nüve taşıyor olmasıdır. Öncelikle nahiv usûlü gelişimde etkili olan diğer ilimlerin gelişim aşamalarına değineceğiz. Akabinde nahiv usûlü ilminin hangi noktasına, hangi ilmin temas ettiğini ortaya koyarak çalışmamızı sonlandıracağız.

2. İslami İlimlerde Usûl Disiplinlerinin Oluşumu

İslâmî ilimler bünyesindeki veriler bir süre sonra karşılaştıkları problemleri çözüme ulaştıramıyorlardı. İlmin ana omurgasını oluşturan Mesâilî⁶ desteklemek ve delillendirmek amacıyla vesâilî ortaya koyma ihtiyacı duyuyorlardı. Bu sebeple İslami ilimler önceleri doğrudan uygulayıp sonuç elde ettikleri verileri birbirinden farklı yöntemlere tabi tuttular. Var olan yeni meseleler eski hükümler vasıtası ile akli ve nakli diğer yöntemler ile bir usûl içerisinde yeniden yoğuruluyor ve cevap üretiliyordu. Bu sayede yeni problemler karşısında tıkanan ilimler yerine, her problem ile daha da gelişerek her geçen gün daha da büyüyen ilimler ortaya çıkıyordu. Bu doğrultuda fıkıh ilminin yanında fıkıh usûlü, hadis ilminin yanında hadis usûlü, tefsir ilminin yanında tefsir usûlü, nahiv ilminin yanında ise nahiv usûlü ortaya çıkmış ve hep bir arada gelişim göstermişlerdir. Nitekim bu gelişme yalnızca fıkıh ve fıkıh usûlü ya da hadîs ile hadîs usûlü arasında olmamıştır. Nasıl ki hadîs ilmi fıkıh ilminden etkilenmiş ise hadîs

³ İlyas Çelebi - Hayrettin Nebi Güdekli, “Kelâm ilminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji-IV Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 396.

⁴ Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nahv*, thk. Abdülhakim 'Atiyye, (İstanbul: Dârü'l-Beyrûtî, 2006), 15.

⁵ Ebu'l-Feth İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983), 1/67.

⁶ Adnan Bülent Baloglu, "Mesâil", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Aralık 2024).

usûlü ve fıkıh usûlü arasında da bir etkileşim olmuştur. Bu etkileşim örneklerine kelâm usûlü-fıkıh usûlü yahut hadîs usûlü- nahiv usûlü gibi birçok örnek vermemiz mümkündür. Ancak bizler bu yazımızda hususen nahiv usûlünün diğer ilm-i usûller ile ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız. Öncelikle nahiv usûlü ilmine dayandıracağımız fıkıh usûlü, hadis usûlü, kelâm usûlü ve mantık gibi diğer ilm-i usûllerin oluşmalarındaki sebep ve gelişim aşamalarına kısaca değineceğiz. Esas alacağımız nahiv usûlü ise Suyûtî'nin *el-İktirâh fî usûli'n-nahv* adlı eserinde ortaya koyduğu nahiv usûlü olacaktır. Kendinden önceki alimlerin usûl alanındaki görüşlerini toplayıp bir araya getirmesi ve aralarında tercihte bulunması bu eseri esas almamızın ana sebebidir. Fıkıh usûlü, hadis usûlü, kelâm usûlü ve mantık ilimlerini tercih etmemizin sebebi ise nahiv usûlünü oluşturan çoğu kavram ve yöntemin bu ilimlerden bir nüve taşıyor olmasıdır. Öncelikle bu ilimlerin gelişim aşamalarını ortaya koyacak ardından nahiv usûlüne temas ettiği noktaları ortaya koyacağız.

2.1. Fıkıh Usûlü

İslam'ın ilk yıllarında Müslümanlar herhangi bir meselenin dini hükmü konusunda şüpheye düştüklerinde bu konuyu Hz. Peygambere danışabiliyorlardı. Vefatının ardından sahabe ve alimler bu konuda Kur'ân'a ve hadislere müracaat etmeye başlamışlar ve bu kaynaklardan çıkardıkları hüküm ile amel etmişlerdir. Bu noktada Fıkıh ilmi sayesinde insanlara helal ile haramın tespiti için şer'î hüküm ortaya koyabilmekteydiler. Yaşamış oldukları dönem itibarı ile ayetlerin nüzul sebebinin ve hadislerin söyleniş amaçlarını bilmeleri onların hüküm koyma noktasında zorluk yaşamamalarını sağlıyordu. Herhangi bir konu hakkında fitraten sahip oldukları doğru yanlış bilgisi ile amel edilmekteydi. Sonraki dönemlerde bu nesillerin vefatı ve İslam ile yeni tanışan kişilerin çokluğu ve farklılığı yeni bazı problemleri de beraberinde getiriyordu. Yeni ve farklı problemlerin ortaya çıkışı ve bunlar hakkında verilen bazı farklı fetvalar tehlike arz ediyordu. İşte bu sorunun izalesi için alimler uygulama birliğini sağlamak amacıyla hicri ikinci yüzyılda çalışmalara başlamıştı. Fıkıh ilmi iki bölümden oluşmaktadır; ilki furu'î-fıkıh yani tatbiki hukuk bölümüdür. Bu bölüm şer'î ameli hükümlerden oluşmaktadır. İkinci bölüm ise nazari hukuk olarak adlandırdığımız usûlü'l-fıkıh'dır. Şer'î ameli hükümlerin ortaya çıkarılışını inceleyen ve o hükümlerin elde edilme metodunu ortaya koyma çabası gütmektedir. İstilahî olarak "Müctehidin, şer'î amelî hükümleri tafsîlî delillerinden çıkarabilmesi için gerekli olan kural ve prensiplerdir."⁷ şeklinde tarif edilmektedir. Ortaya çıkan metot sayesinde o ana dek karşılaşılmamış ve hakkında verilen herhangi bir hüküm olmayan fıkhi meselelerde yeni hükümler verilebilecekti.

Bu alanda yapılan ilk çalışma alana hâkimiyeti ile tanınan aynı zamanda bu ilmin kurucusu olarak kabul edilen İmam Şâfiî (ö. 204/820)'ye ait İmam Abdurrahman b. Mehdi (ö. 198/813)'nin isteği doğrultusunda yazdığı *er-Risâle* adlı eserdir.⁸ Şüphesiz bu eser mezheplerin ortaya çıkışını hızlandıran eserlerin başında yer almaktadır. Farklı İslâm şehirlerinde ortaya konulan fıkıh

⁷ Ebû'l-Hasen Seyfuddin 'Ali b. Muhammed b. Salim es-Sa'lebi Âmidî, *el-İhkâm fî Usûlü'l-Ahkâm*, thk. 'Abdurrezzak Afifi (Beyrut: el-Mektebu'l-İslami, 2007), 7.

⁸ Muhammed bin İdris eş-Şafii, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: 1358/1939), 7.

birikimini yakından tanımış söz konusu eseri ile İslâm'ın mevcut dinî-hukukî pratiklerini ve âlimlerin bunlar hakkında ortaya koyduğu bilgi ve değerlendirmeleri gözler önüne sermiştir. Bulduğu verilerin arka planında yer alan soyut ilkeleri ortaya koymaya ve bulgularını belirli bir tutarlılık çerçevesine yerleştirmeye çalışması ile usûl arayışı göze çarpmaktadır.⁹ Beşinci yüzyıla dek *er-Risâle* etrafında cereyan eden çalışmalar beşinci yüzyılda Kadı el-Bakillânî el-Eş'ârî (ö. 403/1012) ve Kadı Abdulcebbar el-Hemedânî (ö. 415/1025) Usûlü fıkıh'ın tüm konularını ele almışlardır. Kadı El-Bakillânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd* adlı eseri başta olmak üzere usûl alanındaki çalışmaları neticesinde usûlî nisbesi ile anılmıştır.¹⁰

Fukahâ, herhangi bir konu hakkında hüküm vermek istediğinde öncelikle Kur'ân-ı Kerim'e başvurur. Kur'ân ayetlerinin tevatüren elimize ulaşması, varlığının kesin olarak tanımlanmasına sebep olmuştur. Böylece Kur'ân, hüküm çıkarmak amacıyla başvuru kaynakları arasında ilk sırada yer alır. Ancak Kur'ân-ı Kerim'de her konu açıkça ele alınmamıştır. Mevzu bahis hüküm gereken konu hakkında hiçbir hüküm yok ise yahut hüküm vermek için ayetin kendisi tek başına yeterli gelecek kadar açık şekilde yer almamış ise bu konudaki şüphelerin giderilmesi veya doğrudan hüküm vermek amacıyla ikinci kaynak olan sünnete başvurulmaktadır. Sünnet Kur'ân'ın hükümlerini teyit edebilir, Kur'ân'daki bir hükmü açıklayabilir veya Kur'ân'da hüküm açıklanmayan bir konuda hüküm ortaya koyabilir. Eğer bu kaynaktan da herhangi bir hüküm çıkarılamazsa üçüncü derece delil kaynağımız olan icmâya başvurulmaktadır. Ancak bu noktada icmânın varlığından söz edebilmek için fukahânın bir hüküm üzerine ittifak etmeleri gerekir. Bu üç kaynaktan da hüküm bulunmayan ancak bu kaynaklarda aralarında illet birliği ile bağlantı kurulabilecek hükümler ile ilişki kurarak müçtehitlerin hüküm verme işlemine kıyas denir. Kitab, sünnet, icmâ ve kıyas ile birlikte istihsan, istislah (Mesâlih-i Mürsele), Sedd-i Zerâiyi' gibi kaynakları da bulunmaktadır.¹¹

2.2. Hadîs Usûlü

Müslümanlar İslâm'ın ilk yıllarında bilmedikleri konuları bizzat Hz. Peygambere sorabiliyorlardı. Hz. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan sorunlar için hadîslere başvuruldu. Hadîs, Peygamber efendimize ait söz, fiil ve takrirler olarak ifade edilmektedir, sonraları, bu rivayetlerin aktarımı ve bu aktarımı gerçekleştiren raviler ile hadîs ilmi konu alanı genişlemiş, rivayetlerin sened ve metin yönünden tenkidi amacıyla bir usûl ihtiyacı meydana gelmiştir. İlk iki asırlık zaman diliminde, râvilerin adalet ve güvenilirliğiyle alâkalı taksimata tâbi tutulması gibi uygulamalar ile ilk usûl çalışmaları ortaya çıkmıştır. Hadîs faaliyetleri, Hicrî 2. asır öncesinde hadîsler arasında 'hadîs olan ve olmayan' gibi tercih belirtme şeklinde gerçekleşmiştir. Hicrî 2. asırdan itibaren râvileri güvenilir, zayıf ve metrûk şeklinde

⁹ Murteza Bedir, "er-Risâle", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Mart 2025).

¹⁰ Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz es-Sebtî Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Sa'îd Ahmed E'râb (Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1982), 7/44-70.

¹¹ Asım Cüneyd Köksal, İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-İ Fıkıh", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Mart 2025).

sınıflandırılması neticesinde “mürsel, münkatı’, mu’dal, müdelles, münker” gibi zayıflık dereceleri birbirlerinden farklı olan ıstılahlar ortaya çıkmıştır.¹²

Hadîs ilmi ilgilendiği alanlar itibari ile “rivâyetu’l-hadîs” ve “dirâyetu’l-hadîs” olarak iki kısımda değerlendirilmektedir. Hadîsin öğrenilmesi, derlenmesi ve aktarımı ya da hadîsleri içeren kitapları telif etme gibi faaliyetler, rivâyetu’l-hadîs alanına girmektedir. Rivayetlerin sened ve metin yönünden incelenmesi ise dirâyetu’l-hadîs kısmındandır.¹³ Bu incelemeler sonucu hadisler pek çok yönden sınıflandırılmıştır. Bu duruma örnek olarak Müslim’in (ö. 261/875) Mukaddimesinde hadîsler arasında yaptığı ayrımı verebiliriz; Müslim hadisleri, istikamet ehli (titiz) kimseler tarafından rivayet edilen hadîsler, zayıf râviler tarafından nakledilen ancak terkedilmeyi gerektirecek düzeyde olmayan hadîsler ve metrûk râviler tarafından nakledilip rivayetine değer verilmeyen hadîsler olmak üzere üç kısma ayırmaktadır.¹⁴ Hadîs Usûlü, hadisler arasında bu ayrımları yapabilmek için gerekli tenkid yöntemlerini geliştirilmeyi hedef edinmiştir.

Hadîs usûlü alanında yazılmış ve günümüze kadar ulaşan ilk eser İmam Şafii’ nin esas itibariyle Şafîî fıkhnının usûl ilkelerini konu edinen er-Risâle isimli eseridir. Bu eserde ahâd haberlerle delil getirme, bir rivâyetin sahih olabilmesi için gerekli şartlar, tabiin mürsellerinin hangi şartlarda kabul edileceği, mâna ile rivâyet, hadiste nasih mensuh gibi hadis usûlü konularının işlendiğine şahit olmaktadır.¹⁵ Ancak belirttiğimiz gibi hadîs usûlü konularına değinilmekte olup tümü itibari ile müstakil bir hadîs usûl kaynağı olarak değerlendirememekteyiz. Benzeri şekilde Usûl-i hadîs ve ona dair meseleler müstakil kitaplarda ele alınmadan önce Sahîh-i Müslim’in mukaddimesinde, Ebû Dâvûd’un (ö. 275/889) Mekkeliler’e yazdığı mektupta, Tirmizî’nin (ö. 279/892) *el-Câmi’u’s-sahîh*’inin sonuna ilâve ettiği el-‘İlel’de ve Buhârî’nin (ö. 256/870) tarih kitapları ile cerh ve ta’dîle ait eserlerde karşımıza çıkmaktadır.¹⁶ Hadîs usûlü daha sonraları mütekaddimun dönemde Râmhürmüzî’nin (ö. 360/971) *el-Muhaddisü’l-fâsıl beyne’r-râvî ve’l-vâ’î*, el-Hâkim en-Nîsâbü’rî’nin (ö. 405/1014) *Ma’rifetü ‘ulûmi’l-hadîs*, el-Hatîb el-Bağdâdî’nin (ö.463/1071) *el-Kifâye fî (ma’rifeti usûli) ‘ilmi’r-rivâye*, Müteahhirûn dönemde ise Kâdî İyâz’ın (ö.544/1149) *el-İlmâ*, İbnü’s-Salâh’ın (ö. 643/1245) *Ulûmü’l-hadîs* adlı eserlerinde müstakil olarak ele alınmaktadır.¹⁷

Telif edilen bu eserler neticesinde “Cerh ve ta’dîl” (Bazı özel yöntemler kullanarak rivayetlerinin kabûlü veya reddi yönünden râviler hakkında değerlendirmelerden oluşan ilim)¹⁸, “Fikhu’l-Hadîs” (Hadislerin anlaşılmasını ve onlardan hüküm çıkarılmasını konu edinen

¹² Ahmet Yücel, *Hadîs İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi: Hicri İlk Üç Asır*, (İstanbul: MÜİF Yay, 1996) 158.

¹³ Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: T.D.V.Y., 1992) 61.

¹⁴ Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü’rî Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Yâsir Hasen vd. (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2012) 4-5.

¹⁵ Bedir, "er-Risâle".

¹⁶ Abdullah Çelik, "Hicrî III. Asırda Hadis Usûlüne Kaynaklık Eden Eserler Ve Özellikleri", *Dergiabant* 6/11 (Haziran 2018), 119-138.

¹⁷ Murteza Bedir, "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 21 Mart 2025).

¹⁸ Ahmet Yücel, *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usulü*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009) 269.

ilim)¹⁹, “Nâsihu’l-Hadîs ve Mensûhuh”(şer’î bir hükmün daha sonra gelen şer’î bir delille kaldırılması)²⁰, “Garîbu’l-Hadîs” (hadis metinlerinde yer alan ve az kullanılması dolayısıyla anlaşılması güç olan kelimeler ve bunları konu edinen ilim dalı)²¹, “İlelu’l-Hadîs” (genellikle ilk bakışta farkedilmeyen ve hadisin sıhhatini zedeleyen kusurları inceleyen ilim)²², “Muhtelifu’l-Hadîs”(sahih bir hadisin yine sahih olan bir veya birkaç hadise ya da diğer delillere zıt görünmesinin sebeplerini araştırır ve bunu gidermenin yollarını inceleyen ilim)²³ ve “Esbâbu Vurûdi’l-Hadîs” (hadislerin söylenme neden ve durumlarını inceleyen ilim)²⁴ gibi birçok hadis ilmi ortaya çıkmıştır.

2.3. Kelâm Usûlü

Kelâm ilmi, getirdiği deliller vasıtası ile her türlü kuşku ve duraksamaları gidererek dînî akîdeyi veya iman konularını kanıtlamaya çalışmaktadır. Bu minvalde başka ilimlerde müstakil olarak ele alınan usûl konuları Kelâm ilmi kapsamı içerisinde bulunmakta ayrı müstakil olarak ele alınmamıştır. Kısaca kelâm ilmi bünyesinde “mesail” ile “vesâil” ilmide bulunmaktadır. Mütakellimler bilginin doğruluğunu saptamak ve muhalif görüşü çürütebilmek amacıyla birçok yönetime başvurmuşlardır. Dönemin farklı yaklaşımlarının bu yöntemlere çeşitli etkileri görülmektedir. Mütakellimler yaygın olarak, selef-halef ve mütakaddimin-müteahhirin şeklinde ayrımlara tabi tutulmuştur.

İlk iki grup olan selef-halef kelâmda bilgiyi doğrulamak için kullandıkları yöntemler arasında farklılıklar mevcuttur. Selef naklî bilginin delillendirilebilmesi için yalnızca bir başka nakli bilginin kullanımını uygun görmektedir. Akli bilginin kullanımı kısıtlanmış, nassa aykırı herhangi bir te’vil ise caiz görülmemiştir. Nazar, tefekkür gibi istidlâl metodlarını nassa muhalefet etmediği sürece kabul etmişlerdir. Nitekim bu noktada Allah tasavvurunu “Allah’ı şanına uygun olmayacak vasıflardan tenzih etmek, Allah’ın kendine sıfat olarak nispet etmiş olduğu niteliklerin hakikatini Allah’a havale etmek ve te’vile girişmemek, hatta tevilden kaçınmak” ifadeleri ile “et-tefvîz maa’t-tenzîh” düşüncesinde uygulamışlardır. Halef ise bu düşünceye karşın “et-te’vil maa’t-tenzîh” düşüncesini geliştirmiştir. Selefin yorum yapmadan açıklamaya çalıştığı nasslardaki sıfatları, Allah’ın ulûhiyetine uygun bir şekilde te’vil etmeye çalışmışlardır. Bu noktada halef akli ve nakli delillerin birlikte daha verimli kullanabilecekleri bir yöntem geliştirmişlerdir.²⁵

Kelâm usûlü, ilk dönemlerinde akıl, nas ve dil sentezine dayanıyordu. Müteahhirîn döneminde vesâil amacıyla Aristo mantığı kullanılmıştır. Gazzâlî (ö. 505/1111) ile güç kazanan felsefî metot (Aristo mantığı) yöntemi zenginleştirmiş önceden beri kullanılagelen mütakaddimîn

¹⁹ Mehmet Görmez, "Fıkhu'l-Hadîs", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Aralık 2024).

²⁰ Abdurrahman Çetin, "Nesih", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Aralık 2024).

²¹ Yücel, *Hadis Usûlü*, 274.

²² Mustafa Macit Karagözoğlu, "İlelu'l-Hadîs", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 28 Aralık 2024).

²³ Yücel, *Hadis Usûlü*, 276.

²⁴ Ramazan Ayvalli, "Esbâbü Vürûdi'l-Hadîs", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Mart 2025).

²⁵ Hikmet Yağlı Mavil, *Ebu'l-Hasan El- Eş'ari'nin kelim sistemi ve kaynakları*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 58.

döneminin yöntemleri tercih edilmez hale gelmiştir. Kelâmcılar Yunan metafiziğinin bir kısmını alıp vesâil amacıyla kullandılar. Bunlardan bir olan Cevher-Araz teorisi ile hudus delili geliştirilmiştir. Öte yandan madde-sûret, kıdem-i âlem, rûhun ölümsüzlüğü gibi konularda Yunan metafiziğine ve Meşşâî filozoflara muhalefet etmişlerdir.²⁶

Kelâm ile usûlî yani mesâil ile vesâil arasındaki yakınlık birçok alim tarafından, tanımlarında işaret edilmiştir. İmam Gazzâlî'nin "Ehl-i Sünnet akidesini muhafaza etmeyi ve bu akideyi bidat ehlinin bozmasından korumayı gaye edinmiş olan bir ilimdir."²⁷ Adududdîn el-İcî'nin (ö. 756/1355) "Deliller îrâd etmek ve şüpheleri gidermek sûretiyle dinî akidelerin ispatını sağlayan bir ilimdir."²⁸ İbn Haldûn'un ise "İmana taalluk eden akidelerin aklî delillerle müdafaa edilmelerini ve itikad esaslarında Selef ve Ehl-i sünnet mezhebinden sapmış olan bid'atçıların reddedilmesini ihtivâ eden bir ilimdir."²⁹ şeklindeki tanımlarından da anlaşılacağı üzere Kelâm ilmi vahye dayanan islam dininin akidelerini ispatlamak amacıyla araştırmak (bahs), düşünmek (nazar) ve akıl yürütmek (istidlâl-i aklî) gibi yöntemleri kullanmıştır. Birçok âlim akıl ile ispat etme yöntemlerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Bizler bu noktada bunlardan en önde gelen birkaç delil yöntemini ele alacağız:

2.3.1. Cedel Yöntemi

Cedel; doğru olduğu kabul edilen görüşün ve muhataptaki doğru olduğu kabul edilmeyen görüşün sözlü olarak ortaya konulmasıdır. İstidlal; kendi görüşünün doğrulunun ve karşı görüşün doğru olmayışının delillerini düşünmek iken cedel ya da münazara bunu dile getirmektir. Meşhurât ve müsellemler gibi iknai öncüllerin kullanıldığı, bir istidlal yöntemi olan cedel yöntemi aracılığıyla tartışan taraflar kendi delillerini karşılarındakinin deliline karşı savunmuşlardır. Eş'arî, nazar ve cedeli "tartışmak, düşünmek ve düşüncesini ispat etmek" anlamlarında değerlendirir.³⁰ Cedel yönteminin ilk amacı muhatapın düşüncesini çürütmektir. Bu yöntemin sağlıklı uygulanabilmesi için kelâm ilminde "Edebi'l-cedel" adında eserler yazılmıştır.³¹

2.3.2. Kıyas Yöntemi

Kıyas; "bir şeyi bir başka örneğe göre ölçmek ve karşılaştırmaktır." Terimsel anlamı ise "fer'e aslın hükmünü vermek" demektir.³² Temelde "asıl, fer, illet, hüküm" olmak üzere dört unsurdan oluşmaktadır.³³ Kelâmi açıdan ortaya konulan delilin zan ifade etmemesi için aslında zan ifade etmemesi gerekir. Aksi takdirde İslam dinini temeli olan inanç sarsılmış olur.³⁴

²⁶ Çelebi - Güdekli, "Kelâm İlminin Ortaya Çıkışı", 396.

²⁷ Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-dalâl*, çev. Osman Arpaçukuru (İstanbul: Beyan Yayınları, 2018), 33-34.

²⁸ Adududdîn el-İcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi' kelâm*, (Beyrut: Âlemü'l-kütüb) 34-35.

²⁹ İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, 1983) 131-133.

³⁰ Ebu Bekr İbn Fûrek, *Mücerradü Makâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1987) 293.

³¹ Bayram Çınar, "İslam Kelamcılarının Araştırma Yöntemleri", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 5/3 (Aralık 2021), 399-408.

³² Muhammed Âbid El-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000) 188.

³³ El-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 205.

³⁴ Çınar, *İslam Kelamcılarının Araştırma Yöntemleri*, 402-404.

2.3.3. Delâletü's-Şâhid ale'l-Gâib (İstîşâd bi's-Şâhid ale'l-Gâib) Yöntemi

Mütekaddimin kelâmcılarının yaygın olarak kullandığı bu akıl yürütme görülenden hareketle görülmeyenin bilgisini ortaya koymaktır. Aynı zamanda bilinenden bilinmeyene yapılan her kıyâs, kelâm ilminde asıl itibarı ile “âlemden Allah’a istidlâl etmek”³⁵ şeklinde uygulanmıştır.

2.3.4. Sebr ve Taksim Yöntemi

Bu yöntem asılda bulunan muhtemel illetleri tek tek ele alıp, değerlendirip eleyerek doğruya ulaşmaktır. “Taksim” aklî ihtimallerin belirlenmesi, “sebr” ise bu şıkların tek tek incelenmesi anlamına gelir.³⁶ Bir durumun doğruluğu ve yanlışlığı hakkında pek çok hüküm söz konusu ise tüm hükümlerin teker teker incelenip yanlış olanların çıkarılmasının ardından geriye kalan son ve akıl tarafından yanlışlanamayan hükmün doğru kabul edilmesiyle gerçekleşen istidlâl türüdür.³⁷

2.3.5. Lugât ile İstidlâl Yöntemi (İstidlâl bi'l-Lügâ)

Her eser kendi dili üzerinde özel bir manaya sahiptir. Örneğin Kur’ân-ı Kerim’in Arapça indirilmiş olması dolayısıyla Kur’ân incelenirken dönemin insanların konuşmasında göz önünde bulundurulmalı ve kelimelerin kullanıldığı ilk anlamlar esas alınmalıdır. Bu yöntemle göre ortaya konulan çıkarımlar Arap dilinde konulan anlama ters olmamalıdır.³⁸

2.3.6. Mucize ile Delil Getirme Yöntemi

Peygamberlerin peygamberlik iddialarını kanıtlamak için ortaya koydukları insanüstü durumlar Allah’ın varlığının kanıtıdır. Bir insanın isteği üzerine evrendeki akışın bozulması ve istediği gibi gerçekleşmesi kelâm ilmi açısından istidlâl yöntemi olarak kabul edilmiştir. Bakılları bu yöntemi “Mucize, elinden mucize zuhur edenin iddiasının doğruluğuna delalet eder.”³⁹ şeklinde açıklamıştır.

2.3.7. İttifak Edilenden İhtilaf Edilene (İstidlâl bi Müttefekin Aleyh Alâ Muhtelefin Fih) Yöntemi

Bu yöntem, doğruluğu kabul edilen şeyden hareketle bir benzerinin de doğru olduğunu kabul etmek ya da doğruluğu kabul edilmeyen şeyden hareketle bir benzerinin de doğru olmadığı sonucuna ulaşmaya denir. Şahidin gaibe delaleti yöntemine benzerlik taşımaktadır. Bilinenden bilinmeyene hareketle sonuç çıkarmayı elde etmek yerine üzerine ittifak edilen bir durumdan üzerine ihtilaf edilen bir sorunu çözüme kavuşturmayı amaçlamıştır.⁴⁰

2.3.8. Benzerlik ve Ortak İlletten Sonuca Ulaşma Yöntemi

Yukarıda zikredilen üçüncü ve yedinci yöntemle benzerlik gösteren bu yöntem, ayrı bir istidlâl yöntemi olarak ele alınmıştır. Bir durumdan elde edilen hükmün, benzer bir durum üzerine

³⁵ Ebu'l-Me'âlf Cuveynî, *eş-Şâmil fî usûlî'd-dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşar, (İskenderiyye: Dâru'l-Maarif, 1969) 105.

³⁶ Tuncay Başoğlu, "Sebr ve Taksim", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Aralık 2024).

³⁷ Ömer Türker, “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19/ (2008), 1–23.

³⁸ Çınar, *İslâm Kelâmcılarının Araştırma Yöntemleri*, 409–411.

³⁹ Ebu Bekr Muhammed Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar, (Beyrut: Muessestü'l-Kutubu's-Sekafiye, 1987), 13.

⁴⁰ Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fî'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*, nşr. Hammûde Zeki Gurâbe, (Kahire: Matbaatu Mısır Şeriketi Musaheme Mısriye, 1955), 21–22.

uygulanmasıdır. Örnek olarak Allah'ın yoktan var edebilme gücünden hareketle, ölümden sonra diriltebilecek güce sahip olduğu düşüncesine ulaşılması verilebilir.⁴¹

2.3.9. Nakli Deliller ile İstidlal (İstidlâl bi'l-Edilleti'n-Nakliyye)

Nassı yine nass ile açıklama yöntemidir. Temelde İslam'ın kaynağı Kur'ân ve sünnettir ve ortaya konulan akli delillerde nassa uygun olmalıdır. Aksi düşünülemez.

Sonuç itibariyle kelâm ilmi inanılan doğruların ispatı ve reddedilen fikirlerin inkârı için deliller ortaya koyan bir ilimdir. Bu delileri de akıl-nakil ilişkisi içerisinde ortaya koymaya çalışmaktadır.⁴²

2.4. İslami Çevrede Mantık İlminin Gelişimi

Asıl olarak Arapça bir kelime olan “mantık” sözlükte dil, ses ve konuşmak gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise “düşünme ve konuşma faaliyetinde zihni hatalardan koruyan, doğru düşünmenin yasalarını, ölçülerini ve yöntemlerini gösteren bir sanat veya ilim dalı”⁴³ şeklinde tanımlanır. Gazzâlî mantığı “bilinenden bilinmeyen elde edilmesine vasıta olan ilim”⁴⁴ olarak tanımlamıştır. Bu noktada mantığa akli melekelerin kullanımı ile hüküm çıkarma vazifesi biçilmektedir. Fârâbî (ö. 339/950) “Mantık sanatı, bütün olarak, akli düzeltmeye ve insanı haklarında yanılmasının mümkün olduğu bütün akılsallarda (ma'kûlât) doğru yola, hakikate götürmeye yarayan kanunları koyan bir ilimdir.”⁴⁵ cümleleri ile mantık ilminin tanım ve hedefini ortaya koymaktadır. Fârâbî, mantık ilminin insanı yanlıştan koruyan, doğruya ulaşma yolundaki kural ve sistemler bütünü olduğunu ortaya koymaktadır. Ona göre mantık, bilgiyi doğru şekilde elde etmeye, zihni düzeltmeye, insanı doğru yola ve gerçek tarafa yönleltmeye yarayan yasaları kullanma gücüdür.⁴⁶ Fârâbî mantık ilmine islami düşünce zaviyesinde yeni anlamlar kazandırmış onu geliştirmiştir. Fârâbî'nin mantık ilmine bakışından da anlaşılacağı gibi mantık, insanın bir yöntem vasıtasıyla doğru bilgiyi tayin etmesine yarayan bir ölçüt konumundadır.

Aynı zamanda ilimlere yol ve usûl gösteren özelliklerinden dolayı önemli bir alet ilmi olarak görülmüştür. Birçok ilmin dâhilinde ondan faydalanılmaktadır. Mantık ilmi geçmişten günümüzde islami ilimlerle birlikte medreselerde ve ilahiyat fakültelerinde okutulmuştur.⁴⁷

3. Nahiv Usûlü Gelişim Aşamaları

Arap dili en geç milattan önce beşinci yüzyıla dayanan ve günümüze kadar aralıksız kullanımı devam eden nadide yeryüzü dillerindendir. Arap dilinin geçmişine Semûd, Safevî ve Lihyân gibi önde gelen yazıtlar ı ışık tutmuş, zengin dil hazinesine sahip olduğunu bu eserler aracılığıyla

⁴¹ Ebu Bekr Muhammed Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîdu'l-Evâil ve Telhisu'd-Delâil*, thk. Richard Yusuf Mekârisî Yesuî, (Beyrut: el-Mektebetu's-Şarkıyye, 1957), 12.

⁴² İbn Fûrek, *Müccerradü Makâlât*, 23.

⁴³ İbrahim Emiroğlu, "Mantık", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Aralık 2024).

⁴⁴ Gazzâlî, *Makasidu'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Mısır: Daru'l-Mearif, 1961) 10.

⁴⁵ Ebû Nasr Fârâbî, *İhsâ'ü'l-ʿulûm*, thk. Osman Muhammed Emîn. (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1350/1931), 21-22

⁴⁶ Ebû Nasr Fârâbî, *Kitabü't-Tenbîh ala Sebîl's-Saâde*, neşr. Ca'fer Âl-i Yasin, (Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 1985), 253

⁴⁷ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2010), 1-3.

