

Sayı / Issue 16 - Haziran / June 2026

# MEVZU

Sosyal Bilimler Dergisi  
Journal of Social Sciences



# MEVZU

*Sosyal Bilimler Dergisi*  
*Journal of Social Sciences*

Yıl / Year: 2026 | | Sayı / Issue: 16

*mevzu*

Sosyal Bilimler Dergisi  
Journal of Social Sciences

e-ISSN: 2667-8772

Yıl / Year: 2026 | | Sayı / Issue: 16

**Kapsam / Scope :** Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimler / Art and Humanities and Social Sciences

**Periyot / Period:**

Yılda 3 Sayı (15 Şubat & 15 Haziran & 15 Ekim)  
Three times a year (15 February, 15 June, and 15 October)

**Yayın Dili / Language Publication:** Türkçe & İngilizce / Turkish & English

*mevzu: sosyal bilimler dergisi* uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

*mevzu: journal of social sciences* is a international peer-reviewed  
academic journal.

Yazarlar, Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0 Uluslararası \(CC BY-NC 4.0\)](#) olarak lisanslıdır.

Dergide yayınlanan yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

The authors own the copyright of their works published in Mevzu - Journal of Social Sciences and their works are licensed under [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International \(CC BY-NC 4.0\)](#). The legal responsibility of the articles published in the journal belongs to the authors.

**İletişim / Communication:**

e-mail: [mevzusbd@gmail.com](mailto:mevzusbd@gmail.com)

[mevzusbd.com](http://mevzusbd.com)

**Sahibi | Owner**

ALİ SEVER (Tekirdağ NKÜ.)

**Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager**

ALİ SEVER (Tekirdağ NKÜ.)

**Editör | Editor**

Halil İbrahim DELEN (Dr. Tekirdağ NKÜ.)

**Editör Yardımcıları | Editorial Assistants**

ALİ SEVER (Tekirdağ NKÜ.)

**Etik Editörü**

Muhammed Halit KAYA (İstanbul Üniversitesi SBE.)

**Yayın Kurulu | Editorial Board**

Abdullah Hamza TÜZGEN (Dr., İstanbul Medeniyet Ü.)

Banu ÖĞÜNÇ (Doç. Dr. Aksaray Ü.)

İnam UL HAQ (Dr. Riphah International Ü.)

Muhammet Emin ÜNAL (Dr., Tekirdağ NKÜ.)

Muhammed Yuşa YAŞAR (Dr., İstanbul Ü.)

Necati SÜMER (Prof. Dr., Siirt Ü.)

Ramazan AKKIR (Prof. Dr., Tekirdağ NKÜ.)

Turgay ÖNTAŞ (Doç. Dr., Tekirdağ NKÜ.)

**Bilim ve Danışma Kurulu | Advisory Board**

Abdoul Aziz AHMADOU (Dr., Université du Québec à Montréal (UQAM) – Kanada)

Ahmet GÜNŞEN (Prof. Dr., Trakya Ü. / Türkiye)

Almir FATIĆ (Prof. Dr., Saraybosna Ü. / Bosna Hersek)

Amir DURANOVIĆ (Doç. Dr., Saraybosna Ü. / Bosna Hersek)

Edina NURİKİ'Ç (Prof. Dr., Saraybosna Ü. / Bosna Hersek)

Engin ÇAĞMAN (Doç. Dr. Marmara Ü. / Türkiye)

Ergin JABLE (Prof. Dr., Piriştine Ü. / Kosova)

Esmail ABOUNOORİ (Prof. Dr., Semnan University / İran)

Fatma Ali ELBATANONY (Dr., Cairo University / Mısır)

Halip TÜRKER (Prof. Dr., İbn Haldun Ü. / Türkiye)

Hamit ÖZEN (Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Ü. / Türkiye)

Hisham BARBHUIYA (Dr., Albukhary International University / Malezya)

Lucky NUGROHO (Doç. Dr., Universitas Mercu Buana / Endonezya)

Mehmet Lütfi ARSLAN (Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Ü. / Türkiye)

Merve Reyhan BAYGELDİ (Dr., Polis Akademisi / Türkiye)

Mohammad Manzoor MALİK (Dr. Assumption University / Tayland)

Nebi MEHDİYEY (Prof. Dr., Trakya Ü. / Türkiye)

Ramazan YILDIRIM (Prof. Dr., İstanbul Ü. / Türkiye)

Salih İNCİ (Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Ü. / Türkiye)

Sami AL-DAGHİSTANİ (Doç. Dr. Lund University / İsveç)

Şeyma TOZLU GÜLDAL (Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Ü. / Türkiye)

Taner ATMACA (Doç. Dr., Düzce Ü. / Türkiye)

Tuğçe Elif TAŞDAN DOĞAN (Doç. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Ü. / Türkiye)

Veysel ÖZDEMİR (Prof. Dr., Fırat Ü. / Türkiye)

Dil Editörleri | Language Editors  
Yusuf Buhan (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ.)

Hakem Kurulu | Referee Board

*mevzu: sosyal bilimler dergisi* en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.  
*mevzu: journal of social sciences* uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

*mevzu: sosyal bilimler dergisi* içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.  
*mevzu: journal of social science* provides immediate open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Design

Halil İbrahim DELEN

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	Ulakbim Tr Dizin Sosyal Ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı / Turkish National Database Social Science and Humanities Database: Kabul: Haziran 2022; Başlangıç Mart 2021
	MLA International Bibliography   Modern Language Association: Başlangıç 2020
	PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy: Başlangıç 2019
	EBSCO - Central & Eastern European Academic Source (CEEAS): Başlangıç 2019
	European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS): Başlangıç 2023
	- İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database: Başlangıç Nisan 2019 - Türk Tarih, Edebiyat Kültür ve Sanat Makaleleri Veri Tabanı: Başlangıç Nisan 2019
Dergimizin yer aldığı diğer indeksler için : <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/mevzu/indexes">https://dergipark.org.tr/tr/pub/mevzu/indexes</a>	

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

---

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

---

#### **The Limits and Possibilities of Art Activism Pedagogy: A Critical Examination in the Turkish Context**

Sanat Aktivizmi Pedagojisinin Sınırları ve İmkânları: Türkiye Bağlamında Eleştirel Bir İnceleme

Şenay BAŞ

1-32

---

#### **Ideological Anatomy of Nationalism: Between Theory and Practise**

Milliyetçiliğin İdeolojik Anatomisi: Kuram ile Pratik Arasında

Cemal YORGANCIOĞLU

33-67

---

#### **Is Energy Union Possible in the Organization of Turkic States?**

Türk Devletleri Teşkilatı'nda Enerji Birliği Mümkün mü?

Yunus Furuncu

69-102

---

#### **Kur'ân'da Zamanın DUALİTESİ: DÖNGÜSELLİK İLE DOĞRUSALLIK ARASINDA ONTOLOJİK BİR OKUMA**

The Qur'anic Duality of Time: An Ontological Reading Between Cyclicity and Linearity

Murat AKTEPE

103-140

---

#### **Temsili Düşük ve Yüksek Olan Gruplar Arasındaki Kökleşmiş Çatışmanın Nedenleri ve Olası Çözümleri**

Grounded Conflict Between Groups with Low and High Representation: Causes and Potential Solutions

Sami ÇOKSAN

141-178

---

**Hakikatin Farklı Yönelim Biçimleri: Apollon ve Dionysos Bağlamında  
Kendine Gelme ve Kendinden Geçmenin Ontolojik Zemini**

The Diverse Modalities of Truth: The Ontological Ground of Self Return and  
Self-Transcendence in the Context of Apollo and Dionysus

Hüseyin Adem TÜLÜCE

179-213

---

**Cemel Vak'ası'na Katılmayan Sahâbîlerin Tutumunda Hadislerin  
Belirleyici Rolü**

The Determinative Role of Hadiths in the Stance of the Companions Who  
Abstained from the Battle of the Camel

Abdurrahim YEŞİLMEN

215-247

---

**Nijerya'da Sömürge Sonrası Devletin Oluşumu ve Yönetişim Krizi**

Post-colonial State Formation and the Crisis of Governance in Nigeria

Süleyman DAL

249-275

---

**Kemalizm, Sosyalizm ve Din Ekseninde Kadro ile Yön Devrim Arasındaki  
Düşünsel Ayrım**

The Intellectual Divergence Between the Kadro Movement and the Yön-  
Devlet Movement in the Context of Kemalism, Socialism, and Religion

Hüseyin ARSLAN

277-298

---

**Hadis Araştırmalarında Büyük Dil Modelleri (LLM): Teorik Çerçeve,  
Sınırlar ve Yapay Zekâ Destekli Yapılandırılmış Veri İnşası**

Large Language Models (LLMs) in Hadith Research: Theoretical Framework,  
Limitations and AI-Assisted Structured Data Construction

Orhan ÇİNİCİ

299-326

---

**Mu'tezilî Tevhîd Anlayışının Çağdaş Bir Okuması: Zühdi Hasan  
Cârullah'ın el-Mu'tezile Adlı Eseri Bağlamında İlâhî Sıfatlar**

A Contemporary Reading of Mu'tazilite Tawhîd: Divine Attributes in the  
Context of Zuhdi Hasan Jârullâh's *al-Mu'tazila*

Muhammed Mustafa SANCAR

327-362

---

**Kıraat Öğretiminde Dijital Yöntemler: erQuran ve nQuran Platformlarının  
Karşılaştırmalı Analizi**

Digital Methods in Quranic Education: A Comparative Analysis of the  
erQuran and nQuran Platforms

Muhammed Talha KILIÇ

363-390

---

**YAYIM İLKELERİ - PUBLICATION PRINCIPLES**

---

391-394

*mevzu*

*sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences*

e-ISSN 2667-8772

*mevzu*, Haziran/June 2026, s. 16: 1-32

**The Limits and Possibilities of Art Activism Pedagogy: A Critical Examination in the Turkish Context**

Sanat Aktivizmi Pedagojisinin Sınırları ve İmkânları: Türkiye Bağlamında Eleştirel Bir İnceleme

**Şenay BAŞ**

Dr. Öğrt. Üyesi, Trabzon Üniversitesi  
Fatih Eğitim Fakültesi Güzel Sanatlar Eğitimi ABD,  
Asst. Prof. Dr., Trabzon University,  
Faculty of Fatih Education, Department of Art Education  
senaybas@trabzon.edu.tr

**ORCID:** 0000-0003-0074-0677

**ROR ID:** <https://ror.org/04mmwq306>

**DOI:** 10.56720/msbd.2026.s16.406

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 16 Ekim / October 2025

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 7 Ocak / January 2026

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran / June 2026

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Baş, Şenay. "The Limits and Possibilities of Art Activism Pedagogy: A Critical Examination in the Turkish Context". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 16 (Haziran 2026): 1-32. <https://doi.org/10.56720/msbd.2026.s16.406>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.  
web: <https://mevusbd.com> | <mailto:mevusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



## **Abstract**

This study critically examines the limitations and possibilities of arts activism pedagogy in the Turkish context. For many years, arts education in Turkey was limited to aesthetic production and technical skills; however, in recent years, interest in arts activism has increased with educational visions centered on themes of social justice, environmental awareness, and citizenship. Arts activism is a contemporary pedagogical approach that views art as a tool for raising social awareness, encouraging critical thinking, and fostering transformation. The purpose of this research is to theoretically discuss the applicability of arts activism in schools, its pedagogical contributions, and the challenges encountered. The research was conducted using the Systematic Thematic Synthesis method, and the literature was examined within three theoretical frameworks: Social Learning Theory, Critical Pedagogy, and Social Participation Theory. Three main themes were identified from the analysis: Philosophical and Scientific Foundations, Pedagogical Principles, Methodological Practices, and Challenges. Findings indicate that arts activism supports the development of self-efficacy, empathy, critical awareness, and leadership in students, while teachers, through their 'artist/educator/activist' identities, assume a transformative role. Practices such as recycled art, community art, and digital tools expand the pedagogical potential of arts activism. However, curricular limitations, teacher training deficiencies, political/administrative resistance, and resource constraints remain key obstacles to implementing arts activism in schools. Consequently, arts activism pedagogy holds significant potential in developing critical thinking, environmental awareness, and civic engagement skills in Turkey; however, to realize this potential, educational policies and teacher training programs must be restructured in line with transformative pedagogies.

**Keywords:** Arts Education, Activism, Social Learning, Social Participation, Critical Pedagogy, Transformative Pedagogy, Teacher Autonomy.

## **Öz**

Bu çalışma, sanat aktivizmi pedagojisinin Türkiye'deki uygulama olanaklarını ve karşılaşılan sınırlılıkları eleştirel bir çerçevede incelemektedir.

Türkiye’de sanat eğitimi uzun süre ağırlıklı olarak teknik beceriler ve estetik üretim odağında yürütülmüş olsa da son yıllarda sosyal adalet, çevresel duyarlılık ve yurttaşlık temalarını içeren eğitim yaklaşımlarının güçlenmesiyle sanat aktivizmine yönelik ilgi artmıştır. Sanat aktivizmi, sanatı toplumsal farkındalık geliştirme, eleştirel düşünmeyi destekleme ve dönüşüme imkân tanıyan bir öğrenme alanı olarak ele alan çağdaş bir pedagojik yaklaşımdır. Bu araştırma, sanat aktivizminin okullarda uygulanabilirliğini, eğitim ortamlarına sağlayabileceği katkıları ve uygulamada ortaya çıkan zorlukları kuramsal bir temel üzerinden tartışmayı amaçlamaktadır. Çalışma, Sistematik Tematik Sentez yöntemiyle yürütülmüş; literatür Sosyal Öğrenme Kuramı, Eleştirel Pedagoji ve Sosyal Katılım Kuramı ekseninde analiz edilmiştir. Sentez sonucunda üç ana tema ortaya çıkmıştır: kuramsal/felsefi arka plan, pedagojik ilkeler ve uygulamaya dönük yöntemsel yaklaşımlar ile zorluklar. Bulgular, sanat aktivizminin öğrencilerde öz-yeterlik, empati, eleştirel bilinç ve liderlik becerilerini desteklediğini göstermektedir. Öğretmenlerin “sanatçı/eğitimci/aktivist” kimliğiyle üstlendikleri rolün bu süreci dönüştürücü bir nitelik kazandırdığı görülmektedir. Geri dönüştürülmüş materyallerle üretim, topluluk sanatı ve dijital araçların kullanımı gibi yöntemler, sanat aktivizminin pedagojik potansiyelini genişletmektedir. Bununla birlikte, müfredatın sınırlı esnekliği, öğretmen eğitiminin yetersizliği, politik ve idarî hassasiyetler ile kaynak eksiklikleri, sanat aktivizminin okullarda yaygınlaştırılmasının önündeki temel engeller olarak öne çıkmaktadır. Sonuç olarak, sanat aktivizmi pedagojisi öğrencilerin eleştirel düşünme, çevresel farkındalık ve toplumsal katılım becerilerinin gelişimine önemli katkılar sunma potansiyeline sahiptir. Ancak bu potansiyelin hayata geçebilmesi, eğitim politikalarının ve öğretmen yetiştirme programlarının dönüştürücü pedagojileri destekleyecek biçimde yeniden yapılandırılmasını gerektirmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Sanat Eğitimi, Aktivizm, Sosyal Öğrenme, Sosyal Katılım, Eleştirel Pedagoji, Dönüştürücü Pedagoji, Öğretmen Özerkliği.

## 1. Introduction

For many years, art education in Türkiye has been shaped by a traditional approach focused on aesthetic skills and technical production.

However, in recent years, initiatives to raise awareness of social issues, environmental problems, and children's rights through art have generated growing interest in art activism<sup>1</sup>. The national educational vision supports this shift: an examination of National Education's 2023 Education Vision<sup>2</sup> reveals that the themes of creative thinking, environmental awareness, and participatory citizenship are prominent. This trend has been further strengthened by the Turkey Century Education Model<sup>3</sup>, which focuses on critical thinking, aesthetic sensitivity, and social responsibility competencies. These visions position the goals of creativity (Design and Skills Workshops) and environmental awareness (Sustainability), which are fundamental components of art activism, as national imperatives. In this context, researching the applicability of art activism in schools is a pedagogical and political necessity that can contribute to the transformation of art education in Türkiye.

Art is increasingly viewed not just as an aesthetic field but as a transformative pedagogical tool for social justice, environmental awareness, and critical consciousness development<sup>4 5 6 7</sup>. This approach moves art beyond the boundaries of traditional education, positioning it as an instrument of action—art activism—that aims to transform individuals from passive observers into active agents of social change.<sup>8</sup>

- 
- <sup>1</sup> H.M. Akboğa, A. Z. Kılıç ve G. Durmuş (2015). *Türkiye'de okullarda çocuk katılımı çocuklar için güncel durum raporu*. (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015),34.
  - <sup>2</sup> Milli Eğitim Bakanlığı, "2023 Eğitim Vizyonu", Milli Eğitim Bakanlığı (2018),13.
  - <sup>3</sup> Milli Eğitim Bakanlığı, "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli: Öğretim Programları Ortak Metni (2025)",4.
  - <sup>4</sup> Dipti Desai, "Collective Art Activist Practice", *The Radical Teacher* 131 (2025), 28-29.
  - <sup>5</sup> Marit C Dewhurst, *A Pedagogy of Activist Art: Exploring the Educational Significance of Creating Art for Social Justice* (Cambridge: Harvard University, Doctoral Dissertation, 2009),141-149.
  - <sup>6</sup> Stephen Duncombe, "A Theory of Change for Artistic Activism", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 81/2 (August 2023), 260-268.
  - <sup>7</sup> Karen Frostig, "Arts Activism: Praxis in Social Justice, Critical Discourse, and Radical Modes of Engagement", *Art Therapy* 28/2 (2011), 50-56.
  - <sup>8</sup> Hilary Inwood - Alysse Kennedy, "Conceptualising Art Education as Environmental Activism in Preservice Teacher Education", *International Journal of Art & Design Education* 39/3 (August 2020), 585-599.

Despite its potential, the limited literature in this field and the lack of fundamental sources on applicability, particularly in the Turkish context, necessitates in-depth research. Therefore, this study aims to question the applicability of art activism in schools, discuss its potential contributions and challenges, and offer recommendations. To this end, it aims to examine art activism within a theoretical framework from a pedagogical perspective, bring together existing international studies in this field, and offer a perspective that will guide future research to be conducted in Turkey. Therefore, this study contributes to the literature by maintaining its thematic synthesis that integrates arts activism in Türkiye with three theoretical foundations (Social Learning, Critical Pedagogy, Social Participation) and by dividing its findings by local obstacles from central structures.

### 1.1. Theoretical Framework

Art activism is a set of practices that uses the aesthetic and creative power of art as a tool for raising social awareness and demanding change. Art activism has played a key role in the cultural and political actions of significant social movements throughout history, from the Civil Rights Movement to the present day.<sup>9</sup> In the school context, art activism offers an alternative model to traditional art education based on the ‘artist/educator/activist’ model, which explores the intersections between art education, education, and activism.<sup>10</sup> This approach encourages reimagining education not only through words but also through art and activism. Art activism also manifests itself in current social issues, such as encouraging children to participate in discussions on topics like violence<sup>11</sup> and schools and teachers responding to climate crisis activism.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> T. V. Reed, *The Art of Protest* (Minnesota: University of Minnesota Press, 2019), 1-5.

<sup>10</sup> Alina Campana, “Agents of Possibility: Examining the Intersections of Art, Education, and Activism in Communities”, *Studies in Art Education* 52/4 (July 2011), 278-291.

<sup>11</sup> Hervör Alma Árnadóttir - Martha María Einarsdóttir, “Using Community Art to Encourage Children to Participate in Discussions about Violence”, *Participatory Research on Child Maltreatment with Children and Adult Survivors: Concepts, Ethics, and Methods*, ed. Maria Roth - Ravit Alfandari vd. (Leeds: Emerald Publishing, 2023), 145-162.

<sup>12</sup> Lynda Dunlop, “The Role of Schools and Teachers in Nurturing and Responding to Climate Crisis Activism”, *Children’s Geographies* 19/3 (2021), 298.

Within this framework, three fundamental theoretical foundations will be examined to investigate the applicability of art activism in schools with children of different age groups: Social Learning Theory, Critical Pedagogy, and Social Participation Theory. These theories will enable a multidimensional assessment of the potential contributions of art activism to students' social, cognitive, and affective development, as well as the pedagogical challenges that may be encountered during implementation.

### **1.1.1. Social Learning Theory**

Social Learning Theory posits that individuals learn within a social context by observing and imitating others. Inwood & Kennedy<sup>13</sup> demonstrated that integrating environmental activism with arts education fosters observational learning and behavioural change in students. Art activism projects strengthen children's belief in their own abilities and in their actions' potential to create social change (self-efficacy)<sup>14</sup>. Actions carried out through art reinforce children's belief that they can be active agents of change rather than passive observers through 'mastery experiences' in Bandura's theory. Observing activist behaviours allows students to model attitudes towards social issues and discover their own ways of social participation. This process contributes significantly to the development of a sense of social purpose in young people.<sup>15</sup>

### **1.1.2. Critical Pedagogy**

Critical Pedagogy views education as a political and transformative action aimed at ensuring students develop critical consciousness.<sup>16</sup> Frostig<sup>17</sup> defines art activism as 'the practice of radical forms of participation and

---

<sup>13</sup> Inwood - Kennedy, "Conceptualising Art Education as Environmental Activism in Preservice Teacher Education.", 585-599.

<sup>14</sup> A. Bandura, "Self-Efficacy: Toward a Unifying Theory of Behavioral Change", *Psychological Review* 2/84 (1977), 191-215.

<sup>15</sup> Heather Malin, "Arts Participation as a Context for Youth Purpose", *Studies in Art Education* 56/3 (April 2015), 268-280.

<sup>16</sup> Jeffrey Michael Reyes Duncan-Andrade - Ernest Morrell, *The Art of Critical Pedagogy* (B.y.: Peter Lang US, 2008), 2-6.

<sup>17</sup> Frostig, "Arts Activism: Praxis in Social Justice, Critical Discourse, and Radical Modes of Engagement.", 50-56.

critical discourse,' which parallels Freire's<sup>18</sup> critical pedagogy. The core principle of art activism is 'praxis' (the unity of thought and action), defined by Freire, where theory (critical analysis) and action (artistic production/activism) are inseparable

Art creates a praxis space for students to question power relations and develop collective awareness against injustices. It provides a powerful tool for translating critical pedagogy from theory into practice.<sup>19</sup> This enables students to gain activism experience through 'learning by doing'.<sup>20</sup> In this respect, art activism can be thought of as 'learning through action,' as defined by Dewhurst.<sup>21 22</sup>

### 1.1.3. Social Participation Theory

Social Participation Theory posits that learning is a social process occurring through involvement in actual practice within a community, rather than the transfer of abstract knowledge.<sup>23</sup> The theory emphasizes that individuals' active roles and responsibilities are central to their learning and identity development.

Art activism transforms learning into a collective experience, fostering hope and solidarity (Desai's<sup>24</sup> 'Pedagogy of Hope' model) and reinforcing the concept of 'communities of practice'. Duncum<sup>25</sup> speaks of a 'public pedagogy' that links art education to the public sphere, enabling students to actively

---

<sup>18</sup> Paulo Freire et al., *Pedagogy of the Oppressed*, ed. Donaldo Macedo, trans. Myra Bergman Ramos (B.y.: The Continuum International Publishing, 2005), 13.

<sup>19</sup> Árnadóttir - Einarsdóttir, "Using Community Art to Encourage Children to Participate in Discussions about Violence", 145-162.

<sup>20</sup> Sophie Watson, *Student Activism: Learning through Doing* (B.y.: New Zealand Council for Educational Research, 2022), 1, 5-6.

<sup>21</sup> Dewhurst, *A Pedagogy of Activist Art: Exploring the Educational Significance of Creating Art for Social Justice*, 141-149

<sup>22</sup> Marit Dewhurst et al., *Social Justice Art Education: A Framework for Activist Art Pedagogy* (B.y.: Harvard Education Press, 2023), 1-15.

<sup>23</sup> Jean Lave - Etienne Wenger, *Situated Learning* (B.y.: Cambridge University Press, 1991), 29-40.

<sup>24</sup> Desai, "Collective Art Activist Practice", 30.

<sup>25</sup> Paul Duncum, "Engaging Public Space: Art Education Pedagogies for Social Justice", *Equity and Excellence in Education* 44/3 (July 2011), 348-363.

participate in social issues. This participatory and practice-based process enables students to construct their identities as active citizens.<sup>26</sup> This identity formation aligns with Lave and Wenger's<sup>27</sup> concept of Situated Learning. Art activism embodies the theory's concept of 'legitimate peripheral participation'; students may initially contribute ideas as peripheral participants, but as the process progresses, they become central participants involved in production and decision-making. This transition transforms children from passive recipients into 'artist-activists' who act for social justice.

**Table 1.**

*The Learning–Consciousness–Participation Cycle in the Context of Arts Activism*

<b>Process</b>	<b>Theoretical Basis</b>	<b>Description</b>	<b>Pedagogical Reflection</b>
Social Learning	Bandura (1977) Social Learning Theory	Students internalize social behavioral models and values by observing teachers, peers, or art-ists in arts activism practices.	Modeling, empathy, observational learning, and behavioral change.
Critical Consciousness	Freire (1970) Critical Pedagogy	Students question social structures, develop awareness, and develop a desire to take action through art.	Critical thinking, praxis (unity of thought and action), and awareness of social justice.
Social Participation	Lave & Wenger (1991) Situated	Learning becomes permanent through active participation and responsibility within the community.	Community-based learning, collaboration, citizenship skills.

**2.Method**

This research was designed using the Systematic Thematic Synthesis method from Qualitative Research approaches to examine the contributions,

<sup>26</sup> D. M. Kohfeldt, *Children as Activist Artists: Constructing Citizenship through Social Justice Arts-Based Participatory Action Research* (Santa Cruz: University of California, Santa Cruz, 2014), 30–40, 52–56.

<sup>27</sup> Lave - Wenger, *Situated Learning*, 29-40.

challenges, and pedagogical principles of applying art activism in schools with children of different ages. The study was designed using the Systematic Thematic Synthesis model, which requires the systematic and repeatable synthesis of existing academic knowledge under three fundamental theoretical perspectives (Social Learning, Critical Pedagogy, and Social Participation).<sup>28</sup> Thematic synthesis allows for the creation of new and higher-level themes by deeply interpreting qualitative findings from different studies, rather than merely describing them.<sup>29</sup> Within this framework, the present study seeks to address the following research question:

What are the theoretical and practical implications of integrating art activism into school education within the Turkish context?

### 2.1. Data Collection and Screening Process

The data source for the research consists of national and international academic publications (articles, books, theses, conference papers, and reports) covering the topics of art activism, art education, activism, and child/youth participation. The literature review was conducted using a systematic protocol via internationally reputable databases such as Web of Science (WoS), Scopus, and ERIC, as well as Google Scholar, to ensure the comprehensiveness of the findings.

The systematic review protocol focused primarily on the foundational texts of the field (e.g., Duncan-Andrade & Morrell<sup>30</sup> for Critical Pedagogy) and then addressed current (2015-2025) applications to ensure the reliability and validity of the qualitative research.<sup>31</sup>

During the search process, the following basic keyword combinations were used with Boolean operators (AND/OR) to cover the entire relevant

---

<sup>28</sup> Maria J. Grant - Andrew Booth, "A Typology of Reviews: An Analysis of 14 Review Types and Associated Methodologies", *Health Information and Libraries Journal* 26/2 (June 2009), 91-108.

<sup>29</sup> Virginia Braun - Victoria Clarke, "Using Thematic Analysis in Psychology", *Qualitative Research in Psychology* 3/2 (January 2006), 77-101.

<sup>30</sup> Duncan-Andrade - Morrell, *The Art of Critical Pedagogy*, 161-184.

<sup>31</sup> E. G. Guba - Y. S. Lincoln, "Competing Paradigms in Qualitative Research," *Handbook of Qualitative Research*, ed. N. K. Denzin - Y. S. Lincoln (B.y.: Sage Publications, 1994), 105-117.

literature: ('Art Activism' OR 'Artist Pedagogy' OR 'Social Justice Art'); AND ('Critical Pedagogy' OR 'Social Learning' OR 'Youth Participation'); AND (School OR Children OR Youth OR 'Teacher Training').

The following criteria were used to determine the sources during the search and selection process:

**Direct Relationship:** The source must be directly related to at least one of the topics of art activism, critical pedagogy, or child/youth activism.

**Theoretical Basis:** The work must be based on one of the theories that form the theoretical framework of the research: Social Learning, Critical Pedagogy or Social Participation.

**Contemporaneity and Balance of Fundamental Sources:** In addition to current studies, the inclusion of foundational sources that constitute fundamental theories such as Critical Pedagogy (e.g., Duncan-Andrade and Morrell<sup>32</sup>) in the literature.

**Exclusion Criteria:** Studies that exclude the pedagogical dimension of the subject and focus solely on art history or political science philosophy were excluded.

The number of sources identified in the search that met the criteria and were used for synthesis is 17 (Table 2).

## **2.2. Data Analysis**

The analysis of the collected data was carried out using content analysis and thematic synthesis methods. During the analysis process, to increase the transparency and traceability of the study's findings, the findings were coded independently of the theoretical framework and then related to the theoretical structure.

To ensure the trustworthiness of the thematic synthesis, manual coding and theme development were conducted through a transparent and iterative process. Although the researcher performed the coding independently, reliability was strengthened through constant comparison, reflexive memo

---

<sup>32</sup> Duncan-Andrade - Morrell, *The Art of Critical Pedagogy*, 161-184.

writing<sup>33</sup> and theoretical cross-checking across Social Learning, Critical Pedagogy, and Social Participation frameworks. An audit trail documenting coding decisions and theme refinements further supported dependability and confirmability.<sup>34</sup> Each selected source was systematically examined in a manner that served the purpose of the research, and the findings were analysed in the following two stages:

### 2.2.1. Content Analysis

Each source was systematically examined in the context of its contributions and challenges regarding the applicability of art activism in schools. During the coding process, conceptual codes were created in the context of the contributions offered by art activism (e.g., self-efficacy, critical consciousness, leadership) and challenges (e.g., administrative resistance, teacher inadequacy, curriculum limitations). This analysis defined the methodological practices (e.g., community art, recycled art) presented by the sources regarding the age groups (preschool, primary school, secondary school, high school) and purposes (e.g., environmental activism, social justice) for which art activism is applied.

### 2.2.2. Thematic Synthesis

The codes created were subjected to a thematic synthesis in relation to the theoretical framework of the study. This process was carried out in line with pre-determined theoretical themes, as required by qualitative synthesis methodology.<sup>35</sup> As a result of this correlation, three main themes emerged, forming the findings section:

---

<sup>33</sup> Lorelli S. Nowell et al., "Thematic Analysis," *International Journal of Qualitative Methods* 16/1 (December 1, 2017), 7.

<sup>34</sup> Guba - Lincoln, "Competing Paradigms in Qualitative Research", 105-117.

<sup>35</sup> Grant - Booth, "A Typology of Reviews: An Analysis of 14 Review Types and Associated Methodologies", 91-108.

**Table 2.**

*Systematic Synthesis Analysis of the Research*

<b>Main Theme</b>	<b>Subtheme</b>	<b>Sources</b>
Philosophical and Scientific Foundations of Arts Activism	Critical Consciousness and Transformative Action	(Duncan-Andrade & Morrell <sup>36</sup> ; Hemmerich <sup>37</sup> ; Kohfeldt <sup>38</sup> )
	Self-Efficacy and Sense of Social Purpose	(Malin <sup>39</sup> ; Torres-Harding et al. <sup>40</sup> ; Watson <sup>41</sup> )
	Attitude Change and Empathy Development	(Szubielska al. <sup>42</sup> ; Torres-Harding et al. <sup>43</sup> )
	Multidimensional Participation and Leadership	(Cruz al <sup>44</sup> ; Kramer <sup>45</sup> )

<sup>36</sup> Duncan-Andrade - Morrell, *The Art of Critical Pedagogy*, 161–184.

<sup>37</sup> SJ S. Hemmerich, “Art as Activism and Allyship: Black Lives Matter Student Murals”, *Art Education* 74/5 (September 2021), 25–31.

<sup>38</sup> Kohfeldt, *Children as Activist Artists: Constructing Citizenship through Social Justice Arts-Based Participatory Action Research*, 43–50.

<sup>39</sup> Malin, “Arts Participation as a Context for Youth Purpose”, 268–280.

<sup>40</sup> Susan Torres-Harding, “Children as Agents of Social and Community Change: Enhancing Youth Empowerment through Participation in a School-Based Social Activism Project”, *Education, Citizenship and Social Justice* 13/1 (March 2018), 4, 12–15.

<sup>41</sup> Watson, *Student Activism: Learning through Doing*, 4–6.

<sup>42</sup> Magdalena Szubielska, “Does Art Activism Affect Pre-School Children’s Attitudes towards Individuals with Blindness?”, *International Journal of Disability, Development and Education* 69/2 (2022), 372–379.

<sup>43</sup> Torres-Harding, “Children as Agents of Social and Community Change: Enhancing Youth Empowerment through Participation in a School-Based Social Activism Project”, 4, 12–15.

<sup>44</sup> Jessica A. Cruz, “Creating Change: Art Activism and Leadership Development”, *New Directions for Student Leadership* 185 (March 2025), 61–65.

<sup>45</sup> Julian Kramer, *Art Activism in the Elementary Art Classroom: A Case Study* (Kearney: Faculty of The Graduate Program of the Department of Art, Design at the University of Nebraska Kearney, Master Thesis, 2022), 72–86, 181–193.

Pedagogical Principles of Arts Activism	The Artist/Educator/Activist Model	(Campana <sup>46</sup> ; Campana <sup>47</sup> )
	Age-Appropriate Critical Dialogue	(Árnadóttir & Einarsdóttir <sup>48</sup> ; Kramer <sup>49</sup> )
	The Role of the School	(Dunlop al. <sup>50</sup> ; Cruz al. <sup>51</sup> )
	Artist Childhoods	(Lasczik al. <sup>52</sup> ; Torres-Harding et al. <sup>53</sup> )
Methodological Practices and	Methodological Practices Challenges in Implementation	(Campana <sup>54</sup> ; Kikuchi <sup>55</sup> ; Lee <sup>56</sup> ) (Árnadóttir & Einarsdóttir <sup>57</sup> ; Campana <sup>58</sup> ; Desai <sup>59</sup> ; Dunlop

<sup>46</sup> Alina Campana, *A Portrait of Possibility: Examining the Artist/Educator/Activist as an Alternative Model for Art Educators* (Tucson: The University of Arizona, Master of Arts, 2008), 34-36, 95-97.

<sup>47</sup> Campana, "Agents of Possibility: Examining the Intersections of Art, Education, and Activism in Communities", 278-291.

<sup>48</sup> Árnadóttir - Einarsdóttir, "Using Community Art to Encourage Children to Participate in Discussions about Violence", 145-162.

<sup>49</sup> Kramer, *Art Activism in the Elementary Art Classroom: A Case Study*, 59-61, 181-182.

<sup>50</sup> Dunlop, "The Role of Schools and Teachers in Nurturing and Responding to Climate Crisis Activism", 291-299.

<sup>51</sup> Cruz, "Creating Change: Art Activism and Leadership Development", 61-65.

<sup>52</sup> Tahlia Lasczik, "Artist Childhoods", *International Journal of Art and Design Education* 44/2 (May 2025), 462-478.

<sup>53</sup> Torres-Harding, "Children as Agents of Social and Community Change: Enhancing Youth Empowerment through Participation in a School-Based Social Activism Project", 12-16.

<sup>54</sup> Campana, "Agents of Possibility: Examining the Intersections of Art, Education, and Activism in Communities", 278-291.

<sup>55</sup> Ryunosuke Kikuchi, "Multidisciplinary View on the Link of Environmental Activism with Art Creation-a Case Study of Recycled (Junk) Art," *International Journal of Art & Design (IJAD)* 7/1 (2023), 71-72.

<sup>56</sup> Eunji J. Lee, "Art as Pedagogy: A Multiple Case Study of Participatory Socially Engaged Art", *Visual Arts Research* 49/1 (June 2023), 88-106.

<sup>57</sup> Árnadóttir - Einarsdóttir, "Using Community Art to Encourage Children to Participate in Discussions about Violence", 145-162.

<sup>58</sup> Campana, "Agents of Possibility: Examining the Intersections of Art, Education, and Activism in Communities" 278-291.

<sup>59</sup> Desai, "Collective Art Activist Practice", 28-36.

---

Challenges	al. <sup>60</sup> ; Duncan-Andrade & Morrell <sup>61</sup> ; Kikuchi <sup>62</sup> )
------------	--

---

### 3. Findings

#### 3.1. The Philosophical and Theoretical Foundations of Art Activism

Art activism represents not only a teaching method but also a philosophical stance that aims to develop the individual's social and critical consciousness.

Critical Consciousness and Transformative Action (Critical Pedagogy): The findings reveal that art activism functions as a pedagogical process through which students develop critical awareness of social injustices and transform this awareness into action. This aligns with Dewhurst's<sup>63</sup> notion of activist art pedagogy, where artistic creation becomes a medium for cultivating critical consciousness. Similarly, Desai<sup>64</sup> emphasizes that art activism enables learners to question dominant narratives, engage in collective reflection, and build solidarity through artistic praxis.

Art activism offers art as a tool for developing critical consciousness, which forms the basis of critical pedagogy. In the studies reviewed, through artworks or actions, students analyse power relations and injustices, finding opportunities to transform their theoretical knowledge into concrete praxis (the unity of thought and action).<sup>65</sup> For example, Hemmerich<sup>66</sup> has made art a tool for solidarity and social justice with the murals they produced as part of the global Black Lives Matter movement. When critical pedagogy uses art as a tool, children not only reflect on social issues, but also become active implementers and researchers of their own change projects, like the principles

---

<sup>60</sup> Dunlop, "The Role of Schools and Teachers in Nurturing and Responding to Climate Crisis Activism", 291-299.

<sup>61</sup> Duncan-Andrade - Morrell, *The Art of Critical Pedagogy*, 161-184.

<sup>62</sup> Kikuchi, "Multidisciplinary View on the Link of Environmental Activism with Art Creation- a Case Study of Recycled (Junk) Art", 71-72.

<sup>63</sup> Dewhurst, *A Pedagogy of Activist Art: Exploring the Educational Significance of Creating Art for Social Justice*, 141-149.

<sup>64</sup> Desai, "Collective Art Activist Practice", 28-36.

<sup>65</sup> Duncan-Andrade - Morrell, *The Art of Critical Pedagogy*, 161-184.

<sup>66</sup> Hemmerich, "Art as Activism and Allyship: Black Lives Matter Student Murals", 25-31.

of Participatory Action Research (PAR).<sup>67</sup> This is the pedagogical counterpart of praxis, as emphasised by Freire<sup>68</sup>

Self-Efficacy and Sense of Social Purpose (Social Learning Theory): Participants across multiple studies reported a heightened sense of self-efficacy and empowerment after engaging in activist art projects. Malin<sup>69</sup> found that students who created art addressing environmental and justice themes experienced a greater belief in their ability to influence change. Similarly observed that participation in art activities functions as a context for a sense of social purpose, particularly among young people. Art activism projects strengthen children's belief in their own abilities and in the potential of their actions to bring about social change (self-efficacy).<sup>70 71</sup> These findings parallel the current analysis, where students' engagement in art activism not only fostered creative confidence but also shaped their moral reasoning and sense of responsibility. Collectively, these studies affirm that self-efficacy in art activism emerges through authentic participation, reflection, and dialogue within socially relevant contexts.

Attitude Change and Empathy Development: Several studies identified empathy as a key affective outcome of art activism. Art activism has the potential to positively change children's attitudes towards specific groups or social issues.<sup>72</sup> For example, art activism studies conducted with preschool children have been able to influence attitudes towards blind individuals. Similarly, Torres-Harding<sup>73</sup> found that school-based activism projects strengthen children's self-efficacy and awareness of social participation. The

---

<sup>67</sup> Kohfeldt, *Children as Activist Artists: Constructing Citizenship through Social Justice Arts-Based Participatory Action Research*, 43-51.

<sup>68</sup> Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 13.

<sup>69</sup> Malin, "Arts Participation as a Context for Youth Purpose", 268-280.

<sup>70</sup> Watson, *Student Activism: Learning through Doing*, 4-6.

<sup>71</sup> Torres-Harding, "Children as Agents of Social and Community Change: Enhancing Youth Empowerment through Participation in a School-Based Social Activism Project" 4, 12-15.

<sup>72</sup> Szubielska, "Does Art Activism Affect Pre-School Children's Attitudes towards Individuals with Blindness?", 372-379.

<sup>73</sup> Torres-Harding, "Children as Agents of Social and Community Change: Enhancing Youth Empowerment through Participation in a School-Based Social Activism Project", 4, 14-16.

findings suggest that empathy in art activism is not incidental but cultivated through guided critical dialogue and collective artmaking.

**Multidimensional Participation and Leadership:** Art activism encourages multidimensional forms of participation that extend beyond the classroom. Art activism supports leadership development by positioning students as agents of change, transforming them from passive participants into active agents.<sup>74</sup> Kramer<sup>75</sup> observed that elementary students involved in art activism projects transitioned from passive learners to active cultural contributors, taking leadership roles in school exhibitions and community events. In the reviewed research, art activism was found to nurture leadership by inviting children to take ownership of projects addressing real-world concerns. This finding resonates with Lave and Wenger's<sup>76</sup> theory of situated learning, in which learners move from peripheral observation to full participation within a community of practice. Through this process, art classrooms evolve into spaces where leadership, agency, and collaboration are fostered simultaneously.

### **3.2. Pedagogical Principles of Art Activism**

The successful implementation of art activism in schools relies on specific pedagogical principles that go beyond traditional art education. These principles redefine the teacher's role and transform the learning environment:

**Artist/Educator/Activist Model:** The reviewed literature, the teacher to go beyond the traditional role of educator and act as an 'artist/educator/activist'. Campana<sup>77</sup> conceptualizes this triadic role as essential for bridging artistic practice and social advocacy. This model offers an alternative model that explores the intersections between art, education, and activism.<sup>78 79</sup> This pedagogical stance underscores the ethical and political

---

<sup>74</sup> Cruz, "Creating Change: Art Activism and Leadership Development", 61-65.

<sup>75</sup> Kramer, *Art Activism in the Elementary Art Classroom: A Case Study*, 59-61, 72-74, 181-182.

<sup>76</sup> Lave - Wenger, *Situated Learning*, 29-40.

<sup>77</sup> Campana, "Agents of Possibility: Examining the Intersections of Art, Education, and Activism in Communities", 278-291.

<sup>78</sup> Campana, *A Portrait of Possibility: Examining the Artist/Educator/Activist as an Alternative Model for Art Educators*, 34-36, 95-97.

dimensions of art education, reaffirming its potential as a vehicle for democratic participation.

Age-Appropriate Critical Dialogue: Implementing art activism with younger learners requires developmentally appropriate approaches. When working with different age groups, it is essential to open critical topics (violence, climate crisis, etc.) for discussion using age-appropriate community art or participatory research methods.<sup>80</sup> For example, Kramer<sup>81</sup> showed that arts activism practices at the elementary school level strengthen students' social awareness and community engagement skills. Community art is an effective tool for encouraging children to participate in discussions on sensitive topics such as violence. The findings of this review echo these conclusions, showing that students as young as elementary level can engage meaningfully with issues of fairness, diversity, and sustainability when artistic activities are scaffolded appropriately. Árnadóttir and Einarsdóttir<sup>82</sup> further argue that dialogic teaching—encouraging open-ended questioning and emotional engagement—supports children's moral reasoning. Thus, critical dialogue in art activism must be flexible, emotionally attuned, and grounded in age-sensitive pedagogical design.

The Role of Schools: Schools play a critical role in nurturing and responding to children's activism on issues such as climate crisis activism.<sup>83</sup> Teachers and school administrators creating an environment supportive of activism encourages student participation. They also highlight that community partnerships increase the originality of student projects and transform school arts programs into civic engagements. Collectively, these

---

<sup>79</sup> Campana, "Agents of Possibility: Examining the Intersections of Art, Education, and Activism in Communities", 278-291.

<sup>80</sup> Árnadóttir - Einarsdóttir, "Using Community Art to Encourage Children to Participate in Discussions about Violence", 145-162.

<sup>81</sup> Kramer, *Art Activism in the Elementary Art Classroom: A Case Study*, 72-74, 181-182.

<sup>82</sup> Árnadóttir - Einarsdóttir, "Using Community Art to Encourage Children to Participate in Discussions about Violence", 145-162.

<sup>83</sup> Dunlop, "The Role of Schools and Teachers in Nurturing and Responding to Climate Crisis Activism", 291-299.

findings confirm the strong commitment to preserving activist arts education within school culture and policy<sup>84</sup>.

**Artist Childhoods:** Engaging children in art activism redefines traditional notions of childhood as passive or apolitical. Practising art activism from the earliest ages (preschool) enables children to experience ‘Artist Childhoods,’ which develop their critical thinking and social awareness skills.<sup>85</sup> In the studies reviewed, young participants demonstrated a sense of agency by selecting topics relevant to their lived experiences—such as environmental sustainability or inclusion—and translating them into visual narratives. This corresponds with Torres-Harding et al.’s<sup>86</sup> argument that youth empowerment emerges when children are treated as collaborators rather than beneficiaries. The evidence suggests that fostering ‘activist childhoods’ requires both trust and structured opportunities for children to act meaningfully within collective artistic processes.

### **3.3. Methodological Practices and Challenges of Art Activism**

While the practices used in implementing art activism projects vary, these applications also bring certain challenges in the school environment:

#### **3.3.1. Methodological Practices**

**Recycled (Junk) Art:** Recycled (junk) art practices, which combine environmental activism and art creation, are an important methodological tool for increasing students' ecological awareness and encouraging their creativity in the use of materials.<sup>87</sup>

**Community Art Projects:** Art activism projects are often carried out in the format of community art, where students work together towards a common goal rather than individually.<sup>88</sup>

---

<sup>84</sup> Cruz, “Creating Change: Art Activism and Leadership Development”, 61-65.

<sup>85</sup> Lasczik, “Artist Childhoods”, 470-473.

<sup>86</sup> Torres-Harding, “Children as Agents of Social and Community Change: Enhancing Youth Empowerment through Participation in a School-Based Social Activism Project”, 14-16.

<sup>87</sup> Kikuchi, “Multidisciplinary View on the Link of Environmental Activism with Art Creation- a Case Study of Recycled (Junk) Art”, 71-72.

<sup>88</sup> Campana, “Agents of Possibility: Examining the Intersections of Art, Education, and

Use of Digital Tools: In the age of digital transformation, art activism can be approached within the context of Global Citizenship Education using EduTech tools.<sup>89</sup> This broadens the reach and impact of artistic action.

The reviewed studies demonstrate that art activism in education employs diverse methodological strategies that integrate creativity, ecological awareness, and community participation. One common approach is recycled (junk) art, which merges environmental activism with artistic expression. Kikuchi<sup>90</sup> emphasizes that working with discarded or repurposed materials helps students develop both ecological consciousness and material creativity, transforming waste into visual narratives of sustainability. Such practices not only cultivate artistic innovation but also engage learners in reflecting on consumer culture and environmental responsibility—showing how artistic process itself becomes a form of ecological activism.

Another widely adopted method involves community art projects, which prioritize collective creation over individual production. Campana<sup>91</sup> describes community art as a participatory framework that enables students to collaborate toward shared social goals, thereby fostering a sense of belonging and civic agency. Through these projects, students learn negotiation, teamwork, and leadership—skills that extend beyond the art classroom. The emphasis on collaboration aligns with Lave and Wenger's<sup>92</sup> concept of communities of practice, in which learning occurs through active participation within a shared social endeavour.

The third methodological trend centers on the use of digital tools to enhance the reach and relevance of art activism. Lee<sup>93</sup> highlights how the integration of educational technologies within Global Citizenship Education

---

Activism in Communities", 278–291.

<sup>89</sup> Lee, "Art as Pedagogy: A Multiple Case Study of Participatory Socially Engaged Art".

<sup>90</sup> Kikuchi, "Multidisciplinary View on the Link of Environmental Activism with Art Creation—a Case Study of Recycled (Junk) Art", 71–72.

<sup>91</sup> Campana, "Agents of Possibility: Examining the Intersections of Art, Education, and Activism in Communities", 278–291.

<sup>92</sup> Lave - Wenger, *Situated Learning*, 29-40.

<sup>93</sup> Lee, "Art as Pedagogy: A Multiple Case Study of Participatory Socially Engaged Art", 88–106.

frameworks allows students to connect local issues with global discourses. Digital exhibitions, online campaigns, and interactive platforms enable learners to disseminate their creative messages to broader audiences, making the activist dimension of art education more visible. Collectively, these methodological practices illustrate that art activism operates at the intersection of environmental awareness, social collaboration, and digital engagement—each reinforcing the transformative potential of art-based pedagogy.

### **3.3.2. Challenges in Implementation**

**Curriculum Constraints:** The critical and political nature of art activism makes it difficult to find sufficient space within the limitations of the school curriculum<sup>94</sup> and time constraints.<sup>95</sup>

**Teacher Training and Competence:** A significant challenge is that teachers lack sufficient knowledge of both activist and critical pedagogy principles beyond traditional art education pedagogy.<sup>96 97</sup>

**Political and Administrative Resistance:** The fact that art activism addresses controversial<sup>98</sup> or sensitive social issues<sup>99</sup> carries the risk of political or administrative resistance from school administrations or parents.<sup>100 101</sup>

---

<sup>94</sup> Campana, "Agents of Possibility: Examining the Intersections of Art, Education, and Activism in Communities", 278–291.

<sup>95</sup> Duncan-Andrade - Morrell, *The Art of Critical Pedagogy*, 161–184.

<sup>96</sup> Campana, "Agents of Possibility: Examining the Intersections of Art, Education, and Activism in Communities", 278–291.

<sup>97</sup> Desai, "Collective Art Activist Practice".

<sup>98</sup> Árnadóttir - Einarsdóttir, "Using Community Art to Encourage Children to Participate in Discussions about Violence", 145–162.

<sup>99</sup> Desai, "Collective Art Activist Practice", 29.

<sup>100</sup> Campana, "Agents of Possibility: Examining the Intersections of Art, Education, and Activism in Communities", 278–291.

<sup>101</sup> Dunlop, "The Role of Schools and Teachers in Nurturing and Responding to Climate Crisis Activism", 291–299.

Resource Constraints: Even when recycled materials are used, finding budgets and spaces for art supplies and large-scale community projects can be problematic.<sup>102 103</sup>

Despite its pedagogical promise, implementing art activism within formal education settings presents several interrelated challenges. One of the most persistent barriers lies in curriculum constraints. The inherently critical and political nature of art activism often conflicts with standardized curricula and limited classroom time. Campana<sup>104</sup> and Duncan-Andrade and Morrell<sup>105</sup> note that teachers struggle to allocate sufficient space for politically charged or socially engaged art within rigid instructional frameworks, where measurable outcomes and exam preparation dominate. This structural tension restricts the depth and continuity of activist projects, pushing them to the margins of formal schooling.

A second obstacle involves teacher training and competence. Campana<sup>106</sup> and Desai<sup>107</sup> both argue that many art educators lack adequate preparation in activist methodologies and critical pedagogy. Traditional art education programs tend to focus on technique and aesthetics rather than social critique or advocacy, leaving teachers uncertain about how to facilitate projects that engage with sensitive or controversial issues. Consequently, professional development in this area remains a pressing need if art activism is to become a sustainable pedagogical approach.

The third major difficulty concerns political and administrative resistance. As Árnadóttir and Einarsdóttir<sup>108</sup> observe, addressing emotionally

---

<sup>102</sup> Campana, "Agents of Possibility: Examining the Intersections of Art, Education, and Activism in Communities", 278-291.

<sup>103</sup> Kikuchi, "Multidisciplinary View on the Link of Environmental Activism with Art Creation- a Case Study of Recycled (Junk) Art", 71-72.

<sup>104</sup> Campana, "Agents of Possibility: Examining the Intersections of Art, Education, and Activism in Communities", 278-291.

<sup>105</sup> Duncan-Andrade - Morrell, *The Art of Critical Pedagogy*, 161-184.

<sup>106</sup> Campana, "Agents of Possibility: Examining the Intersections of Art, Education, and Activism in Communities", 278-291.

<sup>107</sup> Desai, "Collective Art Activist Practice", 28-36.

<sup>108</sup> Árnadóttir - Einarsdóttir, "Using Community Art to Encourage Children to Participate in Discussions about Violence", 145-162.

charged or controversial themes—such as inequality, violence, or social justice—can provoke discomfort among administrators and parents. Desai<sup>109</sup> and Dunlop et al.<sup>110</sup> similarly report instances where activist projects encountered institutional censorship or public backlash. Campana<sup>111</sup> contends that such resistance reflects broader anxieties about politicizing education, yet also underscores the urgency of cultivating teachers' advocacy skills to defend the pedagogical value of activist art.

Finally, resource constraints pose a practical limitation. Even when recycled materials are employed, schools frequently face shortages of funding, workspace, and logistical support for large-scale community projects. *Metin girmek için buraya tıklayın veya dokunun.*<sup>112</sup> These material limitations can curtail student creativity and hinder project sustainability. Nonetheless, the reviewed literature suggests that educators often respond to such constraints with innovative, low-cost solutions—turning scarcity itself into a catalyst for creative problem-solving.

#### **4. Discussion And Conclusion**

This study examined the applicability of art activism in schools across different age groups and addressed the transformative role of art in education through three theoretical axes: Social Learning Theory, Critical Pedagogy, and Social Participation Theory. The findings reveal that art possesses a powerful transformative potential that goes beyond being merely an aesthetic pursuit, fostering critical awareness, self-efficacy, and a sense of social purpose in children. However, realising this potential in Turkey requires seriously questioning existing pedagogical roles and the structure of the centralised education system.

---

<sup>109</sup> Desai, "Collective Art Activist Practice.", 32.

<sup>110</sup> Dunlop, "The Role of Schools and Teachers in Nurturing and Responding to Climate Crisis Activism", 291-299.

<sup>111</sup> Campana, "Agents of Possibility: Examining the Intersections of Art, Education, and Activism in Communities", 278-291.

<sup>112</sup> Kikuchi, "Multidisciplinary View on the Link of Environmental Activism with Art Creation—a Case Study of Recycled (Junk) Art", 71-72.

#### 4.1. Intertheoretical Holistic Model

Our research demonstrates that the act of art activism serves as a single methodological interface that links three theoretical foundations that enable individual and collective development. These three theories form a 'synergistic activism model' that feeds into each other in practice.

This cycle begins with what Bandura (1977)<sup>113</sup> refers to as the 'mastery experience.' For example, the visible success of a concrete action, such as students preparing and displaying a poster on an environmental issue, instantly boosts self-efficacy. This experience reinforces the child's belief that 'my actions can make a difference' (2022)<sup>114</sup>, and this self-efficacy triggers the sense of social purpose emphasised by Malin (2015).<sup>115</sup>

This rising belief in self-efficacy builds a strong bridge to the field of Critical Pedagogy. Praxis (the unity of thought and action), the fundamental goal of Critical Pedagogy, is concretised through artistic activism.<sup>116</sup> Abstract critical thinking (the source of the problem) is transformed into action by being turned into an artistic output (a protest sculpture or performance). argue, this transformation offers a practical model that moves critical consciousness from a mere way of thinking to transformative action.

Finally, this self-efficacy and critical action occur within the Theory of Social Participation. The collective nature of art activism projects enables students to belong to a community. According to Lave and Wenger's<sup>117</sup>, students may initially be 'peripheral participants' who contribute ideas, but as the process progresses, they become 'central participants' involved in production and decision-making. This process enables them to construct their identities as 'activist citizens'. This model is a single pedagogical approach that integrates individual psychological development, critical thinking, and identity construction within the community.

---

<sup>113</sup> Bandura, "Self-Efficacy: Toward a Unifying Theory of Behavioral Change", 191-215.

<sup>114</sup> Watson, *Student Activism: Learning through Doing*, 4-5.

<sup>115</sup> Malin, "Arts Participation as a Context for Youth Purpose", 268-280.

<sup>116</sup> Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 13.

<sup>117</sup> Lave - Wenger, *Situated Learning*, 29-40.

## 4.2. Pedagogical Repositioning

The effective implementation of art activism pedagogy in schools requires a fundamental redefinition of the traditional role of the teacher. Findings indicate that the key to success in this model is for the teacher to move beyond being merely a transmitter of technical skills and embrace the identity of 'Artist/Educator/Activist'.<sup>118</sup>

This three-dimensional role demands not only artistic knowledge from the teacher, but also social sensitivity, critical dialogue management, and action facilitation skills. The teacher is no longer an aesthetic authority; they are an 'agent of possibility' who enables children to confidently express their own critical voices through artistic language.<sup>119</sup>

This new pedagogical position also changes the purpose of art education. In the traditional model,<sup>120</sup> the artwork is the goal, whereas in art activism, the artwork is a tool; the real goal is the social dialogue and transformation that takes place in the creative process itself. This approach aligns with Desai's (2025)<sup>121</sup> concept of the 'Pedagogy of Hope,' which aims to foster feelings of hope and solidarity rather than helplessness when dealing with complex social issues.

Furthermore, pedagogical repositioning highlights the necessity of 'age-appropriate critical dialogue'<sup>122</sup> in art activism. Teachers are responsible for ensuring that students gain critical awareness without being traumatised by addressing critical issues in a language and artistic method appropriate to children's developmental level. In this context, it is critically important that teachers are supported not only in the field of art education but also in critical pedagogy and social psychology.

---

<sup>118</sup> Campana, "Agents of Possibility: Examining the Intersections of Art, Education, and Activism in Communities", 278-291.

<sup>119</sup> Campana, *A Portrait of Possibility: Examining the Artist/Educator/Activist as an Alternative Model for Art Educators*, 34-36, 95-97.

<sup>120</sup> Kürşat Azılioğlu - Meliha Yılmaz, "Toplumsal ve Kültürel Değişimlerin Sanat Eğitimine Yansımaları", *Eğitim ve Toplum Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Aralık 2021), 443-461.

<sup>121</sup> Desai, "Collective Art Activist Practice", 33.

<sup>122</sup> Árnadóttir - Einarsdóttir, "Using Community Art to Encourage Children to Participate in Discussions about Violence", 145-162.

### 4.3. Turkish Context

The applicability of art activism pedagogy in Turkish schools is both supported by institutional vision and tested by structural barriers. On the positive side, the Ministry of National Education's 2023 Education Vision<sup>123</sup> and its official emphasis on themes such as 'sustainability' and 'participatory citizenship' provide a strong foundation for legitimising this model in schools.<sup>124</sup> This offers the advantage of positioning art activism as an extension of national education goals. In Turkey, art activism is mostly carried out through civil society (such as Greenpeace and TEMA) or independent groups;<sup>125</sup> environmental and social-themed workshops aim to develop students' artistic awareness through extracurricular activities.<sup>126</sup>

However, findings reveal that the biggest obstacle in practice stems from the centralised education system. While art activism, by its nature, requires a flexible, long-term, and interdisciplinary curriculum, schools in Turkey are focused on a centralised examination system<sup>127</sup>. This structure limits teachers' autonomy to use and adapt the curriculum at their own initiative.<sup>128</sup> As highlighted in the OECD's TALIS 2024 report, the fact that Turkish teachers' representativeness in pedagogical decisions is below the OECD average supports the seriousness of this structural problem.<sup>129</sup>

<sup>123</sup> Milli Eğitim Bakanlığı, "2023 Eğitim Vizyonu," Milli Eğitim Bakanlığı (2018), 13.

<sup>124</sup> Ayşe Nihan Zengin - Nur Ütkür Güllühan, "Exploring Activist Art Studies: Enhancing Visual Literacy through Critical Engagement and Interpretation", *International Journal of Art and Design Education* (2025), 12-14.

<sup>125</sup> M. Y. Yorulmaz, "Sanatta Aktivizm: Aktivist Sanatçıların Sanata Etkisi", *İdil Sanat ve Tasarım Dergisi* 94/12 (2023), 86-88.

<sup>126</sup> Eylül Ganiz - İsmail Erim Gülaçtı, "Afiş Tasarımındaki Görsel Tasarım Öğelerinin Sanat ve Aktivizm İlişkisi Bağlamında İncelenmesi", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 10/5 (2024), 85-87

<sup>127</sup> Sezgin Kızılcılık, "An Evaluation of the Turkish Education System outside the Conflict between Old and New." *Eurasian Journal of Educational Research*, 59, (2015), 154-156.

<sup>128</sup> Meryem Tokgöz Can - Nilay T. Bümen, "Turkish Teachers' Autonomy in Using and Adapting Curriculum: A Mixed Methods Study", *Issues in Educational Research* 31/4 (2022), 1272-1273.

<sup>129</sup> OECD, Teaching and Learning International Survey (TALIS) 2024 Conceptual Framework (2025), 50.

This lack of autonomy leads teachers to be cautious about artistic productions with political content that transcend the centralised system and results in creative pedagogical approaches remaining 'superficial'. Art activism projects risk being reduced to one-off 'awareness-raising events' that lack critical inquiry. This creates a cycle that repeats the traditional model,<sup>130</sup> which focuses solely on aesthetic production, rather than the true praxis advocated by Freire.<sup>131</sup>

Consequently, for the pedagogy of art activism to reach its full potential in Turkey, the centralised structure must be loosened, and teachers must be supported in using artistic action as a tool for activism. This model can help the Turkish education system gain not only an aesthetic but also an ethical and political dimension, transforming students from passive recipients into transformative citizens.

## 5. Recommendations

**Policy Reform:** The arts education curriculum needs to be made more flexible to develop students' critical thinking, social awareness and creativity skills. In this regard, it is important for teachers to have more say in pedagogical decisions and for space to be made for arts-based social projects. This highlights the need for policy-level regulations that support more effective participation of teachers in decision-making processes and curriculum flexibility. To translate these recommendations into sustainable educational policy, collaboration between the Ministry of National Education, teacher training institutions, and cultural organizations is essential. National curriculum reform should incorporate explicit references to arts-based social learning outcomes and allocate funding for community-based art projects within schools. Additionally, establishing professional development frameworks that recognize and support teachers' autonomy in integrating art activism into their lessons will ensure that such pedagogical innovations are not isolated practices but embedded in the broader educational policy landscape.

---

<sup>130</sup> Azılıoğlu - Yılmaz, "Toplumsal ve Kültürel Değişimlerin Sanat Eğitimine Yansımaları", 453.

<sup>131</sup> Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 13.

**Teacher Training:** Art education teachers must be trained not only as knowledge transmitters but also as critical thinkers, socially aware and action-oriented individuals. In this context, it is recommended that teacher training programmes adopt the 'artist/educator/activist' model. This model strengthens teachers' abilities to use art as a means of expression, discuss social issues through aesthetic forms, and raise awareness among students. Furthermore, integrating art-based social learning activities (e.g., poster design, performance art, digital art projects) into teacher training will reinforce the practical application of critical pedagogy.

**Areas of Application:** To disseminate the art activism approach, it is recommended that educational institutions develop joint projects with civil society organisations, local authorities and cultural institutions. Such collaborations enable students to engage with social issues through art and create learning environments based on real-life experiences. Furthermore, the effective use of digital platforms (e.g. virtual exhibitions, online art campaigns, interactive media applications) will enable students to raise awareness both locally and globally. In this context, art activism-focused digital pedagogies support teachers' creative freedom and develop students' 21st-century skills.

## 6. Limitations

Although this study was conducted through a systematic and transparent thematic synthesis process, several limitations should be acknowledged. First, the analysis relied on the researcher's manual coding and interpretation, which may introduce subjective bias despite efforts to ensure trustworthiness through reflexive memoing and theoretical triangulation. Second, the scope of the synthesis was restricted to publications focusing on school-based art activism, and therefore, broader community or higher education contexts were not included. These limitations suggest that future studies could expand the dataset across different educational levels and cultural contexts to enhance the generalizability of the findings.

## Reference

Akboğa, H.M. *Türkiye'de Okullarda Çocuk Katılımı: Çocuklar İçin Güncel Durum Raporu* (İstanbul Bilgi Üniversitesi Çocuk Çalışmaları Birimi- Eğitim Reformu

Girişimi Demokratik Okullara Doğru Projesi Kitapları No: 2). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015. [https://cocuk.bilgi.edu.tr/wp-content/uploads/2020/02/COCA\\_DOD\\_kitap\\_COÇUK\\_BASKI.pdf](https://cocuk.bilgi.edu.tr/wp-content/uploads/2020/02/COCA_DOD_kitap_COÇUK_BASKI.pdf)

Árnadóttir, Hervör Alma - Einarsdóttir, Martha María. "Using Community Art to Encourage Children to Participate in Discussions about Violence." *Participatory Research on Child Maltreatment with Children and Adult Survivors: Concepts, Ethics, and Methods*. ed. Maria Roth - Ravit Alfandari vd. 145-162. Leeds: Emerald Publishing, 2023. <https://doi.org/10.1108/978-1-80455-526-220231010>

Azılıoğlu, Kürşat - Yılmaz, Meliha. "Toplumsal ve Kültürel Değişimlerin Sanat Eğitimine Yansımaları." *Eğitim ve Toplum Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Aralık 2021), 443-461. <https://doi.org/10.51725/etad.1034600>

Bandura, A. "Self-Efficacy: Toward a Unifying Theory of Behavioral Change". *Psychological Review* 2/84 (1977), 191-215.

Braun, Virginia - Clarke, Victoria. "Using Thematic Analysis in Psychology". *Qualitative Research in Psychology* 3/2 (January 2006), 77-101. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>

Campana, Alina. *A Portrait of Possibility: Examining the Artist/Educator/Activist as an Alternative Model for Art Educators*. Tucson: The University of Arizona, Master of Arts, 2008.

Campana, Alina. "Agents of Possibility: Examining the Intersections of Art, Education, and Activism in Communities". *Studies in Art Education* 52/4 (July 2011), 278-291. <https://doi.org/10.1080/00393541.2011.11518841>

Cruz, Jessica A. "Creating Change: Art Activism and Leadership Development". *New Directions for Student Leadership* 185 (March 2025), 61-65. <https://doi.org/10.1002/yd.20652>

Desai, Dipti. "Collective Art Activist Practice". *The Radical Teacher* 131 (2025), 28-36. <https://doi.org/10.2307/48816762>

Dewhurst, Marit. et al. *Social Justice Art Education: A Framework for Activist Art Pedagogy*. B.y.: Harvard Education Press, 2023.

- Dewhurst, Marit C. *A Pedagogy of Activist Art: Exploring the Educational Significance of Creating Art for Social Justice*. Cambridge: Harvard University, Doctoral Dissertation, 2009.
- Duncan-Andrade, Jeffrey Michael Reyes - Morrell, Ernest. *The Art of Critical Pedagogy*. B.y.: Peter Lang US, 2008. <https://doi.org/10.3726/b12771>
- Duncombe, Stephen. "A Theory of Change for Artistic Activism." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 81/2 (August 2023), 260-268. <https://doi.org/10.1093/jaac/kpad003>
- Duncum, Paul. "Engaging Public Space: Art Education Pedagogies for Social Justice". *Equity and Excellence in Education* 44/3 (July 2011), 348-363. <https://doi.org/10.1080/10665684.2011.590400>
- Dunlop, Lynda. "The Role of Schools and Teachers in Nurturing and Responding to Climate Crisis Activism". *Children's Geographies* 19/3 (2021), 291-299. <https://doi.org/10.1080/14733285.2020.1828827>
- Freire, Paulo. *Pedagogy of the Oppressed*. ed. Donaldo Macedo. trans. Myra Bergman Ramos. B.y.: The Continuum International Publishing, 30TH Ed., 2005.
- Frostig, Karen. "Arts Activism: Praxis in Social Justice, Critical Discourse, and Radical Modes of Engagement". *Art Therapy* 28/2 (2011), 50-56. <https://doi.org/10.1080/07421656.2011.578028>
- Ganiz, Eylül - Gülaçtı, İsmail Erim. "Afiş Tasarımındaki Görsel Tasarım Öğelerinin Sanat ve Aktivizm İlişkisi Bağlamında İncelenmesi". *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 10/5 (2024), 143-160.
- Grant, Maria J. - Booth, Andrew. "A Typology of Reviews: An Analysis of 14 Review Types and Associated Methodologies". *Health Information and Libraries Journal* 26/2 (June 2009), 91-108. <https://doi.org/10.1111/j.1471-1842.2009.00848.x>
- Guba, E. G. - Lincoln, Y. S. "Competing Paradigms in Qualitative Research". *Handbook of Qualitative Research*. ed. N. K. Denzin - Y. S. Lincoln. 2/105-117. B.y.: Sage Publications, 1994.

- Hemmerich, SJ S. "Art as Activism and Allyship: Black Lives Matter Student Murals". *Art Education* 74/5 (September 2021), 25–31. <https://doi.org/10.1080/00043125.2021.1928469>
- Inwood, Hilary - Kennedy, Alysse. "Conceptualising Art Education as Environmental Activism in Preservice Teacher Education". *International Journal of Art & Design Education* 39/3 (August 2020), 585–599. <https://doi.org/10.1111/jade.12308>
- Kızılçelik, Sezgin. "An Evaluation of the Turkish Education System outside the Conflict between Old and New." *Eurasian Journal of Educational Research*, 59, (2015), 149-164. <http://dx.doi.org/10.14689/ejer.2015.59.9>
- Kikuchi, Ryunosuke. "Multidisciplinary View on the Link of Environmental Activism with Art Creation-a Case Study of Recycled (Junk) Art". *International Journal of Art & Design (IJAD)* 7/1 (2023), 67–74. <https://journal.uitm.edu.my/ojs/index.php/IJAD/index>
- Kohfeldt, D. M. *Children as Activist Artists: Constructing Citizenship through Social Justice Arts-Based Participatory Action Research*. Santa Cruz: University of California, Santa Cruz, 2014.
- Kramer, Julian. *Art Activism in the Elementary Art Classroom: A Case Study*. Kearney: Faculty of The Graduate Program of the Department of Art, Design at the University of Nebraska Kearney, Master Thesis, 2022. <https://openspaces.unk.edu/art-etd-895/19/>
- Lasczik, Tahlia. "Artist Childhoods". *International Journal of Art and Design Education* 44/2 (May 2025), 462–478. <https://doi.org/10.1111/jade.12562>
- Lave, Jean - Wenger, Etienne. *Situated Learning*. B.y.: Cambridge University Press, 1991. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511815355>
- Lee, Eunji J. "Art as Pedagogy: A Multiple Case Study of Participatory Socially Engaged Art". *Visual Arts Research* 49/1 (June 2023), 88–106. <https://doi.org/10.5406/21518009.49.1.08>
- Malin, Heather. "Arts Participation as a Context for Youth Purpose". *Studies in Art Education* 56/3 (April 2015), 268–280. <https://doi.org/10.1080/00393541.2015.11518968>

- Milli Eğitim Bakanlığı. "2023 Eğitim Vizyonu." *Milli Eğitim Bakanlığı*. 2018
- Milli Eğitim Bakanlığı. "Değerler Eğitimi Öğretim Programlarında Yer Alan Kök Değerler Temalı Etkinlik Kitabı." *Milli Eğitim Bakanlığı*. 2022
- Milli Eğitim Bakanlığı. "Okul Öğrenci Kulüpleri Sosyal Sorumluluk Ve Toplum Hizmeti Çalışmaları Uygulama Projesi Kılavuzu" *Milli Eğitim Bakanlığı*. 2024
- Milli Eğitim Bakanlığı. "Türkiye Yüzyılı Maarif Modeli: Öğretim Programları Ortak Metni" *Milli Eğitim Bakanlığı*. 2025.
- Nowell, L. S., Norris, J. M., White, D. E., & Moules, N. J. "Thematic analysis: Striving to meet the trustworthiness criteria." *International Journal of Qualitative Methods* 16/1 ((December 1, 2017), 13. <https://doi.org/10.1177/1609406917733847>
- OECD. *Teaching and Learning International Survey (TALIS) 2024 Conceptual Framework* (2025).
- Reed, T. V. *The Art of Protest*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2019. <https://doi.org/10.5749/j.ctvb1hrfc>
- Szubielska, Magdalena. "Does Art Activism Affect Pre-School Children's Attitudes towards Individuals with Blindness?". *International Journal of Disability, Development and Education* 69/2 (2022), 371-381. <https://doi.org/10.1080/1034912X.2020.1735624>
- Tokgöz Can, Meryem - Bümen, Nilay T. "Turkish Teachers' Autonomy in Using and Adapting Curriculum: A Mixed Methods Study". *Issues in Educational Research* 31/4 (2022), 1270-1290.
- Torres-Harding, Susan. "Children as Agents of Social and Community Change: Enhancing Youth Empowerment through Participation in a School-Based Social Activism Project". *Education, Citizenship and Social Justice* 13/1 (March 2018), 3-18. <https://doi.org/10.1177/1746197916684643>

- Watson, Sophie. *Student Activism: Learning through Doing*. B.y.: New Zealand Council for Educational Research, 2022. <https://doi.org/10.18296/rep.0020>
- Yorulmaz, M. Y. "Sanatta Aktivizm: Aktivist Sanatçuların Sanata Etkisi". *İdil Sanat ve Tasarım Dergisi* 94/12 (2023), 75-90. <https://doi.org/10.7816/idil-12-107-07>
- Zengin, Ayşe Nihan - Ütkür Güllühan, Nur. "Exploring Activist Art Studies: Enhancing Visual Literacy through Critical Engagement and Interpretation". *International Journal of Art and Design Education* (2025), 743-769. <https://doi.org/10.1111/jade.12600>

*mevzu*

*sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences*

e-ISSN 2667-8772

*mevzu*, Haziran/June 2026, s. 16: 33-67

**Ideological Anatomy of Nationalism: Between Theory and Practise**  
Milliyetçiliğin İdeolojik Anatomisi: Kuram ile Pratik Arasında

**Cemal YORGANCIOĞLU**

Dr., Kıbrıs Aydın Üniversitesi

İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi Uluslararası İlişkiler ABD,  
Assist. Prof. Dr., Cyprus Aydın University, Faculty of Economics, Administrative  
and Social Sciences, Department of International Relations

cemalyorgancioglu@cau.edu.tr

**ORCID:** 0000-0002-2885-7853

**ROR ID:** <https://ror.org/033sm2k57>

**DOI:** 10.56720/msbd.2026.s16.407

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 9 Kasım / November 2025

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 26 Mart / March 2026

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran / June 2026

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Yorgancıoğlu, Cemal. "Ideological Anatomy of Nationalism: Between Theory and Practise". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 16 (Haziran 2026): 33-67.  
<https://doi.org/10.47424/10.56720/msbd.2026.s16.407>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <https://mevzusbd.com> | mailto: [mevzusbd@gmail.com](mailto:mevzusbd@gmail.com)

Copyright © CC BY-NC 4.0



**Abstract**

The aim of this study is to approach nationalism not only as a sense of belonging or cultural practise, but instead to re-evaluate it as a comprehensive ideological formation. On a theoretical level, it examines how collective identity, historical narrative, sovereignty, cultural homogeneity and the institutional practises that support them interact to shape nationalism into an ideological structure. The article analyses the interactions between nationalism and liberalism, socialism, conservatism and fascism and shows how these relationships shape the variable yet defining character of nationalism. The methodology employed is an interdisciplinary framework that draws on political science, ideological theory and historical sociology and emphasises conceptual analysis, critical literature analysis and theoretical synthesis. The results emphasise the functions of nationalism in the construction of sovereignty and the production of legitimacy and show how these are reproduced through institutions, media and education. The study proposes conceptual tools for future empirical research and at the same time points to the importance of strategies based on cultural pluralism for policy makers. Furthermore, the article demonstrates the conceptual flexibility of nationalism by discussing its temporal and spatial variability and offering a new perspective to the literature.

**Keywords:** Nationalism, Ideology, Collective Identity, Political Theory, Historical Narrative

**Öz**

Bu çalışmanın amacı, milliyetçiliği sadece aidiyet duygusu veya kültürel bir uygulama olarak ele almak değil, onu kapsamlı bir ideolojik oluşum olarak yeniden değerlendirmektir. Teorik düzeyde, kolektif kimlik, tarihsel anlatı, egemenlik, kültürel homojenlik ve bunları destekleyen kurumsal uygulamaların nasıl etkileşime girerek milliyetçiliği ideolojik bir yapıya dönüştürdüğünü incelemektedir. Makale, milliyetçilik ile liberalizm, sosyalizm, muhafazakarlık ve faşizm arasındaki etkileşimleri analiz etmekte ve bu ilişkilerin milliyetçiliğin değişken ancak belirleyici karakterini nasıl şekillendirdiğini göstermektedir. Kullanılan metodoloji, siyaset bilimi, ideolojik teori ve tarihsel sosyolojiden yararlanan ve kavramsal analiz, eleştirel edebi analiz ve teorik sentezi vurgulayan disiplinlerarası bir çerçevedir. Sonuçlar, egemenliğin inşa-

sında ve meşruiyetin üretiminde milliyetçiliğin işlevlerini vurgulamakta ve bunların kurumlar, medya ve eğitim yoluyla nasıl yeniden üretildiğini göstermektedir. Çalışma, gelecekteki ampirik araştırmalar için kavramsal araçlar önermekte ve aynı zamanda politika yapıcılar için kültürel çoğulculuğa dayalı stratejilerin önemine işaret etmektedir. Ayrıca makale, milliyetçiliğin zamansal ve mekansal değişkenliğini tartışarak ve literatüre yeni bir bakış açısı sunarak milliyetçiliğin kavramsal esnekliğini göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Milliyetçilik, İdeoloji, Kolektif Kimlik, Siyaset Teorisi, Tarihsel Anlatı

### 1. Introduction

Nationalism is one of the most powerful political ideas that characterise the modern world (Anderson, 2006; Gellner, 2006; Smith, 2010). From the emergence of nation states to today's identity-based politics, traces of nationalism can be found in many social changes (Brubaker, 1996; Hobsbawm, 1992). Despite its widespread influence, there is still no consensus on what nationalism actually is. Some see it as a "feeling/emotion" or "a form of belonging" (Billig, 1995; Calhoun, 2007), while others define it as "a political movement" or "a social practise" (Breuilly, 1993; Özkırımlı, 2017).

This study aims to approach nationalism not as an "emotion," "movement," or simply a historical phenomenon, but as an ideological form organised around specific conceptual cores. The main question asked by this article will be, "Can nationalism be considered an ideology that produces a consistent conceptual structure within itself and makes sense of the political world?"

Answering this question involves not only a theoretical debate but also an important normative and political enquiry. If nationalism is an ideology, what values is it based on, what kind of worldview does it offer, and who does it include and exclude? From a normative point of view, these questions open up a discussion about the ethical limits of nationalism. From an analytical point of view, considering nationalism as an ideology enables an understanding of its structural features, its constituent elements and its historical transformation. On a political level, the ideological dimension of nationalism makes it easier to see how it is positioned in today's world and how it is instrumentalised by various actors. Michael Freeden (1998) defines ideologies as

conceptual frameworks that give meaning to and legitimise the political world. From this perspective, nationalism also represents a particular worldview, draws political boundaries and distinguishes between “us” and “them” (Anderson, 2006; Wimmer, 2018). At the same time, the different types of nationalism (ethnic, civic, postcolonial) have different ideological tendencies (Smith, 2010; Yack, 2012). For example, ethnic nationalism emphasises common ancestry and cultural heritage (Hutchinson, 2017), while civic nationalism is characterised by political participation and constitutional citizenship (Habermas, 1996).

The central argument of this article is as follows: Nationalism creates an ideological morphology that functions through interconnected conceptual elements, including identity construction, the production of historical narratives, the relationship between land and sovereignty, and the pursuit of cultural homogeneity. Although this morphology may take different forms depending on historical context and its relationships with other ideologies, it maintains continuity around certain core concepts.

Within this framework, the study makes three contributions: systematically mapping the fundamental conceptual elements that constitute the ideological structure of nationalism; demonstrating how these elements are recorded through interaction with ideologies such as liberalism, socialism, conservatism, and fascism; and analysing the historical transformation of nationalism through this ideological core, thus repositioning it as a dynamic ideological structure rather than merely a historical phenomenon.

This study approaches nationalism not merely as a typological category but as a conceptual structure that is both ideologically produced and contextually flexible. As a result, nationalism is no longer merely viewed as a historical issue or a subject for a normative argument, but rather it demonstrates how nationalism is structurally and ideologically produced as an active system of ideology.

Using a conceptual analysis method and an conceptual synthesis method, the research gathers works written by designated authors within the literature about nationalism who are recognized as authorities on the subject to identify the concepts around which the ideological basis for nationalism is constructed

and how those same concepts are reconfigured in different contexts. This approach is dependent upon morphological analysis rather than empirical hypothesis testing of conceptual frameworks.

Disciplines such as political science (Mann, 2005), historical sociology (Armstrong, 1982) and ideological theory (Freeden, 2003) make important contributions to understanding how nationalism emerges, how it functions and how it gains legitimacy. For example, Billig's (1995) concept of "banal nationalism" shows how nationalist discourse permeates everyday life. The modernist approach of Gellner (2006), on the other hand, explains nationalism as a structural necessity inherent to industrialised society.

By combining analytical reasoning with conceptual interpretation, the article demonstrates that while nationalism may be used as a tool and can also be viewed as a historical necessity; nationalism is also an ideological framework that is structured along particular conceptual premises. As a consequence, the use of the phrase 'ideological anatomy' in this article was a deliberate choice. The aim of this phrase was not to establish a rigid definition of nationalism; rather the intention was to provide an analytical understanding of the conceptual components that comprise nationalism; how nationalism operates; and how historical circumstances have altered the form of nationalism. The emphasis in this statement on "theory vs. practice" indicates that nationalism occurs not only through intellectual development and theorising, but also through political arenas, social movements and government prescribed national policy.

## **2. Ideological Characteristics of Nationalism**

The ideological nature of nationalism can be assessed by examining its underlying conceptual elements and how these elements interpret the political world. What makes a system of thought an ideology is not only its ability to explain the world, but also its claim to change or reshape it. Ideologies create a normative vision of order by centralising certain concepts and establishing political boundaries that align with this vision. In this context, nationalism is not just a sense of belonging or a form of cultural identity, but a specific social concept, a historical understanding and a proposal for a political order. Therefore, nationalism should be approached as an ideological structure that reor-

ganises concepts such as identity, history, land, and sovereignty within a specific framework. This section will first analyse the fundamental conceptual elements that transform nationalism into an ideology, then discuss how nationalism is articulated and recoded through the relationships these elements establish with other ideological traditions. Thus, it will be shown that nationalism is not merely a discourse of identity, but a functioning and self-reproducing ideological morphology.

### **2.1. Fundamental Characteristics that Make Nationalism an Ideology**

Nationalism cannot be reduced to a mere sense of belonging based on identity. What makes it an ideology is the fact that it provides people with a conceptual framework that helps them understand the world and determine what kind of political order they want. This framework defines the boundaries of the political community by centralising the concept of the nation, determines the source of legitimacy, and sets the normative direction for collective action. According to Michael Freeden's (1998) theory of ideology, every ideology is built around a set of concepts. These concepts serve to explain the world, to give it a normative direction and to give meaning to political action. However, what distinguishes ideologies is not only which concepts they contain, but also how they organise these concepts and position them within a hierarchy. In this sense, nationalism is a holistic ideological form built around the concept of nation, encompassing elements such as history, identity, sovereignty and cultural integrity (Miller, 2020; Özkırımlı, 2017; Smith, 2009). In this structure, the nation is not merely a reference point but serves as the central node connecting other concepts.

The four basic elements discussed below – collective identity, historical narrative, the relationship between territory and sovereignty, and the pursuit of cultural homogeneity – are the basic components that concretise the ideological character of nationalism. These elements are not independent of each other; they form a whole that mutually reinforces each other and defines both the normative boundaries and political objectives of the national community.

Nationalism is based on how we perceive ourselves as a group; the value placed on our history gives that identity context and consistency, and the relationship between our land and the sovereignty derived from it links this

group identity to the political space we occupy. Seeking cultural sameness through the pursuit of uniformity establishes a normative ideal. This cycle creates the ideological morphology of nationalism, with each component reciprocally connected. These elements also form the cornerstones of nationalist ideologies in historical and political practice (Anderson, 1983; Conversi, 2021; Gellner, 2006; Ichijo & Poutianen, 2020; Yack, 2012). Therefore, nationalism should not be considered a random set of concepts, but a structured ideological form that enables the conception of a specific normative order.

## 2.2. Collective Identity Construction

Nationalism is an identity system that enables individuals to identify themselves as members of a nation. This identity not only conveys a sense of belonging but also serves to draw boundaries as to who belongs to that nation and who does not (Brubaker, 1992). Benedict Anderson's (1983) concept of the 'imagined community' explains how this collective identity is constructed through modern means of communication and shared symbols. The nation enables individuals to feel emotionally and politically connected to a community that most of them do not recognise. Nationalist identity is institutionalised through specific cultural and political codes – citizenship, language, religion or history. French republicanism defines the nation as a common political project, while German nationalism has long defined the nation through blood ties. This contrast shows that nationalism not only constructs identities but also classifies them and lends this classification an ideological legitimacy (Greenfeld, 1992; Wimmer, 2013).

While nation-states' efforts to homogenise continue, concepts such as multiculturalism and diasporic identities challenge the rigid boundaries of nationalist identity (Hall, 2021; Vertovec, 2007). Digital platforms in particular facilitate the emergence of new identity narratives and the formation of transnational communities, while at the same time preparing the ground for the spread of ultranationalist discourses and polarisation (Castells, 2010; Maly, 2019). At the same time, collective identity is not only created out of a nationalist ideology but also forms a basis for the development of nationalist ideology. In defining "who we are," we also define our historical story, the basis of our right to sovereignty, and the normative basis for pursuing a common cul-

ture. Therefore, collective identity is an essential feature in the ideological morphology of nationalism, together with other constituent concepts, creates a holistic political order.

### **2.3. Myth-Making and Historical Narratives**

Every nationalist ideology selectively constructs the past. This construction is not only about the memory of events, but rather about transforming certain events and figures into symbols that lend meaning to national identity (Smith, 2009). Eric Hobsbawm's (1983) concept of the 'invention of tradition' shows how such historical narratives emerge through social construction processes and serve political purposes. The historical narratives of nations are often characterised by selective memory; they are marked by both victories and defeats that are imbued with meaning (Renan, 1882/2002). In the context of Turkey, the nationalism of the republican era turned the collapse of the Ottoman Empire and the War of Independence into foundational myths; victories such as Mohács and dramatic sieges such as Plevna were also incorporated into this memory (Keyder, 1988). These narratives position national existence in a constant state of 'danger' and create a rhetoric of threat that feeds the ideological continuity of nationalism. History thus becomes less an archive of memory and more a source of political orientation (Assmann, 2011).

History is no longer a reflection of the past, but one of the sharpest political weapons of the present. The manipulation possibilities of the digital age are being skilfully exploited, especially by populists and far-right actors. Revisionist narratives and founding myths spread via social media serve to normalise authoritarian tendencies by shaping the public's memory (Mols & Van Kessel, 2024). This is not only a distortion of history, but an outright exploitation of collective memory. Moreover, this is not limited to the national level. As Rothberg (2009) has shown, historical narratives also clash on the international stage and attempt to suppress or redefine each other. History is less about truth than about power.

Here, history has a broader definition than the nationalist one. It is a historical ideology that legitimises collective identity over time, providing historical justification for the exercise of sovereignty and making the quest for a unified culture a normative necessity. An ideological anatomy of nationalism,

created through selective memory, mythical narratives, and elements of identity and state, constructs the trans-temporal foundation of the nation. As such, history provides a component of the historical and symbolic unity of nationalist ideology.

#### **2.4. The Relationship between Land and Sovereignty**

Nationalism defines the nation not only as an abstract community, but also identifies it with a specific geography. National territories are not only physical spaces, but also have a symbolic meaning as carriers of a collective identity and objects of political affiliation (Gellner, 2006). This idea forms the basis of the modern understanding of political sovereignty and is still associated with Jean Bodin's theories of sovereignty (Hinsley, 1986). This understanding functions both as a condition for the existence of the state and as a source of legitimacy for nationalism. Therefore, Palestinian or Israeli nationalism is characterised not only by the fate of a people, but also by historical claims to land (Kimmerling & Migdal, 1993). Similarly, ethnic nationalism in the Balkans has paved the way for geopolitical conflicts based on the idea of the 'historical homeland', in which land serves both as a spatial representation of identity and a guarantee of political sovereignty (Ramet, 2006).

In the age of the climate crisis, which is changing the planet, altering migration routes and increasing insecurity, nationalism is also being reshaped. Land is no longer just a territory demarcated by borders, it is an identity, a sense of security, even a promise. While populist discourses keep the image of the "homeland to be protected" alive, these discourses are even disseminated, defended and reconstructed in digital media (Ash, Kitchin, & Leszczynski, 2018). As Graham et al. (2020) note, claims to a national territory are no longer only formulated on maps, but also on screens. In this new landscape, notions of sovereignty are caught between the myths of the past and the crises of the present, but the strong connection of nationalist ideology to the land still takes centre stage (Sassen, 2022).

This relationship between land and sovereignty forms the spatial dimension of nationalist ideology. While collective identity preserves its temporal continuity through historical narrative, land grounds this identity in a concrete political space and transforms the claim to sovereignty into a normative

claim to rights. Thus, the concept of “homeland” becomes a central axis in the ideological morphology of nationalism, uniting identity, history, and cultural integrity within a spatial framework.

### **2.5. The Search for Cultural Homogeneity**

Nationalism is generally based on the idea that a ‘shared’ culture should form the basis for defining a nation. This shared culture consists of elements such as language, religion, traditions and lifestyle and is standardised over time through state action (Smith, 2009). According to Ernest Gellner (2006), modern nation states have attempted to create cultural homogeneity through the ideology of nationalism, which was necessitated by industrialisation. This striving for homogeneity often leads to the suppression or assimilation of differences. The ban on regional languages in France, the restrictions on Catalan and Basque during the Franco era in Spain and China’s policy towards the Uyghurs are concrete examples of this ideological function (Keating, 2013). Nationalism is not inclusive here, but an instrument that presents the majority culture as the “only correct” one and makes it the national norm. In this way, the goal of cultural homogeneity opens the door to direct mechanisms of exclusion. Recent studies show that nationalism is increasingly shifting to the axis of cultural identity. Right-wing extremist and populist movements operating with the rhetoric of a “culture war” present globalisation, migration and liberal values as a threat to “national culture” (Kriesi, 2014; Wodak, 2021). This approach legitimises the exclusion of social groups that are seen as incompatible with national norms.

Nationalism not only suppresses cultural differences, but also functions as a means of political mobilisation (Martinelli, 2016). These developments show that nationalism continues to pursue its basic principle of homogeneity while adapting to a changing world. In this context, nationalism emerges as a comprehensive ideology that operates with institutional and political dimensions far beyond an emotional or cultural phenomenon. This ideological structure, which shapes the nation within a certain subject pattern, also determines who is accepted into the national community and who is not, and on which values this affiliation is based.

Within nationalist ideological frameworks, the pursuit of cultural homogeneity is an essential mechanism that gives nationalistic ideology its normative boundaries. 'Us' as a collective identity defines who we are but it is through historical narrative that our identity has continuity to the past through our present. This means that the relationship of our land and sovereignty provides us with an anchor to our spatial identity. Thus in order for us to maintain our cultural homogeneity and to define what it is politically necessary to maintain the unity of 'us'. Cultural homogeneity is therefore an important part of the ideological morphology of nationalism and equally creates exclusionary and inclusive processes.

### **3. The Interaction of Nationalism with Other Ideologies**

Throughout history, nationalism has never existed as an isolated ideology. It has often intermingled with other ideologies and given rise to new political forms in different historical and social contexts. In this sense, nationalism is both a permeable and a changing ideological formation. Michael Freedman (1998) states that ideologies consist of "core" and "peripheral" concepts and emphasises that nationalism has become a "peripheral but influential" component for many ideological structures. Nationalism, combining with different ideologies, can sometimes be liberal, sometimes repressive; in some cases, it can be progressive, in others authoritarian.

#### **3.1. Nationalism and Liberalism**

When nationalism is combined with liberal values, it bases the nation on the rights of the individual, the rule of law and the principle of citizenship. In this approach, national identity is not characterised by ethnic or religious ties, but by shared political values. Civic nationalism is the result of modern political socialisation and defines the nation through a common legal framework and a common bond of citizenship (Keating, 2013). National identity is constructed in an instrumental way within the framework of civic understanding. Accordingly, the theorists of civic nationalism regard the state as the starting point for the formation of national identity. In this perspective, the state provides the institutional framework within which national identity is articulated and sustained through shared citizenship and common legal norms. Moreover, territorial and national unity under a single political will is considered a

prerequisite for national unity. Yael Tamir (1993) argues that the model allows for differences and can create a common identity. However, theory and practice need not always coincide. The example of France is one of the clearest proofs of this. Although the concept of citizenship is based on universal rights, the understanding of national identity rooted in secularism and the French language may not provide an inclusive proposal for society as a whole (Kymlicka, 1995). Similarly, Anthony Smith emphasises “the centrality of a national territory or homeland, a common system of laws and institutions, the legal equality of citizens in a political community, and the importance of a mass civic culture binding citizens together” (Smith, 1999, p. 232). This shows that civic nationalism, despite its seemingly integrative character, sometimes has homogenising tendencies.

### **3.2. Nationalism and Socialism**

The alliance between nationalism and socialism formed an important ideological basis in the 20th century, especially in the anti-colonial struggles. In this form of nationalism, the nation is defined as a subject that resists imperialism and strives for independence. In examples such as Vietnam, Cuba and Algeria, socialist principles were combined with the goal of national freedom and economic equality and political sovereignty were jointly defended (Müller, 2016). In this context, nationalism does not replace a class-based revolutionary ideology; rather, it situates it within a specific historical and political context. In anti-imperialist struggles, the “nation” is seen as both the bearer of political sovereignty and the agent of social transformation. Therefore, socialist nationalism emerges as an ideological synthesis of national independence and social equality. In this approach, the triangle of anti-imperialism and class solidarity on the one hand and popular sovereignty on the other has led to a gap between theory and practice, with the dominant character of nationalism manifesting itself in practice (Anderson, 1983). As Anderson points out, although many revolutionary movements initially adopted an internationalist discourse, political mobilisation has often been organised around national identity. This has created a persistent tension between the universal claim of class solidarity and the concrete political framework of national sovereignty. In the Soviet Union and China in particular, socialist nationalism led to the suppression of different national identities and the restriction of cultural di-

versity through centralised policies (Suny, 1993). During Stalin's era, the "national question" was redefined not as a struggle against national oppression, as initially discussed in Marxist literature, but as a political issue threatening the integrity of the socialist state. This transformation clearly revealed the contradiction between recognising national differences and strengthening central state authority. This situation demonstrates how nationalism was instrumentalised under state control, contrary to the socialist theory of international proletarian solidarity (Avineri, 1991; Hobsbawm, 1992).

The interaction between socialism and nationalism is such that nationalism is not merely an influence on socialist ideology but exists within socialism's conceptual sphere, shaping socialism according to the specific historical conditions of the time. Gellner's and Anderson's theoretical frameworks demonstrate how socialism and nationalism intersect. For example, through Freden's ideological morphology, the two core concepts of socialism – social equality and social class – are reorganised alongside the two core concepts of nationalism – nation or national sovereignty and collective identity – to form a new type of political organisation when combined with nationalism. As a result of this interaction, the nation becomes more than a cultural community; it also becomes the principal subject of political mobilisation and social change.

This interaction also creates a convergence between Gellner's modernisation theory and Anderson's conceptualisation of "imagined communities". Gellner regards nationalism as a structural necessity for modern society, while Anderson sees the nation as a symbolic and imagined community. Examples of socialist nationalism illustrate both theoretical approaches and provide evidence that the nation is both a vehicle for political mobilisation in the modern era and an ideologically constructed entity.

### **3.3. Nationalism and Conservatism**

When nationalism goes hand in hand with conservative ideas, it relies on historical and cultural references to ensure the continuity of the social structure and thus leads to an understanding of identity that is strongly tied to traditional values (Gellner, 2006; Smith, 1998). This form represents an understanding of nationalism that emphasises traditional values, historical continuity and religious/cultural references. This type of ideological synthesis creates a

kind of 'cultural defence' against the processes of modernisation and globalisation. In the example of conservative nationalism in Turkey, the reference to the Ottoman heritage, the refunctionalisation of religious symbols within the national identity and the normative protectionism towards the family structure are remarkable (Mardin, 1989). The slogan 'reclamation', which was frequently heard during the Brexit process, revived the idea of protecting the country's borders, traditions and values in people's minds (Wodak, 2021). This perspective became an expression of a more selective and cautious attitude towards rapid social change.

Recent research shows that the strong alliance between conservative nationalism and populist movements is having a significant impact on the direction of politics. Issues such as border control, anti-immigrant sentiment and the defence of national culture against the 'invasion' of 'liberal' values make this ideology directly conducive to populism (Eatwell & Goodwin, 2018; Galston, 2018). Here, the nation is constructed not only as a cultural entity, but also as a moral community. This creates a hard and comprehensive ideological response to the value conflicts created by modernisation. This approach transforms into an active political struggle to redefine the values of society rather than passively preserving them.

In the context of the ideological morphology of Freedman's model, conservative nationalism reconstructs the nation by incorporating elements from a conservative belief system: traditions, cultural continuity, and moral community. Nationalism is not only an ideology concerned with political sovereignty (the nation-state), but also serves as a normative reference for preserving social order.

### **3.4. Nationalism and Fascism**

When nationalism is combined with fascist ideologies, it takes on its most extreme, totalitarian and aggressive forms. In this context, the nation is constructed as a collective subject with a pure and superior historical destiny. The myth of 'national rebirth' (palingenesis), as conceptualised by Roger Griffin (1993), forms the core of this ideological structure and feeds both a repressive policy against internal enemies and a mobilisation reflex against external threats. As in the examples of Nazi Germany and Mussolini's Italy, fascist nation-

nationalism is not limited to ethnic discrimination, but also pursues goals such as the suppression of internal opposition and the transformation of society into a unitary structure (Paxton, 2004).

Racism, militaristic rhetoric, rejection of intellectual pluralism and the cult of the leader are the basic elements of this understanding (Griffin, 1995). Fascist nationalism rejects individual freedoms and rational debate, relying instead on emotion and the idea that the nation is an 'organic' whole. This creates a totalitarian worldview that sees the nation as a single body and the leader as its unshakeable head (Eatwell, 2019). Thus, nationalism ceases to be merely a sense of identity and becomes a political programme that controls all aspects of social life. Through the lens of Freeden's ideational morphological approach to pluralist ideologies, fascist ideology does not regard nationalism as simply one of many ideologies, but as the fundamental premise around which all other components of the ideology – such as the state, leader, cultural purity, and collective destiny – revolve. The national concept becomes the organising axis of the entire ideological system within fascism.

In conclusion, Smith states: "Nationalism is not a unitary, fixed set of tenets and ideals. As doctrine, movement and symbolism, it has proved chameleon-like, capable of almost infinite adaptation and reformulation, while preserving its underlying purposes" (1999, p. 201). The coexistence of different ideologies has led to different practises, but it is noticeable that nationalism has always held the upper hand. The various forms it has taken sometimes show that it can assume dangerous proportions. This shows once again that nationalism is a structure that is difficult to understand but politically effective.

#### **4. The Historical Ideological Transformation of Nationalism**

Throughout history, nationalism has never fitted into a uniform mould, but has emerged in different forms at different times (Breuilly, 1993). On its path from the Enlightenment to the present day, it has sometimes been the bearer of a libertarian discourse and sometimes the legitimiser of authoritarian projects (Kohn, 2017). This section analyses how nationalism took shape at four historical points in time: the 18th century, which began with the idea of the rational citizen; the 19th century, which witnessed the consolidation of

borders and identities; the 20th century, which witnessed the height of ideological oppression; and finally, the 21st century, which is characterised by identity crises, digitalisation and populist movements (Hobsbawm, 1992). Nationalism thus goes beyond the discourse of identity and becomes a decisive touchstone in the interplay of political power struggles, cultural antagonisms and social technologies (Conversi, 2021; Wimmer, 2013). This historical transformation shows that the ideological structure of nationalism should be understood as a conceptual morphology reconfigured in different historical contexts, rather than as a fixed doctrine.

