

İLÂHİYATTA

GÜNCEL ARAŞTIRMALAR

MART 2023

Editör

Doç. Dr. Arslan Karaoğlan

gece
kitaplığı

İmtiyaz Sahibi / Publisher • Yaşar Hız
Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • Eda Altunel
Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Gece Kitaplığı
Editörler / Editors • Doç. Dr. Arslan Karaoğlan
Birinci Basım / First Edition • © Mart 2023
ISBN • 978-625-430-708-9

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Gece Kitaplığı'na aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin
almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

The right to publish this book belongs to Gece Kitaplığı.

Citation can not be shown without the source, reproduced in any way
without permission.

Gece Kitaplığı / Gece Publishing

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

Ümit Apt. No: 22/A Çankaya / Ankara / TR

Telefon / Phone: +90 312 384 80 40

web: www.gecekitapligi.com

e-mail: gecekitapligi@gmail.com



Baskı & Cilt / Printing & Volume

Sertifika / Certificate No: 47083

İlahiyatta Güncel Araştırmalar

Mart 2023

Editör

Doç. Dr. Arslan KARAOĞLAN

İÇİNDEKİLER

Bölüm 1

CEMAAT OLMANIN MİKRO SOSYOLOJİSİ: MESCİD-İ NEBEVÎ
EKSENİNDE CAMİLER VE DİNÎ GRUPLARIN KARŞILAŞTIRMALI
ANALİZİ

Mustafa SARMIŞ 1

Bölüm 2

ALEVİLİK-BEKTAŞİLİĞİN DEĞİŞEN YÜZÜNE TUTULAN BİR AYNA
OLARAK: HAKK LÖKMASI “HAKKULLAH”

Gökhan AĞAOĞLU 37

Hasan ÇELİK 37

Bölüm 3

İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN TEFSİR DERSİNE YÖNELİK
TUTUMLARI

Süleyman GÜMRÜKÇÜOĞLU 57

Bölüm 4

KEMALPAŞAZÂDE’NİN İ’CÂZÜ’L-KUR’ÂN ANLAYIŞI

Mehmet Mahfuz ATA 83

Bölüm 5

ETKİLİ OKUL BAĞLAMINDA PROJE İMAM HATİP LİSELERİNDE BİR
OKUL KÜLTÜRÜ İNŞA ETMEK

Ümit KALKAN 99

Bölüm 1

CEMAAT OLMANIN MİKRO SOSYOLOJİSİ:
MESCİD-İ NEBEVÎ EKSENİNDE CAMİLER VE
DİNÎ GRUPLARIN KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ

Mustafa SARMIŞ^{1}*

1 Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Sosyolojisi ABD, mustafa.sarmis@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-0363-4861

Giriş

Mescid-i Nebevî'de gerçekleştirilen faaliyetler ve orada inananları cemaat haline getiren faktörler Müslümanlar için her dönemde örneklik oluşturmuştur. Bu çerçevede bu çalışmanın amacı, Hz. Muhammed'in yaşadığı dönemde Müslümanlar açısından Mescid-i Nebevî'nin ne tür sosyal fonksiyonlara sahip olduğunu mikro sosyolojik bir yaklaşımla belirleyerek Mescid-i Nebevî'nin söz konusu özelliklerinin modern dönem camilerdeki ve dinî gruplardaki karşılıklarını karşılaştırmalar yaparak inceleme altına almaktır. Bu kapsamda öncelikle sosyal ve dinî grupların özellikleri ile İslam dini ve Müslümanlar açısından cemaatle namaz kılmanın önemi açıklanacaktır. Daha sonra Mescid-i Nebevî'de cemaati oluşturan en önemli faktörler mikro sosyolojik bir yaklaşımla tespit edilerek bu faktörlerin günümüz Türkiye'sindeki camilerde ve dinî gruplarda karşılıklarının neler olduğuna yönelik karşılaştırmalı bir analiz yapılacaktır. Böylece Mescid-i Nebevî'de cemaat olmanın modern dönemde genel olarak nelere karşılık geldiği sorgulanarak camilerin ve dinî grupların cemaat oluşturma açısından nasıl bir konumda bulduklarına dair değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Bu araştırmanın temel olarak odaklandığı konu, cemaat olmanın mikro sosyolojik analizidir. Bu çerçevede çalışmada öncelikle bireylerin Mescid-i Nebevî, cami ve dinî grup mekânlarında buluşmalarını sağlayan faktörler irdelenerek onların oradaki davranışlarını doğrudan ve dolaylı bir şekilde yönlendiren unsurlar öğrenilecektir. Zira ilk olarak böyle bir sorgulama yapılmadığı takdirde mikro sosyolojik ilişkilerin sağlıklı bir analizi gerçekleştirilemeyecektir. Daha sonra aynı mekânda bir araya gelen inananların orada gerçekleştirdikleri bireyler arası iletişim ve etkileşim biçimlerinin cemaat oluşturmadaki rolü incelenecektir. Dolayısıyla bu çalışmada mikro sosyolojik açıdan cemaat olmayı sağlayan ya da cemaat bağlarının zayıflamasına neden olan faktörler ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. Makro sosyolojik yaklaşımlara, yalnızca mikro ilişkileri etkilemesi itibarıyla başvurulacaktır.

Çalışmada dokümantasyon yöntemiyle Mescid-i Nebevî, camiler ve dinî grupların özellikleri tespit edilecek, günümüzdeki camiler¹ ve dinî gruplara yönelik doğrudan ve dolaylı bir şekilde gerçekleştirilen gözlemlerden faydalanılacak ve tüm bu bilgiler yorumlayıcı bir yaklaşım üzerinden değerlendirilecektir. Araştırmanın hacmi ve sınırlılıkları çerçevesinde; camiler ve dinî gruplar sadece Türkiye özelinde incelenecek, diğer ül-

1 Günümüz Türkiye'sindeki camilerin sosyal özellikleri, camilerde cemaat olma ve cemaat içi etkileşim biçimleri hakkında bilgi verilirken yararlanılan son dönem alan araştırmaları için bkz. Karaman, 2021; Erdoğan, 2019; Dağcı ve Dağcı, 2018; Atalay, 2016; Yuca, 2015; Demir, 2015; Koca, 2015; Döner, 2015; Aksoy, 2014; Palabıyık, 2013; Ağgoban, 2014; Ozan, 2013; Yıldız, 2012; Öz, 2010; Erdiç, 2011; Özler, 2007; Çanakçı, 2015; Onay, 2006; Genç, 2004.

kelerin camileri ve dinî grupları dikkate alınmayacaktır. Ayrıca camilerin ve dinî grupların geçmişten günümüze uzun tarihi süreçlerini ele almak yerine genel olarak 2000 yılı sonrasına odaklanılacaktır.

Türkiye’deki dinî gruplar çok farklı çeşitliliğe ve içeriklere sahip oldukları için bu çalışmada sadece günümüzdeki tarikat ve cemaatler üzerinden (Efe, 2017) bir araştırma yapılacaktır. Ancak bu noktada tüm tarikat ve cemaatlerin aynı özelliklere sahip olmadığı hususu göz önünde bulundurularak, araştırmada bu gruplara yönelik yapılacak analizler *dinî grupların mikro sosyolojik ideal tipi* üzerinden gerçekleştirilecektir. Çünkü Türkiye’deki tarikat ve cemaatlerin birbirinden farklı yapılanmalarına ve uygulamalarına bakıldığında, bu dinî grupların mikro sosyolojik açıdan aynı sonuçlarla karşılaşmaları mümkün görünmemektedir. Bu nedenle çalışmada dinî grupların mikro sosyolojik analizine yönelik yapılan açıklamaların Türkiye’deki tüm tarikat ve cemaatleri kapsamadığını, bazılarında bu özellikler görülebilecek iken diğerlerinde bu özelliklerin olmayabileceğini belirtmek gerekir. Hiç şüphesiz ki her bir dinî grubun ayrı ayrı incelenmesi farklı araştırmaların konusu olmayı beklediği için, bu çalışmada dinî grupların mikro sosyolojik ideal tipi üzerinden bir yöntem izlenmesi bizim açımızdan zorunlu görünmektedir. Aynı zamanda dinî gruplardaki mikro sosyolojik ilişkileri pozitif ve negatif yönleriyle birlikte ele alan bu ideal tip yöntemi, farklı dinî grupların incelenmesine kaynak oluşturabilecektir. Böyle bir imkânın ortaya çıkması, bu araştırmanın önemini artırmaktadır.

İlgili literatür incelendiğinde, Mescid-i Nebevî’nin sosyal özellikleri ve günümüzdeki karşılıklarını açığa çıkarmaya çalışan çeşitli araştırmaların tamamında günümüz camilerinin fonksiyonları üzerinden karşılaştırmalar yapıldığı; fakat bu karşılaştırmalarda özellikle cemaat olmanın mikro sosyolojik analizine yoğunlaşmadığı görülmektedir. Aynı zamanda konuyla ilgili geniş bir tarama yapılmasına rağmen literatürde Mescid-i Nebevî’nin sosyal fonksiyonları ve modern dinî grupların özellikleri arasında karşılaştırma yapan herhangi bir araştırmanın karşımıza çıkmaması bu çalışmayı diğerlerinden farklılaştırmakta ve önemli kılmaktadır.

1. Cemaat Olma Açısından Sosyal ve Dinî Grupların Özellikleri

Mescid-i Nebevî, camiler ve dinî grupların cemaat olma açısından incelenebilmesi için öncelikle sosyal ve dinî grupların özelliklerini ortaya koymak gerekir. Böylece sosyal ve dinî grupların öne çıkan yönleri, cemaat olma açısından gerekli olan faktörlerin neler olduğu, grup içi davranış biçimlerinin ve üyeler arası etkileşimin nasıl olduğu gibi önemli özellikler genel hatlarıyla ortaya konularak konunun sağlıklı bir şekilde ele alınması mümkün hale gelecektir.

Genel olarak sosyal ve dinî gruplar; belirli amacı ve hedefi gerçekleştirmek için bir araya gelen, kendilerine ait değer hükümlerine ve inançlara sahip olan, birbirinden haberdar biçimde ve birbirlerinin varlığını dikkate alarak karşılıklı ilişki sistematığı içerisinde etkileşimde bulunan, ortak normlara sahip olan ve grubun yazılı/yazısız kurallarına uyan, grup aidiyetini hisseden ve grup bağlılığıyla hareket eden, biz olma bilincini ve grup kimliğini içselleştiren bireylerden oluşur. Gruplar, süreklilik arz eden, hiyerarşik bir yapıyla şekillenen, sahip olduğu özellikleriyle diğer gruplardan farklılaşan kendilerine özgü yapılardır. Üyeler bu gruplarda buldukları konuma uygun biçimde kendilerine ait rollerini yerine getirerek gruba katılım sağlayan, grup uyumu göstererek iş birliğiyle hareket eden, grup normlarına göre denetlenen ve kısıtlanan, grubun belirlediği hedeflere ulaşmak için çaba gösteren bireylerden oluşur. Grup ideolojisini benimsemiş üyelerin grupla özdeşleşmiş olmaları onların grubu kendileriyle bir tutmalarını, üyelerin kendilerini gruba adanmalarını, gruplarına yönelik her türlü saldırıya karşı savunma refleksi göstermelerini ve grubu korumalarını sağlar (Arkonaç, 2016: 241-330; Hortaçsu, 2014; Yurttaş, 2019; Ağın, 2022; Efe, 2013: 23-30; Akyüz, 2015; Bilgin, 2020; Tatlılıoğlu, 2008; Eren, 2000).

C. H. Cooley'in birincil ve ikincil grup sınıflandırmasına mikro sosyoloji açısından bilhassa vurgu yapmak gerekir. Birincil gruplar, oldukça yakın, samimi, yüz yüze, sıkı ve yoğun ilişkilerin kurulduğu, üyelerin birbirleri hakkında geniş ve ayrıntılı bilgilere sahip olduğu, bireysellikten uzak durularak grubun amaçları yönünde bir şuuruyla hareket edildiği, dayanışmanın ve paylaşımın hâkim olduğu genellikle küçük ölçekli homojen yapılar olarak karşımıza çıkar. Bu gruplarda üyeler bireysel kimlik yerine sosyal grup kimliğini benimser. Kendiliğinden, doğal ve duygusal bir temel üzerine kurulu olan birincil gruplar, üyeler üzerinde baskı oluşturacak etkili bir güce sahiptir. Bu sayede grup, üyeleri sıkı bir denetime tabi tutar ve gerektiğinde onlara yaptırım uygular. İkincil gruplara bakıldığında ise, üyelerin birbirleriyle etkileşimlerinin genellikle bir konu veya problem etrafında gerçekleştiği, belirli çıkarlar açısından ilişkilerin kurulduğu, sosyal ilişkilerin zayıf ve geçici olduğu, özdeşleşmenin çok az gerçekleştiği, ilişkilerin ve sorumlulukların resmi ve bürokratik olarak şekillendiği heterojen yapılardır. İkincil gruplar bu yönüyle birincil gruplardan ciddi şekilde ayrılırlar. Birincil gruplar genel olarak geleneksel ve endüstri öncesi toplumlarda, ikincil gruplar ise modern toplumlarda yaygın olarak görülürler (Özkalp, 2004: 97-99; Güngör, 2018: 182-185; Güler, 2021: 147-148). Birincil ve ikincil grup sınıflandırmalarının özellikleri göz önüne alındığında İbn Haldun'un bedevilik-hadarilik, F. Tönnies'in cemaat-cemiyet, E. Durkheim'in mekanik-organik toplum sınıflandırmalarının birbirlerine benzer yönleri söz konusudur (Yelken, 1999; Günerigök, 2019;

Tekin, 2004). Dolayısıyla mikro sosyolojik açıdan tüm bu sınıflandırmalardan faydalanmak önem arz eder.

Sosyal ve dinî grupların tümüyle olumlu özelliklerle karşımıza çıkmadığını, bu nedenle onları pozitif ve negatif sonuçları itibarıyla değerlendirmenin zorunlu olduğunu dikkate almak gerekir (Cebeci vd., 2019). Bu çerçevede özellikle dinî grupların nasıl bir yer olduklarında gerçek anlamda bireylerin özgürlüklerini zedelemeyeceğini düşünmek önem arz eder (Yıldırım, 2019; Korkmaz, 2015; Sarıkaya, 2001). Aynı zamanda kurumsallaşmış, geniş ağlara sahip olan ve merkezi bir yönetimle modern bir organizasyona dönüşmüş dinî grupların cemaat oluşturma ve sosyal kontrolü sağlama noktasında ne kadar işlev üstlenebilecekleri sorgulanmalıdır. Zira mikro sosyolojik açıdan yaklaşıldığında, birincil ve yüz yüze ilişkilerin azaldığı durumlarda hem grubun içselleştirilmesi alt seviyelere düşmekte hem de sosyal kontrol mekanizması zarar görmektedir. Bu nedenle bireylerin aktif bir şekilde hareket etme, grupla bütünleşme ve cemaat içi kontrol mekanizmaları tarafından denetlenme gibi dinî grupların çeşitli işlevsel özelliklerinden faydalanmalarına yoğunlaşmak gerekir. Ancak bu durumların üyeler için olumsuz sonuçlar üretebileceği de dikkate alınmalıdır.

2. İslam Dini ve Müslümanlar Açısından Mescid-i Nebevî’de Cemaatle Namaz Kılmanın Önemi

Birçok ayet ve hadis (el-Bakara, 2/43; Âl-i İmran, 3/103; el-Cuma, 62/9) (Buhârî, “Ahkâm”, 3; Müslim, “İmâre”, 13, “İmân”, 93; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 131; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 4/278, 375, 5/145; Tirmizî, “Fiten”, 7; Ebû Dâvûd, “Fiten”, 1; Dârimî, “Mukaddime”, 8), Müslümanların cemaat olmaları ve mescide gelmeleri gerektiğini anlatır (Sancaklı, 2018). Özellikle savaşta korku halinde dahi cemaatle namaz kılınmasının emredilmesi (en-Nisâ, 4/102) cemaatle namaz kılmanın Müslümanlar için ne kadar mühim olduğunu gösterir. Nitekim Peygamber’in Medine’ye gelişinde gerçekleştirdiği ilk işlerden biri olarak Mescid-i Nebevî’yi inşa etmesi (Buhârî, “Menâkıbü’l-ensâr”, 45), yaşadığı süre boyunca cemaatle namazları kıldırması (Buhârî, “Ezân”, 39) ve hastalandığında bile cemaatle namaza devam etmesi bu hassasiyetin bir göstergesidir. Ayrıca Peygamber’in, kendisine yardım edecek hiç kimse olmasa bile âmâ olan kişinin dahi mescide gelmesini emretmesi (Müslim, “Mesâcid”, 255; Nesâî, “İmâmet”, 50; Ebû Dâvûd, “Salât”, 46) konunun ciddiyetini bizlere vurgular.

Her ne kadar cemaatle namaz kılınması (erkekler için Cuma namazı hariç) farz hükmünde olmasa da (Kisbet, 2018) burada sosyolojik olarak altı çizilmesi gereken husus, ilahi bir konuma sahip en yüksek otorite olan Allah’ın ve O’nun otoritesini temsil eden elçisinin inananları cemaate katılmaya çağırmasıdır. Bu noktada Allah’a ve Resulü’ne gönülden

bağlanmış bir mü'min, bu çağrıyla yerine getirmek için elinden gelen çabayı gösterecek hatta buna kendisini mecbur hissedebilecektir (Çetiner, 2009). Ayrıca bu çalışma içerisinde vurgulanan tüm hususlar dikkate alındığında, Peygamber döneminde Medine'de yaşayan bir Müslümanın cemaatle namaz kılmayı bir tavsiye veya teşvikten daha öte bir emir olarak algılamış olduğu söylenebilir. Çünkü nasıl ki üst bir otoriteye tabi olan bireylerin emirlere itaat etmeleri kaçınılmaz ise, Allah'ı ve Peygamberi'ni kutsal bir otorite olarak kabul eden mü'minlerin de söz konusu bu çağrıdan uzak kalmaları mümkün olmamıştır, denilebilir.

Müslümanları cemaatle namaza çağıran emir ve tavsiyelerin yanı sıra bu süreçte onların mescide gelmelerini sağlayacak teşvik edici mekanizmaların da devreye sokulduğu görülür. Cemaatle kılınan namazın kişinin imanını göstermesi (Tirmizî, “İmân”, 8; İbn Mâce, “Mesâcid”, 19), günahların bağışlanmasını sağlaması (Müslim, “Tahâret”, 13), tek başına yapılan ibadetten yirmi küsur derece daha sevap olması (Vuruşkan, 2022), mescide giderken atılan her adımın sevap ve sadaka olması (Buhârî, “Cihâd”, 72; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 4/270) ve her adımda bir günahın bağışlanması, mescitte bulunanların orada kaldıkları süre boyunca namaz kılıyormuş gibi sevap kazanmaları ve meleklerin onlara dua etmeleri (Buhârî, “Büyü”, 49; Müslim “Mesâcid”, 272; İbn Mâce, “Mesâcid”, 16; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 4/80), mescide gelenlere cennette bir yer verilmesi ve ikramların hazırlanması (Buhârî, “Ezân” 37; Müslim, “Mesâcid”, 285) gibi birçok müjde Müslümanların Mescid-i Nebevî'ye katılımını sağlayan önemli pekiştireçler olarak karşımıza çıkar. Böylece Müslümanlar, hem Allah ve Resulü'nün emir ve tavsiyesi olması itibarıyla cemaatle namaz kılmanın kutsal yönünü kavramakta hem de daha çok sevap kazanma gibi çeşitli pekiştireçler üzerinden cemaate katılmak için güdülenmektedirler.

Tüm bu emir ve pekiştireçlere rağmen mescide devam etmeyenler ise Peygamber'in oldukça sert uyarılarıyla karşı karşıya kalmışlardır. Bu bağlamda Peygamber'in şu sözünün oldukça dikkat çekici olduğunu belirtmek gerekir: “*Canımı elinde tutan Allah'a yemin olsun ki, odun toplanmasını, sonra namaz için ezan okunmasını ve bir kimsenin cemaate imam olmasını emredip sonra da cemaate gelmeyenlerin evlerini yakmak içinden geçiyor*” (Buhârî, “Ezân”, 29; Müslim, “Mesâcid”, 252). Hz. Muhammed elbette zorlama ve baskıyla hiçbir kimseyi namaza çağırmamıştır; burada vurgulanması gereken husus, Müslümanların cemaate katılmalarının ne kadar önemli olduğunu göstermesidir. Benzer biçimde namaz kılmak için mescide gelmemenin daha çok münafıkların özelliklerinden olduğunun söylenilmesi de (Müslim, “Mesâcid”, 256) Müslümanlara yönelik çok ciddi bir uyarıdır. Bu noktada nasıl ki cemaatle namaza katılım için pekiştireçler kullanılmışsa aynı şekilde ilahi cezalandırma ve korkutma yöntemi üzerinden de bu katılımın sağlanmak istendiği anlaşılmaktadır. Dolay-

sıyla burada hem Müslüman topluma aidiyetin zarar görmesi tehlikesiyle hem de kutsal otoritenin tehdidiyle karşılaşılması Müslümanların mescide gelmelerini sağlayan etkili bir işlev görmüştür.

3. Mescid-i Nebevî’de Cemaati Oluşturan Faktörlerin Camiler ve Dinî Gruplar Açısından Karşılaştırılması

Kabile ilişkileriyle birbirine bağlı olan Arap toplumunun İslam dini ile birbirine kenetlenmesi sonucunda hem birbirine düşmanlık besleyen farklı kabileler kardeş olmuş hem de değişik millet ve kimliklere sahip olan kişiler o ümmetin bir parçası haline gelmişlerdir (Tan, 2019). Bu birlik ve beraberliği sağlayan elbette ki öncelikli olarak İslam inancıdır. Fakat inanışların hayata yansıyan yönleri olmaksızın kurumsal bir dinin varlığını sürdürmesi mümkün görünmez. Bundan dolayı bu birlikteği kuvvetlendirecek ve inananların cemaat olmalarını sağlayacak çeşitli mekanizmaların farklı işlevleri yerine getirmeleri gerekir. Bu noktada Müslümanların birlik ve beraberliğini inşa eden faktörlerin tespit edilmesi ve bu faktörlerin sosyolojik anlamda inananları nasıl etkilediğinin incelenmesi önem arz eder. Bu çerçevede bu başlık altında sıralanan maddelerde; öncelikle Mescid-i Nebevî’nin özellikleri mikro sosyolojik açıdan ele alınacak, daha sonra Mescid-i Nebevî ekseninde günümüzdeki camiler ve dinî grupların özellikleri üzerinden karşılaştırmalar yapılacaktır.

3.1. Karizmatik Lider

Kâbe nasıl ki bir mabet olarak insanları bir araya getirdi ise Medine’ye hicret eden Müslümanların da Kâbe’nin manen bir şubisini temsil eden bir mescitte buluşmaları gerekmektedir (Aydın, 2001: 120-121). Fakat o dönem için Mescid-i Nebevî’yi cemaat oluşturma açısından Kâbe’den ayıran en önemli yön, hiç şüphesiz ki Peygamber’in tüm yönleriyle liderliğidir. Kâbe 7. yüzyıl Arabistan yarımadasındaki insanlar açısından kutsal olmasına karşın Mescid-i Nebevî ile kıyaslandığında onun en önemli eksik tarafının bir lider etrafında şekillenen bir cemaati inşa edememesi olduğu görülmektedir. Bundan dolayı Mescid-i Nebevî’yi önemli kılan öncelikli hususun peygamberlik olgusu olduğunu vurgulamak gerekir. Peygamber’in kutsal karizması ve dinî otoritesi olmaksızın (Akyüz, 2000; Çapcıoğlu, vd., 2010; Özbolat, 2015; Bulut, 2022; Yavuz, 2014: 1-13) Mescid-i Nebevî’nin cemaat oluşturma açısından bu denli kritik bir görevi icra etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla orası sadece bir toplanma mekânı değil, dinî bir liderin önderliğinde toplumsal dönüşümün gerçekleştirildiği bir merkez konumundadır.

Peygamber’in sahabe üzerindeki etkisi gerçekten muazzamdır. Bunun en önemli sebebi, hiç şüphesiz ki onun Allah’la olan irtibatından kaynaklanır. Bu açıdan Peygamber’e itaatin Allah’a itaat anlamına gelmesi (en-Nisâ, 4/80), aynı zamanda Peygamber sevgisinin iman ve amel geçerli-

liğin ön şartı olması sahabenin Peygamber’le ilişkilerini dinî bir çerçeve içerisine yerleştirir. Nitekim bunun bir yansıması olarak sahabenin Peygamber’le inanç konularında herhangi bir tartışmaya girmediği, ona tam bir teslimiyet göstererek gereksiz ve çok soru sormaktan uzak durduğu ve kendi aralarında dinî tartışmalar yapmadığı görülür (el-Ömerî, 2017: 474-485). Buna ek olarak sahabenin Peygamber’e yönelik istenmeyen ve hatalı davranışları onların uyarılmalarına neden olmuştur (Gezgin, 2006). Aynı şekilde sahabenin Peygamber’le konuşurken “*Anam babam sana feda olsun!*” diyerek söze başlaması, Peygamber bağlılığının onlar açısından ne kadar üst seviyelerde gerçekleştiğini gösterir. Bu çerçevede peygamberlik olgusunun özellikleri ve kişiler üzerindeki etkileri anlaşılmeden Mescid-i Nebevî’nin doğru bir şekilde analiz edilmesinin mümkün olmayacağını vurgulamak gerekir.

Peygamber’in kutsal karizması kişinin sadece bilgi edinmesini sağlamaz. Zira Peygamber hem Allah’ın otoritesini temsil eden bir güce hem de kişilik ve maneviyatıyla insanları etkileyen kutsal bir auraya sahiptir. Örneğin, onun sohbetlerine katılan sahabe Peygamber’e o kadar gönülden bağlanır ki sanki başlarında bir kuş varmış da kıpırdasalar uçacakmış gibi onu dikkatlice dinler ve anlatılanlardan da o kadar çok etkilenir ki inleyerek ağladıkları olurdu (Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 23; Müslim, “Fezâil”, 134). Dolayısıyla onunla beraber geçirilen vakitler kişilerin hem inancını artıran hem de aynı zamanda Peygamber’in oluşturmak istediği Müslüman cemaate katılımı sağlama sağlayan bir işlev görür. Bundan dolayı doğrudan Peygamber’le ikili görüşme yapmanın ya da onun sohbet halkasına dâhil olmanın herhangi sıradan bir görüşme ya da ilişki biçimi olarak ele alınmaması gerekir. Zira bu ilişkinin doğrudan cemaati güçlendirici bir yönünün olduğu gayet açıktır. Bu noktada Ashâb-ı Suffe’nin Peygamber’le görüşme açısından daha avantajlı bir konumda bulunduğunu belirtmek gerekir. Sahabe aracılığıyla öğrenilen bilgilerin ise bu denli bir etki oluşturması mümkün görünmez. Ancak sahabilerin sohbet halkası şeklinde oluşturdukları birlikteliklerin de onlara sadece bilgi vermediğini özellikle belirtmek gerekir. Burada ortak bir inanca sahip bireylerin aynı amaçla bir araya gelmeleri ve dinlerini öğrenmek istemeleri onların cemaat olma bilinçlerini güçlendiren bir sonucu ortaya çıkarır.

Beş vakit okunan ezanda Hz. Muhammed’in Allah’ın elçisi olduğunun ilan edilmesi cemaat olma açısından oldukça önemli görünmektedir. Burada sosyolojik açıdan üzerinde durulması gereken husus, bu çağrıya kulak veren Müslümanların Mescid-i Nebevî’ye geldiklerinde karşılarında Peygamber’i görmeleri, onu dinlemeleri, onun arkasında saf tutmaları, ondan emir almalarıdır. Fakat bununla yetinilmeyeceği aşikârdır. Çünkü bu ilan aynı zamanda tüm Medine halkına o toplumun liderinin kim olduğunu da duyurmaktadır. Dolayısıyla her gün ezanlarla işitilmesi iste-

nen peygamberliğin ilanı, hem Müslümanlar hem de diğer din mensupları açısından aynı zamanda toplumsal otoritenin, birliğin ve düzenin inşası yönüyle fonksiyonel bir görevi de yerine getirmektedir. Bu sebeple Peygamber'in otoritesini göstermesi açısından ezan, inananları aynı mekânda buluşturarak onların cemaat olma duygularını güçlendirmektedir. Bu yönüyle değerlendirildiğinde Müslümanların toplanma yerinin adı aslında oldukça anlamlıdır: Mescid-i Nebevî, yani Peygamber Mescidi.

Camilerdeki imamların konumunu doğru bir şekilde anlayabilmek için öncelikle Mescid-i Nebevî'deki Peygamber'in yerini göz önünde bulundurmak gerekir. Zira Mescid-i Nebevî'nin sosyal ortamını günümüz camilerinde yeniden ihya etmeye yönelik ortaya konulan yaklaşımların Peygamber'in çok yönlü karizmatik özellikleriyle karşılaştırma yapılmaksızın olumlu neticeler elde etmesi mümkün görünmemektedir. Bu noktada ilk olarak sorgulanması gereken husus, imamların Peygamber gibi cemaat üzerinde bir etki oluşturup oluşturmadığıdır. Bu elbette ki genel anlamda mümkün görünmez. Bunun en önemli sebebi, imamların karizmatik yönlerini aşkın bir kaynaktan almamalarıdır. Bu nedenle onların söyledikleri ve yapıp ettikleri şeyler cemaat tarafından mutlak bir örneklik değil, bazı durumlarda Peygamber'in model örnekliliğiyle karşılaştırma yapılacak ve ideal imam beklentisine dayalı olarak ortaya çıkabilecek eleştirel tutumları gösterir (Döner, 2014: 42-122). Bu açıdan imamlar, söyledikleri her şeyi sorgulamadan kabullenecek, verdikleri her emri yerine getirecek ve yasakladıkları şeylerden uzak duracak bir cemaatle muhatap olamazlar. Aynı zamanda Peygamber'deki kutsal auranın imamlarda olmaması ve cemaatin imamların liderlik vasfını taşıyacak tüm özelliklere sahip olmadıklarına yönelik algıları (Döner, 2014: 94-100) onların etrafında şekillenen bir cemaatleşmeyi ve etkilenmeyi çoğu zaman mümkün kılmaz. Bununla birlikte cemaatin, imamların mesleki bilgi ve yeterlik açısından tam anlamıyla başarılı olamadıklarına ve imamların toplum içindeki saygınlık durumlarında azalma olduğuna yönelik tutumları da (Çanakcı, 2015: 261-262, 271-277; Yıldız, 2012) bu durumu etkileyen kritik faktörler olarak karşımıza çıkar. Bu noktada imamların; sosyo-ekonomik ve kültürel tabanlarının çoğunlukla alt tabakalardan gelmesi neticesinde sahip oldukları tutum ve gerçekleştirdikleri eylemlerin genellikle bu durumun bir yansıması olması (Erdiç, 2011), bir devlet memuru olarak maaşla görev yapmaları ya da meslekleri dışında gelir elde etmek için çeşitli ticari faaliyetlerde bulunmaları (Demir, 2015: 116-118), bürokratik bir kuruma bağlı olarak hareket etme mecburiyetinde kalmaları neticesinde davranış tarzlarında ve tutumlarında bir resmiyetin oluşması (Demirkol, 1996: 316-319) ve sosyal imajlarını olumsuz şekilde etkileyen diğer unsurlar (Ozan, 2013: 41-90) imamların bazı yönlerden muhtemel karizmalarını ve cemaatle yoğun ilişkiler kurmalarını sınırlandıran faktörler olarak değerlendirildi-

rilebilir. Ayrıca din görevlilerinin medyadaki bazı olumsuz temsillerinin de (Yenen, 2012; Erdoğan, 2019) hem imamlar hem de inananlar açısından algı değişimine yol açtığından bahsedilebilir.

Dinî grup liderlerine genel itibarıyla atfedilen belirli özelliklerin grup üyeleri üzerinde karizmatik liderlik açısından etki oluşturduğu görülür. Özellikle dinî grup liderlerinin üyeler tarafından keşf, ilham ve benzeri yöntemlerle ve seyyid, şerif gibi otorite zincirleri ile kutsal bir özelliğe sahip olduklarının kabul edilmesi (Parlamış, 2022) onların karizmatik bir lider olarak görülmesini sağlar. Bu özellikler grup üyeleri nezdinde liderin doğal bir şekilde kutsal aurasını ortaya çıkarır (Yıldırım, 2010). Böylece liderden etkilenme üst seviyelerde gerçekleşerek onun etrafında bir araya gelme mümkün hale gelir. Aynı zamanda dinî liderin kutsal bir karizmaya sahip olması, üyeleri liderin her türlü yönlendirmesine açık hale getirir. Nitekim günümüzdeki dinî gruplar bu yönüyle değerlendirildiğinde, liderlerin üyeleri üzerinde çok yönlü bir etki mekanizmasına sahip oldukları görülür (Tatlıoğlu, 1995: 214-215). Bu çerçevede dinî grup liderlerinin tüm bu özelliklerinin üyelerin grup içindeki cemaat olma tavırlarını güçlendirdiği söylenebilir. Ancak burada dinî grup liderlerinin üyeleri üzerindeki söz konusu bu etkisi her ne kadar grup içi cemaatleşmeye katkı sağlıyor olsa da bu durumun üyelerin doğru ve sağlıklı bir şekilde düşünme biçimlerini olumsuz yönde etkileyebileceğini dikkatlerden kaçırmamak gerekir (Sarmış, 2022a: 331-333; Bulut, 2022). Aynı zamanda üyelerin ağırlıklı olarak karizmatik liderin yönlendirmeleriyle hareket etmesi, grup içindeki diğer mikro sosyolojik bağların anlamsızlaşmasına ve karizmanın sonlanması neticesinde grup içi bağların büyük oranda zayıflamasına neden olabilecektir.

3.2. Mekânın Çok Fonksiyonluluğu

Mekânın çok fonksiyonlu olmasının mikro sosyolojik açıdan önemi, bireylerin o mekânlarda daha çok vakit geçirmeleri, farklı iletişim/ etkileşim biçimleriyle karşılaşmaları ve bunun neticesinde cemaat olmayı güçlendiren özelliklerin artması açısından dır. Bundan dolayı Mescid-i Nebevî, camiler ve dinî grup mekânlarının çok fonksiyonlu bir özelliğe sahip olup olmadığının tespit edilmesi mikro sosyolojik açıdan oldukça önem arz eder.

Peygamber döneminde Mescid-i Nebevî'nin bir mabet olarak asıl fonksiyonunu icra ederken aynı zamanda orada birçok farklı faaliyetin de gerçekleştirildiği görülmektedir. Bu açıdan Mescid-i Nebevî; yönetim işlerinin yürütüldüğü, adli davaların görüldüğü, önemli kararların alındığı, genç-yaşlı herkese eğitimin verildiği, muhtaçlara yardımların yapıldığı, hastaların iyileştirildiği, cezaların infaz edildiği, gösterilerin yapıldığı, kimsesizlerin barındığı ve misafirlerin ağırlandığı merkezî bir kurum ola-

rak Müslümanlar açısından çok farklı işlevlere sahipti (Önkal ve Bozkurt, 1993: Cilt 7, 49-53; Hamidullah, 1981: 55-73; Önkal, 1983: 49-55; Güner, 1995: Cilt 4, 155-223; Ağırman, 1997: 109-182; Yazıcı, 2007: 1-10). Bu noktada mescidin çok fonksiyonlu bir yapıya sahip olmasının mikro sosyolojik açıdan önemli sonuçlar doğurduğuna vurgu yapmak gerekir.

Camilerin tarihi süreç içerisinde İslam medeniyetinde çok önemli bir yeri söz konusudur. Bu açıdan geçmiş dönemde camiler birçok farklı işlevleriyle hayatın merkezinde yer almışlardır (Akın, 2016; Kubat, 2020). Ancak Müslümanların sosyal bütünleşmesinde oldukça kritik bir öneme sahip olan camiler,² Cumhuriyet dönemiyle birlikte farklı bir durumla karşı karşıya kalmışlardır. Özellikle camilerin geleneksel statüsünün modern dönemde değişmesiyle birlikte bu fonksiyonlar oldukça sınırlı hale gelmiştir (Yuca, 2015: 19-24; Demir, 2015: 37-41). Bundan dolayı günümüz Türkiye'sinde genel olarak camilerde gerçekleştirilen sosyal faaliyetlere bakıldığında Mescid-i Nebevi'nin çok fonksiyonlu yapısından önemli ölçüde uzaklaşıldığı görülür. Mevcut kullanımında camilerin çoğunlukla mabet olma yönü öne çıkar.³

Her ne kadar günümüzde camilerin sadece bir mabet olarak kullanılmayıp birçok farklı faaliyetin de yapılabilmesine yönelik çeşitli uğraşlar (Atalay, 2016) ve iyileştirici öneriler (Karaalp, 2021: 75-84) söz konusu olsa da konjonktürel durum bu hedefin bütün camilerde tüm yönleriyle gerçekleş/tirile/mediğini bizlere gösterir. Nitekim mimari açıdan incelendiğinde camiler önemli ölçüde bir mabet olarak inşa edilir. Bununla birlikte cami içerisinde farklı faaliyetlerin gerçekleştirilmesi, rahat hareketlerde bulunulması, gündelik işlerle meşgul olunması ve gürültüye neden olan eylemlerin yapılması çoğu zaman cemaatin tepki göstermesiyle sonuçlanır. Çünkü camilerde cemaatle kılınan namazların dışında da her zaman birilerinin namaz kıldığı, dua ettiği, Kur'an okuduğu görülebilir. Bu nedenle ibadet eden kişilerin konsantrasyonlarını olumsuz şekilde et-

2 Osmanlı toplumuna bakıldığında, "mahalle" tanımının merkezinde "aynı camiye giden cemaatin aileleriyle meskûn oldukları yer" olması, özellikle akşam ve yatsı namazlarının mahallenin bütün erkeklerinin katılımıyla kılınması, mahalledeki bireylerin aynı camiye devam etmesi sonucunda onların "cemaat" şeklinde isimlendirilmesi, imamın mahallenin temsilcisi konumunda olması ve kişilerin camiye sürekli devam etmelerinin onların güvenilir olmalarında önemli bir kriter olarak kabul edilmesi (Koç, 2019: 121, 123-124, 139) geçmiş dönemde camilerin sosyal hayattaki önemli yerini gösterir.

3 Bu noktada Avrupa'da yaşayan Müslümanların camileri kullanma tarzlarının Türkiye'den farklı olduğunu belirtmek gerekir. Hem yabancı bir ülkede yaşamaktan kaynaklı bir sebeple aynı inaniş ve kültür kodlarına sahip olan bireylerin ortak bir mekânda buluşma fırsatı elde etmeleri hem de Türkiye'de camilere atfedilen hukuki statünün Avrupa camilerinde geçerli olmaması onlar açısından oldukça önemli görünmektedir. Bu sebeple camilerin hem dinî ve kültürel bir merkez olarak kabul edilmesi hem de hukuki açıdan daha geniş bir hareket alanına sahip olması birçok etkinliğin orada yapılmasını mümkün hale getirir. Fakat böyle bir yapılanmaya sahip olan bazı camilerin belirli dinî gruplarla sıkı bağlarının olduğunu özellikle belirtmek gerekir (Coştu ve Turan, 2009; Ağırbaş, 2015; Onay, 2020; ayrıca bkz. Güngör, 2012).

kileyecek davranışlardan uzak durulması beklenir. Bu durum ise camilerin mabet olma yönünü öne çıkararak onun sosyal fonksiyonlarının geri planda kalmasına neden olur.

Camilere gelen kişilere bakıldığında kadın, çocuk, genç ve çalışanlardan daha ziyade genellikle orta yaş ve yaşlı erkeklerin katılım sağladığı görülür. Günlük vakit namazlarına cemaatin katılımı çoğu zaman az iken; Cuma, teravih, bayram namazlarında ve mübarek gecelerde camilerde yer bulmak zorlaşır. Bu noktada özellikle kadınların vakit namazlarında camiye gelmemelerine yönelik çeşitli dinî yaklaşımların, camilerde yaşanan bazı eksik ve hatalı uygulamaların (Güneş, 2018; Akpınar, 2008; Demir, 2015: 45-123) ve imam-cemaat arasında olması gereken ideal iletişim biçimlerinin (Tetik, 1998; Önkal, 2008; Tekin, 2012) etkili bir şekilde yerine getirilememesinin inananların cami cemaatine katılımını azalttığını belirtmek gerekir.

Dinî grupların vakıf, dernek, Kur'an kursu gibi farklı toplanma mekânlarına bakıldığında çok fonksiyonlu bir durumla karşılaşmak mümkündür. Üyeler buralarda dinî sohbet grupları oluşturarak genel olarak haftada bir kez bir araya gelir, grup mekânını bir buluşma yeri olarak görür, yüz yüze sıcak ilişkiler kurulur, çaylar içilir, ikramlar yapılır, gündelik sohbetler edilir, paylaşım ve dayanışmaya dayalı etkinlikler düzenlenir, kermesler ve yemek organizasyonları yapılır, konuşmacılar getirilir, önemli konularda bilgiler öğrenilir, değişik yaş grupları için okullara yönelik farklı dersler verilir, kişileri geliştirmek için çeşitli kurslar düzenlenir, grubun yönetim işleri yürütülür ve toplantılar yapılır. Aynı zamanda taziye, mevlit okutma gibi sosyal ve dinî etkinlikler yapılırken bununla birlikte kına, düğün, sünnet gibi organizasyonlar için de bu mekânlar kullanılabilir. Bu sayede üyeler küçük veya büyük gruplar halinde bir arada olma ve birbirleriyle iletişim kurma fırsatı elde ederler. Bu faaliyetler genel olarak belirli vakitler ve yetişkin erkeklerle sınırlandırılmaksızın çocuk, genç ve kadın ayrımı gözetmeksizin herkesin katılımıyla ve geniş zaman dilimlerinde gerçekleştirilir (Efe, 2013: 131-316; Yılmaztürk, 2021: 257-408; Midilli, 2018: 42-50). Bu yönüyle dinî grup mekânları, hem dinî bilgilerin öğrenildiği hem de üyeler arası etkileşimlerin kurulduğu, böylece grup aidiyetinin hissedildiği, birincil ilişkilerin yaşandığı, dolayısıyla gerçek anlamda cemaat olmanın ne demek olduğunun bizzat hissedilerek onun sosyal sonuçlarından faydalanıldığı ve en önemlisi biz bilincinin inşa edildiği yerler olarak karşımıza çıkar (Horozcu ve Kalkan, 2017: 27-29, 34).⁴ Ancak bu noktada dinî gruplar, yaptıkları faaliyetlerin dinî boyutundan uzaklaşma ya da genel olarak sosyal bir organizasyona evrilme riskiyle

4 Türkiye'deki Alevi gruplara ait cemevlerinin, dinî mekânların çok fonksiyonlu özelliklerini taşıması açısından geniş bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Bkz. Yıldırım, 2012: 167-174.

karşı karşıya kalabilirler. Aynı zamanda sürekli olarak grup mekânlarında gerçekleştirilen aktivitelere katılınması, bireysel olarak elde edilebilecek dinin manevi boyutunun hissedilmesi ve tecrübe edilmesinde eksikliklerle karşılaşılmasına yol açabilir. Bir diğer husus, dinî grup üyelerinde mekânsal aidiyet yoğunluğunun artmasının en kritik olumsuz yansımalarından birisi, grup üyelerinin camileri geri planda bırakması sonucunu doğurabilmesidir.

3.3. İbadetler

İnananlar mabetlerde Tanrı'ya ya da maneviyata yönelirken bu mekânların sosyal açıdan işlevsel sonuçları ortaya çıkmaktadır. Birey ile Tanrı ilişkisi ya da maneviyat yönelimi sadece kişiyi ilgilendirirken, mabetlerde işin içine sosyal boyutun girmesi ibadetlerin konumunu farklı bir yere taşımaktadır. Zira burada insanı derinden etkileyen inanç unsuru devreye girerek sıkı bir sosyalitenin inşası mümkün hale gelmektedir (Arslantürk, 2009; Öz, 2021: 219-231; Daryal, 1969a; 1969b). İnananlar kutsal mabette hissettikleri maneviyatlarıyla sembolik (Özel, 2015) ve ontolojik bir anlamlandırma faaliyeti gerçekleştirirken aynı zamanda bir peygamberin, dinî liderin veya dinî emirlerin sosyal yönlendirmeleriyle karşı karşıya kalmaktadırlar. Bu noktada Mescid-i Nebevî'nin de Müslümanlar açısından benzer etkiler oluşturduğunu söylemek mümkündür. Zira orada hem aşkın olanla irtibatı olan bir Peygamber hem de mescitte gerçekleştirilen ibadetlerle birlikte değiştirilmesi amaçlanan bir yaşam vardır. Aynı zamanda bu amacın gerçekleştirilmesini mümkün kılan, Peygamber'in rehberliğinde hayatlarını değiştirmeyi hedeflemiş istekli bireyler söz konusudur. Tüm bu faktörler Mescid-i Nebevî'de kılınan namazların cemaat olma açısından ne kadar önemli olduğunu gösterir.

Cuma, bayram, cenaze, istiska, küsuf ve husuf namazlarının bireysel olarak değil sadece cemaatle kılınabilmesi (Çetiner, 2009: 151), hem haftalık ve dönemsel hem de önemli ve kritik zamanlarda cemaat halinde yapılan ibadetlerin sosyal dayanışma ve bütünleşmenin sağlanmasında fonksiyonel bir anlama sahip olduğunu gösterir. Bundan dolayı ibadetlerin söz konusu sosyal önemi sebebiyledir ki, Mescid-i Nebevî'de cemaatle birlikte icra edilmeyen nafile namazlar, tespihler, dualar, istiğfarlar ve okunan aşırırlar ülkenin geçmiş tarihi süreci içerisinde toplu bir şekilde yapılmaya başlanmıştır. Ayrıca buna ek olarak Peygamber döneminde olmadığı halde salavatlar, mevlitler, ilahiler ve kandil gecelerinin ihyası da camilerdeki önemli ritüeller olarak uygulanagelmıştır. Tüm bu ibadet ve ritüellerin estetik içeriğe sahip güzel makamlarla icra edilmesi kolektif maneviyatın ortaya çıkmasına katkı sağlayabilmiştir. Böylece cemaat halinde gerçekleştirilen ibadet ve ritüeller sayesinde hem dinin duygusal ve manevi boyutu daha çok aktif hale gelebilmiş hem de mikro sosyolojik ilişkiler ve dinî sosyal aidiyet daha yüksek seviyelere çıkabilmiştir (Bilgin, 2009: 197-199).