öğrenmekteyiz. Cahiliye döneminde kendi coğrafyası içinde kullanılan Arap dilinin nitekim kendi coğrafyasını aşması İslam dini ile olmuştur. İslam coğrafyası Arap dili kullanılmış bu gelişme birbirleri ile doğru orantılı ilerlemiştir. İslam dini gibi herhangi bir zorlama ya da dayatma olmaksızın insanların onu kabullenışı gittiği coğrafyalarda Arapça'nın kalıcı olmasına sebep olmuştur. Arap grameri kurallarının ilk kaynakları dili en doğru kullanan Bedevilere dayanmaktadır. Zira dilin en temiz ve saf hali yerleşik halde yaşamayan Araplar'da bulunmaktaydı. Birçok dil ve kültüre sahip Arap olmayan insanların İslam dinini kabul etmesi ve Arap dili ile tanışması, Arap dilinin bazı sorunlar ile karşılaşmasına sebep olmuştur. İnsanlar Arap dilini genellikle sözlü olarak öğreniyordu. Önceleri bu durum günlük konuşma esnasında meydana gelen küçük hatalardan ibaretken sonraları ise lahn denen kıraat ve gramerdeki hatalar ile ayet ve hadîs telaffuzuna kadar sirayet etmişti. Arap dilini konuşulduğu coğrafyanın genişlemesi ile sorunun günden güne büyümesi doğrudan dil ile dolaylı yoldan din ile meşgul olan âlimleri rahatsız ediyor ve onları bu konuda harekete geçme gereksinimi hissettiriyordu. Bu âlimlerin attığı ilk adımlar ise sonraları Ahmed Emin tarafından İ'râbta, Kelimenin yapısında ve cümle kurulumunda olmak üzere üç bölüme ayrılan lahnın tespiti olmuştur.⁴⁸

İşte bu noktada nesilden nesile şifahen aktarılan Arap dili için bir gramer sistemi eksikliği tespit edilmiştir. Arap dili ile yeni tanışan insanların dil öğreniminde başvuracağı bir gramer sistemi ihtiyacı bulunuyordu. Bu sistem ile Arap dili kendi özünü kayıt altına alarak hem bulunduğu coğrafya ve zaman dilimi dışına çıktığında dış etkenlere karşı korunabilecek hale gelecekti. Nahiv ilminin ortaya çıkışında birçok kaynakta Ebü'l-Esved Ed-Düelî (ö. 69/688) ön plana çıkmaktadır. Nitekim Ali b. Ebi Talibin onu bu alana yöneltmesi ve onun nahiv alanında ilk başlıkları ortaya koyması, sistematik bir yapının ilk nüveleri haline gelmesine sebep olmuştur. İlk dönemlerde ed-Düelî ile ilk nüveleri ortaya çıkan gramer çalışmaları, zaman ilerledikçe es-Sekâfî (ö. 149/766), Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Sîbeveyhi (ö. 180/796) ve İbn Cinnî gibi âlimlerin bu alandaki çalışmaları ile genişlemiştir.⁴⁹

Günümüze ulaşan en eski nahiv çalışması ise Sibeveyh'e (ö. 180/796) ait olan el-Kitab'dır. Bir gün hocası Hammâd'ın huzurunda okuduğu hadîste irab hatası yapması onu derinden etkilemiştir. Duyduğu üzüntüden ötürü kendini nahve adanmış el-kitab adlı eseri kaleme almıştır. Sibeveyhin ardından İbnü's-Serrâc (ö. 316/929) ise söz konusu nahiv usûlü alanında ilk usûl adını taşıyan *el-usûl* adlı eseri telif etmiştir. Arap grameri alanında birçok âlimin üst üste yaptığı çalışmalar birikimli bir vaziyette büyümüştür sınırları belirlenmiş bir sistem haline gelmiştir. Önceleri sentaks ve morfoloji çalışmaları nahiv adı altında yapılırken hicri IV. asrın sonlarına doğru sarf kısmı teşekkül etmiş günümüzde kullanılan ayırım meydana gelmiştir.⁵⁰

⁴⁸ Ahmed Emîn, Duha'l-İslâm (Kahire: Matba'atu'l-i'timâd, 1352/1934), 1/289.

⁴⁹ İsmail Durmuş, "Nahiv", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Mart 2025).

⁵⁰ Kırıcı, Remzi - Erdoğan, Tunahan, "Hicri IV. Yüzyıl Gramercilerinin Nahiv Tanımları Bağlamında Sarf Nahiv ilişkisi", *Turkish Academic Research Review* 6 (3) (2021), 1214-1230.

Nahiv ilmi dilin farklı coğrafyalarda öğretilmesi ve üzerine çalışılması ile gelişmeye devam etmiştir. Dil âlimleri nahiv kurallarının nereden geldiğini ve nasıl oluştuğunu bulmaya ve ortaya koymaya çalışmaktaydı. Nahiv ilmindeki amil kuralların, muhtelif yollarla elde edilmesi ve elde edildiği yollar hakkındaki tartışmaların çoğalması bir metoda sahip olmayı zaruri ihtiyaç haline getirmişti. Bu sebeple ilk dil âlimlerinin nahiv çalışmalarında sıklıkla bu alana temas edilmiştir. İşte bu noktada birçok âlim birbirinden farklı yöntemler ile nahiv usûlünü ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Nahiv usûlünün tanımını ilk olarak İbnu'l-Enbârî (ö. 577/1181) yapmıştır. Ona göre nahiv usûlü, nahvin usûl ve fûrûunun kendilerinden istinbat edildiği delillerden ibarettir.⁵¹ Enbârî bu alanda daha önce parça parça bulunan konuları *Luma'u'l-edille* adlı eserinde müstakil olarak işleyen ilk âlimdir. Suyûtî ise *el-İktirâh fî usûli'n-nahv* ile Enbârî dâhil olmak üzere birçok âlimden yaptığı alıntı ve bunlar arasında yaptığı tercih ile konu hakkındaki en şamil kaynağı ortaya koymuştur.

İbnu'l-Enbârî nahiv metotlarını nakil, kıyas ve istishâbu'l-hâl olarak belirlerken⁵² İbn Cinnî semâ, icmâ, kıyâs ve istihsan olarak belirlemiştir.⁵³ Suyûtî ise İbn Cinnî'nin belirttiği bu üç metoda ek olarak İbn Enbârî'de var olan istishab'ı da ekleyerek sema, icmâ, kıyas, istishab olarak dört ana madde halinde açıklamıştır. Suyûtî bu delillerin yanında çeşitli deliller başlığı altında el-istidlâl bi'lâks, el-istihsân, el-istikrâ', 'ademu'n-naẓîr ve 'ademu'd-delîl gibi başka metotları tespit etmiştir. Ancak bu maddelere diğer dört maddeye değindiği kadar değinmemiş özet halinde açıklamıştır.⁵⁴ Teâruz ve tercih başlığı altında delillerden elde edilen kuralların birbiri ile çelişme durumu ve bu durumda hangi yönde tercih kullanılacağına değinmektedir. Son bölümde ise hüküm çıkaran kişide bulunması gereken özelliklerine değinmiş bu alanda çalışma yapmak isteyen kişilerin neler öğrenmesi gerektiğini ortaya koymuştur.

4. Diğer Usûl İlimlerinin Nahiv Usûlüne Etkileri

Nahiv ilminin ana omurgasını oluşturan bilgilerin doğrulanması ve işlenmesi amacı ile bu ilimde de bir usûl ilmi ihtiyaç haline gelmiştir. Diğer ilimlerin usûl gelişim süreçlerinden bir süre sonra oluşması onun diğer usûllerden etkilenmesine sebep olmuştur. Bu etkilenmeler neticesinde birçok farklı ilimlere ait unsurlar nahiv usûlü içerisinde yer almıştır. Bu ilimler içerisinde bahsini ettiğimiz fıkıh usûlü, hadîs usûlü kelâm ve mantık ilimleri belirli noktalarda nahiv usûlü gelişimine katkı sağlamaktadır. Bunlardan en önemlisi hiç şüphesiz fıkıh usûlü ilmidir. Nahiv usûlü alanında yapılan çalışmalar bizlere gösteriyor ki nahiv âlimleri usûl belirlemek amacıyla fıkıh usûlünü esas almışlardır. İbn Cinnî Nahiv usûlü çalışmalarının kaynak noktası kabul edilen *el-Hasâ'is*'in mukaddimesinde, büyük oranda fıkıh usûlü yöntemlerinden yararlandığını belirtmektedir.⁵⁵ Bu durum fıkıh usûlünün nahiv usûlü ile olan etkileşimine büyük bir örnek arz etmektedir. Suyûtî ise nahiv usûlü tanımında fıkıh ve usûlü arasındaki

⁵¹ Ebu'l-Berekât İbnu'l-Enbârî, *Luma' el-edille*, nşr. Sa'id el-Afgânî, (Dımaşk: 1957), 80.

⁵² İbnu'l-Enbârî, *Luma' el-edille* 81.

⁵³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 96, 100, 109, 117, 133.

⁵⁴ Suyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nahv*, 98-101.

⁵⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I/2.

ilişkinin nahiv ve usûlü arasındaki ilişkiye benzediğini belirtmektedir.⁵⁶ Nitekim kavram ve yöntem açısından iki ilim büyük benzerlikler içermektedir. Keza karşılaşılan metinlerin doğruluğunu tespit edebilmek amacıyla hadîs usûlü yöntemlerine başvurulmuştur. Suyûtî bu iki ilim arasındaki yakınlığa hadîs ile lugat ilmini aynı vâdide akan iki kardeş nehre benzetererek dikkat çekmektedir.⁵⁷ Kelâm ilmi ile ise benzeri amaçlar doğrultusunda, var olan nakli bilgiler akli yöntemler ile işlemeye çalışmıştır. Bizler bu ilimlerin nahiv ilmi ile temas ettiği noktaları elimizden geldiğince ortaya koymaya çalışacağız.

Kavram ve yöntem açılarından fıkıh usûlü ile birçok benzerlik taşıyan nahiv usûlü ilmi, eldeki dilsel verilerin, sened ve metin açısından değerlendirmesinde ise hadîs usûlü ilmine benzerlik göstermektedir. Hadîs âlimlerinin hadîs metni üzerine uyguladıkları usûl ve yöntemleri nahiv âlimleri ise eldeki dil malzemesine uygulamışlardır. Hadîs ilminde kavramsal olarak “Bir hadîsi, senedinin başından sonuna kadar, yalan söylemede birleşmeleri aklen ve âdeten mümkün olmayacak kadar çok kimsenin birbirinden rivâyet etmesi”⁵⁸ anlamına gelen tevatür, ayrıca tevatür derecesine ulaşamayan haber anlamında kullanılan âhâd haber nahiv âlimleri tarafından nakillerin sınıflandırılmasında kullanılmıştır.⁵⁹ Hadîs usûlünde rivayet yöntemi olarak kullanılan semâ, benzeri bir anlam ile nahiv usulü alanında kullanılmıştır.⁶⁰

Fıkıh usûlü ve nahiv usûlü ilişkisine öncelikle âlimlerin yaklaşımında başlamamız gerekir. Nahiv usûlü ilmini oluşturan âlimler eserlerin bu ilmi fıkıh usûlü alanında bulunan yöntem ve sistemi nahiv ilmine uygulamaya çalıştıklarını açıkça dile getirmektedirler.⁶¹ Bu sebeple olsa gerek iki usûl eserinin bab şekil ve içeriklerinde büyük benzerlikler mevcuttur. İki ilimde eldeki nakli bilgi birikimine uygulanan birtakım akli yöntemler sonucu yeni hüküm elde etmektedir. Aradaki benzerlik usûl ilminin tanımı, dil kökeni, hükümler, lafızların delaleti gibi konularda sınırlı kalmamıştır delil elde etmek amacıyla kullanılan Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas, istihsân ve istishâb kaynakları iki ilimde de bulunmaktadır.⁶² Bu kaynakların değeri bağlamında birtakım farklılıklar bulunsun da bunların şartları, kısımları ve delil oluşları, yönünden benzerlik taşıdığı gibi aralarında teâruz ve tercih yöntemleri açısından da büyük benzerlikler söz konusudur.⁶³ İki ilimde de müctehidin şartları ve telfik konuları bulunmaktadır.⁶⁴ Koyulan hükümler de vâcib, câiz, mümteni gibi aynı terimler ile vasıflandırılmaktadır. Görüldüğü üzere aradaki yakınlık

⁵⁶ Suyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nahvi*, 15.

⁵⁷ Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga ve envâihâ*, (thk. Muhammed Câdelmevlâ, Ali Muhammed Bîcâvî, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye) 691.

⁵⁸ Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yay., 2009), 319.

⁵⁹ Ali Benli, *Ebû İshâk Eş-Şâtîbî'de Nahiv Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013) 9; Suyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nahvi*, 64; İbnu'l-Enbârî, *Luma' el-edille* 81.

⁶⁰ Suyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nahvi*, 39.

⁶¹ Suyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nahvi*, 16; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I/2; Ebu'l-Berekât İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, thk: İbrahim es-Sâmîrî (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 76.

⁶² Suyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nahvi*, 39-143.

⁶³ Suyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nahvi*, 144-157.

⁶⁴ Suyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nahvi*, 158-161.

yalnızca kelime benzerliği olarak sınırlı kalmamıştır. İki ilim arasındaki sistem ve sistemi oluşturan parçaların anlam ve etkileri arasında da büyük benzerlikler söz konusudur.

Ele aldığımız diğer ilimlerin aksine kelâm ilmi usûl anlamında müstakil bir oluşum göstermemiştir. Ancak elde edilen nakli delillerin kanıtlanması noktasında akli istidlal yöntemleri belirlemişler ve uygulamışlardır. Bu noktada nahiv usûlü kelâm ilmine benzerlik göstermektedir zira Enbârî ye ait olan “nahiv usûlü, nahvin usûl ve fûrûnun kendilerinden istinbat edildiği delillerden ibarettir.”⁶⁵ Nahiv usûlü tanımı bu benzerliği gözler önüne sermektedir. Söz konusu ilimler içerisinde kıyasın kelâmı, fıkıh ve nahiv ile çok benzeri şekilde uygulanmasına Câbirî (ö. 2010) “kıyasın epistemolojik açıdan kelâmıdaki genel çerçevesi, fıkıh ve nahivdeki durumundan farklılık arz etmez.”⁶⁶ sözleri ile değinmiştir. Ancak fıkıh ve nahivde uygulanan kıyas sonucu elde edilen hükmün zanni, kelâm ilminde uygulanan kıyas sonucu elde edilen hükmün ise kati olduğunu iddia etmiştir.⁶⁷

Nahiv usûlünde mantık ilminin pek çok yönden etkisi görülmektedir. Bu etkinin en büyük sebeplerinden birisi Zeccâcî (ö. 337/949), Rummânî (ö. 384/994), İbn Cinnî ve Cürçânî (ö. 816/1413) gibi mantık ve dil alanlarında çalışmaları olan âlimlerdir. İki alan üzerine meşgul olan âlimlerin çalışması sonucu nahiv ilmi ile mantık ilmi arasında etkileşim meydana gelmiştir.⁶⁸ İki ilmin ortak istidlâl yöntemlerinden olan kıyâs ve illet bahsi mantık ilminin nahiv ilmi üzerinde görülen en büyük etkilerinden biri olduğu söylenebilir. Yahya b. Adî (ö. 974) lafız ve mânâ ayrımını iyice belirlemiş ve nahvin bir ilim olabilmesi için mantığa ihtiyaç duyduğunu ortaya koymuştur.⁶⁹ İbn Vehb (ö. 197/813) ise *el-Burhân fî vücûhi'l-beyân* adlı eserinde nahiv ilmi ile mantık ilmini birbirleri üzerine uygulamaya çalışması kendisinden sonraki dilcileri etkisi altına almıştır.⁷⁰

Sonuç ve Öneriler

İslamiyetin ilk yıllarında potansiyel halde bulunan ancak varlık göstermeyen islami ilimler, Peygamber efendimizin vefatının ardından ilahi buyruğun yerine uygun şekilde getirilebilmesi amacıyla ortaya çıkmıştır. İslami ilimler bünyesinde incelenen meselelerin, çözümünde daha etkin olabilmek amacıyla usûl anlayışı gelişmiştir. Kimi zaman önceden gelen nakli delilleri desteklemek kimi zaman ise akli yöntemler ile bunlardan yeni akli delil elde edilmek amacıyla usûl çokça kullanılmış nihayetinde ana ilminden ayrılarak müstakil bir ilmi mecra haline gelmiştir. Bu çalışma ile usûl anlayışının tüm ilimlerde hemen hemen aynı amaç ve doğrultuda meydana geldiğini görmekteyiz. Kendi ilmi sahalarının gerekliliklerini karşılamak amacıyla

⁶⁵ İbnu'l-Enbârî, *Luma' el-edille* 80.

⁶⁶ El-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 190.

⁶⁷ El-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 205.

⁶⁸ Sâdık Türker, “Erken Klasik Arap Dilbilgisel Düşüncesinde (EKADD) Kıyâs ve Temelleri”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (Mart 2007), 142-145.

⁶⁹ Yahya b. Adî, *Makâle fî tebyîni'l-fasl beyne sinâ'ateyi'l-mantiki'l-felsefi ve'n-nahvi'l-arabi*, nşr. Sahban Halifât, (Ammân: Makâlât Yahyâ b. Adiyy el-Felsefiyye, 1988), 411, 417.

⁷⁰ Ali Durusoy, “Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî'nin Yeri ve Önemi”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Şubat 2004), 28-30.

bazı küçük içerik ve yöntem farklılıklarının olmasına rağmen genel anlamda birçok ortak kavram ve yönteme sahip olduklarını görüyoruz.

Diğer ilimlerin oluşum sürecinin hemen ardından ortaya çıkan nahivde usûl anlayışı, benzeri gerekçeler ile tesis edilmiştir. Nahiv usûlünün gelişimi, fıkıh, hadis, kelam ve mantık ilimlerinden etkilenmiştir. Özellikle fıkıh usulü, nahiv usulünün temelini oluşturmuş, yöntem ve sistemlerini büyük ölçüde etkilemiştir. Hadis usulü ise, metinlerin doğruluğunu tespit etmede kullanılan yöntemleriyle nahiv usulüne katkıda bulunmuştur. Kelam ilmi, nakli bilgilerin akli yöntemlerle işlenmesinde benzerlik gösterirken, mantık ilmi ise istidlal yöntemleri (kıyas, illet) ile nahiv usulünü etkilemiştir. Özetle, nahiv usulü, farklı ilimlerin yöntem ve kavramlarını sentezleyerek gelişmiştir. Bu etkileşim nahiv usûlündeki her bir konu ve yöntem içerisinde yaygın şekilde görülmektedir.

Çalışma nahiv ve diğer ilimler arasında bir bakıma dar bir alanda gerçekleşmesine karşın, elde edilen veriler bizlere farklı ilimlerin merkez alınarak diğer ilimler ile etkileşiminin gözler önüne serileceği çalışmaların yapılabileceği intibasını yansıtmaktadır.

Kaynakça / References

- Abdülhamid, İrfan. *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*. Çev. M. Saim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1983.
- Adî, Yahya b. *Makâle fî tebyîni'l-fasl beyne sinâ'ateyi'l-mantıkî'l-felsefî ve'n-nahvi'l-arabî*. nşr. Sahban Halifât. Ammân: Makâlât Yahyâ b. Adıyy el-Felsefiyye, 1988.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfuddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî Usûlü'l-Ahkâm*. thk. Abdurrezzak Affî. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 2007. İFAV Yay.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yay., 2009.
- Ayvallı, Ramazan. "Esbâbü Vürûdi'l-Hadîs". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Mart 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/Esabu-Vurudil-Hadis>
- Bâkîllânî, Ebu Bekr Muhammed. *Kitâbu't-Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*. thk. Imâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Muessestu'l-Kutubu's-Sekafiye, 1987.
- Bâkîllânî, Ebu Bekr Muhammed. *Kitâbu't-Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*. thk. Richard Yusuf Mekârîsî Yesûî. Beyrut: el-Mektebetu's-Şarkıyye, 1957.
- Baloğlu, Adnan Bülent. "Mesâil". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Aralık 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mesail>
- Başoğlu, Tuncay. "Sebr ve Taksim", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Aralık 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sebr-ve-taksim>
- Bedir, Murteza. "er-Risâle". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Mart 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/er-risale--safii>
- Bedir, Murteza. "Mütekkaddimîn ve Müteahhirîn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Mart 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutekaddimin-ve-muteahhirin#1>
- Benli, Ali. *Ebû İshâk Eş-Şâtıbî'de Nahiv Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Cuveynî, Ebû'l-Me'âlî. *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*. thk. Ali Sami en-Neşşar. İskenderiyye: Dâru'l-Maarif, 1969.
- Çelebi, İlyas – Güdekli, Hayrettin Nebi. "Kelâm İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi". *İslâmî İlimlerde Metodoloji- IV Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*. ed. İlyas Çelebi. 369-418. İstanbul: Ensar Nşriyat, 2014
- Çelik, Abdullah. "Hicrî III. Asırda Hadis Usûlüne Kaynaklık Eden Eserler ve Özellikleri". *Dergiabant* 6/11 (Haziran 2018),
- Çetin, Abdurrahman. "Nesih". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Aralık 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nesih--seriat#1>
- Çınar, Bayram. "İslam Kelâmcılarının Araştırma Yöntemleri". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 5/3 (Aralık 2021), 395-419. <https://doi.org/10.52115/apjir.972614>.
- Durmuş, İsmail. "Nahiv". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Mart 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nahiv>
- Durusoy, Ali. "Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî'nin Yeri ve Önemi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (Şubat 2004).
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd., İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Kitâbu'l-Lum'a fî'r-reddi alâ ehl-i'z-zeyğ ve'l-bid'a*. nşr. Hammûde Zeki Gurâbe. Kahire: Matbaatu Mısır Şeriketi Musaheme Mısriye, 1955.
- Emîn, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. Kahire: Matba'atu'l-i'timâd, 1352/1934.

- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2010.
- Emiroğlu, İbrahim. “Mantık”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Aralık 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mantik>
- es-Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *el-İktirâh fî Usûli'n-Nahv*. thk. Abdulhakim ‘Atiyye, 2. basım, İstanbul: Dârü'l-Beyrûtî, 1427/2006.
- es-Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *el-Müzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâihâ*. thk. Muhammed Câdelmevlâ, Ali Muhammed Bîcâvî ve Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, tarihsiz.
- eş-Şafii, Muhammed bin İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire 1358/1939.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *İhsâ'ü'l-'ulûm*. thk. Osman Muhammed Emîn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1931.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbü't-Tenbîh ala Sebîli's-Sâade*. nşr. Ca'fer Âl-i Yasin. Beyrut: Dârü'l-Menâhil, 1985.
- Gazzâlî. *el-Munkiz mine'd-Dalâl*. çev. Osman Arpaçukuru, İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.
- Gazzâlî. *Makasidu'l-Felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Kahire: Daru'l-Mearif, 1961.
- Görmez, Mehmet. “Fikhü'l-Hadîs”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Aralık 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fikhul-hadis>
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Müccerradü Makâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret, Beyrut: Dârü'l-Maşrîk 1987.
- İbnu'l-Enbârî, Ebû'l-Berekât. *Luma' el-Edille*. nşr. Sa'id el-Afgânî. Dimaşk: 1957.
- İbnu'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât. *Nüzhetu'l-elibbâ' fî tabakâtî'l-üdebâ'*. thk: İbrahim es-Sâmîrî. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985
- Îcî, Adudüddîn. *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-Kelâm*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, tarihsiz.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit. “İlelül-Hadîs”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Aralık 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ilelul-hadis>
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz es-Sebtî. *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. Sa'id Ahmed E'râb. Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1982. 7
- Kırcı, Recep, - Erdoğan, Tunahan. “Hicri IV. Yüzyıl Gramercilerinin Nahiv Tanımları Bağlamında Sarf Nahiv İlişkisi”. *Turkish Academic Research Review* 6/3 (2021), 1214-1230.
- Köksal, Asım Cüneyd - Dönmez, İbrahim Kâfi. “Usûl-İ Fıkıh”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Mart 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/usul-i-fikih>
- Mavil, Hikmet Yağlı. *Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin Kelâm Sistemi ve Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. thk. Yâsir Hasen vd. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1. Baskı, 2012.
- Türker, Ömer. “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008).
- Türker, Sâdık. “Erken Klasik Arap Dilbilgisel Düşüncesinde (EKADD) Kıyâs ve Temelleri”. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (Mart 2007).
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Yücel, Ahmet. *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.
- Yücel, Ahmet. *Hadîs İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi: Hicrî İlk Üç Asır*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1996.

Orijinallik Beyanı / Declaration of Authenticity

Bu makale iThenticate tarafından taranmıştır. İntihal tespit edilmedi. / This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Akademik Etik Beyanı / Academic Ethics Statement

“Nahiv Usûlünün Gelişiminde Diğer Usûl İlimlerinin Etkileri/ The Effects Of Other Science Methodologies On The Development Of Grammatical Methodology” başlıklı makale bilimsel araştırma tekniklerine ve akademik etik ilkelerine uyularak hazırlanmış, veriler üzerinde herhangi bir tahrifat veya çarpıtma yapılmamış, başka bir araştırmadan kısmen veya tamamen intihal edilmemiş, yayınlanması amacıyla başka bir yayın organına gönderilmemiştir.

Bu çalışma Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalında 2025 yılında Dr. Öğr. Üyesi İrfan KAYA danışmanlığında hazırlanan “Suyûtî’nin Nahiv Usûlüne Katkıları –El-İktirâh Özeline-” başlıklı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

Çatışma Beyanı / Conflict Statement

Her hangi bir kurum veya kişiyle çatışma durumu beyan edilmemiştir.

Yazarlık Katkısı / Authorship Contribution

“Nahiv Usûlünün Gelişiminde Diğer Usûl İlimlerinin Etkileri/ The Effects of Other Science Methodologies On the Development of Grammatical Methodology” başlıklı makaleye %60 oranında İrfan Kaya, %40 oranında Sinan Arslan katkıda bulunmuştur.



SULTAN İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Altı Aylık Hakemli Kısa Makale, Araştırma ve İnceleme Dergisi

Vol./Cilt: 3, Issue/Sayı: 1, June/Haziran 2025, pp./ss. 64-75.

Hz. Âişe'ye Dair Yaygın Kullanılan İki Rivayet Üzerinden Hadis Geleneğinde Aşırı Övgü Problemi *

The Problem of Overpraise in the Hadith Tradition: A Case Study of Two Widely Circulated Narrations about Aisha

Ebru ADIYAMAN¹

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Adıyaman, Ebru. "Hz. Âişe'ye Dair Yaygın Kullanılan İki Rivayet Üzerinden Hadis Geleneğinde Aşırı Övgü Problemi". *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)* 3/1 (Haziran 2025), 64-75. <https://zenodo.org/10.5281/zenodo.15778043>

CC BY-NC 4.0

Öz

Bu çalışma, günümüzde gerek sözlü kültür yoluyla gerekse yazılı ve dijital mecralar aracılığıyla Hz. Muhammed'e nispet edilerek yaygın biçimde aktarılan, Hz. Âişe'ye yönelik bazı aşırı övgü içerikli rivayetlerin hadis usulü kriterleri çerçevesinde değerlendirilmesini ve bu rivayetler üzerinden hadis geleneğinde ortaya çıkan yüceltici anlatımların mahiyetine dair eleştirel bir perspektif sunmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda öncelikle sahih hadis literatürü taranmış ardından ikincil kaynaklardan yararlanılarak ilgili rivayetlerin geçtiği ilk kaynaklar tespit edilmiştir. Daha sonra bu rivayetler, sened ve metin tenkidi yöntemleriyle detaylı biçimde analiz edilmiştir. Elde edilen bulgular, söz konusu rivayetlerin isnad açısından zayıf, metin açısından ise Kur'an ve sahih sünnet ile örtüşmeyen unsurlar barındırdığını ortaya koymuştur. Rivayetlerin muhtevasında yer alan abartılı ifadelerin, çoğu zaman tarihsel, mezhebî ya da hissî saiklerle uydurulduğu ve bu tür rivayetlerin hadis ilmi açısından ciddi bir problem teşkil ettiği sonucuna varılmıştır. Ayrıca çalışmada, Hz. Âişe'ye dair sahih övgü rivayetlerine de yer verilmiş; bu sayede uydurma metinlerle sahih rivayetler arasındaki farkların daha net şekilde ortaya konması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Mevzu, Tenkit, Yüceltme, Hz. Âişe.

Öne Çıkanlar

- Çalışmada hadislerin eleştirel bir perspektif ile ele alınması.
- Hadislerin sened tenkidinin yapılması.

* Araştırma Makalesi / Research Article, Geliş Tarihi / Date Received: 16.05.2025, Kabul Tarihi / Date Accepted: 30.06.2025, Yayın Tarihi / Date Published: 30.06.2025.

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, Erzincan, TÜRKİYE. E-Mail: eburkarakasadiyaman@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6782-6075>.

- Dinî söylem oluştururken dikkat edilmesi gerektiğine dair vurgu.
- Hz. Âişe'nin ilimde münekkit oluşuna dikkat çekilmesi.
- Klasik kaynakların geleneksel yöntemlerle tenkidi.

Abstract

This study examines some narrations about Aisha (RA) that include too much praise and are often linked to the Prophet Muhammad (PBUH). These narrations are shared today in books, websites, and social media. The aim is to check these narrations using traditional hadith science rules to see if they are reliable. First, main hadith books were studied. Then, the study looked for the first sources where these narrations appeared. After that, each narration was checked by looking at its chain of narrators (isnad) and the meaning of the text (matn). The results show that most of these reports have weak or broken chains, and their messages do not match the Qur'an or the correct Sunnah. The study also shows that many of these stories may come from political, sectarian, or emotional reasons, not from true Islamic teachings. To help show the difference, the study also includes real and trusted hadiths about Aisha (RA). In this way, the study reminds readers to be careful when they see popular religious sayings that may not be true.

Key Words: Hadith, Fabricated Hadith, Criticism, Idealization, Aisha.

Highlights

- The study approaches hadiths from a critical perspective
- The chains of transmission (isnads) of the hadiths are examined.
- The research emphasizes the need for caution when forming religious discourse.
- The study highlights Aisha's role as a critical scholar in Islamic tradition
- Classical sources are analyzed using traditional hadith criticism methods.

1. Giriş

Teknolojik gelişmelerle birlikte her alanda bilgiye erişim son derece kolaylaşmış, bu durum farklı alanlardaki pek çok içeriğin, ilgili alanda uzman olmayan bireyler tarafından da ulaşılabilir hâle gelmesine yol açmıştır. Ancak bu kolay erişim, beraberinde birtakım sorunları da getirmiştir. Zira bilginin geniş kitlelere hızlı biçimde ulaşabilir olması, aynı zamanda onun tahrife açık hâle gelmesini de kolaylaştırmakta; böylece bilginin doğru ile yanlış arasında ayırt edilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu durum, dinî bilgi söz konusu olduğunda çok daha hassas bir boyut kazanmaktadır. Zira dinî içerikli bilgilerin tahrife uğraması yalnızca dünyevî değil aynı zamanda uhrevî sonuçlar doğurabilecek niteliktedir. Bu nedenle, inanan bireylerin inançlarını sahih bilgiye dayalı olarak sürdürebilmeleri için dinî bilgilerin doğruluğunu sorgulayan, güvenilir kaynaklara dayanan bir yaklaşım geliştirmeleri elzem hâle gelmiştir. Özellikle hadis rivayetleri gibi dinin temel kaynaklarını ilgilendiren alanlarda bu ihtiyaç daha da belirgin bir şekilde kendini göstermektedir.

Hz. Peygamber'in eşlerinden Hz. Âişe, İslam dünyasında hem ilmî bir otorite hem de sosyal ve siyasal gelişmelerde etkili bir şahsiyettir. Dolayısıyla onunla alakalı her bilgi Müslüman bireyler için önem taşımaktadır. Bu makale, Hz. Âişe hakkında rivayet edilen ve gerek sözlü kültürde gerekse yazılı/dijital mecralarda kullanılan bazı aşırı övgü içerikli rivayetlerin hadis ilmi açısından tahlilini hedeflemektedir. Özellikle halk arasında meşhur olan iki rivayet seçilmiş; bunların sened ve metin yönünden sıhhat dereceleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu

çalışmanın amacı ele alınan türdeki rivayetlerin kullanılmasının ve yayılmasının mahiyetini eleştirel bir bakışla tartışmaktır. Hz. Âişe'ye dair uydurma rivayetlerin, bireylerin dinî duygularını istismar etme potansiyeli taşıması ve onları dinin asli maksatlarından uzaklaştırabilme ihtimalinin olması bu rivayetlerin tercih edilme nedenidir.

Rivayetler seçilirken, Hz. Âişe'ye istisnai olarak övgü içeren, günümüzde sosyal medya veya popüler yayınlarda ve internetin farklı mecralarında yaygın olarak karşılaşılan, sahih hadis kitaplarında bulunmayan ve muteber bir hadis otoritesi tarafından tenkit edilmiş olduğu tespit edilen iki yaygın nakil tercih edilmiştir.