#### **4.1. Origins in the 18th Century and the Enlightenment**

Although the Age of Enlightenment radically changed the concept of government, reason and popular sovereignty, which replaced religious authority, made nationalism not only a symbol of freedom but also the ideological basis for a new form of power. The nation was no longer the product of divine providence, but of the social contract and collective reason. The detachment of political legitimacy from divine origins and its reliance on the will of the people characterised the founding principles of nationalism (Breuilly, 1993; Greenfeld, 1992). Ideas such as Rousseau's concept of the 'general will' or Montesquieu's emphasis on political freedom centred on the right of the people to determine their own destiny and formed the theoretical basis of modern nationalism.

During this period, nationalism developed into a progressive ideology that defended the people's right to self-determination against monarchies. The French Revolution is the most emblematic example of this change: the term "nation" became a category that defined a community of equal citizens and not subjects of the king (Hobsbawm, 1992). Nationalism thus initially developed as an ideology of emancipation based on the right of the people to determine their own political order. However, even at this stage, nationalism was interwoven not only with universal values, but also with a collective sense of belonging and a restrictive construction of identity. This dual character formed the basis for the ideological transformations of nationalism in the following centuries. In this context, the Enlightenment period can be seen as the time when the first conceptual framework emerged, centred on concepts such

as “popular sovereignty”, “citizenship”, and “collective will” within the ideological morphology of nationalism.

#### **4.2. Nation State Building in the 19th Century**

Throughout the 19th century, nationalism functioned not only as a system of thought, but also as a practical process of political construction (Hobsbawm, 1992). The idea of popular sovereignty, which spread after the French Revolution, strengthened the understanding of legitimacy based on the nation and not on monarchical structures. The political union of Germany and Italy has vividly demonstrated the state-building power of nationalism (Breuilly, 1993). The nation state model pioneered the institutionalisation of a collective identity through instruments such as a common language, history, flag and education (Breuilly, 1993; Hobsbawm, 1992). National education policy, centralised military systems and a growing bureaucratic apparatus proved that nationalism functioned not only as an idea, but also as a founding force. As a ‘state-building ideology’, nationalism not only created a common culture, but also provided a normative framework to determine who was considered a citizen, within which borders sovereignty was exercised and to whom loyalty was owed (Gellner, 2006). Because of this powerful ideological role, combined with liberal constitutional models, it defined the political architecture of the 19th century. This process also marks a stage in which the ideological morphology of nationalism was reorganised at the institutional level. The idea of the nation became a permanent political framework, sustaining collective identity by being embodied in modern state institutions such as education, bureaucracy, and military organisation.

#### **4.3. Uses in 20th-Century Totalitarian Regimes**

In the 20th century, nationalism was not only used to strengthen national identity, but also to consolidate the power of authoritarian regimes. As the examples of fascist Italy, Nazi Germany and the Soviet Union show, nationalist ideology played a fundamental role in the establishment of central authority, the perception of threats and social mobilisation (Hobsbawm, 1992; Paxton, 2004). In this context, the myth of ‘national rebirth’ connected people with a sense of common destiny and at the same time served as a justification for divisive and marginalising policies (Griffin, 1991). Elements such as ethni-

city, ancestry, language and culture became criteria for defining the boundaries of the 'true' nation. Nationalism was no longer just identity politics but also the vehicle for social engineering projects and authoritarian regimes. The ideological forms of nationalism in this period were interwoven with structures that suppressed the rights of the individual, coded difference as a threat and exaggerated the state. In this way, nationalism lost its earlier emancipatory character and was able to transform itself into a totalitarian apparatus (Arendt, 1951). This development shows that the ideological morphology of nationalism was reconfigured in a narrower and more hierarchical way during this period. The concept of nation merged with ideas such as state, leadership, and cultural purity, becoming central to the ideological framework and the main axis of political legitimacy.

#### **4.4. Nationalism in the Age of Globalization, Populism, and the New Right**

In the 21st century, nationalism is not just a relic of the past, but a dynamic ideological form characterised by new political waves. In an era of accelerated globalisation, in which borders are becoming increasingly permeable on an economic and cultural level, nationalism has regained strength as a reflex to protect national sovereignty (Calhoun, 2007; Wimmer, 2018). The rise of right-wing populism today is fuelled by a deep dissatisfaction with migration, economic inequality and the cultural diversity brought about by globalisation. At the centre of these movements is a populist understanding of nationalism. This understanding constructs the political discourse around sharp distinctions between the people and the elites, between natives and foreigners. This ideological framework forms the basis of the new right. Assumptions about the erosion of national culture reproduce and legitimise an exclusionary identity politics (Mudde, 2007). In this process, digital media become not only a tool, but also a space for the production and circulation of ideology (Maly, 2018). As a result, nationalism, in conjunction with contemporary right-wing populism, becomes a hegemonic discourse that destabilises liberal democratic consensus, which are in a crisis of representation.

The ideological path of nationalism indicates a multi-layered process of transformation determined by historical conditions rather than a static iden-

tity politics. Early forms of nationalism, derived from the ideas of the Enlightenment, redefined the relationship between the individual and society on the basis of principles such as rationality, progress and popular sovereignty (Kohn, 2017). In the 19th century, these principles guided the legal and political institutionalisation of the nation state (Breuilly, 1993; Hobsbawm, 1992). In the 20th century, however, these same structures became repressive ideological apparatuses in the hands of totalitarian regimes that operated on the basis of demands for internal homogeneity and the perception of external threats (Griffin, 1991; Paxton, 2004). Today, the erosion of identity caused by global capitalism and the crisis of political representation have placed nationalism at the centre of populist discourse, redefining it and mobilising it as a force (De Vreese et al., 2018). In the context of this historical continuity, nationalism should not only be understood as a narrative of the “we”, but also as a flexible ideology that restores legitimacy to the political order. This transformation also demonstrates how the ideological morphology of nationalism continues to reorganise in new political contexts, incorporating concepts such as sovereignty, identity, and cultural protection into contemporary populist discourse.

## **5. Ideological Codes of Different Types of Nationalism**

Although nationalism is based on a certain theoretical core, it has manifested itself in various forms across different historical, social and political contexts. These forms point not only to differences in application, but also to the ideological codes they carry. For example, some types of nationalism are based on inclusive frameworks such as citizenship, law and political values, while others draw exclusionary boundaries based on the basis of ethnicity, cultural identity or religious affiliation. In this section, the four main types of nationalism – ethnic, civic, anti-colonial and hybrid nationalism – are analysed in terms of their contextual characteristics and ideological content (Azada-Palacios, 2022). Rather than representing entirely separate ideologies, these types can be understood as different configurations of the ideological morphology of nationalism, reflecting how its conceptual core is reorganised in various historical and political contexts.

### **5.1. Ethnic nationalism: Based on Lineage, blood, religion, language**

Ethnic nationalism tends to base the identity of a nation on innate characteristics such as blood ties, common language, religion and cultural heritage. According to Walker Connor (1994), a nation is a community formed by people who believe that they are descended from a common ancestor. In his view, ethnic ties are stronger and more binding than national ties. In this context, the sociology of nationalism is conceptualised through certain elements and instruments of ethnic identity which form the basis of political mobilisation. Anthony Smith's ethnosymbolic approach draws attention to the fact that the nation is a cultural community that has become a collective public consciousness through its 'myths, symbols and historical memories' (Mentzel, 2025). The link between ethnic identity and nationalism also implies a claim to sovereignty over geography. For this reason, the organic geography in which ethnic identities are rooted is also accepted as the habitat or endemic region of ethnic identities (Schertzer & Woods, 2022). In this context, ethnic nationalism is a configuration in which the concepts of lineage, cultural continuity, and historical belonging hold a central place in the ideological morphology of nationalism. While the restriction of cultural diversity can lead to tensions in society, this form of nationalism can create strong emotional bonds by giving people a sense of belonging to a community and allowing them to cope with past traumas. However, the lack of inclusivity can also make it dangerous.

## **5.2. Civic nationalism: Based on Citizenship, Law, and Political Values**

Civic nationalism defines national identity on the basis of common citizenship, legal equality and shared political values and not on the basis of ethnic origin or cultural characteristics. According to this understanding, the 'nation' is a political community formed by individuals with constitutional rights, regardless of blood ties (Habermas, 1992, 1996; Kohn, 1944). Civic nationalism therefore makes it possible to create a nation that encompasses and unites different segments of society. The paradigm of civic nationalism not only defines citizenship within the framework of positive law, but also constructs it as the ethical and political cornerstone of collective national identity. Habermas' (1996) theories of the "public sphere" and "communicative action" provide a normative framework for this understanding. It has been presented as a liberal form of citizenship based on the tradition of the social contract made famous by the French Revolution, which valorises the idea of the nation

within a framework of common political values and based on universal principles. Although this image has a framework, there have always been debates about who is a citizen and who is not. The framework of shared values provided by civic nationalism can sometimes suppress social differences, leading to problems such as polarisation and exclusion (Brubaker, 1992; Calhoun, 1997). From this perspective, civic nationalism represents a configuration within the ideological morphology of nationalism in which citizenship, legal equality, and shared political values occupy a central position.

### **5.3. Anti-Colonial Nationalism: As an Ideology of Freedom and Independence**

Anti-colonial nationalism contributed to the ideology of the non-European independence movements in the middle of the 20th century (Chatterjee, 1986). This nationalism was not limited to the construction of identity, but also became a symbol of resistance against colonial rule (Fanon, 1963). The fundamental ideological elements of this nationalism, which pursued many goals on the road to independence, included the restoration of suppressed indigenous identities, the restoration of destroyed justice and the recovery of political sovereignty (Young, 2016). Another peculiarity of this nationalism was that it was often intertwined with socialist or populist ideologies and could combine demands for “freedom and equality” with the rhetoric of “national independence” (Anderson, 1983). On the other hand, the goal of restoring identity and gaining political independence often became the dominance of a single cultural narrative; local differences were suppressed and power was reproduced by new national elites (Mamdani, 1996). The new leaders that emerged between the blocs and were defined as the Third World (a term attributed to it from the outside), symbolised by the Non-Aligned Movement, saw themselves as the bearers of a new identity and a new social order in many post-colonial regions (Prashad, 2007). Thus, anti-colonial nationalism became one of the most important axes of reckoning with colonial violence and the founding logic of the post-colonial order. In this sense, anti-colonial nationalism developed into an ideological structure that was just as open to critical analysis as it was to its liberating potential (Chatterjee, 1993). From this perspective, anti-colonial nationalism is a configuration within the ideological

morphology of nationalism, in which the concepts of freedom, sovereignty, and collective liberation occupy a central position.

#### **5.4. Islamist, Socialist and Postcolonial Nationalisms: Hybrid Ideologies**

Nationalism has not always emerged as a singular and pure ideological form. On the contrary, it has adopted hybrid structures and mixed with various ideologies depending on historical conditions and political needs (Anderson, 2006). Over time, nationalism has mixed with other ideologies and taken on hybrid forms. Islamic nationalism redefines national identity on a religious basis, in contrast to the secular and ethnocentric definitions of the West (Bayat, 2007; Voll, 1994). In this understanding, identity stems from faith, holiness and the historical solidarity of the people. In Iran, the revolution was the strongest expression of this resistance: Shiism was no longer just a sect, but the backbone of the nation (Abrahamian, 1982). In Turkey, after 1980, the state systematically built a 'Turkish-Islamic synthesis', which represented both a means against the internal opposition and an ideological position against the West (Findley, 2010; Mango, 1999).

In the meantime, socialist nationalism became the frontline of the oppressed against colonialism and capitalist rule. Vietnam, under the leadership of Ho Chi Minh, both repelled imperialism and realised a revolutionary vision of equality (Duiker, 2000). Cuba defended its freedom despite US intervention and combined socialism with national independence (Gott, 2005). Post-colonial nationalism, however, is not just an idea, but a way of surviving. This movement, which Fanon (1963) champions, is the voice of indigenous truths against the narratives of the West.

To the extent that colonial historiography is called into question, resistance becomes not a theory but a question of existence (Chakrabarty, 2000). This nationalism is not only the reconstruction of the past, but also of the present. Nehru's secular state ideology in India or Nkrumah's pan-African vision in Ghana are practical expressions of this kind of nationalism (Getachew, 2019; Nkrumah, 1965). According to this understanding, national identity is not only based on origin, but also on the memory of resistance. Ultimately, these three hybrid forms show how flexible nationalism can be in different ideologi-

cal contexts. Whether on a religious, class-based or cultural level, such nationalisms not only offer alternatives to existing power relations, but also fundamentally question and reconfigure the definition of the nation (Chatterjee, 1993).

As a result, the ideological forms of nationalism differ not only in terms of content, but also in terms of the normative orientations and political functions they fulfil. Ethnic, civic, anti-colonial and hybrid nationalisms, as Freedman (1998) puts it, form around different conceptual clusters and offer ways of understanding specific political worlds. Because of its ability to adapt to different historical and social contexts, nationalism can be seen as a constantly evolving “ideological morphology” rather than a fixed and unchanging ideology. Nationalism is therefore not an essential content, but a system of meanings that changes its form according to the zeitgeist and political needs (Mamdani, 2012; Smith, 2010).

## **6. Criticism and Defence of the Ideology of Nationalism**

Nationalism is a multi-layered ideological phenomenon that has played a crucial role in shaping the modern world. In this context, both oppositional and cautious critiques and intellectual defences of the ideology are assessed. Different approaches, ranging from critical theory to postcolonial thinking, from liberal perspectives to radical critiques, contribute to an understanding of the multi-layered nature of nationalism (Calhoun, 1997). These criticisms and defences show why the ideological morphology of nationalism remains consistently controversial and is reinterpreted through various conceptual frameworks.

### **6.1. The Approaches of Critical Theorists: Nationalism and Ideological Production**

In the Marxist tradition of thought, which takes a counter-position to nationalism, and in the critical theory that follows it, nationalism is treated as an ideological illusion that prevents class reality. For Marx, national identity obscures class interests, weakens the universal struggle of the working class and enables the acquisition of a “false consciousness” through regional identities (Marx & Engels, 1968/2001). Although this idea of the nation makes capitalist contradictions invisible, it also functions as an ideological cloak.

Gramsci's theory of hegemony shows that nationalism is not only a discourse of identity, but also an order of consent in which domination is internalised through language, culture and institutions (Gramsci, 1971). According to Althusser, nationalism works through ideological apparatuses - especially the education system, the media and the family - that turn people into subjects who conform to the existing order (Althusser, 1971). In this sense, nationalism is not just an emotional affiliation, but an institutional guarantee that plays a central role in the reproduction of the system.

Habermas recognises the historical role of the nation-state in the construction of the public sphere, but argues that the idea of 'constitutional patriotism' must be put forward for this structure to be comprehensive (Habermas, 1992). This understanding defends a bond of citizenship based on legal and political values rather than ethnic or cultural values. However, Habermas' approach has been criticised by cultural Marxist thinkers such as Terry Eagleton on the grounds that it neglects the emotional dimension of national identity (Eagleton, 1990).

Hobsbawm assesses nationalism in terms of 'invented traditions' and argues that certain versions of the past are recreated for political purposes (Hobsbawm & Ranger, 1983; Hobsbawm, 1992). This fiction creates an illusion of continuity and presents national identity as natural and ancient. Nationalism is seen here as a process of political construction rather than historical truth.

In this critical theoretical framework, nationalism is understood not only as a set of ideas but also as a central means of ideological reproduction of the social order. In Balibar's words, the nation is both a "naturalised ideology" and a practise of demarcation: it is a constitutive form of exclusion that determines who is included and who is excluded (Balibar, 1991). These critiques show that nationalism is not merely a discourse of identity but also constitutes an ideological morphology that operates through the arrangement of different concepts in specific ways. Therefore, nationalism should be understood not only as a discourse of belonging but also as a central ideological mechanism in the processes of legitimising and reproducing the social order.

## **6.2. Postmodern and Postcolonial Critiques: The Crisis of Representation and Hybrid Identities**

Postmodern thinking questions the link between nationalism and grand narratives. Jean-François Lyotard's assertion of the 'end of grand narratives' is aimed directly at holistic identity discourses such as nationalism (Lyotard, 1984). The nation is no longer a fixed subject, but a composition of fragmented, plural, hybrid and temporary identities. Nationalism contradicts this plurality by asserting a normative singularity that suppresses it.

In postcolonial theory, nationalism is both a means of liberation and a means of new forms of domination. Partha Chatterjee opposes a kind of nationalism that copies Western concepts of colonial modernity (nation, state, people) (Chatterjee, 1993). A non-colonial political imagination is only possible in cultural spheres outside of 'national modernity'. According to him, even anti-colonial movements have often reproduced a Western model in the name of nationalism. Nationalism here becomes both the language of resistance and of new domination.

In these critiques, nationalism is seen not only as exclusionary, but also as an ideology that suppresses difference by claiming to represent a single 'essence'. Edward Said's concept of 'Orientalism' is also functional at this point: national identities are defined by discursive superiority built on the Other (Said, 1978). This shows that identity is not an inner truth, but a representation constructed through opposites. In this context, postmodern and postcolonial critiques show that nationalism is neither a fixed nor a natural form of identity, but an ideological structure shaped by specific historical and discursive conditions.

## **6.3. Defences: Liberal Nationalism, Cultural Solidarity and Political Legitimacy**

The idea that nationalism is only a repressive or totalitarian ideology is refuted by modernist and liberal theorists. Ernest Gellner explains nationalism as a structural necessity of modern society (Gellner, 2006). The transition to an industrialised society requires the development of a common high culture. In this process, the overlapping of state and culture makes the nation inevitable. According to Gellner, nationalism is a product of industrial society.

Anderson's concept of 'imagined communities' treats nationalism not as something divisive, but as a social idea (Anderson, 2006). The nation is a community that individuals will never fully understand, but to which they nevertheless feel they belong. This idea is institutionalised through print media, education and official rituals.

Tamir's approach of liberal nationalism proposes a compromise between national identity and individual rights (Tamir, 1993). According to Tamir, people not only need abstract rights, but also concrete forms of belonging. National affiliations create a sense of belonging for the individual, which is necessary for citizenship and democracy. Liberal nationalism is based on a sense of community based on shared political values and not on ethnic or cultural uniqueness.

Greenfeld, on the other hand, sees nationalism as the engine of modernity (Greenfeld, 1992). According to him, nationalism legitimises political participation by making the individual the subject of history. In this case, nationalism is not only an identity, but also the basis for collective action. Ernest Renan, in his text 'What is a nation?', emphasises the desire to live together rather than blood ties or language to define the nation (Renan, 2002). According to him, the nation is based on the common will to make shared memories one's own and to forget certain pasts together. This perspective links nationalism not only with separatism, but also with its power to create community.

One of the conclusions of this paper is that nationalism, as a "charged but unavoidable ideological form", is seen by its opponents as a cover, while its proponents recognise it as the basis of collective identity and political legitimacy. Critical approaches point to its exclusionary nature, historical constructs and ideological domination, while defensive approaches emphasise its ability to create citizenship, the common good and meaningful political belonging. Although nationalism often harbours contradictions, it allows it to respond to changing needs over time. Nationalism, regardless of how often it might be condemned is a crucial element of political life as it provides individuals with a common bond of solidarity. These theories and examples collectively demonstrate to us that nationalism serves not only as a theoretical construct but also as a practical vehicle through which collective identity can

be formed, political legitimacy established and social cohesion maintained in the modern world.

### **Conclusion: The Significance of Considering Nationalism as an Ideology**

Theoretical and political implications of seeing nationalism as an ideology have been presented in this article. This study shows that nationalism is much more than simply an identity-based way to feel belonging; organised in an elaborate structure of beliefs, nationalism has the ability to influence how individuals act to create the political order, produce legitimacy through the exercise of that political order, and define social boundaries between groups. This analysis shows that nationalism is not a fixed content, but can take liberal or authoritarian, inclusive or exclusive forms by combining with different ideological foundations.

The article contributes by analysing nationalism not only as a historical phenomenon or sociological sentiment, but also as an ideological system of thought with the power to generate concepts, assign meaning and establish political rules. Within this framework, the study argues that nationalism constitutes an ideological morphology that operates through the arrangement of different concepts in specific ways. In this respect, nationalism has been remodelled across a broad spectrum, from liberalism to socialism, from fascism to post-colonial resistance. However, this flexibility makes it difficult to analyse. Therefore, nationalism should not be understood as an ideology defined by fixed and immutable codes, but rather as a conceptual structure reconfigured in various historical contexts.

The article does not definitively determine whether nationalism is a normatively justified ideology in this context. This is because nationalism is a contradictory ideological form that can be both redemptive and destructive. This contradictory character makes it necessary both to criticise it and, in some contexts, to understand it.

In today's world, characterised by increasing authoritarianism, cultural insecurity and identity crises, nationalism has once again become a central element in the creation of political meaning. For this reason, nationalism should be seen not only as an ideology of the past but also as an intellectual fra-

nework that remains influential in contemporary political struggles. This article shows that the conceptualisation of nationalism in this framework offers both explanatory and transformative possibilities. This study shows that analysing nationalism within this framework provides significant opportunities to explain and critically evaluate the modern political order.

The analysis presented here shows that nationalism can be examined from several theoretical perspectives. For example, Gellner's modernist approach sees nationalism as a consequence of an industrialised and structured labour force, while Anderson's concept of 'imagined communities' provides a cultural and discursive context for the emergence of nations. Michael Freeden's ideology theory argues that nationalism is an ideological morphology, organising identity, sovereignty, history, and cultural integrity into a distinct conceptual category. These three approaches to analysing nationalism indicate that nationalism is not solely a product of modernity; it also depends on the historical context in which its collective identity narrative develops. Furthermore, nationalism should be understood as an ideologically organised structure, in relation to both modernity theory and the theory of ideological morphology. As such, this analysis gives rise to a framework within which to explain how modern political systems are formed and how to interpret current issues related to identity and legitimacy.

### References

- Abrahamian, Ervand. *Iran between Two Revolutions*. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Althusser, Louis. *Ideology and Ideological State Apparatuses*. Trans. Ben Brewster. New York: Monthly Review Press, 1971 (Original work published 1970).
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Rev. ed. London: Verso, 2006.
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism (Part Three: Totalitarianism)*. New York: Harcourt Brace, 1951.
- Armstrong, John A. *Nations before Nationalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982.

- Ash, James, Rob Kitchin, and Agnieszka Leszczynski (Eds.). *Digital Turn, Digital Geographies?* London: SAGE, 2018.
- Avineri, Shlomo. "Marxism and Nationalism". *Journal of Contemporary History* 26/3 (1991), 637-657.
- Azada-Palacios, Rafael A. "Hybridity and National Identity in Post-Colonial Schools". *Educational Philosophy and Theory* 54/9 (2022), 1431-1441.
- Balibar, Étienne. *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso, 1991.
- Bayat, Asef. *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford: Stanford University Press, 2007.
- Billig, Michael. *Banal Nationalism*. London: SAGE, 1995.
- Breuilly, John. *Nationalism and the State*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Brubaker, Rogers. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- Brubaker, Rogers. *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Calhoun, Craig. *Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- Calhoun, Craig. *Nations Matter: Culture, History, and the Cosmopolitan Dream*. London: Routledge, 2007.
- Castells, Manuel. *The Power of Identity*. Vol. II of *The Information Age: Economy, Society, and Culture*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.
- Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Chatterjee, Partha. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- Chatterjee, Partha. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

- Connor, Walker. *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Conversi, Daniele. *The Basques, the Catalans and Spain: Alternative Routes to Nationalist Mobilisation*. London: Hurst & Company, 2021.
- De Vreese, Claes H., Frank Esser, Toril Aalberg, Carsten Reinemann, and James Stanyer. "Populism as an Expression of Political Communication Content and Style: A New Perspective". *The International Journal of Press/Politics* 23/4 (2018), 423-438.
- Duiker, William J. *Ho Chi Minh: A Life*. New York: Hyperion, 2000.
- Eagleton, Terry. *The Ideology of the Aesthetic*. Oxford: Blackwell, 1990.
- Eatwell, Roger, and Matthew Goodwin. *National Populism: The Revolt against Liberal Democracy*. London: Pelican Books, 2018.
- Eatwell, Roger. "Fascism". In Roger Eatwell and Anthony Wright (Eds.), *Contemporary Political Ideologies*, 169-191. Boulder: Westview Press, 1993.
- Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 1963.
- Findley, Carter V. *Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity: A History, 1789-2007*. New Haven: Yale University Press, 2010.
- Freeden, Michael. *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Freeden, Michael. *Ideology: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Galston, William A. "The Populist Challenge to Liberal Democracy". *Journal of Democracy* 29/2 (2018), 5-19.
- Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*. 2nd ed. Ithaca: Cornell University Press, 2006.
- Getachew, Adom. *Worldmaking after Empire: The Rise and Fall of Self-Determination*. Princeton: Princeton University Press, 2019.
- Gott, Richard. *Cuba: A New History*. New Haven: Yale University Press, 2005.

- Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. Ed. and Trans. Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers, 1971.
- Greenfeld, Liah. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- Griffin, Roger. *Fascism*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Griffin, Roger. *The Nature of Fascism*. London: Routledge, 1993.
- Habermas, Jürgen. "Citizenship and National Identity". *Praxis International* 12/1 (1992), 1-19.
- Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: MIT Press, 1996.
- Hall, Stuart. *Familiar Stranger: A Life between Past and Future*. Durham: Duke University Press, 2021.
- Hinsley, F. H. *Sovereignty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Hobsbawm, Eric J. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger (Eds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Hutchinson, John. *Nationalism and War*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Ichijo, Atsuko, and Pasi Poutianen (Eds.). *The Changing Faces of Nationalism*. London: Routledge, 2020.
- Keating, Michael. *Rescaling the European State: The Making of Territory and the Rise of the Meso*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Keyder, Çağlar. "Bureaucracy and Bourgeoisie: Reform and Revolution in the Age of Imperialism". *Review (Fernand Braudel Center)* 11/2 (1988), 151-165. <http://www.jstor.org/stable/40241090>
- Kimmerling, Baruch, and Joel S. Migdal. *Palestinians: The Making of a People*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

- Kohn, Hans. *The Idea of Nationalism: A Study in Its Origins and Background*. London: Routledge, 2017.
- Kriesi, Hanspeter. "The Populist Challenge". *West European Politics* 37/2 (2014), 361–378. <https://doi.org/10.1080/01402382.2014.887879>
- Kuru, Ahmet T. *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1995. <https://doi.org/10.1093/0198290918.001.0001>
- Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Trans. Geoffrey Bennington and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Maly, Ico. "New Right Metapolitics and the Algorithmic Activism of Schild & Vrienden". *Social Media + Society* 5/2 (2019), 1–15. <https://doi.org/10.1177/2056305119856700>
- Maly, Ico. *The Global New Right and the Flemish Identitarian Movement Schild & Vrienden: A Case Study*. Tilburg Papers in Culture Studies No. 220. Tilburg University, 2018.
- Mamdani, Mahmood. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Mamdani, Mahmood. *Define and Rule: Native as Political Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.
- Mango, Andrew. *Atatürk*. London: John Murray, 1999.
- Mann, Michael. *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Mardin, Şerif. *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*. Albany: State University of New York Press, 1989.

- Martinelli, Alberto. "Populism and the Crisis of Representative Democracy". In Alberto Martinelli (Ed.), *Populism on the Rise: Democracies under Challenge*, 13–32. Milan: Edizioni Epoké – ISPI, 2016.
- Marx, Karl, and Friedrich Engels. *A Critique of the German Ideology*. 1968. In *Marx/Engels Internet Archive*. [https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx\\_The\\_German\\_Ideology.pdf](https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_The_German_Ideology.pdf)
- Mentzel, Peter C. "Max Weber and Anthony D. Smith on Race, Ethnicity, and Nation". *Genealogy* 9/1 (2025), 1–14. <https://doi.org/10.3390/genealogy9010015>
- Miller, David. *Nationalism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Mols, Frank, and Stijn Van Kessel. *Populism and the Far Right in Europe: From Fringe to Mainstream*. London: Routledge, 2024.
- Müller, Jan-Werner. *What Is Populism?* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.
- Nkrumah, Kwame. *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism*. New York: International Publishers, 1965.
- Özkırmılı, Umut. *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*. 3rd ed. London: Palgrave Macmillan, 2017.
- Paxton, Robert O. *The Anatomy of Fascism*. New York: Vintage, 2004.
- Prashad, Vijay. *The Darker Nations: A People's History of the Third World*. New York: The New Press, 2007.
- Ramet, Sabrina P. *The Three Yugoslavias: State-Building and Legitimation, 1918–2005*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- Renan, Ernest. "What Is a Nation? (1882)". In Stuart Woolf (Ed.), *Nationalism in Europe*, 54–66. London: Routledge, 2002.
- Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978.

- Sassen, Saskia. *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.
- Schertzer, Robert, and Eric Taylor Woods. "The Foundations and Development of Ethnic Nationalism in America". In Robert Schertzer and Eric Taylor Woods (Eds.), *The New Nationalism in America and Beyond: The Deep Roots of Ethnic Nationalism in the Digital Age*, 54-87. Oxford: Oxford University Press, 2022. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197547823.003.0004>
- Smith, Anthony D. "National Identity and the Idea of European Unity". *International Affairs* 68/1 (1992), 55-76.
- Smith, Anthony D. *Ethno-Symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*. London: Routledge, 2009.
- Smith, Anthony D. *Myths and Memories of the Nation*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Smith, Anthony D. *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*. London: Routledge, 1998.
- Smith, Anthony D. *Nationalism: Theory, Ideology, History*. 2nd ed. Cambridge: Polity Press, 2010.
- Suny, Ronald. *The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution, and the Collapse of the Soviet Union*. Stanford: Stanford University Press, 1993.
- Tamir, Yael. *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Vertovec, Steven. "Super-Diversity and Its Implications". *Ethnic and Racial Studies* 30/6 (2007), 1024-1054.
- Voll, John O. *Islam: Continuity and Change in the Modern World*. Syracuse: Syracuse University Press, 1994.
- Wimmer, Andreas. *Nation Building: Why Some Countries Come Together while Others Fall Apart*. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- Wimmer, Andreas. *Waves of War: Nationalism, State-Making, and Ethnic Exclusion in Europe and the United States*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Wodak, Ruth. *The Politics of Fear: The Rise of the Far Right in Europe*. London: SAGE Publications, 2021.

Yack, Bernard. *Nationalism and the Moral Psychology of Community*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.

Young, Robert J. C. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. 2nd ed. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.



*mevzu*

*sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences*

e-ISSN 2667-8772

*mevzu*, Haziran/June 2026, s. 16: 69-102

**Is Energy Union Possible in the Organization of Turkic States?  
Türk Devletleri Teşkilatı'nda Enerji Birliği Mümkün mü?**

**Yunus Furuncu**

Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi, Yönetim ve Organizasyon ABD,  
Ast. Prof. Dr., Kocaeli University, Management and Organization  
yunus.furuncu@kocaeli.edu.tr

**ORCID:** 0000-0001-7488-365X

**ROR ID:** <https://ror.org/0411seq30>

**DOI:** 10.56720/msbd.2026.s16.408

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** İnceleme Makalesi / Review Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 23 Eylül / July 2025

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 4 Haziran / June 2026

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran / June 2026

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Furuncu, Yunus. "Türk Devletleri Teşkilatı'nda Enerji Birliği  
Mümkün mü?". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 16 (Haziran 2026): 69-102.  
<https://doi.org/10.56720/10.56720/msbd.2026.s16.408>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

**web:** <https://mevusbd.com> | <mailto:mevusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



## **Abstract**

This study examines the current structure, strategic potential, and future prospects of energy cooperation within the Organization of Turkic States(OTS).It evaluates the distribution of natural gas, petroleum, coal, uranium, and renewable energy resources among the OTS members and assesses regional infrastructure projects, such as TANAP, BTC, and the proposed Trans-Caspian Pipeline. From a strategic management and regional integration perspective, the study investigates whether the OTS can evolve into an institutionalized regional energy union capable of enhancing collective energy security, geopolitical influence, and sustainable economic development. Methodologically, this research employs qualitative content analysis of academic literature, institutional reports, policy documents, and regional energy strategies. The findings indicate that although OTS members possess complementary energy capacities and strategic transit advantages, political asymmetries, infrastructure gaps, external geopolitical pressures, and institutional fragmentation continue to limit deeper integration. Nevertheless, coordinated infrastructure investments, harmonized energy policies, renewable energy collaboration, and regional governance mechanisms may gradually transform the OTS into a more integrated Eurasian energy corridor. The study contributes to the literature by evaluating OTS energy cooperation not only through geopolitical perspectives but also through strategic management and institutional integration frameworks.

**Keywords:** Strategic management, Energy cooperation, regional integration, energy union, Organization of Turkic States (OTS).

## **Öz**

Bu çalışma, Türk Devletleri Teşkilatı (TDT) içindeki enerji işbirliğinin mevcut yapısını, stratejik potansiyelini ve gelecekteki beklentilerini incelemektedir. TDT üyeleri arasında doğal gaz, petrol, kömür, uranyum ve yenilenebilir enerji kaynaklarının dağılımını değerlendirirken, TANAP, BTC ve önerilen Trans-Hazar Boru Hattı gibi bölgesel altyapı projelerini de analiz etmektedir. Stratejik yönetim ve bölgesel entegrasyon perspektifinden bakıldığında, çalışma, TDT'nin kolektif enerji güvenliğini, jeopolitik etkiyi ve sürdürülebilir ekonomik kalkınmayı artırabilecek kurumsallaşmış bir bölgesel

enerji birliğine dönüşüp dönüşemeyeceğini araştırmaktadır. Metodolojik olarak, araştırma akademik literatür, kurumsal raporlar, politika belgeleri ve bölgesel enerji stratejilerine dayalı nitel içerik analizi yaklaşımını benimsemektedir. Bulgular, TDT üyelerinin tamamlayıcı enerji kapasitelerine ve stratejik transit avantajlarına sahip olmalarına rağmen, siyasi asimetrilerin, altyapı açıklarının, dış jeopolitik baskıların ve kurumsal parçalanmanın daha derin entegrasyonu sınırlamaya devam ettiğini göstermektedir. Bununla birlikte, koordineli altyapı yatırımları, uyumlu enerji politikaları, yenilenebilir enerji işbirliği ve bölgesel yönetim mekanizmaları, TDT'yi kademeli olarak daha entegre bir Avrasya enerji koridoruna dönüştürebilir. Bu çalışma, TDT enerji işbirliğini yalnızca jeopolitik perspektiflerden değil, aynı zamanda stratejik yönetim ve kurumsal entegrasyon çerçevelerinden de değerlendirerek literatüre katkıda bulunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Stratejik Yönetim, Enerji İşbirliği, Bölgesel Entegrasyon, Enerji Birliği, Türk Devletleri Teşkilatı (TDT).

## 1. Introduction

The Organization of Turkic States(OTS), established in 2009 as the Turkic Council and renamed in 2021, represents a significant intergovernmental platform aimed at fostering political, economic, and cultural integration among Turkic-speaking nations (Aydilek 2022). Its full members include Türkiye, Azerbaijan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, and Uzbekistan, while Hungary, Turkmenistan, and the Turkish Republic of Northern Cyprus currently hold observer status (Özer 2023). Through regular summits, ministerial forums, and sectoral cooperation platforms, the OTS promotes regional initiatives in transport, trade, energy, technology, and cultural exchange (Yesevi 2022). Acting as an umbrella organization that brings together multiple cooperation mechanisms-such as TURKSOY, TURKPA, the Turkic Academy, and the Turkic Investment Fund-the OTS plays a pivotal role in shaping the collective strategic vision of the Turkic world (Yaldız 2023).

In recent years, the OTS has gained prominence as a regional bloc uniting countries with shared historical, linguistic, and cultural identities, while simultaneously navigating the complex geopolitical dynamics of Central Asia, the Caucasus, and Eurasia (Mustofaev 2022). As global energy markets undergo

profound transformations driven by decarbonization policies, technological innovation, and shifting power balances, the question of whether energy integration within the OTS framework is feasible has become increasingly significant (Koçak, 2023, pp. 118–121). The OTS region possesses substantial and diverse energy resources, including vast reserves of natural gas, oil, coal, uranium, and renewable energy potential (Baghirov 2022). However, despite this endowment, energy cooperation remains fragmented, under-institutionalized, and heavily influenced by external actors (Gül 2024).

From a strategic management perspective, deeper integration in the energy sector offers transformative potential. Energy security, reduced dependency on non-member suppliers, enhanced bargaining power, and geopolitical leverage are among the potential benefits of establishing an energy union within the OTS (Koçak, 2023, pp. 118–121). Existing and planned infrastructure projects, such as the Trans-Anatolian Natural Gas Pipeline (TANAP), the Baku-Tbilisi-Ceyhan (BTC) oil pipeline, and the proposed Trans-Caspian Pipeline (TCP), demonstrate the strategic potential for energy collaboration.

However, the existing debate remains limited in two important respects. First, most studies examine OTS energy cooperation primarily through geopolitical, diplomatic, or resource-based perspectives, while paying insufficient attention to the strategic and institutional mechanisms through which regional energy integration can be gradually constructed (Koçak, 2023). Second, the relationship between resource complementarity, interdependence, institutional coordination, and collective strategic advantage has not yet been systematically conceptualized within the OTS context (Zhang, 2024). Therefore, this study argues that the feasibility of an OTS energy union should not be assessed only by the existence of energy resources or infrastructure projects, but by the extent to which these assets can be transformed into coordinated regional capabilities through governance mechanisms, policy harmonization, and long-term strategic alignment (Keohane and Nye, 2012).

This study evaluates the feasibility and strategic dimensions of establishing an energy union within the OTS. It adopts a qualitative content analysis approach and examines policy documents, institutional strategies, academic literature, and energy infrastructure projects to map the current

landscape of cooperation. It also identifies the strategic opportunities - such as energy diplomacy, transit corridor development, and sustainable growth - as well as the institutional and political constraints that may hinder deeper integration.

By integrating these perspectives, the study seeks to answer the central research question: "Is an energy union possible among Turkic states?"

The findings aim to contribute to the broader discourse on regionalism, energy diplomacy, and sustainable integration in Eurasia by offering actionable policy recommendations to decision-makers seeking to strengthen the OTS's collective energy security, institutional capacity, and long-term competitiveness.

This study contributes by proposing an OTS Energy Integration Framework that elucidates how resource complementarity, infrastructure connectivity, institutional coordination, and strategic alignment interact to shape the feasibility of an energy union among Turkic states.

## **2. Literature**

The literature addressing the feasibility of an energy union within the OTS highlights both the opportunities and the multifaceted challenges of energy cooperation in the region.

**Regional Energy Unions: The Case of the EU Energy Union** From a strategic management perspective, regional energy unions offer valuable lessons for fostering collaboration, efficiency, and resilience in energy policy. The European Union's Energy Union initiative serves as a reference model for regional integration. The EU Energy Union emphasizes five pillars: energy security, a fully integrated internal energy market, energy efficiency, decarbonization of the economy, and research, innovation, and competitiveness (European Commission 2015). For the Turkic world, similar frameworks could provide a strategic roadmap for energy cooperation, enhancing collective bargaining power, policy harmonization, and infrastructure development.

From a strategic management perspective, interdependence theory emphasizes how cross-border flows of energy resources, infrastructure, and

investments foster mutual dependencies among OTS member states. These interdependencies directly influence collective bargaining power, strategic positioning in global energy markets, and the need for coordinated policy frameworks to ensure sustainable and secure energy supply chains. Such insights are grounded in seminal work on power and interdependence (Keohane and Nye, 2012), which emphasizes how states leverage interdependencies to pursue competitive advantages in complex geopolitical environments.

Within the strategic management framework, regionalism theory explains how institutional architectures, governance mechanisms, and cooperative agreements create opportunities for strategic complementarities and competitive advantage. By harmonizing energy policies, co-developing infrastructure projects, and integrating market frameworks, OTS member states can maximize shared value and enhance their collective role in shaping the global energy transition. This theoretical perspective is strongly supported by studies examining the interplay between regional cooperation and energy integration (Goldthau and Witte 2010; Prontera 2020).

Energy cooperation extends beyond the exchange of resources; it represents the institutionalization of long-term competitive strategies. Strategic energy governance involves aligning national energy policies with regional objectives, strengthening diplomatic engagement, and mobilizing investment structures to facilitate sustainable integration. Embedding strategic foresight into governance frameworks enables OTS member states to anticipate geopolitical shifts, mitigate energy security risks, and position themselves as regional energy hubs in an evolving global market. Literature on global energy governance emphasizes the necessity of such multi-level strategies for ensuring energy security, sustainability, and competitive resilience (Cherp et al., 2011; Van et al. 2016).

The Turkic states possess considerable energy reserves and occupy strategically important geographic positions. However, existing energy policies remain largely national and uncoordinated. Strategic management theory suggests that aligning national strategies through collaborative mechanisms can create synergy and competitive advantage (Porter, 1996, pp. 61–65). The

development of shared strategic goals and a long-term vision is essential for effective energy diplomacy. Projects such as TANAP, BTC, and the proposed TCP illustrate how joint initiatives can yield mutual benefits and enhance global positioning (Rzayeva, 2015, pp. 42–47; Furuncu 2018).

According to theories of energy security and integration, the concept is multifaceted, encompassing supply reliability, affordability, and sustainability. Strategic integration theories—such as neofunctionalism and intergovernmentalism—highlight the importance of institutional coordination and political will in regional cooperation (Moravcsik 1993). For the OTS, adopting a strategic management approach means creating a shared vision, establishing governance mechanisms, and identifying key stakeholders, all aimed at reducing external dependencies and fostering resilience. By doing so, the OTS can build a sustainable and cohesive regional energy architecture.

A comprehensive analysis of the structural barriers to energy collaboration among the Turkic Republics reveals several persistent challenges. These include political mistrust and geopolitical competition, particularly due to diverging foreign policy alignments and regional power rivalries, which hinder cohesive energy strategies (Koçak, 2023, pp. 118–121). Economic asymmetries are equally notable: some member states are energy exporters (e.g., Azerbaijan, Kazakhstan), while others, such as Türkiye and Hungary, remain heavily import-dependent, creating divergent national interests in energy negotiations. Technical incompatibilities further obstruct integration, stemming from heterogeneous energy infrastructures, regulatory regimes, and grid interoperability issues across the region (Ağır and Aksu 2024). Additionally, varying environmental priorities among member states complicate the coordination of joint projects, particularly as Türkiye continues to rely heavily on fossil fuels despite renewable potential (Akiner 2025). While shared linguistic and cultural ties offer a foundation for cooperation, the limited institutional capacity within the OTS constrains implementation and follow-through of multilateral energy frameworks (Koçak, 2023, pp. 118–121; Ağır and Aksu 2024). Overall, these interconnected structural barriers underscore the complexity of fostering deep energy integration among the Turkic Republics.

The multidimensional strategic vision of the OTS is also emphasized in the edited volume *Cumhuriyetimizin 100. Yılında Türk Devletleri Teşkilatı* (Kaya et al., 2024, pp. 42–49), which argues that cooperation among Turkic states is increasingly expanding from cultural interaction toward institutional coordination in energy, transportation, trade, and regional diplomacy. The study further emphasizes that energy cooperation constitutes one of the most strategically significant pillars for strengthening long-term regional integration within the Turkic world.

The OTS region is endowed with a diverse array of energy resources. Azerbaijan, Kazakhstan, and Turkmenistan occupy prominent positions in global hydrocarbon reserves and production (BP 2022). Meanwhile, Kyrgyzstan and Uzbekistan stand out for their considerable hydropower capacity (UNDP 2020a). These resource distributions point toward a complementary energy profile, in which member states could benefit from shared trade and infrastructure development.

Energy projects such as the Trans-Caspian Pipeline (TCP) aim to enhance regional interdependence by transporting Turkmen gas through the Caspian Sea to European markets (Akyener 2018). The Southern Gas Corridor, especially the TANAP and TAP pipelines linking Azerbaijan and Türkiye to Europe, has already demonstrated the potential for cross-border cooperation (BP 2022).

Renewable energy is gaining traction in the region. Kazakhstan and Turkmenistan have initiated projects targeting carbon neutrality (UNDP, 2020a). The region's solar, wind, and hydroelectric potential can be leveraged through joint investments and technology sharing. Energy security is a strategic driver of foreign policy within the OTS. Despite China's influence via the Belt and Road Initiative and Russia's traditional dominance, Turkic states are increasingly pursuing diversified energy corridors and autonomy in energy policy (Yergin 2006; OECD 2021).

Regional initiatives highlight the importance of a unified energy strategy, focusing on infrastructure development, crisis response mechanisms, and energy market integration. Investments in interconnection projects and

electricity transmission lines could support this goal and strengthen resilience during supply shocks (UNDP 2020b).

Interdependence theory provides a framework for understanding how TANAP has lowered Türkiye's import costs and opened new markets for Azerbaijan, thereby reinforcing regional cooperation and reshaping geopolitical balances (Keohane and Nye 2012). Future opportunities include integrating hydrogen energy and other low-carbon technologies into the regional energy mix. These innovations would align with global sustainability goals and elevate the strategic importance of the OTS in climate diplomacy (UNDP 2020b).

Resource distribution is another critical aspect. Turkmenistan holds nearly 19.5 trillion cubic meters of proven natural gas reserves, making it the largest gas supplier in the region (BP, 2022). Azerbaijan's role in the Southern Gas Corridor further amplifies its strategic value (Rzayeva, 2015, pp. 42-47). Kazakhstan (with its 30 billion barrels of oil), Azerbaijan, and Turkmenistan also play significant roles in the global oil trade (KazEnergy 2021).

Key projects illustrate the benefits of cooperation. The BTC pipeline facilitates the export of Azerbaijani oil to global markets, while the TANAP pipeline demonstrates the strategic and economic importance of cross-border natural gas infrastructure (BP 2022; Rzayeva 2015). However, existing infrastructure requires modernization and additional investment to support growing demand and interconnectivity (OECD 2021).

Recent studies on the OTS increasingly emphasize the strategic, geopolitical, and institutional dimensions of regional cooperation. Sarı(2023, pp. 141-149) argues that the OTS has evolved beyond cultural cooperation toward a broader security and strategic integration framework. Similarly, Tatlı (2023, pp. 54-58) highlights the growing importance of the Middle Corridor and energy transit routes in strengthening the geopolitical relevance of Turkic states within Eurasian connectivity. Gündoğdu (2023, pp. 270-273) underlines that the OTS has become an important geopolitical instrument for Türkiye's regional opening strategy, particularly in economic and energy-related cooperation. Furthermore, Toraman (2023, pp. 1-12) emphasizes that the OTS possesses significant strategic potential in logistics, international trade, and

European energy supply security due to its geographical position between Asia and Europe.

The literature reveals a dynamic interplay among national interests, energy resources, and geopolitical constraints. While the vision of an OTS-wide energy union remains aspirational, existing infrastructure, successful bilateral projects, and a shared interest in diversification and sustainability provide a strong foundation for progressive integration.

This study integrates regionalism theory, interdependence theory, and strategic management to develop an OTS Energy Integration Framework. Regionalism theory explains the institutional conditions under which geographically and culturally connected states can transform sectoral cooperation into structured regional governance. Interdependence theory clarifies how cross-border energy flows, pipelines, electricity networks, and investment relations generate mutual dependencies that may increase collective bargaining power. Strategic management, in turn, explains how these dependencies can be converted into regional capabilities, competitive positioning, and long-term strategic advantage.

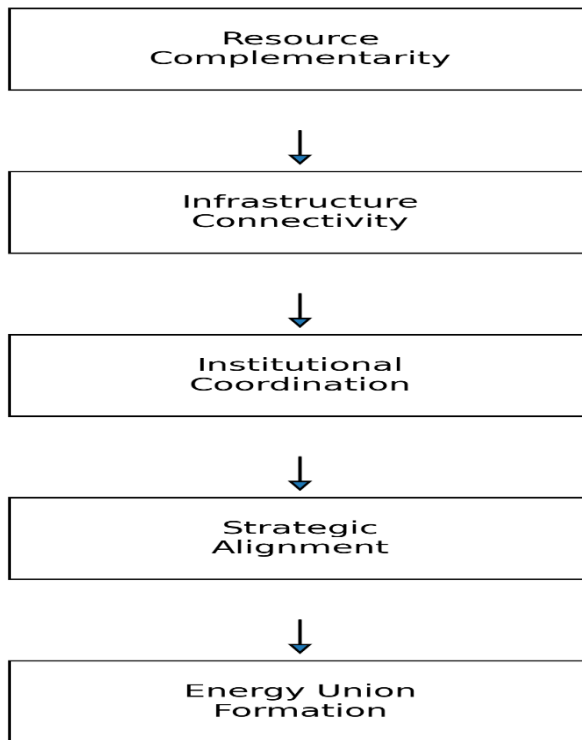
The proposed framework suggests that an OTS energy union can emerge when four mechanisms interact: resource complementarity, infrastructure connectivity, institutional coordination, and strategic alignment. Resource complementarity refers to the uneven but potentially synergistic distribution of natural gas, oil, coal, uranium, hydropower, solar, and wind potential among OTS member states and relevant observer states. Infrastructure connectivity encompasses pipelines, electricity grids, storage facilities, and digital monitoring systems that physically link national energy systems. Institutional coordination refers to common rules, ministerial platforms, energy committees, investment mechanisms, and crisis-response arrangements. Strategic alignment reflects the convergence of national energy policies around shared objectives such as energy security, market diversification, bargaining power, and sustainable transition (Van de Graaf and Colgan, 2016, pp. 2-5).

This framework advances the literature by shifting the analysis from the descriptive question of whether Turkic states possess sufficient energy resources to the explanatory question of under what strategic and institutional

conditions these resources can be transformed into a regional energy union. The study contributes to the literature on strategic management and regional energy governance by conceptualizing energy integration as a gradual capability-building process rather than as a purely geopolitical or infrastructure-based outcome.

Figure 1: OTS Energy Integration Framework

Figure 1. OTS Energy Integration Framework



Source: Prepared by the author

Figure 1 illustrates the proposed OTS Energy Integration Framework developed in this study. The framework suggests that the feasibility of an

energy union depends on the interaction of four mutually reinforcing dimensions: resource complementarity, infrastructure connectivity, institutional coordination, and strategic alignment. Together, these dimensions facilitate the gradual transformation of national energy assets into collective regional capabilities, thereby increasing the likelihood of energy union formation.

Overall, the literature demonstrates that the OTS possesses substantial geopolitical and energy-related potential; however, most existing studies remain descriptive, resource-oriented, or geopolitically focused. Comparatively little attention has been devoted to explaining how energy resources, infrastructure projects, institutional mechanisms, and strategic objectives interact to produce regional integration capacity (Koçak, 2023, pp. 118-121). This gap is important because energy union formation is not merely a matter of resource abundance; it requires the transformation of dispersed national assets into coordinated regional capabilities (Keohane ve Nye, 2012, pp. 7-12). This study contributes to the literature by developing an OTS Energy Integration Framework linking regionalism theory, interdependence theory, and strategic management. Through this framework, the article evaluates not only the opportunities and constraints of energy cooperation but also the strategic mechanisms through which the OTS may gradually evolve into a more institutionalized regional energy actor.

### **3. Methodology**

#### **3.1. Research Design**

This study adopts a qualitative, exploratory research design to investigate the feasibility and strategic dynamics of establishing an energy union within the OTS. Given the complex and interdependent nature of regional energy integration, a qualitative approach enables a comprehensive, context-sensitive analysis of institutional, economic, and geopolitical factors shaping cooperation among member states (Yin 2018).

#### **3.2. Data Collection**

The study employs document analysis, a systematic qualitative method for examining and interpreting textual data to derive meaningful insights (Bowen

2009). Documents were selected using purposive sampling to ensure their relevance, credibility, and comprehensiveness. The data sources include:

Academic literature on strategic management, energy policy, and regional integration; Institutional reports from the IEA, UNDP, OECD, and World Bank, providing policy baselines and statistical insights; Governmental and intergovernmental documents, including OTS summit declarations, ministerial communiqués, national energy strategies, and regional cooperation frameworks. Triangulating these diverse sources strengthens the validity and trustworthiness of the findings.

### 3.3. Analytical Framework

The research uses qualitative content analysis to systematically identify, categorize, and interpret themes, concepts, and patterns relevant to energy cooperation (Schreier 2012). The analysis follows four stages.

The coding framework was directly derived from the proposed OTS Energy Integration Framework. Accordingly, the documents were examined through four theoretically informed categories: resource complementarity, infrastructure connectivity, institutional coordination, and strategic alignment.

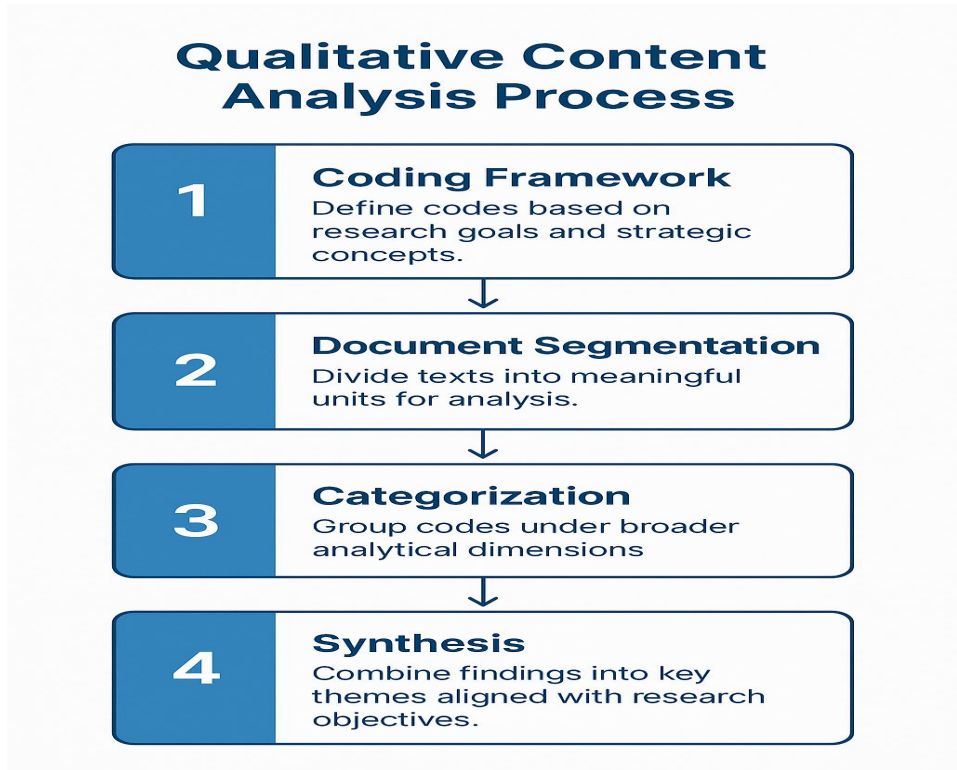
Table 1: Coding Categories Derived from the OTS Energy Integration Framework

Analytical Theme	Coding Categories
Resource Complementarity	Natural gas, oil, coal, uranium, renewable energy
Infrastructure Connectivity	TANAP, BTC, TCP, electricity interconnections
Institutional Coordination	OTS meetings, Vision 2040, Energy Committee, cooperation programs
Strategic Alignment	Energy security, policy harmonization, market diversification, geopolitical positioning, sustainable energy transition.

Source: Prepared by the author

Table 1 summarizes the coding structure employed in the analysis. The coding categories were derived deductively from the proposed OTS Energy Integration Framework and guided the identification of recurring themes across the examined documents.

Figure 2: Qualitative Content Analysis Process



Source: Prepared by the author

Figure 2 illustrates the qualitative content analysis process employed in this study, which was designed to ensure a systematic and theoretically grounded examination of the data. In the first stage, a coding framework was developed based on the research objectives and key concepts derived from the

strategic management literature. This framework provided a structured basis for identifying and organizing relevant information within the selected documents. In the second stage, the documents were segmented into meaningful units of analysis, allowing for a more systematic interpretation of the textual data. The third stage involved categorizing the coded information into broader analytical dimensions, thereby facilitating the identification of patterns, relationships, and recurring themes across the dataset. In the final stage, the findings were synthesized into overarching themes that were closely aligned with the study's objectives and theoretical framework. This multi-stage process ensured that the evidence was interpreted in a rigorous and transparent manner while maintaining a strong connection to strategic management theories. As a result, the analysis enabled a deeper understanding of the institutional opportunities, strategic complementarities, and integration challenges associated with energy cooperation within the Organization of Turkic States.

### **3.4. Analytical Dimensions**

#### **Resource Complementarity:**

Examines the distribution of natural gas, oil, coal, uranium, and renewable energy resources among OTS members and evaluates how these resources create opportunities for mutual benefit and regional specialization.

#### **Infrastructure Connectivity:**

Assesses pipelines, electricity interconnections, storage facilities, and other cross-border energy infrastructure that facilitate regional energy integration and market access.

#### **Institutional Coordination:**

Investigates OTS energy cooperation mechanisms, ministerial platforms, policy frameworks, and governance arrangements that support collective decision-making and regional energy management.

#### **Strategic Alignment:**

Evaluates the extent to which member states share common objectives regarding energy security, market diversification, geopolitical positioning, and sustainable energy transition.

By structuring the analysis around these dimensions, the study integrates findings with the OTS Energy Integration Framework, providing a theoretically grounded assessment of the prospects for the formation of a regional energy union.

### **3.5. Research Validity**

To enhance validity and reliability, the study combines multi-source triangulation, systematic coding, and transparent documentation. Analytical rigor is strengthened by aligning findings with established strategic theories and situating them within the institutional and geopolitical realities of the OTS region (Elo et al. 2014). This integrated approach ensures that conclusions are both theoretically grounded and policy-relevant.

## **4. FINDINGS**

This section presents findings regarding the current status, resource potential, and future prospects for energy cooperation among OTS members. The analysis explores energy resource distribution, production capacities, strategic projects, renewable energy opportunities, and institutional mechanisms, providing insights into how the region can enhance its role as a strategic energy corridor between Asia and Europe.

### **4.1. Resource Complementarity among OTS Members**

Energy Profiles of Member States Azerbaijan and Kazakhstan are leading hydrocarbon exporters, with Kazakhstan holding over 30 billion barrels of proven oil reserves and Azerbaijan actively engaged in natural gas exports via the Southern Gas Corridor (BP 2022). Turkmenistan holds one of the world's largest gas reserves, while Uzbekistan contributes significantly to the region's fossil fuel output. Türkiye, despite limited hydrocarbon reserves, plays a vital transit role, especially through TANAP and BTC (Furuncu 2018). Kyrgyzstan, despite its relatively small energy exports, has substantial hydropower potential, thereby positioning it as a key contributor to renewable energy.

OTS members possess significant energy resources, including natural gas, oil, coal, and uranium, which create substantial opportunities for regional integration and increased influence in global markets. Although resources are unevenly distributed, effective collaboration facilitates optimal utilization of these assets, strengthening the region's role as a strategic energy corridor between Asia and Europe.

**Table 2:** Production Of Natural Gas, Petroleum and Coal

Country / Indicator	2019	2020	2021	2022	2023
Türkiye - Natural Gas (bcm)	0,47	0,44	0,39	0,38	0,81
Türkiye - Oil (thousand bbl/day)	61	63	65	68	71
Türkiye - Coal (Mt)	79,5	80,3	81	82,4	84
Azerbaijan - Natural Gas (bcm)	35,6	36,3	37,1	38	39
Azerbaijan - Oil (thousand bbl/day)	780	750	730	710	700
Azerbaijan - Coal (Mt)	0,2	0,2	0,2	0,2	0,2
Kazakhstan - Natural Gas (bcm)	19,8	20	20,2	20,4	20,6
Kazakhstan - Oil (thousand bbl/day)	1750	1800	1850	1900	1950
Kazakhstan - Coal (Mt)	108	109	110	111	112
Kyrgyzstan - Natural Gas (bcm)	0,03	0,03	0,03	0,03	0,03
Kyrgyzstan - Oil (thousand bbl/day)	2	2	2	2	2
Kyrgyzstan - Coal (Mt)	1,5	1,5	1,5	1,5	1,5
Turkmenistan - Natural Gas (bcm)	59,5	58	57	56	55
Turkmenistan - Oil (thousand bbl/day)	275	277	279	281	283

Uzbekistan - Natural Gas (bcm)	57,2	57,4	57,6	57,8	58
Uzbekistan - Oil (thousand bbl/day)	70	68	66	64	62
Uzbekistan - Coal (Mt)	3,4	3,3	3,2	3,1	3

Source: Energy Institute

An analysis of natural gas reserves and production among OTS members reveals significant regional imbalances. Turkmenistan holds 19 Tcm of reserves but underutilizes its capacity; production fell from 69.3 bcm in 2015 to 55 bcm in 2023. In contrast, Azerbaijan increased its output from 29.1 bcm to 39 bcm by leveraging offshore projects and pipelines. Kazakhstan and Uzbekistan exhibit stable production despite moderate reserves, whereas Türkiye more than doubled its production but remains a minor contributor. Kyrgyzstan, with negligible reserves, relies heavily on external supplies. These trends underscore a divergence in strategy between resource-rich but underutilized states and expansion-oriented producers (Table 2).

An analysis of petroleum reserves and production among OTS members shows clear regional disparities. Kazakhstan is dominant, with 30 billion barrels of reserves and production, which increased from 1.6 mb/d in 2015 to 1.95 mb/d in 2023. Azerbaijan, despite its 7 billion barrels of reserves, experienced a slight decline in output from 842 kb/d to 700 kb/d, owing to the maturity of its fields. Türkiye, despite modest reserves, steadily increased production from 53 kb/d to 71 kb/d, whereas Turkmenistan and Uzbekistan experienced only limited growth. Kyrgyzstan remains a negligible contributor and relies heavily on imports (Table 2).

Table 3: Reserves Of Natural Gas, Petroleum and Coal

Country	Natural Gas Reserve (Tcm)	Petroleum Reserve (Billion Barrels)	Coal Reserve (Billion Tons)
Azerbaijan	2,3	7	0,2
Kazakhstan	1,8	30	25,6

Kyrgyzstan	0,004	0,04	1,3
Turkmenistan	19	11	0,1
Uzbekistan	1	0,6	1,9
Türkiye	0,75	0,6	1,2

Source: Energy Institute

Turkmenistan, Azerbaijan, Kazakhstan, and Uzbekistan are the leading natural- gas-rich countries in the OTS. Turkmenistan holds the largest reserves of 19 trillion cubic meters (Tcm), followed by Azerbaijan (2.3 Tcm), Kazakhstan (1.8 Tcm), and Uzbekistan (1 Tcm). Türkiye, with 0.75 Tcm(trillion cubic meters), plays a strategic role in transit and consumption. Kyrgyzstan has limited reserves. Kazakhstan accounts for 30 billion barrels of the region's petroleum reserves, followed by Turkmenistan (11 billion barrels) and Azerbaijan (7 billion barrels). Türkiye and Uzbekistan each hold 0.6 billion barrels, whereas Kyrgyzstan holds only marginal amounts (Table 3).

An assessment of coal reserves and production among OTS members reveals that coal resources are highly concentrated. Kazakhstan dominates, with 25.6 billion tons of reserves, and has increased production slightly from 107.3 Mt in 2015 to 112 Mt in 2023. Türkiye ranks second in production, growing steadily from 72.9 Mt to 84 Mt, despite its smaller reserves. Uzbekistan holds 1.9 billion tons but has experienced a decline in production from 3.8 Mt to 3 Mt, whereas Kyrgyzstan's production has remained stable at 1.5 Mt. Azerbaijan and Turkmenistan contribute minimally, underscoring Kazakhstan's dominant role in the region's coal sector (Table 2).

**Table 4: The Production of Uranium**

Year	Kazakhstan	Uzbekistan
2015	23800	2385
2016	24600	2404
2017	23321	2404
2018	21705	2404
2019	22808	2404
2020	19477	2400
2021	21819	2500

2022	21227	2500
2023	21000	2500

Source: Energy Institute

An evaluation of uranium production within OTS demonstrates Kazakhstan’s global dominance: production was 23,800 tons in 2015 and declined slightly to 21,000 tons by 2023. Uzbekistan, the only other notable producer, increased output modestly from 2,385 tons to 2,500 tons. These figures highlight Kazakhstan’s leading role and Uzbekistan’s potential as a supporting partner, thereby creating strategic opportunities for regional nuclear collaboration and strengthening their positions in the global nuclear energy supply chain (Table 4).

**4.2 Infrastructure Connectivity and Transit Capacity**

Regional energy integration within the OTS is significantly shaped by strategic cross-border energy infrastructure projects, most notably the TANAP and BTC pipelines. These projects not only enhance regional interconnectivity but also strengthen the collective geopolitical influence of OTS members in global energy markets.

The TANAP pipeline, operational since 2018, plays a pivotal role in transporting natural gas from the Shah Deniz field in Azerbaijan through Georgia and Türkiye to European markets. Strategically, TANAP contributes to European energy diversification efforts, reducing dependence on Russian gas supplies while reinforcing Türkiye’s emerging role as a regional energy hub (Rzayeva 2015). Within the OTS framework, TANAP represents a model of successful multilateral collaboration, aligning national energy policies with broader regional objectives and enabling member states to translate resource wealth into geopolitical leverage (Furuncu 2018).

Similarly, the BTC pipeline has redefined the regional oil export landscape since its commissioning in 2006. By transporting crude oil from the Caspian basin to the Mediterranean port of Ceyhan, BTC has significantly strengthened Azerbaijan’s export capacity while consolidating Türkiye’s strategic importance in global energy transit (BP 2022). From a strategic management perspective, BTC illustrates how infrastructure-driven regionalism can enhance

competitive positioning by linking resource-rich producers directly with high-demand European markets (Sovacool 2012).

Together, TANAP and BTC demonstrate how integrated energy infrastructure can foster regional interdependence, enhance collective bargaining power, and enable OTS member states to play a more proactive role in shaping the evolving dynamics of global energy governance. These projects also provide a scalable blueprint for future initiatives, such as the Trans-Caspian Gas Pipeline and the Turkmenistan-Afghanistan-Pakistan-India (TAPI) pipeline, which could further consolidate the region's strategic relevance to global energy security.

While the region possesses diverse energy assets, infrastructure coordination remains fragmented. Kazakhstan and Turkmenistan have pipeline networks oriented toward Russia and China, thereby limiting their flexibility. The TCP (Trans-Caspian Pipeline) remains a strategic yet unrealized project for connecting Central Asian gas to European markets (Rzayeva, 2015, pp. 42–47). Infrastructure gaps, such as electricity interconnections and renewable energy grids, hinder deeper integration. Harmonizing infrastructure investments could foster a more resilient and interconnected energy system within the OTS framework.

Regional integration within the OTS is increasingly shaped by collaborative initiatives in electricity interconnection and renewable energy deployment. Ongoing cross-border electricity projects among Kazakhstan, Uzbekistan, and Turkmenistan aim to enhance grid stability, reduce supply fluctuations, and support mutual energy sharing during peak demand periods (UNDP 2020a). These interconnections not only foster energy security but also lay the groundwork for an integrated regional power market, enhancing operational efficiency and cost optimization.

The region also possesses significant potential for renewable energy development, particularly in solar and wind power. Kazakhstan has some of the highest solar irradiation levels in Central Asia, while Turkmenistan holds considerable untapped wind energy potential (Tefaye 2021). Accelerating investment in renewables would support decarbonization objectives, diversify the regional energy mix, and align OTS member states with global

sustainability agendas. Strategically, coordinated development of renewable energy infrastructure could position the OTS as a regional leader in clean energy transitions and strengthen climate diplomacy within multilateral frameworks.

Kazakhstan and Uzbekistan have a strategic advantage in the nuclear energy sector because of their substantial uranium production. Kazakhstan, as the world's largest uranium producer, and Uzbekistan, with its steadily growing output, provide a resource base for regional nuclear collaboration (KazEnergy 2021). Establishing joint ventures, technology-sharing mechanisms, and research partnerships would enable OTS members to develop nuclear power capabilities while ensuring energy security, sustainability, and technological sovereignty. Moreover, coordinated nuclear policies could enhance the bloc's bargaining power in global nuclear markets and strengthen strategic autonomy in low-carbon energy transitions.

### **4.3 Institutional Coordination and Governance Capacity**

The institutional framework of energy cooperation within the OTS has evolved considerably following the Energy Ministers' Meetings held in 2021 and 2023. The creation of the Energy Coordination Committee and the implementation of the Multilateral Energy Cooperation Program (2023–2027) reflect a strong political will to enhance regional integration, promote policy alignment, and strengthen strategic collaboration among member states (OTS 2023). Furthermore, the Vision 2040 framework outlines a long-term strategic roadmap focused on energy diplomacy, infrastructure connectivity, and technology transfer (OTS 2024). These institutional mechanisms enhance collective governance capacity, facilitate investment coordination, and enable the formulation of evidence-based regional strategies for energy security and sustainability.

While resource endowments and production capacities vary significantly among OTS member states, the region demonstrates substantial potential for deepening energy integration. Ongoing infrastructure projects, renewable energy development, nuclear cooperation, and strengthened institutional mechanisms collectively create a strategic foundation for advancing a cohesive and sustainable energy union.

#### **4.4 Strategic Alignment and Collective Energy Vision**

Beyond physical infrastructure and institutional mechanisms, the feasibility of an OTS energy union depends on the extent to which member states pursue compatible strategic objectives. Analysis of OTS declarations, Vision 2040 documents, and ministerial statements reveals a growing convergence around four priorities: energy security, market diversification, regional competitiveness, and sustainable energy transition. Collectively, these priorities indicate an emerging strategic alignment that may support deeper regional cooperation.

At the same time, differences in national energy structures, geopolitical orientations, and external partnerships continue to constrain full policy harmonization. While Türkiye prioritizes energy transit and market integration, hydrocarbon-exporting states such as Azerbaijan, Kazakhstan, and Turkmenistan focus more strongly on export diversification and revenue stability. Consequently, strategic alignment remains an evolving, rather than a fully institutionalized, dimension of OTS energy cooperation. Nevertheless, the increasing emphasis on common objectives suggests that the foundations of a shared regional energy vision are gradually taking shape.

### **5. Results And Discussion**

The findings broadly support the proposed OTS Energy Integration Framework. Resource complementarity, infrastructure connectivity, institutional coordination, and strategic alignment emerge as mutually reinforcing dimensions shaping the prospects of regional energy integration (Keohane ve Nye, 2012, pp.7-12; Prontera, 2020). However, the analysis also demonstrates that progress across these dimensions remains uneven, creating both opportunities and constraints for the future development of an OTS energy union (Ağır ve Aksu, 2024, pp. 105-128).

**Political, Economic, and Technical Barriers:** Political will varies across member states and is influenced by domestic priorities and external pressures. Russian and Chinese interests constrain independent energy strategies. Disparities in economic development and institutional capacity affect project implementation. Technical barriers include outdated transmission networks and insufficient digitalization of energy monitoring. Addressing these issues

requires cross-border governance structures and shared risk management mechanisms (OECD 2021).

Shared Interests and Strategic Opportunities Despite differences, OTS members share common interests in energy security, economic growth, and regional influence. Joint ventures in renewables, coordinated crisis response mechanisms, and cross-border electricity trading represent viable areas for cooperation. The creation of a regional energy coordination platform under OTS could facilitate dialogue, standardization, and strategic alignment, fostering a gradual yet resilient path toward an energy union (Tesfaye 2021).

### **5.1. Strengthening Energy Cooperation Among Turkic States**

Strengthening energy cooperation within the OTS is strategically important for fostering regional solidarity and accelerating economic development. Developing joint energy policies can ensure trade stability and more efficient resource use (Akyener 2018). These policies should include mechanisms for crisis management, pricing frameworks, and energy-sharing protocols.

Renewable energy cooperation offers substantial opportunities. Countries like Turkmenistan and Kazakhstan, with significant solar and wind potential, can lead regional renewable energy projects through technology and knowledge Exchange (Tesfaye 2021). These projects contribute not only to economic benefits but also to carbon neutrality goals across the OTS.

Beyond existing cooperation mechanisms, the OTS should establish more concrete institutional and operational structures to deepen regional energy integration (Prontera, 2020; European Commission, 2015). First, a common Turkic energy-exchange platform could be established to facilitate regional electricity and natural gas trading through standardized pricing and digital monitoring systems (Van de Graaf ve Colgan, 2016). Second, member states could establish a joint strategic natural gas reserve mechanism to improve collective resilience during geopolitical crises or supply disruptions (Yergin, 2006, pp. 69–82; Cherp vd., 2011, pp.75–88). Third, harmonizing technical standards-covering electricity transmission, renewable-certification systems, and pipeline-security regulations-would significantly reduce infrastructure incompatibilities across the region (Prontera, 2020; OECD, 2021). Fourth, the

creation of a Turkic Renewable Energy Investment Fund could accelerate solar, wind, hydrogen, and energy storage projects through coordinated financing mechanisms (Tesfaye, 2021, pp. 118–130). Finally, joint energy research centers and technical training programs should be established to strengthen regional human capital and technological cooperation in the energy sector (Van de Graaf and Colgan, 2016)

## **5.2. Geopolitical and Economic Potential**

The OTS region enjoys a geopolitical advantage as an energy corridor connecting Caspian resources to Europe and Asia. Projects such as TANAP and BTC illustrate the strategic use of this positioning. TANAP enhances energy security by delivering Azerbaijani gas to Europe, while BTC facilitates Caspian oil exports to global markets, elevating the economic and strategic relevance of OTS (Rzayeva 2015; BP 2022).

Beyond energy transportation, the OTS region increasingly functions as a geopolitical balancing corridor among Russia, China, the European Union, and the Middle East (Tatlı, 2025, pp. 519–537). This strategic positioning enhances the bargaining power of OTS members within global energy diplomacy and strengthens their role in Eurasian connectivity initiatives (Toraman, 2023, pp. 1–12). The integration of transport corridors, logistics infrastructure, and energy transit systems may gradually transform the OTS into a multidimensional regional hub linking Asian energy resources with European markets (Gündoğdu, 2023, pp. 266–279).

Energy trade remains a crucial component of national economies. Hydrocarbon exports support public budgets, while cooperation among energy-importing members enhances supply security and economic stability (TESPAM 2019). Moreover, energy partnerships foster regional economic solidarity and mitigate geopolitical risks.

## **5.3. Challenges to Energy Cooperation**

OTS energy cooperation faces several challenges arising from political and economic conditions. Political instability in some member states hinders project sustainability and amplifies external influence, especially from Russia and China (OECD 2021).

Inadequate infrastructure also poses major barriers. Expanding and modernizing pipelines, electricity grids, and renewable energy facilities require significant investment (TESPAM 2019). Limited financial resources threaten project viability and scalability. Leveraging international funding and enhancing intra-regional collaboration will be critical (Sovacool 2012).

Another critical challenge is the absence of a fully institutionalized supranational governance mechanism within the OTS (Koçak, 2023, pp. 118-121). Unlike the European Union's Energy Union model, the OTS currently lacks binding regulatory frameworks, centralized coordination capacity, and integrated energy market institutions (European Commission, 2015, pp. 2-6). This institutional limitation constrains the implementation of long-term regional strategies and reduces the effectiveness of collective energy governance.

#### **5.4. Policy and Strategic Implications**

Energy cooperation within the OTS carries significant policy and strategic implications, shaping both regional integration and global energy dynamics. TANAP plays a pivotal role in this process, with its current annual capacity of approximately 16.2 billion cubic meters (Bcm), of which around 10 Bcm is delivered to Europe (Pipeline Journal 2024). TANAP's planned expansion to 31 Bcm/year will further enhance the OTS's influence over European energy security and diversify supply routes away from Russian dominance (S&P Global 2025).

Similarly, the BTC oil pipeline, with a transport capacity of nearly 1 million barrels per day, significantly strengthens Azerbaijan's export capabilities while consolidating Türkiye's strategic role as a regional energy hub (European Commission 2006). Moreover, Kazakhstan increased its oil exports via BTC by approximately 12% in the first half of 2025, reaching approximately 785,000 tons, demonstrating a strategic shift toward alternative export corridors that bypass traditional, Russia-centric routes (Reuters 2025).

Collectively, these developments underscore the strategic leverage that OTS members gain by aligning infrastructure, harmonizing energy policies, and diversifying supply channels. Through coordinated energy strategies and strengthened institutional mechanisms, the OTS is increasingly positioned as a

key actor in global energy governance, capable of shaping regional power balances and offering Europe reliable alternatives for energy imports.

Strengthening energy cooperation among OTS members necessitates a phased, strategic, and data-driven framework grounded in infrastructure, policy harmonization, and external engagement.

In the short term, OTS should prioritize the development of a unified regional energy strategy, the modernization of pipeline infrastructure, and the initiation of knowledge-sharing programs focused on renewable technologies. TANAP currently delivers approximately 16.2 billion cubic meters (Bcm) annually, of which approximately 5.7 Bcm is allocated to Türkiye and the remainder is routed to Europe. Expansion efforts targeting 31 Bcm/year by 2027 would significantly enhance OTS's geopolitical influence (TANAP Consortium 2024).

Medium-term objectives should include integrating the electricity grid, securing international financing, and establishing regional crisis-response mechanisms. These steps will enhance resilience and interdependence across the OTS energy network.

Over the long term, OTS can develop a regional energy market, implement carbon-neutral energy policies, and establish research centers to facilitate the transfer of energy technologies. Achieving these goals depends on overcoming persistent challenges, such as political instability, external influences, infrastructure gaps, financial limitations, and technology-sharing constraints.

The infrastructure illustrates OTS's capacity for strategic change: the BTC pipeline continues to expand its role, with Kazakhstan increasing its oil exports by 12% during the first half of 2025, reaching 785,000 tons (Reuters 2025). This diversification helps the landlocked nation bypass Russia-dominated routes and assert greater autonomy in energy exports (Reuters, 2025). Moreover, Azerbaijan's natural gas exports to the EU have contributed to reducing Europe's dependence on Russian pipeline gas; Azerbaijan's share of EU imports rose from 3% (8 Bcm) to 7% in 2021. The broader regional impact is evident as the EU's share of Russian gas imports fell dramatically from 45% in 2021 to 15% in 2023 (Bruegel 2024).

Looking ahead, OTS-driven energy corridors stand to further strengthen economic ties and political cohesion, and to elevate the bloc's strategic presence in global energy governance. With coordinated planning and robust institutional support, the OTS can transition from a collection of fragmented resource holders to a unified energy corridor connecting Europe, Asia, and the Middle East.

## **6. Conclusions**

This study examined the feasibility of establishing an energy union within the Organization of Turkic States (OTS) through the lens of regionalism theory, interdependence theory, and strategic management. The findings demonstrate that the prospects for regional energy integration depend not only on the availability of energy resources and infrastructure assets but also on the extent to which member states can develop institutional coordination, policy harmonization, and long-term strategic alignment. In this respect, the study advances the literature by proposing the OTS Energy Integration Framework, which conceptualizes energy union formation as a gradual capability-building process driven by the interaction of resource complementarity, infrastructure connectivity, institutional coordination, and strategic alignment.

The findings reveal that the OTS possesses significant structural advantages for deeper energy cooperation. The region combines substantial reserves of natural gas, oil, coal, uranium, and renewable energy resources with a strategically important geographical position linking Europe, Central Asia, and the Caucasus. Existing infrastructure projects such as TANAP and BTC demonstrate that energy cooperation among Turkic states can generate mutual economic and geopolitical benefits. However, the analysis also indicates that political asymmetries, infrastructure gaps, external geopolitical pressures, and limited supranational governance capacity continue to constrain the emergence of a fully integrated regional energy market. Consequently, the findings suggest that any future OTS energy union is more likely to evolve through gradual and differentiated integration rather than through a highly centralized institutional model.

From a strategic management perspective, the study highlights that energy integration should be understood as a process of transforming dispersed

national assets into collective regional capabilities. This perspective shifts the discussion beyond traditional geopolitical and resource-based explanations by emphasizing the role of governance mechanisms, strategic coordination, and institutional capacity in shaping regional competitiveness. Accordingly, the long-term success of energy cooperation within the OTS will depend on the ability of member states to coordinate investment decisions, harmonize regulatory frameworks, strengthen energy governance institutions, and develop shared strategic priorities.

The study also offers several policy implications. Establishing a regional energy coordination platform, harmonizing technical and regulatory standards, expanding cross-border electricity and renewable energy projects, and creating joint investment mechanisms could significantly enhance regional energy resilience and competitiveness. Furthermore, increased collaboration in renewable energy technologies, energy storage systems, hydrogen development, and research and development activities would support both energy security objectives and sustainable transition goals. Such initiatives could strengthen the OTS's position as a strategic Eurasian energy corridor while enhancing its role in global energy governance.

Despite these contributions, the study has certain limitations. The analysis relies primarily on qualitative content analysis and secondary data sources, which may limit the ability to evaluate causal relationships among the identified dimensions of energy integration. Future research could test the proposed OTS Energy Integration Framework using quantitative methods, expert surveys, panel data analyses, or comparative studies involving other regional energy integration initiatives. Such research would provide additional evidence regarding the institutional and strategic conditions under which regional energy unions emerge and evolve.

### References

- Ağır, Osman ve Zeynep Aksu. "Türk Dünyasında Enerji Temelli Bölgeselleşme Çabaları: Türk Devletleri Teşkilatı." *Bilig* 109(Bahar 2024):105-128.
- Akiner, Mehmet Emin. "Structural Obstacles to Energy Transition in Türkiye and Holistic Solution Proposals: A Political, Economic and Social

Dimensional Analysis." *Energies* 18/10(2025):2591.  
<https://doi.org/10.3390/en18102591>

Akyener, Osman. *Energy Security Struggle in the Caspian Region*. Ankara: TESPAM, 2018.

Aydilek, Erkan. "Türk Devletleri Teşkilatının Siyasi ve Ekonomik Potansiyeli." *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi* 5/3(2022):716-728.  
<https://doi.org/10.33712/mana.1192419>

Baghirov, Orkhan. "The Organization of Turkic States' Economic Potential and Cooperation Prospects Among Its Members." *PERCEPTIONS: Journal of International Affairs* 27/1(2022):53-73.

Bowen, Glenn A. "Document Analysis as a Qualitative Research Method." *Qualitative Research Journal* 9/2(2009):27-40.  
<https://doi.org/10.3316/QRJ0902027>

BP. *Statistical Review of World Energy 2022*. London: BP, 2022.  
<https://www.bp.com>

Bruegel. "Europe Urgently Needs a Common Strategy on Russian Gas." 2024.  
<https://www.bruegel.org/analysis/europe-urgently-needs-common-strategy-russian-gas>

Cherp, Aleh, Jessica Jewell ve Andreas Goldthau. "Governing Global Energy: Systems, Transitions, Complexity." *Global Policy* 2/S1(2011):75-88.  
<https://doi.org/10.1111/j.1758-5899.2010.00059.x>

Elo, Satu, Marja Kääriäinen, Outi Kanste, Tarja Pölkki, Kati Utriainen ve Helvi Kyngäs. "Qualitative Content Analysis: A Focus on Trustworthiness." *SAGE Open* 4/1(2014):1-10.

European Commission. "Baku–Tbilisi–Ceyhan(BTC)Pipeline Overview." 2006.  
[https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/memo\\_06\\_28](https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/memo_06_28)  
2

European Commission. *A Framework Strategy for a Resilient Energy Union with a Forward-Looking Climate Change Policy*. Brussels: European

Commission, 2015. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX:52015DC0080>

Furuncu, Yunus. "TANAP'ın Orta Asya ve Avrupa Enerji Pazarlarına Etkisi." *Yönetim ve Ekonomi Dergisi* 25/2(2018):543-561. <https://doi.org/10.18657/yonveek.306545>

Goldthau, Andreas ve Jan Martin Witte, ed. *Global Energy Governance: The New Rules of the Game*. Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 2010. <http://www.jstor.org/stable/10.7864/j.ctt6wpgm3>

Gül, İbrahim. "Avrasya Jeopolitiğinin Türk Enerji Politikası ve Çevresel Güvenlik Üzerindeki Rolü: Etkileşimler ve Yeni Dinamikler." *EnergyTR* 1/2(2024):163-179. <https://doi.org/10.65552/energytr.2024.1.2.005>

Gündoğdu, S. "Türkiye'nin Jeopolitik Açılımı: Bir Uluslararası Örgüt Olarak Türk Devletleri Teşkilatı." *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/3(2023):266-279.

Kaya, Hakan, Yılmaz Ulvi Uzun, Zeynep Deniz Altınsoy, Fatih Demircioğlu, Halil Emre Deniz, Hasan Temiz, Zeki Uçar, İsmet Emir Kudubeş, Özgür Özcan, Aziza Syzdykova, İsa İpçioğlu, Erdi Petek, Halil Çeçen, Kemal Kızılkaya, Anıl Çağlar Erkan, Süleyman Temiz, Hüsamettin İnaç, Rashıd Sadıgov, Ahmet Ateş, Cansu Ulu, Eda Tutak, Ali Osman Kocalar, Yusuf Mert Üstün, Nargiza Umarova, Mehmet Yüce, Elnur Paşa, Hüseyin Nurlu, Hakan Okay, Gökhan Dönmez, Anıl İbrahim Bakırcı, Görkem Kayacık, Can Eken, Tevfik Can İnan, Ebrar Yağmur Karakaya, Şerafettin Elmacı, Mehmet Kutalmış, Gülnara Murzakhmedova ve Ali Açıkgöz, ed. *Cumhuriyetimizin 100. Yılında Türk Devletleri Teşkilatı*. Ankara: Eğitim Yayınevi, 2024.

KazEnergy. *Kazakhstan Energy Review 2021*. Astana: KazEnergy Association, 2021. <https://www.kazenergy.com/en/>

Keohane, Robert O. ve Joseph S. Nye. *Power and Interdependence*. 4. Baskı. London: Longman, 2012.

- Koçak, Mehmet. "Potential of Organization of Turkic States in the International System: Promises and Vulnerabilities." *Insight Turkey* 25/4(2023): 115-137. <https://doi.org/10.25253/99.2023254.8>
- Moravcsik, Andrew. "Preferences and Power in the European Community: A Liberal Intergovernmentalist Approach." *Journal of Common Market Studies* 31/4(1993):473-524. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5965.1993.tb00477.x>
- Mustofaev, Murad. "The Organization of Turkic States: A New Approach to Global and Regional Challenges." *PERCEPTIONS: Journal of International Affairs* 27/1(2022):105-120.
- OECD. *Renewable Energy and Energy Security in Eurasia*. Paris: OECD Publishing, 2021. <https://www.oecd.org>
- Organization of Turkic States(OTS). *Energy Cooperation Program and Action Plan 2024–2027*. Ankara: OTS, 2024.
- Organization of Turkic States(OTS). *Energy Cooperation*. 17 Haziran 2025. <https://www.turkicstates.org/en/areas-of-cooperation-detail/11-energy-cooperation>
- Organization of Turkic States(OTS). *Joint Statement of the 3rd Meeting of Energy Ministers of the Organization of Turkic States*. Ankara: OTS, 2023. <https://www.turkkon.org>
- Özer, Çiğdem. "The Organization of Turkic States: From Past to Present." *Balkan and Near Eastern Journal of Social Sciences* 9(Special Issue 2023):150-165.
- Pipeline Journal. "TANAP Considers Expansion to Supply More Gas to European Markets." 2024. <https://www.pipeline-journal.net/news/tanap-considers-expansion-supply-more-gas-european-markets>
- Porter, Michael E. "What is Strategy?" *Harvard Business Review* 74/6(1996):61-78.

- Prontera, Andrea. *Energy Policy in the European Union: Actors, Institutions, and the Policy Process*. London: Palgrave Macmillan, 2020. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-29556-9>
- Reuters. "Kazakhstan, Turkey Discuss Increasing Oil Exports via BTC Pipeline." 30 Temmuz 2025. <https://www.reuters.com/business/energy/kazakhstan-turkey-discussed-an-increase-oil-exports-via-btc-2025-07-30/>
- Rzayeva, Gulmira. *Natural Gas in the Turkish Domestic Energy Market: Policies and Challenges*. Oxford: Oxford Institute for Energy Studies, 2015. <https://www.oxfordenergy.org/publications/natural-gas-in-the-turkish-domestic-energy-market>
- S&P Global. "Turkey Ready for Southern Gas Corridor Expansion." 2 Nisan 2025. <https://www.spglobal.com/>
- Sarı, Buğra. "Security Aspect of the Integration in Turkic World under the Organization of Turkic States." *Insight Turkey* 25/4(2023): 139-161
- Schreier, Margrit. *Qualitative Content Analysis in Practice*. London: SAGE Publications, 2012.
- Sovacool, Benjamin K. "Reconfiguring Territoriality and Energy Security: Global Production Networks and the Baku-Tbilisi-Ceyhan(BTC)Pipeline." *Journal of Cleaner Production* 32(2012):210-218. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2012.04.002>
- TANAP Consortium. "TANAP Considering Options for Expanding Pipeline's Capacity." 2024. Report.az
- Tatlı, Meram. "From the Silk Road to the Energy Corridor: The Union of Turkish States and Türkiye's Geostrategic Role in the Middle Corridor." *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 14/2(2025): 519-537.
- Tesfaye, Bekele. "Renewable Energy Transitions in Central Asia: National and Regional Perspectives." *Journal of Energy Policy and Development* 6/3(2021):118-130.

- TESPAM. Türk Dünyasında Enerji İşbirliği Raporu. Ankara: Türkiye Enerji Stratejileri ve Politikaları Araştırma Merkezi, 2019.
- Toraman, Yavuz. "The Roles of the Organization of Turkic States (OTS)in International Trade, Logistics and European Union's (EU) Energy Supply Security." *Emerging Markets Journal* 13/1(2023):1-12.
- UNDP. Central Asia Energy and Climate Resilience Report. New York: United Nations Development Programme, 2020a. <https://www.undp.org>
- UNDP. Sustainable Energy Pathways for Central Asia. New York: UNDP Publications, 2020b.
- Van de Graaf, Thijs ve Jeff D. Colgan. "Global Energy Governance: A Review and Research Agenda." *Palgrave Communications* 2(2016):15047. <https://doi.org/10.1057/palcomms.2015.47>
- Yaldız, Fatih. "The Political Vision of the Organization of Turkic States: An Analysis of the Turkic World Vision 2040." *Eurasian Research Journal* 5/2(2023):61-79. <https://doi.org/10.53277/2519-2442-2023.2-05>
- Yergin, Daniel. "Ensuring Energy Security." *Foreign Affairs* 85/2(2006):69-82. <https://doi.org/10.2307/20031912>
- Yesevi, Çağrı G. "Examining the Organization of Turkic States: A Teacher and Norm-Creator." *PERCEPTIONS: Journal of International Affairs* 27/1(2022):2-25.
- Yin, Robert K. *Case Study Research and Applications: Design and Methods*. 6. Baskı. London: SAGE Publications, 2018.

*mevzu*

*sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences*

e-ISSN 2667-8772

*mevzu*, Haziran/June 2026, s. 16: 103-140

**Kur'ân'da Zamanın Düalitesi:  
Döngüsellik ile Doğrusallık Arasında Ontolojik Bir Okuma**  
The Qur'anic Duality of Time:  
An Ontological Reading Between Cyclicity and Linearity

**Murat AKTEPE**

Dr, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi,  
Dr, Social Sciences University of Ankara,  
murataktepe@mail.com

**ORCID:** 0000-0001-7164-0214

**ROR ID:** <https://ror.org/025y36b60>

**DOI:** 10.56720/msbd.2026.s16.409

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 21 Kasım / November 2025

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 7 Mart / March 2026

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran / June 2026

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atf / Citation:** Aktepe, Murat. "Kur'ân'da Zamanın Düalitesi: Döngüsellik ile Doğrusallık Arasında Ontolojik Bir Okuma". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 16 (Haziran 2026): 103-140. <https://doi.org/10.56720/msbd.2026.s16.409>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

**web:** <https://mevzusbd.com> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



## Öz

Son ilahi hitabın topyekûn hali olan Kur'ân, zaman konusunda teolojik ve felsefi anlamda dikkat çekici bir perspektif sunmaktadır. Kur'ân'da yer alan zamana dair kavramlar etimolojik olarak ele alındığında zaman; doğrusal ve döngüsel olmak üzere iki tümel çerçeveye oturtulabilir. Zaman konusundaki bu düalist algı, kavrama ait beşerî deneyimler göz önünde bulundurulduğunda bir sorunsal olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğrusal zamanı Kur'ân perspektifinde değerlendirdiğimizde, bu algının kronolojik sıraya uygun olduğu görülür. Bu açıdan Kur'ân'daki doğrusal zamana dair ayetler başlangıç, dönüm noktası ve bir yok oluşu imgelemektedir. Başlangıçtan sona kadar doğrusal bir zaman dilimini gözler önüne seren Kur'ân, bunu özellikle yaratılış, yaşam serüveni, kader ve kıyamet çerçevesinde ele almaktadır. Ancak tek boyutlu olmayan zaman kavramına ait diğer temel bileşenin Kur'ân'da var olup olmadığının tespiti bu araştırmanın amacını oluşturmaktadır. Araştırmamızda nitel araştırma yöntemi ve meta-analizi metodu kullanılmıştır. Kur'ân'da tek bir zaman algısının varlığı onun lügavî îcâzıyla açıklanamayacağı gerçeğinden hareket edilmiştir. Bu çalışma, Kur'ân'daki zaman kavramının düalist bir algı ile açıklanabileceğini ortaya koymaktadır. Araştırmada ilahi ve beşerî ölçek arasındaki farkın, birden fazla zaman algısıyla açıklanabileceği vurgulanmıştır. Araştırmanın sonucunda, tefsir mirası içerisinde Kur'ân'ın zaman olgusunu bağlamsal ve çok katmanlı bir perspektiften ele alan, özgün ve bütüncül yorumların bulunduğu tespit edilmiştir. Kur'ân'dan anlaşılan geçmişten geleceğe uzanan çok katmanlı zaman algısı, tefsir literatürü ışığında incelenerek bağlamı önceleyen ontolojik bir yaklaşımın tercih edilmesinin zaman kavramının anlaşılmasında literatüre katkı sağlayacağı değerlendirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Ayet, Bağlam, Zaman, Doğrusal, Döngüsel.

## Abstract

The Qur'an, as the total and final divine revelation, offers a distinctive theological and philosophical perspective on time. When Qur'anic terminology related to time is examined etymologically, it reveals two universal frameworks: linear and cyclical. This dualistic perception becomes significant when considered in relation to human temporal experience. In the Qur'anic context, linear

time aligns with chronological order, where verses signify a beginning, a turning point, and an end. The Qur'an presents a linear temporal sequence extending from creation to resurrection, addressing time within the frameworks of creation, human existence, destiny, and eschatology. The main purpose of this study is to determine whether the Qur'an also encompasses the cyclical dimension of time and how this affects the theological understanding of divine temporality. Employing a qualitative research design and meta-analytical method, the study proceeds from the premise that the Qur'an's concept of time cannot be explained solely by its linguistic *i'jāz* or stylistic excellence. Findings indicate that the Qur'anic perception of time can be interpreted through a dualistic framework. The difference between divine and human temporal scales is conceptualized as temporal asymmetry, reflecting a metaphysical hierarchy between Creator and creation. The study concludes that the Qur'an approaches the phenomenon of time from a contextual and multilayered perspective, offering a holistic and original understanding of a philosophically complex issue. It is suggested that examining the Qur'an's multilayered temporality through tafsir literature and adopting an ontological, context-oriented approach will contribute significantly to theological discussions on the concept of time.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Verse, Context, Time, Linear, Cyclical.

### Giriş

Zaman genellikle geçmişten geleceğe uzanan doğrusal bir akış olarak ele alınsa da Kur'an bağlamında bu anlayış döngüsel bir boyutla tamamlanmaktadır. Mevsimlerin dönüşü, kıssalar ve haberi ayetler, Kur'an'ın zaman tasavvurunda tekrarlanan sürekliliğe işaret eder. Bu çalışma, Kur'an'daki zaman kavramını doğrusal ve döngüsel yönleriyle ele alarak, erken dönemden günümüze seçilen tefsir eserlerindeki yorumları esas almaktadır. Kur'an'daki zaman kavramına ait bu düalitenin incelenmesi, kavramın Kur'an araştırmalarındaki özgün değerinin ortaya konulması adına literatüre katkı sağlayabilecektir. Çünkü zaman, yaratılıştan kıyamete uzanan bir süreç içinde ele alınmakla birlikte, tanımlanması güç ve felsefi açıdan problemlili bir kavram olarak kabul edilmektedir.

Araştırmada öncelikle şu temel sorulara cevap aranmıştır: Kur'an'da zaman kavramının hangi boyutları vardır? Kur'an'da doğrusal yahut döngüsel

zaman kavramlarıyla irtibat kurulabilecek örnekler nelerdir? Kur'an'da zaman kavramının hangi yönlerine işaret edilmektedir? ve Modern fizik kuramları ve zaman ontolojisine dair hipotezler, müfessirlerin zaman algısıyla örtüşmekte midir? Bunu gerçekleştirmek için kavramın etimolojik kökeni, ontolojik yönü, uzay-zaman mekaniği, Kur'an'daki karşılığı ve tefsir geleneğinde nasıl algılandıği hususu nitel araştırma yöntemi ve meta-analizi metodu kullanılarak araştırılmıştır.

Araştırmamızda zamanın felsefi bir kavram olarak ele alınması konusunda filozof St. Augustinus'un (ö. 430) yaklaşımından başlamak üzere özellikle Platon'un (MÖ 427-347) *Parmenides* ve Aristoteles'in (MÖ 384-322) *Physics* eserinden istifade edilmiştir. Kur'an'daki zaman kavramının tefsir eserlerindeki karşılığını tespit etmek için ise farklı dönemlere ait önemli müfessirlerden Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl*; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-Gayb, (Tefsiru'l-Kebir)*; Ebû Saîd Nasîrüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beydâvî'nin (ö.685/1286) *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*; Tantâvî b. Cevherî el-Mısrî'nin (1862-1940) *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân* ve Muhammed et-Tâhîr İbn Âşûr'un (1879-1973) *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı eserleri örneklem olarak seçilmiştir. Bunun yanında doğrusal ve döngüsel zaman kavramının Kur'an'daki ontolojik gerçekliğine ilişkin literatürde yer alan eserlerden yararlanılmıştır.<sup>1</sup> Bunun yanında tefsir sahasında olmak üzere zaman algısı üzerine yapılmış

<sup>1</sup> Zaman kavramının Kur'an'daki ontolojik gerçekliğine ilişkin olarak; Ebû Hâtîm Muhammed b. İdrîs b. Münzir er-Râzî'nin (ö. 277/890) *Tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm*; Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî'nin (ö. 313/925) *Resâ'il felsefiyye*; Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî'nin (ö. 339/950) *Uyûnü'l-mesâ'il*; Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sinâ'nın (ö. 428/1037) *Kitâbü's-Şifâ'*; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî'nin (ö. 505/1111) *Tehâfütü'l-felâsife*; Ebü'l-Berekât Evhadüzzamân Hibetullâh (b.) Alî b. Melkâ el-Bağdâdî'nin (ö. 547/1152) *el-Mu'teber fi'l-hikme*; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) *Faşlü'l-makâl*; Dâvûd-i Kayserî'nin (ö. 751/1350) *Nihâyetü'l-beyân fî dirâyeti'z-zamân*; Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) *Muqaddimetü İbn Haldûn* ve Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî'nin (ö. 1050/1641) *el-Hikmetü'l-müte'âliye* adlı eserleri incelenmiştir.

literatürdeki özgün çalışmalar araştırılmıştır.<sup>2</sup> Buna göre Ayşe Ünal Çil'in, Kur'an'daki zamanın nesnel, ilahî ve tarihsel boyutlarını<sup>3</sup>; Burhanettin Tatar'ın, zamanı tarihsel bağlamda yeniden inşa edilen dinamik bir yorum alanı olarak<sup>4</sup>; Bilal Deliser'in ise zamanı insanın metafizik ve pratik sorumluluğunu birleştiren bütüncül bir kavram olarak ele aldığı görülmüştür.<sup>5</sup> Faiz Kalın'ın zamanı izafi bir düzen içinde ahlaki bilinç temeliyle tanımladığı tespit edilmiştir.<sup>6</sup> Necdet Çağıl, iltifat sanatında zaman kiplerinin ontolojik yansımalarını incelerken<sup>7</sup>; Enes Karić, zamanı ilahî kudret ve insanın geçiciliği ekseninde çok katmanlı bir yapı olarak görmektedir.<sup>8</sup> Fatima, M. Ahsan ve M. Hussain, zamanı ahlaki sorumlulukla ilişkili bütüncül bir kavram olarak tanımlamaktadır.<sup>9</sup> Esmâ Paslı, "an" kavramı merkezinde bilinç ve sorumluluk tecrübesi<sup>10</sup>; Recep Azakar,

<sup>2</sup> Bu konuda yapılan araştırmalardan olan *The Concept of Relative and Objective Time in the Qur'an* başlıklı çalışma, Kur'an'da zamanın nesnel (ölçülebilir) ve izafi boyutlarıyla ele alındığını ortaya koymaktadır. Bk. Abdin N. Chande, "The Concept of Relative and Objective Time in the Qur'an", *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu* (08-11 Ekim 2015, Konya) içinde, ed. Bilal Kuşpınar (İstanbul: Bilir Matbaacılık, 2016), 1: 29-34; *Kur'an Açısından Zaman Kavramının Anlam Derinlikleri* başlıklı araştırmada ise Kur'an'da zaman, farklı bağlamlardaki kullanımlarıyla insanın sorumluluk ve ilahî hitapla ilişkisini kuran merkezi bir anlam alanı olarak sunulmaktadır. Bk. Osman Kabakçılı, "Kur'an Açısından Zaman Kavramının Anlam Derinlikleri", *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu* (08-11 Ekim 2015, Konya), ed. Bilal Kuşpınar (İstanbul: Bilir Matbaacılık, 2016), 1/35-40.