Kutsalın hayatın dışında tutulduğu ve düalist bir dünya görüşünün inşa edildiği modern yaşamın içinde hayatını sürdüren özerk bireylerde (Tüzen, 2018) ibadetlerin bütüncül ontolojik anlamının ve ibadetlerle birlikte ortaya çıkacak cemaat ruhunun ideal düzeyde bir karşılık oluşturabileceğini söylemek mümkün olmayabilir. Bir diğer husus, ibadetlerin kurumsal dindarlığın bir yansıması olarak yapılmasının ibadetlerin niteliğini doğrudan etkilemesidir. Bu iki durum da cami cemaatindeki yansımaları sorgulanmalıdır. Ayrıca günümüz Türkiye’indeki camilerde gerçekleştirilen ibadetlerin kolektif dinî vecd ve coşkuyu ortaya çıkarması açısından yeteri kadar bireylerde etki oluşturamamasına dikkat çekilebilir. Zira camilerde inananların bireysel tavırlar sergilemeleri, orada ortaklaşa bir biçimde ve aktif olarak gerçekleştirebilecekleri dinî eylemlerin geri planda kalmasına neden olabilir. Bu açıdan camilerde bireylerin pasif bir konumda bulunmasının, ibadetlerin kolektif ruh üretme kapasitesini düşük seviyelere indirebileceğini özellikle vurgulamak gerekir. Bu durum ise modern dönemde hem ibadetlerin inananlarda yeteri kadar etki oluşturamamasına hem de camilerin cemaatleşme açısından istenen düzeyde işlev görememesine yol açabilir.

Camiler farklı mezhep, dinî grup ve dinî anlayışlara sahip kişilerin ortak bir mekânı olduğu için orada farklı ibadet formları ve davranış biçimleri görülebilmektedir. Ancak bu durumun cami içerisinde cemaatin tüm yönleriyle bütünleşmesini zedeleyen bir yön taşıdığından söz edilebilir. Örneğin, el bağlama biçimlerinin farklı olması, namazın sonunda siz selam verirken yanınızdaki kişinin selam vermemesi, eller dua için kalktığında bazılarının ellerini kaldırmaması gibi farklı ibadet formları o cemaatin bütünlüklü bir şekilde görülmesi ve onların *bir olması* açısından zayıflıklara yol açabilir. Hâlbuki Mescid-i Nebevî’de Peygamber’le birlikte kılınan namazlarda böyle bir farklılık görülmez. Orada saf saf dizilmiş, aynı biçimde ibadet eden mü’minler topluluğunun olması onların cemaat olma bilinçlerini güçlendirmiştir. Dolayısıyla burada ibadetlerin toplumsal açıdan işlevlerini gerçekleştirebilmesi için kolektif bir ruhu ortaya çıkaracak ve onun var olduğunu gösterecek ortak bir formun önemi karşımıza çıkar. Bu ortak form sayesinde inananlar aynı kutsal şemsiye altında cemaat olmanın manevi hazzını hissedebileceklerdir. Ancak çoğulcu modern yaşamda böyle bir birliktelikten bahsedilmesi çok zor, hatta imkânsız görünür. Bu durum işin esası hayatın doğal akışı içerisinde gayet normaldir ve düzeltilmesi de pek mümkün değildir. Fakat söz konusu bu durum camilerdeki kolektif ruh üretme kapasitesini istenmeyen bir sonuç olarak düşürebilir. Ayrıca cemaatin imamlardan manevi duyguları yükseltecek biçimde güzel ve makamlı bir şekilde kıraat yapma, usulüne uygun biçimde yavaş bir ahenkle ibadetleri gerçekleştirme beklentilerine de (Aksoy, 2014: 95-98) bu noktada vurgu yapılabilir.

Dinî gruplarda üyeler belirli bir dinî anlayış üzerinden kendilerini inşa ettikleri için onlarda inançların ve ibadetlerin ontolojik yansımalarını modern dönemde olunmasına rağmen daha fazla görmek mümkündür. Ayrıca üyelerin bilinçli bir şekilde gruba dâhil olmaları ve grubun maneviyatını iç güdümlü bir şekilde yerine getirmek istemeleri onların ibadetlerden en üst düzeylerde faydalanmalarını sağlar. Aynı zamanda dinî gruplar homojen bir yapıya sahip oldukları için grup içinde farklılıkların görülmesi genellikle pek mümkün değildir. Bundan dolayı dinî gruplarda gerçekleştirilen ibadet ve ritüeller kolektif ruh oluşturma açısından oldukça önemli bir görevi yerine getirirler. Bu çerçevede dinî gruplarda ortak ve aktif bir şekilde gerçekleştirilen ibadet ve ritüellerin cemaat olma açısından bireylerde önemli katkılar sunacağı söylenebilir. Örneğin, inananların doğrudan aktif olarak katıldıkları zikir ayinleri gibi ritüellere bakıldığında orada hem dinî coşku çok yoğun bir şekilde hissedilir hem de bireylerin dinî sosyaliteyle bütünleşmeleri üst seviyelerde gerçekleşir (Togayhan, 1998: 160-162). Dolayısıyla dinî gruplarda gerçekleştirilen ibadet etme biçimlerinin ve gerçekleştirilen ritüellerin grup içi cemaatleşmeye önemli ölçüde katkı sağladığı düşünülebilir. Ancak bu noktada dinî gruplarda gerçekleştirilen ibadet ve ritüellerde bireylerin yoğun bir dinî vecd ve coşkuya dayalı bir tecrübeyle karşılaşmaları, onların sağlıklı düşünmelerini sekteye uğratarak grup içinde istenmeyen ilişki biçimlerinin ortaya çıkmasına yol açabilecektir. Ayrıca dinî gruplarda gerçekleştirilen ritüellerin camilerde yapılan ibadetlere alternatif bir durumu yansıtmasının dinî sosyal bütünleşmeyi olumsuz etkileyeceğini belirtmek gerekir. Burada özellikle radikal dinî grupların bu tarz bir tutuma sahip olduklarından bahsedilebilir (Sarıkaya, 2008: 35-39).

3.4. Birincil İlişkiler

Peygamber her kesimden insanla çok yakın ve sıcak ilişkiler kurarak her zaman onlarla iletişimi canlı tutmaya çalışmıştır. Bu açıdan Peygamber'in sahabilerle kurduğu birincil ilişkilerine dikkatli bir şekilde bakmak gerekir.

Hız Muhammed, bireysel olarak yanına gelen kişilere genel dinî bilgiler vermek yerine karşısındaki muhataplarının özelliklerini ve durumlarını dikkate alarak onlara özgü dinî emir ve tavsiyelerde bulunur, konuşmalarında ve sohbetlerinde muhatapların anlayacağı şekilde sade ve etkileyici bir üslup kullanır, yanına gelen kimseleri geçiştirmez, yapmacık tavırlardan uzak durur, aksine ilişkilerinde samimiyeti ve muhabbeti merkeze alır, gerektiğinde onlarla fiziksel temas kurarak yakınlık oluşturur, kimseyi zorlamaz, muhataplarına merhamet ve şefkatle yaklaşır, onlar için hayır duada bulunur, insanları sevdiğini doğrudan onlara söyler, genç-yaşlı herkesi ziyaret eder, onların evlerinde kalır, hastalananların yanına gider, sevinçli ya da üzüntülü anlarda onlarla birlikte olur, cenazelere

ve düğünlere katılır, bıkkınlık verecek tarzda ne namazları ne de sohbetleri uzatır, nasihatleri tesir edecek bir tarzda verir, insanlarla tanışıp kaynaşmaya önem verir, tanıdığı tanımadığı kişilerle selamlaşır, sert ve kaba davranmak yerine nezaketle iletişim kurar, kötülüğe iyilikle karşılık verir, kimsenin kusurunu yüze vurmaz ve onları azarlayıp kızmak yerine yapıcı bir tutum sergiler, çoğu zaman yokluk içinde olmasına rağmen cimrilikten uzak durur ve cömertçe davranışlar sergiler, özverili davranır, birlik ve dayanışma içerisinde olur, ihtiyaç sahiplerine yardım eder, insanlarla hediyeleşir, misafirlerine ikramda bulunur, her zaman doğru sözlü olur, ne olursa olsun sözünü yerine getirir, emanete her türlü durumda sahip çıkar, kimsenin hakkına girmez, haksızlıklara asla göz yummaz, kimseyi kayırmaz, dedikodu, yalan, iftira, aldatma gibi güven duygusunu zedeleyecek davranışlardan uzak durur, asla gösteriş yapmaz, kesinlikle büyülenmez, aksine alçak gönüllü olur, herkese arkadaşça yaklaşır, halktan biri olarak yaşar, kadınlara saygı duyar, kız çocuklarına ayrı bir muhabbet ve ihtimam gösterir, gençlere değer verir ve onlarla iyi ilişkiler kurar, kabile bağlarına dayalı herhangi bir ayrımcılık yapmaz ve zengin-fakir, efendi-köle ayrımı yapmaksızın her türlü sınıfsal statüye eşit bir şekilde davranırdı (Kapar, 2001; Erul, 2010; Yağcı, 2017; el-Ömerî, 2003: 95-118; Kavaklıoğlu, 2003; Güneş, 2011; Canlı, 2008; Certel, 2006; Aydın, 2019: 44-49; Demirci, 2019; Can, 2019). Peygamber'in tüm bu tavır ve ilişki biçimlerinin önemli bir kısmını Mescid-i Nebevî'de gerçekleştirmesinin Müslümanların cemaat olmaları açısından oldukça önemli olduğu açıktır.

Birincil ilişkilerin gerçekleşmesini sağlayan en önemli faktörler grubun küçük olması ve bireylerin birbirleriyle etkileşime girecek imkânlarla sahip olmalarıdır. Bu çerçevede Medine'de Müslüman nüfusun az olmasının Mescid-i Nebevî'nin tüm faaliyetler için kullanımını mümkün kılabildiğini özellikle vurgulamak gerekir (Okıç, 1958-1959). Böyle bir imkân söz konusu olduğu içindir ki Peygamber, Mescid-i Nebevî'de kendisi etrafında halka olan sahabeye Kur'an okuyor, dinî bilgileri öğretiyor, sorulara cevaplar veriyor, rüya tabiri yapıyor, gün içerisinde belirli aralıklarla bazen de tüm gün boyunca dinî sohbetler yapıyordu (Ağırman, 2008). Böylece Peygamber'in sahabeyle sıkı ve yakın ilişkiler kurması, birbirine kenetlenmiş bir Müslüman topluluğun inşasına katkı sunuyordu. Ayrıca gün içerisinde işleriyle meşgul olan Medine halkı, namaz için Mescid-i Nebevî'de buluşarak iletişim kurma imkânı bulabiliyordu. Bu durum sosyalleşmeyi sağlaması açısından oldukça önemli görünmektedir. Bu noktada Mescid-i Nebevî'nin kutsal atmosferinin cemaat olma açısından ayrı bir öneminden bahsetmek gerekir.

Modern dönem camilerde bireylerin birbirleriyle ilişki biçimlerine bakıldığında, özellikle köy, kasaba gibi nüfusun az olduğu küçük yerleşim yerlerinde ve mahalle kültürünün çok canlı olduğu bölgelerde birincil iliş-

kilerin belirli oranlarda yaşandığı görülebilir.⁵ Ancak bu yerlerde birincil ilişkilerin tüm yönleriyle hissedildiğini düşünmek doğru olmayacaktır. Zira Mescid-i Nebevî'de olduğu gibi sırf dinî grupların özelliklerini buralarda görmek pek mümkün değildir. Bu bölgelerde birincil ilişkilerin belirli oranlarda hissedilmesinin sebebi doğrudan dinî kaynaklı değil; daha çok akraba, hemşeri ve köy/mahalle kültüründen kaynaklanır. Dolayısıyla dinî gruplarda inanç merkezli olarak yaşanan birincil ilişkilerin bu bölgelerde görülmesi istisnalar dışında mümkün olmayacaktır.

Nüfusun arttığı şehir hayatındaki camilere bakıldığında, modern ilişki biçimlerini derinden etkileyen bireyselliğin buralarda yoğun bir şekilde hissedildiği görülür. Artık camiler genel olarak birincil ilişkilerin yaşandığı ya da bu ilişkilerin kurulmaya ve canlı tutulmaya çalışıldığı yerler olarak görülmezler. Camilere gelen bireylerin en önemli amacı, namazı diğer inananlarla birlikte omuz omuza kılmak, böylece İslam'ın cemaatle namaz kılınmasına yönelik emir ve tavsiyelerini yerine getirerek vad edilen mükâfatlara ulaşmaktır. Nitekim camilere gelen kişilerin diğerleriyle ilişki biçimlerine bakıldığında, çoğunlukla sadece tanıdıklarla selamlaşma dışında herhangi bir iletişime girmedikleri; iletişime girenlerin ise genellikle musafahalaşma, hal hatır sorma ve “*Allah kabul etsin.*” dilekleri dışında mikro sosyolojik açıdan etkili bir etkileşimde bulunmadıkları görülmektedir. İmamların da cami hizmetlerinde öne çıkan sayıları oldukça az olan küçük gruplar dışında genellikle cemaatin büyük bir çoğunluğuyla etkileşimde bulunmadıkları, iletişime geçseler bile bunun çoğu zaman yüzeysel kaldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla modern şehir hayatının getirdiği bir sonuç olarak hem cemaat hem de imamlar açısından camilerde birincil ilişkilerin yaşanmasının genel itibarıyla yeterli olmadığı söylenebilir. Aynı zamanda cemaatin imamların iletişim becerilerine ve camilerde farklı dinî faaliyetlerin yapılmasına yüksek önem vermelerine (Çanakçı, 2015: 270) rağmen bazı durumlarda imamların iletişim engellerine yol açtıkları görülmektedir (Yıldız, 2016: 116). Dolayısıyla imamların bazı iletişim biçimlerinde ve gerçekleştirdikleri faaliyetlerde eksiklikleri söz konusu olabilmektedir (Koca, 2014: 62-101; Aksoy, 2014: 65-105; Genç, 2004: 40-97). Tüm bu faktörlerin birincil ilişkilerin azalmasına yol açması, camilerde cemaat olmayı sınırlandıran durumları ortaya çıkarmaktadır.

Birincil ilişkilerin en çok hissedilmesi gereken aile ortamlarında bile post/modernitenin birçok olumsuz yansımasının aile bağlarını ciddi şekilde parçaladığı görülmektedir. Bu durum hiç şüphesiz ki çağımızda birincil ilişkilerin doğal bir şekilde yaşanmasını çoğu zaman sınırlandırmaktadır. Bu açıdan birincil ilişkilerin modern yaşamda artık kendiliğinden

5 Nitekim yapılan bir araştırmada köy ve kasabalarda ikamet eden kişilerin camileri daha çok “*dayanışma ve kaynaşma yeri*” olarak görürken; şehirlerde yaşayanların ise daha çok camilerin maneviyat yönünü öne çıkararak camileri “*hayat verici, tedavi edici, arınma ve korunma yeri*” olarak algıladıkları görülmüştür (Dağcı ve Dağcı, 2018).

karşımıza çıkacağını düşünmek doğru olmayacaktır. Bu nedenle bu ilişkilerin genel itibarıyla bilinçli ve belli bir amaca dönük şekilde oluşturulan sosyal ve dinî gruplarda karşımıza çıkabileceği söylenebilir. Bu çerçevede dinî gruplara bakıldığında, belirli bir dinî anlayışın merkeze alınması ve karizmatik bir liderin etrafında buluşulması başta olmak üzere grup mekânlarının aktif bir şekilde kullanılması, üyeler arası etkileşimin sohbetler, toplantılar ve çeşitli faaliyetlerle üst seviyelerde gerçekleşmesi gibi birçok faktör birincil ilişkilerin yaşanmasını mümkün hale getirmektedir. Kurumsallaşmış ve sayısal olarak oldukça çoğalmış dinî gruplarda bile etkileşime giren küçük alt grupların var olması birincil ilişkilerin yaşanmasını sağlayabilmektedir. Bundan dolayı dinî gruplarda gerçekleştirilen birincil ilişkilerin söz konusu yoğunluğu, orada cemaat bağlarını sağlamlaştıran önemli bir fonksiyon üstlenebilmektedir. Fakat dinî gruplarda yaşanan sıkı birincil ilişkiler bir taraftan grup içi bağların kuvvetlenmesini sağlarken, diğer taraftan bu ilişkilerin grupla özdeşleşmeyi ve adanmışlığı ortaya çıkararak hem diğer dinî gruplardan hem sosyal çevreden hem de daha önemlisi kişilerin kendi aile ve akraba bağlarından uzaklaşmalarına yol açabileceğini özellikle belirtmek gerekir. Dolayısıyla tüm bu olumsuz durumlar sosyal bütünleşmenin zarar görmesiyle sonuçlanabilecektir (Bahaman, 2020: 7-26; Tatar, 1996: 131-193). Aynı zamanda grup içinde yaşanan bu sıkı ilişkiler bireylerin kolay bir şekilde grup tarafından manipüle edilmelerine de yol açabilir.

3.5. Sosyal Kontrol

Sosyolojik açıdan 7. yüzyıl Arap toplumunda, modern dönemde var olan bir birey olgusundan bahsetmenin mümkün olamayacağını vurgulamak gerekir. Bu açıdan Medine Müslüman toplumuna bağlı ve onunla birlikte yaşamını sürdüren bir kişinin cemaate katılmaması onun sosyal yaşamını olumsuz bir şekilde etkileyecektir. Bu durum elbette ki kişinin sakınması gereken bir tavidir; aksi takdirde Müslüman toplumla ilişkilerin zedelenmesi ve toplumdan dışlanma gibi sosyal yaptırımlarla karşılaşılabilir. Nitekim bu sebeptendir ki inanmadıkları halde mescide devam eden münafıklar söz konusudur. Bundan dolayı gerçekleştirilecek analizlerde bireylerin cemaate katılımlarını sağlayan sosyal bağlamın dolaylı zorlayıcılığını dışarıda bırakmamak gerekir.

Dinler, bireyler üzerinde iç ve dış olmak üzere iki tür kontrol mekanizması işlevi görür. Bir taraftan insanın iç dünyasını ve vicdanını hareket geçirerek iç kontrol üzerinden denetimi sağlarken, diğer taraftan kişiyi inananlar topluluğunun bir parçası kılarak dış kontrol üzerinden denetimi sağlar (Berger, 1995: 433). Bu açıdan İslam'daki ibadetlerin hem kolektif bir bilinç oluşturması hem de dış kontrolü sağlaması yönleriyle önemli bir işlev gördüğü açıktır (Aydın, 2001: 126-127). Namazla ilgili şu ayeti bu çerçevede ele almak mümkün görünmektedir: “*Sana vahyedilen kitabı*

oku ve namazı kıl. Muhakkak ki namaz, hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoymayı” (el-Ankebût, 29/45). Burada namazın insanı kötülüklerden alıkoyması hususunun sosyolojik boyutuna bakıldığında karşımıza çıkan olgu, namazın cemaatle kılınması neticesinde kişinin sosyal kontrol altında kalması olarak bir denetim mekanizması içerisinde hareket etmesidir. Dolayısıyla namazın insanı kötülüklerden uzak tutmasını namazın sadece bireysel boyutu üzerinden ele almamak gerekir. Birey, bir cemaate dâhil olarak o grupta bütünleşir, onun tarafından yönlendirilir, yanlış davranışlar gerçekleştirilmesine doğrudan ve dolaylı biçimde engel olunur. Böylece oluşan sosyal kontrol sayesinde bireyin istese bile kötülük yapması çoğu zaman mümkün olmaz. Bu durum namazın bir sosyal kontrol mekanizması olarak toplumsal açıdan çok önemli bir fonksiyon üstlendiğini gösterir. Bu nedenle Peygamber Mescidinde kılınan namazlar kişileri bir cemaat haline getirerek onları kötülüklerden uzaklaştırabilmiştir.

Mescid-i Nebevî'deki cemaat olma biçiminin günümüzdeki karşılıklarına bakıldığında, camilerde kılınan namazların söz konusu sosyal kontrolü sağlama noktasında yeteri kadar etki oluşturmadığı söylenebilir. Zira modern dönemde camiler, Peygamber Mescidinde olduğu gibi tüm yönleriyle bir yaşam alanı ve bir dinî liderin önderliğinde dönüşüme uğratan bir merkez değil, çoğunlukla namaz vakitlerinde ibadet yapmak amacıyla uğratan bir mabet görünümündedir. Aynı zamanda bireyselleşmenin artmasına paralel olarak camilerdeki kişiler arası iletişimin oldukça azalması ve camilerde dinî sosyalleşmeyi olumsuz etkileyen diğer bazı faktörler (Karaman, 2021: 116-135) nedeniyle camilerin bireyler üzerinde sosyal kontrol sağlama noktasında genel olarak pek mümkün görünmez. Zira Mescid-i Nebevî'de olduğu gibi sosyal kontrolün sağlanabilmesi için camilerde dinî otorite olarak kabul edilen bir lidere tabi olunması ve birincil ilişkilerin tüm yönleriyle canlı olması gerekir. Bu noktada din adamlarının tarihi süreçte karşılaştıkları modern değişime bağlı olarak (Batur, 2015), bir lider olarak görülen ve dikkate alınan imam sayısının günümüzde istenen düzeyde olmadığı söylenebilir. Bu şekilde olan imamların bir kısmının ise belirli cemaatlere mensup olan kişiler olduğu görülebilir. Nitekim İskenderpaşa Camii, Erenköy Zihni Paşa Camii ve İsmailağa Camii gibi örneklerde görüleceği üzere bazı camiler belirli dinî grupların liderleri ya da onların temsilcileri üzerinden ilgi odağı haline gelebilirler.

Dinî grupların sosyal kontrol sağlama noktasında etkili bir konuma sahip olduğunu söylemek mümkündür (Azımlı, 2022: 95-115, 234-250). Zira dinî grupların önemli özelliklerinden birisi, aynı inancıya sahip bireylerin grup aidiyeti içerisinde birbirlerine bağlanmalarıdır (Işık, 2021). Dinî grupların varlığını anlamsızlaştıracağı için orada birincil ilişkilerden uzaklaşılması ve grup içinde bireysel bir tavırla hareket edilmesi mümkün değildir. Aynı zamanda dinî liderin otoritesine bağlı kalınması da bu nok-

tada oldukça önemlidir. Bu nedenle grup aidiyetinin üst seviyelerde gerçekleşmesi, üyeler arası iletişimin güçlü olması, grupta istenmeyen davranışlara karşı durulması ve onların düzeltilmeye çalışılması, kendisini düzeltmeyenlerin ise gruptan uzaklaştırılması üyelerin grup içinde sürekli olarak birbirlerini denetlemelerini mümkün hale getirir. Bu durum elbette ki grup içinde cemaatleşmeyi güçlendiren önemli bir sonuçla iç içe olduğunu gösterir. Ancak grup içinde sosyal kontrol mekanizmasının aşırı seviyelere çıkmasının üyelerin özgürlüklerini, bireysel kimlik inşalarını, sağlıklı kararlar almalarını ve grup içinde gerçekleşebilecek yanlışlıklara boyun eğmeme ve itiraz etme potansiyellerini zedeleyebileceğini özellikle vurgulamak gerekir (Sarmış, 2022a).

3.6. Sosyo-Kültürel Yapı

Her ne kadar İslam dininde öncelikli olarak tüm Müslümanların inanç kardeşliği esas olsa da 7. yüzyıl Arabistan'ında sosyo-kültürel yapının özelliklerinin cemaatsel bağlılıkların inşasında önemli katkılar sunduğu belirtilmelidir. Bu nedenle Mescid-i Nebevî'de oluşan cemaati sadece inanç eksenli olarak değerlendirmemek gerekir. Bu çerçevede mescitteki cemaatsel bağlılıkta kabilevi dayanışma ya da İbn Haldun'un vurguladığı üzere "*asabiye*" kesinlikle dışarıda bırakılmamalıdır. Aksi takdirde Müslüman cemaatin oluşumu sağlıklı bir şekilde anlaşılamayacaktır. Bu noktada ensar ve muhacir olgularını da kendi içerisinde değerlendirmek mümkündür. Bu açıdan Medineli ensar ve Mekkeli muhacir birliklerinin kendi aralarında cemaatsel bağlılıkları ayrı ayrı inşa etmesi muhtemel görünmektedir. Dolayısıyla Arap toplumu dinamiklerinden bağımsız bir şekilde sadece inanç üzerinden gerçekleşen saf bir Müslüman cemaatten bahsetmenin sosyolojik realiteyi dışarıda bırakacağını özellikle vurgulamak gerekir.

7. yüzyıl Arap toplumunda geleneksel ilişki biçimlerinin hâkim olmasından kaynaklı olarak doğal bir şekilde ortaya çıkan yoğun bir sosyalite söz konusuysen, günümüzde camilerin böyle bir imkâna sahip olmadığından bahsedilebilir. Zira geleneksel dönemle kıyaslandığında modern yaşamın cemaatsel bağlılıkları zedeleyen birçok yönü söz konusudur. Özellikle küreselleşme, kapitalizm, liberalizm, medya, sosyal iletişim araçları ve post/modern yaşam biçimleri çoğulculuk, akışkanlık, yersiz yurtsuzluk, çıkarıcılık, sınırsız özgürlük ve bireycilik gibi sosyal bağları derinden sarsan birçok olumsuz durumu ortaya çıkarmıştır (Tatar, 1996: 50-55; Arslantaş, 2008; Aytaç, 2017). Bu çerçevede akrabalık, hemşerilik ve mahalle kültürü içerisinde yaşamayan (ki nüfusun büyük bir çoğunluğunu bu kişiler oluşturur) post/modern bir bireyin, camiye gittiği zaman doğal bir tavırla hem cemaat içi ilişkilerini hem de cami eksenli olarak sosyal hayattaki bağlarını kuvvetlendirmek ve canlı tutmak için çabalayacağını düşünmek işin esası pek mümkün görünmez. Bu noktada kentleşme olgu-

sunun ortaya çıkardığı sekülerleşmenin (Ertit, 2014) inananların cemaat olma tavırlarını olumsuz bir şekilde etkileyen önemli bir faktör olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Bu sebeple camilere gelen bireylerin ya imam tarafından bilinçli bir yöntemle cemaat haline getirilmesi ya da camiye gelen inananların bunu kendileri organize etmeleri zorunlu bir hal alır (Erdem, 2009). Bundan dolayı post/modern dönemde meydana gelen bu dönüşümün hem bireyler arası ilişkileri değiştirdiği gibi hem de cami hizmetlerinde bir değişimi gündeme getirdiği anlaşılmaktadır (Altıntaş, 2008). Fakat post/modern durumun bu amacın gerçekleştirilmesini zora soktuğunu vurgulamak gerekir. Nitekim bu durumun bir yansıması olarak yüz yüze ilişkilerden uzaklaşan inananların sosyal medyada yer alan dinî topluluklar üzerinden birliktelikler kurarak sanal ortamlarda yeni cemaatleşme biçimlerine yöneldikleri (Yamaç, 2020), aynı zamanda pandemi döneminin önünü açması neticesinde gün geçtikçe artan biçimde uzaktan çevrimiçi görüntülü sohbetler üzerinden oluşturulan sanal cemaatler (Haberli, 2012) karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla günümüz camilerinin cemaat olma açısından çağımızın sosyo-kültürel yapısından ciddi şekilde olumsuz etkilendiği görülür.

Modern dönemde dinî grupların ortaya çıkmasını sağlayan birçok farklı faktör olsa da bu noktada konumuz itibarıyla üzerinde durulması gereken husus, bu grupların yukarıda zikredilen post/modern yaşam biçimlerine bilinçli bir karşı duruş sergilemeleridir. Bu açıdan dinî gruplara katılan bireyleri güdüleyen temel faktörlerden birisi, post/modern hayatın olumsuz sonuçlarından uzaklaşmayı sağlayan ve bir sosyal güvenlik mekanizması inşa eden farklı bir yapıya dâhil olmaktır (Tatlıhoğlu, 1995: 231-232). Bu nedenle dinî grup üyelerinin genel olarak post/modernitenin olumsuz etkilerinden özellikle uzak durmak için çabaladıkları görülür. Böylece onlar, bu yaşam tarzlarına karşı durarak cemaatsel bağlılıklarını canlı ve dinamik tutacak bir yapılanma içerisine girerler (Togayhan, 1998: 164-168). Bunun neticesinde post/modern hayatın içinde kendilerine belirli alanlar açarak varlıklarını sürdürmeye çalışan dinî gruplar, inançlarını yaşayabilecekleri bir sosyalitenin inşasını mümkün kılabilirler (Baynal ve Yaman, 2015). Bu çerçevede dinî grup üyeleri, söz konusu bu bilinç yapısına bağlı olarak inşa ettikleri cemaatsel yapıyla kendi sosyo-kültürel yaşantı biçimlerini geliştirerek özerk bir alanda dinlerini yaşayabilirler (Tatar, 1996: 91-99; Efe, 2013: 80-91). Bu yönüyle dinî gruplarda karşımıza çıkan alternatif sosyo-kültürel yapının dinî grupların cemaat oluşturma açısından avantajlı bir konumda bulduklarını gösterir. Ancak sosyal değişimin cemaat olma açısından tümüyle olumlu sonuçları ortaya çıkamayabilir (Arı, 2021: 138-141). Örneğin, dinî grupların söz konusu tavırları grup içinde bir bütünleşmeyi sağlasa da bu durum, içinde bulunulan sosyo-kültürel yaşamdan keskin bir ayrılaşmaya, grup üyelerinin sadece

kendi gruplarının içine kapanarak izole bir yaşam sürmelerine (Ege, 2020: 27-39) ve bunun neticesinde sosyal hayata adapte olmada zorluklarla karşılaşmalarına yol açabilecektir (Sarmış, 2022b).

3.7. Farklılaşma

Müslümanların sosyal bir kimlik inşa etmek ve sosyal yapının bazı olumsuz özelliklerinden etkilenmemek için farklı faaliyetlerde bulunmaları, onların birbirlerine kenetlenmelerini ve dinamik hale gelmelerini sağlamıştır. Bu açıdan Müslümanların Peygamber'in rehberliğinde farklılaşmak için özel bir çaba içerisine girdikleri görülmektedir (Yılmaz, 2004: 128-131). Zira böyle bir yaklaşım sergilenmeseydi Müslümanların kendilerine özgü bir yapılanmaya sahip olmaları mümkün olmayacaktı. Daha da önemlisi aynı inanışla var olan bir cemaatin anlamı ortadan kalkacaktı (Sarmış, 2014: 136-139). Tam bu noktada söz konusu bütünleşmenin ve dinamikliğin merkez üssünün Mescid-i Nebevî olduğunu vurgulamak gerekir. Bu bakımdan birbirine kenetlenmiş sağlam bir topluluğun inşa edilmesini sağlaması açısından Mescid-i Nebevî'nin inananları bir cemaat haline getirerek bu önemli görevi yerine getirdiği anlaşılmaktadır.

Günümüzde camilerin, post/modern kültürel hayatın olumsuz etkilerinden (Çapcıoğlu, 2008) uzaklaşmayı sağlayacak ve Müslüman kimliğinin hissedilmesini ve yaşanmasını mümkün kılacak bir yaklaşım sergilenmesi açısından yeteri kadar tesir oluşturamadığı söylenebilir. Fakat burada konumuz itibarıyla vurgulanması gereken husus, farklılaşmanın sosyolojik açıdan cemaatleşmeyi güçlendirmeye katkı sağlamasıdır. Bu nedenle camilerde cemaat olmayı güçlendirecek unsurlarda farklılaşmanın dikkate alınması gerekir. Bu noktada seküler post/modern hayata yönelik bilinçli bir karşı duruş sergilemeyen, ondan farklılaşmayan ve bu yönde örgütlenmeyen cami cemaatinin kenetlenmek için önemli bir fırsatı kullanamadıklarından bahsedilebilir.

Post/modern yaşam tarzlarının İslami değerleri ve hassasiyetleri geriplanda bırakan yönü sebebiyle dinî grupların buna ciddi bir karşı duruş sergilediği açıktır. Bu nedenle dinî grupların kendilerini bu yaşam tarzlarından farklılaştıracak kimlik inşasına girişmeleri ve çeşitli faaliyetlerde bulunmaları hiç şüphesiz ki onların cemaatleşmelerini güçlendirir. Bu bakımdan dinî gruplarda gerçekleştirilen bu tür farklılaşma yöntemlerinin ve uygulanan eylemlerin organize bir şekilde yürütülmesinin, üyeler arasında sıkı ilişkiler kurulmasının önünü açtığı ve bu durumun cemaatleşmeye önemli derecede katkı sağladığı söylenebilir (Türkyılmaz, 2017). Ancak dinî gruplarda karşımıza çıkan bazı farklılaşma pratiklerinin hem içinde bulunulan topluma hem de diğer dinî gruplara yönelik ötekileştirmelere yol açabileceğini ve bu durumun çeşitli düzeylerde ortaya çıkabilecek çatışmalarla sonuçlanabileceğini özellikle vurgulamak gerekir (Sinnanoğlu, 2014).

3.8. Paradigmanın İnşası

Mescid-i Nebevî'de cemaat olmanın belki de en önemli fonksiyonu Müslümanlarda ortak bir zihniyeti/paradigmayı inşa etmesidir. Bu noktada Peygamber'in en kritik görevinin Müslümanları aynı paradigmaya yönlendirecek bir faaliyete girişmesi olduğunu özellikle belirtmek gerekir. İşte bunu mümkün kılacak şey, öncelikle hem doğrudan bilgi vererek hem de inancı yaşamla bütünleştirerek Müslümanların ortak bir zihin dünyasına sahip olmalarını sağlamak olacaktır. Böylece onların aynı paradigma içerisinde ortak bir dil üzerinden konuşabilmeleri ve hareket edebilmeleri mümkün hale gelecektir. Bu çerçevede bu iki işlemin aynı zaman ve mekânda gerçekleştirilmesini sağlayan yerin Mescid-i Nebevî olduğu görülmektedir.

Camiler, sahip oldukları cemaat, ibadet, mekân ve zaman boyutları gibi birçok farklı özellik ve fonksiyonu ile bireylerin dinî sosyalleşme ve bilinçlenmelerine önemli ölçüde katkılar sağlar (Bilgin, 2009). Bu durum İslami paradigmanın inşası açısından oldukça anlamlı olmakla birlikte, günümüzde camilerin artık bireylerde bu yönde istenen düzeyde etki oluşturamadığı söylenebilir. Bunun sebebi, camilerin bireyleri dinî açıdan eğitime ve güdüleme yönüyle etkileyici yöntemler kullanmasını sınırlandıran farklı faktörlerden kaynaklanır. Bireyler dinî bilgileri ve en önemlisi dinî bilinçlenmelerini öncelikle din görevlilerinden değil; aile, okul, arkadaş, kültürel çevre, dinî grup ve en fazla dinî kitaplardan elde ederler (Çanakçı, 2015: 265-266). Bu açıdan camide verilen bilgiler kişilerin önceden inşa ettikleri dinî altyapıları ve sahip oldukları sosyo-kültürel, ekonomik ve öğrenim düzeyleri üzerinden değerlendirildiği için vaaz ve hutbelerin bazı konularda onlarda kalıcı etkiler oluşturmasında belirli sınırlılıklar karşımıza çıkar (Özler, 2007: 75-144). Bu durum cemaatin camideki hazır bulunuşluklarını doğrudan etkileyen bir faktör olduğu için oldukça önemli bir mesele olarak her zaman dikkate alınmalıdır. Aynı zamanda modern öğretim yöntemleriyle kıyaslandığında ve sosyal iletişim biçimlerinin post/modern dönemde değişmesiyle birlikte vaaz ve hutbelerin hem iletişimsel ve öğretim yöntemleri itibarıyla zayıf kalması hem de verilen dinî bilgilerin dinleyenlerde yeteri kadar iz bırakamaması (Altaş, 2008: 486, 489-492) üzerinde durulması gereken hususlar olarak değerlendirilebilir. Burada cami cemaati ve imam/vaiz arasındaki birincil ilişkilerin geri planda kalmasını da (Yavaş, 2019: 49-112; Erdoğan, 2019: 65-67) paradigmanın inşası açısından özellikle göz önünde bulundurmak gerekir.

Dinî gruplara bakıldığında üyelerin dinî bilinçlenmelerini doğrudan grup üzerinden gerçekleştirmeye çalıştıkları görülür. Üyeler, genel itibarıyla önceki dinî bilgilerini merkeze alarak düşünmezler, aksine gruplarından öğrendiklerini temel alarak eski bilgilerini düzeltmeye çalışırlar. Aynı zamanda karizmatik lider ya da onun temsilcisi konumundaki kişiler

üyelerin dinî bilinçlenmelerinde etkili bir konumda bulunurlar. Grup içerisinde yaşanan birincil ilişkiler de grubun inançlarının benimsenmesinde ve hayata belli bir perspektifle bakılmasında oldukça önemli sonuçların ortaya çıkmasını sağlar. Ayrıca bu çalışmada vurgulanan diğer birçok husus da dinî gruplarda paradigmanın inşasını çeşitli yönlerden destekler. Bundan dolayı paradigmanın oluşumunu tek bir olgu üzerinden değil, grup ilişkilerini etkileyerek dinî sosyal kimlik inşasını sağlayan tüm faktörler (Taştan, 2021) üzerinden ele almak gerekir. Dolayısıyla dinî gruplardaki sıkı ilişki biçimlerinin paradigmanın inşası açısından bireyler üzerinde önemli ölçüde etki oluşturduğu ve bu durumun grup içi cemaatleşmeye ciddi düzeyde katkı sağladığı söylenebilir. Ancak grup üyelerinde paradigmanın inşası sürecinde karşılaşılabilecek bazı yönlendirmeler, hatalı uygulamalar ve sorunlu algılama biçimleri (Büyükkara, 2007), bireylerin hayata yanlı ve tek yönlü bir şekilde bakmalarına neden olarak hem onların sosyal hayatın gerçekliğinden uzaklaşmalarına hem de sosyal bütünlüşmeyi zedeleyen durumların ortaya çıkmasına yol açabilecektir.

3.9. İnançların Pratize Edilmesi

Dinin emir ve tavsiyelerinin belli bir toplumsal altyapı olmadan ve gerekli mekanizmalar inşa edilmeden gerçekleşeceğini düşünmenin sosyal realiteden uzak kalacağını özellikle vurgulamak gerekir. Tam bu noktada Mescid-i Nebevî'nin soyut bir inancın ötesine geçerek bireyleri cemaat haline getirmesiyle ideal bir toplumun inşasında çok önemli bir adımı gerçekleştirdiği vurgulanmalıdır. Yani aslında Mescid-i Nebevî, soyut kalabilecek inançların gerçek hayattaki yansımalarını oluşturarak dinin sadece metafizik bir inanış ya da içte hissedilen bir maneviyat değil, aynı zamanda hayatın içinde var olan ve yaşamı dönüştüren bir olgu haline gelmesini sağlamaktadır. Bu çerçevede Peygamber'in örnekliğinin toplum tarafından uygulanabilmesinde Mescid-i Nebevî'nin fonksiyonunun çok kritik olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Hz. Muhammed'in yaşamı ve insanlarla kurduğu iletişim biçimleri hem onun örnek bir kişilik olmasını hem de Müslüman cemaatin inşasını sağlar. Dolayısıyla Peygamber'in örnek hayatının toplum tarafından benimsenmesi ve yaşanması için öncelikle bir cemaatin oluşturulması gerekir ki, bu hedefin gerçekleştirilmesinde Mescid-i Nebevî'nin çok önemli bir görevi yerine getirdiği görülür.

Öncelikle inançların pratize edilmesini sağlayan en önemli faktörün cemaat oluşturmayla bağlantılı olduğunu özellikle vurgulamak gerekir. Ancak bu çalışmada vurgulanan tüm hususlar göz önüne alındığında, camilerin inananları cemaat haline getirmede tam anlamıyla başarılı olamadığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle inananlar tüm yönleriyle cemaat oluşturamadıkları için bazı noktalarda bireysel olarak yaşamaya çalışırlar ki, bu yaklaşım camilerin gündelik hayattaki konumlarını (Ok, 2015) ve dinin toplumsal hedeflerinin gerçekleştirilmesini sınırlandırabilecek bir sonucu

doğurabilir. Bu durum ise camilerin ideal yaşamı destekleyecek sosyal altyapıyı inşa etmede bazı sıkıntıları ortaya çıkarabilir. Hiç şüphesiz ki hayatı tüm yönleriyle kuşatan kapitalizm, liberalizm ve post/modernitenin, sürekli olarak farklı sosyallikleri, cemaatleri ve özellikle bireyciliği öne çıkarması nedeniyle (Batur, 2020) inananların din merkezli oluşumlar yerine farklı sosyalitelere yöneldikleri ve çoğu zaman da bireysel bir tutum sergiledikleri görülür (Yelken, 1999; Bayhan, 2005). Bu durumun camilerde cemaatleşmeyi zayıflatan kritik bir faktör olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir. Dolayısıyla hem modern hayatın doğal akışı içerisinde inananların bireyselleşmelerinin önüne geçilememesi hem de camilerde tüm yönleriyle cemaat oluşturmada bazı eksikliklerin söz konusu olması, Müslümanların inançlarını pratize etme noktasında çeşitli problemlerle karşılaşmalarına yol açabilir.

Dinî grupların cemaat oluşturma açısından birçok imkâna sahip olması, inançların pratize edilmesinde grup üyelerine önemli katkılar sunar. Zira birincil ilişkilerle birbirlerine kenetlenen, dayanışma içerisinde hareket eden, kendi mekânlarında daha çok vakit geçiren, farklı mekanizmalarla sosyal kontrole tabi tutulan ve hayata belli bir paradigma ile bakan üyelerin inançlarını yaşayabilecekleri sosyal altyapı kendi özerkliği içerisinde belli bir oranda inşa edilir. Bu durum hiç şüphesiz ki üyelerin dinlerini farklı yönlerden yaşayabilecekleri birçok fırsatı elde etmelerini sağlar (Togayhan, 1998: 168-175; Kirman, 151-157). Bu nedenle dinî grupların kendi içerisinde cemaat oluşturma başarısı göz önüne alındığında inançların pratize edilmesini sağlama noktasında üyeler bu durumdan önemli ölçüde faydalanabilirler. Ancak sadece grup içinde sağlanan bir altyapı üzerinden yaşanacak bir dinî hayatın, yalnızca grubun imkânları kadarıyla bir dinî sosyaliteyi ortaya çıkarması nedeniyle sınırlı bir dinî yaşantıya yol açabileceğini belirtmek gerekir. Bu durum ise bireylerin dinin bütüncül anlamından koparak eksik ya da yanlış bir dinî bilinçlenmeyle karşılaşmaları ve sosyo-kültürel açıdan tüm yönleriyle yaşanabilecek dinî bir amaçtan uzaklaşmaları sonucunu doğurabilecektir.

Sonuç ve Öneriler

Tüm sosyal fonksiyonları dikkate alındığında Mescid-i Nebevî'nin sadece namaz kılınan bir yer olmadığı anlaşılmaktadır. Peygamber'in Müslümanları ısrarla mescide çağırmasının sebebi, niyaz etmekle birlikte toplumsal birliği sağlamak ve bireyi Müslüman toplumla bütünleştirmektir. Nitekim bunun en önemli yansımasını bizzat Peygamber'in uygulamasında görmek mümkündür. Peygamber, namazların sadece farz olanlarını cemaatle kılarken nafileleri ise kendi odasına çekilerek kılmıştır. Bu açıdan cemaatle kılınan namaz, manevi boyutunun yanı sıra daha çok toplumsal bütünlüğü sağlaması açısından önem arz eder. Böylece birey, içine katıldığı cemaat sayesinde tüm yönleriyle inşa olabilecek ve dönüşebile-

cektir. Bu durum ibadetler aracılığıyla bir cemaat oluşturmanın önemini bizlere gösterir. Dolayısıyla Mescid-i Nebevî’de ağırlıklı olarak sosyal fonksiyonlar öne çıktığı için Peygamber’in cemaatle namaz kılma çağrısı sosyolojik açıdan çok önemli görünür.

Günümüz camilerinde cemaat olmanın etkileri bazı yönlerden hissedilirken, bu çalışmada vurgulanan hususlar göz önünde bulundurulduğunda cemaat olma açısından camilerin söz konusu özelliklerinin Müslümanlarda tüm yönleriyle etki oluşturamadığı anlaşılmaktadır. Bunun en önemli sebebini, hiç şüphesiz ki post/modernitenin bireyler ve toplum üzerindeki negatif özelliklerinde aramak gerekir. Post/modern değişime bağlı olarak ortaya çıkan yeni yaşam tarzlarının toplumu bir arada tutan geleneksel ilişki biçimlerini zedelemesi neticesinde camiler bu durumdan ciddi şekilde olumsuz etkilenmektedir. Ancak bu durum inananların gerçek anlamda cemaat olarak elde edebilecekleri birçok faydadan mahrum kalmalarına neden olmaktadır.

Sosyal ilişki biçimlerinin bireyselleştiği post/modern dönemde, etkili yöntemler sıkı bir şekilde uygulanmaksızın ve organize bir şekilde hareket edilmeksizin camilerde tam anlamıyla bir cemaat oluşturulmasında zorluklarla karşılaşılması kaçınılmaz görünmektedir. Bu nedenle camilerde inananları tüm yönleriyle etkisi altına alacak mikro sosyolojik ilişkilere yoğunluk verilmesi zorunluluk arz etmektedir. Ancak günümüzde bu hedefin hemen gerçekleştirilmesi kolay olmadığı için Müslümanların cemaat olmak için farklı girişimlerde bulunması gerekir. Bu açıdan Müslümanlar hem bir mabet olarak camilerde maneviyatlarını yükseltirken hem de aynı zamanda sosyolojik anlamda cemaat olmak için çabalamaları onlar için bir fırsat olarak düşünülebilir. Bu yapılabildiği takdirde Mescid-i Nebevî’nin cemaatsel özellikleri bir bütün olarak günümüzde bir karşılık oluşturabilecektir. Aksi takdirde dinin sosyal yönünün geri planda kalmaya devam edeceği söylenebilir.