Hadis geleneğinde aşırı övgü problemi Hz. Âişe'ye özgü bir durum değildir. Erken dönemde otorite sayılabilecek pek çok siyâsî ve tarihi figür, mezhep ve kanaat önderleri bu durumla karşı karşıya kalmıştır. Örneğin Hz. Ali hakkında aktarılan fazilet ve menkıbe içerikli rivayetler, diğer sahâbîlere nispetle sayıca daha fazladır.²

Bu rivayetlerden bir tanesi şöyledir: *“Allah, kıyamet günü öncekileri ve sonrakileri topladığında ve cehennem üzerine Sırat köprüsünü kurduğunda, sadece Ali b. Ebî Tâlib'e karşı (sevgisini ispat eden) beraat belgesi olan kimse geçebilecektir.”*³

Yusuf Ziya Keskin “Mevzu Hadis Literatüründe Hz. Ali” başlıklı çalışmasında konuyla ilgili ayrıntılı bilgi sunmaktadır. Ancak doğrudan Hz. Âişe ile ilgili uydurma rivayetler konusunda bir çalışma tespit edilememiştir.⁴

Bu çalışma, kapsamının sınırlılığı nedeniyle Hz. Âişe'ye dair iki rivayetle sınırlandırılmıştır. İlk aşamada söz konusu rivayetlerin yer aldığı en erken kaynaklar tespit edilmiş, ardından sened ve metinleri hadis usulünün yönetsel ilkeleri çerçevesinde ayrı ayrı analiz edilmiştir. Bu incelemeler sonucunda her bir rivayetin sıhhati değerlendirilmiş ve sahih olup olmadıkları ortaya konulmuştur.

2. Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Çalışma kapsamında değerlendirilmek üzere iki rivayet seçilmiştir. Bunlardan ilki Hz. Âişe ile Peygamber Efendimiz arasında geçen bir diyalogdur. Rivayete göre:

“Hz. Âişe, Peygamberimizle yeni evlenmişti. Eşinin kendisini sevip sevmediğini merak etmekteydi, ya da kendisini ne kadar ve nasıl sevdiğini... Hz. Âişe bu düşüncesini Peygamber Efendimizle konuşmadan edemedi. Ey Allah'ın Resulü, beni seviyor musun? Evet, Yâ Âişe tabi seviyorum! Âişe dahasını merak ediyordu, acaba nasıl seviyordu? Hemen sordu: Beni nasıl seviyorsun? Peygamberimiz sevgi şeklini tanımladı eşine; kördüğüm gibi. Bu cevap Hz. Âişe'yi çok sevindirdi, çünkü kördüğüm açılmazdı. Açılmayan, bitmeyen sırlı bir sevgi demektir. Alacağı cevap onu mutlu ettiği için, Hz. Âişe sık sık sorardı:

² Yusuf Ziya Keskin, “Mevzu Hadis Literatüründe Hz. Ali”, *Hazreti Ali*, ed. Ali Aksu (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaası, 2020), 328.

³ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzû'ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1968), 1/399.

⁴ Keskin, “Mevzu Hadis Literatüründe Hz. Ali”, 327-374.

Ey Allah'ın Resulü, kördüğüm ne âlemde? Peygamberimiz, Hz. Âişe'yi memnun eden cevabı verirdi her defasında: İlk günkü gibi...”⁵

İkinci olarak ele alınacak rivayet ise Hz. Âişe'nin ilmî konumu ve dini bilgi aktarımındaki önemine işaret eden bir sözdür:

“Dininizin yarısını Humeyra'dan alınız.”⁶

Öncelikle, Hz. Âişe'ye dair yukarıdaki rivayetlerin, duygusal anlatım yönlerinin yüksek olduğu dikkat çekmektedir. Rivayetlerin kullanıldığı yerler de akademik yazılar değil, vaaz/ irşad içerikli metinler olduğu görülmektedir. Bu söylemleri kullananların Hz. Âişe'yi övme arzusunda oldukları aşîkârdır. Ancak Hz. Âişe'nin bizzat kendisi Hz. Peygamber'e atfedilen sözlerin tahrifine karşı eleştirel bir tutum sergilemiştir. O, hatalı rivayet edildiğine kani olduğu hadislerle karşı, dönemindeki âlimlerin verdiği fetvalarda hata gördüğü durumlara karşı eleştirel bir tutum sergilemekten çekinmemiştir.⁷ Tartışmalı meselelerde kendi görüşlerine tabi olmuş, yanlış olduğunu düşündüğü görüşlere sebep belirterek ilmi bir şekilde itiraz etmiş bir kimse olan Hz. Âişe, sünnetle bağdaştıramadığı bir şey gördüğünde bunu açıkça ifade etmiştir.⁸ Ancak burada Hz. Âişe'nin tenkitlerini sadece Kur'an, sünnet, tarihi gerçeklere arz etmek suretiyle yaptığını, sahâbîlerin birbirini hadis uydurmakla ve yalancılıkla suçlamadıklarını vurgulamak gerekmektedir. Hz. Âişe'nin tenkitlerinin de beşeri zafiyetten kaynaklanan sebeplere yönelik olduğunu ifade etmek mümkündür.⁹ Ayrıca Hz. Âişe bir hadise karşı çıktığında, yaptığı izahlar, onun şahsi yorumları olabileceği gibi, Hz. Peygamber'den işittiği sözler olması da muhtemeldir. Bu ihtimal de göz önünde bulundurulmalıdır.¹⁰

Hz. Âişe'nin sahip olduğu bu hususi yönüyle, kendisine atfedilen rivayetlerin de benzer bir titizlikle değerlendirilmesi ilmî bir gereklilik arz etmektedir. Bu çalışma, söz konusu rivayetlerin sahilhiği konusunda dikkatli bir yaklaşım benimsenmesi gerektiği düşüncesinden hareketle şekillenmiştir. Aşağıda bu rivayetlerin ilk kaynakları ve sıhhat durumları tespit edilmeye çalışılacaktır.

2.1. “Kördüğüm gibi” Rivayeti

Rivayetin ilk kaynağı tespit edilmeye çalışılırken öncelikle temel hadis kitapları olarak bilinen *Kütüb-ü Tis'a* taranmıştır. *Kütüb-ü Tis'a* içerisinde böyle bir rivayetin herhangi bir versiyonu tespit edilememiştir. Bu sebeple rical kitapları ve ikincil kaynaklara müracaat edilmiştir. Rivayet yukarıda nakledildiği şekliyle bahsi geçen kaynaklarda da bulunamamıştır. Ancak daha

⁵ Rivayetin farklı versiyonları çeşitli platformlarda dolaşımdadır. Bir tane örnek: Hatice Kübra Tongar (@haticekubratongar), “Kördüğüm Gibi Yazılı Yüzük Tanıtımı”, *Instagram*, (Erişim 10 Mayıs 2025). Rivayetin geçtiği asıl kaynaklar ileride verilecektir. Burada sahih algısı oluşturularak paylaşıldığı durumlara bir örnek gösterilmiştir.

⁶ Siyer Dergisi, Nebevî Şuurdan Medeniyet İnşasına, “Humeyranın dilinden”, (Erişim 10 Mayıs 2025).

⁷ Mehmed S. Hatiboğlu, “Hazret-i Âişe'nin Hadis Tenkidciliği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1973), 62.

⁸ Sehal Deniz Kotan, “Hz. Peygamber Hanesinde Yetişmiş Bir Kadın: Aişe Validemiz”, *Kutlu Doğum Haftası Hz. Peygamber ve İnsan Yetiştirme Düzenimiz Sempozyumu*, (Erzurum: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015), 348.

⁹ Fikret Özçelik, “Hadis Tenkidinde Sahâbe Modeli: Hz. Âişe Örneği”, *Uluslararası İslâm ve Model İnsan Sempozyumu = International Symposium on Islam and Model Human*, (Kahramanmaraş: 2018), 2/326.

¹⁰ Bünyamin Erul, “Hadiste Eleştirel Yaklaşımın Öncüsü Olarak Hz. Âişe”, *İslâmiyât* 3/2 (2000), 123.

kısa bir versiyonu tespit edilmiştir. Rivayetin tespit edilebilen ilk kaynağı Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *Garâibü Mâlik* isimli eseridir. Bu kitapta ilgili rivayetin mevcut olduğu ise daha sonraki kaynaklardan öğrenilmektedir. Çünkü bu kitap günümüze ulaşmamıştır. Ancak âlimlerin bu kitaptan nakilleri sebebiyle var olduğu bilinmektedir. Bu kaynakta Hz. Âişe'den rivayet edilen şu metne yer verilmiştir:

“Ben, Ya Resûlallah beni nasıl seviyorsun? dedim. O (s.a.s) da ‘Kördüğüm gibi’ dedi. Ben bazen ona kördüğüm nasıl diye soruyordum, O da (s.a.s) ‘Olduğu gibi’ diyordu.”

Dârekutnî bu rivayeti şu isnad ile kaydetmiştir:

Ebû Bekr eş-Şafii ve Ahmed b. Muhammed b. İshak> Muhammed b. Sehl Attâr> Ahmed b. İsa el-Kindî el-Müeddib> Osman b. Abdillâh en-Nasîbî> Mâlik> Hişam> babası> Hz. Âişe¹¹

Dârekutnî'nin bahsi geçen kitabı, temel hadis kitaplarının dışındadır. Bu kitapta rivayetin geçmesi ifadenin hadis olduğuna hükmetmek için yeterli değildir. Ayrıca Dârekutnî, bu sözü aktarımı esnasında bir değerlendirme de yapmıştır. Rivayetin metin_tenkidi yapılırken, sıhhatinin tespitinde oldukça önemli olan bu değerlendirmeye de yer verilecektir.

Rivayet ayrıca Temmâm er-Râzî'nin (ö. 414/1023) *el-Fevâid* isimli eserinde şu isnadla yer almaktadır:

Muhammed b. Harun b. Şuayb>Hasan b. Cerir es-Sûrî> Muhammed b. İsmail> Ebu Amr en-Nasîbî> Osman b. Amr>Mâlik b. Enes> Hişam b. Urve> babası (Urve b. Zübeyr) > Hz. Âişe¹²

Burada da ilgili nakil Dârekutnî'ye atfedilen metin ile aynıdır. Sened ise en-Nâsîbî'den sonra farklılaşmaktadır.

Ebû Nuaym (ö. 430/1038) da *Hilyetü'l-Evliyâ* isimli biyografi kitabında Hz. Âişe'nin hayatını anlattığı bölümde bu rivayete yer vermiştir. Bu kitap bir hadis eseri değildir. Biyografi kitabıdır. Dolayısıyla bu tür bir kitapta bir ifadenin nakledilmesi onun hadis olduğu anlamına gelmemektedir. Ebû Nuaym burada ilgili rivayeti kendilerinden aldığı isim zinciri ile birlikte zikretmiştir. Bu isnad şu şekildedir:

Süleyman b. Ahmed > Ahmed b. Yahya b. Halid b. Hayyan er-Rakkî> Muhammed b. Bişr el-Mısrî> Osman b. Abdillâh > Malik b. Enes > Hişam b. Urve > babası (Urve b. Zübeyr) > Hz. Âişe¹³

Rivayetin *Hilyetü'l-Evliyâ*'da mevcut kısmı da Dârekutnî'de geçen metnin aynısıdır: “Ben, Ya Resûlallah beni nasıl seviyorsun? dedim. O (s.a.s) da ‘Kördüğüm gibi’ dedi. Ben bazen ona kördüğüm nasıl diye soruyordum, O (s.a.s) da ‘Olduğu gibi’ diyordu.”

¹¹ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Beyrut: Mektebü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 2002), 1/571.

¹² Ebu'l-Kâsım Temmâm b. Muhammed el-Becelî er-Râzî, *el-Fevâid* (Riyâd: Mektebetü'r-Ruşd, 1991), 2/10.

¹³ Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'* (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1974), 2/44.

Rivayetin senedinde yer alan Muhammed b. Sehl el-Attâr, Zehebî'ye (ö. 748/1348) göre hadis uydurmakla itham edilen bir ravidir.¹⁴ Bu sebeple bir senedde onun yer alması o senedin terkin gerektirmektedir.

Ayrıca, mezkûr rivayetin yukarıdaki üç isnadının da, Mâlik b. Enes'ten bu sözü aldığını haber veren Osman b. Abdillâh en-Nâsibî'de birleşmesi dikkat çekmektedir. İbn Hacer'in nakline göre, Dârekutnî rivayetinin akabinde bu râvinin zayıf olduğunu ifade etmektedir.¹⁵

Mervîye gelince, metinde Kur'an'a, sahîh sünnete, tecrübeye aykırı bir durum görünmemektedir. Ancak Dârekutnî bu sözü naklettikten sonra bu sözün batıl bir söz olduğunu, isnadında da rivayeti alınamayacak metruk kimselerin bulunduğunu ifade etmiştir.

Bu söz, İbn Arrâk'ın (ö. 963/1556) uydurma hadisleri konularına göre sıralamış olduğu *Tenzîhu's-Şerîa* isimli eserinde de senedinde metruk râviler bulunması sebebiyle bâtil olarak addedilmektedir.¹⁶

İlginçtir ki, bu sözü Hz. Peygamber'den nakleden bazı kimseler kaynak olarak Dârekutnî'yi göstermekte, ancak sözün devamında Dârekutnî'nin yaptığı değerlendirmeleri görmezden gelmektedirler. Sözü *Hilyetü'l-Evliyâ*'dan nakledenler ise bu kitabın hadis kitabı olmadığını, sadece bir biyografi kitabı olduğunu göz ardı etmektedirler. Muhaddislerin yoğun gayretlerine rağmen biyografi kitaplarında uydurma rivayetler, hatta zaman zaman uydurma/ mükerrer biyografiler dahi tespit edilmiş olup, bu kitaplardan hadis konusunda yararlanılacaksa bu gerçek göz önünde bulundurulmalıdır.¹⁷

Bu rivayet hadis diye uydurulmuş asılsız bir sözdür. Metnin sadece yarısı bulunabilmiş, son kısmı hiçbir kaynaktan tespit edilememiştir. Böyle bir naklin hadis diye rivayet edilmesi doğru değildir. Dolayısıyla çalışma neticesinde sözün yaygın kullanılan şekliyle hadis kaynaklarında geçmediği, dahası kaynaklarda geçen metni ile de hadis olmayıp hadis diye uydurulmuş bir söz olduğu tespit edilmiştir. Uydurma sözler hadis usulü açısından hiçbir değer taşımamaktadır. Bu sözlerin Hz. Peygamber'e isnadı hatalıdır. Manasının güzelliği veya doğruluğu bu pratiği değiştirmez. Hz. Muhammed'in mütevatir derecesinde sahîh olan «Kim benim adıma kasten yalan isnad ederse cehennemdeki yerine hazırlansın»¹⁸ ikazı gereğince bu söz hadis olarak kullanılmamalıdır.

¹⁴ Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Bicavi (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 3/576.

¹⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, 1/571.

¹⁶ Ebü'l-Hasen Nûreddîn İbn Arrâk, *Tenzîhü's-Şerîati'l-merfû'a 'ani'l-ahbâri's-şeni'ati'l-mevzû'a*, thk. Abdülvehhâb Abdüllâtîf, Abdullah Muhammed es-Siddîk (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981), 2/215.

¹⁷ Mehmet Eren, "Ricâl Kitaplarında Mükerrer ve Uydurma Biyografi Problemi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2003), 72.

¹⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir (yy: Dâru Tavku'n-Necât, 1422), "İlim", 38.

Ayrıca bu araştırma yapılırken birtakım ürünlerin üzerine “kördüğüm gibi” yazarak onların olduğundan daha pahalı fiyatlara satıldıkları gözlemlenmiştir.¹⁹ “Hz. Peygamber’in eşine olan sevgisini ifade eden bir söz uydurma olsa da problem olmaz” düşüncesinin hatalı olduğu burada ortaya çıkmaktadır. Bu şekilde dini değerlere zarar verilmektedir.

2.2. “Humeyra” Rivayeti

“Dininizin yarısını Humeyra’dan alın.” ya da “Dininizin üçte birini Humeyra’nın evinden alın.” şeklindeki ifadeler Hz. Âişe’yi yüceltme amacı taşıyan ve Hz. Peygamber’e atfedilen rivayetler arasında yer almakta; fakat *Kütübü Tis’a* gibi temel hadis kaynaklarında yer almamaktadır.

Bu sözlerden, “Dininizin üçte birini Humeyra’nın evinden alın” şeklindeki varyantın tespit edilebildiği kadarıyla ilk defa Deylemî (ö. 558/1163) tarafından isnadsız olarak rivayet edildiği görülmektedir. Deylemî bu ifadeyi yalnızca “Enes’ten” geldiğini belirterek nakletmiş; rivayette Humeyra yerine doğrudan Âişe ismini kullanmıştır.²⁰

Aynı lafzı, Ali el-Karî (ö. 1014/1605) *el-Esrârü’l-merfû’a fi’l-ehbâri’l-mevzû’a* adlı eserinde nakletmekte ve önceki hadis otoritelerinin değerlendirmelerine yer verdikten sonra rivayetle ilgili kendi görüşünü aktarmaktadır.²¹ Ona göre bu rivayet lafız olarak zayıf ya da uydurma olmakla birlikte mana bakımından sahih kabul edilebilir. İmâdüddîn İbn Kesîr (ö. 774/ 1373) *el-Bidâye ve’n-nihâye* adlı eserinde bu söze dair olarak hadis hafızları Zehebî ve Mizzî’ye başvurduğunu ve her ikisinin de böyle bir hadisi bilmediklerini ifade etmektedir. Özellikle “Dininizin yarısını Humeyra’dan alın” şeklindeki lafız için Mizzî’nin aslı yoktur değerlendirmesinde bulunduğu aktarılır.²²

İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) ise *el-Humeyra*, *Humeyra* lafzı içeren tüm rivayetlerin mevzu/uydurma olduğunu belirtmiştir.²³ Ancak bu yaklaşımın müteşeddit bir tutum olduğu da ileri sürülebilir. Bu sözün doğruluğuna dair kapsamlı bir isnad/metin araştırması bu çalışmanın sınırları dışında kaldığından burada daha ileri bir değerlendirme yapılmamıştır.

Hiz. Âişe’nin ilmî konumunu yüceltmek maksadıyla uydurulmuş olabileceği düşünülen bu iki rivayet muhtemelen ortak bir metnin farklı lafızlarla nakledilen varyantlarıdır. Her iki naklin de isnadsız oluşu, hadis usûlü çerçevesinde sıhhat değerlendirmesine tabi tutulmalarını imkânsız hale getirmekte, dolayısıyla hadis olarak kabul edilmeleri mümkün olmamaktadır. Bununla birlikte, bu ifadelerin mana itibarıyla doğru olabileceği söylenebilir. Ancak özellikle sosyal medya gibi bilginin hızla yayıldığı alanlarda böyle rivayetleri paylaşmak yanlıştır.

¹⁹ Takıda Sanat, “Kördüğüm Gibi Yazılı Gümüş Taşlı Bayan Yüzük”, (Erişim 15 Mayıs 2025).

²⁰ Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, *el-Firdevs bi me’sûri’l-hitâb*, thk. es-Saîd b. Besyûnî Zeğlûl (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1986), 2/165.

²¹ Ebü’l-Hasen Nûrüdîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *el-Esrârü’l-merfû’a fi’l-ehbâri’l-mevzû’a*, thk. Muhammed es-Sibâğ (Beyrut: Dârü’l-Emâne, ty), 191.

²² Ebü’l-Fida İmamüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (yy: Daru Hicr, 1997), 11/339.

²³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru’l-münîf fi’s-sahîhi ve’d-daîf*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü’l-Matbûâtü’l-İslâmiyye, 1970), 60.

Nitekim Hz. Meryem ile alakalı uydurma bir rivayet hakkında araştırma yapan Recep Emin Gül, rivâyetin internetin farklı mecralarında gündeme gelip tartışılmasından sonra konuyla ilgili bir web sitesindeki yazının kısa sürede 100.000'in üzerinde okuyucuya ulaştığını belirtmektedir.²⁴

Hz. Âişe'nin fakihliği, tefsir ilmindeki derinliği ve hadis rivayetindeki âlî konumu klasik kaynaklarda açıkça zikredilmiştir. Güvenilir hadis kaynaklarında Hz. Âişe'nin faziletlerine dair özel bablar bulunmaktadır.²⁵ Nitekim onun diğer hanımlara ve ailesindeki diğer bireylere nispetle ilimdeki üstünlüğü tarihi ve ilmî olarak sabittir.²⁶ Onun diğer kadınlara karşı konumunu Hz. Peygamber sahih bir rivâyette şöyle ifade etmiştir:

*“Erkeklerden çok kimse kemâle ermiştir. Kadınlardan ise sadece Meryem bint İmrân ve Firavun'un karısı Âsiye. Âişe'nin kadınlar üzerindeki fazileti ise, tirit yemeğinin diğer yemeklere üstünlüğü gibidir.”*²⁷

Sonuç ve Öneriler

Çalışmada Hz. Âişe hakkında övgü içeren uydurma rivayetlerin kullanıldığı tespit edilmiştir. Literatürde bu tür mevzu rivayetlerin dini önderlere yöneltilmesini eleştiren farklı araştırmalar da bulunduğu tespit edilmiştir. Tespit edilen rivayetlerin bütün varyantlarına ulaşılmaya çalışılmıştır. İsnadı olan rivayetlerin senedine ulaşılmıştır. Râvi zincirleri mukayeseli olarak incelenmiştir. Burada rivayet aktaran kimselerden hadisi alınamayacak olanlar belirtilmiştir. Senedlerinde böyle râvilerin bulunması ve güvenilir hiçbir kaynaklarının bulunamaması sebebiyle bu rivayetler hakkında hadis diye hüküm verilemeyeceği ortaya çıkmıştır. Araştırmanın bilimsel katkısı, Hz. Âişe ekseninde gelişen yüceltici söylemlerin hadis metodolojisi çerçevesinde sorgulanabilirliğini ortaya koymasındır. Özellikle din hizmetlerini yürüten kişi ve kurumların sahih bilgi ile duygu temelli anlatılar arasındaki farkı ayırt etmesinin öneminin vurgulanması amaçlanmıştır.

Araştırma sonucunda bu tür rivayetleri kullanmanın neden olabileceği hususlara değinmek yerinde olacaktır. Özellikle bir kişiye yönelik aşırı yüceltici uydurma rivayetlerin kullanılması ve yaygınlaşması aşağıdaki neticelere yol açmaktadır:

Mevzu rivayetlerin kullanımı hadis ilminin bilgi değeri ve metodolojisine dair güveni zedelemektedir. Özellikle bu ilmin önde gelen bir sahâbî hakkında bu tür nakillerin kullanılması ilmin bütününe gölge düşürmektedir. Böylece sahabe adaletine karşı güven sarsılmaktadır. Bu tür söylemlerin yaygınlaşması, Hz. Âişe gibi ilmî yönüyle idealize edilmesi gereken, siyasi duruşu ve içtihadı ile örnek alınması gereken bir şahsiyetin mübalağa edilmiş, efsanevî, romantik bir kişilik olarak ön plana çıkarılmasına neden olmaktadır.

²⁴ Recep Emin Gül, “Merdûd Bir Rivayetin Sanal Alemdeki Serencâmı: Hz. Peygamber'in Hz. Meryem ile Evleneceğine Dair Rivayetin Tahrîc ve Tahlîli = The Consequence of a Rejected Narration in the Virtual World: Establishment (Takhrij) and Analysis (Tahlil) of the Narration About the Prophet's Marriage to Mary”, *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* = *Journal of Social Sciences* 63 (2024), 176.

²⁵ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, “Fedâilü's-sahâbe”, 33.

²⁶ Zehra Şener Okumuş, *Hadislere Göre En Faziletli Kadın ve Özellikleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 85.

²⁷ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, “Fedâilü's-sahâbe”, 33.

Halk arasında mevzu rivayetlerin sahihmiş gibi yaygınlaşması, onların dini söylemlerine yanlış yön vererek, doğru din algısından uzaklaşmalarına yol açmaktadır. Hamaset yüklü ifadelerin kullanılması eleştirel düşünceyi bastırarak İslam'ın bilgi temelli değil duygu temelli bir mevziye yerleşmesine neden olmaktadır. Mevzu rivayetlerin kitaplarda yer alması bidatlere ve hurafelere kapı aralayarak dini değerlerimizin tahrife açık hale gelmesine sebep olmaktadır.

Bütüncül bir bakışa ulaşılabilmesi için sonraki araştırmalarda Hz. Âişe hakkındaki bütün mevzu rivayetlerin bir arada değerlendirilmesi mümkündür.

Kaynakça / References

- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. I-IX Cilt. yy: Dâru Tavku'n-Necât, 1. Basım, 1422.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*. I-X Cilt. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1974.
- Ebu'l-Kâsım Temmâm b. Muhammed el-Becelî er-Râzî. *el-Fevâid*. II Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Ruşd, 1. Basım, 1991.
- Ebû'l-Hasen Nûrüdîn Âlî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-ehbâri'l-mevzû'a*. thk. Muhammed es-Sibâğ. Beyrut: Dârü'l-Emâne, ty.
- Eren, Mehmet. "Ricâl Kitaplarında Mükerrer ve Uydurma Biyografi Problemi". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2003), 51-72. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/184420>
- Erul, Bünyamin. "Hadiste Eleştirel Yaklaşımın Öncüsü Olarak Hz. Âişe". *İslâmiyât* 3/2 (2000), 109-129.
- Gül, Recep Emin. "Merdûd Bir Rivayetin Sanal Alemdeki Serencâmı: Hz. Peygamber'in Hz. Meryem ile Evleneceğine Dair Rivayetin Tahrîc ve Tahlîli = The Consequence of a Rejected Narration in the Virtual World: Establishment (Takhrij) and Analysis (Tahlil) of the Narration About the Prophet's Marriage to Mary". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi = Journal of Social Sciences* 63 (2024), 173-183.
- Hatiboğlu, Mehmed S. "Hazret-i Âişe'nin Hadis Tenkidciliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (1973), 59-74.
- Hatice Kübra Tongar (@haticekubratongar). "Kördüğüm Gibi Yazılı Yüzük Tanıtımı". *Instagram*. Erişim 10 Mayıs 2025. <https://www.instagram.com/p/CSXRL40KXBV>.
- İbn Arrâk, Ebû'l-Hasen Nûrüdîn. *Tenzihü's-şerâti'l-merfû'a 'ani'l-ahbâri's-şen'ati'l-mevzû'a*. thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Abdullah Muhammed es-Sıddîk. I-II Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1981.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Lisânü'l-Mizân*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. I-X Cilt. Beyrut: Mektebü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2002.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *el-Menâru'l-münîf fi's-sahîhi ve'd-daîf*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1970.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmamüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. I-XXI Cilt. yy: Daru Hicr, 1. Basım, 1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *Kitâbü'l-mevzû'ât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. I-III Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1. Basım, 1968.
- Keskin, Yusuf Ziya. "Mevzu Hadis Literatüründe Hz. Ali". *Hazreti Ali*. ed. Ali Aksu. 327-374. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaası, 2020.
- Kotan, Sehal Deniz. "Hz. Peygamber Hanesinde Yetişmiş Bir Kadın: Aişe Validemiz". *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber ve İnsan Yetiştirme Düzenimiz" Sempozyumu*. 341-355. Erzurum: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015.
- Okumuş, Zehra Şener. *Hadislere Göre En Faziletli Kadın ve Özellikleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özçelik, Fikret. "Hadis Tenkidinde Sahâbe Modeli: Hz. Âişe Örneği". *Uluslararası İslâm ve Model İnsan Sempozyumu = International Symposium on Islam and Model Human*. Kahramanmaraş: 2018, 2/319-327.
- Siyer Dergisi. Nebvî Şuurdan Medeniyet İnşasına, "Humeyranın dilinden", Erişim 10 Mayıs 2025. <https://www.siyerdersi.com/humeyranin-dilinden/>

Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî. *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*. thk. es-Saîd b. Besyûnî Zeğlûl. V Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1986.

Takıda Sanat. "Kördüğüm Gibi Yazılı Gümüş Taşlı Bayan Yüzük". Erişim 15 Mayıs 2025.
<https://www.takidasanat.com/kordugum-gibi-yazili-tasli-gumus-bayan-yuzuk>

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Bicavi. I-IV Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1. Basım, 1963.

Orijinallik Beyanı / Declaration of Authenticity

Çalışma Turnitin programı aracılığıyla değerlendirilmiş olup, intihal tespit edilmemiştir. / The study was evaluated through the Turnitin program and no plagiarism was detected.

Akademik Etik Beyanı / Academic Ethics Statement

Bu çalışma, akademik etik kurallarına uygun olarak üretilmiştir. Araştırmada sunulan veriler bilimsel objektiflikten ödün vermeden okuyucuya nakledilmiştir. Çalışmada kullanılan tüm kaynaklara uygun şekilde atıf verilmiştir. Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğundan etik kurul onayı gerekmemektedir. Araştırmada çeviri ve dil desteği konusunda Yükseköğretim Kurulunun yayınladığı etik rehber çerçevesinde ÜYZ araçlarından yararlanılmıştır.

This study was conducted in accordance with academic ethical guidelines. The data presented in the research have been conveyed to the reader without compromising scientific objectivity. All sources used in the study have been properly cited. Since the research is based on document analysis, ethical committee approval is not required. Translation and language support in the study were provided using AI-based tools in line with the ethical guidelines published by the Council of Higher Education.

İTHAF / DEDICATION / إهداء

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

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

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

Yazarlık Katkısı / Authorship Contribution

Araştırma tek yazarlıdır. / The research was prepared with a single author.



SULTAN İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Altı Aylık Hakemli Kısa Makale, Araştırma ve İnceleme Dergisi

Vol./Cilt: 3, Issue/Sayı: 1, June/Haziran 2025, pp./ss. 76-104.

Göçmenlerde Dini-Kültürel Kimliğin Korunması: Müslüman Türklerin Fransız Toplumuna Entegrasyonunu Etkileyen Faktörler*

Preservation of Religious-Cultural Identity in Immigrants: Factors Affecting the Integration of Turkish Muslims into French Society

Hilmi KELEŞ¹ İhsan ÇAPCIOĞLU²

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Keleş, Hilmi – Çapcıoğlu, İhsan. "Göçmenlerde Dini-Kültürel Kimliğin Korunması: Müslüman Türklerin Fransız Toplumuna Entegrasyonunu Etkileyen Faktörler". *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)* 3/1 (Haziran 2025), 76-104. <https://zenodo.org/10.5281/zenodo.15778353>

CC BY-NC 4.0

Öz

Dünya tarihinde göç hareketliliği, ilk insanlarla birlikte başlayan bir olgudur. Bu önemli sosyal hareketlilik, iletişim ve ulaşım imkânlarının en zirve noktalara tırmandığı bugünün modern çağında da farklı sebeplere binaen halen devam etmektedir. Göç hareketliliklerinin her biri kendi çerçevesinde sorunlar barındırmakta, göç sürecine iştirak eden bireyleri ve toplumları etkisi altına almaktadır. Göçmenlerin sorunlarla yüzleşmeleri, göçe niyetlendikleri andan başlayarak, göçe hazırlık, göç yolculuğuna çıkış, hedef bölgeye veya ülkeye varış, göç edilen mekânda yerleşme ve devam eden yıllar içerisinde kuşaklar boyunca yeni sosyal ortama, yeni topluma, bu yeni toplumun kültürüne ve yaşam şekillerine uyum süreciyle devam etmektedir. Göçmenlerin uyum sürecinde karşılaştıkları en önemli sorun ise kendi kültürlerine mahsus bir kimlik ve şahsiyet yapısını muhafaza ederek, birçok alanda ciddi farklılıklar gösteren yeni sosyo-kültürel ortama uyum sağlama çabası olarak gözükmektedir. Batı Avrupa ülkelerinin kültürel yapıları çerçevesinde, Müslüman göçmenler için uyum sürecinde çözümlenmesi en karmaşık sorunlar ise Müslümanların dinî inanç ve ibadet pratiklerine bağlı meselelerde yüzleşmek durumunda kaldıkları sorunlar şeklinde tecrübe edilmekte ve gözlemlenmektedir. Bu makalede, Hristiyan dini inanç, ibadet ve kültürel kodlarına göre şekillenmiş, kurumsal, toplumsal yapıları ve zihniyet dünyaları karakterize olmuş ülkelere bir tanesi olan Fransa'ya göç etmiş Müslüman Türklerin, Fransa toplum hayatının sosyal yapısına uyum sürecini etkileyen bazı etkenler irdelenmektedir. Araştırma, uyum sürecine etki eden etkenlerden dinin direkt kendisi inanç sistemi, pratikleri ve onun

* Araştırma Makalesi / Research Article, Geliş Tarihi / Date Received: 15.05.2025, Kabul Tarihi / Date Accepted: 29.06.2025, Yayın Tarihi / Date Published: 30.06.2025.

¹ Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Kırıkkale, TÜRKİYE. E-Mail: hilmikeles1571.hk@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-8333-4176>.

² Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Ankara, TÜRKİYE. E-Mail: ih sancapcioglu@yahoo.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4796-5232>

etkisi altında yüz yıllar boyunca şekillenmiş durumdaki Türk-İslam kültürü bağlantılı etkenler dâhilinde ele alınmaktadır. Çalışma bu kapsamda devam ettirilip, belli bir çerçeve çizilerek, uyum sürecinde belirleyici konumdaki daha birçok etken araştırmanın sınırları dışında bırakılmıştır. Bu sınırlar düzleminde araştırmanın problemi makalenin elverdiği boyut içerisinde istenilen bir derinlikte ifade edilmektedir. Araştırma, alanda yapılan bilimsel çalışmaların, veri toplama yöntemlerinden bir tanesi konumundaki belgesel tarama/dokümantasyon metodu kullanılarak veriler elde edilip, değerlendirmeler ve yorumlamalar yapılarak tamamlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Göç, Göçmen, Din, Kültür, Kimlik, Entegrasyon.