<sup>3</sup> Ayşe Ünal Çil, "Kur'an'da Zaman Kavramı", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9, sy. 1 (2011): 335-364.

<sup>4</sup> Burhanettin Tatar, "The Problem of the Relevance of Time and Space to the Qur'anic Text", *İlahiyat Studies* 2, sy. 1 (2011): 9-18.

<sup>5</sup> Bilal Deliser, "Kur'an'da Zaman ile İlgili Kavramlar", *Toplum Bilimleri Dergisi* 8, sy. 15 (2014): 303-320.

<sup>6</sup> Faiz Kalın, "Kur'an'da Zaman Kavramı", *Din ve Hayat*, sy. 32 (2017): 8-13.

<sup>7</sup> Necdet Çağıl, "Kur'an'da 'Zaman' Merkezli 'İltifat' Sanatının Ontolojik ve Kozmik Yansımaları", *Kesit Akademi Dergisi* 4, sy. 16 (2018): 1-17.

<sup>8</sup> Enes Karić, "Time in the Qur'an: An Introductory Overview", *American Journal of Islam and Society* 40, no. 1-2 (2023): 172-212.

<sup>9</sup> Salma Fatima, Mohammad Ahsan ve Mujahid Hussain, "Thematic Analysis of the Concept of Time in the Qur'an", *Journal of Integrated Sciences, Special Issue* (Haziran 2024): 1-24.

<sup>10</sup> Bk. Esmâ Paslı, "Kur'an'da Zaman Kavramı ve An" (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

yemin edilen zaman kavramlarını<sup>11</sup>; Mahmut Meçin ise Kur'an'da zamanın müphemliğini ahlaki boyutuyla ele aldığı tespit edilmiştir.<sup>12</sup>

Bu çalışmaların incelenmesinde görüleceği üzere zaman kavramı belirli boyutlarda ele alınmış, genellikle tarih kavramı üzerinden yorumlanmış ve kavramın salt göreceliğine vurgu yapılarak zamanın ontolojik gerçekliği konusunda yeterli değerlendirmelerde bulunulmadığı tespit edilmiştir. Araştırmamız temelde bu alana yoğunlaşmayı hedeflemektedir. Literatürdeki zaman ile ilgili araştırmaların kavramın ontolojik boyutunu yeteri kadar ele almadığı değerlendirilmiştir. Bu itibarla zamanın tek düze değil çok katmanlı bir yapıya sahip olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Araştırma, yalnızca Kur'an'da döngüsel ve doğrusal zaman kavramının ontolojik gerçekliğine odaklandığı için erken dönemden günümüze var olan geniş tefsir literatüründeki farklı zaman tasavvurları ve buna ilişkin yorumlar, araştırmanın kapsamı dışındadır. Zamana ilişkin anlama serüveni ve zamanın problematik olarak ele alınma çabası, evvela kavramın köken bilgisinin anlaşılmasıyla mümkün olabilecektir.

## **1. Zamanın Teorik Temelleri**

Zaman, tarih boyunca evrenin düzeni, hareket ve varlık anlayışıyla ilişkilendirilmiştir. Kimi düşünürlerce zaman, zihinsel bir tasavvur; kimilerince ontolojik bir gerçeklik olarak görülmüştür. Modern dönemde izafiyet teorileriyle birlikte hem metafizik hem bilimsel bir meseleye dönüşen zaman, Kur'an bağlamında değerlendirildiğinde çok katmanlı bir yapıya kavuşmaktadır. Bu nedenle, öncelikle kavramın kökenine ve ontolojik anlamına değinmek gerekmektedir.

### **1.1. Etimolojik Olarak Zaman**

Zaman kavramı, insanlık tarihi boyunca çok boyutluluğu nedeniyle tanımlanması güç bir olgu olarak görülmüştür.<sup>13</sup> Ancak umumiyetle günlük yaşamda kolayca kullanılan bu kavram, aslında derin bir ontolojik temele

<sup>11</sup> Bk. Recep Azakar, "*Kur'an-ı Kerim'de Yemin Edilen Zaman Kavramları*" (Yüksek Lisans Tezi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020).

<sup>12</sup> Mahmut Meçin, "*Kur'an'ın Tarih Tasavvurunda Zaman Kavramının Müphemliği Meselesi*", *Kur'an ve Tarih*, ed. Bedrettin Basuğuy vd. (Ankara: Kitabe Yayınları, 2023), 94.

<sup>13</sup> Zamanın ne olduğu hususunda ilk dikkat çekici görüş ve zamanın bilinemezliğini vurgulayan filozof St. Augustinus (ö. 430) olmuştur.

sahiptir.<sup>14</sup> Zaman, insanın yaşadığı olaylar, mekânlar ve koşullar üzerinden algılanmakta ve bu yönüyle varoluşun zorunlu bir boyutunu temsil etmektedir.<sup>15</sup>

Köken olarak Arapça olan zaman kavramı, (زَمَنٌ/بِزْمَانٍ/زَمَانًا) mastardan türemiş bir isim olarak bir işin geçmekte olduğu “süre”, “vakit”, “dehr”, “an” ve “mühlet” anlamlarına gelmektedir.<sup>16</sup> İslami ilimler istilâhında ise kelâm ilmi açısından, belirsizliği yok eden mâlum ile mevhûmun bir arada bulunması olarak tarif edilmiştir.<sup>17</sup> “Güneş doğarken sana geleceğim.” Önermesinde güneşin doğması mâlum; kişinin gelmesi fiili ise mevhûm olarak kabul edildiğinde, mevhûm ile mâlumun bir arada bulunması, zamana dair muğlaklığın ortadan kalktığını göstermektedir.<sup>18</sup> Felsefî anlamda ise zaman, gök cisimlerinin düzenli hareketleri ve dönüşleriyle ilişkilendirilen kozmik bir ölçü olarak kabul edilmektedir.<sup>19</sup>

Böylece zamanın, hem fiziksel bir ölçüm hem de metafiziksel bir anlam alanı taşıdığı görülür. Nitekim o, metafizik, felsefî, psikolojik ve tarihsel boyutlarıyla çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Zamana dair süreklilik ve ardışıklık içeren bu süreç, tecrübi bilgi ve gözlemlerle anlaşılabilir niteliktedir.<sup>20</sup>

Zamanın kökenine ilişkin mitolojik düşünceler çok eski dönemlerde şekillenmiştir. Yunan ve Roma mitolojisinde *Cronus* düzenin, hasadın ve zamanın tanrısı olarak kabul edilirken; onun çocuklarını yutması zamanın kendi çağlarını tüketmesini sembolik biçimde anlatmaktadır.<sup>21</sup> Bu temsiller

<sup>14</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, (Ankara: İmge Yayınevi, 1996), 63-64.

<sup>15</sup> Ejder Okumuş, *Zamanın Toplumsal Gerçekliği, Zamanda Yolculuk-Zamanla Yaşamak-Zamanda Var Olmak*, (İstanbul: Ark Yayınları, 2011), 11.

<sup>16</sup> Ebü'l-Hüseyn Ahmed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedâni İbn Fâris, *Mu cemü mekâyîsi'l-luğa*, thk: Abdüsselam Muhammed Hârûn, (Kahire: Dâru'l Fikr, 2008), 3/22-23.

<sup>17</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûli'd-Dîn*, thk. A. Hicâzî es-Sekâ, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1990), 50.

<sup>18</sup> Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürcânî, *Kitâbü't-Tarîfât*, çev. Arif Erkan, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), “Bâb-u Zâ”, 118.

<sup>19</sup> Cürcânî, *Kitâbü't-Tarîfât*, 118.

<sup>20</sup> Cemaeddin Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisanü'l-arâb*, (Beyrut: Dâr'u Sâdır, 1990), 13/199.

<sup>21</sup> İbn Miskeveyh vd., *Kebetos Pinaks İnsan Yaşamının Tablosu*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2011), 193-197.

doğu kökenli yaklaşımlarla da örtüşür. Özellikle İran mitolojisinde Zürvan, sonsuz ve sınırsız zamanı yaratan tanrı olarak görülmüştür. Bu anlayışta “Sınırlı Zürvan” adıyla bilinen aşama, on iki bin yıllık döngüsel bir zaman sürecini ifade etmektedir.<sup>22</sup>

Bu yaklaşımlar, ezeli-ebedi bir zaman fikrine zemin hazırlayarak yaratılıştan akıp giden ve döngüsel biçimde yenilenen bir zaman anlayışını temellendirmektedir. Yunan düşüncesinde Cronus, Roma geleneğinde Satürn ve İran kaynaklı Zürvan figürleri, sınırlı ve sonsuz zaman algısını birleştiren kültürel bir süreklilik sunmaktadır.<sup>23</sup> Bu çerçevede zamanın sınırlı, sonlu ve sonsuz biçimlerde algılandığı, kavramın terminolojik temellerinin ise St. Augustinus, Platon ve Aristoteles’e dayandığı görülmektedir.

St. Augustinus’un düşüncesine göre zaman sonsuz olamaz. Çünkü zamanı Tanrı yaratmıştır. Bu denli sonsuz bir şeyi ortaya koymak ise imkansızdır.<sup>24</sup> Zaman yalnızca aklımızda yer alan bir kavram ve bir kanaattir. Bütün mesele onu nasıl algılayıp yorumladığımızla ilintilidir. St. Augustinus’un “Öyleyse zaman nedir? Eğer bana kimse sormayacaksa, biliyorum. Eğer sorarlarsa bilmiyorum.”<sup>25</sup> Soruları dikkat çekicidir. Ona göre geçmişte yaşananlar geçmişte kalmıştır ve yaşananlar bugünün gerçeklerine sirayet edemez.<sup>26</sup> Dolayısıyla bu

---

<sup>22</sup> Zaman kavramının etimolojik ve ontolojik çerçevesinin, bir yönüyle Zerdüştlükteki Zürvan anlayışına dayandığı söylenebilir. İran kaynaklarında Zürvan, hem sonsuz zamanın kendisi hem de sınırlı zamanı (dokuz bin ya da on iki bin yıllık süre) yaratan ilke olarak kabul edilir. Bu düalist zaman tasavvuru, Yunan mitolojisindeki Cronus anlayışını etkilemiş görünmektedir. Bk. Meçin, Mehmet Mekin, “Zaman Felsefesi: Zürvanizm [The Philosophy of Time: Zürvanism]”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Journal of the Faculty of Theology* 10/2 (Aralık/December 2023): 487-512. Zürvanizm’de ezeli ve ebedi zaman fikri, tanrısal bir yaratıcı güce bağlanırken; Hint mitolojisinde Prajapati’nin evrenle birlikte döngüsel zamanı (yılı) yarattığı aktarılır. (Bk. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2007). Bu anlatılar, zamanın tek boyutlu değil ezeli-ebedi, yaratılmış ya da döngüsel biçimlerde kavranabildiğini göstermektedir. Zürvan, Cronus ve Satürn figürleri etrafında şekillenen sonsuz zaman tasavvurunda ortak bir bütünlük oluşturmaktadır.

<sup>23</sup> Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2/354.

<sup>24</sup> St. Augustinus, *İtirafılar*, ter. Çiğdem Dürüşken, (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2010), 13-14

<sup>25</sup> St. Augustinus, *İtirafılar*, 14.

<sup>26</sup> St. Augustinus, *İtirafılar*, 15.

açından zaman, bizatihi kendisiyle ilerleyen varlık için kaçınılmaz bir gerçekliği ifade etmektedir.

Platon'a göre zaman, "idi" ile "olacak" arasında şimdide gerçekleşen dinamik bir geçiştir.<sup>27</sup> Ona göre varlık, sürekliliğini şimdinin içinde varlıktan pay alarak sürdürür ve bu nedenle zaman doğrusal değil, sürekli dönüşüm hâlinindedir.<sup>28</sup> Aristoteles ise zamanı başlangıcı ve sonu olmayan, değişim ve hareketin ölçüsü olan bir bütün olarak tanımlamakta ve değişmeyen için zamandan bahsedilemeyeceğini vurgulamaktadır.<sup>29</sup> İlk Çağ felsefesindeki bu yaklaşımlar, zamanın doğrusal bir akıştan ibaret olmayıp, ontolojik olarak ancak değişen varlık ve durumlarla anlam kazandığını ortaya koymaktadır. Bu sebeple zamanın ontolojik verisi bize bu kavramın gerçek anlamını verebilecektir.

## 1.2. Ontolojik Olarak Zaman

Zamanın ontolojik gerçekliği, tarih boyunca tartışmalı bir mesele olmuştur. Kavramın izafiliği ve yaratılmış olup olmadığı sürekli sorgulanmıştır. İnsanın duyuşsal tecrübeleri ve fiilleriyle ilişkili her durumda zaman, ontolojik bir problem olarak ortaya çıkmaktadır. Yeri tam olarak belirlenemese de zamanın varlığı, diğer varlıklar arasında bilinemez bir alanı işgal ettiği söylenebilir.<sup>30</sup> Başlangıçta "zaman nedir?" sorusunun "varlık nedir?" sorusunun cevabı kadar bir güçlük taşımadığı görülür.<sup>31</sup> Bu açıdan varlık dünyamıza sorduğumuz "nedir?" sorusuyla zamanın varoluşsal niteliklerini sorgulamamız gerekir.

İslam düşüncesinde zamanın ontolojisine dikkat çeken müellifler bulunmaktadır.<sup>32</sup> Öncelikle zamanı, ontolojik olarak varlığın temel ölçüsü olarak

<sup>27</sup> Platon, *Parmenides*, ter. Saffet Babür, (Ankara: İmge Kitabevi, 2014), 151-e, 152 b-c.

<sup>28</sup> Platon, *Parmenides*, 152-a.

<sup>29</sup> Bk. Ayşe Tezel, "Aristoteles'te Zaman Kavramı" (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 54-62.

<sup>30</sup> Milay Köktürk, *Zaman Üzerine Felsefi Soruşturma*, (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2017), 65.

<sup>31</sup> Milay Köktürk, *Zaman Üzerine Felsefi Soruşturma*, 68.

<sup>32</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. İdris b. Münzir er-Râzî, (ö. 277/890), *Tefsîrü'l-Ķur'âni'l-'azîm.*; Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, (ö. 313/925), *Resâ'il felsefiyye.*; Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî, (ö. 339/950), *Uyûnü'l-mesâ'il.*; Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sinâ (ö. 428/1037), *Kitâbü'ş-Şifâ'.*; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, (ö.

gören Ebü'l-Berekât Evhadüzzamân Hibetullâh (b.) Alî b. Melkâ el-Bağdâdî'in (ö. 547/1152) değerlendirmeleri dikkat çekicidir. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin, zamanın değişim gücü (hareket) konusunda Aristoteles'e; değişimin türleri noktasında ise Meşşâîler'e<sup>33</sup> yaklaştığı söylenebilir. Çünkü Bağdâdî, Aristoteles'e ait tam olarak yokluktan varlığa geçişin mümkün olmadığı, bir şeyin, bir maddenin varlığa gelişinden önce bilkuvve (potentiality) var olduğu<sup>34</sup> konusuna zaman kavramının dahil edilmemesini eleştirmektedir. Bağdâdî'ye göre varlığın hareketi ancak gözlemlenebilen ve kavranabilen zaman kavramıyla tarif edilebilir.<sup>35</sup> Bu durum, onun ölçülmesi konusunda fiziğin; algılanması açısından ise metafiziğin konusu olduğunu ispat etmektedir. Bağdâdî, Meşşâîler gibi zamanı şuursal bir betimlemeyle anlamaktadır. Çünkü hareketi anlamak, varoluşsal bir zaman şuurunun olmasına bağlıdır. Ona göre öncesi ve sonrası olan bir kavram olması sebebiyle, zamanın özgün boyutları mevcuttur. Buna da Kehf suresini örnek göstermektedir. "İşte böyle uyuttuğumuz gibi onları uyandırdık da birbirlerine sormaya başladılar; içlerinden biri, "Ne kadar kaldınız?" dedi. (Diğerleri) "Bir gün ya da günün bir parçası kadar kaldık" dediler ve eklediler, "Kaldığınız müddeti rabbiniz daha iyi bilir."<sup>36</sup> ayetinde mağaradakilerin uyandıklarında ne kadar zaman kaldıklarını anlayamamış olmaları, uykudayken hareket etmemeleri sebebiyle zamanı yaşamadıkları anlamını taşımamaktadır. Bilakis Ashâb-ı Kehf, uyurken uyku halindeyken yukarıda ifade edildiği üzere zaman realitesinin şuurunda değillerdi. Dolayısıyla tüm hareket durmuş olsa da

---

505/1111), *Tehâfütü'l-felâsife.*; Ebü'l-Berekât Evhadüzzamân Hibetullâh (b.) Alî b. Melkâ el-Bağdâdî'in (ö. 547/1152), *el-Mu'teber fi'l-hikme.*; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, (ö. 595/1198), *Faşlü'l-makâl.*; Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350), *Nihâyetü'l-beyân fi dirâyeti'z-zamân.*; Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, (ö. 808/1406), *Muqaddimetü İbn Haldûn.*; Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şirâzî, (ö. 1050/1641), *el-Hikmetü'l-müte'âliye.*

<sup>33</sup> Meşşâîler, zamanı hareketin ölçüsü olarak tanımlar ve onu mekân ve hareket gibi fizik âleme ait bir unsur kabul ederler. Bu çerçevede zamanın ezeli olduğunu savunan Meşşâîlere göre geçmişe doğru gidildikçe her zaman diliminin öncesi bulunur ve bu nedenle ilk zamana ulaşmak mümkün değildir. Bk. Fahri Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, (İstanbul, İklim Yayınları, 1992), 73.

<sup>34</sup> David W. Ross, *Aristoteles*, ter. Ahmet Arslan, (İstanbul, Kabcacı Yayıncılık, 2011), 117.

<sup>35</sup> Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme*, (Haydarabad, y.y. 1357), 2/30.

<sup>36</sup> Kehf, 18/19.

şuurunda olan birisi için zamanın var olması ve akması şüphe götürmez.<sup>37</sup> Bağdâdî'nin yaklaşımı, zamanı yalnızca zihinsel bir tasarım ve ontolojik gerçekliği olmayan bir kavram olarak görmediğini göstermektedir. Ona göre varlığı zaman içinde düşünmek sorun teşkil etmez. Asıl problem, zamanı varlığın içinde kavramanın insan şuurunun sınırlarını aşmasıdır. İnsan ise iradî fiillerinin bilincinde olarak mutlak zaman bilgisine ulaşmakta ve böylece geçmiş, şimdi ve geleceğin şuuruna varmaktadır.<sup>38</sup>

Anlaşıldığı üzere Bağdâdî, zamanın şuurunda olmayı tecrübi bilgi ile açıklamamakta, zamanı bizâtihi insanın sahip olduğu fitri bir bilgi olarak görmektedir. Bu haliyle zamanın ontolojik ve zihinsel yönü anlaşıldığında, Ashâb-ı Kehf'in içinde bulunduğu ve üç asrı aşkın hareketsizlik halinin zamanda vukû bulduğu sonucunu çıkarabiliriz. Yani zaman varlığın değil; varlık zamanın bir ölçüsü durumundadır. Zihin nasıl ontolojik olarak varlığın şuurundaysa, zamanın yokluğu da tasavvur edilemez.<sup>39</sup> Bağdâdî'nin bu görüşleri bir taraftan da zamana dair bazı kavramların anlaşılmasında kendini göstermektedir. Örneğin Kur'ân'da geçen "Sermed" ve "Dehr" kavramlarının<sup>40</sup> zamandan başka şey olmadığını, lafzen farklı olsa da mânen zaman anlamına geldiğini ifade etmektedir.<sup>41</sup> Bu anlayışıyla gerek Neo-Platonculuk gerekse Meşşâilik'ten ayrıldığını görmekteyiz. Çünkü Bağdâdî, yaratıcının da tüm yaratılanların da zamandan mücerret olamayacağını düşünmektedir.<sup>42</sup>

Ontolojik olarak zaman kavramını ele alan, bu kavramın izafi olmadığını savunarak varlığın temel ölçüsü olarak değerlendiren başka bir müellif ise Dâvûd-i Kayserî'dir. (ö. 751/1350) Orhan Gazi döneminde yaşayan Dâvûd-i Kayserî, Osmanlı Devleti'nin ilk müderrisi olarak görülmektedir.<sup>43</sup> Onun

<sup>37</sup> Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme*, 2/77.

<sup>38</sup> Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme*, 2/63, 74, 76.

<sup>39</sup> Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme*, 3/39-40.

<sup>40</sup> Kasas, 28/71-72.; Câsiye, 45/24; İnsân, 76/1.

<sup>41</sup> Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme*, 3/41.

<sup>42</sup> Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme*, 3/40.

<sup>43</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilatı*, (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 3-4.; Cihan Kılıç, "Osmanlı İlimiye Teşkilatında Müderrislerin Merâtibi (1245/1829 Tarihli Tarîk Defterine Göre)", *Journal of Turkish Research Institute*, (2019), 65, 266, Bk. Cihan Kılıç, "Osmanlı İlimiye Teşkilatında Kariyer Sistemi." *Turkish Academic Research Review* 3/1 (2018): 153-170.

zaman konusunda Aristoteles ve el-Bağd d 'nin anlayışlarını paylaştığı ve farklı bir zaman felsefesi ortaya koyduğu *Nih yet 'l-bey n fi dir yeti'z-zam n* adlı eseri dikkat çekicidir. İki farklı baskısına ulaştığımız bu eserde müellif, zaman kavramının mahiyetini ve Allah-zaman ilişkisini toplam dört bölümde ele almıştır. Ortaya koyduğu zaman anlayışı, ontolojik bir gerçekliği ifade etmektedir. Yani zamana dahil olmayan hiçbir varlık yoktur.<sup>44</sup> Kayseri, Bağd d 'nin zaman tanımına 'bek ' kavramını dahil etmiştir. Zaman ona göre varlığın bek sının bir  l t d r. Bu tanımlama, Kayseri'nin zaman kavramını varoluşsal bir çerçevede ele aldığını göstermektedir. Kayseri, varlıkları zamanla ilişkileri bakımından *il hi* (zaman dışı), *m bde t* (zamana yakın) ve *mahluk t* (zamanın içinde) olmak üzere   e ayırır. Mahluk tın zamandan sonra var olduğunu ve zamanın onlardan sonra da devam edeceğini vurgulamaktadır.<sup>45</sup> Fizik  zamanı  l lebilir ve deneysel bir gerçeklik olarak tanımlayan Kayseri'ye göre, yaratılmışlar arasındaki ilişki zaman  l s yle belirlenir ve bu alanda zaman doğrusal bir akış sergiler.<sup>46</sup> Kayseri'nin bu yaklaşımıyla görülmektedir ki kendi içinde  l lebilir alanda var olan mahluk t için zaman, varoluşsal bir zorunluluktur ve bu alanda zaman doğrusal olarak akıp gitmektedir.

Zaman kavramına ilişkin derin  z mlmeleriyle varoluşçu felsefenin önde gelen düőünürlerinden biri olan Martin Heidegger ( . 1976), zamanı varoluşun ontolojik temeli olarak ele alır ve bu bağlamda "Dasein" kavramını, varlığını zaman aracılığıyla anlayan bir varoluş biçimi olarak tanımlar.<sup>47</sup> Ona göre zamansallık, geçmiş, şimdi ve geleceğin sürekliliği içinde varlığın anlamını mümkün kılan temel yapıdır. İnsan, doğum ve ölüm arasındaki zaman diliminde geçmiőin etkisi ve geleceğe yönelik kaygı ile varoluşsal farkındalık kazanır.<sup>48</sup> Bu çerçevede varlığın anlamını sorgulamak<sup>49</sup>, geçmiş ve geleceği sorgulamak suretiyle zamanın varoluşsal değerini açığa çıkarmaktır.<sup>50</sup>

<sup>44</sup> D v d-i Kayseri, "Nih yet 'l-bey n fi dir yeti'z-zam n" ", *Resail-i D v d el-Kayseri*, haz. Mehmet Bayraktar, (Kayseri: Kayseri Belediyesi, 1997), 162-177.

<sup>45</sup> D v d-i Kayseri, *Nih yet 'l-bey n fi dir yeti'z-zam n*, 169-170.

<sup>46</sup> D v d-i Kayseri, *Nih yet 'l-bey n fi dir yeti'z-zam n*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1682/8, vr. 68b vd.

<sup>47</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 396.

<sup>48</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 397.

<sup>49</sup> Ortega Y. Gasset, *İnsan ve Herkes*, ter. Neyire G l Işık, (İstanbul, Metis Yay., 1995), 7.

<sup>50</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 28.

Heidegger'in varoluşsal zaman anlayışının izleri, Şeyh Sa'düddîn Mahmûd b. Emînidîn Abdilkerîm b. Yahyâ Şebüsterî'nin (ö. 720/1320) iş'ârî yorumlar içeren ve tasavvufî, kelâmî, felsefî unsurlar barındıran *Gülşen-i Râz*<sup>51</sup> adlı manzum eserinde görülmektedir.<sup>52</sup> Bu eser, Sühreverdî şeyhi Emîr Hüseyinî'nin (ö.729/1329) sorularına cevap olarak kaleme alınmıştır.<sup>53</sup> Bu sorular içinde, zaman kavramıyla ilgili olan ve Heidegger'in varoluşsal zaman teorisini etkilediğini düşündüğümüz unsurlara yer vermeyi önemli görüyoruz. Şebüsterî'ye sorulan bu sorular içerisinde küllî ve cüz'î zaman kavramına işaret eden "Küll'den daha fazla olan cüz, hangi cüz'dür? O cüz'e varmanın yolu nedir?" ve "Kadîm ile muhdes, nasıl birbirinden ayrıldı da biri âlem, diğeri Hak oldu?"<sup>54</sup> soruları dikkat çekicidir. Burada Şebüsterî'nin zamanı anlamlandırmak için *Zamân-u Mekân, Araz, Âzâl, Dehr, Duhûr, Ebed, Ebedü'l-âbâd, Ezel, Ezmân, Hengâm, Mâzî ve Müstakbel* kavramlarını kullanmaktadır.<sup>55</sup> Şebüsterî, Emîr Hüseyinî'nin sorularına verdiği "Sen zannedersin ki cihânın vücûdu dâim ve bilâ fâ'il kendi zâtıyla kâimdir."; "Nokta-i hâl içinde beraber cem'olmuştur, bütün devr-i zâman ve gün ve ay ve sene."; "Ezel, ebedin aynı vâki' olmuştur. Nuzûl-i Îsâ ve îcâd-ı Âdem aleyhi's-selâm beraberdirler."<sup>56</sup> cevap beyitleri, kendisinin zaman anlayışındaki doğrusal yönünü ortaya koymaktadır.

Günümüzde zaman, çoğunlukla sosyal yaşamın hızıyla özdeşleştirilmekte; bireyin deneyimlediği akış ve hareket, zaman algısının temel göstergesi hâline gelmektedir.<sup>57</sup> Şehir hayatında hız ve yoğunlukla, taşrada ise daha durağan bir

<sup>51</sup> Mahmûd-ı Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, ter. Ahmed Avni Konuk, (İstanbul, İlk Harf Yayınevi, 2011).

<sup>52</sup> Emîr Hüseyinî'nin Şebüsterî'ye hitaben gönderdiği mektupta kaç soru olduğu hususunda tam bir ittifak bulunmamaktadır. *Gülşen-i Râz* eseri üzerinde yapılan şerh ve haşiyeler ve farklı neşir çalışmaları bu soruların sayısı konusunda net bir rakam koymasa da bu soruların sayısındaki ihtilafın bazı soruların birleştirilmesinden kaynaklandığı görülmektedir. Bu şekliyle toplamda 18 bağımsız sorudan söz edebiliriz. Bk. Abdülbaki Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz Şerhi*, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1972), 2.

<sup>53</sup> Muhammed b. Yahyâ Lâhicî, *Mefâtîhu'l-İ'câz fî Şerh-i Gülşen-i Râz*, nşr. Muhammed Rızâ Berzger Hâlıkî-İffet Kerbâsî, (Tahran: İntişârât-ı Züvvâr, 2002), 21-22.

<sup>54</sup> Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, 1-2.

<sup>55</sup> Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, 14, 18, 60, 90, 93, 134, 158, 168, 174, 176.

<sup>56</sup> Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, 100, 155, 156.

<sup>57</sup> Robert Levine, *Zamanın Coğrafyası, Kültürlerin Zaman Algısı Üzerine*, çev. Özgür Umut Hoşafçı (İstanbul: Maya Kitap, 2013), 13, 26-27.

tasavvurla ilişkilendirilen zaman, insanla sürekli bir gerilim içinde olan dinamik bir zorunluluk olarak görülür.<sup>58</sup> Herbert Spencer'e atıfla, yaşamın en büyük ironisi anlamında tüketilmeye çalışılan zamanın, sonunda insanı tüketen en değerli ve ikamesi olmayan kaynak hâline geldiği ifade edilmektedir.<sup>59</sup>

Zamanın ontolojik gerçekliği, St. Augustinus'un zamanın bilinemezliğine dair yaklaşımından itibaren teolojik ve felsefi bir problem alanı olarak süreklilik kazanmıştır.<sup>60</sup> Mitolojik tasavvurlardan Yunan ve İslam filozoflarının teorilerine uzanan süreçte zaman, olgusal düzlemde daima değerli görülmüş; bir bekleyle ilişkilendirilerek "vakit nakittir" anlayışıyla ekonomik bir metafora, güç ilişkileri bağlamında ise beklemeyi belirleyen ve hatta hediye olarak sunulabilen özgün bir unsura dönüştürülmüştür.<sup>61</sup>

Zamanın önemine hızla eriyen bir buz örneğini vermek mümkündür. Fahrüddin er-Râzî'nin "*Sermayesi eriyen bu adama yardım edin!*" diye bağırarak buz satan bir satıcıyı duyduğunda, zamanı buz ile kıyaslayarak hızla eridiğini öğrencilerine misal vermesi,<sup>62</sup> bu öneme dikkat çektiğini göstermektedir. Buna ilaveten Yeni Ahit'te yer aldığını aktararak, zamana dair verilere yer veren Lev Tolstoy'un konuya dair çıkarımları da dikkat çekicidir. Tolstoy, Yuhanna İncil'ine dair on iki başlıkta yer verdiği kısa özet bölümünde gerçek yaşamın zaman dışı olduğunu savunmaktadır.<sup>63</sup> Bu yaklaşım, zamanı insanın sınırlı bedensel yaşamıyla ilişkili geçici bir kategori olarak konumlandırıldığını göstermektedir. Ona göre ontolojik düzlemde zaman değil; "zamansızlık" hakiki

<sup>58</sup> Robert Levine, *Zamanın Coğrafyası, Kültürlerin Zaman Algısı Üzerine*, 35.

<sup>59</sup> Bk. Kevin Goldstein-Jackson, *The Dictionary of Essential Quotations*, (London: Croom Helm, 1983).

<sup>60</sup> "Öyleyse zaman nedir? Eğer bana kimse sormayacaksa, biliyorum. Eğer sorarlarsa bilmiyorum.", St. Augustinus, *İtirafı*, 14.

<sup>61</sup> Robert Levine, *Zamanın Coğrafyası, Kültürlerin Zaman Algısı Üzerine*, 135-160.

<sup>62</sup> Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb, "Tefsiri'l-Kebir"*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1981), 32/81.

<sup>63</sup> L. N. Tolstoy'a göre bedensel ve geçici yaşam, akılcı yaşamın malzemesidir. Gerçek yaşam zaman dışıdır ve yalnızca "şimdi"de gerçekleşir. Geçmiş ve geleceğe bağlı yaşam algısı, insanı gerçek şimdiki yaşamdan uzaklaştıran bir aldatmacadır. Tolstoy'a göre gerçek yaşam, tüm insanlar için ortak olup sevgide tezahür eder. Burada "şimdi"yi yaşayan kişi, yaşamın kaynağı olan Tanrı ile birleşir. Bk. L. N. Tolstoy, *Din Üzerine Yazılar (1879-1884)*, ter. U. Büke, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2022), 98-99.

yaşamın zeminidir.<sup>64</sup> Bu bilgiler ışığında doğrusal zaman kavramının yanında, anlaşılması daha zor gözükten farklı zaman algılarının var olup olmadığı ise önem kazanmaktadır.

## 2. Zamanın Bileşenleri: Doğrusal ve Döngüsel Zaman Algısı, Uzay-Zaman Gerçeği

Zamana ilişkin tarihsel yaklaşımlar, kavramın çok katmanlı biçimde anlaşılmasına yönelik bir birikim sonucu gelişmiştir. St. Augustinus'tan itibaren zaman, yaratılmışlığı öznel ve nesnel boyutları çerçevesinde tartışılarak idealist ve realist yorumlarla ele alınmıştır.<sup>65</sup> Modern dönemde ise "şimdilik" ve zamanın ontolojik statüsü tartışmaları öne çıkmış, bu yaklaşımlar genel olarak doğrusal ve döngüsel zaman tasavvurları altında sınıflandırılmıştır.<sup>66</sup>

Zaman, kimi yaklaşımlarda geçmişten geleceğe akan doğrusal bir süreç, kimilerinde ise tekrar eden döngüsel bir olgu olarak ele alınırken; bazı görüşler gerçekliği yalnızca "şimdi" ile sınırlamaktadır.<sup>67</sup> Doğrusal zaman tek yönlü bir sürekliliği, döngüsel zaman ise yenilenen bir tasavvuru ifade eder.<sup>68</sup> Antik uygarlıklarda döngüsel zaman, evrenin ritmik tekrarlarına dayanmaktadır. Mısır'da sürekli yenilenme, Çin'de mekânla birlikte geriye akan süreklilik, İran'da ise Zerdüştî gelenekte iyilik ve kötülüğün kozmik döngüsü olarak kabul edilmiştir.<sup>69</sup>

XX. yüzyılda doğrusal zaman anlayışı eleştirilmiş, "şimdilik" yaklaşımı, geçmiş ve geleceği reddederek yalnızca mevcut anı gerçek zaman olarak kabul etmiştir.<sup>70</sup> Böylece zaman, süreklilikten ziyade parçalı bir yapı olarak

<sup>64</sup> L. N. Tolstoy, *Din Üzerine Yazılar (1879-1884)*, 100; Murat Aktepe, Lev Tolstoy'un Manevi Dünyasında Kur'an Ve İslâm'a Ait Çağrışımlar. *World Language Studies*, 5 (Ölümünün 115. Yılında L.N. Tolstoy: Sınırları Aşan Bir Yazarın Evrensel Mirası), (2025), 24.

<sup>65</sup> St. Augustinus, *İtirafılar*, 15.

<sup>66</sup> Şevval Ersan, "Zaman Algısı ve Zaman Algısının Mc Taggart İle Dönüşümü". *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 4/8 (Aralık 2021), 153-162.

<sup>67</sup> Levine, *Zamanın Coğrafyası, Kültürlerin Zaman Algısı Üzerine*, 231.

<sup>68</sup> Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, (Ankara, Say Yayınları, 2017), 20.

<sup>69</sup> Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, 21.

<sup>70</sup> Cenker Oktav ve Caner Taslaman, "Felsefe tarihinde zaman düşünceleri", *Kader*, 15/3 (Aralık 2017), ss. 718-742.

kavranmıştır.<sup>71</sup> Bu itibarla modern bilimde zaman, izafiyet ve kuantum teorileriyle ontolojik bir problem olarak yeniden yorumlanmıştır.<sup>72</sup> Einstein zamanın görelili olduğunu, kuantum fiziği ise deterministik yapısının sorgulanabilirliğini ortaya koymuştur.<sup>73</sup> Newton'dan Einstein'a uzanan bu dönüşüm, zaman anlayışını mutlaklıktan göreliliğe taşımuş<sup>74</sup>, ancak evrenin rasyonel ve yasalarla belirlenmiş yapısına dair inancı temelden sarsmamıştır.<sup>75</sup> Bunun yanı sıra Stephen Hawking, zamanın gözlemciye göre değiştiğini ikizler paradoksu üzerinden temellendirerek göreceli zaman algısını vurgulamıştır.<sup>76</sup> Yüksek hız ve yerçekimi altında zamanın farklı aktığını göstermiştir.<sup>77</sup> Kuantum teorisi<sup>78</sup> ve Julian Barbour'un yaklaşımı<sup>79</sup> ise evreni ardışık bir akıştan ziyade, olasılık ilişkileriyle belirlenen bağımsız anlar toplamı olarak düşünerek klasik zaman anlayışını sorgulamıştır.<sup>80</sup>

Toplumsal ve din  gelenekte zaman ise döngüsel ve doğrusal boyutlarıyla insan hayatını düzenleyen temel bir unsur olarak anlamlandırılmıştır.<sup>81</sup> Bu durum onun hem sınırlılık hem de değer boyutuyla bilinçte merkezi bir yer edinmesine yol açmıştır.<sup>82</sup> İnsan tecrübesinde zaman,  l lebilir nesnel yönü ile psikolojik duruma bağlı olarak değişen öznel yönüyle farklı biçimlerde

<sup>71</sup> Cenker Oktav ve Caner Taslaman, "Felsefe tarihinde zaman düşünceleri", 721

<sup>72</sup> Bk. Carlo Rovelli, *Ya Zaman Var Olmasaydı?*  ev. Atakan Altınörs. (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2019)

<sup>73</sup> Albert Einstein, *İzafiyet Teorisi: Özel ve Genel Görelilik*,  ev. G len Aktaş, (İstanbul, Say Yayınları, 2022), 30.

<sup>74</sup> Carlo Rovelli, *Ya Zaman Var Olmasaydı?*, 67.

<sup>75</sup> Hasan  zalp, "Boşlukların Tanrısı" Kavramı  zerine Bir Değerlendirme", *Felsefe Dünyası* 58, (2013), 112.

<sup>76</sup> Stephen Hawking, *Zamanın Daha Kısa Tarihi*, ter. Selma  g n , (İstanbul: Doğan Kitap, 2006), 17-20.

<sup>77</sup> Stephen Hawking, *Zamanın Daha Kısa Tarihi*, 15-17.

<sup>78</sup> John Gribbin, *Schrödinger'in Kedisinin Peşinde, Kuantum Fiziği ve Gerçeklik*,  ev. Nedim  atlı. (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 210-211.

<sup>79</sup> Bk. Julian Barbour, *The End of Time: The Next Revolution in Physics*, (New York: Oxford University Press, 2000).

<sup>80</sup> John Gribbin, *Schrödinger'in Kedisinin Peşinde, Kuantum Fiziği ve Gerçeklik*, 212.

<sup>81</sup> Emile Durkheim, *Din Hayatının İbtid i Şekilleri*, ter. Hüseyin C hid, (İstanbul: Tanin Matbaası, 1924), 24-26.

<sup>82</sup> Bk. Edward T. Hall, *Sessiz Dil*,  ev. Asuman Kılıçaslan vd., (İstanbul, Paradigma Yayınları, 2025)

algılanmakta<sup>83</sup>, modern dönemde ise saat merkezli niceliksel bir ölçüye indirgenmektedir.<sup>84</sup> Bununla birlikte niceliksel ölçüm zamanın geçmiş ve gelecek boyutlarına dair ontolojik bir açıklama sunmamaktadır.<sup>85</sup>

Bu yaklaşımlardan bağımsız olarak Kur'ân, zamanı döngüsel ve doğrusal boyutlarıyla ele alarak insan idraki ile ilahî takdiri ilişkilendirmektedir. Güneş ve ayın hareketleri zamanın ölçümüne imkân sağlarken, bazı ayetlerde<sup>86</sup> bir günün bin ya da elli bin yıla denk gösterilmesi, zamanın farklı varlık düzlemlerinde görelî-eşitsiz olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>87</sup> Bu anlayış, hız ve yerçekimine bağlı zaman genişlemesini açıklayan modern fizik bulguları ve Einstein'ın özel görelilik teorisiyle paralellik göstermektedir.<sup>88</sup>

Bu bilgiler ışığında zaman ne yalnızca doğrusal bir akış ne de salt döngüsel bir tekrar olarak görülebilir. Kur'ân, her iki boyutu birleştirerek zamanı hem ardışık ilerleyiş hem de sürekli yenilenme olarak tanımlar ve onu ölçülebilirliğin ötesinde dinamik ve varoluşsal bir gerçeklik hâline getirmektedir.

### 3. Kur'ân Tefsirinde Zaman Tasavvurunun Ontolojik Çerçevesi

Kur'ân'da zamanı ifade eden kavramları ortaya koymadan evvel zamanı ölçen yahut belirlenmesinde kullanılan bazı araçların zamanın kendisi olmadığını söylememiz gerekmektedir. Kur'ân'da zamanı belirleyen unsurlar zamanın kendisi değil, onun tezahürleridir. Güneş ve ay, gece ve gündüz ile ibadet vakitlerine yapılan atıflar zaman dilimlerinin değerini ortaya koyar. "*Kadir gecesi bin aydan hayırlıdır*"<sup>89</sup> ayeti ise zamanın niteliksel ölçüsünü vurgulamaktadır.

#### 3.1. Tefsirlerde Zaman Anlayışının Ontolojik Boyutları

<sup>83</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 66.

<sup>84</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, çev. Şehabettin Yalçın, (İstanbul: İnsan yayınları,1995), 50-51.

<sup>85</sup> Ejder Okumuş, *Zamanın Toplumsal Gerçekliği, Zamanda Yolculuk-Zamanla Yaşamak-Zamanda Var Olmak*, 172.

<sup>86</sup> Yûnus, 10/5, Hac 22/47, Sebe, 32/5, Meâric 70/4.

<sup>87</sup> Feyza Ceyhan Çoştur, "Zaman Felsefesi: Özne ve Nesnel Zaman", *Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi, Çağdaş Ontoloji Tartışmaları*, c. 2, s. 29-35.

<sup>88</sup> Büşra Özdemir, "Hac Suresi 22/47. Ayetine Müfessirlerin Yaklaşımları ve Bu Ayetin Özel Görelilik Kuramı İle İlişkisi," *Genç Mütefekkirler Dergisi*, 5/3 (Eylül 2024), 852-867.

<sup>89</sup> Kadir, 97/3.

İslâm düşüncesinde zaman tasavvuruna dair kavramların önemli bir kısmının, Kur'ân'da lafzî düzeyde yer almadığı görülmektedir. Fakat zamanın devamlılığı ve sürekliliği anlamındaki *dehr* ve *sermed*; zamanın doğrusal olarak devamı anlamına gelen *ebed*; zamanın bitimi ve sonlu zaman anlamında *ecel*; kronolojik olarak belirli bir vakte işaret eden *sene*, *şehr* ve *yeom*, *vakt*, *saat*, *asr*, *evvel*, *âhir* vb. kavramların sıkça geçtiği görülmektedir.<sup>90</sup> Evvelâ bu kavramlardan bazılarının etimolojik yönünü ele almak uygun olacaktır.

Kur'ân'da zaman anlamında kullanılan “dehr” (دهر) kavramı, başlangıçtan sona kadar alemin süresine verilen ad olarak tanımlanmıştır.<sup>91</sup> Hz. Peygamberin bir hadisinde<sup>92</sup> ise zamanda meydana gelen her şeyin, zamanın ve zamana nispet edilen tüm kavramların yaratıcısının Allah olduğuna vurgu yapılmaktadır. Burada “Dehr” kavramının kısa bir zaman dilimine karşılık gelemeyeceği, bilakis doğrusal ve uzun bir zamanı ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Kur'ân'da zaman anlamında kullanılan “dehr”<sup>93</sup> kavramının makro bir zaman anlamı taşıdığını, döngüsel mahiyeti ve ontolojik gerçekliği bulunan bir

<sup>90</sup> Zamana ilişkin kavramların geçtiği ayetleri araştırdığımızda, Kur'ân'da zaman yahut zamana ilişkin kavramlara 65 ayrı surede yer verildiği görülmektedir. Bu ayetleri Mushaf tertibine göre şu şekilde sıralayabiliriz: Bakara, 2/36, 39, 65, 71, 82, 96, 164, 184, 185, 187, 196, 231-232, 240, 249, 259, 266, 282. Âl-i İmrân, 3/41, 113, 116, 145, 155, 190. Nisâ, 4/ 18, 47, 57. Maide, 5/2, 24, 26, 80. En'âm, 6/2, 6, 52, 73, 96, 128. A'râf, 7/34, 53, 98, 205. Enfâl, 8/66. Tevbe, 9/22, 84, 108, 126. Yûnus, 10/6, 45, 49, 51, 64. Hûd, 11/3, 23, 81, 114, 116. Yûsuf, 12/16, 36, 49, 51. Ra'd, 13/2, 15, 39. İbrâhîm, 14/10, 25. Hicr, 15/5, 37-38. Nahl, 16/6, 16, 29, 61, 77, 124. İsrâ, 17/17, 78. Kehf 18/3, 19, 20, 60. Meryem, 19/8, 11, 15. Tâhâ, 20/51, 59, 130. Enbiyâ, 21/20. Hacc, 22/47, 61. Mü'minun, 23/31. Nûr, 24/44, 58. Furkân, 25/5, 38, 47. Neml, 27/86. Kasas, 28/27, 71-72. Ankebût, 29/5, 53. Rûm, 30/3, 8, 12, 17. Lokmân, 31/29. Secde; 32/5, 11. Ahzâb, 33/42, 65. Sebe', 34/12. Fâtır, 35/11. Sâffât, 37/148. Sâd, 38/3, 81. Zümer, 39/9. Gâfir, (Mü'min), 40/55, 67. Câsiye, 45/24. Ahkâf, 46/35. Fetih, 48/9. Kâf, 50/36, 39. Zariyât; 51/52. Kamer, 54/50. Rahmân 55/26-27. Vâkıâ, 56/50. Hadîd, 57/3. Mücadele, 58/4. Mümtehine 60/4. Cum'a, 62/7, 9. Münâfikün, 63/11. Talak, 65/4, 11. İnsan, 71/1, 25. Cin, 72/23. Müddessir, 74/34. Dehr, 76/1. Mürselât, 77/11. Nebe, 78/10, 14, 23. Tekvîr, 81/18. Fecr, 89/1. Duhâ, 93/1. Kadir; 97/3. Beyyine, 98/8. Âdiyât, 100/3. Asr; 103/1. Felâk, 113/1, 3. Bu surelerdeki zamana dair ifadeler, 154 ayrı ayette geçmektedir.

<sup>91</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb İsfahânî, *el-Müfredâtü elfâzî'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, (Dimeşk-Beyrût: Dârü'l-Kalem, 2009), 389.

<sup>92</sup> Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: y.y., 1993), 5/399.

<sup>93</sup> Câsiye, 45/24.

zaman dilimini ifade ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim müfessirlerin “dehr”<sup>94</sup> kelimesinin geçtiği ayetlere dair yorumları bu algıyı kuvvetlendirmektedir. Bu kavramı Zemahşerî, *insanlık hâlinin zaman içinde değişkenliğini temsil eden bir çağ/süre* olarak,<sup>95</sup> Fahrüddîn Râzî ise aynı kelimeyi ontolojik anlamda *yaratılmışların süregiden devri* şeklinde<sup>96</sup> ve tekil anlardan değil, ilahî düzen içinde sürekli ilerleyen ama aynı zamanda tekrar eden bir zaman dilimi olarak görmektedir.<sup>97</sup> Beydâvî kavramı, insana verilen ömür sermayesi olarak<sup>98</sup> ve insanın doğumdan ölümüne kadar bütün fiillerinin gerçekleştiği ömür sermayesinin aktığı kesintisiz bir süre olarak değerlendirmektedir.<sup>99</sup> İbn Âşûr ise zamanın sürekli akışı ve insanın tarihî süreçteki konumu olarak açıklamaktadır.<sup>100</sup> Dolayısıyla “dehr” hem oluşan süreçler hem de varlıklar için sınırlandırılmış bir zaman çerçevesidir ve döngüselidir.<sup>101</sup>

Sermed ( سرمد ) kavramı ise başlangıcı ve sonu olmayan,<sup>102</sup> yok olmayan, devamlı olan<sup>103</sup> ve süreklilik arz eden manasına gelmektedir.<sup>104</sup> Kur’ân’da geçen (سَرْمَدًا)<sup>105</sup> ifadesi değişmeyen ve mutlak kabul edilen bir zamanı ifade etmektedir. Bu da kavramın doğrusal bir zamana işaret ettiğini gösterir. Nitekim

<sup>94</sup> İnsân, 76/1, Câsiye 45/24.

<sup>95</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hakâ’iki Gavâmudi’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl*, thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvid-Şeyh Adil Ahmed Abdu’l-Mevcud, (Riyad: Mektebetü’l-‘Ubeykân, 1418/1998), 2/45-48.

<sup>96</sup> Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, (Tefsiru’l-Kebir), 15/112-113.

<sup>97</sup> Fahrüddîn Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 15/113-115.

<sup>98</sup> Ebû Saîd Nasrüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, (Beyrut-Dımaşk: Dâru’r-Reşîd, 1421/2000), 2/210-215.

<sup>99</sup> Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, 2/210-215.

<sup>100</sup> Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsiru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, (Tunus: Dâru’t-Tûnusiyye li’n-neşr, 1984), 10/325-330.

<sup>101</sup> Buna benzer biçimde İslam öncesi Arap düşüncesinde dehr, insan kaderini yöneten maddi ve acımasız bir güç olarak algılanmış, bu anlayış Türk-İslam kültüründeki felek tasavvuruna benzer biçimde kaderi belirleyen zalim bir otoriteyi simgelemiştir. Bk. Mustafa Öztürk, “Kur’an’da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde ‘Dehr’ Kavramı”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/16 (Ağustos2004), 251-270.

<sup>102</sup> Cürcânî, *Kitâbü’t-Tarîfât*, 121.

<sup>103</sup> İbn Manzûr, *Lisanü’l-arâb*, 3/212.

<sup>104</sup> Râgıb İsfahânî, *el-Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, 494.

<sup>105</sup> Kasas, 28/71-72.

Fahr dd n R z , bu kavramın bitişik, devamlı ve birbirinin ardında peş peş gelen zaman olduğunu;<sup>106</sup> "Serd" kelimesinin kullanımı için ise Arapların haram aylarla ilgili " c  serd (art arda gelen) biri fert (tek)" sözünü örnek göstermektedir.<sup>107</sup> Bu kavramlar dışında Kur' n'da zamana dair kavramları bağlamı ve türü açısından araştırdığımızda doğrusal ve döngüsel olarak bir d aliteden söz etmek mümkündür. Bu kavramların tefsir eserlerindeki karşılığını tespit etmek için farklı dönemlere ait önemli müfessirlerin yorumları ele alınacaktır.

Kur' n'da zamanın geçişi ve insanın zamanla imtihanı anlamında "asr" (الْعَصْر)<sup>108</sup> kavramı kullanılmaktadır. "Asr" kelimesinin karşılığı konusunda müfessirler arasında topyek n bir yorumbirliğinden söz edilemez. Zemahşer 'nin, "asr" kelimesini özellikle sorumluluk bilinci ve il h  kudretin tezahürü bağlamında ele aldığı görülmektedir. Ona göre ikinci vaktine yemin edilmesi, insanların en yoğun d nyev  meşguliyet d neimine denk gelmekte ve bu durum zamanın ahlaki ve dini açıdan özel bir anlam taşıdığını göstermektedir.<sup>109</sup> Dola'yısıyla burada zaman, insanın sorumluluğunu belirleyen ve hüsran ya da kurtuluğu tayin eden temel bir ontolojik ereve olarak değerlendirilebilir.

Fahr dd n R z , "asr"ı mutlak zaman, belirli bir vakit ve tarihsel dönem anlamlarını içeren çok katmanlı bir kavram olarak değerlendirir. Zamanı il h  kudretin ve insan fiillerinin gerekleşiği bir zemin olarak gören<sup>110</sup> R z 'ye göre Asr s resindeki uyarı, zamanın geçiciliği ve insanın hüsran ihtimaline dikkat çeker.<sup>111</sup> Bu yönüyle "asr", il h  ve ins n  boyutlarıyla tefekküre sevk eden bir kavramdır.

Eb  Sa d Nasır dd n Beyd v , "asr"ı Allah'ın üzerine yemin ettiği değerli bir zaman dilimi olarak yorumlar. Ona göre kavram, genel anlamda zamanın bütünü (dehr), özelde ikinci vakti ve tarihsel olarak Hz. Peygamber'in ris let dönemi şeklinde üç bağlamda anlaşılabilir.<sup>112</sup> Bu yaklaşım, insan ömrünün sınırlılığına ve zamanın doğru değerlendirilmesine vurgu yaparak "asr"ı,

<sup>106</sup> Fahr dd n R z , *Mef t hu'l-Gayb*, 1/145.

<sup>107</sup> Fahr dd n R z , *Mef t hu'l-Gayb*, 1/146.

<sup>108</sup> Asr, 103/1.

<sup>109</sup> Zemahşer , *el-Keşş f 'an Hak 'iki Gav mudi't-Tenzil ve 'Uy ni'l-Ek vil*, 6/427.

<sup>110</sup> Fahr dd n R z , *Mef t hu'l-Gayb*, 32/84.

<sup>111</sup> Fahr dd n R z , *Mef t hu'l-Gayb*, 32/85.

<sup>112</sup> Beyd v , *Env ru't-Tenzil ve Esr ru't-Te'vil*, 3/566

insanın varoluşsal sorumluluğunu hatırlatan ilahî bir uyarı olarak konumlandırılmaktadır.

Tantâvî b. Cevherî ise “asr”ı insan ömrünü kuşatan ve sürekli akış hâlinde olan zaman olarak yorumlamaktadır.<sup>113</sup> Bu zaman, geri dönmeyen bir sermaye olması bakımından doğrusal; güneş, gece ve sabah gibi ilahî yeminlerle ilişkilendirilmesi bakımından ise döngüsel bir nitelik taşır.<sup>114</sup> Allah’ın zamana yemin etmesi, her anın değerini ve kaybın ancak iman, ilim ve amel ile telafi edilebileceğini hatırlatır.<sup>115</sup> Bu çerçevede “asr”, hem kozmik düzende ilahî kudretin tezahür ettiği bir zaman sahnesini, hem de insanın ahlâkî sorumluluğunu belirleyen varoluşsal bir imtihan sürecini ifade etmektedir.<sup>116</sup>

Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr “asr” kavramını hem kozmik hem de insânî zaman bağlamında değerlendirir. Ona göre “asr”, bir yönüyle geri dönmeyen zaman akışı içinde insan ömrünün geçiciliğini, diğer yönüyle güneşin hareketi ve ikinci vakti üzerinden kâinatın düzenli döngüsünü yansıtır.<sup>117</sup> Dolayısıyla “asr”, hem ibadet ve muhasebe bilincini hem de insanlığın tarihsel iman ve ahlâk serüvenini ifade eden çok katmanlı bir zaman kavramıdır.<sup>118</sup>

Kur’ân’da belirlenmiş bir zaman aralığı ve sınırlı zaman anlamında “vakt” (الْوَقْتُ)<sup>119</sup> kavramı kullanılmaktadır. Zemahşerî, “vakt” kavramını ibadet ile ilişkilendirerek namazın, korku ve güven hâllerinden bağımsız olarak vakitle sınırlandırılmış bir farz olduğunu ve belirli vakit içinde ertelenemez bir yükümlülük taşıdığını belirtmektedir.<sup>120</sup> Buna karşılık kendisinin namaz sonrası her hâlükârda zikrin emredilmesi meselesinde, zamanı kesintisiz ve döngüsel bir ilahî hatırlayış alanı olarak anlamlandırdığını söyleyebiliriz.

<sup>113</sup> Tantâvî b. Cevherî el-Mısırî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, (Kahire: Maḩba ‘at Dâri İhyâ`il-Kütübî'l-‘Arabiyye, 1931), 13/288.

<sup>114</sup> Tantâvî b. Cevherî el-Mısırî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 289.

<sup>115</sup> Tantâvî b. Cevherî el-Mısırî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 290.

<sup>116</sup> Tantâvî b. Cevherî el-Mısırî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, -291

<sup>117</sup> Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 527-529

<sup>118</sup> Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 530-534.

<sup>119</sup> Nisâ, 4/103.

<sup>120</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hakâ’iki Gavâmudi't-Tenzîl ve ‘Uyûni'l-Ekâvîl*, 2/143.

Kıyamet vakti anlamında ve zaman dilimi olarak “saat” (السَّاعَة)<sup>121</sup> ve kozmik bir son ve kıyamete işaret eden gün-devre anlamında “yevm” (اليَوْم)<sup>122</sup> kelimeleri konusunda Beydâvî, “saat” kavramını kıyameti ifade eden, vakti belirlenmemiş ancak âni ve yakın bir geleceğe işaret eden özel bir zaman olarak yorumlamaktadır.<sup>123</sup> Ona göre bu vaktin bilgisi yalnızca Allah katında olup peygamberler ve melekler dâhil hiçbir varlık tarafından bilinemez. Bu bilinmezlik, insanın sürekli teyakkuz hâlinde olmasını ve zaman bilinciyle yaşamasını hedefleyen ilahî bir hikmete dayanmaktadır.<sup>124</sup> Dolayısıyla Beydâvî’de “saat”, kronolojik bir ölçüden ziyade, insanı sorumluluk, tevazu ve ahlâkî hazırlığa çağırarak varoluşsal bir zaman bağlamı olarak anlaşılır.

Tantâvî ise “yevm” kavramını yalnızca takvimsel bir günle sınırlamaz. Onu ilahî kudretin tarihsel süreçte tecelli ettiği belirleyici zaman kesitleri olarak yorumlar.<sup>125</sup> Bu çerçevede Kur'ân'daki “yevm” ifadeleri, doğrusal zaman akışı içinde toplumların imtihan edildiği, ilahî adalet ve vadin somutlaştığı dönüm noktalarına işaret eder. Nitekim Tantâvî, I. Dünya Savaşı'nı da böyle bir “yevm” olarak değerlendirerek, zamanın insanlık tarihinde ilerleyen ve sonuç üreten bir ilahî tasarruf süreci olduğunu vurgulamaktadır.<sup>126</sup>

İbn Âşûr'un “yevm” anlayışı, özellikle Bakara 2/281 ayetinde belirginleşir. Ona göre bu ayetteki “yevm”, yalnızca zamansal bir gün değil, insanın korku ve ümit arasında durarak, bütün fiilleriyle Allah'a döneceği nihai muhasebe zamanını ifade eder. Böylece “yevm”, ilahî adaletin tam olarak tecelli ettiği, dünyevî zaman tasniflerini aşan belirleyici bir zaman kesiti olarak anlam kazanır.<sup>127</sup>

Tarihsel bir zaman birimi ve yıl anlamında “sinîn” (السِّنِينَ)<sup>128</sup> ve uzun zaman dilimi ve yıl anlamında “sene” (السَّنَةَ)<sup>129</sup> ile ilgili olarak da Fahrüddîn Râzî,

<sup>121</sup> Ârâf, 7/187, Nahl, 16/77.

<sup>122</sup> Bakara 2/281, Hacc, 22/47.

<sup>123</sup> Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, 1/586.

<sup>124</sup> Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, 1/587.

<sup>125</sup> Tantâvî b. Cevherî el-Mısırî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 312.

<sup>126</sup> Tantâvî b. Cevherî el-Mısırî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 313.

<sup>127</sup> Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 3/97.

<sup>128</sup> Yûsuf, 12/47-49, Ârâf, 7/130.

<sup>129</sup> Ankebût, 29/14, Yûnus, 10/5.

“sinîn” ve “sene” kelimesini zamana dair kronolojik birim olmanın ötesinde, özel anlam ifade eden bir kavram ve tecrübî bir zaman göstergesi olarak yorumlar.<sup>130</sup> Râzî’ye göre “sene” lafzı iki temel anlam taşır. Bunlar takvimsel “yıl” ve Arap dil geleneğinde yaygın olan “kıtlık ve darlık yılı”dır.<sup>131</sup> Kur’ân’da bu ikinci anlamın bilinçli biçimde tercih edildiğini vurgulayan Râzî, “*Firavun hanedanını yıllarla (sinîn) yakaladık.*”<sup>132</sup> ayetinin nicel bir süreyi değil, süreklilik arz eden bir imtihan sürecini ifade ettiğini belirtir.<sup>133</sup> Bu bağlamda “sene”, zamanın insan üzerindeki ahlâkî ve öğretici işlevini görünür kılan, ilâhî fiillerin yoğunlaştığı nitelikli ve dönüştürücü bir zaman dilimi olarak anlam kazanır.<sup>134</sup>

Yaşam süresi ve ömür anlamında bireysel zamanı vurgulayan “umr” (العُمْر)<sup>135</sup> ile belirlenmiş bir vakit, ecel ve süre anlamında “ecel” (الأجل)<sup>136</sup> kavramları da doğrusal zamanı imgelemektedir. İbn Âşûr’a göre “‘umr”, başlangıç ve sonu ilahî ilimde belirlenmiş, geri dönmeyen çizgisel bir zaman süreci olup bu süre zâtı itibarıyla artıp eksilmez.<sup>137</sup> Kur’ân’da ömrün “uzaması”, biyolojik zamanın çoğalması değil, yaşanan sürecin bereket ve anlam bakımından zenginleşmesidir. Sadaka ve sâlih amel gibi fiiller, ömrün süresini değil değerini artırır.<sup>138</sup> Bu çerçevede “‘umr”, hem kaderle kayıtlı bir süreyi hem de insanın ahlâkî sorumlulukla anlamlandıracağı bir zaman alanını ifade etmektedir.

Zemahşerî’ye göre “ecel”, “*Her ümmetin bir eceli vardır*”<sup>139</sup> ayeti bağlamında Allah katında önceden belirlenmiş ve değişmez bir son vakti çağrıştırmaktadır. Bu yönüyle “ecel”, döngüsel değil tek yönlü ve sınırlı bir zaman akışını temsil eder. Her birey ve toplum bu kaçınılmaz sona doğru ilerler. Ne ertelenmesi ne de öne alınması mümkün olan bu vakit, ilahî takdirle belirlenen kesin sonunu ve zamanın geri dönüşsüz doğrusal yapısını ortaya koymaktadır.<sup>140</sup>

<sup>130</sup> Fahrüddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 11/24.

<sup>131</sup> Fahrüddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 11/25.

<sup>132</sup> Ârâf, 7/130.

<sup>133</sup> Fahrüddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 14/223.

<sup>134</sup> Fahrüddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 14/224.

<sup>135</sup> Fâtır 35/11, Nahl, 16/70.

<sup>136</sup> Ârâf, 7/34, Yûnus, 10/49.

<sup>137</sup> Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 22/277.

<sup>138</sup> Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 22/288

<sup>139</sup> Yûnus, 10/49.

<sup>140</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf'an Hakâ'iki Gavâmudi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl*, 3/148

Yukarıda verilen ve tefsirlerdeki karşılığı aktarılmaya çalışılan bu kavramlarının tamamını doğrusal zamanın içerisine dahil edebiliriz. Bunun yanında bu kavramların dışından döngüsel zamanı ifade eden kavramların da Kur'ân'da ontolojik bir gerçekliğinin bulunduğu tespit edilmiştir.

Sonsuz bir zaman döngüsü, ahiret hayatına dair bitmeyen sonsuzluk ve ebediyet anlamında “ebed” (الأبد)<sup>141</sup> kavramıyla ilgili olarak Zemahşerî'nin, azabın ebediliğini, geri dönüşsüzlüğünü ve cezalandırmanın döngüsel hâller içinde kesintisiz tekrarını birlikte ele aldığı görülmektedir. Ona göre “ebed”, yalnızca sonsuz süreyi değil, aynı zamanda telafisi ve çıkışı olmayan bir zaman kipini ifade eder.<sup>142</sup> Zemahşerî “ebed” kavramını, Ahzâb suresinde takip eden ayette yer alan “(يَوْمَ نُقَلِّبُ)-Tügallebü”<sup>143</sup> ifadesiyle irtibatlandığı görülmektedir. Bu ise ebedilik içinde azâbın tekdüze değil, sürekli hâl değiştiren fakat kurtuluşu olmayan bir gerçekliği gösterir.<sup>144</sup> Böylece Zemahşerî, “ebed” kavramı özelinde zamanı doğrusal bir ilerleyişten ziyade çıkışı olmayan, tekrarlanan ve bu şekilde de tasvir edilen bir kavram olarak gördüğü söylenebilir. Müfessirin ebedî azap anlayışını, kapalı bir döngüsellik üzerinden temellendirdiği anlaşılmaktadır.

Zamanın iki dönen ucu olan ve öncesizlik anlamında süregelen bir başlangıçsızlık ve sonsuzluk (ezel-ebed) anlamında “O, evvel ve âhir, zâhir ve bâtındır. O her şeyi bilir.”<sup>145</sup> Ayetinde yer alan “evvel-âhir” (الأول / الآخر) kelimesini İbn Âşûr, Allah'ın zamana tâbi olmaktan münezzehe oluşu ve varlıkta cereyan eden bütün süreçleri kuşatan ezeli ve bâkî hâkimiyeti çerçevesinde yorumlamaktadır. İbn Âşûr'a göre yaratılış ve fanilikte görülen döngüsellik, ilahî kudretin sürekliliğini yansıtmaktadır. Allah bu sürecin üzerinde başlangıcın ve sonun mutlak sahibi olarak kalmakta ve “evvel-âhir” olarak sıfatlanmaktadır.<sup>146</sup>

Gece ve gündüz döngüsü anlamında ve döngüsel zamanı tamamlayan “leyl-nehâr” (الليل / النهار)<sup>147</sup> kavramlarını, Fahrüddîn Râzî'nin yalnızca fiziki

<sup>141</sup> Nisâ 4/169, Ahzâb, 33/65.

<sup>142</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf'an Hakâ'iki Gavâmudi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil*, 5/100.

<sup>143</sup> (يَوْمَ نُقَلِّبُ وَجُوهَهُمْ فِي النَّارِ), “Yüzleri ateşe çevrildiği gün” Ahzâb, 33/66.

<sup>144</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf'an Hakâ'iki Gavâmudi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil*, 2/191.

<sup>145</sup> Hadîd, 57/3.

<sup>146</sup> Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 27/359-360.

<sup>147</sup> İsrâ 17/12, Yâsîn 36/37, Leyl 92/1-2.

zaman olgusu değil, aynı zamanda hikmet ve varlık düzeni arasındaki zıtlık-tamamlayıcılık ilkesinin sembolleri olarak ele aldığı görülmektedir. Nitekim tefsirinde; “Gece ve gündüz yaratılışta birbirini tamamlayan iki unsur olarak görülür: Biri hareket (amel ve kesb) için, diğeri huzur (sükûn ve rahmet).” Görüşünü dile getirmektedir.<sup>148</sup> Dolayısıyla Ona göre “leyl-nehâr” döngüsel olarak tekrar eden ve hikmet barındıran kavramlardır.

Zamana ilişkin bu kelimelerin yanında Kur’ân’da ay anlamında her gelen kameri yıl için bir takvim ölçüsü olan “şehir” (الشَّهْر)<sup>149</sup> ve belirlenmiş zaman ve takdir anlamında “kader-mîkât” (الْقَدْر / الميقات)<sup>150</sup> kavramları da döngüsel zamanı ifade eden kavramlar olarak görülebilir.

Kur’ân’da yer alan bu kavramlar, ilahî vahyin zaman anlatısını hem insan tecrübesi hem de ontolojik varlık perspektifiyle ortaya koymaktadır. Kur’ân’da zaman, gece-gündüz ve mevsimlerin döngüsü gibi kozmik sürekliliklerle; yaratılış, nübüvvet, kıyamet ve âhiret gibi tarihsel çizgiselliği birlikte içeren çok katmanlı bir yapı olarak tasvir edilmektedir. Klasik İslâm düşüncesinde kelâmcılar zamanı, hâdis olayların belirli vakitlerde meydana gelişıyla; filozoflar ise Aristotelesçi anlamda hareketin ölçüsü olarak tanımlamışlardır.<sup>151</sup> Buna karşı Râzî gibi bazı müfessirler, zamanın yalnızca harekete indirgenemeyeceğini, varlık düzleminde daha özgün bir ontolojik gerçeklik taşıdığını ileri sürerek tartışmayı derinleştirmişlerdir.<sup>152</sup>

Bunun yanında zamana dair sunduğumuz kavramların değerlendirilmesinde bazı önemli ara neticelere ulaşmak mümkündür. Nitekim Kur’ân’da zaman, ilerleyen ve yenilenen yönleri birlikte barındıran, çift yönlü bir gerçeklik olarak sunulmaktadır. Zemahşerî, Râzî ve Beydâvî’nin zamanı varlık düzeni içinde ilerleyen ve dönüşen bir süreç olarak ele aldığı görülmektedir. Tantâvî ise zamanı ilahî ritimlerle insan fiillerinin iç içe geçtiği kesintisiz bir akış şeklinde yorumladığı görülür. İbn Âşûr ise bu yaklaşımı kozmik ve tarihsel boyuta

<sup>148</sup> Fahrüddin Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 26/120.

<sup>149</sup> Bakara, 2/185, Tevbe, 9/36.

<sup>150</sup> Ârâf, 7/142, Kamer, 54/49.

<sup>151</sup> Ömer Faruk Karaköse, “Platon, Aristoteles ve Augustinus’ta Zaman Kavramı”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 75-104.

<sup>152</sup> Muhammed Yetim, “Klasik İslâm Düşüncesinde Zamanın Hakikati Meselesi”, *Klasik İslâm*, Ekim 2017, s. 30-35.

taşıyarak, zamanın düzenli tekrarlarıyla ilahî kudretin sürekliliğine işaret etmektedir. Bu çerçevede Kur'ân'da "sermed" (سرمد), "asr" (العصر), "vakt" (الوقت), "saat" (الساعة) "yevm" (اليوم), "umr" (العمر) "ecel" (الأجل) gibi kavramlar çizgisel bir zamanı; "dehr" (دهر), "ebed" (الأبد), "evvel-âhir" (الأول / الآخر), "leyl-nehâr" (الليل / النهار), "şehr" (الشهر) ve "kader-mikât" (القدر / الميقات) gibi kavramların ise döngüsel zamanı temsil ettiği söylenebilir. Böylece Kur'ân'ın, zamanı yalnızca birbirini takip eden bir ölçü olarak değil, döngüsel ve çok katmanlı bir alanda tasvir ettiği görülmektedir.

### 3.2. Kur'ân Yorumunda Zaman Kavramının Güncel Boyutları

Zaman kavramının ontolojisine dair sunulan veriler, Kur'ân'ın hem tekrar eden düzenleri (döngüsel zaman) hem de mutlak bir sona doğru ilerleyen süreci (doğrusal zaman) aynı anda zikretmesini anlamada önemli bir arka plan sunmaktadır. Nitekim gece ve gündüzün peşi sıra gelmesi Allah'ın kudretini gösteren bir ayet olarak zikredilmektedir.<sup>153</sup> Kur'ân'da bu kozmik döngüye ait her şeyin ise belli bir ölçüye göre yaratıldığı ifade edilir.<sup>154</sup> Kur'ân, döngüsellik'in kozmik boyutunu öne çıkarırken; yaratılıştan kıyamete uzanan çizgisel sürece dair ise ölüm ve yok oluşun zorunluluğuna işaret ederek doğrusal bir bakış ortaya koymaktadır.<sup>155</sup> Kıyamete ilişkin ayetler ve alametlerine dair bilgiler Kur'ân'da zamanın sonlu ve doğrusal yönünü açıklamakta ve süregelen sonlu ve doğrusal bir akışa işaret etmektedir.<sup>156</sup>

Klasik tefsirlerde zaman, yukarıda sunulduğu üzere genellikle doğrusal (lineer) bir yapı sergiler. Bu anlayış Kur'ân'ın vahiy süreci ve yaratılış kavramları üzerinden şekillenmektedir. Zamanın insana etkisi bağlamında ise erken dönem müfessirler, insanın zamanın bir parçası olduğunu ve sorumluluklarını bu akış içinde yerine getirmesi gerektiğini ifade etmektedirler. Fahrüddîn

<sup>153</sup> "Göklerde ve yerde ne varsa Allah'ındır. İşler, dönüp dolaşıp Allah'a varır." Âl-i İmrân, 3/190.

<sup>154</sup> "Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yaratık." Kamer, 54/49.

<sup>155</sup> "Herkes ölümü tadacaktır; yaptıklarınızın karşılığı size eksiksiz olarak ancak kıyamet gününde verilecektir. Kim cehennemden uzaklaştırılır da cennete konursa artık kurtulmuştur. Dünya hayatı zaten aldatıcı şeylerden ibarettir." Âl-i İmrân, 3/185.

<sup>156</sup> "(O gün) sûra üflenecek, ardından -Allah'ın diledikleri dışında- göklerde ve yerde bulunanların hepsi düşüp ölecek; sonra sûra yeniden üflenecek ve onlar birden ayağa kalkmış, etrafa bakıyor olacaklar." Zümer, 39/68

Râzî'ye göre zaman Allah'ın iradesiyle işler ve her şey belirli bir takdir çerçevesinde yaratılmıştır. Zaman, Allah'ın mutlak kudretiyle bağlantılıdır ve insan, bu zamanın sınırlılıkları içinde hareket eder.<sup>157</sup> Zemahşerî de zamanın Allah'ın kontrolünde bir olgu olduğunu vurgular. Ona göre zaman, dönüşümlü ve sınırlı bir olgudur; örneğin "kıyamet zamanı" kavramı, zamanın bir noktada sona ereceğini ve zamanın mutlak bir sonun başlangıcı olduğuna işaret etmektedir.<sup>158</sup> Vahiy süreci açısından ise Beydâvî, Kur'ân'ın nüzul sürecinde zamanın önemine dikkat çekmektedir. Bu açıdan zaman, insanlık tarihindeki süre ve işleyişle doğrudan ilişkilidir ve vahyin anlaşılmasında kritik bir bağlam oluşturmaktadır. Yani insan ömrünün sonu ve ahiret hayatı, zamanın ötesinde bir sonsuzluk olarak kavramsallaştırılmıştır.<sup>159</sup>

Modern dönem tefsirlerde ise zaman daha çok insan ve evrenle ilişkili bir olgu olarak ele alınır. Zamanın modern bilimle ilişkisi üzerine yapılan tartışmalar, Kur'ân'da geçen zamana ait kavramların günümüz bilimsel araştırmalarla nasıl örtüştüğü konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Örneğin, Tantâvî Cevherî, zamanı yalnızca kronolojik bir akış olarak değil; kozmik düzen, astronomik akış, biyolojik süreç ve kıyamet sonrası ontolojik kopuş boyutlarıyla ele almaktadır.<sup>160</sup> Bu yönüyle Onun zaman anlayışı, klasik tefsirdeki çizgisel zaman telakkisini aşarak çok katmanlı (taaddüd-i ezmân) bir yapıya yaklaşmaktadır. Tantâvî'nin zaman anlayışı, modern literatürde tartışılan zamanın göreceliliği/eşitsizliği kavramını doğrudan karşılamasa da çok boyutlu zaman tasavvuruna güçlü bir tefsirî zemin sunmaktadır.<sup>161</sup> Tantâvî Cevherî'ye göre Kur'ân'da zaman, ontolojik bir gerçeklik olarak hem döngüsel hem de doğrusal boyutlarıyla anlam kazanır. Bakara 2/164'te gece-gündüz ve mevsimsel düzen, zamanın kozmik döngüsünü yansıtırken bu işleyiş, ilahî kudret ve hikmetin tefekküre çağırıcı bir delili olarak sunulur.<sup>162</sup> Fâtır 35/11 ve Câsiye 45/24 ayetlerinin tefsirinde ise zamanın bağımsız bir güç olmadığı, insan ömrünün ve zamanın ilahî ilim ve ölçü dâhilinde işlediği belirtilmektedir. Böylece Tantâvî,

<sup>157</sup> Fahrüddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 1/145.

<sup>158</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf'an Hakâ'iki Gavâmudi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil*, 1/82-86.

<sup>159</sup> Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, 2/212.

<sup>160</sup> Tantâvî b. Cevherî el-Mısri, *el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kur'ân*, 2/5-7; 23/36-38.

<sup>161</sup> Tantâvî b. Cevherî el-Mısri, *el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kur'ân*, 11/112-115.

<sup>162</sup> Tantâvî b. Cevherî el-Mısri, *el-Cevâhir fi Tefsîri'l-Kur'ân*, 1/159.

zamanı kozmik döngü ile insanî sorumluluk arasında kurulan ontolojik bir denge olarak temellendirir. Yani zamanı bağımsız bir yaratıcı güç olarak gören “dehr” anlayışının yanlış olduğunu, zamanın sadece Allah'ın kudretinin bir işleyiş aracı olduğunu belirtir.<sup>163</sup> Meâric 70/4'teki “elli bin yıl” ifadesi, ilahî kat ile beşerî zaman algısı arasındaki farkı ortaya koyarak zamanın izafiliğini savunmaktadır.<sup>164</sup> Bunun yanında İnsan 76/1 ayeti bağlamında zamanı, insanın yokluktan varlığa uzanan yaratılış sürecini kuşatan varoluşsal bir zemin olarak ele almaktadır.<sup>165</sup> Asr 103/1'de ise zamanı, üzerine yemin edilen ahlâkî bir değer ve insanın sorumluluğunu belirleyen doğrusal bir sermaye olarak aktarmaktadır.<sup>166</sup>

Diğer taraftan büyük patlama teorisi ile ilişkilendirilen Kur'ân'daki yaratılış anlatıları, zamanın başlangıcıyla ilgili daha farklı bir algı oluşturabilir. İbn Âşûr'a göre zaman, yalnızca fiziksel bir olgu değil, insan ve evrenle ilişkili varoluşsal bir süreçtir.<sup>167</sup> Kur'ân'daki zaman kavramı insanın tarihî ve manevi deneyimiyle bağlantılı olup hem bireysel hem de toplumsal dönüşüm süreçlerini kapsamaktadır. Bu bağlamda, zamanın evrensel boyutu, yalnızca dünyevi bir ölçü değil, insanlık ve evren için anlamlı bir dönüşüm süreci olarak değerlendirilir. İbn Âşûr'a göre Kur'ân'daki yaratılış ve düzen anlayışı, zamanın hem fiziksel hem de manevi bir bağlamda kavranmasını sağlar ve modern bilimsel perspektiflerle (örneğin evrenin başlangıcı ve kozmoloji) ilişkilendirilmesi için yorumlanabilir. Ayrıca zaman, insan algısına göre şekillenmekte ve bireyin tarihî deneyimiyle bütünleşmektedir. Kur'ân'ın mesajı hem vahiy süreciyle hem de çağdaş insanın yaşam deneyimiyle bağlantılı olarak anlaşıldığı görülür. Böylece zaman algısı, sadece fiziksel bir ölçü olmaktan çıkıp insanın toplumsal ve bireysel değişimi ile manevi ve ahlâkî gelişimiyle doğrudan ilişkilendirilmektedir.<sup>168</sup>

Kur'ân'da zaman, kozmik düzende döngüsel tekrar ile yaratılış ve âhirete uzanan doğrusal süreç birlikte ele alınmaktadır. Klasik müfessirler, zamanı

<sup>163</sup> Tantâvî b. Cevherî el-Mısırî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 16/16; 18/59.

<sup>164</sup> Tantâvî b. Cevherî el-Mısırî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 24/281-282.

<sup>165</sup> Tantâvî b. Cevherî el-Mısırî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 22/349.

<sup>166</sup> Tantâvî b. Cevherî el-Mısırî, *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 25/289.

<sup>167</sup> Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tevvîr*, 1/34-36.

<sup>168</sup> Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tevvîr*, 2/102-105; 3/58, 62-65.

insanı tefekküre çağıran bir delil olarak yorumlamışlardır.<sup>169</sup> Bir taraftan gece-gündüzün ardışıklığı, Allah'ın yaratma fiilinin teceddüd ve süreklilik boyutuyla açıklamış; böylece kevnî düzen, tefekkür sorumluluğu bağlamında değerlendirilmiştir.<sup>170</sup> Diğer taraftan güneş ve ay'ın menzillerini ifade eden ayetler, "insanın zamanı ölçmesine imkân veren ilâhî bir takdir" şeklinde açıklanmakta ve böylece zamanın ölçülebilirliği hem kozmik döngüye hem de insanın pratik hayatına bağlanmaktadır.<sup>171</sup> Dolayısıyla klasik dönem müfessirleri yalnızca döngüsel boyuta değil, aynı zamanda zamanın doğrusal ilerleyişine de dikkat çekmişlerdir. Örneğin Zümer 39/68 ayetinde sûra üfürülmesiyle birlikte tüm varlıkların ölüm ve yeniden dirilişe sevk edileceğini vurgulanarak, tarihin sonlu ve tek yönlü bir çizgide ilerlediği ifade edilmiştir.<sup>172</sup> Bu yaklaşım, Kur'ân'daki kozmik tekrarların yanı sıra, kıyamet ve âhirete dair doğrusal yönelimi de ihmal etmemektedir.

Modern dönemde ise zaman meselesinin metodolojik açıdan daha bütüncül bir şekilde ele alındığını söyleyebiliriz. Kur'ân'da "her nefis ölümü tadacaktır"<sup>173</sup> ayeti tefsir edilirken zaman, insanlık tarihinde yaratılıştan kıyamete doğru doğrusal bir süreç olarak ilerlemesinin bir kanıtı sayılmıştır. Bununla birlikte kevnî ayetlerde zikredilen gece-gündüz döngüleri, Allah'ın hikmet ve tedbirinin sürekli tekrar eden tezahürleri olarak görülmüştür.<sup>174</sup> Burada Kur'ân'ın zaman anlayışında hem kozmik döngüsellik hem de nihai çizgiselliği birleştirdiği görülmektedir. Klasik tefsirlerde kevnî ayetlerle vurgulanan döngüsellik; modern yorumlarda uhrevi konulara dair ayetlerdeki doğrusal anlatımla bütüncül bir yaklaşıma kavuşmuştur. Böylece Kur'ân, zamanı tek yönlü bir akış değil, döngü ve ilerlemenin iç içe geçtiği kapsamlı bir gerçeklik olarak sunmaktadır.

Modern dönem müfessirlerin yorumlarının ve doğrusal-döngüsel zaman anlayışlarının uzay-zaman algısıyla örtüştüğü söylenebilir. Kur'ân'daki kevnî ayetler, zamanı uzaydan bağımsız olmayan bir düzen içinde

<sup>169</sup> Fahrüddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 9/73.

<sup>170</sup> Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, 2/151.

<sup>171</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf'an Hakâ'iki Gavâmidü't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl*, 2/374.

<sup>172</sup> Fahrüddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 26/120; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, 4/45.

<sup>173</sup> Âl-i İmrân 3/185.

<sup>174</sup> Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 4/123-124.

tanımlamaktadır.<sup>175</sup> Tefsirlerde gök cisimlerinin hareketlerinin vakitleri belirleyen ilahî ölçüter olduğu;<sup>176</sup> gezegenlerin hareketleri hem kozmik hem tarihsel sürece işaret ettiği değerlendirilmiştir.<sup>177</sup> Böylece Kur'an'da zamanın, uzayla birlikte işleyen ilahî bir bütünlük olarak tasvir edildiği sonucu çıkartılabilir.

Kur'an'ın zaman perspektifine dair bu değerlendirmeleri sentezlediğimizde, yaratılmışların farklı algı hızlarına göre eşitsiz bir niteliğe sahip olduğu söylenebilir. Tarih boyunca zamanın mahiyetine dair geliştirilen farklı yaklaşımlar, ontolojik düzeyde yaratılmışlar arasındaki ilişki biçimleriyle birlikte ele alındığında, zamanın tek boyutlu bir olgu olmadığı görülmektedir. Kur'an, zamanın mutlak değil görelî bir yapıya sahip olduğunu ilahî ve beşerî örnekler üzerinden ortaya koymaktadır. Bu durum, vahiy merkezli zaman tasavvuru ile insana ait zaman tecrübesi arasında belirgin bir farklılık bulunduğunu göstermektedir. Bu farklılık, ilahî ve beşerî zaman anlayışları arasındaki ayrımı ifade eden zamansal eşitsizlik kavramıyla açıklanabilir.<sup>178</sup> Kur'an'da insan, melek ve kozmik varlıklar için zaman deneyiminin farklı olduğu; kronolojik ve kozmolojik bağlamda zamanın, Allah'ın mutlak kudretiyle ilişkilendirilerek açıklandığı görülmektedir. Bu nedenle klasik ve modern tefsirlerde, insanın sınırlı zamanı ile ilahî zamanın mutlaklığı arasındaki fark vurgulanır.

<sup>175</sup> Yûnus 10/5.

<sup>176</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf'an Hakâ'iki Gavâmudi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl*, 2/374.

<sup>177</sup> Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 11/107.

<sup>178</sup> Kur'an'dan anlaşılan zaman algısında "görelîlik" yerine "zamansal eşitsizlik" kavramı daha uygundur. Bu kavram, modern fizikteki ölçülebilir zamanın akış hızındaki değişimle karıştırılmamalıdır. Kur'an perspektifinde zamansal eşitsizlik, ilahî ve beşerî varlık düzeyleri arasındaki ontolojik ve anlamsal farkı göstermektedir. Bu, mutlak ilahî zaman ile tarihsel beşerî zaman arasındaki yapısal ayırmadan kaynaklanır. Böylece kavram, fiziksel zaman teorilerinin açıklayamadığı teolojik ve hermenötik bir anlam taşır. Ayrıntılar için Bk. Murat Aktepe, "Çağdaş Hermenötik Yaklaşımlar ile Klasik Tefsir Yöntemlerinin İlişkisi." *Klasik ve Çağdaş Perspektiflerden İlahiyat Araştırmaları*, ed. Mehmet Bilen, Tahirhan Aydın, Fuat İstemi, (Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları, 2025), 157-162. Bu yönüyle kavram, Kur'an'daki zaman anlatılarını modern bilimsel zaman anlayışına indirgmeden, metnin kendi ontolojik bütünlüğü içerisinde anlamayı mümkün kılmaktadır. Bk. Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 1-Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis*, çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021)

## Sonuç

Zaman, geleneksel toplumlarda modern anlayışın ötesinde, gündelik yaşamı ve insan faaliyetlerini yönlendiren bir varlık olarak kabul edilmiştir. Zamanın yıkıcı gücü özellikle insan varlığının sona ermesinde kendini gösteren olumsuz bir fail olarak algılanmıştır. Bu açıdan zaman hakkında düşünme biçimimizin bazı paradokslar barındırdığını söyleyebiliriz. İnsanoğlu zamanı deneyimlese de değer verdiği bazı kavramların zamanın ötesinde olduğunu kabul etmektedir. Bu paradoks, insanın zamanı ne ölçüde benimsediğiyle ilgilidir. Kur'ân perspektifinde zaman, bağlama ve tecrübeye dayalı olarak insanın algısına uyumlu biçimde sıkıştırılmış bir şekilde sunulur.

Zaman kavramı konusunda Kur'ân'ın ortaya koyduğu söylem, doğrusal ve döngüsel anlamdaki yaklaşımların iç içe geçmiş halidir. Dolayısıyla Kur'ân'daki zaman algısını, bu kapsamda sunduğumuz bir düalitenin entegrasyonu olarak görebiliriz. Nitekim Kur'ân, doğrusal ve döngüsel zaman algıları sunarak inananları zamanın çok yönlülüğünü düşünmeye sevk eder. Bu yaklaşım, dünya hayatının amacı ve zamansallığı konusunda farkındalık yaratır. Tefsir eserlerindeki farklı zaman yorumları, Kur'ân'ın anlaşılmasında önemli rol oynamakta ve zamanın yalnızca fiziksel değil, manevi ve ahlâkî boyutunu da vurgulamaktadır. Tefsirlerdeki bu farklı zaman algılarını analiz etmek, zamanın hem dini hem de felsefi açıdan nasıl algılandığını göstermektedir.

Kur'ân'da zaman kavramları çok katmanlı ve bütüncül bir perspektifle ele alınır. Burada zaman, insan deneyimiyle sınırlı olmayıp, kozmik düzen ve ilahi kudretle iç içe geçtiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'da zamanın ontolojik ve epistemolojik olarak farklı boyutlarda işlendiği sonucunu çıkarabiliriz. Örneğin "dehr" ve "sermed" gibi kavramlar, makro boyutlu ve süreklilik arz eden zamanı temsil ederek, varlığın ontolojik çerçevesini oluşturmaktadır. Bunun yanında "asr", "vakt", "ecel" ve "umr" gibi kavramlar ise doğrusal zamanın tarihsel, bireysel ve sınırlı boyutlarına işaret etmektedir. Bu ontolojik farklılaşma vahiy merkezli zaman tasavvurunu, tek boyutlu bir çizgisellikten veya salt döngüsellikten uzak, birbirini tamamlayan ve iç içe geçmiş bir yapı olarak ortaya koymaktadır.

Kur'ân, zamanın hem mutlak hem de mukayyet yönlerini ortaya koymaktadır. İnsan, melek ve kozmik varlıkların zaman algılarının Kur'ân'da farklı olduğu görülür. Bu da zamanın, yaratılmış varlıkların konumuna göre değiştiğini gösterir. Bunun yanında da "yevm", "ecel" ve "ebed" gibi kavramların zamanın hem kronolojik hem kozmolojik boyutlarını gösterdiği sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla zaman hem tarihsel ilerleyişi hem de kozmik düzeyde ilahî kudreti temsil etmektedir. Kur'ân'da zaman, döngüsel tekrarlarla evrenin düzenini ve varlığın sürekliliğini, doğrusal ilerleyişle de yaşam, ölüm ve hesap bilincini yansıtır. Bu düalite, zamanın yalnızca ölçüm aracı olmadığını, insanın varoluşsal ve manevi sorumluluğunu ortaya koyan, varlık ve yaratılışla iç içe geçmiş bir gerçeklik olduğunu göstermektedir.

Kur'ân, zamanı uzay-zaman bütünlüğü içinde de ele almaktadır. Zaman, yalnızca akış değil; mekân ve kozmik düzenle birlikte işleyen bir boyuttur. Güneş ve ayın menzilleri, kozmik döngüler ve belirli vakitler, onun ölçüm araçlarıdır. Bu yaklaşım, zamanın hem mutlak hem göreceli yönlerini dengelemektedir. Böylece Kur'ân'da zaman, bireysel ve toplumsal yaşamla birlikte ilahî düzenin temel ontolojik eksenine hâline gelmektedir.

Bu sonuçlara ilaveten araştırmamız, Kur'ân'daki zaman anlayışının üç ana boyutta ele alınabileceğini göstermektedir. Birincisi, zamanın döngüsel yapısıyla evrensel düzeyde sürekli bir akış sergilemesidir. İkincisi, doğrusal yönüyle insanın tarihsel, bireysel ve uhrevî sorumluluğunu belirlemesidir. Üçüncüsü ise, zamanın mutlak ve mukayyet olarak farklı varlık düzlemlerinde değişen bir nitelik göstermesidir. Bu bütüncül yaklaşım, zamanın sadece ölçülebilir bir olgu değil; varlık, evren ve ilahî düzende iç içe geçmiş ontolojik bir gerçeklik olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'da zaman, insan ile evren arasındaki ilahî düzenin anlaşılmasında temel bir kavramsal eksen hâline gelmektedir.

### **Kaynakça**

Aktepe, Murat. "Çağdaş Hermenötik Yaklaşımlar ile Klasik Tefsir Yöntemlerinin İlişkisi." *Klasik ve Çağdaş Perspektiflerden İlahiyat Araştırmaları*. Ed. Mehmet Bilen, Tahirhan Aydın, Fuat İstemi. Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları, 2025.

- Aktepe, Murat. "Lev Tolstoy'un Manevî Dünyasında Kur'ân ve İslâm'a Ait Çağrışımlar." *World Language Studies*. 5 (Ölümünün 115. Yılında L.N. Tolstoy: Sınırları Aşan Bir Yazarın Evrensel Mirası, 2025: 1-35.
- Azakar, Recep. *Kur'ân-ı Kerim'de Yemin Edilen Zaman Kavramları*. Yüksek Lisans Tezi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât. *el-Mu'teber fi'l-ḥikme*, 1. Baskı, Haydarabad: y.y. 1357.
- Barbour, Julian. *The End of Time: The Next Revolution in Physics*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Beydâvî, Ebû Saîd Nasîrüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. Beyrut-Dımaşk: Dâru'r-Reşîd, 1421/2000.
- Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Kitâbü't-Tarîfât*. Çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Chande, Abdin N. "The Concept of Relative and Objective Time in the Qur'an". *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu* (08-11 Ekim 2015, Konya) içinde, editör Bilal Kuşpınar, İstanbul: Bilir Matbaacılık, 2016.
- Çağıl, Necdet. "Kur'ân'da 'Zaman' Merkezli 'İltifat' Sanatının Ontolojik ve Kozmik Yansımaları". *Kesit Akademi Dergisi* 4/16. 2018: 1-17.
- Çil, Ayşe Ünal. "Kur'ân'da Zaman Kavramı". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9, sy. 1 (2011): 335-364.
- Çoştı, Feyza Ceyhan. "Zaman Felsefesi: Öznel ve Nesnel Zaman." *Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi, Çağdaş Ontoloji Tartışmaları*, 2. 2018: 29-35.
- Dâvûd-i Kayserî, "Nihâyetü'l-beyân fî dirâyeti'z-zamân" ", *Resail-i Dâvûd el-Kayserî*, haz. Mehmet Bayraktar. Kayseri: Kayseri Belediyesi, 1997.
- Deliser, Bilal. "Kur'ân'da Zaman ile İlgili Kavramlar". *Toplum Bilimleri Dergisi* 8, sy. 15 (2014): 303-320.
- Durkheim, Emile. *Din Hayatının İbtidâî Şekilleri*. Ter. Hüseyin Câhid. İstanbul: Tanin Matbaası, 1924.

- Einstein, Albert. *İzafiyyet Teorisi: Özel ve Genel Görelilik*.  ev. G len Aktaş. İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*.  ev. Ali Berkta . İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.
- Ersan, şevval. "Zaman Algısı ve Zaman Algısının McTaggart ile Dönüşümü." *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 4/8. 2021: 153-162.
- F r b , Eb  Nasr Muhammed. "Uy nu'l-mes il", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Fatima, Salma-Mohammad Ahsan-Mujahid Hussain. "Thematic Analysis of the Concept of Time in the Qur'an". *Journal of Integrated Sciences, Special Issue Haziran 2024*: 1-24.
- Feynman, Richard. *The Feynman Lectures on Physics*. New York: Basic Books, 2010.
- Gasset, Ortega Y. *İnsan ve Herkes*.  ev. Neyire G l Işık. İstanbul: Metis Yayınları, 1995.
- Goldstein-Jackson, Kevin. *The Dictionary of Essential Quotations*. London: Croom Helm, 1983.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Gülşen-i R z şerhi*. İstanbul: Mill  Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1972.
- Gribbin, John. *Schrödinger'in Kedisinin Peşinde, Kuantum Fiziği ve Gerçeklik*.  ev. Nedim  atlı. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Gribbin, John. *Erwin Schrödinger ve Kuantum Devrimi*.  ev. Bahattin Mehmet Baysal. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2013.
- Hall, Edward T. *Sessiz Dil*.  ev. Asuman Kılıçaslan vd. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2025.
- Hawking, Stephen. *Zamanın Daha Kısa Tarihi*. Ter. Selma  g n . İstanbul: Doğan Kitap, 2006.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Ankara: İmge Yayınevi, 1996.

- Heidegger, Martin, Aristoteles ve Augustinus. *Zaman Kavramı*. Çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Yayınevi, 1996.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru't-Taḥrîr ve't-Tenvîr*. 30 cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luġa*, Thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, 6 cilt. Kahire: Dârü'l Fikr, 2008.
- İbn Manzûr, Cemaleddin Muhammed b. Mükrim. *Lisanü'l-arâb*. Beyrut: Dâr'u Sâdır, 1990.
- İbn Miskevayh vd. *Kebetos Pinaks İnsan Yaşamının Tablosu*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2011.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgîb. *el-Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dîmeşk-Beyrût: Dârü'l-Kalem, 2009.
- Kabakçılı, Osman. "Kur'ân Açısından Zaman Kavramının Anlam Derinlikleri". *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu* (08-11 Ekim 2015, Konya) içinde, editör Bilal Kuşpınar, İstanbul: Bilir Matbaacılık, 2016.
- Kalın, Faiz. "Kur'ân' da Zaman Kavramı". *Din ve Hayat*, 32, 2017: 8-13.
- Karaköse, Ömer Faruk. "Platon, Aristoteles ve Augustinus'ta Zaman Kavramı." *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 75-104.
- Karić, Enes. "Time in the Qur'an: An Introductory Overview". *American Journal of Islam and Society* 40, no. 1-2, 2023: 172-212.
- Kılıç, Cihan. "Osmanlı İlmiye Teşkilatında Kariyer Sistemi." *Turkish Academic Research Review* 3/1 2018: 153-170. <https://doi.org/10.30622/tarr.425221>
- Kılıç, Cihan. "Osmanlı İlmiye Teşkilatında Müderrislerin Merâtibi (1245/1829 Tarihli Tarîk Defterine Göre)", *Journal of Turkish Research Institute*, 2019: 65, 265-287, <https://doi.org/10.14222/Turkiyat4122>;
- Köktürk, Milay. *Zaman Üzerine Felsefî Soruşturma*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017.

- L h c , Muhammed b. Yahy . *Mef t hu'l- c z f  Şerh-i Gülşen-i R z*. N r. Muhammed R z  Berzger H lık - ffet Kerb s , Tahran: İnti  r t-ı Z vv r, 2002.
- Levine, Robert. *Zamanın Coğrafyası, Kültürlerin Zaman Algısı  zerine*.  ev. Özgür Umut Ho af . İstanbul: Maya Kitap, 2013.
- Macit, Fahri. *İslam Felsefesi Tarihi*.  ev. Kasım Turhan. İstanbul: İklım Yayınları, 1992.
- Me in, Mahmut. "Kur' n'ın Tarih Tasavvurunda Zaman Kavramının Müphemliği Meselesi", *Kur' n ve Tarih*, ed. Bedrettin Basuğuy vd. Ankara: Kıtabe Yayınları, 2023.
- McTaggart, John Ellis. *The Nature of Existence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1921.
- Molla Sadr , Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kav m  e - ir z . *el-Hikmetü'l-müte' liye f  esf ri'l-akliyyeti'l-erba'a (el-Esf r 'l-erba'a)*, thk. R z  Lutf . 9 Cilt. Beyrut: D r-u İhya 't-Tur s 'l-'Arab , 1981.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*.  ev. Şehabettin Yal m. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Oktav, Cenker ve Taslaman, Caner. "Felsefe tarihinde zaman d  nceleri", *Kader*, 15/3 Aralık 2017: 718-742.
- Okumuş, Ejder. *Zamanın Toplumsal Gerçekliği, Zamanda Yolculuk-Zamanla Yaşamak-Zamanda Var Olmak*. İstanbul: Ark Yayınları, 2011.
-  zalp, Hasan. "Boşlukların Tanrısı" Kavramı  zerine Bir Değerlendirme", *Felsefe Dünyası* 58, 2013: 108-124.
-  zdemir, Büşra. "Hac Suresi 22/47. Ayetine Müfessirlerin Yaklaşımları ve Bu Ayetin  zel Görelilik Kuramı ile İlişkisi." *Genç Mütefekkirler Dergisi* 5/3 Eylül 2024: 852-867.
- Öztürk, Mustafa. "Kur' n'da ve İslam  ncesi Arap D  ncesinde 'Dehr' Kavramı." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16, Ağustos 2004: 251-270.