Peygamber döneminde cemaat olmanın önemi dikkate alındığında, günümüzde dinî grupların ne kadar kritik bir konuma sahip olduklarından bahsetmek gerekir. İşin esası söz konusu etkileri sebebiyle tarihi süreçte ve modern dönemde çeşitli dinî gruplar Müslümanlar için çok önemli görülmüş, bireysel ve sosyal açıdan dinin farklı fonksiyonları bu gruplarda belirli oranlarda yaşanabilmiştir. Ancak çalışma içerisinde vurgulandığı üzere, dinî gruplarda her ne kadar mikro sosyolojik açıdan cemaat olmanın olumlu yansımaları söz konusu olsa da dinî grupların tüm yönleriyle aynı özelliklere sahip olmadığına dikkat çekmek gerekir. Bundan dolayı dinî grupların, bireylerin mikro sosyolojik açıdan olumsuz etkilenmelerine yol açan faktörleri göz önünde bulundurarak onların sosyal dinî hayatlarını yaşayabilecekleri çeşitli fırsatları oluşturmak için çabalamaları önem arz eder. Bu yapılabildiği takdirde hem dinî gruplarda daha sağlıklı

ilişki biçimleri ortaya çıkabilecek hem de post/modern dönemin bireyci yaklaşımlarından mümkün olduğunca uzaklaşılacaktır.

Bu çalışmanın dikkat çeken sonuçlarından birisi, mikro sosyolojik faktörlerin yeteri kadar fonksiyon üstelenememesi halinde camilerde cemaat içi bağların azalmasıyla karşılaşılırken, dinî gruplarda bu unsurların aşırı yoğunlaşması durumunda ise hem grup içinde hem de grup dışında üyelerin çeşitli olumsuzluklarla karşı karşıya kalabilmeleridir. Bu açıdan cemaatsel yapılarda oluşması hedeflenen sağlıklı bir yapılanmada mikro sosyolojik faktörlerin yoğunluğunun miktarına özel bir önem gösterilmesi gerektiğinden bahsedilebilir. Dolayısıyla camilerin ve dinî grupların birbirlerini dikkate almaları halinde bu iki yapının bazı noktalarda kendilerini destekleyici ve dengeleyici çeşitli fonksiyonlardan yararlanmaları mümkün hale gelebilir. Nitekim Mescid-i Nebevî'ye bakıldığında oranın hem camilerin hem de dinî grupların özelliklerinin her ikisini birden bütünleştirdiği görülür. Bundan dolayı inananların İslam'ın öngördüğü mikro sosyolojik ilişki biçimlerinden tüm yönleriyle faydalanabilmeleri için camilerin ve dinî grupların bir bütün olarak birçok yönüyle incelenmesi kritik bir konu olarak karşımıza çıkar.

Bu çalışmada elde edilen bulguların sosyal karşılıklarını sorgulamak amacıyla çeşitli alan araştırmaları yapmak mümkün görünmektedir. Bu çerçevede imamlar, cami cemaati, dinî grup liderleri ve grup üyeleri ile anket ve mülakat yöntemleri üzerinden ayrı ayrı görüşmeler yapılarak cemaat olmanın mikro sosyolojik unsurlarının bu kişiler tarafından nasıl algılandığı, onların ne tür problemler yaşadıkları, beklentilerinin nasıl olduğu ayrıntılı bir şekilde incelenebilir ve buna bağlı olarak etkili çözüm önerileri getirilebilir. Aynı zamanda gruplar arası ilişkiler açısından cami cemaati ile dinî grup üyelerinin birbirleriyle ne kadar iletişim ve etkileşimde buldukları, camileri ve dinî grupları bir bütün olarak görüp görmedikleri gibi çeşitli konular mikro sosyolojik bir perspektifle araştırılabilir. Böylece günümüzdeki camiler ve dinî grupların inananlar açısından cemaat oluşturmada ne kadar fonksiyonel oldukları daha somut verilere dayalı bir şekilde ortaya çıkarılabilir.

KAYNAKÇA

- Ağçoban, S. (2014). *Türkiye’de Kadın ve Çocuklara Hizmet Veren Bir Kurum Olarak Cami*. Yüksek Lisans Tezi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi.
- Ağın, K. (2022). Grupların Genel Oluşumları, Yapıları ve Özellikleri Açısından Grup İçi İletişim Süreçlerinin İncelenmesi. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 10(1), 494-518.
- Ağırman, M. (2008). Hz. Peygamber’in Mescidde Yaptığı Sohbetler. İçinde M. Bulut (Ed.), *I. Din Hizmetleri Sempozyumu* (372-391). Ankara: DİB Yayınları.
- Ağırman, M. (1997). *H. Muhammed Devrinde Mescid ve Fonksiyonları*. İstanbul: Ravza Yayınları.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. (1982). *el-Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Akın, A. (2016). Tarihi Süreç İçinde Cami ve Fonksiyonları Üzerine Bir Deneme. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15(29), 179-211.
- Akpınar, A. (2008). Cami Merkezli Din Hizmeti Verenlerde Görülen Bazı Eksiklikler ve Bunların Giderilmesine Yönelik Teklifler. İçinde M. Bulut (Ed.), *I. Din Hizmetleri Sempozyumu* (Cilt 2, 13-30). Ankara: DİB Yayınları.
- Aksoy, E. (2014). *Cami Eğitimi ve Cami Bağlantılı Halkla İlişkilerde İletişim Engelleri*. Yüksek Lisans Tezi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi.
- Akyüz, N. (2015). Dini Gruplar Sosyolojisi. (3. Basım). İçinde N. Akyüz ve İ. Çapcıoğlu (Ed.), *Din Sosyolojisi El Kitabı* (463-480). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Akyüz, N. (2000). Dinlerin Teşekkülünde Dini Liderlerin Karizması. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41, 275-291.
- Altıntaş, R. (2008). Cami Odaklı İrşad Hizmetlerinin Niteliği Nasıl Artırılabilir?. İçinde M. Bulut (Ed.), *I. Din Hizmetleri Sempozyumu* (Cilt 1, 233-244). Ankara: DİB Yayınları.
- Arı, Y. (2021). Toplumsal Değişim ve Din. *Asya Studies*, 5(16), 131-142.
- Arkonaç, S. A. (2016). *İnsan İnsan İçinde: Ana Akım ve Eleştirel Sosyal Psikoloji*. İstanbul: Hiperlink Yayınları.
- Arslantaş, H. A. (2008). Sosyal Değişme, Kentleşme ve Kentlileşmenin Din Üzerine Etkileri. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(2), 171-196.
- Arslantürk, Z. (2009). Namazın Cemaatle Kılınması veya İbadetin Toplumsallaşması. İçinde B. Çetiner (Ed.), *Sosyal ve Ferdî İşlevleri Açısından Namaz ve Cami* (177-182). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Atalay, M. (2016). *Gençlere Yönelik Cami Merkezli Sosyal Din Hizmetleri*. Yüksek Lisans Tezi. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi.

- Aydın, G. (2019). *Ayetler ve Hadisler Işığında Hastalara Manevi Destek*. Kayseri: Kimlik Yayınları.
- Aydın, M. (2001). *İslam'ın Tarih Sosyolojisi: İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı*. (2. Basım). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Aytaç, Ö. (2017). Kent, Metropol ve Değişen Yer/Mekân İmajları. *Mukaddime*, 8(1), 1-23.
- Azımlı, E. (2022). *Sosyal Kontrol ve Din*. Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Batur, B. (2015). Türkiye'de Modernleşme, Din ve Din Adamlığı. *Turkish Studies*, 10(10), 181-200.
- Batur, B. (2020). Toplumsaldan Bireysele: Modern Toplumda Dinin Görünümü. *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(3), 97-106.
- Bauman, Z. (2020). *Cemaatler: Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*. (3. Basım). Çev. N. Soysal. Ankara: Say Yayınları.
- Bayhan, V. (2005). Postmodern Cemaat Örüntüleri. *Muhafazakâr Düşünce*, 1(3), 197-212.
- Baynal, F. ve Yaman, E. (2015). Kadınların Dinî Gruplara Yönelme, Katılma ve Bağlanma Nedenleri. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 12(30), 141-179.
- Berger, P. L. (1995). Dini Kurumlar (Çev. A. Çiftçi). *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, 425-465.
- Bilgin, V. (2020). Dinî Gruplar. İçinde K. Canatan ve M. Tekin (Ed.), *Din Sosyolojisi* (307-334). Ankara: Bilay Yayınları.
- Bilgin, V. (2009). Dinî Sosyalleşme ve Dinî Bilinçlenmede Camiinin Yeri ve Önemi. İçinde B. Çetiner (Ed.), *Sosyal ve Ferdî İşlevleri Açısından Namaz ve Cami* (187-209). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre. (1981). *el-Câmiu's-sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Bulut, R. (2022). Dini Gruplarda Karizmatik Otoritenin Sosyal Temsilleri. *RUSUH*, 2(2), 246-256.
- Büyükkara, M. A. (2007). Dinî Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları. *Usul İslam Araştırmaları*, 7(7), 107-136.
- Can, H. (2019). Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Sahabe ile İstişaresi ve Sahabenin Bazı Konularda Hz. Muhammed'e Yaptığı İtirazlar. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, 249-265.
- Canlı, M. (2008). Hz. Peygamber Örneğinde Sözlü ve Sözsüz İletişim. *Bilim-name*, 15(2), 147-177.
- Cebeci, S., Cevherli, K., Doğruyol, F., Çakmaktaş, B. ve Özli, Z. (2019). Dini Grupların Birey ve Toplum Üzerindeki Etkileri: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 8, 69-88.

- Certel, H. (2006). Dini İletişim ve Liderlik Açısından Hz. Peygamber'in Sıfatları. İçinde İ. Yakıt (Ed.), *VII. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)* (245-257). Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Çanakcı, A. A. (2015). Cami Cemaatinin Din Görevlilerine Bakışı: Balıkesir Örneği. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2), 253-282.
- Çapcıoğlu, İ. (2008). Küreselleşme, Kültür ve Din. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49(2), 153-183.
- Çapcıoğlu, İ. ve diğerleri. (2010). Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2(14), 51-76.
- Çetiner, B. (2009). Ferdî Namaz - Cemaatle Namaz. İçinde B. Çetiner (Ed.), *Sosyal ve Ferdî İşlevleri Açısından Namaz ve Cami* (151-160). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Dağcı, A. ve Dağcı, T. (2018). Camiye İlişkin İmgeler: Metaforik Bir Araştırma. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(1), 97-120.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman. (1992). *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Daryal, A. M. (1969a). Cami Sosyolojisi ve Psikolojisi Üzerine Bir Deneme. *İslâm Medeniyeti*, 2(23), 14-17.
- Daryal, A. M. (1969b). Cami Sosyolojisi ve Psikolojisi Üzerine Bir Deneme II. *İslâm Medeniyeti*, 2(24), 24-28.
- Demir, Ç. (2015). *Camilerdeki Dini Hizmetlerin Yapılmasında Cami Cemaatinin Din Görevlilerinden Beklentilerinin Sosyolojik Açısından Değerlendirilmesi (Altınyayla İlçe Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi.
- Demirci, S. (2019). Hz. Peygamber'in Gençleri Kendi "Dünyasına" Katması: Kuşaklar Arası İletişim ve Yetişkin Sosyalleşmesi Nasıl Gerçekleşir?. İçinde *Peygamberimiz ve Gençlik* (288-303). İstanbul: DİB Yayınları.
- Demirkol, B. (1996). Vaizlerin Ehliyetleri ve Mesleğe Yatkınlıkları Üzerine Deneysel Bir Araştırma. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31(Özel Sayı), 283-330.
- Döner, A. (2015). *Cami Hizmetlerinde Cemaatin Beklentileri Üzerine Sosyolojik Bir Analiz (Sivas/Zara İlçesi Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. (1981). *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Efe, A. (2013). *Dinî Gruplar Sosyolojisi*. İstanbul: Dönem Yayıncılık.
- Efe, A. (2017). Kolektif Dindarlık Türü Olarak Tarikat/Cemaat Dindarlığı. *İslami Araştırmalar*, 2017, 28(3), 290-301.
- el-Ömerî, M. N. (2017). Hz. Peygamber'in Sahâbeye İnanç Esaslarını Öğretmede İzlediği Metot (Çev. Kılıç Aslan Mavil). *KADER*, 15(2), 452-492.

- Erdem, G. (2009). Sosyal Açılımlı Cami Hizmetleri. İçinde *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri* (Cilt 2, 248-256). Ankara: -.
- Erdiç, Ş. (2011). Din Görevlilerinin Sosyoekonomik Arka Planı (Antalya İli Örneği). *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(2), 131-157.
- Erdoğan, A. (2019). *Bir Cami Cemaatinin Anatomisi: Kızılay Hacı Osman Mescidi Cemaati Üzerine Bir İnceleme*. Yüksek Lisans Tezi. Çorum: Hitit Üniversitesi.
- Eren, S. (2000). Cemaatsel Oluşum ve Dinin Rolü. *Dini Araştırmalar*, 3(7), 93-112.
- Ertit, V. (2014). Sekülerleşmenin Hızlandırıcısı Olarak Kentleşme. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 41, 247-253.
- Erul, B. (2010). *Örnek Bir Lider Hz. Peygamber*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Genç, A. (2004). *Din Görevlilerinin Halkla İlişkileri (Susehri ve Akıncılar İlçeleri Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi.
- Gezgin, A. G. (2006). Kur'an'da Hz. Peygamber ve Ashab İlişkileri -Ashabı Uyarın Ayetler Bağlamında-. İçinde İ. Yakıt (Ed.), *VII. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)* (175-196). Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Güler, A. (2021). Gruplar ve Grup Dinamiği. İçinde E. Geçer ve M. Serdar (Ed.), *Sosyal Psikoloji El Kitabı* (131-153). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Günaydın, R. (2019). *1980 Sonrası Türk Sinemasında Din Adamı Temsili*. Yüksek Lisans Tezi. Ordu: Ordu Üniversitesi.
- Güner, A. (1995). Asr-ı Saadet'te Mescidler/Camiler ve Fonksiyonları. İçinde V. Akyüz (Ed.), *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam* (Cilt 4, 155-223). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Günerigök, M. (2019). Cemaat Sosyolojisi: Bir Kavramın Tarihsel Serüveni. *Ane-mon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(5), 287-297.
- Güneş, A. (2018). Sosyolojik Olarak Dinin Boyutları ve İslam'da Cami/Cemaat Kavramları Etrafında Oluşan Erozyonun Günümüze Yansımaları. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 28(2), 255-268.
- Güneş, A. (2011). Hz. Peygamber'in Eğitimde Fiziksel Temas Yoluyla Duygusal İletişim Kurmasının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(2), 235-253.
- Güngör, N. (2018). *İletişime Giriş*. (5. Basım). Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Güngör, Ö. (2012). Amerika'daki Türk Gençleri İçin Cami ve Dinî Sosyalleşme (New Jersey Örneği). *Diyanet İlmî Dergi*, 48(4), 117-136.
- Haberli, M. (2012). Yeni Bir Örgütlenme Biçimi Olarak Sanal Cemaatler. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 1(3), 118-134.
- Hamidullah, M. (1981). *İslam Müesseselerine Giriş*. (Çev. İhsan Süreyya Sırma). İstanbul: Düşünce Yayınları.

- Horozcu, Ü. ve Kalkan, K. (2017). Cemaate Bağlılık Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirlik. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(2), 27-37.
- Hortaçsu, N. (2014). *Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Işık, Z. Dini Grup Mensubu Kadınların Dini Grup Aidiyeti ve Diğer Dini Gruplara Yaklaşımları: Cerrahi Grubu Örneği. *Din Sosyolojisi Araştırmaları*, 1(1), 1-28.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh b. Yezid el-Kazvinî. (1981). *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Kapar, M. A. (2001). Hz. Peygamber-Sahâbe İlişkisi. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, 7-15.
- Karaalp, C. (2021). Kur'ân'da "Mescid" Kavramı ve Türkiye'de Cami Hizmetlerinin İyileştirilmesi. *Van İlahiyat Dergisi*, 9(14), 64-90
- Karacabey, S. (2003). Hz Peygamber'in İnsan İlişkilerine Verdiği Önem. *Diyanet İlmî Dergi*, Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) -Özel Sayı-, 95-118.
- Karaman, F. (2021). *Dini Sosyalleşmede Cami Etkisi: Terme Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Kavaklıoğlu, M. (2003). Sahâbe-i Kirâmın İstek, Öneri ve İtirazları Karşısında Hz. Peygamber (Hz. Peygamber'in Sahâbede Oluşturmak İsteddiği Özgüven). *EKEV Akademi Dergisi*, 7(15), 43-67.
- Kirman, M. A. (2000). *Türkiye'de Bir "Yeni Dinî Cemaat" Örneği Olarak Süleymanlılık*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Kisbet, M. (2018). Beş Vakit Namazın Cemaatle Edasına Dair Fıkhi Görüşler ve Değerlendirilmesi. *İslâmî İlimler Dergisi*, 13(2), 2018, 265-294.
- Koca, M. (2015). *Din Görevlilerinin İletişim Becerileri Konusunda Cami Cemaatinin Algıları ve Beklentileri*. Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi.
- Koç, E. (2019). Osmanlı Mahallesinde Cemaat İçi Ahlaki Oto-Kontrol Sistemi: Suç ile Suçlunun Tespiti, Kavramsallaştırılması ve Suçlunun Dışlanması (İhraç). *Akademik Bakış: Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi*, 71, 120-148.
- Korkmaz, S. (2015). Türkiye'deki İslami Cemaatlerin Yaşadığı Temsil Sorunları. İçinde H. Hökelekli ve V. Bilgin (Ed.), *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)* (281-293). Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Kubat, M. (2020). İslâm Toplumunun Birlik ve Beraberliğini Sağlama Merkezleri Olarak Câmî ve Mescidler. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(2), 5-31.
- Midilli, Ş. (2018). *Erenköy Cemaatinde Kadın Sohbetleri: İçerenköy Senti Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, İstanbul.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî. (1981). *el-Câmiu's-Sahih*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. (1981). *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Ok, B. (2015). Gündelik Hayatta Caminin Yeri. İçinde *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı – I (Sosyoloji - Şehircilik ve Mimari)* (107-121). Kütahya: -.
- Okiç, M. T. (1958-1959). İslâmiyette İlk Nüfus Sayımı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 11-20.
- Onay, A. (2006). Cami Eksenli Din Hizmetleri. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 4(12), 149-175.
- Onay, A. (2020). Danimarka Türk Toplumunda Cami Merkezli Dindarlık. İçinde Y. Çoştur (Der.), *Göç ve Din Üzerine* (103-125). London: Transnational Press London.
- Ozan, Ö. (2013). *Din Görevlisinin Toplumsal İmajını Etkileyen Faktörler (Samsun Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi.
- Önkal, A. ve Bozkurt, N. (1993). Cami. *DİA*, Cilt 7, 45-56. İstanbul: TDV Yayınları.
- Önkal, A. (1983). Asr-ı Saadet'te Mescid'in Önemi ve Yaptığı Görevler. *Diyanet Dergisi*, 19(3), 49-55.
- Önkal, A. (2008). Dinî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Çerçevesinde İmam-Cemaat İlişkileri. İçinde M. Bulut (Ed.), *I. Din Hizmetleri Sempozyumu* (Cilt 2, 575-588). Ankara: DİB Yayınları.
- Öz, N. (2021). İslâm Dininde İbadetlerin Sosyal Boyutu. *Mütefekkir*, 8(15), 217-242.
- Öz, Ş. (2010). *Bir Cami Cemaatinin Anatomisi: Konya Kulu Merkez Kubbeli Cami Cemaati Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Yaklaşım*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi.
- Özbolet, A. (2015). Toplumsal Fonksiyonları Bağlamında Dini Otorite: Tipolojik Bir Deneme. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20(2), 1-23.
- Özel, A. M. (2015). Camii: Kutsalın Kabarıışı. İçinde Ş. Göküş vd. (Ed.), *İslâm ve Sanat* (565-573). İstanbul: İslâmi İlimler Araştırma Vakfı Yayınları.
- Özkalp, E. (2004). Toplumsal Gruplar. (3. Basım). İçinde E. Özkalp (Ed.), *Davranış Bilimlerine Giriş* (93-107). Eskişehir: A.Ü. Açık Öğretim Fakültesi Yayınları.
- Özler, İ. (2007). *Camilerin Zihniyet Değişimindeki Rolü (Erzurum Örneği)*. Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Palabıyık, H. H. (2013). *Yaygın Din Eğitimi Kurumu Olarak Camilerin Sosyo-Kültürel Hayata Etkileri (Mardin Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi.

- Parlamış, İ. (2022). Dinî Gruplarda Karizmanın Temellendirilmesi: Galip Kuşçuoğlu Örneği. *BAİD*, 15, 33-58.
- Sancaklı, S. (2018). Cami'de Cemaatle Namaz Kılmanın Dini, Sosyal ve Psikolojik Açından Önemi ve Etkisi. *Academic Knowledge*, 1(1), 1-18.
- Sarıkaya, M. S. (2009). Dinde Marjinalleşmenin Pratik Boyutuna Dair Bazı Değerlendirmeler (İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Bir Çözümleme Denemesi). *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 27-41.
- Sarıkaya, M. S. (2001). Dinî Zihniyetlerimizin Oluşumunda Dinî Tarikat ve Cemaatlerin Olumsuz İzdüşümleri. *Araştırmalar -İnsan Bilimleri Araştırmaları-*, 3(5-6), 45-60.
- Sarmış, M. (2014). Kur'an'da Toplumsal Çatışma. *Mütefekkir*, 1/2, 123-151.
- Sarmış, M. (2022a). Dinî Gruplarda Hegemonik İşleyiş Mekanizması. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 63/1, 321-354.
- Sarmış, M. (2022b). Toplumsal Değişme ve Dinî Gruplar. İçinde E. Perşembe (Ed.), *Toplumsal Değişme ve Din* (145-171). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Sinanoğlu, A. F. (2014). Dinî Gruplar ve Grup Fanatizminin Toplumsal Boyutları. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(1), 33-39.
- Tan, Z. (2019). Farklı Karakterlerin İnşasında Mescid-i Nebevî'nin Fonksiyonu. İçinde M. Sürün. (Ed.), *IX. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu: Şehir ve Medeniyetin İnşasında Din Görevlilerinin Rolü* (183-194). İstanbul: Ravza Yayınları.
- Taştan, N. (2021). Dini Sosyal Kimliğin İnşası: İsmailağa Cemaati Örneği. *İçti-maiyat Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(2), 429-444.
- Tatar, H. C. (1996). *Şehirleşme ve Dinî Cemaatleşme (Malatya Uygulaması)*. Doktora Tezi. Malatya: İnönü Üniversitesi.
- Tatlılıoğlu, D. (2008). Dinî Cemaatlerin ve Tarikatların Fonksiyonel Analizi. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 8(3), 97-125.
- Tekin, M. (2012). Camiye Mahallenin Sosyalitesinde Yer Edindirmek. İçinde Ş. Gök-su (Haz.), *Cami Merkezli Din Eğitimi* (179-192). İstanbul: Yecder Kitapları.
- Tekin, Ü. (2004). Dünden Bugüne Sosyolojik Açından Cemaat ve Cemiyet Kavramları. *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 1(2), 107-120.
- Tetik, H. (1998). Yaygın Din Eğitiminde Cami Görevlileri-Cemaat İletişiminin Önemi. *Diyanet İlmî Dergi*, 34(2), 99-108.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musâ b. ed-Dahhâk. (1981). *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Togayhan, A. (1998). *Toplumsal Değişme ve Dinî Cemaatleşme "Kayseri Örneği"*. Doktora Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi.
- Türkyılmaz, H. (2017). Türk Modernleşmesinin Arka Yüzü: Dini Grupların Gündelik Hayatta Dışa Kapalı Yapılaşması ve "Taktik"sel Yaklaşımı. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45, 7-40.

- Türkyılmaz, H. (2021). *Dini Gruplar ve Cemaatlerin Sosyolojisi: Konya Örneği*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Tüzen, M. A. (2018). Hiyerarşik Varlık Zincirinden Modern Bireyin Doğuşuna. *Mavi Atlas*, 6(3), 107-125.
- Vuruşkan, H. (2022). Cemaatle Namazın Fazilet Dereceleri İle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi. *Diyanet İlmî Dergi*, 58, 193-234.
- Yağcı, H. (2017). Hz. Peygamber'in İnsanları Etkileyen Davranış Modelleri. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(1), 1-23.
- Yamaç, M. (2020). Sosyal Medyada Dini Topluluklar. *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, 4(1), 101-122.
- Yavuz, S. (2014). Bir Karizmatik Otorite Örneği Olarak İmamet ve Mehdi Anlayışı: Türkiye Caferileri (İğdır Örneği). *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13(25), 1-35.
- Yazıcı, N. (2007). Din Hizmetleri Açısından Caminin Yeri ve Önemi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48(2), 1-10.
- Yelken, R. (1999). *Cemaatin Dönüşümü: Geç Modern Dönemler İçin Bir Cemaat Sosyolojisi*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Yenen, İ. (2012). Yazılı Basında "Din Adamı" Kimliğinin Temsili. *Turkish Studies*, 7(2), 1161-1181.
- Yıldırım, A. (2019). Yorumun Dinselleşmesinde Cemaat Söyleminin Rolü. *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46, 59-82.
- Yıldırım, A. (2010). Peygamber-Sahabe İlişkisi Bağlamında Tasavvufi Düşünce ve Yorumlarda Şeyh-Mürid İlişkisi. *İslam Araştırmaları*, 3(1), 5-18.
- Yıldırım, E. (2012). Cemevleri ve Cemevlerinin Dini ve Toplumsal Fonksiyonları. *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12(2), 157-176.
- Yıldız, M. C. (2012). Meslekler Sosyolojisi Açısından Din Görevliliği ve Din Görevlileri. İçinde *Uluslararası Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslamî İlimler Sempozyumu* (1-14). Bingöl: Bingöl Üniversitesi.
- Yıldız, Z. (2016). Din Görevlisi Adaylarının İletişim Becerisi Algılarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(29), 107-130.
- Yılmaz, H. (2004). *Toplumsal Dönüşümde Sünnet*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Yuca, Y. (2015). *Türkiye'de, Geçmişten Günümüze Camilerin Eğitim Fonksiyonları*. Yüksek Lisans Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi.
- Yurttaş, S. (2019). Toplumsal Gruplar ve Grup İçi Süreçler. İçinde E. Aksakal ve S. Yurttaş (Ed.), *Sosyolojik Açından Din ve Dini Gruplar* (51-81). Ankara: Akademisyen Kitabevi.

Bölüm 2

ALEVİLİK-BEKTAŞİLİĞİN DEĞİŞEN YÜZÜNE TUTULAN BİR AYNA OLARAK: HAKK LOKMASI “HAKKULLAH”

Gökhan AĞAOĞLU¹

Hasan ÇELİK²

1 Araştırmacı / Yazar ve Türkolog, Pınarbaşı (Bulam) - Çelikhan - Adıyaman / Türkiye. E-posta: agaoglugokhann@outlook.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7988-3058>

2 Araştırmacı / Yazar, Doğanşehir – Malatya / Türkiye. E-posta: hasancelikkafkas@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9467-8960>

*“Yüzlerce talip bir Pir’e, bir Pir de yüzlerce talibe bakar...
El eli yıkar, el de döner yüzü yıkar.
Onun için el ele, el de Hakk’a deriz!..”*

Giriş

Aleviliğin inanç yapısı ritüeller üzerine inşa edilmiştir. Bu ritüellerin ise “ocak” adı verilen hiyerarşik bir teşkilatlanma çatısı altında sistematize edildiği ve organize edildiği görülür. Ocak sistemi ve bu sistem çerçevesinde gerçekleştirilen dinî ritüellerin işleyişini sağlayan kural ve kaidelerin tamamı ise “yol” ya da “erkân” olarak adlandırılır. Aslında yol, Alevi inancı mensuplarının Aleviliğe verdiği addır. Dolayısıyla yol kavramı; ocak sistemi ve ritüeller de dâhil olmak üzere Aleviliğe dair ne varsa tamamını kapsar (Akın, 2020b: 99). Alevilikteki esas gaye de bu yolun kesintisizce sürdürülmesi ve inancın karşılaşılan tüm zorluklara rağmen devam ettirilmesi ve yaşatılmasıdır. **“Yol cümleden uludur”** düsturu bu mânâda dile getirilen en bariz cümlelerden biridir ve talibin benliğini yol için feda edişinin deyimleşmiş bir ifadesidir.

Sosyolojik dönüşümlerin inançlar üzerinde ciddi etkiler yarattığı su götürmez bir gerçekliktir. Her inanç sistemi kendine ait manevi kurum ve erkânlarıyla varlıklarını ifade etmiş ve kendi ritüelleriyle bu inanç kimliklerini de gelecek nesillere aktarmak istemişlerdir. Osmanlı Devletinde 16. yüzyılda yaşanan gelişmelerden sonra dışlanan Alevi toplumu, bu dışlanmanın etkisi ile kabuğuna çekilmiş, varlığını, yaşamını sürdürebilmek için kendi iç dayanışmasını, örgütlenmesini çeşitli biçimlerde; birtakım araçlar, kurumlar aracılığı ile sağlamaya çalışmıştır (Gölbaşı, 2007: 1). Bu anlamda hem Alevilik hem de Aleviliğin içerisinden doğan Bektaşilik, inanç ritüelleriyle kimliklerini var edebilmişlerdir. “Yol” olarak adlandırdıkları inançlarının yüzlerce yıllık birikimiyle oluşturdukları sistemlerini Ocaklar ve Dedelik/Babalık kurumu üzerinden günümüze kadar taşıyabilmiş ve inançlarını yaşatabilmişlerdir. Ancak Türk toplum yapısındaki sosyal dönüşümler ve özellikle de “şehirleşme olgusu”, geçmişte ve çoğunlukla kırsal alanda yaşamış olan Alevi/Kızılbaş topluluklarının inanç dünyalarında da ciddi değişikliklere neden olmuştur. Ocak merkezli yürütülen inanç hizmetleri şehirleşmeyle birlikte yeni bir forma bürünmüş ve ocakların karizmatik etkisinin yerini büyük ölçüde dernek ve cemevi eksenli yürütülen hizmetler almıştır. Bu anlamda değişen Dede-Talip ilişkilerine bağlı olarak, inanç içerisinde uygulanan kimi hizmetlerin ya değişmesi ya da eski önemini yitirmesi söz konusu olmuştur. Köy yaşamında inancın bireyler (talipler) üzerindeki otokontrolü çok daha güçlü ve etkiliyken, şehirleşmeyle beraber bu otokontrol de giderek zayıflamış veya etki gücünü yitirmiştir. Zayıflayan bu inançsal etkileşim, hem Aleviliğin hem de Bek-

taşiliğin ritüel dünyasında da değişimleri beraberinde getirmiştir.

Gelinen süreçlerin neticesinde gözlemlediğimiz bu değişimlerden en çok etkilenen hizmetlerden biri de hiç şüphesiz ki Hakkullah (Çıralık/Niyâzlık) hizmeti veya sistemidir. Bu çalışmada Alevilik-Bektaşiliğin inanç dünyasında ve tasavvuf anlayışında Hakkullah kavramının ne anlamlara geldiğini açıklamayı amaçlamaktayız. Gönülden ve rızalık esaslı sunulan ve “Hakk lokması” olarak adlandırılan Hakkullah’ın; Alevi-Bektaşî toplumu içerisindeki idrak süreçlerine değinerek, günümüz koşullarında bu hizmetin uğradığı değişime dair değerlendirmelerde bulunacağız. Hem Alevi/Kızılbaş topluluklarının hem de Bektaşî süreklilerinin aynı inanç sistemiyle kendi inanç önderlerine destek olduklarını ifade etmekte yarar görüyoruz. Ancak tarihsel süreçte yürütülen bu sistemin genel anlamda Alevi/Kızılbaşlık’ta “Çıralık/Niyâzlık”, Bektaşilikte’de “Hakkullah” olarak adlandırıldığını belirtmek isteriz. Dolayısıyla söz edilen kavramlar, Alevi-Bektaşî inanç dünyası içerisindeki aynı sosyal işleyişi ve ritüeli tanımlamak için kullanılmışlardır.

Bilinmesini isteriz ki her inancın kendine ait ritüelleri gibi etimolojik olarak ürettiği kavramları da vardır. Alevi-Bektaşî inanç dünyası kendi ritüellerinin zenginliği yanında bu inanca özgü kavramlarla veya sembollerle var olagelmış ve tarihsel süreçte de kendi teolojik sistemini oluşturarak inançsal bir kimliğe kavuşmuştur. Alevi-Bektaşî inanç dünyasında özellikle Dedeler ve Babalarca yürütülen hizmetler bu inancın yaşatılmasında ve kuşaktan kuşağa aktarılmasında birinci dereceden rol oynamıştır. Dolayısıyla Alevi/Kızılbaşlıktaki Ocak Sistemi ve Dedelik Kurumunu, aynı şekilde de Bektaşilikteki Babalık Kurumunu görmezden geldiğinizde bu inançlar ayakta kalamaz ve yaşatılamazlar. Bahsettiğimiz sistem ve kurumlar bu inançların omurgası niteliğindedirler. Bu inanç sisteminin aksamadan ve herhangi bir maddi zorluğa karşı, yenilmeden ayakta kalmasını sağlayan ve inancın kendi hudutları içerisinde işlettiği bir başka manevi programda “Hakkullahlık”tır. Hakkullah; Arapça, **“Allah’ın hakkı”** demektir. Alevi-Bektaşîlerin inanç dünyasında yer edinen ve bilinen en yaygın tabirlerdendir. Yol’un (inancın) hizmetini gören Dedelerin, Rehberlerin veya Babaların nezdinde yine “Allah’ın rızalığı”nı gözeterek verilen bir tür destek ve karşılıksız yardımdır. Bu manada Hakkullah (Çıralık/Niyâzlık) özellikle kırsal alanda yaşayan talip topluluklarının hasat zamanı, Baba ve Dede vekillerinin yani Rehberlerinin Dedelere veya Babalara ulaştırılması adına köylülerden topladığı belli miktardaki ürünlere veya mallara (bazen de hayvanlara) verilen genel addır. Ayrıca Dedenin, Babanın veya Rehberin yapacağı yolculuk için de kendisine verilen yiyecek-içecek ve maddi yardımlar da “Hakkullah (Çıralık/Niyâzlık)” olarak adlandırılmıştır. Burada önemli olan, şahısların (Dede, Rehber veya Babaların) kendi nefisleri için hareket etmemeleridir. Yol (Alevilik inancı)

için hizmet edenlerin yine yol taliplerince kıymetlendirilmesi ve kimseye muhtaç edilmeden hareket etmelerinin sağlanması, taliplere ulaşılmasında sıkıntı çekmemeleri, Hakkullah/Çıralık sisteminin esas gayesini ve mahiyetini oluşturmaktadır.

Hakkullah (Çıralık/Niyâzhk) Nedir?

Geleneksel Alevi örgütlenmesinin önemli merasimlerinden biri, inanç önderlerinin (pirlerin) taliplerine yaptıkları yıllık ziyaretler esnasında gerçekleşmekteydi. Bu ziyaretlerin inanç bağlarının süreklileşmesi açısından önemli bir rolü vardı. Ziyaret süresince talipler pirlerin huzurunda görülür, cemaat içindeki sorunlar aşılır ve cem töreniyle bağlar kutsal bir boyut kazanırdı. Son aşamada ise pirler taliplerinin evlerine ayrıca uğrar ve onlar için dua verirlerdi. Duanın ardından aile üyeleri onlara maddi katkıda bulunurlardı. Dersim ve çevresindeki Aleviler bu katkıya “Çıralık” derler; diğer bölgelerdekiler ise bunu genelde “Hakkullah” olarak adlandırır (Gezik, 2013:113).

Etimolojik olarak Arapça, “Allah’ın hakkı” demek olan “Hakkullah”, Alevi-Bektaşî inanç dünyasında inanca dair hizmet yürüten Mürşit, Pir / Rehber ve Babaların, bu hizmetlerini yerine getirirken ve talip toplulukları arasında gezerken herhangi bir maddi yoksunluk ve zahiri eksiklik (yiyecek vb.) yaşamamaları için taliplerce; o Mürşit, Pir / Rehber ve Babalara, “rıızalık” esaslı verilen maddi meblağların veya ürün ve malların genel adı olarak ifade edilmektedir. Hakkullah’la aynı anlamda kullanılan en yaygın ifadelerden biri de “Çıralıktır”. “Çıra”, anlam olarak “*yol için yanmayı ve ilahi nûr’la aydınlanma*” anlamında “çerağ” kelimesinden gelir ve kutsal nûr’u¹ temsil eder. Bu nedenle, cem ibadetlerinde de mutlak surette bu kutsal nûrlar yani çerağlar uyandırılır. Çerağ olmadan cem olmaz veya ceme başlanılamaz. Dolayısıyla kelime bu yönüyle cemlere ve cemler için yapılan hizmetlere atıf yapma anlamı taşır. Neticede Hakkullah da Çıralık da bir hizmetin ifadesi olarak anlam kazanmış kelimelerdir. Bu hizmeti ifade etmek için de kimi yörede “Hakkullah” kavramı kullanılırken kimi yörelerde ise “Çıralık” veya “Niyâzhk” kavramları kullanılmaktadır.² Her üç kavramda Alevi-Bektaşî inanç dünyasının içerisindeki aynı inançsal ve sosyal sistemi ifade etmektedir. Bu açıdan, bir başka değerlendirmede bulunacak olursak; “Hakkullah” Baba’lıkla, “Çıralık/Niyâzhk” ise Ocaklar ve Dede’likle özdeşleşmiş kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

1 Cem ibadetlerinde uyandırılan üç çerağ (nûr) vardır. Bunlar: Eşsiz ve Sonsuz Kudretin sahibi yaratıcı olarak Allah (Ulûhiyet nûr’u), Son Resûl / Nebi ve Âlemlere Rahmet olarak gönderilen Hz. Muhammed (Nübüvvet nûr’u) ve Peygamberlik mirasının / ahlâkının taşıyıcısı ve şaşmaz bir rehber olarak Hz. Ali’dir (Velâyet nûr’u). Onun için cemlerde: “*Ya Allah*”, “*Ya Muhammed*” ve “*Ya Ali*” denilerek üç çerağ uyandırılır ve bu nûrlara binaen Nûr Suresinin 35-38. ayetleri okunur.

2 Hakkullah’ın veya Çıralık’ın karşılığı olarak Adıyaman yöresinde ise “Niyâzhk” tabiri yaygın olarak kullanılmaktadır (Bkz. Tanrıverdi, 2020).

Kavramın Alevi-Bektaşî inanç dünyasında ne anlama geldiğine ve tarihsel süreçte bu sistemin nasıl işletildiğine dair araştırmacılar; Soyyer, Korkmaz ve Gökbel şu izâhlarda bulunmuşlardır:

Hakkullah, Kızılbâş tekkelerinde (Ocaklarında) Dedeye taliplerin sunduğu hediyelerdir. Bektaşîliğin Çelebi kolunda da vardır (Soyyer, 2019: 2029). Keza “*Hakkullah’a çıkmak*” deyimi de buradan gelir ve Dede veya Babaların köylere giderek Hakkullah toplaması işini ifade etmek için kullanılır. Dedelerin görevi, salt cem yönetmek değildir; yılın belirli günlerinde, kendilerine bağlı talip topluluklarını dolaşarak toplum ilişkilerini gözden geçirirler. Dedeye bu hizmet karşılığında her talip, daha önceden Rehber ya da sözüne itibar edilen bir kişinin öncülüğünde kurulan heyet tarafından uygun görülen salmayı (para veya mal) verir; kimi kez de bu bedel köyce ortak toplanır ve verilir (Korkmaz, 2005: 305). İşte Dedelerin ve Babaların inanca karşı yürüttükleri hizmetlerin bir karşılığı olarak ve Dede veya Babaların maddi zorluk yaşamamaları için geliştirilen bu sisteme, Alevi-Bektaşî inanç dünyasında “Hakkullah” denilmektedir.

Süreç içerisinde farklı bölgelerde Hakkullah isminin yerine; “Niyâzlık”, “Çıralık”, “Üstat Hakkı”, “Pir Hakkı”, “Erkân Hakkı”, “Lokma Hakkı”, “Çıracak Hakkı” ve “Döşek Hakkı” gibi adlar da kullanılmaktadır. Dedeler, yılın belirli günlerinde, kendilerine bağlı yerleşim yerlerini dolaşarak toplum ilişkilerini gözden geçirirler; Dedeye bu hizmet karşılığında her talip, daha önceden Rehber ya da saygın bir kişinin başkanlığında toplanan kurulun kendisine uygun bulduğu salmayı (para, mal) verir. Kimi kez bu bedel, köyce toplanıp ortak verilir. Özellikle başka illerden, ilçelerden gelen Dedeler ve Mürşitler için yardım parası şeklinde kişisel bir ödeme de yapılır. Bu tür ödemelerde dede eline verilene açıp bakmaz, verilen miktar belli değildir. Yani Hakkullah için belirli bir fiyat kesilmez, herkes gönlünden koparı verir. Ayrıca bir Baba veya Dede, yolculuğa çıkacağı zaman, kendisine yapılan yardıma da “Hakkullah” denirdi. Bazı kaynaklar bunun *Kur’ân*’ın Enfâl Suresinin 41. ayetine³ dayandığını belirtirler. Hakkullah, “Allah rızası için verilen yardım” anlamında kullanılır. Osmanlı İmparatorluğunun Enfâl Suresi 41. ayeti uyarınca Hacı Bektaş Veli dergâhına yardım ettiği kaydedilmektedir. Bu yardımın adı Gaziler Hakkı’dır. Bu yardıma özgü olmak üzere 28 Haziran 1363 tarihinde, Sultan Murad Hüdavendîgâr zamanında (penç a yek) beşte bir adıyla bir yasa çıkartılır. Çıkartılan bu yasa ile 1876 tarihine kadar -zaman zaman aksamasına rağmen- Osmanlı hazinesi tarafından bu yardımın devam ettiği nakledilir. Adı geçen yardıma ek olarak varlıklı Bektaşî canlarından da Hakkullah toplandığı ve toplama işleminin babalar tarafından yürütüldüğü belirtilir. Hakullah adıyla topla-

3 Enfâl Suresi ve 41. Ayeti: Medine’de inmiştir, 75 ayettir. Bedir Savaşı sonrası ele geçirilen ve Allah’ın öfkesini çekmeye neden olan savaş ganimetleri sorunundan bahsettiği için 1. ayette geçen ganimetler (enfâl) kelimesi sureye isim olmuş görünmektedir. Sözlükte [N-F-L] kökünden gelir. Mastarı “karşılıksız olarak vermek, başışta bulunmak” demektir. Meali: “*Bilesiniz ki ganimet olarak her ne ele geçirirseniz geçirin, bunun beşte biri Allah’a, peygamberine, gariplere, öksüzlere, yoksullara ve sokakta kalmışlara aittir. Eğer Allah’a ve o doğru ile yanlış ayrıldığı, iki ordunun birbiri ile karşılaştığı gün kulumuza indirdiğimize inanıyorsanız, bu böyledir. Allah’ın her şeye gücü yeter*” (Eliacık, 2020: 819 / 825-826).

nan bu gelirin üç isim altında alındığı ve gelir defterine kaydedildiği anlaşılmaktadır. Hakkullah'ın toplanıp dağıtılma kuralları ise şu şekildedir:

1. Kara Kazan Hakkı: Bu düzenleme altında toplanan gelir ile dergâhın yeme, içme, giyinme, misafir ağırlama ve ziyaretçi giderleri ile bunlara benzer çeşitli giderlere harcanırdı.

2. Mürşit Hakkı: Bu düzenleme altında toplanan gelirlerden, çelebilerin giderleri ile dergâhta bulunan babaların ve ailelerinin giderleri karşılanırdı.

3. Çerağ Hakkı: Diğer bir adı da “Çıralık” olan bu gelirlerin daha geniş alanlarda harcandığı anlaşılıyor. Bir kısmı ile dergâhın bakımı, onarımı, aydınlatılması ve ısıtılması giderleri karşılanırken diğer bir “haksızlıktan korkma kısmı” ile de Yeniçeri askerinin yetiştirilmesi ve ihtiyaç sahibi olan taşradaki Bektaşî canlarının ihtiyaçları giderilirdi. Örneğin, evlenecek olanlara, ev yapacak olanlara, hastalara, yetimlere, yoksullara sıkıntı içinde olan çiftçilerin hayvan ve yem alımlarına bu bölümden yardım yapılırdı. Bu giderlerin dışında dergâha gelen “niyaz akçesi” ve “adak akçesi” altındaki gelirler de çerağ hakkı ile birleştirilerek harcanırdı. Gelirleri toplamaya çıkan babalar, topladığı gelirlerden yol masraflarını yol hakkı olarak alırlardı. Yukarıda da belirttiğimiz gibi bazı kaynaklar, Hakkullah'ı Enfâl Suresinde zikredilen ayete dayandırarak Müslümanların, peygamber soyundan gelenlere kıyamete kadar bakmakla yükümlü olduklarını, dolayısıyla da Hakkullah ödeyeceklerini ileri sürerken, bazı kaynaklar da Hakkullah'ın eski Türk geleneklerinin bir devamı olabileceğini ileri sürmektedirler. Onlara göre, dedelerle babalara “yol hakkı” vs. adıyla verilen yıllık hediyelerle, kamlara ve şamanlara verilen hediyeler arasında benzerlik vardır. Örneğin, Buryat Şamanı “Baba” ve yardımcıları “oğullar” her yıl köyden köye, obadan obaya dolaşarak dinî ayinleri yürütür ve verilen hediyeleri, yiyecekleri atlarına yükleyerek götürürler. Bazı oymaklar şamanlarına yıllık maaş bağlarlar, bazı oymaklar ise, her âyin ve tören karşılığı olarak ücret verirler. Bazı Kızılbaş Türkmen grupları Dedeler önünde secdeye kapanıp niyazda bulunurlar. Bunun da eski bir Türk geleneğinin devamı olduğunu ileri sürerler, *Hudud el-Âlem* de geçen “*Oğuz Türklerinin, kamları önünde secde etmelerini*”, Kaşgarlı Mahmud'da geçen “*Türklerin (Kamlık dininde kalmış olan Oğuzların) saygı duydukları şeylere ve insanlara yükünmelerini (secde etmelerini)*” örnek gösterirler (Gökbel, 2019: 358-360).