Öne Çıkanlar

- Göçler, bireylerin ve toplumların hayatında önemli değişimlere neden olmaktadır.
- Toplumsal entegrasyon, istikrarlı bir yaşam hususunda önemli bir kriterdir.
- Asimile olmamak adına toplumsal kimliğin muhafazası önem arz etmektedir.
- Irkçılık, islamofobi, sosyo-kültürel yapı gibi etkenler entegrasyon sürecinde etkili olmaktadır.
- Müslüman Türkler, entegrasyon sürecinde Fransa toplumsal alanlarında önemli sorunlar yaşamaktadır.

Abstract

In the history of the world, migration mobility is a phenomenon that started with the first humans. This important social mobility continues for different reasons from the primitive periods of human life to today's modern age, where communication and transportation opportunities have reached their peak. Each of the migration movements has problems within its own framework and affects the individuals and societies participating in the migration process. The confrontation of migrants with problems starts from the moment they intend to migrate, and continues with the process of preparation for migration, embarking on the migration journey, arriving at the destination region or country, settling in the place of migration, and the process of adaptation to the new social environment, the new society, the culture and ways of life of this new society for generations over the years. The most important problem that immigrants face in the adaptation process is the effort to adapt to the new socio-cultural environment, which shows serious differences in many areas, while maintaining an identity and personality structure specific to their own culture. Within the framework of the cultural structures of Christian European countries, the most complex problems for Muslim immigrants to solve in the adaptation process are experienced and observed as the problems that Muslims have to face in matters related to their religious beliefs and worship practices. In this article, some of the factors affecting the adaptation process of Muslim Turks who immigrated to France, one of the countries whose institutional, social structures and mental worlds are characterized by Christian religious beliefs, worship and cultural codes, to the social structure of French social life are examined. The research deals with the factors affecting the adaptation process within the context of the religion itself, the belief system, its practices and the Turkish-Islamic culture, which has been shaped for centuries under its influence. The study is continued within this scope, and by drawing a certain framework, many more factors affecting the adaptation process are left outside the limitations of the research. Within these limitations, the problem of the research is expressed in a desired depth within the dimension allowed by the article. The research was completed by obtaining data using the documentary scanning/documentation method, which is one of the data collection methods of scientific studies in the field, and making evaluations and interpretations.

Keywords: Sociology of religion, Migration, Migrant, Religion, Culture, Identity, Integration.

Highlights

- Migration causes significant changes in the lives of individuals and societies.

- *Social integration is an important criterion for a stable life.*
- *It is important to preserve social identity in order not to assimilate.*
- *Factors such as racism, Islamophobia, socio-cultural structure are effective in the integration process.*
- *Muslim Turks experience significant problems in French social spaces during the integration process.*

1. Giriş

Din sosyolojisinin iki temel dayanağı bulunmaktadır: sosyoloji ve din.³ Din sosyolojisi, dini toplulukların kendi vatanlarının yanı sıra göç ettikleri ülkelerdeki dini-toplumsal tecrübelerini, entegrasyon süreçlerini ve sosyal aksiyonlarını irdelemektedir. Hayat serüvenlerini topluluklar halinde yaşayan insanlar,⁴ bazen bireysel bazen de topluluklar halinde, yaşadıkları bölgelerden, ülkelerden başka bölge ve ülkelere göç etmişlerdir. Bu göçler, çeşitli faktörlere göre cereyan etmiş; zorunlu gerçekleşen göçlerin yanı sıra isteğe bağlı göçler de olagelmıştır. Zorunlu göçler, yaşanan bölgede insanların hayat akışına olumsuz etkilerde bulunan savaşlar ve afetler gibi olayların akabinde gerçekleşirken, isteğe bağlı göçler ise daha iyi imkânlara sahip olabilmek amacıyla başka ülkelere yönelik toplumsal hareketliliği hedefleyen yer değişiklikleri şeklinde meydana gelmiştir. Esasen göç süreci, göçmenin bakış açısına göre sonsuz umutlar kadar ürperten korkular da hissettirebilmektedir. Bununla birlikte göç, genellikle daha iyi bir yaşam ve gelecek umuduyla göçmenler arasındaki beklentileri yükselten bir süreçtir. Diğer taraftan geride bırakılan aile bireylerinin varlığı, göç edilen ülkelerde ve bölgelerde nelerle karşılaşılacağıının tam olarak kestirilememesi göçmenler arasında huzursuzluklar ve kaygılar ortaya çıkarmaktadır.⁵ Her göç olayı, göçmenlerin göç ettikleri bölgelerde bireysel ve toplumsal sorunlarla karşılaşmalarına sebebiyet vermektedir. Yerleşilen yeni bölge, göç ister ulusal isterse uluslararası olsun fark etmeksizin oranın insanların ve kültürlerinin yabancılığı göçmenler için sosyal uyum sorunlarının, duruma göre değişiklik gösterecek şekilde en hafifinden en ağırına doğru yaşandığı bir ortam olmaktadır.

Batı Avrupa ülkelerinden Fransa, demografik yapısı içerisinde en çok Müslüman nüfusa sahip olanıdır.⁶ Fransa Müslümanlarla farklı bir düzlemde 1700-1800'lü yıllarda kolonyal faaliyetleri çerçevesinde, Cezayir gibi bazı Kuzey Afrika ülkelerini sömürgeleştirmesi ile temasa geçmiştir.⁷ Özellikle I. ve II. Dünya Savaşları'ndan sonra değişen dünya düzeninde Fransa, içerisinde Müslümanların da bulunduğu, özellikle sömürgeleri olan Arap ve zenci kökenli Afrika ülkelerinden ve diğer dünya ülkelerinden işçi göçleri aldı.⁸ Bununla birlikte sömürgelerinden gelen işçilerin yetersiz olmasından dolayı geçici işçi alımı adına Türkiye ile 08.04.1965 tarihinde iş gücü antlaşması imzalamıştır. Bu antlaşmanın sonrasındaki süreçte düzenli bir şekilde

³ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 11.

⁴ Nurettin Topçu, *Sosyoloji* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 19-20.

⁵ Hein De Has vd., *Göçler Çağı Modern Dünyada Uluslararası Nüfus Hareketleri*, çev. Birsan Aybüke Evranos (Ankara: Gav Perspektif Yayınları, 2022), 1.

⁶ Fikret Karaman, "Fransa İslam Konseyi Üzerine Bir İnceleme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (2004), 114.

⁷ Müşerref Yardım, *Fransa'da İslam ve Kolonyal Hafıza* (Ankara: Eğitim Yayınevi, 2023), 20.

⁸ İlyas Kara - Ali Yılmaz, "Fransa'daki Türk Diasporasının Kimliğinin Korunmasına Yönelik Faaliyetler", *International Journal of Field Education* 7/2 (2021), 78.

Türkiye’den Fransa’ya geçici işçiler gitmeye başlamıştır.⁹ Bu doğal gidişat dâhilinde, Fransa’da artık toplumsal alanlarda hissedilir bir oranda Müslüman nüfusu görülmeye başlanmıştır. Yapılan antlaşma ile birlikte Türkiye’den Fransa’ya resmi boyutuyla başlayan göçler, başlangıçtan günümüze kadar farklı boyutlarıyla sürmektedir. Yaşanan bu göç hareketliliği neticesinde, Fransa toplumsal alanlarında kültürel farklılıkları ve yaşam pratikleriyle hissedilen bir Müslüman Türk nüfusu meydana gelmiş bulunmaktadır.¹⁰ Fransa’nın farklı bölgelerine yerleşen Müslüman Türkler genellikle kendi şehir, kasaba ve köylerinden gelen hemşerileriyle birlikte oluşturdukları getto alanlarında hayatlarına devam etmektedir. Türkler, evlerinin ve birer kültür merkezi hüviyetindeki camilerinin hayatlarının merkezinde olduğu bu özel birlikteliğin yanı sıra okul, hastane, belediye, valilik, üniversite ve benzeri mekânlarda Fransa toplumsal alanlarının hemen tamamında varlık göstermektedir. İşte tam da böyle bir toplumsal yaşam sürecinde, aynı ortamda hayatını devam ettiren grupların, birlikte hareket etmenin gerekli kıldığı sorumlulukları özümseyerek, toplumsal bünyede şekillenen dayanışma ve yardımlaşmayı sürdürebilmeleri olarak tanımlanabilen entegrasyon/sosyal uyum¹¹ önem arz etmektedir. Hem azınlık konumundaki göçmenlerin hem de yerli halkın toplumsal huzuru, iki tarafın birbirlerini kabul etmeleri ve uyum içinde yaşamalarına bağlı gözükmektedir.

İş göçü sürecinin başlangıcında, Fransa’ya göç eden Türklerin tamamı geçici işçi statüsünde bulunmaktaydı. Bu gerçeklikten dolayı, geçici işçilerin insani ihtiyaçları iki ülke yetkilileri tarafından her boyutuyla kapsayıcı bir halde düşünülmedi ve tespit edilip giderilmedi.¹² Son tahlilde, artık kalıcı olan Müslüman Türklerin özellikle manevi anlamda ve kendi kimliklerine sahip çıkarak toplumsal uyumu gerçekleştirebilme adına sorunlar yaşamaları kaçınılmaz olmuştur. Neticede ilk gelen işçilerden, onların çocukları ve torunlarına kadar her kuşak kendi döneminin toplumsal yapısı şartlarına göre birçok alanda çeşitli sorunlarla yüzleşmek zorunda kaldılar. Bugün de dönemin şartlarına göre farklı sorunlar baş göstermeye devam etmektedir. Bu sorunsal durumları farklı yönleriyle irdeleyen Prof. Dr. Ali Yılmaz,¹³ Prof. Dr. Mehmet Ali Akıncı¹⁴, Prof. Dr. Müşerref Yardım¹⁵ gibi çok değerli araştırmacıların çalışmaları, din sosyolojisinin ilgi alanına giren bu toplumsal meselenin ele aldıkları taraflarına ışık tutmaktadır. Bu araştırmada ise problem/bağımlı değişken¹⁶ olarak Müslüman Türk toplumunun dini-kültürel kimliğini muhafaza ederek Fransa’da yaşadığı hayata toplumsal uyum süreci ele alınıp değerlendirilmektedir. Bu çalışmada, göçmen bir toplumunun, göç ettiği

⁹ Seçil Gürün Karatepe - Elvin Dinler Kısaçutan, “Fransa’da Yaşayan Göçmen Türk Kadın İşgücünün, İşgücü Piyasalarına Entegrasyon Süreci Üzerine Bir Araştırma”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25/1 (2023), 83.

¹⁰ Mehmet Ali Akıncı, “Fransa’daki Türk Göçmenlerinin Etnik ve Dinî Kimlik Algıları”, *Bilig* 70 (2014), 70.

¹¹ Erkan Perşembe, *Almanya’da Türk Kimliği Din ve Entegrasyon* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), 46.

¹² Erhan Acar, “1960-1965 Döneminde Türkiye’den Almanya’ya İşçi Göçleri”, *TroyAcademy* 8/1 (24 Mart 2023), 47-50.

¹³ İlyas Kara - Ali Yılmaz, “Fransa’daki Türk Diasporasının Kimliğinin Korunmasına Yönelik Faaliyetler”, *Uluslararası Alan Eğitimi Dergisi* 7/2 (31 Aralık 2021), 77-91.

¹⁴ Akıncı, “Fransa’daki Türk Göçmenlerinin Etnik ve Dinî Kimlik Algıları”, 29-58.

¹⁵ Muhammed Mücahid Dalkılıç - Müşerref Yardım, “Fransız İslam’ı Projesi ve ‘Sorunsuz Fransız Müslümanı’ Profili İnşası”, *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 26/2 (2022), 277-288.

¹⁶ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar İlkeler Teknikler* (Ankara: Nobel, 2017), 88-89.

ülkede maddi ve manevi her açıdan huzur içinde yaşayabilmesi adına, oranın toplumsal yapısına, kendi öz benliğini de muhafaza ederek uyum sağlayabilme sürecine etki eden faktörler irdelenmektedir. Dini yapı, sosyo-kültürel yapı, aile yapısı, dil ve eğitim, ekonomik yapı, ırkçılık ve islamofobi gibi sosyal uyuma etki eden faktörler/bağımsız değişkenler¹⁷ ele alınarak incelenmektedir.

2. Yöntem, Amaç ve Önem

Bilimsel araştırmalara rehberlik eden bilimsel yöntem, problemleri çözümlemenin, özgün bilimsel veriler üretmenin ya da bilimsel irade meydana getirmenin malum ve muayyen süreçleri var olan en güvenli şekli olarak değerlendirilebilir.¹⁸ Metot, bizi hakikate götüren yoldur.¹⁹ Bu araştırmada, irdelenen probleme/bağımlı değişkene ve ona etki ettiği varsayılan sebeplere/bağımsız değişkenlere temas edilerek onların izlerinin bulunduğu belgelerin incelenebileceği ve çözümlemelerle birlikte yorumların yapılabileceği belge tarama/dokümantasyon metodu kullanılmıştır. Belge tarama metodu, tarih ve tarihi olaylarla bağlantısı bulunan ilimler tarafından kullanılmaktadır.²⁰ Bu teknik, mevcutta var olan kayıtlardan ve yazılı belgelerden veri elde etme metodudur.²¹ Sözlük anlamına göre veri, bir neticeye ulaşabilmek adına ihtiyaç hissedilen ilk bilgidir. Galtung'a göre ise "gözlenen ve kaydedilen" şeydir. Veri, henüz değerlendirilmeye tabi tutulmamış kanıttır.²² Toplumsal olayların izlerini yansıtan dokümanlar çok çeşitlilik arz etmektedir. İlk başta yazılı dokümanlar yer almaktadır. Dergiler, kitaplar, araştırma istatistikleri, arşiv kayıtları yazılı dokümanların başında gelmektedir. Bunların dışında edebi eserler, yıllıklar, rehberler bu belgelerden olmak üzere değerlendirilmektedir.²³ Duverger'in "belgesel gözlem" diye tarif ettiği bu metodu, Rummel ve başka birçok bilim insanı "doküman metodu" şeklinde ifade etmektedir.²⁴

Bu araştırmanın problemi/bağımlı değişkeni olarak belirlenen, "Müslüman Türklerin Fransız Toplumuna Entegrasyonu" konusunun "Fransa'da azınlık konumunda yaşayan Müslüman Türklerin, kültürel kodlarının her boyutuyla farklılıklar sergileyen Fransa toplumu bünyesinde sosyal uyum sürecinde hangi sorunlarla yüzleşmek durumunda kaldılar?" araştırma sorusu çerçevesinde derinlemesine ele alınabilmesi adına, bu sorunsal duruma etkilerinin olduğu varsayılan etkenler/bağımsız değişkenler ile ilgili yapılmış önceki çalışmaların tespiti ve bilgi birikiminin incelenip değerlendirilebilmesi açısından, öncelikle belgesel taramanın bir çeşidini ifade eden ve genel bir tarama olan literatür/alanyazın taraması yapılmıştır.²⁵ Tespit edilen araştırma sorusuna, çalışma sürecinde elde edilen veriler çerçevesinde cevaplar aranmıştır.

¹⁷ W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, çev. Özlem Akkaya (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2022), 1/312-313.

¹⁸ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar İlkeler Teknikler*, 25.

¹⁹ Zeki Arslantürk, *Uygulamalı Sosyal Araştırma Metot ve Teknikler SPSS* (İstanbul: Çamlica Yayınları, 2016), 63.

²⁰ Arslantürk, *Uygulamalı Sosyal Araştırma Metot ve Teknikler SPSS*, 80.

²¹ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar İlkeler Teknikler*, 229.

²² Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar İlkeler Teknikler*, 172.

²³ Arslantürk, *Uygulamalı Sosyal Araştırma Metot ve Teknikler SPSS*, 80.

²⁴ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar İlkeler Teknikler*, 230.

²⁵ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, 1/227.

Bilimsel araştırmalarda esas olanın “yorum”, verilerin de birer araç olduğu düşünüldüğünde, belgesel tarama metoduyla da özgün bilimsel araştırmaların yapılabileceği gerçeği kabul edilmektedir.²⁶ Bu araştırmada da belgesel tarama/dokümantasyon yöntemi kullanılarak, değerlendirmeye alınan sorun çerçevesinde özgün bir çalışma gerçekleştirilmiştir.

Bir çalışmada araştırmanın amacının belirlenmesi, araştırmacının işini birçok açıdan kolaylaştırmaktadır. İlk olarak, araştırma konusunun taşıdığı önemin belirtilerek araştırmanın gerekliliğinin beyan edilmesine olanak sağlamaktadır. İkincisi, amacı gerçekleştirmek için nasıl bir çalışma yapılması gerektiğinin belirlenmesini temin etmektedir.²⁷ Farklı açılardan bakıldığında, araştırmacılar çok çeşitli nedenlerle ve hedeflerle yola çıkabilmektedir. Bu amaçları üç ana maddede bir araya getirmek mümkündür: “Yeni bir konuyu keşfetmek”, “bir toplumsal olguyu betimlemek”, veya “bir şeyin neden gerçekleştiğini beyan etmek”. Bazen araştırmaların birden fazla (keşfetmek, betimlemek...) amacı olmakla birlikte genellikle tek bir amaca ulaşmak hedeflenmektedir.²⁸ Araştırmacıların amaçları, genellikle çalıştığı alandaki hedeflerine yönelik bilimsel sonuçlar elde etmeye matuf olarak şekillenmektedir.²⁹ Araştırmacı, değerlendirmeye tabi tuttuğu konuyu hedeflediği amacı çerçevesinde ele alıp veriler toplamakta ve irdelemektedir.

Yapılan bir araştırmada, o konunun ele alınmasını ifade eden amaç cümleleri ve açıklamaları, araştırılan meselenin önemini ortaya koyması bakımından kıymetli gözükmektedir.³⁰ Yürütülen bir çalışmada araştırmanın amacı ve önemi bir bütünün iki yarısı konumunda bulunmaktadır. Nitekim amacı, irdelenen konunun araştırılma önem derecesi tayin etmektedir.³¹

Bu araştırmanın amacı, Fransa’da yaşayan Müslüman Türklerin sosyal hayata uyum süreçlerini, bu sürece etki eden belli başlı ana etkenler çerçevesinde ele alıp irdelemek, devam edegelen hayat serüvenini betimlemek ve bu sayede Müslüman dini grupların yaşadıkları hayatın gerçekliklerine mercek tutmaktır. Araştırmanın önemi, Müslüman bir dini grubun, dini ve milli kültür açısından tamamen farklı bir toplumun bünyesinde yaşadığı hayatın gerçeklerine ve devam eden sosyal uyum yaşanmışlıklarına temas etmesinde kendisini göstermektedir.

3. Toplumsal Entegrasyon ile İlgili Kavramlar

Tarih boyunca bireylerin ve toplumların nüfus hareketliliklerine ve sosyal uyum sorunu ile yüzleşmelerine sebep olan en önemli etken, göç olarak belirginleşmektedir. Başlangıçta doğal kaynak arayışlarına matuf cereyan eden göçler, modern dönemlerde ise daha iyi yaşam koşullarına kavuşabilme, savaş bölgelerinden uzaklaşabilme gibi çok farklı nedenlerle halen

²⁶ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar İlkeler Teknikler*, 230.

²⁷ Corrine Glesne, *Nitel Araştırmaya Giriş*, ed. Ali Ersoy - Pelin Yalçınoğlu (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 50.

²⁸ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, 1/88.

²⁹ Glesne, *Nitel Araştırmaya Giriş*, 50.

³⁰ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir, çev. Osman Birgin vd. (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2023), 136.

³¹ Arslantürk, *Uygulamalı Sosyal Araştırma Metot ve Teknikler SPSS*, 275.

devam etmektedir.³² Kitlesele göçlerin gerçekleştiği ortamlarda kaçınılmaz bir şekilde karşılaşılan kavramların en önemlilerinden bir tanesi de entegrasyondur.³³ Özellikle uluslararası göç eden ve sosyal uyum sürecini yaşayan bireylerin ve grupların sahip oldukları kimlik ve onun hayata yansımaları, entegrasyon aşamasında önem arz etmektedir. Kimlik, bir bireyin veya grupların benliklerine, kendine mahsus özünü aktaran ve onu sadece herhangi bir birey veya toplum değil, farklı bir kişi ya da toplumsal yapı haline getiren özel şeylerdir.³⁴ Göç, kimlik ve entegrasyon göçmenlerin sosyal uyum sürecinde karşılaştıkları en önemli kavramlardan olmak üzere temayüz etmektedir.

3.1. Göç

Dünyada insan yaşamıyla birlikte, göç hareketliliği de kendini hissettirmektedir. Dünya sahnesinde, insanların hayatlarına etki eden savaş ve kıtlık gibi etkenler nedeniyle sosyal bir hareketlilik olan göç dalgaları yerkürenin hemen her bölgesinde yaşanmış ve yaşamaya da devam etmektedir. İnsanoğlunun bireysel ve toplumsal olarak sahip olduğu dinamik sosyal yapısı onu daima bir arayışa sevk edeceğinden, insan nesli yaşamaya devam ettiği müddetçe göçler de devam edecek gözükmektedir.³⁵ Göçler, hem göçmenleri hem de göç alan bölge halkını, farklı kültürden insanlarla zorunlu bir şekilde karşılaştırmasından dolayı, toplumları derinden etkileyen bir sosyal olgu niteliğiyle varlığını hissettirmektedir.

Uluslararası Göç Örgütü'ne göre göç; zamanı, içeriği, sebebi fark etmeksizin bireylerin yaşadıkları bölgeleri değiştirdikleri kitlesele nüfus hareketleridir. Göç kavramsal açıdan tasnif edildiğinde, bir ülkenin sınırları içinde bölge değiştirme şekliyle gerçekleşmişse iç göç, yaşanan ülkeden başka bir ülkeye kalıcı bir nitelikte yerleşildiğinde ise dış/uluslararası göç olarak değerlendirilmektedir.³⁶ Bugünün küreselleşen dünyasında da insanlar sosyal, ekonomik, siyasal veya tamamen tabii sebeplerden dolayı uluslararası göç süreçleri yaşamaya devam etmektedir. Halen devam eden uluslararası göç, gelişen bir tarzda dünyayı birbirinden ayrılmaz kılan, ekonomik, toplumsal ve emniyet açılarından gündelik yaşantımızı etkisi altına alan çok boyutlu girift bir sosyal gerçekliktir.³⁷ Hali hazırda devam eden göçleri göçün bir yönüyle, “düzenli” ve “düzensiz” göçler şekliyle iki kategoride tasnif edebiliriz. Düzenli göç, iki ülkenin bilgisi dâhilinde resmi olarak meydana gelen göçtür. Düzensiz göç ise ülkeler tarafından kontrol altına alınamayan gayri resmi çerçevede gerçekleşen göçtür.³⁸

Endüstriyel kalkınma sürecinde tüm Avrupa ülkeleri, 1956'da imzalanan Roma Antlaşması çerçevesinde Avrupa Ortak Pazarı Ülkeleri vasıflarıyla düzenli ve düzensiz göçler olarak, tam

³² Zeynep Gökçe Akgür, *Türkiye'de Kırsal Kesimden Kente Göç ve Bölgeler Arası Dengesizlik (1970-1993)* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1997), 45-46.

³³ Mahmut Kaya, *Göç Dini Algılar ve Entegrasyon* (İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2023), 34.

³⁴ Erhan Akdemir, *Avrupa Birliği'nde Kimlik, Kültür Tartışmaları ve Türkiye* (Bursa: Ekin Yayınevi, 2013), 28.

³⁵ Murat Sarı, *Terörizm ve Göç Hendek/Barikat Eylemlerinin İç Göçe Etkisi* (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2021), 67.

³⁶ Mehmet Akif Kara, *Göç Yazıları Kuramdan Alana Türkiye'de Göç* (Ankara: Kırmızı Çatı, 2018), 11.

³⁷ Kaya, *Göç Dini Algılar ve Entegrasyon*, 13.

³⁸ Kara, *Göç Yazıları Kuramdan Alana Türkiye'de Göç*, 31-32.

manasıyla bir göç coğrafyası hüviyetini almıştır.³⁹ Batı Avrupa ülkeleri arasında demografik yapısı içerisinde en çok Müslüman nüfusa sahip ülke Fransa'dır. Fransa I. Dünya Savaşı sonrasında ve özellikle II. Dünya Savaşı akabinde, endüstriyel kalkınma planları çerçevesinde başta kolonyal bir geçmiş birlikteliği bulunan Kuzey Afrika ülkelerinden olmak üzere birçok ülkeden ve yarım asrı geçen bir süreden bu yana da Türkiye'den iş gücü göçü almaktadır.⁴⁰ Bu ülkelerin yabancı uluslardan iş gücü alımı yapmasının birinci nedeni demografik durum, ikinci nedeni ise ekonomik büyümedir. Bu iki neden işçi alımına sebep olmuştur.⁴¹

Fransa da bu süreç içerisindeki ülkelere bir tanesi olarak işçi ihtiyacını giderebilmek amacıyla, düzenli ve düzensiz şekliyle göç almaya devam etmiştir. Fransa iş gücü alımının yanı sıra azalan nüfusunu artırma kaygılarıyla, öncelikli olarak Fransa kültürel yapısının içinde tamamen homojen bir şekilde eritilebileceğini düşündüğü Güney Avrupa ülkeleri ve kolonyal birlikteliği bulunan Kuzey Afrika ülkelerinden düzenli bir şekilde göçler almıştır. Bu süreçte dini, kültürel ve kolonyal birlikteliği olmayan sosyal uyum açısından sıkıntı yaşayacağını düşündüğü ülkelere göçmen almak istememiştir.⁴² Fransa'ya Türklerin iş gücü alımı şeklindeki göçleri iki ülkenin bilgisi dâhilinde düzenli ve gruplar halinde 1965 yılında yapılan iş gücü antlaşması çerçevesinde gerçekleşmeye başlamıştır.⁴³ İş gücü alımıyla başlayan göç 1970'li yıllardan itibaren aile birleşimleriyle devam etmiştir. Bunun yanı sıra Türkiye'den Fransa'ya politik sığınmacı vasfıyla gelen Türkler de göçün farklı bir boyutla devam etmesine katkı sağlamışlardır. Aile birleşimleri ve politik sığınmacı statüsündeki göçler halen devam etmektedir.⁴⁴

Türkiye'den Fransa'ya uluslararası statüde gerçekleşen göçler, iç göçe oranla daha sıkıntılı bir süreci de beraberinde getirmektedir. Yüzeysel bir açıdan bakıldığında bu göç türü; yüksek bir maliyet, kültürel ve sosyal çevrenin yapısında daha büyük değişiklikler, akrabalarından ayrılmanın hüznü, yeni bir iklime, yeme içme kültürüne, yaşam şekillerine, adetlere, kamusal işleyişe, dile ve kültürel yapıya uyum sorunu ve kendi kimliğinden uzaklaşma hissi gibi açılardan göçmenlere psiko-sosyal baskılar hissettirmektedir.⁴⁵ Göç olgusu, başlangıcı, sonuçlanması ve akabinde göç edilen ülkeye yerleşmesi ile birlikte sosyal hayatta etkileriyle, göçmen birey ve toplumların sürdürecekleri hayat serüvenleri boyunca, farklı ortamlarda ve farklı yoğunluklarıyla her zaman onlarla beraber hissedilir olacak gözükmektedir.

3.2. Kimlik

“Kimlik” tabiri, Latince “idem (aynı)” kökünden türetilmiş “identité/identity” yani “özdeşlik/aynılık” manasına gelmektedir. Bu anlamıyla kimlik, bir aidiyet, bir grupta

³⁹ Birsan Şahin, *Almanya'daki Türkler* (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2010), 33.

⁴⁰ Ebubekir Tavacı, “Fransa Müslüman Toplumu ve Laiklik”, *Göç Araştırmaları Vakfı Dergisi* 11 (2021), 2.

⁴¹ Kadir Canatan, *Avrupa'da Müslüman Azınlıklar* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 11-12.

⁴² Canatan, *Avrupa'da Müslüman Azınlıklar*, 15.

⁴³ Gürün Karatepe - Dinler Kısaçıtutan, “Fransa'da Yaşayan Göçmen Türk Kadın İşgücünün, İşgücü Piyasalarına Entegrasyon Süreci Üzerine Bir Araştırma”, 83.

⁴⁴ Canatan, *Avrupa'da Müslüman Azınlıklar*, 13-14.

⁴⁵ De Has vd., *Göçler Çağı Modern Dünyada Uluslararası Nüfus Hareketleri*, 30.

benzeşmeyi ifade etmektedir. Kimlik, bir bireyin veya grubun/toplumun kendi özelliklerine, değerlerine, statüsüne ve aidiyetine ilişkin bilinçli idrak düzeyidir.⁴⁶ Genel bir bakış açısıyla kimlik, şahısların “ben kimim?”, toplumların ise “kimsiniz, kimlersiniz?” sorularının karşılığı niteliğinde beyan ettikleri yanıtlardır. Kimlik kavramı, ilki bireye ait kimlik ve ikincisi de topluma ait kimlik şeklinde kategorize edilebilmektedir.⁴⁷ Kimlik, bireyselliğin önemli temel taşlarından bir tanesidir. Kimlik, bireyin yaşadığı hayatın sosyal süreçleri çerçevesinde şekillenmektedir. Kimlik, olgunlaşıp netleştikten sonra toplumsal birliktelikler ağı içerisinde devam ettirilir, şekillendirilir, yeniden biçimlendirilir ve farklı kalıplara sokulabilir. Toplumda kimliği oluşturan, biçimlendiren, devam ettiren sosyal süreçler, sosyal yapının kontrolünde bulunmaktadır. Bu durumun aksi istikametinde, sosyal süreçler içerisinde biçimlenen kimlikler de toplumlarının sosyal yapısı üzerinde şekillendirme, devam ettirme, biçimlendirme ve değiştirme gibi çok önemli açılardan etkin olmaktadır.⁴⁸ Toplumun yapısı, kurumsal düzeni, sosyal hayatın bütün örüntüleri, toplumsal iç içe geçişler gibi faktörler içerisinde dünyaya gelen ve hayatını devam ettiren bireylerin etkilenme alanları ve düzeylerine bağlı olarak kimlik oluşumlarında çeşitlilikler söz konusu olmaktadır.

Bireylerin ve toplumların kendilerine mahsus kimlikleri diğer toplumlar karşısında ayırt edici özellikleriyle, geçmişten günümüze onları kendi öz benlikleriyle var olabilmeleri adına muhafaza edebilmektedir. Bu bağlamda günümüzde, bazı önemli bileşenlerle birlikte özellikle kimlik, küreselleşen dünya düzeninde küreselleşme ve kapitalizm hareketlerinin dünyayı tek tipleştirme hareketlerine karşı mücadele eden direniş yapısının merkezi gücünü temsil etmektedir. Kimlik gibi kendilerine ait farklılıklarıyla bir araya gelen etnik gruplar, yaşadıkları ülkelerde kendileri kalabilecekleri yaşam alanları/mahalleler oluşturmaktadır.⁴⁹ Bu mahalleler, göçmenlerin milli ve dini temelde genel kültürel yapı çerçevesinde kimlik edindikleri merkezler konumundadır. Çoğunlukla genel kimlik kazanımında bireyin dini sosyalleşmesi etkili olmaktadır.⁵⁰ Göçmenlerle yerli halk arasındaki kimliksel farklılıklar, uyum sürecinde özellikle göçmen gençlerin, kültür şokları yaşamalarına sebebiyet vermektedir. Göçmenler, gittikleri ülkelerde yerel kültürün baskın olduğu bir sosyal hayat içerisinde kimliklerini korumak ve gelecek nesillere aktarmak istemektedir. Birey ve toplumlar açısından, kendi kültürel çevrelerinde dahi, kimliklerini aynen muhafaza edebilmeleri mümkün değilken, göçmenlerin kendi kimliklerini olduğu gibi koruyabilmeleri ve gelecek kuşaklara aktarabilmeleri imkânsız gözükmektedir.⁵¹ Kimlik farklılıkları, yaşanan toplumda bireylerin ve sosyal grupların birbirleriyle uyum içinde bir hayat sürebilmeleri bağlamında hissedilir sıkıntıların yaşanmasına sebebiyet vermektedir.

⁴⁶ Perşembe, *Almanya’da Türk Kimliği Din ve Entegrasyon*, 27.

⁴⁷ Akdemir, *Avrupa Birliği’nde Kimlik, Kültür Tartışmaları ve Türkiye*, 27-28.

⁴⁸ Peter L. Berger - Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, çev. Vefa Saygın Öğütle (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008), 250-251.

⁴⁹ De Has vd., *Göçler Çağı Modern Dünyada Uluslararası Nüfus Hareketleri*, 94.

⁵⁰ Ejder Okumuş, *Dinin Toplumsal İnşası* (Ankara: Akçağ, 2015), 151-152.

⁵¹ Canatan, *Avrupa’da Müslüman Azınlıklar*, 154.