- Paslı, Esmâ. *Kur'ân'da Zaman Kavramı ve An.* Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Platon, *Parmenides*, Ter. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi, 2014.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-Gayb, (Tefsiru'l-Kebir)*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûli'd-Dîn*, thk. A. Hicâzî es-Sekâ. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1990.
- Ricoeur, Paul. *Zaman ve Anlatı 1 – Zaman Olayörgüsü Üçlü Mimesis*, çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021.
- Ross, David W. *Aristoteles*, Ter. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011.
- Rovelli, Carlo. *Ya Zaman Var Olmasaydı?* Çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2019.
- Smolin, Lee. *Zamanın Yeniden Doğuşu*. Çev. Bilge Tanrıseven. Ankara: TÜBİTAK Kitaplar Müdürlüğü, 2017.
- St. Augustinus, *İtiraflar*. Ter. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010.
- Şebusterî, Mahmûd. *Gülşen-i Râz*. Ter. Ahmed Avni Konuk. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2011.
- Tantâvî b. Cevherî el-Mısri. *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Kahire: Maḥba'at Dâri İhyâ'î'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1931.
- Tatar, Burhanettin. "The Problem of the Relevance of Time and Space to the Qur'anic Text". *İlahiyat Studies II*, 1, 2011: 9-18.
- Tezel, Ayşe. *Aristoteles'te Zaman Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Tolstoy, L. N. *Din Üzerine Yazılar (1879-1884)*. Ter. U. Büke. İstanbul: Alfa Yayınları, 2022.
- Topakkaya, Arslan. *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*. Ankara: Say Yayınları, 2017.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

Yetim, Muhammed. "Klasik İslâm Düşüncesinde Zamanın Hakikati Meselesi", *Klâsik İslâm*, Ekim 2017: 30-35.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an Haqâiki Gavâmiği't-Tenzîl ve Uyyûni'l-ekâvîl*. Thk. Ali Muhammed Mu'avviğ-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 6 cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1418/1998.

*mevzu*

*sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences*

e-ISSN 2667-8772

*mevzu*, Haziran/June 2026, s. 16: 141-178

**Temsili Düşük ve Yüksek Olan Gruplar Arasındaki Kökleşmiş Çatışmanın  
Nedenleri ve Olası Çözümleri**

Grounded Conflict between Groups with Low and High Representation:  
Causes and Potential Solutions

**Sami ÇOKSAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Erzurum Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü  
Doktora Sonrası Araştırmacı, Western Üniversitesi,  
Ekonomik ve Sosyal Trendler Çalışma Grubu  
Assist. Prof., Erzurum Technical University, Faculty of Letters,  
Department of Psychology &  
Postdoc. Res., Western University, Network for Economic and Social Trends  
Sami.coksan@erzurum.edu.tr & scoksan@uwo.ca

**ORCID:** 0000-0003-2942-1506

**ROR ID:** <https://ror.org/038pb1155>

**DOI:** 10.56720/msbd.2026.s16.413

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 17 Kasım / November 2025

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 2 Mayıs / May 2026

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran / June 2026

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Çoksan, Sami. "Temsili Düşük ve Yüksek Olan Gruplar Arasındaki Kökleşmiş Çatışmanın Nedenleri ve Olası Çözümleri". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 10 (Haziran 2026): 141-178. <https://doi.org/10.47424/10.56720/msbd.2026.s16.413>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.  
web: <https://mevusbd.com> | <mailto:mevusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



## Öz

Bu araştırma, güç asimetrisinin derin olduğu ve kültürel varoluşun tehdit altında hissedildiği bağlamlar için çözümü güç çatışma kavramını genişleterek kökleşmiş çatışma çerçevesini önermektedir. Kökleşmiş çatışma, dil kısıtlamaları, egemen grubun çatışmayı inkârı ve temsili az olan grubun kendi kaderini tayin talebi ile belirlenmektedir. Bu kavramsallaştırmaya düşük temsiliyete sahip topluluk birlikleri yol göstermektedir. Sosyal kimlik yaklaşımı temelinde, sınırlı kaynaklar, önyargılı bilgi işleme, grup temelli duygular, kültürel ve toplumsal uzlaşmazlıklar, toplumsal onay eksikliği, yıkıcı rekabet ve artmış farklılaşma gibi çok katmanlı nedenlerin çatışmayı kalıcılaştırdığı tartışılmaktadır. Bu çalışma, temasın sınırlılıklarını not ederek, psikososyal (örneğin, ortak üst kimlik, perspektif alma, duygu düzenleme), yapısal ve siyasal (örneğin, güç asimetrisini dengeleme, özerklik seçenekleri, uluslararası destek), kültürel barış inşası (örneğin, dil ve hafıza odaklı süreçler) ve dönüşüm yaklaşımının entegrasyonunu önermektedir. Bu çalışma, batılı, eğitilmiş, endüstrileşmiş, sosyo-ekonomik seviyesi yüksek ve demokratikleşmiş toplumlardan elde edilen batı merkezli alan yazına alternatif, kapsayıcı bir paradigma sunmakta ve temsili az gruplar üzerinde ampirik sınamalar için yol haritası sağlamayı hedeflemektedir. Çalışma kuramsal katkı, kimlik, güç ve tanınma boyutlarını birlikte ele alan bütüncül bir model için çeşitli önerileri sosyal kimlik yaklaşımı açısından tartışmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kökleşmiş çatışma, çözümü güç çatışmalar, gruplar arası çatışmalar, çatışma çözümü, grup temsiliyetleri.

## Abstract

This research proposes the rooted conflict framework, an expansion of the intractable conflict concept, for contexts characterized by deep power asymmetries and a perceived threat to cultural existence. Entrenched conflict is defined by language restrictions, the dominant group's denial of the conflict, and the underrepresented group's demand for self-determination. This conceptualization is guided by associations of underrepresented communities. Rooted in the social identity approach, it is argued that multi-layered factors perpetuate the conflict, including limited resources, biased information processing, group-based emotions, cultural and societal intransigence, a lack of social validation,

destructive competition, and increased differentiation. Noting the limitations of contact, this study proposes an integration of psychosocial (e.g., common superordinate identity, perspective-taking, emotion regulation), structural and political (e.g., balancing power asymmetry, options for autonomy, international support), cultural peacebuilding (e.g., language and memory-focused processes), and transformative approaches. This study presents an inclusive paradigm as an alternative to the Western-centric literature derived from Western, Educated, Industrialized, Rich, and Democratic societies, and aims to provide a roadmap for empirical testing among underrepresented groups. As a theoretical contribution, the study discusses various proposals from the social identity approach for a holistic model that simultaneously addresses the dimensions of identity, power, and recognition.

**Keywords:** Rooted conflict, intractable conflict, intergroup conflict, conflict resolution, group representation.

## 1. Giriş

Gruplar arası çatışmaların dinamikleri ve çözüm yolları sosyal psikoloji alan yazınında geniş yer bulsa da özellikle güç asimetrisinin derin olduğu ve kültürel varoluşun tehdit altında hissedildiği durumlar için yeni bir kavram-sallaştırmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışma, mevcut alan yazındaki çözümlü güç çatışma (*intractable conflict*<sup>1</sup>) kavramını genişleterek, dil kısıtlamaları, çatışmanın egemen grupça inkârı ve kendi kaderini tayin talebi gibi unsurlarla şekillenen *kökleşmiş çatışma* kavramını ortaya koymaktadır. Çalışmanın temel amacı, sınırlı kaynaklardan bilişsel önyargılara kadar uzanan çatışma nedenlerini ele alırken, sosyal temas, adil paylaşım ve müzakere gibi geleneksel çatışma çözüm stratejilerinin başarısını sosyal kimlik yaklaşımı<sup>2</sup> açısından analiz etmek ve bu kimliklerin işlevini teorik bir çerçevede tartışmaktır.

<sup>1</sup> Daniel Bar-Tal, "Introduction: Conflicts and Social Psychology", *Intergroup Conflicts and Their Resolution* (Psychology Press, 2011), 38.

<sup>2</sup> Stephen Reicher vd., "The Social Identity Approach in Social Psychology", *The SAGE Handbook of Identities*, kitap editörü Margaret Wetherell - Chandra Mohanty, 45-62 (1 Oliver's Yard, 55 City Road, London EC1Y 1SP United Kingdom: SAGE Publications Ltd, 2010), 45-62; Tajfel vd., "An Integrative Theory of Intergroup Conflict", *The Social Psychology of Intergroup Relations* (Brooks/Cole, 1979), 33-37.

## 2. Yeni Bir Tanımlayıcı Olarak Gruplar Arası Kökleşmiş Çatışma

Sınırlı kaynaklar, eksik veya hatalı bilgi, önyargılı bilgi işleme süreçleri, yıkıcı rekabet, çatışmayı besleyen grup temelli veya gruplar arası duygular, toplumsal ayrışma, kültürel ve toplumsal uzlaşmazlık, artan gruplar arası farklılaşma algısı gibi unsurlar, gruplar arasındaki çatışmaların nedenleridir<sup>3</sup>. Olumlu sosyal temas kurmak, arabulucu veya müzakereci kullanmak, kaynakları adil biçimde bölüştürerek adaleti sağlamak, sınıflandırma süreçleri üzerinde çalışmak ve diğer grupla iletişim kurmak, çatışmaların sayısını azaltmada kullanılan stratejilerdir<sup>4</sup>. Sosyal kimlik yaklaşımı perspektifinden odaklanıldığında, bu stratejiler gruplar arası çatışmaların çözümünde etkili olmaktadır.

Gruplar arası çatışma, iki ya da daha fazla grubun algılanan ya da gerçek çıkar, değer, kimlik ve kaynaklara ilişkin uyuşmazlıklar temelinde, birbirlerini engelleyici, tehdit edici veya dışlayıcı olarak konumlandıkları, fiziksel şiddet içeren ya da içermeyen, süreklilik gösteren etkileşim ve ilişki örüntülerini ifade eder. Bu çatışmalar yalnızca doğrudan şiddet davranışlarıyla sınırlı olmayıp, yapısal eşitsizlikler, sembolik dışlama, kurumsal düzenlemeler ve söylemsel pratikler yoluyla da sürdürülebilir.<sup>5</sup> Fiziksel şiddet içeren ve nispeten daha büyük grupları kapsayan gruplar arası çatışmalar için çeşitli tanımlar yapılmış olsa da<sup>6</sup> son yıllarda *çözümü güç çatışma* terimi<sup>7</sup> daha sık kullanılmaktadır. Ancak bu kavramsallaştırma farklı açılardan eleştirilebilir.

<sup>3</sup> Daniel Bar-Tal, "Introduction: Conflicts and Social Psychology", *Intergroup Conflicts and Their Resolution* (Psychology Press, 2011), 25.

<sup>4</sup> Daniel Bar-Tal, "Sociopsychological Foundations of Intractable Conflicts", *American Behavioral Scientist* 50/11 (Temmuz 2007), 1430-1453.

<sup>5</sup> Karl Cordell vd. (ed.), *The Routledge Handbook of Ethnic Conflict* (Routledge, 2016), 8-9.

<sup>6</sup> John W. Burton, *Resolving Deep-Rooted Conflict: A Handbook* (Lanham, Md.: Univ. Pr. of America, 1987); Anat Niv-Solomon, *Cooperation and Protracted Conflict in International Affairs* (Cham: Springer International Publishing, 2017), 44.

<sup>7</sup> Eugene Weiner, *The Handbook of Interethnic Coexistence* (New York: Continuum, 1998); Bar-Tal, "Introduction"; Peter T. Coleman, "Characteristics of Protracted, Intractable Conflict: Toward the Development of a Metaframework-I.", *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology* 9/1 (Mart 2003), 1-37.

İlk sorun, neredeyse tüm kavramsallaştırmaların Batılı bir bakış açısını yansıtmasıdır. Özellikle sosyal psikoloji alanında bu problem oldukça yoğun tartışılmaktadır. Henrich ve arkadaşları<sup>8</sup>, psikoloji alan yazınının büyük bir kısmının Batılı, eğitilmiş, endüstrileşmiş, görece zengin ve demokratik toplumlardan toplanan verilere dayandığını, ancak bunun ekolojik geçerlilik açısından oldukça problemliliğini dile getirmektedir. Öte yandan Bleiker ve Brigg<sup>9</sup>, çatışmanın kavramsallaştırılması ve çözümünde Batı merkezli bir modele sıkı sıkıya bağlı kalmanın, kültürler arası farklılıkları değerlendirme yeteneğini sınırladığını belirtmektedir.

Diğer bir sorun ise kavramsallaştırmaları destekleyen ampirik çalışmaların belirli gruplar üzerinde yürütülmesidir. Örneğin, alanın önde gelen araştırmacıları<sup>10</sup> gruplar arası çatışmayı, İsrail-Filistin, Protestan-Katolik, Beyaz-Siyah, Tutsi-Hutu veya Sırp-Boşnak gibi sınırlı örnekler üzerinden kavramsallaştırmışlardır. Her ne kadar örneklerinde farklı gruplardan bahsetseler de bu çatışmaların birçoğunda şiddet unsurları azalmış, çatışmayı azaltmaya yönelik müdahale programları uygulanmış veya grupların bağlı oldukları otoriteler çatışmayı çözmek için güç kullanmıştır. Bu nedenle alan yazında yer alan gruplar arası çatışma verileri, homojenlikleri ve benzerlikleri açısından eleştirilebilir.

Bu makalede dile getirilen *kökleşmiş çatışma* kavramı, çözümü güç çatışmaların yedi özelliğinden dördüne doğrudan karşılık gelir: tarihsel bir geçmişe sahiptir, en temel insani ihtiyaçlar bile çatışmayı tetikleyebilir, sıfır toplamlı bir oyun olarak görülür ve yaşamın merkezinde yer alır<sup>11</sup>. Diğer iki özellik ise kökleşmiş çatışmalarda daha belirgindir. Fiziksel şiddet, çatışmanın çözümü olarak görülür ve silahlı mücadeleler bu tür çatışmalarda sıkça yaşanır. Güç

<sup>8</sup> Joseph Henrich vd., "The Weirdest People in the World?", *Behavioral and Brain Sciences* 33/2-3 (Haziran 2010), 61-83.

<sup>9</sup> Morgan Brigg - Roland Bleiker, *Mediating across Difference: Oceanic and Asian Approaches to Conflict Resolution* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2014), 1-15.

<sup>10</sup> Sam E. Baroni, "Peacemaking in International Conflict: Methods and Techniques", *Peace & Change* 35/3 (Temmuz 2010), 531-533; Bar-Tal, "Introduction"; Ronald J. Fisher, *The Social Psychology of Intergroup and International Conflict Resolution* (New York, NY: Springer New York, 1990), 27.

<sup>11</sup> Bar-Tal, "Introduction", 30.

asimetrisinden kaynaklanan sınırlı bilgi akışı nedeniyle temsili az olan grup küresel otoritelerden nadiren yardım isteyebilir. Ayrıca kökleşmiş çatışmalarda şu üç ek özellik daha gözlenmektedir.

Bunlardan ilki, dil sınırlılığıdır. Temsili az olan grubun dilinin görünürlüğü tehdit olarak algılandığı için dil üzerindeki kısıtlamalar yaygındır. Özellikle anadil eğitimi üzerindeki kısıtlamalar, kültürler arası iletişimi engellemektedir<sup>12</sup>. Benzer biçimde, kültür ve geleneklerin aktarımı da olumsuz biçimde değerlendirilmektedir. Dil, tıpkı kültür gibi, varoluşun bir simgesidir<sup>13</sup>. Bir dili inkâr etmek, o dili konuşanları yok etmeye yönelik bir eylemdir<sup>14</sup>. Diller üzerindeki yasaklar, temsili az olan grubun üyelerinin yeterli eğitim alamamasıyla ilişkilendirilmektedir. Bu da onları daha düşük ücretli işlerde çalışmaya zorlamaktadır. Yoksullaşan grup üyeleri, güç asimetrisiyle mücadele etme şansını kaybetmektedir.

İkincisi, temsili fazla olan grubun uluslararası toplumun dikkatini çatışma bölgesinden uzaklaştırmak amacıyla çatışmayı inkâr edebilmesidir. Bu durum çatışmayı tek boyutlu bir sürece dönüştürmektedir. Böylece gruplar arası iletişim ve temas en aza inmektedir.

Üçüncüsü ise temsili az olan grubun uzun süredir devam eden şiddetli çatışmalardan kurtulmak için kendi kaderini tayin hakkını kullanmak istemesidir. Özellikle gruplar arasında dil farklılığı olduğunda, çatışmaların ayrılma taleplerini artırdığı bilinmektedir<sup>15</sup>. Bu özellikleri taşıyan gruplar üzerine çalışmak, araştırmacıları *Temsil Edilmeyen Milletler ve Halklar Örgütü* olan UNPO'ya yönlendirmektedir. Buna dayanarak, tarafların *temsili az olan ve temsili fazla olan* gruplar olarak adlandırılması uygundur. Kamerun'daki Anglophone Ambazonianlar, Çin'in kuzeydoğusundaki Uyгурlar, Cezayir'deki Kabililer,

<sup>12</sup> Stella Ting-Toomey, "Chapter 1. Intercultural Conflict Interaction Competence: From Theory to Practice", *The Intercultural Dynamics of Multicultural Working*, ed. Maria Manuela Guilherme vd. (Multilingual Matters, 2010), 21-40.

<sup>13</sup> David Crystal, *Language Death* (Cambridge University Press, 2002), 42-50.

<sup>14</sup> Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Cambridge: Polity Press, 2008)80-119.

<sup>15</sup> Cordell vd., *The Routledge Handbook of Ethnic Conflict*, 8-9.

Kamboçya'daki Khmer-Kromlar, Orta Amerika'daki Nahualar ve Güney Amerika'daki Mapuçeler bu temsili az olan gruplardan bazılarıdır.

Bu çalışma, *kökleşmiş çatışma* kavramını ampirik verilerden tamamen bağımsız, soyut bir kuramsal öneri olarak değil, belirli ve tekrar eden toplumsal olguların analitik olarak bir araya getirilmesi sonucunda geliştirmektedir. Kavram, başta UNPO çatısı altında yer alan topluluklar olmak üzere, çeşitli bağlamlarda gözlenen ortak örüntülerden türetilmiştir. Bu örüntüler arasında, temsili az olan gruplara yönelik dil kullanımının ve anadil eğitim hakkının kısıtlanması, kültürel pratiklerin kamusal alandan dışlanması, çatışmanın egemen aktörler tarafından sistematik biçimde inkâr edilmesi veya güvenlik sorunu olarak çerçevelenmesi, uluslararası tanınmama ve temsil eksikliği, uzun süreli protestolar ve insan hakları ihlallerine ilişkin raporların sürekliliği yer almaktadır. İnsan hakları kuruluşlarının raporları, uluslararası gözlemci belgeleri, eğitim ve dil politikalarına ilişkin resmi düzenlemeler ile uzun erimli protesto ve karşılık verme döngüleri, bu çatışma biçiminin yalnızca zamansal ya da şiddet temelli değil, yapısal, sembolik ve tanınma temelli bir nitelik taşıdığını göstermektedir. Dolayısıyla *kökleşmiş çatışma* kavramı, deneysel verilerden ziyade, farklı bağlamlarda tekrar eden bu ampirik örüntüleri bütüncül bir analitik çerçeve altında açıklama ihtiyacından doğmuştur.

Buradan yola çıkarak, mevcut gruplar arası çatışma alan yazınında kullanılan *çözümü güç çatışma* veya *uzun süreli çatışma* gibi kavramlar, çatışmaların süresini, şiddet düzeyini ve tarihsel sürekliliğini betimlemede işlevsel olmakla birlikte, belirli ampirik örüntüleri açıklamakta sistematik olarak yetersiz kalmaktadır. Özellikle (i) temsili az olan grubun dilinin kurumsal düzeyde kısıtlanması, (ii) temsili fazla olan grubun çatışmanın varlığını inkâr ederek meseleyi güvenlik ya da asayiş sorunu olarak çerçevelemesi ve (iii) bu koşullar altında temsili az olan grubun kendi kaderini tayin talebini bir çıkış yolu olarak formüle etmesi, mevcut kavramların analitik kapsamı dışında kalmaktadır. Bu olguların birlikte ve kalıcı biçimde gözlemlendiği bağlamlarda, çatışmanın neden sosyal temas, müzakere veya adil paylaşım gibi klasik çözüm mekanizmalarına direnç gösterdiği yeterince açıklanamamaktadır. Bu çalışmada *kökleşmiş çatışma*

kavramı, bu tür ampirik örüntüleri tekil değişkenler olarak değil, birbirini besleyen yapısal ve sembolik süreçler olarak ele almayı amaçlayan analitik bir kategori olarak önerilmektedir.

## 2.1. Kökleşmiş Çatışmalarda Çatışma Nedenleri Neler Olabilir?

Çatışma çözüm stratejilerini tartışmak ve kimlik ile çatışma arasındaki ilişkiyi açıklamak için, çatışmanın nedenlerinin belirtilmesi gerekmektedir. Kökleşmiş çatışmaların nedenleri tek bir boyuta indirgenemez. Aksine, tarihsel eşitsizliklerin, kültürel dışlanmanın ve yapısal adaletsizliklerin iç içe geçtiği çok yönlü bir dinamikten doğmaktadır. Bu tür çatışmalar genellikle sınırlı kaynakların adaletsiz dağıtımı, bilgiye erişimdeki eşitsizlikler, önyargılı bilgi işleme süreçleri ve gruplar arası iletişim kanallarının tıkanmasıyla beslenmektedir. Güç asimetrisi, taraflar arasında karşılıklı anlayışın gelişmesini engellerken, kimlik temelli aidiyetler, bireylerin grup çıkarlarını kişisel çıkarların önüne koymasına neden olmaktadır. Dolayısıyla kökleşmiş çatışmalarda sorun, yalnızca dışsal etkenlerin yarattığı bir anlaşmazlık değildir. Aynı zamanda bireylerin kimliklerine tehdit olarak algıladıkları sosyal temsillerin sürekli yeniden üretilmesidir. Bu durum, hem temsili fazla olan grubun mevcut statükoyu koruma eğilimini hem de temsili az olan grubun tanınma ve eşitlik taleplerini keskinleştirerek çatışmayı kalıcı hale getirmektedir. Bu nedenle bu kavramın nedenlerine odaklanmak oldukça elzemdir. Aşağıda, kökleşmiş çatışma kavramı, normatif bir değerlendirme çerçevesi olarak değil, belirli tarihsel ve yapısal koşullar altında ortaya çıkan bir çatışma türünü analitik olarak tanımlamak amacıyla kullanılmaktadır.

### 2.1.1. Sınırlı Kaynaklar

Gruplar arası kökleşmiş çatışmadan söz ederken akla gelen etkenlerden biri sınırlı kaynaklardır. Sherif ve arkadaşları<sup>16</sup> tarafından yapılan öncü araştırmalar, sınırlı kaynakların gruplar arası çatışmayı sosyal ve psikolojik açıdan nasıl başlattığını göstermektedir. Kaynakların sınırlı olduğu durumlarda, bu

<sup>16</sup> Muzafer Sherif (ed.), *The Robbers Cave Experiment: Intergroup Conflict and Cooperation* (Middletown, Conn: Wesleyan Univ. Press, 1988), 49.

sınırlılıklar bir meydan okuma duygusuna dönüşmektedir<sup>17</sup>. Özellikle güç dengesi asimetrik olan gruplar arasındaki sınırlı kaynaklar, çatışmanın temel nedenlerinden biri olarak görülmektedir. Güç asimetrisi nedeniyle kaynakların adil olmayan biçimde dağıtılması, düşmanca ideolojileri beslemektedir. Bu durum özellikle temsili az olan grup üyeleri için zorlu yaşam koşulları yaratabilir ve bu da çatışmanın giderek devam etmesine yol açabilmektedir<sup>18</sup>.

Eidelson ve Eidelson<sup>19</sup>, adil olmayan dağılımın çatışmayı besleyen beş inançtan biri olduğunu belirtmektedir. Malların dağılımındaki dengesizlik, temsili az olan grupların toplu biçimde yoksullaşmasıyla sonuçlanmaktadır. Yoksulluk, kişiler arası ve gruplar arası şiddetin en güçlü yordayıcılarından biridir<sup>20</sup>. Ayrıca, dengesiz dağılım kötü yaşam koşullarına yol açmaktadır. Bu durum, temsili az olan grupların sosyal sermayesinin düşmesine neden olmaktadır<sup>21</sup>. Düşük sosyal sermaye, genç grup üyelerinin rehberlikten yoksun kalmasına yol açmaktadır<sup>22</sup>. Bu da dezavantajların kalıcı hale gelmesine neden olmaktadır. Sosyal sermayesi düşük olan grupların şiddeti meşru bir çözüm olarak görme olasılığı daha yüksektir<sup>23</sup>.

Temsili fazla olan grup üyeleri arasında sınırlı kaynak algısı farklı dinamikleri harekete geçirmektedir. Kaynaklar kıt olduğunda, bu grubun üyeleri

<sup>17</sup> Carsten Kw De Dreu - Bianca Beersma, "Conflict in Organizations: Beyond Effectiveness and Performance", *European Journal of Work and Organizational Psychology* 14/2 (Haziran 2005), 105-117.

<sup>18</sup> Ervin Staub, "The Origins and Prevention of Genocide, Mass Killing, and Other Collective Violence.", *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology* 5/4 (Ekim 1999), 303-336.

<sup>19</sup> Roy J. Eidelson - Judy I. Eidelson, "Dangerous Ideas: Five Beliefs That Propel Groups toward Conflict.", *American Psychologist* 58/3 (Mart 2003), 182-192.

<sup>20</sup> Hope M. Hill vd., "Sociocultural Factors in the Etiology and Prevention of Violence among Ethnic Minority Youth.", *Reason to Hope: A Psychosocial Perspective on Violence & Youth.*, ed. Leonard D. Eron vd. (Washington: American Psychological Association, 1994), 59-97.

<sup>21</sup> Vicky Cattell, "Poor People, Poor Places, and Poor Health: The Mediating Role of Social Networks and Social Capital", *Social Science & Medicine* 52/10 (Mayıs 2001), 1501-1516.

<sup>22</sup> Gregory S. Pettit vd., "Dimensions of Social Capital and Life Adjustment in the Transition to Early Adulthood", *International Journal of Behavioral Development* 35/6 (Kasım 2011), 482-489.

<sup>23</sup> A. R. Gillis - John Hagan, "Delinquent Samaritans: Network Structure, Social Conflict, and the Willingness to Intervene", *Journal of Research in Crime and Delinquency* 27/1 (Şubat 1990), 30-51.

temsili az olan grup üyelerine karşı daha sık şiddete başvurmaktadır<sup>24</sup>. Kaynak kıtlığının nedeni olarak temsili az olan grubu gördüklerinden, şiddetin meşru olduğuna inanırlar. Bu durumun tamamı çatışmanın sarmal hale gelmesine ve kökleşmesine neden olabilir.

### 2.1.2. Eksik veya Hatalı Bilgiler ve Önyargılı Bilgi İşleme Süreçleri

Kendini sınıflandırma kuramına<sup>25</sup> göre insanlar, karşılaştıkları benzer uyarıcılardan yola çıkarak yeni uyarıcıları genelleme eğilimindedir. Gruplar arası bağlamda bu durum, bir grubun üyesinin başka bir üyeyle karşılaştırılması ve bir üyeye atfedilen özelliklerin diğerlerine genellenmesi anlamına gelir; bu da bilişsel çaba kaybını önler<sup>26</sup>. Kalıp yargılar bireysel beklentiler değil, bir grup tarafından paylaşılan algılar ve toplumsal inançlardır. Genellikle abartılı, olumsuz ve yanlış oldukları kanıtlanırsa bile değişime dirençlidirler<sup>27</sup>. Yeni bilginin kodlanması ve eski bilginin hatırlanması süreçlerini etkiledikleri için, sosyal kimlik insanların belleğini ve kararlarını etkileyen en önemli faktörlerden biridir<sup>28</sup>. Sınırlı sayıda üyeden edinilen bilgilerin tüm gruba genellenmesi eğilimi *küçük sayılar yasası* olarak bilinir. Karşılaşılan üye, söz konusu grubun prototipi olarak kodlanır<sup>29</sup>. Görünüş veya davranış bakımından iç grup üyelerine benzemeyen bireyler, genellikle dış grup üyesi olarak daha kolay biçimde

<sup>24</sup> Staub, "The Origins and Prevention of Genocide, Mass Killing, and Other Collective Violence."

<sup>25</sup> John C. Turner - Katherine J. Reynolds, "Self-Categorization Theory", *Handbook of Theories of Social Psychology*, kitap editörü Paul Van Lange vd., 399-417 (1 Oliver's Yard, 55 City Road, London EC1Y 1SP United Kingdom: SAGE Publications Ltd, 2012), 399-417.

<sup>26</sup> Penelope J. Oakes vd., *Stereotyping and Social Reality* (Oxford: Blackwell, 1994), 142.

<sup>27</sup> David J. Schneider, *The Psychology of Stereotyping* (New York, NY: Guilford Press, 2005), 88-89.

<sup>28</sup> Jeremy D. Heider vd., "Trait Expectancies and Stereotype Expectancies Have the Same Effect on Person Memory", *Journal of Experimental Social Psychology* 43/2 (Mart 2007), 265-272.

<sup>29</sup> George A. Quattrone - Edward E. Jones, "The Perception of Variability within In-Groups and out-Groups: Implications for the Law of Small Numbers.", *Journal of Personality and Social Psychology* 38/1 (Ocak 1980), 141-152.

kodlanır<sup>30</sup>. Dolayısıyla hedefin gözlemciye benzerliği, gözlemcinin kararlarını etkiler<sup>31</sup>.

Bilişsel önyargılar, bilgi hatırlama sürecinde dış grup üyeleri için dezavantaj yaratır. Bu süreçte, kalıp yargılara uygun bilgiler daha kolay hatırlanır<sup>32</sup>. Ayrıca, özellikle çatışma sırasında belirsizlik arttığında, bireyler bu tür imgelerle ilgili bilgileri daha kolay ve hızlı biçimde hatırlamaktadır<sup>33</sup>. Dış gruba ilişkin olumsuz bilgilerin, iç gruba ilişkin olumlu bilgilere kıyasla daha kısa sürede işlenmesi, insanların iç grup ve dış grup üyelerini otomatik olarak değerlendirdikleri sonucuna götürebilir<sup>34</sup>. Bu örüntü zamanla bir beklentiye dönüşebilir. Dış grup üyelerini daha olumsuz şekilde algılayan bireyler, onların olumsuz davranışlarını daha kolay hatırlayabilir.

Hatırlama süreci yalnızca bireysel düzeyde değil, grup düzeyinde de gerçekleşir. Örneğin, bir grubun üyelerinin büyük çoğunluğu tarafından doğru ve sorgulanamaz olarak kabul edilen sosyal temsiller, *kolektif bellek* olarak tanımlanır ve grup düzeyinde hatırlamayla ilişkilidir. Bu tür anılar, grubun değerlerini ve normlarını şekillendirmektedir<sup>35</sup>. Bu inançlar, çatışmanın sosyal-psikolojik temellerini oluşturmaktadır<sup>36</sup>. Kolektif bellek, gruplar arası çatışmalarda çatışmanın yönünü ve dönüşümünü belirler<sup>37</sup>. Kolektif bellek yeniden inşa edilebilir; bu da grup üyelerinin olumlu kimliklerini korumasına ve diğerlerinden ayrışmasına olanak tanır. Bu temsiller, iç grup ve dış grup üyelerinin

<sup>30</sup> Miles Hewstone vd., "Intergroup Contact and Intergroup Conflict.", *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology* 20/1 (Şubat 2014), 39-53.

<sup>31</sup> Oakes vd., *Stereotyping and Social Reality*, 105.

<sup>32</sup> Edward E. Smith vd., "Structure and Process in Semantic Memory: A Featural Model for Semantic Decisions.", *Psychological Review* 81/3 (Mayıs 1974), 214-241.

<sup>33</sup> Ed Cairns - Micheál D. Roe (ed.), *The Role of Memory in Ethnic Conflict* (London: Palgrave Macmillan UK, 2003), 202-209.

<sup>34</sup> Mary E. Wheeler - Susan T. Fiske, "Controlling Racial Prejudice: Social-Cognitive Goals Affect Amygdala and Stereotype Activation", *Psychological Science* 16/1 (Ocak 2005), 56-63.

<sup>35</sup> Howard Schuman - Jacqueline Scott, "Generations and Collective Memories", *American Sociological Review* 54/3 (Haziran 1989), 359.

<sup>36</sup> Daniel Bar-Tal, "Sociopsychological Foundations of Intractable Conflicts", *American Behavioral Scientist* 50/11 (Temmuz 2007), 1430-1453.

<sup>37</sup> Cairns - Roe, *The Role of Memory in Ethnic Conflict*, 19.

davranışlarını meşrulaştırdığı için kolektif davranışa motivasyon sağlar<sup>38</sup>. Benzer şekilde, geçmiş mücadelelerin kolektif bellekte yüceltilmesi, gelecektekilerin de yüceltilmesine zemin hazırlar<sup>39</sup>. Bu tür anlatılar, grupların birbirlerine yönelik bakış açılarını şekillendirmektedir<sup>40</sup>. Sonuç olarak, kodlama ve hatırlama süreçlerindeki önyargılardan kaynaklanan stresli ve tehditkâr bağlam, bilgi akışını sınırlamaktadır<sup>41</sup>.

Ayrıca, ikincil kaynakların anlatıları da dış grup üyelerine ilişkin bilgiyi şekillendirmektedir. Bar-Tal'a<sup>42</sup> göre, kitle iletişim araçlarının bir tarafça kontrol edilmesi, önyargılı bilgi yayması, alternatif bilgi ve kaynakları gayri meşrulaştırması, arşivlere erişimi engellemesi, bilgiyi sansürlemesi ve yanlış bilgilendirmeyi desteklemesi, tarafların çatışmaya ilişkin önyargılı bilgiye maruz kalmasına neden olur. Benzer özellikteki bilgilerin gruplar arası çatışmalarda doluşıma girdiği ileri sürülebilir. Medyanın gündemi belirleme gücü, hangi kolektif anıların hatırlanacağını da etkileyebilir. Ayrıca, Bar-Tal<sup>43</sup>, ders kitaplarında bir grubun üstünlüğünün yinelenmesinin çatışma çözüm sürecini zorlaştırdığını savunur. Olumsuz davranışlar dış grup üyelerine, olumlu davranışlar ise iç grup üyelerine atfedilir; bu da özsaygıyı artırır ve *biz* ile *onlar* arasındaki farkı büyütür. Bu süreç, bilgi akışını karşı yönde zorlaştırır ve çatışmanın çözümünü engelleyebilir.

### 2.1.3. Kökleşmiş Çatışmayı Tetikleyebilecek Grup Temelli Duygular

Bireylerin gruplar arası çatışmaya yönelik tutum ve davranışları hem gruplar arası ilişkilerden hem de kendi gruplarından kaynaklanan duygularını

<sup>38</sup> James H. Liu - Denis J. Hilton, "How the Past Weighs on the Present: Social Representations of History and Their Role in Identity Politics", *British Journal of Social Psychology* 44/4 (Aralık 2005), 537-556.

<sup>39</sup> Daniel Bar-Tal (ed.), *Intergroup Conflicts and Their Resolution* (Psychology Press, 2011).

<sup>40</sup> Morton Deutsch (ed.), *The Handbook of Conflict Resolution: Theory and Practice* (San Francisco, Calif: Jossey-Bass, 2006),102-181.

<sup>41</sup> Mark A. Staal, *Stress, Cognition, and Human Performance: A Literature Review and Conceptual Framework* (S.l.: BIBLIOGOV, 2013), 24-25.

<sup>42</sup> Bar-Tal, *Intergroup Conflicts and Their Resolution*, 113-140.

<sup>43</sup> Daniel Bar-Tal, "The Rocky Road Toward Peace: Beliefs on Conflict in Israeli Textbooks", *Journal of Peace Research* 35/6 (Kasım 1998), 723-742.

etkilenmektedir<sup>44</sup>. Özellikle çatışma içeren durumlarda, grup temelli duygular karar verme sürecinin merkezinde yer alır. Bu tür duyguların yalnızca çatışmaları şiddetlendirmekle kalmayıp aynı zamanda çözümünü de engellediği vurgulanabilir. Çatışmayı besleyen bu duygular, yukarıda bahsedilen dış gruba ilişkin kalıpyargılar ve temsilleri bir arada tutan bağlayıcı bir unsur gibi işlev görebilir. Bu tür duygular durağandır ve değişime dirençli olabilmektedir<sup>45</sup>.

Çatışmayı artıran grup temelli duygulardan biri korkudur. Grup temelli korku, çevredeki uyarıcıların tehlikeli olarak algılanma olasılığını artırır; dolayısıyla üyelerin buna uygun biçimde davranmasına neden olur<sup>46</sup>. Grubun güvenliği veya varlığına ilişkin korku, dış grupla çatışma riskini yükseltir<sup>47</sup>. Özellikle tehlike algısından doğan bu tür deneyimler, dış gruba yönelik önyargı, ayrımcılık ve hoşgörüsüzlüğü artırır<sup>48</sup>.

Gruplar arası çatışmayı artıran bir diğer duygu öfkedir. Halperin<sup>49</sup>, öfke ile dış grubu suçlama arasında doğrudan bir ilişki olduğunu belirtir. Dış gruba karşı öfke duyan üyeler, askeri müdahaleyi daha az riskli görür<sup>50</sup>. Bu üyeler ayrıca, sonuç kendilerine zarar verecek olsa bile dış grup üyelerini cezalandırmayı tercih ederler<sup>51</sup>. Korkuda olduğu gibi öfke de gruplar arası iletişimin

---

<sup>44</sup> Thomas Kessler vd. (ed.), *Intergroup Relations: The Role of Motivation and Emotion* (Hove New York: Psychology Press, Taylor & Francis Group, 2009), 101.

<sup>45</sup> Robert P. Abelson, "Beliefs Are Like Possessions", *Journal for the Theory of Social Behaviour* 16/3 (Ekim 1986), 223-250.

<sup>46</sup> Jeffrey Alan Gray, *The Psychology of Fear and Stress* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 16.

<sup>47</sup> Arie Nadler vd. (ed.), *The Social Psychology of Intergroup Reconciliation* (Oxford University Press, 2008), 99.

<sup>48</sup> John Duckitt - Kirstin Fisher, "The Impact of Social Threat on Worldview and Ideological Attitudes", *Political Psychology* 24/1 (Mart 2003), 199-222.

<sup>49</sup> Eran Halperin, "Group-Based Hatred in Intractable Conflict in Israel", *Journal of Conflict Resolution* 52/5 (Ekim 2008), 713-736.

<sup>50</sup> Jennifer S. Lerner - Dacher Keltner, "Fear, Anger, and Risk.", *Journal of Personality and Social Psychology* 81/1 (2001), 146-159.

<sup>51</sup> Martin A. Nowak vd., "Fairness Versus Reason in the Ultimatum Game", *Science* 289/5485 (08 Eylül 2000), 1773-1775.

önünde bir engel oluşturur. Bu tür öfke hisseden bireyler, affetmeye yönelik stratejilere karşı daha olumsuz bir tutum sergiler<sup>52</sup>.

Üçüncü grup temelli duygu nefrettir. Grup temelli nefret, grupları şiddete yönlendirir<sup>53</sup>. Halperin'e<sup>54</sup> göre nefret, korku veya öfkeden daha olumsuz tepkilere neden olmaktadır. Ayrıca nefret, başkalarına yönelik fiziksel şiddet içeren eylemlere karşı olumlu tutumu güçlendirir. Dördüncü duygu aşağılanmadır. Aşağılanma, bireyleri bu duyguyu uyandıran düşmana karşı kolektif saldırganlık göstermeye yönlendirmektedir<sup>55</sup>. Nefrette olduğu gibi aşağılanma da kitlesel şiddet gibi aşırı tepkilere yol açmaktadır<sup>56</sup>. Son olarak, utanç ve üzüntü de gruplar arası çatışmayı artırabilir. Örneğin, empatik olmayan bir utanç hisseden bireyler olumsuz davranışlarını düzeltme girişiminde bulunmaz<sup>57</sup>. Gruplar arası üzüntü ise, iç gruba daha fazla ayrıcalık tanıma ve dış grubu değersizleştirme olasılığını artırabilir<sup>58</sup>.

#### 2.1.4. Sosyal Kimlik Bağlamında Kültürel ve Toplumsal Uzlaşma Sınırlılıkları

Kültürel ve toplumsal uzlaşma sınırlılıkları, gruplar arası çatışmanın itici güçlerinden biridir. Fiziksel şiddetin kültürel bir boyut olarak kabul edildiği kültürlerde, dış gruba yönelik düşmanlık düzeyi yüksek olabilir. Şiddet kullanımının bu tür kültürlerde onaylanması, çatışma ve mücadeleyi arzu edilen bir

<sup>52</sup> Tania Tam vd., "The Impact of Intergroup Emotions on Forgiveness in Northern Ireland", *Group Processes & Intergroup Relations* 10/1 (Ocak 2007), 119-136.

<sup>53</sup> Roger D. Petersen, *Understanding Ethnic Violence: Fear, Hatred, and Resentment in Twentieth-Century Eastern Europe* (Cambridge University Press, 2002), 33.

<sup>54</sup> Halperin, "Group-Based Hatred in Intractable Conflict in Israel".

<sup>55</sup> Dov Cohen vd., "Insult, Aggression, and the Southern Culture of Honor: An 'Experimental Ethnography.'", *Journal of Personality and Social Psychology* 70/5 (Mayıs 1996), 945-960.

<sup>56</sup> Evelin Lindner, *Making Enemies: Humiliation and International Conflict* (Westport, Conn: Praeger Security International, 2006), 122-123.

<sup>57</sup> Rupert Brown - Sabina Cehajic, "Dealing with the Past and Facing the Future: Mediators of the Effects of Collective Guilt and Shame in Bosnia and Herzegovina", *European Journal of Social Psychology* 38/4 (Haziran 2008), 669-684.

<sup>58</sup> Constantine Sedikides vd. (ed.), *Intergroup Cognition and Intergroup Behavior* (Psychology Press, 2013), 19-22.

amaç haline getirir<sup>59</sup>. *Onur kültürleri* olarak adlandırılan bu kültürlerde meydan okumalar aşağılanma olarak algılanabilir. Bu nedenle, üyeler bu tür meydan okumalara saldırgan biçimde tepki vermektedir<sup>60</sup>.

Sosyal kimlikler bağlamında gruplar arası çatışmayı etkileyen bir diğer kültürel boyut, otoriteye yönelimdir. Otoriteye dayalı kültürlerdeki üyeler çatışmayla karşılaştıklarında, rehberlik edecek bir lidere duydukları ihtiyaç artar<sup>61</sup>. Bu tür kültürlerde itaat kabul gördüğü için liderlerin insanları savaşa yönlendirme gücü daha fazladır. Ayrıca, dış grubun kaynakları üzerinde hak iddia etme anlamına gelen egemenlik eğilimi, bu kültürlerde çatışmayı tırmandırabilir<sup>62</sup>. Bu kültürlerde çatışmanın çözümü sıfır toplamlı bir oyun olarak görülür. Bu algı, çatışma durumunun bilişsel düzeneklerinden biridir.

Bir başka kültürel değişken ise farklılıklara açıklık, güç mesafesi ve öz farkındalıktır. Çeşitliliğe yönelik hoşgörüsüzlük, düşük bağlamli iletişimin egemen olduğu bir kültür oluşturur ve bu da çatışmaların diyalog yoluyla çözülmesini zorlaştırmaktadır<sup>63</sup>. Güç mesafesinin yüksek olduğu kültürlerde bireyler hiyerarşik ilişkileri normal kabul eder ve gruplar arası çatışmalara daha kolay yönlendirebilmektedir<sup>64</sup>. Öz farkındalığın düşük olduğu kültürlerde ise gruplar davranışlarının olası sonuçlarını değerlendirmekte zorlanır. Bu durum, dış grubu düşman olarak sunan liderlere karşı direnişin azalmasına yol açar<sup>65</sup>.

<sup>59</sup> Napoleon A. Chagnon, *Yaşamamö* (Belmont, Calif: Wadsworth Cengage Learning, 2013), 101-102.

<sup>60</sup> Richard E. Nisbett - Dov Cohen, *Culture of Honor: The Psychology of Violence in the South* (Boulder, Colo Oxford: Westview Press, 1996), 88.

<sup>61</sup> Ervin Staub, *The Psychology of Good and Evil: Why Children, Adults, and Groups Help and Harm Others* (Cambridge University Press, 2003), 199.

<sup>62</sup> Üi-ch'öl Kim (ed.), *Individualism and Collectivism: Theory, Method and Applications* (Thousands Oaks: Sage Publ, 1998), 81.

<sup>63</sup> Deutsch, *The Handbook of Conflict Resolution*, 203-222.

<sup>64</sup> Geert Hofstede - Robert R. McCrae, "Personality and Culture Revisited: Linking Traits and Dimensions of Culture", *Cross-Cultural Research* 38/1 (Şubat 2004), 52-88.

<sup>65</sup> Staub, *The Psychology of Good and Evil*, 211-219.

### 2.1.5. Toplumsal Onay Eksikliği

Sosyal kimlik yaklaşımı açısından değerlendirildiğinde, gruplar arası çatışmayı bireysel düzeyde etkileyen bazı değişkenler de vardır. Bu tür değişkenler üyeler arasında paylaşıldıkça ya da yaygınlaştıkça, grupların normlarını etkiler ve bu da çatışmaya yönelik eğilimleri değiştirir. Bu unsurlar, özünde reddedilmeyi içerdiği için *toplumsal onay eksikliği* başlığı altında toplanabilir. Bu değişkenlerden ilki otoriter kişilik yapısıdır<sup>66</sup>. İç grup üyeleri bu özelliği paylaşıyorsa, dış grup üzerinde otorite kurma eğilimindedirler. Bununla ilişkili bir diğer değişken sağ kanat otoriterliği<sup>67</sup>. Sağ kanat otoriterliği eğilimleri görece güçlü olan bireyler, bir sözleşme ihlali durumunda daha aktif biçimde cezalandırma talebinde bulunma eğilimindedir. Bu bağlamda, diğer gruplara yönelik önyargı ve ayrımcılık ile sağ kanat otoriterliği arasında pozitif bir ilişki vardır<sup>68</sup>.

Toplumsal onay eksikliğinin bir başka nedeni toplumsal baskınlık yönelimidir<sup>69</sup>. Toplumsal baskınlık düzeyi yüksek olan üyeler, dış grupla bir şeyi paylaşma görevi aldıklarında, iç grup üyelerine daha büyük bir pay ayırarak kendi çıkarlarını artırır ve dış grubun çıkarlarını minimize edebilirler<sup>70</sup>. Ayrıca, toplumsal baskınlık düzeyi yüksek bireyler, çatışma bağlamlarında dış grup üyelerini daha fazla cezalandırma eğilimindedir<sup>71</sup>.

Toplumsal onay eksikliğinin bir diğer nedeni uzlaşılabilirlik düzeyidir. Üyelerinin uzlaşılabilirlik düzeyi düşük olduğu gruplarda yardım etme

<sup>66</sup> Geoff Boucher, *Critical Theory and the Authoritarian Personality* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2025), 211.

<sup>67</sup> Bob Altemeyer, *Right-Wing Authoritarianism* (Winnipeg, Manitoba, CA: University of Manitoba Press, 1981), 55.

<sup>68</sup> Bernard E. Whitley, "Right-Wing Authoritarianism, Social Dominance Orientation, and Prejudice.", *Journal of Personality and Social Psychology* 77/1 (Temmuz 1999), 126-134.

<sup>69</sup> Felicia Pratto vd., "Social Dominance Orientation: A Personality Variable Predicting Social and Political Attitudes.", *Journal of Personality and Social Psychology* 67/4 (Ekim 1994), 741-763.

<sup>70</sup> Jim Sidanius vd., "Vladimir's Choice and the Distribution of Social Resources: A Group Dominance Perspective", *Group Processes & Intergroup Relations* 10/2 (Nisan 2007), 257-265.

<sup>71</sup> Sterling McPherson - Craig D. Parks, "Intergroup and Interindividual Resource Competition Escalating into Conflict: The Elimination Option.", *Group Dynamics: Theory, Research, and Practice* 15/4 (Aralık 2011), 285-296.

davranışı daha az görülür<sup>72</sup>. Koşulsuz saygı bir başka değişkendir. Bu bireysel özelliği taşıyan üyelerin görece az olduğu gruplar, dış gruplardan tehdit algıladıklarında çatışmadan kaçınmazlar<sup>73</sup>. Son olarak, bir diğer değişken prososyal yönelimdir. Bir grup prososyal bir yönelime sahip değilse, rekabetçi bir yapıya bürünebilir ve diğer gruplarla iş birliğine daha az yatkın olabilmektedir<sup>74</sup>.

### 2.1.6. Gruplar Arası Yıkıcı Rekabet

Grup üyeleri kendilerini diğerleriyle *biz* ve *onlar* şeklinde bir sınıflandırma üzerinden karşılaştırırlar<sup>75</sup>. Deutsch'a<sup>76</sup> göre bu karşılaştırma, başkalarıyla rekabet etmeyi doğal bir durum gibi gösterir ve bireylerin kendilerini geliştirmelerine olanak tanır. Ancak sosyal kimlik özdeşiminin doğrudan böyle bir sonuca neden olmayabileceğini gösteren güncel görgül çalışmalar da mevcuttur<sup>77</sup>. Öte yandan Deutsch, rekabeti ikiye ayırır. Yapıcı rekabette tüm gruplar süreçten, eşit olmasa da bir şekilde kazanç sağlar (ör. kazan-kazan oyunu). Ancak yıkıcı rekabette süreç düzensiz ve adaletsizdir. Bir taraf kazandığında, diğer taraf her şeyini kaybeder (ör. sıfır toplamlı oyun). Gruplar arası çatışma bağlamında bu tür bir dünya görüşü, çatışmaları besleyebilir<sup>78</sup>. Yıkıcı rekabetin yaşandığı gruplarda çatışma ve düşmanlık tetiklenebilir<sup>79</sup>. Hedefe yönelik yıkıcı rekabetin gruplar arası farklılık algısıyla birleştiğinde politik ve toplumsal çatışmalara yol açtığını düşünülmektedir<sup>80</sup>. Yıkıcı rekabet deneyimlerinden

<sup>72</sup> William G. Graziano vd., "Agreeableness, Empathy, and Helping: A Person × Situation Perspective.", *Journal of Personality and Social Psychology* 93/4 (2007), 583-599.

<sup>73</sup> Mansur Lalljee vd., "Unconditional Respect for Persons and the Prediction of Intergroup Action Tendencies", *European Journal of Social Psychology* 39/5 (Ağustos 2009), 666-683.

<sup>74</sup> Bar-Tal, *Intergroup Conflicts and Their Resolution*, 99-103.

<sup>75</sup> Turner - Reynolds, "Self-Categorization Theory" 41-44.

<sup>76</sup> Deutsch, *The Handbook of Conflict Resolution*, 280-281.

<sup>77</sup> Sami Çoksan - Ahmed Faruk Sağlamöz, "Egalitarian Norms Can Deflate Identity-Bias Link in Real-Life Groups", ed. I-Ching Lee, *PLOS One* 20/8 (28 Ağustos 2025), e0330484; Sami Çoksan - Banu Cingöz-Ulu, "Group Norms Moderate the Effect of Identification on Ingroup Bias", *Current Psychology* 41/1 (Ocak 2022), 64-75.

<sup>78</sup> Staub, *The Psychology of Good and Evil*, 188.

<sup>79</sup> Gary Bornstein, "Intergroup Conflict: Individual, Group, and Collective Interests", *Personality and Social Psychology Review* 7/2 (Mayıs 2003), 129-145.

<sup>80</sup> Cordell vd., *The Routledge Handbook of Ethnic Conflict*, 11.

doğan düşmanca eğilimler, rekabet duygusunu yeniden harekete geçirebilir<sup>81</sup>. Yıkıcı rekabet ile çatışma arasındaki bu ilişki, çatışmanın tırmanmasına neden olabilmektedir.

### 2.1.7. Algılanan Artmış Gruplar Arası Farklılıklar

Son olarak, bir grubun diğer gruplar arasındaki farkı algılayış biçimi, çözüm yollarının uygulanmasını engelleyebilir ve bu durum çatışmanın uzamasına neden olabilir. Bu artmış gruplar arası farklılık (*extended intergroup differentiation*) ile ilgili değişkenlerden biri, iç grup kimliğidir. Kökleşmiş çatışmanın yaşandığı alanlarda bireysel kimlik ve sosyal kimlik derin biçimde iç içe geçmiştir<sup>82</sup>. Bununla birlikte Brewer<sup>83</sup>, sağlıklı bir benlik algısı için bireylerin sosyal ve bireysel kimlikleri arasında optimal bir farklılık olması gerektiğini vurgular. Sosyal kimlik davranışlarda baskın bir rol oynamaya başladığında, diğer kimlik üzerinden durumu değerlendirme kapasitesi zayıflayabilmektedir<sup>84</sup>. Sosyal kimliğin bu baskınlığı, yüksek iç grup kimliği olarak tanımlanır<sup>85</sup>. Bu bağlamdaki kimliklenme arttıkça iç grup ve dış grup arasındaki farklılaşma yoğunlaşır ve var olan çatışma daha şiddetli algılanır<sup>86</sup>.

Kolektif bir kimlik tarafından şekillenen bu kimliklenme, bir grubun kendisini diğerlerinden inançlar, değerler ve normlar açısından farklı; iç grup özellikleri açısından ise benzersiz olarak görmesine yol açar<sup>87</sup>. Bu süreçte karşılaşma yapan üyeler, kendi değerlerini ve ahlaki özelliklerini dış grup

<sup>81</sup> David C. Matz - Wendy Wood, "Cognitive Dissonance in Groups: The Consequences of Disagreement.", *Journal of Personality and Social Psychology* 88/1 (2005), 22-37.

<sup>82</sup> Staub, "The Origins and Prevention of Genocide, Mass Killing, and Other Collective Violence."

<sup>83</sup> Marilynn B. Brewer, "The Social Self: On Being the Same and Different at the Same Time", *Personality and Social Psychology Bulletin* 17/5 (Ekim 1991), 475-482.

<sup>84</sup> Bar-Tal, *Intergroup Conflicts and Their Resolution*, 99-103.

<sup>85</sup> Linda R. Tropp - Stephen C. Wright, "Ingroup Identification as the Inclusion of Ingroup in the Self", *Personality and Social Psychology Bulletin* 27/5 (Mayıs 2001), 585-600.

<sup>86</sup> Michael Riketta, "Cognitive Differentiation between Self, Ingroup, and Outgroup: The Roles of Identification and Perceived Intergroup Conflict", *European Journal of Social Psychology* 35/1 (Ocak 2005), 97-106.

<sup>87</sup> Ohad David - Daniel Bar-Tal, "A Sociopsychological Conception of Collective Identity: The Case of National Identity as an Example", *Personality and Social Psychology Review* 13/4 (Kasım 2009), 354-379.

üyelerinkinden üstün görür ve onları küçümser<sup>88</sup>. Bu gruplar arası farklılıkları ve dolayısıyla çatışma riskini artırmaktadır<sup>89</sup>. Alan yazında, dış grubun basit ve homojen, iç grubun ise çeşitli ve karmaşık olarak algılandığı ifade edilmektedir<sup>90</sup>. Bu algı, dış grup üyelerinin sınırlı gözlemlerinden elde edilen genellemelerin tüm gruba kolayca yayılmasına zemin hazırlar<sup>91</sup>.

Gruplar arası farklılaşmanın bir diğer nedeni olarak, gruplar arası sınırların bireysel hareketliliğe izin vermemesine atfı yapılabilir. Genişlemiş iç grup kimliğinden kaynaklanan farklılaşma, gruplar arası sınırları katılaştırabilir ve bireysel hareketliliği sınırlayabilir. Özellikle dezavantajlı konumdaki ve temsili az olan grup üyeleri, geçirimsiz gruplar arası sınırlar nedeniyle bireysel hareketlilik gösteremeyebilir; bu da onların daha fazla tehdit algılamalarına ve çatışmaya dahil olmalarına yol açabilmektedir<sup>92</sup>. Alan yazında, farklılaşmanın arttığı dönemlerde dezavantajlı grup üyelerinin geçirgenliği kullanamadıkları vurgulanmaktadır<sup>93</sup>. Bireysel hareketliliğin engellenmesi, üyelere yoksunluk, umutsuzluk ve adaletsizlik duygusu yaratabilmektedir<sup>94</sup>. Sınırlar geçirimsiz olduğunda, yüksek kimliklenme düzeyi ve gruplar arası geçirimsizlik birbirini besler<sup>95</sup>. Sonuç olarak, genişlemiş gruplar arası farklılaşma gruplar arası bağları

<sup>88</sup> Stephen Reicher vd., "Making a Virtue of Evil: A Five-Step Social Identity Model of the Development of Collective Hate", *Social and Personality Psychology Compass* 2/3 (Mayıs 2008), 1313-1344.

<sup>89</sup> José G Montalvo - Marta Reynal-Querol, "Ethnic Polarization, Potential Conflict, and Civil Wars", *American Economic Review* 95/3 (01 Haziran 2005), 796-816.

<sup>90</sup> Sedikides vd., *Intergroup Cognition and Intergroup Behavior*, 81.

<sup>91</sup> Jennifer G. Boldry vd., "Measuring the Measures: A Meta-Analytic Investigation of the Measures of Outgroup Homogeneity", *Group Processes & Intergroup Relations* 10/2 (Nisan 2007), 157-178.

<sup>92</sup> Dennis J. D. Sandole (ed.), *Handbook of Conflict Analysis and Resolution* (London: Routledge, 2011), 201-221.

<sup>93</sup> Hill vd., "Sociocultural Factors in the Etiology and Prevention of Violence among Ethnic Minority Youth."

<sup>94</sup> W. Rodney Hammond - Betty Yung, "Psychology's Role in the Public Health Response to Assaultive Violence among Young African-American Men.", *American Psychologist* 48/2 (Şubat 1993), 142-154.

<sup>95</sup> Richard N. Lalonde - Randy A. Silverman, "Behavioral Preferences in Response to Social Injustice: The Effects of Group Permeability and Social Identity Salience.", *Journal of Personality and Social Psychology* 66/1 (Ocak 1994), 78-85.

zayıflatır. Bu bağların zayıflaması, mevcut çatışmaların çözülmesini imkânsız hale getirmektedir<sup>96</sup>.

## 2.2. Kavramın İçeriği ve Ayırt Edici Boyutları

Yukarıda ifade edildiği gibi bu makalede kökleşmiş çatışma, güç asimetrisinin derin olduğu ve temsili düşük grubun kültürel varoluşunun tehdit altında hissedildiği bağlamlarda, gruplar arası çatışmayı yalnızca *uzun sürme* veya *çözümü güç olma* özellikleriyle değil, çatışmayı süreklileştiren kimlik, tanınma ve yapısal eşitsizlik dinamiklerinin birlikte işlemesiyle açıklayan bir kavramsal çerçevedir. Özetlemek gerekirse, kökleşmiş çatışma, dil kısıtlamaları, temsili yüksek grubun çatışmayı inkâr edebilmesi ve temsili düşük grubun kendi kaderini tayin talebi etrafında belirginleşmektedir. Bu üç unsur çatışmayı hem maddi hem de sembolik düzeyde kurumsallaştırmaktadır. Örneğin, dil üzerindeki sınırlamalar grup kimliğinin görünürlüğünü ve kuşaklar arası aktarımını zayıflatabilir. İnkâr ve bilgi akışındaki sınırlılık çatışmayı tek boyutlu bir güvenlik sorunu gibi sunarak diyalog ve temas kanallarını daraltabilir. Bu koşullarda çatışma, sınırlı kaynakların adaletsiz dağıtımı, önyargılı bilgi işleme ve kolektif bellek temelli sosyal temsiller, korku, öfke, nefret, aşağılanma gibi grup temelli duygular, kültürel ve toplumsal uzlaşmazlıklar, toplumsal onay eksikliği veya yıkıcı rekabet gibi çok katmanlı süreçlerle ilişki içinde büyüyebilir. Böylelikle çatışma, tarafların pozisyonlarının katılaştığı, gruplar arası farklılaşmanın arttığı ve fiziksel, yapısal veya sembolik şiddet biçimlerinin meşru bir çözüm yolu olarak normalleştiği bir döngüye dönüşebilir.

Kökleşmiş çatışmayı yakın kavramlardan ayıran temel nokta, çatışmanın yalnızca sürekliliği veya şiddet düzeyi değil, temsili düşük grubun kültürel ve siyasal varlığının sistematik biçimde tartışma dışına itilmesi ve bunun grup düzeyi psikolojik süreçlerle yapısal koşulların birbirini pekiştirdiği bir düzenek yaratmasıdır. Bu bağlamda, olumlu temas, adil paylaşım, arabuluculuk ve müzakere gibi klasik çatışma çözümü stratejileri çoğu zaman ya baştan uygulanamaz ya da beklenen etkiyi üretmezler. Örneğin temas hipotezinin eşit statü koşulu ve güç asimetrisi nedeniyle temas müdahaleleri işe yaramayabilir. Bilgi akışı ve temsil bariyerleri nedeniyle gruplar arası karşılıklı saygı oluşmayabilir.

<sup>96</sup> May Lim vd., "Global Pattern Formation and Ethnic/Cultural Violence", *Science* 317/5844 (14 Eylül 2007), 1540-1544.

Olumsuz temasın yıkıcı etkileri olumlu temastan daha gcl olabilir. Buna ek olarak kökleşmiş çatışmalar bağlamında iç grup kimliği ile gruplar arası sınırların geçirimsizliği birlikte görülürse bireysel hareketliliğinin sınırlanması nedeniyle dezavantajlı grup üyeleri arasında yoksunluk ve adaletsizlik duygularını artabilir. Bu da gruplar arası artmış farklılaşmayı kalıcılaştırabilir. Bu nedenle çözüm, tek bir müdahale hattı üzerinden değil, psikososyal, yapısal, siyasal ve kültürel barış inşası düzeylerinde bütünleşmiş bir dönüşüm yaklaşımıyla ele alınmalıdır. Bu yaklaşım, Batı-merkezli toplumlardan türetilen çatışma alan yazınının sınırlılıklarını dikkate alarak temsili düşük grupların deneyimlerini analizin merkezine taşıyabilir ve kökleşmiş çatışmaların ampirik olarak sınanmasına dönük bir yol haritası sunabilir.

Bu kavramsallaştırmayı somutlaştırmak için yukarıda ifade edildiği gibi Kamerun'daki Anglofon (Ambazonian) topluluğu örnek verilebilir. Tarihsel olarak ülkenin İngilizce konuşulan bölgelerinde yaşayan bu grup, siyasal, kültürel ve dilsel temsiliyet açısından sistematik bir dışlanmışlık yaşamaktadır. Kamusal alanda Fransızcanın dayatılması, diğer dillerdeki eğitim ve yargı sisteminin marjinalleştirilmesi, topluluğun kültürel varlığını tehdit etmiş ve uzun süredir süren bir kendi kaderini tayin talebine yol açmıştır. Buna karşılık devlet, bu talepleri esas olarak bir güvenlik sorunu olarak çerçevelemiş ve çatışmanın yapısal nedenlerini inkâr etmiştir. Bu durum, kökleşmiş bir çatışmanın birbirini besleyen üç temel özelliğini aynı anda işaret etmektedir. İlk olarak, dil yalnızca bir iletişim aracı olmadığı, aksine grubun kolektif kimliğinin ve varoluşunun simgesel bir unsuru olduğu için dil kısıtlanması, eşitsizliğin kültürel düzlemde yeniden üretilmesine neden oluyor gibi görünmektedir. İkinci olarak, avantajlı grubun çatışmayı inkâr eden ve onu güvenlik çerçevesine oturtan söylemi, sorunun uluslararası görünürlüğünü sınırlayıp geleneksel çözüm mekanizmalarının devreye girmesini fiilen engelliyor gibi durmaktadır. Üçüncü ve son olarak, temsili az olan dezavantajlı grubun kendi kaderini tayin talebi, artık sadece siyasal bir hedef değil, aynı zamanda uzun vadeli yapısal eşitsizliklerden çıkış için algılanan gerçekçi bir seçenek olarak algılanıyor gibi görünmektedir.

Bu üç özelliğin iç içe geçmiş ve birbirini pekiştirici yapısı, mevcut *çözümü güç* (intractable) veya *uzun süreli* (protracted) çatışma kavramsallaştırmalarının açıklayıcı gücünü sınırlamaktadır. Çözümü güç çatışma alan yazını, şiddetin

sürekliliğini ve tarafların uzlaşmazlığını betimleyebilse de dil politikaları, temsil eşitsizliği ve inkâr söyleminin bir araya gelerek klasik çözüm stratejilerini neden işlevsiz kıldığını yeterince açıklayamamaktadır. Benzer şekilde, uzun süreli çatışma kavramı, olgunun zamansal devamlılığına işaret etmekle birlikte, sosyal temas, müzakere veya adil paylaşım girişimlerinin bu tür kemikleşmiş bağlamlarda neden karşılık bulamadığını teorik düzeyde ayrıntılandıramamaktadır. Dolayısıyla, Anglofon örneği, bu çalışmanın teorik çıkarımı olan kökleşmiş çatışmanın, yalnızca süreye veya güç mücadelesine değil, sistemin kendisinin ürettiği bu tıkanıklığa odaklanan, mevcut kategorilerden niteliksel olarak farklı ve daha kapsayıcı bir analitik çerçeve sunduğunu ortaya koyuyor gibi görünmektedir.

### 3. Kökleşmiş Çatışmaları Azaltma Stratejileri Neler Olabilir?

Kökleşmiş çatışmalar bağlamında çatışma azaltma stratejileri, güç asimetrisinin görece sınırlı olduğu veya tarafların çatışmayı karşılıklı oldukları diğer gruplar arası çatışma türlerinden farklı biçimde ele alınmalıdır. Alan yazında etkili olduğu gösterilen sosyal temas, müzakere, arabuluculuk veya adil paylaşım gibi yaklaşımlar, kökleşmiş çatışmalarda çoğu zaman sınırlı ve geçici sonuçlar doğurmaktadır. Bunun temel nedeni, bu çatışma türlerinde sorunun yalnızca karşılıklı önyargılar veya çıkar uyumsuzlukları değil, yapısal eşitsizlikler, tanınma eksikliği ve çatışmanın inkârı gibi daha derin ve kalıcı dinamiklere dayanmasıdır. Bu nedenle, kökleşmiş çatışmaları diğer çatışma türlerinden ayıran bu özgül koşullar dikkate alınarak, hangi stratejilerin neden sınırlı kaldığı ve hangi yaklaşımların bu bağlamda daha işlevsel olabileceği tartışılabilir.

Bu çalışmada kökleşmiş çatışmalar, çözülmeye karşı direnç gösteren, zaman içinde süreklilik kazanan ve genellikle fiziksel, yapısal veya sembolik şiddet biçimlerini içeren karmaşık sosyal olgular olarak kavramsallaştırılmıştır. Yukarıda ifade edildiği gibi bu çatışmaların temel karakteristiği, tarafların algısal ve psikolojik düzeyde katılaşmasıdır. Çatışan taraflar, birbirlerini varoluşsal bir tehdit olarak algılamaya başlar; birbirlerinden aldıkları veya birbirleri hakkında edindikleri mesajları, mevcut düşmanlığı pekiştirmek ve doğrulamak amacıyla bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde saptırılabilirler. Bu süreçte, pozisyonlar giderek kutuplaşır, esneklik kaybı yaşanır ve nihayetinde kimlikler, gerginliğin ve çatışmanın sürdürülmesine adeta bağımlı hale gelebilir. Bu tür

derinlemesine kök salmış çatışmalarda, geleneksel çatışma çözümü mekanizmaları yetersiz kalabilir. Geleneksel yaklaşımların bu başarısızlığı, kökleşmiş çatışmaların nedenlerinin yüzeysel çıkar farklılıklarının çok ötesinde yattığını gösteriyor olabilir. Bu nedenler arasında, tarafların temel ahlaki değerlerindeki uzlaşmaz farklılıklar, kimlik ve kaynakların dağıtımına ilişkin yüksek riskli sorunlar ve gruplar arası baskınlık veya hakimiyet dinamiklerine dayalı çatışmalar bulunuyor olabilir.

Geleneksel *çatışma çözümü* modellerinin yapısal körlüğü, *çatışma dönüşümü*<sup>97</sup> kavramını ortaya çıkarmıştır. Bu eleştiriler, çatışmaların bir nedenle ortaya çıktığı ve yalnızca semptomları hedefleyip altta yatan adaletsizlikleri görmezden gelmesi nedeniyle statükoyu sürdüren bir aldatmaca olduğu konusunda odaklanır. Buna karşılık *dönüşüm* yaklaşımı, çatışmayı yapıcı değişim için bir enerji kaynağı olarak yeniden çerçeveler. Stratejik odağı, *çatışmayı bitirmekten*, onu besleyen temel sosyal yapıları ve ilişki kalıplarını değiştirmeye kaydırır. Kavramın bir parçası olmamakla beraber kavramın içeriği çözülmesi gereken ve aşağıdaki stratejilerle azaltılabilecek bir durum olarak kavramsallaştırılabilir. Diğer bir deyişle, bu tür çatışmalara sonradan uygulanabilecek stratejiler aşağıda ifade edilmiştir.

### 3.1. Psikososyal Müdahaleler: Kimlik, Biliş ve Duygu Katmanları

Kökleşmiş çatışmaların dönüşümünde psikolojik dinamikleri hedefleyen müdahaleler gerekli olsa da Gordon Allport'un<sup>98</sup> *temas hipotezi* bu bağlamda ciddi sınırlılıklar taşır. Hipotez, çatışmaların doğasında bulunan güç asimetrisi nedeniyle *eşit statü* koşulunu sağlayamaz. Ayrıca, temasın olumlu etkileri çoğunlukla ayrıcalıklı grup üyeleri için geçerli olup dezavantajlı gruplarda belirsizdir. Üstelik, nadir de olsa yaşanan olumsuz temasın yıkıcı psikolojik etkisi, olumlu temastan çok daha güçlü olabilir. Bu nedenle, temas hipotezi yoğun güç asimetrisi ve olumsuzluğun hâkim olduğu kökleşmiş çatışmalarda bir ilk adım olarak uygun değildir; ancak yapısal ve psikolojik müdahalelerin ardından bir sonuç stratejisi olarak kullanılabilir.

<sup>97</sup> Peter T. Coleman, *The Five Percent: Finding Solutions to Seemingly Impossible Conflicts* (New York: PublicAffairs, 2011), 55.

<sup>98</sup> Gordon W. Allport vd., *The Nature of Prejudice* (New York: Basic Books, 2015), 8-22.

Gruplar arası çatışmalar, somut çıkarların yanı sıra kimlik, saygı ve onur gibi soyut unsurlar üzerinden beslenir. Sosyal kimlik, bireyin benlik tanımının merkezinde olduğundan, karşı tarafın bir tehdit olarak algılanması düşmanca tepkileri tetikler. Bu tehdit algısı, karşı grubun meşruiyetini reddeden ve çatışmayı derinleştiren bir kısır döngü yaratır. Bu döngüyü kırmak için iki psiko-sosyal strateji öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki ortak üst grup kimliği, diğeri perspektif alma (*perspective taking*) olarak ifade edilebilir. Ortak üst grup kimliği, çatışan tarafları kapsayan bir üst kimlik vurgusuyla gruplar arası önyargıyı azaltmayı hedefler<sup>99</sup>. Perspektif alma ise, karşı tarafın bakış açısını anlama çabasıyla tehdit algısını hafifletir<sup>100</sup>.

Ancak ortak üst grup kimliği stratejisi, özellikle güç asimetrisinin olduğu durumlarda dezavantajlı grup tarafından bir *asimilasyon* veya *kimlik silinmesi* tehdidi olarak algılanmaktadır. Bu nedenle, etkili bir strateji, mevcut kimlikleri ortadan kaldırmayı değil, daha geniş bir çerçeve içinde kapsamayı hedefleyen ikili kimlik modeline dayanmalıdır.<sup>101</sup>

Barış süreçlerine direnç, genellikle sosyal baskınlık yönelimi (SBY) ve sağ kanat otoriterliği (SKO) gibi derin ideolojik yapılardan kaynaklanır. SBY, sosyal hiyerarşileri ve grup temelli eşitsizlikleri destekleme eğilimini ifade ederken, SKO otoriteye bağlılık ve tehdit algılanan gruplara karşı saldırganlık eğilimini yansıtır. Bu ideolojiler çatışma ortamında yıkıcı bir kısır döngü oluşturur: çatışmanın yarattığı tehdit algısı SKO'yu yükseltirken, yüksek SBY mevcut hiyerarşiyi koruma eğilimini güçlendirir. Bu direnci kırmak için standart ikna yöntemleri yetersiz kalmakta, iki temel müdahale stratejisi öne çıkmaktadır. İlki, hiyerarşi karşıtı normların hâkim olduğu ortamlarda uzun süreli sosyalleşmeyle SBY'nin azaltılabileceğini öngören norm değişimi yaklaşımıdır. İkincisi ise, SKO'nun temelini oluşturan tehdit algısını empati eğitimleri azaltmayı hedefleyen stratejidir. Özellikle baskın gruplarda empatiyi arttırmaya yönelik bu müdahaleler, dış gruba yönelik tutumları iyileştirmede kritik rol oynayabilir.

<sup>99</sup> Samuel L. Gaertner vd., "The Common Ingroup Identity Model: Recategorization and the Reduction of Intergroup Bias", *European Review of Social Psychology* 4/1 (Ocak 1993), 1-26.

<sup>100</sup> Eran Halperin vd. (ed.), *Psychological Intergroup Interventions: Evidence-Based Approaches to Improve Intergroup Relations* (Milton: Taylor & Francis Group, 2024), 19.

<sup>101</sup> Gaertner vd., "The Common Ingroup Identity Model".

Kökleşmiş çatışmalar, mantıktan çok nefret, korku ve öfke gibi derin duygular tarafından yönlendirilir. Bu duyguların altında genellikle *incinmişlik* ve karşı taraftan görülen *saygısızlık* algısı yatar. Geleneksel ikna yöntemleri, bireyin kimliği ve özsaygısı tehdit altına girdiğinde başarısız olur, çünkü karşı tarafı ikna etmeye çalışmak onun kimliğine yönelik bir saldırı olarak algılanır. Bu kilitlenmenin çözümü, tarafların birbirini ikna etmekten vazgeçtiği *birlikte yaratım* modelidir. Bu yaklaşımda taraflar, her ikisinin de temel ihtiyaçlarını karşılayacak yepyeni bir çözümü birlikte tasarlar. *Gel birlikte çözelim* daveti, çatışmanın temelindeki saygısızlık algısını iyileştirir ve süreci, kimin haklı olduğu çatışmasından, ortak ihtiyaçları karşılama arayışına dönüştürür<sup>102</sup>.

### 3.2. Yapısal ve Siyasi Stratejiler

Psikososyal müdahaleler kökleşmiş çatışmaların çözümü için gerekli olmakla birlikte, tek başına yeterli değildir. Bu tür çatışmaların kalıcı bir şekilde dönüşümü, ancak onları besleyen yapısal eşitsizliklerin ve güç dengesizliklerinin ele alınmasıyla mümkün olabilir. Kökleşmiş çatışmalar, özellikle de kendi kaderini tayin mücadeleleri, doğaları gereği asimetriktir. Baskın taraf toprak, ekonomi, siyasi kurumlar ve güvenlik güçleri üzerinde ezici bir kontrole sahiptir<sup>103</sup>. Bu muazzam güç farkı, baskın tarafın anlamlı bir müzakere sürecine girmesi veya taviz vermesi için hiçbir teşvik bırakmaz. Statükoyu ve ayrıcalıklı konumunu korumak isteyen devletin bakış açısından, çatışmayı *yönetmek*, onu kökten *çözmekten* çok daha mantıklı görünür<sup>104</sup>.

Bu temel asimetriyi kırmak için üç yönlü bir strateji gereklidir. İlk olarak, zayıf tarafın (sivil toplum grupları, azınlık temsilcileri) müzakere kapasitesini güçlendirmeye yönelik uluslararası ve yerel girişimler hayati önem taşır. İkinci olarak, devletleri ahlaki argümanlardan ziyade, uzun vadeli çıkarlarına hitap eden *çıkar temelli argümanlarla* ikna etmek gerekebilir. Çatışmanın çözümünün daha istikrarlı, bütünlümlü ve müreffeh bir toplum yaratarak aslında kendi menfaatlerine hizmet edeceğini göstermek önemli olabilir. Üçüncü olarak,

<sup>102</sup> Halperin vd., *Psychological Intergroup Interventions*, 22-31.

<sup>103</sup> Edward E. Azar, *The Management of Protracted Social Conflict: Theory and Cases* (Aldershot, Hampshire: Dartmouth [u.a.], 1990).

<sup>104</sup> Johan Galtung, "Violence, Peace, and Peace Research", *Journal of Peace Research* 6/3 (Eylül 1969), 167-191.

uluslararası aktörlerin bu güç asimetrisini dengeleyici bir rol üstlenmesi gerekir. Ancak bu aktörlerin sıklıkla kendi gündemleriyle hareket etmeleri, Batı-merkezli ve yukarıdan aşağıya çözüm modelleri dayatmaları, yerel sosyal ve politik dinamikleri yeterince anlayamadıkları için iyi niyetli müdahaleleri bile sorunu daha da karmaşık hale getirebilmekte ve çatışmanın doğasını değiştirerek çözümü zorlaştırabilmektedir<sup>105</sup>.

### 3.3. Kültürel ve Yerel Barış İnşası Yaklaşımları

Kökleşmiş çatışmaların sürdürülebilir dönüşümü, toplumların kültürel dokusunda yaşayan dil, tarih ve kolektif hafıza gibi unsurları dikkate alan stratejiler gerektirebilir. Dilin rolü bu bağlamda kritik öneme sahiptir; yalnızca bir iletişim aracı olmanın ötesinde kimlik, güç ve duyguların taşındığı merkezi bir alandır. İsrail-Filistin çatışması üzerine yapılan bir araştırma<sup>106</sup>, dil seçiminin çatışma çözümü üzerindeki etkisini açıkça ortaya koymaktadır. Çalışmada, barış önerisini kendi anadili olan İbranice okuyan İsraili katılımcıların, öneriyi daha olumlu değerlendirdiği, Filistinlilere yönelik daha az nefret ve daha fazla sempati bildirdiği gözlemlenmiştir. Buna karşılık, aynı metni İngilizce okuyan katılımcıların daha olumsuz duygusal tepkiler verdiği ve öneriyi daha kötü algıladığı tespit edilmiştir. Bu bulgular, uluslararası diplomaside yaygın olarak kullanılan *tarafsız bir lingua francanın*, çatışmanın duygusal çekirdeğine ulaşmakta yetersiz kalabileceğini ve savunmacı tutumları tetikleyebileceğini göstermektedir. Sonuç olarak, barış inşası süreçlerinde duygusal rezonansı güçlendirmek için anadil kullanımına öncelik verilmesi veya en azından gruplar arası iletişimin kültürel nüanslarına aşırı duyarlı olunması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Çatışma sonrası toplumlarda *hafızanın yeniden inşası* ve *gerçeğin anlatılması*, uzlaşma sürecinin temel taşları olarak görülse de bu yaklaşım evrensel bir konsensüs taşımamaktadır. Geleneksel liberal barış anlayışının aksine, bu süreçler beklenmedik riskler ve zorluklar barındırabilir. Öncelikle, hakikat komisyonları ve kamusal anma çalışmaları gibi uygulamalar, mağdurlar için yeniden

<sup>105</sup> John Paul Lederach, *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies* (Washington, DC: United States Inst. of Peace Press, 2010), 171-177.

<sup>106</sup> Leigh H. Grant vd., "Lingua Franca as a Hidden Barrier to Conflict Resolution", *Journal of Conflict Resolution* 67/5 (Mayıs 2023), 979-1006.

travmatizasyon riski taşımaktadır. Geçmiş acıların sürekli canlı tutulması, psikolojik iyileşme sürecini sekteye uğratmaktadır<sup>107</sup>.

İkinci olarak, bu tür hafıza çalışmaları toplumların kültürel başa çıkma mekanizmalarıyla çelişebilir. Örneğin Kamboçya'da olduğu gibi, sessizlik ve çatışmadan kaçınma gibi stratejiler travmayla baş etmede işlevsel olabilirken, Batı merkezli *yüzleşme* modellerinin dayatılması mevcut sosyal dengeyi bozabilir<sup>108</sup>. Ayrıca, hafıza çalışmalarının siyasi amaçlarla araçsallaştırılması veya mağdurların tanıklıklarının bir *çıkartım emeğine* dönüşmesi, toplumsal güvensizliği daha da derinleştirmektedir<sup>109</sup>.

Bu eleştiriler ışığında, sürecin odağının salt *gerçeği ortaya çıkarma* hedefinden, *birlikte yaşanabilir bir gelecek inşasına* kayması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Etkili bir strateji, mağdurların kendi anlatıları üzerindeki kontrol hakkını ve özellikle de sessizlik hakkını merkeze almalıdır. Hafıza çalışmaları, travmayı bir performansa dönüştürmekten kaçınarak, toplumsal uzlaşmayı destekleyecek şekilde kurgulanmalıdır<sup>110</sup>.

### 3.4. Çok Katmanlı Stratejilerin Entegrasyonu ve Bütüncül Bir Çerçevenin Önemi

Kökleşmiş çatışmalara yönelik müdahalelerde tek boyutlu stratejilerin yetersiz kaldığı görülmektedir. Örneğin, yalnızca psikolojik düzeyde kalan gruplar arası temas çalışmaları, altta yatan güç asimetrisi ve yapısal adaletsizlik sorunlarını çözemediği gibi, dezavantajlı gruplarda var olan *saygısızlık* algısını daha da pekiştirebilmektedir. Benzer şekilde, yalnızca federalizm veya özerklik gibi yapısal düzenlemeler ise, bu yapıları ayakta tutacak psikolojik güven temeli olmadan kalıcı olamamakta ve istikrarsız dönemlerde çatışmayı yeniden alevlendirebilmektedir.

<sup>107</sup> Brandon Hamber, *Transforming Societies after Political Violence: Truth, Reconciliation, and Mental Health* (New York, NY: Springer-Verlag New York, 2009), 89.

<sup>108</sup> Rosalind Shaw, *Localizing Transitional Justice: Interventions and Priorities after Mass Violence* (Palo Alto: Stanford University Press, 2010), 65.

<sup>109</sup> Jelena Subotić, *Hijacked Justice: Dealing with the Past in the Balkans* (Ithaca London: Cornell University Press, 2016), 155-161.

<sup>110</sup> Lederach, *Building Peace*, 19.

Bu nedenle etkili bir strateji, John Paul Lederach'ın<sup>111</sup> önerdiği gibi çok katmanlı ve bütüncül bir yaklaşım gerektirir. Bu çerçeve, çatışmanın kimlik, güç ve tanınma gibi temel bileşenlerini aynı anda ele almalı ve müdahaleler kişisel (bilişsel önyargılar, duygular), ilişkisel (temas, diyalog), yapısal (kurumlar, yasalar) ve kültürel (dil, hafıza) düzeylerde entegre bir şekilde yürütülmelidir.

Bu doğrultuda üç aşamalı bir strateji önerilmektedir: İlk aşamada, taraflar arasında karşılıklı tanıma ve *birlikte yaratım* süreçleriyle psikolojik bir zemin oluşturulmalıdır. İkinci aşamada, bu zemine dayalı olarak yapısal reformlar ve temas programları gibi geleneksel stratejiler uygulanmalıdır. Son aşamada ise, yerel sivil toplum inisiyatifleriyle resmi müzakerelerin birbirini desteklediği çok katmanlı bir diplomasi süreci yürütülmelidir. Bu entegre yaklaşım, kökleşmiş çatışmaların dönüşümünde psikolojik ve yapısal unsurları birleştirerek kalıcı bir barışın inşasına olanak sağlayacaktır.

#### 4. Sonuç

Bu makale, gruplar arası çatışmaların geleneksel kavramsallaştırmalarını eleştirerek, özellikle güç asimetrisi, kültürel tehditler ve yapısal adaletsizlikler bağlamında yeni bir çerçeve sunmuştur. Çözümü güç çatışma kavramını genişleterek önerilen *kökleşmiş çatışma* tanımı, dil kısıtlamaları, çatışmanın inkârı ve kendi kaderini tayin talebi gibi unsurları entegre ederek, mevcut alan yazındaki Batı merkezli ve sınırlı örnek odaklı boşlukları doldurmayı amaçlamıştır. Sosyal kimlik yaklaşımı perspektifinden incelendiğinde, çatışmanın nedenleri çok katmanlı bir dinamik olarak ortaya çıkmakta; bu da çatışmanın yalnızca bireysel veya grup düzeyinde değil, toplumsal ve kültürel bağlamda kalıcılığın yol açmaktadır.

Önerilen azaltma stratejileri, psikososyal müdahalelerden yapısal ve siyasi yaklaşımlara, kültürel barış inşasına kadar uzanmakta olup, John Paul Lederach'ın<sup>112</sup> dönüşüm yaklaşımıyla bütünleşik bir çerçeve sunmaktadır. Bu stratejilerin başarısı, geleneksel yöntemlerin sınırlılıklarını aşarak, yerel bağlamları, kültürel nüansları ve tarafların duygusal katmanlarını ön plana çıkarılmaya bağlıdır. Özellikle temsili az olan gruplar gibi örnekler üzerinden vurgulandığı üzere, kökleşmiş çatışmaların çözümü, batılı, eğitilmiş,

<sup>111</sup> Lederach, *Building Peace*, 22.

<sup>112</sup> Lederach, *Building Peace*, 55-56.

endüstrileşmiş, sosyoekonomik seviyesi yüksek ve demokratikleşmiş toplumlarda odaklı modellerin ötesinde, kapsayıcı ve eşitlikçi bir paradigma gerektirmektedir.

Bu çalışma, sosyal psikoloji alan yazınına, çatışma dinamiklerini küresel çeşitlilik bağlamında yeniden yorumlayarak katkı sağlamakta; aynı zamanda pratik müdahaleler için teorik bir temel oluşturmaktadır. Gelecek araştırmalar, önerilen stratejilerin ampirik testlerini temsili az gruplar üzerinde yoğunlaştırmalı, uzun vadeli etkilerini incelemeli ve dijital araçlar gibi yenilikçi yöntemleri entegre etmelidir. Sonuç olarak, kökleşmiş çatışmaların dönüşümü, yalnızca çatışmayı bitirmekle sınırlı kalmamalı; adil, sürdürülebilir ve kimlikleri onurlandıran bir barış inşasını hedeflemelidir. Bu süreç, tarafların birlikte yaratacağı bir gelecek vizyonuyla mümkün olacak, küresel toplumun dayanışmasını gerektirecektir.

### Kaynakça

- Abelson, Robert P. "Beliefs Are Like Possessions". *Journal for the Theory of Social Behaviour* 16/3 (Ekim 1986), 223-250. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5914.1986.tb00078.x>
- Allport, Gordon W. vd. *The Nature of Prejudice*. New York: Basic Books, 25th anniversary ed., Unabridged [Nachdr.], 2015.
- Altemeyer, Bob. *Right-Wing Authoritarianism*. Winnipeg, Manitoba, CA: University of Manitoba Press, 1981.
- Azar, Edward E. *The Management of Protracted Social Conflict: Theory and Cases*. Aldershot, Hampshire: Dartmouth [u.a.], 1990.
- Baroni, Sam E. "Peacemaking in International Conflict: Methods and Techniques". *Peace & Change* 35/3 (Temmuz 2010), 531-533. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0130.2010.00653.x>
- Bar-Tal, Daniel (ed.). *Intergroup Conflicts and Their Resolution*. Psychology Press, 0 Basım, 2011. <https://doi.org/10.4324/9780203834091>
- Bar-Tal, Daniel. "Introduction: Conflicts and Social Psychology". *Intergroup Conflicts and Their Resolution*. Psychology Press, 2011.

- Bar-Tal, Daniel. "Sociopsychological Foundations of Intractable Conflicts". *American Behavioral Scientist* 50/11 (Temmuz 2007), 1430-1453. <https://doi.org/10.1177/0002764207302462>
- Bar-Tal, Daniel. "The Rocky Road Toward Peace: Beliefs on Conflict in Israeli Textbooks". *Journal of Peace Research* 35/6 (Kasım 1998), 723-742. <https://doi.org/10.1177/0022343398035006005>
- Bauman, Zygmunt. *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press, Repr., 2008.
- Boldry, Jennifer G. vd. "Measuring the Measures: A Meta-Analytic Investigation of the Measures of Outgroup Homogeneity". *Group Processes & Intergroup Relations* 10/2 (Nisan 2007), 157-178. <https://doi.org/10.1177/1368430207075153>
- Bornstein, Gary. "Intergroup Conflict: Individual, Group, and Collective Interests". *Personality and Social Psychology Review* 7/2 (Mayıs 2003), 129-145. [https://doi.org/10.1207/S15327957PSPR0702\\_129-145](https://doi.org/10.1207/S15327957PSPR0702_129-145)
- Boucher, Geoff. *Critical Theory and the Authoritarian Personality*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1st ed., 2025.
- Brewer, Marilynn B. "The Social Self: On Being the Same and Different at the Same Time". *Personality and Social Psychology Bulletin* 17/5 (Ekim 1991), 475-482. <https://doi.org/10.1177/0146167291175001>
- Brigg, Morgan - Bleiker, Roland. *Mediating across Difference: Oceanic and Asian Approaches to Conflict Resolution*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2014.
- Brown, Rupert - Cehajic, Sabina. "Dealing with the Past and Facing the Future: Mediators of the Effects of Collective Guilt and Shame in Bosnia and Herzegovina". *European Journal of Social Psychology* 38/4 (Haziran 2008), 669-684. <https://doi.org/10.1002/ejsp.466>
- Burton, John W. *Resolving Deep-Rooted Conflict: A Handbook*. Lanham, Md.: Univ. Pr. of America, 1987.

- Cairns, Ed - Mícheál D. Roe (ed.). *The Role of Memory in Ethnic Conflict*. London: Palgrave Macmillan UK, 2003. <https://doi.org/10.1057/9781403919823>
- Cattell, Vicky. "Poor People, Poor Places, and Poor Health: The Mediating Role of Social Networks and Social Capital". *Social Science & Medicine* 52/10 (Mayıs 2001), 1501-1516. [https://doi.org/10.1016/S0277-9536\(00\)00259-8](https://doi.org/10.1016/S0277-9536(00)00259-8)
- Chagnon, Napoleon A. *Yaɲomamö*. Belmont, Calif: Wadsworth Cengage Learning, 6. ed., the Legacy ed., 2013.
- Cohen, Dov vd. "Insult, Aggression, and the Southern Culture of Honor: An 'Experimental Ethnography.'" *Journal of Personality and Social Psychology* 70/5 (Mayıs 1996), 945-960. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.70.5.945>
- Coleman, Peter T. "Characteristics of Protracted, Intractable Conflict: Toward the Development of a Metaframework-I." *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology* 9/1 (Mart 2003), 1-37. [https://doi.org/10.1207/S15327949PAC0901\\_01](https://doi.org/10.1207/S15327949PAC0901_01)
- Coleman, Peter T. *The Five Percent: Finding Solutions to Seemingly Impossible Conflicts*. New York: PublicAffairs, 1st ed., 2011.
- Cordell, Karl vd. (ed.). *The Routledge Handbook of Ethnic Conflict*. Routledge, 0 Basım, 2016. <https://doi.org/10.4324/9781315720425>
- Crystal, David. *Language Death*. Cambridge University Press, 1. Basım, 2002. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139871549>
- Çoksan, Sami - Cingöz-Ulu, Banu. "Group Norms Moderate the Effect of Identification on Ingroup Bias". *Current Psychology* 41/1 (Ocak 2022), 64-75. <https://doi.org/10.1007/s12144-021-02091-x>
- Çoksan, Sami - Sağlamöz, Ahmed Faruk. "Egalitarian Norms Can Deflate Identity-Bias Link in Real-Life Groups". ed. I-Ching Lee. *PLOS One* 20/8 (28 Ağustos 2025), e0330484. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0330484>
- David, Ohad - Bar-Tal, Daniel. "A Sociopsychological Conception of Collective Identity: The Case of National Identity as an Example". *Personality and Social Psychology Review* 13/4 (Kasım 2009), 354-379. <https://doi.org/10.1177/1088868309344412>

- De Dreu, Carsten Kw - Beersma, Bianca. "Conflict in Organizations: Beyond Effectiveness and Performance". *European Journal of Work and Organizational Psychology* 14/2 (Haziran 2005), 105-117. <https://doi.org/10.1080/13594320444000227>
- Deutsch, Morton (ed.). *The Handbook of Conflict Resolution: Theory and Practice*. San Francisco, Calif: Jossey-Bass, 2. ed., 2006.
- Duckitt, John - Fisher, Kirstin. "The Impact of Social Threat on Worldview and Ideological Attitudes". *Political Psychology* 24/1 (Mart 2003), 199-222. <https://doi.org/10.1111/0162-895X.00322>
- Eidelson, Roy J. - Eidelson, Judy I. "Dangerous Ideas: Five Beliefs That Propel Groups toward Conflict." *American Psychologist* 58/3 (Mart 2003), 182-192. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.58.3.182>
- Fisher, Ronald J. *The Social Psychology of Intergroup and International Conflict Resolution*. New York, NY: Springer New York, 1990. <https://doi.org/10.1007/978-1-4612-3288-9>
- Gaertner, Samuel L. vd. "The Common Ingroup Identity Model: Recategorization and the Reduction of Intergroup Bias". *European Review of Social Psychology* 4/1 (Ocak 1993), 1-26. <https://doi.org/10.1080/14792779343000004>
- Galtung, Johan. "Violence, Peace, and Peace Research". *Journal of Peace Research* 6/3 (Eylül 1969), 167-191. <https://doi.org/10.1177/002234336900600301>
- Gillis, A. R. - Hagan, John. "Delinquent Samaritans: Network Structure, Social Conflict, and the Willingness to Intervene". *Journal of Research in Crime and Delinquency* 27/1 (Şubat 1990), 30-51. <https://doi.org/10.1177/0022427890027001003>
- Grant, Leigh H. vd. "Lingua Franca as a Hidden Barrier to Conflict Resolution". *Journal of Conflict Resolution* 67/5 (Mayıs 2023), 979-1006. <https://doi.org/10.1177/00220027221123316>
- Gray, Jeffrey Alan. *The Psychology of Fear and Stress*. Cambridge: Cambridge University Press, 2. ed., repr. (With corrections)., 1991.

- Graziano, William G. vd. "Agreeableness, Empathy, and Helping: A Person × Situation Perspective." *Journal of Personality and Social Psychology* 93/4 (2007), 583-599. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.93.4.583>
- Halperin, Eran. "Group-Based Hatred in Intractable Conflict in Israel". *Journal of Conflict Resolution* 52/5 (Ekim 2008), 713-736. <https://doi.org/10.1177/0022002708314665>
- Halperin, Eran vd. (ed.). *Psychological Intergroup Interventions: Evidence-Based Approaches to Improve Intergroup Relations*. Milton: Taylor & Francis Group, 2024.
- Hamber, Brandon. *Transforming Societies after Political Violence: Truth, Reconciliation, and Mental Health*. New York, NY: Springer-Verlag New York, 2009. <https://doi.org/10.1007/978-0-387-89427-0>
- Hammond, W. Rodney - Yung, Betty. "Psychology's Role in the Public Health Response to Assaultive Violence among Young African-American Men." *American Psychologist* 48/2 (Şubat 1993), 142-154. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.48.2.142>
- Heider, Jeremy D. vd. "Trait Expectancies and Stereotype Expectancies Have the Same Effect on Person Memory". *Journal of Experimental Social Psychology* 43/2 (Mart 2007), 265-272. <https://doi.org/10.1016/j.jesp.2006.01.004>
- Henrich, Joseph vd. "The Weirdest People in the World?" *Behavioral and Brain Sciences* 33/2-3 (Haziran 2010), 61-83. <https://doi.org/10.1017/S0140525X0999152X>
- Hewstone, Miles vd. "Intergroup Contact and Intergroup Conflict." *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology* 20/1 (Şubat 2014), 39-53. <https://doi.org/10.1037/a0035582>
- Hill, Hope M. vd. "Sociocultural Factors in the Etiology and Prevention of Violence among Ethnic Minority Youth." *Reason to Hope: A Psychosocial Perspective on Violence & Youth*. ed. Leonard D. Eron vd. 59-97. Washington: American Psychological Association, 1994. <https://doi.org/10.1037/10164-002>

- Hofstede, Geert - McCrae, Robert R. "Personality and Culture Revisited: Linking Traits and Dimensions of Culture". *Cross-Cultural Research* 38/1 (Şubat 2004), 52-88. <https://doi.org/10.1177/1069397103259443>
- Kessler, Thomas vd. (ed.). *Intergroup Relations: The Role of Motivation and Emotion*. Hove New York: Psychology Press, Taylor & Francis Group, 2009. <https://doi.org/10.4324/9780203877005>
- Kim, Ŭi-ch'öl (ed.). *Individualism and Collectivism: Theory, Method and Applications*. Thousands Oaks: Sage Publ, Nachdr., 1998.
- Lalljee, Mansur vd. "Unconditional Respect for Persons and the Prediction of Intergroup Action Tendencies". *European Journal of Social Psychology* 39/5 (Ağustos 2009), 666-683. <https://doi.org/10.1002/ejsp.564>
- Lalonde, Richard N. - Silverman, Randy A. "Behavioral Preferences in Response to Social Injustice: The Effects of Group Permeability and Social Identity Salience." *Journal of Personality and Social Psychology* 66/1 (Ocak 1994), 78-85. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.66.1.78>
- Lederach, John Paul. *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*. Washington, DC: United States Inst. of Peace Press, 9. printing., 2010.
- Lerner, Jennifer S. - Keltner, Dacher. "Fear, Anger, and Risk." *Journal of Personality and Social Psychology* 81/1 (2001), 146-159. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.81.1.146>
- Lim, May vd. "Global Pattern Formation and Ethnic/Cultural Violence". *Science* 317/5844 (14 Eylül 2007), 1540-1544. <https://doi.org/10.1126/science.1142734>
- Lindner, Evelin. *Making Enemies: Humiliation and International Conflict*. Westport, Conn: Praeger Security International, 2006. <https://doi.org/10.5040/9798400681479>
- Liu, James H. - Hilton, Denis J. "How the Past Weighs on the Present: Social Representations of History and Their Role in Identity Politics". *British Journal of Social Psychology* 44/4 (Aralık 2005), 537-556. <https://doi.org/10.1348/014466605X27162>

- Matz, David C. - Wood, Wendy. "Cognitive Dissonance in Groups: The Consequences of Disagreement." *Journal of Personality and Social Psychology* 88/1 (2005), 22-37. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.88.1.22>
- McPherson, Sterling - Parks, Craig D. "Intergroup and Interindividual Resource Competition Escalating into Conflict: The Elimination Option." *Group Dynamics: Theory, Research, and Practice* 15/4 (Aralık 2011), 285-296. <https://doi.org/10.1037/a0024938>
- Montalvo, José G - Reynal-Querol, Marta. "Ethnic Polarization, Potential Conflict, and Civil Wars". *American Economic Review* 95/3 (01 Haziran 2005), 796-816. <https://doi.org/10.1257/0002828054201468>
- Nadler, Arie vd. (ed.). *The Social Psychology of Intergroup Reconciliation*. Oxford University Press, 2008. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195300314.001.0001>
- Nisbett, Richard E. - Cohen, Dov. *Culture of Honor: The Psychology of Violence in the South*. Boulder, Colo Oxford: Westview Press, 1996.
- Niv-Solomon, Anat. *Cooperation and Protracted Conflict in International Affairs*. Cham: Springer International Publishing, 2017. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-45805-2>
- Nowak, Martin A. vd. "Fairness Versus Reason in the Ultimatum Game". *Science* 289/5485 (08 Eylül 2000), 1773-1775. <https://doi.org/10.1126/science.289.5485.1773>
- Oakes, Penelope J. vd. *Stereotyping and Social Reality*. Oxford: Blackwell, 1. publ., 1994.
- Petersen, Roger D. *Understanding Ethnic Violence: Fear, Hatred, and Resentment in Twentieth-Century Eastern Europe*. Cambridge University Press, 1. Basım, 2002. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511840661>
- Pettit, Gregory S. vd. "Dimensions of Social Capital and Life Adjustment in the Transition to Early Adulthood". *International Journal of Behavioral Development* 35/6 (Kasım 2011), 482-489. <https://doi.org/10.1177/0165025411422995>

- Pratto, Felicia vd. "Social Dominance Orientation: A Personality Variable Predicting Social and Political Attitudes." *Journal of Personality and Social Psychology* 67/4 (Ekim 1994), 741-763. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.67.4.741>
- Quattrone, George A. - Jones, Edward E. "The Perception of Variability within In-Groups and out-Groups: Implications for the Law of Small Numbers." *Journal of Personality and Social Psychology* 38/1 (Ocak 1980), 141-152. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.38.1.141>
- Reicher, Stephen vd. "Making a Virtue of Evil: A Five-Step Social Identity Model of the Development of Collective Hate". *Social and Personality Psychology Compass* 2/3 (Mayıs 2008), 1313-1344. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9004.2008.00113.x>
- Reicher, Stephen vd. "The Social Identity Approach in Social Psychology". *The SAGE Handbook of Identities*. kitap editörü Margaret Wetherell - Chandra Mohanty, 45-62. 1 Oliver's Yard, 55 City Road, London EC1Y 1SP United Kingdom: SAGE Publications Ltd, 2010. <https://doi.org/10.4135/9781446200889.n4>
- Riketta, Michael. "Cognitive Differentiation between Self, Ingroup, and Outgroup: The Roles of Identification and Perceived Intergroup Conflict". *European Journal of Social Psychology* 35/1 (Ocak 2005), 97-106. <https://doi.org/10.1002/ejsp.234>
- Sandole, Dennis J. D. (ed.). *Handbook of Conflict Analysis and Resolution*. London: Routledge, Paperback publ., 2011.
- Schneider, David J. *The Psychology of Stereotyping*. New York, NY: Guilford Press, Paperback ed., 2005.
- Schuman, Howard - Scott, Jacqueline. "Generations and Collective Memories". *American Sociological Review* 54/3 (Haziran 1989), 359. <https://doi.org/10.2307/2095611>
- Sedikides, Constantine vd. (ed.). *Intergroup Cognition and Intergroup Behavior*. Psychology Press, 0 Basım, 2013. <https://doi.org/10.4324/9780203763575>

- Shaw, Rosalind. *Localizing Transitional Justice: Interventions and Priorities after Mass Violence*. Palo Alto: Stanford University Press, 2010.
- Sherif, Muzafer (ed.). *The Robbers Cave Experiment: Intergroup Conflict and Cooperation*. Middletown, Conn: Wesleyan Univ. Press, 1988.
- Sidanius, Jim vd. "Vladimir's Choice and the Distribution of Social Resources: A Group Dominance Perspective". *Group Processes & Intergroup Relations* 10/2 (Nisan 2007), 257-265. <https://doi.org/10.1177/1368430207074732>
- Smith, Edward E. vd. "Structure and Process in Semantic Memory: A Featural Model for Semantic Decisions." *Psychological Review* 81/3 (Mayıs 1974), 214-241. <https://doi.org/10.1037/h0036351>
- Staal, Mark A. *Stress, Cognition, and Human Performance: A Literature Review and Conceptual Framework*. S.l.: BIBLIOGOV, 2013.
- Staub, Ervin. "The Origins and Prevention of Genocide, Mass Killing, and Other Collective Violence." *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology* 5/4 (Ekim 1999), 303-336. [https://doi.org/10.1207/s15327949pac0504\\_2](https://doi.org/10.1207/s15327949pac0504_2)
- Staub, Ervin. *The Psychology of Good and Evil: Why Children, Adults, and Groups Help and Harm Others*. Cambridge University Press, 1. Basım, 2003. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511615795>
- Subotić, Jelena. *Hijacked Justice: Dealing with the Past in the Balkans*. Ithaca London: Cornell University Press, 2016.
- Tajfel vd. "An Integrative Theory of Intergroup Conflict". *The Social Psychology of Intergroup Relations*. 33-37. Brooks/Cole, 1979.
- Tam, Tania vd. "The Impact of Intergroup Emotions on Forgiveness in Northern Ireland". *Group Processes & Intergroup Relations* 10/1 (Ocak 2007), 119-136. <https://doi.org/10.1177/1368430207071345>
- Ting-Toomey, Stella. "Chapter 1. Intercultural Conflict Interaction Competence: From Theory to Practice". *The Intercultural Dynamics of Multicultural Working*. ed. Maria Manuela Guilherme vd. 21-40. Multilingual Matters, 2010. <https://doi.org/10.21832/9781847692870-005>

- Tropp, Linda R. - Wright, Stephen C. "Ingroup Identification as the Inclusion of Ingroup in the Self". *Personality and Social Psychology Bulletin* 27/5 (Mayıs 2001), 585-600. <https://doi.org/10.1177/0146167201275007>
- Turner, John C. - Reynolds, Katherine J. "Self-Categorization Theory". *Handbook of Theories of Social Psychology*. kitap editörü Paul Van Lange vd., 399-417. 1 Oliver's Yard, 55 City Road, London EC1Y 1SP United Kingdom: SAGE Publications Ltd, 2012. <https://doi.org/10.4135/9781446249222.n46>
- Weiner, Eugene. *The Handbook of Interethnic Coexistence*. New York: Continuum, 1998.
- Wheeler, Mary E. - Fiske, Susan T. "Controlling Racial Prejudice: Social-Cognitive Goals Affect Amygdala and Stereotype Activation". *Psychological Science* 16/1 (Ocak 2005), 56-63. <https://doi.org/10.1111/j.0956-7976.2005.00780.x>
- Whitley, Bernard E. "Right-Wing Authoritarianism, Social Dominance Orientation, and Prejudice." *Journal of Personality and Social Psychology* 77/1 (Temmuz 1999), 126-134. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.77.1.126>

**Hakikatin Farklı Yönelim Biçimleri:  
Apollon ve Dionysos Bağlamında Kendine Gelme ve Kendinden  
Geçmenin Ontolojik Zemini**  
The Diverse Modalities of Truth: The Ontological Ground of Self Return  
and Self-Transcendence in the Context of Apollo and Dionysus

**Hüseyin Adem TULÜCE**

Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi ABD,

Ast. Prof. Dr., Aksaray University

Faculty of Theology, Department of History of Philosophy.