Hakkullah'ın (Çıralığın/Niyâzlığın) Günümüzdeki İşlevi

Alevi-Bektaşî inancı, daha çok köy hayatında baş göstermiş ve gelişmiştir. Bundan dolayı şehirden çok köy hayatına uygun bir inanç olarak yüzyıllardan beri günümüze ulaşmıştır. Köy yaşamında Alevi-Bektaşî inancı diri bir şekilde yaşatılmakta, ibadetleri köyün en büyük evinde yapılmaktaydı. Yüzyıllardan beri kırsal bölgelerde özellikle köylerde yaşam bulan Alevi-Bektaşî inancı, Cumhuriyet'in ilanından sonraki dönemde özellikle 1950'li yıllardan itibaren çeşitli sosyoekonomik nedenlerden ötürü şehirlerde hayat bulmaya başlamıştır. 1950 ve sonrası dönemde köyden kente göç etmeyle birlikte Alevi-Bektaşî inancına sahip zümreler şehre

geldiklerinde inançlarını yaşayabilecekleri, ibadetlerini yapabilecekleri mekânlar olmadığından köydeki inanç hayatından uzak kalmışlardır (Demirci, 2019: 1421). Kendi ocağının pirinden uzak kalan ve inançlarının gerekliliklerinden uzaklaşan taliplerin, inanca dair tavır ve tutumlarında, istem dışı olsa da bir değişim yaşanmaya başlanmıştır. Alevilik; 1950’lerde başlayan şehirleşme süreçlerinde kısmi de olsa uğradığı inançsal durgunluklarından, 1990’lı yılların hemen başında cemevlerinin kamusal alanda görünürlüğünün artması ve birçok ilde de faaliyete geçmeleriyle bir nebze de olsa nefes alma imkânına kavuşmuştur. Köy yaşamında ocak merkezli bir inancın hâkimiyet alanında olan talipler, şehirleşmeyle birlikte sivil toplum kuruluşları, dernek veya vakıflar etrafında inançlarını yaşatma gayreti göstermişlerdir. Özellikle 2 Temmuz 1993’te Sivas’ta yaşanan Madımak Olayından sonra Alevi toplumunun örgütlenmesi bu anlamda yeni bir ivme de kazanmıştır. Bu bir bakıma şeriat-siyasal İslâm eksenli oluşumlara karşı daha örgütlü ve dirençli olmanın bir refleksiymi ve bilinçaltında da hiç şüphesiz güvenlik kaygıları yatmaktaydı. Bu toplumsal hareketler, inanca dair ritüellerin de değişiminin veya yeniden yorumlanmasının önünü açmıştır, tıpkı Hakkullah’ında yeni bir forma bürünmesi gibi. Örneğin Dedelere ve Babalara verilen Hakkullah (Çıralık/Niyâzlık) artık dernek ve vakıflara aidat olarak verilmeye başlanmıştır. Ya da köy yaşamında verilen mal ve ürünlerin yerini tamamen maddi meblağların almış olması da Hakkullah sisteminin işletilmesinde görülen değişimlere örnek olarak gösterilebilir.

Niyâzlık (Çıralık/Hakkullah) geleneği, Alevilik açısından önderlik vasıfları nedeniyle maddi ve manevi sorunların çözüm noktası olan ocaklara ve bu sistem içinde yer alan Dedelere verilen cüzi bir yardımdır. Talipler nezdinde hem geleneksel tıbbın icra edildiği yerler (Sağaltma Ocakları) hem de maddi-manevi sorun çözücü merkezler olarak değerlendirilen ocaklar, manevi otorite olarak Dedeler kanalıyla sosyo-dinî bir işleve sahiptir. Geçmişte hastaları iyileştirebildikleri düşünülen Dedelere veya ocaklara yöre halkı tarafından tedavi için rağbet gösterilirdi.⁴ Bu anlamda tedavisi yapılan talipler, ocaklı ailelere kendi rızalarıyla bir miktar para ya da hediye verirdiler. Özellikle sahip oldukları şecereler, atalarından bu yana taşıdıkları ocaklık alametleriyle kutsal bir silsileden geldiklerini iddia eden Dedelerin, taliplerinden aldıkları para ve hediyelere yöre halkı tarafından Niyâzlık denmektedir. Bu adet; dinî önderlerin geçimi ve

4 Bugünde Anadolu’nun birçok yerinde ocak, evliya veya ziyaret kültürleri (inanışları) etrafında bu geleneksel işleyiş devam etmektedir. Her ocağın bir şifaya kaynak olduğuna dair yaygın inanışlar söz konusudur. Alevilikteki ocak anlayışını anlayabilmek için bakınız: Bülent Akın, *Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail’in Anayurdu Diyarbakır*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2020; Mehmet Ersal, *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi Çubuk Havzası Örneği*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 2016; Ali Yaman, *Kızılbaş Alevi Ocakları*, Elips Kitap, Ankara, 2006; Hasan Çelik & Seda Kırtke, “Alevi/Kızılbaşlık’ta Ocak Kültü”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 81, Ankara, 2017.

inançsal hizmetlerin daha iyi yerine getirebilmesi için verilen maddi bir destek olarak varlığını devam ettirmiştir. Bu sebeple Niyâzlık geleneğindeki değişimler de geleneksel Alevilik'teki dönüşümü anlama noktasında ipucu sunmaktadır (Tanrıverdi, 2020: 110). Niyâzlık ya da yaygın ve bilinen adıyla Niyâz Akçesi: Taliplerin herhangi bir dileklerinin ya da isteklerinin gerçekleşmesi için mürşide vermek üzere adadığı paraya aynı ad verilir. Niyâz akçesinin birçok ocak'ta "Hakkullah" ya da "Çıralık" olarak adlandırıldığı görülür (Akın, 2020b: 102).

Çıralık/Hakkullah sistemi, Alevi-Bektaşî inanç dünyasının ahlâkî öğretilerinin de uygulandığı bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Dört Kapı Kırk Makam ilkelerince; yürütülen adâb ve erkânlar gereğince toplumsal hayatı bozan işlerle meşgul olmuş ve yol tabiriyle "düşkün görülen" kimseler için Çıralık veya Hakkullah toplanamaz. Ya da bu durumda ki kişilerin hanelerine gidilip ibadet yapılamaz. Alevilikte, "**gönlünü ve hanesini yola göre temiz tutmayan talibin eşiğine Pir varmaz**" denilir.⁵ Dolayısıyla Çıralık veya Hakkullah alınıp verilirken bu manevi kural hep işletilmiştir. Düşkün olana ne Çıralık/Hakkullah verilmiştir ne de ondan Çıralık/Hakkullah alınmıştır. Bu hususa ilişkin olarak Hıdır Âbdal Ocağından Ali Rıza Uğurlu Dede'nin şu tespitlerini aktarmak gerekiyor: Her talibin evi Allah'ın evidir. Allah'ın evinde; kötülük, boşanma ve mahkeme olmaz. **Allah temiz'dir ve temiz olanı sever**. Biz geçmiş dönemlerdeki cemlerimizi özellikle kocası Hakk'a yürümüş olan bacıların evinde yapardık. Rıza meydanında "peşkil"de toplanan meblağlar (Çıralıklar) o bacıya verilir. Böylece bir gönlü incitmeden, o meydanda, o ihtiyaçları hep birlikte sır ederdik (Doğan ve Çelik, 2022: 104).

Adıyaman'da yaşamakta olan Alevilere ilişkin farklı zamanlarda saha araştırmaları gerçekleştiren araştırmacı Ali Tanrıverdi, bölgede Niyâzlık olarak adlandırılan Hakkullah/Çıralık geleneğinin günümüz koşullarında değiştiğine dair birçok tespitte bulunmaktadır. Alanda yaptığı araştırmalar neticesinde 68 yaşındaki bir kişinin tecrübelerinden hareket eden Tanrıverdi, Çıralığın/Hakkullah'ın uğradığı değişim sürecini şu şekilde aktarmaktadır: "Önceden cem yapıldığı zaman cem'e katılanlar Dede'ye bir miktar para verirlerdi. Çünkü sonuçta Dede'nin de işi gücü var. Onu meşgul ediyorsun, köye getiriyorsun ve cem yaptırıyorsun. Bundan dolayı Dede köylünün görgüsünü maddi bir sıkıntı çekmeden yapabilmesi için köylü ekonomik olarak destek çıkardı. Fakat şimdi cem yapılmadığı için ya da Dede köye gelmediği için para verilmeye gerek görülüyor. Son 2-3 yıl Dede köye gelme de liste yollardı. Hakkullah payı için... Köyün

⁵ Araştırmacı Erdal Gezik, Tunceli-Nazmiye'den Haydar K. adlı kaynak kişiden derlediği şu bilgileri aktarmaktadır: Pirlerin gitmediği aileler de vardı. Pirlere; günah işlemiş, karısını döven, suç işlemiş, adam öldürmüş, hırsızlık yapmış ve yalancı insanların evlerine gitmezlerdi. Çıralığın/Hakkullah'ın haram olmaması gerekir. Bu tür kişilerden Çıralık/Hakkullah alan Pirlere de iyi gözle bakılmazdı (Gezik, 2013: 140).

yarısı bu durumu eleştirince Dede de vazgeçti artık bu uygulamadan. Sonuçta yine bizim ocağımız ve Dedemiz gider hayır duasını alır ve ziyaret ederiz. Saygı duyar ve hürmet ederiz fakat artık dini hizmetlere yönelik bir talep olmadığı için ve Dede de köye uğramadığı için hiçbir hizmet olmadan Dede'ye para yollamak köylüler tarafından pek de ahlâkî karşılanmıyor. Dede de zaten artık bu gibi bir durumdan vazgeçti. Sadece çok özel bir günde gelir muhabbet eder” (Tanrıverdi, 2020: 110).

Tarihsel işleyiş ve şehirleşme olgusuyla birlikte kahir ekseriyette sosyolojik makasları inançtan kimliğe dönüşmeye başlayan Aleviliğin, kolektif hafızasında asırlardır taşıdığı bazı uygulamalarının bu değişim içerisinde görünür ve etkin olma kabiliyetlerini büyük oranda yitirmiş olduğu görünüyor. Bu açıdan Musahiplik Erkânı ve Çıralık/Hakkullah hizmeti bu değişimlerden en çok etkilenen inanç unsurları olarak yorumlanabilirler. Türkiye'nin siyasal yaşamının inançlar üzerinde her daim rol oynaması, sosyolojik bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. 1970'li yıllarda artan siyasallaşma, sol grupların Alevilerin yaşadıkları bölgelere giriş yapmaları, inancın bütününe içten yapılan sert eleştiriler seyyid örgütlenmesinin tümünden dağılmasına neden oldu. Çözülen bu tarihsel örgütlenmenin yerini doldurmak için yeni örgütlenmeler, yeni liderler ve yeni taraftarlar yaratıldı. Buna karşın, “Hakk, pir ve talip” adına Çıralık/Hakkullah toplamak isteyen pirlerin sayıları azaldığı gibi, onlara Çıralık/Hakkullah verecek inançlı taliplerin de sayısı hızla eridi. Artık “Çıralık/Hakkullah Hakkı” bu yeni oluşumlar tarafından talep edilmekteydi (Gezik, 2013: 159). Hiç şüphesiz ki inancın (Aleviliğin) ideolojilere yenildiği noktalardan biri de burasıydı ve Alevilik söz konusu ideolojik hareketlerce de epeyce bir hırpalanmıştır. Şöyle ki: 1970'lerde Marksist solun etkisiyle büyük ölçüde itibar kaybeden Dedelik müessesesi daha kendini toparlayamadan birtakım Alevi aydınları hareketin liderliğine talip oldu. Bunların büyük kısmını Aleviliğini 1980'lerin ortalarından itibaren keşfeden eski solcu militanlar⁶ oluşturuyordu. Yani 1970'lerde militanlar (taraftarlar) önemliydi, din geri plandaydı. Bugün ise din önemli ve ön plandadır, ancak aynı militanlar etkinliklerini koruyor ya da korumaya çalışıyorlar (Çakır, 2010: 89). Aslında Aleviliğin politikleşmesi söz konusu olduğunda tarihi 1960'lara kadar götürebilmemiz mümkündür. Bu süreçteki en önemli belirleyici, kentleşmenin geleneksel Alevilik olarak nitelendirebileceğimiz otonom sosyal mekanizmayı çözmeydi. Geleneksel Aleviliğin çözülmesi, hem Alevilerin gündelik hayatta daha görünür hale gelmesine neden olmuş, hem de Alevilerin dar anlamda kentsel alanlara, daha geniş anlamda ise ülke siyasetine dâhil olma sorununu gündeme getirmiştir. 1960'larda çı-

6 Militan: Fransızca “*militant*” kelimesinden dilimize tesir eden bu kelime, Türk Dil Kurumuna göre: “Bir düşüncenin, bir görüşün başarı kazanması için savaşan, mücadele eden kimse”, “Bir siyasal örgütün etkin üyesi” ve “Mücadelesini zor kullanarak ve yasa dışı yollarla yapan taraftar” anlamlarında kullanılmaktadır.

karılan *Ehl-i Beyt* ve *Cem* gibi Alevi dergileri, ya da 1966-1980 yılları arasında faaliyet gösteren (Türkiye) **Birlik Partisi**, Alevi politikleşmesinin tarihini (Cumhuriyet dönemi için) 1960'lara kadar götürebileceğimizi ima etmektedir (Ertan, 2021: 13-14).

Çıralık/Hakkullah sistemi üzerine nitelikli araştırmalar gerçekleştirmiş olan Erdal Gezik, Ovacıklı kaynak bir kişi ve Tunceli yöresi üzerinden bu sistemin nasıl değiştiğine dair şu değerlendirmeleri aktarmaktadır (Gezik, 2013: 159):

Çıralık/Hakkullah olgusunu etkileyen bir diğer gelişme, eğitim ve bununla gelen hızlı sekülerleşme oldu. Önceleri pirlerin yanında konuşmaya çeken talipler, 1938'den sonra hızlı bir değişim yaşadılar. Özellikle 1938 sonrası sürgüne gönderilip, gittikleri yerlerde okuyan, kendi deyimleri ile "dünyayı gören" ve 1947 yılında çıkartılan afla Dersim'e geri dönenlerde bu görülmekteydi. "Biz ilk defa ellili yıllarda, sürgünden döndükten sonra karşı çıktık. Derlerdi ki 'pirin domuz da olsa karşı çıkma', onda irşat vardır.' Rayber (rehber) gelir düz bir dua verirdi. O zaman, duası alınmış derlerdi, olur biterdi. Ben yirmi yaşlarında karşı çıktım: Pir olgun değilse bu işi yapmamalı diye. Pir zenginden alıp fakire vermelidir. Bizden önceleri korkuyordu. Pirin kerameti seni çarpar. Biz dedik: Yol sürmeyen, pir olmaz.

Dedeler köylerde kendi talipleri gibi tarım ve hayvancılıkla uğraşarak hayatlarını idame ettirmişlerdir. Bununla birlikte talipler Dedelere "Çıralık/Hakkullah" adı verilen ve gönüllerinden kopan bir para ya da hediye de vermekteydiler. Şehirleşmeyle birlikte cemevlerinde görev yapan Dedeler âdeta Diyanet İşleri Başkanlığının camilerde görev yapan imamı gibi bu kurumların sigortalı çalışanı olmuş ve tıpkı memur gibi bir hüviyet kazanmışlardır. Dede olmayan köylerde Dedeler Alevi köylerine özellikle kış aylarında gelerek ibadetleri yaptırırken cemevi Dedeleri bir çalışan olduklarından belli bir çalışma saatine sahip olup haftalık izin kullanmaktadırlar (Demirci, 2019: 1428).

Şehirleşmeyle birlikte değişen Dede – Talip ilişkilerine ve inanca dair araştırmacı Yılmaz Arı'da, 23 Eylül 2021 tarihinde COVID – 19 salgını nedeniyle tedavi gördüğü hastanede Hakk'a yürüyen Üryan Hızır Ocağından Ali Büyükşahin Dede ile gerçekleştirdiği mülakatta, merhum Büyükşahin'in şu değerlendirmelerini aktarmaktadır (Arı, 2021: 583):

Son 50-60 yıldan bu yana köyden kente göç yoğun bir şekilde devam etmektedir. Bunun sonucu olarak Dede-Talip ilişkileri zayıflamış ve dedelik

7 Alevi inanç ve kültüründe yetişen bireylerin toplumsal yaşamlarında buna benzer sözler, günlük dilde çokça ifade edilmektedir. Ocakzâde bir kişi fiili olarak Dedelik görevini yapmıyor olsa bile o kişinin ocağına sonsuz bir saygı duyulur ve Ocağından korkulur. Bu nedenle ne o Ocakzâdeye ne de mensup olduğu o Ocağa kötü söz söylenmesine müsaade edilmez. Malatya'nın Doğanşehir ilçesinin Alevi köylerinde de yukarıda geçen ifadelerle aynı anlamda kullanılan şu sözlerin gündelik dilde çok sık tekrarlandığına ilişkin, saha araştırmasında bu doğrultuda kimi deyimler tespit edilmiştir: "Dedeler; köprü olsa geçilmez, yol olsa çignenilmez ve merkep olsalar bile binilmez..."

kurumu görevini düzenli yapamayacak duruma gelmiştir. Köyde, kırdan uygulanan Alevilik geleneğinin kentte yerine getirilmesi oldukça zorlaştı. Kente yerleşen Aleviler önce geçim derdine düştüler. Kentin yaşam biçimine uymak için mücadele ettiler ve ediyorlar. Dolayısıyla kendi inançlarını yerine getirmek ve yaşatmak için olanak bulamadılar. Köy yaşamından çok farklı olan kent yaşamı toplumun üzerinde olumsuz etki yarattı. Geçimini zor koşullar altında sağlamaya çalışan Aleviler inançlarının unutulmaması için kendi öz benliklerine inançlarına yönelmeye çalıştılar. Bir araya gelip inançlarını yaşamak, ibadetlerini yapmak için Cemevlerini yapmaya çalıştılar. Dedelik kurumu da bu konuda çektiği sıkıntılara karşın taliplerle bağlantı kurarak yaptıkları cemevlerinde ibadetlerini yerine getirmek için harekete geçtiler. Devletin desteği olmadan inançlarını, geleneklerini yaşatmaya çalışıyorlar. Dede, kente yerleşen taliplerin bir araya gelmesi konusunda zorluk çekmektedir. Çünkü köy yaşamında bir araya gelmek ve iletişim sağlamak daha kolaydı.

Çıralık/Hakkullah hizmetinin anlamına, uğradığı değişime ve günümüz koşullarında da bu hizmetin nasıl yorumlanmasına ilişkin olarak Hıdır Âbdal Ocağı Evlatlarından Hünkar Uğurlu Dede ile gerçekleştirdiğimiz mülakatta, Sayın Uğurlu şu değerlendirmelerde bulunmuştur:

Alevi Dedeleri köy köy dolaşırlar ve çoluğundan çocuğundan uzaklaşırlardı. Bazen aylarca yol giderlerdi ki inançsal hizmetleri karşılamak için. Bu hizmetlerinin karşılığında o Dedeler Hakkullah aldıkları zaman da “*Dedeler bizi sömürüyorlar*”, “*Dedeler hırsızlık yapıyorlar*” diye yaygaralar koparılırdı. Dedelerin devletten maaş alması gündeme gelince de “Devletin Dedesi olmayacağız” diye yaygara koparıyorlar. Hakkullah bir Dedenin yaptığı hizmetin karşılığıdır. Aslında verilenlerde bu hizmeti tam anlamıyla da karşılamaz zaten. Çok iyi biliyorum ve bizim büyük Dedelerimizden duyduklarımıdır, Dedeler taliplerden aldıklarını cebine koyar ve gider hasta olan veya ihtiyacı olan birine verirdi. O Hakkullah’ı yine kendileri için almazlardı. Bizim Erzincan, Malatya, Tunceli ve Sivas bölgesi böyleydi. Diğer bölgeleri çok bilmiyorum ama bizim yörede böyleydi onun için ben Hakkullah’la zenginleşen bir Dede bilmiyorum ve duymadım da. Ama bugün istiyorlar ki Dedeler muhtaç olsunlar. Özellikle de vakıf ve dernek başkanlarına muhtaç olsunlar. Bu yöneticilerimizin birçoğunda “*Dedeler okumasınlar ve bizim emrimiz altında ne istersek onu yapsınlar*” anlayışı var. İstiyorlar ki Dedeler yetişsinler, Dedeler âlim olmasınlar. Dedeler; inançsal, bilimsel ve felsefi bilgilerini net bir şekilde ortaya koymasınlar, istenen bu. Oysa bugün çok güzel kaynaklar var. Bugün Aleviliğin yaradılış mitolojisiyle, big beng (büyük patlama) olgusunu bir arada düşünerek nasıl bir çıkarım elde edebiliriz? Bu gibi şeylerin düşünülmesini istemiyorlar. Bugünün birçok cemevi dolmuyor maalesef, dolanlar vardır elbette ama büyük çoğunluk dolmuyor. Nitelikli Dedelerin yetişmesi lazım, Dedelerin gidip başkasının cebine bakmaması lazım. Dede bir yerden alıp bir başka yere vermesini bilmeli hatta kendi cebinden bile ihtiyaç sahiplerine verecek güçte olmalıdır. Siyasi rant için geçmişte “*Dedeler halkı sömürüyor*” diyorlardı bugünde “*Devletin Dedesi olmaz*” diyorlar. Bilinmelidir ki Hak-

kullah *Kur'ân-ı Kerim*'de de vardır. **Ehl-i Beyt'in hakkıdır derler.** Bir insan vakti ve emeğini harcıyorsa onun karşılığını almalıdır. Ben kendimden biliyorum, 19 yaşında posta oturan ve 19 yıldır da her hafta cem yapan biri olarak söylüyorum, Dede fikirlerinde özgür olmalıdır. Özgürlük her şeyi yapabilme değildir, ilkelere bağlılıktır. Yani ilkesi olmayan bir insan özgür olamaz. Çünkü özgürlük felsefi bir kavramdır. Bununda altı boşaltıldı, çağdaşlık ve özgürlük adı altında her istediğimi yaparım anlayışına gidildi. 19 yıldır vakıf ve derneklerin içinde olan biri olarak söylüyorum, gerekirse Dede birilerine kitap hediye edebilmelidir. Maddi imkânları kısıtlanmamalıdır ve devletten ihtiyacı olan hakları almalıdır. Bir inancın gereklerinin yapılması ancak o inancın nitelikli öncülerıyla mümkün olabilir. Bu nedenle devletin attığı bu adımları desteklemekteyim.

Tokat ili Zile ilçesi Büyükaköz Köyünden İmam Rıza Ocağına mensup olan Şahin Petek Dede: “Eskiden köylerimizde talipler, Dedelerine Hakkullah/Çıralık olarak buğday, arpa, nohut ve mercimek verirlerdi. Günümüzde ise talibin gönlünden ne koparsa Dedesine Hakkullah olarak vermektedir” (Seven, 2010: 366) diyerek, köy yaşamındaki Hakkullah'ın nasıl yaşatıldığına dair bilgi vermektedir.

Hakkullah'ın Dede-Talip ilişkisinde ne kadar önemli olduğuna ve taliplerin kendi Dedelerine olan bu sevgi nişanesinin nasıl yorumlanması gerektiğine dair, Cem Vakfı Genel Başkanı Prof. Dr. İzzettin Doğan'da hem Alevi ocaklarının tarihsel sürecini hem de kendi ailesinin soyu olan Ağuichen Ocağının da geçmişini işin içine katarak şu önemli değerlendirmelerde bulunmuştur:

Bildiğiniz gibi Anadolu Aleviliğinin tarihsel ve sosyolojik kaynağı (Orta Asya) Maveraünnehir'dir. Ağuichen Ocağı da Horasan'dan gelerek Anadolu'ya yerleşen, soyu İmam Zeynel-Âbidin'e, oradan Hz. Ali'ye ve dolayısıyla Hz. Muhammed'e ulaşan bir ocaktır. Benimle birlikte, 38 kuşak öncesi Hazreti Peygamber'in o kutlu soyuna ulaştığımızı ispatlayan soy şeceremiz mevcuttur. Şimdi yaşamakta olan torunlarımız da bu soyun 40. kuşağıdır. Anadolu'da bulunan Dede ailelerinin hem Horasan'a sahip çıkmaları hem de Ehl-i Beyt'ten olduğunu söylemeleri kimi çevrelerce ve özellikle de Aleviliğin ideolojik (Aleviliği ideolojilerine hapsedmek isteyenlerin) savunuculuğunu üstlenen kesimlerce sürekli bir tartışma konusu olagelmıştır. Bilmeyenler çoğu kez şu soruyu sorarlar: “*Dede'lerimiz Arap mı ya da Aleviliğin o Türkmen kimliği nereden geliyor?*” diye. Şöyle açıklamak gerekiyor ki: İmamların Horasan'da Türkler tarafından sahiplenildiği ve çoğu kez Emevi'nin, Abbasi'nin zulmüne karşı buralara kaçırılarak korundukları veya kollandıkları su götürmez bir gerçekliktir. Abbasi zulmünden kaçarak Horasan'a sığınan **On İki İmamlardan 8.'si İmam Ali Âsker**, orada Türkmen bir kızla evlendirilmiş ve (Dede) soyumuz da bu evlilikten süregelenmiştir. Yani Türkiye'deki Dede Ocaklarının kökeni ve soyu Horasan coğrafyasıdır ama onların kaynağı da On İki İmamlardır. Daha açık ifade etmek gerekirse, Ehl-i Beyt Evlatlarının Türk yurtlarında yaptıkları evlilikler ve oradan devam eden soydur. Büyük çoğunluğu göçebe ve kavimler

halinde yaşayan Türk boyları Anadolu'ya göç hareketine başlarlarken kendi inanç önderlerini (Dede'lerini) beraberinde bu yurtlara getirmişlerdir. Fiziki alan (coğrafya) değişmiş olsa bile manevi kimlikten vazgeçilmemiştir. Onun için bilinmelidir ki **“Ocak Sistemi”** Anadolu'ya göç etmeden kurulan bir sistemdir ve Orta Asya'daki inanç değerleri bu sistem üzerinden yaşatılmıştır. Her kavmin ya da boyun bağlı olduğu bir ocak zaten mevcuttu ve ocağın temsilcilerinin de Evlâd-ı Resul olduğunu (eldeki belgelerden) tespit edebiliyoruz. Alevi Ocaklarının tümü Evlâd-ı Resul'den gelenlerdir. Eğer oradan gelenlerin “ocakzâde” nitelikleri ispatlanmaz ise burada sonradan doğan bir “ocak” yapılanması vardır ve şüphelidir. Bu gibi ocaklar ise 16. yy.'dan sonra Alevileri bölmek için özellikle Yavuz Sultan Selim döneminde el altından dağıtılmış olan **icazatnâmeler-hüccetler** veya vakıf arazileri aracılığıyla ile kendisine taraftar olarak oluşturulmak istenen bir (yapay) “Dedelik” yaratma amacının sonunda ortaya çıkan ocaklardır. Dede Ocakları, Maveraünnehir'le bağlantılı olduğunu ispat edemiyorsa bilin ki çok büyük bir ihtimalle siyasi amaçlarla kurulmuş Dede Ocaklarıdır. Erdebil Tekkesinin kendi lehine propaganda yapmaları için Anadolu'ya yollamış olduğu kişilerin kurduğu/kurdurttuğu kimi ocaklar da söz konusudur. Ağuiçen olsun, Hıdır Abdal olsun özellikle Dersim coğrafyasında ikame etmiş ocaklar, Baba Mansurlar, Seyit Sabunlar, Kureyşanlılar gibi geniş coğrafyalarda talipleri olan kimi ocaklar, Hacı Bektaş Velî'den ikiyüz elli veya üçyüz sene önce Anadolu'ya gelmişlerdir. Eğer Anadolu İslamlaşmışsa veya Türklük mefkûresi bu coğrafyaya egemen olmuşsa bu ocaklar nedeniyledir. İslamlaşma bu ocaklar sayesinde olmuştur. İslamiyet'in sevgi ve hoşgörülü yüzü bu ocaklar sayesinde gün yüzüne çıkmış, Anadolu ve Balkanlar'da vücut bulmuştur. Bu ocakların büyük önderleri “gönül fütuhatıyla” ve İslâm'ı “sevgi” demetleriyle zenginleştirmiş ve gayrimüslim halkın bu dinî tercih etmelerine imkân tanımışlardır. Bir deyişimizde ifade ediliyor ya **“Alçakta yüksekte yatan erenler”** diye, bu coğrafyada hangi türbeye giderseniz gidin Alevi kimliği taşıdığını görürsünüz. Seyit Battalgaziler, Sivas'ta Abdolvahap Gaziler, Ocak köyünde Hıdır Âbdal, Arapkir'de Şeyh Hasan Onar Dede'ler, Tunceli'de Düzgün Baba veya Baba Mansur'lar, Adıyaman'da Abu-zer Gâffârî... Bu toprakları Müslümanlaştıranlar işte bu ocaklar ve o ocakların inanç önderleridirler. Onun için Alevilik tanınmadan, Anadolu'yu doğru tanımanın imkânı yoktur, eksik kalırsınız. Malatya'nın Kırangıç köyünde oturan Doğan Dede ailesinin mensup olduğu Ağuiçen Ocağı da Horasan (Orta Asya) coğrafyasından çıkıp gelmiş bir Dede Ocağıdır. Bu nedenle, Osmanlı döneminde, Dersim coğrafyası başta olmak üzere belli bir vakıf geliri ocağımıza (ailemize) tahsis edilmiştir. Hayatının büyük bölümünü Kırangıç'ta geçiren Hüseyin Doğan Dede'nin evi de işte bu tasavvuf ikliminin hâkim olduğu bir evdi. Misafirsiz bir günümüz geçmezdi. Kimi akşamlar, yatılı kalan misafirlerimiz için 25 yatağın serildiğini hatırlıyorum. Kapımız herkese açıktı. Hz. Hüseyin'e ait ve babamın çok sık kullandığı ve bir cümle vardı: **“Mazlumların dini sorulmaz”** diye. Gelene kim olduğu sorulmazdı, neye ihtiyacı varsa o ihtiyacı giderilir ve öyle gönderilirdi. Doğan Dede, Alevi'siyle, Sünni'siyle ve Gayrimüslim'iyle herkesin Dede'si ve saygı kaynağıydı. Babam, Cumhuri-

yet'in değerlerine özellikle de eğitime çok önem verirdi. Gittiği her mecliste: **“Sırtınızda yükte taşısanız, çocuklarınızı muhakkak okutun”** derdi ve bunu her defasında da tekrar ederdi. Doğan Dede, toplumdaki aldığını yine topluma verirdi. Hz. Ali de aynı şekilde yaşamıştır. Onun neslinden gelenler de halktan aldığını halka vermişlerdir. O yüzden Türkiye’de ciddi anlamda zengin bir dede bulamazsınız. Hepsi bu manada yoksulluk çizgisinin ya altındadır ya da tam sınırındadır. Ne zaman ki Dedelik yapmayı göz ardı etmişlerdir, o zaman zengin olmayı başarmışlardır. Onun için toplum içerisinde Dede’ler ile ilgili olarak yapılan dedikoduların çoğunun haksız olduğuna ve abartıldığına inanmışımdır. *“Halkı sömürüyorlar!”* gibi sözler doğru değil. **“Hakkullah”** veya **“Çıralık”** ise halkın gönlünden kopandır. Üstelik halktan gelen yine halka gittiğinden, **Hakkullah** da veya **Çıralık** da dedeler için hiç bir zaman kazanç kapısı olmamıştır/olamazda. Olsa olsa o görevi yaparken, ailesini muhtaç etmeyecek durumda olmasını sağlamıştır. Yola hizmet budur ve Dede’lik de budur. Bunun yozlaştığı birkaç örnek gösterilebilir ama onlar da hiç şüphesiz ki gerçek Dede’liği temsil edemezler ve o maneviyatı yansıtamazlar (Çelik, 2019: 32).

Prof. Dr. İzzettin Doğan’ın tarihsel süreci de işin içine katarak yaptıkları bu değerlendirmelerinin devamı niteliğindeki bir başka değerlendirmeyi Sayın Doğan’ın kardeşi ve Cem Vakfı Malatya Şubesi Başkanı Eşref Doğan Dede de şu şekilde yapmıştır: *“Rahmetli Hayri (Doğan) abim Kars’a kadar taliplerimizi gezerdi. Gittiği yerlerde derlerdi ki Dedemiz gelmiş, bir köyden (Hakkullah hakkı olarak) şu kadar büyükbaş hayvan verilmiş. Abim yoldan gelirken bir talibin düğününü yapmak için o verilen büyükbaşları da oraya bağışlardı. Bir elle aldığını öbür elle ihtiyacı olanlara dağıtırdı ve evden nasıl ayrılmışsa yine aynı mütevazılıkla ve yoklukla dönerdi. Trafik kazasında vefat ettiğinde⁸ Elazığ bürokrasisinin tümü tam kadro cenazesine gelmişti ve müthiş halk yoğunluğu olmuştu. Bu da o yörede ne kadar sevildiğini gösteriyor. Elindeki araziye ve o dönemde 300 kara kovanlık arıları olan abimin kalan borçlarını bile babam ödemiştir. Bir elden aldığımızı (Hakkullah’ı) iki elden dağıtmak durumundayız, aile geleneğimiz Hakkullah’ı bu şekilde bize miras bırakmıştır”* (Çelik, 2019: 134).

Araştırma alanını Tunceli (Dersim) yöresinin inanç ve kültür hayatına yoğunlaştırmış olan akademisyenlerden Daimi Cengiz de Kureyşan Ocağı özelinde ele alınan Hakkullah (Çıralık/Niyâzlık) uygulamasını ve gülbankını saha araştırması ve kaynak kişiler üzerinden şu şekilde tespit etmiştir (Cengiz, 2014: 90-92):

Taliplerini ziyaret eden, cem bağlayan Kureyşanlı pir ya da rehber günlerce ya da bir kaç hafta geldiği köy ve mezrada kalır. Kaldığı bu yer-

8 Ağuiçen Ocağından Mürşid-i Kâmil (Seyyid) Hüseyin Doğan Dedenin evlatlarından olan Hasan Hayri Doğan (doğumu 1927 yılıdır) 1967 yılında Elazığ-Pertek yolu Gülmez Mezarlığı mevkiinde geçirdiği trafik kazası neticesinde Hakk’a yürümüştür. Merhum Doğan’ın kabri Elazığ merkez ilçeye bağlı Çatalharman Köyündeki Ziyaret Tepesinde dir.

leşim yerini terk etmeden önce son kez taliplerine tek tek uğrayıp helallik ister. Evin yaşlı erkeği ya da kadını etrafında hanenin bütün nüfusu bir araya gelir. Pir ya da rehberin huzurunda baş eğerek el ve ayak kenetleyerek saf tutar. Pir ya da rehber, huzurunda baş eğmiş hane mensuplarına dilek ve temenni duası olan sözlü gülbank duası verir. Gülbank sonrası duayı verene hane reisi cebine koymak için gönülden kopma ve çıralık (Hakkullah) denilen bir miktar para verir. Ya da hediye verir. Gülbankı veren: *Himmet kere! (Himmet edin!)* der. Talipler: *Himmet Haqi'ra (Himmet Hakk'tan)* diyerek gülbank başlar.

*Allah Allah, Allah Allah, Allah Allah,
Taliplerim siz secdeye eğilmişsiniz,
Ceddim size sahiplik ede,
Verdiğiniz çıralık ve lokma,
Yaptığımız kurban ve niyâz.
Hakk defterine kayıt ola,
Gada ve belayı sizden def ede,
Hata ve günahlarınızı af ede,
Kureyş sizi kanatlarının altına alsın,
Sizi birbirinizden ayırmasın,
Ayağınızı taşa değdirmesin,
Gözünüzü yol-yolakta koymasın,
Gözünüzden gözyaşı akıtmasın,
Hayırlı şifalar ve can sağlığı versin,
Sizi çetin gazaplardan korusun,
Aman yamanda bırakmasın,
Ne dileğiniz varsa yerine getirsin,
Varidat istiyorsanız varidat vere,
Mürüvvet istiyorsanız Mürüvvet vere,
On iki İmam'ın katarından ayırmaya,
Size hayırlı akıbet nasip ede,
Hizmetiniz kabul ola,
Sofranız yerde kalkmaya,
Varidatınız daim olsun,
Ya Allah! Ya Muhammed! Ya Ali!*

Sonuç

Alevi-Bektaşî toplumunda, inancın yaşatılmasında tartışmasız bir konuma sahip olan inanç önderlerinin talip topluluklarıyla kurdukları manevi bağın somut bir delili olarak yürütülen Hakkullah (Çıralık/Niyâzlık) hizmeti, taliplerin bağlı buldukları ocaklara gösterdikleri saygının da en büyük işaretiydi. Dedelere veya Babalara verilen Hakkullah'ın kendi ocaklarındaki hizmetlerin devam etmesinde önemli bir etken olduğuna inanan talipler, bu Hakkullah'ların birer bereket nişanesi olarak da yorumlamışlardır. Hakkullah'ın çıktığı eşîğin bereketleneceğine dair yaygın bir inanışın olması da bu nedenledir. Çünkü Dedenin veya Babanın duasını almak başlı başına bir bereket vesilesi olarak yorumlanmıştır.

Kırsal alandaki talip topluluklarını gezen Dede ve Babalar, taliplerinin toplumsal hafızalarını da taze tutmuş ve inanca dair bir aidiyeti onlara yaşatmışlardır. Bu anlamda ister cem ibadetleri için isterse de yılın belli dönemlerinde Hakkullah (Çıralık/Niyâzlık) toplamak için olsun, talip topluluklarını gezen Dede veya Babalar inancın yaşatılmasını ve taliplerin yola dair gönül bağlarının kopmamasını sağlamışlardır. Verilen Çıralık ve Hakkullah'lar bu inançsal bağların güçlenmesinde birer köprü rolü üstlenmiş ve taliplerin pirlerine olan muhabbetlerinde de sürekliliklere kapı aralamıştır.

Şehirleşmeyle birlikte değişmeye başlayan Dede-Talip ilişkilerinde işlevselliğini yitiren hizmetlerin başında Çıralık/Hakkullah'ın olduğunu söylersek, abartılı bir değerlendirmede bulunmuş olmayız. Kırsal yaşamda otoriter ve karizmatik birer inanç önderi olan Dedelerin/Babaların şehirleşmeyle birlikte etki alanları daralmış ve taliplerinden uzaklaşmışlardır. Köy yaşamında nereye giderse gitsin “Dede” ve “Baba” hitabıyla karşılanan ve büyük bir saygıya mazhar olan bu inanç önderleri, şehirleşmeyle birlikte fabrikalarda birer işçi olmuşlardır. Onların inanç önderi olma kimliği büyük oranda bu kamusal alanlarda görünür olmaktan uzaklaşmıştır. Değişen bu roller Hakkullah'ında günümüz koşullarında yaygın bir işleyişle uygulanmadığının kanıtı niteliğindedir.

Günümüz koşullarında ve dünyanın farklı ülkelerinde yaşam mücadelesi vermekte olan Alevi-Bektaşîler, Çıralığın/Hakkullah'ın anılarda yaşatıldığını farkındalar. Çünkü dayanışmanın ve inanca hizmet artık etmenin yeni usulleri mevcuttur. Köy yaşamında Dedeler ve Babalar üzerinden yürütülen bu hizmetler, şehirleşmeyle birlikte ve büyük oranda da dernekler veya vakıflar üzerinden yürütülmektedir. Kendi ocağının pirine verilen Çıralıklar veya Hakkullah'lar ise artık üye olunan dernek veya vakıfların bağış kutularına ya da aidat defterlerine yazılarak yürütülmektedir. Burada Dedeler ve Babalar veya ocaklar yerine artık kurumsal bir muhataplık söz konusudur. Geçmişte taliplerden gelen Hakkullah'larla (Çıralık/

Niyâzlık) ekonomik bütçelerini oluşturan Dedeler, Babalar ve Rehberler, günümüzde çatısı altında hizmet ettikleri cemevlerinden, dernek ve vakıflardan maaş almaktadırlar. Üstelik bu inanç önderlerine ilgili cemevi, dernek ve vakıflar aracılığıyla sosyal güvenlik desteği de sağlanmaktadır. Maddi alandaki bu değişim, bir dayanışma ve sosyal destek sistemi olarak uygulanan Çıralık veya Hakkullah sisteminin de kaybolmasını veya yeni bir formla ele alınmasını sağlamıştır.

KAYNAKÇA

- Arı, Yılmaz (2021). “Ali Büyükşahin Dede İle Alevilik Ve Dini Otorite Üzerine”. *Journal Of Social, Humanities and Administrative Sciences*. S. 7 (38), ss. 578-591.
- Akın, Bülent (2020a). *Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Akın, Bülent (2020b). “Alevilikte Niyâz Kavramı ve Niyâz Merkezli Ritüeller”. Bolu: *Türk Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, S. 22, ss. 98-116.
- Cengiz, Daimi (2014) “Kureşan (Khuresu) Ocağı'nın Cem Ritüeli Ve Ritüel Musikisi”. Tunceli: *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 2, S. 5, ss. 55-94.
- Çakır, Ruşen (2010). “Politik Alevilik İle Politik Sünnilik: Benzerlikler ve Zıtlıklar”. Editörler: T. Olsson, E. Özdalga ve C. Raudvere. Çev. Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun. *Alevi Kimliği*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Çelik, Hasan ve Seda Kırtke (2017). “Alevi/Kızılbaşlıkta Ocak Kültü”. Ankara: *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, S. 81, ss. 115-132.
- Çelik, Hasan (2019). “Alevilikte Gönül Eğitimi ve Model Kişilik Olarak Hüseyin Doğan Dede”. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.
- Doğan, Eşref ve Hasan Çelik (2022). *Kavramlar ve Tasavvufî İzâhlar Açısından Aleviliğin El Kitabı*. İstanbul: Kriter Yayınevi.
- Demirci, Ozan (2019). “Alevi-Bektaşî İnancının Şehirleşmeyle Değişimi”. Ankara: *Turkish Studies Social Sciences*, S. 14, ss. 1421-1433.
- Eliacıık, İhsan (2020). *Yaşayan Kur'an: Nüzul Sırasına Göre Türkçe Meal – Tefsir*. İstanbul: İnşa Yayıncılık.
- Ertan, Mehmet (2021). *Aleviliğin Politikleşme Süreci (Kimlik Siyasetinin Kısıtlılıkları ve İmkânları)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ersal, Mehmet (2016). *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi Çubuk Havzası Örneği*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi Yayınları.
- Gezik, Erdal (2013) “Çıralık: Dinsel Bir Sistemin Sosyo-Ekonomik Boyutu”. Derleyenler: Ş. Gürçağ Tuna ve Gözde Orhan. *Dört Dağa Sığmayan Kent: Dersim Üzerine Ekonomi - Politik Yazılar*. İstanbul: Patika Kitap Yayınları, ss. 113-163.
- Gökbel, Ahmet (2019) *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Gölbaşı, Haydar (2007). *Alevi-Bektaşî Örgütlenmeleri (Sosyolojik Bir İnceleme)*. İstanbul: Alev Yayınları.

- Korkmaz, Esat (2005). *Alevilik ve Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anahtar Kitap Yayınları.
- Seven, Yusuf Can (2010). “İmam Rıza Ocağında İnanç Uygulamaları”. Ankara: *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, S. 56, ss. 357-370.
- Soyyer, A. Yılmaz (2019). *Hünkâr: Ansiklopedik Bektaşilik Sözlüğü*. İstanbul: Post Yayınevi.
- Tanrıverdi, Ali (2020). “Adıyaman Kırsal Aleviliğinde Seküler Eğilimler”. Kırkkale: *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*. Yıl: 16, Özel Sayı 1, ss. 94 - 117.
- Uğurlu, Hünkar (Kaynak Kişi). Hıdır Âbdal Ocağı Dedesi ve Türkolog. Mülakat Tarihi ve Yeri: 01.01.2023, Cem Vakfı Genel Merkezi Yenibosna Cemevi – İstanbul.
- Yaman, Ali (2006). *Kızılbaş Alevi Ocakları*. Ankara: Elips Kitap.

Bölüm 3

İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNİN TEFSİR DERSİNE YÖNELİK TUTUMLARI

Süleyman GÜMRÜKÇÜOĞLU¹

¹ Süleyman Gümrükçüoğlu, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, sgumrukcuoglu@ hotmail.com, ORCID 0000-0001-5875-767X

Giriş

Vahye muhatap olan insan; akıllı ve düşünen bir varlıktır. İlahi vahyin içerdiği dini, ahlâkî, sosyal konuları algılama ve anlama kabiliyetine sahiptir. İnsanın bu yetisi ilahi vahyin ortaya koyduğu norm ve değerlerin öğrenilmesi ve yaşanması, bunların nesilden nesile aktarılması, doğru ve sağlıklı bir şekilde anlaşılmasını gerekli kılmaktadır (Müminûn 23/68; Sa'd 38/29; Muhammed 47/24). Bu sorumluluk, insanın varlığıyla başlayıp kıyamete kadar devam edecek olan bir faaliyetin başlangıcını oluşturmuştur. İlahi vahyin son halkasını oluşturan Kur'an'ın, insanların maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşılayacak norm ve değerlere sahip olması, onun muhtevasını anlama gayretlerinin zeminini oluşturmuştur. Çünkü Kur'an 23 yıllık vahiy sürecinde, insanların ihtiyaçları çerçevesinde oluşmuş, hayatın her alanında karşılaşılan sorunlara çözüm üreten, inananlara yeni bir bakış ve anlayış kazandıran, yaşayan canlı bir hitaptı. Fakat zaman içinde inananlar için yazılı bir metne dönüşen Kur'an'ın, her an yeniden inzal oluyormuş gibi insanların ihtiyaçlarına cevap üretmesi gündeme gelmiştir.