3.3. Entegrasyon

İç veya dış göç fark etmeksizin hangisi yaşanmışsa bu sürece dâhil olan birey ve toplumların göç ettikleri ve hayata tutunmaya çalıştıkları toplumsal yapıya ve yeni kültür çevresine uyum sağlama/entegrasyon sorunsalı ile yüzleşmek durumunda kaldıkları yadsınamayan bir gerçekliktir. Fakat uyum sorununun yoğunluk düzeyi, uluslararası gerçekleşmiş göçlerde iç göçlere oranla daha üst seviyelerde ve bir o kadar da hayatın bütün alanlarına etki edecek boyutlarda hissedilmektedir. Özellikle dış göç süreçlerinde göçmenler, entegrasyon ve asimilasyon gibi gerçekliklerle karşılaşmaktadır. Bu hususta Durkheim'in sosyal uyum, sosyal çözülme, uyumsuzluk ve geleneksel-modern yaklaşımları ile Weber'in dahil etme ve dışlama değerlendirmeleri, entegrasyon konusunda temel fikirler olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵² Asimilasyon, göçmenlerin yaşama tutundukları toplum hayatına, kendi kültürel dokularını bir tarafa bırakarak yerli kültürel çevrenin etkisinde kimlik edindirildikleri süreç olarak tanımlanmaktadır.⁵³ Göç alan ülkelerde, bütün etnik kültürlerle yaşadıkları toplumun ekonomik, siyasi vb. bir çok alanında kendileri kalarak özgürce katılım sağlama hakkının verildiği kültürel çoğulculuk⁵⁴ manasına da gelebilecek olan entegrasyon, birlikte ve koordineli bir şekilde aksiyon halinde bulunabilme beceri ve birikimine sahip bireylerin, grupların beraberce ortaya koydukları uyum içinde hareket edebilme sürecidir. Göçmenlerin yaşama tutunmaya çalıştıkları hedef ülkenin sosyal yaşam şekillerine, normlarına entegre olması manasına gelecek şekilde değerlendirilen entegrasyon terimi, asimilasyon kelimesiyle irtibatlı olduğu düşünülmesine karşın, hakikatte bireyin ve grupların kendi kimliklerine ve kültürel yaşam anlayışlarına sahip çıkarak çok kültürlü bir toplumsal yaşam deneyimine, sorun yaşamadan iştirak etmek demektir. Bu minvalde oluşan bir toplumda, tam manasıyla bir entegrasyonun olabilmesiyle birlikte bütün bireylerin ve grupların huzurlu bir toplumsal yaşam deneyimlebilmeleri, göçmenler ve yerli halk olarak bütün tarafların anlayış, iyi niyet ve karşılıklı sorumluluk bilinciyle hareket etmeleri beklenmektedir.⁵⁵ Özellikle göçmenlerin arzu ettiği şekilde, onların kültürel farklılıklarına ve kendi öz kimliklerine uygun bir yaşam imkânının sağlanmaması, kültürel varlıklarıyla yok sayılmaları, entegrasyonun farklı algılanarak asimilasyona benzemesine sebebiyet vermektedir.

Geçmişten günümüze göç alan bütün ülkeler ve Batı Avrupa ülkeleri, birçok toplumsal alanda göçmenlere yönelik politikalar geliştirmişlerdir. Çok sayıda etnik topluluğun bir arada yaşamak durumunda kaldığı bu ülkeler, toplumsal uyum ve ahenk adına da her biri kendilerine göre farklı uygulamalar ortaya koymuşlardır. Bunlardan asimilasyon ve entegrasyonla birlikte üçüncüsü ise çoğulcu politikadır. Bunda çeşitli etnik, kültürel ve dini toplulukların kendi öz benliklerine sahip çıkacakları şekilde kültürlerini muhafaza ederek bir arada yaşama hedeflenmektedir.⁵⁶ Azınlıklar, yaşadıkları Avrupa ülkelerinde ve bunların en çok göç

⁵² Şahin, *Almanya'daki Türkler*, 59.

⁵³ Kaya, *Göç Dini Algılar ve Entegrasyon*, 35.

⁵⁴ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, ed. Cemal Güzel, çev. Hüseyin Özel vd. (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012), 545.

⁵⁵ Perşembe, *Almanya'da Türk Kimliği Din ve Entegrasyon*, 46.

⁵⁶ Canatan, *Avrupa'da Müslüman Azınlıklar*, 159-165.

alanlarından bir tanesi olan Fransa’da kendileriyle birlikte gelecek nesilleri adına çoğulcu politikaların veya ona uygun entegrasyonun uygulanmasını arzu etmektedir. Fakat genel olarak yaşanan gerçeklik, asimilasyon ve en iyimser şekliyle çoğulcu bir yaklaşım gibi gösterilen entegrasyon süreçleri ile karşılaşılmasıdır. Fransa düzenli işçi göçmenler kabul ettiği dönemlerde, kendi toplumunun kültürel dokusuna uyum sağlayacak ve belli bir süreç içerisinde asimile edilebilir olarak düşündüğü Portekiz ve İspanya gibi Avrupa ülkelerinden işçi kabul etmeye özen göstermiştir. Fakat kolonyal bir geçmişe sahip olan Fransa, sömürgeleri konumundaki Müslüman ülkelerden de çok sayıda göçmen kabul etmek durumunda kalmıştır.⁵⁷ Kitlesele göçlerin başladığı günlerden bu günlere kadar gelişen bu gerçeklikler, Fransa’nın hiç beklemediği çok kültürlü bir toplumsal yapı ile yüzleşmesine sebebiyet vermektedir. Fransa’da yaşanan bu toplumsal süreçler de Türklerin bu ülkede uyumlu ve huzurlu bir hayat yaşayıp yaşayamamalarına tesir etmektedir.

4. Fransız Toplumuna Entegrasyonu Etkileyen Faktörler

Göçmenler, göç ettikleri ülkelerde farklı bir kültürel doku ile birlikte kendilerine çok uzak anlayışlardaki toplumsal yaşam tarzıyla yüzleşmek durumunda kalmaktadır. Özellikle Müslüman göçmenler, Hristiyan Batı Avrupa ülkelerine göç ettiklerinde, millî ve dinî bakımdan tamamen farklı bir kültür ve yaşam ortamına girmekte, toplumsal uyumlarına olumsuz etkilerde bulunacak şekilde kültür şokları yaşamaktadır. Bütün bu sorunların yanı sıra göçmenler, yerli halk tarafından, bozulan sosyal imkânların ve genel olarak işsizlik ve kötü ekonominin sebebi görülerek dışlanmaktadır. Bu sorunların giderilip bütün etnik yapılarla birlikte sorunsuz, uyumlu bir toplum tesis etme adına geliştirilen politikalar da kimi zaman, hem yerel halk hem de göçmenler tarafından benimsenmeyerek ters tepkilere de sebebiyet verebilmektedir.⁵⁸

Geçmişten günümüze Fransa’da da göçmenlerin toplumsal yapıya uyum süreci sıkıntılar yaşanmasına sebebiyet vermektedir. Fransa bu konuda farklı politikalar geliştirmektedir. Göçmenler ciddi toplumsal sorunlar sarmalında, 1960’larda gecekondu bölgelerinde, sonrasında onlar için inşa edilen toplu konutlarda ve 1980 akabinde banliyölerde kendi mahallelerinde yaşamaya devam etmişlerdir.⁵⁹ Fransa’da yaşayan göçmen toplumlardan bir tanesi olarak Müslüman Türkler de bu sıkıntılı süreçlerden geçmiş ve geçmeye devam etmektedir. Aslında toplumsal uyum ve entegrasyondan söz edildiğinde, üstü kapalı bir şekilde kastedilenlerin Türkler ve diğer Müslüman topluluklar olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁰ Göçmen Türkler ve Fransız halkı arasında din, sosyo-kültürel yapı, dil, eğitim ve ekonomi gibi çok farklı alanlarda yaşamın akışına ciddi manada etki edecek doku uyumsuzlukları, Türklerin Fransa toplum hayatına uyumunda sorunlar yaşanmasına sebebiyet vermektedir.

⁵⁷ Canatan, *Avrupa’da Müslüman Azınlıklar*, 15.

⁵⁸ De Has vd., *Göçler Çağı Modern Dünyada Uluslararası Nüfus Hareketleri*, 360.

⁵⁹ De Has vd., *Göçler Çağı Modern Dünyada Uluslararası Nüfus Hareketleri*, 360.

⁶⁰ Cemil Şahinöz, *Avrupa’da İslam: Gurbette Müslümanlar ve Türkler* (İstanbul: Çizgi, 2013), 131.

4.1. Dini Yapı

Din, bütün toplumlarda varlığı ve etkinliği ile kendini hissettiren sosyal bir olgudur. Geçmişten günümüze din, bireylerin ve toplumların daima gündeminde olagelmıştır. İlksel dönem kabile ve milli dinlerinden evrensel dinlere kadar bütün dinler kendilerine bağlanan bireyleri, onların meydana getirdiği toplumları, hayatlarının birçok alanındaki pratikleri açısından etkileri altına almaktadır.⁶¹ Din, toplumsal yapıda ve kültürel sistemde kemikleşmiş normlar ve değer yargılarının ilk kaynağı konumundadır.⁶² Özellikle Hristiyanlık ve İslamiyet gibi evrensel dinler, inanç, ibadet, ahlaki düsturlar ve mitoloji gibi sistemleriyle bağlularının hayatlarını kendi kurguladıkları bir düzene sokmuşlardır. Bu şekliyle inananlarını kutsala bağlı bir cemaat haline dönüştürmüşlerdir. Bununla birlikte toplumların sanatsal faaliyetlerini de kendi etkileri altına almışlardır. Bu konumlarıyla evrensel dinler, zamansal olarak farklı etkinliklerde de olsa toplumların, kültürlerin ve medeniyetlerin yaşamsal merkezinde konumlanmışlardır.⁶³ Dinler, toplumların sanat, mimari, şiir, ekonomi vb. gibi birçok alanda gelişmelerine etki etmişlerdir.⁶⁴ Dinler, bu etkin yapılarıyla, hayatın akışı içerisinde mensupları üzerinde daima etkileyici bir rol üstlenmektedir.

Müslüman Türklerin göç ettikleri Avrupa kıtası, farklı bir kültürel ve dini yapıya sahip durumdadır. Avrupa kelimesinin, bir kara parçasını ifade etmesinin ötesinde farklı bir öneme sahip olması, bu kıtada Hristiyanlığın yayılmasıyla başlamıştır.⁶⁵ Geçmiş dönemlerde Hristiyan Avrupa toplumlarıyla, genellikle Haçlı Seferleri⁶⁶ gibi savaşlarla karşılaşan Müslüman Türkler, bu kez onların ülkelerinde yaşayacakları farklı bir tecrübeyle yüzleşmek durumunda kalmaktadır.

Türkiye'den Fransa'ya gerçekleşen göçler sonucunda, Fransa toplumsal yapısının her alanında İslam dinine mensup Müslüman Türkler ile Hristiyan bir gelenekten gelen Hristiyan veya dinsiz ama Hristiyan kültürünün etkisinde olan Fransızlar temasa geçmişlerdir. Türklerin bu ülkeye göçlerinin öncesinde de diğer göçmenler vesilesiyle İslam ve Müslümanlarla tanışan Fransa toplumu, artık farklı bir kültürden başka bir İslam toplumuyla daha karşılaşmaktadır. Fransa, Hristiyan Katolik bir ülke olmakla birlikte dini temsil eden kilise ve devlet ilişkilerinde tam bir ayrılık sergileyen laik anlayışa sahip bulunmaktadır. Ülkenin devlet yapısında, bir dine ve mezhebe ayrıcalık yapılması kabul edilmemektedir. Bu yaklaşım neticesinde, devlet okullarında hiçbir şekilde din eğitimi yapılamazken bununla birlikte bütün devlet kurumlarında dini bir faaliyet sergilenememektedir. Eylül 2004 tarihinde, Müslüman öğrencilerin okullarda başörtüsü takma yasağı getirilmesi bu tutumu sergileyen yasaklardan bir tanesi olarak temayüz

⁶¹ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995), 261.

⁶² Giddens, *Sosyoloji*, 581.

⁶³ Gustav Mensching, *Dini Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2004), 86.

⁶⁴ Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1975), 97-100.

⁶⁵ Akdemir, *Avrupa Birliği'nde Kimlik, Kültür Tartışmaları ve Türkiye*, 48.

⁶⁶ Mehmet Şimşir, "Orta Çağlarda Düzenlenen Haçlı Seferlerinin Gerçek Nedenleri Üzerine Bir Çalışma", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/45 (2018), 104.

etmektedir.⁶⁷ Fransa’da hayat, Hristiyan-Katolik bir topluma ve kültürel birikime sahip bir durumda devam ederken, bu toplumda onlarla birlikte yaşamak zorunda olan Türkler ise Müslüman ve Türk-İslam kültürüne sahip bir karakter yapısında hayata uyum sağlamak durumundadır. Bir tarafta farklı bir kültür ve dine mensup Fransa toplumunun tamamen kendilerine özel yaşam şekilleri, diğer tarafta da Fransa devlet yapısının laiklik anlayışıyla kurumsal alanlarından dini içerikli pratik ve simgeleri yasaklamaları, Müslüman Türklerin bu ülkenin toplumsal yapısına ve hayat akışına uyum sağlamalarına olumsuz etkiler yapmaktadır. Göçmenlerin yerli topluma uyum sürecine etki eden, bu seyri yavaşlatan birçok farklı etken olmakla birlikte dinden kaynaklanan kültür farklılıkları uyum sürecini ciddi manada etkilemekte ve yavaşlatmaktadır.⁶⁸

Avrupa genelinde ve laiklik anlayışıyla yönetilen Fransa’da yaşayan ve toplum hayatının bütün kademelerinde bulunmak durumundaki Müslüman kadınların, sosyal uyum adına karşılaştıkları en büyük problem genel manada giyimleri ve özellikle de başörtüleridir. Avrupa genelinde 1990’lı yıllardan bu yana, İslam dininin başörtü ritüeli ve pratik olarak uygulanması, Müslüman kadınların kamusal alanda sosyal uyumu ile ilgili tartışmaların odağına yerleşmiştir. Başörtüsü, Fransa’da kendisine karşı laikliğin savunulduğu önemli bir ihtilaf konusu haline gelmiştir. İlk ciddi sorun 1989 yılında Creil bölgesinde bir ortaokul müdürünün, başörtüsünün, okulun işleyişine sıkıntı çıkardığı gerekçesiyle Müslüman iki kız öğrencinin okuldan atılmasını talep etmesiyle yaşanmıştır. Akabinde devam eden tartışmalı süreçte, 2003 yılından itibaren başörtüsü “İslami örtü” olarak anılıp, tüm Fransa sathında laikliğin korunması adına, İslami bir simge olarak düşünülen başörtüsünün kamusal alanlarda yasaklanması için bütün toplum, laiklik muhafazası etrafında seferber edilmiştir.⁶⁹ Müslüman kadınların varlık gösterdiği bütün toplumsal alanlarda görünürlüğü olan başörtüsü, Fransız yöneticiler tarafından laiklik anlayışlarına bir başkaldırı telakki edilerek onu dini vazifeleri olarak kullanan Müslümanlar için sosyal uyum süreçlerinde ciddi bir sorunsal olmaya devam etmektedir. Bununla birlikte, yine toplumsal alanlarda görünürlük arz eden namaz ibadeti de özellikle resmi dairelerde ve toplu mekânlarda pratiğe aktarılması esnasında, onu yerine getirecek Müslüman birey ve onun çevresindeki Müslüman olmayanlar açısından önemli bir sorun olarak hissedilmektedir.⁷⁰ Fransa’da kamusal alanda namaz bireysel ve toplumsal şekliyle görünürlük sergilemektedir. Sokaklarda, okullarda, kent merkezlerinde vb. kamusal mekânlar, Müslümanların ibadet alanlarına dönüşebilmektedir. Özellikle cuma ve bayram namazlarında camilerin kapalı alanlarının almadığı zamanlarda, sokaklar trafiğe kapanacak şekilde ibadet sahasına dönüşmekte ve bazı yerel idareler de sıkıntı yaşanmaması adına tedbirler almaktadır. Bu duruma tepkili olan çevreler ve özellikle bunu siyasi olarak kullanmak isteyen Ulusal Cephe Partisi lideri, sokakta kılınan namazları işgal ve namaz kılan Müslümanları da işgalci vasfıyla

⁶⁷ Giddens, *Sosyoloji*, 605.

⁶⁸ Perşembe, *Almanya’da Türk Kimliği Din ve Entegrasyon*, 52.

⁶⁹ Nilüfer Göle, *Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar*, çev. Zehra Cunillera (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 151-157.

⁷⁰ Perşembe, *Almanya’da Türk Kimliği Din ve Entegrasyon*, 122-123.

nitelemiştir. Bu çıkış çoğu siyasetçi tarafından yerilse de sokaklara taşan namazlar artık Fransa’da bir tartışma konusu olmuştur.⁷¹ Bu durum da Müslümanların kendilerini, Fransız toplumunun bir parçası gibi hissedip rahat edebilmelerine ve uyum süreçlerini gerçekleştirebilmelerini menfi etkilemeye devam etmektedir.

Sonuç itibarıyla Müslüman Türklerin, kendi milli ve dini kültürel yapısından çok farklı bir çevresel dokuya sahip olan Fransız toplumsal yapısı içerisinde, kendi dini inanç ve pratiklerine uygun bir hayatı, tavizler vermeden yaşayarak bu topluma, arzu ettikleri bir tarzda uyum sağlayabilmeleri zorluklarla kuşatılmış bir şekilde gözükmektedir.

4.2. Sosyo-Kültürel Yapı

Bireylerin içerisinde doğup, eğitim alıp, kimlik ve kişilik oluşumlarını sağladıkları, geliştikleri ve büyüdüğü sosyal ve kültürel çevreleri onların karakterlerini, hayata bakışlarını, olayları değerlendirmelerini vb. hemen bütün bireysel farklılıklarını temellendirmektedir. Köken, yaşanan ülke, inanılan din, konuşulan dil, hedefler ve topyekûn bir şekilde kültürel ortak noktalarla birbirlerine kenetlenen bireylerin ve toplumların meydana getirdikleri beraberliğe millet denilmektedir.⁷² Bir topluluğu, diğerlerinden farklı kılacak ve tam manasıyla ayırıştırarak millet haline getirecek değerler bütünü adı kültürdür. Makro düzeyden mikro düzeye kadar bütün sosyal gruplarda, çeşitli içeriklerde kültür yapıları bulunmaktadır. Kültür ifadesi, bugünkü yapısal ve sosyal anlamıyla İngiliz diline Tylor’ın eliyle 1871 yılında kazandırılmıştır.⁷³ Yapı ve içerik bakımından çeşitlilik arz eden kültürün, sosyologlar tarafından yapılan tanımları da çeşitlilik göstermektedir. Moles’e göre kültür, toplumların hayat serüvenleri esnasında meydana getirdikleri inşa edilmiş çevrenin entelektüel yapısıdır. Erol Güngör’e göre ise inançlar, ilimler, değerler, duygular ve heyecanlar toplamıdır.⁷⁴ Bu değerler toplamı, toplumsal yapıda bilim, felsefe, sanatsal gelişmeler ve dini yapı tarafından hayata hâkim kılınmaktadır.⁷⁵ Kültürü “hars” kelimesiyle ifade eden Ziya Gökalp, onu medeniyetle birlikte tanımlamaktadır. Medeniyet onu, beraberce yaşadıkları süreçte oluşturan farklı ulusların ortak ürünüdür. Bununla birlikte medeniyetlerin, her milletin toplumsal bünyesinde kazandığı hususi yapıya hars “kültür” denir.⁷⁶ Bir milletin mensupları, hem kendi ülkelerinde hem de azınlık olarak yaşadıkları farklı ülkelerde toplum hayatı içerisinde, kendi kültürel miraslarına sahip çıkıp ona göre bir hayat anlayışı sergilediklerinde, kimliklerini muhafaza ederek özel ve farklı bir toplum hüviyetinde dünya insanlık medeniyetine özgün bir katkı sunabilmektedir.

Avrupa ülkelerinin genelinde ve Fransa’da azınlık göçmenler olarak yaşamaya devam eden Türkler de bütün milletlerin toplumsal zihin dünyalarında olup hayata yansıttıkları gibi, yaşadıkları ortamlarda, farklı bir millet olarak kendilerine özel kültürel yaşam anlayışlarıyla

⁷¹ Göle, *Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar*, 88-89.

⁷² Nurettin Topçu, *Ahlâk* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2022), 206.

⁷³ Cemil Meriç, *Kültürden İrfana* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2023), 47.

⁷⁴ Mesut İnan, *Türkiye’de Din Sosyolojisi Amiran Kurtkan Bilgiseven Örneği* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 127.

⁷⁵ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2022), 20.

⁷⁶ Ziya Gökalp, *Türk Medeniyet Tarihi* (Ankara: Elips Kitap, 2007), 24-25.

hayatlarını sürdürmek istemekte ve buna göre bir hayat anlayışı sergilemeye çalışmaktadır. Aslında küreselleşen dünya düzeninde milletler, toplumlar ve onların bin yıllar boyunca deneyimleşerek teşekkül ettirdikleri kültürel dokuları, göç gibi farklı vesilelerle karşılıklı bir tarzda etkileşim süreçleri yaşamaktadır. Kültürleşme ifadesiyle tanımlanabilecek bu etkileşim sürecinde, toplumlar karşılıklı bir şekilde diğer kültürlerden faydalanabilecekleri hususları kendilerine göre yorumlayarak, kendi kültürlerine uygun bir tarzda benimseyebilmektedir. Toplumsal etkileşim ve kültürleşme esnasında her iki toplumun da kendini ifade edebilecek bir düzeyde olmaları sorun yaşanmaması adına önem arz etmektedir. Bununla birlikte bu süreçte, bir toplum ve bireyleri kendini ifade edebilecek bilgi, beceri, donanım ve özgürce imkânlara yeterince sahip olamazsa pasif, edilgen ve asimilasyona açık bir hale gelebilmektedir.⁷⁷ Fransa’da, hayatlarını azınlık göçmenler statüsünde devam ettiren Türkler de kültürleşme sürecinde, baskın, yerli kültür ve toplum karşısında pasif ve edilgen bir konumlanış sergilemektedir. Bu sürecin başlangıcından bugüne kadar, iki farklı dini kültürel yapıdan gelen, bu iki toplum arasında kültür şokları, kabullenmemeler ve dışlamalar gibi problemler yaşanmaktadır. Orta çağdan bugüne gelinceye kadar Avrupa milletleri, Hristiyan topluluklar olarak din merkezli bir kültürel doku etrafında ortak hareket etmiş ve “biz ve diğerleri” ifadeli tipik konumlandırmalarında özellikle çatışma merkezli düşüncelerinde “batı-doğu” ikileminde, doğu denilince mücadele etmeleri, üstünlük sağlamaları ve batıya ilerleyişlerini durdurmaları gereken Müslümanları kastetmişlerdir.⁷⁸ Geçmişten gelen bu yaklaşımın olumsuz yansımaları, göçün başlangıcından bugüne kadar Müslüman Türkler tarafından daima hissedilmiştir.⁷⁹ Genelde Türkiye’nin kırsal kesimlerinden göç eden Türk göçmenler ile Fransız toplumu arasında da Türklerin camileri, namazları, cuma ve bayram namazları, kadınların tesettürlü giyimleri, kurban ibadetleri vb. pratikler kültürel manada uyum açısından sorunlar yaşanmasına neden olmaktadır.

Her milletin sosyo-kültürel yapısı birbirlerinden farklılıklar içermektedir. Bunlar dış görünüm farklılıklarından öte değerler açısından hissedilen ayrımlardır. Her milletin değerleri farklı olduğundan değerler çerçevesindeki yaşamsal süreç de buna endeksli olmak üzere değişiklikler arz etmektedir.⁸⁰ Bir millete mensup olan bireyler ve onlardan teşekkül etmiş toplumlar, sahip oldukları değerler çerçevesinde eğitilerek büyüdükleri ve kimliklerini şekillendirdikleri için hayatlarının neredeyse tamamında, fiili ve sözlü aksiyonlarında benliklerine işlemiş olan bu kültürel değerler manzumesine uygun hareketler sergilemektedir. Toplumsal yapılarda değişimler kaçınılmaz olsa da kökleşmiş olan genel kültürel yapı her daim etkili olmaya devam etmektedir.

Sonuç olarak milletlerin hayatlarına hâkim olan bütün bu bileşenlerin yansımaları, göç alan ülkelerde azınlıkların ve yerli halkın kültürel karşılaşmalarında sorunlar meydana

⁷⁷ Perşembe, *Almanya’da Türk Kimliği Din ve Entegrasyon*, 96.

⁷⁸ Akdemir, *Avrupa Birliği’nde Kimlik, Kültür Tartışmaları ve Türkiye*, 49.

⁷⁹ Perşembe, *Almanya’da Türk Kimliği Din ve Entegrasyon*, 97.

⁸⁰ Ali Akdoğan, *Sosyal Değişme ve Din* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004), 51.

getirmektedir. Bu da toplumda huzursuzluklara ve farklı kültürlerden toplumların, tam bir toplumsal uyum sağlayamamalarına neden olmaktadır. Fransa toplumunda, kendi kültürü ve kendi kimliğiyle özgün ve özgür bir birey olarak, değer görerek, toplumsal uyumu yakalayabilmiş bir Müslüman Türk vatandaş olabilmek, yerli kanun koyucuların ve halkın asimilasyon⁸¹ tarzı bir sosyal uyum beklentilerinden dolayı, sorunlarla çevrili gözükmemektedir.⁸²

4.3. Aile

Modern dönem antropolojik eğilimlere göre aile, hayatta bulunan en temel toplumsal birlik kabul edilmektedir.⁸³ Aile, akrabalık ilişkileriyle direkt olarak bağlanan, büyüklerin bebek ve çocuklara bakma mesuliyetini görev olarak kabullendiği bir bireyler birlikteliğidir.⁸⁴ Aile, ilkel toplumlarda en ilkel dini cemaat oluşumlarının temellerini meydana getirmektedir. Bu dönemlerde ailenin meydana getirdiği organik birliktelik, önemli bir dini cemaatleşme şeklinde tasavvur edilmektedir.⁸⁵ Aile gruplarının benimsediği inanç ve amel birlikteliği, kan bağlarından ve aynı mekânı paylaşmaktan daha sarsılmaz bir beraberlik meydana getirmektedir.⁸⁶ Ailede hissedilen organik bağlarla birlikte mevcut bulunan din birlikteliği de dini değerler vesilesiyle, aile mensuplarının daha sarsılmaz bir şekilde, samimi duygular sarmalında birlik olma, uyum sağlama ve ittifak kurabilme aksiyonlarını yaşamalarına vesile olmaktadır.⁸⁷ 1800'lü yıllarda aile, samimi duygusal ilişkilerle kenetlenen, ev ortamının bireylerine mahsus mahremiyet anlayışının hazzına varan, bebeklerin ve çocukların gelişimleriyle meşgul olan bir sosyal birlikteliktir. Fakat aile, sonraki yıllardan bugüne kadar kademeli bir şekilde evrimler geçirmiştir. Neticede, iş hayatında erkeklerin yanı sıra azımsanamayacak sayıda kadın istihdamı görünür hale gelmiştir. Bütün bu değişen yaşam pratikleriyle birlikte aile yapıları da çeşitlilik arz etmeye devam etmektedir.⁸⁸

Ziya Gökalp Türk ailesinin tekâmülünü şöyle izah etmektedir; Türk ailesi, başlangıçta “boy”, sonra “sop”, sonra “soy”, daha sonra “babaerki aile” ve en sonra da “izdivaci/çekirdek aile” şeklini aldı. En sonunda, “babaerki ailelerin” bölünmesinden “izdivaci/çekirdek aile” vücuda geldi. Çekirdek aile tam ve hakiki şeklini, yeni aile kanunu ile alacaktır.”⁸⁹ Gökalp’in, Türk aile yapısını, geçmişten kendi dönemi olan 20. yüzyılın başlarına kadar yaptığı izahında zikredilen son aile şekli “izdivaci aile”, halen evlilikler neticesinde bir erkek ve bir kadından meydana gelen günümüz çekirdek ailelerini tarif etmektedir. Dede Korkut hikâyelerine göre, Anadolu’da Türk aileleri, baba, anne ve çocuklardan meydana gelen küçük aile yapısına sahip bulunmaktadır. Osmanlı’da ise özellikle şehirlerde aynı bahçenin içinde üç kuşağın beraber

⁸¹ Perşembe, *Almanya’da Türk Kimliği Din ve Entegrasyon*, 92-126.

⁸² Canatan, *Avrupa’da Müslüman Azınlıklar*, 157-174.

⁸³ Wach, *Din Sosyolojisi*, 93.

⁸⁴ Giddens, *Sosyoloji*.

⁸⁵ Mensching, *Dini Sosyoloji*, 23.

⁸⁶ Abdurrahman Kurt, “Aile ve Din”, *Din Sosyolojisi El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 387.

⁸⁷ Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*.

⁸⁸ Giddens, *Sosyoloji*, 249-250.

⁸⁹ Gökalp, *Türk Medeniyet Tarihi*, 230.

yaşadığı evlerin olduğu geniş aile modeline rastlanılmaktadır. Türk aile yapısında, çekirdek aile içerisinde anne, baba ve çocukların sevgi ve saygı temelli sorumluluklar üstlendikleri gözlenmektedir.⁹⁰

Avrupa’da, ekonomik ve hukuksal yönlerden bir ev reisi ile ifadesini bulan pederşahi aile, geleneklere bağlı bilinçli bir toplumsal yapı konumundaydı. Bu tarz bir aile yapısı, Orta Çağ ve Yakın Çağ’da varlığını göstererek şehirli çekirdek ailenin oluşumuna kadar kendini hissettirdi. 21.yüzyılda sanayileşmeyle birlikte, evler hayatın merkezi olmaktan çıkarken, aile yapısı da çekirdek aileye evrilmiştir. Fransız İhtilali, şehirleşme ve sanayileşme ailenin hukuki ve iktisadi bakımdan kaderine etki ederek onun yapısını değiştirdi.⁹¹ Özellikle meydana gelen sanayileşme, aile yapısını büyük bir değişime uğrattı. Bu değişim sonucunda aile, kadın, erkek ve ergen olmayan çocuklardan teşekkül etmektedir. Ailede kadın ve erkek aynı haklara sahip bulunmaktadır. Babaya mutlak itaat yoktur. Bütün bireylerin çalışmaya mecbur bir hayat tarzı benimsemeleri, aile bireylerinin birbirlerine başkaldırmasına sebebiyet vererek aile bağlarının kopmasına neden oldu. Aile bireylerinin birbirlerine bağlılıkları ile temin edilen ahlaki kazanımlar da kaybedildi. Toplumda tesis edilmek istenen maddi ve manevi gelişmeler hususunda aileden destek alma imkânı kalmadı.⁹²

Avrupa toplumları, kendi kimlik ve kültürel farklılıklarını karşı tarafa konumlandıkları öteki toplumlardan ayrılıklarıyla ortaya koymaktadır. Karşı tarafa yerleştirilen farklı kültürlere mensup toplumlardan bir tanesi de genelde Müslümanlar, özelde de Türkler daima olmuşlardır. Buna karşılık Müslümanlar ve Türkler de kendilerini Avrupa toplumlarından farklılıklarıyla ifade etmektedir.⁹³ İlk göç sürecinden yaklaşık on beş yıl kadar sonrasında netleştiği şekliyle, artık Fransa’da yerleşik ve oranın vatandaşı hüviyetinde bulunan Türklerin yaşam süreçleri, tarihten gelen bu karşıtlıklardan etkilenmektedir. Yukarıda izah edildiği şekliyle klasik ben merkezli Avrupa aile tiplmesi dâhilinde konumlanan Fransa aile yapısı ile çekirdek aile şeklinde olsa da halen köklerinden gelen geleneksel Türk-İslam aile yapısının karakteristik özelliklerini koruyan ve devam ettirmeye çalışan Türk aileleri ve fertleri yerli halk ve aile yapısından farklılıklar göstermektedir. Geleneksel aile yapısı refleksleri ile hareket eden Türk ailelerin ve onların bireylerinin, Fransız toplumunun uyum adına beklentilerine, onların istediği gibi yaklaşmadıklarından dolayı, iki tarafın da kendi beklentilerine uygun bir uyum süreci yaşanması ve neticeye varılması sorunlarla kuşatılmış gözükmektedir.

4.4. Dil ve Eğitim

“Eğitim” kelimesi dilimize sonradan yerleşmiş ve kullanılmaya başlanmış bir ifadedir. Bu süreç öncesinde “eğitim” kelimesi yerine Arapça kökenli bir kelime olarak dilimize ve kültürümüze

⁹⁰ Berrin Eyce, “Tarihten Günümüze Türk Aile Yapısı”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi* 1/4 (2014), 236-241.

⁹¹ Andreas C Bimmer, “Avrupa’da Aile Araştırmaları”, çev. M Akif Korkmaz, *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* (2020), 304.