[huseyinadem.tuluca@aksaray.edu.tr](mailto:huseyinadem.tuluca@aksaray.edu.tr)

**ORCID:** 0000-0003-3999-739X

**ROR ID:** <https://ror.org/026db3d50>

**DOI:** 10.56720/msbd.2026.s16.361

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 26 Mart / March 2026

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 3 Haziran / June 2026

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran / June 2026

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Tülüce, Hüseyin Adem. "Hakikatin Farklı Yönelim Biçimleri: Apollon ve Dionysos Bağlamında Kendine Gelme ve Kendinden Geçmenin Ontolojik Zemini". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 16 (Haziran 2026): 179-213.  
<https://doi.org/10.56720/msbd.2026.s16.361>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.  
web: <https://mevzusbd.com> | mailto: [mevzusbd@gmail.com](mailto:mevzusbd@gmail.com)

Copyright © CC BY-NC 4.0



## Öz

Bu çalışma, hakikat kavramını felsefi ve mistik gelenekler bağlamında ele alarak, hakikatin farklı yönelim biçimlerini tartışmayı hedeflemektedir. Çalışmada, hakikatle kurulan ilişkinin farklı epistemik ve deneyimsel kipler aracılığıyla şekillendiği öne sürülmekte ve bu bağlamda hakikatin insan deneyiminde kendinden geçme ve kendine gelme yönelimleri üzerinden açığa çıktığı gösterilmektedir. Her iki kavram, hakikatin fenomenolojik ve nörobiyolojik düzeylerde ortaya çıkan yönelimsel yapısını görünür kılan temel analitik kategoriler olarak değerlendirilmektedir. Kendinden geçme, benliğin refleksif denetiminin geçici olarak askıya alındığı; sezgisel yönelimin ve dolaysız yaşantının belirginleştiği bir deneyim kipine işaret eder. Nörobiyolojik düzlemde bu hâl, duyu ve içsel uyarılma süreçlerinde rol oynayan limbik sistemin etkinliğiyle ilişkilendirilebilir. Buna karşılık kendine gelme, dağılmış deneyimin kavramsal, dilsel ve normatif yapılar aracılığıyla yeniden örgütlenmesini ifade eder. Bu süreç, prefrontal korteksin yürütücü işlevleriyle bağlantılıdır: dikkat kontrolü, bilişsel düzenleme ve anlamlandırma çerçeveleri bu düzeyde yeniden tesis edilir. Çalışma, bu iki yönelim kipini Apollon–Dionysos karşıtlığı çerçevesinde kavramsallaştırmakta; hakikati, limbik yoğunluk ile prefrontal düzenleme arasındaki dinamik etkileşimde açığa çıkan iki temel yönelim tarzı olarak yorumlamaktadır. Disiplinler arası bir yöntemle yürütülen analiz, kavramsal çözümleme ile fenomenolojik betimlemeyi bir araya getirerek insan nörobiyolojisini hakikat deneyiminin ontolojik zeminini olarak konumlandırmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe Tarihi, Hakikat, Kendinden Geçme, Kendine Gelme, Apollon, Dionysos.

## Abstract

This study examines the concept of truth within philosophical and mystical traditions, aiming to explore its diverse modes of orientation. It argues that the relationship with truth is shaped through distinct epistemic and experiential modalities, emerging in human experience via the orientations of self-transcendence and self-return. These concepts serve as fundamental analytical categories that reveal the directional structure of truth at phenomenological and neurobiological levels. Self-transcendence denotes a mode in which reflexive control of the self is temporarily suspended, allowing intuitive engagement and

immediate experience to predominate. Neurobiologically, this state is associated with limbic system activity, which regulates emotional intensity and holistic awareness. In contrast, self-return involves reorganizing dispersed experience through conceptual, linguistic, and normative frameworks, relying on prefrontal cortex executive functions such as attentional control, cognitive regulation and meaning-making. The study conceptualizes these two modes of orientation within the framework of the Apollonian–Dionysian, interpreting truth not as distinct contents but as two fundamental orientations that emerge from the dynamic interplay between limbic intensity and prefrontal regulation. Employing an interdisciplinary approach, the analysis integrates conceptual investigation with phenomenological description, positioning human neurobiology as the ontological basis of truth experience.

**Keywords:** History of Philosophy, Truth, Self-Transcendence, Self-Return, Apollonian, Dionysian.

### Giriş

Hakikat, felsefe ve dinler tarihinde farklı düşünce geleneklerinde ontolojik, epistemolojik ve teolojik bağlamlar çerçevesinde tanımlanmış ve yorumlanmış temel kavramlardan biridir. Bu gelenekler içinde hakikate dair çeşitli tanımlar geliştirilmiş olmakla birlikte, tüm tanımları içine alacak genişlikte evrensel ve nihai bir tanıma ulaşmak mümkün olmamıştır. Bu durumun temel nedeni, hakikatin her zaman belirli tarihsel, kültürel ve düşünsel bağlamlar içinde kavranmış olmasıdır. Nitekim bazı yaklaşımlar hakikati dinî ve mistik deneyim üzerinden temellendirirken, diğerleri onu mantıksal tutarlılık, felsefi gerekçelendirme ve bilimsel doğrulanabilirlik bağlamlarında ele almıştır. Bu bağlamda felsefe, hakikati kavramlar, argümanlar ve eleştirel düşünme yoluyla kuşatmaya yönelik bir ifade biçimi olarak belirirken; mistik geleneklerde hakikat, sezgisel ve dolaysız bir deneyim alanı olarak açığa çıkmıştır.<sup>1</sup> Ancak böyle bir ayırım, iki farklı hakikat türüne değil; hakikatle kurulan ilişkinin farklı yönelim biçimlerine işaret etmektedir.

---

<sup>1</sup> William James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017), 391-446.

Çalışmamızda bu yönelimleri kendinden geçme ve kendine gelme şeklinde kavramsallaştırdık. Kendinden geçme, benliğin refleksif denetiminin geçici olarak askıya alındığı, deneyimin yoğunluk, sezgisellik ve bütüncül yaşantı karakteri kazandığı bir bilinç yönelimini ifade eder. Bu yönelimde özne, deneyimi kavramsal kategoriler aracılığıyla düzenlemekten ziyade doğrudan yaşantı içinde bulunur. Buna karşılık kendine gelme ise dağılmış deneyimin yeniden düzenlenmesi, kavramsallaştırılması ve anlamlandırılması sürecini ifade eder. Bu yönelim tarzında özne, deneyimi dilsel, kavramsal ve normatif yapılar aracılığıyla organize eder. Çalışmanın sınırları içinde kendinden geçme, mistik vecd ve esrime deneyimleri, estetik yoğunluk ve yaratıcı taşkınlık, ritüel ve kolektif coşku halleri, sezgisel ve ön-kavramsal deneyim biçimlerini kapsayan bir yönelim olarak ele alınmaktadır. Buna karşılık kendine gelme, kavramsallaştırma ve teorik düşünme, bilimsel ve felsefi refleksiyon, deneyimin dilsel ve bilişsel düzenlenmesi, normatif ve rasyonel değerlendirmeyi içine alır. Çalışmada kendinden geçme ve kendine gelme kavramları ontolojik bir yönelim olarak kullanılmaktadır. Ontolojik yönelimde kendinden geçme ve kendine gelme, insanın varlıkla ilişkisinin iki farklı tarzını ifade eder. Bu nedenle kavramlar yalnızca psikolojik durumları değil, insanın hakikatle kurduğu ilişkinin varoluşsal yapısını da ortaya koyar.

Hakikatin bu iki yönelim biçimi, nörobiyolojik zemin üzerinden limbik sistem ve prefrontal korteks bağlamında incelenecektir.<sup>2</sup> Hakikatin insan deneyiminde ortaya çıktığı bu yönelimler, yalnızca zihinsel ya da duygusal hallere indirgenemez; aynı zamanda ontolojik bir zemine dayanır. Kendine gelme ve kendinden geçme deneyimleri, hakikatin bu ontolojik temelde nasıl açığa çıktığını anlamak açısından bize işlevsel bir çerçeve sunar. Bu bağlamda çalışmada ele alınacak kavram çiftleri limbik sistem-prefrontal korteks, sekr-sahv, Dionysos-Apollon'dur. Ancak merkeze alınacak kavram çifti kendinden geçme ve kendine gelmedir. Kendinden geçme yönelimi; arınma, unutmama, Dionysosçu esrime ve limbik sistem temaları etrafında çözümlenecektir. Kendine gelme yönelimi ise kavramsallaştırma, bilimsel bilgi, prefrontal korteks ve Apolloncu form ilkeleri çerçevesinde incelenecektir. Dolayısıyla bu iki yönelim biçimi,

<sup>2</sup> Antonio Damasio, *Descartes'in Yanılgısı*, çev. Bahar Atlamaz (İstanbul: Varlık Yayınları, 2006), 16.

hakikatin farklı yönelim biçimlerinin nörobiyolojik düzeyde kavramamıza imkân tanıyan ontolojik bir zemin oluşturur.

Bu çerçevede kendinden geçme ve kendine gelme perspektifleri, hakikatin insanın nörobiyolojik yapısıyla etkileşim halinde açığa çıktığını gösterir. Ontolojik zemin, böylece hakikatin yaşanabilirliğini ve sürdürülebilirliğini mümkün kılan temel koşul olarak ortaya çıkar; kendinden geçme ve kendine gelme deneyimleri hem fenomenolojik yoğunluk hem de nörobiyolojik düzenleme bağlamında hakikatin farklı yönelim biçimlerini görünür kılar.

Konuyla ilgili literatüre baktığımızda hakikat, farklı düşünce geleneklerinde ele alınmış olup, İslam düşüncesinde vahiy, akıl ve keşif ekseninde temellendirilen çoğul yaklaşımlar dikkat çekmektedir. Nitekim İsmail Hanoğlu'nun *Hakikatin Formları: Peygamberler, Filozoflar ve Ârifler* başlıklı makalesinde ortaya koyduğu üzere hakikat, peygamberler, filozoflar ve ârifler aracılığıyla farklı epistemik biçimlerde tezahür etmekte; vahiy, rasyonel çıkarım ve mistik tecrübe arasında bütüncül bir ilişki kurulmaktadır.<sup>3</sup> Şeniz Yıldırım, *Soren Kierkegaard Felsefesinde Öznel Hakikat Kavramı* isimli eserinde Kierkegaard'ın öznel hakikat anlayışını değerlendirir. Kierkegaard, öznel hakikati sabit bir içerikten ziyade varoluşsal bir ilişki olarak kavrar. Bu ilişki, insanın hem kendisiyle hem de Tanrı ile kurduğu çift yönlü bir yönelimi ifade eder; bireyin kendisiyle ilişkisi hakikat yoluna giriş kararını, Tanrı ile ilişkisi ise bu yolculuğun yönünü belirler. Bu bağlamda hakikat, nesnel olarak aktarılabılır bir bilgi değil, ancak öznenin içselliğinde gerçekleşen dinamik bir süreçtir.<sup>4</sup>

Ömer Faik Anlı, *Hakikatin Replikası: Post-Hakikatten Liberal İroniye Epistemolojik Bir Hat* adını taşıyan makalesi Post-hakikat tartışmalarını hakikatin yalnızca epistemolojik bir problem olmaktan çıkarak toplumsal, siyasal ve dilsel ilişkiler ağı içerisinde yeniden yapılandığını göstermektedir. Bu bağlamda, hakikat artık klasik doğruluk teorilerinin öngördüğü şekilde gerçekliğe uygunluk kriteriyle sınırlı bir kavram olarak değil, aynı zamanda öznel inançlar, duygusal yönelimler ve iktidar ilişkileri tarafından şekillenen dinamik bir yapı olarak

<sup>3</sup> İsmail Hanoğlu, "Hakikatin Formları: Peygamberler, Filozoflar ve Ârifler", *İslamî Araştırmalar Dergisi* 2/28 (2017), 137-149.

<sup>4</sup> Şeniz Yıldırım, *Soren Kierkegaard'da Öznel Hakikat Kavramı* (Hece Yayınları, 2020), 35.

ele alınmalıdır.<sup>5</sup> Alper Gürkan, *Erken Analitik Felsefede Hakikat ve Yöntem İlişkisinin Meta-Felsefi İçerimleri* çalışmasında, erken analitik felsefede hakikat ile yöntem arasındaki ilişkinin yalnızca teknik bir doğruluk meselesi olmadığını, aynı zamanda felsefenin kendi doğasına ilişkin meta-felsefi bir çerçeve sunduğunu ileri sürer. Bu bağlamda, hakikat kavrayışının biçimsel mantık ve dil çözümlenmeleri üzerinden yeniden yapılandırılması, felsefi yöntemin sınırlarını ve imkânlarını belirleyen kurucu bir unsur hâline gelmektedir.<sup>6</sup> Ömer Faruk Erdem, *William James'te Hakikat Problemi* başlıklı makalesinde William James üzerine yaptığı analizde, hakikat problemini klasik doğruluk teorilerinin ötesine taşıyarak pragmatist bir zeminde yeniden yorumlamaktadır. Bu çerçevede hakikat, nesnel bir uygunluk ilişkisinden ziyade, inançların pratik sonuçları ve deneyim içindeki işlevselliği üzerinden temellendirilmektedir.<sup>7</sup>

Bu çalışmanın özgün katkısı, hakikat problemini mevcut literatürdeki yaklaşımların ötesine taşıyarak, onu nörobiyolojik, fenomenolojik ve ontolojik düzlemlerin kesişiminde konumlandırmasında yatmaktadır. Bu çalışma söz konusu yaklaşımların açıklayıcı gücünü teslim etmekle birlikte, hakikatin ortaya çıkış koşullarını yalnızca öznel deneyim, epistemik yapı ya da pragmatik fayda ile sınırlı görmemektedir. Aksine, hakikat deneyiminin, insanın nörobiyolojik altyapısı ile fenomenolojik yaşantısı arasındaki dinamik ve karşılıklı etkileşimde teşekkül ettiğini ileri sürmektedir. Bu bağlamda hakikat, insanın bilinç hâlleri, bedensel süreçleri ve varoluşsal yönelimi arasında kurulan çok katmanlı bir ilişkisellik içerisinde açığa çıkan bir deneyim alanı olarak anlaşılmalıdır. Bu yaklaşım, fenomenolojik gelenekte bilinç deneyiminin yapısına yönelik analizlerle ve çağdaş nörobilim çalışmalarının bilinç ile bedensel süreçler arasındaki ilişkiye dair bulgularıyla örtüşen bir çerçeve sunmaktadır.

Çalışmanın yöntemi, disiplinler arası bir çerçevede kavramsal analiz ile fenomenolojik betimlemeyi birlikte kullanmaya dayanmaktadır. Hakikat, burada soyut ve aşkın bir metafizik ilke olarak değil; insanın biyolojik, duyuşsal ve

<sup>5</sup> Ömer Faik Anlı, "Hakikatin Replikası: Post-Hakikatten Liberal İroniye Epistemolojik Bir Hat.", *Academic Journal of Philosophy/Felsefi Düşün* 24 (2025).

<sup>6</sup> Alper Gürkan, "Erken Analitik Felsefede Hakikat ve Yöntem İlişkisinin Meta-Felsefi İçerimleri", *Felsefe Dünyası* 81 (2025), 80-107.

<sup>7</sup> Ö Faruk Erdem, "William James' te Hakikat Problemi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2017), 209-235.

bilişsel varoluşuyla iç içe geçmiş çok katmanlı bir deneyim alanı olarak ele alınmaktadır. Bu nedenle nörobiyoloji, çalışmanın önemli bir başlangıç noktası olarak benimsenmiştir. Ancak bu tercih, anlamı nörobiyolojik süreçlere indirgemeyi değil; hakikat deneyiminin ortaya çıkmasını mümkün kılan ontolojik zemini görünür kılmayı amaçlamaktadır. İnsan yalnızca anlam kuran bir bilinç değil; aynı zamanda duyusal ve biyolojik bir varlıktır.<sup>8</sup> Anlam üretimi, bellek, dil ve soyut düşünme gibi bilişsel yetileri gerektirir ve bu yetilerin tamamı nörobiyolojik bir altyapıya dayanır. Bu nedenle nörobiyoloji, hakikat sorusunun sorulabilmesini mümkün kılan koşul olarak kavranmalıdır; ancak hakikatin kendisine indirgenemez.<sup>9</sup>

Bu sınırlar içinde makalenin temel argümanı üç aşamada geliştirilecektir. İlk olarak, hakikat kavramının felsefe tarihindeki farklı kavramsallaştırmaları incelenerek, onun tekil ve sabit bir içerik olarak değil, farklı yönelim biçimleri olarak ortaya çıktığı gösterilecektir. İkinci olarak, hakikatin bilim, sanat ve din alanlarında nasıl deneyimlendiği analiz edilerek, bu alanların kendine gelme ve kendinden geçme yönelimleriyle ilişkisi temellendirilecektir. Üçüncü olarak ise, söz konusu iki yönelim kipi; nörobiyolojik düzlemde limbik sistem-prefrontal korteks ayrımı, mistik düzlemde sekr-sahv kavram çifti ve estetik-felsefi düzlemde Apolloncu-Dionysosçu karşıtlık üzerinden disiplinler arası bir çerçevede ele alınarak, hakikatin bu yönelimler arasındaki dinamik etkileşimde açığa çıktığı ileri sürülecektir. Böylece makale, hakikati ne yalnızca epistemolojik bir doğruluk ölçütüne ne de salt öznel bir deneyime indirgemenin, onu yönelimsel ve ilişkisel bir yapı olarak yeniden kavramsallaştırmayı amaçlamaktadır.

### 1. Hakikat Problemi: Epistemolojik ve Ontolojik Bir Çerçeve

Bu bölümün temel iddiası, hakikat kavramının felsefe tarihinde tekil ve değişmez bir içerik olarak değil, farklı yönelim biçimleri olarak ortaya çıktığıdır. Bunun temel nedeni, hakikatin farklı düşünürler tarafından farklı düzlemlerde temellendirilmesidir. Nitekim Platon hakikati idealarla kurulan rasyonel ilişki üzerinden açıklarken, Aristoteles onu yargı ile olgu arasındaki uygunluk

<sup>8</sup> Jane B. Reece vd., *Campbell Biyoloji*, çev. E. Gündüz - İ. Türkan (Ankara: Palme Yayıncılık, 2021), XX.

<sup>9</sup> Fazıl Karahan, "İnsani Varlığın Hakikat Arayışı", *Felsefe Dünyası* 55 (2012), XX.

olarak tanımlar. Buna karşılık Kierkegaard hakikati öznel bir ilişki olarak kavramsallaştırır, Nietzsche ise onu perspektifsel ve estetik bir deneyim olarak yorumlar. Bu çeşitlilik, hakikatin tek bir kavramsal modele indirgenemeyeceğini ve farklı yönelim kipleri üzerinden düşünülmesi gerektiğini göstermektedir.

Antik Yunan düşüncesinde hakikatin en temel karşılığı *aletheia* kavramıdır. Grekçede *alēthes* (doğru), *alēthos* (hakiki) ve *alēthein* (hakikati söylemek) gibi terimler doğrudan *aletheia* ile bağlantılıdır. Bu kullanımında hakikat *açığa çıkma*, *örtünün kalkması* ve *gizlenmemiş olma* hâlidir.<sup>10</sup> Platon'da hakikat, duyuusal deneyimin sınırlarında değil aklın idealarla kurduğu ilişkide temellenir. Platon, *Devlet* diyalogunda geliştirilen *Bölünmüş Çizgi Analojisi* ve *Mağara Alegorisi*yle hakikat anlayışının ontolojik ve epistemolojik çerçevesini ortaya koyar.<sup>11</sup> Aristoteles'le birlikte hakikat, zihinsel anlam ile olgusal gerçeklik arasındaki uygunluk ilişkisi çerçevesinde tanımlanmıştır. Bu yaklaşımda hakikat, zihinde kurulan yargının dış dünyadaki olguyla örtüşmesi, başka bir ifadeyle olanı olduğu gibi söylemek olarak anlaşılır.<sup>12</sup> Bu hakikat anlayışı, zihin ile nesne arasındaki örtüşme ilişkisini esas alır ve bu yönüyle hakikati önermesel doğrulukla sınırlar.<sup>13</sup>

Bu çerçevede Platon'un hakikat anlayışı, kendine gelme kipine karşılık gelmektedir. Hakikat, ruhun idealar düzeyine doğru bilinçli ve kademeli bir yükselişi olarak tasavvur edilir. Bu süreçte özne dağılmaz; aksine daha yüksek bir açıklık, seçiklik ve kavramsal düzen içerisinde kendisini toplarlar. Bu nedenle söz konusu hakikat tasavvuru, Apolloncu bir aydınlanma mantığına dayanır. Ölçü, form, hiyerarşi ve rasyonel ayırım ilkeleri hakikatin temel koşulları hâline gelir. Eğer nöro-felsefî bir analogi kurulacak olursa, burada belirleyici olan, soyutlama, düzenleme ve bilişsel denetim işlevleriyle karakterize edilen prefrontal bir yapılanmadır. Aristoteles'te de hakikat kendine gelme biçimindedir. Çünkü burada hakikat, yargının olgu ile

<sup>10</sup> Jan Woleński, "Aletheia in Greek thought until Aristotle", *Annals of Pure and Applied Logic* 127/1 (2004), 3.

<sup>11</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 509.

<sup>12</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2012), 229-230.

<sup>13</sup> Erdal Yılmaz, "Bilinç, Hakikat ve Dile Dair Hermeneutik Yaklaşımlar", *Divân: Journal of Interdisciplinary Studies/Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 28/54 (2023).

örtüşmesi, zihinsel form ile nesnenin ontolojik yapısı arasındaki uygunluk üzerinden tanımlanır ve kavramsal düzen hâkimdir. Bu yapı, Nietzsche'nin Sokratik rasyonalizm dediği Apolloncu bir mantığın ürünüdür.<sup>14</sup> Nöro-felsefi bir perspektifle bakıldığında, hakikat arayışı, soyutlama ve bilişsel kontrol işlevleriyle karakterize edilen prefrontal korteks ile analojik olarak eşleştirilebilir.

İslam düşüncesine baktığımızda filozof ve sufilerin farklı hakikat yönelimlerine sahip olduğunu görmek mümkündür. Meşşâî gelenek açısından hakikat, öznenin zihinsel faaliyeti ile nesnenin ontolojik yapısı arasındaki uygunluk ilişkisinde temellenir.<sup>15</sup> Buna karşılık Gazali'de hakikat, bilgi teorisinin ötesinde ontolojik bir ilkedir. Gazali'ye göre gerçek ve mutlak varlık yalnızca Tanrı'dır; dolayısıyla hakikat, geçici ve sınırlı bir gerçeklik düzeyi değil, Tanrı'nın zati ve ilmiyle özdeş olan değişmez bir varlık mertebesidir. Bu bağlamda hakikat, insanın zihinsel inşasına ya da tarihsel koşullara bağlı olarak ortaya çıkan görelî bir içerik değil; insandan bağımsız, mutlak ve ezeli bir gerçekliktir.<sup>16</sup>

Descartes ile hakikatin temellendirilmesi aşkın bir metafizik düzlemde öznenin bilinç ve düşünme etkinliğine doğru kaymıştır. Böylece insan, bilginin ve hakikatin temellendirici zemini olarak konumlanmıştır. Bu dönüşümle birlikte hakikat, artık dışsal bir otoriteye değil, düşünen öznenin kendi bilincine içkin bir kesinliğe dayandırılmaya başlanmıştır. Descartes'a göre *Düşünüyorum, öyleyse varım* önermesi, kuşkuya yer bırakmayan kesinliği sayesinde yalnızca bir hakikat değil, aynı zamanda tüm diğer hakikatlerin ölçütünü sağlayan temel ilkedir. Descartes, bu sarsılmaz hakikat üzerinden benliğin, Tanrı'nın ve beden hakikatine ilişkin bilgiyi temellendirmeye yönelir. Böylece hakikat,

<sup>14</sup> Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Tüzel Mustafa (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 80.

<sup>15</sup> Farabi, *Harfler Kitabı Kitabı'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 54-55; İbni Sina, *Mantığa Giriş/Kitabu's-Şifa*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 11-12.

<sup>16</sup> İmam Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Serdaroğlu Ahmed (İstanbul: Huzur Yayınevi, 1974), 63.

açıklık ve seçiklik ölçütleri aracılığıyla, düşünen öznenin bilincinde kurulan bir kesinlik alanı olarak modern felsefenin merkezine yerleşir.<sup>17</sup>

Kant'ın hakikate ilişkin yaklaşımı Aristotelesçi mantıktan ve Kartezyen özne felsefesinden ayrılır. Ona göre hakikat, duyuusal veriler ile anlama yetisinin apriori kategorileri arasındaki zorunlu bağda ortaya çıkar. Varlık, birlik, nedensellik, töz gibi kategoriler ancak duyuusal içeriğe uygulanabildikleri ölçüde güvenilir bilgi üretirler. Duyusal verilere bağlanmaksızın kullanılan kategoriler, boş ve içeriksiz kalır; bu nedenle, zihinde duyumsanamaz bir idea olarak kalan şey, Kant'a göre hakikat değerinden yoksundur.<sup>18</sup> Bu çerçevede Kant, önermeleri *sentetik apriori* olarak adlandırır. Bu tür önermelerde bir yandan deneysel bir içerik bulunurken, diğer yandan bu içerik zorunluluk ve tümellik niteliği taşır. Böylece Kant, hakikati insan aklının transandantal yapısı ile deney alanı arasındaki zorunlu ilişki içinde konumlandırır.<sup>19</sup> Hegel hakikati sabit ve tamamlanmış bir içerik olarak değil; mutlak tin' in doğa ve tarih içerisinde kendisini açıkladığı bir tezahür olarak kavramsallaştırır. Bu tezahür, eksiklikten yetkinliğe, sonluluktan sonsuzluğa doğru yönelen diyalektik bir hareket içinde gerçekleşir. Hakikat, bu bağlamda, tek bir anda bütünüyle verilmiş bir öz değil; karşıtlıklar aracılığıyla giderek daha yüksek düzeylerde belirginleşen bir oluş sürecidir.<sup>20</sup>

Kierkegaard, felsefe geleneğinde hâkim olan nesnel hakikat anlayışlarını köklü bir eleştiriye tâbi tutar ve hakikati temelde öznel bir ilişki olarak kavramsallaştırır. Bu öznelcilik, hakikatin özne tarafından içselleştirilmesini ve varoluşsal olarak sahiplenilmesini zorunlu kılan bir yaklaşımı ifade eder. Kierkegaard'a göre hakikat, önermelere indirgenebilecek nesnel bir içerik değil; insanın kendisini dâhil ederek yöneldiği, içeriden sahip olmaya çalıştığı bir varoluş kipidir. Bu nedenle Kierkegaard, hakikati hiçbir zaman bir önermenin doğruluk değeriyle özdeşleştirmeyiz; aksine, hakikatin mantıksal kurallar içerisinde tam olarak kuşatılamayacak kadar varoluşsal açıdan hassas olduğunu açıkça dile

<sup>17</sup> Rene Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan (İstanbul: Kapra Yayıncılık, 1964), 35-36.

<sup>18</sup> Immanuel Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, çev. Naci Pektaş (İstanbul: Gece Kitaplığı, 2022), 40-41.

<sup>19</sup> Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, 62-63.

<sup>20</sup> George W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2016), 20-25.

getirir. Bu yönüyle Kierkegaard, hakikati bilinen bir nesne olmaktan ziyade, yaşanan bir ilişki olarak düşünür.<sup>21</sup>

Nietzsche, yerleşik hakikat anlayışlarını radikal bir sorgulamaya tâbi tutarak hakikat kavramına yeni bir anlam ufku kazandırır. Ona göre salt rasyonel, soyut ve yaşamdan kopuk bir hakikat tasavvuru, insanı aydınlatmaktan ziyade yaşamın dinamiklerini bastıran bir yük hâline gelebilir. Bu nedenle Nietzsche’de hakikat, yaşamı disipline eden katı bir norm ya da değişmez bir ölçüt olarak değil; sanatsal ve yaratıcı formlar aracılığıyla yaşamı katlanabilir ve anlamlı kılan bir güç olarak düşünülür. Böylece hakikat, tekil ve değişmez bir özden ziyade, farklı bakış açıları ve yorumların etkileşimi içinde ortaya çıkan perspektifsel bir deneyim olarak kavranır. Bu çerçevede Nietzsche’nin ortaya koyduğu Apolloncu-Dionysosçu ikili yapı, hakikate yönelimin tekil ve homojen bir süreç olmadığını; aksine farklı varoluş kipleri ve deneyim tarzları aracılığıyla kurulan çok katmanlı bir ilişki olduğunu gösterir. Apolloncu ve Dionysosçu yönelimler, bu bağlamda, insanın hakikatle kurduğu ilişkinin iki temel yönelim tarzını temsil eden tamamlayıcı varoluş biçimleri olarak yorumlanabilir.<sup>22</sup>

Bu tarihsel çerçeve, hakikat kavramının felsefe tarihinde tekil ve değişmez bir içerik taşımadığını; aksine farklı ontolojik, epistemolojik ve varoluşsal bağlamlarda yeniden kavramsallaştırıldığını göstermektedir. Antik düşüncede varlığın açığa çıkışı olarak yorumlanan hakikat, klasik metafizikte düşünce ile varlık arasındaki uygunluk ilişkisi çerçevesinde önermesel doğruluk biçiminde temellendirilmiş; modern felsefede ise öznenin kurucu rolü bağlamında yeniden yapılandırılmıştır. Varoluşçu yaklaşımlarla birlikte hakikat, yalnızca nesnel bir içerik değil, aynı zamanda öznenin varoluşsal katılımı ve yorumlayıcı yönelimi içinde düşünölmeye başlanmıştır. Bu tarihsel çeşitlilik, hakikatin tek bir kavramsal modele indirgenemeyeceğini ve farklı deneyim kipleri aracılığıyla anlaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bir sonraki bölümde hakikatin bilim, sanat ve din alanlarında nasıl özgül biçimlerde deneyimlendiği ele alınacaktır. Bilimin metodolojik mesafesi, sanatın sezgisel

<sup>21</sup> Sören Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 167-168.

<sup>22</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 22-27.

yoğunluğu ve dinin aşkın yönelimi, hakikatin insan deneyiminde aldığı üç temel görünüm tarzı olarak analiz edilecektir.

## 2. Hakikatin Deneyimlendiği Alanlar: Bilim, Sanat ve Din

Bu bölümün temel iddiası, hakikatin bilim, sanat ve din alanlarında farklı deneyim kipleri olarak ortaya çıktığıdır. Bunun nedeni, bu alanların özne ile hakikat arasındaki ilişkiyi farklı biçimlerde kurmasıdır. Bilimsel bilgi, nesne ile özne arasında metodolojik bir mesafe kurarak ölçülebilirlik ve denetlenebilirlik ilkelerine dayanır; bu nedenle hakikat, kavramsallaştırılmış ve düzenlenmiş bir yapı olarak ortaya çıkar. Buna karşılık sanatsal ve mistik deneyimlerde özne ile deneyim arasındaki mesafe azalır; hakikat sezgisel yoğunluk ve doğrudan yaşantı olarak belirir. Örneğin bilimsel deneyler tekrar edilebilir sonuçlara dayanırken, mistik vecd hâlleri öznel ve dolaysız bir deneyimdir. Bu durum, bilimsel hakikatin kendine gelme; sanatsal ve mistik hakikatin ise kendinden geçme kipine karşılık geldiğini göstermektedir.

Hakikatle kurulan ilişkinin tarihsel süreç içerisinde sanat, bilim ve din alanlarında kazandığı farklı biçimler, insanın kendisiyle ve varlıkla kurduğu temasın çeşitli yönelim biçimlerini ayırt etmeyi mümkün kılar. Bu yönelimler arasındaki ayrım, hakikatin nasıl tecrübe edildiği ve insan bilincinde hangi biçimlerde görünür hâle geldiği sorusu etrafında yoğunlaşır. Bilimsel bilgi alanında hakikat, öznenin dünyayla arasına belirli bir mesafe koymasını; duygusal etkilerden uzaklaşarak nesnesini ölçülebilir, tekrar edilebilir ve denetlenebilir bir yapıya indirgemesini talep eder. Bu bağlamda hakikat, öznel deneyimden bağımsız bir doğruluk iddiası olarak konumlanır. Bilim, bu yönüyle hakikati güvence altına alır; ancak aynı zamanda onu yaşamın öznel boyutundan uzaklaştırır. Bilimsel tutum, öznenin dünyayla arasına metodolojik bir mesafe koymasını talep eder.<sup>23</sup> Bu yönüyle bilimsel bilgi alanında hakikat, ağırlıklı olarak kendine gelme kipi olarak açığa çıkar.

Mistik geleneklerde hakikat, sekr yoluyla kendilik sınırlarının çözüldüğü deneyimler aracılığıyla dolaysız biçimde yaşanır.<sup>24</sup> Mistik ve sanatsal deneyim aynı zemine dayanır. Her ikisi de duygusal bir yoğunluk olarak yaşanır. Bu

<sup>23</sup> Max Weber, *Methodology of Social Sciences* (New York: Routledge, 2017), 49-112.

<sup>24</sup> James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 391.

bağlamda sanat, hakikati, sezdiren ve hissettiren bir alan açar ve öznenin iç dünyasında derinleşir. Dış dünya çoğu zaman, bu içsel yoğunluğun biçimlenmesini mümkün kılan sınırlı bir malzeme ya da tetikleyici işlevi görür.<sup>25</sup> Bu yönüyle mistik ve sanatsal deneyim, öznenin açıklayıcı ve düzenleyici bilinç kipinden geri çekilerek iç dünyanın derinliği içinde hakikatle temas kurduğu kendinden geçme hâllerine yakın bir deneyim alanı olarak değerlendirilebilir.

Bu bağlamda bir karşılaştırma yapılacak olursak bilimde hakikat dış dünyaya yöneliktir ve öznenin iç dünyası geri plana itilir. Mistisizm ve sanatta hakikat içte belirir; dış dünya ikincil bir zemin hâline gelir. Bu çok katmanlı görünüm, hakikat kavramının tekil ve evrensel bir tanıma indirgenemeyeceğini gösterir. Bu durumda hakikatin farklı geleneklerde aldığı biçimler, insanın hakikatle kurduğu ilişkinin iki temel deneyim kipi olan kendine gelme ve kendinden geçmenin nasıl yapılandığını görünür kılar. Bilim, sanatsal ve mistik boyutlarından koparıldığında, hakikat yaşantısal içeriğinden arındırılmış, salt doğruluk ölçütlerine indirgenmiş bir bilişsel rejime dönüşür. Benzer biçimde sanat ve mistisizm, bilimsel referanslarını yitirdiğinde, hakikat estetik ve deneysel yoğunluğun sınırlarına hapsedilir.<sup>26</sup>

### 3. Kendine Gelme ve Kendinden Geçme Bağlamında Hakikatin Yönelim Kipleri

Hakikatin insan deneyimi içerisinde iki temel yönelim kipi bulunmaktadır. Bunlar kendinden geçme ve kendine gelmedir. Bu kavramlar, insanın hakikatle kurduğu ilişkinin yönelsel yapısını çözümlenmeye imkân tanıyan kavramsal araçlardır. İnsanın kendinden geçme tecrübesi sırasında benliğin reflektif denetimi askıya alınır. Türkçe 'de kendinden geçme, benliğin geçici ya da kalıcı olarak unutulması anlamında kullanılmaktadır.<sup>27</sup> Buradaki geçme sözcüğü, akıl yürütmeye dayalı, planlı ve bilinçli bir vazgeçmeden ziyade; ani ve duygusal bir yoğunluğun ardından gerçekleşen, irade dışı bir çözülmeyi ifade eder. Bu anlamıyla kendinden geçme, sanatsal üretimlerde, mistik deneyimlerde ve gündelik hayatta hayret uyandıran karşılaşmalarda olduğu kadar;

<sup>25</sup> Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, C. 1, çev. Hiisamettin Arslan-İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009), 1/138-139.

<sup>26</sup> Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, C. 1, 1/31-45.

<sup>27</sup> Türk Dil Kurumu, *TDK Güncel Türkçe Sözlük* (Erişim 20 Şubat 2026), "Kendinden Geçmek".

biyolojik düzlemde alkol ya da uyuşturucu kullanımı, bayılma veya uyku hâllerinde de benzer bir kavramsal çerçeve içerisinde dile getirilmektedir. Bu hâl, aşırı acı ya da haz deneyimlerinde, coşkuda, öfkede, aşta, ritüel pratiklerde, müzikte ve kalabalık deneyimlerinde de ortaya çıkabilmektedir.<sup>28</sup> Nörobiyolojik düzlemde ise sinir sisteminin aşırı uyarılması, hormonal etkinliğin artması ve kortikal denetim mekanizmalarının zayıflamasıyla karakterize edilir.<sup>29</sup>

Kendine gelme ise deneyimin refleksif ve düzenleyici yapılar içerisinde yeniden kurulmasını ifade etmektedir. Türkçe 'de benliğin yeniden hatırlanışı ve bir tür uyanış hâli olarak kullanılmakta; *kendime geldim* ifadesi hem fiziksel hem de duygusal bir toparlanmayı çağrıştırmaktadır.<sup>30</sup> Kendine gelme dağılmış bilincin yeniden toparlanması, bedensel ve duygusal taşkınlığın sınırlandırılması ve benlik duygusunun tekrar kurulması sürecini ifade eder. Bu hâl; şok sonrasında, dışsal bir uyarıyla, toplumsal normların hatırlatılmasıyla ya da dilsel ve düşünsel yetilerin yeniden devreye girmesiyle deneyimlenir. Nörobiyolojik açıdan bakıldığında, sinir sisteminin yeniden dengelenmesi, frontal korteksin etkinleşmesi ve bedensel yoğunlukların düzenlenmesi söz konusudur.<sup>31</sup>

Bu çerçevede kendinden geçme ile kendine gelme arasındaki yönelimsel gerilim, yalnızca fenomenolojik bir betimleme olarak değil, aynı zamanda insan beyninin duygulanımsal ve bilişsel katmanları arasındaki etkileşim üzerinden de temellendirilebilir; dolayısıyla hakikatin bu iki kipteki tecrübesi, limbik sistem ile prefrontal korteks arasındaki dinamik ilişki dikkate alınarak daha derinlikli biçimde anlaşılabilir.

### 3.1. Limbik Sistem ve Prefrontal Korteks

Bu bölümün temel iddiası, kendinden geçme ve kendine gelme yönelimlerinin, nörobiyolojik düzlemde limbik sistem ile prefrontal korteks arasındaki işlevsel ayırım üzerinden analogik olarak temellendirilebileceğidir. Ancak burada kurulan ilişkinin indirgemeci bir açıklama sunmadığı özellikle vurgulanmalıdır. Amaç, felsefî kavramları biyolojik süreçlere indirgemek

<sup>28</sup> Erhat Azra, *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 118.

<sup>29</sup> Damasio, *Descartes'ın Yanılgısı*, 135.

<sup>30</sup> Türk Dil Kurumu, *TDK Güncel Türkçe Sözlük* (Erişim 20 Şubat 2026), "Kendine gelmek".

<sup>31</sup> Paul D. MacLean, *A Triune Concept of the Brain and Behaviour: Hincks Memorial Lectures*, ed. T. J. Boag - D. Campbell (Kanada: University of Toronto Press, 1974), 6-15.

değil; deneyim kipleri arasındaki farklılıkları açıklamaya yardımcı olacak betimleyici bir paralellik kurmaktır. Bu analoginin temeli, limbik sistem ile prefrontal korteksin insan deneyiminde üstlendikleri farklı işlevlerde ortaya çıkar. Limbik sistem, duygulanım, motivasyon ve hızlı bütüncül değerlendirme süreçleriyle ilişkilidir.<sup>32</sup> Bu yapı, uyarılara analitik ayrımlardan ziyade yoğunluk ve anlam değeri üzerinden tepki verir.<sup>33</sup> Buna karşılık prefrontal korteks, dikkat kontrolü, planlama, karar verme ve bilişsel düzenleme gibi yürütücü işlevlerin merkezidir; deneyimi zamansal, kavramsal ve normatif çerçeveler içinde organize eder.<sup>34</sup>

Bu işlevsel ayırım, kendinden geçme ve kendine gelme deneyimleriyle örtüşmektedir. Kendinden geçme hâlinde refleksif denetimin zayıflaması, duygusal yoğunluğun artması ve özne-nesne ayırımının geçici olarak silikleşmesi söz konusudur. Bu özellikler, limbik sistemin hızlı, bütüncül ve duygulanımsal işleyişiyle paralellik gösterir. Örneğin yoğun estetik deneyimlerde, mistik vecd hâllerinde ya da kolektif ritüellerde birey, deneyimi kavramsal olarak düzenlemekten ziyade doğrudan yaşar; bu durum, limbik sistemin baskın olduğu bir deneyim yapısına işaret eder.<sup>35</sup> Buna karşılık kendine gelme yöneliminde, deneyim refleksif olarak yeniden düzenlenir, kavramsallaştırılır ve dilsel olarak ifade edilebilir hâle getirilir. Bu süreçte dikkat kontrolü, değerlendirme ve anlamlandırma gibi işlevler ön plana çıkar. Bu özellikler, prefrontal korteksin yürütücü işlevleriyle doğrudan ilişkilidir.<sup>36</sup> Örneğin bir bireyin yoğun bir deneyim sonrasında kendine gelmesi, yaşananları anlamlandırması ve onları belirli kavramsal kategoriler içinde yeniden kurması, prefrontal düzenleme süreçlerinin etkinliğini gösterir.

Bu bağlamda limbik sistem ile kendinden geçme, prefrontal korteks ile kendine gelme arasında kurulan ilişki, doğrudan nedensel bir özdeşlik değil,

---

<sup>32</sup> Jaak Panksepp, *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 45-78.

<sup>33</sup> Daniel Kahneman, *Thinking, Fast and Slow* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011), 19-50.

<sup>34</sup> Joaquin Fuster, *The Prefrontal Cortex* (Amsterdam: Elsevier, 2008), 1-42.

<sup>35</sup> Andrew Newberg vd., *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief* (New York: Ballantine Books, 2002), 31-68.

<sup>36</sup> Michael S. Gazzaniga, *The Ethical Brain* (New York: Dana Press, 2005), 45-70.

yapısal bir benzerlik olarak anlaşılmalıdır.<sup>37</sup> Bu analogi, hakikat deneyiminin yalnızca bilişsel ya da yalnızca duygusal bir süreç olmadığını; aksine bu iki düzey arasındaki dinamik etkileşimde ortaya çıktığını göstermektedir.<sup>38</sup> Dolayısıyla hakikat ne yalnızca limbik yoğunlukta ne de yalnızca prefrontal düzenlemede açığa çıkar; o, bu iki sistem arasındaki gerilimli ve tamamlayıcı ilişkide deneyimlenen çok katmanlı bir süreçtir.

Paul D. MacLean'ın ileri sürdüğü üçlü beyin modeli, insan beynini sürüngen beyin, limbik sistem ve neokorteks olmak üzere evrimsel olarak katmanlaşmış üç işlevsel yapı olarak ele alır. Bu model, insan deneyiminde ortaya çıkan kendinden geçme ve kendine gelme yönelimlerini nörobiyolojik bir zemine oturtmamıza olanak tanır. Limbik sistem, duygulanım, motivasyon ve değer ölçütleri aracılığıyla davranışa yön veren bir merkez olarak işlev görür; bu bağlamda benliğin geçici olarak çözülmesi, sezgisel yoğunluk ve bedensel taşkınlığın yaşanması limbik sistemin etkinliğiyle açıklanabilir. Buna karşılık, prefrontal korteks, soyutlama, dil ve mantıksal akıl yürütme gibi yüksek bilişsel süreçleri mümkün kılar. Bu nedenle dağılmış bilincin yeniden toparlanması, deneyimin kavramsallaştırılması ve bilinçli kontrolün sağlanması büyük ölçüde neokortikal işlevlerin etkinliğiyle mümkün olur. Bu yaklaşım, insan deneyiminde hakikatin hem duygusal hem de kavramsal boyutlarının bir arada işlediğini göstermekte, fenomenolojik ve biyolojik düzlemler arasında işlevsel bir köprü kurmaktadır.<sup>39</sup>

Limbik sistem, bütüncül bir beyin ağı olan hipokampus, amigdala, singulat girus, parahipokampal alanlar, septal çekirdekler ve hipotalamusu kapsayan, medial yerleşimli ve C-şekilli bir organizasyon biçimi olarak tanımlanır.<sup>40</sup> Bu ağ, organizmanın hayatta kalmasını destekleyen duygusal, motivasyonel ve otonom süreçlerin düzenlenmesinde merkezi rol oynar. Dışsal algılar ile içsel bedensel duyuları bütünleştirerek duygusal yaşantının

<sup>37</sup> Max Bennett - Peter Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2003), 72-98.

<sup>38</sup> Shaun Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* (Oxford: Clarendon Press, 2006), 25-60.

<sup>39</sup> MacLean, *A Triune Concept of the Brain and Behaviour: Hincks Memorial Lectures*, 6-60.

<sup>40</sup> Purves, D., et al., *Neuroscience* (New York: Sinauer Associates, 2013), 715-716; Y. Y. Sitoh - R. D. Tien, "The Limbic System. An Overview of the Anatomy and Its Development", *Neuroimaging Clinics of North America* 7/1 (1997), 1-10.

oluşumuna aracılık eder. Evrimsel açıdan neokortekse kıyasla daha eski yapılara dayanması, onun içsel durumlar ve duygusal tepkilerle yakın ilişkisini açıklar.<sup>41</sup> Bununla bağlantılı olarak limbik sistemdeki duygusal değerlendirme erken ergenlik dönemine kadar büyük ölçüde olgunlaşırken, prefrontal korteksteeki yürütücü işlevler gelişimini genç yetişkinliğe kadar sürdürür.<sup>42</sup> Limbik sistemin içsel durumlar ve duygusal tepkilerle kurduğu yakın ilişki kendinden geçme deneyimlerinin nörobiyolojik dayanağını görünür kılar. Zira kendinden geçme hâlinde refleksif denetimin zayıflaması, duygusal yoğunluğun artması ve benlik sınırlarının geçici olarak çözülmesi, limbik sistemin baskın etkinliğiyle birlikte düşünülmelidir.

Prefrontal korteks, frontal lobun anterior bölümünde yer alan ve davranışın amaçlara göre düzenlenmesini sağlayan üst düzey bir kortikal alandır. Duyusal uyarana doğrudan ve anlık tepki üretmekten ziyade, geçmiş deneyimleri, mevcut bağlamsal bilgileri ve geleceğe ilişkin beklentileri bütünleştirerek eylemin yönünü belirler. Bu yönüyle temel işlevi, davranış zaman içinde planlamak ve organize etmektir.<sup>43</sup> Çalışmanın kavramsal çerçevesi açısından bakıldığında bu yapı, kendine gelme yöneliminin nörobiyolojik karşılığı olarak değerlendirilebilir. Bu bölge; dikkat kontrolü, çalışma belleği, hedef belirleme, karar verme, sonuç değerlendirme, planlama ve bilişsel esneklik gibi yürütücü işlevlerin merkezinde yer alır. Dolayısıyla diğer kortikal ve subkortikal alanlardan gelen bilgileri bütünleştiren ve onları hedefe yönelik eylem doğrultusunda koordine eden bir kontrol sistemi olarak çalışır.<sup>44</sup> Bu düzenleyici kapasite, bireyin anlık dürtüler yerine uzun vadeli amaçlara uygun davranabilmesini mümkün kılar. Böylece deneyimin dağınık ve yoğun içeriği, kavramsal bir bütünlük ve anlamlı bir yapı kazanır.

Duygusal uyaranlara hızlı anlam atfeden limbik yapılara karşılık, prefrontal alanlar bu tepkilerin bastırılması, ertelenmesi ya da yeniden

<sup>41</sup> Todd M. Preuss - Steven P. Wise, "Evolution of Prefrontal Cortex", *Neuropsychopharmacology: Official Publication of the American College of Neuropsychopharmacology* 47/1 (2022), 10-12; Purves, D., et al., *Neuroscience*, 718.

<sup>42</sup> B. J. Casey vd., "The Adolescent Brain", *Annals of the New York Academy of Sciences* 1124 (2008), 113-116.

<sup>43</sup> Fuster, *The Prefrontal Cortex*, 1-4; Purves, D., et al., *Neuroscience*, 726-728.

<sup>44</sup> Fuster, *The Prefrontal Cortex*, 1-9.

yapılandırılmasında rol oynar; böylece bağlama uygun davranış seçimi mümkün hâle gelir.<sup>45</sup> Bu etkileşim özellikle sosyal davranışların ve ahlaki yargıların oluşumunda belirleyicidir. Gelişimsel açıdan bakıldığında, bu kortikal bölge yapısal ve işlevsel olgunlaşmasını geç tamamlar ve genç yetişkinliğe kadar çevresel deneyimlerle biçimlenmeye devam eder. Bu uzun gelişim süreci, bireyin toplumsal normları, karmaşık ahlaki değerleri ve soyut düşünme biçimlerini içselleştirmesini mümkün kılar.<sup>46</sup> Böylece prefrontal korteks, insan davranışını yalnızca biyolojik dürtülerin değil, kültürel ve normatif çerçevelerin de etkisi altında şekillendiren üst düzey bir düzenleme alanı olarak konumlanır.

### 3.2. Sekr ve Sahv

İslâm mistisizminde sekr ve sahv kavramları, hakikatle kurulan ilişkinin iki temel yönelim biçimini ifade eder. Bu bölümün temel iddiası, sekr hâlinin kendinden geçme; sahv hâlinin ise kendine gelme yönelimine karşılık geldiğidir. Bu eşleştirme, söz konusu iki hâlin öznenin bilinç yapısı ve hakikatle kurduğu ilişki bakımından sergilediği farklılaşma üzerinden temellendirilebilir. Sekr, sözlük anlamıyla sarhoşluk hâline işaret etse de burada biyolojik ya da duyuşsal bir bilinç kaybını değil; öznenin ilâhî hakikat karşısında benliğinin geçici olarak çözülmesini ifade eder.<sup>47</sup> Böyle bir hâlde sûfî, kendisini bilme, ayırt etme ve denetleme konumundan geri çekilir; bu geri çekiliş, benliğin sınırlarını askıya almayı göze alan bir yöneliştir. Öznenin refleksif kontrolü geçici olarak zayıflatması, hakikati kavramsal ayrımlar aracılığıyla değil, doğrudan ve yaşantısal bir temas içinde deneyimleme arzusundan kaynaklanır. Bu süreçte sûfî, kendisini düzenleyen ve sınırlayan bilinç yapılarını mutlaklaştırmak yerine, onları aşılabilir görerek daha kuşatıcı bir varlık tecrübesine açılmayı amaçlar. Dolayısıyla söz konusu olan iradenin, kendisini geri plana alarak farklı bir idrak ufkuna alan açmasıdır.

<sup>45</sup> Kevin N. Ochsner - James J. Gross, "Cognitive Emotion Regulation: Insights from Social Cognitive and Affective Neuroscience", *Current directions in psychological science* 17/2 (2008), 242-249.

<sup>46</sup> Purves, D., et al., *Neuroscience*, 26-28.

<sup>47</sup> Ebu Nasr Serrac Tusi, *İslam Tasavvufu*, çev. Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2019), 399-400.

Burada sekr, doğrudan yaşanan bir tecrübe olması yönüyle, hakikatin dolaysızlığına açılan bir kendinden geçme hâli olarak okunabilir.<sup>48</sup> Sekr deneyiminde benliğin geri çekilmesi, hakikatin özne-nesne ayrımı öncesi bir düzlemde tecrübe edilmesini mümkün kılar. Bu nedenle sekr hâli, çoğu zaman dilin sınırlarını zorlayan söylemler, semboller ve paradoksal ifadeler aracılığıyla dile getirilir. Tasavvuf tarihinde karşılaşılan taşkın sözler ve vecd hâllerine eşlik eden ifadeler, hakikatin temsile direnç gösteren bu boyutunun izlerini taşır.<sup>49</sup> Nitekim Hallâc-ı Mansûr'un *Enel-Hak* sözü ya da Bâyezîd-i Bistâmî'ye atfedilen coşkun ifadeler sekr hâlinin dilde açtığı gerilimi örnekler niteliktedir.<sup>50</sup> Ne var ki sekr hâli, kendi başına bırakıldığında süreklilik ve düzen kazanamaz; hakikat bu düzeyde yoğun biçimde yaşanır, ancak toplumsal, ahlâkî ve düşünsel düzlemde taşınabilir bir forma bürünmez. Böylece sekr, hakikatin yaşantısal yoğunluğunu mümkün kılarken, aynı zamanda onun iletilmesi ve sürdürülmesi bakımından bir sınırla karşı karşıya kalır.

Sekr kavramı bağlamında önemli bir yere sahip olan keşf sözlük anlamıyla perdenin kaldırılmasına işaret ederken; terimsel düzlemde hakikatin herhangi bir aracılık olmaksızın, doğrudan kalbe doğmasıdır.<sup>51</sup> Bu bağlamda keşf, bilgi ile bilen arasında kurulan dolaysız bir birlik hâlidir. Kişi, kendisi ile bilmek istediği şey arasındaki ikiliği aştığında ve bu ikilik yerini bütünlüğe bıraktığında hakikî bilgi meydana gelir. İbn Arabî'ye göre insan, nazar ve istidlal yöntemleriyle hakikate ulaşamaz; bu yöntemler yalnızca sınırlı ve dolaylı bir bilgi sunar. Hakikate ulaşmak, ancak keşf sahibi olmakla mümkündür.<sup>52</sup>

Sahv, sekr hâlinin ardından gelen uyanıklık, ayıklık ve denge durumunu ifade eder.<sup>53</sup> Bu yönelimde özne, kendine geri döner; sekr hâlinde yaşanan yoğun deneyim, ahlâkî, düşünsel ve toplumsal bağlamlar içerisinde yeniden

<sup>48</sup> İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risalesi*, ed. Süleyman Uludağ (Dergâh Yayınları, 2025), 148-150.

<sup>49</sup> Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2016), "Tasavvuf Terimleri Sözlüğü", 310-320.

<sup>50</sup> Louis Massignon, *Hallac-ı Mansur'un Çilesi İslam'ın Mistik Şehidi (Cilt 1)*, çev. İsmet Birkan (İstanbul: Ardıç Yayınları, 2006), 139-140.

<sup>51</sup> Davud el-Kayseri, *Mukaddemat*, çev. Hasan Şahin vd. (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997), 47.

<sup>52</sup> Muammer İskenderoğlu, "Fahreddin Râzî ve İbn Arabî'de Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Yöntemi: - Keşf mi? Nazar ve İstidlal mi? -", *Usul İslam Araştırmaları* 22/22 (2014), 176.

<sup>53</sup> Tusi, *İslam Tasavvufu*, 399-400.

düzenlenir. Sahv, hakikatin dilsel ve kavramsal düzeyde ifade edilebilir hâle gelmesini mümkün kılar.<sup>54</sup> Bu yönüyle sahv, hakikatle kurulan ilişkinin bir kendine gelme biçimi olarak değerlendirilebilir. Sahv durumunda özne-nesne ayrımı yeniden kurulur; ancak bu ayrım, hakikatin aşkın boyutunu tümüyle dışlamaz. Aksine sahv, aşkın tecrübenin insanî ve tarihsel düzlemde taşınabilir bir forma bürünmesini sağlar. Böylece hakikat hem yaşanan hem de sorumluluk bilinci içinde sürdürülen bir varoluş ilkesi hâline gelir.

Sekr ile Dionysosçu taşkınlık, hakikatin dolaysız yaşantı boyutunu; sahv ile Apolloncu düzenleme ise bu yaşantının ifade edilebilirliğini temsil eder. Sekr ve sahv kavramları bağlamında hafıza ve unutmaya, hakikatin insan deneyiminde nasıl süreklilik kazandığını ve nasıl dönüştüğünü belirleyen yapısal kiplerdir. Hakikat, ne tamamen muhafaza edilebilen bir içerik ne de bütünüyle kaybolan bir yoğunluk olarak kalır. Hafıza ile unutmaya arasındaki ilişki de burada çift yönlü işler. Kavramlaştırılan deneyim hafızada yer edinirken, kavrama direnen unutmaya canlılığı ve hareketi devam ettirir. Bu nedenle hakikat deneyimi, ne yalnızca unutmaya yani sekr hâlinde ne de salt hafıza yani sahv hâlinde tamamlanır. Hafıza-unutmaya eksenleri, sekr ve sahv gerilimleriyle birlikte düşünüldüğünde, hakikat ne bütünüyle korunabilir bir içerik ne de tamamen taşkın bir yoğunluktur; o, her temasında kısmen açılan, kısmen geri çekilen bir ufuk olarak belirir.

Sekr ile sahv arasındaki ilişki, birbirini dışlayan bir karşıtlık olarak değil; hakikat deneyiminin zorunlu bir gerilimi olarak düşünülmelidir. Sekr olmaksızın sahv, hakikati salt normatif, biçimsel ve kurumsal bir düzene indirgeme riski taşırken; sahv olmaksızın sekr, hakikati sürdürülebilir bir anlam dünyasına ve yaşam pratiğine dönüştürmekte yetersiz kalır. Bu nedenle İslâm mistisizmi, hakikati ne yalnızca taşkın vecd hâllerine ne de bütünüyle ölçülü ve denetimli bilinç durumlarına indirger. Hakikat, sekr ile açılan; sahv ile taşınan, düzenlenen ve sorumluluk alanına yerleştirilen bir deneyim olarak belirir. Bu bağlamda sekr-sahv ilişkisi, hakikatin insan deneyimi içerisinde kendinden geçme ile kendine gelme arasındaki salınımda açığa çıktığını gösteren güçlü bir kavramsal çerçeve sunar.

### 3.3. Apollon ve Dionysos

<sup>54</sup> Kuşeyri, *Tasavvuf İlmüne Dair Kuşeyri Risalesi*, 148.

Apolloncu ve Dionysosçu ilkeler, bu çalışmada ortaya konulan kendine gelme ve kendinden geçme yönelimlerinin felsefî ve estetik düzlemdeki karşılıkları olarak okunabilir. Bu bölümün temel iddiası, söz konusu iki ilkenin hakikatle kurulan ilişkinin farklı yönelim kiplerini temsil ettiğidir. Buna göre Apolloncu yönelim, hakikatin düzenlenmesi, sınırlandırılması ve temsil edilmesi sürecine karşılık gelirken; Dionysosçu yönelim, hakikatin doğrudan, bütünsel ve taşkın bir deneyim olarak yaşanmasını ifade eder.

Apolloncu ve Dionysosçu ilkeler, daha önce zikredilen kendine gelme-kendinden geçme, sekr-sahv ve limbik sistem-prefrontal korteks eksenleriyle yapısal bir akrabalık sergiler. Apolloncu yönelim, hakikatin biçimlendirilmesi ve görünür kılınması işlevini üstlenir, hakikatle kurulan ilişkinin temsil edici, düzenleyici ve mesafe koyucu kipini ifade eder. Dionysosçu deneyimin merkezinde ise bireysel sınırların çözülmesi, özne-nesne ayrımının geçici olarak erimesi ve varoluşun bütünsel akışıyla temas yer alır. Nietzsche'ye göre salt Apolloncu bir estetik, yaşamın trajik derinliğini yüzeyselleştirirken; salt Dionysosçu bir taşkınlık, süreklilik ve anlam üretme imkânını ortadan kaldırır. Dionysosçu olan yaşanır, Apolloncu olan ise bu yaşantıyı taşınabilir ve paylaşılabilir kılar.<sup>55</sup> Nietzsche'ye göre Sokratik rasyonalizmle birlikte düşünce yaşamdan koparak kendi kavramsal tutarlılığına kapanmış, hakikatin canlı deneyim boyutunu yitirmiştir. Böylece hakikat, tanımlanan, kanıtlanan ve sabitlenen bir ideal hâline gelmiştir. Bu dönüşüm, Apolloncu ilkenin Dionysosçu olanı bastırmasıyla sonuçlanmış; ölçü ve mantıksal tutarlılık, yaşamın trajik ve çelişkili doğası pahasına mutlaklaştırılmıştır.<sup>56</sup> Nietzsche'ye göre metafizik ve teolojik sistemlerin ortak yanılığısı, oluşun akışını dondurarak onu sabit bir varlık fikri altında güvence altına alma çabasıdır. Bu çaba, yaşamın belirsiz karakterine katlanamayan bir bilincin savunma mekanizmasıdır.

### 3.3.1. Dionysos

Dionysos, Antik Yunan düşüncesinde sıradan bir mitolojik figür olmanın çok ötesinde, insanın varlıkla kurduğu ilişkinin bastırılmış ve unutulmuş boyutlarını açığa çıkararak kurucu bir ilke olarak belirir. Euripides'in Bakkhalar

<sup>55</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 22-23.

<sup>56</sup> Harry Neumann - R. J. Hollingdale, "The Will to Power", *Journal of the History of Philosophy* 6/3 (1968), 309.

isimli eserindeki çatışma, Dionysos ile Pentheus arasındadır. Bu çatışma, ölçü ve taşkınlık, yasa ve esriklik, düzen ve oluş arasındaki ontolojik bir gerilimi temsil eder. Pentheus, Apolloncu aklın erken bir figürü olarak, Dionysos'u tanımayı değil, denetlemeyi ve bastırmayı amaçlar. Euripides, Dionysos'u salt bir coşku ve özgürleşme figürü olarak değil yıkıcı bir güç olarak resmetmesinde açığa çıkar. Bu noktada Bakkhalar, *Nietzsche'nin Tragedyanın Doğuşu*'nda geliştirdiği Apolloncu-Dionysosçu diyalektiğin bir ön-figürü olarak okunabilir. Bakkhalar'daki ritüel, müzik, dans ve koro unsurları, Dionysosçu hakikatin kavramsal değil, bedensel ve kolektif bir deneyim olarak açığa çıktığını gösterir. Koro, bireysel bilincin çözülmesini ve ortak bir ritim içinde erimesini temsil eder.<sup>57</sup>

Dionysos'un taşkınlığı ritüel, müzik, dans ve kolektif deneyim aracılığıyla dönüştürücü bir düzene kavuşur. Dionysos'un sürgünlüğü ve parçalanmışlığı, hakikatin oluş içinde açılan, bedende deneyimlenen ve estetik biçimler aracılığıyla taşınan bir süreç olduğunu gösterir. Dionysos miti, hakikatin sınırda dolaşan, bedeni sarsan, kimliği çözen ve insanı kendisiyle yüzleştiren bir deneyim olduğunu gösterir.<sup>58</sup> Apolloncu *kendini bil* buyruğunun Dionysosçu deneyimde *kendini unuta* dönüşmesi, bilmenin öznesinin çözülmesi anlamına gelir. Dionysosçu deneyim, insanı benliğin tarihsel ve kültürel yüklerinden arındırarak, varoluşun daha derin ve ilksel katmanlarıyla yüz yüze getirir. İnsan, bu deneyimde, kendisini yöneten kültürel kodları paranteze alır.<sup>59</sup>

Dionysos kültü ile Antik Yunan tiyatrosu arasında da tarihsel ve yapısal bir bağı vardır. Bağbozumu şenliklerinde söylenen dithyramboslar, maske kullanımı, koro dansları ve kolektif coşku, tragedyanın ritüel kökenlerini oluşturur. Bu ritüellerde trans hâline geçmek amacıyla kullanılan maddeler, müzik, ritim ve dans insanın gündelik kimliğini çözülmeye bırakarak onu bireysel sınırların silikleştiği bir deneyim alanına taşır.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Euripides, *Bakkhalar*, çev. Sabahattin Eyüboğlu (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), IX-X.

<sup>58</sup> Pierre Grimal, *Mitoloji Sözlüğü*, çev. Sevgi Tamgüç (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2023), 156-159.

<sup>59</sup> Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, 119.

<sup>60</sup> Colette Estin - Helene Laporte, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, çev. Musa Eran (Ankara: Tübitak Yayınları, 2005), 105.

Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*'nda Dionysosçuluğu bireyleşme ilkesinin (principium individuationis) sınırlarının aşıldığı ontolojik bir kırılma anı olarak düşünür. Birey, benlik, özne, nesne, form, ölçü ve temsil *principium individuationis* ilkesinin ürünüdür. Dionysosçu deneyimde öznenin kaybolması bireysel benliğin ardında işleyen evrensel yaşam itkisiyle temas anlamına gelir. Dionysosçu esrimede insan kendini ayrı bir ben olarak değil, oluşun kendisiyle özdeş bir varlık olarak hisseder. Bunun için insanın kendisini unutmaması gerekir.<sup>61</sup>

Nietzsche'ye göre yaşamın hakikati, kavramsal çözümleme ya da bilimsel açıklama yoluyla değil Dionysosçu deneyim aracılığıyla ifşa olur. Bu deneyim, öznenin kendisini bireysel sınırları içinde güvence altına alan düzeneklerin askıya alındığı, varoluşun bütünsel akışına doğrudan temas edilen bir kendinden geçme hâlidir.<sup>62</sup> Dionysos kültünün merkezinde yer alan ekstasis, salt geçici bir kendinden geçme hâli olarak değerlendirilmemelidir. Ekstasis, kimi durumlarda bireyin kimliğini, sınırlarını ve toplumsal konumunu dönüştüren varoluşsal bir kırılma anı olarak anlam kazanır. Birey, bu deneyimde yalnızca gündelik bilincin dışına çıkmakla kalmaz; aynı zamanda kendisini belirleyen normlar, roller ve hiyerarşilerle arasına mesafe koyarak, daha kapsayıcı ve bütünsel bir varoluş düzlemine temas eder.<sup>63</sup> Koribantlar, Antik Yunan dinî tahayyülünde esrime ekseninde şekillenen arkaik kutsallığın en yoğun ifadelerinden biri olarak ortaya çıkar. Koribantlar, kimi zaman yarı-ilahî varlıklar, kimi zaman ise müzik ve dans aracılığıyla kutsala hizmet eden rahip-dansçılar olarak betimlenir. Koribantik ritüellerin ayırt edici özelliği, tympanon, ziller, flütler ve kimi zaman silah sesleriyle örülen yoğun bir işitsel alanın, şiddetli ve ritmik bedensel hareketlerle birleşerek katılımcıyı gündelik bilinçten koparan bir ekstasis hâline sürüklemesidir. Burada beden, kutsal deneyimin asli ve kurucu zemini hâline gelir.<sup>64</sup>

Bedensel ve ritmik esrime pratiği, insanın kutsalla kurduğu ilişkinin yalnızca mitolojik temsiller üzerinden değil, bilinç dönüşümüne imkân tanıyan

<sup>61</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 25-26.

<sup>62</sup> Ofelia Schutte, *Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), 13.

<sup>63</sup> E. R. Doods, *Antik Yunanistan'da Rasyonel ve İrrasyonel*, çev. Ahmet Demirhan (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023), 110.

<sup>64</sup> Doods, *Antik Yunanistan'da Rasyonel ve İrrasyonel*, 113-114.

teknikler aracılığıyla da yapılandığını gösterir. Bu noktada Mircea Eliade'nin şamanizm çözümlemesi, esrimenin dinler tarihinde nasıl kuramsallaştırılabileceğine dair genel bir kavramsal çerçeve sunması bakımından önemlidir. Eliade, şamanizmi belirli bir coğrafyaya indirgemek yerine, onu esrime etrafında örgütlenen özgül bir dinsel yapı olarak tanımlar. Eliade'ye göre esrime, rastlantısal bir taşkınlık ya da kontrolsüz bir trans hâli değil; belirli pratikler aracılığıyla öğrenilen ve denetlenen bir bilinç dönüşümüdür.<sup>65</sup>

Dionysosçu esrimenin en çarpıcı bedensel göstergelerinden biri olan başın ritmik biçimde sallanması, antik kaynaklarda ısrarla vurgulanan hem simgesel hem de fizyolojik bir harekettir. Saçların göğe savrulması, başın ileri-geri salınması ve boynun gevşemesi, bilincin rasyonel denetiminden kısmen ya da bütünüyle çekilen beden tanrısal etkiye açıldığını imleyen ortak bir motif oluşturur. Bu hareket, benliğin merkezî denetim noktalarının çözülmesine eşlik eden ritmik bir eşik işlevi görür. Euripides'in esrik dansçıları başlarının üzerinde ateş taşıdıkları hâlde yanmamaları, bu durumun salt şiirsel bir abartı olmadığını düşündürür. Nitekim Britanya Kolumbiası'ndan Güney Afrika'ya, Sumatra'dan Siam ve Sibiryaya uzanan etnografik kayıtlar, trans hâlindeki bireylerin ateş, kor ya da bedensel sınırları zorlayan hareketler karşısında acıdan etkilenmediklerini gösteren paralel örneklerle bu anlatıyı destekler. Bu bağlamda Dionysosçu esrime, tarihsel olarak yerel bir mitolojik motiften çok, kültürlerarası bir deneyim mantığına işaret eder. 19. yüzyıl başlarında Etiyopya'da kaydedilen ve davul, trampet ile flüt eşliğinde icra edilen esrimeli danslara ilişkin anlatılar, bu deneyimin yalnızca kutsal değil, aynı zamanda terapötik bir işleve sahip olduğunu düşündürür. Dansın doruk noktasında hastanın olağanüstü bir hızla fırlayıp aniden yere yığılması ya da bedensel hareketlerin insandan çok bir geyik sıçrayışını andıracak biçimde dönüşmesi, bilincin paranteze alındığı bu eşik hâlin bedeni hem dayanıklılık hem de kırılabilirlik bakımından yeniden yapılandırıldığını gösterir. Tüm bu örnekler, Dionysosçu esrimenin kültürel farklılıklara rağmen ortak bir trans mantığına dayandığını ve insan bedeninin sınırlarını aşma potansiyeline işaret ettiğini ortaya koyar.<sup>66</sup>

<sup>65</sup> Mircea Eliade, *Şamanizm: İlk Esrime Teknikleri*, çev. İsmet Birkan (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2018), 21-30.

<sup>66</sup> Doods, *Antik Yunanistan'da Rasyonel ve İrrasyonel*, 301-304.

### 3.3.2. Apollon

Antik Yunan mitolojisinin çok katmanlı ve simgesel açıdan en yoğun figürlerinden biri olan Apollon, Olymposlular'ın ikinci kuşak tanrıları arasında yer alır. Zeus ile Leto'nun oğlu, Artemis'in ikiz kardeşi olan Apollon, mitolojik anlatılarda düzen, ölçü ve estetik bütünlüğün kurucu ilkelerinden biri olarak temayüz eder. Böylece Apollon, kozmik düzeni ahlaki ve ritüel bir çerçeveye oturtan bir figür olduğunu ortaya koyar. Böylece Delphoi, Apollon'un kehanet, ölçü ve kutsal düzenle özdeşleşen merkezi hâline gelir.<sup>67</sup> Apollon, ritmin ve ölçünün düzenleyici ilkesi olarak tasavvur edilmiştir. Nasıl ki kalıplaşmış söylem dili belirli bir biçim içinde sabitliyorsa, Apolloncu kehanet de belirsiz olan geleceği belirli bir form içine yerleştirir. Nietzsche'nin yorumunda Apolloncu ilke, kaotik olanı biçim, ölçü ve görünüş aracılığıyla sınırlandıran estetik bir düzen kurma gücünü ifade eder.<sup>68</sup>

Kehanetlerini manzum sözlerle dile getiren Apollon, kâhinlerin olduğu kadar, şairlerin de esin kaynağıdır. Onun söz konusu esinlendirme gücü, her ne kadar Dionysos ile paylaştığı bir yetenek olsa da daha ölçülü bir karakter arz etmesiyle Dionysos'un gücünden farklıdır.<sup>69</sup> Apollon, Antik Yunan düşüncesinde insan aklının, düzen arzusunun ve bilme istencinin simgesel ifadesidir. Onun ışığı, belirsizliği dağıtan, hakikati görünür kılan bir ışıktır. Bu bağlamda Apollon, mükemmel biçimi rastlantısal bir güzellik olarak değil, aklın denetiminden geçmiş bir düzen olarak temsil eder. Rasyonellik ve kesinlik, onun düşünsel mirasının merkezinde yer alır; ahenk ve denge ise hem bireysel yaşamın hem de toplumsal düzenin ideal biçimleri olarak öne çıkar.<sup>70</sup>

Apollon'un sahip olduğu özellikler ferdiyeti, kanunlara riayet etmeyi, kendini tanımayı, rasyonel bilgiyi salık verir.<sup>71</sup> Bu anlamda varlığı akılla algılama ve akıl yetisine dayanan yöntemlerle biçimlendirme gücü ve yeteneğidir.<sup>72</sup> Apolloncu yönelim açıklık ve sınır ilkeleri etrafında şekillenen bir kendine gelme hâlini ifade eder. Bu yönelimde hakikat, görünür kılınan, ayrıştırılan ve

<sup>67</sup> Estin - Laporte, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, 104.

<sup>68</sup> Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2021), 84.

<sup>69</sup> Grimal, *Mitoloji Sözlüğü*, 79-83.

<sup>70</sup> Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, 54-59.

<sup>71</sup> Senail Özkan, *Nietzsche: Kaplan Sirtında Felsefe* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2015), 237-243.

<sup>72</sup> Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, 44.

temsil edilen bir yapı olarak belirir. Apolloncu düzen, insanın dünyayı kavramsal olarak anlamlandırmasını sağlar.<sup>73</sup>

Nietzsche düşüncesinde Apolloncu ilkenin en önemli özelliği bireysellik kavramıyla yakından ilişkili olmasıdır. Ancak burada söz konusu olan bireysellik, kendini bilen, sınırlarının farkında olan ve bu sınırlar içinde yetkinleşen bir öznenin bireyselliğidir. Apollon'un *kendini bil* <sup>74</sup> buyruğuyla özdeşleşen *principium individuationis*, çoğu zaman istikrar ve güvence ilkesi olarak yorumlansa da Nietzsche açısından aynı zamanda hakikat karşısında duyulan dehşetin kaynağıdır.<sup>75</sup> Zira hakikat, sürekli bir oluş ve değişim hâli olarak, sabitlik iddiası taşıyan her türlü bireysel kimliği çözülmeye uğratma eğilimindedir. Belirlenmiş ve katılaşmış bir kimlik, hakikatin akışkanlığı karşısında dağılmaya mahkûmdur. Bu anlamda hakikat, yalnızca durağan olanı değil, belirli ve tanımlı her kimliği aşar.

Yaşamın kendisini kurma ve saklama durumu Apolloncu ilke aracılığıyla kültürü mümkün kılmıştır. Böylece insan kültürel düzenleme sayesinde ölümlülüğünün bilincinden kendini koruyabilmiştir. Apolloncu yaratının ürünü olan kültür, gerçekliğin biçimsiz, kaotik ve sürekli değişen yapısını düzenlenmiş görünümüne hâline getirerek, insana ölümü kendisinden öteleyebileceği ve yaşama katlanabileceği görece güvenli bir dünya sunar. Bu anlamda kültür, hakikatin yıkıcı yoğunluğunu doğrudan deneyimlemekten ziyade, onu estetik biçimler aracılığıyla dolaylı olarak taşınabilir kılan bir ara katman olarak işlev görür. Apolloncu yaratım, zihnin dünyaya sınır çizme edimini ifade eder. Çokluğun durmaksızın açılan ve belirsizlik üreten akışı, görünüş aracılığıyla ayrılmış ve tanımlanabilir biçimler olarak kavranabilirlik kazanır. Böylece değişimin baş döndürücü sürekliliği, ölçü, oran ve bireysellik ilkeleri altında geçici de olsa sabitletir. Bu sabitleme, bir hakikatten kaçış değil; aksine, yaşamın kendisini sürdürebilmesi için Apolloncu koruyucu maske olarak anlaşılmalıdır.<sup>76</sup> Bu manada Apolloncu ilke, insanı gerçekliğin yıkıcı ve çıplak doğrudanlığıyla

<sup>73</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013), 626.

<sup>74</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 32.

<sup>75</sup> Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 20.

<sup>76</sup> Julian Young, *Nietzsche's Philosophy of Art* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 32.

baş başa bırakmak yerine, ona biçim, sınır ve anlam sunan bir ara katman tesis eder. Bu sayede yaşam, salt katlanılması gereken kör bir yazgı olmaktan çıkar.<sup>77</sup>

Apolloncu bağlamda kendine gelme, hakikatle kurulan ilişkinin refleksif, düzenleyici ve anlamlandırıcı yönelim kipini ifade etmektedir. Kendinden geçme hâlinde askıya alınan öznel denetim, kendine gelme durumunda yeniden tesis edilir; deneyim, kavramsal çerçeveler içinde düzenlenir, ayrıştırılır ve anlamlı bir bütünlük içine yerleştirilir. Bu yönelimde hakikat, bilinebilir, ifade edilebilir ve paylaşılabilir bir yapı olarak görünürlük kazanır. Kendine gelme hâlinde hakikat, dil, kavram ve mantıksal tutarlılık aracılığıyla erişilebilir kılınır. Bilme edimi, burada pasif bir yansıtma süreci olmaktan çok, deneyimi seçen, ayıklayan ve yeniden kuran etkin bir faaliyettir. Felsefi ve bilimsel düşünce, bu yönelim kipinin en belirgin ifade alanlarını oluşturur. Hakikat, bu çerçevede ölçülebilir, gerekçelendirilebilir ve eleştirilebilir bir içerik hâline gelirken, özne de kendisini bilen ve deneyimlerini kavramsallaştıran bir konuda bulur.

Deneyimin kavramsallaştırılması, zorunlu olarak bir sınırlama sürecini içerir; yoğunluk, süreksizlik ve sezgisel boyutlar bu düzenleyici çerçeve içinde geri çekilebilir. Bu nedenle kendine gelme, hakikati bütünüyle açığa çıkaran nihai bir durum değil; hakikat deneyiminin belirli bir yönünü mümkün kılan zorunlu fakat sınırlı bir ilişki biçimi olarak düşünülmelidir. Hakikat, Apolloncu açıklık ve düzen ilkeleri sayesinde görünürlük kazanırken, aynı zamanda bu ilkelerin sınırlarında aşan ve taşan bir fazlalık olarak varlığını sürdürür. Onun ışığı, bilinmeyi ortadan kaldıran mutlak bir açıklık değil; karanlıkta kalan unsurları düzenli bir bütünlük içinde çözümlenebilir kılan bir aydınlatmadır. Böylece Apollon, kaotik olanı bastıran değil, onu görünür ve katlanılabilir kılan estetik ve bilişsel bir düzenleme ilkesini temsil eder.<sup>78</sup>

Bununla birlikte insan, bu iki deneyim kipinden yalnızca birine indirgenemez. Nietzsche’de karşıtlık, düzen, ölçü ve biçim ile özdeşleştirilen Apolloncu estetik anlayış ile taşkınlık, sınır tanımazlık ve biçim yoksunluğu üzerinden ortaya çıkan Dionysoscucu estetik anlayış arasındaki dinamik gerilimde kendini

<sup>77</sup> Sengün M. Acar Vanleene, “Nietzsche’nin Sanat Anlayışı Bağlamında Apollon ve Dionysos”, *Felsefe Dünyası* 53 (2011), 244-248.

<sup>78</sup> Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, 45.

gösterir.<sup>79</sup> Apolloncu ve Dionysosçu ilkeler arasında belirgin bir karşıtlık bulunsa da bu karşıtlık yıkıcı bir dışlama ilişkisi değil, yeniden üretimi mümkün kılan dinamik bir gerilim alanı oluşturur.<sup>80</sup> Kültürel ve sanatsal yaratım, tam da bu gerilim sayesinde süreklilik kazanır: Apolloncu biçimlendirme Dionysosçu çözümlenmeyle sarsılır, Dionysosçu taşkınlık ise Apolloncu düzenleme aracılığıyla yeniden biçim kazanır. Bu döngü, Nietzsche'de yaşamın kendisini sürekli olarak yeniden kurma kapasitesinin estetik ifadesi olarak anlaşılmalıdır.

Yukarıda ele alınan limbik sistem–prefrontal korteks ayrımı, sekr–sahv kavram çifti ve Apolloncu–Dionysosçu ikili yapı, ilk bakışta farklı disiplinlere ait bağımsız açıklama modelleri gibi görünse de bu çalışmanın temel iddiası açısından ortak bir yapısal mantık sergilemektedir. Bu üç yaklaşım, insanın hakikatle kurduğu ilişkinin iki temel yönelim etrafında şekillendiğini farklı düzlemlerde ortaya koymaktadır: yoğunluk, dolaysızlık ve çözülme ile karakterize edilen kendinden geçme; buna karşılık düzenleme, kavramsallaştırma ve refleksif bilinç ile belirlenen kendine gelme. Nörobiyolojik düzlemde bu ayrım limbik sistem ile prefrontal korteks arasındaki işlevsel farklılaşma üzerinden; mistik düzlemde sekr ile sahiv arasındaki deneyimsel gerilim üzerinden; estetik ve felsefi düzlemde ise Dionysosçu taşkınlık ile Apolloncu düzen arasındaki karşıtlık üzerinden görünür hâle gelmektedir. Bu paralellikler, söz konusu kavram çiftleri arasında doğrudan bir özdeşlik kurmaktan ziyade, hakikat deneyiminin farklı bağlamlarda tekrar eden yönelimsel bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu çalışma, disiplinler arası örnekleri yan yana getiren eklektik bir yaklaşım önermekten ziyade, bu örnekler aracılığıyla hakikatin insan deneyiminde nasıl benzer yapısal gerilimler içinde açığa çıktığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

## Sonuç

Bu çalışma, hakikat kavramını klasik doğruluk teorilerinin sınırlarını aşan daha geniş bir ontolojik ve deneyimsel çerçevede yeniden düşünmeyi amaçlamıştır. Felsefe tarihinde hakikat çoğu zaman ya önermelerin

<sup>79</sup> Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan (Metis Yayınları, 2021), 74.

<sup>80</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2010), 25.

doğruluğunu belirleyen epistemolojik bir lct ya da metafizik bir varlık ilkesi olarak ele alınmıştır. Ancak bu yaklaşımlar, hakikatin insan deneyimi içerisinde nasıl yaşandığı ve özne ile hakikat arasındaki ilişkinin hangi yönelim biçimleri aracılığıyla kurulduğu sorusunu yeterince açıklığa kavuşturamamaktadır. Özellikle uygunluk teorileri hakikati özne-dışı bir karşılık ilişkisine indirgerken, pragmatist ve dilsel yaklaşımlar onu işlevsellik ya da söylemsel yapılara bağımlı kılma eğilimindedir. Bu durum, hakikatin ne yalnızca dış dünyaya ne de yalnızca dile indirgenebileceğini gösteren deneyimsel boyutunun kuramsal olarak eksik kalmasına yol açmaktadır.

Bu makale, söz konusu indirgemeci eğilimlere karşı, hakikati insanın bilinç hlleri, bedensel süreçleri ve varoluşsal yönelimi arasında kurulan çok katmanlı bir ilişkiler ağı içerisinde açığa çıkan dinamik bir deneyim alanı olarak kavramsallaştırmayı önermektedir. Bu doğrultuda temel varsayım şudur: hakikat, deneyimin dışında doğrulanan bir içerik değil, deneyimin belirli yönelimsel biçimleri içerisinde açığa çıkan bir olaydır. Dolayısıyla hakikat, ne yalnızca epistemolojik bir doğruluk lct ne de salt öznel bir yaşantı olarak kavranabilir; aksine bilinç hlleri, bedensel süreçler ve varoluşsal yönelimler arasındaki etkileşimde ortaya çıkan ilişkisel bir oluş olarak anlaşılmalıdır.

Bu yaklaşım, hakikat ile deneyim arasındaki ilişkiyi temsile dayalı modellerden ayırarak *yanıştırma* yerine *açığa çıkma* kavramı üzerinden temellendirir. Buna göre deneyim, hakikatin temsil edildiği bir alan değil, hakikatin gerçekleştiği kurucu bir zemindir. Hakikat, deneyimin içinde sonradan doğrulanan bir içerik olmaktan ziyade, belirli yoğunluk ve yönelim koşulları altında ortaya çıkan bir yapı kazanır.

Bu çerçevede çalışma, hakikatin iki tamamlayıcı yönelim kipi içerisinde açığa çıktığını ileri sürmektedir: kendinden geçme ve kendine gelme. Kendinden geçme, özne-nesne ayrımının zayıfladığı ve hakikatin dolayımız bir bütünlük olarak tecrübe edildiği bir aılma biçimini ifade ederken; kendine gelme, bu bütünlüğün kavramsal, dilsel ve paylaşılabilir yapılara dnştrlmesini mümkün kılar. Bu nedenle hakikat ne yalnızca yaşanan ne de yalnızca ifade edilen bir şeydir; o, yaşantı ile ifade arasında sürekli devinen bir oluş sürecidir. Mevcut teorilerin çoğu bu iki boyuttan yalnızca birine odaklanmakta ya hakikati kavramsal temsile indirgemekte ya da onu ifade

edilemez bir deneyime hapsedilmektedir. Bu çalışma ise hakikatin ancak bu iki yönelim arasındaki gerilimli birlik içerisinde anlaşılabilirliğini ileri sürerek literatürdeki bu tek taraflılığı eleştirel biçimde aşmayı hedeflemektedir.

Bu modelin özgünlüğü, hakikati sabit bir içerik ya da tekil bir doğruluk ölçütü olarak değil, farklı bilinç kipleri arasında kurulan geçişler içerisinde ortaya çıkan bir süreç olarak kavramsallaştırmasında yatmaktadır. Bu yönüyle çalışma, hakikat tartışmalarına üç düzeyde katkı sunmaktadır: (i) hakikati deneyimden bağımsız bir doğruluk kategorisi olarak ele alan yaklaşımların sınırlarını göstermesi, (ii) deneyim ile hakikat arasında yönelimsel ve ilişkiyel bir model önermesi ve (iii) bu modeli fenomenolojik, nörobiyolojik ve mistik bağlamları bir araya getiren disiplinler arası bir çerçevede temellendirmesidir.

Bu bağlamda Nietzsche'nin Apollon-Dionysos karşıtlığı, hakikatin deneyimsel ve kavramsal boyutları arasındaki gerilimi anlamak için analitik bir çerçeve olarak yeniden yorumlanmıştır. Benzer şekilde MacLean'ın üçlü beyin modeli, bu yönelimlerin biyolojik zeminini açıklamak için yardımcı bir çerçeve sunmaktadır. Kendinden geçme deneyimleri limbik sistem süreçleriyle, kendine gelme yönelimleri ise prefrontal korteks etkinliğiyle ilişkilendirilebilir. Bununla birlikte bu çalışma, söz konusu biyolojik açıklamaları indirgemeci bir çerçeveye hapsedmeden, hakikat deneyiminin fenomenolojik ve varoluşsal boyutunu koruyan bir yaklaşım benimsemektedir.

İslâm mistisizmindeki sekr ve sahv kavramlarının bu modelle ilişkilendirilmesi ise, farklı düşünce geleneklerinde hakikatin benzer yönelimsel yapılar aracılığıyla tecrübe edildiğini göstermektedir. Sekr hâli kendinden geçme yönelimine, sahv hâli ise kendine gelme yönelimine karşılık gelmekte; böylece hakikatin deneyimsel ve kavramsal boyutları arasındaki dinamik ilişkinin kültürler arası sürekliliği ortaya konulmaktadır.

Bu analizler doğrultusunda ulaşılan temel sonuç, hakikatin ne tekil ne de durağan bir içerik olarak kavranabileceğidir. Hakikat, insanın kendisini aşabildiği ve yeniden kurabildiği iki yönelim arasında ortaya çıkan dinamik bir süreçtir. Bu süreçte kendinden geçme, hakikatin yoğunluğunu ve doğrudanlığını mümkün kılarken; kendine gelme, bu deneyimin ifade edilebilir, paylaşılabilir ve sürdürülebilir bir forma kavuşmasını sağlar.

Dolayısıyla hakikat, sezgi ile kavram, deneyim ile düşünce ve çözülme ile yeniden kurulu arasındaki gerilimli dengede açığa çıkan ilişkisel bir olaydır.

Bununla birlikte önerilen model bazı sınırlılıklar içermektedir. Özellikle bu yönelim kiplerinin ampirik olarak nasıl belirlenebileceği ve farklı kültürel bağlamlarda nasıl iledii, ileri araştırmalar için açık sorular olarak kalmaktadır. Gelecek çalışmaların bu yapıları deneysel ve karşılaştırmalı yöntemlerle incelemesi, önerilen çerçevenin aıklayıcılıını güçlendirebilir.

Sonuç olarak bu çalışma, hakikat tartışmalarına iki düzeyde katkı sunmaktadır: İlk olarak, hakikati doğruluk teorilerinin ötesine taşıyarak deneyim temelli ve yönelimsel bir model önermektedir. İkinci olarak ise bu modeli fenomenoloji, nörobilim ve tasavvuf düşüncesi arasında kurduğu eleştirel ve bütüncül ilişki aracılığıyla temellendirmektedir. Bu yaklaşım, hakikati yalnızca bilginin doğruluğunu belirleyen bir lt olmaktan çıkararak, insanın kendisini açma ve yeniden kurma süreçlerinde sürekli açılan dinamik bir deneyim ufku olarak yeniden tanımlamaktadır. Bu çerçevenin, hakikat problemine ilişkin gelecekteki tartışmalar için hem kavramsal hem de metodolojik yeni imknlar sunduğu ileri sürülebilir.

### Kaynakça

- Anlı, Ömer Faik. "Hakikatin Replikası: Post-Hakikatten Liberal İroniye Epistemolojik Bir Hat." *Academic Journal of Philosophy/Felsefi Dn* 24 (2025).
- Aristoteles. *Metafizik*. ev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2012.
- Azra, Erhat. *Mitoloji Szlu*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Bennett, Max - Hacker, Peter. *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2003.
- Casey, B. J. vd. "The Adolescent Brain". *Annals of the New York Academy of Sciences* 1124 (2008), 111-126. <https://doi.org/10.1196/annals.1440.010>
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Szlu*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013.
- Damasio, Antonio. *Descartes'ın Yanılgısı*. ev. Bahar Atlamaz. İstanbul: Varlık Yayınları, 2006.

- Deleuze, Gilles. *Nietzsche ve Felsefe*. çev. Ferhat Taylan. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2010.
- Descartes, Rene. *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Üzerine Düşünceler*. çev. Mehmet Karasan. İstanbul: Kapra Yayıncılık, 1964.
- Doods, E. R. *Antik Yunanistan'da Rasyonel ve İrrasyonel*. çev. Ahmet Demirhan. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.
- Eliade, Mircea. *Şamanizm: İlkel Esrime Teknikleri*. çev. İsmet Birkan. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2018.
- Erdem, Ö Faruk. "William James' te Hakikat Problemi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2017), 209-235.
- Estin, Colette - Laporte, Helene. *Yunan ve Roma Mitolojisi*. çev. Musa Eran. Ankara: Tübitak Yayınları, 2005.
- Euripides. *Baklılar*. çev. Sabahattin Eyüboğlu. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Farabi. *Harfler Kitabı Kitabı'l-Hurüf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008. <https://www.maltepekitabevi.com/harfler-kitabi-kitabul-huruf>
- Fuster, Joaquin. *The Prefrontal Cortex*. Amsterdam: Elsevier, 2008.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem, C. 1*. çev. Hiisamettin Arslan - İsmail Yavuzcan. 2 Cilt. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.
- Gallagher, Shaun. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- Gazzaniga, Michael S. *The Ethical Brain*. New York: Dana Press, 2005.
- Grimal, Pierre. *Mitoloji Sözlüğü*. çev. Sevgi Tamgüç. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2023.
- Gürkan, Alper. "Erken Analitik Felsefede Hakikat ve Yöntem İlişkisinin Meta-Felsefi İçerimleri". *Felsefe Dünyası* 81 (2025), 80-107.
- Hanoğlu, İsmail. "Hakikatin Formları: Peygamberler, Filozoflar ve Ârifler". *İslamî Araştırmalar Dergisi* 2/28 (2017), 137-149.

- Hegel, George W. F. *Tinin Görüngübilimi*. ev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2016.
- İmam Gazali. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. ev. Serdaroğlu Ahmed. İstanbul: Huzur Yayınevi, 1974.
- İskenderoğlu, Muammer. "Fahreddin Râzî ve İbn Arabî'de Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Yöntemi: - Keşf mi? Nazar ve İstidlal mi?-" . *Usul İslam Araştırmaları* 22/22 (2014), 169-188. <https://doi.org/10.56361/usul.173706>
- James, William. *Dinsel Deneyimin eşitleri*. ev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Kahneman, Daniel. *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011.
- Kant, Immanuel. *Saf Aklın Eleştirisi*. ev. Naci Pektaş. İstanbul: Gece Kitaplığı, 2022.
- Karahan, Fazıl. "İnsani Varlığın Hakikat Arayışı" . *Felsefe Dünyası* 55 (2012), 166-182.
- Kayseri, Davud el-. *Mukaddemat*. ev. Hasan Şahin vd. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997.
- Kierkegaard, Sren. *Kahkaha Benden Yana*. ev. Nedim atlı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Kuşeyri, İmam. *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyri Risalesi*. ed. Süleyman Uludağ. Derghah Yayınları, 2025.
- MacLean, Paul D. *A Triune Concept of the Brain and Behaviour: Hincks Memorial Lectures*. ed. T. J. Boag - D. Campbell. Kanada: University of Toronto Press, 1974.
- Massignon, Louis. *Hallac-ı Mansur'un ilesi İslam'ın Mistik Şehidi (Cilt 1)*. ev. İsmet Birkan. İstanbul: Ardıç Yayınları, 2006.
- Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. ev. Tuncay Birkan. Metis Yayınları, 2021.

- Neumann, Harry - Hollingdale, R. J. "The Will to Power". *Journal of the History of Philosophy* 6/3 (1968), 301-303.
- Newberg, Andrew vd. *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. New York: Ballantine Books, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *Şen Bilim*. çev. Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları, 2021.
- Nietzsche, Friedrich. *Tragedyanın Doğuşu*. çev. Tüzel Mustafa. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Ochsner, Kevin N. - Gross, James J. "Cognitive Emotion Regulation: Insights from Social Cognitive and Affective Neuroscience". *Current directions in psychological science* 17/2 (2008), 153-158. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8721.2008.00566.x>
- Özkan, Senail. *Nietzsche: Kaplan Sırtında Felsefe*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015.
- Panksepp, Jaak. *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Preuss, Todd M. - Wise, Steven P. "Evolution of Prefrontal Cortex". *Neuropsychopharmacology: Official Publication of the American College of Neuropsychopharmacology* 47/1 (2022), 3-19. <https://doi.org/10.1038/s41386-021-01076-5>
- Purves, D., et al. *Neuroscience*. New York: Sinauer Associates, 2013.
- Reece, Jane B. vd. *Campbell Biyoloji*. çev. E. Gündüz - İ. Türkan. Ankara: Palme Yayıncılık, 2021.
- Schutte, Ofelia. *Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- Sina, İbni. *Mantiğa Giriş/Kitabu'ş-Şifa*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Sitoh, Y. Y. - Tien, R. D. "The Limbic System. An Overview of the Anatomy and Its Development". *Neuroimaging Clinics of North America* 7/1 (1997), 1-10.