Bu ihtiyaç, Hz. Peygamberle başlayan tefsir faaliyetinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu faaliyet ilahi mesajın algılanması, anlaşılması ve hayata yansımaları için gerekli usulleri belirleyen bir ilim dalı olan tefsiri ilmini ortaya çıkarmıştır. Bu noktada tefsir ilmi diğer İslami ilimlere kaynaklık yapmıştır. Bu durum, İslami ilimler içinde tefsir ilmini ayrıcalıklı bir konuma yükseltmiştir. İlahi mesajların anlaşılmasında; Hz. Peygamberin sözel ve fiili uygulamaları, sahabenin Kur'an'ı anlama biçimi, ayetlerin sebebi nüzülü ve Kur'an'ın icazının inceliklerinin bilinmesi gerekmektedir. Tefsir ilminin muhtevasında var olan bu bilgiler, ayetlerin anlaşılması ve ilahi mesajların içselleştirilip yaşanma imkânının gerçekleşmesini sağlamaktadır.²

Tarihi süreçte Kur'an'ın anlaşılma noktasında birçok tefsir ekolleri ve tefsir çeşitleri ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede eğitim- öğretim faaliyetleri yapılmış ve kurumsallaşmaya gidilmiştir. Yakın tarihimizde üniversite niteliğinde kurulmuş olan Darülfünun içinde Ulûm-ı Âliye-i Diniye Şubesinin kurulması, medreselerden başka yüksek din eğitiminin temelini oluşturmuştur. Günümüzde de üniversite sistemi içerisinde yüksek din eğitimi ve öğretimi İlahiyat Fakülteleri bünyesinde sürdürülmektedir.³

1 Süleyman Gezer, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu, 2008), 248.

2 Mehmet Paçacı, *Kur'an'a Giriş* (Ankara: İsam Yay., 2021), 124-125; Necmettin Gökçir, *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı* (İstanbul: İFAV., 2014), 19-23; Cela Kırca, "Kur'an'ı Anlama Sorunları Ve Yöntemleri", *Bilimname* 26/1 (2014), 7-24.

3 Zeki Salih Zengin, *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi* (İstanbul: Çamlıca Yay., 2011), 36; Mustafa Öcal, *Osmanlıdan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dergâh Yay. 2015), 102; Muhammet Fatih Genç, Süleyman Gümrükçüoğlu "İlitam Bölümü Öğrencilerinin İlahiyat Eğitimine Bakışı (Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlitam Örneği)", *İHYA* 6/2 (2020), 643.

Bu noktada, İlahiyat Fakültelerinde okuyan öğrencilerin tefsir dersleri hususundaki algılarının belirlenmesi, bu alanda yapılacak yeni müfredat ve program çalışmalarına katkı sunması çalışmanın amaçlarındandır.

1. Dârülfünûn'dan İlahiyat Fakültelerine Tefsir Eğitimi

Medrese merkezli Osmanlı eğitim sistemi, devletin ve toplumun gelişiminde önemli fonksiyonlar üstlenmiştir. Öyle ki Osmanlı Devletinin kuruluşundan (1299) Tanzimat'ın ilanına (1839) kadarki süreçte toplumun irfan ve kültür birikiminin oluşmasında, devlet yöneticilerinin yetiştirilmesinde büyük katkılar sunmuştur.⁴

Klasik dönem medrese eğitim ve öğretimine bir bütün olarak bakıldığında da ihtisaslaşmaya kısıtlı bir çerçevede gidildiği görülmektedir. Bu konuya ele aldığımız tefsir öğretimi açısından bakıldığında, genel olarak izlenen yol, topluma yetmiş insan kaynağı sağlamaya odaklanan medreselerde tefsir dersi, temel İslâm disiplinleri içinde yer verildiğidir.⁵ Her ne kadar Osmanlı eğitim sistemi içerisinde, kıraat eğitimi için Dâru'l-Kurralar, Hadis eğitimi için Dâru'l-Hadisler kurulmuşsa da, Osmanlı medrese sisteminde birçok ihtisas medresesi ve alanı bulunmasına rağmen Kur'an tefsiri ile ilgili ihtisas medresesine rastlanılmaz.⁶

Tarihi süreçte medreselerin kendini yenileyememiş olması, XVI. yy. sonlarından itibaren eğitim- öğretim kurumlarında birçok sebebe bağlı olumsuzluklarla karşılaşmıştır. Bu sorunlar, medrese sisteminin gerilemesini ortaya çıkararak, sorgulanmasını gündeme getirmiştir. Dolayısıyla medreselerin, devletin ve toplumun güncel ihtiyaçlarına karşılayamadığı düşünülerek kapatılmasına karar verilmiştir.⁷ Bunun tabii sonucu olarak batı tarzı eğitim kurumları açılmıştır. Bunlardan biri 1864 yılında açılan, ciddi bir eğitim merkezi haline gelemeden kapanan Dârülfünûn'dur. Bu kurumun kapanması ile birlikte 1870 yılında açılan Dâru'l-Fünûn-i Osmani ve 1874-1875 yılında eğitim öğretime başlayan Dâru'l-Fünûn-i Sultanî de beklentileri karşılayamamış ve kapanmıştır.⁸ Bu süreçte, üç kez açılan Dârülfünûn'lar da İslami ilimlerin yer alması ile ilgili bir düzenleme yapılmamıştır. Yükseköğretimde ki girilen üç kurumsal etkinlik çeşitli nedenlerle akamete uğramıştır. 1876 yılına gelindiğinde II. Abdülhamid'in tahta geçmesinden sonra modernleşme çabalarının yükseköğre-

4 Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim* (İstanbul: Kayıhan Yay., 2016), 81.

5 Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri Ve Tefsir Çalışmaları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 88.

6 Bkz: Ahmet Gül, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim Öğretim Ve Bunlar Arasında Daru'l-Hadislerin Yeri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997); Öcal, *Osmanlıdan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dergâh Yay. 2015); Zengin, *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi* (İstanbul: Çamlıca Yay., 2011); Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim* (İstanbul: Kayıhan Yay., 2016).

7 Cahit Baltacı, *XV-XVI Asırlarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976), 61-64.

8 Ekmelettin İhsanoğlu, "Dârülfünûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/ 521-522.

timde ki yansıması olarak 1900 yılında Dâru'l-Fünûn-ı Şâhâne açılmıştır. Bu kurum Ulûm-ı Âliye-i Diniye, Ulûm-ı Riyâziye ve Tabiiye ve Edebiyât Şubesi olmak üzere üç şubeyle Mekteb-i Mülkiye binasında, 1 Eylül 1900'de eğitim öğretime başlanmıştır.⁹ Yükseköğretimdeki bu gelişmelere Dâru'l-Fünûn-ı Şâhâne'yi yüksek din eğitiminde yeni bir kurum haline getirmiştir. II. Meşrutiyet'ten sonraki süreçte Dâru'l-Fünûn-ı Şâhâne ismi bazı değişikliklere uğramış, 1922'de TBMM'de alınan karar ile adı İstanbul Dârülfünûn olmuştur. Bu süreç sonunda Ulûm-ı Âliye-i Diniye Şubesi'nin adı Ulûm-ı Şer'iyye Şubesi olarak değiştirilmiştir. 1933'de Dârülfünûn'un kaldırılmasına kadar bu isimlendirmeler kullanılmıştır.¹⁰

Ulûm-ı Âliye-i Diniye Şubesi'nin 1900-1914 yılları arasındaki ders programlarında, dönemsel olarak haftalık ders saati farklılığı olmasına rağmen, eğitim müfredatında tefsir dersi her zaman yerini almıştır.¹¹

1914 yılına gelindiğinde medreselerin ıslahı konusunda bir takım düzenlemelere gidilerek, İstanbul'daki medreselerin "Dârü'l-Hilafeti'l-Aliyye Medreseleri" adı altında toplama kararı, Dârülfünûn'un bünyesinde bulunan Ulûm-ı Şer'iyeye Şubesinin kapatılmasını gündeme getirmiştir.¹² Yüksek din öğretimi 1924 yılına kadar birçok eleştiriler rağmen devam etmiştir. 3 Mart 1924 Tarih ve 430 Sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun 4. Maddesi İlahiyat Fakültesinin de açılışını emreden, "*Maarif Vekaleti yüksek dinîyat mütehasısları yetiştirmek üzere Dâru'lfünûn 'da bir İlahiyat fakültesi tesis edecektir.*", hükmünü içeren kanunun bu maddesi, Maarif Vekaleti'ne İstanbul'da o dönemin tek üniversitesi olan Dâru'lfünûn çatısı altında bir İlahiyat Fakültesi açma görevini vermiştir. Burada yapılacak eğitim öğretimin süresi 3 yıl olarak belirlenmiştir. Böylece İlahiyat Fakültesi ismiyle öğretim yapan, yükseköğretim kurumu ilk defa, 1924'te eğitim tarihimizdeki yerini almıştır.¹³ İlahiyat Fakültesi'nde, Tefsir ve Tarih-i Tefsir dersleri mecburi olup, haftalık 3 saat olmak üzere 6 dönemlik ders olarak işlenmiştir.¹⁴ İlahiyat Fakültesi zaman içinde öğrenci sayısının azalmasına rağmen 1933'e kadar faaliyetlerini sürdürmüştür. 1933 de Dâru'lfünûn kapatılarak yerine İstanbul Üniversitesi açılmıştır. Fakat İstanbul Üniversitesi dahilinde İlahiyat Fakültesine yer verilmemiştir.¹⁵

9 Öcal, *Osmanlıdan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 335-336.

10 Emre Dölen, *Osmanlı Döneminde Dârülfünûn 1863-1922: Türkiye Üniversite Tarihi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2009), 295.

11 Bkz. Zengin, *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*, (İstanbul: Çamlıca Yay., 2011).

12 Öcal, *Osmanlıdan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 338; Zengin, *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*, 103; Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dem Yay., 2004), 66; Hidayet Aydar, "Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Ve Türk Kültürü Hayatına Katkıları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2006), 23-43.

13 Öcal, *Osmanlıdan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 339; Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 66.

14 Öcal, *Osmanlıdan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 344-345; Dölen, *Osmanlı Döneminde Dârülfünûn 1863-1922: Türkiye Üniversite Tarihi*, 121.

15 Öcal, *Osmanlıdan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 349; Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 75.

Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'nin kapatılmasından sonra uzun yıllar din görevlisinin yetişmemiş olmasının doğurduğu sıkıntılar, halktan din eğitimi yapacak kurumların açılmasına yönelik yoğun bir talep ve beklenti oluşması, 4 Haziran 1949 tarih ve 5424 sayılı kanunla, Ankara'da bir İlahiyat Fakültesi açılması gündeme gelmiştir.¹⁶ 1933'de kapatılan İstanbul Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'nden 16 yıl sonra kuruluş kanunu yayınlanıp, gerekli ön hazırlıklar tamamlandıktan sonra Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 21 Kasım 1949 günü Hukuk Fakültesi'nin bir bölümünde öğretime başlamıştır.¹⁷ Daha sonra 1959 yılında sadece İmam-Hatip Okulu mezunlarının kabul edildiği, MEB'e bağlı olarak Yüksek İslam Enstitüleri eğitim hayatındaki yerini almış, 1971 de ise Atatürk Üniversitesi bünyesinde Erzurum İslami İlimler Fakültesi kurulmuştur. Farklı isimler ile hizmet veren bu kurumlar, 1982 yılından sonra İlahiyat Fakültesi çatısı altında üniversitelere bağlanmıştır.¹⁸ 1949 dan başlayan yüksek din eğitimi sürecinde, 1982 yılında İlahiyat Fakültesi adı altında üniversitelere bağlanmasına kadar "Tefsir ve Tefsir Usulü" dersleri farklı müfredat ve saatlerle yüksek din öğretim programların da yer almıştır.¹⁹

1983-1984 öğretim yılında itibaren bütün İlahiyat Fakültelerinde, zaman zaman bazı değişiklikler yapılmış olsa da aynı ders programı 10 yıl boyunca uygulanmıştır. Düzenlenen yeni programlarda birinci sınıfta "Tefsir Usulü" dersi haftada üç saat, "Tefsir" dersi ise ikinci sınıfın birinci döneminde haftada beş saat, ikinci döneminde dört saat ve üçüncü sınıfın birinci döneminde dört saat olmak üzere toplam on üç saat olarak işlenmiştir.²⁰

1998 yılında ise, İlahiyat Fakülteleri'nden hazırlığın kaldırılıp, fakültelerin İlahiyat ve İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümü olmak üzere ikili bölümlenmeden sonra İlahiyat programları yeniden düzenlenmiş ve bu program 2010 yılına kadar İlahiyat Fakülteleri eğitim programı kapsamında uygulanmıştır. İlahiyat Fakülteleri'nde uygulanan programda birinci sınıfta ve ikinci sınıfın ilk döneminde olmak üzere toplam üç dönem halinde haftada dörder saatten toplam on iki saat "Tefsir Tarihi ve Usulü, Tefsir I-II" dersine yer verilmiştir.²¹ 2015 yılında

16 Öcal, *Osmanlıdan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 354-355.

17 Münir Koştaş, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dünü Bugünü)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 1-27; Öcal, *Osmanlıdan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 358; Genç, "İmam Hatip Okulları Ve İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Din Eğitiminde Kalite Sorunu", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2019), 148.

18 Öcal, *Osmanlıdan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, 370; Halit Ev, "Yükseköğretimde Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü & Nurullah Altaş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 275, 278.

19 Bkz: Zengin, *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*, (İstanbul: Çamlıca Yay., 2011). Öcal, *Osmanlıdan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dergâh Yay. 2015).

20 Öcal, "İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 122.

21 Mehmet Bahçekapılı, *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü* (1997-2012) (İstanbul: İlke Yay., 2012), 155.

ise Yüksek Öğretim Kurulunun aldığı karar uyarınca, bu on iki saatlik dersin, ilk üç sınıfın tüm dönemlerine haftada ikişer saat üzerinden dağıtılması esas alınmıştır.²²

2023 eğitim öğretim yılı itibariyle Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde eğitim yapan birinci ve ikinci öğretime öğrenci alan ve aktif eğitim veren toplamda 160 İlahiyat Fakültesi ve İslami İlimler Fakültesi programı vardır.²³ Bugün ülkemizde yüksek din eğitimi programların da yüz elli bini aşkın öğrenci okumaktadır.²⁴ Yüksek din eğitimini kurumlarındaki sayısal artışının nitelik artışa etkisi tartışılmaya muhtaç bir konudur. Bu tartışmalara tefsir dersi açısından; müfredat programları, ders konu ve içeriklerinin oluşturulmalarına katkı sunması bakımında farklı İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin tefsir birikimi, tefsir derslerine olan ilgileri ve bu derslerden beklentileri araştırılmıştır. Elde edilen veriler analiz edilerek öneriler sunulmuştur.

Bu genel amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranacaktır:

1. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin tefsir dersine yönelik görüş ve beklentiler nelerdir?
2. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin tefsir tarihi ve usulü birikimleri ne durumdadır?
3. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin tefsir kaynaklarına vukufiyeti ne durumdadır?
4. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin tefsir dersinin diğer İslami ilimleri anlamadaki rolüne ilişkin görüşleri nelerdir?
5. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin vahiy ve sünnet ilişkisine dair görüşleri nelerdir?
6. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Arapça hazırlık ve tefsir dersine ilişkin görüşleri nelerdir?

2. Yöntem

2.1. Desen

Araştırma İlahiyat ve İLİTAM öğrencilerinin tefsir dersine yönelik tutumları hakkında bilgi vermeyi amaçlayan, nicel desen üzerine kurgulanmış ve betimsel araştırma yöntemlerinden tarama modeli uygulanmıştır. Tarama modeli, çok sayıda bireyden oluşan bir evrende, evrenin tümü veya onu temsil eden örneklem üzerinden evrenin tümü hakkında genel bir yargıya varmak için yapılan tarama düzenlemeleridir.²⁵

22 Bayramali Nazıroğlu, “İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları”, Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: DEM Yay., 2018), 178.

23 Bkz. Yokatlas, “İlahiyat Programı”(Erişim 28 Kasım 2022).

24 Mehmet Kiriş, *İlahiyat Fakülteleri Ve Diyanet İşleri Başkanlığı Ekseninde Türkiye’de Din Eğitimi* (Ankara: İlahiyat Yay., 2018), 100.

25 Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Nobel Yay., 2011), 109-111.

2.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni 2021-2022 bahar dönemi, İlahiyat ve İLİTAM'da öğrenci durumundaki tüm bireyleri kapsamaktadır. Araştırmanın örneklemi ise seçkisiz örnekleme yöntemiyle, gerekli büyüklüğe ulaşıncaya kadar gönüllü olarak araştırmaya katılmayı kabul eden 350 kişiye hazırlanmış olan anket formu uygulanmış, cevapsız bırakılanlar analiz dışı bırakılarak, elde edilen bulgular üzerinden analiz ve çözümlenmeler yapılmıştır.

Ankete katılanlara ait demografik bilgilerin dağılımı frekans analizi ile incelenmiştir. Buna göre şu verilere ulaşılmıştır:

		N	%
Cinsiyet	Kadın	268	76,8
	Erkek	81	23,2
	Toplam	349	100,0
Eğitime devam eden bölüm	İlahiyat	261	75,2
	İLİTAM	86	24,8
	Toplam	347	100,0

Katılımcıların %76,8'i kadın, %23,2'si erkektir. Eğitime devam edilen bölümlere göre dağılım incelendiğinde İlahiyat bölümü oranı %75,2, İLİTAM bölümü oranı %24,8'dir. Ankete katılanların büyük bir kesimi kadınlar oluşturmaktadır. Eğitime devam eden bölümler açısından, İlahiyat öğrencileri katılımcıların çoğunluğunu oluşturmaktadır.

İlahiyat ve İLİTAM bölümü öğrencilerinin tefsir dersine yönelik tutumları hakkında bilgi edinebilmek için örgün İlahiyat eğitimi ile ilgili yapılan anket çalışmaları²⁶ incelenmiş ve araştırma yapılacak alanla ilgili sorular eklenerek geliştirilmiştir. Anket sonuçları tablolar halinde

26 Bkz: Erdoğan Fırat, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problem Olarak Değerlendirdikleri Eğitimleriyle İlgili Konular", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989); Yurdagül Mehmedoğlu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim Öğretim Beklentileri (M. Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi* (İstanbul: Ensar Neşr., 2000); Mevlüt Kaya, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri (Samsun O. M. Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 8 (2001); Fatma Asiye Şenat, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Anlayarak Kur'an Okuma Durumları Üzerine Bir Çalışma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1(2011); Süleyman Karacelil, "İlahiyat Fakültelerinde Tefsir Tarihi Ve Usulü Dersinin Bazı Problemleri Ve Çözüm Önerileri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2012); Salih Kesgin, "İlahiyat Fakültelerinde Hadis Eğitiminin Dünü, Bugünü Ve Yarını: Tespit Ve Teklifler", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016); Recep Uçar, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri Ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017); Saadettin Özdemir, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İlahiyat Programı İle İlgili Görüşleri: Sdü İlahiyat Örneği", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2019); Muhammet Fatih Genç-Mehmet Ayhan, "İlitam Bölümü Öğrencilerinin Hadis Dersine Yönelik Tutumları", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 12 (2021).

verilerek yorumlanmıştır. Verilerin analizinde SPSS 20.0 yazılımı kullanılmıştır. Yorumlanma aşamasında yüzde ve sayı yöntemi ile analiz yapılmıştır. Kullanılan anket içerisinde “kesinlikle katılıyorum” “katılıyorum”, “kararsızım”, “katılmıyorum”, “Kesinlikle Katılmıyorum” şeklinde likert tarzında 42 soru sorulmuştur. Ankette yer alan sorulara güvenilirlik analizi olarak Cronbach’s Alpha testi uygulanmıştır. Bu testin sonucunda çalışmanın güvenilirlik katsayısı 0,866 olarak bulunmuş ve anketin güvenilir olduğu görülmüştür. Araştırma soruları Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin 15/03/2022 tarih ve E-10017888-010.99-203691 sayılı yazısı gereği etik kurul kararı çerçevesinde izin alınarak yapılmıştır.

3. Bulgular

3.1. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Tefsir Dersine Yönelik Görüş ve Beklentileri

	Kesinlikle Katılmıyorum		Çoğunlukla Katılmıyorum		Katılıyorum		Çoğunlukla Katılıyorum		Kesinlikle Katılıyorum	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
Tablo 1. Hayatı anlamlandırmada Kur’an mesajının anlaşılmasının gereğine inanıyorum.	2	,6	0	0,0	8	2,3	13	3,7	327	93,4
Tablo 2. Tefsir derslerinin haftalık programdaki ders saati artırılmalıdır.	20	5,7	43	12,3	114	32,6	45	12,9	128	36,6
Tablo 3. Tefsir derslerinde sıklığım	163	46,6	132	37,7	28	8,0	13	3,7	14	4,0
Tablo 4. Gelecekteki mesleki hayatımda Tefsir bilgisi önemlidir.	0	0,0	5	1,4	56	16,0	42	12,0	247	70,6
Tablo 5. Tefsir dersine sadece dersi geçmek için çalışırım.	178	50,9	113	32,3	41	11,7	9	2,6	9	2,6
Tablo 6. İlahiyat Fakültesinde eğitim almış biri olarak bir topluluğa konuşma yaparken ibadetle ilgili en az üç ayeti metne bağlı kalmadan okuyabilir ve mealini verebilirim.	47	13,4	101	28,9	96	27,4	34	9,7	72	20,6
Tablo 7. Tefsir usulü dersinin, tefsir okumalarına katkısı olduğunu düşünüyorum.	7	2,0	20	5,7	107	30,6	72	20,6	144	41,1
Tablo 8. Fakültede Tefsir usulü ile ilgili okuduğum kaynaklar yeterlidir	61	17,6	121	34,9	115	33,1	32	9,2	18	5,2
Tablo 9. Fakültede tefsir tarihi ile ilgili okuduğum kaynaklar yeterlidir	41	11,9	102	29,6	138	40,0	42	12,2	22	6,4
Tablo 10. Fakültede tefsir problemleri ile ilgili okuduğum kaynaklar yeterlidir	47	13,6	111	32,2	134	38,8	35	10,1	18	5,2
Tablo 11. Tefsir dersinin Kur’an’ı doğru anlamada faydalı olacağını düşünüyorum	4	1,1	8	2,3	40	11,4	28	8,0	270	77,1
Tablo 12. Düzenli çalışan bir öğrenci olmama ve diğer derslerde zorluk yaşamamama rağmen Tefsir dersinde zorlanıyorum	71	20,4	131	37,6	83	23,9	31	8,9	32	9,2
Tablo 13. Kur’an’ı anlamıyla da hatim edilmesi gereğine inanıyorum	11	3,1	21	6,0	60	17,1	36	10,3	222	63,4
Tablo 14. Tefsir dersinde edindiğim bilgilerin mezun olduktan sonra işime yarayacağını düşünüyorum	5	1,4	5	1,4	45	12,9	40	11,4	255	72,9

Tablo 15. Kur'an'la ilgili her türlü bilgiye, matbu eserlerden (Tefsir, Tefsir Tarihi ve Usulü) ulaşılması gereğine inanıyorum	4	1,1	20	5,7	73	20,9	59	16,9	194	55,4
Tablo 16. Kur'an'la ilgili her türlü bilgiye, online veya bilgisayar programlarından ulaşılması gereğine inanıyorum.	150	43	164	47	8	2,3	12	3,2	16	4,5

Tablo 1. *“Hayatı anlamlandırmada Kur'an mesajının anlaşılmasının gereğine inanıyorum.”* ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %0,6, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %0 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %2,3, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %3,7, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %93,4'tür.

Tablo 2. *“Tefsir derslerinin haftalık programdaki ders saati artırılmalıdır”* ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %5,7, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %12,3 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %32,6, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %12,9, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %36,6'dır.

Tablo 3. *“Tefsir derslerinde sıkılırım”* ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %46,6, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %37,7 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %8, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %3,7, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %4'tür.

Tablo 4. *“Gelecekteki mesleki hayatımda Tefsir bilgisi önemlidir”* ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %0, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %1,4 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %16, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %12, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %70,6'dır.

Tablo 5. *“Tefsir dersine sadece dersi geçmek için çalışırım”* ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %50,9, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %32,3 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %11,7, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %2,6, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %2,6'dır.

Tablo 6. *“İlahiyat fakültesinde eğitim almış biri olarak bir topluluğa konuşma yaparken ibadetle ilgili en az üç ayeti metne bağlı kalmadan okuyabilir ve mealini verebilirim”* ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %13,4, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %28,9 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %27,4 çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %9,7, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %20,6'dır.

Tablo 7. *“Tefsir usulü dersinin, tefsir okumalarına katkısı olduğunu”*

düşünüyorum” ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %2, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %5,7 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %30,6 çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %20,6, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %41,1’dir.

Tablo 8. *“Fakültede Tefsir usulü ile ilgili okuduğum kaynaklar yeterlidir”* ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %17,6, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %34,9 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %33,1 çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %9,2, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %5,2’dir.

Tablo 9. *“Fakültede tefsir tarihi ile ilgili edindiğimiz bilgiler ve okuduğumuz kaynaklar yeterlidir”* ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %11,9, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %29,6 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %40, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %12,2, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %6,4’tür.

Tablo 10. *“Fakültede tefsir problemleri ile ilgili edindiğimiz bilgiler ve okuduğumuz kaynaklar yeterlidir”* ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %13,6, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %32,2 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %38,8, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %10,1, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %5,2’dir..

Tablo 11. *“Tefsir dersinin Kur’an’ı doğru anlamada faydalı olacağını düşünüyorum”* ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %1,1, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %2,3 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %11,4 çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %8, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %77,1’dir.

Tablo 12. *“Düzenli çalışan bir öğrenci olmama ve diğer derslerde zorluk yaşamamama rağmen Tefsir dersinde zorlanıyorum”* ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %20,4, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %37,6 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %23,9 çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %8,9 kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %9,2’dir. Bu verilerden hareketle öğrencilerin %58’i düzenli çalıştığında tefsir dersinde zorlanmadığı ve dersin anlaşılabilirliğini belirtmiştir.

Tablo 13. *“Kur’an’ı anlamıyla da hatim edilmesi gereğine inanıyorum”* ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %3,1, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %6 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %17,1 çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı

%10,3 kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %63,4'tür.

Tablo 14. *“Tefsir dersinde edindiğim bilgilerin mezun olduktan sonra işime yarayacağını düşünüyorum”* ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %1,4, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %1,4 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %12,9 çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %11,4 kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %72,9'dur.

Tablo 15. *“Kur'an'la ilgili her türlü bilgiye, matbu eserlerden (Tefsir, Tefsir Tarihi ve Usulü) ulaşılması gereğine inanıyorum”* ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %1,1, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %5,7 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %20,9 çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %16,9, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %55,4'tür.

Tablo 16. *“Kur'an'la ilgili her türlü bilgiye, online veya bilgisayar programlarından ulaşılması gereğine inanıyorum”* ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %43 çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %47 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %2,3 çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %3,2, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %4,5'dir.

3.2. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Tefsir Tarihi ve Usulü Birliklerine İlişkin Yönelik Görüş ve Beklentileri

	Kesinlikle Katılmıyorum		Çoğunlukla Katılmıyorum		Katılıyorum		Çoğunlukla Katılıyorum		Kesinlikle Katılıyorum	
	n	%	N	%	N	%	n	%	n	%
Tablo 17. “Tefsir Usulü” kavramının ne ifade ettiğini açıklayabilirim	3	,9	23	6,6	127	36,3	78	22,3	119	34,0
Tablo 18. Tefsirle ilgili kavramları biliyorum.	3	,9	51	14,6	152	43,4	90	25,7	54	15,4
Tablo 19. Tefsir, tevîl ve tercüme arasındaki farkları biliyorum.	12	3,4	29	8,3	104	29,7	72	20,6	133	38,0
Tablo 20. “Emsâlu'l-Kur'an” kavramının ne ifade ettiğini biliyorum.	26	7,5	50	14,4	118	33,9	44	12,6	110	31,6
Tablo 21. Tefsir tarihi ile ilgili -ders kitabı haricinde- Türkçe bir eser okudum	115	33,0	124	35,5	58	16,6	16	4,6	36	10,3
Tablo 22. Tefsir usulü ile ilgili -ders kitabı haricinde- Türkçe bir eser okudum	124	35,5	129	37,0	50	14,3	13	3,7	33	9,5
Tablo 23. Zamanımıza kadar tefsir hareketlerini genel olarak biliyorum.	49	14,0	114	32,7	118	33,8	39	11,2	29	8,3
Tablo 24. Vahyin mahiyeti konusunu açıklayabilirim	10	2,9	45	12,9	150	43,1	69	19,8	74	21,3

Tablo 17. “Tefsir Usulü” kavramının ne ifade ettiğini açıklayabilirim” ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %0,9, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %6,6 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %36,3 çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %22,3, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %34’tür.

Tablo 18. “Tefsirle ilgili kavramları biliyorum” ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %0,9, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %14,6 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %43,4, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %25,7, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %15,4’tür.

Tablo 19. “Tefsir, tevil ve tercüme arasındaki farkları biliyorum” ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %3,4, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %8,3 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %29,7, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %20,6, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %38’dır.

Tablo 20. “Emsâlu’l-Kur’an” kavramının ne ifade ettiğini biliyorum” ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %7,5, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %14,4 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %33,9, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %12,6, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %31’dır.

Tablo 21. “Tefsir tarihi ile ilgili -ders kitabı haricinde- Türkçe bir eser okudum” ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %33, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %35,5 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %16,6, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %4,6, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %10,3’tür.

Tablo 22. “Tefsir usulü ile ilgili -ders kitabı haricinde- Türkçe bir eser okudum” ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %35,5, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %37 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %14,3, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %3,7, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %9,5’tir.

Tablo 23. “Zamanımıza kadar tefsir hareketlerini genel olarak biliyorum” ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %14, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %32,7 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %33,8, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %11,2, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %8,3’tür.

Tablo 24. “Vahyin mahiyeti konusunu açıklayabilirim” ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %2,9, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %12,9 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %43,1, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %19,8, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %21,3’tür.

3.3. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Tefsir Kaynaklarına Vukufiyetine İlişkin Sonuçlar

	Kesinlikle Katılmıyorum		Çoğunlukla Katılmıyorum		Katılıyorum		Çoğunlukla Katılıyorum		Kesinlikle Katılıyorum	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
Tablo 25. Tefsir çeşitlerini sayabilirim.	18	5,2	50	14,4	130	37,4	58	16,7	92	26,4
Tablo 26. Rivayet ve Dirayet dönemine ait tefsirlere birer örnek verebilirim.	36	10,4	75	21,6	121	34,9	41	11,8	74	21,3
Tablo 27. En çok kullanılan tefsirlerden beş tanesinin isimlerini sayabilirim.	27	7,8	61	17,5	129	37,1	44	12,6	87	25,0
Tablo 28. “Hak Dini Kur’an Dili” adlı tefsirin kim tarafından yazıldığını biliyorum.	18	5,2	21	6,1	64	18,5	23	6,6	220	63,6
Tablo 29. Arapça veya Türkçe bir tefsirden baştan sona bir surenin tamamını okudum.	48	13,8	44	12,6	67	19,3	23	6,6	166	47,7
Tablo 30. Bir ayetin yer aldığı sureyi ve ayet numarasını tespit edebilirim.	67	19,3	109	31,3	57	16,4	29	8,3	86	24,7
Tablo 31. Bir ayetin tefsiri için hangi kaynaklardan yararlanabileceğimi biliyorum.	20	5,7	50	14,4	111	31,9	58	16,7	109	31,3
Tablo 32. Bir ayetle ilgili meal ve tefsire, yazılı matbu kaynaklardan ulaşırım	22	6,3	44	12,6	134	38,5	63	18,1	85	24,4
Tablo 33. Bir ayetle ilgili meal ve tefsire, online veya bilgisayar programlarından ulaşırım.	10	2,9	25	7,2	125	35,9	71	20,4	117	33,6

Tablo 25. “*Tefsir çeşitlerini sayabilirim*” ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %5,2, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %14,4 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %37,4, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %16,7, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %26,4’tür.

Tablo 26. “*Rivayet ve Dirayet dönemine ait tefsirlere birer örnek verebilirim*” ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %10,4, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %21,6 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %34,9, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %11,8, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %21,3’tür.

Tablo 27. “*En çok kullanılan tefsirlerden beş tanesinin isimlerini sayabilirim*” ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %7,8, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %17,5 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %37,1, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %12,6, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %25’tir.

Tablo 28. “*Hak Dini Kur’an Dili*” adlı tefsirin kim tarafından yazıldığını biliyorum” ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %5,2, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %6,1 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %18,5, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %6,6, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %63,6’dır

Tablo 29. “*Arapça veya Türkçe bir tefsirden baştan sona bir surenin tamamını okudum*” ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %13,8, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %12,6 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %19,3, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %6,6, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %47,7’dir.

Tablo 30. “*Bir ayetin yer aldığı sureyi ve ayet numarasını tespit edebilirim*” ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %19,3, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %31,3 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %16,4, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %8,3, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %24,7’dir.

Tablo 31. “*Bir ayetin tefsiri için hangi kaynaklardan yararlanabileceğimi biliyorum*” ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %5,7, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %14,4 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %31,9, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %16,7, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %31,3’tür.

Tablo 32. “*Bir ayetle ilgili meal ve tefsire, yazılı matbu kaynaklardan ulaşırım*” ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %6,3, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %12,6 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %38,5, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %18,1, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %24,4’tür.

Tablo 33. “*Bir ayetle ilgili meal ve tefsire, online veya bilgisayar programlarından ulaşırım*” ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %2,9, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %7,2 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %35,9, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %20,4, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %33,6’dır.

3.4. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Tefsir Dersinin Diğer İslami İlimleri Anlamadaki Rolüne İlişkin Görüşleri

	Kesinlikle Katılmıyorum		Çoğunlukla Katılmıyorum		Katılıyorum		Çoğunlukla Katılıyorum		Kesinlikle Katılıyorum	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
Tablo 34. Tefsir dersinde edindiğim birikim Temel İslam Bilimleri kapsamında karşılaştığım sorulara daha rahat cevap vermeme sağlar.	10	2,9	27	7,8	133	38,3	71	20,5	106	30,5
Tablo 35. Tefsir dersinde edindiğim birikim Felsefe Ve Din Bilimleri kapsamında karşılaştığım sorulara daha rahat cevap vermeme sağlar.	21	6,1	54	15,6	140	40,5	59	17,1	72	20,8
Tablo 36. Tefsir dersinde edindiğim birikim İslam Tarihi ve Sanatları kapsamında karşılaştığım sorulara daha rahat cevap vermeme sağlar.	21	6,1	82	23,6	132	38,0	42	12,1	70	20,2

Tablo 34. “*Tefsir dersinde edindiğim birikim Temel İslam Bilimleri kapsamında karşılaştığım sorulara daha rahat cevap vermeme sağlar*” ifadesine kesin-

likle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %2,9, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %7,8 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %38,3, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %20,5, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %30,5'dir.

Tablo 35. *“Tefsir dersinde edindiğim birikim Felsefe ve Din Bilimleri kapsamında karşılaştığım sorulara daha rahat cevap vermeme sağlar”* ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %6,1, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %15,6 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %40,5, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %17,1, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %20,8'dir.

Tablo 36. *“Tefsir dersinde edindiğim birikim İslam Tarihi ve Sanatları kapsamında karşılaştığım sorulara daha rahat cevap vermeme sağlar”* ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %6,1, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %23,6 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %38, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %12,1, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %20,2'dir

3.5. Vahiy ve Sünnet İlişkisine Dair Görüşleri

	Kesinlikle Katılmıyorum		Çoğunlukla Katılmıyorum		Katılıyorum		Çoğunlukla Katılıyorum		Kesinlikle Katılıyorum	
	n	%	N	%	n	%	n	%	n	%
Tablo 37. Vahiy anlayabilmek ve uygulayabilmek için Sünnetin rehberliğine ihtiyaç duyduğumuzu düşünüyorum.	3	,9	4	1,2	40	11,5	29	8,4	271	78,1
Tablo 38. Hz. Peygamber, vahiy iletilmiş ve görevini tamamlamıştır. Onun söz ve fiillerinin bağlayıcılığı bulunmamaktadır.	303	87,6	15	4,3	12	3,5	7	2,0	9	2,6
Tablo 39 Anlamakta zorlandığım bir hadisle karşılaştığımda onu Kur'an'a arz ederim.	12	3,5	37	10,7	129	37,4	55	15,9	112	32,5

Tablo 37. *“Vahiy anlayabilmek ve uygulayabilmek için Sünnetin rehberliğine ihtiyaç duyduğumuzu düşünüyorum”* ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %0,9, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %1,2 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %11,5, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %8,4, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %78,1'dir.

Tablo 38. *“Hz. Peygamber, vahiy iletilmiş ve görevini tamamlamıştır. Onun söz ve fiillerinin bağlayıcılığı bulunmamaktadır”* ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %87,6, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %4,3 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %3,5, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %2, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %2,6'dır.

Tablo 39. *“Anlamakta zorlandığım bir hadisle karşılaştığımda onu Kur’an’a arz ederim”* ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %3,5, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %10,7 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %37,4, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %15,9, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %32,5’tir.

3.6. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Hazırlık ve Tefsir Dersine İlişkin Görüşleri

	Kesinlikle Katılmıyorum		Çoğunlukla Katılmıyorum		Katılıyorum		Çoğunlukla Katılıyorum		Kesinlikle Katılıyorum	
	n	%	N	%	N	%	n	%	n	%
Tablo 40. Arapça dil birikiminin Tefsir dersi için gerekli olduğuna inanıyorum.	27	7,8	20	5,8	40	11,5	25	7,2	235	67,7
Tablo 41. Hazırlık sınıfında kazanılan Arapça dil birikimi, Tefsir dersi için yeterli olduğuna inanıyorum.	95	27,5	109	31,6	74	21,4	42	12,2	25	7,2
Tablo 42. Arapça eğitiminde eksiklik olduğu için Tefsir dersinde zorlanıyorum.	30	8,7	58	16,8	111	32,1	45	13,0	102	29,5

Tablo 40. *“Arapça dil birikiminin Tefsir dersi için gerekli olduğuna inanıyorum”* ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %7,8, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %5,8 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %11,5, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %7,2, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %67,7’dir.

Tablo 41. *“Hazırlık sınıfında kazanılan Arapça dil birikimi, Tefsir dersi için yeterli olduğuna inanıyorum”* ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %27,5, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %31,6 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %21,4, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %12,2, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %7,2’dir.

Tablo 42. *“Arapça eğitiminde eksiklik olduğu için Tefsir dersinde zorlanıyorum”* ifadesine kesinlikle katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %8,7, çoğunlukla katılmıyorum cevabı verenlerin oranı %16,8 olup katılıyorum cevabı verenlerin oranı %32,1, çoğunlukla katılıyorum cevabı verenlerin oranı %13, kesinlikle katılıyorum cevabı verenlerin oranı %29,5’dir.

Değerlendirme ve Sonuç

Tefsir dersleri, günümüzde İlahiyat Fakültelerinde verilen dini eğitimin temelini oluşturmaktadır. Bununla birlikte İlahiyat Fakülteleri ku-

rulduğu andan itibaren, tefsir dersi ile ilgili birçok müfredat ve program değişikliği yaşanmıştır. İslami ilimlerin temelini oluşturan tefsir dersine karşı öğrenci tutumlarını belirlemeye yönelik araştırma, dersin hem nitelik hem de nicelik olarak gelişimine katkı sağlayacak veriler içermektedir.

İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin tefsir dersine yönelik görüş ve beklentileri incelendiğinde; katılımcıların %99,4'ü gibi büyük bir çoğunluk, hayatı anlamlandırmada Kur'an mesajının önemini belirtmiştir. Kur'an'ın mesajının algılanmasına, anlaşılmasına ve yorumlanmasına imkân veren tefsir dersinin, İlahiyat Fakültelerindeki haftalık ders saatinin %82,2 oranında öğrenci tarafından yeterli olmadığı belirtilerek, ders saatinin arttırılması vurgulanmıştır. Bu noktada Acuner ve arkadaşlarının yaptığı çalışmada öğrencilerin %67'si,²⁷ Karaceli'nin araştırmasında ise bu oran %41,22'si tefsir ders saatinin yeterli olmadığını ifade etmiştir.²⁸ Bu bağlamda İlahiyat Fakültelerinin kuruluşundan bu güne kadar, zaman zaman ders saatlerinde değişiklikler olsa da bu durum istenen nitelikte öğrencilerin yetişmesi için yeterli olmadığını ifade etmek mümkündür.²⁹

Kur'an mesajının hayatı anlamlandırmadaki önemini katılımcıların %96,5'i vurgulamıştır. Kur'an mesajın anlaşılmasında, tefsir derslerinin önemini öğrencilerin kavradıkları görülmektedir. Bununla birlikte, dersin işleniş sırasında, dersten sıkılanlar bulunmakla birlikte, katılımcıların %84,3 gibi bir çoğunluk hiçbir şekilde dersten sıkılmadıklarını beyan etmişlerdir. Öğrencilerin dersten sıkılmalarında en temel etmen, derslerin öğretmen merkezli, tek düzey anlatım şeklinde işlenmesidir. Bu yöntem, öğrenci katılımının az olduğu tek düzey eğitim ortamını doğurmaktadır.

İlahiyat Fakültesi öğrencilerine “gelecekteki meslek hayatlarında tefsir bilgisinin önemli olup olmadığı” sorulmuş, öğrencilerin %98,6'sı tefsir bilgisinin, meslek hayatlarında önemli olduğunu belirtmişlerdir. Öğrenciler, alan yeterliliklerinin en önemli bilgi kaynaklarının başında, tefsir dersinin olduğu bilincindedirler. Çünkü öğrenciler tefsir dersi kazanımları ile yorum bilgisini geliştirdikleri gibi, yeni karşılaşılan durumlara karşı çözüm üretme imkânına sahip olmaktadır. Bu farkındalık tefsir dersini sınıf geçmek için değil hem dini hem de mesleki yeterliliğin en önemli aracı olduğunu, % 83,2'lik bir oranda dersi geçmek için çalışmadıklarını belirterek, öğrenme noktasındaki gayretlerini göstermektedir.

27 Yusuf Acuner vd., “Akademisyenler Ve Öğrencilere Göre İlahiyat Fakültesinde Tefsir Dersi Üzerine Bir Alan Araştırması”, *Tefsir Eğitim Ve Öğretiminin Problemleri*, ed. Ömer Kara (İstanbul: KURAV Yay., 2005), 71.

28 Karaceli, “İlahiyat Fakültelerinde Tefsir Tarihi Ve Usûlü Dersinin Bazı Problemleri Ve Çözüm Önerileri”, 99; Karaceli, S. (2012). İlahiyat Fakültelerinde Tefsir Tarihi Ve Usûlü Dersinin Bazı Problemleri Ve Çözüm Önerileri. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(5),83-106.

29 Uçar, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri Ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)”, 149-150.

Bu noktada İlahiyat Fakültelerinde okutulan tefsir usulünün, Kur'an mesajının anlaşılmasında temel oluşturması sebebiyle katılımcıların %92,3'ü tefsir okumalarında usûl bilgisinin gerekliliğini belirtmişlerdir. İlahiyat Fakültelerinde tefsir usûlü ile ilgili okutulan kaynakların yeterliliği veya yetersizliği hususunda bir birine yakın sonuçlarla karşılaşılma birlikte, usûl kaynakların yetersizliği %47,5 gibi bir oranla belirtilmiştir. Karacelil'in araştırmasında tefsir usûlü dersinin Kur'ân'ı anlama yetisi kazandırma noktasında katılımcılarda olumsuz yaklaşımın hâkim olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu husus ilgili dersin muhtevasının, bu manada yetersizliğini ortaya koymakla birlikte yetersizliğin en önemli nedeni olarak ders işlenişindeki yöntem sorunu olduğu ortaya konulmuştur.³⁰ Ayrıca İlahiyat Fakültelerinde gerek tefsir usûlü gerekse tefsir tarihi ve tefsir problemleri ile ilgili verilen bilgilerin ve okutulan kaynakların; katılımcılar tarafından tefsir usûlü %47,5, tefsir tarihi için %58,5, tefsir problemleri için %54,2 oranında yeterli olduğu belirtilmiştir. Bununla birlikte tefsir usûlü %52,5, tefsir tarihi %41,5 ve tefsir problemleri %45,8 oranında gerek konu gerekse kullanılan kaynakların yetersizliği tespit edilmiştir. Bu derslerle ilgili müfredatın ve kaynakların gözden geçirip güncellenmesi gereğini göstermektedir. Mehmedoğlu'nun 2000 yılında "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim Öğretim Beklentileri" üzerine yapmış olduğu alan araştırmasında, öğrencilerin %60.18'inin fakültede okutulan kitapların dersleri karşılamadığını belirtmişlerdir.³¹ Mehmedoğlu'nun çalışmasından bu güne kadar geçen 12 yıla rağmen, ders kitabı özelinde tefsir usûlü, tefsir tarihi ve tefsir problemleri ile ilgili kullanılan kaynakların yetersizliği hususunda, öğrenci memnuniyetinde ciddi bir değişim olmamıştır.

Örgün ve yaygın din eğitimi faaliyetlerinde, topluluklar karşısında, herhangi bir konuda metne bağlı kalmadan ayetler okuyabilme ve mealini verebilme yeterliliğine %57,7 oranında öğrenci olumlu cevap verirken, %42,2 oranında öğrencide olumsuz cevap vermektedir. Öğrencilerin bu husustaki yeterlilikleri, alan bilgisiyle birlikte, mesleki yeterliliklerinin sağlanması ve özel öğretim yöntemlerinin kazandırılması ile geliştirilebilir.

Öğrencilerin %58'i düzenli çalıştığında tefsir dersinde zorlanmadığını ve dersin anlaşılabilirliğini belirtirken, %42 oranında öğrenci grubu ise tefsir dersini anlamakta zorlandığını belirtmiştir. Bunun nedenleri arasında derse karşı ilgiyi belirlemede Arapça'nın tek belirleyici olmadığını, dersin içeriği, işleniş metodu, öğretim üyesi-öğrenci iletişimi gibi faktörlerin bu noktada göz önünde bulundurulması gerekir. Acuner ve arkadaşlarının ça-

30 Karaceli, "İlahiyat Fakültelerinde Tefsir Tarihi Ve Usûlü Dersinin Bazı Problemleri Ve Çözüm Önerileri", 97.

31 Mehmedoğlu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim Öğretim Beklentileri (M. Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi* (İstanbul: Ensar Neşr., 2000 121-150.

alışmasında, öğrencilerin %88,1'i dersin daha verimli geçmesi ve amacına ulaşması için dersin işleniş yöntemlerinin yeniden düzenlenmesi gereğine dikkat çekmişlerdir.³² Bu noktada Karaceli'nin araştırmasında; teknolojik imkânların, öğretim elemanları tarafında ders esnasında kullanılma oranının son derece düşük olduğu, genellikle ders işleme metodunun takrir olduğu gösterilmiştir.³³ Bilginin anlaşılabilirliği ve kalıcılığı, öğrencinin mümkün olduğunca fazla duyu organlarına hitap etmekten geçmektedir. Bunun içinde hocaların tek yönlü ders anlatmak yerine, öğrencinin aktif olduğu, öğrenciyi kuşatan ders anlatım yöntemlerinin uygulanması önemlidir.