⁹² Topçu, *Sosyoloji*, 116-118.

⁹³ Akdemir, *Avrupa Birliği’nde Kimlik, Kültür Tartışmaları ve Türkiye*, 54-55.

yerleşmiş bulunan “terbiye” kullanılmaktadır.⁹⁴ Bu kelime Arapça “r-b-y” fiilinin sülasi mezid kalıplarından “tef’il” kalıbından türetilmiş fiilin mastar halidir. Bir kişinin, beden, akıl ve ahlaki özelliklerinin kuvvetlenmesi ve gelişmiş olması manasında kullanılmaktadır.⁹⁵ Bugün “terbiye” kelimesinin yerine kullandığımız “eğitim” kelimesi onun ihtiva ettiği bazı manaları içermemektedir. Sözlükte eğitim, “eğitmek işi” şeklinde ifade edilmekte; eğitmek ise bir kişi veya herhangi bir şeyi, üzerinde çalışarak arzu edilen hedef doğrultusunda yetiştirmek şeklinde tarif edilmektedir. Her bilim adamının ve bütün disiplinlerin kendilerine göre bir eğitim anlayışları ve tanımlamaları bulunmaktadır. Eflatun, “eğitim, bedene ve ruha yetenekli olduğu güzelliği vermektir” der. Çiçero, “eğitim, çocuğu insan haline getirme sanatıdır” tarifini yapar. J.J. Rousseau ise “eğitim, doğaya göre insan yetiştirmektir” demektedir.⁹⁶

Eğitim, bir toplumun kültürel birikiminin gelecek kuşaklara intikal ettirilmesini temin eden, fertlere bir hayat anlayışı, çevresine ve toplumsal yapıya bir yöneliş tarzı kazandıran, ferdin kabiliyet ve becerilerini inkişaf ettiren, toplum ekonomisinin ihtiyaç hissettiği kalifiye insan kaynağını temin eden azami derecede kıymetli toplumsal bir organizasyon ve kurumsal bir yapıdır. Bu tanım bağlamında eğitim kavramı, dar ve geniş olarak iki manada kullanılmaktadır. Geniş manasıyla, içinde yaşanan toplumun ve milletin kültürel değerlerinin öğrenilmesi, içselleştirilmesi ve gelecek kuşaklara aktarılmasıdır. Dar anlamıyla ise öğretim manasında kullanılarak bireylerin ve toplumların bilim ve teknik ile irtibatını sağlamaktır.⁹⁷ Eğitim denince toplumsal yapıda ilk akla gelen zümre çocuklardır. Bundan dolayı, çocukların yetiştirilmesi gerçeği olan eğitim, insanlığın dünyada kendileri için gerçekleştirdiği aktivitelerin en kıymetlisidir.⁹⁸ Eğitim, toplumların kendi kimliklerine sahip çıkabilme ve gelecek nesillere aktarabilmeleri için önemli kurumlardan bir tanesidir. Bir toplumda millet ruhunu aktive eden maariftir. Maarif kendi potansiyelini gösteremezse millet ruhu yerle yeksan olur. Bireyde cereyan ettiği gibi millet ruhunda da iki kuvve bir arada varlık göstermektedir. Birisi dedelerinden miras aldığı, diğeri ise maarifle elde ettiği eğitimidir. Ataların mirası tarih bilincinde mündemiç olmakla birlikte eğitime gelince o ise maarifin hediyesidir.⁹⁹ Bir toplumsal yapıda söz sahibi olan bireylerin yetiştirdikleri nesillere düşüncelerini ve duygularını aktarması manasına gelen eğitim denilince akla ilk başta aile ve kurum olarak okullar gelmektedir. Çocukların eğitildikleri, geliştirildikleri ve sosyalleştikleri ilk kurumlar bunlardır. Fakat bu sınırları muayyen iki kurumsal yapının yanı sıra, çocukların eğitiminde gerçek manada belirleyici olan, toplumlar ve onların bünyesinde aksiyon halinde varlık gösteren kültürdür.¹⁰⁰ Bundan dolayıdır ki, değerlerine sahip çıkma gayretinde olan her toplumsal yapıda doğan,

⁹⁴ Bünyamin Solmaz, “Eğitim ve Din”, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 403.

⁹⁵ Ahmed el-Ayid vd., *el-Mu’cem el-Arabi el-Esasi* (Tunus: Dürus, 1988), 502.

⁹⁶ Solmaz, “Eğitim ve Din”, 403-404.

⁹⁷ Türkan Orman Fırıncı, “Toplum ve Eğitim”, *Sosyoloji*, ed. İhsan Sezal (İstanbul: Beta, 2017), 147.

⁹⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Eğitim Felsefesi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967), 1.

⁹⁹ Nurettin Topçu, *Türkiye’nin Mearif Davası* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2020), 30.

¹⁰⁰ Hikmet Yıldırım Celkan, *Ziya Gökalp’in Eğitim Sosyolojisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1990), 49-50.

büyüyen, gelişen ve doğal bir seyir dâhilinde örgün ve yaygın eğitim alan bütün bireyler, o toplumun kültürel değerlerinin her aşamasına hâkim ve adeta onlarla yoğrulmuşçasına bir karakterde varlık sergilemektedir.

Bir toplumsal yapıda dil de en az eğitim kadar önemlidir. Çünkü her toplumun dili, gelecek nesillere tarih ve kültürün aktarımı adına çok büyük önem arz etmektedir. Dil, kültürel dokunun her kademesine sahip çıkarak öz kimliğin korunabilmesi için büyük bir öneme sahiptir. Dili tanımlamak gerekirse, bireyler arasında iletişimi temin eden sözler, sesler ve bazı işaretlerden meydana gelen bir vasıta denilebilir.¹⁰¹ Dil, konuşulduğu ortamlarda, adeta onu konuşan milletin aynaya yansıyan vicdan tercümesi hükmündedir.¹⁰² Dil, başka bir açıdan bakıldığında, düşündüklerimizi somutlaştıran işaretlerden meydana gelmektedir. Yaşayan bir dil, bir grup bireye, bir ülke vatandaşına kendini benimseten, düşüncülerin kelimelerle ifade sistematiğidir.¹⁰³ Dil toplumların kültürlerinin temelini teşkil ederek insanlık tarihinin en önemli kurumu olmaktadır. Toplumlar, dil vesilesiyle bilgileri muhafaza edip bilgiler için zaman ve mekânsal bir süreç oluşturabilirler. Dilin toplumlar için önemli işlevlerinden bir tanesi, nesiller arası kültür iletiminde vasıta konumunda olmasıdır. Dilin bir diğer önemli işlevi ise toplumların fertleri arasında iletişimi ve anlaşmayı sağlamasıyla milli beraberlik ve bütünleşmeyi temin etmesidir. Dil ve eğitim kurumları, birbirleri üzerinde etkilidir. Eğitim, dil üzerinde yaptığı çalışmalarla dili, dil de eğitimin kendisi aracılığıyla yapılmasından dolayı eğitimi etkilemektedir.¹⁰⁴

Avrupa ülkelerinde yaşayan Türklerin sosyal uyum açısından sorunlarla karşılaştıkları alanlardan bir tanesi de eğitim ve dil ile ilgili durumlar ve ortamlardır. Yaşadıkları ülkelerin dillerini öğrenemeyen ve eğitim sistemi içerisinde bu açıdan zorluklarla karşılaşan Türk çocuklar, okul ortamına uyumda sorunlar yaşamaktadır.¹⁰⁵ Fransa toplumsal yapısında da Türkler, dil ve eğitim açısından eksikliklerinden dolayı sorunlar yaşamaktadır. Özellikle dil sıkıntısı olan çocuklar ve gençler eğitim ortamında uyum sorunları yaşamaktadır. Türklerin kendi dil ve genel kültür eğitimleri ve bunları Fransa şartlarında da imkânlar nispetinde yeni nesillere aktarmaları, kendi aralarında Türkçe konuşmaları, bunu kimliklerine sahip çıkabilmek için bilinçli sürdürmeleri, kendi kültürel yapılarına göre dini ve ahlaki eğitimlerine devam etmeleri, Fransızların arzuladığı bir sosyal uyumun olmasına engel teşkil etmektedir. Bu durum da neticede hem Türkler için hem de Fransızlar için sorunlar yaşanmasına sebebiyet vermektedir.¹⁰⁶ Bu sorunsal durum, göç sürecinin ilk yıllarından bugüne kadar devam etmektedir. Sosyal uyum, her iki tarafın da atmış oldukları ılımlı adımlar nispetinde mesafe kat edebilmektedir.

¹⁰¹ Nevin Güngör, *Kültür-Eğitim-Dil Üzerine Görüşleri ile Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991), 59-60.

¹⁰² Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak* (İstanbul: Türk Kültür Yayıncısı, 1974), 14.

¹⁰³ Nurettin Topçu, *Psikoloji* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2022), 212.

¹⁰⁴ Güngör, *Kültür-Eğitim-Dil Üzerine Görüşleri ile Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu*, 60-63.

¹⁰⁵ Perşembe, *Almanya'da Türk Kimliği Din ve Entegrasyon*, 105.

¹⁰⁶ Perşembe, *Almanya'da Türk Kimliği Din ve Entegrasyon*, 104-113.

4.5. Irkçılık

İrk tabiri, toplum hayatı için önemli bir kavram konumundaki ırkçılık yaklaşımının temelini oluşturmaktadır. İrkçi birey, insanlar arasında sadece ırka dayalı olmak üzere aşağılık ve üstünlük bulunduğuna inanan kimsedir. Bu temelden hareketle, belirli kişiler ve toplulukların kabullendiği hal, tavır ve davranışlar bütününe de ırkçılık denilmektedir. Bireysel ve grup bazlı ırkçılıktan kurumsal ırkçılığa geçenlere göre ırkçılık; toplumun yapısal işleyişinde sistemli bir şekilde yerleşmiştir.¹⁰⁷ İrk ve ırkçılık anlayışı ülkeden ülkeye farklılık göstermektedir. Amerika’da ırkçılık, ten rengi üzerinden kurgulanırken başka ülkelerde, toplumlarda ve günümüzde kılık kıyafet (mesela başörtüsü), görünen bütün azınlık simgelerini içine alacak tarzda genelleşmektedir. Avrupa ırkçılığında ise beyaz Hristiyanların üstünlüğü savunuculuğu ve diğerlerinin önemsizleştirilmesi ön plana çıkmaktadır. Baskın grupların mensuplarının ırkçı tavırları ve ayrımcı yaklaşımları pratik hayattaki ırkçılık şekliyle isimlendirilmektedir. Avrupa’da ve ABD gibi sömürge sonrası yerleşimci ülke tiplerinde ırkçılık, ulus inşası, sömürge düzeninde çıkan etnik çatışmalar sonrasında oluşan âdetler, inançlar ve kültür uygulamaları temelinde yükselmektedir. Göç alan ülkelerde çağdaş dönemde ırkçılık ve izlerinin devamı ekonomik kaygılar ve yerlilik yaklaşımından etkilenmektedir.¹⁰⁸ Çağdaş dünyada, Avrupa’da ırkçılığın kökenleri geçmişten gelmekle birlikte, ekonomiyi yöneten ve toplumsal bazda ondan istifade edenlere karşı, Fransa, ABD ve İngiltere gibi ülkelerde toplumun en alt kesiminde, kapitalist düzene hizmet etmek zorunda kalan göçmen emekçi grupların toplumsal protesto hareketleri de önemli bir etken olmaktadır. Kendini her açıdan üstün gören yerli toplum ile eşit ve adil haklar isteyen göçmen azınlıklar arasında, ırkçı içerikli yaklaşımlar gözlemlenebilmektedir.¹⁰⁹

1990’lı yıllarla birlikte neredeyse bütün Avrupa’da yabancı düşmanlıkları, saldırı içerikli ırkçı akımlar, soykırım ve fiziksel saldırı olaylarında artış gözlenmektedir. İrkçi saldırılar, kimi ülkelerde soykırım ve fiziki saldırı ve kimilerinde de sözlü şiddet olarak kendini göstermektedir. Avrupa’da görülen yabancı düşmanlığı ve ırkçı yaklaşımların, soğuk savaş sonrasında başta Almanya, Belçika, Fransa ve Avusturya gibi Avrupa ülkelerinde baş gösteren aşırı sağcı ve ırkçı gelişmelerle yakından ilgisi görülmektedir. Fransa’da, ırkçılık savunucusu Le Pen’in partisinin 1986 yılı seçimlerinde % 9.8 oy alması bu durumu net bir şekilde tasvir etmektedir.¹¹⁰ Avrupa’da ırkçılık bağlamında çoğalan hem siyasal söylemler hem de toplumsal düzlemde yaygınlaşan fiziksel ve sözlü şiddet hareketleri göçmenler tarafından endişeyle karşılanmaktadır.¹¹¹ Çeşitli toplumsal alanlarda bütün yabancılara yönelik ve özellikle okullarda göçmen öğrencilere yönelik dışlayıcı, küçümseyici ve ırkçı yaklaşımlar azınlık göçmenlerde olumsuz etkiler bırakmaktadır.¹¹² Yabancı bir ülkede göçmen vasfıyla, azınlık konumunda, farklı olumsuz

¹⁰⁷ Giddens, *Sosyoloji*, 540.

¹⁰⁸ De Has vd., *Göçler Çağı Modern Dünyada Uluslararası Nüfus Hareketleri*, 90-92.

¹⁰⁹ Fırat Mollaer, *Modernlik Kehanetleri* (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2016), 186-192.

¹¹⁰ Canatan, *Avrupa’da Müslüman Azınlıklar*, 241-243.

¹¹¹ Şahinöz, *Avrupa’da İslam*, 149.

¹¹² Perşembe, *Almanya’da Türk Kimliği Din ve Entegrasyon*, 101.

yaklaşımlarla birlikte ırkçılık içerikli fiziksel ve sözel saldırıların cereyan ettiği bir toplumsal yaşam düzleminde, hayata devam eden bütün azınlıklar için olduğu gibi Türklerde de toplumsal uyum hususunda güvensizlik, huzursuzluk ve tepkisel hareketlilik sergilenmesine neden olmaktadır. Fransız yöneticiler ve halkı ile Türkler tarafından arzu edilen ortak bir uyum sürecinin yaşanabilmesinden uzaklaşmaktadır.

4.6. İslamofobi

Fobi, kişinin yaşamını sekteye uğratacak tarzda bir şeylerden korkmasını ifade etmektedir. Normal bir korku insanı korumaya matufken, fobik bir korku, gerçektışı ve bilinçdışı bir korku şeklinde, korkulmayacak şeylerden anlamsızca korkmaktır.¹¹³ İslamofobi, ırkçılık, düşmanlık, dışlama, ayrımcılık vb. tavırları barındıran bir İslam karşıtlığı halidir. İslamofobi, İslam'a ve Müslümanlara karşı kendilerini ve inançlarını tehdit ettikleri zannıyla çekinme ve korkma halini ifade etmektedir.¹¹⁴ İslam'ın ortaya çıkmasından bu yana, dünya tarihinde var olan Doğu-Batı kutuplaşmasının merkezine, Batı/Hristiyan toplumlar ve Doğu/Müslüman toplumlar askeri, siyasi, dini, kültürel ve ekonomik çekişmeler ile yerleşmişlerdir.¹¹⁵ İslamofobinin tarihini İslam dininin dünya sahnesine çıkışına kadar götürebiliriz.¹¹⁶ Müslümanların fetihlerle Hristiyan âleminin elinde olan bölgeleri de alması karşılıklı mücadelelere ve haçlı seferlerine neden olmuştur. Batıda ve Hristiyan dünyada bir İslam düşmanlığı görünür hale gelmiştir.¹¹⁷ Batı, İslam'dan önce barbar dediği Doğuyu ötekileştirirken, İslam ile birlikte kendini var etmek için düşman saydığı İslam ve Müslümanları ötekileştirdiği Doğu imajı haline getirmiştir.¹¹⁸

Batı toplumlarının tamamında ve Fransa'da islamofobinin kökeni, İslam Tarihi'nin başlangıcına gitmekle birlikte, 2001 ikiz kule saldırısı, 2015 Charlie Hebdo saldırısı ve 2020 yılında aynı karikatür nedeniyle Fransa'da bir öğretmen öldürülmesi gibi olaylar Fransa'da islamofobi içerikli fiziki ve sözel saldırı ve yaklaşımların artmasına sebebiyet vermektedir.¹¹⁹ Tarih derinliklerinden gelen İslam karşıtlığı, yaşanan, istenmeyen farklı olaylar ve İslam karşıtlığının siyasal bir malzeme olarak kullanılması neticesinde, Avrupa ülkelerinde Müslüman karşıtı gösteriler, ev ve cami kundaklamaları ve Müslümanlara sözlü ve fiili saldırılar islamofobinin toplumsal yansımaları olarak gözükmektedir.¹²⁰

İslamofobik yaklaşımlar, Müslümanların içinde yaşadıkları topluma bütün kademeleriyle sosyal uyumuna mâni olmaktadır. Müslümanların kendilerini dışlanmış, yabancı ve istenmeyen kişiler

¹¹³ Selinay İlgaz, "Avrupa'da Göçmen Karşıtı Tutum ve İslamofobi", *Uluslararası Kriz ve Siyaset Araştırmaları Dergisi* 7/1 (29 Mayıs 2023), 143.

¹¹⁴ Asım Yapıcı - Feyza Ölçek, "Ön Yargı ve Ayrımcılık Bağlamında İslamofobi: Dini/Sosyal Kimlikler Arası İlişkilerde Değişim ve Süreklilik", *İnsanlığın İslamofobi ile İmtihanı*, ed. Ejder Okumuş (Ankara: Eskiye Yayınları, 2018), 138-139.

¹¹⁵ Tuba Er - Kemal Ataman, "İslamofobi Ve Avrupa'da Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine", *İnsanlığın İslamofobi ile İmtihanı*, ed. Ejder Okumuş (Ankara: Eskiye Yayınları, 2018), 159.

¹¹⁶ Orhan Gökçe - Gülise Gökçe, *Avrupa Medyası ve Kamuoyunda İslâm, Türk ve Türkiye İmajı: Eski Korkular - Yeni Kâbuslar ve Modeller* (Kızılay, Ankara: Birleşik, 2011), 77-80.

¹¹⁷ İbrahim Kalın, *Ben Öteki ve Ötesi İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 67.

¹¹⁸ Şevket Yıldız, "İslamofobinin Tarihi ve Kültürel Kökenleri", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 17 (2023), 36.

¹¹⁹ Yardım, *Fransa'da İslam ve Kolonyal Hafıza*, 16.

¹²⁰ Şahinöz, *Avrupa'da İslam*, 154-155.

olarak düşünmelerine neden olmaktadır. Bunun yanı sıra, islamofobik yaklaşımlar, sözde Müslümanların yaptıkları ve İslam tarafından kabul edilemeyecek hareketlerin ve eylemlerin Müslümanlarca desteklenmesine neden olmaktadır.¹²¹ Fransa’da yaşayan Müslümanlar da islamofobik yaklaşımların kısılacında, Müslüman kimliklerini muhafaza ederek bu topluma uyum sağlama mücadelesi vermektedir.¹²² Toplumsal alanlarda sergilenen islamofobik tutumlar Müslümanları huzursuz etmenin yanı sıra Fransızların yaşantılarını da olumsuz etkilemektedir.¹²³ Yaşanan bütün olumsuz yaklaşımlar ve İslam dini ile bağlantılı dışlayıcı, yok sayıcı, ötekileştirici, fiili ve sözel şiddet içeren davranışlar, Müslümanların Fransa sosyal hayatına uyum sağlamasına olumsuz engeller olarak gözükmektedir.

4.7. Ekonomi

Sosyal bilimlerden bir tanesi konumundaki ekonomi, bireylerin ve toplulukların ellerinde bulunan az sayıda kaynaklarıyla daima çoğalmakta olan ihtiyaçlarını giderme bilimi veya iktisadi yönelimleri inceleyerek belirli kriterler çerçevesinde analizler yapmaktır.¹²⁴ Ekonomi, insanların ihtiyacı olan ürünlerin, hizmetlerin meydana getirilmesini, taksim edilmesini ve kullanılmasını organize eden toplumsal bir kurumdur. Ekonomik faaliyet, kişilerin kaynaklar üzerindeki egemenliğinin ana yönelişleri dâhilinde, iktisadi hedeflere yönelik bir tarzda uygun bir şekilde icra edilmesidir. Tasarlanarak ortaya konulan ekonomik eylemlere rasyonel ekonomik eylem denilmektedir. Kâr amaçlı yürütülen bütün ticari faaliyetler ekonomik eylemlerdir.¹²⁵ Bir ülke ve millet ekonomisi, halkın çalışıp üretmesiyle gelişir. Bu gelişme de ülkede paranın çok olmasına değil, kullanılıp ekonomik sisteme dâhil edilmesine bağlıdır. Para kullanıldıkça ve devredildikçe işsizlik azalır, düzenli çalışma temin edilir, istihdam seviyesi artar ve bu hal sistemli devam ettirildikçe ülkenin milli geliri artar ekonomik kalkınması hızla mesafe kat eder.¹²⁶ Ekonomi, sosyoloji tarihinde bazı bilim adamları tarafından, diğer toplumsal olaylar üzerinde etkili olup onların oluşum ve gelişimlerinde belirleyici bir bağımsız değişken konumunda ele alınıp irdelenmektedir.¹²⁷ Ekonomi, toplumsal yapıda bireyler üzerinde, onların yaşam standartları üzerinde, insan gruplarının kitlesel hareketlerinde etkili olan sosyal bir olgudur. Ekonomik sistem insanlık tarihinde çeşitli dönem ve bölgelerde, onu yönetenler tarafından kendileri için bir menfaat, işçi sınıfı için ise bir sömürü aracı olarak kullanılmıştır.¹²⁸ Bundan dolayıdır ki toplumların hayat serüvenleri içerisinde cereyan eden sosyal olaylar üzerinde etkili olan ekonomi ile ilgili olarak Huber, Hüllman, Leos, Stenzel, Adam Müller, Hegel,

¹²¹ İbrahim Kalın, “İslamofobi Ve Çok Kültürlülüğün Sınırları”, çev. İsmail Eriş, *İslamofobi 21. Yüzyılda Çoğulculuk Sorunu*, ed. John Esposito - İbrahim Kalın (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 61-62.

¹²² Fatih Öztaş, “Dinsel Fundamentalizm ve İslamofobi Sarmalında ‘Fransa İslamı’ Tartışmaları”, *İlahiyat Akademisi* 14 (2021), 211.

¹²³ İhsan Çapcıoğlu - Hilmi Keleş, “Fransa’da İslam ve Müslümanlar”, *Avrupa’da Müslümanlar*, ed. Erkan Perşembe - Nebile Özmen (Ankara: Nobel, 2024), 47.

¹²⁴ Ahmet Efe, “İslami Perspektifte Ekonomi Psikolojisi”, *Yönetim Ekonomi Edebiyat İslami ve Politik Bilimler Dergisi* 4/1 (2019), 132.

¹²⁵ Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarı Yayınları, 2012), 175-181.

¹²⁶ Sabri F. Ülgener, *Milli Gelir İstihdam ve İktisadi Büyüme* (İstanbul: Der Yayınları, 1991), 3.

¹²⁷ Nurettin Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995), 216.

¹²⁸ Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri* (Ankara: Bilgi Kitabevi, 1994), 140-146.

Feuerbach, Saint Simon, Le Play, L. Blanc ve Marx gibi bilim adamlarınca ekonomiye endekslenen kuramlar geliştirilmiştir.¹²⁹

Göçler, iktisadi olanaklar üzerinde geniş çaplı deformasyonlar oluşturmaktadır. Göç eden bireyler ve aileler yerleştikleri ülkelerde maddi özgürlüklerine kavuşabilmek adına çalışmak zorundadır. Bundan dolayı göç alan ülkelerdeki iktisadi durumun iyi veya kötü bir seyir halinde olması göçmenlerin sosyal uyumları açısından önem arz etmektedir. İş alanlarında istihdam durumu, işçilerle ilgili kanunlar, sosyal yapılar, enflasyon gibi etkenler göçmenlerin sosyal uyum süreçlerini olumlu veya olumsuz yönde etkilemektedir.¹³⁰ Fransa toplum hayatında da göçmen topluluklardan bir tanesi konumundaki Türkler de Fransa'nın genel ekonomik sisteminden etkilenmektedir. Bunun yanı sıra Fransız ekonomisinin sunduğu iş imkânlarından, genelde sanayi, market, inşaat sektörü ve temizlik işçiliği gibi alt sınıf çalışma alanlarından yararlanabilmeleri onları toplum nezdinde psikolojik baskı altına almaktadır.¹³¹ Bu gibi durumlar, göçmen Türklerin, yerli halkın yanında ikinci sınıf vatandaş muamelesi görme hissini uyandırmakta ve onların topluma uyum süreçlerini olumsuz etkilemektedir.

Sonuç ve Öneriler

Göç olgusu, onunla yüzleşmek durumunda kalan bütün birey ve toplumların hayatında derin izler bırakmaktadır. Göç eden bireyler, doğup büyüdüğü ve yaşadıkları bölgelerden veya vatanlarından ayrılarak yalnız ve korumasız kalmak gibi iç huzursuzluğa neden olan duyguları yoğun bir şekilde, göçün her safhasında hissetmektedir. Göç ile birlikte başlayıp göçmen bireylerin hayatlarının her alanına temas eden sorunlar, göçün sona ermesi ve hedef bölgeye/ülkeye yerleşilmesinin akabinde de devam etmektedir. Sorunlar boyutsal olarak farklılıklar arz etmekle birlikte maddi ve manevi şekilleriyle göçmenlerin karşısına çıkmaktadır. Avrupa'ya ve Avrupa ülkelerinin en çok göç alanlarından bir tanesi olan Fransa'ya göç etmiş olan Müslüman Türkler de göçün başlangıcından bugüne kadar çok çeşitli sorunlarla karşılaşmaktadır. Göçmenlerin hedef ülkeye yerleşmelerinin akabinde iki önemli sorunsal alan onları beklemektedir. Bunlardan birincisi, azınlık konumundaki göçmenlerin, kendi kültürel kodlarına uygun bir şekilde benliklerini muhafaza edebilecekleri kimliklerine sahip çıkabilmedir. İkincisi ise kendi kimlik ve şahsiyetine uygun bir hayatı yaşarken artık yerleşik olarak bulundukları ülkenin toplumsal yapısına sosyal uyum sağlayabilme süreci olarak gözükmektedir. Türkler de Fransa'da bu sorunla karşılaşmaktadır. Türk-İslam kimliğini korumakla birlikte yaşadıkları Fransa toplum hayatına uyum sağlayabilmek, ciddi gayret gerektiren sorunsallar olarak her daim karşılarında bulunmaktadır. Her iki toplum için de farklılıklar arz eden dini yapı, sosyal ve kültürel yapı, aile yapısı, dil ve eğitim ile birlikte ırkçılık hareketleri, islamofobik yaklaşımlar ve ekonomik dışlamalar, her iki toplumun da kendi açılarından arzu ettikleri şekilde, Türklerin Fransız toplumsal yapısına uyum

¹²⁹ Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, 219.

¹³⁰ Kaya, *Göç Dini Algılar ve Entegrasyon*, 61.

¹³¹ Gürün Karatepe - Dinler Kısacıtutan, "Fransa'da Yaşayan Göçmen Türk Kadın İşgücünün, İşgücü Piyasalarına Entegrasyon Süreci Üzerine Bir Araştırma", 82.

sağlayabilmesinde, Fransa'nın kendi açısından tek taraflı beklentilerinden dolayı olumsuz etkilerde bulunmaktadır. Yönetimsel ve toplumsal bazda gücü elinde bulunduran Fransızların, sadece kendi açılarından beklentileri çerçevesinde bir uyum talepleri, kimlik, kişilik, dini ve kültürel kodlarına aykırı olduğundan dolayı Türkler tarafından tepkiyle karşılanmaktadır. Müslüman göçmen Türk toplumuna karşı bu tür yaklaşımların yanı sıra, özellikle etnik ve islamofobik tavırlar Türklerin kendilerini istenmeyen, dışlanan, bu topluma ait olmayan ve ikinci sınıf vatandaşlar olarak hissetmelerine sebebiyet vermektedir. Neticede, Fransa toplumsal yapısında Müslüman Türklere karşı sergilenen bu olumsuz yaklaşımlar ve bunlara karşı bir reaksiyon olarak Türklerin kendilerini Fransa'ya ait hissedememeleri, her iki toplumun da huzuru yakalayabilmeleri adına hayati öneme sahip olan sosyal uyum, tam ve istenen şekliyle gerçekleşmemektedir.

Kaynakça / References

- Acar, Erhan. “1960-1965 Döneminde Türkiye’den Almanya’ya İşçi Göçleri”. *TroyAcademy* 8/1 (24 Mart 2023), 38-69. <https://doi.org/10.31454/troyacademy.1215332>
- Akdemir, Erhan. *Avrupa Birliği’nde Kimlik, Kültür Tartışmaları ve Türkiye*. Bursa: Ekin Yayınevi, 2013.
- Akdoğan, Ali. *Sosyal Değişme ve Din*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- Akgür, Zeynep Gökçe. *Türkiye’de Kırsal Kesimden Kente Göç ve Bölgeler Arası Dengesizlik (1970-1993)*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1997.
- Akıncı, Mehmet Ali. “Fransa’daki Türk Göçmenlerinin Etnik ve Dinî Kimlik Algıları”. *Bilig* 70 (2014), 29-58.
- Aron, Raymond. *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. Ankara: Bilgi Kitabevi, 1994.
- Arslantürk, Zeki. *Uygulamalı Sosyal Araştırma Metot ve Teknikler SPSS*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.
- Ayid, Ahmed el- vd. *el-Mu’cem el-Arabi el-Esasi*. Tunus: Dürus, 1988.
- Berger, Peter L. - Luckmann, Thomas. *Gerçekliğin Sosyal İnşası Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. çev. Vefa Saygın Öğütle. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.
- Bimmer, Andreas C. “Avrupa’da Aile Araştırmaları”. çev. M Akif Korkmaz. *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 300-317.
- Canatan, Kadir. *Avrupa’da Müslüman Azınlıklar*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Celkan, Hikmet Yıldırım. *Ziya Gökalp’in Eğitim Sosyolojisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1990.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. çev. Osman Birgin vd. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2023.
- Çapcıoğlu, İhsan - Keleş, Hilmi. “Fransa’da İslam ve Müslümanlar”. *Avrupa’da Müslümanlar*. ed. Erkan Perşembe - Nebile Özmen. Ankara: Nobel, 2024.
- Dalkılıç, Muhammed Mücahid - Yardım, Müşerref. “Fransız İslam’ı Projesi ve ‘Sorunsuz Fransız Müslümanı’ Profili İnşası”. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 26/2 (2022), 277-288.
- De Has, Hein vd. *Göçler Çağı Modern Dünyada Uluslararası Nüfus Hareketleri*. çev. Birsen Aybüke Evranos. Ankara: Gav Perspektif Yayınları, 2022.
- Efe, Ahmet. “İslami Perspektifte Ekonomi Psikolojisi”. *Yönetim Ekonomi Edebiyat İslami ve Politik Bilimler Dergisi* 4/1 (2019), 131-152. <https://doi.org/10.24013/jomelips.477382>
- Er, Tuba - Ataman, Kemal. “İslamofobi Ve Avrupa’da Birlikte Yaşama Tecrübesi Üzerine”. *İnsanlığın İslamofobi ile İmtihanı*. ed. Ejder Okumuş. 157-183. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2018.
- Eyce, Berrin. “Tarihten Günümüze Türk Aile Yapısı”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi* 1/4 (2014), 223-244.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. ed. Cemal Güzel. çev. Hüseyin Özel vd. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012.
- Glesne, Corrine. *Nitel Araştırmaya Giriş*. ed. Ali Ersoy - Pelin Yalçınoglu. Ankara: Anı Yayıncılık, 2015.
- Gökalp, Ziya. *Türk Medeniyet Tarihi*. Ankara: Elips Kitap, 2007.
- Gökalp, Ziya. *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*. İstanbul: Türk Kültür Yayını, 1974.
- Gökçe, Orhan - Gökçe, Gülise. *Avrupa Medyası ve Kamuoyunda İslâm, Türk ve Türkiye İmajı: Eski Korkular - Yeni Kâbuslar ve Modeller*. Kızılay, Ankara: Birleşik, 2011.
- Göle, Nilüfer. *Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar*. çev. Zehra Cunillera. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Güngör, Nevin. *Kültür-Eğitim-Dil Üzerine Görüşleri ile Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991.