- Tusi, Ebu Nasr Serrac. *İslam Tasavvufu*. çev. Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2019.
- Türk Dil Kurumu. *TDK Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 20 Şubat 2026. <https://sozluk.gov.tr/>
- Türk Dil Kurumu. *TDK Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 20 Şubat 2026. <https://sozluk.gov.tr/>
- Uludağ, Süleyman. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2016.
- Vanleene, Sengün M. Acar. "Nietzsche'nin Sanat Anlayışı Bağlamında Apollon ve Dionysos". *Felsefe Dünyası* 53 (2011), 237-252.
- Weber, Max. *Methodology of Social Sciences*. New York: Routledge, 2017.
- Woleński, Jan. "Aletheia in Greek thought until Aristotle". *Annals of Pure and Applied Logic* 127/1 (2004), 339-360. <https://doi.org/10.1016/j.apal.2003.11.020>
- Yıldırım, Şeniz. *Soren Kierkegaard'da Öznel Hakikat Kavramı*. Hece Yayınları, 2020.
- Yılmaz, Erdal. "Bilinç, Hakikat ve Dile Dair Hermeneutik Yaklaşımlar". *Dîvân: Journal of Interdisciplinary Studies/Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 28/54 (2023).
- Young, Julian. *Nietzsche's Philosophy of Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511586316>



*mevzu*

*sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences*

e-ISSN 2667-8772

*mevzu*, Haziran/June 2026, s. 16: 215-247

## **Cemel Vak'ası'na Katılmayan Sahâbîlerin Tutumunda Hadislerin Belirleyici Rolü**

The Determinative Role of Hadiths in the Stance of the Companions Who  
Abstained from the Battle of the Camel

**Abdurrahim YEŞİLMEN**

Arş. Gör. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis ABD,  
Res. Asst. PhD, Manisa Celal Bayar University,  
Faculty of Theology, Department of Hadith  
abdurrahimyesilmen47@gmail.com

**ORCID:** 0000-0001-7146-5719

**ROR ID:** <https://ror.org/053f2w588>

**DOI:** 10.56720/msbd.2026.s16.247

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 17 Mart / March 2026

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 1 Haziran / June 2026

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran / June 2026

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Yeşilmen, Abdurrahim. "Cemel Vak'ası'na Katılmayan Sahâbîlerin Tutumunda Hadislerin Belirleyici Rolü". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 16 (Haziran 2026): 215-247. <https://doi.org/10.56720/msbd.2026.s16.247>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.  
web: <https://mevusbd.com> | <mailto:mevusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



## Öz

İslâm tarihinin ilk dâhilî krizi olan Cemel Vak'ası (36/656), sahâbe neslinin siyasî duruşlarını belirleyen en kritik kırılma noktalarından biridir. Yaygın kanaatin aksine, sahâbe neslinin kahir ekseriyeti bu sürece fiilen iştirak etmemeyi ve çatışmalardan uzak durmayı tercih etmiştir. Bu makale, söz konusu tarafsızlık tutumunun pasif bir kararsızlık değil, aksine doğrudan hadis ve sünnet nasslarıyla temellendirilmiş “aktif bir uzak duruş” eylemi olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Araştırma kapsamında, tarafsız kalan sahâbilerin çatışma ortamından uzak durma gerekçelerini hangi hadis metinlerine dayandırdıkları ve bu rivâyetleri karşı karşıya kalınan fitne süreçlerine nasıl tatbik ettikleri analiz edilmektedir. Analizler sonucunda Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Abdullah b. Ömer, Ebû Hüreyre ve Sa'd b. Ebî Vakkâs gibi önde gelen sahâbilerin, bizzat râvîsi oldukları fitne hadislerini birer amelî düstur olarak kabul ettikleri tespit edilmiştir. Literatürdeki tarihsel süreç anlatımlarından farklı olarak doğrudan rivâyet-eylem ilişkisine odaklanan bu çalışma, sahâbe tarafsızlığının hadislerdeki uyarılara dayanan köklü bir ilkesel duruş olduğunu ve hadislerin, Kur'ân âyetleriyle birlikte siyasî kararları inşa eden temel âmil konumunda bulunduğunu ortaya koymaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Sahâbe, Cemel Vak'ası, Tarafsızlık, Fitne.

## Abstract

The Battle of the Camel 36/656, the first internal crisis in Islamic history, is one of the most critical turning points that determined the political stances of the şahâba generation. Contrary to common perception, the overwhelming majority of the şahâba generation preferred not to participate in this process and to stay away from conflicts. This article aims to demonstrate that this stance of neutrality was not a passive state of indecision but, on the contrary, an act of “active withdrawal” grounded directly in the Hadith and Sunna. Within the scope of the research, the study analyzes the Hadith texts upon which the neutral şahâba based their justifications for staying away from the conflict and examines how they applied these narrations to the fitna processes they encountered. The results of the analysis indicate that prominent şahâba such as Abû Mûsâ al-Ash'arî, 'Abd Allâh b. 'Umar, Abû Hurayra, and Sa'd b. Abî Waqqâş accepted the fitna hadiths – of which they were also the narrators – as practical

principles. Diverging from the historical narratives in the literature, this study focuses directly on the relationship between narration and action, revealing that the neutrality of the şahāba was a deeply rooted, principled stance based on the warnings found in Hadiths. Ultimately, it establishes that Hadiths, in conjunction with Quranic verses, functioned as the primary determinant in constructing political decisions.

**Keywords:** Hadith, Sahaba, Battle of the Camel, Neutrality, Fitna

<p><b>Etik Beyan</b></p>	<p>Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Aynur Uraler danışmanlığında 04.12.2025 tarihinde savunularak tamamlanan <i>Cemel Vak'ası İle İlgili Rivâyetler</i> isimli doktora tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır.</p> <p>This article is based on the author's doctoral dissertation, titled <i>The Narratives Regarding the Battle of the Camel</i>, which was defended and completed on 4 December 2025 under the supervision of Prof. Dr. Aynur Uraler at Marmara University, Institute of Social Sciences.</p>
--------------------------	--

## Giriş

İslâm tarihinin ilk geniş çaplı siyasî ihtilaflardan olan Cemel Vak'ası (36/656), sahâbe neslinin siyasî duruşunu belirleyen en kritik kırılma noktalarından biridir. Yaygın kanaatin aksine, Hz. Ali ve Hz. Âişe önderliğindeki safalarda yer alan sahâbî sayısı oldukça sınırlı kalmış, hayatta olan binlerce sahâbînin büyük çoğunluğu bu sürece fiilen iştirak etmeyerek tarafsız kalmayı tercih etmiştir. Hz. Osman'ın şehadetiyle birlikte ortaya çıkan<sup>1</sup> bu kitlesel tarafsızlık tutumu, daha sonra meydana gelen Cemel Vak'ası ve Sıffin Savaşı (37/657) gibi diğer iç karışıklıklarda da öne çıkmıştır. Zira sahâbe arasındaki hâkim eğilim, mevcut olayları fitne olarak niteleyip uzak durmaktır.<sup>2</sup> Nitekim

<sup>1</sup> Bk. Mustafa Özkan, "İlk Dönem İslâm Tarihi Siyasî Çatışmalarının Dışında Kalmaya Çalışanlar: Tarafsızlar", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2008), 65.

<sup>2</sup> Bk. Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakdi kelâmi'ş-Şî'ati'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1406/1986), 6/236, 333; Ahmed Mahmud eş-Şevâbîke, *Ve'dü'l-fitne: Dirâse nakdiyye li-şübühâti'l-mürçifîn ve fitneti'l-Cemel ve Sıffin 'alâ menheci'l-*

Muhammed b. Sîrîn (öl. 110/729), fitne koptuğu sırada sahâbe sayısının on binlere ulaştığını ancak bu olaylara dahil olanların yüz kişiyi dahi bulamadığını belirterek sahâbenin kahir ekseriyetinin bu tavrını teyit etmiştir.<sup>3</sup>

Cemel ve Sıffîn savaşlarına katıldığı tespit edilen sahâbînin sayısının az olması da onların söz konusu tutumunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Konuya dair bir araştırmada bu savaşlara şu yirmi beş sahâbînin katıldığı tespit edilmiştir: Zübeyr b. Avvâm (öl. 36/656), Talha b. Ubeydullah (öl. 36/656), Huzeyme b. Sâbit (öl. 37/657), Ammâr b. Yâsir (öl. 37/657), Ebü'l-Heysem Mâlik b. Teyyihân (öl. 37/657), Kays b. Sa'd (öl. 38/658), Ali b. Ebî Tâlib (öl. 40/660), Ka'kâ' b. Amr (öl. 40/660), Eş'as b. Kays (öl. 40/660), Amr b. Âs (öl. 43/663), Hasan b. Ali (öl. 49/669), Cerîr b. Abdullah (öl. 51/671), Fedâle b. Ubeyd (öl. 53/673), Ebû Katâde el-Ensârî (öl. 54/674), Âişe bint Ebû Bekr (öl. 58/678), Muâviye b. Ebî Süfyân (öl. 60/680), Hüseyin b. Ali (öl. 61/680), Cârîye b. Kudâme (öl. 64/683?), Nu'mân b. Beşîr (öl. 64/684), Adî b. Hâtim (öl. 67/686), Abdullah b. Abbâs (öl. 68/687), Abdullah b. Zübeyr (öl. 73/692), Câbir b. Abdullah (öl. 78/697), Abdullah b. Ca'fer (öl. 80/699) ve Sehl b. Sa'd (öl. 91/709).<sup>4</sup>

Fitne dönemi hakkında yapılan başka bir çalışma sonucunda ise bu olaylara otuz beş sahâbînin katıldığı tespit edilmiştir.<sup>5</sup> Fitne hâdiselerinde yer alan sahâbilerin sayısının net olarak bilinmediği belirtilen bir başka incelemede ise bu sayının yüzü geçmediği ifade edilmektedir.<sup>6</sup> Cemel Savaşı özelinde

---

*muhaddisîn* (Amman: Daru Ammâr, 1430/2009), 209; Muhammed Emahzûn, *Tahkîku mevâkifi's-sahâbe fi'l-fitne min rivâyâti'l-İmâm et-Taberî ve'l-muhaddisîn* (Kahire: Dârü's-Selâm, 1428/2007), 477.

<sup>3</sup> Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Hallâl, *es-Sünne*, thk. Atıyye ez-Zehrânî (Riyad: Dârü'r-Râye, 1410/1989), 2/466; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 6/236.

<sup>4</sup> Bk. Osman b. Muhammed el-Hamîs, *Hikbetün mine't-târîh* (Kahire: Mektebetü'l-İmâm el-Buhârî, 1426/2006), 189-190; Mehmet Efendioğlu, *Hulefâ-i Râşidîn Devri Sahâbe Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 167-168.

<sup>5</sup> Bk. Hâlid Kebîr Allâl, *es-Sahâbetü'l-mu'tezilüne li'l-fitneti'l-kübrâ* (Cezayir: Dârü'l-Belâğ, 1424/2003), 32. Ayrıca bk. Efendioğlu, *Hulefâ-i Râşidîn Devri Sahâbe Anlayışı*, 168. Cemel ve Sıffîn savaşlarında yer alan sahâbilerin sayısının otuzu aşmadığına dair bk. Ziyâb b. Sa'd Âl-Hamdân el-Gâmîdî, *Tesdîdü'l-isâbe fi mâ şecera beyne's-sahâbe* (y.y.: Mektebetü'l-Mevrid, 1425/2004), 73.

<sup>6</sup> Bk. Efendioğlu, *Hulefâ-i Râşidîn Devri Sahâbe Anlayışı*, 183.

hazırlanan bir araştırmada ise Hz. Aîşe veya Hz. Ali safında yer alan altmış dört sahâbînin isimleri kaydedilmiş, ayrıca sahâbîlik durumları ihtilaflı altı kişinin daha bu savaşa yer aldığı tespit edilmiştir.<sup>7</sup> Bunların sahâbeden sayılması halinde dahi sayı yetmiş olmaktadır.

Bu hâdiselere katılan sahâbîlerin sayıları ile ilgili zikredilen farklı görüşler, kaynakların farklılığı, sahâbîliği ihtilaflı isimlerin listeye dahil edilip edilmemesi ile rivâyet malzemesinin çeşitliliği gibi nedenlerle açıklanabilir. Ancak yukarıda zikredilen sayılardan hangisi esas alınır alınmaz, on binlerle ifade edilen sahâbe nüfusu karşısında oldukça düşük kalmaktadır. Sahâbe dönemi iç karışıklıklarından uzak durma gayretleri ile ön plana çıkan bazı isimler ise şöylece zikredilebilir: Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh (öl. 36/656-57), Suheyb b. Sinân er-Rûmî (öl. 38/659), Ebû Mes'ûd el-Bedrî (öl. 42/662?), Ebû Mûsâ el-Eş'arî (öl. 42/662-63), Muhammed b. Mesleme (öl. 43/663), Abdullah b. Selâm (öl. 43/663-64), Hanzale b. Rebî' (öl. 45/665?), Zeyd b. Sâbit (öl. 45/665?), Ebû Eyyûb el-Ensârî (öl. 49/669), Mugîre b. Şu'be (öl. 50/670), Saîd b. Zeyd (öl. 51/671?), Ebû Bekre (öl. 51/671?), İmrân b. Husayn (öl. 52/672), Üsâme b. Zeyd (öl. 54/674), Ebû'l-Yeser Ka'b b. Amr es-Sülemî (öl. 55/675), Sa'd b. Ebî Vakkâs (öl. 55/675), Ebû Hüreyre (öl. 58/678), Saîd b. Âs (öl. 59/679), Abdullah b. Muğaffel (öl. 59/679), Velîd b. Ukbe (öl. 61/680-81), Ebû Berze el-Eslemî (öl. 65/685?), Abdullah b. Amr b. Âs (öl. 65/684-85), Abdullah b. Ömer (öl. 73/693), Ühbân b. Sayfî (öl.?), Seleme b. Ekva' (öl. 74/693) ve Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12).<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Bk. Saîd Fâyiz Saîd İzâm, *Meroiyyâtü Vak'ati'l-Cemel* (el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye Külliyyetü'd-dirâsâti'l-ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 1992), 276-277. Müellif, bu çalışmasında Cemel Vak'ası ile ilgili ulaşılabildiği rivâyetlerde isimleri geçenlerle İbn Abdilber'in (öl. 463/1070) *el-İstî'âb'ı* ve İbn Hacer'in *el-İsâbe'* sinde bu olaya katıldığı ifade edilen isimleri esas almıştır.

<sup>8</sup> Bu konuda bk. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1437/2013), 6/105-106; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Düvelü'l-İslâm* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1405/1985), 21; İbn Teymiyye, *Min-hâcü's-sünne*, 8/146; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. (Kahire: y.y., 1407/1986), 13/56; Emahzûn, *Tahkîku mevâkifi's-sahâbe fi'l-fitne*, 479; Allâl, *es-Sahâbetü'l-mu'tezilüne li'l-fitne*, 7; İzâm, *Meroiyyâtü Vak'ati'l-Cemel*, 192; Osman el-Hamîs, *Hikbetün mine't-târîh*, 190; Muhammed b. İbrahim b. Sâlih Ebü'l-Hayl, *Târîhu'l-hulefâi'r-râşidîn* (Mısır: Dâru'l-Hedyî'n-Nebevî, 1427/2016), 370; Efendioğlu, *Hulefâ-i Râşidîn Devri Sahâbe Anlayışı*, 166-167.

Bu çalışma, Cemel Vak'ası'na fiilen katılmayan sahâbilerin bu tutumlarını sadece siyasî bir tarafsızlık olarak değil, bizzat Hz. Peygamber'den naklettikleri rivâyetlerle temellendirdikleri aktif bir uzak duruş eylemi olarak ele almaktadır. Araştırmanın odak noktasını, bu sahâbilerin çatışma ortamından uzak durma gerekçelerini hangi nebevî uyarılara ve hadis metinlerine dayandırdıkları oluşturmaktadır. Literatürde "i'tizal edenler (ayrılanlar, uzaklaşanlar)"<sup>9</sup> ve "tarafsızlar"<sup>10</sup> olarak nitelendirilen bu sahâbilerin tutumu, çoğu zaman pasif bir kararsızlık gibi algılanabilmektedir. Oysa bu çalışma, söz konusu sahâbilerin tutumlarının tesadüfî olmadığını, aksine fitne zamanlarında takınılması gereken tavra dair güçlü bir hadis algısının sonucu olduğunu ispatlamayı amaçlamaktadır. Nitekim hadislerin bu belirleyici gücü, sadece başlangıçtan itibaren tarafsız kalanlarla sınırlı kalmamış, krizin doğrudan muhatabı olan isimlerin dahi askerî kararlarını revize etmelerine neden olmuştur. Cemel Vak'ası öncesinde Hz. Âişe'nin Hav'eb isimli mevkide nebevî bir uyarıyı hatırlayarak geri dönmek istemesi ve Zübeyr b. Avvâm'ın kendisine hatırlatılan bir hadis üzerine savaştan vazgeçme iradesi göstermesi, rivâyetlerin eylem üzerindeki dönüştürücü etkisini gösteren en çarpıcı örnekler arasındadır.<sup>11</sup>

Cemel Vak'ası'nda tarafsız kalan sahâbiler üzerine literatürde Hâlid Kebîr Allal<sup>12</sup> ve Yusuf Tunç<sup>13</sup> gibi isimlerin önemli çalışmaları bulunmakla birlikte, bu makalenin ayırt edici yönü, odağını doğrudan hadis rivâyetlerine yönelterek bu rivâyetlerin sahâbe üzerindeki belirleyici etkisini incelemesidir. Yöntem olarak ilgili hadislerin metin tahlilleri gerçekleştirilecek, bu rivâyetlerin söz konusu sahâbilerin siyasî tercihlerini nasıl şekillendirdiği, örnek olaylar üzerinden ele alınacaktır.

<sup>9</sup> Bk. Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed el-Enbârî Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme ve muktefaât mine'l-Kitâbi'l-evsat fi'l-makâlât*, thk. Josef Van Ess (Beyrut: y.y., 1390/1971), 17.

<sup>10</sup> Bk. Özkan, "Tarafsızlar", 59, 65; Adnan Demircan, *Fitne: Kardeşlerin Savaşı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 86; Efendioğlu, *Hulefâ-i Râşidîn Devri Sahâbe Anlayışı*, 166.

<sup>11</sup> Cemel Ashâbı'nın Basra yolculuğu esnasında yaşanan "Hav'eb Olayı" ve Zübeyr b. Avvâm'ın savaş meydanından ayrılmasına dair rivâyetlerin sened ve metin tahlilleri ile geniş değerlendirmesi için bk. Abdurrahim Yeşilmen, *Cemel Vak'ası İle İlgili Rivâyetler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025), 112-119, 226-235.

<sup>12</sup> Allâl, *es-Sahâbetü'l-mu'tezilüne li'l-fitneti'l-kübrâ* (Cezayir: Dârü'l-Belâğ, 1424/2003).

<sup>13</sup> Yusuf Tunç, *Cemel ve Siffin Savaşlarında Tarafsız Kalan Sahâbiler* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

## 1. Sahâbenin Tarafsızlık Tutumunun Mahiyeti ve Pratik Tezahürleri

Hiz. Osman'ın şehadetini müteakip yaşanan iç çatışmaları "fitne" olarak değerlendiren sahâbenin büyük çoğunluğu, bu süreçteki tutumlarını genel nebevî ikazlar ve Müslüman kanunun dokunulmazlığı prensibi üzerine inşa etmişlerdir. Bu kitlesel tarafsızlık eğilimi içerisinde özellikle Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Ebû Bekre, İmrân b. Husayn ve Abdullah b. Ömer gibi isimler, bizzat râvîsi oldukları fitne hadislerini topluma hatırlatarak "aktif tarafsızlık" tavrı sergilemişlerdir. Bu sahâbiler, sadece şahsî bir çekilme ile yetinmemiş, naklettikleri nebevî uyarılarla diğer Müslümanları da uyararak fitnenin yayılmasını engellemeye gayret etmişlerdir. Her ne kadar tarafsız kalan her bir sahâbî için müstakil bir rivâyet kaydı bulunmasa da genel tarafsız kalma iradesinin arka planında, fitne zamanlarında takınılması gereken tavra dair nebevî öğretinin belirleyici bir etkisinin bulunduğu anlaşılmaktadır.

Sahâbeden Ebû Üseyd Mâlik b. Rebîa es-Sâidî'nin (öl. 40/660-61?) tutumu, fitneden uzak durma hususundaki hassasiyetin en bariz örneklerinden biridir. Hiz. Osman'ın şehâdetinden önce gözlerini kaybetmiş olan Ebû Üseyd, Müslümanlar arasındaki siyasi çatışma ve fitnelere şahit olmamaktan duyduğu memnuniyeti şu sözlerle dile getirmiştir: "Peygamber (s.a.v.) hayatta iken beni gözlerimle faydalandıran, kulları arasında fitnelerin yaşanmasını takdir ettiğinde ise (bunlara şahit olmaktan) gözlerimi alıkoyan Allah'a şükürler olsun."<sup>14</sup> Bu duygu hali, fitne hâdiselerine dahil olmamak maksadıyla Medine'den ayrılıp kırsal mevkilerde gözlerden uzak bir yaşamı tercih eden Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh gibi isimlerin tavrıyla da örtüşmektedir.<sup>15</sup> Benzer şekilde İmrân b. Husayn'ın (öl. 52/672),<sup>16</sup> fitne dönemlerinde savaş aletlerinin alım-satımını dahi

<sup>14</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 3/591 (No. 6189). Ayrıca bk. Ebu'l-Hasan Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, thk. Husâmeddîn el-Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994), 9/363 (No. 15963).

<sup>15</sup> Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Muhammed b. Sâlih ed-Debbâsî (Riyad: en-Nâşirü'l-mütemeyyiz, 1440/2019), 6/33; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/270; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996), 3/33.

<sup>16</sup> Bk. Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 2/509.

uygun bulmaması<sup>17</sup> ve Cemel Savaşı öncesinde bir dağ başında inzivada olmayı çatışmalara dâhil olmaya tercih etmesi<sup>18</sup> bu duruşun pratik tezahürlerini yansıtmaktadır.

Abdullah b. Ömer (öl. 73/693) de fitneden uzak durma gayretiyle meşhur sahâbilerden biridir.<sup>19</sup> O, fitne sürecindeki tutumuyla tarafsızlığı sadece siyasî bir çekilme olarak değil, dinî bir selâmet yolu olarak görmüştür. Onun bu yaklaşımı, Hz. Ali'nin kendisine teklif ettiği Şam valiliğini kabul etmemesinde açıkça görülür.<sup>20</sup> İbn Ömer, bu karışık ortamda idarî bir görev almanın fitneye ortak olmak anlamına geleceğini düşünmüş, bu sebeple Medine'den ayrılarak Mekke'ye gitmeyi tercih etmiştir.<sup>21</sup> Onun bu tercihi, siyasî çekişmelerden uzak kalarak dinî hayatını koruma çabasının bir sonucu sayılabilir. Sahâbenin genelinin tutumuna uygun şekilde hareket edeceğini ifade eden Abdullah b. Ömer, Hz. Ali'nin safına katılmadığı gibi,<sup>22</sup> aynı tavrı Hz. Âişe, Talha ve Zübeyr liderliğinde bir araya gelen Cemel Ashâbî'na dahil olmama konusunda da sürdürmüştür.<sup>23</sup>

İbn Ömer, sadece kendisi fitneden uzak durmakla kalmamış, ailesini ve yakın çevresini de bu doğrultuda yönlendirmiştir. Örneğin, Hz. Âişe ile birlikte Basra'ya gitmek isteyen kız kardeşi Hz. Hafsa'ya engel olması, onun bu

<sup>17</sup> Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ (Dımaşk: Dâr İbn Kesîr, 1414/1993), "Büyü", 37.

<sup>18</sup> Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe el-Absî, *el-Musannef*, thk. Sa'd b. Nâsır eş-Şesrî (Riyad: Dâru Kunûzi İşbilyâ, 1436/2015), 21/195 (No. 39900); Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 4/502-503.

<sup>19</sup> Bk. Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 6/106.

<sup>20</sup> Bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 17/153 (No. 32702).

<sup>21</sup> Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3/224. Abdullah b. Ömer, fitne ortamından bunalarak "Ebû Abdurrahman! Ben uzaklara gitmek istiyorum. Bu zaman bize çok ağır geliyor" diyen bir hizmetçisine, bizzat Hz. Peygamber'den (s.a.v.) işittiği şu hadis ile mâni olmuştur: "Onun (Medine'nin) zorluk (açlık) ve sıkıntısına ancak kendilerine kıyamet günü şahit ve şefaathçi olacağım kimseler sabreder." Bk. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1406/1985), "Câmi'", 3. Rivâyet ettiği bu nebevî teşvike rağmen, fitneye bulaşmama iradesiyle kendisinin Medine'den ayrılması, onun çatışmalardan uzak durma konusundaki azmini yansıtmaktadır.

<sup>22</sup> Bk. Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn el-Kureşî ed-Dımaşkî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: y.y., 1424/2003), 10/432.

<sup>23</sup> Bk. Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 4/460.

konudaki kararlılığını gösterir.<sup>24</sup> O, kendi duruşunun temel ölçüsünü ise şu sözlerle özetlemiştir: “Kim beni namaza davet ederse icabet ederim. Ancak kim beni Müslüman kardeşimi öldürmeye ve malını almaya çağırırsa onun davetini reddederim!”<sup>25</sup> Bu ifade, İbn Ömer’in Müslümanların birliğini<sup>26</sup> ve ibadeti her şeyin üstünde tuttuğunu, iç savaşa ise hiçbir şekilde meşruiyet tanımadığını ortaya koymaktadır.<sup>27</sup>

Abdullah b. Ömer, iç savaşı haklı çıkarmak için kullanılan bazı âyetlerin yanlış anlaşıldığına da dikkat çekmiştir. Böylece o, Kur’ânî kavramların siyasi amaçlarla kullanılmasının de önüne geçmiş ve çatışmalardan uzak durma tutumuna dinî bir temel kazandırmıştır. İbn Ömer, “*Fitne ortadan kalkıncaya ve din tamamen Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşın!*”<sup>28</sup> âyetini kendisine hatırlatarak savaşa çağıranlara karşı şu tarihî açıklamaları yapmıştır: “Biz, fitne olmasın ve din Allah’ın olsun diye [müşriklere karşı] savaştık. Siz ise fitne olsun ve din Allah’tan başkasının olsun diye savaşıyorsunuz!”<sup>29</sup> “Müşriklerin dinine

<sup>24</sup> Bk. Taberî, *Târîhu’r-rusül ve’l-mülûk*, 4/451; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 10/433.

<sup>25</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’ el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa’d, *Kitâbü’t-Tabakâti’l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1421/2001), 4/158; Ebû Nu’aym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ’ ve tabakâtü’l-asfiyâ’* (Mısır: Matba’atü’s-Sa’ade, 1394/1974), 1/309; Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ’*, 3/228.

<sup>26</sup> Bk. Tunç, *Cemel ve Sıffin Savaşlarında Tarafsız Kalan Sahabiler*, 60.

<sup>27</sup> Öte yandan İbn Ömer’in vefatı esnasında, Hz. Ali’nin safında âsi topluluğa (el-fietü’l-bâğiye) karşı savaşmadığı için üzüntü duyduğunu belirten bazı rivâyetler mevcuttur (Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdilber, *el-İstî’âb fi ma’rifeti’l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dârü’l-Cil, 1412/1992), 3/953; Ebü’l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî İbnü’l-Esîr, *Usdü’l-gâbe fi ma’rifeti’s-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415/1994), 4/109). Bu beyanlar, onun Cemel Vak’ası’ndaki tarafsız tutumuyla bir tutarsızlık teşkil etmemekte, aksine dâhilî ihtilafları “fitne”, Hâricilere (Mârikûn) karşı mücadeleyi ise dinî bir sorumluluk olarak değerlendirmesinin bir sonucu olarak görülmelidir. Dolayısıyla söz konusu teessürün, meşru imamın sapkın bir fırkaya karşı yürüttüğü mücadeleyi kaçırmış olma kaygısından kaynaklandığı söylenebilir.

<sup>28</sup> el-Enfâl 8/39.

<sup>29</sup> Buhârî, “Tefsir”, 32 (No. 4243).

girmenin fitne olduğu bir vakitte Muhammed (s.a.v.) onlarla savaşıyordu. Sizin iktidar için savaştığınız gibi değil!"<sup>30</sup>

Klasik literatürde İbn Hazm (öl. 456/1064) ve Nevevî (öl. 676/1277) gibi âlimler, ihtilaf sürecini Hz. Ali taraftarları, muhalifler ve tarafsızlar şeklinde üçlü bir tasnifle ele almıştır. İbn Hazm, tarafsız sahâbilerin tutumlarının temelinde haklı-haksız taraf ayrımı yapamamaları olduğunu ifade ederken,<sup>31</sup> Nevevî ise onları, meselenin dinî mahiyetini netleştiremedikleri için kılıç çekmekten kaçınan "üçüncü bir grup" şeklinde tavsif etmiştir.<sup>32</sup> Tarafsız sahâbilerin tutumu sadece siyasî belirsizliğe dayalı bir kararsızlık hali olarak değerlendirilmemelidir. Aksine bu duruşun bizzat fitne hadislerine dayanan bilinçli bir uygulama yönüne odaklanmak konuyu daha bütüncül kılacaktır. Nitekim Mü'minlerin annesi Ümmü Seleme (öl. 62/681), Ebû Bekre (öl. 51/671?) ve Üsâme b. Zeyd (öl. 54/674) gibi sahâbilerin, kalbî temayülleri ile nebevî sakındırmalar arasındaki tercihlerini "fiilî tarafsızlık" yönünde kullanmaları bu bilinçli tercihi yansıtmaktadır. Söz gelimi Ümmü Seleme, Hz. Ali'nin haklı olduğuna inanmasına rağmen, Hz. Peygamber'in "evde kalma" emrine sadakat göstermek için Cemel Vak'ası'na fiilen katılmamıştır. Basra seferine çıkmadan önce kendisiyle vedalaşan Hz. Ali'ye şöyle dediği nakledilmiştir: "Allah'ın koruması ve himayesi altında git. Vallâhi sen hak üzerindesin ve hak seninle beraberdir. Allah ve Peygamber'ine itaatsizlik etme endişem olmasaydı seninle gelirdim. Zira Resûlullah (s.a.v.) evlerimizde kalmamızı emretti." Ayrıca Ümmü Seleme'nin, oğlu Ömer'i Hz. Ali'yle gönderdiği aktarılmıştır.<sup>33</sup> Onun, Cemel Savaşı'na Hz. Ali'nin safında katılan Ebû Sâbit Mevla Ebû Zer'e (öl.?) "Ali, Kur'an ile beraberdir. Kur'an da Ali ile beraberdir." demesi<sup>34</sup> de Hz. Ali'nin bu olayda isabet ettiğini savunduğunu göstermektedir. İbn Hacer'e göre "Resûlullah'a kavuşuncaya kadar beni hiçbir devenin sırtı hareket ettirmeyecektir." dediği

<sup>30</sup> Buhârî, "Fiten" 16 (No. 6682). Bu rivâyette Cemel Vak'ası ve Sıffin Savaşı'nın değil, Abdullah b. Zübeyr (öl. 73/692) ile Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî (öl. 95/714) arasında yaşanan çatışmalarla işaret edildiği söylenebilir. Bk. Şevâbike, *Ve'dü'l-fitne*, 213-214.

<sup>31</sup> Bk. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.), 4/120.

<sup>32</sup> Bk. Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1392/1972), 15/149.

<sup>33</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/129 (No. 4611).

<sup>34</sup> Bk. Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/134 (No. 4628).

rivâyet edilen Ümmü Seleme'nin bu şekilde davranmasının nedeni, "Evlerinizde oturun. Önceki cahiliye dönemi kadınlarının açılıp saçıldığı gibi siz de açılıp saçılmayın."<sup>35</sup> âyetidir. İbn Hacer'e göre Ümmü Seleme bu âyeti lafzî manasıyla yorumlayıp evde kalmayı tercih ederken, Hz. Âişe aynı âyeti ümmetin ıslahı ve sulhun tesisi gibi amaçlarla tevil ederek farklı bir içtihatla bulunmuştur.<sup>36</sup>

Cemel Vak'ası sürecinde tarafsız kalma tavrını benimseyen sahâbilerin kararları, tesadüfi bir eylemsizlikten ziyade, nebevî bir meşruiyet zeminine dayanmaktadır. Fitneden kaçınma hassasiyeti ve Müslüman kanının dokunulmazlığı (ismet-i dem) ilkesi, bu şahsiyetlerin çatışma ortamını dinî açıdan gayrimeşru kabul etmelerinin başlıca amilini oluşturmaktadır.<sup>37</sup> İbn Hazm'ın da vurguladığı üzere, tarafsızlığı seçen sahâbiler fitneye dair hadisleri en güçlü delil olarak kullanmışlardır.<sup>38</sup> Nitekim Hz. Ali'nin, Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Abdullah b. Ömer'in tutumları hakkında sarf ettiği, onların bu tavrının şayet bir günah ise affedilmeye layık, sevap ise mükafatlandırılmaya layık olduğu yönündeki ifadeleri,<sup>39</sup> bu duruşun meşruiyetine dair önemli bir veridir. Sonuç olarak, sahâbenin tarafsızlık kararı konjonktürel bir tercih olmaktan ziyade, Hz. Osman'ın şehadetiyle başlayan kaos ortamında nebevî uyarılara dayanan köklü bir ilkesel duruşun tezahürüdür.

## 2. Tarafsız Sahâbilerin Siyasî Tutumlarını Şekillendiren Nebevî Referanslar

Cemel Vak'ası'nda çatışmalardan uzak durmayı seçen sahâbilerin bu tercihi, şartların dayattığı geçici bir çekince olmanın ötesinde, doğrudan nebevî naslarla inşa edilmiş bir duruştur.<sup>40</sup> Söz konusu isimler, siyasî kriz anlarında nasıl bir tavır takınılması gerektiğine dair Hz. Peygamber'den tevarüs ettikleri rivâyetleri birer davranış modeli olarak kabul etmişlerdir. Sahâbenin tarafsızlık

<sup>35</sup> el-Ahzâb 33/33.

<sup>36</sup> Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/108.

<sup>37</sup> Bu konuda bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/56.

<sup>38</sup> Bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/120.

<sup>39</sup> Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 1/119-120; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/22.

<sup>40</sup> Bu konuda farklı bir perspektif ve değerlendirme için krş. Özkan, "Tarafsızlar", 85-86.

kararında belirleyici olan temel rivâyetler ve bu metinlerin siyasi pratiklere yansımaya biçimleri, belirli temalar çerçevesinde şu şekilde tahlil edilebilir:

## 2. 1. Fitne Dönemlerinde Tarafsız Kalmanın Teşvik Edildiği Rivâyetler

Cemel Vak'ası'nda tarafsızlık tutumunu benimseyen sahâbilerin temel dayanaklarından birini, Hz. Peygamber'in fitne zamanlarına dair genel nitelikli uyarıları teşkil etmektedir. Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Ebû Bekre ve Ebû Hüreyre, tarafsızlığı teşvik eden bu rivâyetleri nakleden başlıca isimler arasında yer almaktadır.

Söz konusu sahâbilerden Ebû Mûsâ el-Eş'arî, sahâbe arasındaki iç çatışmalardan uzak durma yönündeki kararlı tutumuyla öne çıkmaktadır. Nitekim o, Hz. Osman'ın şehid edilmesinden itibaren Müslümanları çatışmalara dahil olmaktan sakındırılmış ve onları evlerinde kalmaya teşvik etmiştir.<sup>41</sup> Cemel Vak'ası öncesinde Kûfe valiliği yapan Ebû Mûsâ el-Eş'arî, bu süreçte aktif bir tarafsızlık sergileyerek Kûfe halkını da olaylara dahil olmamaları yönünde uyarmıştır. Bu yaklaşımını fiilî bir siyasal duruşa dönüştüren Ebû Mûsâ, Hz. Ali'nin kendisine gönderdiği Hâşim b. Utbe, Muhammed b. Ebû Bekir, Muhammed b. Ca'fer b. Ebi Tâlib, Eşter en-Nehaî, Abdullah b. Abbâs, Hz. Hasan ve Ammâr b. Yâsir gibi birçok elçinin ısrarlı askeri destek taleplerini geri çevirmiştir. Yaşanan süreci nebevî uyarılarda geçen "fitne" kapsamında değerlendiren Kûfe halkını tarafsızlığa çağıran Ebû Mûsâ, bu tavizsiz tutumu neticesinde valilik görevinden azledilme pahasına nebevî ilkelere bağlı kalmayı tercih etmiştir.<sup>42</sup>

Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin tarafsızlık kararının merkezinde yatan ve tutumunu dayandırdığı en temel nebevî referans, fitne dönemlerinde hareketsiz veya tarafsız kalmayı teşvik eden meşhur ku'ûd hadisidir.<sup>43</sup> Ebu Musa'nın

<sup>41</sup> Bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 21/439 (No. 40503); Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullâh İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, thk. Muhîbuddîn Ebû Saîd el-Amrevî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415-1421/1995-2001), 39/478.

<sup>42</sup> Bk. Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/126 (No. 4602); Ebû Amr Halîfe b. Hayyât el-Usfurî, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1397/1977), 181; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/29; Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 4/481-482; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/444-445, 447; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/58.

<sup>43</sup> Hadis literatüründe "ku'ûd (oturmak) hadisleri" olarak isimlendirilen bu rivâyetler, fitne süreçlerinde kişinin olaylara müdahillik derecesi azaldıkça selametinin artacağına

rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Muhakkak ki kıyameten önce karanlık gece gibi fitneler yaşanacaktır. O zaman mü'min olarak sabahlayan bazı kişiler, kâfir olarak geceleyecektir. Mü'min olarak geceleyen bazı kimseler ise kâfir olarak sabahlayacaktır. Bu fitneler zamanında oturanlar, ayakta duranlardan, ayakta duranlar yürüyenden, yürüyenden ise koşanlardan daha hayırlıdır. [Fitne zamanı] Yaylarınızı kırıp parçalayınız. Kılıçlarınızı taşla vurunuz. Sizden birinin evine girilirse, Âdem'in iki oğlundan hayırlı olanı gibi olunuz.<sup>44</sup>

Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Hz. Alî'nin elçisi sıfatıyla Kûfe'ye gelen ve asıl niyetlerinin sulh olduğunu ifade eden Hz. Hasan'ın destek çağrısına da bu hadisle mukabele etmiştir. Ancak onun, çatışmalardan uzak durma tavrını temellendirirken kullandığı referans çerçevesi sadece hadislerle sınırlı kalmamıştır. Ebû Mûsâ, bu duruşun Kur'ânî dayanaklarını da Hz. Hasan ile yaptığı görüşmede açıkça ortaya koymuştur. Bu bağlamda, Müslümanların can ve mal güvenliğine

---

vurgulayan nebevî uyarıların genel adıdır. Oturanın ayakta durandan, ayakta duranın ise yürüyenden daha hayırlı olduğunu ifade eden bu hadisler, dâhili çatışma ortamlarında her türlü fiilî katılmadan uzak durmanın meşruiyet zeminini ve temel hareket tarzını oluşturmaktadır.

<sup>44</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), “Fiten”, 2 (No. 4259); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), “Fiten”, 10 (No. 3961); Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân el-Büstî, *el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekâsîm ve'l-envâ': Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Mehmet Ali Sönmez - Halis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 6/35 (No. 4830); Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn el-Kureşî ed-Dımaşkî İbn Kesîr, *en-Nihâye fi'l-fiten ve'l-melâhim*, thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1408/1988), 1/72. Benzer lafızlarla Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den aktarılan başka rivâyetler için bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 32/432 (No. 19662); 32/433 (No. 19663); 32/504 (No. 19730); Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1416/1996), “Fiten”, 33 (No. 2204); Ebû Dâvûd, “Fiten”, 2 (No. 4262). Sahâbe arasında fiten hakkındaki bilgisiyle tanınan Huzeyfe b. Yemân (öl. 36/656) da fitne döneminde kılıç ve yayların parçalanması, ayrıca evlerden dışarı çıkılmamasını tavsiye etmiştir. Bk. Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî, *el-Câmi'*, thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983), 11/351 (No. 20728); 11/358 (No. 20737); 11/359 (No. 20740); Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 10/378-379 (No. 21817). Fitnelere uzak kalınması hususunda Huzeyfe b. Yemân'dan aktarılan benzer rivâyetler için bk. Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 7/301 (No. 12331, 12332).

vurgu yapan, karşılıklı rıza dışı kazancı yasaklayan<sup>45</sup> ve bir mü'mini kasten öldürmenin ağır sonuçlarını bildiren<sup>46</sup> âyetleri birer hüccet olarak sunmuştur.<sup>47</sup>

Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin tarafsızlık kararının ardındaki zihinsel arka planı, fitnenin mahiyetine dair sahip olduğu derin vukûfiyet üzerinden de okumak mümkündür. Onun fitneyi bir "akıl tutulması" ve "teşhisi güç bir hastalık" olarak görmesi, bizzat Hz. Peygamber'den naklettiği şu rivâyete dayanmaktadır:

Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin rivâyet ettiğine göre Resûlullah (s.a.v.), "Sizin için *"herc"*den korkuyorum!" buyurmuş, bunun üzerine ashâb, "Yâ Resûlallah, herc nedir?" diye sormuştur. Hz. Peygamber, "Öldürmedir!" şeklinde karşılık verince, "Bizim bugünkü öldürmemizden de mi fazla? Her gün müşriklerden çok sayıda kimseyi öldürüyoruz." demişlerdir. Resûlullah (s.a.v.) ise "Müşriklerin öldürülmesini değil, aksine sizlerin birbirinizi öldürmeniz(i kastediyorum.)" buyurmuştur. Bu kez sahâbiler, "Aramızda Allah'ın kitabı (Kur'ân-ı Kerîm) bulunduğu halde mi bu durum yaşanacak?" diye sorduklarında, Hz. Peygamber, "Evet, aranızda Allah'ın kitabı bulunduğu halde." buyurmuştur. Sahâbe, "Aklımız olduğu halde mi bu yaşanacak?" diye sorduklarında ise Resûlullah (s.a.v.), "O zaman çoğunluğun aklı başından gider. Onun yerini öyle olmadıkları halde kendilerini bir şey üzerinde sanan bazı boş insanlar alacaktır!" buyurmuştur.<sup>48</sup>

Bu rivâyette vurgulanan aklın devre dışı kalması ve bireylerin kendilerini haklı görme yanılgısı, Ebû Mûsâ'nın Kûfe halkına hitabındaki tasvirlerle uyum göstermektedir. O, bu nebevî uyarıdaki söz konusu psikolojik savrulmayı, insanların içine sinsi bir hastalık gibi giren ve muhakeme yeteneğini yok eden bir

<sup>45</sup> en-Nisâ 4/29.

<sup>46</sup> en-Nisâ 4/93.

<sup>47</sup> Bk. Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 4/483; Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1433/2012), 2/588; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/446.

<sup>48</sup> Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 11/361 (No. 20744). Hadislerde dâhili karışıklık, fitne ve yaygın öldürme vakalarını ifade etmek üzere kullanılan "*herc*" kavramının anlamsal kapsamı, akademik çerçevesi ve bu süreçlerde sergilenmesi gereken uzlet tavrının mahiyeti hakkında kapsamlı değerlendirmeler için bk. Furkan Gan, "Bir Fitne Rivayetinin Neliği: 'Herc Zamanı İbadet Etmek, Bana Hicret Etmek Gibidir' Rivayeti Özelinde", *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (Eylül 2022), 149-170; Mustafa Tatlı, "Uzletin Ruh Sağlığına Faydaları ve Fitne Hadisleri Bağlamında Modern Dönemde Uzlet", *Ruh Sağlığı ve Din: Disiplinler Arası Çalışmalar*, ed. Ömer Faruk Erdoğan vd. (Ankara: Sonçağ Akademi, 2022), 429-457.

süreç olarak tanımlamıştır. Ebû Mûsâ'ya göre fitneye dalanlar, ayırt etme kabiliyetlerini kaybederek adeta yeni doğan bir bebeğin tecrübesizliğine ve savunmasızlığına düşmektedirler. Bu noktada o, fitnenin mahiyetini ve yıkıcı potansiyelini en iyi kavrayacak olanların bizzat Resûlullah'ın terbiyesinden geçmiş ashâb-ı kirâm olduğunu vurgulayarak, tarafsızlık tavrının duygusal bir kaçış değil, bir tecrübe temeline dayandığını ihsas ettirmiştir. Onun Kûfeliler'e yaptığı konuşmada, fitnenin ancak sona erdikten sonra tam anlamıyla anlaşılacağına dair tespiti de tarafsız kalma tutumunun basîretli bir tutum olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>49</sup> Bu çerçevede, sahâbenin fitne karşısındaki mesafeli duruşunun, hadislerde haber verilen toplumsal cinnet halinden korunma ve nebevî rehberliğin işaret ettiği selâmetli alanı muhafaza etme gayesi taşıdığı söylenebilir.

Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin fitneye dair bu hassasiyeti, sadece kendi duruşunu belirlemekle kalmamış, aynı zamanda fitneye dâhil olan diğer sahâbîlere yönelik bir eleştiriye de dönüşmüştür. Nitekim o ve Ebû Mes'ûd el-Bedrî (öl. 42/662?), Hz. Ali tarafından Kûfe halkını desteğe çağırarak görevlendirilen Ammâr b. Yâsir'i şu sözlerle ikaz etmişlerdir: "Müslüman olduğun günden bu yana senden, bu işe bu denli hızlı şekilde dahil olmandan daha kötü bir davranış görmedik."<sup>50</sup>

Cemel Savaşı'na iştirak etmeyen ve bu konudaki tutumunu Resûlullah'ın (s.a.v.) bazı hadisleri ile izah eden, ayrıca başka kimseleri de bu savaşa katılmaktan alıkoyan sahâbîlerden biri de Ebû Bekre Nüfey' b. Mesrûh es-Sekafî'dir.<sup>51</sup> O, Hz. Peygamber'in şöyle dediğini rivâyet etmiştir: "Şüphesiz fitneler olacaktır. Dikkat edin! Öyle bir fitne olacaktır ki, o zaman oturan kimse yürüyenden, yürüyenden ise ona doğru koşandan daha hayırlıdır. Bu fitne gerçekleştiğinde kimin develeri varsa yanlarına gitsin, kimin koyunları varsa yanlarına gitsin, kimin de arazisi varsa oraya gitsin." Bunun üzerine bir adam "Ya Resûlallah, develeri, koyunları ve arazisi olmayanlar hakkında ne buyurursun?" diye sordu. Hz. Peygamber, "Kılıcını alsın ve keskin tarafıyla taş vursun. Sonra güç yetirebiliyorsa kendisini kurtarsın. Allah'ım! Tebliğ ettim mi? Allah'ım! Tebliğ ettim mi? Allah'ım! Tebliğ ettim"

<sup>49</sup> Bk. Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 4/486.

<sup>50</sup> Buhârî, "Fiten", 17 (No. 6689); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 21/257 (No. 40086); 21/516 (No. 40640); İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/59.

<sup>51</sup> Bk. Nevevî, *el-Minhâc*, 1/141.

mi?" şeklinde cevap verdi. Akabinde başka bir kimse "Ya Resûlallah, (fitne zamanında) saflardan birine katılmaya zorlanmam, bir kimsenin kılıcıyla bana vurması veya bir okun gelip beni öldürmesi hakkında ne buyurursun?" diye sordu. Bunun üzerine Hz. Peygamber "O kimse hem senin hem de kendisinin günahını yüklenir ve cehennemliklerden olur!" buyurdu.<sup>52</sup>

Ebû Hüreyre de nebevî uyarılara bağlı kalarak dâhilî kargaşalardan uzak durma noktasında titiz bir duruş sergileyen sahâbilerden biridir. Hz. Osman'ı kuşatan asilere karşı halifeyi savunmak amacıyla kılıç kuşanmış olsa da Hz. Osman'ın kan dökülmemesi yönündeki kesin emrine itaat ederek kılıcını indirmiştir.<sup>53</sup> Bu olaydan sonra Müslümanlar arasındaki hiçbir siyasî çatışmaya dâhil olmamaya özen göstermiştir. Nitekim onun Sıffin Savaşı'nda (37/657) Muâviye b. Ebî Süfyan'ın safında yer aldığına dair iddiaların ilmî dayanaktan yoksun olduğu ifade edilmektedir.<sup>54</sup> Ebû Hüreyre'nin bu tavrının temelinde, bizzat kendisinin rivâyet ettiği ve fitne zamanlarında izlenecek yolu belirleyen hadislerin amelî bir karşılığı bulunmaktadır. "İki büyük topluluk savaşmadıkça kıyamet kopmayacaktır. Davaları bir olan bu iki topluluk arasında büyük bir savaş olacaktır."<sup>55</sup> hadisinin râvîsi olan Ebû Hüreyre, Resûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu rivâyet etmiştir: "Karanlık gece gibi fitneler sizi gölgelemiştir. Fitnelerden en çok kurtulan kimse, yüksek dağlarda koyunlarının sütlerinden içen (böylece geçimini sağlayan) veya atının yularından tutup cihad eden, böylece kılıcının kazandığından yiyecek kimsedir."<sup>56</sup> Onun tarafsızlık tercihini perçinleyen diğer bir rivâyet ise meşhur ku'üd hadisidir. Ebû Hüreyre Hz. Peygamber'in "Öyle fitneler meydana gelecektir ki, o zaman oturanlar ayakta duranlardan, ayakta duranlar yürüyenlerden, yürüyenler ise koşanlardan daha hayırlıdır. Kim onlara atılırsa fitneler onu helak eder.

<sup>52</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1412/1991), "Fiten", 13; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/54 (No. 20412); 34/130-131 (No. 20490); Ebû Dâvûd, "Fiten", 2 (No. 4256); İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, 6/38 (No. 4835); İbn Kesîr, *en-Nihâye fi'l-fiten*, 1/70-71.

<sup>53</sup> Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/66-67.

<sup>54</sup> Bk. M. Yaşar Kandemir, "Ebû Hüreyre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/161.

<sup>55</sup> İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, 6/43 (No. 4842); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 8/299 (No. 16708).

<sup>56</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/102 (No. 2460). Ayrıca bk. Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 10/374 (No. 21808); Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 11/353 (No. 20731); 11/368 (No. 20762).

Kim [onlara karşı] bir sığınmak bulursa oraya sığın. buyurduğunu bizzat duyduğunu dile getirmiştir.”<sup>57</sup>

## 2. 2. Bazı Sahâbîlere Özel Nebevî Talimatlar

Sahâbenin fitne sürecindeki tarafsızlık tutumu, sadece genel nebevî uyarıların bir sonucu değil, bazı isimler için bizzat Hz. Peygamber tarafından verilmiş bireysel talimatlara dayanmaktadır. Bu özel direktifler, muhatabı olan sahâbîler için genel tavsiyelerin ötesinde, tartışmasız birer “şer’î zorunluluk” niteliği taşımıştır.

Fitne sürecindeki tavrını doğrudan Resûlullah’tan aldığı özel emirlerle gerekçelendiren isimlerin başında Muhammed b. Mesleme (öl. 43/663) gelmektedir. Muhammed b. Mesleme’nin, bu özel durumunun sahâbe arasında da bilindiği anlaşılmaktadır. Nitekim Huzeyfe b. Yemân (öl. 36/656), “Kendisine fitnenin zararının dokunmayacağı bir adam tanıyorum. O, Muhammed b. Mesleme’dir.” demiştir.<sup>58</sup> Hz. Peygamber’in, Muhammed b. Mesleme’ye “Fitne, sana zarar vermeyecektir!”<sup>59</sup> müjdesini verdiği nakledilmiştir. Onun, çatışmalardan uzak durma kararlılığı, Resûlullah’ın kendisine bir kılıç vererek yaptığı şu tembihe dayanmaktadır: “Müşriklerle savaşıldığı sürece onlarla savaş. Ancak Müslümanlar arasında iki kılıcın birbirine girdiğini görürsen, kılıcını kırılıncaya kadar [kayaya] vur ve evinde otur. Ta ki sana kesin bir ölüm gelsin ya da zalim bir el sana ulaşsın.”<sup>60</sup> Benzer bir rivâyete göre ise Hz. Peygamber ona şöyle demiştir: “Muhammed! İnsanların dünya için birbirleriyle savaştıklarını gördüğünde, kılıcınla Harre’deki en büyük kayanın yanına git ve kılıcın kırılıncaya kadar ona vur. Sonra zalim bir el sana ulaşincaya ya da takdir edilen ölüm gelene kadar evinde otur.” Muhammed b.

<sup>57</sup> Buhârî, “Fiten”, 9 (No. 6670, 6671); “Menâkıb”, 22 (No. 3406); Müslim, “Fiten”, 10.

<sup>58</sup> Bk. Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/491-492 (No. 5837, 5838).

<sup>59</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 21/236 (No. 40021); Ebû Dâvûd, “Sünne”, 13 (No. 4663).

<sup>60</sup> Bk. Heysemî, *Mecma’u’z-zevâid*, 7/301 (No. 12329).

Mesleme, "Resûlullah'ın (s.a.v.) bana emrettiğini yaptım."<sup>61</sup> demiştir.<sup>62</sup> Rivâyete göre meşhur tâbiî Ebû Bürde (öl. 104/722), fitne döneminde Rebeze'de inzivada bulunan Muhammed b. Mesleme'nin yanına gelmiş ve ona "Senin bu mevcut duruma dair önemli bir yerin var. Halkın arasına karışsan da emir ve nehiylerde bulunsan." demiştir. Muhammed b. Mesleme Ebû Bürde'ye şöyle karşılık vermiştir: "Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: 'Tefrika, fitne ve ihtilaf olacaktır. Bu olduğu zaman Uhud'a var, kılıcını at gitsin. Okunu kır, parçala ve bırak. Evinde otur!' Bu da oldu." Bir başka tarîke göre ise Hz. Peygamber ona şöyle demiştir: "Kılıcını kırıncaya kadar vur. Sonra zalim bir el sana ulaşana kadar veya Allah sana afiyet verdiği vakte kadar evinde otur." Muhammed b. Mesleme, "Resûlullah'ın (s.a.v.) buyurduğu oldu. Ben de bana emrettiği şeyi yerine getirdim." demiştir. Muhammed b. Mesleme, Rebeze'de yaşadığı çadırın bir direğine astığı tahtadan kılıcını Ebû Bürde'ye gösterdikten sonra Resûlullah'ın emrini yerine getirdiğini söylemiştir.<sup>63</sup> Muhammed b. Mesleme, kendisini desteklemeye davet eden Hz. Ali'ye de şöyle cevap vermiştir: "Amcaoğlun ve dostum (Resûlullah) bana tefrika, fitne ve ihtilaf olacağını şöyle bildirdi: 'Bunlar gerçekleştiğinde ölüm ya da zalim bir el sana ulaşana kadar evinde otur!' Ey Ali, Allah'tan sakın ve sen o zalim el olma!" Bu sözleri işiten Hz. Ali, Muhammed b. Mesleme'yi kendi haline bırakmaları yönünde askerlerine emir vermiştir.<sup>64</sup> Onun bu tutumu hakkında hadis eserlerinde daha birçok rivâyet yer almaktadır.<sup>65</sup>

<sup>61</sup> Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. İvâdullah (Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415/1995), 2/73 (No. 1289); Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/127 (No. 4604); Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 7/300-301 (No. 12327). Resûlullah'ın (s.a.v.), kendisine Necran'dan hediye olarak gelen bir kılıcı Muhammed b. Mesleme'ye verdiği esnada bu uyarıları yaptığı ile ilgili bir rivâyet için bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 3/30 (No. 2375); Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/127 (No. 4605).

<sup>62</sup> Medine'nin kuzeyindeki siyah taşlarla kaplı bölge için kullanılan Harre tabiri, geniş anlamda ise şehrin çevresinde bulunan tüm siyah taşlık arazileri tanımlayan genel bir isim niteliği taşır. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bâri*, 1/340; 11/262.

<sup>63</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 25/413 (No. 16029). Benzer bir rivâyet için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/331 (No. 16801).

<sup>64</sup> Bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 21/236 (No. 40022); İbn Mâce, "Fiten" 11 (No. 3962). Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/496 (No. 17979); Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân el-Büstî, *es-Sikât*, thk. Muhammed Abdülmüid Hân (Haydarabad: Dâiretü'l-Me'ârifü'l-Osmâniyye, 1393/1973), 2/270.

<sup>65</sup> Bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 21/223 (No. 39981); Buhâri, *et-Târihu'l-kebir*, 1/218.

Benzer mahiyetteki bir talimat, Ühbân b. Sayfî el-Gifârî (öl. ?) için de söz konusudur. Cemel Savaşı sonrasında Basra'ya giden Hz. Ali onunla karşılaşmış ve ona "Bize tabi olmana mâni olan şey nedir?" diye sormuştur. Ühbân b. Sayfî ona şöyle karşılık vermiştir: "Dostum ve amca oğlun (Resûlullah), bana 'Tefrika, fitne ve ihtilaf olacaktır. Bu olduğu zaman kılıcını kır, evinde otur ve tahtadan bir kılıç edin!' tavsiyesinde bulundu. Ben de Resûlullah'ın bana emrettiği şeyi yaptım." Bunun üzerine Hz. Ali onun tarafsız kalma tutumunu anlayışla karşılamış ve ona herhangi bir itirazda bulunmamıştır.<sup>66</sup>

Özel bir inziva ruhsatı alan bir diğer isim ise Seleme b. Ekva'dır (öl. 74/693). Seleme b. Ekva', Hz. Osman'ın şehadetinin ardından Medine'den ayrılarak Rebeze'de uzlet hayatı yaşamaya başlamıştır. Ona bu ani mekân değişikliğinin sebebinin soranlara, Resûl-i Ekrem'in bu konuda kendisine bizzat izin verdiğini ifade etmiştir.<sup>67</sup>

Zikredilen bu örnekler, tarafsızlığı benimseyen sahâbiler nezdinde fitne karşısındaki mesafeli tutumun, arızî bir içtihadattan ziyade, nebevî nassı doğrudan bir yaşam prensibi haline getiren ve her türlü siyasî mülahazanın üzerinde tutulan bir sorumluluk ve görev olduğunu ortaya koymaktadır. Söz konusu olaylar, bu isimler için tarafsızlık halinin şahsî bir tercih alanı olmaktan çıktığını, rivâyeti bizzat amelî bir gerçekliğe dönüştüren ve sarsılmaz bir bağlılıkla ifa edilen nebevî bir vazife mahiyeti taşıdığını teyit etmektedir.

### 2. 3. Müslüman Kanının Dokunulmazlığına Dair Rivâyetler

Cemel Savaşı'na katılmayan sahâbilerin en önemli gerekçelerinden biri de Müslümanların birbirleriyle savaşmasını doğru bulmamalarıdır.<sup>68</sup> Birçok sahâbî bu konudaki hadisleri kendi tutumlarına gerekçe olarak sunmuştur.

Ebû Bekre, yalnızca kendisi tarafsız kalmakla yetinmemiş, başkalarını da Cemel Vak'ası'na iştirak etmekten sakındırmıştır. Temim kabilesi lideri Ahnef b. Kays'ın (öl. 67/686-87) Hz. Ali'ye yardım etmek üzere yola çıktığını görünce

<sup>66</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/273 (No. 20670, 20671); 45/178 (No. 27200, 27201); Tirmizî, "Fiten" 33 (No. 2203); Ebû Abdillâh Nu'aym b. Hammâd el-Mervezî, *Kitâbü'l-Fiten*, thk. Semir Emin ez-Zuheyri (Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1412/1991), 1/90.

<sup>67</sup> Bk. Buhârî, "Fiten" 14 (No. 6676). Ayrıca bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/42.

<sup>68</sup> Bk. Özkan, "Tarafsızlar", 78-79, 83.

ona engel olmuş ve bu tavrının sebebini şu sözlerle ifade etmiştir: “Ahnef, geri dön! Çünkü ben Resûlullah'ı (s.a.v.) “İki Müslüman kılıçlarıyla karşı karşıya geldiklerinde katil de maktül de ateştedir!” buyururken duydum. Ben veya başka biri kimse ona “Ya Resûlallah! Katili anladık. Maktüle ne oluyor?” diye sordu. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) şöyle cevap verdi: “Maktül de arkadaşını öldürmeye azmetmişti.”<sup>69</sup> Hz. Peygamber'in bu hadisini rivâyet eden Ebû Mûsâ el-Eş'arî<sup>70</sup> de bununla Müslümanları iç çatışmalardan uzak tutmaya çalışmıştır.<sup>71</sup>

Bu hadis, Ebû Bekre ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî nezdinde dâhilî savaşların hiçbir kazananı olmadığını, her iki tarafın da niyet bazında aynı büyük vebalin ortağı sayıldığını kanıtlayan en güçlü referanstır. Nevevî gibi alimler daha sonra bu hadisi, dünyevi menfaat ve asabiyet güden çatışmalarla sınırlandırır da<sup>72</sup> her iki sahâbînin bu hadisi Cemel Vak'ası'na doğrudan tatbik etmesi, rivâyetin pratik hayattaki etkisini göstermektedir.

Sa'd b. Ebî Vakkâs da Müslümanlar arasında cereyan eden hiçbir savaşa katılmamış,<sup>73</sup> bu süreçte evinden dışarı çıkmamaya gayret göstermiş ve ev halkını, Müslümanlar bir halife üzerinde ittifak sağlayınca kadar gelişmeler hakkında kendisine haber getirmemeleri konusunda uyarmıştır.<sup>74</sup> O, fitne sürecinde hiçbir tarafta yer almadığını net bir şekilde ortaya koymuştur. Kendisine ne yapması gerektiğini soran Hüseyin b. Hârice'ye, çatışmalardan tamamen uzaklaşmasını öğütleyerek şu tavsiyede bulunmuştur: “Koyun satın al ve

<sup>69</sup> Müslim, “Fiten” 14, 15; Buhârî, “İmân”, 21 (No. 31); “Diyât”, 1 (No. 6481); Ebû Dâvûd, “Fiten” 5 (No. 4268); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/87 (No. 20439); 34/132 (No. 20493); İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, 3/306 (No. 2459); Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 11/351 (No. 20728); 11/358 (No. 20737); Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî: el-Müctebâ*, nşr. Heyet (Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-İlmiyye, 1439/2018), “Muhârabe”, 29 (No. 4118, 4119, 4120, 4121, 4122, 4123, 4124); Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhâr: Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh vd. (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1418-1430/1988-2009), 9/101 (No. 3637); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 8/328 (No. 16792, 16793).

<sup>70</sup> Nesâî, “Muhârabe”, 29 (No. 4124); İbn Mâce, “Fiten”, 11 (No. 3964);

<sup>71</sup> Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32/361 (No. 19590).

<sup>72</sup> Bk. Nevevî, *el-Minhâc*, 18/11.

<sup>73</sup> Bk. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 6/335.

<sup>74</sup> Bk. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 2/609.

fitne bitinceye kadar onların arasında ol!"<sup>75</sup> Onun bu yaklaşımı, Müslümanların birbirine kılıç çektiği bir ortamda siyasî saflaşmaya girmek yerine, bireysel bir tecridi dinî selâmet için yegâne yol olarak gördüğünü göstermektedir.

Sa'd b. Ebî Vakkâs, Kur'ân âyetlerinin bağlamından koparılarak iç çatışmalara meşruiyet zemini kılınmasına da sert bir dille karşı çıkmıştır. Kendisine, "Fitne ortadan kalkıncaya ve din tamamen Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın."<sup>76</sup> mealindeki âyeti hatırlatarak savaşa davet eden bir şahsa şu cevabı vermiştir: "Biz, fitne olmasın ve din Allah'ın olsun diye savaştık. Sen ve arkadaşların ise fitne olsun diye savaşıyorsunuz!"<sup>77</sup> Sa'd bu yaklaşımıyla, İslâm'ın tebliği için müşriklere karşı yürütülen cihad ile Müslümanların birbirini katlettiği fitne sürecini birbirinden ayırmış, muhatabının âyeti lafzî bir benzerlik üzerinden tahrif ederek kendisini bir iç savaşa çağırıldığını vurgulamıştır.

Sa'd b. Ebî Vakkâs, "Müslüman ile savaşmak küfür, ona sövmek ise fasıklıktır! Üç gündenden fazla kardeşi ile dargın kalması Müslümana helal değildir!"<sup>78</sup> hadisinin râvîsidir. Ebû Bekr el-Bâkîllânî'nin (öl. 403/1013) kaydettiğine göre bu hadis Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın fitne hâdiselerine katılmamasının en önemli gerekçelerinden biridir.<sup>79</sup>

Sa'd b. Ebî Vakkâs, Müslümanlara karşı kılıç çekmeme konusundaki kararlı tutumunu Sıffîn Savaşı sürecinde de muhafaza etmiştir. Hz. Ali ve Muâviye'nin karşılıklı davetlerine rağmen sahâbenin büyük çoğunluğunun bu sürece dahil olmadığını hatırlatan bir kimseye, kendi duruşunun kaynağını şu ifadelerle açıklamıştır: Sana sağdan soldan duyduğum bir şeyi değil, bizzat iki

<sup>75</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/573 (No. 6126); Ebû Zeyd Ömer İbn Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût (Cidde: y.y., 1399/1979), 4/1251; Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1/120. İlgili rivâyette anlatıldığı üzere Hüseyin b. Hârice'nin Sa'd b. Ebî Vakkâs'a müracaatı, rüyasında gördüğü şu manevi uyarıya dayanır: Hz. Peygamber ümmeti için istiğfar dilediğinde Hz. İbrahim, "Senden sonra ne yaptıklarını bilmiyorsun. Birbirlerinin kanlarını döktüler ve imamlarını öldürdüler. Dostum Sa'd'ın yaptığını yapmaları gerekmez miydi?" demiştir. Bu sarsıcı işaret üzerine Hüseyin b. Hârice, fitne sürecinde izleyeceği yolu belirlemek için derhal Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın rehberliğine başvurmuştur.

<sup>76</sup> el-Enfâl 8/39.

<sup>77</sup> Müslim, "İmân", 158.

<sup>78</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/105 (No. 1519); Nesâî, "Muhârebe", 27 (No. 4104).

<sup>79</sup> Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Menâkibü'l-eimmeti'l-erbe'a*, thk. Semîra Ferhât (Beyrut: Dârü'l-Müntahabî'l-Arabî, 1422/2002), 76.

kulağımla işittiğim ve kalbimle idrak ettiğim bir hakikati anlatacağım. Ben Resûlullah'ı (s.a.v.) şöyle buyururken işittim: “Allah'ın, öldürülen bir kulu olmaya ve ehl-i kiblede hiç kimseyi öldürmemeye gücün yeterse bunu yap.”<sup>80</sup> Sa'd'ın bu cevabı, onun iç çatışmalardan uzak durma kararının şahsî bir mülahazanın ötesinde, doğrudan nebevî bir talimata dayalı bir ittibâ eylemi niteliği taşıdığını da kanıtlamaktadır.

Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın çatışmalardan uzak durma iradesini yansıtan en çarpıcı sahnelerden biri, oğlu Ömer b. Sa'd ile Medine kırsalında yaşadığı diyalogdur. Medine'de hilâfet ve mülk tartışmalarının yaşandığı bir süreçte babasının koyunlarla ilgilenmeyi tercih etmesini yadırgayan Ömer'e, Sa'd şu önemli cevabı vermiştir: “Evlâdım, sen benim fitnenin başı olmamı mı istiyorsun? Hayır vallâhi! Bana, mü'mine vurunca onun mü'min olduğunu haber veren, kafire vurunca ise onu öldüren bir kılıç verilmedikçe savaşmayacağım. Ben Resûlullah'ı, 'Allah azze ve celle, takvâli, zengin (gönüllü) ve gizli kulu sever' derken işittim.”<sup>81</sup> O, aynı dönemde şûra ehlinden olduğu için imâmete başka sahâbilerden daha layık olduğunu söyleyip kendisini bu uğurda savaşmaya teşvik edenlere şöyle demiştir. “Siz bana iki gözü, dili ve iki dudağı olan, kâfirleri mü'minlerden ayırt edebilen bir kılıç verinceye kadar savaşmayacağım! Şüphesiz ben cihad ettim ve cihadın ne olduğunu iyi bilirim. Benden daha hayırlı bir kimse (imâm) olursa hiç üzülmem.”<sup>82</sup>

Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın iç çatışmalardan uzak durma tercihi, Müslüman kanunun dokunulmazlığı ilkesi çerçevesinde Üsâme b. Zeyd'in (öl. 54/674) tavrıyla tam bir paralellik arz eder. Sa'd'ın, savaş meydanında “Lâ ilâhe illallah” diyen bir şahsı öldürdüğü için Hz. Peygamber tarafından sert bir dille uyarılan Üsâme'nin bu tecrübesinden ibret aldığı görülmektedir. Bu nebevî ikazı bir davranış düsturu edinen Sa'd, Müslümanlar arası çatışmalarda yer almama

<sup>80</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, 39/474-475.

<sup>81</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/51 (No. 1441); 3/112 (No. 1529); Müslim, “Zühd” 11.

<sup>82</sup> Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 11/357 (No. 20736); Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, 10/377-378 (No. 21812); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 21/301 (No. 40192); Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/491 (No. 8370). Ayrıca bk. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/133; Hallâl, *es-Sünne*, 2/474. Heysemî (öl. 807/1405) bu rivâyetin sika râviler tarafından aktarıldığını ifade etmiştir. Bk. Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 7/299 (No. 12318).

kararlılığını bizzat Resûl-i Ekrem'in bu konudaki kesin tavrına dayandırmış ve Üsâme ile aynı çizgide durduğunu açıkça beyan etmiştir.<sup>83</sup>

Hz. Osman'ın şehadetinden vefatına (54/674) kadar geçen çalkantılı süreci tam bir siyasî tecritle geçiren Üsâme b. Zeyd, tarafsız kalma tutumunu şahsî bir mülâhazanın ötesine taşıyarak doğrudan Hz. Peygamber'e verdiği bir söz ve nebevî bir ikaz üzerine bina etmiştir.<sup>84</sup> Üsâme'nin duruşu, sahâbe arasındaki tarafsızlık eğiliminin bir belirsizlik hali değil, aksine bir ahde vefa tezahürü olduğunu kanıtlaması bakımından oldukça kritiktir. Onun Hz. Ali'ye duyduğu derin muhabbet, iç çatışmalara katılmama kararıyla çelişmemiş, aksine bu kararın daha sağlam bir zemine oturmasına katkı sağlamıştır. Hz. Ali'ye olan şahsî bağlılığı ile fitneye karşı mesafeli duruşu arasında kurduğu hassas denge, azatlısı Harmele üzerinden gönderdiği mesajda tebarüz etmektedir. Bazı ihtiyaçlarını karşılamak üzere Harmele'yi Hz. Ali'ye gönderirken, halifenin kendisine yönelik sitemkâr sorusunu önceden sezip şu cevabı vermiştir: "Şayet sen bir aslanın ağzında dahi olsan, seninle birlikte olmayı isterdim, ancak bu mevcut durumu onaylamıyorum."<sup>85</sup> Benzer bir kararlılık, Hz. Ali'nin bizzat karşılaştığı Üsâme'ye, "Seni kendimizden sayıyorduk, niçin bize katılmıyorsun?" sorusunu yöneltmesi üzerine verdiği şu karşılıkta da görülür: "Ebü'l-Hasan! Vallâhi, sen bir aslanın bir çenesini tutsan, ben de diğer çenesini tutarım. Ta ki beraber ya ölelim ya da hayatta kalalım. Fakat dahil olduğun bu işe asla girmeyeceğim!"<sup>86</sup>

Üsâme b. Zeyd'i, Cemel Vak'ası ve Sıffin Savaşı gibi hâdiselere karışmaktan alıkoyan temel âmili, geçmişte bizzat yaşadığı ve Hz. Peygamber'in itâbına yol açan bir durum oluşturmaktadır. Hicretin yedinci yılında katıldığı bir seriyede "Lâ ilâhe illallâh" demesine rağmen samimiyetinden şüphe ederek Nehik b. Mirdâs el-Cühenî'yi öldüren Üsâme, Resûlullah'tan (s.a.v.) şiddetli azar işitince, hayatı boyunca kelime-i tevhidi söyleyen hiç kimseye karşı savaşımayacağına dair Hz. Peygamber'e söz vermiştir. Hz. Ali, Basra yolculuğu

<sup>83</sup> Müslim, "Îmân", 158.

<sup>84</sup> Bk. Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 1/202; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/67, 68.

<sup>85</sup> Buhârî, "Fiten", 19 (No. 6693).

<sup>86</sup> Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 2/504.

öncesinde onun kendi safına dahil olmasını istemiş, fakat Üsâme, daha önce vermiş olduğu sözünü mazeret olarak beyan etmiştir.<sup>87</sup> Rivâyete göre Üsâme b. Zeyd destek talebinde bulunan Hz. Ali'ye şöyle demiştir: "Biatsa sana biat ediyorum... Ancak savaşmaya gelince, ben Allah'tan başka ilâh olmadığına şehâdet eden hiç kimseye karşı savaşmamak konusunda Resûlullah'a (s.a.v.) söz verdim."<sup>88</sup>

## 2. 4. Kadın Liderliğini Meneden Rivâyet

Ebû Bekre'nin tarafsızlık kararında merkezî bir rol oynayan ve yönetimini bir kadına teslim eden bir toplumun felah bulmayacağını bildiren hadis, hem Ebû Bekre'nin şahsî siyasî tutumu hem de bu tutum özelinde rivâyet-eylem ilişkisinin mahiyeti açısından büyük önem taşımaktadır. Söz konusu rivâyet, Ebû Bekre'nin dâhilî kriz anındaki bireysel tercihini temellendirmesi bakımından çalışmada müstakil bir başlık altında ele alınacaktır. Ebû Bekre, Cemel Vak'ası öncesinde Cemel Ashâbî'na katılmak üzereyken, kendisini bu karardan vazgeçiren ve dînî bir selâmet yolu gösteren siyasî tavrına mesnet teşkil eden nebevî bir uyarıyı gerekçe göstermiştir. O, bu safta yer alıp savaşa girmek üzereyken Resûlullah'tan (s.a.v.) duyduğu şu hadisin kendisi için bir korunak olduğunu ifade etmiştir: "(Devlet başkanlığı) işlerini bir kadına teslim eden bir millet asla iflah olmaz!"<sup>89</sup> Ebû Bekre, Hz. Âişe Basra'ya geldiğinde bu hadisi hatırladığını ve bu sayede Allah'ın kendisini iç savaşa karışmaktan koruduğunu belirtmiştir. Nitekim Hz. Âişe kendisine destek vermesi için haber gönderdiğinde, ona olan hürmetini şu sözlerle dile getirerek daveti geri çevirmiştir: "Şüphesiz sen annemisin ve üzerimizdeki hakkın büyüktür. Ancak ben Allah Resûlü'nün, '(Devlet

<sup>87</sup> Buhârî, "Megâzî", 43 (No. 4021); Müslim, "Îmân", 158, 159; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 102 (No. 2643); Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Riyâz Ziriklî - Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1417/1996), 1/475. Söz konusu kimsenin öldürülmeden önce "Allâhü Ekber" dediğine dair bir rivâyet de bulunmaktadır. Bk. Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/125 (No. 4599).

<sup>88</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 2/270-271; Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân el-Büstî, *es-Sîretü'n-nebevîyye ve ahbâri'l-hulefâ'*, thk. Hâfız Azîz Bey (Beyrut: el-Kütübü's-Sekâfiyye, 1417/1997), 2/524.

<sup>89</sup> Buhârî, "Megâzî", 77 (No. 4163); "Fiten", 17 (No. 6686); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 21/489 (No. 40591); Tirmizî, "Fiten" 66 (No. 2262); Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/128; 4/570; Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehâr*, 9/106 (No. 3649); Nesâî, "Adâbü'l-kazâ", 8 (No. 5388).

*başkanlığı) işlerini bir kadına teslim eden bir millet asla iflah olmaz!* dediğini işittim.”<sup>90</sup>

Ebû Bekre'nin tarafsızlık kararını dayandırdığı bu hadisin vürûd sebebi, Sâsânî İmparatoru Kısra Şireveyh'in ölümü üzerine kızı Boran'ın tahta çıkarılması hâdisesine dayanır.<sup>91</sup> Her ne kadar bu hadis, İslâm hukukunda kadınların siyasî liderliği üzerine yapılan geniş fikhî tartışmaların merkezinde yer alsa da makalemizin asıl odağı, Ebû Bekre'nin bu nebevî ikazı bizzat kendi dönemi için bir tarafsız kalma gerekçesi olarak değerlendirmesidir. Rivâyetin bu özel tarihî bağlamından koparılarak ele alınması, kadınların idareciliği konusunda genel bir yasaklama hükmü olarak yorumlanmasına yol açabilmektedir. Ancak kadınların siyasî hayattaki rolüne dair bu tür fikhî değerlendirmeler, oldukça kapsamlı ve müstakil bir araştırma sahası olduğundan çalışmamızın sınırları dışında bırakılmıştır.<sup>92</sup> Burada bizim için asıl kıymetli olan, Ebû Bekre'nin, bu nebevî ikazı sadece tarihî bir haber olarak değil, kendi yaşadığı dönemin siyasî krizi için bir hareket düsturu olarak görmesi ve selâmet rehberine dönüştürmesidir. İbn Hacer'in de belirttiği gibi, Ebû Bekre bu hadise dikkat çekerek savaştan uzak durmuş ve Hz. Ali'nin galibiyetiyle sonuçlanan sürecin sonunda, tarafsız kalma konusundaki görüşünün isabetli olduğunu vurgulamıştır.<sup>93</sup>

Konuya dair bir diğer rivâyette Ebû Bekre'ye, Cemel Vak'ası günü Basra şehri adına savaşmaktan kendisini neyin alıkoyduğu sorulmuştur. Ebû Bekre bu soruya şu sözlerle karşılık vermiştir: “Resûlullah'ın (s.a.v.), ‘İleride helak olmaya mahkûm, kurtuluşa ermeyecek ve liderleri cennetlik bir hanım olan bir topluluk ortaya çıkacaktır!’ dediğini duydum.”<sup>94</sup> Ancak bu rivâyet isnad açısından son derece zayıftır. Râvîleri arasında yer alan Abdülcebâr b. Abbâs Şii bir kimsedir ve bu rivâyet onun bidatini destekler mahiyettedir. Ebû Nu'aym, onu Kûfe

<sup>90</sup> Ebû Zeyd Ömer İbn Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî, *Ahbârü'l-Basra*, thk. Selmâ Abdülhamîd Hüseyin el-Hâşimî (Basra: Merkezü Turâsi'l-Basra, 1436/2014), 196; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/55-56.

<sup>91</sup> Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/56.

<sup>92</sup> Kadının bir “fitne” unsuru olarak algılanmasına dair tarihsel süreçte yaşanan negatif evrilmenin boyutları ve kadınların siyasî kimlik taşıyabileceğine dair eleştirel bir analiz için bk. Kamil Çakın, “Geleneksel İslam Kültüründe Kadının Fitne Olarak Algılanması”, *Dini Araştırmalar* 19/49 (Kasım 2016), 107-130.

<sup>93</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/55-56.

<sup>94</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 21/488 (No. 40590); Bezzâr, *el-Bahrü'z-zehhâr*, 9/134 (No. 3688).

şehrinin en yalancı râvîsi olarak kabul etmiş, İbnü'l-Cevzî de isnad zincirinde onun yer almasını gerekçe göstererek bu hadisin mevzû olduğuna hükmetmiştir. Hadisin râvîlerinden Ömer b. Hecenne' ise meçhul bir kimsedir. Zehebî, bu hadisin onun münker rivâyetlerinden olduğunu ifade etmiştir.<sup>95</sup>

## 2. 5. Ammâr b. Yâsir'in Akıbetine Dair Nebevî İhbar

Sahâbe arasındaki dâhilî ihtilaflarda tarafların konumunu anlamlandırma noktasında zikredilen rivâyetlerden biri, Ammâr b. Yâsir (öl. 37/657) hakkında vârid olan hadistir. Resûlullah (s.a.v.), Ammâr'ın ilerideki akıbetine işaret ederek şöyle buyurmuştur: “*Vah Ammâr! Onu âsi/azgın bir topluluk öldürecek. Ammâr onları cennete, onlar ise onu cehenneme davet ederler.*”<sup>96</sup>

Bu rivâyet, Cemel Vak'ası'nda sergilenen ihtiyatlı tutumun gerekçelerinden birini teşkil etmiştir. Bu durumun literatürdeki en özgün örneği Huzeyme b. Sâbit el-Ensârî'dir (öl. 37/657). Huzeyme, Hz. Ali'nin safında yer almasına rağmen, Ammâr b. Yâsir hakkında Hz. Peygamber'den bizzat işittiği “*Seni âsi bir topluluk öldürecek!*” nebevî uyarısı nedeniyle Cemel Vak'ası'nda fiilen savaştan geri durmuştur. O, hangi tarafın haklı veya haksız olduğunu Ammâr'ın akıbetine göre belirlemeyi seçmiş, Ammâr bu süreçte hayatta olduğu için beklemeyi tercih etmiştir. Ancak Sıffîn Savaşı'nda Ammâr'ın şehit edilmesiyle söz konusu işaretin gerçekleştiğini ve “âsi topluluğun” kimliğinin netleştiğini görerek fiilen savaşa girmiş ve kendisi de orada hayatını kaybetmiştir.<sup>97</sup> Onun bu istisnai tutumu, fitne ortamında taraflar hakkında doğrudan hüküm vermek

<sup>95</sup> Bk. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, thk. Nureddin Boyacılar (Riyad: Edvâü's-Selef, 1418/1997), 2/242; Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibu'l-âliye bi zevâidi'l-mesânidi's-semâniye*, nşr. Heyet (y.y.: Dârü'l-Âsime, 1419-1420/1998-2000), 18/146-147. Benzer bir değerlendirme için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 9/189.

<sup>96</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/42 (No. 6499); 17/53 (No. 11011); Buhârî, “Mesâcid”, 30 (No. 436); Müslim, “Fiten”, 72; İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, 4/269 (No. 3415). Bu rivâyetin hadis tekniği açısından tahlili ve “azgın topluluk” (el-fietü'l-bâğiye) kavramının çerçevesi için bk. Cemal Ural, *Ammâr b. Yâsir'in Azgın Bir Topluluk Tarafından Öldürüleceğine Dair Rivâyetin Hadis Tekniği Açısından Tahlili* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022).

<sup>97</sup> Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/198 (No. 21873); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 21/533 (No. 40683). Ayrıca bk. Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/170; 2/313.

yerine Hz. Peygamber'in sözünü hakikat ölçüsü kabul ederek son derece ihtiyatlı davranmanın bir örneğini teşkil etmektedir.

### Sonuç

Cemel Vak'ası, sahâbe nesli için siyâsî bir kriz olmanın ötesinde, nebevî irşadın kriz anlarındaki pratik karşılığının sınındığı fikhî ve ahlâkî bir imtihan sahası mahiyeti taşımaktadır. Araştırma neticesinde elde edilen veriler, sahâbenin bu süreçte sergilediği kitlesel tarafsızlık tutumunun, yaygın algının aksine pasif bir kararsızlık değil, aksine doğrudan hadis metinleriyle temellendirilmiş "aktif bir duruş" olduğunu ortaya koymaktadır.

Çalışma kapsamında incelenen örnekler, sahâbenin fitne karşısındaki mesafeli tavrını bizzat Hz. Peygamber'den tevarüs ettikleri rivâyetlerle inşa ettiklerini kanıtlamaktadır. Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Ebû Bekre ve Ebû Hüreyre gibi sahâbîler, fitne zamanlarında hareketsiz kalmayı emreden hadisleri birer amelî düstur olarak kabul etmişler, bu rivâyetleri toplum nezdinde hatırlatarak fitnenin yayılmasını engellemeye çalışmışlardır. Muhammed b. Mesleme ve Ühbân b. Sayfi örneklerinde görüldüğü üzere, şahsa münhasır kılıcını kırma talimatlarının, yıllar sonra dahi siyâsî bir eylemsizlik kararı olarak titizlikle uygulanması, nebevî nassın sahâbe üzerindeki mutlak otoritesini ve hadisin siyâsî tercihler üzerindeki belirleyici gücünü yansıtmaktadır.

Ayrıca Sa'd b. Ebî Vakkâs, Üsâme b. Zeyd ve Abdullah b. Ömer'in tutumları, Müslüman kanının dokunulmazlığına dair rivâyetlerin sahâbe zihninde nasıl aşılmaz bir şer'î sınır oluşturduğunu teyit etmiştir. Bu isimler için "Lâ ilâhe illallah" diyen bir topluluğa karşı kılıç çekmek, Hz. Peygamber'e verilen söze ve ilgili hadislerdeki kesin yasaklamalara aykırı, asla cevaz verilemeyecek şer'î bir ihlâl olarak telakki edilmiştir. İbn Ömer'in, el-Enfâl sûresinin 39. âyetinde geçen "fitne" ifadesini dinden döndürmeye yönelik müşrik baskısı olarak yorumlaması ve bu nassın dâhilî çatışmalara gerekçe yapılmasını reddetmesi, kriz anlarında dinî referansların kendi bağlamları içinde birer hakikat ölçütü olarak nasıl değerlendirildiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Nihai bir değerlendirme yapıldığında, sahâbe neslinin büyük çoğunluğunun Cemel Vak'ası ve sonrasındaki dâhilî ihtilaflarda tarafsız kalmayı tercih etmesi, tesadüfî veya arızî bir çekince değildir. Aksine bu tutum, fitne karşısında takınılması gereken tavra dair güçlü bir hadis algısının ve sorumluluk

bilincinin doğrudan sonucudur. Makale, rivâyet-eylem ilişkisi üzerinden yaptığı tahlillerle, hadislerin Kur'ân-ı Kerîm'den sonra, hayatın kriz anlarında istikamet belirleyen en temel ve belirleyici âmil olduğunu ortaya koymayı amaçlamıştır. Sahâbenin bu tavrı, nassın eylem üzerindeki önceliğini ve hadis merkezli bir siyasî duruşun İslâm düşünce tarihindeki ilk ve en güçlü tezahürünü temsil etmektedir.

### Kaynakça

- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. nşr. Heyet. 10 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1437/2013.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Allâl, Hâlid Kebîr. *es-Sahâbetü'l-mu'tezilûne li'l-fitneti'l-kübrâ*. Cezair: Dârü'l-Belâğ, 1424/2003.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Menâkibü'l-eimmeti'l-erbe'a*. thk. Semîra Ferhât. Beyrut: Dârü'l-Müntahabî'l-Arabî, 1422/2002.
- Belâzürî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-eşraf*. thk. Riyâz Ziriklî - Süheyl Zekkâr. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1417/1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *el-Bahrü'z-zehhâr: Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullâh vd. 20 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1418-1430/1988-2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Dımaşk: Dâr İbn Kesîr, 1414/1993.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Muhammed b. Sâlih ed-Debbâsî. 12 Cilt. Riyad: en-Nâşirü'l-mütemeyyiz, 1440/2019.
- Çakın, Kamil. "Geleneksel İslam Kültüründe Kadının Fitne Olarak Algılanması". *Dini Araştırmalar* 19/49 (Kasım 2016), 107-130.
- Demircan, Adnan. *Fitne: Kardeşlerin Savaşı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.

- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût vd. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Nu'aym el-İsfahânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdillâh. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ'*. 10 Cilt. Mısır: Matba'atü's-Sa'âde, 1394/1974.
- Ebü'l-Hayl, Muhammed b. İbrahim b. Sâlih. *Târîhu'l-hulefâ'r-râşidîn*. Mısır: Dâru'l-Hedyî'n-Nebevî, 1427/2016.
- Efendioğlu, Mehmet. *Hulefâ-i Râşidîn Devri Sahâbe Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Emahzûn, Muhammed. *Tahkîku mevâkifi's-sahâbe fi'l-fitne min rivâyâtü'l-İmâm et-Taberî ve'l-muhaddisîn*. 2. Basım. Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2007.
- Gâmîdî, Ziyâb b. Sa'd Âl-Hamdân. *Tesdîdü'l-isâbe fi mâ şecera beyne's-sahâbe*. y.y.: Mektebetü'l-Mevrid, 1425/2004.
- Gan, Furkan. "Bir Fiten Rivayetinin Neliği: 'Herc Zamanı İbadet Etmek, Bana Hicret Etmek Gibidir' Rivayeti Özelinde". *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi*. 8 (Eylül 2022), 149-170.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât el-Ufurî. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1397/1977.
- Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed. *es-Sünne*. thk. Atıyye ez-Zehrânî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1410/1989.
- Heysemî, Ebu'l-Hasan Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr. *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*. thk. Husâmeddîn el-Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh. *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992.

- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullâh. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. thk. Muhîbuddîn Ebû Saîd el-Amrevî. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415-1421/1995-2001.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe el-Absî. *el-Musannef*. thk. Sa'd b. Nâsır eş-Şesrî. 25 Cilt. Riyad: Dâru Kunûzi İşbîliyâ, 1436/2015.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali. *el-Metâlibu'l-âliye bi zevâidi'l-mesânidi's-semâniye*. nşr. Heyet. 19 Cilt. y.y.: Dârü'l-Âsime, 1419-1420/1998-2000.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. 13 Cilt. Kahire: y.y., 1407/1986.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân el-Büstî. *el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekâsîm ve'l-envâ': Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Mehmet Ali Sönmez - Halis Aydemir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân el-Büstî. *es-Sikât*. thk. Muhammed Abdülmüid Hân. 9 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân el-Büstî. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbârü'l-hulefâ'*. thk. Hâfız Azîz Bey. 2 Cilt. Beyrut: el-Kütübü's-Sekâfiyye, 1417/1997.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn el-Kureşî ed-Dımaşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cîze: y.y., 1424/2003.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn el-Kureşî ed-Dımaşkî. *en-Nihâye fi'l-fiten ve'l-melâhim*. thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1408/1988.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenu İbn Mâce*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Basrî el-Bağdâdî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer İbn Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî. *Ahbârü'l-Basra*. thk. Selmâ Abdülhamîd Hüseyin el-Hâşimî. Basra: Merkezü Turâsî'l-Basra, 1436/2014.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer İbn Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî. *Târîhu'l-Medîne*. thk. Fehîm Muhammed Şeltût. 4 Cilt. Cidde: y.y., 1399/1979.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fi nakdi kelâmi's-Şî'ati'l-Kaderiyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 9 Cilt. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1. Basım, 1406/1986.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali el-Bağdâdî. *el-Mevzû'ât*. thk. Nureddin Boyacılar. 3 Cilt. Riyad: Edvâü's-Selef, 1418/1997.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1433/2012.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Usdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415/1994.
- İzâm, Saîd Fâyiz Saîd. *Merviyâtü Vak'ati'l-Cemel*. el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye Külliyyetü'd-dirâsâti'l-ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ebû Hüreyre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/160-167. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

- Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî. *el-Câmi'*. thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1406/1985.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1412/1991.
- Nâşî el-Ekber, Ebû'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed el-Enbârî. *Mesâilu'l-imâme ve muktetafât mine'l-Kitâbi'l-evsat fi'l-makâlât*. thk. Josef Van Ess. Beyrut: y.y., 1390/1971.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *Sünenü'n-Nesâî: el-Müctebâ*. nşr. Heyet. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-İlmiyye, 1439/2018.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1392/1972.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Nu'aym b. Hammâd, Ebû Abdillâh Nu'aym b. Hammâd el-Mervezî. *Kitâbü'l-Fiten*. thk. Semîr Emîn ez-Zuheyrî. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü't-Tevhîd, 1412/1991.
- Osman el-Hamîs, Osman b. Muhammed. *Hikbetün mine't-târîh*. Kahire: Mektebetü'l-İmâm el-Buhârî, 1426/2006.
- Özkan, Mustafa. "İlk Dönem İslâm Tarihi Siyasî Çatışmalarının Dışında Kalmaya Çalışanlar: Tarafsızlar". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2008), 59-88.
- Şevâbike, Ahmed Mahmud. *Ve'dü'l-fitne: Dirâse nakdiyye li-şübühâtî'l-mürçifîn ve fitneti'l-Cemel ve Sıffin 'alâ menheci'l-muhaddisîn*. Amman: Daru Ammâr, 1430/2009.

- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. İvadullah. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995.
- Taberî, Ebû Câ'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif ts.
- Tatlı, Mustafa. "Uzletin Ruh Sağlığına Faydaları ve Fiten Hadisleri Bağlamında Modern Dönemde Uzlet". *Ruh Sağlığı ve Din: Disiplinler Arası Çalışmalar*. ed. Ömer Faruk Erdoğan - Maruf Çakır - Sümeyye Sevinç - Rabia Yıldırım. 429-457. Ankara: Sonçağ Akademi, 2022.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1416/1996.
- Tunç, Yusuf. *Cemel ve Siffin Savaşlarında Tarafsız Kalan Sahabîler*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Ural, Cemal. *Ammâr b. Yâsir'in Azgın Bir Topluluk Tarafından Öldürüleceğine Dair Rivâyetin Hadis Tekniği Açısından Tahlili*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.
- Yeşilmen, Abdurrahim. *Cemel Vak'ası ile İlgili Rivâyetler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-huffâz*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Düvelü'l-İslâm*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût vd. 23 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996.



*mevzu*

*sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences*

e-ISSN 2667-8772

*mevzu*, Haziran/June 2026, s. 16: 249-275

## **Nijerya'da Sömürge Sonrası Devletin Oluşumu ve Yönetişim Krizi**

Post-colonial State Formation and the Crisis of Governance in Nigeria

**Süleyman DAL**

Dr. Öğr. Üyesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Nazilli İktisadi ve İdari  
Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölüm  
Asst. Prof., Aydın Adnan Menderes University, Nazilli Faculty of Economics and  
Administrative Sciences, Department of Political Science and Public  
Administration

slymndal@gmail.com

**ORCID:** 0000-0001-6918-0706

**ROR ID:** <https://ror.org/053f2w588>

**DOI:** 10.56720/msbd.2026.s16.275

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 20 Şubat / February 2026

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 3 Nisan / April 2026

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran / June 2026

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Dal, Süleyman. "Nijerya'da Sömürge Sonrası Devletin Oluşumu ve Yönetişim Krizi". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 16 (Haziran 2026): 249-275.

<https://doi.org/10.56720/msbd.2026.s16.275>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <https://mevzusbd.com> | mailto: [mevzusbd@gmail.com](mailto:mevzusbd@gmail.com)

Copyright © CC BY-NC 4.0



## Öz

Bu çalışma, Nijerya'da post-kolonyal dönemle birlikte şekillenen devlet yapılanmasının, günümüzdeki yönetim krizleriyle nasıl ilişkilendirilebileceğini incelemeyi amaçlamaktadır. 1960'ta bağımsızlığını kazanan Nijerya, sömürge döneminden devraldığı idari yapıların kalıplarıyla yeni bir devlet inşa etmeye çalışmış; ancak bu yapıların yerel toplumsal dinamiklerle uyuşmaması, yönetsel süreklilik ve kamu hizmetlerinin etkinliği açısından ciddi kırılmalara yol açmıştır. Bu bağlamda çalışmanın temel amacı, kolonyal yönetim tarzının, devlet kapasitesi ve hükümet performansı üzerindeki uzun vadeli etkilerini analiz etmektir. Çalışmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiş; karşılaştırmalı siyasal analiz çerçevesinde resmi belgeler ve ikincil literatürden yararlanılmıştır. Sonuçlar, Nijerya devletinin şiddet tekeli tesis etmekte, kamu hizmetlerini etkin biçimde sunmakta ve siyasal meşruiyet üretmekte ciddi zorluklar yaşadığını ortaya koymaktadır. Kolonyal yönetim anlayışının devam eden etkileri, etnik bölünmüşlük, bürokratik parçalanma ve siyasi patronaj sistemleriyle birleştiğinde, yönetsel kırılma daha da artırmaktadır. Çalışma, demokratikleşme süreçlerinin derinleştirilmesi, yerel yönetimlerin güçlendirilmesi ve kurumların şeffaf, kapsayıcı ve hesap verebilir şekilde yeniden yapılandırılmasının yönetim krizinin aşılmasında temel rol oynayabileceğini savunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Post-kolonyal devlet yapısı, Yönetişim krizi, Devlet kapasitesi, Kurumsal miras, Siyasal meşruiyet.

## Abstract

This study explores the relationship between post-colonial state formation and the persistent crisis of governance in Nigeria. Gaining independence in 1960, Nigeria attempted to construct a modern state upon the administrative legacies inherited from British colonial rule. However, these externally imposed structures failed to align with the country's complex socio-political realities, resulting in systemic fragmentation and weak institutional performance. The central aim of the study is to examine how the colonial mode of governance continues to shape state capacity and governmental effectiveness in contemporary Nigeria. A qualitative research approach was adopted, utilizing comparative political analysis. Data were gathered through official documents

and academic literature. The findings reveal that the Nigerian state faces major challenges in asserting monopoly over the use of force, delivering public services, and generating political legitimacy. The colonial legacy – marked by indirect rule, centralized administration, and exclusionary governance – has fostered an environment of ethnic division, bureaucratic incoherence, and clientelist political networks. These conditions have exacerbated institutional fragility and limited the prospects for effective governance. The study concludes that addressing the crisis of governance requires a multidimensional approach involving deepened democratization, decentralization of power, and institutional reform toward transparency, inclusiveness, and accountability.

**Keywords:** Post-colonial state formation, Governance crisis, State capacity, Institutional legacy, Political legitimacy.

### **Introduction**

One of the earliest European encounters with present-day Nigeria occurred in 1472 when Portuguese explorers, led by Ruy de Sequeira, reached Benin during Oba Ewuare's rule. However, it wasn't until 1486 – following an invitation from Oba Ozolua – that Joao Aveiro's expedition successfully traveled inland from the coast to the Benin Kingdom. Aveiro persuaded the Oba to permit Portuguese Christian missionaries to establish a church presence in the empire. Trade relations between Benin and Portugal soon flourished (Koger, 2022).

In 1514, Oba Esigie sent an envoy to Portugal, and a year later, Portuguese missionaries arrived to support the development of churches and schools. Some historians even note that by 1600, the neighboring Itsekiri community sent youths to Portugal for education. It is widely believed that West African rulers sent their children to Europe primarily to gain insights into European science, technology, philosophy, and culture – knowledge that could improve their interactions with European traders. Eventually, coastal West African communities began exchanging slaves for imported foodstuffs, firearms, and luxury items produced in Europe (Asakitikpi et al., 2025: 31).

Nigeria was selected as the primary case study of this research due to its distinctive structural characteristics and its representative significance for understanding post-colonial state formation in Africa. As the most populous

country on the continent and one of the largest economies in Sub-Saharan Africa, Nigeria occupies a central position in regional political economy and geopolitics. At the same time, the country exhibits one of the highest levels of ethnic, linguistic, and religious diversity in Africa, with a historically fragmented socio-political landscape. These features make Nigeria an analytically valuable case for examining how colonial administrative structures interact with complex societal configurations in shaping post-colonial governance outcomes. Furthermore, Nigeria's state formation process was profoundly shaped by the British system of indirect rule, which institutionalized ethnic segmentation, centralized administrative authority, and patrimonial political networks that continue to influence contemporary governance patterns. For these reasons, Nigeria provides a particularly instructive empirical setting for analyzing the long-term effects of colonial governance models on state capacity, legitimacy, and institutional performance in post-colonial contexts.

Emancipatory forms of ethnicity possess a crucial dimension that deserves closer attention. When such expressions highlight the marginalization or injustices experienced by specific groups—especially those resulting from state actions, policies, or negligence—they function as informal mechanisms of accountability. Ethnic organizations and intermediaries that champion these causes often take on this role by default. This is particularly evident in countries like Nigeria, where the state frequently recognizes ethnic and regional associations as legitimate voices of their communities. When grievances are clearly expressed—especially those linked to poor governance or systemic failures—they tend to enter the public discourse and policy agenda. In the Nigerian context, it is quite common for state authorities to consult or engage ethnic, traditional, regional, and religious leaders to explain controversial decisions, request advice, or announce reconciliatory initiatives on matters touching ethnic or communal sensitivities (Adebanwi, 2023: 40).

The formation of modern states in post-colonial societies remains a central concern in political science and development studies. Nowhere is this more evident than in Nigeria, Africa's most populous nation and one of its most resource-rich (Joseph, 1987). Since gaining independence from British colonial rule in 1960, Nigeria has struggled to forge a cohesive and legitimate political order (Osaghae, 1998). Despite repeated efforts at democratic transition, pub-

lic sector reform, and national integration, the Nigerian state continues to exhibit persistent symptoms of institutional fragility, elite domi-nation, and governance breakdown (Adebanwi & Obadare, 2013).

This study explores the complex historical relationship between post-colonial state formation and the ongoing crisis of governance in Nigeria. It argues that the colonial state's administrative legacies – characterized by indirect rule, centralized extraction, and ethnic manipulation – created a weak foundation for post-independence state-building. These inherited structures were not dismantled or restructured following decolonization; instead, they were adapted and appropriated by domestic elites to sustain patron-client networks and prebendal politics (Bayart, 1993; Chabal & Daloz, 1999).