Kur'an mesajının öğrenilmesinde, anlam bilgisine sahip olmak önemli bir yeterlidir. Bu noktada öğrencilerin %90,9'u Kur'an'ın metninin anlamıyla da hatim edilmesi gereğini belirtmişlerdir. Şenat'ın yapmış olduğu çalışmada, son sınıf öğrencilerinin %60'ının Kur'an metnini anlamını da göz önünde bulundurarak en azından bir kez okuduğunu ifade etmiştir.³⁴ Aydar'ın çalışmasında ise, öğrencilerin %70'i Kur'an'ın tamamını veya yarısından fazlasının mealini okumuş, bulunmaktadır.³⁵ Kur'an mesajının anlaşılmasında, anlam bilgisinin sürekli canlı tutulması, hem din eğitimi açısından hem de dini bilginin sistematığının oluşturulmasında önemlidir.

İlahiyat Fakülteleri, hem örgün hem de yaygın eğitime istihdam sağlayan kurumlardır. Bu kurumlardan yetişen öğrenciler için tefsir dersi kazanımları, hem mesleki yeterlilikte hem de sosyal hayat için önemlidir. Bu noktada katılımcıların % 97,2'si tefsir dersinde ki yeterliliklerinin hem mesleki hem de sosyal hayatta önemli kazanımlar sağlayacağını belirtmişlerdir. Bununla birlikte Acuner ve arkadaşlarının yapmış olduğu çalışmada, öğrencilerin %70,7'si tefsir dersi müfredatının fakülte sonrası ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak olduğunu, öğrencilerin ise % 87,1'i dersin içeriğinin yeniden düzenlenmesi gerektiğini vurgulamışlardır.³⁶

Katılımcıların %93,2'si Kur'an'la ilgili her türlü bilginin basılı kaynaklardan elde edilmesinin gereğini belirterek, online kaynaklara ihtiyatlı bir yaklaşım vardır. İslami ilimler ile ilgili gerek online gerekse bilgisayar programları şeklinde birçok yazılım vardır.³⁷ Bu konularda öğrencilerin

32 Acuner vd., "Akademisyenler Ve Öğrencilere Göre İlahiyat Fakültesinde Tefsir Dersi Üzerine Bir Alan Araştırması", 71.

33 Karaceli, "İlahiyat Fakültelerinde Tefsir Tarihi Ve Usûlü Dersinin Bazı Problemleri Ve Çözüm Önerileri", 95.

34 Şenat, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin "Anlayarak Kur'an Okuma" Durumları Üzerine Boylamsal Perspektifli Bir Anket Çalışması", *Turkish Studies*, 12/10 (2017), 291-310.

35 Aydar, "Yaygınlık Bakımından Meallerimiz Ve Mealler Üzerinde İstatistiksel Bir Değerlendirme", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 5(2015), 109-147.

36 Acuner vd., "Akademisyenler Ve Öğrencilere Göre İlahiyat Fakültesinde Tefsir Dersi Üzerine Bir Alan Araştırması", 70.

37 Necmeddin Güney, "Bilgisayar Ortamındaki İslâmî İlimler Konulu Arapça Program Ve Cd'ler Üzerine", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 5/2(2005), 153-185.

yeterli bilgiye sahip olmaması, bu çalışmalara ihtiyatla yaklaşımının nedeni olabilir. Bu noktada ders hocalarının, alanları ile ilgili her türlü teknolojik gelişmeyi, öğrencilerin gelişimi için paylaşması önemlidir.

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin tefsir tarihi ve usûlü birikimlerine ilişkin görüş ve beklentileri incelendiğinde; öğrencilerin %84,5'i tefsir ile ilgili kavramları bildiğini, %92,5'i tefsir usûlü kavramını açıklayabileceğini, %88,3'ü tefsir, tevil ve tercüme kavramları arasındaki farkları bildiğini, %78,1'ise "Emsâlu'l-Kur'an" kavramını açıklayabileceğini, %53,3'ü tefsir hareketlerini bildiğini, %84,2'si vahyin mahiyet konusunu açıklayabileceğini belirtmiştir. Bu sonuçlar katılımcıların tefsir tarihi ve usûlü ile ilgili temel ve genel kavramlara vakıf oldukları söylenebilir. Bu noktada öğrencinin %68,5'i tefsir tarihi, %72,5'i tefsir usûlü ile ilgili dersi kitabı dışında başka Türkçe kaynaklara ilgi duymadığı görülmektedir. Katılımcıların %52,5'i tefsir usûlü kaynaklarının yetersizliğini belirtmesine rağmen, kendini geliştirmek noktasında fazla bir gayret göstermediklerini ortaya koymaktadır. Bu sonuçlara göre öğrencilerin tefsir tarihi ve usûlü ile ilgili temel konular hususunda bilgi sahibi olduklarını fakat, kendilerini geliştirme noktasında ders kitabı haricinde herhangi bir kitabı okumadıkları söylenebilir. Üniversite öğrencileri arasında okuma alışkanlığı üzerine birçok çalışmalar yapılmış ve genelde öğrencilerin okuma alışkanlıklarının orta ve düşük düzeyde olduğu tespitinde bulunulmuştur.³⁸

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Tefsir kaynaklarına vukufiyeti incelendiğinde; tefsir dersine girenlerin %80,4'ü tefsir çeşitlerini sayabileceğini, %68'i rivayet ve dirayet dönemine ait tefsirlere örnek verebileceğini, %74,7'si en çok kullanılan tefsirlerden beş tanesinin isimlerini sayabileceğini, % 88,7'si "Hak Dini Kur'an Dili" adlı Tefsirin kim tarafından yazıldığını bildiğini, %73,6'sı Arapça veya Türkçe bir tefsirden baştan sona bir surenin tamamını okuduğunu, %51,6'sı bir ayetin yer aldığı süreyi ve ayet numarasını tespit edemeyeceğini, %79,9'u ayetlerin tefsiri için hangi kaynaklardan yararlanacağını bildiğini belirtmiştir. Katılımcıların, tefsir kaynakları hususundaki yetkinlikleri olumlu düzeydedir.

Ayrıca ayetlerin tefsiri ile ilgili katılımcıların %81,1'i yazılı/matbu, %89,9'u ise online veya bilgisayar programlarını kullandığını belirtmiştir. Öğrenciler matbu kaynaklardan çok, hızlı ve kolay bilgiye ulaşma aracı olarak online ve bilgisayar programlarını tercih ettikleri görülmektedir. Bu noktada online ve bilgisayar yazılımlarının alan uzmanları tarafından test edilmiş, güvenilirliği belirtilmiş olması önemlidir.

38 Tülin Sağlamtunç, "Türkiye'de Üniversite Kütüphanecilik Bölümlerinin 4. Sınıf Öğrencilerinin Özgür (Boş) Zaman Dışı Okuma Alışkanlıkları Üzerine Bir Araştırma", *Türk Kütüphaneciliği* 4/1(1990), 6-13; Asuman Seda Saracaloğlu vd., "Üniversite Öğrencilerinin Okuma İlgileri Ve Okuma Alışkanlıklarını Etkileyen Faktörler", *Eğitim Araştırmaları* 4 (2003), 155; Bülent Yılmaz vd., "Hacettepe Üniversitesi Ve Bilkent Üniversitesi Öğrencilerinin Okuma Alışkanlıkları Üzerine Bir Araştırma", *Türk Kütüphaneciliği* 23/1 (2009), 45.

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin, tefsir dersinin, diğer İslami İlimleri anlamadaki rolüne ilişkin görüşleri incelendiğinde; öğrencilerin tefsir dersinde edindikleri birikimin Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları kapsamında karşılaştıkları sorulara çözüm üretmekte yardımcı olduğu yönünde temel İslam bilimleri için % 89,3'ü, felsefe ve din bilimleri için % 78,3'ü, İslam tarihi ve sanatları için ise %70,3'ü olumlu görüş bildirmiştir. Öğrencilerin tefsir dersi için belirttikleri bir birçok eksikliklere rağmen, öğrencilerin tefsir dersinde elde ettikleri birikiminle, İslami İlimler arasında bağlantı kurabildiği ve bu birikimi kullana bildiği görülmektedir.

Vahiy ve Sünnet ilişkisine dair öğrenci görüşleri incelendiğinde; katılımcıların %97,9 gibi ekser çoğunluğu, vahyin anlaşılmasında ve uygulanmasında sünnetin rehberliğine ihtiyaç olduğunu, %91,9'u ise Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin bağlayıcılığını belirtmiştir. Bunun yanı sıra öğrencilerin % 88,8'i anlamakta zorlandıkları bir rivayetle karşılaştıklarında, onun anlaşılmasının en iyi yolunun Kur'an'a arz edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla anlaşılması zor hadislerle ilgili problemlerin çözümde, Kur'an'ı çözüm kaynağı olarak görmektedir. Böyle bir durumla karşı karşıya kaldıklarında bu tür hadisleri araştırma gereksinimi duyduklarını söylemek mümkündür.

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Arapça hazırlık ve tefsir dersine ilişkin görüşleri incelendiğinde; öğrencilerin %86,4'ü Arapça dil yeterliliğinin tefsir dersi için gerekli olduğunu, %59,1'i ise hazırlık sınıfındaki Arapça dil birikiminin tefsir dersi için yeterli olmadığını, bunun tabii bir sonucu olarak öğrencilerin %74,6'sı tefsir dersinde karşılaştıkları zorlukların temelini Arapça eğitimindeki eksiklikten kaynaklandığını belirtmişlerdir. İlahiyat Fakültelerinde Temel İslam Bilimleri bölümü altında yer alan diğer derslerden en fazla Arapça yeterliliğe sahip olan tefsir dersidir. Öğrencilerin kendilerini Arapça açısından yeterli bulma durumları ile tefsir dersindeki başarıları arasında anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir. Acuner ve arkadaşlarının tefsir dersi üzerine yaptıkları alan araştırmasında öğrencilerin %85,4'ü Arapça yetersizliğinin dersin öğrenilmesinde sorun olduğunu, öğrencilerin %72,2'si derse karşı ilginin oluşmasında Arapça yeterliliğinin etkili olduğunu belirtmiştir.³⁹ Soyupek yaptığı çalışmada, İlahiyat Fakültelerinde öğrencilerin Arapça'ya ilgi göstermeyenlerin oranının %75,5'i bulunduğu sonucuna varmıştır.⁴⁰ Bununla birlikte tefsir dersine karşı ilgiyi belirlemede Arapça'nın tek belirleyici olmadığını, dersin içeriği ve işleniş biçimi, hoca-öğrenci iletişimi gibi faktörlerin bu noktada göz önünde bulundurulması gerekir.

39 Acuner vd., "Akademisyenler Ve Öğrencilere Göre İlahiyat Fakültesinde Tefsir Dersi Üzerine Bir Alan Araştırması", 68-69.

40 Hasan Soyupek, "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Arapça Öğretimine İlişkin Öğrenci Görüşlerinin Değerlendirilmesi Isparta İlahiyat Fakültesi Örneği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/10 (2003), 77-95.

Yukarıdaki sonuçlara dayalı olarak tefsir dersinin daha verimli olması ve öğrencilerin beklentilerine cevap verebilmesi için ortaya konulabilecek önerileri řu şekilde sıralamak mümkündür:

- Tefsir dersinin haftalık ders saati arttırılmalı.
- Tefsir dersinin işlenişinde kullanılan yöntemleri güncellenmeli.
- Tefsir dersinin müfredat ve programlarının mezuniyet sonrası istihdam alanlarına göre oluşturulmalı.
- Tefsir usûlü, tefsir tarihi ve tefsir problemleri ile ilgili ders müfredatının ve kaynaklarının gözden geçirilmesi ve Kur'an'ın anlam vukufiyetini arttıracak yöntemlerle ele alınmalı.
- Öğrencilere gerek örgün gerekse yaygın din eğitiminde birbirini destekler mahiyette staj imkânı sağlanmalı.
- Ders hocaları, Kur'an'ın gerek içerik gerekse anlam bilgisine ulaşma uygulamalarını, ders içi etkinliklerle öğrenciye kazandırmalı.
- Öğrenciye tefsir dersi ile ilgili online ve bilgisayar yazılımlarından yararlanabilme ve materyal kullanabilme yeteneği kazandırılmalı.
- Öğrenciler tefsirle ilgili akademik çalışmalar ve aktüel tartışmalar ile ilgili bilgilendirilmeli.
- Öğrencilere, İslami ilimler arasında multidisipliner çalışmalar yapma yetisi kazandırılmalı.
- Arapça'nın tefsir alanı için zaruri bir araç olduğu düşünöldüğünde, İlahiyat Faköltelerinde Arapça öğretiminin çok yönlü düşünölerek ele alınıp irdelenmeli. Arapça öğretim yöntem ve teknikleri yeniden gözden geçirilmeli, yeni araç ve gereçler devreye sokularak dersler öğrenciler için daha verimli hale getirilmelidir.

KAYNAKÇA

- Acuner, Yusuf vd. “Akademisyenler Ve Öğrencilere Göre İlahiyat Fakültesinde Tefsir Dersi Üzerine Bir Alan Araştırması”. *Tefsir Eğitim Ve Öğretiminin Problemleri*. ed. Ömer Kara. 57 -81. İstanbul: KURAV Yay., 2005.
- Aydar, Hidayet. “Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Ve Türk Kültürü Hayatına Katkıları”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2006), 23-43.
- Aydar, Hidayet. “Yaygınlık Bakımından Meallerimiz Ve Mealler Üzerinde İstatistiksel Bir Değerlendirme”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 5 (2015), 109-147.
- Ayhan, Halis. *Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: Dem Yay., 2004.
- Bahçekapılı, Mehmet. *Türkiye’de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)*. İstanbul: İlke Yay., 2012.
- Demir, Ziya. *Osmanlı Müfessirleri Ve Tefsir Çalışmaları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Dölen, Emre. *Osmanlı Döneminde Dârülfünûn 1863-1922: Türkiye Üniversite Tarihi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2009.
- Ev, Halit. (2015). “Yükseköğretimde Din Eğitimi”. *Din Eğitimi*. Ed. Mustafa Köylü vd. 268-300. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Fırat, Erdoğan. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problem Olarak Değerlendirdikleri Eğitimleriyle İlgili Konular”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 17-42.
- Genç, Muhammet Fatih - Ayhan, Mehmet. (2021). “İlitam Bölümü Öğrencilerinin Hadis Dersine Yönelik Tutumları”. *Mizânü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 12 (2021), 77-109.
- Genç, Muhammet Fatih – Gümrükçüoğlu (2020) “İlitam Bölümü Öğrencilerinin İlahiyat Eğitimine Bakışı (Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlitam Örneği)”, *IHYA* 6/2 (2020), 640-656.
- Genç, Muhammet Fatih. “İmam Hatip Okulları Ve İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Din Eğitiminde Kalite Sorunu”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2019), 145-166.
- Gezer, Süleyman. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Kur’an*. Ankara: Ankara Okulu, 2008.
- Gökkır, Necmettin., *Kur’ân Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*. İstanbul: İFAV., 2014.
- Gül, Ahmet. *Osmanlı Medreselerinde Eğitim Öğretim Ve Bunlar Arasında Daru’l-Hadislerin Yeri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997.
- Güney, Necmeddin. ”Bilgisayar Ortamındaki İslâmî İlimler Konulu Arapça Program Ve Cd’ler Üzerine”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 5/2 (2005), 153-185.

İhsanoğlu, Ekmelettin. “Dârülfünûn”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/ 521-525.

İlahiyat Programı: <https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans-bolum.php?b=20041>

Karacelil, Süleyman. “İlahiyat Fakültelerinde Tefsir Tarihi Ve Usûlü Dersinin Bazı Problemleri Ve Çözüm Önerileri”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2012), 83-106.

Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Nobel Yay., 2011.

Kaya, Mevlüt. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri (Samsun O. M. Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)”. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 8 (2001), 77-114.

Kazıcı, Ziya. *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*. İstanbul: Kayıhan Yay., 2016.

Kesgin, Salih. “İlahiyat Fakültelerinde Hadis Eğitiminin Dünü, Bugünü Ve Yarını: Tespit Ve Teklifler”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1(2016), 9-45.

Kırca, Celal. “Kur’an’ı Anlama Sorunları Ve Yöntemleri”. *Bilimname: Düşünce Platformu*, 26/1 (2014), 7-24.

Kiriş, Mehmet. *İlahiyat Fakülteleri Ve Diyanet İşleri Başkanlığı Ekseninde Türkiye’de Din Eğitimi*. Ankara: İlahiyât Yay., 2018.

Koştaş, Münir. “Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dünü Bugünü)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 1-27

Mehmedoğlu, Yurdagül. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim Öğretim Beklentileri (M. Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)”. *Gençlik Dönemi ve Eğitimi* (121-150). İstanbul: Ensar Neşr., 2000.

Nazıroğlu, Bayramali. “İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitimi ve Sorunları”. *Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları*. Ed. Mustafa Köylü 169-208. İstanbul: DEM Yay., 2018.

Öcal, Mustafa. “İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/1(1986), 111-123.

Öcal, Mustafa. *Osmanlıdan Günümüze Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: Dergâh Yay., 2015.

Özdemir, Saadetin. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İlahiyat Programı İle İlgili Görüşleri: SdÜ İlahiyat Örneği”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2019), 1-33.

Paçacı, Mehmet. *Kur’an’a Giriş*. Ankara: İsam Yay., 2021.

Sağlamtuç, Tülin. “Türkiye’de Üniversite Kütüphanecilik Bölümlerinin 4. Sınıf Öğrencilerinin Özgür (Boş) Zaman Ders Dışı Okuma Alışkanlıkları Üzerine Bir Araştırma”. *Türk Kütüphaneciliği* 4/1(1990), 3-21.

Saracaloğlu, Asuman Seda vd. “Üniversite Öğrencilerinin Okuma İlgileri Ve Okuma Alışkanlıklarını Etkileyen Faktörler”. *Eğitim Araştırmaları* 4 (2003), 149-157.

- Soyupek, Hasan. “İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Arapça Öğretimine İlişkin Öğrenci Görüşlerinin Değerlendirilmesi Isparta İlahiyat Fakültesi Örneği”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/10 (2003), 77-95.
- Şenat, Fatma Asiye. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin “Anlayarak Kur’an Okuma” Durumları Üzerine Boylamsal Perspektifi Bir Anket Çalışması”. *Turkish Studies*, 12/10 (2017), 291-310.
- Şenat, Fatma Asiye. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Anlayarak Kur’an Okuma Durumları Üzerine Bir Çalışma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1(2011), 143-164.
- Uçar, Recep. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri Ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017), 97-170.
- Yılmaz, Bülent vd., “Hacettepe Üniversitesi Ve Bilkent Üniversitesi Öğrencilerinin Okuma Alışkanlıkları Üzerine Bir Araştırma”. *Türk Kütüphaneciliği* 23/1 (2009), 22-51.
- Yokatlas. “İlahiyat Programı”. Erişim 28 Kasım 2022.
<https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans-bolum.php?b=20041>
- YÖK: 41638 sayılı yazı; <https://aofgiris.com/node/518>. (Erişim: 21/01/2022)
- Zengin, Zeki Salih. *Medreseden Darülfünuna Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul: Çamlıca Yay., 2011.

Bölüm 4

KEMALPAŞAZÂDE'NİN İ'CÂZÜ'L-KUR'ÂN ANLAYIŞI

Mehmet Mahfuz ATA¹

¹ Dr. Öğretim. Üyesi Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, Burdur, Türkiye.
mehmetata@mehmetakif.edu.tr <https://orcid.org/000-0001-7151-9377>

Giriş

Kemalpaşazâde, (ö. 940/1534) Osmanlı dönemindeki ilim ve kültür medeniyetinin en mühim şahsiyetlerinden biridir. (Turan, 2022, 25/238) Şeyhülislamlığının yanı sıra, çeşitli dillerde risale ve eserler yazması, İslamî ilimlere vukûfiyeti, tefsir edebiyatında kendine özgü fikirlerinin bulunması ve kimi zaman meselelere eleştirel yaklaşması gibi açılardan üzerinde önemle durulması gereken bir âlimdir. Osmanlı bilginleri tarafından kendisine “el-muallimu’l-evvel” ve “müfti’s-Sekaleyn” (Turan, 2022, 25/238; Kırıcı, 2022, s. 233) unvanı verilmiştir. O, kendinden önceki müfessirlerin düşünce ve lafızlarını olduğu gibi tekrar etmemiş, bilakis onların görüşlerini sentezleyerek yeniden yorumlamıştır. Bu nedenle ilimdeki derin anlayışından dolayı bazı âlimlerin takdirine mazhar olmuştur. (Bkz. et-Temîmî, 1983, 1/355-357; Leknevî, 1324/1886, s. 22; Karmış, 1986, s. 170; Arpa, 2008, s. 200)¹ İbn Kemal olarak da bilinen Kemalpaşazâde, Osmanlı Devletinin ilmî, iktisadî ve kültürel yönden zirvede olduğu bir zamanda yaşamıştır. Sahip olduğu ilmî kimliğinden dolayı yaşadığı dönemdeki padişahların teveccühünü kazanmıştır. (Gevheroğlu-Düzgün, 2021/47) Yetişkinliğinin ilk döneminde askerî sınıftan ilmiye sınıfına geçen Kemalpaşazâde, burada kadılık, müderrislik, kazaskerlik ve Şeyhülislamlık gibi görevleri ifa etmiştir. Kemalpaşazâde Molla Hatipzâde (ö. 901/1496), Muslihuddin Kesteli (Kastallânî), (ö. 901/1496) gibi hocalardan ders almıştır. (Taşköprüzâde, 1975, s. 226-227; Gevheroğlu-Düzgün, 2021/48) Hatipzâde Muhyiddin Mehmet (ö. 940/1534), Şeyhülislam Sa’dî Çelebi (ö.945/1539), Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) gibi birçok talebe yetiştirmiştir. (Alak, 2009, s. 146-150; Bahçeci, 2019, s. 3).

Kemalpaşazâde Kur’ân-ı Kerim-i retorik ve edebî sanatlar bakımından ele almış, i’câz yönüne vurgu yapmıştır. Bununla alakalı öne sürülen sarfe mezhebinin görüşlerini dile getirmiş, sarfenin genelde, Arapların Kur’ân’ın bir benzerini getirme kudretine sahipken bunun Allah Teâlâ tarafından engellenmesi savına dayandığını belirtmiştir. Daha sonra sarfe teorisini savunanların görüşlerine birtakım reddiyeler vermiştir. (Öge, 2014, s. 101) Bu çalışma, bir taraftan Kemalpaşazâde’nin i’câzü’l-Kur’ân’a dair eserlerindeki i’câzü’l-Kur’ân ve sarfe kavramını ele alırken diğer taraftan söz konusu alana mütavazi bir katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Kemalpaşazâde, Kur’ân âyetlerinin birbiriyle çelişmemesinin, onun lafzen ve manen i’câzının en büyük delillerinden olduğunu söylemiş, Hz. Peygamber’in (sav) mu’cizelerinden biri olan Kur’ân’ı akli/akılla algılabilen bir mu’cize şeklinde değerlendirmiştir. O, Kur’ân’ın, belâgat ve fesâhat yönünden meydan okuduğu halde, insanların ve cinlerin onun benzerini getiremediklerine dikkat çekmiş (İbn Kemal Paşa, 2018, 3/1120)

¹ Her ne kadar bazı tabakât yazarları Kemalpaşazâde’yi, Suyûtî ve bazı âlimlerden üstün tutmuşsa da bu sözleri ihtiyatla karşılamak gerekmektedir. (Turan, 2022, 25/238)

ve bunun i'câzına bir delil olduğunu belirtmiştir. O, mu'cizeyi Hz. Peygamber'den (sav) sâdir olan ve ondan zuhûr eden şeklinde ikiye ayırarak, Kur'ân'ı zahiri bir mu'cize olarak değerlendirmiştir. (Özbek, 2022, s. 423) Kur'ân'ın i'câz vecihlerini açıklamış ve âlimlerin bu konuyla ilgili görüşlerine yer vermiştir (İbn Kemâl, *Risâle fî I'câzi'l-Kur'ân*, nr. 3136, vr. 202b-203a.)

Kemalpaşazâde, yazdığı tefsirinin yanı sıra (İbn Kemal Paşa, 2018), risale türü yaptığı çalışmalarla da dikkat çekmiştir. Kemalpaşazâde'nin risale tarzındaki yapıtları, Osmanlı kültür idrakinin bir yansıması olarak görülmektedir. (Baltacı, 2011, s. 416; Dinç, 2021, s. 427-428) Hususiyile fıkıh, tefsir ve kelam konularının yanı sıra müstakil ve risale tarzında yazılan âyet tefsirlerinin Osmanlı tefsir literatürünü belirlediğini söylemek gerekir. (Demir-Çatılı, 2019, s. 151; *Uluslararası Kemalpaşazâde Sempozyumu Bildirileri I*, 2022)² Bütün bunlara rağmen Kemalpaşazâde'nin sonraki müfessirler üzerinde beklenen düzeyde etkili olamayışında, tefsirinin tamamlanmaması, İstanbul dışındaki yazma nüshalarının yeterince yaygınlaşmaması, geç basılması ve eserlerinin genelde risale türü olması, öğrencisi Ebüssüüd Efendi'nin tefsirinin daha fazla yaygınlaşmış olması gibi etkenlerin payı büyüktür. (Karmış, 1986, s. 169)

İ'câzla ilgili ileri sürülen görüşleri olduğu gibi kabul etmeyen Kemalpaşazâde, yeri geldikçe bu düşünceler arasında analiz yaparak özgün görüşlerini ortaya koymaya çalışmıştır. O, i'câz ile ilgili düşüncelerini zikrederken daha çok Arap dili ve belâgatı alanında öne çıkan âlimlerin görüşlerinden faydalanmıştır. Bu çalışmada, Kemalpaşazâde'nin mu'cize ve i'câz anlayışı ile sarfe teorisi üzerinde durulmuştur.

Kemalpaşazâde'nin Mu'cizeye Bakışı

Mu'cize; sözlükte “üstün gelmek, âciz bırakmak, engel olmak, güçsüzlük, geri kalmak” (el-Ferâhidî, ts., 1/215; İbnü'l-Fâris, 1979, 4/232-233) şeklinde tanımlanan ve “aciz” kökünden türetilen bir isimdir. Mu'cize sözcüğü, aciz fiilinin if'al formundaki ism-i failidir. (es-Sâbûnî, 1969, s. 88; en-Nesefî, 1990, 1/468; et-Teftâzânî, 1998, 5/11; Atik, 2018, s. 186) Mu'cize sözcüğünün “kararlılığın zıddı zayıflık” manasındaki “عجز” türevinden geldiğini kaydeden Kemalpaşazâde, daha sonra Ezherî'den (ö. 370/980) nakilde bulunarak i'câzın “geçmek ve üstün gelmek” anlamlarına geldiğini belirtir. “Birileri beni geçtiği zaman” *فلان أعجزني* denilir. Daha sonra Kemalpaşazâde, Ebu'l-Leys'den (ö. 373/983) nakilde bulunarak, “Bir nesneyi istemekten ve kavramaktan aciz olduğunda” *فلان أعجزني* tabirinin kullanıldığını söyler. (İbn Kemal, 1316, 137)

2 Kemalpaşazâde fıkıh, hadis, tefsir, kelâm, felsefe, Arap dili ve edebiyatı, gibi değişik alanlarda yaklaşık 360 kadar eser yazmıştır. Bunların bir kısmı müstakil eserler olduğu gibi diğerleri de risaleler şeklindedir.

Mu'cizenin birçok tanımı yapılmıştır. Bunun nedeni mu'cize kelimesinin Kur'ân'da yer almamasıdır. Bunun yerine "beyyine, âyet, burhan" gibi kavramlar bulunmaktadır. (Bulut, 2002, s. 24-43) Kemalpaşazâde "Mu'cizeyi, münkirlerin mislini getirmekten âciz kalacakları tarzda, inkârcılarla mu'âraza yapıldığı esnada, peygamberliği iddia eden kimseden olağan dışı meydana gelen bir iştir" şeklinde tanımlamıştır." (İbn Kemal, 1316, s. 147) Bu hâdisenin olağan/alışkın (mutad) olan şeyden alıkoymak veya olağan/alışık olmayan (leyse bi'l-mutad) bir biçimde ortaya çıkması müsavidir. (Bulut, 2002, s. 195) Tanımda da zikredildiği üzere bir olayın mu'cize olabilmesi için belli şartların olması gerekmektedir. Bunlar, "Allah'ın bir fiili olması, peygamberin elinde vuku bulması, nübüvvet iddiasıyla gerçekleşmesi, hârikulâde/olağanüstü olması" gibi şartlardır. Bunların yanında mu'cizenin tehadî (meydan okuma) ile birlikte gerçekleşmesi gerektiğini söyleyenler de vardır.(es-Sâbûnî, 1969, s. 88) Buna karşın bazı kaynaklarda ise tehadînin gerekli olup olmadığıyla ilgili farklı görüşler de yer almaktadır. (İbn Hazm, 1978, s. 300-301)

Kemalpaşazâde mu'cizenin meydana gelmesi için şu şartlara kısaca değinilebilir. Mu'cizenin hârikulade olması, nübüvvet iddiasından önce gerçekleşmemesi, peygamberin iddiasıyla uyumlu olması gibi birtakım şartlar ileri sürmektedir. (İbn Kemal, 1316, s. 140; Bahçıvan, 2005, s. 368-369) Örneğin, nübüvvet iddiasında bulunan bir zât, "iddia ettiğim mu'cizem kertenkeleyi konuşturmadır" derse, sonra da o hayvan bu kişinin yalancı olduğunu söylese, bu durum o kimsenin nübüvvetine değil, bilakis onun yalancı olduğuna işaret eder. (İbn Kemal, 1316, s. 142) Öte yandan mu'cizenin, nübüvveti iddia eden kişinin "tasarrufuyla" meydana gelmesi gerekmektedir. Sözü edilen mu'cizenin, peygamberin tasarrufuyla gerçekleşmesi fiili, onun halkettiği manasına gelmemektedir. Burada ifade edilen halk değil, "irade ve kesbetme"dir. (İbn Kemal, 1316, s. 141)

Kemalpaşazâde, "peygamberin elinde ortaya çıkan, nübüvvetine delil olan ve Allah tarafından davasının fiilî olarak onaylanmasına mu'cize" denildiğini (İbn Kemal, "Risâle fî Kıdemi'l-Kur'an Kelamullah" ACN, 131) belirtmektedir. Bunun kanıtlanması için peygamberliği iddia eden kimsenin elinde herhangi bir mu'cizenin ortaya çıkması, bununla birlikte muhatabın da onun mislini gerçekleştirmekten âciz kalması ve bu şekilde nübüvveti iddia eden kimsenin de inkârcıları susturması gereklidir. (İbn Kemal, "Risâle fî Kıdemi'l-Kur'an Kelamullah" ACN, 131; Krş: Atik, 2018, s. 187)

Kemalpaşazâde'ye göre mu'cizenin iki özelliği bulunmaktadır: Bunlardan ilki: Mu'cizenin Allah'ın bir fiili olması nedeniyle, peygamberlik iddiasında bulunan kişinin inkârcıları acze düşürmesidir. Diğeri ise, mu'cizenin bir menetme olmasından dolayı "nübüvveti iddia eden bir kişinin, alışlagelmiş bir eylemi yapıp başkalarının bu tür olaydan engellen-

mesi” tarzında gerçekleşmesidir. (İbn Kemal, “Risale fî Hakikati’l-Mu’cize”, Res. ACN. 138)³

Kemalpaşazâde’ye göre mu’cizenin iki şartı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, mu’cize rûknünün gerçekleşmesi için gerekli olan şartlardır. Diğeri ise, peygamberliği iddia edenin bu savının doğruluğuna işaret etmesi için gerekli olan durumlardır. Ona göre mu’cizenin doğa olaylarına aykırı olması gerekmektedir. Çünkü tabiat olaylarına benzer olan nesnelere bir i’câz yoktur. (Bkz. İbn Kemal, “Risale fî-Hakikati’l-Mu’cize”. 140)⁴

Kemalpaşazâde’nin, mu’cizenin anlayışına dair görüşleri genelde geleneksel ulemanın fikirleriyle benzerlik arz etmektedir. Ancak onun diğer âlimlerden ayrı olarak Kur’ân’ın belâgatıyla meydan okuması, mu’cizenin “aciz bırakma” özelliğinin bulunması, menetme (alıkoyma) mu’cizelere yer vermesi, mu’cizenin hârikulâde olması ve nübüvvet iddiasından önce gerçekleşmemesi, ilahî bir fiil olması, meydan okuyan peygamberin iddiasıyla uyumlu olması ve onu yalanlamaması, onun elinde zuhur etmesi gibi konulara daha çok yer verdiği görülmektedir.

İ’câzü’l-Kur’ân Anlayışı

İ’câz; sözlükte “güç yetirememek, yapamamak” manasındaki acz fiilinden türetilmiş olup “aciz bırakmak” (Halîl el-Kattân, 1986, s. 126) manasına gelmektedir. “Kişi bir şeyi yapamadığı zaman أعجزني الشيء başarısız oldum” (el-Ezherî, 1964, 1/140) der. Kemalpaşazâde’ye göre i’câzın bir özelliği de tehadîde, meydan okumada bulunmaktır. (İbn Kemal, 1316, 137) İstilahta ise, başka tanımlar olmakla birlikte genellikle “Kur’ân’ın, retorik ve edebî sanat üstünlüğü ve içerik zenginliği nedeniyle bir örneğinin oluşturulamaması” diye tanımlanmaktadır. (Yavuz, 2000, 21/403)

İslâmiyet’in yayılmasından sonra Müslüman olmayan birtakım insanların Kur’ân’ı eleştirmeye başlaması nedeniyle İslâm âlimleri Kur’ân’ın bir mu’cize olduğunu belirtmek suretiyle, konuyla ilgili gerekli eserleri telif etmiş, Kur’ân’ın edebî sanat yönüne bağlı kalarak anlamını açıklamaya çalışmışlardır. (Yavuz, 2000, 21/403)

Kur’ân’ın i’câzına dair Kemalpaşazâde’nin görüşleri şu şekilde ifade edilebilir. Kemalpaşazâde, Kur’ân’ın büyük bir mu’cize olduğu hususunda Müslümanların hemfikir olduklarını, ancak i’câz vecihleri hususunda farklı düşündüklerini belirtmiştir. (İbn Kemâl, *Risâle fî İ’câzi’l-Kur’ân*, nr. 3136, vr. 201a) O, i’câzın ilahî yasaya, ilahî yasanın ise Kur’ân’ın Allah’ın has sözü olduğuna delil olmasının üzerinde durarak bu konuda çok sayıda

3 Burada sözü edilen mu’cize, fiilin olağanüstü olması, peygamberlerden sâdir olması veya onlardan zâhir olmasıdır.

4 Daha sonra bu meselede yeni kavramlar geliştirilmek suretiyle peygamberlikten önce gerçekleşen olaylara “kerâmet” veya “irhâs” kavramları kullanılmaya başlanmıştır.

ihtilafların bulunduğunu zikretmiştir. Bu konuda Teftâzânî, (ö.793/1390) Kur'ân'ın ispat edilmesinin şeriatla bir ilgisinin bulunmadığını, aslında Kur'ân'ın bizzatîhi mu'cizevî olduğunu dile getirirken; Seyyid Şerif el-Cürçânî (ö.816/1413) de, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta “Peygamberin dürüstlüğü Kur'ân'ın hârikuladeliği iledir Allah kelâmının ispat edilmesi de peygamber çağrısı iledir denilirse bu kısır bir döngü olur.” (İbn Kemal, “Risâle fî Kıdemi'l-Kur'an”, RES. ACN, 1/131-132) diyerek bu şekilde bir ispat yapılamayacağını belirtmiştir. Kemalpaşazâde ise Teftâzânî ve Cürçânî'nin bu görüşlerini eleştirerek mu'cizenin ortaya konulmasının onun görüşlerine kanıt olduğunu, Kur'ân'ın da hârikulâde olması nedeniyle, Resûlullah'ın (sav) çağrısına kanıt olduğunu söyleyerek bu keyfiyetin kısır döngü olmayacağını belirtmiştir. (İbn Kemal, “Risâle fî Kıdemi'l-Kur'an”, RES. ACN, 1/131)

Kemalpaşazâde, Kerîm Kitabımız'ın söz ve mana açısından mu'cize olduğunu belirtmiş ve şu âyeti onun mu'ciz olduğuna kanıt getirmiştir: “İndirilen Kur'ân'dan bir şüpheye düşüyorsanız siz de ona benzer bir sûre meydana getirin.”(el-Bakara, 2/23) Ayrıca o, Allah kelâmının kadîm olmasıyla mu'ciz olduğunu, aklî istidlallerin/çıkarımların mana inceliklerine uygunluğu ile de mu'cize olduğunu belirtmiştir. (İbn Kemal, *Risale fî İ 'câzi'l-Kur'ân*, 3136, vr. 203b) “Manevî mu'cize” veya “bilgi mu'cizesi” olarak da adlandırılan aklî mu'cizeler, akılla kavranılabilen, insanı tefekküre ve gerçekleri kavramaya sevk eden ve düşünmekle algılanabilen delillerdir. Kur'ân mu'cizesi bunun en bariz örneğidir. (Toprak, Gölçük (1998), s.342) Kelam kaynaklarında hissî mu'cizelerin dışındaki delil ve işaretlerin tümüne genelde “aklî mu'cize” de denilmektedir. (Kaplan, 2016, s. 121-132)

Kur'ân, bilindiği üzere Resûlullah'ın (sav) en büyük mu'cizesidir. Ancak onun mu'cizeliği düşmanları tarafından yalanlanmış ve onun şair veya kâhin sözü olduğu iddia edilmiştir. Bundan dolayı Kur'ân onların bu sözlerini reddederek tehadî âyetleriyle onlara meydan okumuştur. Kemalpaşazâde de bu tehadî âyetlerine yer vererek Kur'ân'ın onlara şu şekilde meydan okuduğunu belirtmiştir: Önce “Onun benzeri bir söz getirin” (et-Tûr, 52/34) âyetiyle meydan okumuş, bunu yapamayınca on sûreyle, (Hûd, 11/13) bunu da yapamayınca, bir sûreyle (el-Bakara, 2/23) meydan okumuştur. Böylece Kur'ân hasımlarına meydan okuduğu halde ona mu'âraza yapılamamıştır. (İbn Kemal, *Risâle fî İ 'câzi'l-Kur'an*, nr. 3136, vr. 200a)

Kur'ân'ın, edebî sanatlar yönünden üstün bir meziyette olduğunu, tüm insan ve cinlere meydan okuduğu halde, buna karşı hiç kimsenin nazîre yapamadığını belirten Kemalpaşazâde, Beyzâvî'nin, (ö. 685/1286) “Kur'ân'ın bir mislini getiremezler.”(el-İsrâ, 17/88) nassını kanıt gösterecek (Beyzâvî, 1418/1997, 3/266) “Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e (sav) nispetle değil, onun kendi zatında mu'ciz olduğu şeklindeki fikrinin doğru olma-

dığını belirtmiş ve bunu şöyle açıklamıştır: Buradaki mu‘âraza Kur‘ân’ın bütünüyle değil, bir bölümüyledir. Keyfiyet bu şekilde hasıl olunca takrîb (bk. et-Tehânvî, 1984, 2/1165)⁵ gerçekleşmez, ta‘lil (gerekçelendirme) ile muallel (gerekçelendirilen nesne) arasında âhenk oluşmaz.” (İbn Kemal, *Risâle fî İ‘câzi’l-Kur‘an*, nr. 3136, vr. 200b; Demir, 2015, s. 144) Görüldüğü üzere Kemalpaşazâde, âyette meydan okumanın Kur‘ân’ın tümüyle değil, bir bölümüyle olduğunu, Hz. Peygamber gibi ümmî bir kimsenin dahi Kur‘ân’ın kısa bir sûresini oluşturmasının imkânsız olması cihetiyle Kur‘ân’ın Hz. Peygamber’e (sav) nispetle mu‘ciz olabileceğini belirterek, Beyzâvî’den naklettiği görüşleri tartışmış, ileri sürülen gerekçenin doğru olmadığını belirtmiş ve kendi tercihini ortaya koymuştur.

Tehaddî konusuyla ilgili Teftâzânî’den nakledildiğine göre Kemalpaşazâde, bu mu‘ârazaya dair şu görüşleri ifade etmiştir: Resûlüllah, (sav) Kur‘ân ile meydan okumuş, Araplar’ın fâsîh ve filologları Kur‘ân’da bulunan sûrelerin bir benzerini getirmeye davet etmiş, fakat onlar bu hususta m‘âraza yapamamışlardır. Halbuki Kur‘ân bu tehadî âyetleriyle, onları taşladığı gibi, şöhretlerini yaralamış, gururlarını kırmıştır. Hâl böyle olunca, onlar kalemle meydan okumaktan aciz kalmış, kılıçla mücadeleyi tercih etmişlerdir. Eğer onlar bu konuda mu‘âraza yapmış olsalardı, bu hususta yapılan pek çok haberden bir kısmı kesinlikle bize kadar ulaşmış olurdu. (İbn Kemal, “İ‘câzu’l-Kur‘an”, SK., Ayasofya 4794, vr.280b)

Kemalpaşazâde, Kur‘ân’ın Allah sözü olması nedeniyle ona hiç kimsenin müdahale edemediğini belirterek, bununla ilgili şu âyeti nakletmektedir: “*Kur‘ân’ı indirmek onlara uygun düşmez; zaten buna güçleri de yetmez.*” (eş-Şuarâ, 26/211) Kemalpaşazâde sözbilimin esası ve fesâhatın kaidesinin, sözün bölümleri arasında hâsıl olan nazım olduğunu söylemekte ve Kur‘ân’ın hasımlarına belâgat ve fesâhatıyla mu‘ârazaya davet ettiğini belirtmektedir. (Taşdelen, 1995, s. 95) Kemalpaşazâde’nin “Kur‘ân’ın belîğ kişileri âciz bırakacak tarzda te‘lif edildiği”, (İbn Kemal Paşa, 2018, 3/1120) “Kur‘ân’ın fesâhatıyla mu‘ciz olduğu” (İbn Kemal Paşa, 2018, 1/292) şeklindeki beyanları, onun belâgat merkezli bir tefsir eğilimine sahip olduğunu göstermektedir. O, Kur‘ân’ın i‘câzını gösteren âyetlerdeki edebî sanat güzelliklerini ve belâgî inceliklerini maharetle ortaya koymaktadır. (Ata, 1992, s. 70-71)

Arap edipleri ve Mu‘tezile’den Câhız, (ö. 255/869) Kur‘ân’ın belâgat açısından mu‘ciz olduğunu söylemişlerdir. Kemalpaşazâde, Kur‘ân’da belâgatın varlığı hususunda ittifak edildiğini, ancak belâgatın alışılmış olanın dışında en üst dercede olduğu hususunda farklı eğilimler bulunduğunu söylemiştir. Kemalpaşazâde, Sekkâkî’nin (ö. 962/1229) *Miftâhu’l-Ulûm*’da

5 Takrîb, “delilin talep edilen şeyi zorunlu kılacak bir şekilde getirilmesi” şeklinde ifade edilmiştir. Eğer bu konuda getirilen delil kesin olursa, onunla elde edilen bilgi de kesin olur, şayet getirilen delil zannî olursa, onunla elde edilen bilgi de zannî olur.”

Belâgatın i'câz seviyesine ulaşıncaya kadar arttığı ve i'câzın en yüksek seviyesine veya ona yakın bir derceye kadar yükseldiği (Sekkâkî, ts., s. 176) şeklindeki düşüncesinde isabet etmediğini, zira belâgatta belli bir makamın olmadığını, retorik seviye üstünde başka bir makamın bulunduğunu belirtir. (İbn Kemal, *Risâle fi İ'câzi'l-Kur'ân*, nr. 3136, vr. 201a)

Kemalpaşazâde, Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* isimli eserinde, Kur'ân'ın retoriklerinin mertebeleri olmadığını zira onun belâgatının sınırsız olduğunu belirtirken; *Şerhu'l-Miftâh* adlı bir başka eserinde de Kur'ân'ın belâgat açısından iki şeyi ihtiva ettiğini; birincisinin aşılması imkânsız en üst seviyede olduğunu, diğerinin ise en yükseğe yakın bir yerde bulunduğunu belirterek çelişkiye düştüğünü söyler. Buna göre Kemalpaşazâde'nin görüşler arasındaki çelişkileri belirtmede mahir olduğu görülmektedir. (İbn Kemal, *Risâle fi İ'câzi'l-Kur'ân*, nr. 3136, vr. 201b)

Kemalpaşazâde, Kur'ân belâgatının eşsiz bir nazım içerdiğini, beşer tâkatının çok üstünde yüksek bir seviyede olduğunu belirtmektedir. (Seyyid Şerif Cürçânî, ts. 2/421; İbn Kemal, *Risâle fi İ'câzi'l-Kur'ân*, nr. 3136, vr. 201a)

Kemalpaşazâde, Yüce Kitab'ın üst düzey nitelikte belâgat ve fesâhata sahip bulunması, gaipten haber vermesi, hiçbir âyetinin birbiriyle çelişmemesi, nizam ve intizam yönünden harikulâde olması gibi sebeplerden dolayı manen mu'cize olduğunu belirtmiştir. O, bu konuda Rumların mağlubiyetinden sonra kısa bir zaman zarfında “فِي بضع سنين” (birkaç yıl içinde) galibiyetini haber veren âyetleri (er-Rûm, 30/2-6) kanıt göstererek gaipten haber vermenin manen mu'cize olduğunu belirtmiştir. Bu görüşünü, “*Hâlâ Kur'ân'ı inceleyip düşünmüyorlar mı? Şayet o, Allah'tan başkası tarafından indirilmiş olsaydı içinde birçok tutarsızlık bulurlardı*” (en-Nisâ 4/82) şeklindeki âyetle temellendirmiştir. (İbn Kemal, *Risâle fi Kıde-mi'l-Kur'ân*, 1/131-132)

Netice olarak Kur'ân'ın i'câz yönlerine değinen Kemalpaşazâde, Kur'ân'ın söz ve mana bakımından mu'ciz olduğunu belirtmiştir. Ayrıca o, Kur'ân'ın dil ve üslup yönünden mu'ciz olması, sözbilim, nazım ve tertip, sarfe, kelâmın kadîm olması, mu'arızlarına meydan okumasıyla mu'ciz olması, gaipten haber vermesi, muhtevanın çelişmemesi yönünden mu'ciz olması gibi nedenlerden dolayı bunları manevî mu'cize olarak değerlendirmiştir. Kur'ân'ın beliğ kişileri âciz bırakacak tarzda te'lif edildiğini, Kur'ân'ın üstün belâgat ve fesâhata sahip olduğunu belirtmiştir. İ'câzla alakalı ileri sürülen görüşleri olduğu gibi kabul etmeyen Kemalpaşazâde, yeri geldikçe bu düşünceleri analiz etmiş, eleştirmiş, bunlar arasında tercih yapmış ve kendi görüşünü ortaya koymuştur.