- Gürün Karatepe, Seçil - Dinler Kısaca, Elvin. "Fransa'da Yaşayan Göçmen Türk Kadın İşgücünün, İşgücü Piyasalarına Entegrasyon Süreci Üzerine Bir Araştırma". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25/1 (2023), 79-96.
- İlgaz, Selinay. "Avrupa'da Göçmen Karşıtı Tutum ve İslamofobi". *Uluslararası Kriz ve Siyaset Araştırmaları Dergisi* 7/1 (29 Mayıs 2023), 140-166.
- İnan, Mesut. *Türkiye'de Din Sosyolojisi Amiran Kurtkan Bilgiseven Örneği*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Kalın, İbrahim. *Ben Öteki ve Ötesi İslam-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Kalın, İbrahim. "İslamofobi Ve Çok Kültürlülüğün Sınırları". çev. İsmail Eriş. *İslamofobi 21. Yüzyılda Çoğulculuk Sorunu*. ed. John Esposito - İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Kara, İlyas - Yılmaz, Ali. "Fransa'daki Türk Diasporasının Kimliğinin Korunmasına Yönelik Faaliyetler". *International Journal of Field Education* 7/2 (2021), 77-91. <https://doi.org/10.32570/ijofe.1017879>
- Kara, İlyas - Yılmaz, Ali. "Fransa'daki Türk Diasporasının Kimliğinin Korunmasına Yönelik Faaliyetler". *Uluslararası Alan Eğitimi Dergisi* 7/2 (31 Aralık 2021), 77-91. <https://doi.org/10.32570/ijofe.1017879>
- Kara, Mehmet Akif. *Göç Yazıları Kuramdan Alana Türkiye'de Göç*. Ankara: Kırmızı Çatı, 2018.
- Karaman, Fikret. "Fransa İslam Konseyi Üzerine Bir İnceleme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (2004), 111-128. <https://doi.org/10.17120/omuifd.30508>
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar İlkeler Teknikler*. Ankara: Nobel, 2017.
- Kaya, Mahmut. *Göç Dini Algılar ve Entegrasyon*. İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2023.
- Kösemihal, Nurettin Şazi. *Sosyoloji Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.
- Kurt, Abdurrahman. "Aile ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. 387-400. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Mensching, Gustav. *Dini Sosyoloji*. çev. Mehmet Aydın. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2004.
- Meriç, Cemil. *Kültürden İrfana*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2023.
- Mollaer, Fırat. *Modernlik Kehanetleri*. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2016.
- Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. çev. Özlem Akkaya. 2 Cilt. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2022.
- Okumuş, Ejder. *Dinin Toplumsal İnşası*. Ankara: Akçağ, 2015.
- Orman Fırını, Türkan. "Toplum ve Eğitim". *Sosyoloji*. ed. İhsan Sezal. 145-178. İstanbul: Beta, 2017.
- Öztaş, Fatih. "Dinsel Fundamentalizm ve İslamofobi Sarmalında 'Fransa İslamı' Tartışmaları". *İlahiyat Akademi* 14 (2021), 179-218. <https://doi.org/10.52886/ilak.973368>
- Perşembe, Erkan. *Almanya'da Türk Kimliği Din ve Entegrasyon*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Sarı, Murat. *Terörizm ve Göç Hendek/Barikat Eylemlerinin İç Göçe Etkisi*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2021.
- Solmaz, Bünyamin. "Eğitim ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu. 401-422. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Şahin, Birsan. *Almanya'daki Türkler*. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2010.
- Şahinöz, Cemil. *Avrupa'da İslam: Gurbette Müslümanlar ve Türkler*. İstanbul: Çizgi, 2013.
- Şimşir, Mehmet. "Orta Çağlarda Düzenlenen Haçlı Seferlerinin Gerçek Nedenleri Üzerine Bir Çalışma". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/45 (2018), 0-0.
- Taplamacıoğlu, Mehmet. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1975.
- Tavacı, Ebubekir. "Fransa Müslüman Toplumu ve Laiklik". *Göç Araştırmaları Vakfı Dergisi* 11 (2021), 1-9.
- Topçu, Nurettin. *Ahlâk*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2022.
- Topçu, Nurettin. *Kültür ve Medeniyet*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2022.
- Topçu, Nurettin. *Psikoloji*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2022.

- Topçu, Nurettin. *Sosyoloji*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- Topçu, Nurettin. *Türkiye'nin Mearif Davası*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2020.
- Ülgener, Sabri F. *Milli Gelir İstihdam ve İktisadi Büyüme*. İstanbul: Der Yayınları, 1991.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. çev. Ünver Günay. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
- Weber, Max. *Ekonomi ve Toplum*. çev. Latif Boyacı. 2 Cilt. İstanbul: Yarın Yayınları, 2012.
- Yapıcı, Asım - Ölçek, Feyza. "Ön Yargı ve Ayrımcılık Bağlamında İslamofobi: Dini/Sosyal Kimlikler Arası İlişkilerde Değişim ve Süreklilik". *İnsanlığın İslamofobi ile İmtihanı*. ed. Ejder Okumuş. 127-155. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2018.
- Yardım, Müşerref. *Fransa'da İslam ve Kolonyal Hafıza*. Ankara: Eğitim Yayınevi, 2023.
- Yıldız, Şevket. "İslamofobinin Tarihi ve Kültürel Kökenleri". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 17 (2023), 35-49.
-

Orijinallik Beyanı / Declaration of Authenticity

Çalışma İntihal.net programı aracılığıyla değerlendirilmiş olup, intihal tespit edilmemiştir. / The study was evaluated through the İntihal.net program and no plagiarism was detected.

Akademik Etik Beyanı / Academic Ethics Statement

Bu çalışma Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında 2024 yılında Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU danışmanlığında hazırlanan “Türk Kökenli Göçmenlerin Avrupa Kültürüne Uyum Sürecinde Karşılaştığı Dini Sorunlar-Fransa Örneği” başlıklı Doktora tezinden üretilmiştir. / This study is derived from Ankara University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, PhD dissertation entitled “Religious Problems Encountered by Turkish Origin Immigrants in the Process of Adaptation to European Culture - The Case of France”, prepared under the supervision of Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU in 2024.

Çatışma Beyanı / Conflict Statement

“Göçmenlerde Dini-Kültürel Kimliğin Korunması: Müslüman Türklerin Fransız Toplumuna Entegrasyonunu Etkileyen Faktörler” başlıklı makaleyle ilgili olarak diğer kişi veya kurumlarla herhangi bir çıkar çatışması veya böyle bir ihtimal kesinlikle söz konusu değildir. / “*Preservation of Religious-Cultural Identity in Immigrants: Factors Affecting the Integration of Turkish Muslims into French Society*”, there is absolutely no conflict of interest or possibility of any such conflict with any other person or organization.

Teşekkür / Thank Text

Bu makale 2024 yılında Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu danışmanlığında tamamladığımız doktora tezinden üretilmiştir. Tez sürecinde her türlü desteğiyle daima yanımda olan ve bu makalenin yazılmasında da teşvik eden ve ikinci yazar olarak yanımda bulunan kıymetli hocam Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu’na en kalbi teşekkürlerimi sunuyorum. Bütün çalışmalarımda olduğu gibi bu makalenin yazımı esnasında da daima benimle olduklarını bildiğim ve hissettiğim değerli eşim ve sevgili kızlarıma çok teşekkür ediyorum. / This article is derived from the doctoral thesis we completed in 2024 under the supervision of Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu. I would like to express my heartfelt thanks to my esteemed teacher Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, who has always been with me with all kinds of support during the thesis process and who encouraged me in the writing of this article and who was with me as the second author. I would like to thank my dear wife and my beloved daughters, whom I know and feel that they are always with me during the writing of this article as in all my studies.

İTHAF / DEDICATION / اهداء

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

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel’s brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel’s attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All

Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

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

Yazarlık Katkısı / Authorship Contribution

Birinci yazar (Hilmi Keleş) makalenin yazılmasında % 60 oranında katkı sağlamıştır. Makalenin yazılması öncesinde araştırma yöntemi çerçevesinde literatür taraması ve belgesel tarama metotlarıyla alan araştırması yapmış ve makalenin yazım aşamasına geçilmesi adına veri toplama işlemlerini gerçekleştirmiştir. İkinci yazar (İhsan Çapcıoğlu) makalenin yazılmasında % 40 oranında katkı sağlamıştır. Makalenin kavramsal çerçevesinin çizilmesi ve makalenin üzerinde şekilleneceği genel şablonun oluşmasında ve izlenecek yol ve yöntemlerin netleştirilmesinde katkılar sunarak makale yazımının önemli bir aşamasını ortaya koymuştur.

The first author (Hilmi Keleş) contributed 60% to the writing of the article. Before writing the article, he conducted field research with literature review and documentary research methods within the framework of the research method and carried out data collection procedures in order to proceed to the writing stage of the article. The second author (İhsan Çapcıoğlu) contributed 40% to the writing of the article. The second author (İhsan Çapcıoğlu) contributed 40% to the writing of the article by drawing the conceptual framework of the article and contributing to the formation of the general template on which the article will be shaped and clarifying the ways and methods to be followed.



SULTAN İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Altı Aylık Hakemli Kısa Makale, Araştırma ve İnceleme Dergisi

Vol./Cilt: 3, Issue/Sayı: 1, June/Haziran 2025, pp./ss. 105-119.

Kitap Değerlendirmesi: Mitolojiye Dair - Kadim Topumlardan Günümüze Kutsal Anlatılar*

Book Review: On Mythology - Sacred Narratives from Ancient Societies to the Present

İlyas ÜNLÜ¹

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Ünlü, İlyas. "Kitap Değerlendirmesi: Mitolojiye Dair - Kadim Topumlardan Günümüze Kutsal Anlatılar". *Sultan İlahiyat Araştırmaları Dergisi (SİAD)* 3/1 (Haziran 2025), 105-119. <https://zenodo.org/10.5281/zenodo.15778894>

CC BY-NC 4.0

Öz

Bu çalışma, Abdulkadir Kıyak'ın "Mitolojiye Dair- Kadim Topumlardan Günümüze Kutsal Anlatılar" adlı eserinin tanıtımını ve değerlendirmesini konu almaktadır. Mitoloji alanında yapılan akademik araştırmalar son yıllarda belirgin bir artış göstermiş olsa da mit kavramını yalnızca bir yönüyle değil; kavramsal, kültürel, dinî ve psikolojik boyutlarıyla birlikte, bütüncül bir yaklaşımla inceleyen kapsamlı eserlerin sayısı oldukça sınırlıdır. Bu bağlamda, Kıyak'ın eseri hem içerdiği disiplinlerarası yaklaşım hem de ele aldığı konuların derinliği açısından dikkat çekmektedir. Yazar, mitolojiye yalnızca teorik bir çerçevede yaklaşmakla kalmamış; aynı zamanda onu kültürel bir bağlam içerisinde tarihsel süreçlerle birlikte değerlendirmiştir. Eser, mitin sadece geçmişte kalan bir anlatı türü olmadığını, günümüz düşünce yapıları, bilimsel paradigmlar ve toplumsal ritüeller üzerindeki etkilerini de gözler önüne sermektedir. Ayrıca kitap, mitolojinin din, rüya, ritüel ve kültürle olan ilişkisini sade, anlaşılır ve akıcı bir dille sunarak okuyucuya hem akademik hem de düşünsel anlamda zenginlik katan bir perspektif kazandırmaktadır. Bu yönleriyle eser, yalnızca akademik çevreler için değil, mitolojiye ilgi duyan genel okur kitlesi için de başvuru kaynağı niteliği taşımaktadır. Özellikle kültürel çözümlemelere ve tarihsel anlatıların günümüzdeki yansımalarına ilgi duyanlar için eserin oldukça doyurucu ve öğretici bir içerik sunduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Mit, Mitoloji, Kutsal Anlatılar, Ritüel, Kültür.

Öne Çıkanlar

- Çalışma, Abdulkadir Kıyak'ın "Mitolojiye Dair" eserinde mitlerin din, kültür ve insanlık tarihi üzerindeki etkilerine odaklanmaktadır.

* Kitap Değerlendirmesi / Book Review, Geliş Tarihi / Date Received: 26.04.2025, Kabul Tarihi / Date Accepted: 29.06.2025, Yayın Tarihi / Date Published: 30.06.2025.

¹ İlyas ÜNLÜ, T.C. Millî Eğitim Bakanlığı, İl Millî Eğitim Müdürlüğü, Ankara, TÜRKİYE. E-Mail: ilyas.unlu3622@gop.edu.tr. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1459-7130>.

- Mit kavramının etimolojik kökeni, tarihsel süreçteki değişimi ve çeşitli düşünürlerin mit üzerine görüşlerini ele almaktadır.
- Mit, din ve kültür ilişkisi çerçevesinde mitlerin ritüel, kutsal gerçeklik ve kültürel yapı ile bağlantısını açıklamaktadır.
- Mitolojinin XVII. yüzyıldan itibaren bağımsız bir bilim dalı olarak gelişim sürecini ve mitolojiye farklı yaklaşımları tanıtmaktadır.
- Mit, epos ve logos kavramları arasındaki ilişkileri bilgi üretimi ve aktarımı bağlamında karşılaştırmalı şekilde değerlendirmektedir.

Abstract

This study introduces and evaluates Abdulkadir Kıyak's work entitled "On Mythology: Sacred Narratives from Ancient Societies to the Present Day." Although academic research in the field of mythology has seen a significant increase in recent years, the number of comprehensive works that examine the concept of myth not only from one perspective but also from conceptual, cultural, religious, and psychological dimensions with a holistic approach is quite limited. In this context, Kıyak's work is noteworthy both for its interdisciplinary approach and the depth of the topics it addresses. The author does not merely approach mythology from a theoretical framework; he also evaluates it within a cultural context alongside historical processes. The work reveals that myth is not merely a narrative form of the past, but also has an impact on contemporary thought structures, scientific paradigms, and social rituals. In addition, the book presents the relationship between mythology and religion, dreams, rituals, and culture in a simple, understandable, and fluent language, providing the reader with a perspective that enriches them both academically and intellectually. In this respect, the work is a reference source not only for academic circles but also for the general readership interested in mythology. Especially for those interested in cultural analyses and the contemporary reflections of historical narratives, the work offers a highly satisfying and educational content.

Key Words: History of Religions, Myth, Mythology, Sacred Narratives, Ritual, Culture.

Highlights

- The study focuses on the effects of myths on religion, culture, and human history in Abdulkadir Kıyak's work "On Mythology."
- It examines the etymological origins of the concept of myth, its historical evolution, and various thinkers' views on myth.
- Explains the connection between myths, rituals, sacred reality, and cultural structures within the framework of the relationship between myths, religion, and culture.
- It introduces the development process of mythology as an independent science since the 17th century and different approaches to mythology.
- It compares the relationships between the concepts of myth, epic, and logos in the context of knowledge production and transmission.

Eser Adı: Mitolojiye Dair -Kadim Toplumlardan

Günümüze Kutsal Anlatılar

Yazar: Abdulkadir Kıyak

Yayın Yılı: 2022

Yayınevi: İlâhiyât Yayınları

Baskı Sayısı: Birinci Baskı

ISBN Numarası: 978-625-6254-85-5

Sayfa Sayısı: 247

1. Giriş

Bu çalışmada Abdulkadir Kıyak'ın “Mitolojiye Dair -Kadim Toplumlardan Günümüze Kutsal Anlatılar” isimli çalışması incelenmiştir. Abdulkadir Kıyak Dinler Tarihi alanında pek çok çalışma ve araştırmaya imza atmıştır. İslam Öncesi Türk Kültüründe Yıldızlarla İlgili İnanışlar, Elâzığ ve Yöresinde Ziyaret Yerleri, Halk Dindarlığı Bağlamında Kutsal Mekân Anlayışı Baskil Örneği, Sinemilli Aleviliği (İnanç ve İbadet Anlayışlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi), Hint Dinlerinde Günah Algısı, Hıristiyanlıkta Eskatoloji Mitleri, Antropomorfik Düşünce ve Yahudilik, çalışmalarından bazılarıdır.

İncelediğimiz çalışma üç bölüm ve 247 sayfadan oluşmaktadır. Birinci bölümden önce çalışmanın konusu, önemi ve metodu ayrı başlıklar halinde açıklanmıştır. “Mitlerin Kavramsal Yapısı ve Özellikleri” başlıklı birinci bölümde mit ve mitolojinin kavramsal çözümlemesi ile mitin sembol ve dil ile ilişkisi ele alınmıştır. “Mitlerin Mahiyeti” başlıklı ikinci bölümde mitlerin ortaya çıkışı, çeşitli mit teorileri, mitlerin konusu, mitlerin işlevi ve mitlerin sınıflandırılması başlıklarına yer verilmiştir. “Mit, Din ve Kültür ilişkisi” başlıklı üçüncü bölümde mit-din ilişkisi, mitin ritüel boyutu, din bilimcilerinin mit-ritüel ilişkisine yaklaşımları, mitin gerçeklik ve kutsal boyutu, mit-rüya ilişkisi ve mit-kültür ilişkisi konuları işlenmiştir.

Yazar, çalışmanın önsözünde mit kavramının tanımına yer vermiş olup mitlerin ilk çağlardan günümüze etkisinin devam ettiğini ve her çağda insanı etkileyen anlatılar olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda mitlerin iletişim araçlarının gelişmediği dönemde insanlar için en temel bilgi kaynağı olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu yönüyle mitler, her milletin dini ve kültürel kimliğinin ilk kaynağı olduğu vurgusu da göze çarpmaktadır. Yazar, çalışmanın konusu ve önemi bölümünde mitlerin inançlar ve ritüeller üzerindeki etkisine ve aralarındaki ilişkiye özet bir şekilde değinmiş, mitlerin kültürlerarası iletişim ve etkileşimde bir kaynak olduğunu ifade etmiştir. Yine bu bölümde Batı literatüründe temel mitoloji kaynaklarına yer verilmiş, mitolojinin ülkemizde ilgi görmemesinin sebebi kısaca açıklanmıştır. Bu bölümde ayrıca ülkemizdeki mitoloji ile ilgili temel çalışmalar sıralanmıştır. Çalışmanın metodu bölümünde ise çalışmada Dinler Tarihinin “tarihi karşılaştırma metodu” kullanıldığı ifade edilmiştir. Bu metotla dini ve mitsel anlatıların ortak noktaları tespit edilip incelenme konusu yapıldığına dikkat çekilmiştir. Yine her çalışmada olması gereken objektiflik ilkesi de yazar tarafından bu bölümde vurgulanmıştır. Bu bağlamda fenomenolojik yöntemin “epoche” ve “eideticvision” ilkelerinin uygulandığı ifade edilmiştir. Çalışmanın bu bölümünde, “metnin ilettiği içeriği ve bu içeriğin yorumlayan açısından taşıdığı değeri açıklamaya çalışan bir yöntem” olarak tanımlanan hermenötik yaklaşımın da kullanıldığı ifade edilmektedir. (s. 7-21).

Yazar, çalışmanın “Mitlerin Kavramsal Yapısı ve Özellikleri” başlıklı birinci bölümü ile “Mit Kelimesinin Kavramsal Analizi” başlıklı birinci alt bölümünde öncelikle “mit” kavramının etimolojik kökenini ve kavramsal çerçevesini ele almaktadır. (s. 22-30). Bölümün girişinde yer alan “karmaşık bir kültür gerçekliği” ifadesi mitin çok katmanlı yapısına dikkat çeken çarpıcı bir tanımlama olarak öne çıkmaktadır. Ayrıca mit kavramının ortak ve kesin bir tanımının

yapılmasındaki zorluk vurgulanmakta; bu bağlamda, kavrama ilişkin çeşitli kuramsal yaklaşımlara yer verilmektedir. Aynı zamanda, “mit” ve “mitos” terimlerinin eşanlamlı olarak kullanıldığı da bu bölümde ifade edilmektedir. Mitos kavramının ilk kez Platon tarafından kullanıldığına dikkat çekilmekte; ayrıca “mit” kelimesinin kökeninin Yunanca mı yoksa Grekçe mi olduğuna dair terminolojik tartışmalara da bu bölümde yer verilmektedir. Mitlerin efsane, masal ve destan gibi diğer geleneksel anlatı türlerinden ayrıldığı yönler de çalışmada ele alınmaktadır. Mit kavramının tarihsel süreç içerisindeki ilk kullanımları ve geçirdiği evrim üzerinde durulmakta; Batı düşüncesinde mitin “gerçek bir öykü”, “kutsal gelenek”, “en eski vahiy” ve “örnek gösterilecek model” gibi tanımlamalarla nasıl anlamlandırıldığına yer verilmektedir. Günümüzde mit kavramının, yaygın olarak “gerçek dışı” ya da “uydurulmuş” olguları tanımlamak amacıyla kullanıldığına dikkat çekilmektedir. Mite yönelik bakış açılarının XIX. ve XX. yüzyıllarda dinler tarihi ve antropoloji alanındaki çalışmalarla birlikte değişime uğradığı; bu süreçte mit üzerine yeni kuramsal yaklaşımların geliştirildiği görülmektedir. Özellikle XIX. yüzyılın sonları mitoloji ile din arasındaki ilişki bağlamında dikkat çekici bir dönem olarak öne çıkmakta; James George Frazer, Mircea Eliade ve Ernst Cassirer gibi düşünürlerin mite dair kapsamlı incelemeleri bu dönemin entelektüel zeminini şekillendirdiği görülmektedir. Mitin her zaman bir “yaratılış öyküsü”nü ifade ettiği; onu diğer anlatı türlerinden ayıran en temel özelliğin ise kutsal bir yapıya dayanması olduğu vurgulanmaktadır. Bir başka ifadeyle mit, dünyanın ve hayatın kökenine, tabiat olaylarına, tanrılara, efsanevi kahramanlara ve ruhlara ilişkin olarak insanlığın en eski tasavvur ve düşüncelerini yansıtan anlatılar bütünü olarak değerlendirilmektedir. Mitolojik anlatıların çoğu zaman nedensiz, anlamsız ve karmaşık bir yapıya sahip olmalarına rağmen dünyanın hemen her yerinde varlık göstermeleri dikkat çekicidir. Bu durum özellikle ilkel toplumlarda mitlerin yalnızca sembolik ya da kurgusal değil, aynı zamanda gerçek yaşamla doğrudan ilişkili anlatılar olarak kabul edildiğini ortaya koymaktadır. Mitlere ilişkin farklı düşünürlerin yaklaşımlarına da bu bölümde yer verilmektedir. Mircea Eliade’nin mitlerin kökeninde derin ve ciddi dinsel deneyimlerin bulunduğu ve bu anlatıların dinin özünü oluşturduğu yönündeki görüşü; Joseph Campbell’in ise miti, insanları hem birbirleriyle hem de kökeni belirlenemeyen ancak onların içinden türediği varsayılan gizemli bir kaynakla ilişkilendiren bağ olarak tanımlaması bu kapsamda dikkat çeken yorumlar arasında yer almaktadır. (s. 31-38).

Birinci bölümün “Mitoloji Kelimesinin Kavramsal Analizi” başlıklı ikinci alt bölümünde mitolojinin XVII. yüzyılın sonlarından itibaren özgün bir bilim dalı hâline geldiği belirtilmektedir. Tarihsel süreç boyunca mitolojiye dair pek çok tanım yapılmış; bu tanımların farklı düşünce ekolleri tarafından çeşitli açılardan ele alındığı görülmüştür. Mitoloji, başlangıçta ilkel bir bilim olarak değerlendirilmiş; ancak zamanla sistematik bir araştırma alanı olarak gelişim göstermiştir. Çalışmada “mitoloji” teriminin iki farklı anlamda kullanıldığına da dikkat çekilmektedir. Bunlardan ilki geçmişten günümüze ulaşan tüm mitleri kapsayan ve bu mitleri belirli yöntemlerle inceleyen bilimsel bir disiplin anlamındadır. İkinci anlamı ise mitlerin tamamına verilen genel ad olarak kullanılmasıdır. Çalışmanın bu bölümünde mit

kavramının Türkçe’de farklı disiplinler tarafından yapılan çeşitli tanımlarına yer verilmektedir. Mitin evrensel bir nitelik taşıdığı buna karşılık mitolojinin ise belirli bir kültüre ya da topluma özgü, dolayısıyla özel bir yapı arz ettiği ifade edilmektedir. Mitolojinin kökeninin Antik Yunan’a dayandığı ve ilk mitoloji uzmanlarının M.Ö. VI. yüzyılda bu coğrafyada ortaya çıktığı belirtilmektedir. Ayrıca mitolojinin içinde olduğu toplumun zihniyetini, değerlerini ve karakteristik özelliklerini yansıttığı; her ulusun kendine özgü bir mitolojiye sahip olduğu vurgulanmaktadır. Mitolojinin modern öncesi dönemde tüm toplumlarda töreler ve toplumsal düzenlemeler hakkında bilgi sunması; ayrıca günümüzde geleneksel yapısını büyük ölçüde koruyan toplumlar üzerinde etkisini sürdürmesi nedeniyle bazı düşünürler tarafından “kalıcı (kadim) felsefe” olarak da adlandırıldığı belirtilmektedir. Mitolojik anlatıların insanın karşı karşıya kaldığı varoluşsal ve toplumsal sorunlarla başa çıkabilmesine yardımcı olmak amacıyla kurgulandığı ifade edilmektedir. Mitolojinin kadim insan için bir tür bilgi sistemi ya da ilim olduğu; hatta arkaik toplumlarda bireylerin kendilerini mitler aracılığıyla tanımladıkları aktarılmaktadır. Mitolojik anlatıların, tarihin derinliklerinden süzülerek gelen bilgi ve düşünceleri içlerinde barındıran sembolik belgeler niteliği taşıdığı vurgulanmaktadır. (s. 39-46).

Birinci bölümde yer alan “Mit-Epos-Logos Kavramlarının İlişkisi” başlıklı üçüncü alt bölümde bu üç kavram arasındaki etimolojik ve kavramsal farklar ayrıntılı biçimde ele alınmakta ve özellikle bilgi üretimi ve aktarımı bağlamında üstlendikleri roller değerlendirilmektedir. Mit, tarih öncesine uzanan ve doğaüstü unsurlar barındıran anlatılar olarak tanımlanırken; epos sanatsal boyut taşıyan kahramanlık öykülerini, logos ise akılcı ve düşünsel açıklamaları temsil etmektedir. Arkaik toplumlarda mitlerin yalnızca hayal gücüne dayalı anlatılar değil, toplumsal düzeni ve kutsal gerçeklikleri açıklamaya yönelik düşünsel çabalar olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca mitoloji teriminin başlangıçta yalnızca eski inançları ifade ettiği ancak zamanla bütün mitleri inceleyen bağımsız bir disiplin hâline geldiği belirtilmektedir. Eliade, Vico, Herakleitos ve Erhat gibi düşünürlerin görüşleriyle mitin, insanın evren, tanrı ve kendisiyle kurduğu ilişkiyi anlamlandıran temel bir düşünce biçimi olduğu ileri sürülmektedir. Mit ile logos arasındaki geçişin bir kopuştan ziyade tamamlayıcılık ilişkisiyle gerçekleştiği ifade edilmektedir. (s. 47-50).

“Mit, Sembol ve Dil” başlıklı dördüncü alt bölümde ise mitolojinin yalnızca geçmişe ait anlatılar sunmadığı aynı zamanda insan zihninin işleyiş biçimlerini ve kültürel sürekliliği temsil ettiği vurgulanmaktadır. Mitin yalnızca olağanüstü hikâyeler değil, insanın evreni anlamlandırma çabasının bir ürünü olduğu açıklanmaktadır. Max Müller, Cassirer, Eliade, Jung ve Campbell gibi düşünürlerin katkılarıyla mitin bilinç, sembol ve ritüel ile çok katmanlı ilişkisi ortaya konmaktadır. Dilin çok anlamlı ve simgesel yapısı, mitik anlatıların da çok katmanlı oluşuna zemin hazırlamaktadır. Sembol kuramı bu bağlamda önem kazanmaktadır. Erich Fromm’un sembollerini rastlantısal, geleneksel ve evrensel biçiminde sınıflandırması; Jung’un arketipler kuramı ve Campbell’in kahraman mitleri üzerinden yapılan analizlerle birlikte mitin yalnızca bireysel değil, kolektif bir gerçekliği temsil ettiği savunulmaktadır. Mitoloji, bu yönüyle hem

sezgisel hem de simgesel bir anlatım biçimi olarak bireyin düşünsel özgürlüğünü destekleyen ve eleştirel düşünceyi besleyen bir alan olarak konumlandırılmaktadır. (s. 51-69).

Yazar, çalışmanın “Mitlerin Yapısı ve Özellikleri” başlıklı beşinci alt bölümde mitolojiyi yalnızca geçmişte kalmış inanç sistemlerinin anlatıları olarak değil, insanın düşünsel, kültürel ve toplumsal varoluşunu anlamlandırma çabası olarak yorumlamaktadır. Mit, insanlığın evrenle, toplumla ve kendisiyle kurduğu ilişkiyi şekillendiren çok katmanlı bir anlatı formudur. Mitlerin evrensel bir bilgi formu olarak yalnızca doğaüstü olayları değil, insanın varoluşsal sorunlarını, toplumsal düzen arayışlarını ve etik değerlerini işleyen yapılar olduğu vurgulanmaktadır. Bu bölümde özellikle mitin bilgi üretme ve aktarma işlevine dikkat çekilmektedir. Mit, semboller aracılığıyla kolektif bilinçte yer edinmiş olan değerleri, ahlaki normları ve toplumsal rolleri aktarırken aynı zamanda bireyin yaşamındaki geçiş ritüellerini anlamlandıran bir araç görevi görür. Bu anlamda mitoloji hem bireysel hem de toplumsal düzeyde eğitici bir işleve sahiptir. Campbell gibi düşünürlerin mitolojiyi sadece çocuklara hitap eden bir masal değil, derin bir bilinç yapısının sembolik anlatımı olarak değerlendirmesi bu çerçeveyi desteklemektedir. Ayrıca mitin zamana ve kültüre bağlı olarak yeniden üretildiği dolayısıyla sabit bir anlatı değil; dönüşen ve uyarlanan bir yapı olduğu belirtilmektedir. Her toplum, kendi tarihsel ve kültürel gerçekliğine uygun biçimde mitlerini yeniden inşa eder. Bu yönüyle mitler kültürel sürekliliği sağlayan ve geçmiş ile bugün arasında köprü kuran dinamik metinlerdir. Mitolojinin sabit bir “hakikat” taşımasından ziyade çoklu anlam dünyası sunduğu sezgisel ve simgesel düşüncenin temel zeminlerinden biri olduğu ifade edilmektedir. Mitlerin yalnızca metafizik değil, aynı zamanda sosyo-politik bir işleve sahip olduğu da vurgulanır. Toplumsal düzenin korunması, bireyin normlara uyum sağlaması ve otoriteye itaat gibi süreçler mitolojik anlatılarla pekiştirilir. Eğitim kurumlarının, yazının ve medyanın bulunmadığı dönemlerde mitler, nesiller arası kültürel aktarımın ana taşıyıcısı olmuştur. Son olarak bu bölümde mitoloji tarihsel bir olgu olarak değil, kültürün, zihnin ve toplumsal yaşamın sürekliliğini sağlayan temel bir düşünce biçimi olarak ele alınmaktadır. Mit, bir toplumun hafızası olduğu kadar bireyin anlam arayışının da rehberidir. Bu çerçevede mitoloji; bilgi, kimlik, etik ve estetik alanlarında insanın dünyayı algılama ve dönüştürme biçimlerinin bütünlüklü bir ifadesi olarak değerlendirilmektedir. (s. 71-80).

Çalışmanın “Mitlerin Mahiyeti” başlıklı ikinci bölüm, “Mitlerin Ortaya Çıkışı” başlıklı birinci alt bölüm ve “Mit Teorileri” başlıklı ikinci alt bölümlerinde yazar, mitlerin yalnızca geçmişin anlatıları değil; insanın doğayı, toplumu ve kendini anlamlandırma çabasının temel düşünsel ürünleri olduğunu ortaya koymaktadır. (s. 81-85). Mitlerin ortaya çıkışı insanın dilsel ve düşünsel kapasitesinin gelişimiyle doğrudan ilişkilendirilirken; onların hem bireysel hem de kolektif bilinçte derin bir işlev gördüğü vurgulanmaktadır. Mitler, insanlık tarihinin erken evresinde açıklanamayan olaylara anlam kazandırma amacıyla ortaya çıkmış ve zamanla toplumsal kimliklerin, inanç sistemlerinin ve kültürel hafızanın taşıyıcısına dönüşmüştür. Bu bölümde özellikle mitlerin oluştuğu koşullarda yaşanmış gerçekler olarak kabul edilebilecek anlatıların doğrudan Tanrılara atfedilen doğaüstü açıklamalarla bütünleştiği ifade edilmekte;

böylece mitlerin rasyonel düşüncenin ötesinde sembolik ve evrensel bir dil oluşturduğu öne sürülmektedir. Ayrıca bu bölümde farklı mitolojik teoriler üzerinden yapılan sınıflandırmalar - yapısal, alegorik ve fiziksel teoriler- mitlerin çeşitli anlam düzeylerine sahip çok katmanlı yapısını gözler önüne sermektedir. Mitler yalnızca tarihsel veya dinsel değil, aynı zamanda psikolojik, sosyolojik ve kültürel çözümlemelerle de anlam kazanır. Bu bağlamda Claude Lévi-Strauss'un yapısalcı yaklaşımı mitlerin özsel bir yapı etrafında örüntülendiğini gösterirken; Malinowski gibi teorisyenler mitlerin işlevsel yönüne toplumsal düzenin sürdürülebilirliğindeki rollerine odaklanmaktadır. Bu bölümde aynı zamanda mitlerin zamanla evrilerek farklı formlarda yeniden üretildiğini, bireyin mitlerle birlikte dünyayı anlamlandırma, davranış modelleri geliştirme ve bir aidiyet inşa etme sürecine katıldığını açıklanır. Bu yönüyle mitler yalnızca geçmişin değil, günümüz insanının anlam arayışının da bir parçasıdır. Mitoloji yalnızca eski çağların açıklayıcı anlatıları olarak değil, insan zihninin sembollerle düşünme yetisinin ve kültürel sürekliliği sağlayan yaratıcı zihinsel mekanizmaların bir dışavurumu olarak ele alınır. Mit, birey ile evren, doğa ile kültür, bilinç ile arketip arasında bir köprü işlevi görerek insanın anlam inşa etme çabasında vazgeçilmez bir yapı taşı olarak öne çıkmaktadır. (s. 86-95).