Over the past two decades, Nigeria has experienced a troubling escalation in the intertwined problems of insecurity and corruption, which have appeared in diverse and increasingly complex forms. Although the country possesses a range of legal frameworks and institutional mechanisms intended to confront these issues, their damaging consequences persist and continue to challenge governance structures (Turaki et al., 2024: 556-558). Within the crisis of governance section of the study, these dynamics are examined with particular attention to security fragmentation, political clientelism, the corruption complex, and the gradual erosion of institutional capacity. As a result, Nigeria's post-colonial state emerged as a hybrid formation: formally sovereign and constitutionally democratic, but substantively characterized by exclusion, fragmentation, and institutional incoherence (Osaghae, 1998: 12-15).

Methodologically; the study is situated within a theoretical framework grounded in historical institutionalism, which emphasizes path dependency, critical junctures, and the long-term consequences of institutional design (Mahoney & Thelen, 2010). Accordingly, the study asks how colonial administrative structures have influenced the development of governance institutions and state capacity in post-colonial Nigeria. The analysis draws on qualitative examination of official policy documents, historical records, academic literature to trace the continuity between colonial governance practices and contemporary institutional outcomes. It also draws from comparative African state theory, particularly the concept of the "hollow state" or "ghost state" – a state

which exists in form but lacks functional capacity (Englebert, 2000: 45-47). To substantiate its claims, the study utilizes a qualitative methodology that includes a close reading of official documents such as the 1999 Constitution, reports from the Independent National Electoral Commission (INEC), and data from the Nigerian Bureau of Statistics. In addition, secondary literature is analyzed alongside focused case studies, notably the Niger Delta insurgency, the Boko Haram crisis in the northeast, and federalism in Lagos State.

Within the context of Nigeria and its governance crisis, it has long been argued that the Nigerian state, much like many states across Africa and the broader developing world, has consistently underperformed because of insufficient state capacity to cope with the growing complexities of modern governance. Political leadership and governance practices in Nigeria have frequently been shaped by self interest and primordial loyalties that tend to override broader public concerns. As a consequence, the state has struggled to fulfill fundamental responsibilities, particularly in safeguarding lives and property, strengthening the rule of law, and providing strategic and visionary leadership. The character and conduct of political elites therefore largely explain the limitations of the Nigerian state in achieving effective governance (Yagboyaju & Akinola, 2019: 1). At the same time, mechanisms such as ethnic quota systems, which were originally intended to promote inclusivity, have often been manipulated by dominant groups. As a result, the governance structure has developed into an elite centered and militarized system of ethnic power sharing, a pattern that has contributed to recurring civil conflicts and the persistent fragility of the state (Asmorowati & Ceesay, 2025: 256).

Nigeria's governance crisis is not merely a contemporary problem of leadership failure or corruption—it is the cumulative result of structural distortions embedded in the state at its point of origin. This structural inheritance continues to limit the effectiveness of public administration, weaken the rule of law, and delegitimize democratic institutions. By interrogating the colonial roots of Nigeria's governance challenges, this study seeks to offer a historically grounded and politically nuanced understanding of why institutional reform and development have remained so elusive in Nigeria despite decades of effort and international engagement.

## Historical Foundations of the Nigerian State

The historical foundations of the Nigerian state are deeply embedded in the logic of colonialism, characterized by conquest, economic exploitation, administrative experimentation, and political fragmentation. This section explores the key developments that defined Nigeria's colonial formation, focusing on the institutional architecture laid by British authorities, the mechanisms of indirect rule, and the contradictions of amalgamation. These colonial legacies—rather than being dismantled after independence—were reappropriated by domestic elites, shaping the trajectory of state-building in postcolonial Nigeria (Mbadiwe & ItaEkong, 279-285).

Before British colonization, the area known today as Nigeria was home to diverse political entities, including centralized kingdoms like the Oyo Empire, Sokoto Caliphate, and Benin Kingdom, as well as decentralized communities such as the Igbo segmentary societies (Afigbo, 1972). These polities had distinct administrative systems, legal cultures, and economic structures. The British conquest, beginning in the mid-19th century, systematically disrupted these indigenous orders. British missionaries, traders, and colonial officers justified intervention through the language of civilization and commerce, but their ultimate aim was the consolidation of imperial control (Tamuno, 1972).

The Berlin Conference of 1884–1885 provided the international legitimacy for European powers to stake claims in Africa. Britain's claims over Nigeria materialized in three main phases: the annexation of Lagos in 1861, the formation of the Oil Rivers Protectorate (later Niger Coast Protectorate) in 1893, and the establishment of the Northern and Southern Protectorates in the early 20th century. Each of these units was governed with little consideration for the socio-cultural realities on the ground, thus planting the seeds of future disunity (Asiwaju, 1984).

The most critical turning point in the colonial creation of Nigeria came with the amalgamation of the Northern and Southern Protectorates in 1914 under Governor Frederick Lugard. Lugard believed that a unified administrative system would facilitate efficient resource extraction and reduce the costs of colonial governance (Lugard, 1922). However, amalgamation was not driven by a vision of national unity or democratic governance; it was a bureauc-

matic and economic maneuver aimed at balancing the budget of the less profitable North by merging it with the more commercially viable South (Coleman, 1958).

Lugard's system of indirect rule, particularly institutionalized in the North, relied on existing traditional rulers to administer colonial policies. While this method provided a semblance of local legitimacy, it fundamentally distorted indigenous institutions by subordinating them to British interests. In the South, where such centralized authority was lacking, British officers created warrant chiefs, thereby inventing new power structures alien to local societies (Ikime, 1977: 68-72). This asymmetrical application of indirect rule reinforced regional disparities and created administrative dualities that would haunt post-independence Nigeria.

The colonial state was designed as a centralized, extractive apparatus. Its administrative priorities centered on taxation, export production (particularly palm oil and later petroleum), and infrastructural development aimed at linking the hinterlands to export ports (Olukoju, 1996). Education, health, and social services were secondary concerns and were often delegated to missionary societies. These developmental imbalances created a legacy of spatial inequality and elite concentration in coastal cities like Lagos, Port Harcourt, and Calabar.

The colonial administration established a legal system rooted in British common law but adapted to the colonial context through ordinances, native courts, and customary law integration (Alli, 2003). The result was a fragmented legal order, wherein different regions and communities operated under distinct judicial systems. This legal pluralism persists in contemporary Nigeria, complicating efforts at national integration and access to justice.

The colonial bureaucracy, though limited in scope, introduced centralized mechanisms of control such as the civil service, police, and judiciary. However, these institutions were primarily designed to serve colonial interests, not to build democratic or developmental capacity. They were hierarchically structured, under-resourced, and alienated from local populations (Mamdani, 1996). The resulting "bifurcated state" (Mamdani, 1996: 18) functi-

oned through both civic and customary channels, a duality that reproduced authoritarian rule under the guise of tradition.

Within the context of this study, an example from another field may be considered; education under colonial rule was another arena of inequality. The British prioritized missionary education in the South, resulting in higher literacy and administrative representation among southern Nigerians. In contrast, the North was largely excluded from formal education due to fears of disrupting Islamic structures and authority (Dudley, 1982: 47). This regional educational gap translated into unequal political participation, with southern elites dominating the nationalist movement and civil service by the time of independence.

British authorities initiated constitutional reforms aimed at gradual African participation in governance, starting with the Clifford Constitution of 1922. However, these reforms were superficial and largely intended to maintain colonial control while pacifying demands for representation (Sklar, 1963). The Richards (1946), Macpherson (1951), and Lyttleton (1954) constitutions incrementally devolved powers to regional governments but failed to create a strong federal framework. Instead, these changes exacerbated ethnic and regional competition, especially among the Hausa-Fulani in the North, Yoruba in the West, and Igbo in the East (Diamond, 1988).

By the time of independence in 1960, Nigeria was a deeply fragmented polity with fragile national institutions and entrenched regional identities. The nationalist leaders – while advocating for unity – were themselves embedded in ethnic and regional loyalties. The first republic (1960–1966) collapsed under the weight of these contradictions, leading to military coups and a civil war that further exposed the structural weaknesses of the Nigerian state (Osuntokun, 1979).

The fiscal structure established by the British was based on revenue extraction and central redistribution. The allocation of resources was often opaque and discretionary, favoring regions that aligned with colonial priorities. This pattern continued after independence, where oil revenues – controlled by the federal government – became the primary source of national wealth. The legacy of centralized economic control has persisted, with signifi-

cant implications for regional autonomy and fiscal accountability (Ekpo & Ndebbio, 1998).

The Nigerian state today retains many features of its colonial ancestor: centralized authority, limited state capacity, uneven development, and weak legitimacy. Understanding these structural continuities is essential for diagnosing the root causes of Nigeria's governance crisis and for imagining alternative trajectories of state-building grounded in democratic inclusion and institutional reform.

### **The Crisis of Governance: Core Dimensions**

The governance crisis in Nigeria is a deeply entrenched and multifaceted phenomenon that manifests in institutional weakness, endemic corruption, poor public service delivery, and a pervasive legitimacy deficit. This section explores the core dimensions of this crisis, focusing on institutional erosion, the corruption complex, political clientelism, and security fragmentation. It argues that Nigeria's governance failures are not episodic or sectoral but systemic, rooted in the structural contradictions of its post-colonial state formation and elite capture of state institutions.

A central feature of Nigeria's governance crisis is the persistent weakness of state institutions. Despite repeated efforts at reform, the civil service, judiciary, police, and other state agencies continue to suffer from low capacity, politicization, and limited public trust (Olowu & Wunsch, 2004). The Nigerian state has historically struggled to implement policies effectively, due in part to poorly trained personnel, inadequate infrastructure, and overlapping bureaucratic mandates (Ihonvbere, 1996).

Nigeria's public administration system encompasses both formal institutions, such as ministries and governmental departments, and informal structures including patronage networks. Over time, these arrangements have been increasingly characterized by inefficiency, weak accountability, and widespread corruption, as many public officials have used their positions for personal gain. Since independence in 1960, Nigeria has experienced recurring political instability, economic mismanagement, and entrenched corruption within state institutions. The Nigerian state has passed through successive military regimes and democratic transitions, with military rule between 1966 and 1999

particularly enabling the misuse of national resources by political elites. Following the restoration of democratic governance in 1999, significant reforms were initiated to strengthen transparency and accountability within public administration. As part of these efforts, specialized anti corruption agencies such as the EFCC (Economic and Financial Crimes Commission) and ICPC (Independent Corrupt Practices and Other Related Offences Commission) were established to investigate and prosecute corrupt practices. Despite these initiatives, major challenges persist within Nigeria's complex political and institutional environment, indicating the continued need for systemic reforms aimed at strengthening institutional capacity, improving coordination among stakeholders, and ensuring the independence of anti corruption bodies (Okolie & Egbon, 2025: 251-252).

This institutional weakness has been particularly evident in service delivery sectors such as education and healthcare. The Human Development Report (UNDP, 2020) indicates that Nigeria ranks among the lowest in sub-Saharan Africa in public health indicators, despite its status as Africa's largest economy. The inability of the state to guarantee basic social services undermines its legitimacy and deepens social exclusion.

Before turning to the role of federalism in shaping Nigeria's governance structure, it is important to briefly revisit the issue of corruption, which has already been addressed in earlier sections of this study as a central element of the country's governance crisis. The persistence of corruption continues to undermine institutional effectiveness, weaken public trust, and distort policy implementation across multiple levels of government. In the Nigerian context, corruption is not merely an administrative problem but a systemic phenomenon closely intertwined with political patronage networks and weak institutional oversight (Smith, 2007: 128-129). Recognizing this continuity helps situate the discussion that follows, as the structural dynamics of federalism intersect with these entrenched governance challenges and shape the broader patterns of political accountability and state capacity in Nigeria (Suberu, 2001: 42-44).

Moreover, federalism in Nigeria has created a fragmented administrative structure, where subnational governments are financially dependent on the federal center but lack real autonomy (Khemani, 2006). This has led to a lack

of coordination, duplication of efforts, and competition among tiers of government, further eroding institutional coherence.

Corruption in Nigeria is not simply a deviation from normative governance but a systemic mode of rule. It is embedded in everyday bureaucratic practice and elite accumulation strategies. Transparency International consistently ranks Nigeria among the most corrupt countries globally, and anti-corruption campaigns have yielded limited success due to selective enforcement and political shielding (Uzochukwu, 2015).

The corruption complex in Nigeria is sustained through elaborate networks of rent-seeking, procurement fraud, and illicit financial flows. The 2021 Global Financial Integrity report estimated that over \$15 billion is lost annually through trade misinvoicing and other illegal capital movements (GFI, 2021). High-profile scandals such as the Dasuki arms procurement case and fuel subsidy frauds reveal the depth of elite complicity in state plunder (Premium Times, 2016).

Critically, anti-corruption institutions such as the EFCC and ICPC are often politicized, underfunded, and lack prosecutorial independence. The result is a cyclical pattern of scapegoating, impunity, and moral cynicism (Smith, 2007: 133–136).

The Nigerian political system operates on the logic of prebendalism—a term coined by Richard Joseph to describe the practice of appropriating public office for personal or factional benefit (Joseph, 2014). Political loyalty is often rewarded with appointments, contracts, and discretionary funding, rather than competence or merit. Elections become high-stakes contests for control of the state apparatus and its associated rents (Omotola, 2010).

Political parties in Nigeria lack ideological coherence and are primarily vehicles for elite negotiation. Party switching, known as “political cross-carpeting,” is common, and internal party democracy is weak (Olorunmola, 2017). This weakens the electoral system and undermines the accountability link between citizens and representatives.

Furthermore, vote buying, electoral violence, and judicial manipulation are recurrent features of Nigeria’s electoral landscape. The 2019 general electi-

ons, for example, witnessed widespread reports of ballot box snatching, voter suppression, and the deployment of security forces to intimidate opposition strongholds (European Union Election Observation Mission, 2019).

Perhaps the most visible symptom of Nigeria's governance crisis is the state's inability to guarantee physical security. The country faces multiple overlapping security threats, including the Boko Haram insurgency in the northeast, armed banditry in the northwest, secessionist agitations in the southeast, and farmer-herder conflicts across the Middle Belt (Campbell & Harwood, 2018).

The rise of non-state armed actors and vigilante groups reflects the erosion of state monopoly on violence. In Nigeria, the insurgency carried out by Boko Haram has produced devastating consequences, resulting in extensive loss of life, destruction of property, and the severe disruption of economic activity. The conflict associated with Boko Haram has therefore had profoundly damaging effects, not only on Africa's most populous country but also on its broader socio economic stability. At the same time, persistent acts of terror continue to affect numerous locations across Northern Nigeria (Akowe, 2024: 1). The Nigerian military, while heavily funded, is overstretched and plagued by corruption, poor morale, and accusations of human rights abuses (Amnesty International, 2020). In many areas, local populations have turned to self-help security mechanisms, including ethnic militias and informal policing, further fragmenting the state's authority.

The cumulative impact of institutional weakness, corruption, clientelism, and insecurity is a severe legitimacy deficit. Public trust in government remains extremely low. According to the 2022 Afrobarometer survey, only 29% of Nigerians express confidence in the presidency, and less than 20% trust the police and judiciary (Afrobarometer, 2022).

Civil society, while vibrant in sectors such as media and human rights advocacy, remains constrained by legal restrictions, co-optation, and funding challenges. Youth movements like #EndSARS have challenged police brutality and state repression but have been met with violent crackdowns, indicating a narrowing space for democratic dissent (Makinde, 2021).

The legitimacy crisis is not merely institutional but moral. As Comaroff and Comaroff (2006) argue, in many postcolonial states, the state is perceived not as a provider of order and welfare, but as a site of dispossession and predation. In Nigeria, this perception is exacerbated by the elite's conspicuous consumption and the stark contrast with mass poverty.

### **Discussion: Colonial Legacies in Contemporary Governance**

The legacy of colonialism in Nigeria is not merely a historical artifact but a living structure that shapes governance, political culture, and economic practices in the present. While formal colonial rule ended in 1960, the institutions, norms, and administrative logics established during British rule persist in modified forms, constraining state transformation and democratic deepening. This discussion synthesizes how these colonial legacies manifest across key domains: bureaucratic structure, legal pluralism, federalism, interethnic relations, extractive political economy, and elite behavior. Drawing on both primary sources and contemporary research, this section offers a comprehensive assessment of the colonial inheritance and its implications for reform and political development in Nigeria.

Furthermore, economic and social inequalities in Nigeria should also be mentioned; district-level inequalities remain highly persistent, largely due to the legacy of Christian missionary activities in providing social services, including schools and general infrastructure. These inequalities are influenced by the capacity for resilience, the allocation of resources, and the resulting human capital implications from differential access to education, which in turn shape the long-term persistence of economic disparities. The spatial distribution of various types of schools can further produce economic inequalities across regions (Agwu, 2022: 1, 5-6). Disparities among individuals and groups often extend into broader economic and social opportunities. Prior research on inequalities of opportunity in Nigeria has traced their roots back to the colonial period (Cogneau & Mesple-Soms, 2008).

One of the most profound colonial legacies is the dysfunctional nature of the Nigerian state apparatus. The colonial bureaucracy, designed to serve imperial interests, was hierarchical, extractive, and largely unaccountable to the local population. Despite reforms and localization in the post-independence

era, the civil service retains these foundational traits. As Ekeh (1975) famously argued in his theory of the “two publics,” the postcolonial African state is divided between a civic public—associated with colonial authority and seen as morally illegitimate—and a primordial public—linked to ethnic and kin-based solidarities and viewed as morally legitimate. This bifurcation undermines national identity and breeds corruption, as public office is used to serve communal rather than national interests (Ekeh, 1975: 108).

Furthermore, British colonial rule institutionalized centralized decision-making and personalized governance. The indirect rule system, while appearing to preserve traditional authority, in fact created authoritarian structures, particularly in Northern Nigeria. Chiefs and emirs were transformed into extensions of colonial power, eroding their traditional legitimacy. In postcolonial Nigeria, these personalized forms of authority have been retained, with governors, ministers, and presidents exercising enormous discretionary power over state resources and appointments (Sklar, 2004). This personalization weakens bureaucratic institutions and enables neopatrimonial governance.

British colonialism introduced a tripartite legal system in Nigeria, combining English common law, Islamic law (Sharia), and customary law. This legal pluralism, while aimed at accommodating diverse communities, created a fragmented legal landscape. Each region developed distinct judicial institutions, with uneven levels of professionalism, access, and enforcement. In contemporary Nigeria, this pluralism persists and creates confusion in adjudication, forum shopping, and legal contradictions (Oba, 2002). For instance, the reintroduction of full Sharia law in 12 northern states since 1999 has sparked tensions over religious freedom, human rights, and constitutional supremacy. The judiciary is further weakened by corruption, political interference, and poor funding. The persistence of legal pluralism without harmonization undermines the rule of law and entrenches inequality before the law (Nwauche, 2011).

While federalism is often portrayed as a solution to Nigeria’s diversity, it originated as a colonial strategy of divide and rule. The Lyttleton Constitution of 1954 created three regions—North, West, and East—each with considerable

autonomy. However, the boundaries of these regions were arbitrarily drawn and largely ignored ethnic and cultural continuities. This administrative division institutionalized regionalism and fostered identity-based politics (Suberu, 2001).

Post-independence federalism in Nigeria has evolved into a highly centralized structure in practice, with the federal government controlling over 50% of national revenues. Yet, demands for resource control, state creation, and political inclusion remain high. The tension between centralization and decentralization, rooted in colonial administrative logic, continues to fuel political instability and intergroup competition (Osaghae, 1998).

For comparison, Cameroon, another federal country in the region, faces similar problems to Nigeria. Within the Central African sub-region, Cameroon stands out as a country confronted with numerous challenges encompassing economic, social, political, and diversity related conflicts. Among these difficulties are the terrorist operations of Boko Haram in the northern regions, the refugee crisis in the east resulting from people fleeing the conflict in the Central African Republic, and most notably the issue widely referred to as the Anglophone problem. Collectively, these developments have posed serious risks to Cameroon's national unity and territorial integrity. Of these challenges, the Anglophone problem has been the most enduring and severe, placing considerable pressure on the state's human, material, and financial resources while threatening the cohesion of the country. Historically, the origins of this issue can be traced back to the Foumban constitutional conference of 1961 and the Federal Constitution that formalized the unification of the Republic of Cameroon with the former British Southern Cameroons. According to V G Ngoh, the crisis emerged from the inability of successive Cameroonian governments to uphold and respect the provisions of the Federal Constitution (Victor, 2019: 385). Since that period, subsequent administrations have frequently disregarded the matter and even denied the existence of an "Anglophone problem," which has resulted in the absence of sufficient and effective measures to resolve it (Dzelamonyuy & Akon, 2024: 21).

Colonial rule played a pivotal role in transforming fluid precolonial identities into rigid ethnic categories. The British, in their effort to simplify admi-

nistration, classified populations into “tribes” and promoted ethnic labels through censuses, indirect rule, and education (Lentz, 1995). The development of regional parties in the 1940s and 1950s—the Northern People’s Congress (NPC), Action Group (AG), and National Council of Nigeria and the Cameroons (NCNC)—was facilitated by these colonial-era divisions.

Today, ethnicity remains the dominant axis of political mobilization. Appointments, elections, and even infrastructural allocation are often determined by ethnic calculations rather than merit. The federal character principle, introduced to ensure ethnic representation in state institutions, has paradoxically reinforced ethnic consciousness and mediocrity (Mustapha, 2007). The colonial invention of ethnicity, institutionalized in postcolonial governance, continues to obstruct national integration.

Colonial economic policy in Nigeria was extractive and oriented towards resource exploitation for the benefit of the metropole. The emphasis was on export-oriented agriculture and later, petroleum extraction, with minimal re-investment in local industrialization. This economic logic created a dependent and externally oriented economy (Ake, 1981).

In the postcolonial period, this extractive structure has not been fundamentally transformed. Oil rents account for over 70% of government revenues, making the Nigerian state a classic rentier state (Karl, 1997). Rentierism undermines the development of a productive economy and decouples the state from society. Since government income is not primarily derived from taxation, rulers are less accountable to citizens, and governance becomes a game of rent distribution rather than service provision (Watts, 2004).

Moreover, the institutions managing oil wealth—such as the Nigerian National Petroleum Corporation (NNPC)—are opaque and prone to corruption. As Le Billon (2005) argues, in resource-rich states like Nigeria, natural wealth often fuels conflict, state capture, and violence. The Niger Delta insurgency and ongoing oil theft underscore the failure to address the colonial legacy of resource extraction without development.

Contemporary elites, especially in politics and business, often hail from families that benefited from colonial-era privileges. This continuity reinforces social stratification and limits upward mobility. Moreover, the educational

system remains underfunded, examination-centered, and disconnected from national development needs. The failure to reorient education away from colonial models has contributed to youth unemployment, skill mismatch, and social frustration (Adebayo, 2013).

Colonial administration did not foster democratic norms or participatory governance. Instead, it operated through decrees, censorship, and repression of dissent. The nationalist movement itself was often centralized around charismatic leaders who inherited authoritarian styles from their colonial predecessors (Falola & Heaton, 2008).

In postcolonial Nigeria, military regimes perpetuated this authoritarian legacy, ruling through decrees, suspending constitutions, and curtailing civil liberties. Even during civilian rule, democratic institutions remain weak, and executive dominance prevails. Political opposition is frequently harassed, media houses are intimidated, and security forces are deployed for partisan ends (Ibeanu, 2007).

Democratic backsliding and civic alienation are therefore not merely recent phenomena but are deeply rooted in the colonial culture of authoritarianism and state domination (Ake, 1996: 14). Unless this political culture is transformed, democratic consolidation will remain elusive.

The use of English as the official language, a colonial imposition, has created linguistic hierarchies and epistemic alienation. Most Nigerians are multilingual, yet official communication, education, and the legal system operate primarily in English. This not only limits participation but also marginalizes indigenous knowledge systems (Ogunyemi, 2025: 1-8).

Colonialism also shaped the social sciences in Nigeria. Early research prioritized ethnography, administration, and political order from the perspective of colonial governance. This epistemological legacy continues to influence curricula, methodologies, and academic priorities. Decolonizing knowledge production is essential for a genuine understanding of Nigeria's developmental challenges (Zezeza, 2006).

The colonial legacies embedded in Nigeria's governance structures are not immutable. They persist because they serve the interests of a rent-seeking

elite and are reproduced through institutional inertia and political culture. Addressing them requires deliberate reforms grounded in historical understanding and popular participation.

Key reform priorities include (Diamond, 2008: 239-262; Meyer-Sahling et al., 2020: 26-31):

- Civil service professionalization and depoliticization
- Judicial harmonization and access to justice
- Genuine fiscal federalism and decentralization
- Anti-corruption institutions with independence and capacity
- Educational reform focused on equity and relevance
- Promotion of inclusive nationalism beyond ethnic quotas
- Strengthening civic education and participatory governance.

As Mamdani (1996: 12, 26) warned, the postcolonial state cannot be democratized without confronting its colonial roots. In Nigeria, any sustainable governance reform must begin with this confrontation.

### **Conclusion and Suggestions**

This study has demonstrated that the governance challenges confronting Nigeria today are deeply embedded in the historical process of its state formation, particularly during and after British colonial rule. The colonial administration constructed a state designed primarily for extraction, repression, and control—not for democratic participation, citizen inclusion, or development. Following independence, Nigeria’s domestic elites inherited this administrative apparatus and reconfigured it to serve the logic of prebendalism, ethnic patronage, and elite accumulation (Joseph, 1987: 23-26; Bayart, 1993).

The failure to establish a truly inclusive, transparent, and accountable institutional architecture has rendered the Nigerian state structurally incapable of meeting the needs of its citizens. The persistence of parallel power structures—such as traditional authorities, militant networks, and religious movements—reflects the erosion of state legitimacy and the fragmentation of aut-

hority. The state has failed to maintain its monopoly over the use of force, particularly in regions like the Niger Delta and the northeast, where insurgent groups have established *de facto* governance (Forest, 2012). Similarly, corruption has become endemic, not merely as a behavioral deviation, but as a systemic feature of state practice. Institutions such as the police, judiciary, and civil service have been hollowed out by decades of politicization, underfunding, and elite capture (Chabal & Daloz, 1999: 68-70; Adebani, 2010).

Addressing Nigeria's governance crisis thus requires more than technocratic solutions or electoral reforms. In practical terms, this requires a set of targeted institutional reforms. First, strengthening the independence and capacity of anti corruption agencies such as the Economic and Financial Crimes Commission should be prioritized through legal safeguards and transparent oversight mechanisms. Second, improving fiscal federalism by granting sub national governments greater budgetary autonomy and accountability could enhance service delivery and reduce excessive centralization. Third, the development of reliable national identification and social registry systems would improve the targeting and transparency of public service provision. Finally, expanding civic education programs and institutionalizing participatory governance mechanisms at the local level could help rebuild trust between citizens and the state.

What is needed is a comprehensive political reengineering of the state itself—a rethinking of its legitimacy, functions, and relationship to society. This includes meaningful decentralization, genuine federalism, civic participation, and institutional reforms grounded in local realities. The lessons from Nigeria also speak to broader debates in comparative politics and development: namely, that post-colonial states cannot be fully understood or transformed without reckoning with their colonial genealogies.

In conclusion, Nigeria's experience offers both a warning and a possibility. It warns against the replication of external models of governance that fail to resonate with local contexts. Yet it also offers the possibility that through deliberate historical reckoning, participatory governance, and bottom-up institutional reform, the post-colonial state can be reclaimed and reimagined.

Such a transformation will not be easy, but it remains necessary – both for Nigeria and for the broader African continent.

### References

- Adebanwi, W. - Obadare, E. (Eds.). *Democracy and prebendalism in Nigeria: Critical interpretations*. Palgrave Macmillan. 2013.
- Adebanwi, W. *Authority stealing: Anti-corruption war and democratic politics in post-military Nigeria*. Carolina Academic Press. 2010.
- Adebanwi, W. *Democracy and Nigeria's Fourth Republic: Governance, Political Economy and Party Politics 1999–2023*. Carolina Academic Press. Nigeria: James Currey. 2023.
- Adebayo, A. "Youth unemployment and crime in Nigeria: A nexus and implications for national development". *International Journal of Sociology and Anthropology*, 2013, 5(8), 350–357.
- Afigbo, A. E. *The warrant chiefs: Indirect rule in Southeastern Nigeria, 1891–1929*. Longman. 1972.
- Afrobarometer. "Summary of results: Afrobarometer Round 9 survey in Nigeria". 2022, Retrieved from <https://www.afrobarometer.org>
- Agwu, G. "Empirical essays on contemporary Issues of economic Development in Nigeria". Economics and Finance. *Université de Pau et des Pays de l'Adour*, 2022.
- Ake, C. *A political economy of Africa*. Longman. 1981.
- Ake, C. *Democracy and development in Africa*. Washington, D.C. : Brookings Institution. 1996.
- Akowe, O. M. "Insurgency in Nigeria, Boko Haram's Operations and Future Outlook". *International Journal of Politics and Security*. 2024, 6 (1): 1-21. <https://doi.org/10.53451/ijps.983712>.
- Alli, W. O. "The development of the Nigerian legal system". *African Journal of International and Comparative Law*, 2003, 11(2), 201–218.

- Amnesty International. "Nigeria: Authorities must investigate killings of peaceful protesters". 2020, Retrieved from <https://www.amnesty.org/en/>
- Asakitikpi, E.A. et al. *Modern Nigeria: Understanding modern nations*. New York: Bloomsbury Academic. 2025.
- Asiwaju, A. I. "The concept of borderlands in African history: The case of Nigeria". *Journal of African History*, 1984, 25(2), 173-182.
- Asmorowati, S.- Ceesay, A. "Ethnic inequality and the crisis of governance: Comparative lessons from Nigeria and South Sudan". *Masyarakat, Kebudayaan dan Politik*, Vol. 38, Issue 3, 2025, p. 247-261. <https://doi.org/10.20473/mkp.V38I32025.247-261>
- Bayart, J. F. *The state in Africa: The politics of the belly*. Longman. 1993.
- Campbell, J. - Harwood, A. "Boko Haram's deadly impact: Nigeria's growing insecurity". *Council on Foreign Relations*. 2018, Retrieved from <https://www.cfr.org>
- Chabal, P., - Daloz, J. P. *Africa works: Disorder as political instrument*. James Currey. 1999.
- Cogneau, D. - Mesple-Somps, S. "Inequality of opportunity for income in five countries of africa". In *Inequality and opportunity: Papers from the second ecineq society meeting*. Emerald Group Publishing Limited. 2008.
- Coleman, J. S. *Nigeria: Background to nationalism*. University of California Press. 1958.
- Comaroff, J. - Comaroff, J. L. "Criminal justice, cultural justice: The limits of liberalism and the pragmatics of law". *American Ethnologist*, 2006, 33(3), 448-457.
- Diamond, L. *Class, ethnicity, and democracy in Nigeria: The failure of the First Republic*. Syracuse University Press. 1988.
- Diamond, L. *The spirit of democracy: The struggle to build free societies throughout the world*. New York: Times Books. 2008.

- Dudley, B. J. *An introduction to Nigerian government and politics*. Macmillan. 1982.
- Dzelamonyuy, E.-Akon, E.T. "Political Debates on the Anglophone Problem in Cameroon, 1961- 2019". *International Journal of Humanities Social Sciences and Education (IJHSSE)*, 2024, Volume 11, Issue 7, pp. 21-29, <https://doi.org/10.20431/2349-0381.1107003>
- Ekeh, P. "Colonialism and the two publics in Africa: A theoretical statement". *Comparative Studies in Society and History*, 1975, 17(1), 91-112.
- Ekpo, A. H. - Ndebbio, J. E. U. "Fiscal operations in a depressed economy: Nigeria, 1960-1990". *African Economic Research Consortium*, 1998, Research Paper No. 67.
- Englebort, P. *State legitimacy and development in Africa*. Lynne Rienner Publishers. 2000.
- European Union Election Observation Mission. "Final report on the 2019 elections in Nigeria". 2019, Retrieved from <https://www.eueom.eu>
- Falola, T. - Heaton, M. M. *A history of Nigeria*. Cambridge University Press. 2008.
- Forest, J. F. *Confronting the terrorism of Boko Haram in Nigeria*. Joint Special Operations University. 2012.
- Global Financial Integrity (GFI). "Illicit financial flows to and from 148 developing countries: 2006-2015". 2021, Retrieved from <https://gfintegrity.org>
- Ibeanu, O. "Elections and the paroxysmal future of democracy in Nigeria". *Nigerian Journal of International Affairs*, 2007, 33(1), 17-29.
- Ihonvbere, J. O. *Economic crisis, civil society, and democratization: The case of Nigeria*. Africa World Press. 1996.
- Ikime, O. *The fall of Nigeria: The British conquest*. Heinemann Educational Books. 1977.

- Independent National Electoral Commission (INEC). (2015 & 2019). *General election reports*. Abuja, Nigeria: INEC.
- Joseph, R. *Democracy and prebendal politics in Nigeria: The rise and fall of the Second Republic*. Cambridge University Press. 1987.
- Joseph, R. *Democracy and prebendal politics in Nigeria: The rise and fall of the Second Republic* (2nd ed.). Cambridge University Press. 2014.
- Karl, T. L. *The paradox of plenty: Oil booms and petro-states*. University of California Press. 1997.
- Khemani, S. "Local government accountability for service delivery in Nigeria". In P. Chuhan-Pole & M. Angwafo (Eds.), *Yes, Africa can: Success stories from a dynamic continent* (pp. 99–116). World Bank. 2006.
- Koger, G. "Portuguese Establish a Foothold in Africa". EBSCO, 2022, Retrieved from <https://www.ebsco.com/research-starters/history/portuguese-establish-foothold-africa>
- Le Billon, P. *Fuelling war: Natural resources and armed conflicts*. Routledge. 2005.
- Lentz, C. "Tribalism and ethnicity in Africa: A review of four decades of anthropological debate". *Cahiers d'études africaines*, 1995, 35(138–139), 303–328.
- Lugard, F. D. *The dual mandate in British tropical Africa*. William Blackwood. 1922.
- Mahoney, J. - Thelen, K. (Eds.). *Explaining institutional change: Ambiguity, agency, and power*. Cambridge University Press. 2010.
- Makinde, F. "Youth uprising and state violence in Nigeria: Rethinking the #EndSARS protest". *African Affairs*, 2021, 120(479), 678–686.
- Mamdani, M. *Citizen and subject: Contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Princeton University Press. 1996.
- Mbadiwe, J. - ItaEkong, J. "From Colony to Federalism: A Historical Trajectory in the Formation of Nigerian Statehood". *Journal of Research in Humanities and Social Science*. V. 13, Issue 1, 2025, pp: 279-285.

- Meyer-Sahling, J. H.- Mikkelsen, K. S.- Schuster, C. "Merit Recruitment, Tenure Protections and Public Service Motivation: Evidence". *Public Administration*, December 2020.
- Mustapha, A. R. "Institutionalising ethnic representation: How effective is the federal character commission in Nigeria?" *Centre for Research on Inequality, Human Security and Ethnicity (CRISE) Working Paper No. 43*. 2007.
- Nwauche, E. S. "The constitutional challenge of the integration and interaction of customary and the received English common law in Nigeria and Ghana". *African Journal of Legal Studies*, 2011, 4(2), 91-112.
- Oba, A. A. "Islamic law as customary law: The changing perspective in Nigeria". *International and Comparative Law Quarterly*, 2002, 51(4), 817-850.
- Ogunyemi, K. O. "Linguistic Slavery: The Nigerian Experience". *De-centre: Journal of Interdisciplinary Studies (DJIS)*, 1(1), 2025.
- Okereke, C. "Security sector reform and governance in Nigeria". *African Security Review*, 2020, 29(4), 321-339.
- Okolie, U.C., - Egbon, T.N. "Public Administration and The Fight Against Corruption in Nigeria: Assessing the Role of Anti-Corruption Agencies", *PERSPEKTIF*, 2025, 14 (1): 242-254.
- Olorunmola, A. "Cost of politics in Nigeria". Westminster Foundation for Democracy. 2017.
- Olukoju, A. "Maritime trade, port development and administration: The Nigerian experience, c. 1900-1950". *The International Journal of Maritime History*, 1996, 8(1), 1-19.
- Olumide, T. - Wunsch, J. S. *Local governance in Africa: The challenges of democratic decentralization*. Lynne Rienner Publishers. 2004.
- Omotola, J. S. "Elections and democratic transition in Nigeria under the Fourth Republic". *African Affairs*, 2010, 109(437), 535-553.
- Osaghae, E. E. *Crippled giant: Nigeria since independence*. Indiana University Press. 1998.

- Osuntokun, A. *Nigeria in the First Republic: Building a balanced polity*. Longman. 1979.
- Premium Times. "Nigeria's stolen billions: Inside the \$2.1bn arms scandal". 2016, Retrieved from <https://www.premiumtimesng.com>
- Sklar, R. L. "Nigerian political parties: Power in an emergent African nation". In O. Vaughan (Ed.), *Tradition and politics: Indigenous political structures in Africa* (pp. 153–175). Lynne Rienner. 2004.
- Sklar, R. L. *Nigerian political parties: Power in an emergent African nation*. Princeton University Press. 1963.
- Smith, D. J. *A culture of corruption: Everyday deception and popular discontent in Nigeria*. Princeton University Press. 2007.
- Suberu, R. "Federalism and ethnic conflict in Nigeria". United States Institute of Peace Press. 2001.
- Tamuno, T. N. *The evolution of the Nigerian state: The Southern phase, 1898–1914*. Longman. 1972.
- The Federal Republic of Nigeria. "Constitution of the Federal Republic of Nigeria (as amended)". 1999.
- Turaki, M. M. – Abdullahi, M. – Sabitu, M. & Ahmed, U. "Corruption and Insecurity in Nigeria: Trends and Dynamics". *ADSU International Journal of Applied Economics, Finance & Management*, Vol. 9, Issue 2, 2024.
- Uzochukwu, C. E. "Challenges of anti-corruption agencies in Nigeria: The case of ICPC and EFCC". *International Journal of Public Administration and Management Research*, 2015, 2(5), 22–35.
- Victor, J. N. "Cameroon 1884-present (2018): The History of a people", Limbe, *University of Yaoundé I*, March 2019.
- Watts, M. "Resource curse? Governmentality, oil and power in the Niger Delta, Nigeria". *Geopolitics*, 2004, 9(1), 50–80.
- World Bank. *Nigeria: Public sector governance assessment report*. Washington, DC: World Bank Publications. 2022.

- Yagboyaju, D. A.-Akinola, A. O. "Nigerian State and the Crisis of Governance: A Critical Exposition". *SAGE Open*, July-September 2019, p. 1-10. <https://doi.org/10.1177/2158244019865810>
- Zezeza, P. T. "The inventions of African identities and languages: The discursive and developmental implications". In O. Okpewho, C. B. Davies, & A. A. Mazrui (Eds.), *The African diaspora: African origins and new world identities* (pp. 35-54). Indiana University Press. 2006.



*mevzu*

*sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences*

e-ISSN 2667-8772

*mevzu*, Haziran/June 2026, s. 16: 277-298

## **Kemalizm, Sosyalizm ve Din Ekseninde Kadro ile Yön Devrim Arasındaki Düşünsel Ayrım**

The Intellectual Divergence Between the Kadro Movement and the Yön-Devlet Movement in the Context of Kemalism, Socialism, and Religion

**Hüseyin ARSLAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü  
Assist. Prof., Kırşehir Ahi Evran University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Political Science and Public Administration.

[huseyin.arslan@ahievran.edu.tr](mailto:huseyin.arslan@ahievran.edu.tr)

**ORCID:** 0000-0001-7840-5348

**ROR ID:** <https://ror.org/05rrfpt58>

**DOI:** 10.56720/msbd.2026.s16.298

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 20 Şubat / February 2026

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 22 Nisan / April 2026

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran / June 2026

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Arslan, Hüseyin. “Kemalizm, Sosyalizm ve Din Ekseninde Kadro ile Yön Devrim Arasındaki Düşünsel Ayrım”. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 16 (Haziran 2026): 277-298. <https://doi.org/10.56720/msbd.2026.s16.298>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <https://mevzusbd.com> | mailto: [mevzusbd@gmail.com](mailto:mevzusbd@gmail.com)

Copyright © CC BY-NC 4.0



## Öz

Bu makale, Türkiye’de sol düşüncenin iki önemli entelektüel uğrağı olan Kadro Hareketi ile Yön Devrim Hareketi’ni sosyalizm, din ve Kemalizm ekseninde karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Her iki hareket de ulusal bağımsızlık, planlı kalkınma ve devletin yönlendirici rolü konusunda benzer bir perspektif geliştirmiştir. Bununla birlikte sosyalizmin ideolojik konumu, dinin toplumsal işlevi ve Kemalizm’in tarihsel anlamı bakımından belirgin ayrışmalar ortaya çıkmıştır. Kadro Hareketi, Kemalist devrimi tamamlanmış bir ulusal dönüşüm olarak kabul etmiş ve sosyalizmi açık bir siyasal hedef olarak benimsemekten kaçınmıştır. Devletçi kalkınmacılığı, ulusal bütünlük çerçevesinde temellendirmiştir. Din konusunda dışlayıcı laiklik çizgisini savunmuş ve kamusal alanın dinî etkilerden arındırılmasını ilerleme ile ilişkilendirmiştir. Yön-Devrim Hareketi ise sosyalizmi Türkiye’nin tarihsel yönelimi olarak tanımlamış ve Kemalizm’i bu doğrultuda yeniden yorumlamıştır. Ayrıca İslam’ın eşitlik ve adalet vurgusunu sosyalist düşünce ile ilişkilendirmeye çalışmıştır. Çalışma, iki hareket arasındaki ideolojik yön farkının Türkiye çözümünün devlet, toplum ve devrim anlayışını anlamada belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kadro Hareketi, Yön-Devrim Hareketi, Sosyalizm, Kemalizm, Din.

## Abstract

This article comparatively examines two significant intellectual movements in the history of Turkish leftist thought, the Kadro Movement and the Yön-Devrim Movement, focusing on their approaches to socialism, religion, and Kemalism. Although both movements emphasized national independence, planned development, and the guiding role of the state, they diverged substantially in their ideological positioning of socialism, their interpretation of religion, and their understanding of Kemalism. The Kadro Movement regarded the Kemalist revolution as a completed national transformation and refrained from adopting socialism as an explicit political objective. It grounded its state centered developmentalism within the framework of national unity and defended a secular modernization perspective that sought to limit the role of religion in the public sphere. In contrast, the Yön-Devrim Move-

ment defined socialism as the historical direction of Türkiye and reinterpreted Kemalism in line with this objective. It also attempted to establish a connection between Islamic concepts of justice and equality and socialist thought. The study argues that the ideological divergence between these two movements is crucial for understanding the debates on state, society, and revolution within Turkish leftist thought.

**Keywords:** Kadro Movement, Yön-Devrim Movement, Socialism, Kemalism, Religion.

### Giriş

Türkiye’de sol düşüncenin tarihsel gelişimi, modernleşme arayışları, ulusal bağımsızlık mücadelesi, kalkınma stratejileri ve devletin toplumsal dönüşümdeki rolü etrafında şekillenmiştir. Osmanlı’dan Cumhuriyet’e uzanan geçiş süreci, siyasal egemenliğin yeniden tanımlanmasının yanı sıra ekonomik yapının dönüştürülmesini ve yeni bir toplumsal düzenin inşasını gündeme getirmiştir. Bu dönüşüm sürecinde devlet ile toplum arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı, kalkınmanın hangi araçlarla gerçekleştirileceği ve bağımsızlığın hangi ideolojik çerçeve içinde korunacağı soruları, sol düşünce açısından merkezi bir önem kazanmıştır. Kadro Hareketi ile Yön-Devrim Hareketi, işte bu tarihsel tartışma zemininde ortaya çıkan iki önemli entelektüel müdahaledir.

Kadro Hareketi 1930’lu yılların tek parti ortamında Cumhuriyet devrimlerinin ideolojik temellerini sistemleştirme iddiasıyla sahneye çıkmıştır. Yön-Devrim Hareketi ise 1960 sonrasında çok partili hayatın yarattığı yeni siyasal ve toplumsal dinamikler içinde, Türkiye’nin bağımlı kapitalist yapısını eleştiren ve köklü bir dönüşüm çağrısı yapan bir düşünsel odak olarak şekillenmiştir. Aralarında yaklaşık otuz yıllık bir mesafe bulunmasına rağmen iki hareket de Türkiye’nin geri kalmışlık sorununu tarihsel bir mesele olarak ele almış, emperyalizmle kurulan ekonomik ilişkileri sorgulamış ve planlı kalkınma fikrine güçlü vurgu yapmıştır. Bu ortak zemin, iki hareketin çoğu zaman benzer kategorilerle anılmasına yol açmıştır.

Ancak bu benzerlik, aralarındaki düşünsel ayrımı görünmez kılmamalıdır. Sosyalizmin nasıl kavrandığı, dinin toplumsal konumu ve Kemalizm’in anlamı konusunda iki hareket arasında derin farklılıklar bulunmaktadır. Kad-

ro Hareketi sosyalizmden beslenen fakat onu açık bir siyasal kimlik olarak ilan etmeyen bir devletçilik anlayışı geliştirmiştir. Yön-Devrim Hareketi ise sosyalizmi tarihsel bir yönelim olarak tanımlamış ve Kemalist mirası bu doğrultuda yeniden yorumlamıştır.

Din meselesi de bu ayrışmanın önemli başlıklarından biridir. Kadro çevresi laik modernleşme çizgisini benimseyerek dini kamusal alandan çekilmesi gereken bir unsur olarak değerlendirmiştir. Yön çevresi ise dini, özellikle İslam'ı, toplumsal adalet ve eşitlik kavramları üzerinden yeniden yorumlamaya çalışmış ve sosyalist düşünce ile temas kurabileceği alanlar aramıştır. Bu yaklaşım farkı, sol düşüncenin halkla kurduğu ilişkinin niteliğini de etkilemiştir.

Kemalizm ile kurulan ilişki ise iki hareket arasındaki yön ayrımının en belirgin boyutlarından birini oluşturur. Kadro için Kemalizm kurucu ve tamamlanmış bir devrimdir. Yapılması gereken, bu devrimin ekonomik ve ideolojik temellerini sağlamlaştırmaktır. Yön-Devrim açısından ise Kemalist devrim tarihsel olarak ilerici bir aşamadır fakat eksiktir. Derinleştirilmesi ve sosyalist bir perspektifle yeniden yorumlanması gerekir. Bu nedenle Kemalizm, Kadro'da tahkim edilmesi gereken bir ideolojik zemin iken Yön'de dönüştürülmesi gereken bir miras niteliği taşır.

Bu makale, Kadro ve Yön-Devrim hareketlerinin sosyalizm, din ve Kemalizm konularındaki düşünsel konumlanışlarını karşılaştırmalı bir analiz çerçevesinde ele almaktadır. Amaç, iki hareket arasındaki ideolojik yön ayrımını açıklığa kavuşturmaktır. Sosyalizmin tarihsel hedef olarak mı yoksa teorik bir referans olarak mı ele alındığı, dinin modernleşme projesi içindeki yeri ve Kemalizm'in devrimci potansiyelinin nasıl yorumlandığı soruları üzerinden Türkiye solunun farklı düşünsel damarları incelenmektedir. Böylece devlet merkezli kalkınmacı yaklaşım ile sosyalist dönüşüm hedefi arasındaki mesafenin hangi noktalarda açıldığı ortaya konulmaktadır. Bu tartışma, Türkiye'de sol düşüncenin süreklilik ve kopuş hatlarını anlamaya yönelik bir çabadır.

### **1. Kadro ve Yön-Devrim Hareketleri**

Türkiye'de sol düşüncenin tarihsel seyri incelendiğinde, devlet ile toplum arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı, kalkınmanın hangi araçlarla gerçekleştirileceği ve bağımsızlığın hangi ideolojik çerçeve içinde savunulacağı sorularının belirleyici olduğu görülür. Bu bağlamda 1930'lu yıllarda ortaya çıkan

Kadro Hareketi ile 1960'lı yılların Yön-Devrim Hareketi, farklı tarihsel koşullarda şekillenmiş olmalarına rağmen, devlet öncülüğünde kalkınma, emperyalizme karşı bağımsızlık ve planlı ekonomi vurguları üzerinden dikkat çekici benzerlikler taşırlar. Her iki hareket de kendisini yalnızca bir yayın faaliyetiyile sınırlı görmemiş, Türkiye'nin yönünü belirleyecek ideolojik ve siyasal bir kadro hareketi olma iddiası taşımıştır. Bununla birlikte, düşünsel temelleri, sosyalizmle kurdukları ilişki, dine bakışları ve Kemalizm yorumları bakımından özgün ayrışmalar barındırmışlardır.

Kadro Hareketi, 1932-1934 yılları arasında yayımlanan *Kadro Aylık Fikir Mecmuası* etrafında şekillenen altı kişilik bir entelektüel çevreydi. Bu çevrede Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Şevket Süreyya Aydemir, Vedat Nedim Tör, Burhan Asaf Belge, İsmail Hüsrev Tökin ve Mehmet Şevki Yazman yer almıştır. Hareket, dönemin siyasal iktidarını dolaylı biçimde etkilemeyi hedefleyen bir aydın girişimidir. Bu yönüyle Kadrocular, halkı doğrudan harekete geçirmekten çok, devletin ideolojik çerçevesini inşa edecek bir rehberlik rolüne talip olmuşlardır. Nitekim yayın hayatına başlamaları da, sona ermeleri de siyasal iktidarın onay ve işaretleriyle gerçekleşmiştir.<sup>1</sup>

Kadro dergisinin ilk sayısında ortaya konan amaç, Türkiye'de yaşanmakta olan inkılabın sadece siyasal bir dönüşüm olarak kalmaması, derinleşerek sistemli bir ideolojiye dönüşmesiydi. Bu hedef, Cumhuriyet devrimlerinin teorik temellerinin oluşturulması ve bir "resmî ideoloji" inşasına katkı sunulması anlamına gelmekteydi. Kadrocular kendilerini yeni rejimin yeni aydınları olarak konumlandırmış ve devrimin teorisini yazma iddiasıyla hareket etmişlerdir.<sup>2</sup> Bu tavır, onların entelektüel elitizmini de ortaya koymaktadır. Onlara göre Türkiye'nin temel sorunu, ideolojik netlikten yoksunluk ve kalkınma sürecinin sistematik bir çerçeveye oturtulamamasıdır.

Kadro Hareketi'nin en belirgin yönlerinden biri, ulusçu sol çizgide konumlanmasıdır. Emperyalizm analizlerinde Vladimir Lenin'den etkilendikleri açıkça görülür. Ancak Kadrocular, klasik Marksist çerçeveyi Türkiye koşullarına doğrudan uygulamak yerine, onu millî bir kalkınma perspektifiyle sen-

<sup>1</sup> İlhan Tekeli - Selim İlkin, "Kadro ve Kadrocuların Öyküsü", *Sol*, ed. Murat Gültekingil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 600.

<sup>2</sup> "Kadro", *Kadro* 1 (II. Kânun 1932), 3.

tezlemeye çalışmışlardır. Onlara göre Türkiye gibi yarı-sömürge ya da az gelişmiş ülkelerde temel çelişki, emperyalist merkezlerle bağımlı çevre ülkeler arasındadır. Bu nedenle öncelikli mücadele hattı ulusal bağımsızlık ekseninde kurulmalıdır.<sup>3</sup>

Bu çerçevede Kadro Hareketi, kaynak dağılımının burjuvazinin hegemonyasına bırakılmasına karşı çıkmıştır. Ekonomik gücü elinde bulunduran sınıfın siyasal gücü de ele geçireceği düşüncesinden hareketle, devletin ekonomide belirleyici bir rol üstlenmesi gerektiğini savunmuşlardır. Sanayileşmenin devlet eliyle yürütülmesi, planlı kalkınma anlayışı ve özel sektörün siyasal nüfuzunun sınırlandırılması bu yaklaşımın temel unsurlarıdır. Ancak Kadrocular, üretim araçlarının bütünüyle devletleştirilmesini savunan Sovyet modelini aynen benimsememiştir. Bu noktada Sovyetler Birliği'nin uygulamalarından ayrılmışlardır. SSCB'de üretim araçlarının tamamı devletin kontrolünde olmalıdır anlayışı hâkimken, Kadro Hareketi devletin hegemonyasını sarsmayacak ölçüde özel mülkiyete alan tanınabileceğini savunmuştur.

Bu yaklaşım, onların sosyalizmle kurduğu mesafeli ilişkiyi de açıklar. Kadrocular, Türkiye'de klasik anlamda bir sosyalist devrimin mümkün olmadığını düşünmüşlerdir. Bunun nedeni, gelişmiş bir sanayi proletaryasının bulunmaması ve sınıf bilincinin yeterince oluşmamış olmasıdır. Bu nedenle kapitalist sistem ile sosyalizm arasında üçüncü bir yol arayışına yönelmişlerdir. Devletçi, planlı ve millî bir kalkınma modeli bu arayışın ürünüdür. Devlet, ekonomik sürecin merkezinde yer almalı ancak toplumsal sınıf çatışmalarını derinleştirmeyecek bir denge siyaseti izlemelidir. Bu anlamda Kadro Hareketi devleti merkeze alırken, sosyalizm işçi sınıfını merkeze alır. Aralarındaki temel fark burada belirginleşir.

Kadro Hareketi'nin fikirleri, dönemin siyasal ve entelektüel çevrelerinde yoğun tartışmalara yol açmıştır. Liberal ve muhafazakâr çevreler, Kadrocuları komünizm ve Komintern propagandası yapmakla suçlamıştır. Özellikle Ahmet Ağaoğlu dışındaki birçok liberal isim, hareketi rejim için potansiyel bir tehdit olarak görmüştür. Öte yandan 1930'lu yıllarda Türkiye Komünist Partisi çevresinde bulunan eski arkadaşları ise Kadrocuları "döneklikle" itham

<sup>3</sup> Mustafa Türkes, "Kadro Dergisi", *Kemalizm*, ed. Ahmet İnel (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 470-474.

etmiştir. Bu durum, Kadro'nun hem sağ hem de sol çevreler tarafından eleştirildiğini göstermektedir. Hareket, sosyalizm ile Kemalizm arasında bir sentez kurmaya çalışırken iki tarafın da tam desteğini alamamıştır.<sup>4</sup>

Aradan yaklaşık otuz yıl geçtikten sonra Türkiye, 1960 askeri müdahaleleriyle yeni bir siyasal döneme girmiştir. 27 Mayıs sonrasında Yön-Devrim Hareketi ortaya çıkmıştır. Hareket adını, 1961-1967 yılları arasında yayımlanan *Yön* dergisi ile 1969-1971 arasında çıkarılan *Devrim* gazetesinden alır. Her ne kadar fikrî temelleri 1958'de atılmış olsa da yayın hayatına başlaması 1961'i bulmuştur. Bu gecikme, dönemin baskıcı siyasal atmosferiyle ilişkilendirilmiştir.<sup>5</sup>

Yön'ün kurucu kadrosunda Doğan Avcıoğlu ve İlhan Selçuk gibi isimler öne çıkmıştır. Bu isimler, Türkiye'nin yapısal sorunlarının yüzeysel reformlarla çözülemeyeceğini, köklü bir toplumsal dönüşüm gerektiğini savunmuşlardır. Onlara göre Türkiye'nin geri kalmışlığının temel nedeni, emperyalist sistemle kurulan bağımlılık ilişkisi ve buna eşlik eden çarpık ekonomik yapıdır. Dolayısıyla çözüm, planlı ve devlet öncülüğünde yürütülecek bir kalkınma modelidir.<sup>6</sup>

Yön Hareketi düşüncelerini kamuoyuna "Yön Bildirisi" olarak bilinen metinle duyurmuştur. 1042 aydın tarafından imzalanan bu bildiri, hareketin bürokrasi ve teknik kadrolara dayandığını göstermiştir. Bildirinin hem ulusal hem uluslararası basında yankı uyandırması dikkat çekicidir. Özellikle Bülent Ecevit'in desteği, hareketin Cumhuriyet Halk Partisi içindeki sol eğilimlerle temasını göstermiştir. Ayrıca Fransız gazetesi *Le Monde*'da yer alması, Yön'ün uluslararası alanda da dikkat çektiğini ortaya koymuştur.<sup>7</sup>

Yön Bildirisi'nde temel hedef, Türkiye'nin çağdaş uygarlık düzeyine ulaşmasıdır. Ancak bu hedef planlı sanayileşme, millî üretimin artırılması ve ekonomik bağımsızlık gibi somut politikalarla ilişkilendirilmiştir. Yön çevresine göre Türkiye'nin temel sorunu öncelikle iktisadidir. Siyasal krizlerin arka

<sup>4</sup> Türkes, "Kadro Dergisi", 464-465.

<sup>5</sup> İlhan Selçuk, "Yeni Ufuklara Doğrulurken", *Yön* 222 (30 Haziran 1967), 5.

<sup>6</sup> Avcıoğlu, "Kemer Sıkalım", *Yön* 1 (20 Aralık 1961), 3.

<sup>7</sup> "Basından", *Yön* 2 (27 Aralık 1961), 8.

planında ekonomik geri kalmışlık yatmaktadır. Bu nedenle öncelik, kalkınma meselesine verilmelidir.<sup>8</sup>

Yön Hareketi de tıpkı Kadro gibi kendisini öncü bir aydın kadro olarak konumlandırmıştır. Türkiye'ye yön verecek bilinçli ve ideolojik olarak tutarlı bir kadronun eksikliği vurgulanmış; bu boşluğun Yön çevresi tarafından doldurulabileceği iddia edilmiştir. Ancak Yön'ün sosyalizmle ilişkisi Kadro'ya kıyasla daha açıktır. Yön çevresi sosyalizmi, Kemalist devrimlerin doğal devamı olarak yorumlamış; devletçilik, halkçılık ve milliyetçilik ilkelerini sosyalist dönüşümün tarihsel dayanakları olarak görmüştür. Bu yaklaşım, Kemalizm ile sosyalizm arasında kurulan özgün bir sentezi ifade eder.<sup>9</sup>

## 2. Kadro ile Yön-Devrim Arasında İdeolojik Yön Ayrımı

Yön-Devrim Hareketi ile Kadro Hareketi arasındaki ideolojik ayrımı belirginleştiren temel unsurlardan biri sosyalizmin her iki hareket tarafından nasıl konumlandırıldığıdır. Bu farklılık kavramsal bir tercih meselesi olmasının ötesinde tarihsel özne, devrim stratejisi, ekonomi politik yaklaşım ve Kemalizm ile kurulan ilişki bakımından köklü bir yön ayrışmasını ifade etmektedir. Yön-Devrim Hareketi, sosyalizmi açık bir siyasal kimlik ve tarihsel hedef olarak benimserken; Kadro Hareketi, Marksizm'den yoğun biçimde etkilanmiş olmasına rağmen sosyalizmi doğrudan sahiplenmekten kaçınmış, daha çok devletçi ve ulusal kalkınmacı bir çerçeve içinde Kemalist devrimi teorikleştirmeyi tercih etmiştir. Bu nedenle iki hareket arasındaki temel ayrım, sosyalizmin tarihsel işlevinin ve kurucu rolünün nasıl kavrandığında ortaya çıkmaktadır.

Kadro Hareketi, 1930'lu yılların başında Cumhuriyet devrimini ideolojik olarak temellendirme ve ona bütünlüklü bir kalkınma perspektifi kazandırma amacıyla ortaya çıkmıştır. Kadro çevresi, kapitalizmin eşitsiz gelişimi ve emperyalizmin sömürü mekanizmaları üzerine yoğunlaşmıştır. Dünya sistemini emperyalist merkezler ile sömürge ve yarı-sömürge çevre ülkeler arasındaki yapısal karşıtlık üzerinden analiz etmiştir. Bu çerçevede temel çelişkiyi sermaye ile emek arasındaki sınıf çatışması yerine emperyalist ülkeler ile bağımlı

<sup>8</sup> "Bildiri", *Yön* 1 (20 Aralık 1961), 12-13.

<sup>9</sup> Gökhan Atılğan, *Yön-Devrim Hareketi* (İstanbul: Yordam Kitap, 2018), 52.

ülkeler arasındaki ilişkide görmüştür. Onlara göre Türkiye'nin tarihsel görevi, bu bağımlılık ilişkisini kırarak ulusal ekonomiyi devlet öncülüğünde inşa etmektir. Dolayısıyla Kadrocuların teorik yönelimi, Marksizm'in sınıf merkezli devrim anlayışı yerine ulusal kalkınma eksenli bir devletçilik anlayışına dayanmıştır.<sup>10</sup>

Kadrocular, sınıfsız ve imtiyazsız bir toplum idealini savunmuşlardır.<sup>11</sup> Ancak bu ideal, millet bütünlüğü içinde sağlanacak toplumsal dayanışmaya dayandırılmıştır. Onlara göre millet, ulusun bütünüdür. Bu nedenle sınıfsal ayrışmaların derinleşmesi, milli bütünlüğü zayıflatacak bir tehlike olarak görülmüştür. Toplumsal yapının ulusal eksenli bir birlik temelinde örgütlenmesi gerektiği savunulmuştur. Bu yaklaşım, sosyalizmin sınıf temelli analizinden belirgin biçimde ayrılmaktadır.<sup>12</sup>

Ekonomi politik düzlemde Kadro Hareketi, özel teşebbüsün Türkiye gibi geri kalmış ve sermaye birikimi yetersiz bir ülkede kalkınmayı gerçekleştirecek kapasiteye sahip olmadığını ileri sürmüştür. Devlet, bu nedenle ekonominin kurucu ve yönlendirici aktörü olmalıdır. Kadrocular devleti "en büyük kooperatif" olarak tasavvur etmiştir. Bu yüzden sanayileşmenin devlet eliyle yürütülmesi gerektiğini savunmuşlardır. Planlama fikri ise bu yaklaşımın merkezinde yer almıştır. Özellikle Sovyet planlama deneyiminden etkilenmişlerdir. Türkiye'nin bir üst kalkınma aşamasına geçebilmesi için planlı, dengeli ve hesaplı bir ekonomik yönetim anlayışını zorunlu görmüşlerdir. Ancak burada da Sovyet modelinin planlama tekniği ve devlet müdahalesi ön plana çıkarılmıştır. Bu yönüyle Kadro Hareketi, sosyalizmi doğrudan savunan bir siyasal akım olmaktan ziyade, devletçi kalkınmacılığı teorik bir zemine oturtmaya çalışan bir ideolojik çaba olarak değerlendirilebilir.<sup>13</sup>

Buna karşılık Yön-Devrim Hareketi'ni Kadro Hareketi'nden ayıran en belirgin özellik, sosyalizmin konumlandırılış biçimidir. Kadro çevresi Mark-

<sup>10</sup> Merdan Yanardağ, *Kadro Hareketi* (İstanbul: Destek Yayınevi, 2012), 135.

<sup>11</sup> İsmail Hüsrev, "Millet İçinde Sınıf Mes'elesi II", *Kadro* 26 (Şubat 1934), 20; Vedat Nedim, "Milli kurtuluş Hareketleri ve Buhran", *Kadro* 18 (Haziran 1933), 18.

<sup>12</sup> Şevket Süreyya, "Milli Kurtuluş Hareketinin Ana Prensipleri", *Kadro* 8 (Ağustos 1932), 8; Burhan Asaf, "İnkılabımızın Sesi", *Kadro* 11 (kinci Teşrin 1932), 34.

<sup>13</sup> Vedat Nedim, "Devletçilik Karşısında Zümre Menfaati ve Münevver Mukavemeti", *Kadro* 21 (Eylül 1933), 16.

sizm'den yoğun biçimde etkilenmiş, kapitalizmin eşitsiz gelişimine ve emperyalizme karşı sert eleştiriler yöneltmiş olsa da, sosyalizmi açık bir siyasal kimlik olarak benimsememiştir. Onlar için asıl mesele, Cumhuriyet devriminin ideolojik çerçevesini derinleştirmek ve devletçi kalkınma modelini teorik bir zemine oturtmaktı. Buna karşılık Yön-Devrim Hareketi, sosyalizmi teorik bir referans ötesinde Türkiye'nin tarihsel yöneliminin zorunlu istikameti olarak ilan etmiştir.

Ancak Yön'ün sosyalizm anlayışı ortodok Marksist anlayışından belirgin biçimde farklıdır. Bu farklılık öncelikle tarihsel bağlamdan kaynaklanır. Yalçın Küçük'ün<sup>14</sup> de dikkat çektiği gibi Yön, sömürgecilik sonrası dönemde üçüncü dünya ülkelerinde yükselen milliyetçi ve devletçi kalkınma projelerinin etkili olduğu bir dönemde ortaya çıkmıştır. Özellikle Cemal Abdünnâsır liderliğindeki Mısır deneyimi, Yön çevresi açısından güçlü bir örnek teşkil etmiştir. Nasır'ın ordu desteğiyle gerçekleştirdiği kamulaştırmalar, Süveyş Krizi sonrasında yükselen anti-emperyalist söylem ve planlı kalkınma politikaları, klasik proletarya devrimi modelinden farklı bir sosyalizm pratiği sunuyordu. Bu model, devlet öncülüğünde ulusal bağımsızlığı ve hızlı kalkınmayı önceleyen bir çerçeveye dayanıyordu.

Yön'ün sosyalizm anlayışı da bu üçüncü dünyacı perspektifle paralellik gösterir. Hareket, Türkiye gibi geç kapitalistleşmiş ve bağımlı bir ekonomide tarihsel dönüşümün sadece işçi sınıfının bilinçli örgütlenmesiyle gerçekleşmeyeceğini savunmuştur. Bu nedenle klasik Marksizm'de belirleyici olan proletarya-burjuvazi dikotomisi, Yön söyleminde merkezi konumunu kaybeder. Bunun yerine toplumsal mücadele, "ilerici güçler" ile "tutucu/gerici güçler" arasındaki tarihsel saflaşma olarak tanımlanır. İlerici güçler kategorisine asker-sivil aydın zümre, devlet içindeki reformist unsurlar ve planlamacı kadrolar dâhil edilir. Bu kesimler daha sonra "zinde kuvvetler" olarak adlandırılacaktır.

Bu yaklaşım, Marksizm'in tarihsel materyalist özne anlayışından önemli bir kopuşu ifade eder. Nitekim Taner Timur (Ertan Cengiz mahlasıyla) Yön-Devrim hareketinin sınıf temelli devrim anlayışını geri plana ittiğini ve işçi

<sup>14</sup> Yalçın Küçük, "Cumhuriyet Döneminde Aydınlar ve Dergileri", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* (İletişim Yayınları, 1983), 1/143.

sınıfını asli özne olmaktan çıkararak yönlendirilecek bir toplumsal kesime dönüştürdüğünü belirtmiştir.<sup>15</sup> Bu bağlamda Yön'ün devrim stratejisi, öncü bir kadronun tarihsel müdahalesine dayanmaktadır. Bu öncü kadro, "kararlı, bilgili ve enerjik" bir siyasal irade olarak tasvir edilir; tarihsel süreci hızlandıracak aktör olarak konumlandırılır.<sup>16</sup>

Ekonomi politik düzlemde de Yön'ün yaklaşımı ortodoks Marksizm'den ayrılır. Hareket, kapitalizmin bağımlı ve eşitsiz karakterini sert biçimde eleştirmişti; ancak özel sermayeye kategorik bir yasaklama getirmemiştir. Özel mülkiyetin tümünden tasfiyesi yerine, devletin belirleyici ve yönlendirici konumunda olduğu planlı bir ekonomi modeli savunulmuştur. Bu modelde kamu sektörü temel sektörlerde hâkim olacak, özel girişim ise ulusal kalkınma hedeflerine tâbi kılınacaktır. Böylece Yön'ün sosyalizmi, devletçi, planlamacı ve millî kalkınmacı unsurları harmanlayan karma bir yapıya sahiptir.

Bu noktada Aziz Nesin'in yaptığı karşılaştırma<sup>17</sup> iki hareket arasındaki ideolojik yön farkını berraklaştırır. Ona göre Kadro Hareketi sosyalizmi Kemalizm'i güçlendiren bir araç olarak kullanırken, Yön-Devrim Hareketi Kemalizm'i sosyalizme ulaşmanın tarihsel bir basamağı olarak yeniden yorumlamıştır. Kadro'da Kemalizm merkezde yer alır; sosyalizm onun teorik zenginleşmesine katkı sağlayan bir unsurdur. Yön'de ise sosyalizm nihai hedef olarak belirlenmiş; Kemalizm ise bu hedefe ulaşmak için tarihsel meşruiyet üreten bir geçiş ideolojisi olarak değerlendirilmiştir.

Bu nedenle Yön-Devrim Hareketi Kemalist devrimi tamamlanmamış bir süreç olarak görmüş ve onu sosyalist doğrultuda derinleştirme iddiasında bulunmuştur. Kemalizm, anti-emperyalist, laik ve devletçi mirası nedeniyle sosyalizme evrilebilecek bir tarihsel zemin olarak ele alınmıştır. Bu durum, hareketin ideolojik konumunu "Kemalizm'e eklenmiş bir sosyalizm"den ziyade "sosyalizme eklenmiş bir Kemalizm" olarak tanımlamayı mümkün kılar.

<sup>15</sup> Ertan Cengiz, "Avcıoğlu: Teorisiz Bir Devrimci", *Emek* 8 (11 Ağustos 1969), 10.

<sup>16</sup> "Batı Sosyalistleri ve SKD", *Yön* 66 (20 Mart 1963), 4.

<sup>17</sup> Aziz Nesin, "Kemalist Devrim İdeolojisi ve Bu Kuşağın Trajedisi", *Ant* 171 (07 Nisan 1970), 10-11.

Kısacası Yön-Devrim Hareketi'nin sosyalizm anlayışı, bağımlı kapitalizm koşullarında ulusal bağımsızlık ve hızlı kalkınmayı önceleyen devletçi bir dönüşüm modeline dayanır. Sosyalizmi açıkça telaffuz etmesi ve nihai hedef olarak belirlemesi bakımından Kadro'dan ayrılır. Ancak bunu ortodoks Marksist çizgi yerine üçüncü dünyacı ve kalkınmacı bir sentez içinde formüle etmesi, hareketi özgün ve tartışmalı bir konuma yerleştirir. Kadro ise sosyalizmi açık bir siyasal kimlik olarak sahiplenmemiştir. Devletçi kalkınmacılığı ve milli bütünlüğü merkeze alan bir perspektifle Kemalist devrimi teorik olarak derinleştirmeye çalışmıştır. Bu iki hareket arasındaki temel ayrımlardan biri sosyalizmin ideolojik merkeziliği ve tarihsel öznenin kimliği konularında ortaya çıkmaktadır. Kadro, ulusal bütünlüğü esas alan devletçi bir kalkınma modelini savunurken; Yön, sosyalizmi Türkiye'nin tarihsel yönelimi olarak ilan etmiş ve asker-sivil öncülüğe dayalı bir devrim stratejisi geliştirmiştir. Her iki hareket de planlamayı, devlet müdahalesini ve anti-empyeralizmi savunmuş ancak sosyalizmin teorik ve siyasal konumlandırılışı bakımından farklı ideolojik ufuklara yönelmişlerdir. Bu farklılık, Türk sol düşüncesinde süreklilik ve kopuş tartışmalarının merkezinde yer almaya devam etmektedir.

### **3. Kadro Hareketi ile Yön-Devrim Hareketi'nin Dine Yaklaşım Farklılıkları**

Kadro Hareketi ile Yön-Devrim Hareketi'nin dine bakışını kıyaslamak, Türkiye'de sol düşüncenin din karşısındaki konumlanışını anlamak açısından büyük önem taşır. Her iki hareket de kendisini devrimci bir dönüşüm projesinin parçası olarak görmüş, Türkiye'nin geri kalmışlığını aşma iddiasıyla ortaya çıkmış ve ideolojik referanslarını büyük ölçüde sosyalizmden beslemiştir. Buna rağmen dine yükledikleri anlam, din ile kurdukları ilişki ve dini siyasal projelerine dâhil etme biçimleri arasında belirgin farklar bulunmaktadır. Kadro Hareketi'nde din daha çok aşılması gereken bir tarihsel miras olarak görülürken Yön-Devrim Hareketi'nde din, özellikle İslam, devrimci dönüşümün toplumsal zeminiyle ilişkilendirilmiş ve sosyalizmle uzlaştırılmaya çalışılmıştır.

Kadro Hareketi'nin dine bakışı büyük ölçüde Kemalist modernleşme paradigması içinde şekillenmiştir. Derginin ilk sayısında yer alan "İnkılâbımız

ve Hilâfet” başlıklı yazı,<sup>18</sup> bu yaklaşımın çerçevesini net biçimde ortaya koyar. Hilafetin kaldırılması, emperyalizmin Türkiye üzerindeki nüfuz kanallarından birinin kapatılması olarak değerlendirilmiştir. Teokratik devlet yapısı, milletleri geri bırakan bir unsur olarak görülmüş, dinin siyasal alandaki varlığı emperyalist müdahaleye açık bir zemin şeklinde yorumlanmıştır. Bu noktada Kadro’nun yaklaşımı, klasik Marksist din eleştirisiyle kısmen örtüşse de belirleyici olanın Kemalizm olduğu anlaşılmaktadır. Din, ahiret vaadi üzerinden insanları edilgenleştiren bir kurum olarak tanımlanmış, toplumsal terakkiyi engelleyen bir yapı şeklinde resmedilmiştir.

Kadro yazarları, laikliği devletin ve fikrin dinî müdahaleden arındırılması olarak görmüşlerdir. Dinin toplumsal hayattaki etkisi, “zavallı insanlar” üzerinde kurulan bir tahakküm biçimi olarak tasvir edilmiştir. Dinlerin insanları dünyadan soyutladığı, kimi zaman da farklı düşünceleri idamla cezalandırdığı vurgulanmıştır. Bu çerçevede dinin hâkim olduğu toplumların ilerlemeyeceği iddia edilmiştir. Kadro’nun din eleştirisi doğrudan İslam’a yönelmekten çok, dinin kamusal alandaki belirleyiciliğine karşı çıkma üzerinden kurgulanmıştır. Fakat pratikte İslam’ın kamusal görünürlüğünün sınırlandırılmasına destek verilmiştir.

Harf inkılabı gibi reformlar, “Türk dehası”nın ürünü olarak sunulmuştur. Saltanatın yerine cumhuriyetin, fes yerine şapkanın, Mecelle yerine Medeni Kanun’un konulması tarihsel bir yaratıcılık göstergesi sayılmıştır.<sup>19</sup> Bu reformların kalıcı olabilmesi için din gibi mukaddesleşmesi gerektiği belirtilmiştir.<sup>20</sup> Böylece inkılaplar, bir tür seküler kutsallıkla donatılmıştır. Bu yaklaşım, Kemalizm’in zamanla bir sivil din şeklinde kurgulanması süreciyle paralellik gösterir.

Kadro çevresinde yer alan isimlerin metinleri bu seküler kutsallaştırmayı daha açık biçimde yansıtır. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Kemalizm’den bir mezhep ve tarikat gibi söz etmiş, Atatürk’ü milletin manevi vasıflarını şahsında toplayan bir figür olarak tasvir etmiştir.<sup>21</sup> Şevket Süreyya Aydemir inki-

<sup>18</sup> B. A., “İnkılâbımız ve Hilâfet”, *Kadro* 1 (II. Kânun 1932), 39-41.

<sup>19</sup> V. N., “Ümmîlikle Mücadele İçin Köy Kampları”, *Kadro* 1 (II. Kânun 1932), 43.

<sup>20</sup> Şevket Süreyya, “İnkîâp Heyecanı (Antuziasm)”, *Kadro* 2 (Şubat 1932), 8.

<sup>21</sup> Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Atatürk* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 112.

labın mistiğinden bahsederek devrimi ruhu saran bir güç olarak tanımlamıştır.<sup>22</sup> Vedat Nedim Tör ise Kemalizm'i Türk Cumhuriyeti'nin ideolojik mezebi olarak nitelmiş ve "dinimiz" kavramını yarının refahlı Türkiye'sine iman etmek şeklinde yeniden tanımlamıştır.<sup>23</sup> Bu metinlerde dinin yerini Kemalist ideoloji almış, cennet metaforu dünyevi kalkınma idealine aktarılmıştır.

Bu çerçevede Kadro Hareketi'nin dine bakışı mesafeli ve dönüştürücüdür. Din kamusal alandan çekilmeli, modernleşme projesi seküler bir temelde yürütülmelidir. İslam'ın toplumsal rolü sınırlandırılmalı, yerine akılcı ve pozitivist bir dünya görüşü yerleştirilmelidir. Hareketin dine yaklaşımını belirleyen ana eksen sosyalizmden çok Kemalizm'dir.

Yön-Devrim Hareketi'nde ise tablo farklıdır. *Yön* dergisi dini dışlamamış, aksine onu toplumsal meşruiyet zemini olarak değerlendirmiştir. Doğan Avcıoğlu kapitalizmi Türkiye'nin geri kalmışlığının temel nedeni sayarken sosyalizmin toplumsal taban bulabilmesi için İslam'la ilişki kurması gerektiğini savunmuştur. Yön çevresi, İslam ile sosyalizm arasında müşterek ilkeler bulunduğunu ileri sürmüş ve bu doğrultuda çok sayıda yazı yayımlamıştır.<sup>24</sup>

Yön yazarlarına göre İslam, bireysel inanç alanıyla sınırlı bir din değildir. Ekonomi, hukuk ve siyaset alanlarını da düzenleyen bir yapıya sahiptir. Bu yönüyle Hıristiyanlıktan ayrılır ve toplumsal düzen kurucu bir karakter taşır. Bu tespit, İslam ile sosyalizm arasında bağ kurmanın teorik zeminini oluşturmuştur.<sup>25</sup> Gültekin Kazgan'dan Hilmi Özgen'e, Erdoğan Alkan'dan Neşe Deriş'e kadar birçok isim, peygamber kıssalarını ve İslam tarihini sosyal adalet perspektifiyle yorumlamıştır.

Hilmi Özgen "Tanrı Sosyalist midir?" sorusunu ortaya atarak tartışmayı çarpıcı bir noktadan başlatmıştır. Peygamberlerin yoksulların yanında yer aldığı, zalim yönetimlere karşı mücadele ettiği örnekler sıralanmıştır. Hz. Musa'nın Firavun'a karşı direnişi, Hz. İsa'nın Roma emperyalizmi karşısındaki

<sup>22</sup> Şevket Süreyya, "Derebeyi ve Dersim", *Kadro* 6 (Haziran 1932), 43.

<sup>23</sup> Onur Atalay, *İki Dünya Savaşı Arasında Siyasetin Kutsallaşması* (İstanbul: Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 297-298.

<sup>24</sup> Hüseyin Arslan, *1908-1974 Yılları Arasında Türkiye'de Solun Dine Bakışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 189.

<sup>25</sup> Gültekin Kazgan, "Türkiyede Laiklik Üzerine..." 1/33 (01 Ağustos 1962), 8.

tutumu, Hz. Muhammed'in zengin sınıfa yönelik eleştirileri sosyal adalet mücadelesi şeklinde yorumlanmıştır. Bu anlatımda din, ezilenlerin yanında konumlanan tarihsel bir güç olarak sunulmuştur.<sup>26</sup>

Erdoğan Alkan, sosyalist ilkelerin insanlık tarihi kadar eski olduğunu, dinle birlikte ortaya çıktığını savunmuştur. İlk işçi ayaklanmasını Hz. Musa'nın mücadelesi olarak nitelemiş, mülkiyetin sınırlandırılmasını çöl sosyalizmi kavramıyla açıklamıştır.<sup>27</sup> Neşe Deriş, ilk Hıristiyan toplulukların ortak mülkiyet anlayışına vurgu yaparak Hz. İsa'yı sosyalist bir figür şeklinde değerlendirmiştir. Bu yorumlar, din ile sosyalizmi karşıt iki dünya görüşü olarak gören anlayışa meydan okuma amacı taşımıştır.<sup>28</sup>

Yön çevresi doğal kaynakların kamuya ait olması gerektiği düşüncesi, zekât ve infak kavramlarıyla ilişkilendirilmiştir.<sup>29</sup> Cahit Tanyol, "İslamın Cenneti Sosyalizmdir" başlıklı yazısında mülkiyetin Allah'a ait olduğu vurgusundan hareketle sosyalist demokrasi ile Kur'an arasında uyum kurmuştur.<sup>30</sup>

Yön-Devrim Hareketi'nin dine bakışında iki temel saik öne çıkar. Birincisi dinin devrimci ve eşitlikçi yönlerinden yararlanma isteğidir. İkincisi halkın büyük çoğunluğunun dini referanslara sahip olduğu gerçeğidir. Sosyalizmin Türkiye'de toplumsal karşılık bulabilmesi için dinle çatışmak yerine onunla uzlaşması gerektiği düşünülmüştür. Turhan Tokgöz, Milli Mücadele döneminde dinci, milliyetçi ve sosyalist unsurların birlikte hareket ettiğini hatırlatarak benzer bir ittifakın mümkün olduğunu savunmuştur. Bu yaklaşım, sorun laik elitlerle sınırlı kalmaması gerektiği düşüncesiyle bağlantılıdır.<sup>31</sup>

Yön yazarları, dini gericilikle özdeşleştiren görüşleri eleştirmiştir. Gericiliğin kaynağı olarak dini egemen sınıfların çıkarına kullanan yapılar gösterilmiştir. Mümtaz Soysal, komprador dinciliği kavramıyla dinin emperyalist çıkarlar doğrultusunda araçsallaştırılmasını eleştirmiştir. Bu noktada din, kar-

<sup>26</sup> Hilmi Özgen, "İslamda Halk Hareketleri", *Yön* 37 (19 Ağustos 1962), 9.

<sup>27</sup> Erdoğan Alkan, "Dinler ve Sosyalizm", *Yön* 40 (19 Eylül 1962), 18-19.

<sup>28</sup> Neşe Deriş, "İsa Sosyalist mi?", *Yön* 35 (15 Ağustos 1962), 9.

<sup>29</sup> Jean François Kahn, "Sosyalizm ve İslâm", *Yön* 97 (05 Şubat 1965), 8.

<sup>30</sup> Cahit Tanyol, "İslamın Cenneti Sosyalizmdir", *Yön* 130 (24 Eylül 1965), 7.

<sup>31</sup> "Sağ Kanatta Arayış", *Yön* 183 (30 Eylül 1966), 16.

şı devrimci bir unsur olmaktan çok sınıfsal mücadelenin taraflarından biri şeklinde ele alınmıştır.<sup>32</sup>

Kadro ile Yön arasındaki temel fark burada belirginleşir. Kadro, dini modernleşmenin önünde bir engel saymış ve yerine seküler bir ideolojik inşa koymuştur. Yön ise dini toplumsal dönüşüm projesine dâhil etmeye çalışmıştır. Kadro'nun yaklaşımı yukarıdan aşağıya bir kültürel dönüşüm hedeflerken Yön'ün yaklaşımı halkın mevcut inanç dünyasını dikkate alan bir strateji geliştirmiştir. Kadro'da dinin kamusal görünürlüğü sınırlandırılmalı ve inkılaplar kutsallaştırılmalıdır. Yön'de ise sosyalizm, İslam'ın adalet vurgusuyla bu-  
luşturulmalıdır.

Kadro Hareketi ile Yön-Devrim Hareketi'nin dine bakışı, Türkiye solu-  
nun iki farklı yönelimini temsil eder. Kadro, Kemalist modernleşmenin seküler çizgisini benimsemiş ve dini kamusal alandan çekmeye odaklanmıştır. Yön-Devrim ise sosyalizmi İslam'la uzlaştırarak geniş toplumsal kesimlere ulaşmayı hedeflemiştir. Bu fark, iki hareketin ideolojik önceliklerinden kaynaklanır. Kadro'da belirleyici olan Kemalist devrimdir. Yön'de ise belirleyici olan sosyalist kalkınma projesidir. Bu nedenle dine yüklenen anlam, biri için aşılması gereken bir miras, diğeri için dönüştürülerek kazanılması gereken bir toplumsal güç şeklinde ortaya çıkmıştır.

#### 4. Kadro ve Yön-Devrim Perspektifinde Kemalizm

Kemalizm, Türkiye'de bir modernleşme projesi ve bir siyasal meşruiyet çerçevesi olarak şekillenmiştir. Bu nedenle hem Kadro Hareketi hem de Yön-Devrim Hareketi için Kemalizm'le kurulan ilişki, siyasal konumlanışın belirleyici unsurudur. Ancak iki hareketin Kemalizm'e yaklaşımı arasında niteliksel bir fark vardır: Kadro Kemalizm'i teorize ve tahkim etmeye çalışırken, Yön-Devrim Kemalizm'i yeniden yorumlayarak dönüştürmeyi hedeflemiştir.

Kadro Hareketi açısından Kemalizm, tamamlanmış ve kendi iç tutarlılığı olan bir devrimdir. 1930'lu yılların siyasal atmosferinde, tek parti yönetimi altında gelişen Kadro düşüncesi, Cumhuriyet devrimlerini tarihsel bir zorunluluğun ürünü olarak görür. Ona göre Osmanlı'dan devralınan yarı-sömürge yapı, kapitülasyonlar ve ekonomik bağımlılık ilişkileri, ulusal bir devrimi zo-

<sup>32</sup> Mümtaz Soysal, "Komprador Dinciliği", *Yön* 149 (04 Şubat 1966), 3.

runlu kılmıştır. Bu devrim, Mustafa Kemal önderliğinde siyasal bağımsızlığı sağlamış ve ardından ekonomik bağımsızlık için devletçi bir kalkınma modelini benimsemiştir. Kadro düşünürleri bu süreci bir “milli kurtuluş devrimi” olarak tanımlar ve Kemalizm’i bu devrimin ideolojik ifadesi olarak kabul eder.<sup>33</sup>

Bu noktada Kadro’nun Kemalizm yorumu iki temel varsayıma dayanır. Birincisi, Türkiye’nin Batı’daki gibi klasik sınıf çatışmaları üzerinden okunamayacağıdır. İkincisi ise Kemalist devrimin, sınıf temelli bir sosyalizmden farklı olarak “sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitle” yaratmayı hedeflediğidir.<sup>34</sup> Kadro’ya göre Kemalizm, ne liberal kapitalizmdir ne de Marksist sosyalizm; o, sömürgecilik koşullarına karşı geliştirilmiş özgün bir üçüncü yoldur. Bu nedenle Kadro, Kemalizmi ideolojik olarak sosyalizmle özdeşleştirmez fakat onu anti-emperyalist ve devletçi yönleriyle ilerici bir model olarak sunar.<sup>35</sup> Kadro’nun Kemalizm’e yaklaşımında dikkat çeken bir diğer unsur, devrimci öznenin tanımlanış biçimidir. Kadro düşüncesinde tarihsel özne, devleti yöneten devrimci kadrodur. Bu elit kadro, toplumu dönüştürme sorumluluğunu üstlenmiştir. Dolayısıyla Kemalizm, halkın yukarıdan aşağıya modernleştirici bir müdahaleyle gerçekleşmiştir. Kadro bu durumu eleştirmez, tersine teorik olarak meşrulaştırır. Devletin merkezî ve planlayıcı rolü, Kemalist devrimin zorunlu bir sonucu olarak görülür.<sup>36</sup>

Bu bağlamda Kadro, Kemalizm’i “tamamlanmış ama kurumsallaşması gereken bir devrim” olarak yorumlar. Ona göre devrim gerçekleşmiştir. Yapılması gereken, bu devrimin ekonomik ve toplumsal boyutlarını sağlamlaştırmaktır. Devletçilik ilkesi burada merkezi bir rol oynar. Kemalizm’in altı okundan biri olan devletçilik, Kadro için ulusal bağımsızlığın güvencesidir. Bu nedenle Kadro’nun Kemalizm yorumu, sistem içi ve kurucu bir karakter taşır.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Burhan Asaf, “Faşizm ve Türk Milli Kurtuluş Hareketi”, *Kadro* 8 (Ağustos 1932), 38-39.

<sup>34</sup> Şevket Süreyya, “Makinaların Muhacereti”, *Kadro* 23 (ts.), 9.

<sup>35</sup> Vedat Nedim, “Sınıflaşmamak ve İktisat Siyaseti”, *Kadro* 11 (İkinci Teşrin 1932), 17-18; İsmail Hüsrev, “Milli Kurtuluş Devletçiliği”, *Kadro* 19 (Temmuz 1933), 30-31.

<sup>36</sup> Vedat Nedim, “Müstemele İktisadından Millet İktisadiyatına”, *Kadro* 2 (Şubat 1932), 12-14.

<sup>37</sup> “Sınıflaşmamak ve İktisat Siyaseti”, 20.

Yön-Devrim Hareketi'ne gelindiğinde ise tablo değişir. 1960'lı yılların siyasal ve toplumsal ortamı, 1930'lardan farklıdır. Çok partili hayat, sanayileşme sürecinin doğurduğu sınıfsal farklılaşmalar ve dünya ölçeğinde yükselen sosyalist hareketler, Kemalizm'in yeniden değerlendirilmesini gündeme getirmiştir. Yön-Devrim düşünürleri Kemalizm'i tarihsel olarak ilerici bir aşama olarak kabul eder. Ancak onu tamamlanmış bir devrim olarak görmez. Onlara göre Kemalist devrim, siyasal bağımsızlığı sağlamış fakat ekonomik bağımsızlığı tam anlamıyla gerçekleştirememiştir.

Yön-Devrim'in Kemalizm yorumunda "tamamlanmamış devrim" kavramı belirleyicidir. Bu yaklaşım, Kemalizmi tarihsel bir süreç olarak ele alır. Kemalist devrimin anti-emperyalist karakteri ön plana çıkarılır. Ancak 1950 sonrası gelişen bağımlı kapitalistleşme süreci eleştirilir. Yön'e göre Türkiye, Batı kapitalizmine eklenmiş ve yeniden bağımlı bir yapıya sürüklenmiştir. Bu nedenle Kemalizm'in bağımsızlıkçı ruhu yeniden canlandırılmalı ve sosyalist bir doğrultuda derinleştirilmelidir.<sup>38</sup>

Burada önemli bir kırılma ortaya çıkar. Kadro Kemalizm'i mevcut devlet yapısıyla özdeşleştirirken, Yön-Devrim Kemalizm'i mevcut siyasal düzenin ötesine taşıma iddiasındadır. Kemalizm'i tarihsel bir referans noktası olarak kullanır, fakat onu eleştirel biçimde yeniden yorumlar. Özellikle planlı kalkınma, kamulaştırma ve anti-emperyalist mücadele vurgusu, Kemalizm'in "devrimci potansiyelinin" henüz tamamlanmadığını ima eder.<sup>39</sup>

Yön-Devrim açısından Kemalizm, sosyalizme geçiş için tarihsel bir köprüdür. Bu, Kemalizm'in sosyalizmle özdeşleştirilmesi anlamına gelmez ancak Kemalist ilkelerin radikalleştirilmesi gerektiği savunulur. Örneğin halkçılık ilkesi, emekçi sınıfların siyasal özneleşmesi doğrultusunda yeniden yorumlanır.<sup>40</sup> Devletçilik ise üretim araçlarının toplumsal denetimi perspektifiyle ele alınır.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Doğan Avcıoğlu, "Sosyalist Strateji ve Prof. S. Aren", *Yön* 197 (06 Ocak 1967), 16.

<sup>39</sup> Atılğan, *Yön-Devrim Hareketi*, 153.

<sup>40</sup> "Sosyalizm", *Yön* 17 (11 Nisan 1962), 6.

<sup>41</sup> Doğan Avcıoğlu, "SKD İstanbul Şubesi'nin Açılışında Konuşma", *Yön* 75 (23 Mayıs 1963), 9-10; Doğan Avcıoğlu, "Sosyalizme Giden Yollar: Sosyalizmden Önce Atatürkçülük", *Yön* 69 (10 Nisan 1963), 8-9.

Devrim stratejisi bakımından da iki hareketin Kemalizm yorumu ayrışır. Kadro'da devrim bitmiştir; yapılması gereken onun ideolojik ve kurumsal tahkimidir. Yön-Devrim'de ise devrim süreci devam etmektedir. Bu nedenle Yön çevresi zaman zaman asker-sivil aydın zümre ittifakını tarihsel bir öncü güç olarak tasavvur etmiş, Kemalist geleneğin radikal kanadına atıf yapmıştır. Ancak bu yaklaşım, mevcut düzeni aşma potansiyeli taşıyan bir müdahale çağrısıdır.

Kemalizmle kurulan ilişkinin bir diğer boyutu da ideolojik meşruiyet meselesidir. Kadro, Kemalizm'in teorik boşluğunu doldurmayı hedeflerken Yön-Devrim Kemalizm'i sol bir ideolojik çerçeveye eklemlemeye çalışmıştır. Kadro'nun söylemi devlet merkezli bir ideoloji inşasına yönelirken, Yön'ün söylemi daha polemikçi ve dönüşümcü bir karakter taşır. Kadro için Kemalizm zaten meşrudur. Yön için ise Kemalizm'in meşruiyeti, onun devrimci potansiyeline bağlıdır.

Kemalizm ile kurulan ilişki, Kadro ve Yön-Devrim hareketleri arasındaki temel ideolojik ayrımlardan biridir. Kadro, Kemalizm'i kurucu ve tamamlanmış bir ulusal devrim olarak teorize etmiştir. Yön-Devrim ise Kemalizm'i tarihsel olarak ilerici fakat eksik bir devrim olarak değerlendirmiştir. Anti-emperyalist ve halkçı yönlerini sosyalist bir perspektifle yeniden yorumlamaya çalışmıştır. Bu nedenle Kadro'nun Kemalizm anlayışı sistem içi ve tahkim edici bir nitelik taşırken, Yön-Devrim'in Kemalizm yorumu sistem dönüştürücü bir karaktere sahiptir. İki hareket arasındaki fark, Kemalizm'in bir "resmî ideoloji" mi yoksa "açık uçlu bir devrimci miras" mı olduğu sorusunda düğümlenir. Kadro ilk seçeneğe, Yön-Devrim ise ikinci seçeneğe daha yakındır. Bu ayrım, Türkiye'de sol düşüncenin devletle, ulusal bağımsızlıkla ve toplumsal dönüşümle kurduğu ilişkinin de temel eksenlerinden birini oluşturur.

## **Sonuç**

Kadro Hareketi ile Yön-Devrim Hareketi, Türkiye'de sol düşüncenin iki ayrı tarihsel uğrağına karşılık gelir. Her ikisi de ulusal bağımsızlığı, planlı kalkınmayı ve devletin yönlendirici rolünü savunmuştur. Ayrıca emperyalizme karşı güçlü bir söylem geliştirmiştir. Ancak sosyalizmin ideolojik mer-

keziliği, dinin toplumsal işlevi ve Kemalizm'in tarihsel anlamı söz konusu olduğunda farklı yönelimler ortaya çıkmıştır.

Kadro Hareketi, Kemalist devrimi kurucu ve tamamlanmış bir dönüşüm olarak kabul etmiş, temel hedefini bu devrimin ideolojik ve ekonomik temellerini sağlamlaştırmak şeklinde belirlemiştir. Sosyalizmden etkilenmiş olsa da onu açık bir siyasi kimlik olarak sahiplenmemiş, devletçi kalkınmacılığı ulusal bütünlük çerçevesinde formüle etmiştir. Din konusunda ise dışlayıcı laiklik perspektifini benimsemiş, kamusal alanın dinî etkilerden arındırılmasını ilerlemenin ön koşulu saymıştır.

Yön-Devrim Hareketi ise sosyalizmi Türkiye'nin tarihsel yönelimi olarak tanımlamış ve Kemalizm'i bu doğrultuda yeniden yorumlamıştır. Kemalist devrimi tamamlanmamış bir süreç olarak değerlendirmiş, antiemperyalist ve halkçı unsurlarını sosyalist bir perspektifle derinleştirmeyi hedeflemiştir. Din meselesinde daha esnek bir yaklaşım geliştirmiş, İslam'ın eşitlik ve adalet vurgusunu sosyalist dönüşüm projesiyle ilişkilendirmeye çalışmıştır. Bu tutum, geniş toplumsal kesimlerle bağ kurma arayışının bir sonucudur.

Sonuç olarak iki hareket arasındaki ayrım, tarihsel öznenin kim olduğu, devrimin nasıl gerçekleşeceği ve ideolojinin toplumsal meşruiyetini nereden aldığı sorularında belirginleşen bir yön farkıdır. Kadro devlet merkezli ve yukarıdan kurucu bir perspektif geliştirirken, Yön-Devrim sosyalist hedefi açık biçimde telaffuz eden ve Kemalist mirası bu hedef doğrultusunda yeniden değerlendiren bir çizgi izlemiştir. Bu ayrım, Türkiye'de sol düşüncenin süreklilik ve kopuş tartışmalarını anlamak açısından hâlâ önemini korumaktadır.

### Kaynakça

A., B. "İnkılâbımız ve Hilâfet". *Kadro* 1 (II. Kânun 1932), 39-41.

Alkan, Erdoğan. "Dinler ve Sosyalizm". *Yön* 40 (19 Eylül 1962), 18-19.

Arslan, Hüseyin. *1908-1974 Yılları Arasında Türkiye'de Solun Dine Bakışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Atalay, Onur. *İki Dünya Savaşı Arasında Siyasetin Kutsallaşması*. İstanbul: Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

- Atılğan, Gökhan. *Yön-Devrim Hareketi*. İstanbul: Yordam Kitap, 2018.
- Avcıoğlu. "Kemer Sıkalım". *Yön* 1 (20 Aralık 1961), 3.
- Avcıoğlu, Doğan. "SKD İstanbul Şubesi'nin Açılışında Konuşma". *Yön* 75 (23 Mayıs 1963), 9-10.
- Avcıoğlu, Doğan. "Sosyalist Strateji ve Prof. S. Aren". *Yön* 197 (06 Ocak 1967), 16.
- Avcıoğlu, Doğan. "Sosyalizme Giden Yollar: Sosyalizmden Önce Atatürkçülük". *Yön* 69 (10 Nisan 1963), 8-9.
- Burhan Asaf. "Faşizm ve Türk Milli Kurtuluş Hareketi". *Kadro* 8 (Ağustos 1932), 36-39.
- Burhan Asaf. "İnkılâbımızın Sesi". *Kadro* 11 (kinci Teşrin 1932), 33-37.
- Cengiz, Ertan. "Avcıoğlu: Teorisiz Bir Devrimci". *Emek* 8 (11 Ağustos 1969), 8-11.
- Deriş, Neşe. "İsa Sosyalist mi?" *Yön* 35 (15 Ağustos 1962), 9.
- İsmail Hüsrev. "Millet İçinde Sınıf Mes'elesi II". *Kadro* 26 (Şubat 1934), 20-26.
- İsmail Hüsrev. "Milli Kurtuluş Devletçiliği". *Kadro* 19 (Temmuz 1933), 23-31.
- Kahn, Jean François. "Sosyalizm ve İslâm". *Yön* 97 (05 Şubat 1965), 8-9.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. *Atatürk*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Kazgan, Gültekin. "Türkiyede Laiklik Üzerine..." 1/33 (01 Ağustos 1962), 8.
- Küçük, Yalçın. "Cumhuriyet Döneminde Aydınlar ve Dergileri". *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*. 1/138-144. İletişim Yayınları, 1983.
- N., V. "Ümmilikle Mücadele İçin Köy Kampları". *Kadro* 1 (II. Kânun 1932), 43-44.
- Nesin, Aziz. "Kemalist Devrim İdeolojisi ve Bu Kuşağın Trajedisi". *Ant* 171 (07 Nisan 1970), 10-11.
- Özgen, Hilmi. "İslamda Halk Hareketleri". *Yön* 37 (19 Ağustos 1962), 9.
- Selçuk, İlhan. "Yeni Ufuklara Doğrulurken". *Yön* 222 (30 Haziran 1967), 5.