Sarfe Teorisine Dair Görüşleri

İ'cazu'l-Kur'ân'la alakalı yapılan çalışmalarda i'câzın bazı vecihlerine değinilmiş,⁶ sarfe teorisi de Kur'ân i'câzının yönleri arasında incelenmiştir. Bu bağlamda Kemalpaşazâde'nin sarfe teorisine dair görüşlerine değinilecektir.

Sarfe sözlükte, “herhangi bir nesneyi başka bir şey ile değiştirmek, meylettirmek, hile yapmak” anlamına gelir. İstîlâhî manası ise, belâgat açısından Kur'ân'ın mislini oluşturma potansiyeli olduğu halde, münkirlerin bu kuvveti kullanmasının ilahî buyrukla engellendiği savına dayanmaktadır. (İsfahânî, 1412/1992, s. 53-55; İbn Manzûr, 1414/1994, 9/189) Aslında savundukları teori, Kur'ân'ın bir benzerini getirme gücüne sahipken bunun Allah tarafından engellenmesidir.

Tarihi süreçte, kaynaklarda Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) temelini oluşturduğu sarfe kuramının temsilcisinin Nazzâm (ö.231/845) olduğu belirtilmektedir. (Mesela bk el-Eş'arî, 1990, 1/296; Âmidî, 2004; 4/73-74)

Sarfe kuramına dair iki eğilim öne sürülmüştür: Birincisi, sarfe, inkârcı Arap edebiyatçılarının İlahî Kitap'a benzer bir yapıt meydana getirebilecek kudretleri olduğu halde, bunu gerçekleştirecek güçlerinin Allah tarafından alınmasıdır. Bu düşüncüyü Nazzâm ve Rummânî (ö. 384/994) benimsemektedir. (er-Rummânî, ts., 110) İkincisi ise, Arap edebiyatçılarının Allah'ın Kitabı'na benzer bir eser meydana getirmeyi düşünüp bu işe yeltindikleri halde, eylemleri esnasında onlardan kabiliyet ve yeteneklerinin alınmasıdır. (İpek, Eylül 2021, s. 145) Sarfe Mu'tezile'den Câhız (ö. 255/869), Rummânî gibi genellikle kelâmcı bilginler tarafından kabul görmekte birlikte; İbn Hazm (ö. 456/1064) ve İbn Sinân el-Hafâcî, (ö. 466/1073) gibi âlimler tarafından da benimsenmiştir. (el-Hâlidî, 1989, s. 81-83; Yavuz, 2022, 36/140-141) Râzî'nin (ö. 606/1210) de bir tür sarfe anlayışını yansıtan ifadelerine rastlandığı söylenmektedir. (er-Râzî, 1992, 2/117; Yavuz, 2022, 36/141; Ayrıca bkz. Polat, 2003, s. 208)⁷ Sarfe teorisi, İlahî Kitap'ın doğrudan doğruya değil, dolaylı, izâfî bir mu'cize olmasından dolayı ortaya koymuş olduğu gerekçe ile Hattâbî (ö. 388/998), Bakillânî, (ö. 403/1013) Abdulkahir el-Cürcânî (471/1078)-79), Kurtubî (ö. 671/1273) vb. âlimler tarafından dayanıksız bulunmuş ve Kur'ân'ın savunduğu teze karşıt olduğu sonucuna varılmıştır. (Yavuz, 2022, 36/140; Süslü, Aralık 2021, s. 295 vd.)

Kemalpaşazâde'nin risâlelerinde mu'cizeyle ilgili yer verdiği görüşlerden birisi de sarfe teorisidir. O, kimi bilginlerin sarfeyi de Kur'ân'ın

6 Yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Ebu'-Hasan er-Rummânî'nin *en-Nüket fi İ'câzi'l-Kur'an'ı*, el-Hattâbî'nin *Beyânü İ'câzi'l-Kur'ân'ı*, Bâkillânî'nin *İ'câzü'l-Kur'ân'ı*, Abdulkahir el-Cürcânî'nin *Delâilü'l-İ'câz'ı*. Bk. Yavuz, “İ'câzü'l-Kur'an”, *DİA*, 21/ 403.

7 Polat; Râzî, İmamü'l-Haremyn el-Cüveynî ve bazı âlimlerin sarfe teorisini benimsedikleri söylense de atıfta bulunulan kaynaktan bu isimlerin yer almadığını ileri sürmüştür.

i'câz yönleri arasında saydıklarını belirtmiş, Araplar'ın Hz. Peygamber'in (sav) görevlendirilmeden önce Kur'ân'ın bir örneğini getirme kudretleri bulunduğu halde Hz. Peygamber (sav) görevlendirildikten sonra da bu tâkatları bulunmasına rağmen onların m'ûâraza yapmalarının engellenmesi olarak tanımlandığına dair görüşleri aktarmıştır. (İbn Kemal, *Risâle fî İ'câzi'l-Kur'an*, nr. 3136, vr. 202b; Ata, 1992, s. 71, 350) Ancak bu düşünceleri benimsediğine dair bir açıklama yapmamıştır. Zaman zaman sarfeyi destekler mahiyette eğilimlere yer verirken, bazen de sarfe teorisine yöneltilen eleştirilerden bahsetmiştir. (İbn Kemal, *Risâle fî İ'câzi'l-Kur'an*, nr. 3136, vr. 202b-203a)

Sarfe düşüncesini benimseyenlerden İsfârâyînî, (ö. 418/1027) ile Şî'a'dan Şerif el-Murtezâ (ö. 436/1044) gibi bazılarının olduğunu belirten Kemalpaşazâde, Âmidî'nin (ö. 631/1234) sarfe kuramıyla ilgili görüşlere Ebkârü'l-Efkâr (Âmidî, 2004, 4/73-75) isimli eserinde yer verdiğini kaydeder. Bu anlayış sahipleri, Kur'ân'da i'câzın bulunmadığını, mu'ciz olan şeyin nedenlerinin izâle edilmesi veyahut bilginin kendilerinden alınması maksadıyla Arap edebiyatçılarının tehdidî yapmaktan alıkonulması biçiminde meydana geldiğini söylerler. (İbn Kemal, *Risâle fî Tahkiki enne'l-Kur'an'e Mu'ciz*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi AY. Bölm. nr. 3136, vr. 202b; Demir, 2015, s. 145-146) Şî'î âlim Şerif el-Murtazâ'nın sarfeye dair, Kur'ân'a mu'âraza yapan Arap ediplerinden kuvvet, sebep ya da ilmin alınması tarzındaki anlayışını yanlış ve geçersiz olduğunu belirten Kemalpaşazâde, (İbn Kemal, *Risâle fî Tahkiki enne'l-Kur'an'e Mu'ciz*, AY. Bölm. nr. 3136, vr. 203b.) böylece Şerif el-Murtazâ'nın benimsemiş olduğu sarfe teorisinin yanlış olduğunu kaydeder. O, Bâkılânî'den alıntılarda bulunarak, Nazzâm'ın "Allah tarafından insanların Kur'ân'a mu'âraza yapma arzu ve eğilimlerinin engellenmesi ve gaybî haberleri ihtiva etmesi" (İbn Kemal, *Risâle fî İ'câzi'l-Kur'an*, nr. 3136, vr. 202b-203a; Süslü, Aralık 2021, s. 287) manasındaki sarfe düşüncesini naklede. Fakat Kemalpaşazâde'nin bu görüşe dair herhangi bir eleştiri veya tenkitte bulunmadığı görülmektedir. Burada, Nazzâm'ın Kur'ân'a mu'âraza yapma arzu ve eğilimlerin engellenmesi düşüncesine yer verilmiş, Âmidî'nin sözü edilen eserinde yer verdiği görüşlerde ise Arap ediplerinin Kur'ân'a tahaddî yapmaktan alıkonulması şeklinde ifade edilmiştir.

Mu'tezile'nin Kur'ân'ın fesâhat ve belâgatının onun i'câzının özelliklerinden olduğunu kabul ettiği halde; Nazzâm'ın ise, "sarfe nazariyesi" ile bunu reddettiği belirtilmektedir. (İpek, 2021, s. 134) Nazzâm, Kur'ân'ın sözbilim ve edebî sanatlar bakımından bir mu'cize olmadığını iddia etmektedir. Ona göre; Araplar'ın İlahî Kitab'a nazîre yapmaya kudretleri olduğu halde, amaçlarını gerçekleştirecek yetenek ve iradelerinin Allah tarafından yapılan özel bir müdahaleyle ellerinden alınmasıdır. (İbn Kemal, *Risâle fî İ'câzi'l-Kur'an*, nr. 3136, vr. 203b; İpek, 2021, s. 134) Buna

“dolaylı sarfe” denilmektedir. İkinci ise, Arap ediplerinin Kur’ân’a nazîre yapmaya yeltendikleri halde, eylemleri esnasında onlarda bulunan yetenek ve kabiliyetlerinin alınmasıdır. Buna da “mutlak sarfe” (Erdoğan, 2013, s. 85-87) denilmektedir. Mu‘tezile’den olan Rummânî (ö. 384/994) ise İlahî Kitap’a nazîre yapılamamasını i‘câzın bir yönü, bu konudaki arzu ve eğilimlerin engellenmesini de i‘câzın diğer bir yönü kabul etmiştir. (Rummânî, ts., s. 110) Görüldüğü gibi Rummânî, sarfeyi Nazzâm’dan farklı olarak anlamaktadır.

Kur’ân’ın hem belîğ olduğunun söylenmesi hem de sarfe nazariyesinin kabul edilmesinin bir tezat olduğunu ileri süren Kemalpaşazâde, konuyla ilgili şu fikirlere yer verir: Şayet Allah Teâlâ, Kur’ân gibi bir sözü getirme hususunda Arapları engellemiş olsaydı, Kur’ân’ın sanat hârikası edebî bir kitap olması gerekmezdi. Zira o sıradan bir kitap bile olmuş olsaydı, onların yetenekleri engellendiği için onun bir mislini meydana getiremeyeceklerdi. (İbn Kemal, *Risâle fi İ‘câzi’l-Kur’ân*, nr. 3136. vr. 203b-204a)

Nazzâm tarafından savunulan sarfe teorisi birtakım tutarsızlıkları barındırdığı için Ehl-i sünnet tarafından eleştirilmekte ve makul görülmemektedir. Öte yandan Kur’ân’a nazîre yapmak isteyen Arapların yetenek ve kabiliyetlerinin işlevsiz kılınarak ardından da onlara meydan okunduğunu kabul etmek pek uygun düşmemektedir. Buna binaen, Kur’ân’ın i‘câzının sarfe teorisiyle gerçekleştiğini iddia etmek olanaklı görünmemektedir.

Sonuç

Osmanlı döneminin önemli âlimlerinden birisi olan Kemalpaşazâde’nin, İ‘câzü’l-Kur’ân anlayışı analiz yapılmaya çalışılmıştır. O İlahî Kelam’ın söz dizimi ve mana açısından mu‘cize olduğunu belirtmiş; mu‘cizeyi, nübüvvet ve vahyin tasdiki ve ispatı için çok önemli bir delil saymıştır.

Kemalpaşazâde, Kur’ân’ın i‘câzıyla ilgili meseleleri vukûfiyetle ele almış, ilim adamlarının bu konudaki görüşlerini değerlendirmiş, bazen bunları tenkit ederek kendi düşüncelerini ortaya koymuştur. Kemalpaşazâde, Allah Kelam’ının açık ve seçik oluşu, söz sanatları yönünden benzersiz oluşu, gaipten haber vermesi, âyetler arasında herhangi bir çelişki içermemesi gibi unsurları yönüyle Kur’ân’ın akli bir mu‘cize olduğunu ve i‘câz yönüne bir delil teşkil ettiğini söylemiştir.

Kemalpaşazâde, mu‘cizenin mahiyeti, şartları, özellikleri ve benzeri konulara yer vermiştir. İ‘câzü’l-Kur’ân’ın esas mevzularından sözbilim ve edebî sanatlar meselesine değinmiş, i‘câz bakımından Kur’ân’ın üstünlüğünü ortaya koymuştur. Kemalpaşazâde, sarfe teorisini dillendirenlerin görüşlerine de yer vermiş, sarfeyi savunanlara ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Sarfe anlayışının sadece bir mu‘cize olarak görülmesi gerektiğini, bu-

nun bir engelleme olmadığını belirtmiştir. O, i'câz konusundaki düşüncelerini temellendirmede en fazla Zemahşerî, Beyzâvî, Teftâzânî, Seyyid Şerif el-Cürcânî gibi isimlerin görüşlerine yer vermiş, sarfe hususunda ise genellikle Nazzâm ve Şerif el-Murtazâ'nın düşüncelerine başvurmuştur. Söz konusu görüşleri zaman zaman eleştirmiş ve kendi terciğini belirtmiştir.

Osmanlı dönemi ilim geleneğinin mümtaz simalarından birisi olan Kemalpaşazâde, tefsir tarihi içinde çığır açıcı ve ekol kurucu olmamakla beraber, Kur'ân'ın hedef ve gayelerini özlü ve net bir şekilde belirtmesi, Kur'ân'ın i'câzının üstünlüğünü ispata çalışması, eleştirel bir yapıya sahip olması, meseleleri derinlemesine incelemesi ve veciz bir şekilde ele alması, ilmî kişiliği ve sentezciliği ile dikkat çekmiş, bu sebeple onun İ'câz-ü'l-Kur'ân algısının ilmî yönden incelenmeye değer bulunduğu kanaatine varılmış, farklı yönlerine değinilmesi öngörülmüştür.

KAYNAKÇA

- Alak, M. (2009). *Kemalpaşazâde'nin Şerhu Tağyîri'l-miftâh Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (2004), *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâkati'l-Kavmiyye.
- Arpa, E. (2008). “Şeyhülislam Kemalpaşa Zâde ve Tefsir Anlayışı”, *X. Kur'ân Sempozyumu Kur'ân ve Eğitim, 12-13 Mayıs 2007, Tokat*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Ata, M. M. (1992). *İbn Kemal ve Risâle fî İ'câzi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Tahkiki*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Atik, B. (2018). “Mu'cize-Sünnetullah İlişkisi Bağlamında İ'câzu'l-Kurân”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 2/2, 185-216.
- Bahçeci, R. H. (2019). *İbn Kemal Tefsirinin El-Keşşâf Geleneğindeki Yeri: Dil ve Belâgat İlimleri Çerçevesinde Mukayeseli Bir İnceleme*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Bahçivan, S. (2005). *Şeyhülislam İbn Kemal Paşa ve Arâuhu'l-İtikadiyye*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebu Said Abdullah b. Ömer (1418/1997), thk Muhammed Abdullah el-Mer'aşî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî
- Bulut, H. İ. (2002). “Kemal Paşazâde ve Risâle fî Hakikâtî'l-Mu'cize Adlı Risâlesinin Tahlil ve Değerlendirmesi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, 187-207.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, (ts.) *Şerhu'l-Mevâkîf*, Dâru't- Tibaâti'l-Âmira, ts.
- Demir, H. ve Çatılı K. (2019). “İbn Kemal Üzerine Yapılmış İlmî Çalışmalar”, *Tokat Gazi Osman Paşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1.
- Demir, R. (2015). “Şeyhu'l-İslam İbn Kemal'e Göre Mu'cize ve İcazü'l-Kur'ân Meselesi”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu, 25-26 Eylül 2014*, Tokat: Yayına Haz. Ali Açık vd.
- Dinç, Ö. (2021). “Osmanlı Tefsir Geleneği Çerçevesinde İbn Kemal Paşa'nın Gayb Âyetleri Hakkındaki Yorumları-Risâle fî Tahkiki'l-Gayb Özelinde Bir İnceleme-”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 5/1, 426-461.
- Erdoğan, İ. H. (2013). “Câhız ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2/4, 77-96.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil. (1990). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.

- Ezherî, Ebu Mansûr Muhammed b Ahmed. (1964). *Tehzîbü'l-Lüga*, Mısır: y.y.
- Ferâhidî, Ebu Abdurrahman el-Halil b. Ahmed. (ts.) *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî, y.y.: Dâru Mektebeti'l-Hilâl.
- Gevheroğlu, M. Ç. ve Düzgün, O. (2021). *Ahmed İbn-i Kemâl Paşa ve Arap Dili ve Edebiyatına Dair Risaleleri*. Nüsha, 21 (53), 43-64.
- Gölcük, Ş. Ve Toprak, S. (1998) *Kelam*, , 4. Basım, Konya:Tekin Kitabevi.
- Hâlidî, Salâh Abdülfettâh. (1989). *el-Beyân fî İ'câzi'l-Kur'ân*, Amman: y.y.
- İbn Hazm Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelûsî. (1978). *el-Uşûl ve'l-Furû'*, thk. Muhammed Âtîf el-İrâkî vd. Kahire: Dâru'n-Nahdeti'l-Arabiyye
- İbn Kemal. "İ'câzu'l-Kur'ân", SK., Yazmalar 1398.
- İbn Kemal. "İ'câzu'l-Kur'ân", SK., Ayasofya 4794.
- İbn Kemal. *Risâle fî Tahkîki enne'l-Kur'ân'e Mu'ciz*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi AY. Bölüm. nr. 3136, 200a-205a.
- İbn Kemal. Şemseddin Ahmed b. Süleyman b. Kemalpaşazâde. (2018). *Tefsîru İbn Kemal Paşa*, thk ve ta'lik Mahir Edib Habbûş, İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd,
- İbn Kemale, Şemsuddin Ahmed b. Süleyman. (1316). "Risâle fî Hakîkati'l-Mu'cize ve Delâletihâ 'ala Sıdkı men İddea en-Nübüvve", *Resâili İbn Kemal*, nşr. Ahmed Cevdet, İstanbul: İkdâm Matbaası.
- İbn Kemal. "Risâle fî Kıdemi'l-Kur'ân", RES, ACN.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. (1414/1994). *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: y.y.
- İbnü'l-Fâris. Ahmed b. Zekeriyya. (1979). *Mu'cumu Mekâyisi'l-Luga*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İpek, M. (2021). "Mu'tezile'nin Mu'cize Anlayışı ve Nazzâm'ın Sarfe Teorisi Bağlamında Genel Bir Değerlendirme", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2, 134-155.
- Kaplan, İ. (2016), *Kelam Açısından Tahrif ve Kutsal Kitapların Mevsûkiyeti Me-selesi*, Ankara: Gece Kitaplığı.
- Karmış, O. (1986). "Kemalpaşazâde'nin Tefsiri İlmine Getirdiği Yenilikler" *Şey-hülislam İbn Kemal Sempozyumu, Tebliğler ve Tartışmalar, Tokat, 26-29 Haziran 1985*, Ankara: y.y.
- Kattân, Menna' Halil. (1986). *Mebâhis fi Ulûmi'-Kur'ân*, Beyrut: y.y.
- Kemalpaşazâde, 13-14 Mayıs 2022 Uluslararası Kemalpaşazâde (İbn Kemal) Sempozyumu Bildirileri I, Editörler: Murat Demirkol vd., Ankara: 2022.
- Kırcı, R. (2022). "Kemalpaşazâde'nin el-Fark beyne min et- tebzîziyye ve min et-tebyîniyye Adlı Risâlesinin Muhteva Analizi", *Burdur Mehmet Akif Er-soy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2, 227-240.

- Leknevî, Abdulhay, *el-Fevaidu'l Behiyye*, Mısır: 1324/1886. Nesefî, Ebu'l-Mu'in Meymun b. Muhammed en-Nesefî. (1990). *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Claude Salame, Dımaşk: y.y.
- Öge, A. (2014). “Şeyhu'l-İslam İbn Kemal'in Kur'an-ı Kerim'in İ'câziyla ilgili Görüşleri”, *Diyanet İlmî Dergi* 50/2, 89-102.
- Özbek, Ö. (2022). “Kıraat ve İ'câzü'l-Kur'an Risâleleri Bağlamında Kemalpaşâdenin Kur'an Tasavvuru”, *Kemalpaşâzâde Felsefe-Din-Edebiyat Araştırmaları II*, Ed. Murat Demirkol vd. Ankara: Fecr Yayınları.
- Polat, F. A. (2003). ”Bir İ'câzü'l-Kur'an İddiası: Sarfe”, *Marife*, 3/3, 185-218.
- Râgıb el-İsfahânî. (1412/1992). *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an* nşr. Safvân Adnân Dâvûdî, Dımaşk-Beyrut: y.y.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, (1992). *et-Tefsîru'l-Kebîr*, nşr. Mektebetu'l-İ'lâmi'l-İslâmi, İran: y.y.
- Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali İsa. (ts.). “en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'an”, *Selâsü Resâil fî İ'câzi'l-Kur'an* içerisinde thk. Muhammed Halefullah Ahmed, Muhammed Zağlûl Selâm, Kahire: Daru'l-Meârif bi Mısır.
- Sâbûnî, Nüreddîn. (1969). *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fî'l-Hidâye fî Usûli'd-Dîn*, thk. Fethullah Huleyf, Kahire: Dâru'l Me'ârif.
- Sekkâkî, Ebu Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-Ulûm*, Beyrut: ts.
- Süslü, M. Z. (2021). “Sünnî Âlimlerin Nazarında Sarfe”, *Mizanü'l-Hak: İslamî İlimler Dergisi*, 13, 285-303.
- Taşdelen, H. (1995). *Kemal Paşazade, Hayatı, Eserleri ve Belâgatla İlgili Görüşleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Taşköprüzâde, İsamuddîn Ahmed b. Mustafa. (1975). *eş-Şekâiku'n-Nu'maniyye, fî Ulemâi Devleti'l-Osmâniyye*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh. (1989). *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman 'Umayra, Beyrut: y.y.
- Tehanevî, Muhammed Ali b. Ali (1984), *Keşşâfûl'-Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. İstanbul.
- Temîmî, Takıyyüddin b. Abdülkâdir. (1983). *et-Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcîmi'l-Hanefiyye*, nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv, Riyad: Dâru'r-Rifâî.
- Turan, Ş. (2022). “Kemalpaşâzâde”, *DİA*, 25/238-240. Ankara: TDV Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (2009). “Sarfe”, *DİA*, 36/140- 141, İstanbul: TDV Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (2000). “İ'câzü'l-Kur'an”, *DİA*, 21/403- 406, İstanbul: TDV Yayınları.

Bölüm 5

ETKİLİ OKUL BAĞLAMINDA PROJE İMAM
HATİP LİSELERİNDE BİR OKUL KÜLTÜRÜ İNŞA
ETMEK

Ümit KALKAN¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı, umit.kalkan@asbu.edu.tr,
ORCID:0000-0002-4005-7488

GİRİŞ

Türkiye’de geçtiğimiz yüzyılda din eğitimi ve öğretimi tartışmalarının, imam hatip liseleri/okulları üzerinden olduğu görülür. Açıldıkları tarihten itibaren sürekli bir belirsizlik ve varlık sorunu yaşayan bu okullar, özellikle 90’lı yıllardan sonra kat sayı ve zorunlu temel eğitim uygulamaları ile öğrenci sayısı azalarak kapanma noktasına gelmiştir. 2000’li yıllardan sonra ise siyasi konjonktürdeki değişimin de etkisiyle din eğitimi alanında pozitif gelişmeler yaşanmıştır. Eğitim sisteminde bu pozitif gelişmeleri de yine imam hatip liseleri üzerinden din eğitimi/öğretimi alanına yönelik yapılan yasal düzenlemelerde görmek mümkündür. İmam hatip lisesi mezunlarının üniversiteye girişlerinde uygulanan kat sayı uygulamasının kaldırılması ve imam hatip ortaokullarının açılmasının yanı sıra 2014 yılında imam hatip liselerinde *program çeşitliliğine* gidilmiş, 2016 yılında ise *proje okul* uygulamasına geçiş süreci ile birlikte okul ve öğrenci sayısında ciddi oranda bir artış yaşanmıştır.

İmam hatip liselerindeki *program çeşitliliği*, “Türkiye’de din eğitiminde yeni bir model arayışı mı?” sorusunu akıllara getiren yönüyle dikkat çekicidir. Toplumsal değişim ve dönüşüm süreci özelinde bu modelin başarılı olabilmesi, okul ve öğrenci sayısındaki niceliksel artışın niteliksel kayba dönüşmemesi, nasıl bir insan, nasıl bir toplum ve nasıl bir gelecek tasavvurunu (İDE, 2021) dün, bugün ve gelecek bağlamında cevaplayabilen, din eğitimi/öğretiminin güçlü bir şekilde yapılandırılmasını sağlayacak bir model/model ihtiyacı olduğu aşikardır. Program çeşitliliği uygulaması, geleneksel imam hatip lisesi modelinin yanı sıra fen ve sosyal bilimler, dil, sanat, spor, örgün eğitimle birlikte hafızlık, uluslararası boyutuyla daha geniş bir perspektife hitap eden yönü, okul yönetim modeli, yönetici rolleri ve öğretmen dinamiklerinin değişim ve dönüşümünü zorunlu kılmaktadır. Başka bir deyişle, teorik çerçevede okulun “imam hatip lisesi” değişim ve dönüşümünü sadece tabelada değil pratikte de yönetici rolleri ve öğretmen dinamikleri ile desteklenmesi gerekmektedir.

Türk eğitim sistemine *proje okul* uygulamasının getirdiği yenilik *okul merkezli yönetim modelidir*. Bu model, bir yönüyle Türk eğitim sistemindeki dönüşümsel sürece de işaret etmektedir. 21. yüzyıla girerken toplumlar yaşadığı değişim ve dönüşümle merkeziyetçilikten yerelliğe, otoriteden demokratikliğe, donmuş bilgiden devamlı yenilenen bilgiye vurgu yapan bir süreç yaşamaktadır (Naisbitt, 1982). Bu sürecin özellikle eğitim alanına da nüfuz ederek eğitim kurumlarındaki bürokratik yapısının değiştirilmesi gerektiği yönünde eleştiri ve çabaların artmasına da neden olmuştur. Bazı ülkeler bu eleştirilere karşı duyarsız kalmayarak, modern ve daha etkili bir okul anlayışı geliştirmek için önemli adımlar atmışlar ve alternatif okul yönetim modelleri ile okul etkililiğinin önemli boyutlarını oluşturan yönetici rolleri, öğretmen dinamikleri üzerine çalışmalara odaklanmışlardır (Açıkgöz, 1996).

Eğitim sistemimizdeki değişim ve dönüşüm sürecinde “Okul”, “yönetici” ve “öğretmen” olgularının bütüncül bir bakış açısıyla yeniden kurgulanması, kurumsal olarak nitelikli ve etkili bir okul kültürünün yeniden inşa edilmesi ihtiyacını doğurmuştur. Bu süreçte en önemli görev ise okul yöneticisine düşmektedir. Okul yöneticisinin yeni değerlerle barışık, bürokratik işlemlerden ziyade etkililiğe dönük görev yapan, öğretim programlarının yanında sosyal ve kültürel gelişmeyi sağlayan faaliyet ve programlara değer veren bir kültürü ortaya çıkarması gerekmekte, bu yeni kültürle beraber okullarda hiyerarşik yapılanma yerini açık iklimli demokratik ilişkilere bırakmalıdır. Gerek program çeşitliliği, gerekse proje okul/okul merkezli yönetim modeline yönelik uygulamaların başarılı olabilmesine katkı sağlamayı amaçlayan bu çalışmada etkili okul ve okul kültürü kavramlarının temel boyutları ile boyutlar arasındaki ilişkiler literatür bağlamında incelenmiştir.

Kavram Olarak Etkili Okul ve Okul Kültürü

Eğitim alanında son yarım asırlık bir süreç izlendiğinde, eğitimin işlevlerine dair düşüncelerde önemli değişimlerin yaşandığı ve uzmanların dikkatlerinin öğrenme ve öğretme süreçlerine kaydığı gözlenmektedir. İfade edilen bu önemli değişimlerin temelini ise öğrencilerin temel beceriler kazanmasında, eğitilmesinde yeni ve radikal fikirler oluşturmaktadır. Yine bu fikirler doğrultusunda eğitimin endüstrinin gereklerini yerine getirme rolü, bütün öğrencilerin öğrenme gereksinimlerini karşılama olarak farklılaşmıştır. Eğitim için ortaya koyulmuş bu yeni rolle beraber nelerin öğrenmeye değer olduğu (Gümüşeli, 2001:534) ve nelerin okullar için elzem olduğuna da yeniden karar vermek gerekmiştir. Bu noktada eğitimde niteliği artırma yolunda ortaya çıkan yeni görüşlerden birisi de temelleri 1960'lara dayanan *etkili okul* hareketidir (Çubukçu ve Girmen, 2006). Etkili okul hareketi uygun ortam sağlanırsa her öğrencinin temel becerileri ve davranışları öğrenebileceği ideolojisinden güç alarak etkili okul için etkili eğitim anlayışını benimsemiştir (Brookover, 1985; Akt: Balcı, 1988:23,28). Lezotte'ye (1991) göre etkili okul, okulda bulunan tüm öğrencilerin sunulan programlardan en iyi biçimde faydalanması ve bu programların istenilen amaca ulaşmasıdır. Çelik'ten (2001) aktarımla Taylor etkili okulu; okula giden tüm öğrencilerin öğrenebileceği bir ortamın oluşturulması şeklinde ifade etmiştir. Etkili okul anlayışı, okulda mükemmelliği arama veya mükemmel okulu meydana getirme yolları olarak da ifade edilebilir. Bu nedenle etkili okul, yalnızca eğitimcilerin eğitim ve öğretime adanmış ruhu ile değil, güçlü bir okul kültürü ile sağlanabilir (Çubukçu ve Girmen, 2006:122).

Kültür kavramının içeriğinin oldukça geniş ve kapsamlı olması (Şimşek, 2003:5), bunu kullandığımız kavramlar içinde tanımlaması en zor kavramlardan biri haline getirmiştir (Özkalp ve Kirel, 2021). Bu nedenle

eğitimde örgütlenmenin en önemli örneği olan okul kültürünü tanımlamak da oldukça zordur. Okulun kapsamlı kimliğini ortaya koymak ve tanımlamak için kullanılan bu kavram, örgüt kültürü kavramının kullanıldığı işletme ve yönetim disiplininin eğitim alanına aktarılmıştır (Walker-Wied, 2005). Dinçer (1992:271)'in örgüt kültürü tanımından yola çıkarak okul kültürünü; “bir okulu meydana getiren bireylerin davranışlarını yönlendiren normlar, değerler, davranışlar, fikirler, inançlar, anlayışlar ve alışkanlıklar sistemi” şeklinde tanımlayabiliriz. Deal ve Peterson (1999) ise okul kültürünü; “okuldaki her şeyi etkileyen ve zaman içerisinde meydana gelen yazılı olmayan kurallar, adetler, normlar ve beklentiler örüntüsü” olarak tanımlamıştır. Kültür, bireylere yapmaları gereken şeylerin neler olduğunu ve nasıl davranış sergilemeleri gerektiği hususunda his ve sezgi kazandırır. Bu nedenle okul kültürü, okul üyelerinin fikirlerini, sezgilerini ve davranışlarını biçimlendiren hakim değer ve inanışlardır (Güçlü, 2003: 148).

Etkili Okullarda Okul Kültürü Neden Önemli?

Etkili okulun niteliklerine yoğun ilginin olduğu 20. yüzyılın son çeyreğinde etkili okul savunucuları (Weber 1971; Brookover ve Lezotte, 1978; Edmonds ve Frederikson, 1979, Akt: Balcı, 1988: 25-26; Harbaugh, 2005: 24) gerçekleştirdikleri araştırmalarda etkili okulların “güçlü ve etkili öğretim liderliği, yüksek başarı beklentisi, öğretimin vurgulanması, temel becerilere odaklanma, güçlü okul kültürü ve öğrenci başarısını düzenli değerlendirme” niteliklerine sahip olduğunu belirtmiştir (Clark, Lotte ve Astuto, 1984). Bundan dolayı etkili okul araştırmalarının temel çıkış noktalarından birisi de okul kültürüne odaklanmanın gerekliliğidir. Etkili okulların temel amacı öğrencilerin öğrenmesi olduğundan bu amacın gerçekleştirilmesinin ön koşulu, okulda düzenli ve destekleyici bir öğrenme-öğretme ikliminin oluşturulmasıdır. Gücünü okuldaki öğrenme-öğretme ortamından alan etkili okul kültürü, eğitim uygulamalarında hangi normların ve ilkelerin işe koşulacağı konusunda paydaşlara önemli fikirler verir (Balcı, 2013).

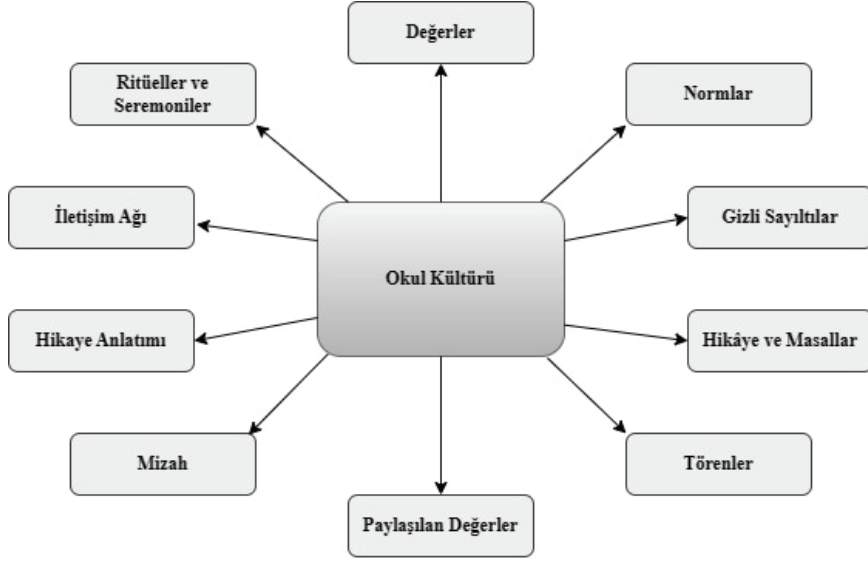
Her okulun kendine özgü bir karakteri, duygusu (Hoy ve Hannum, 1997:290) ve havası vardır. Bu karakter ve hava aslında okul kültürüdür ve okul paydaşları tarafından hissedilebilen bir olgudur (İpek, 1999:418). Bir okulu başka bir okuldan ayıran olgu da aslında ifade edilen bu okul kültürü kavramıdır. Okul kültürünün var olması bir okul için tek başına yeterli bir argüman değildir. Mesele okulun sahip olduğu kültürün durumu, kolektif yapısı ve bu kültürün paydaşlara katkısının ne olduğudur. İşte etkili okullarda okul kültürünün önemi de burada ortaya çıkmaktadır. Güçlü bir okul kültürü etkili okul için anahtar bir öneme sahiptir (Şişman, 2002; Çelik, 2009). Çünkü etkili okullar kültürleri sayesinde bir imaj ve etiket edinebilirler (Dalbudak ve Özgenel, 2022:9). Kültürü güçlü olan okul ken-

dini daha iyi tanıtır ve paydaşlar tarafından da daha iyi tanınır. Tanınırlığı artan bir kuruma bağlanmak ise daha kolaydır. Paydaşların hem kuruma hem de birbirlerine bağlılığı, takım ruhunu ortaya çıkarır ve motivasyonu yükseltir (Deal ve Peteron, 1999; Çakır, 2007; Şişman ve Küçük, 2011). Yapılan araştırmalar etkili okulların başarı ve performanslarının eğitimcilerin ve öğrencilerin motivasyonları ile doğrudan ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır (Landis, 1998; Dalbudak ve Özgenel, 2022). Etkili okulu meydana getiren altı ana özellik belirleyerek bu özelliklerin her birini öğrenci başarısı bağlamında değerlendiren Zigarelli (1996) çalışmasında, etkili okulların güçlü bir okul kültürünün olduğunu ve bunun da okul başarısını etkilediğini bildirmiştir. Özetle ifade edilebilir ki; etkili okullarda okul kültürü pek çok değişkene ya doğrudan ya da dolaylı etki etmekte ve bu etkiler okul kültürünün ne kadar önemli olduğuna atıf yapmaktadır.

Kolektif okul kültürü, paydaşların kültürel öğeler etrafında birleşmeleri sonucunda ortaya çıkar ve gelişir. Böyle bir ortamda üyelerin özdenetimi ve kendilerini değerlendirme sistemleri iyi geliştiği için bireyler okulun değerleri, normları ve inançları doğrultusunda performans sergiler, davranışlarını kontrol edebilir. Deal ve Peterson (1999) güçlü, olumlu ve kolektif bir okul kültürünün okula yansımalarının olumlu olduğu düşüncesiyle hareket ederek kültürün; “okulun etkililik ve verimliliğini artırmada, iyi bir iletişim ortamı yaratmada, problem çözmeye yönelik davranışlar geliştirmede, okula karşı sorumluluk, bağlılık ve kimlik geliştirmeyi desteklemede, enerjiyi ve motivasyonu artırmada” yüksek işlevinin olduğunu ifade etmiştir.

Okul Kültürünün Temel Bileşenleri

Son yıllarda teknoloji ve bilim alanındaki gelişmelerin etkisiyle ülkeler yönetim teşkilatlanmalarında ilgili alanyazın incelendiğinde örgüt kültürünün temel öğeleri değerler, normlar ve sayılılar (Hoy ve Miskel, 2012), hikaye ve masallar, törenlerdir (Özdemir, 2006; Şahin, 2013). Örgütler için geçerli olan bu temel öğeler okul kültürü için de geçerlidir (Güçlü, 2003). Pawlas (1997) ise bu temel öğelerin yanında güçlü ve etkili okul kültürünün görülebilen ve hissedilebilen ifade şekillerinin; paylaşılan değerler, mizah, hikaye anlatımı, iletişim ağı ritüeller ve seremoniler olduğunu bildirir. Tüm bu öğeler bir kültürün oluşmasında, geliştirilmesinde, paylaşılmasında ve aktarılmasında oldukça etkindir.



Şekil 1: Okul Kültürü Oluşturan Temel Bileşenler

Değerler: Okul kültürü bir bakıma okulun sahip olduğu değerlerin toplamıdır (Şahin, 2013:184). Bir örgütün kültürünün merkezini oluşturan bu değerler çalışanların davranışlarını nitelendirmeye, değerlemeye ve yargılamaya katkı sağlayan kriterlerin temel kaynağıdır (Çelik, 2009). Değerler aslında örgütte mevcut olan durumu değil dürüstlük, saygınlık, başarmak gibi idealize edilmiş hedefleri temsil etmektedir (Sabuncuoğlu ve Tüz, 2008). Yani değerler bize iyiyi, kötüyü, doğruyu, yanlış, başarıyı ve güzeli tanımlamak için insanlar tarafından koyulan standartlardır (Şahin, 2013:172).

Normlar: Bir okulda paylaşılması beklenen davranış kalıpları norm olarak tanımlanabilir. Normlar şekilsel olmayan kurallar bütünüdür ve bu kurallar örgüt içerisinde zamanla ortaya çıkan davranışları önemli olma durumuna göre düzenler. Normlar okulun edindiği değerleri doğrultusunda doğru ve yanlış davranışlar konusunda üyelere yol gösterir, standartlar koyar ve olumlu-olumsuzu anlayabilecek bir fikir sunar (Sabuncuoğlu ve Tüz, 2008:37).

Gizli Sayıtlar: Örgütlerde, iş görenlerin tutumlarını, dolayısıyla da gündelik davranışlarının somut çıktılarını etkileyen en önemli kültürel öğelerden birisi de sayıtlardır. Sayıtlar örgütü oluşturan üyelerin algı, fikir, duygu ve eylemlerini yönlendirerek, onların örgütsel yaşantıya dair taşıdıkları doğru-yanlış, anlamlı-anlamsız, imkanı-imkansız gibi ön kabullerini meydana getiren tartışmasız doğrulardır (Sabuncuoğlu ve Tüz, 2008; İpek, 1999). Gizli sayıtlar isminden de anlaşılacağı gibi örtülü inançlardır ve farkına varılmadan bilinçsizce oluşturulmaktadır. Bireyler

bu sayılıtların farkına varmasa da bunları güçlü bir şekilde içselleştirmiştir ve ihlal etme ihtimalleri neredeyse mümkün değildir (Nelson ve Campbell, 1997; Çelik, 2009: 39). Bir okulda; liderlik ve karar verme ile ilgili, öğrenci öğrenmesi ve davranışı ile ilgili, iletişim ve söylemler ile ilgili, okul çalışanlarının rolleri ve sorumlulukları, öğrencileri eğitmek için kullanılan doğru eğitim uygulamaları ile ilgili sayılıtlar en yaygın olanlarıdır (Finnan, 2000: 9-16).

Hikâye ve Masallar: Genel olarak okulun geçmişini ile ilgili olayların abartılarak aktarılması neticesinde ortaya çıkan kültürel taşıyıcılardır. Hikâye ve masallar, okulun kahramanlarını ve sembollerini canlandırır. Anlatılan ve anlatılması istenen bu yerleşmiş hikâyeler genelde her örgütte vardır ve okulun kültürü ile ilgilidir. Genellikle de okulun tarihsel bakış açısını yansıtmaktadır (Özdemir, 2006:414)

Törenler: Törenler kültürün paydaşlara aktarılmasını sağlayan en önemli etkinliklerdir. Bu etkinlikler genellikle gelenekselleşmiştir ve örgütü oluşturan tüm paydaşlar tarafından bilinmektedir (Çelik, 2009). Törenler okulda ortak bir değerde toplanmayı, amaç birlikteliği, beraber olmanın sevinci ve özgüven getirir. Törenler başlangıç, ayrılık, geçiş, özel örgütsel, anma, ulusal bayram ve kutlama törenleri olarak sınıflandırılabilir. Bir okulun milli bayram kutlamaları, şiir dinletileri, bayrak törenleri, belirli gün ve haftalar (Şahin, 2013:182), öğrenciler için hazırlanan hoş geldin eğlencesi, veda partisi, tüm öğrencilerin katılabileceği sportif yarışmalar vb. okullarda gelenekselleşen törenler olarak ifade edilebilir.

Paylaşılan Değerler: Paylaşılan değerler, örgütteki herkese açıktır ve okulun gerçekleştirdiği her etkinliğe yayılmıştır. Değerler, genelde yazılı değildir, ancak bunlar okulun yaptığı faaliyetlerde fark edilir. Çünkü paylaşılan değerler, müfredat programları, öğretim stratejileri, zaman yönetimi, ödüllendirme gibi pek çok konuda üyeleri yönlendirir (Pawlas, 1997). Paylaşılmış değerler, örgütsel karakteri ve örgütsel kimlik hissiyatını anlamlandırmada önemli bir parametredir (Çelik, 2009: 39).

Mizah: Okuldaki neşe, sevinç ve mutluluğun derecesi güçlü bir kültürle yakından ilişkilidir. Okul kültürünün bir parçası olan mizah, okuldaki bireylerin zorluklar karşısında deneyim kazanmasının bir göstergesidir (Pawlas, 1997).

Hikâye Anlatımı: Okullar da dâhil her kurumda yerleşmiş hikâyeler vardır ve anlatılır. Anlatılan ve anlatılması gereken hikâyeler kültürle ilgilidir. Efsane gibi anlatılan bu hikâyeler okulların tarihsel bakış açısını yansıtmaktadır. Bu hikâyeler, hem eğitici hem de güdüleyicidir. Bunun yanında hikâye ve efsaneler, paydaşlar arasında bağlayıcı rol oynarlar (Pawlas, 1997).

İletişim Ağı: Her örgüt kültürü, “Bu okulda gerçekten ne oluyor ve neler yapılıyor?” sorusunun cevabına karşılık gelen bilgiyi yaymak için bir iletişim sistemine sahiptir. Bu sistem formel veya informal olabilir. Okul yöneticileri bu noktada sistem kapsamında bilgiyi hızlı bir biçimde çevreye yaymak için gerekli olan tüm yolları bilmesi ve kullanması gerekir (Pawlas, 1997).

Ritüeller ve Seremoniler: Ritüeller, sürekli tekrarlanan veya günlük örgütsel uygulamalarda görülen davranışlar ve adetlerdir. Bunlar genellikle yazılı değildir. Ancak işlerin nasıl yapıldığı ve hangi davranışların sergilendiği mesajı yazılı olmasa da açıkça verilir (Nelson ve Campbell, 1997). Zamanımızda okul aktiviteleri bir ritüel olarak değerlendirilebilir (Pawlas, 1997). Seremoniler özel olaylardır ve resmiyeti bulunur. Örneğin; okullarda kahramanları ve efsaneleri anmak bir seremonidir. Seremoni faaliyetlerinin esas anlamı, belli bir mesajı iletmek veya daha özel bir amacı gerçekleştirmektir. Bu özel olay sırasında örgüt çalışanları örgütsel kültürün bir parçası olan kahramanlara, mitlere ve sembollere ait kutlamalar yaparlar. Bu nedenle seremoniler, önemli kültürel normların ve değerlerin anıldığı ve sağlamlaştırıldığı olaylara örnek teşkil etmektedirler. Seremonilerin birçoğu, gelenekselleşmiş etkinlikler olarak tanımlanan törenleri kapsamaktadır (Özkalp ve Kırel, 2021; Çelik, 2009).