Çalışmanın “Mitlerin Konusu” başlıklı üçüncü alt bölümünde yazar, mitlerin hem kökeni hem de işlevi üzerine oldukça kapsamlı ve disiplinlerarası bir değerlendirme sunmaktadır. Bu bağlamda mitolojinin yalnızca geçmişin fantastik anlatılarını içermediği, aynı zamanda insan zihninin temel kavrayış biçimlerini, kolektif bilinçaltını ve kültürel kodları yansıttığı görülmektedir. Mitlerin içerdiği kutsal, sembolik ve metafizik unsurlar, onları yalnızca birer hikâye olmaktan çıkararak toplumsal düzenin, değerlerin ve inanç sistemlerinin taşıyıcısı hâline getirir. Bu bölümde mitlerin doğa olaylarını açıklamaktan çok daha fazlasını yaptığı; bireyin doğumdan ölüme kadar yaşadığı tüm evreleri anlamlandırmaya yönelik işlevler taşıdığı ortaya konulmaktadır. Özellikle “yaratılış”, “ölüm”, “ahlaki düzen”, “toplumsal yapı” gibi temalar etrafında şekillenen mitler, bir toplumun varoluşsal sorularına verdiği yanıtları tarihsel, kültürel ve manevi bir zeminde anlamlandırır. Bu bağlamda mitoloji yalnızca dinsel değil, aynı zamanda tarihsel, antropolojik ve psikolojik bir araştırma alanı olarak öne çıkar. Yazarın da vurguladığı gibi mitler, inananlar açısından “kutsal metinler”dir ve insan ile Tanrı arasındaki diyalogun sembolik ifadesidir. Bu yönüyle mit, birey ve toplum için bir tür hakikat üretim mekanizmasıdır. Özellikle “in illo tempore” kavramı üzerinden mitin kutsal zamanın sürekli yeniden üretimi olduğu anlayışı onun sadece geçmişe değil, şimdiye ve geleceğe de hitap ettiğini gösterir. Bu bölümde ayrıca mitlerin kolektif kimlik oluşturmadaki rolü vurgulanır. Mitler, bireylerin topluluk içindeki yerini anlamlandırmasına ve toplumsal aidiyet duygusunun pekişmesine hizmet eder. Aynı zamanda tarihsel olaylara atfedilen manevi anlamlarla toplumun ortak hafızasını şekillendirir. Bu yönüyle mitler, geçmişin bilgilerini güncel kimlik inşasının yapı taşlarına dönüştürür. Son olarak bu bölümde yazar, mitlerin yalnızca sembolik değil, aynı zamanda kurucu bir söylem olduğunu, bireyin varoluşsal deneyimlerini anlamlandıran toplumsal düzeni pekiştiren ve kutsalı dünyaya taşıyan çok katmanlı yapılar

sunduğunu kaydetmektedir. Mitler, bir kültürün ruhunu yansıtan, insanlık hâlinin evrensel sorularına yanıt arayan zamansız anlatılardır. (s. 96-103).

“Mitlerin İşlevi” başlıklı dördüncü alt bölümde mitolojinin yalnızca geçmişe ait bir anlatılar bütünü değil, aynı zamanda bireyin ve toplumun düşünsel, kültürel ve psikolojik dünyasını şekillendiren çok katmanlı bir yapı olduğu özellikle vurgulanıyor. Bu bölümde yazar insanın hayal gücüyle bağlantı kurarak mitle birlikte görünmeyeni düşünme ve anlamlandırma kapasitesine sahip olduğunun altını çiziyor. Mitin işlevi yalnızca nostaljik ya da kaçışsal değil; ahlaki değerler üretme, düzen kurma ve bireye yaşamı anlamlandırma imkânı sunma gibi oldukça işlevsel yönleriyle ele alınıyor. Bu bağlamda mitler, bireyin evrendeki yerini anlamasına yardım eden, doğa olaylarını, ölüm gibi metafizik konuları ve insanın tarihsel-toplumsal sürecini açıklayan sembolik anlatılar olarak sunuluyor. Ayrıca bu bölümde mitlerin bireyde ahlaki değerleri pekiştirdiği, kahramanlık ve cesaret gibi örnek davranış modelleri sunduğu sıkça yineleniyor. Mitin pedagojik işlevi de burada ön plandadır, buna göre mit bireyi sadece eğitmekle kalmaz, aynı zamanda ruhsal dönüşümüne de rehberlik eder. Özellikle “kutsal bilgi” ile “gündelik yaşantı” arasındaki sınırı kaldırarak mitlerin bir tür bütünleştirici anlam ağı kurduğu fikri dikkat çekmektedir. Freud, Jung gibi isimlere yapılan göndermelerle mitin psikanalitik boyutu da tartışmaya açılıyor; burada mit, bilinçdışı süreçleri anlamlandırmada bir anahtar olarak sunuluyor. Bölüm boyunca mitin sadece bireysel değil, toplumsal bir fenomen olduğu düşüncesi öne çıkıyor. Dinî törenlerden sosyal kurumlara, ritüellerden geleneksel davranış kalıplarına kadar birçok yapının arkasında mitolojik bir zemin olduğu dile getiriliyor. Ayrıca Mircea Eliade’nin mitlerin “zaman dışı” yapısını vurgulayan yaklaşımları metne teorik bir derinlik katıyor. Mit, burada hem geçmişe dair bir anlatı hem de bugünü şekillendiren bir yol haritası gibi işleniyor. Bu çok boyutlu işlevsellik, mitleri sadece birer masal ya da efsane olmaktan çıkararak kültürel hafızanın ve insanın anlam arayışının temel bir bileşeni haline getiriyor. (s. 104-129).

“Mitolojik Varlıklar” başlıklı beşinci alt bölümde, mitolojinin insan varlığını anlamlandırma çabasında üstlendiği rolü özellikle tanrılar ve doğaüstü güçler üzerinden ele alınmaktadır. Mitoloji, insanın sınırlı algısıyla kavrayamadığı güçleri ve evrensel düzeni anlamlandırmak için tanrılar ve mitolojik figürler aracılığıyla sembolleştirilmiş bir dünya sunar. Bu varlıklar, insan biçiminde düşünülür, konuşur, hisseder; yani insanileştirilmiş tanrılar olarak betimlenirler. Tanrılar hem doğayı hem toplumsal yapıyı açıklama işlevi görür, bazen gökyüzü gibi mekânlarla özdeşleştirilir, bazen bir kral ya da lider figürüyle toplum düzenine yerleştirilir. Aynı zamanda bu varlıkların eylemleriyle iyi-kötü mücadelesi, adalet, ceza, bağışlama gibi ahlaki kavramlar da birlikte anlatılır. Bu bölümde tanrısal olanla insanı sürekli iç içe geçirerek, tanrıları insanlaştıran bir anlatım tarzının hâkim olduğunu vurgulanır. Özellikle mitlerdeki varlıkların çoğunlukla insanın doğayla ve toplumla kurduğu ilişkiyi yansıttığı liderlik figürlerinin de tanrılaştırılarak meşruiyet kazandığı görülür. Bu yönüyle mitolojik varlıklar, yalnızca fantastik figürler değil, toplumsal ve bireysel düzenin metaforik taşıyıcılarıdır. Son olarak bu bölüm söz konusu mitolojik varlıkların hem insanın bilmediği alanları

anlamlandırmasına yardımcı olduğunu hem de egemenlik kurduğu sosyal yapının ideolojik bir dayanağı olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. (s. 130-134).

“Mitolojik Zaman Algısı” başlıklı altıncı alt bölüm, mitolojinin zaman anlayışını merkeze alarak mitin yalnızca geçmişe ait anlatılar bütünü değil, aynı zamanda ritüel aracılığıyla sürekli güncellenebilen, yaşayan bir yapı olduğunu ortaya koymaktadır. Mitolojik zaman, doğrusal (linear) değil, döngüsel bir karakter taşır ve kutsal bir başlangıç ânının (in illo tempore) tekrar tekrar yaşanması esasına dayanır. Bu zaman anlayışı, bireyin mit aracılığıyla kutsalla bağ kurmasını ve evrendeki konumunu yeniden anlamlandırmasını sağlar. Bu bölümde mitin tarihsel değil, zamansız ve sürekli geri çağrılabilir bir anlatı olduğu vurgulanırken ritüelin bu zamanı yeniden etkinleştiren bir araç olarak işlev gördüğü belirtilir. Mit, böylece bireysel ve toplumsal düzeyde kurucu bir rol üstlenir; sadece bir anlatı değil, aynı zamanda varoluşsal ve kültürel bir pratik olarak değerlendirilir. Mircea Eliade’nin kavramsallaştırmaları üzerinden şekillenen bölüm, mitin zaman dışı yapısını ve bu yapının insanın kutsalla ilişkisini düzenlemedeki işlevini teorik bir çerçeveye oturtur. Mitler, bu bağlamda hem kültürel hafızayı besleyen semboller dizisi hem de bireyin kozmik düzene katılımını mümkün kılan birer epistemolojik araç olarak sunulur. (s. 135-143).

“Mitlerin Sınıflandırılması” başlıklı yedinci alt bölümde mitler genel ve özel kategoriler altında ayrılarak; köken, kozmogoni, eskatoloji gibi evrensel temalara odaklanan mitlerin yanı sıra teogoni, kahramanlık, ritüel, kült ve yenilenme gibi daha özel işlevsel mit türlerine de yer verilmektedir. Bu sınıflandırma, mitolojinin yalnızca anlatısal değil, aynı zamanda kozmolojik, sosyolojik, dini ve psikolojik boyutlarını da analiz etmeyi amaçlayan disiplinlerarası bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Mitlerin farklı türlerdeki işlevsel ve tematik ayrımlarla ele alınması hem mitolojik düşüncenin çeşitliliğini hem de bu anlatıların toplumsal yapılar üzerindeki kurucu rolünü anlamada önemli bir çerçeve sunmaktadır. (s. 144-174).

“Mit, Din ve Kültür İlişkisi” başlıklı üçüncü bölümde Mit-Din ilişkisi, Mitin Ritüel Boyutu, Din Bilimcilerinin Mit-Ritüel İlişkisine Yaklaşımları, Mitin Gerçeklik ve Kutsal Boyutu, Mit-Rüya İlişkisi ve Mit-Kültür İlişkisi alt başlıklarına yer verilmiştir. “Mit-Din ilişkisi” başlıklı birinci alt bölüm, mitoloji ile din arasındaki köklü bağları tartışmakta ve her iki yapının tarihsel, işlevsel ve düşünsel düzeydeki örtüşmelerine dikkat çekmektedir. Mitlerin yalnızca dini kökenli anlatılar olmadığını savunan bazı modern yaklaşımlara karşın bu bölüm mitlerin çoğunlukla kutsal deneyimlerden doğduğunu ve dini sistemlerin temelini oluşturduğunu vurgular. Kozmogoni, teogoni ve eskatoloji gibi mit türlerinin dini içerikleri, insanın kutsal olanla kurduğu ilişkiyi şekillendirmekte önemli rol oynar. Bu bölümde mitin ritüelle olan bağına ve bireyin dini pratikleri anlamlandırmasındaki rehberliğine özel vurgu yapılırken mitin yalnızca inancı yansıtan değil, aynı zamanda onu biçimlendiren kültürel bir araç olduğu ifade edilir. Bu bağlamda mit hem dinin sembolik yapısını güçlendiren hem de bireysel ve toplumsal dönüşümü besleyen bir anlatı formudur. Jung’dan Eliade’ye kadar birçok düşünürün katkısıyla açıklanan bu ilişki, mitin dini anlatılardaki sürekliliğini ve işlevselliğini ortaya koyar. Sonuç

olarak bölüm mitoloji ile din arasında mutlak bir sınır olmadığını bilakis mitin dini düşüncenin ve pratiğin özünü teşkil eden bir yapı olarak işlev gördüğünü ileri sürer. Mitler, dini anlam dünyasının yalnızca temsili değil, aynı zamanda kurucu ögesidir; bu yönüyle kültürün ve inancın tarihsel sürekliliğini taşıyan canlı bir yapıdır. (s. 175-183).

“Mitin Ritüel Boyutu” başlıklı ikinci alt bölüm, mit ve ritüel arasındaki simbiyotik ilişkiyi çok katmanlı bir çerçevede ele almakta; bu ilişkinin yalnızca dini değil, kültürel, toplumsal ve bireysel düzeydeki işlevlerini de kapsamlı bir şekilde ortaya koymaktadır. Mit, ritüelin düşünsel ve anlatısal temeli olurken; ritüel, mitin toplumsal hafızada canlı kalmasını ve kutsalın zaman-mekân düzleminde tekrarını mümkün kılan eylemsel biçimidir. Bu bağlamda ritüel, yalnızca bir davranış biçimi değil, aynı zamanda mitin yaşanabilir hale geldiği bir sahnedir. Bu bölümde yazar özellikle Eliade, Durkheim ve James L. Cox gibi düşünürlerin görüşlerine başvurarak mitin ritüelle kurduğu ilişkinin hem teorik hem pratik boyutunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Cox’un tanımıyla mit; kutsalın tezahürü olan hikâyeyi anlatırken, ritüel bu tezahürü canlandırır ve kutsalı görünür kılar. Mit kutsal zamanı ve mekânı tanımlar; ritüel ise bu zamanı yeniden kurar. Böylece mit ve ritüel, “in illo tempore”ye yani kutsalın ilk ortaya çıktığı zamana dönüşü mümkün kılar. Bu dönüş, bireyin kutsalla yeniden buluşması, topluluğun kimliğini ve hafızasını yeniden üretmesi anlamına gelir. Ritüelin toplum içindeki işlevi, sosyal statüleri pekiştirmek, kutsal-dünyevi ayrımını belirginleştirmek, değerler sistemine atıfta bulunmak ve sembolik düzeni korumakla sınırlı değildir. Aynı zamanda ritüel, bireyin kendi içsel dönüşümünü tetikleyen mitik anlatıların yaşamsal karşılıklarını deneyimleme alanıdır. Ritüel-mit birlikteliği, sadece kolektif hafızayı değil, bireysel varoluşsal anlamlandırmaları da şekillendirir. Bu yönüyle ritüel, mitin pedagojik ve terapötik işlevlerini açığa çıkarır. Bu bölümde yazar ayrıca mitin ritüel olmaksızın işlevselliğini yitireceği ritüelin de mitsel bir temel olmadan boş bir forma dönüşeceği fikrini güçlü bir biçimde savunur. Bu karşılıklı bağımlılık, özellikle “yeni yıl ritüelleri” gibi örneklerle açıklanır. Yaratılış mitlerinin törenlerde tekrarlanması bireyleri ilk zamanın kozmik düzenine dahil ederken mitin kendisini de sürekli güncel tutar. Bu güncellenme hem kutsal zamanın sürekliliğini sağlar hem de kültürel belleği diri tutar. Sonuç olarak bu bölüm, mitin ritüel boyutunu yalnızca dini ya da törensel bir unsur olarak değil; toplumsal yapının sürekliliğini, bireyin anlam arayışını ve kutsalın topluluk nezdindeki yeniden üretimini mümkün kılan çok işlevli bir sistem olarak kavramsallaştırır. Mit ve ritüel, bu bağlamda kültürün özünü oluşturan çift yönlü bir yapı olarak değerlendirilmektedir: Biri anlatır, diğeri yaşatır. (s. 184-194).

“Din Bilimcilerinin Mit-Ritüel İlişisine Yaklaşımları” başlıklı üçüncü alt bölümde, mit ve ritüel arasındaki ilişkinin din bilimi perspektifinden nasıl ele alındığını tarihsel ve kuramsal bağlamda çeşitli düşünürlerin görüşleri çerçevesinde irdelenmektedir. Bölüm, bu ilişkinin varlığı konusunda genel bir uzlaş olduğunu belirtmekle birlikte ilişkinin yönü ve önceliği konusunda farklı teorik eğilimlere dikkat çeker. Robertson Smith’in mit ve ritüelin eş zamanlı ve birbirini tamamlayan yapılar olduğunu savunduğu aktarılırken Edward Tylor mitin ritüelden daha önce geldiğini ileri sürer. Tersine Smith’e göre ritüel mitsel anlatıdan bağımsız olamaz. Bu ikili mitin

kadim ve ilkel doğası üzerinde hemfikir olsa da işlevsel farklılıklar nedeniyle ayırır. Frazer, mitin ritüelden önce geldiğini belirtir; bu yönüyle miti doğrudan toplumsal ve kozmik kontrol aracı olarak konumlandırır. Malinowski, mitin doğrudan doğruya ritüeli meşrulaştırmak için üretildiğini savunurken Radcliffe-Brown bu yaklaşımın tersine ritüelin mitten daha önemli olduğunu iddia eder. Durkheim ise ritüelin dinin merkezinde yer aldığını, mitin ise ritüelin arka planında işlev gördüğünü belirtir. Bu farklı konumlandırmalar, mitin sembolik anlatı mı yoksa ritüelin temellendirici aracı mı olduğu tartışmasını şekillendirir. Ritüelin doğayla ilişkilendirilen güçleri sembolik yollarla kontrol etme arzusunun bir sonucu olduğu vurgulanır. Bu doğrultuda ritüel, doğayı doğrudan etkilemektense, onun temsilî düzeyde yeniden kurgulanmasını sağlar. Bu bölümün genelinde mitin ritüel üzerindeki temellendirici ve yönlendirici işleviyle ritüelin mitsel anlatıya dayanan uygulayıcı yönü arasındaki karşılıklı bağımlılığa odaklanılır. Mitin çeşitli sosyal, kozmolojik ve doğaüstü fenomenleri anlamlandırma ve meşrulaştırma işleviyle; ritüelin ise bu mitolojik bilgiyi toplumsal düzlemde görünür ve sürdürülebilir kıldığı fikri ön plandadır. Sonuç olarak bu bölüm mit ve ritüel ilişkisinin sabit bir yapıya değil, kültürel, tarihsel ve kuramsal bağlama göre değişen bir düzleme sahip olduğunu; ancak her durumda bu iki yapının dini düşünce ve pratiğin temel bileşenleri olarak birbirini tamamladığını ortaya koymaktadır. (s. 195-199).

“Mitin Gerçeklik ve Kutsal Boyutu” başlıklı dördüncü alt bölümde mitin yalnızca bir anlatı ya da sembolik sistem olmadığının aynı zamanda kutsal bir gerçeklik biçimi olarak konumlandığının altı çizilmektedir. Rudolf Otto’nun “numinosum” kavramı bu noktada belirleyici bir rol oynar; çünkü Otto’ya göre kutsal, akıl yoluyla değil, insanın ruhsal sezgisiyle keşfettiği “tamamen farklı” bir tecrübedir. Bu bölümde yazar bu sezgisel boyutu ön plana çıkararak kutsal olanın doğrudan tarif edilemezliğini ve mitin bu tecrübenin dili olduğunu vurgular. Bölüm boyunca mitin temel işlevlerinden biri olarak “kutsal olanı görünür kılma” rolü ele alınır. Bu bağlamda mit, sadece geçmişte yaşanmış olayların hikâyesi değil, aynı zamanda o olayların sürekli olarak ritüel ve semboller aracılığıyla yeniden üretilmesidir. Mitlerin bu yönüyle yalnızca hikâye anlatmadıkları, aynı zamanda kutsalın yeniden inşasında aktif rol oynadıkları ifade edilmektedir. Bölüm mitin anlam üretici gücünü ele alırken onu fiziksel gerçeklikten bağımsız ama birey ve toplum için anlamlı ve inandırıcı bir gerçeklik olarak sunar. Mitin hakikati modern anlamdaki doğruluk ölçütleriyle değil, insanın evreni ve yaşamı anlamlandırma ihtiyacına yanıt verme kapasitesiyle değerlendirilir. Bu nedenle mit, “gerçekliğe dönüşen anlam” olarak da tanımlanabilir. Bölüm bu noktada mitin işlevselliğini zamansal olarak da ele alır. Mit, zamana dirençlidir; zaman dışıdır. Bir olayın mitolojik bir nitelik kazanabilmesi için, belirli bir zamanda değil, “ilk zamanlarda” gerçekleşmiş olması gerekir. Bu da mitin tarihsel değil, kozmolojik bir anlamda “gerçek” olduğunu gösterir. Böylece mit hem geçmişi kutsallaştırır hem de bugünü şekillendirir. Mitin gerçekliğe dair bu özelliği onun toplumsal işlevini de beraberinde getirir. Bu başlıkta mitin, insanın gerçeklik karşısındaki konumunu anlamlandırmasına yardımcı olduğu dolayısıyla bireysel ve kolektif kimliğin inşasında önemli bir araç olduğu vurgulanmaktadır. Mitler, sadece “neden?” ya da “nasıl?”

sorularına yanıt vermez; aynı zamanda toplumsal normları, değer sistemlerini ve dini pratikleri de düzenler. Bununla birlikte bu bölümde William Bascom'un mit tanımı üzerinden mitin toplumsal olarak nasıl meşrulaştırıldığına dair tartışmalara da yer verilir. Mit, topluluk üyeleri tarafından doğru olduğuna inanılan anlatılardır. Bu tanım mitin bilimsel doğruluğundan çok toplumsal kabule dayalı bir hakikat biçimi olduğunu ortaya koyar. Son olarak bu başlıkta yazar mitin modern zamanlarda da etkinliğini koruduğunu vurgular. Her ne kadar mitler çoğunlukla arkaik toplumlarla ilişkilendirilse de günümüzde de bireylerin ritüel pratiklerinde inanç sistemlerinde ve hatta modern anlatılarda mitik yapılar devam etmektedir. Bu da mitin sadece geçmişe ait bir anlatı değil, yaşayan ve dönüşen bir kültürel yapı olduğunu ortaya koyar. (s. 200-212).

“Mit-Rüya ilişkisi” başlıklı beşinci alt bölümde mit-birlikteliği üzerinden mitlerin ve rüyaların zihinsel, kültürel ve sembolik boyutları çok yönlü biçimde ele alınmaktadır. Bu bölümde yazar mit ve rüya arasındaki bağı açığa çıkarmakla kalmaz; aynı zamanda bu iki kavramın bireyin iç dünyası, bilinçdışı süreçleri ve kolektif kültürel anlatılarla nasıl ilişkilendiğini psikolojik ve mitolojik bağlamda irdeler. Bölümün ilk kısmında rüyaların bilinçdışı veya bilinçaltı süreçlerin ürünü olduğu ifade edilir. Uyku sırasında zihnin geçmiş yaşantıları, bastırılmış duyguları ve bilinçdışı arzuları yeniden yapılandırıldığı vurgulanır. Erich Fromm'un katkısıyla rüyaların yalnızca bireysel tecrübelerin yansıması olmadığı aynı zamanda ruhsal yönlerimizi –hem yüce hem de ilkel olan– ortaya koyduğu anlatılır. Bu, rüyaların hem uyanık halin gerçekliğiyle benzeştiği hem de farklı bir sembolik mantıkla işlediği düşüncesini güçlendirir. Freud'un rüyaya yaklaşımı bu bölümde derinlemesine ele alınır. Ayrıca rüyaların dramatik bir yapısı olduğuna dikkat çekilir; yani anne, baba, kardeş gibi figürler etrafında şekillenen bir olay örgüsü vardır. Bu yapı, mitlerdeki anlatı kalıplarıyla benzerlik taşır. Bu başlıkta Freud'un ardından Jung'un görüşlerine geçerek rüyaların bireysel bilinçaltının ötesinde kolektif bilinçdışıyla bağlantılı olduğu açıklanır. Jung'a göre rüyalar, yalnızca bireysel yaşantıların ürünü değil, insanlığın ortak bilinçdışı hafızasında yer alan arketipsel öğelere dayanmaktadır. Rüyaların insanın evrensel imgelerini sembolik düzlemde ortaya koyduğu, mitlerle ortak anlatı kalıpları paylaştığı vurgulanır. Bu nedenle Jung'un anlayışında rüya ve mit birbirini tamamlayan iki anlatı biçimidir. Özellikle “kolektif bilinçdışı” kavramı mitlerin evrenselliği ile doğrudan ilişkilendirilir. Bu bölümde mitlerin ve rüyaların sembolik doğasına sıkça değinilir. Rüyalar sadece uyku hâlinin ürünü değil, aynı zamanda insanın ruhsal deneyiminin sembolik boyutudur. Rüya, insanın kendini, arzularını, korkularını, geçmişini ve hatta kolektif geçmişi anlamlandırma çabası olarak değerlendirilir. Bu yönüyle mitlerle benzerlik gösterir; çünkü mitler de bireysel ya da toplumsal gerçeklikleri doğrudan değil, sembolik anlatımla dile getirir. Bu başlığın sonunda Mircea Eliade'nin görüşlerine yer verilerek rüyaların mitler kadar “kurucu” bir işlev taşımadığı, ancak her ikisinin de “kutsal bir aura”yı paylaştığı belirtilir. Rüyaların bireysel anlamlar taşıdığı ve yaşam için evrensel gerçekliği açıklamaktan çok kişisel semboller sunduğu ifade edilir. Buna karşılık mitler, toplumsal hafızayı taşıyan ve kültürel kimliği şekillendiren yapılar olarak ön plana çıkar. Genel olarak bu başlık rüya ve mitin

birbirine paralel anlatı düzlemlerinde yer aldığını, ikisinin de hem bireyin iç dünyasını hem de kolektif bilinçaltını anlamaya yönelik araçlar olduğunu ortaya koyar. Mitler kültürel ve dini sistemlerin taşıyıcısıyken, rüyalar bireysel ruhsal sistemin dışavurumudur. Ancak ikisi de sembollerle konuşur, geçmişle bağlantı kurar ve insanın varoluşunu anlamlandırma çabasında önemli işlevler görür. (s. 213-225).

“Mit-Kültür ilişkisi” başlıklı altıncı alt ve son bölümde mit-kültür ilişkisi çerçevesinde mitlerin tarihsel sürekliliği, toplumsal işlevi ve kültürel dönüşüm gücü çok yönlü biçimde ele alınmaktadır. Bu başlıkta mitlerin yalnızca geçmişe ait anlatılar olmadığını aksine her dönemin kültürel kodlarına göre yeniden şekillenen toplumsal hafızayı canlı tutan anlatı formları olduğu vurgulanır. Mitler, doğa ile kültür arasındaki etkileşimi simgesel düzlemde anlamlandıran yapılar olarak sunulmakta; insanlığın ortak psikolojik eğilimlerini yansıtan arketipler aracılığıyla evrensel bir bağlamda ele alınmaktadır. Bu bölüm kültürel çeşitliliğin ortasında mitlerin nasıl evrensel örüntüler taşıdığını, aynı zamanda her toplumun kendi öncelikleri doğrultusunda mitlerini nasıl yeniden biçimlendirdiğini ortaya koyar. Diriliş mitlerinden yaratılış öykülerine kadar birçok anlatının farklı coğrafyalarda benzer yapılarla ortaya çıkması bu evrensellik temasını güçlendirir. Bununla birlikte mitin değişebilirliği ve yeniden yorumlanabilirliği vurgulanarak kültürel yapıların durağan değil, dinamik olduğu fikri öne çıkarılır. Bu yönüyle mit hem geçmişi taşıyan hem de geleceğe yön veren bir anlatı aracı olarak değerlendirilir. Bu başlıkta dikkat çeken bir diğer vurgu ise mitin bireysel ve toplumsal kimlik inşasındaki rolüdür. İnsanlar, mitler aracılığıyla hem kendilerini hem de içinde yaşadıkları kültürü tanımlar; kutsal, sembolik ya da metaforik anlatılarla kendi yerlerini konumlandırırlar. Bu bağlamda mit, yalnızca anlatılan bir hikâye değil, aynı zamanda insan davranışlarını yönlendiren ve toplumun değer sistemlerini taşıyan güçlü bir kültürel form olarak sunulmaktadır. Ayrıca bu bölümde yazar mitlerin etik düzenin kurulmasında ölüm, doğum, cinsiyet gibi temel insanlık durumlarına dair sorulara verilen kültürel yanıtlarda nasıl işlevsel hale geldiğini de ortaya koyar. Mitin, kültürel yapıların vazgeçilmez bir unsuru olduğu fikri; onun hem anlatı gücünü hem de toplumsal yönlendiriciliğini görünür kılar. Mitin evrensel olduğu kadar yerel ve tarihsel olarak da şekillendiği böylece geçmişle bugün arasında köprü kuran bir anlatı sistemi olduğu açıkça dile getirilir. (s. 226-232).

Sonuç olarak tanıtım ve değerlendirmesini yaptığımız bu eser mit kavramını yalnızca tanımsal bir düzeyde ele almakla kalmayıp; tarihsel, işlevsel, yapısal ve kültürel bağlamlarda derinlemesine incelemektedir. Yukarıdaki satırlarımızdan da görülebileceği gibi eser, mitin kavramsal yapısından hareketle onun mahiyetini açıklığa kavuşturmakta çeşitli mit türlerini sınıflandırmakta ve son bölümde mitin din ve kültürle olan çok yönlü ilişkisini çözümlemektedir. Özellikle “Mit-Epos-Logos” ilişkisi, mitin sembol ve dil ile olan bağı, arketipsel boyutu gibi konular sistemli bir şekilde işlenmiş; mitin dinî ritüellerle, kutsallıkla ve bilinçdışı süreçlerle kurduğu bağ Freud, Jung ve Eliade gibi düşünürlerin yaklaşımlarıyla harmanlanmıştır. Son bölümde ise mitin toplumsal, kültürel ve bireysel yaşamda nasıl anlam üretici bir yapı olduğuna odaklanılarak mitin değişime açık ve dinamik doğası

vurgulanmaktadır. Tüm bu yönleriyle eser, mitolojiye giriş yapmak isteyenler için teorik bir temel sunmanın ötesine geçerek, disiplinlerarası düşünmeye olanak tanıyan kapsamlı bir kaynak niteliği taşımaktadır. Akademik derinliği, konu çeşitliliği ve kuramsal açıklıkları sayesinde bu eserin üniversitelerin ilahiyat, felsefe, edebiyat, sosyoloji ve antropoloji gibi bölümlerinde ders kitabı olarak okutulabilecek nitelikte olduğu görülmektedir.

Kaynakça / References

Kıyak, Abdulkadir. *Mitolojiye Dair -Kadim Toplumlardan Günümüze Kutsal Anlatılar*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 1. Basım, 2024.

Orijinallik Beyanı / Declaration of Authenticity

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / This article has been scanned by iThenticate software. No plagiarism has been detected.

Akademik Etik Beyanı / Academic Ethics Statement

“*Kitap Değerlendirmesi: Mitolojiye Dair-Kadim Toplumlardan Günümüze Kutsal Anlatılar-*” başlıklı makale bilimsel araştırma tekniklerine ve akademik etik ilkelerine uyularak hazırlanmış, veriler üzerinde herhangi bir tahrifat veya çarpıtma yapılmamış, başka bir araştırmadan kısmen veya tamamen intihal edilmemiş, yayınlanması amacıyla başka bir yayın organına gönderilmemiştir.

Etik Kurul Beyanı / Ethics Committee Declaration

Araştırma doküman incelemesine dayalı olduğunda netik kurul onayı gerekmemektedir. / Since the research is based on document review, ethical committee approval is not required.

Çatışma Beyanı / Conflict Statement

“*Kitap Değerlendirmesi: Mitolojiye Dair-Kadim Toplumlardan Günümüze Kutsal Anlatılar-*” başlıklı makalede kişi ve kurumlarla hiçbir çıkar çatışması söz konusu değildir. / There is no conflict of interest with any individuals or institutions in the article titled “*Book Review: Mythology- Sacred Narratives from Ancient Societies to the Present Day.*”

İTHAF / DEDICATION / إهداء

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

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, clergy, journalists, babies, children, and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's savage, barbaric, inhumane, and unlawful attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques, and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All of Israel's occupations and attacks that violate international law and human rights and freedoms are crimes and must therefore be prosecuted.

هذه المقالة موجهة إلى العلماء والطلاب وعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده

إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكماته

Yazarlık Katkısı / Authorship Contribution

Çalışma tek yazarlı olarak yürütülmüştür. / The study was conducted by a single author.