Etkili Okullarda Okul Kültürü Nasıl Olmalı

Okul kültürünün üç temel fonksiyonu vardır. Bunlar; okulun üyeleri için kimlik duygusu sağlama, okul vizyonuna bağlılığı kuvvetlendirme, davranış ve görev kalıplarını netleştirerek standarda kavuşturmadır (Şimşek, 2003:16; Özkalp ve Kırel, 2021). Aslında okul kültürünün ifade edilen bu üç temel fonksiyonu birbirlerini etkileyen davranış tetikleyicileridir. Yani okulun her bir üyesinin edindiği kimlik duygusu sayesinde okul vizyonuna daha çok bağlanılır ve davranışsal tutarlılık artarak tüm üyeler okulun vizyonu ve amaçları için standartlaşmış davranışlar sergiler (Robbins ve Judge, 2000). Okulun felsefesini ve ne hedeflediğini daha iyi anlayan ve okulla özdeşleşen üyeler sayesinde okulun etkililiği artar. Aslında tüm örgütlerde geçerli olan bu durum eğitim faaliyetlerinin ve sosyal ilişkilerin daha etkin yaşandığı okullarda daha belirgin görülebilir. Okul kültürü her okulun kendi kimliğinin bir yansıması olmasından dolayı okuldan okula farklılık gösterir ve okulun başarısını etkiler (Özkalp ve Kırel, 2021). Bir okulun güçlü bir kültür oluşturarak okulunu daha etkili hale dönüştürmesinde bu olgulara yoğunlaşması gerekmektedir.

Güçlü ve Zayıf Okul Kültürü Özellikleri: Kültürün okullarda yaygın şekilde kullanılan gruplandırılmalarından olan ve oldukça tartışılan güçlü ve zayıf okul kültürü (Hoy ve Hannum, 1997:293) etkililikte ve başarıda önemli bir belirleyicidir. Yani bir örgütün kültürü kendiliğinden meydana

çıkmayacağı gibi güçlü ve zayıf kültürün oluşmasında da pek çok etkenin varlığı söz konusudur. Okul kültürünün güçlü mü zayıf mı olduğu sorusu, bizi okulun kültürünün nasıl oluşturulduğuna götürecektir. Örgütsel yönetim alanında yapılan çalışmaların da temel sorunsalı olan kültürün ortaya çıkması ve geliştirilmesinde bazı unsurlara dikkat çekilmektedir. Bu unsurlar arasında; “Örgüt lideri yani okul müdürleri, eğitimciler, çalışanlar, örgütsel tecrübe, üyeler arasında iletişim etkinlikleri” önemli belirleyiciler olarak sayılmaktadır (Şimşek, 2003; Fırat, 2007). Güçlü ve zayıf okul kültürü arasındaki en temel farklılık bu unsurların varlığı ve ne kadar işe koşulduğu ile yakından ilişkilidir (Özdemir, 2006). İlgili literatürdeki araştırmalar, güçlü okul kültürüne sahip okullarda okul yöneticilerinin etkili bir lider olduğu, öğrenci başarısının ve öğretmenlerin okula bağlılıklarının, iş doyumunu ve motivasyon durumlarının daha yüksek olduğunu bildirmektedir (Ayık, 2007; Günal, 2014; Kılıç, 2019). Yani yeterlik ve görevlerini bilen bir lider öncülüğünde çalışan öğretmenlerden oluşan bir okulda örgütsel tecrübe artar. Bu tecrübe, okulun çevresiyle etkileşimi sonucunda edindiği değerler ve ilkelerle yoğurularak ortaya güçlü bir okul kültürü koyulabilir. Güçlü kültüre sahip okullarda görev yapanlar, kültürün temel değerlerine sıkıca bağlanmışlardır. Bütün üyeler, okulun önceden belirlediği başarı hedeflerini bilmekte ve onun için çalışmaktadır. Zayıf kültürün hakim olduğu okullarda ise bu durum biraz farklıdır. Okulun benimsediği değerler konusunda görev yapanlar arasında bir uzlaşma bulunmamaktadır (Özdemir, 2006; Robbins ve Judge, 2020).

Güçlü ve zayıf okul kültürünü birbirinden ayıran en önemli özelliklerden biri de paydaşlar arasında düzenli etkileşimin ve iletişim etkinliklerinin olup olmamasıdır. Aynı hedef doğrultusunda benzer değerleri benimsemiş ve okulun kültürü ile özdeşleşmiş bireyler arasında etkileşimin ve iletişimin de yüksek olması beklenir. Etkili bir iletişim çift yönlüdür ve güçlü kültürlerde her konuda engelsiz bir iletişim kurulabilir. Zayıf kültürlü okullarda ise etkileşim sınırlı, diyaloglar yetersiz ve iletişimde engeller vardır. Bu nedenle farklı değerleri benimseyen ve farklı amaçlar için uğraşan okul üyeleri birbirinden kopuktur ve ilişkiler oldukça zayıftır (Özdemir, 2006; Robbins ve Judge, 2020). Okul kültürünün güçlü ve zayıf olması ile performans ve başarı arasında bir ilişkinin var olduğu bildirilmektedir. Çünkü örgütsel kültür örgütsel performansı önemli derecede etkilemektedir (Lee ve Yu, 2004) Güçlü kültüre sahip olan okulların diğerlerine göre daha yüksek performans sergiledikleri ve daha başarılı oldukları etkili okul araştırmalarının temel doğurgularından birisidir. Güçlü kültürün ortaya koyduğu değerlerden olan okulda eğitimciler arasında işbirliğinin olması, takım çalışmasının önemsenmesi, yüksek dayanışma ve örgüt vizyonuna bağlılık yüksek başarı çıktısına ulaşılmasına neden olacaktır. Zira güçlü kültüre sahip okullarda tüm paydaşlar kültürel

değerleri ve okulun hedeflerini, etkileşime geçerek birbirlerine öğretmekte, öğrenmekte, paylaşmakta ve özümsemektedirler. Böylece okul üyeleri güdülenmekte, örgüte bağlılıkları artmakta ve performansları artarak (Erdem ve İşbaşı, 2001) başarıya ulaşmaktadırlar. Zayıf kültürün yoğun görüldüğü okullarda ise koordinasyon bozulmuş ve performans düşmüştür. Bütün üyelerin birbirlerine karşı düşük başarı beklentisinin olması motive olmalarını da etkilemektedir (Özdemir, 2006:416). Bu durum da başarı çıktısını direkt düşürecektir.

Okul Kültürünün Paydaşlar Üzerindeki Etkisi

Paylaşılan değerler, ilkeler, inanışlar, duygular ve normlar okul kültürünün olmazsa olmazıdır. Bu unsurlar, okuldaki bütün paydaşların fikirlerini, tutum ve tavırlarını, standartlarını etkiler, üyeler arasındaki bağı güçlendirir ve okulu özel kılar (Deal ve Peterson, 1999). Bu nedenle etkili okul kültürü paydaşlardan etkilendiği gibi paydaşları da etkiler.

Okul Yöneticisi

Yöneticilerin hayat görüşleri, mesleki tecrübeleri, birikimleri ve değerleri okulun örgütsel felsefesinde etkin unsurlardır. Etkili okulda kültür, etkili okul felsefesini edinmesi noktasında yöneticileri etkiler ve yöneticiden de etkilenir. Okul kültüründen etkilenen yönetici okulundaki her türlü uygulama ve faaliyette, benimsediği örgüt felsefesi olan etkili okul ideolojisini kullanır. Mesela bir okulda yeni bir programın uygulanması, yeni bir öğretim yönteminin denenmesi ya da yeni bir verimlilik artırma stratejisinin kullanılmasında etkili okulun ilkeleri işe koşulur ve etkili okul standartları kullanılır. Okulun yöneticisinin etkilendiği okul kültürünün öğretileri sayesinde yenilik girişimleri daha çok desteklenir ve değişim için daha çok çaba sarf edilir (Deal ve Peterson, 1999; Çelik, 2009). Etkili okulun eğitim-öğretim anlayışını ifade eden açık bir vizyonun ve misyonun ortaya koyulması, okulun düzenleyeceği eğitim-öğretim etkinlikleri üzerinde doğrudan etkisi olan liderlik davranışdır (Çubukçu ve Girmen, 2006:125). Bu nedenle okul kültürünü oluşturan normlar okulda bulunan üyelerin tüm deneyimlerine şekil verir ve etkili bir okul yöneticiliği liderliğinde ortak bir vizyon haline dönüşür (Ayık ve Ada, 2009). Liderin içinde bulunduğu ortamın kültürel yapısı liderlik davranışları üzerinde oldukça önemli bir etkiye sahiptir (Ağlargöz, 2012:58). Her okulun kendine has bir ortamı ve örgütsel iklimi olduğundan, bir okul için geçerli olan bir liderlik stili, bir başka okul için geçerli olmayabilir. Ancak etkili okullar kapsamında yapılan çalışmalarda okul yöneticilerinin öğretimsel liderlik davranışı sergilemeleri konusunda genel bir kanı bulunmaktadır. Bu nedenle okul yöneticisinin, kurumun başarısını arayan ve bu yönde faaliyetler yürüten etkili bir öğretim lideri olması gerektiği ifade edilir. Etkili okul kültürü, okul yöneticisinin etkili yönetim becerilerinin yanı

sıra öğretimsel liderlik rolünü de etkili biçimde üstlenmesi konusunda yöneticiyi zorlar (Özdemir ve Sezgin, 280-281). Zira okul kültürünü yaşatacak ve koruyacak ilk kişi olan yöneticiler iç ve dış paydaşlar tarafından kabul edilir ve benimsenirse, liderlik statüsünü elde edebilir (Bursalıoğlu, 1998: 58-59).

Öğretmenler

Her öğretmenin kendi hayat deneyimleri sonucunda bir kültürü bulmakta ve bu kültür şüphesiz mesleki kimliklerini güçlü bir şekilde etkilemektedir. Etkili bir okul kültürü oluşturulursa, farklı değer ve inanışlara sahip öğretmenlerin, okulun ortak değerleri çerçevesinde bütünleşmeleri sağlanabilir. Zira okulun örgütsel kültürü ile öğretmenlerin kültürel durumu karşılıklı olarak birbirlerini etkileyecektir. Okulun paydaşları arasındaki değer, norm, inanç ve ilkelerin birbirleriyle etkileşimi olumlu veya olumsuz çıktılarının kazanılmasına neden olabilir. Fakat etkili bir okul kültürünün yaşatılması, öğretmenlerin bazı sorunlarla yüzleşmesini engelleyecek, tükenmişlik, başarısızlık ve performans kaybı gibi olumsuz duygulara kapılmasına mani olacaktır (Fırat, 2007: 50). Öğretmenlerin davranışları öğrencilerin öğrenmesinde en önemli kaynaktır. Araştırmalar öğrencinin öğrenmesinde okulun tek başına bir farklılık yaratamaya çağını, öğrenmede öğretmen niteliği ve performansının en önemli belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır (Finnan, 2000; Hoy ve Miskel, 2012). Yani etkili okullarda öğretmenler kilit role sahiptir ve öğretmene büyük önem verilir. Bu nedenle öğretmen eğitim faaliyetlerinde hangi davranışları sergilemesi gerektiğini okul kültüründen edinir. Bu bağlamda etkili okul kültürünün öğretmenlere en önemli etkisi etkili okul ideolojisini ve örgütlerde etkililik felsefesini aşılmasıdır. Öğretmenlerin etkili okulda idealleştirdikleri en önemli düşünce ise, “öğrencilere kazandırılması gereken her şeyi öğretebileceğine dair inançlarıdır” (Brookover ve Gigliotti, 1988). Bu nedenle etkili okullarda okul kültürü öğretmenlerin kişisel gelişimine fırsat tanımalı, onları fiziki ve mental tehlikelerden korumalı ve öğretmenleri eğitim konusunda desteklemelidir (Townsend, 2007). Öğretmenler, eğitim-öğretim etkinliklerinde yönetimden destek görecekları hissine sahip olmalı ve öğretimsel lider olarak okul yöneticisi eğitimcilere gereken desteği sunmalıdır (Özdemir ve Sezgin, 2002:280).

Öğrenci

Etkili okul kültürü öğrencilerine disiplin problemlerinden aranmış ve öğrenmeye uygun, güvenli bir okul iklimi sunar (Karip ve Köksal, 1996). Etkili bir okulun temel ideolojisi kaynaklarının en çok ihtiyaç duyanlara yönlendirilmesi gerektiğini bilmesidir. Etkili okullar, yoksul çocukların daha avantajlı akranlarıyla aynı eğitim sonuçlarına ulaşmasını sağlamak için okul ortamında bu durumlara yanıt verir. Daha fazla zaman, daha iyi

öğrenme fırsatları ve daha fazla çaba, öğrencinin öğrenmesini her zaman geliştirecektir. Etkili okulların inançlarını ve değerlerini sürdüren Lezotte ve diğer kuramcılar, öğrenmenin, öğrenme hızına değil, öğrenme süresine bağlı olduğu konusunda tekrar tekrar vurgu yaparlar. Öğrenmeye daha fazla zaman ayırmanın daha iyi sonuçlar çıkardığı ise etkili okullarda defalarca kanıtlanmıştır (Kellison, 2022). Okul kültürü, öğrencilerin akademik başarısına etki ettiği kadar, onun sosyalleşmesinde, demokratik tutum ve davranışlar edinmesinde de etkilidir (Ayık ve Ada, 2009:432). Ayrıca okullarda geliştirilen güçlü grup kimliği duygusu, etkili okul kültürünü meydana getirir (Şimşek, 2003:7) ve okula bağlılığı artırır. Etkili okullar da kültürleri sayesinde öğrencilerin okula bağlılığını artırmakta ve motive olmalarını sağlamaktadır. Aslında etkili okul hareketi okulun bulunduğu çevrenin ve sosyo-ekonomik yapının uyumunu önemser. Çünkü kültür uyumunun yakalanamadığı okul ve sınıflarda başarıyı yakalama ihtimali düşmektedir. Bu bakış açısı okul liderlerinin ve eğitimcilerin kültürel uyumluluğu fark etmelerine ve anlamalarına yardım edecek araçlar geliştirmenin önemine işaret etmektedir (Finnan, 2000). Okulun çevresini tanıyan ve kültürünü öğrenen eğitimcilerin düzenleyecekleri uygun eğitim uygulamaları sayesinde her öğrenci kültürü, geçmişi, eğitim deneyimleri, sosyo-ekonomik durumu ne olursa olsun geç de olsa mutlaka öğrenebilecektir. Yani etkili okullarda öğrenciler, takımlarının içinde bireysel eğitim olarak başarıyı yakalayabilmektedir.

Etkili okul kültürünün öğrenciye sağlayacağı diğer bir katkı ise, öğrencilerin psikolojik, sosyal ve kültürel gelişimlerine olanak tanıyarak yeteneklerinin farkına varan ve onları sergilemelerini sağlayan öğrenciler yetiştirmesidir. Yani öğrencilere etkili bir “istendik kültürlenme süreci” sunarak onları hayata hazırlar. Etkili okullar bu işlemi ise yine okul kültürünün temel öğelerinden olan törenleri, ritüelleri, seremonileri, hikaye ve masal anlatımlarını etkin bir şekilde kullanarak gerçekleştirir. Etkili okullardaki en etkin kültürel üretim vasıtası sayılan törenler ve diğer unsurlar öğrencilerin farklı yönlerden gelişimlerini ve ihtiyaçlarını karşılarken diğer taraftan da öğrencilerin buldukları okulu, toplumu, çevreyi ve ülkelerini tanımalarına imkan yaratır (Küçük, 2002: 74).

Veli katılımını teşvik etme

Son dönemlerde etkili okul kültürü sayesinde velilerle öğretmen ve yöneticiler arasındaki etkileşimde önemli gelişimler görülmektedir. Bu gelişmelerin ortaya çıkmasında en belirleyici neden, velilerin kendisini eğitim hizmetlerinin tüketicisi olarak algılamaları ve eğitim kurumlarına bakış açılarını değiştirmesidir. Aslında bu değişimi, okul kültürünün ortaya çıkardığı düşünce değişiminin velilere yansımaları olarak okuyabiliriz. Kendini bir eğitim hizmeti tüketicisi olarak gören veli; öğrencisine okul seçimi yapma, yönetimde söz sahibi olma ve kararlara katılma, öğren-

cinin öğrenmesine rehberlik etme, okul birliğine katılma gibi konulara ilgi duymaya ve bu konularda rol almaya daha çok gayret göstermektedir. Şüphesiz bu anlayış tarzı klasik okul-aile-toplum-öğretmen ilişkilerinin sınırlarının değişmesine neden olmuştur. Okullarda eski ilişki ve anlayışların gözden geçirilmesi daha esnek, daha katılımcı, daha çoğulcu ve daha etkili yani daha demokratik değerlerin esas alındığı, çok yönlü etkileşime imkan tanıyan modellerin ortaya çıkmasını ve uygulanmasını zorunlu hale getirmiştir (Gümüşeli, 2001:536). Purkey ve Smith (1982) etkili okul araştırmasında, ev ile okul arasında kurulan güçlü işbirliğinin olumlu bir okul kültürü ortaya çıkardığını bildirmiştir. Dolayısıyla etkili okullar velilere verdikleri rol ve sorumluluk sayesinde veli-okul işbirliğini geliştirmeye çalışır. Lezotte (1991)'ye göre etkili okullarda, veliler okulun misyon ve vizyonunu anlar ve destekler. Akademik başarıya ulaşmada ve okul amaçlarını yerine getirmede ailelere, katılım için fırsatlar yaratılır. Akademik açıdan yüksek başarı elde etmiş okulların, başarısı düşük okullardan daha fazla çevre-aile desteği aldığı ve veli katılımına sahip olduğu, yapılan araştırmalarda gözlenmektedir (Brookover ve Gigliotti, 1988; Canter ve Canter, 2009; Pressley vd., 2004). Etkili okulların velilerin okuldaki eğitim programına katılımını teşvik etmenin bir yolu da okulda düzenlenen etkinlikler, törenler ve kutlama programlarıdır. Velilerle birlikte hoş vakit geçirmek için önemli bir araç olan okul etkinlikleri kültürün paylaşılmasında, aktarılmasında okul ile ilgili ileti göndermede ve kaygı, tereddütleri gidermede büyük yarar sağlarlar. Bu yolla velilerle okul arasındaki bağlar güçlenir, velilerin yönetici, öğretmen, öğrenci ve diğer çalışanlarla etkileşimi artar, grup motivasyonu yaratılır (Akıncı Vural, 2016; Şişman ve Küçük, 2011: 28). Kültürüyle okulu çevreye pazarlayan etkili okul yönetimi, daha sağlıklı bir okul-çevre ilişkisi meydana getirebilir. Aileler, okulun kültürünü tanıdıkça, okula daha çok sahip çıkacaklar (Çakır, 2007: 58) ve daha çok güven duyarak çevreye memnuniyetlerini bildireceklerdir. Bu da direkt olarak okul kültürünün okula yeni bir imaj kazandırmasına vesile olacaktır.

Okul dışı çevreye etkisi

21. yüzyılla birlikte tüm dünyada görülen iktisadi, sosyal ve siyasi gelişmeler okul çevre etkileşimi üzerinde önemli etkiler doğurmuştur. Özellikle finansal ve siyasi yeniliklerle beraber devlet erkinin eğitim kurumları üzerindeki ağırlıklı etkisi giderek azalmış ve bu durum okulları dış çevredeki iktisadi ve yerel güçler ile ailelerin arzu ve beklentilerine karşı daha hassas olmaya itmiştir. Ayrıca dış çevrenin ve farklı sivil toplum örgütlerinin eğitimin finansmanında daha fazla yük üstlenmeleri, onların okullara daha çok müdahale etme hakkını hissetmelerine neden olmuştur. Bu farklılaşma okulların dış çevreyi oluşturan tüm paydaşlarla daha sıkı işbirliği yapmasında ve okulda alınacak pek çok karara çevrenin katılımı-

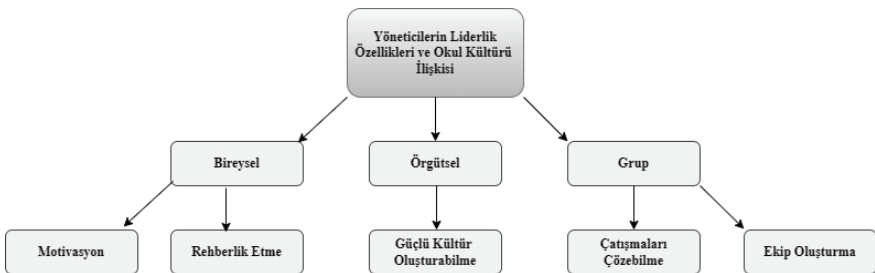
nı sağlamada (Gümüşeli, 2001:535) yeni bir okul kültürünü beraberinde getirmiştir. Zira okulların etkili olma yolunda eğitim-öğretim sürecinde, yönetimde ve örgütsel kültür anlayışında yaşadığı baş döndürücü değişimler dış çevreyi etkilemiş ve okul-çevre ilişkisini geliştirmiştir. Belirli bir toplumsal çevre içerisinde bulunan okullar bu çevre ile sürekli etkileşim içindedir (Yıldırım Duranay, 2005: 23). Okullar kendini, değerlerini ve amaçlarını kendi kültürüyle dış çevreye tanıtır. Okul kültürünün doğru tanıtılması, bir takım çevresel ve maddi imkânların, okulun örgütsel hedeflerini gerçekleştirmesinde kullanılmasını artırabilir. Okul yönetimi özgün bir okul kültürü ortaya koymak ve bu kültürü çevreye tanıtmak mecburiyetindedir. Etkili okullar kültürünü çevreye tanıtırken bir takım teknik ve yollardan faydalanabilir. Bunlar; geleneksel törenler planlamak, kültürel ve sportif faaliyetler yapmak, okulu tanıtan broşürler dağıtmak, yerel kitle iletişim araçlarından faydalanmak (Çakır, 2007: 58-59), sosyal medyayı etkin kullanmak, eğitimin çıktılarını (öğrencilerin akademik başarısı, sportif faaliyetlerde alınan dereceler) reklamlaştırmaktır.

Okul Kültürü Nasıl Olmalı?

Okul kültürü dinamik bir olgudur ve okulun çevresiyle olan etkileşimi, üyeleri arasındaki ilişkileri ve bunların yaşantılara yansımalarıyla devamlı inşa edilir ve biçimlenir (Finnan, 2000). “Etkili okullarda okul kültürü nasıl olmalı?” sorusuna cevap ararken ilk karşılaşılabilecek kavram “örgüt felsefesi” kavramıdır. Çünkü örgüt felsefesi örgüt kültürünün düşünsel altyapısını meydana getirir ve çalışanların ideolojik görüşüne rehberlik eder. Okul kültürünün temel öğeleri olan sayılılar, değerler ve normlar okulun felsefesiyle saptanır. Bundan dolayı okuldaki hakim felsefe, örgütsel davranışın da temel belirleyicisidir. Felsefe, okulun önceden belirlediği hedeflere ulaşmasında da yardımcı unsurdur. Okulun sahip olduğu örgüt felsefesi, bu hedefleri şekillendirir ve hedeflerin teorik altyapısını güçlendirir (Çakır, 2007: 59-60). Zira eğitim felsefesine yol gösteren pek çok eğitim hareketi de okulun felsefesiyle bir anlam elde eder. Örneğin etkili okulda egemen olan felsefe “etkili okul” hareketinin ilkeleriyle bağdaşmakta ve bu ilkeler okulun eğitim faaliyetlerine tesir etmektedir. Yani etkili okullarda okul kültürü, etkili okul hareketini ve bu hareketin felsefesini iyi kavramış ve özümsemiş yönetici ve öğretmenler sayesinde oluşturulabilir. Diğer bir ifadeyle etkili okul, yönetici ve öğretmenlerinden okul kültürünün oluşması ve gelişmesi sürecinde bir takım özel davranışlar beklemektedir (Balcı, 1988; Güçlü, 2003).

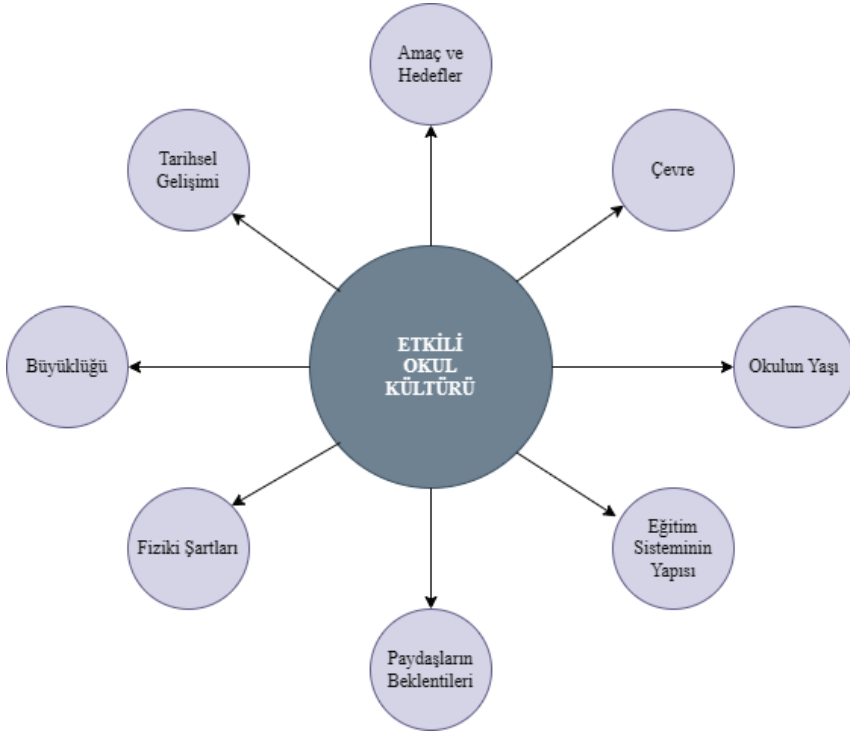
Okullarda kişisel gelişime önem veren bir liderin önderliğinde kendilerini yenileyen paydaşların olduğu, özerk çalışmaların yerine takım çalışmalarının bulunduğu ve yöneticinin makam yeterliğinden ziyade uzmanlık yeterliğine sahip olduğu bir hava yaratılmak istenmiştir (Gümüşeli, 2001:535). Etkili okul etkili ve öğretimsel liderler tarafından yönetilebilir (Purkey ve

Smith, 1982; Özdemir ve Sezgin, 2002). Bu nedenle etkili okullarda okul yöneticileri liderlik özelliklerini üç farklı seviyede göstermelidir. Bunlar; bireysel seviyede rehberlik etme ve motive etme, grup seviyesinde ise bir ekip meydana getirme ve çatışmaları çözebilme, örgütsel seviyede ise güçlü bir kültür oluşturabilmedir (Mintzberg, 1998). Dolayısıyla okul kültürünün oluşmasında ve güçlenmesinde okul yöneticilerinin katkısı oldukça büyüktür. Şüphesiz, liderin etkin olması büyük derecede ortaya koyacağı okul kültürüne bağlıdır. Okul yöneticisi okul değerlerini korumalı, geliştirmeli ve gelecek nesillere aktarabilmelidir. Okulun kültürel iklimini, örüntülerini yaşatmak, okulun ve çevresinin kültürel değerlerini ve adetlerini beslemeyi sağlamak, okul yöneticisinin temel görevlerinden biridir (Açıkgöz, 1994). Nitekim Klopff vd. (1982)'nin “öğrencilerin bilişsel, duyuşsal ve psiko-motor gelişimlerinin en uygun sağlandığı optimum bir öğrenme çevresinin oluşturulduğu okul” (Akt: Balcı,1988: 23) şeklinde tanımladığı etkili okul kavramını da tam olarak yöneticilerin bu bağlamdaki görevlerine bir işarettir. Okul kültürünün güçlenmesinde ve paylaşılmasında yönetimin üstlendiği bazı görevlere daha çok atıfta bulunmaktadır. Çünkü bir okulun sahip olduğu misyon, vizyon, değerler, normlar, gelenekler ve inançlar ancak okulun kültürünün paylaşılmasıyla aktarılabilir (Çelik, 2009:67). Paylaşılan okul kültürü sayesinde okul kimliğine kavuşur, bir imaj edinir, paydaşlara çekici gelmeye başlar ve çalışanların toplumsal ve duyuşsal ihtiyaçlarını karşılar. Etkili okul kültürü değerler ve normlarla uyumlu eğitimci davranışlarını destekler, doğru olmayanları ise engeller veya revize eder. Bu şekilde okul çalışanlarının davranışları, kültürel yapıya entegre edilerek bir standarda kavuşturulur (Başaran, 2000:306; Şahin, 2013:171). Özdemir (2006) araştırmasında, okul kültürünün çevreye tanıtılmasında okul yöneticilerden beklenen ve onlarda gözlenen davranışları şöyle saptamıştır; mezuniyet törenleri ve spor etkinlikleri düzenleme, bilgi yarışmaları yapma, okulun kuruluş yıl dönemini kutlama, şiir, tiyatro ve sergi vb. farklı kültürel faaliyetler yapma, öğretmenlerin öğrenci aileleriyle kaynaşmalarını sağlayacak etkinlikler yapma, geleneksel mezuniyet günleri düzenleme, okulun tarihini, fiziksel yapısını ve mevcut olanaklarını kapsayan tanıtıcı, veri tabanı ve kaynaklar hazırlamaktır.



Şekil 2: Liderlik ve Okul Kültürü İlişkisi

Öğretmenler: Okul kültürünün oluşmasında ve güçlendirilmesinde okul yöneticilerinin payı oldukça büyük olmasına rağmen, öğretmenlerin bu kültürü geliştirmesinde gösterdikleri gayrete yadsınamayacak kadar çok değer verilir. Etkili okullar, öğretmenlerin isteği ve gayreti olmadan güçlü bir kültüre sahip olamaz. Bundan dolayı okulların kültürlerini geliştirmesi için eğitimin en önemli ayaklarından biri olan öğretmenlerini motive ederek (Şimşek, 2003:130) okul vizyonuna bağlanmaları sağlanmalıdır. Etkili okullarda okul kültürü öğretmenleri bir arada çalışmak için güdülemeli ve onları cesaretlendirmelidir. Çatışma ve sorunların çözülmesinde öğretmenlerin mücadelede bulunmaları için cesaretlendirilmesi önemlidir. Cesareti yerinde olan öğretmen okulda değişimin temel kaynağıdır (Campo, 1993). Değişmek ve değiştirmek için sürekli çabalar. Etkili okullarda öğretmen kendini “öğrenen lider” olarak tanımlar ve öğrencilerine de onları önemseydiğini her şekilde gösterir (Darling-Hammond, 1997;Phelan vd., 1998; Akt: Finnan, 2000:18). Fakat etkili olmayan pek çok okulda öğretmen sınıfındaki tek yetişkin olmayı tercih ederek sınıfın kapısını kapatır ve her şeyi kontrol etmeye çalışır (Hale, 1994; Akt: Finnan, 2000:18). Onlar sınıflarında etkili bir öğretmen olduklarını düşünürler ve meslekî gelişimin zaman kaybı olduğuna inançları tamdır. Başka öğretmenlerden ve “sözde uzmanlardan” öğreneceklerinin oldukça sınırlı olduğu kanısındadırlar. Bu nedenle öğrenmeye ve değişime açık değildirler. Etkili öğretmen ise okulun güçlü kültüründen etkilenecek bir sınıf kültürü yaratır. Zira öğrencilerini eğitme konusundaki önemli faaliyetler, sınıf duvarları arasında ve sınıf kültürü bağlamında değer kazanır (Finnan, 2000). Okul kültürü bazı unsurları etkilediği gibi bazı unsurlardan da etkilenir. Bu nedenle etkili okullarda okul kültürünün nasıl olması gerektiğinin anlaşılmasında okul kültürünün oluşumunu etkileyen faktörlerin incelenmesi de gerekmektedir. Özdemir (2006:414)’in okul kültürünü belirleyen faktörleri incelendiğinde bu faktörlerin etkili okullar için de geçerli olduğu değerlendirilebilir. Okulun yaşı, tarihsel gelişimi, büyüklüğü, sınıf ve tesis gibi fiziksel şartları, amacı ve hedefleri, bulunduğu çevre, öğrencilerin sosyo-ekonomik düzeyi, paydaşların beklentileri, eğitim sisteminin yapısı bu faktörler arasında sayılmaktadır. Son olarak şunu ifade edebiliriz: Etkili okulun kültürü güçlüdür ve güçlü okul kültürü, yönetici ile öğretmenlerin ortak değer, norm ve inanışları etrafında birleşmeleri neticesinde ortaya çıkar (Çelik, 2009: 67). Bu nedenle genç nesillere kültür aktarmada önemli bir örgüt, etkili okullar; bu fonksiyonu yerine getirmede en önemli özneler ise okul yöneticileri ve öğretmenlerdir (Açıkgöz, 1994).



Şekil 3: Etkili Okul Kültürünü Belirleyen Faktörler

Sonuç

Bu çalışmada yeniden inşa sürecinde proje imam hatip liselerinde görev yapan/yapacak olan okul yöneticileri ve öğretmen yeterliklerinin neler olması gerektiğinin etkili okul özellikleri bağlamında ve literatür kapsamında değerlendirilme amaçlanmıştır. Geçtiğimiz 100 yılda eğitim sistemimizde kurumsal bir yapı olarak imam hatip liseleri politik ve ideolojik düzlemde sıklıkla tartışılan, benimsenen din politikalarının etkisi, toplumsal dinamiklerin yanı sıra iç ve dış siyasetin etkisiyle sürekli tartışılan okullar olmuştur. İmam hatip liseleri, 2003 yılından itibaren siyasi konjoktürün değişmesiyle birlikte yapılan hukuki düzenlemeler sonrasında 2016 yılında “proje okullar” ve “program çeşitliliği” uygulamaları ile bugün örgün din eğitiminin yanı sıra öğrencilerin diledikleri alanda üniversiteye gidebilecekleri bir eğitim kurumu haline gelmiştir. Özellikle son yıllarda yaşanan niceliksel bir artışla birlikte niteliksel bir dönüşümün yaşanması da bu eğitim kurumları için elzem bir ihtiyaçtır. Dolayısıyla “yeni bir model” olarak adlandırabileceğimiz bu okulların kurumsal yapınının, çeşitli alanlara yönelik öğretim programları ve müfredat vb. konularda düzenlemeler yapılması gerekmektedir. Okul yöneticisi ve öğretmen seçiminin nasıl olacağına ilişkin mevcut uygulamaların sahadaki uygulama örneklerinden elde edilen sonuçlar gözden geçirilerek düzen-

lemeler yapılmalıdır. Bu çalışma proje imam hatip liselerinde yönetici ve öğretmen niteliklerinin neler olması gerektiğini etkili okul bağlamında değerlendirerek farklı bir perspektif sunacak kanıtlar sunmaya çalışılmıştır.

KAYNAKÇA

- Açıkgöz, K. (1994). *Eğitimde etkili yönetici davranışları*. İzmir: Kanyılmaz Matbaası.
- Açıkgöz, K. (1996). Democratization of education and teachers: Turkish case. Ed. Galip Karagözoğlu, *Teacher Training For The Twenty First Century* içinde (ss.1-6). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Buca Eğitim Fakültesi Yayınları.
- Açıkgöz, K. (1999). Eğitimde reform girişimlerinde temel eğilimler. *D.E.Ü. Buca Eğitim Fakültesi Dergisi Özel Sayı*, 10, 1-8. Erişim Adresi: <https://acikerisim.deu.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12397/730>
- Ağlargöz, O. (2012). Yetki, güç ve liderlik. Ed: Celil Koparel. *Yönetim ve organizasyon* içinde (s.40-66). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları. Erişim Adresi: <https://mircafar.files.wordpress.com/2014/02/yonetim.pdf> (08.08.2022)
- Akıncı Vural, Z.B. (2016). *Kurum kültürü ve örgütsel iletişim*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ayık, A. (2007). İlköğretim Okullarında Oluşturulan Okul Kültürü İle Okulların Etkili Okul Arasındaki İlişki (Erzurum ili örneği). Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Ayık, A. ve Ada, Ş. (2009). İlköğretim okullarında oluşturulan okul kültürü ile okulların etkililiği arasındaki ilişki. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (2), 429 -446. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/223549>
- Balcı, A. (1988). Etkili okul. *Eğitim ve Bilim Dergisi*, 12(70), 21-30. Erişim Adresi: <http://egitimvebilim.ted.org.tr/index.php/EB/article/view/5979/2110> (08.08.2022)
- Balcı, A. (2013). *Etkili okul: Okul geliştirme kuram uygulama ve araştırma*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- Başaran, İ. E. (2000). *Örgütsel davranış*. Ankara: Feryal Matbaası.
- Brookover, W. B. & Gigliotti, R. J. (1988). *First teachers: Parental involvement in the public schools*. Alexandria, VA: National School Boards Association.
- Bursalıoğlu, Z. (1998). *Okul yönetiminde yeni yapı ve davranış*. Ankara: Pegem Yayınları.
- Campo, C. (1993). Collaborative school cultures : How principals make a difference. *School Organization*, 13 (2), 118-130.
- Canter, L. & Canter, M. (2009). *Parents on your side: A teacher's guide to creating positive*. Second Edition, Printed in the United States of America. Erişim Adresi: https://books.google.com.tr/books?id=WWEXBwAAQ-BAJ&pg=PT215&lpg=PT215&dq=Brookover+ve+Gigliotti,+1988&source=bl&ots=f_MhT8mr_9&sig=ACfU3U06RNs5u2Fcc8WnyTyG-

NZFeGEqYaQ&hl=tr&sa=X&ved=2ahUKEwjI94622K35AhWbYPE-DHZHeB20Q6AF6BAGREAM#v=onepage&q=Brookover%20ve%20Gigliotti%2C%201988&f=false (04.08.2022).

- Clark, D. L., Lotto, L. S., & Astuto, T. A. (1984). Effective schools and school improvement: A comparative analysis of two lines of inquiry. *Educational Administration Quarterly*, 20(3), 41-68. <https://doi.org/10.1177/0013161X84020003004>
- Çakır, A. (2007). İlköğretim Okullarında Gören Yapan Öğretmenlerin Örgütsel Bağlılık Düzeyleri ve Okul Kültürü Algıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi.
- Çelik, V. (2009). *Okul kültürü ve yönetimi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Çelikten, M. (2001). Etkili Okullarda Karar Süreci . *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* , 1 (11) , 1-12 . Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/erusosbilder/issue/23744/252917>
- Çubukçu, Z. ve Girmen, P. (2006). Ortaöğretim kurumlarının etkili okul özelliklerine sahip olma düzeyleri. *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(16), 121-136. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/manassosyal/issue/49949/640131>
- Dalbudak, K. ve Özgenel, M. (2022). Okul etkililiği, okul imajı, öğretmenlerin performansı ve öğrencilerin akademik başarıları arasındaki ilişkiler örneği. *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi*, 9(1), 1-15. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2313259>
- Deal, T.E. & Peterson, K.D. (1999). *The principal's role in shaping school culture*. Washington: U.S. Department of Education.
- Dinçer, Ö. (1992). *Stratejik yönetim ve işletme politikası*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Erdem, F. ve İşbaşı, Ö.J. (2001). Eğitim kurumlarında örgüt kültürü ve öğrenci alt kültürünün algılamaları. *Akdeniz Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 1, 33-57. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/auibfd/issue/54587/744087>
- Fırat, N. (2007). Okul Kültürü ve Öğretmenlerin Değer Sistemleri. Doktora Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Finnan, C. (2000). Implementing school reform models: Why is it so hard for some schools and easy for others? Paper presented at the meeting of the American Educational Research Association, New Orleans, LA, April 24-28. Erişim Adresi: https://www.researchgate.net/publication/234588080_Implementing_School_Reform_Models_Why_Is_It_So_Hard_for_Some_Schools_and_Easy_for_Others (06.08.2022).
- Güçlü, N. (2003). Örgüt kültürü. *Kırgızistan Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (6), 147-159. Erişim Adresi: https://politikadergisi.com/sites/default/files/kutuphane/orgut_kulturu.pdf (05.08.2022).

- Gümüşeli, A.İ. (2001). Çağdaş okul müdürünün liderlik alanları. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 28, 531-548. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kuey/issue/10369/126911>
- Günel, Y. (2014). Etkili Okul Değişkenlerinin Öğrenci Başarısı ile İlişkisi ve Okul Hesap Verebilirliği. Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Harbaugh, R.J. (2005). Examining the Correlates of Effective Schools Present in an Intermediate School: A Case Study. Unpublished Doctoral Dissertation. Pennsylvania, USA: Immaculate University.
- Hoy, W. K. & Hannum, J.W. (1997). Middle school climate: An empirical assessment of organizational health and student achievement. *Education Administration Quarterly*, 33 (3), 290-312. https://www.researchgate.net/profile/Wayne-Hoy/publication/258132532_Middle_School_Climate_An_Empirical_Assessment_of_Organizational_Health_and_Student_Achievement/links/585d699f08ae6eb8719ff7e2/Middle-School-Climate-An-Empirical-Assessment-of-Organizational-Health-and-Student-Achievement.pdf
- Hoy, W. K. & Miskel, C. G. (2012). *Educational administration: Theory, research, and practice*. Mc Graw-Hill Education-Europe.
- İDE (İslam Düşünce Enstitüsü).(2021). *Din eğitiminde yeniden yapılanma: İnsan anlam arayışına rehberlik*. Erişim adresi: <https://ide.org.tr/TR/detail/idekitap>
- İpek, C. (1999). Resmi liseler ile özel liselerde örgütsel kültür ve öğretmen-öğrenci ilişkisi. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 5 (19), 411-442. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kuey/issue/10377/126989>
- Karip E. ve Köksal, K. (1996). Etkili eğitim sistemlerinin geliştirilmesi. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, (2), 245-257. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kuey/issue/10389/127108>
- Kellison, D.W. (2022). Etkili okul Hareketini Kim Kırletti? AASA (The School Superintendents Association) M. Donald Thomas ve William L. Bainbridge “Etkili Okullar Hareketi’nin Kirlenmesi”, Mart 2001 makalesine cevap makalesi, Erişim Adresi: <https://www.aasa.org/SchoolAdministratorArticle.aspx?id=10828> (04.08.2022).
- Kılıç, M.Y. (2019). Okullarda yöneticinin sağladığı etik iklimin, örgütsel bağlılık ve öğretmen performansına etkisi. *Cumhuriyet Uluslararası Eğitim Dergisi*, 8(3), 807-836. <http://cije.cumhuriyet.edu.tr/tr/pub/issue/48894/561366>
- Küçük, M. (2002). Okul yaşamında törenler. *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 3 (1), 71-94. <https://dergipark.org.tr/en/pub/ogusbd/issue/36879/420988>
- Landis, B. C. (1998). Looking at the effective school characteristics and performance assessment Pennsylvania elementary schools. Unpublished Doctoral Dissertation. Pennsylvania, USA: Lehigh University.
- Lee, J. S. K. & Yu, K. (2004). Corporate culture and organizational perfor-

- mance. *Journal of Managerial Psychology*, 19 (4), 340-359. <https://doi.org/10.1108/02683940410537927>
- Lezotte, W. L. (1991). Correlates of effective school the first and second generations. *Effective School Products*, 1-6. Okemos, Michigan.
- Mintzberg, H. (1998). On Managing Professionals. *Harvard Business Review*. Cemal Çakır. Emotional Intelligence in The Foreign Language Teaching Context 3 rd International Inged Gazi Elt Conference Proceedings.
- Naisbitt, J. (1982). *Megatrends*. *New York*, 17, 1982.
- Nelson, D.L. & Campbell, J.Q. (1997). *Organizational behavior*. West Publishing Company.
- Özdemir, A. (2006). Okul kültürünün oluşturulması ve çevreye tanıtılmasında okul müdürlerinden beklenen ve onlarda gözlenen davranışlar. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 4(4), 411-433. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tebd/issue/26118/275151>
- Özdemir, S. ve Sezgin, F. (2002). Etkili okullar ve öğretim liderliği. *Kyrgyzstan Manas Journal of Social Sciences*, 2(3), 266-282. https://www.researchgate.net/publication/242173391_ETKILI_OKULLAR_ve_OGRETIM_LIDERLIGI
- Özkalp, E. ve Kirel, Ç. (2021). *Örgütsel davranış*. Bursa: Ekin Kitabevi.
- Pawlas, G. E. (1997). Vision and school culture. *NASSP Bulletin*, 81(587), 118-120. <https://doi.org/10.1177/019263659708158718>
- Pressley, M., Raphael, L., Gallagher, J. D. & Dibella, J. (2004). Providence-st. mel school: How a school that works for African American students Works. *Journal of Educational Psychology*, 96(2), 216-235. <http://www.theprovidenceeffect.com/press/epk/docs/archives/How%20a%20School%20That%20Works%20for%20African-American%20Students%20Works.pdf>
- Purkey, S. C. & Smith, M. S. (1982). Too soon to cheer? Synthesis of research on effective schools. *Educational Leadership*, 40 (3) 64-69.
- Robbins, S.P. & Judge, T. A. (2020). *Örgütsel davranışın temelleri* (Essentials of Organizational Behavior). 14. Basımdan Çeviri. Ed: İnci Erdem Artan ve Gül Eser, İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Sabuncuoğlu, Z. ve Tüz, M. (2008). *Örgütsel psikoloji*. Bursa: Alfa Yayınları.
- Şahin, M. (2013). Okul kültürünün bir ögesi olarak okul törenleri. *Milli Eğitim Dergisi*, 43 (199), 169-185. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/milliegitim/issue/36166/406552>
- Şimşek, Y. (2003). Okul Müdürlerinin İletişim Becerileri ile Okul Kültürü Arasındaki İlişki (Eskişehir Örneği). Doktora Tezi. Eskişehir Anadolu Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Şişman, M. (2002). *Öğretim liderliği*. Ankara: Pegem A Yayıncılık.

- Şişman, M. ve Küçük, M. (2011). *Okul törenleri - Ritüel yeri olarak okul*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık.
- Townsend, T. (2007). 20 Years of ICSEI: The Impact of School Effectiveness and School Improvement on School Reform. In: Townsend, T. (eds) *International Handbook of School Effectiveness and Improvement*. Springer International Handbooks of Education, vol 17. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-5747-2_1
- Walker-Wied, J. K. (2005). *The Role of A School's Culture in The Induction and Socialization of Two Special Education Teachers in An Alternative Certification Program*. Unpublished Doctoral Dissertation, The University of Wisconsin.
- Yıldırım Duranay, P. (2005). *Ortaöğretim Kurumlarının Etkili Okul Özelliklerini Karşılama Düzeyleri (İzmir Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Zigarelli, M. A. (1996). An empirical test of conclusions from effective schools. *Journal of Educational Research*, 90 (2), 103-111. https://mosaic.messiah.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1036&context=bus_ed