- Soysal, Mümtaz. "Komprador Dinciliği". *Yön* 149 (04 Şubat 1966), 3.
- Şevket Süreyya. "Derebeyi ve Dersim". *Kadro* 6 (Haziran 1932), 41-45.
- Şevket Süreyya. "İnkıâp Heyecanı (Antuziasm)". *Kadro* 2 (Şubat 1932), 5-8.
- Şevket Süreyya. "Makinaların Muhacereti". *Kadro* 23 (ts.), 6-11.
- Şevket Süreyya. "Milli Kurtuluş Hareketinin Ana Prensipleri". *Kadro* 8 (Ağustos 1932), 6-12.
- Tanyol, Cahit. "İslamın Cenneti Sosyalizmdir". *Yön* 130 (24 Eylül 1965), 7.
- Tekeli, İlhan - İlkin, Selim. "Kadro ve Kadrocuların Öyküsü". *Sol*. ed. Murat Gültekingil. 600-619. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Türkeş, Mustafa. "Kadro Dergisi". *Kemalizm*. ed. Ahmet İnel. 464-476. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Vedat Nedim. "Devletçilik Karşısında Zümre Menfaati ve Münevver Mukavemeti". *Kadro* 21 (Eylül 1933), 15-20.
- Vedat Nedim. "Milli kurtuluş Hareketleri ve Buhran". *Kadro* 18 (Haziran 1933), 18-24.
- Vedat Nedim. "Müstemleke İktisadından Millet İktisadiyatına". *Kadro* 2 (Şubat 1932), 9-14.
- Vedat Nedim. "Sınıflaşmamak ve İktisat Siyaseti". *Kadro* 11 (kinci Teşrin 1932), 17-21.
- Yanardağ, Merdan. *Kadro Hareketi*. İstanbul: Destek Yayınevi, 2012.
- "Basından". *Yön* 2 (27 Aralık 1961), 8.
- "Batı Sosyalistleri ve SKD". *Yön* 66 (20 Mart 1963), 4.
- "Bildiri". *Yön* 1 (20 Aralık 1961), 12-13.
- "Kadro". *Kadro* 1 (II. Kânun 1932), 3.
- "Sağ Kanatta Arayış". *Yön* 183 (30 Eylül 1966), 16.
- "Sosyalizm". *Yön* 17 (11 Nisan 1962), 6.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Haziran/June 2026, s. 16: 299-326

## Hadis Araştırmalarında Büyük Dil Modelleri (LLM): Teorik Çerçeve, Sınırlar ve Yapay Zekâ Destekli Yapılandırılmış Veri İnşası

Large Language Models (LLMs) in Hadith Research: Theoretical Framework, Limitations and AI-Assisted Structured Data Construction

Orhan ÇİNİCİ

Arş. Gör. Dr., Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Hadis ABD,

Res. Asst. Dr., Kırşehir Ahi Evran University,

Faculty of Theology, Department of Hadith

orhancinici@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0698-3901

ROR ID: 05rrfpt58

DOI: 10.56720/msbd.2026.s16.326

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Mart / March 2026

Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Nisan / April 2026

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Haziran / June 2026

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Şubat / February

**Atıf / Citation:** Çinici, Orhan. "Hadis Araştırmalarında Büyük Dil Modelleri (LLM): Teorik Çerçeve, Sınırlar ve Yapay Zekâ Destekli Yapılandırılmış Veri İnşası". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 16 (Haziran 2026): 299-326.

<https://doi.org/10.56720/msbd.2026.s16.326>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <https://mevzusbd.com> | mailto: [mevzusbd@gmail.com](mailto:mevzusbd@gmail.com)

Copyright © CC BY-NC 4.0



## Öz

Bu makale, büyük dil modellerinin (LLM) hadis alanında denetlenebilir bir araç olarak kullanılıp kullanılmayacağını incelemektedir. Çalışmada, genel amaçlı modellerin alana özgü uygulamalarda karşılaştığı korpus bağımlılığı, halüsinasyon riski ve bağlam penceresi sınırlılığı olmak üzere üç temel yapısal soruna odaklanılmaktadır. Söz konusu sorunları aşmak amacıyla kısıtlayıcı sistem yönlendirmelerini (prompting), RAG mimarisini ve vektörel veri tabanını alana entegre eden bir çözüm çerçevesi önerilmektedir. Nitel betimsel yöntemle yürütülen çalışmanın kuramsal bölümünde konuyla ilgili literatür incelenmiş, uygulama bölümünde ise Zehebî'nin *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* adlı eserinin 23. cildi vektörel veri tabanına aktararak *Gemini 2.5 Flash* modeli aracılığıyla yapılandırılmış bir veri setine dönüştürülmüştür. Bu çalışma sonucunda 271 âlime ait 21 farklı değişkeni kapsayan bir ricâl veri kümesi elde edilmiştir. Araştırma bulguları ışığında kısıtlayıcı yönlendirmelerle sınırlandırılan model, halüsinasyon riskini en aza indirmiş; uydurma bilgi üretmek yerine eksik verileri açıkça raporlamış ve Arapça ricâl literatürünün karmaşık yapısını başarıyla çözümleyebilmiştir. Bu doğrultuda alan uzmanının denetiminde veri odaklı mimarilerle desteklenen yapay zekâ sistemlerinin; ricâl ve isnad tahlili, metin çözümlemesi, râvi ilişki ağlarının çıkarılması, tarîk ve tabaka tespiti gibi kapsamlı hadis araştırmalarında tamamlayıcı bir araç olarak önemli imkanlar sunabileceği değerlendirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Üretken Yapay Zekâ, Büyük Dil Modelleri (LLM), Dijital Beşeri Bilimler, Veri Analizi, Veri Madenciliği, Ricâl Analizi

## Abstract

This article examines whether large language models (LLMs) can serve as a verifiable tool in the field of hadith studies. The study focuses on three fundamental structural issues encountered by general-purpose models in domain-specific applications: corpus dependency, the risk of hallucination, and the limitations of the context window. To address these issues, the article proposes a solution framework that integrates constraining system prompts, a Retrieval-Augmented Generation (RAG) architecture, and a vector database tailored to the field. In the theoretical section, conducted using a qualitative

descriptive method, the relevant literature is reviewed. In the applied section, Volume 23 of al-Dhahabī's *Siyar A'lām al-Nubalā'* was transferred to a vector database and converted into a structured dataset using the Gemini 2.5 Flash model. The study produced a *rijāl* dataset comprising 21 variables for 271 scholars. The findings indicate that, when constrained by restrictive guidelines, the model minimized the risk of hallucination: rather than generating fabricated information, it clearly reported missing data and successfully analyzed the complex structure of Arabic *rijāl* literature. Accordingly, AI systems supported by data-driven architectures and supervised by subject-matter experts appear to offer significant opportunities as a complementary tool in comprehensive hadith research, including *rijāl* and *isnād* analysis, textual analysis, the extraction of narrator-relationship networks, and the identification of *ṭarīq* and *ṭabaqa*.

**Keywords:** Hadith, Generative Artificial Intelligence, Large Language Models (LLMs), Digital Humanities, Data Analysis, Data Mining, Rijāl Analysis

## Giriş

Büyük dil modellerinin (Large Language Models - LLM) doğal dil işleme ve bağlamsal anlama alanında ulaştığı dikkat çekici yetkinlik, akademik araştırma yöntemlerinde köklü bir dönüşümün önünü açmaktadır. İslamî ilimler de bu dönüşümü yakından takip etmekte; özellikle hadis çalışmaları, üretken yapay zekânın sunduğu imkanlar bakımından giderek artan bir ilgi alanı haline gelmektedir. Zira hadis ilmi, yüz binlerce rivayetin ve râvinin sistematik biçimde tasnif ve tahkik edilmesini gerektiren yapısıyla, geleneksel yöntemlerle yürütüldüğünde emek ve zaman bakımından oldukça yoğun bir alan oluşturmaktadır. Bu yoğunluk, yeni teknolojik araçların ve metodolojik yaklaşımların alana nasıl konumlandırılacağı sorusunu gündeme getirmektedir.

Güncel akademik literatür, büyük dil modellerinin hadis araştırmalarında basit birer arama motoru ya da metin üretim aracı olma

evresini geride bıraktığını ortaya koymaktadır.<sup>1</sup> Gerekli teknik altyapı sağlandığı takdirde bu modellerin; isnad ve metin yapılarının otomatik ayrıştırılması, rivayetlerin tasnifi ve farklı rivayet kanalları arasındaki mukayeseli çözümlenmeler gibi kritik süreçlerde araştırmacılara katkı sunma potansiyeli taşıdığı öngörülmektedir.<sup>2</sup>

Teorik düzeyde vad edilen bu imkanların yanı sıra yapay zekânın akademik işlevselliği ve sahadaki karşılığı üzerine tartışmalar da sürmektedir. Özellikle ülkemizde yürütölen çalışmaların genel eğilimi, büyük dil modellerinin belirli düzeyde akademik katkı sağladığını kabul etmekle birlikte mevcut modellerin henüz köklü bir paradigma değişimi gerçekleştirebilecek olgunluğa ve analiz derinliğine erişemediği yönündedir.<sup>3</sup> Bu temkinli yaklaşımın temelinde ise yapay zekânın insanî anlamda bir bilinç, deneyim ya da ontolojik bir özne olarak değerlendirilemeyeceğine ilişkin kaygıların yer aldığı görölmektedir.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Bk. İbrahim Sağlam, "Hadis Tahrîci ve Tenkidinde Yapay Zekâ Destekli Çalışmalara Yönelik Literatür Taraması", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (30 Haziran 2025), 115-137; Ayşegöl Toprak Şahin, "Yapay Zekânın Hadislerin Karşılaştırmalı Metin Tenkidine Katkısı Üzerine Bir İnceleme", *Dijital Çağda Dil, Din, Düşünce ve Ahlâkın Evrimi (Hadis)*, ed. Hamide Ulupınar (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2025), 235-262.

<sup>2</sup> Mehmet Apaydın, "The Feasibility of Using Artificial Intelligence in Hadith Research", *Journal of Sharia and Islamic Studies* 40/140 (04 Mart 2025), 9-64.

<sup>3</sup> Furkan Çakır, "Yapay Zekâ ve Hadis", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (15 Eylül 2023), 109-131; Mehmet Ayhan - Zülal Kılıç, "Yapay Zekâ Modellerinin Hadis Tarihi Sorularına Verdiği Yanıtların Karşılaştırmalı Analizi: Chatgpt ve Gemini Örneği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (31 Aralık 2024), 137-159; Abdurrahman Yılmaz, "Yapay Zekâ ile Hadis Uydurma Problemi: Klasik Usûl Karşısında Yeni Bir Sinama", *HADITH* 15 (31 Aralık 2025), 504-530; Mustafa Yüceer, "Hadis Usûlünde Yapay Zekânın Klasliğini Kurulamak Mümkün Mü?", *Dijital Çağda Dil, Din, Düşünce ve Ahlâkın Evrimi (Hadis)*, ed. Hamide Ulupınar (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2025), 129-161; İsmail Kurt, "İsnad Tenkidinde Yapay Zekânın Kullanılabilirliği", *Dijital Çağda Dil, Din, Düşünce ve Ahlâkın Evrimi (Hadis)*, ed. Hamide Ulupınar (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2025), 215-234; Şule Soyal Şenol, "Dijital Çağda Hadis Araştırmaları: Yapay Zekâ Destekli Analiz Denemesi", *Dijital Çağda Dil, Din, Düşünce ve Ahlâkın Evrimi (Hadis)*, ed. Hamide Ulupınar (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2025), 263-309.

<sup>4</sup> Hasan Latifi, "Challenges of Using Artificial Intelligence in the Process of Shi'i İjtihad", *Religions* 15/5 (Mayıs 2024), 541; Burhan Başarslan - Yusuf Büyükyılmaz, "Üretken Yapay Zekâ Teknolojileri İle Diyaloğa Girmek Mümkün müdür?", *Beytulhikme An International*

Bu kaygılar, somut düzeyde çeşitli teknik eleştirilerle de desteklenmektedir. Söz konusu eleştiriler genel olarak; üretken yapay zekâ modellerinin İslamî ilimlere dair bilgi birikiminin yetersizliği, isabetsiz yanıtlar, uydurma atflar ve özellikle hadis, fıkıh, kelâm gibi alanlarda gözlemlenen halüsinasyon sorunu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu itirazlar haklı bir zemine dayanmakla birlikte meseleyi tek boyutlu ele alma riskini de beraberinde getirmektedir. Bu yaklaşım, modelleri yalnızca ön eğitim verisine bağlı durağan bir bilgi deposu olarak gördüğünden, alternatif mimarilerin sunduğu dinamik çözümleri göz ardı etme tehlikesi taşımaktadır.

Bu çalışmanın temel argümanı, üretken yapay zekâ modellerinin (LLM) mevcut mimarileriyle -yalnızca ön eğitim verisine dayanarak- hadis ilminin teknik meselelerine yakın vadede isabetli çözümler üretmesinin güç olduğu yönündedir.<sup>5</sup> Hadis ilmi; kendine özgü kavramsal evreni, terminolojik incelikleri, ricâl bilgisine dayalı derinliği ve metinlerarası yoğun ilişkileriyle genel amaçlı modellerin sınırlı eğitim verileriyle kavrayamayacağı bir muhtevaya sahiptir. Ancak bu sınırlılık, modellerin dinî alandaki işlevsizliğine değil, aksine bu sistemlerin ihtisas verisiyle desteklenmesi gerektiğine işaret etmektedir.

---

*Journal of Philosophy* 15/15:4 (2025), 1473-1496; Süleyman Dönmez, "Yapay Zekâ: Nazariyat Bakımından Bir Çözümleme", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 15/15:4 (2025), 1425-1447; Yüceer, "Hadis Usûlünde Yapay Zekânın Klasiğini Kurgulamak Mümkün Mü?"; Zeynep Polat, "Yapay Zekâ Ve Hadis İlmi: Fırsat Mı Risk Mi?", *Dijital Çağda Dil, Din, Düşünce ve Ahlâkın Evrimi (Hadis)*, ed. Hamide Ulupınar (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2025), 189-216.

<sup>5</sup> Bu yapısal sınırlılığın iki temel nedeni vardır. İlk olarak; üretken yapay zekâ modelleri büyük ölçüde internet tabanlı genel metin yığınlarıyla eğitilmekte klasik hadis literatürü, hadis şerhleri, ricâl kaynakları ve yazma eserler gibi ihtisas metinleri ise eğitim verisinde son derece düşük bir paya sahip bulunmaktadır. İkinci olarak; hadis ilminin kendine özgü kavramsal evreni, terminolojik incelikleri, binlerce râviye dair cerh-ta'dil bilgisiyle rivayetler arasındaki yoğun metinlerarası ilişki ağı, modellerin parametrik hafızasında yer alan sıkıştırılmış genel bilgi yapısıyla doğrudan bağdaşmamaktadır. Bu kısıtların aşılması; alana özgü korpuslar, ihtisas modelleri ve uzman denetimine dayalı doğrulama mekanizmalarının geliştirilmesini gerektirmekte olup orta ve uzun vadeli bir süreci ifade etmektedir.

Veri Getirimiyle Desteklenen Üretim (RAG)<sup>6</sup> gibi vektörel veri tabanına dayalı mimarilerle modeller, eğitim safhasında edinemedikleri spesifik içeriklere doğrudan erişebilmekte ve dinî metinlerle daha güvenilir bir zeminde ilişki kurabilmektedir.<sup>7</sup> Mevcut teknolojik altyapı, söz konusu metinlerin yapısal karmaşıklığını büyük ölçüde çözümleyebilecek bir kapasite sunmakta, geriye bu kapasiteyi besleyecek nitelikli verinin temin edilmesi kalmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma, büyük dil modellerini durağan bilgi depoları olmaktan çıkarıp araştırmanın yöntemiyle bütünleşen dinamik bir yardımcı olarak yeniden tanımlamayı önermektedir. Bu yaklaşım hem modellerin epistemik güvenilirliğini hem de akademik süreçlerde vaat ettikleri metodolojik dönüşümü değerlendirme imkanı sunmaktadır.

Bu argümanın uygulamalı olarak doğrulanması amacıyla çalışmanın kapsamı belirli bir alanla sınırlandırılmıştır. Hadis ilminin isnad, metin ve ricâl gibi çok katmanlı yapısı, modellerin performansını bütüncül biçimde ölçmeyi güçleştirmektedir. Bu nedenle ölçülebilir sonuçlar elde edebilmek için belirli bir alt dala odaklanılmıştır. Söz konusu metodolojik tercih, modelin hem başarı kapasitesini hem de hata kaynaklarını daha şeffaf bir biçimde çözümleyebilmek adına bir gereklilik olarak görülmüştür.

---

<sup>6</sup> RAG (Retrieval-Augmented Generation), büyük dil modellerinin cevap üretmeden önce bir getirici (retriever) bileşen aracılığıyla geniş bir bilgi tabanından sorguyla ilgili belge parçalarını otomatik olarak seçip bu parçalara dayalı yanıt oluşturmasını (generation) sağlayan bir yapay zekâ mimarisidir. Modele doğrudan belge sunmaktan farklı olarak RAG, hangi bilginin ilgili olduğunu belirleme işini sisteme devreder; böylece model, tek bir belgenin ya da bağlam penceresinin sınırlarına bağlı kalmaksızın geniş külliyatlardan güncel ve doğrulanabilir kaynaklara dayanarak metin üretir. Bk. Patrick Lewis vd., *NIPS '20, "Retrieval-augmented generation for knowledge-intensive NLP tasks"*, *Proceedings of the 34th International Conference on Neural Information Processing Systems*, (06 Aralık 2020), 9459-9474.

<sup>7</sup> Söz konusu tekniklerin dinî metinler üzerinde uygulandığı çalışmaları, modellerin ürettiği yanıtların doğruluk oranlarında kayda değer bir artış gerçekteştiğini ortaya koymaktadır. Metinde işaretilen teknolojik çözümlerin ilahiyat alanında yüksek doğruluk sağladığını ortaya koyan araştırmalar için bk. Amina El Ganadi vd., "Generative AI for Islamic Texts: The EMAN Framework for Mitigating GPT Hallucinations", 2026, 1221-1228; Ahmet Yusuf Alan vd., "Improving LLM Reliability with RAG in Religious Question-Answering: MufassirQAS", *Turkish Journal of Engineering* 9/3 (01 Temmuz 2025), 544-559.

Bu doğrultuda çalışmanın odağı, hadis ilminin geniş kapsamı içinden ricâl sahası olarak belirlenmiştir. Tercihin temel gerekçesi, ricâl literatürünün taşıdığı yapısal özgünlüktür. Ricâl eserleri; bir râvinin ilmî mesaisini, hakkındaki cerh-tadil hükümlerini, kronolojik verilerini, coğrafi hareketliliğini ve hoca-talebe ağlarını bir arada sunan zengin bir muhteva ortaya koyar. Nicel ve nitel verilerin iç içe geçtiği bu yoğun doku, büyük dil modellerinin anlamsal çıkarım ve çok değişkenli sorgulama yapabilen dinamik bir analiz aracı olarak sınanması için elverişli bir zemin oluşturmaktadır.

Ricâl külliyyatı içinde Zehebi'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* adlı eseri, ansiklopedik derinliği ve biyografik tasvir gücüyle bu çalışmanın temel veri kaynağı olarak belirlenmiştir. Eserin 23. cildinin<sup>8</sup> seçilmesinin temel nedeni ise bu cildin hicrî VII. asır âlimlerini kapsamı ve söz konusu âlimlerin hadis, fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi geniş bir alana yayılan çok yönlü ilmî kimliklerini yansıtmasıdır. Ciltte yer alan biyografik kayıtların katmanlı yapısı, modele yöneltilebilecek sorguların çeşitliliğini artırarak verimli bir araştırma zemini oluşturmaktadır.

Çalışmanın teknik altyapısı iki aşamalı olarak kurgulanmıştır. İlk aşamada incelenen eser, düz metin (.txt) formatından vektörel bir veri tabanına aktarılmış ve RAG mimarisi ekseninde büyük dil modellerinin analitik kapasitesine uygun biçimde yapılandırılmıştır. İkinci aşamada bu veri tabanı, *Gemini* modeline ait API anahtarı<sup>9</sup> aracılığıyla doğrudan modele bağlanmış; böylece sorgulama anında modelin hem kendi çıkarım kapasitesinden hem de eserin özgün metninden eş zamanlı olarak yararlanması sağlanmıştır. Bu entegrasyonla *Gemini*, ön eğitim verileriyle sınırlı kalmayıp doğrudan kaynak metne erişerek veriye dayalı yanıtlar üretebilmiştir. Benimsenen bu dijital yaklaşım, klasik lafız merkezli tarama tekniklerinin yapısal kısıtlarını aşarak âlimlerin biyografik verileri, hoca-talebe ilişkileri, ilmî seyahatleri, mezhebî aidiyetleri ve ihtisas alanları gibi çok katmanlı değişkenler üzerinden kavramsal ve anlamsal sorgulamalara imkan tanımaktadır. Bu yönüyle uygulama, hadis araştırmalarında lafız eşleşmesine

<sup>8</sup> Şemseddin Muhammed b. Ahmed Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut-Hüseyn el-Esed vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985).

<sup>9</sup> OpenRouter platformu üzerinden *Gemini 2.5 Flash* modeline erişim sağlanmıştır.

dayalı tarama mantığından anlam merkezli bir sorgulama anlayışına geçişin imkanını gündeme getirmektedir.

Ne var ki bu metodolojik açılımın imkanlarını ve sınırlarını doğru biçimde değerlendirebilmek, büyük dil modellerinin hangi teknik ve tarihsel zeminden doğduğunu anlamayı da gerektirmektedir. Zira bu modellerin hadis gibi ihtisas alanlarında karşılaştığı korpus bağımlılığı, halüsinasyon ve bağlam penceresi sınırlılığı gibi temel sorunlar ancak söz konusu teknolojinin gelişim seyri içinde anlamlı bir karşılık bulmaktadır. Bu nedenle aşağıda öncelikle dijital metin işleme tekniklerinin tarihsel dönüşümüne kısaca temas edilecek, ardından çalışmanın benimsediği çözüm çerçevesinin bu dönüşüm içindeki konumu açıklanacaktır.

### **1. İlahiyat Araştırmalarında Dijital Dönüşüm: Görüntüden Anlama Uzanan Süreç ve Büyük Dil Modelleri (LLM)**

Büyük dil modellerinin günümüzde ulaştığı durumu doğru bir perspektifle değerlendirebilmek adına bu teknolojinin üzerinde yükseldiği tarihsel ve teknik zemini analiz etmek gerekmektedir. Söz konusu teknoloji, metnin bilgisayar tarafından statik bir görüntü olarak algılandığı dönemden, - makineler için- anlam taşıyan ve işlenebilir bir veri olarak kurgulandığı döneme uzanan kapsamlı bir dönüşümün ürünüdür. Bu dönüşümün her aşaması beraberinde yeni sorunlar getirmiş, bu sorunların aşılma çabası ise araştırmacıları sürekli olarak farklı yöntem arayışlarına sevk etmiştir. Aşağıda ele alınan tarihsel süreç hem bu metodolojik dönüşümü hem de çalışmanın belirli bir yöntemi tercih etme gerekçesini ortaya koyan bir arka plan sunmaktadır.

İlahiyat araştırmacılarının dijitalleşme yolculuğunda kullandığı ilk formatlardan biri PDF olmuştur. Bu teknoloji, basılı eserlerin dijital ortama aktarılmasını sağlamış ancak metinlerin işlenebilir hale gelmesi konusunda yetersiz kalmıştır. Optik Karakter Tanıma (OCR) teknolojisi bu eksikliği gidermeye yönelik önemli bir adım olsa da Arapça metinlerde sıkça karşılaşılan harf bitişmeleri, hareke gibi diyakritik işaretler ve hat çeşitliliği nedeniyle beklenen verimi sağlayamamıştır.

Klasik eserleri dijital ortamda işlenebilir metinlere dönüştürme çabaları, önce elektronik hadis veri tabanlarının, ardından *el-Mektebetü'ş-Şâmile* gibi

veri tabanı temelli yazılımların geliştirilmesiyle yeni bir boyut kazanmıştır. Özellikle Şâmîle programı, hadis araştırmalarında köklü bir dönüşüme öncülük etmiştir. Program, geniş hacimli külliyatlar üzerinde eş zamanlı tarama yapabilme özelliğiyle geleneksel yöntemlerle yıllarca sürebilecek araştırmaları kısa sürede tamamlanabilir kılmıştır. Bununla birlikte programın sunduğu kolaylık, büyük ölçüde kelime tabanlı aramalarla sınırlı kalmış, metinlerin anlamsal (semantik) derinliğine ulaşamamıştır. İsnad ve metin ayrımı, râvi kimliklerinin tespiti, coğrafi veriler ve tarihsel bağlamların çözümlenmesi gibi işlemler hala araştırmacının manuel emeğiyle yürütülmektedir. Bu nedenle programdaki metinler, bilgisayarın anlamlandıramadığı bir karakter yığını olmaktan öteye geçememiştir.

Söz konusu semantik sınırlılığın aşılması yönündeki en dikkat çekici girişimlerden biri, Open Islamicate Texts Initiative (OpenITI) çatısı altında yürütülen KİTAB Projesi'dir.<sup>10</sup> Şâmîle'den farklı bir yaklaşım benimseyen proje, klasik İslâmî metinleri yalnızca dijital ortama taşımakla yetinmemiş, bu metinleri makinenin işleyebileceği bir yapıya kavuşturmayı amaçlamıştır. Bu doğrultuda metinler, istatistiksel çözümlemelere ve örüntü analizlerine zemin hazırlayan veri setleri olarak yeniden kurgulanmıştır. Yapısal ve anlamsal düzeyde gerçekleştirilen etiketleme çalışmalarıyla biyografi başlangıçları, şiir pasajları ve ayet atıfları gibi unsurların birbirinden ayırt edilmesi büyük ölçüde mümkün olmuştur.

Semantik analizin ilk adımlarını oluşturan KİTAB Projesi'nin geniş kapsamlı bir biçimde hayata geçirilmesinin önündeyse iki temel engel yer almıştır. Bunlardan ilki, metin analizi için zorunlu olan manuel etiketleme (tagging) sürecinin yüksek işlem maliyeti ve yoğun zaman gerektirmesidir. İkincisi ise sistemin alana özgü teknik filtrelemlere olan güçlü bağımlılığıdır. Bu iki kısıt birlikte değerlendirildiğinde, projenin mevcut yapısıyla geniş ölçekli uygulamalara taşınmasının ciddi güçlükler içerdiği anlaşılmaktadır.

Büyük dil modelleri, geleneksel yaklaşım olarak nitelendirilebilecek bu süreçlerde köklü bir dönüşüm imkanı sunmuştur.<sup>11</sup> Bu modeller, herhangi bir

<sup>10</sup> "OpenITI Documentation", KİTAB (Erişim 13 Ocak 2026).

<sup>11</sup> Büyük dil modellerinden önce, yaygın olarak kullanılan makine öğrenimi (machine learning) ve derin öğrenme (deep learning) tabanlı Doğal Dil İşleme (NLP) teknikleri,

ön etiketleme işleme ihtiyacı duymadan metinleri anlamsal düzeyde çözümlenebilmekte, isnad-metin ayrımıyla râvi ilişkileri gibi çok katmanlı yapıları otomatik analiz ederek anlamlı bileşenlerine ayırabilmektedir.<sup>12</sup> Teknik filtreleme mekanizmalarının yerini doğal dil tabanlı sorguların alması, modellerin kullanıcı isteğini kavrayıp<sup>13</sup> ona uygun çıktılar üretmesini mümkün kılmıştır. Bununla birlikte LLM'lerin sahip olduğu bu geniş analitik yeteneklere rağmen hadis ilmi gibi alana özgü disiplinlerde başta korpus bağımlılığı olmak üzere çeşitli sorunlarla karşılaştığı görülmektedir. Bu sorunların başlıcalarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

**Birincisi, korpus bağımlılığı ve epistemolojik sınırlar:** Modellerin bilgi kapasitesi, doğası gereği eğitim verilerine dahil edilen kaynaklarla sınırlıdır

---

LLM'lere kıyasla daha kısıtlı veri setleriyle eğitilmeleri ve ön hazırlık süreçlerine ihtiyaç duymaları nedeniyle belirli sınırlılıklara sahiptir. Özellikle hadis metinlerini anlamsal birimlere ayırabilen ve metnin derinlikli semantik analizini yapabilen bir NLP modelinin inşası, oldukça maliyetli ve teknik açıdan zorlu süreçleri beraberinde getirmektedir. LLM'ler ise işlem hacmi kapasiteleri ve sundukları esneklikle bu süreci daha verimli ve işlevsel bir zemine taşımıştır. Nitekim NLP metodolojisiyle hadislerle Kur'an arasındaki anlamsal bağlantıları analiz etmek amacıyla kullanan bir çalışma için bk. Shatha Hamad Altammami, *Artificial Intelligence for Understanding the Hadith* (University of Leeds, PhD, 2023). Diğer taraftan, geleneksel makine öğrenimi ile önceden eğitilmiş modellerin hadislerin sıhhat derecelerini otomatik olarak sınıflandırma performansını karşılaştıran bir çalışma için bk. Jawaher Alghamdi vd., "Pretrained Models Against Traditional Machine Learning for Detecting Fake Hadith", *Electronics* 14/17 (31 Ağustos 2025).

<sup>12</sup> Büyük dil modellerinin metni "anlaması" teknik düzeyde vektör temsili adı verilen bir yöntemle dayanmaktadır. Bu yöntemde her kelime, cümle ya da metin parçası sayısal koordinatlardan oluşan bir noktaya dönüştürülür ve anlamca birbirine yakın ifadeler bu matematiksel uzayda da birbirine yakın konumlanır. "Sahabe" ile "Ashâbü'n-Nebî" ifadelerinin ya da "rivayet etti" ile "nakletti" ifadelerinin aynı arama sorgusunda birlikte ele alınabilmesi bu temsil biçimiyle mümkün olmaktadır. Dolayısıyla büyük dil modellerinin "anlaması" metni sezgisel olarak kavramasından değil anlam ilişkilerini geometrik bir uzayda modelleyebilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu ayrımı göz önünde bulundurmak, söz konusu teknolojinin imkanlarını olduğu kadar sınırlılıklarını da değerlendirmek açısından önem taşımaktadır. Kelimelerin taşıdıkları anlama ve birbirleriyle olan ince ilişkilere göre çok boyutlu bir uzayda nasıl konumlandırılabilirliğini ele alan bir çalışma için bk. Tomas Mikolov vd., "Efficient Estimation of Word Representations in Vector Space", (07 Eylül 2013).

<sup>13</sup> Teknik filtreleme mekanizmalarının yerini doğal dil tabanlı sorguların almasıyla birlikte modeller, kullanıcının istemini "istatistiksel örüntüler" üzerinden işleyerek çıktılar üretebilmektedir.

ve dış verilere yalnızca kısıtlı ölçüde erişebilmektedir. Hadis araştırmacısının ihtiyaç duyduğu biyografik bilgiler, eser tanıtımları ya da hadis mesâiline ilişkin özel veriler, modelin eğitim külliyatında bulunmuyorsa veya LLM'lerin yararlanabileceği alana özgü bir veri tabanı oluşturulmamışsa, üretilen çıktıların güvenilirliği tartışmalıdır. Bu tablo, büyük dil modellerinin kapalı bir bilgi evreninde hareket ettiğini ve bu evrenin sınırlarını aşan özgün ilmî derinliğe ulaşamadığını açıkça ortaya koymaktadır.<sup>14</sup>

**İkincisi, halüsinasyon riski:** Akademik geçerlilik açısından dikkat çeken bir diğer önemli sorun, literatürde halüsinasyon kavramıyla ifade edilen ve modelin gerçeğe dayanmayan bilgileri yüksek bir özgüvenle üretme eğilimidir. Hata payının kabul edilemeyeceği isnad tenkidi, ricâl araştırması ve hadis metinleri gibi alanlarda modelin var olmayan râvileri birbirine bağlaması ya da uydurma cerh-ta'dîl hükümleri ortaya koyması, "dijital ihtirâ"<sup>15</sup> olarak adlandırılan ilmî dezenformasyon riskini doğrudan beslemektedir. Bu durum modellerin anlamsal bir kavrayıştan ziyade olasılığa dayalı bir metin tamamlama mantığıyla çalışmasının sonucudur.<sup>16</sup>

**Üçüncüsü, bağlam penceresi kısıtı:** Her büyük dil modelinin tek bir işlem döngüsünde işleyebileceği token<sup>17</sup> sayısı, belirli bir teknik üst sınırla kayıtlıdır. Bu sınırlama, kapsamlı hadis külliyatı ya da çok ciltli ricâl eserleri üzerinde bütüncül ve makro ölçekli bir analiz yapılmasını güçleştirmektedir.

<sup>14</sup> Nitekim akademik çalışmaların bir kısmı, bu örüntü çerçevesinde gerçekleştirilerek modellerin yetersizliğine işaret etmiştir. Bk. Çakır, "Yapay Zekâ ve Hadis"; Ayhan - Kılıç, "Yapay Zekâ Modellerinin Hadis Tarihi Sorularına Verdiği Yanıtların Karşılaştırmalı Analizi"; Apaydın, "The Feasibility of Using Artificial Intelligence in Hadith Research"; Yılmaz, "Yapay Zekâ ile Hadis Uydurma Problemi"; Abdullah Çelik, "Dijital Ortamda Hadis Naklinin Geleceği: Kaynak Güvenilirliği Ve Yorum Metotları", *Dijital Çağda Dil, Din, Düşünce ve Ahlâkın Evrimi (Hadis)*, ed. Hamide Ulupınar (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2025), 101-128.

<sup>15</sup> Bk. Yılmaz, "Yapay Zekâ ile Hadis Uydurma Problemi".

<sup>16</sup> Polat, "Yapay Zekâ Ve Hadis İlimi: Fırsat Mı Risk Mi?", 201-208.

<sup>17</sup> Token, bir metnin en küçük işlenebilir birimidir. LLM modelleri açısından token, bir kelimenin dijital hecesi olarak da açıklanabilir. Model bu heceleri sayar, istatistiksel olarak dizilme ihtimallerini hesaplar ve böylece bizimle konuşuyormuş gibi görünür. Bir kelime tek bir token olabildiği gibi birkaç tokena da bölünür. Örneğin: "Türkiye" → Türk + iye: toplam 2 token değerindedir.

Söz konusu kısıt hem uzun metinlerin işlenmesini zorlaştırmakta hem de üretilen yanıtların kapsamını yapısal olarak daraltmaktadır.

Büyük dil modellerinin karşılaştığı bu üç yapısal sorun, ilk bakışta hadis araştırmalarında LLM'lerin yetersiz sonuçlar ürettiği yönündeki kanaatleri pekiştirir niteliktedir. Ancak meselenin sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi, modellerin çalışma mantığının doğru anlaşılmasına ve söz konusu sorunların teknik çözümlerle açılıp aşılamayacağının sınanmasına bağlıdır. Nitekim bu çalışmada benimsenen metodolojik yaklaşım da bu çözüm arayışının bir parçası olarak şekillenmektedir.

## **2. LLM'lerin Hadis Araştırmalarında Kullanımı ve Yapısal Sorunların Aşılmasına Yönelik Çözüm Önerileri**

Büyük dil modellerinin hadis araştırmaları zemininde karşılaştığı yapısal sınırlılıkların belirlenmesi, bu teknolojinin tümüyle dışlanmasını ya da yöntemsel kaygılarla işlevsizleştirilmesini gerektirmemektedir. Yapay zekâ literatüründe geliştirilen güncel yöntemler, her bir darboğazın sistematik müdahalelerle büyük ölçüde aşılabileceğini açıkça göstermektedir. Aşağıda, LLM'lerin hadis çalışmalarında daha denetlenebilir, işlevsel ve verimli bir zemine taşınmasını sağlayacak temel çözüm stratejileri üç ana başlık altında incelenecektir.

### **2.1. Korpus Bağımlılığının Yönetimi: RAG (Retrieval-Augmented Generation) Mimarisi**

Büyük dil modellerinin korpus bağımlılığı sorununa yönelik etkili çözümlerden biri, modelin statik eğitim verisine olan bağlılığını gevşetmek ve onu araştırmacının sınırlarını belirlediği dinamik bir bilgi tabanına yönlendirmektir. Literatürde *Veri Getirimiyle Desteklenen Üretim* (RAG) adıyla bilinen bu mimari, harici bir korpus aracılığıyla söz konusu bağımlılığı yapılandırmakta ve araştırmacının denetiminde yönetilebilir bir hale getirmektedir.

RAG mimarisinin temel işleyiş mekanizması şu şekilde özetlenebilir: Sisteme bir sorgu yöneltildiğinde, önceden indekslenmiş harici bir belge havuzundan en ilgili pasajlar geri getirilir ve bu veriler modelin bağlam penceresine (context window) entegre edilerek nihai yanıtın üretilmesi

sağlanır. Bu bağlamsal zenginleştirmeyele model, kendi kapalı eğitim veri havuzunda yer almayan bilgilere harici kaynaklar üzerinden erişebilmekte ve istem dahilinde bu veriyi yanıtına dahil edebilmektedir.

Teknik açıdan ele alındığında bu yapının, hadis metinlerine ilişkin sorgulara yüksek doğruluk oranıyla yanıt verdiği görülmektedir. Nitekim Ganadi ve ekibinin geliştirdiği EMAN (*Embedding Methodology for Authentic Narrations*) çerçevesi, RAG tabanlı entegrasyonun hadis ilmine uyarlanmış en somut ve dikkat çekici örneklerinden birini ortaya koymaktadır. Araştırmacılar ilk aşamada tasarladıkları *Bukhari GPT*<sup>18</sup> modelinin yalnızca dosya yükleme mantığına dayanan yapısının halüsinasyon riskini doğurduğunu fark etmiş ve buradan hareketle yeni bir çerçeve geliştirmiştir. EMAN sisteminde model, sadece *Sahîh-i Buhârî* metinleriyle sınırlandırılmamış, semantik gömme (embedding) teknolojisiyle oluşturulan vektörel bir veri tabanıyla her sorguda en ilgili hadis pasajları, kosinüs benzerliği ölçümü aracılığıyla otomatik olarak eşleştirilmiştir.<sup>19</sup>

Sonuç olarak RAG mimarisi, korpus bağımlılığını bir kısıtlılık olmaktan çıkarıp araştırmacıların tasarım tercihlerine tabi, dinamik bir unsura dönüştürmektedir. Bu yapısal dönüşüm sayesinde büyük dil modelleri, statik eğitim verisiyle sınırlı kalan kapalı sistemler olmaktan çıkarak araştırmacının sınırlarını çizdiği, harici kaynak havuzuyla entegre biçimde çalışabilen ve bilgi kaynağı doğrulanabilir yanıtlar üreten şeffaf araçlara evrilmektedir.

---

<sup>18</sup> Bukhari GPT ('Digital Muhammad ibn Ismail Al-Bukhari'), Amina El Ganadi ve ekibi tarafından GPT-4 modeli ve GPT Builder platformu kullanılarak özelleştirilmiş bir dil modelidir. Temel amacı, bilgi tabanı olarak yalnızca *Sahîh-i Buhârî* metinlerini kullanarak İslami sorulara doğru, güvenilir ve bağlama uygun yanıtlar üretmektir. Ancak sistemin, kendisine yüklenen veri dosyalarına (CSV) erişimde teknik bir aksaklık yaşadığında bu kısıtlamaları çığneyerek ön-eğitim verisine döndüğü ve halüsinasyon (sahte hadis) üretebildiği tespit edilmiştir. Amina El Ganadi vd., "The Impact of Generative AI on Islamic Studies: Case Analysis of 'Digital Muhammad ibn Ismail Al-Bukhari'", *2024 2nd International Conference on Foundation and Large Language Models (FLLM)*, 2024, 183.

<sup>19</sup> Ganadi vd., "Generative AI for Islamic Texts".

## 2.2. Kapalı Sistem Yönlendirmesiyle Halüsinasyon Riskinin Önlenmesi

Halüsinasyonun temelinde yatan mekanizma, modelin serbest bırakıldığında olasılığa dayalı metin tamamlama mantığıyla gerçeğe uymayan bilgiler üretmesidir.<sup>20</sup> Bu eğilimin önüne geçmenin en etkili yollarından biri, kapalı sistem yönlendirmesinin RAG mimarisıyla birlikte uygulanmasıdır. Nitekim aşağıda incelenen *Bukhari GPT* örneği, kapalı sistem talimatının tek başına yeterli olmadığını, kalıcı bir çözümün ancak vektörel veri tabanı entegrasyonu gibi tamamlayıcı yapılarla birlikte mümkün olduğunu açık biçimde göstermektedir.

Bu yaklaşım, modeli bağımsız bir bilgi üreticisi olmaktan çıkararak kaynaklara dayalı, metin temelli bir analiz motoruna dönüştürmektedir. Kapalı sistem yönlendirmesi uygulandığında model, kendi içsel bilgisiyle sınırlı kalmayıp yalnızca kendisine sunulan dokümanlardan hareketle yanıt üretmekte, belirsiz durumlarda ise cevap vermek yerine bu belirsizliği açıkça raporlamaktadır.

Araştırmacılar ilk aşamada *Bukhari GPT* modeline “Yalnızca sağlanan metinlere dayanarak cevap ver, aranan bilgi *Sahîh-i Buhârî*'de yoksa kendi bilgini kullanmak yerine *Allahu A'lem* diyerek bunu beyan et” biçiminde bağlama duyarlı kısıtlamalar uygulamışlardır. Ne var ki bu model, söz konusu kısıtlamaları ihlal etmiş ve halüsinasyon üretmekten kurtulamamıştır.<sup>21</sup> Bu yapısal sorunun kökten çözüme kavuşturulması amacıyla geliştirilen EMAN çerçevesinde ise kapalı sistem yönlendirmeleri RAG mimarisıyla bir araya getirilmiştir. İlgili çalışmada yapılan testler, modelin doğrulanmış bir vektörel veri tabanına sabitlendiği bu yeni EMAN yönteminin halüsinasyon oranını sıfıra indirdiğini ve hadis tespitinde %100 doğruluk sağladığını ortaya koymuştur.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Ziwei Ji vd., “Survey of Hallucination in Natural Language Generation”, *ACM Computing Surveys* 55/12 (2023), 1-38. Bu çalışma, halüsinasyon olgusunu doğal dil üretimi bağlamında sistematik olarak inceleyen çalışmalardan birisidir.

<sup>21</sup> Buradan anlaşılacağı üzere *ChatGPT* ve *Gemini* gibi platformlar üzerinden oluşturulan özelleştirilmiş dil modeli arayüzleri (GPT'ler ve Gem'ler) halüsinasyon sorununu tam olarak çözebilmiş değildir. Bununla birlikte modellerin gelişim sürecinde bu tablonun değişmesi kuvvetle muhtemeldir.

<sup>22</sup> Ganadi vd., “Generative AI for Islamic Texts”. Benzer şekilde MufassirQAS sisteminde de

### 2.3. Bağlam Penceresi Kısıtına Karşı Parçalı İndeksleme

Bağlam penceresi sınırlılığı, diğer iki sorunun aksine hem hızla evrilen teknik bir mesele hem de metodolojik çözüm yollarına açık bir kısıt olarak değerlendirilmelidir.

Teknolojik kapasiteye bağlı kalmadan bağlam penceresi sorununu aşmanın pratik yolunu, yukarıda ele alınan RAG mimarisinin bu kısıta yönelik boyutu sunmaktadır.<sup>23</sup> Parçalı indeksleme stratejisinde geniş bir külliyat, önceden küçük ve anlamlı birimlere -her râvi biyografisi ayrı bir parça olacak şekilde- bölünerek vektörel veri tabanında saklanır. Her sorgu geldiğinde yalnızca o sorguyla anlamsal açıdan örtüşen parçalar bağlama dahil edilir. Bu sayede model, yüzlerce sayfalık bir eseri tek seferde işlemek zorunda kalmadan sadece o an için gerekli olan bölümle çalışır.

Söz konusu kısıtların, uygulamalı çalışmalarla birlikte büyük ölçüde aşıldığı görülmektedir. Ne var ki literatürde yer alan mevcut çalışmalar, RAG mimarisi ve vektörel veri tabanı entegrasyonunu çoğunlukla hadis metinlerinin tespiti, doğrulanması veya temel sorgulama işlemleri gibi belirli bir kullanım alanıyla sınırlı tutmuştur. Bu çalışmalarda model, kendisine sunulan külliyat üzerinde nispeten standart sorgulara yanıt veren bir arama ve eşleştirme aracı olarak konumlandırılmıştır.

Bu araştırma ise söz konusu yaklaşımdan farklı olarak çok aşamalı bir yöntem benimsemekte ve büyük dil modellerini, daha karmaşık bir işlem hacmi gerektiren veri madenciliği odaklı bir veri seti üretimi sürecinde kullanmaktadır. Bu çerçevede model; yalnızca metin tespitiyle yetinmeyip râvi biyografilerinin çok katmanlı yapısını çözümlenen, onlarca farklı değişkeni eş zamanlı olarak ayrıştıran ve bunları yapılandırılmış bir veri

---

aynı sonuçlar elde edilmiştir. Modele, dini inançlar gibi hassas konularda tarafsız kalması, saygısız veya spekülatif ifadeler üretmemesi ve yalnızca kendisine sunulan otorite metinler üzerinden yanıt vermesi talimatı verilerek halüsinasyon ve zararlı içerik üretimi mekanik olarak engellenmeye çalışılmıştır. Bk. Alan vd., "Improving LLM Reliability with RAG in Religious Question-Answering".

<sup>23</sup> Peng Xu vd., "Retrieval meets Long Context Large Language Models". Bu çalışma, uzun bağlam pencereli modeller ile RAG mimarisini karşılaştırarak her iki yaklaşımın birbirini ikame etmekten ziyade tamamladığını ortaya koymaktadır.

kümesine dönüştüren daha kapsamlı sorgulamalarla çalıştırılmaktadır. Sorguların bu denli ayrıntılandırılması, modelin yüzeysel bir bilgi getirme aracı olmaktan çıkarak alana özgü ayrıntıları analiz edebilen bir araştırma aracına dönüşmesini mümkün kılmaktadır.

### 3. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'nın* 23. Cildinin Veri Setine Dönüşümü

Büyük dil modellerinin sunduğu imkanlar, yalnızca hazır bilgiye ulaşmayı sağlayan istem (prompt) süreçleriyle sınırlı değildir. Bu modeller; ham metinlerden mana çıkarma, veriyi yapılandırma ve veriler arasındaki ilişkileri tanımlama gibi birbirini izleyen çok katmanlı işlemleri de yerine getirebilmektedir. Bu yönüyle büyük dil modelleri veri toplama ve sorgulama aracı olmanın ötesine geçerek veriyi belirli bir mantık çerçevesinde sınıflandıran analitik bir işlev de üstlenmektedir. Bu çalışmada, söz konusu yaklaşımdan hareketle modellerin işlem kapasitesi ele alınmıştır.

#### 3.1. Yöntem ve Veri Altyapısının Tasarımı

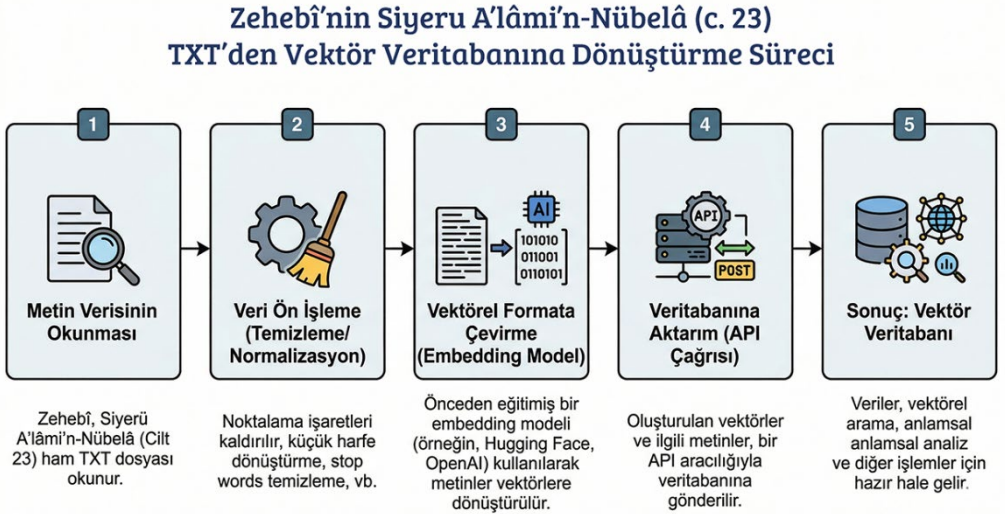
Bu çalışmanın uygulama kısmında temel kaynak olarak Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* adlı eserinin 23. cildi kullanılmıştır.<sup>24</sup> Bu cilt, hicrî VII. yüzyılın başından itibaren ricâl biyografilerini içermekte; hoca-talebe ilişkileri, ilmî seyahatler ve âlimlerin kariyer bilgileri bakımından zengin ve çok katmanlı içerik sunmaktadır. Eserin bu nitelikleri, büyük dil modellerinin ricâl araştırmaları gibi karmaşık alanlardaki analiz gücünü sınamak için uygun bir örneklem zemini oluşturmaktadır.

Veri altyapısının tasarımında ilk aşamayı metin hazırlığı süreci oluşturmaktadır. Çalışmaya konu olan eser, dijital bir kütüphane olan *el-Mektebetü'ş-Şâmile*'den HTML biçiminde elde edilmiş ve ardından ön işleme aşamasından geçirilerek düz metin (.txt) biçimine dönüştürülmüştür. Bu süreçte hem metnin bütünlüğünü korumak hem de makine tarafından işlenebilirliğini artırmak için Python programlama dili aracılığıyla iki temel düzenleme yapılmıştır: İlk olarak, Arapça metinlerdeki harekelerin (diyakritik işaretler) neden olduğu gürültüyü en aza indirmek amacıyla bu işaretler metinden çıkarılmıştır. İkinci olarak, dipnotlar ve neşirden kaynaklanan editoryal eklemeler ana biyografi metinlerinden ayıklanmıştır. Bu

<sup>24</sup> Zehebî, *es-Siyer*, 23/1-383.

düzenlemeler, ham metnin anlam bütünlüğünü bozmadan modelin doğrudan biyografik içeriğe odaklanmasını sağlamak amacıyla yapılmıştır.<sup>25</sup>

Şekil 1. TXT Dosyasını Vektörel Veri Tabanına Dönüştürme Süreci



### 3.2. Vektörel Mimari ve Büyük Dil Modelleriyle Entegrasyon

Metin hazırlığı aşamasının tamamlanmasıyla birlikte eserin ilgili cildinin vektörel veri tabanına aktarılma sürecine geçilmiştir. Bu aşamada her bir biyografik birim, eserdeki özgün numaralandırma düzenine bağlı kalınarak ayrı veri blokları olarak yapılandırılmıştır. Oluşturulan biyografi blokları, çok dilli metinlerde yüksek anlamsal başarı gösteren *multilingual-e5-large* vektör temsil (embedding) modeli<sup>26</sup> kullanılarak matematiksel vektörlere dönüştürülmüştür. Her biyografi kaydı; râvi kimliği, âlim adı ve biyografi metni olarak üst veri (metadata) alanlarıyla birlikte kalıcı bir vektörel veri tabanında saklanmıştır. Bu yapıyla sistem, klasik anahtar kelime eşleştirmesine dayalı aramalardan farklı olarak anlamsal benzerlik üzerinden sorgulama yapabilmektedir. Örneğin "Hicrî 7. yüzyılda Bağdat'ta faaliyet

<sup>25</sup> Bu çalışmanın tamamında Python programlama dilinden ve Pandas kütüphanesinden yararlanılmıştır.

<sup>26</sup> "intfloat/multilingual-e5-large · Hugging Face" (2025).

gösteren Şâfiî fakihler” gibi çok katmanlı bir sorguda sistem, bu ifadeyi kelime kelime aramak yerine sorgunun anlamına en yakın biyografi bloklarını doğrudan tespit edebilmektedir.

### 3.3. Veri Seti İnşası: LLM Destekli Yapısal Veri Çıkarımı

Vektörel yapının kurulmasının ardından ham biyografik metinlerin yapılandırılmış bir araştırma veri setine dönüştürölme aşamasına geçilmiştir. Bu süreçte büyük dil modelleri, özel olarak tanımlanmış sistem yönergeleri (system prompts) aracılığıyla doğrudan bağlamsal işleme yöntemine dayalı biçimde iş akışına dahil edilmiştir. Vektörel yapı esasen anlamsal sorgulama aşaması için tasarlanmış, biyografik verilerin JSON biçiminde çıkarımı ise her kaydın sırayla işlenmesine dayanan ayrı bir süreç olarak yürütölmüştür. Modele verilen her metin için hadis ricâli ve İslam tarihi alanındaki ilmî uzmanlığı yansıtan kapsamlı bir sistem yönergesi hazırlanmıştır. Bu yönerge; râvinin künyesi, kronolojik bilgileri, coğrafi hareketliliği, ilmî ağları (hoca-talebe ilişkileri), icâzet bağlantıları ve mezhebî aidiyeti gibi temel ricâl verilerinin ayrıştırılarak makine tarafından okunabilir, yapılandırılmış bir veri biçimine dönüştürölmesini amaçlamaktadır.<sup>27</sup>

Sistem talimatı, ayrıca Arapça gramer kurallarına dayanan özgün denetim mekanizmaları da içermektedir. Örneğin “haddese anhu” ve “haddese an” ifadelerindeki zamir farkına göre hoca-talebe ilişkisinin belirlenmesi ya da “ve bi’l-icâze” kavramının hangi kategoriye (icâzetli hoca veya icâzetli talebe) atfedileceğine dair kurallar, modelin Arapça ricâl metnindeki dilbilgisel incelikleri gözden kaçırmasını önleyen güvence katmanları olarak işlev görmektedir. Aynı şekilde tarihlerde geçen “yaklaşık” veya “fazla” gibi belirsizlik ifadelerinin kayıt altına alınması ve metinde açıkça yer almayan bilgiler hakkında kesinlikle tahmin yürütölmemesi yönündeki kısıtlamalar, veri setinin ilmî güvenilirliğini doğrudan güçlendirmektedir.

---

<sup>27</sup> Çalışma kapsamında geliştirilen uygulama kodlarına, yapılandırılmış JSON bilgilerine ve üretilen veri setine <https://github.com/orhancinici/llm-toolkit> adresinden ulaşılabilir.

Veri çıkarımı sürecinde yapılandırılmış JSON verisi üretmek amacıyla *Gemini 2.5 Flash* modeli tercih edilmiştir.<sup>28</sup> Çıktıların tutarlılığını akademik ölçütlere uygun bir düzeye taşımak için sıcaklık (*temperature*) parametresi düşük tutulmuş (0.1), böylece modelin olasılık dağılımı daraltılarak veri üretimindeki rastlantısallık en aza indirilmiştir.<sup>29</sup> Python SDK (istemci kütüphanesi) aracılığıyla *Gemini API*'ye bağlanılmış, bütün biyografi kayıtları sırayla işlenmiş ve elde edilen veriler tablo biçiminde düzenlenmiştir. Liste yapısındaki alanlar metin biçimine dönüştürülmüş, veriler araştırmacının kolayca kullanabilmesi için Excel dosyası olarak dışa aktarılmıştır.

### 3.4. Bulgular

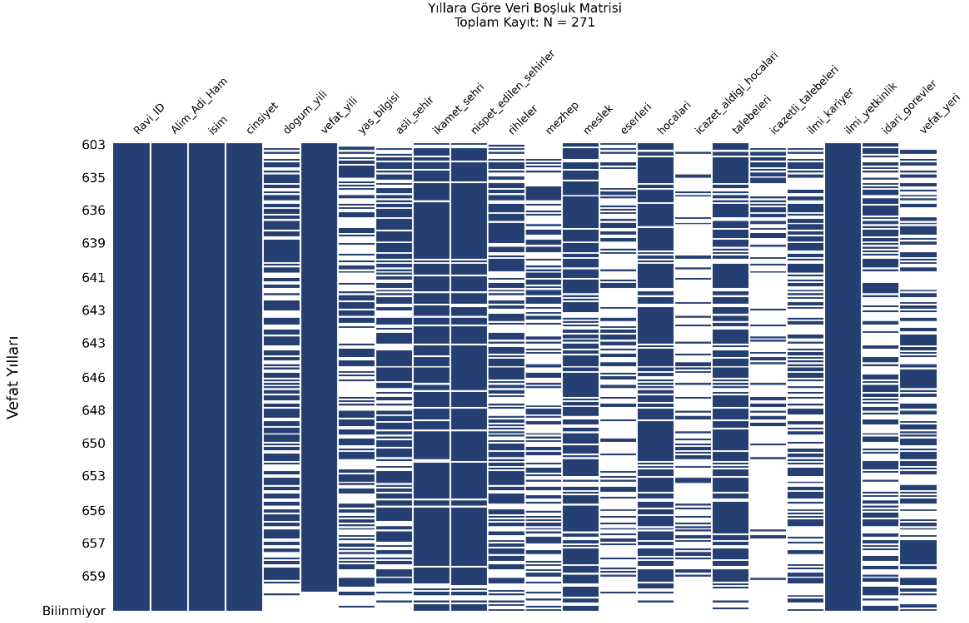
Bu çalışma kapsamında, Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* adlı eserinin 23. cildinde yer alan 271 âlime ait biyografik veri dijital ortama aktarılmıştır. Bu süreçte manuel veri girişine duyulan ihtiyacı ortadan kaldıran ve alan uzmanı tarafından hazırlanan sistem yönergeleri (system prompts) aracılığıyla *Gemini 2.5 Flash* modeli kullanılmıştır. Söz konusu veriler; isim, cinsiyet, kronolojik bilgiler (doğum/vefat yılı ve yaş), ilmî yetkinlik, coğrafi hareketlilik (aslî şehir nisbesi, son yerleşim şehri, nispet edilen şehirler, rihle güzergâhları ve vefat yeri), mezhep, meslek, eserler, sosyal ağlar (hocalar, talebeler ve icâzet bilgileri), ilmî kariyer ve idarî görevler olmak üzere 21 farklı değişken üzerinden sınıflandırılarak yapılandırılmış bir veri setine dönüştürülmüştür.

Oluşturulan veri setinin niteliğini ve bütünlüğünü değerlendirmek amacıyla her bir değişken için boşluk matrisi analizi yapılmıştır:

<sup>28</sup> *Gemini 2.5 Flash* modelinin seçilmesinde, yapılan denemeler sonucunda bu modelin uygun maliyetinin yanı sıra en iyi performans ve hız dengesini sunduğu kanaatine varılmıştır. Model, yaklaşık 1,25 dolar gibi düşük bir maliyetle tek bir cildi (yaklaşık bir saatte) veri setine dönüştürebilmiştir. 2026 yılı itibarıyla *Gemini 3.1 Pro* ve *Claude Opus 4.7* gibi daha güçlü modellerin söz konusu işlemleri daha ayrıntılı ve kapsamlı biçimde gerçekleştireceği düşünülmektedir. Ancak bu modellerin maliyet düzeyleri, mevcut aşamada bu tür çalışmalar için ciddi bir yük oluşturacağından tercih edilmemiştir.

<sup>29</sup> Sıcaklık (*temperature*) parametresi, üretken yapay zekâ modellerinde çıktıların çeşitliliğini ve rastlantısallığını denetleyen bir değerdir. Düşük değerler (0'a yakın), modelin daha belirleyici ve tutarlı yanıtlar vermesini sağlarken yüksek değerler çıktılardaki çeşitliliği artırır.

Şekil 2. Veri Sütunlarına Göre Boşluk Matrisi



Analiz sonuçları, veri setindeki sütunların önemli bir kısmında (doğum-vefat tarihleri, şehir bilgileri, hoca-talebe bilgileri gibi) yüksek doluluk oranına ulaşıldığını göstermektedir. İncelenen örneklerde veri setinde boş kalan alanların, modelden kaynaklanan yetersizlikten ziyade Zehebî'nin metninde ilgili bilgiye yer verilmemiş olmasından kaynaklandığı görülmüştür. Bu bulgu, yöntemsel açıdan önemli bir noktaya işaret etmektedir: Sistem, kaynak metinde bulunmayan bilgileri istatistiksel tahminlerle tamamlamak yerine ilgili alanı boş bırakmıştır. Bu durum, sistem yönergesine eklenen “açık bilgi bulunmadığı takdirde kesinlikle çıkarım ve tahmin yürütme” kısıtlamasının ve sıcaklık (temperature) değerinin 0.1 olarak belirlenmesinin işlevini yerine getirdiğini göstermektedir. Bu nedenle veri setindeki boşluklar bir hata göstergesi olarak değil, kaynağın sınırlarına sadık kalan, yöntemsel güvenilirliği ve şeffaflığı yansıtan bir çıktı olarak değerlendirilmelidir.

Veri setinin güvenilirliğini sınamak amacıyla oluşturulan kayıtlardan ilk 100 örneklem, Zehebî'nin eserinin aslıyla karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

Bu denetim sürecinde her bir veri alanı, ham biyografi metniyle bire bir karşılaştırılmıştır. Aşağıda üç örnek biyografi tablo halinde sunulmaktadır:

Tablo 1: LLM Aracılığıyla Elde Edilen Örnek Veri Tablosu

Veri Bilgisi	Abdurrahman b. Necm b. Abdülvehhab ... <sup>30</sup>	Abdullah b. İbrahim b. Said b. Kaid el-Hilali ... <sup>31</sup>	Ahmed b. el-Halil b. Saade b. Cafer ... <sup>32</sup>
Doğum Yılı	554	549 (yaklaşık)	583
Vefat Yılı	634	645	637
Asli Şehri	Şiraz	Mağrib	Hoy
İkamet Şehri	Şam	İskenderiye	Dimeşk
Rihleleri	Bağdat, İsfahan, Hemedan, Mısır	Mısır, İskenderiye	Azerbaycan, Dimeşk
Mezhep	Hanbeli	Maliki	Şafii
Meslek	-	Kadı, Hatip	Kadı'l-kudat
Eserleri	Tarihu'l-Vaaz, el-Hutab ve'l-Makamat	İlm-i Lügat üzerine bir kitap	Nahiv üzerine bir eser, Usul üzerine bir eser, Felsefi remizler içeren bir eser
Hocaları	Şühde el-Katibe, Tecenni el-Vehbaniyye, Ebu Şakir Yahya es-Saklatuni, Abdülhak el-Yusufi, ...	İbn Berri, İbn Avf, Ebu Muhammed eş-Şatubi, Ebu'l-Kasım b. Care, Ali et-Tusi, İbn Ebi'l-Mansur	Fahredden er-Razi, et-Tavusi, el-Müeyyed et-Tusi
İcazet Aldığı Hocaları	-	es-Silefi	-
Talebeleri	İbnü'd-Dübeysi, ed-Diya, el-Birzali, el-Münziri, Ebu Hamid es-Sabuni, eş-Şems b. Hazım...	el-Münziri, İbnü'l-İmadiyye, ed-Dimyati	İbn Ebi Usaybia, el-Muin el-Kureşi, el-Cemal İbnü's-Sabuni, Şehabeddin Muhammed (oğlu)
İcazetli Talebeleri	İbnü'l-Huvayyi, İbn Hamza, el-Baha İbn Asakir	-	-

<sup>30</sup> Zehebi, *es-Siyer*, 23/6-7.

<sup>31</sup> Zehebi, *es-Siyer*, 23/272-273.

<sup>32</sup> Zehebi, *es-Siyer*, 23/64-65.

<b>İlmi Kariyeri</b>	{'kurum_adi': None, 'gorev_unvani': 'Müderriş', 'baslangic_tarihi': None, 'sehir': 'Şam', 'notlar': 'Ders verdi, fetva verdi ve telifatta bulundu.'}	{'kurum_adi': 'İskenderiye Camii', 'gorev_unvani': 'Hatip', 'baslangic_tarihi': None, 'sehir': 'İskenderiye', 'notlar': 'Daha sonra bu görevden istifa etmiştir.'}	{'kurum_adi': None, 'gorev_unvani': 'Müderriş', 'baslangic_tarihi': None, 'sehir': 'Dimeşk', 'notlar': None}
<b>İlmi Karakteri</b>	{'uzmanlik_alanlari': ['Vaaz', 'Fıkıh', 'Hadis'], 'yetkinlik_ifadeleri': ['Müfti', 'Vaiz', 'Fakih', 'Müellif']}	{'uzmanlik_alanlari': ['Fıkıh', 'Lügat', 'Hadis'], 'yetkinlik_ifadeleri': ['Müfti', 'Tefakkahe', 'Musannif']}	{'uzmanlik_alanlari': ['Kelam', 'Felsefe (Hikmet)', 'Tıp', 'Nahiv', 'Usul', 'Cedel', 'Akli İlimler'], 'yetkinlik_ifadeleri': ['Ezkiyaü'l-mütekellimin', 'A'yanü'l-hükema", 'Musannif']}
<b>İdari Görevleri</b>	{'makam': "Reisü'l-Hanabile", 'bolge': 'Şam', 'durum': 'Asil'}	{'makam': 'Kaza (Kadılık)', 'bolge': 'İskenderiye', 'durum': 'Asil'}	{'makam': "Kadi'l-kudat (Kaza)", 'bolge': 'Dimeşk', 'durum': 'Asil'}
<b>Vefat Yeri</b>	Şam	İskenderiye	Dimeşk

İncelenen 100 örnekleme üzerinde yapılan değerlendirme sonucunda, büyük dil modeliyle oluşturulan veri setinin doğruluk oranının yüksek bir düzeyde olduğu tespit edilmiştir.<sup>33</sup> Modelin hoca-talebe ayırımında Arapça söz dizimi kurallarını doğru uyguladığı, icâzet ilişkilerini genel hoca-talebe ilişkilerinden başarıyla ayırt ettiği ve vefat tarihi gibi önemli sayısal verileri diğer sayısal değerlerle karıştırmadan eksiksiz biçimde aktardığı görülmüştür. Bu bulgular; nitelikli verilerle beslenen, amaca uygun sistem yönergeleriyle yönlendirilen ve vektörel bir yapıyla desteklenen modellerin, klasik hadis ricâli metinleri üzerinde büyük ölçüde güvenilir sonuçlar üretebileceğini ortaya koymaktadır.

Bu bulgular ışığında, büyük dil modellerinin hadis araştırmalarındaki işlevine yönelik literatürde yer alan temkinli yaklaşımların yeniden

<sup>33</sup> Çalışma kapsamında alimlere dair 21 farklı değişken üzerinden veri üretilmiş olmasına rağmen tabloların okunabilirliğini artırmak ve sayfa yoğunluğunu azaltmak amacıyla sunumda yalnızca belirli ana parametrelere yer verilmiş, diğerleri kapsam dışı tutulmuştur.

değerlendirilmesi, akademik çalışmalar için en uygun kullanım yöntemlerinin araştırılması ve gerekli altyapı desteklerinin oluşturulması bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır. Geleneksel yöntemlerle bir araştırmacının aylar süren mesaisini gerektiren ricâl veri seti derleme süreci, bu çalışmayla oldukça kısa bir zaman diliminde tamamlanmış; böylece ilmî çalışmalarda önemli bir mesafe kat edilebildiği görülmüştür. Modellerin mevcut işlem gücü, hadis araştırmacıları için verimlilik artışının yanı sıra “ölçek sorunu” nedeniyle daha önce ele alınması güç olan büyük hacimli araştırma sorularının dijital yöntemlerle incelenebilmesi açısından kritik bir dönüm noktası oluşturmaktadır. Nitekim 271 âlime ait bu yapılandırılmış veri seti; Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* adlı eserinin tamamındaki isnad ağlarının sosyal ağ analizine tabi tutulması, ricâlin coğrafi hareketliliğinin haritalandırılması veya âlimlerin idarî/ilmî görev örüntülerinin istatistiksel olarak incelenmesi gibi sonraki araştırma aşamaları için doğrudan kullanılabilir bir yöntemsel altyapı sunabilmektedir.

Bu çalışmada da vurgulandığı üzere, Gemini, ChatGPT ve Claude gibi sohbet tabanlı üretken yapay zekâ modellerinin hadis gibi yöntemsel titizlik gerektiren alanlarda doğrudan ve destekleyici araçlar olmadan kullanılması, halihazırda beklenen kesinlik düzeyini karşılamaktan uzaktır. Bu nedenle günümüz teknolojisinin bu alana sağlıklı biçimde uyarlanabilmesi için iki temel husus öne çıkmaktadır:

- i. Bu modeller yalnızca kendi eğitim verilerine dayanan bağımsız bir bilgi kaynağı olarak görülmemelidir.
- ii. Modellerin işlem kapasiteleri, uygulamaya geçilmeden önce sınanmalı, doğruluğu teyit edilmiş vektörel veri tabanları veya benzer yapılar aracılığıyla alana özgü harici verilerle beslenmeli ve sorgulamalar bu altyapı üzerinden yürütülmelidir.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Bu bağlamda, mevcut teknik sınırlılıkları aşmak için harici veri beslemesine imkan tanıyan NotebookLM veya Prism gibi araçlar, modellerin bilgiyle kurduğu ilişkiyi denetlenebilir kıldıkları için kritik bir önem taşımaktadır. Halüsinasyon riskini tamamen ortadan kaldırmaları da bu arayüzler, araştırmacının belirli bir külliyatı modele bağlamla (context) sunarak, büyük dil modellerinin yalnızca kendi kapalı bilgi dağarcığına bağımlı kalma riskini en aza indirmektedir. Hızlı gelişen teknolojiler, dil modellerine daha kolay ve daha farklı yöntemlerle veri beslemesi yapılması da mümkün olacağını göstermektedir.

Bu iki gereklilik, hadis araştırmacıları açısından dijital okuryazarlık ve teknik uyum gibi yeni bir çalışma alanının kapısını aralamaktadır. Dolayısıyla bundan sonraki araştırmaların yalnızca kuramsal alan bilgisine değil, aynı zamanda yeni teknolojilerin işleyiş ilkelerine ve veri işleme mantığına dayanmasıyla daha sağlam bir zemine oturacağı ifade edilebilir.

Konuyla ilgili bir diğer husus, akademik denetimden geçmiş veri tabanlarının (örneğin *Hadis Veritabanı*<sup>35</sup> ve *Hadis Literatürü Veritabanı*<sup>36</sup> gibi) daha kritik bir konuma yerleşmesidir.<sup>37</sup> Özellikle yapay zekânın ürettiği sahte kaynak ve uydurma metin risklerine karşı, alan uzmanlarınca doğrulanmış bu veri merkezleri, hadis ilminin dijital ortamdaki temel savunma hattını oluşturacaktır. Büyük dil modelleri de bu tür güvenilir veri tabanlarıyla irtibat kurdukları ölçüde İslami ilimler açısından daha güvenilir ve verimli bir konuma ulaşabilecektir.

#### 4. Sonuç

Bu makale, büyük dil modellerinin hadis araştırmalarında yalnızca bir metin üretim ya da tarama aracı olmanın ötesine geçerek bu alanda kayda değer bir dönüşüme zemin hazırlayabileceğini hem kuramsal tartışmalar hem de bir uygulama örneği üzerinden ortaya koymayı amaçlamıştır. Literatürde yapay zekânın halüsinasyon riski, korpus bağımlılığı ve bağlam penceresi kısıtlılığı gibi konulara dair haklı kaygılar bulunmakla birlikte bu çalışma söz konusu sınırlılıkların aşılabilir olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Çalışmanın uygulama aşamasında, Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* adlı eserinin 23. cildi üzerinde, RAG mimarisi ve vektörel veri tabanı kullanılarak kapalı sistem komutları sınanmıştır. Bu işlem sonucunda, herhangi bir manuel veri girişine gerek duyulmadan 271 âlime ait 21 farklı değişken (hoca-talebe ilişkileri, ilmî seyahatler, idarî görevler vb.) üzerinden yapılandırılmış bir veri seti elde edilmiştir. Söz konusu veri setinin 100 örneklem üzerinden yürütülen

<sup>35</sup> <https://www.hadisveritabani.info>

<sup>36</sup> "Hadis Literatürü Veritabanı", *Hadis Literatürü* (Erişim 03 Ocak 2026).  
<https://www.hadisliteraturu.com>

<sup>37</sup> Veri madenciliği ve veri tabanlarının alandaki önemine ilişkin bk. Sema Tombul, "Algoritmik Araştırmalar ve Veri Madenciliği Tekniklerinin Hadis İlmine Uygulanabilirliği", *Eskiyeni* 44 (20 Eylül 2021), 475-498.

denetim sürecinde büyük ölçüde doğru sonuçlar verdiği görülmüştür. Buna göre model, Arapça ricâl metinlerindeki dilbilgisel incelikleri kavrayabilmekte, metinde yer almayan bilgiler için tahminde bulunmak yerine ilgili alanı boş bırakmayı tercih ederek halüsinasyon riskini en aza indirmektedir.

Bu bulgular, doğru veriyle ve uygun teknik altyapıyla desteklenen üretken yapay zekânın, alan uzmanının denetiminde kullanıldığında güvenilir ve dönüştürücü bir akademik asistan işlevi üstlenebileceğini ortaya koymaktadır. Geleneksel yöntemlerle aylar sürebilecek bir tasnif ve veri çıkarma sürecinin kısa bir zaman diliminde tamamlanabilmesi, hadis araştırmacılarına yalnızca zaman kazandırmakla kalmamakta, aynı zamanda isnâd ağlarının sosyal ağ analiziyle incelenmesi, ricâl coğrafyasının haritalandırılması, kurumsal ve mekansal yapıların istatistiksel örüntüler çerçevesinde ele alınması gibi makro ölçekli yeni araştırma imkanlarının da önünü açmaktadır.

Bununla birlikte modellerin sergilediği yüksek analitik kapasite, bu teknolojilerin mutlak ve bağımsız birer otorite olarak görülmesi anlamına gelmemektedir. Gerek metinlerin anlamlandırılmasında gerekse sistem talimatlarının işlenmesinde her zaman bir hata payının bulunabileceği düşünüldüğünde, sürecin her aşamasında uzman denetiminin etkin biçimde sürdürülmesi kaçınılmaz bir gerekliliktir.

Sonuç olarak veri merkezli mimarilerle yapılandırılan yapay zekâ sistemleri, başta hadis olmak üzere İslâmî ilimler araştırmalarına nitelikli katkılar sunma potansiyeli taşımaktadır. Bu sistemler yöntemsel açıdan doğru konumlandırıldığında, halüsinasyon riski en aza indirilebilmekte ve doğrulanmış veri setlerine dayanan güvenilir çıktılar elde edilebilmektedir. Böylece üretken yapay zekâ modelleri, sürekli hata üreten araçlar olmaktan çıkarak araştırmacılar için işlevsel ve güvenilir birer yardımcıya dönüşmektedir.

Öte yandan bu modellerin büyük ölçüde küresel ve merkezî altyapılar üzerinde barındırılması, veri güvenliği ve mahremiyetine ilişkin akademik ve etik kaygıları canlı tutmaktadır. Bu açıdan modellerin yerel altyapılarda çalıştırılabilmesi, LLM teknolojilerinin veri güvenliği bakımından da kabul

görmesi yönünde kritik bir eşik oluşturacaktır. Nitekim bu çalışma, büyük dil modellerinin akademik araştırmalarda etkin biçimde kullanılabileceğini savunmakla birlikte veri güvenliğine ilişkin kaygıların sürdüğüne de dikkat çekmekte ve kullanıcıları bu konuda bilinçli bir tutum sergilemeye davet etmektedir.

### Kaynakça

- Alan, Ahmet Yusuf vd. "Improving LLM Reliability with RAG in Religious Question-Answering: MufassırQAS". *Turkish Journal of Engineering* 9/3 (01 Temmuz 2025), 544-559. <https://doi.org/10.31127/tuje.1624773>
- Alghamdi, Jawaher vd. "Pretrained Models Against Traditional Machine Learning for Detecting Fake Hadith". *Electronics* 14/17 (31 Ağustos 2025). <https://doi.org/10.3390/electronics14173484>
- Altammami, Shatha Hamad. *Artificial Intelligence for Understanding the Hadith*. University of Leeds, Phd, 2023. <https://etheses.whiterose.ac.uk/id/eprint/32802/>
- Apaydın, Mehmet. "The Feasibility of Using Artificial Intelligence in Hadith Research". *Journal of Sharia and Islamic Studies* 40/140 (04 Mart 2025), 9-64. <https://doi.org/10.34120/jsis.v40i140.3479>
- Ayhan, Mehmet - Kılıç, Zülal. "Yapay Zekâ Modellerinin Hadis Tarihi Sorularına Verdiği Yanıtların Karşılaştırımlı Analizi: Chatgpt ve Gemini Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (31 Aralık 2024), 137-159. <https://doi.org/10.33415/daad.1586164>
- Başarslan, Burhan - Büyükyılmaz, Yusuf. "Üretken Yapay Zeka Teknolojileri İle Diyaloga Girmek Mümkün müdür?" *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 15/15:4 (2025), 1473-1496. <https://doi.org/10.29228/beytulhikme.86607>
- Çakır, Furkan. "Yapay Zekâ ve Hadis". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (15 Eylül 2023), 109-131. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1240725>
- Çelik, Abdullah. "Dijital Ortamda Hadis Naklinin Geleceği: Kaynak Güvenilirliği Ve Yorum Metotları". *Dijital Çağda Dil, Din, Düşünce ve Ahlâkın Ev-*

rimi (Hadis). ed. Hamide Ulupınar. 101-128. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2025.

Dönmez, Süleyman. "Yapay Zekâ: Nazariyat Bakımından Bir Çözümleme". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 15/15:4 (2025), 1425-1447. <https://doi.org/10.29228/beytulhikme.86755>

El Ganadi, Amina vd. "The Impact of Generative AI on Islamic Studies: Case Analysis of 'Digital Muhammad ibn Ismail Al-Bukhari'". *2024 2nd International Conference on Foundation and Large Language Models (FLLM)*. 179-187, 2024. <https://doi.org/10.1109/FLLM63129.2024.10852480>

Ganadi, Amina El vd. "Generative AI for Islamic Texts: The EMAN Framework for Mitigating GPT Hallucinations". 1221-1228, 2026. <https://www.scitepress.org/Link.aspx?doi=10.5220/0013312800003890>

Ji, Ziwei vd. "Survey of Hallucination in Natural Language Generation". *ACM Computing Surveys* 55/12 (2023), 1-38. <https://doi.org/10.1145/3571730>

Kurt, İsmail. "İsnad Tenkidinde Yapay Zekanın Kullanılabilirliği". *Dijital Çağda Dil, Din, Düşünce ve Ahlâkın Evrimi (Hadis)*. ed. Hamide Ulupınar. 215-234. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2025.

Latifi, Hasan. "Challenges of Using Artificial Intelligence in the Process of Shi'i İjtihad". *Religions* 15/5 (Mayıs 2024), 541. <https://doi.org/10.3390/rel15050541>

Lewis, Patrick vd. *NIPS '20*. "Retrieval-augmented generation for knowledge-intensive NLP tasks". *Proceedings of the 34th International Conference on Neural Information Processing Systems*, 9459-9474.

Mikolov, Tomas vd. "Efficient Estimation of Word Representations in Vector Space". <https://doi.org/10.48550/arXiv.1301.3781>

Polat, Zeynep. "Yapay Zekâ Ve Hadis İlmi: Fırsat Mı Risk Mi?" *Dijital Çağda Dil, Din, Düşünce ve Ahlâkın Evrimi (Hadis)*. ed. Hamide Ulupınar. 189-216. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2025.

Sağlam, İbrahim. "Hadis Tahrîci ve Tenkidinde Yapay Zekâ Destekli Çalışmalara Yönelik Literatür Taraması". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi*

*İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (30 Haziran 2025), 115-137.  
<https://doi.org/10.35209/ksuifd.1630098>

Şahin, Ayşegül Toprak. “Yapay Zekânın Hadislerin Karşılaştırılmalı Metin Tenkidine Katkısı Üzerine Bir İnceleme”. *Dijital Çağda Dil, Din, Düşünce ve Ahlâkın Evrimi (Hadis)*. ed. Hamide Ulupınar. 235-262. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2025.

Şenol, Şule Soyal. “Dijital Çağda Hadis Araştırmaları: Yapay Zekâ Destekli Analiz Denemesi”. *Dijital Çağda Dil, Din, Düşünce ve Ahlâkın Evrimi (Hadis)*. ed. Hamide Ulupınar. 263-309. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2025.

Tombul, Sema. “Algoritmik Araştırmalar ve Veri Madenciliği Tekniklerinin Hadis İlmine Uygulanabilirliği”. *Eskiyeni* 44 (20 Eylül 2021), 475-498.

Xu, Peng vd. “Retrieval meets Long Context Large Language Models”, 2024.  
<https://doi.org/10.48550/arXiv.2310.03025>

Yılmaz, Abdurrahman. “Yapay Zekâ ile Hadis Uydurma Problemi: Klasik Usûl Karşısında Yeni Bir Sınama”. *HADITH* 15 (31 Aralık 2025), 504-530.  
<https://doi.org/10.61218/hadith.1764899>

Yüceer, Mustafa. “Hadis Usûlünde Yapay Zekânın Klasiğini Kurgulamak Mümkün Mü?” *Dijital Çağda Dil, Din, Düşünce ve Ahlâkın Evrimi (Hadis)*. ed. Hamide Ulupınar. 129-161. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2025.

Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaut-Hüseyn el-Esed vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.

Hadis Literatürü. “Hadis Literatürü Veritabanı”. Erişim 03 Ocak 2026.  
<https://veritabani.hadisliteraturu.com/>

“intfloat/multilingual-e5-large · Hugging Face”. 2025. Erişim 03 Ocak 2026.  
<https://huggingface.co/intfloat/multilingual-e5-large>

KITAB. “OpenITI Documentation”. Erişim 13 Ocak 2026. <https://kitab-project.org/docs/openITI>

*mevzu*

*sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences*

e-ISSN 2667-8772

*mevzu*, Haziran/June 2026, s. 16: 327-362

**Mu'tezilî Tevhîd Anlayışının Çağdaş Bir Okuması:  
Zühdi Hasan Cârullah'ın *el-Mu'tezile* Adlı Eseri Bağlamında İlâhî Sıfatlar**  
A Contemporary Reading of Mu'tazilite Tawhîd:

Divine Attributes in the Context of Zuhdi Hasan Jârullah's *al-Mu'tazila*

**Muhammed Mustafa SANCAR**

Dr. Öğr. Üyesi., Siirt Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Kelam ABD,

Assistant Professor, Siirt University,

Faculty of Theology, Department of Kalâm

msancar@siirt.edu.tr

**ORCID:** 0000-0003-4856-5820

**ROR ID:** 05ptwtz25

**DOI:** 10.56720/msbd.2026.s16.362

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 20 Şubat / February 2026

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 31 Mayıs / May 2026

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran / June 2026

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Sancar, Muhammed Mustafa. Mu'tezilî Tevhîd Anlayışının Çağdaş Bir Okuması: Zühdi Hasan Cârullah'ın *el-Mu'tezile* Adlı Eseri Bağlamında İlâhî Sıfatlar".

*Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 16 (Haziran 2026): 327-362.

<http://doi.org/10.56720/msbd.2026.s16.362>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



## Öz

Bu makale, Filistinli çağdaş araştırmacı Zühdî Hasan Cârullah'ın el-Mu'tezile adlı eseri üzerinden Mu'tezile mezhebinin ilâhî sıfat anlayışını çağdaş kelâmî ve eleştirel bir perspektifle incelemektedir. İslâm kelâm tarihinde Mu'tezile, tevhîd ilkesini merkeze alan yaklaşımıyla Allah'ın sıfatlarının zâttan ayrı ve kadîm ontolojik varlıklar olarak kabul edilemeyeceğini savunmuş; bu tutum, mezhebin hem iç doktriner gelişimini hem de diğer kelâmî ekollerle ilişkilerini belirleyen temel bir çerçeve oluşturmuştur. Cârullah'ın eseri Türkiye'de ilahiyat fakültelerinde sıklıkla başvuru bir kaynak olmasına rağmen, müellifin metodolojik yaklaşımı ve yorum tarzı üzerine yapılan akademik değerlendirmeler sınırlı kalmıştır. Bu çalışma, el-Mu'tezile'de "tevhîd" başlığı altında ele alınan ilâhî sıfatlar tartışmasını merkeze alarak, Cârullah'ın Mu'tezilî sıfat doktrinini hangi kavramsal modeller ve yöntemsel tercihler üzerinden sistematize ettiğini analiz etmektedir. Nitel araştırma yöntemi çerçevesinde yürütülen incelemede metin çözümlemesi, kavramsal analiz ve karşılaştırmalı değerlendirme teknikleri kullanılmış; Cârullah'ın yorumları, klasik Mu'tezilî kaynaklar ve Ehl-i Sünnet kelâmı bağlamında mukayeseli olarak ele alınmış, ayrıca konuya ilişkin modern araştırmaların sunduğu kavramsal ve yöntemsel katkılar dikkate alınarak değerlendirilmiştir. Çalışma, Cârullah'ın Mu'tezile'nin rasyonel ve tenzih merkezli tevhîd anlayışını bütünlüklü bir biçimde görünür kıldığını, özellikle irade, sem' ve basar gibi sıfatlar bağlamında mezhep içi kavramsal gerilimleri çözmekten ziyade, bu gerilimleri analitik düzeyde belirginleştiren bir okuma sunduğunu ortaya koymaktadır. Bu yönüyle makale, Mu'tezilî tevhîd anlayışının modern yorumlarını betimleyici bir aktarımın ötesine taşıyarak, çağdaş kelâm araştırmaları açısından eleştirel ve problem merkezli bir değerlendirme imkânı sunmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Mu'tezile, Tevhîd, Zât, Sıfat.

## Abstract

This article examines the Mu'tazilite conception of divine attributes through al-Mu'tazila by the contemporary Palestinian scholar Zuhdî Hasan Jârullâh, adopting a contemporary kalâm-oriented and critical perspective. In the history of Islamic theology, the Mu'tazila, by centering the principle of tawhîd, argued

that God's attributes cannot be accepted as ontologically independent and eternal realities distinct from the divine essence. This position constituted a foundational framework that shaped both the school's internal doctrinal development and its engagement with other theological traditions. Although Jārullāh's work is frequently consulted in faculties of theology in Türkiye, academic studies focusing on his methodological approach and interpretive framework remain limited. Focusing on the discussion of divine attributes under the heading of tawhīd in al-Mu'tazila, this study analyzes the conceptual models and methodological preferences through which Jārullāh systematizes the Mu'tazilite doctrine of attributes. Conducted within a qualitative research framework, the analysis employs textual analysis, conceptual analysis, and comparative evaluation. Jārullāh's interpretations are examined in dialogue with classical Mu'tazilite sources as well as Sunnī kalām. The study demonstrates that Jārullāh successfully renders visible the Mu'tazila's rational and tanzīh-centered understanding of tawhīd, while also showing that, particularly with respect to attributes such as will (irāda), hearing (sam'), and sight (başar), his reading does not aim at resolving intra-school conceptual tensions so much as at articulating them with greater analytical clarity. In this respect, the article seeks to move beyond a merely descriptive account of modern interpretations of Mu'tazilite tawhīd, offering instead a critical and problem-oriented contribution to contemporary kalām studies.

**Keywords:** Kalām, Mu'tazila, Tawhīd, Divine essence, Divine attributes.

### Giriş

Zât-sıfat ilişkisi, İslâm düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren kelâmî tartışmaların merkezinde yer alan temel meselelerden biri olup, tevhîd ilkesinin ontolojik ve kavramsal sınırlarının belirlenmesi bakımından önemli bir yer tutmaktadır. Bu problem etrafında şekillenen tartışmalarda Mu'tezile, Allah'ın zâtı dışında kadîm ve müstakil sıfatların kabul edilmesinin birden fazla kadîmin kabulünü gerektireceği düşüncesinden hareketle, ilim ve kudret gibi sıfatların zâta zâit ontolojik gerçeklikler olarak tasavvur edilmesine karşı çıkmıştır. Bu yaklaşım, tevhîdi katı bir ontolojik birlik ilkesi çerçevesinde koruma çabasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

İslâm filozofları da benzer şekilde ilâhî sıfatların zâta olumlayıcı (icâbî) biçimde nispet edilmesini problemlili bulmuşlardır. Bununla birlikte onların yaklaşımı, Mu'tezile'den farklı olarak daha çok metafizik bir hassasiyete dayanmaktadır. Zira filozoflara göre zâta dışsal ve müstakil sıfatlar isnat etmek, Tanrı tasavvurunda bir tür bileşiklik (terkîb) ve dolayısıyla eksiklik izlenimi doğurabilmektedir. Bu sebeple ilâhî sıfatlar çoğu zaman selbî veya izâfî ifadelerle açıklanmış, böylece Tanrı'nın mutlak basitliği korunmaya çalışılmıştır. Buna karşılık Ehl-i Sünnet kelâmcıları, ilâhî kemâli ifade eden sıfatların Allah'a nispet edilmesi gerektiği hususunda genel bir kabul ortaya koymuşlardır. Bu gelenekte "teaddüd-i kudemâ" problemi, sıfatların kabulünden ziyade zâtların çoğaltılmasıyla ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla sıfatlar, zâttan bağımsız müstakil varlıklar olarak değil, zâta kâim nitelikler şeklinde değerlendirilmiştir. Böylece hem ilâhî kemâlin ifade edilmesi hem de tevhîd ilkesinin korunması hedeflenmiştir. Özellikle Eş'arî ve Mâtürîdî geleneklerde geliştirilen "ne aynudır ne gayrıdır" formülasyonu, bu denge arayışının tipik bir örneğini teşkil etmektedir. Bu yaklaşım, zât ile sıfatlar arasındaki ilişkinin basit bir özdeşlik ya da ayrılık kategorisiyle açıklanamayacağını, daha karmaşık bir ontolojik zeminde ele alınması gerektiğini göstermektedir.<sup>1</sup> Zât-sıfat tartışmalarına ilişkin literatür büyük ölçüde klasik dönem metinleri etrafında şekillenmiştir. Modern dönemde ise Mu'tezilî düşüncenin yeniden yorumlanması, hangi metodolojik çerçeveler içinde ele alındığı ve çağdaş kelâm tartışmalarıyla ilişkisi yeterli ölçüde incelenmemiştir. Bu bağlamda Filistinli çağdaş araştırmacı Zühdi Hasan Cârullah'ın *el-Mu'tezile* adlı eseri, Mu'tezile mezhebinin temel ilkelerini tarihsel süreklilik içerisinde ele alması bakımından dikkat çekici bir örnek sunmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, Cârullah'ın *el-Mu'tezile* adlı eserinin "tevhîd" bölümünde ele aldığı ilâhî sıfatlar tartışmasını analiz ederek Mu'tezile'nin sıfat doktrinini çağdaş bir perspektifle değerlendirmektir. Bu çerçevede Cârullah'ın Mu'tezilî düşüncüyü hangi kavramsal temeller üzerinde inşa ettiği, başvurduğu klasik kaynaklar ve yaklaşımının metodolojik tutarlılığı ile barındırdığı

<sup>1</sup> Mehmet Fadıl Ünsal, "Felsefî ve Kelâmî Argümanlarıyla Zât-Sıfat Tartışması", *Dicle İlahiyat Dergisi* 25/2 (2023), 323-333; Turgut Hüsnü, "Allah'ın Sıfatlarının Temellendirilmesinde Tekâbül Delili ve Eleştirisi", *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* 15 (Şubat 2026), 23-55; M. Mustafa Sancar, *Eş'arî Kelâmının Değişim Süreci: İlahî Sıfatlar Ekseninde Bir İnceleme* (İstanbul: Kitâbî, 2024), 159-168.

muhtemel gerilimler ele alınmaktadır. Araştırma nitel bir yöntem üzerine kuruludur. İncelemede temel metin olarak Zühdi Hasan Cârullah'ın *el-Mu'tezile* adlı eseri esas alınmış, metin çözümlemesi yoluyla müellifin ilâhî sıfatlara dair argümanları tespit edilmiştir. Elde edilen veriler; zât, sıfat, ma'nâ, ahvâl, selbî sıfatlar ve tevhîd gibi temel kavramlar etrafında kavramsal analiz yöntemiyle değerlendirilmiştir. Karşılaştırmalı aşamada Cârullah'ın görüşleri, başta Kâdî Abdülcebâr, Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât ve Ebû Hâşim el-Cübbâi olmak üzere klasik Mu'tezilî kaynaklarla ve Ehl-i Sünnet kelâmı ile birlikte ele alınmıştır. Ayrıca ilâhî sıfatlar meselesinin felsefî arka planını ortaya koymak amacıyla Antik Yunan düşüncesi ve Hristiyan teolojisine dair ikincil literatürden de yararlanılmıştır.

Zühdi Hasan Cârullah, yaşadığı dönemin fikrî meselelerine duyarlı, disiplinlerarası yaklaşımıyla öne çıkan bir düşünürdür. Bununla birlikte mevcut literatürde Cârullah'ın düşünce dünyasının sistematik ve karşılaştırmalı biçimde ele alındığı kapsamlı çalışmaların oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Türkiye'de yapılan Mu'tezile araştırmalarında onun özellikle *el-Mu'tezile* adlı eserine yer yer başvurulmakta, TDV İslâm Ansiklopedisi'nin "Mu'tezile", "Vâsıl b. Atâ" ve "Kelâm" maddelerinde kendisine atıf yapılmaktadır.<sup>2</sup> Ayrıca Mu'tezile'nin usûl-i hamse anlayışı, hüsün-kubuh, Basra-Bağdat ekolleri ve modern Mu'tezile yorumları gibi meseleleri ele alan çeşitli tez ve makalelerde eserine ve değerlendirmelerine müracaat edilmektedir.<sup>3</sup> Ancak mevcut çalışmaların

<sup>2</sup> İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 31/391-401; Muhammed Aruçi, "Vâsıl b. Atâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/539-541; Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/196-203.

<sup>3</sup> Veysi Ünverdi, "Mu'tezile'nin İnanç Sistemi: Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı", *Artuklu Akademi* 2017/4/2 (2017), 1-28; Samet Karahüseyin, "Klasik Düşünceden Modern Düşünceye, Mu'tezile ve Yeni Mu'tezile Söylemi", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 9/2 (Temmuz 2019), 347-363; Hüseyin Maraz, "Ahmed Emin'in Yorumuyla Mu'tezile", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2022), 623-648; Uğur Erman, "Ehl-i Hadis ve Mu'tezile Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dil İlmine, Dönemin Te'lifâtına ve Sosyal ve Beşerî İlişkilere Yansımaları (Hicri III. Asır)", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2017), 83-105; Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları* (Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2013), 4 vd.; Huriye Sarıoğlu, *Mu'tezile'ye Göre Hüsün-Kubhun Dinî ve Aklî/Felsefî Temelleri* (Yüksek Lisans Tezi, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2024), 19.

büyük ölçüde belirli meseleler çerçevesinde Cârullah'a temas etmekle sınırlı kaldığı, onun *el-Mu'tezile* adlı eserini merkeze alan müstakil ve kapsamlı bir incelemenin literatürde henüz ortaya konulmadığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda çalışma, Cârullah'ın *el-Mu'tezile* adlı eserinde Mu'tezile düşüncesini hangi kavramsal zemin üzerinden okuduğunu, klasik Mu'tezilî mirası modern dönemin fikrî tartışmalarıyla nasıl ilişkilendirdiğini ve bu yaklaşımın kelâm düşüncesi açısından ne ifade ettiğini incelemeyi amaçlamaktadır. Böylece çalışma, literatürde dağınık biçimde yer alan değerlendirmeleri bütüncül bir çerçevede ele alarak önemli bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

### 1. Zühdi Hasan Cârullah'ın Perspektifinden Mu'tezile'de İlahî Sıfatlar

Mu'tezile mezhebi, İslâm düşünce tarihinde ilâhî sıfatlar meselesini erken dönemde sistematik biçimde ele alan ekollerden biri olarak öne çıkmaktadır. Zühdi Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile* adlı eserinde mezhebin sıfatlar doktrininin yalnızca belirli görüşler üzerinden değil, tarihsel gelişimi ve iç ayrışmalarıyla birlikte değerlendirmekte, incelemesine ekolün genel teorik çerçevesini ortaya koyarak başlamaktadır. Cârullah'a göre Mu'tezile, Allah'ın sıfatlarını zâttan bağımsız ontolojik varlıklar olarak tasavvur etmeyi reddetmekte ve bu yaklaşımı tevhid ilkesinin zorunlu bir sonucu olarak görmektedir. Bu bağlamda Mu'tezile'nin sıfat anlayışı, Kur'an ve hadislerde Allah'a nispet edilen "el-kadîm, el-'alîm, el-kâdir, el-kavî, el-kâhîr ve el-'adl" gibi isimler üzerinden temellendirilmektedir. Ancak Mu'tezilî düşüncede bu nitelemeler, zâta eklenen müstakil sıfatlar olarak değil, Allah'ın zâtının zorunlu tezahürleri şeklinde yorumlanmaktadır.<sup>4</sup> Cârullah, bu yaklaşımı tarihsel bağlamı içinde naklederken, ilâhî sıfatların mahiyetine ilişkin bu tür yorumların İslâm düşünce tarihinde ciddi tartışmalara konu olduğunu ve özellikle İbn Hazm tarafından selefî çizgiye aykırı bir bid'at olarak değerlendirildiğini aktarmaktadır.<sup>5</sup> Nitekim söz konusu eleştiriler, sıfatların isimlerden türetilmiş müstakil ontolojik unsurlar olarak anlaşılmasına yöneltmiş olup, bu

<sup>4</sup> Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Red alâ İbni'r-Ravendî el-Mullîd*, thk. Henrik Samuel Nyberg (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1925), 107-108; Halil İbrahim Delen, *Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Kelâm Sistemi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 156-195.

<sup>5</sup> Zühdi Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile* (Kahire: Matbaatü'l-Mehdi, 1947), 61-62.

yaklaşımın erken dönemden itibaren kelâmî ihtilafların merkezinde yer aldığını göstermektedir.

Zamanla Mu‘tezile içerisinde sıfatlar meselesine dair farklı yönelimler ortaya çıkmıştır. Bazı gruplar sıfatları ma‘nâ veya ahvâl teorileri çerçevesinde açıklamaya çalışırken, bazıları ise belirli sıfatların nefyine kadar uzanan yorumlar geliştirmiştir. Nitekim Kādî Abdülcebâr gibi bazı Mu‘tezilî âlimler, ilâhî sıfatları ilim, kudret ve idrak gibi sınırlı kavramlar üzerinden ele almış, bunun dışında kalan nitelermeleri kabul etmemiştir.<sup>6</sup> Ebû'l-Hüseyn el-Basrî de bu tartışma zemini içinde dikkat çeken isimlerden biridir. Onun ilâhî sıfatları Allah'ın "âlim" ve "kâdir" oluşuna ircâ ettiği ifade edilir. Sıfatların hangi temel niteliğe ircâ edildiği konusunda ise farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Bir görüş, bütün sıfatların ilim ve kudret sıfatlarına döndürüldüğünü ileri sürerken, bir diğer yaklaşım bu indirgemeyi yalnızca ilim sıfatıyla sınırlandırmaktadır. Genel çizgisi dikkate alındığında el-Basrî'nin sıfatları doğrudan zâta ircâ etmeyi öncelediği görülür. Bu yaklaşım, sıfatların müstakil ontolojik varlıklar olarak değil, ilâhî zâtla irtibatlı biçimde anlaşılması gerektiği yönünde bir hassasiyet taşımaktadır. Bununla birlikte, ifadelerinin bütünü göz önüne alındığında, bu tutumun felsefî gelenekte sıfatların temelde ilim sıfatına indirgenmesi eğilimiyle belirli bir benzerlik taşıdığı da söylenebilir.<sup>7</sup>

Cârullah, genel teorik çerçeveyi çizdikten sonra tartışmayı tarihsel etkileşimler bağlamında derinleştirerek Selef-Mu‘tezile ve Cehmiyye-Mu‘tezile ilişkisine dikkat çekmektedir. Bilindiği üzere ilâhî sıfatlar meselesi, İslâm düşünce tarihinde özellikle Selef uleması ile Mu‘tezile arasında yoğun tartışmalara konu olmuştur. Cârullah, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İbn Hazm (ö. 456/1064) örnekleri üzerinden Selef yaklaşımını ele alarak, Ahmed b. Hanbel'in Allah'ın sıfatlarının mahlûk olmadığı görüşünü benimsediğini,<sup>8</sup> İbn Hazm'ın ise "sıfat" teriminin Kur'ân, sünnet, sahâbe ve tâbiîn literatüründe yer almadığı gerekçesiyle Allah hakkında kullanılmasını bid'at olarak

<sup>6</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/37; Cârullah, *el-Mu'tezile*, 61.

<sup>7</sup> Delen, *Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin Kelâm Sistemi*, 160, 169.

<sup>8</sup> Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* (Beyrut: Daru İbn Zeydun, ts.), 28.

değerlendirdiğini aktarmaktadır.<sup>9</sup> İbn Hazm, bu görüşünü “*Senin güçlü olan Rabbin, onların vasıflandırmalarından münezzehtir.*”<sup>10</sup> “*Onlar ancak sizin ve atalarınızın (ilâh edindiğiniz şeylere) taktığınız isimlerdir. Allah, onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir.*”<sup>11</sup> ayetlerine dayanarak temellendirmekte ve sıfat tartışmalarını sonradan ortaya çıkan bir problem alanı olarak görmektedir.<sup>12</sup> Bu noktada Cârullah, kritik bir soru yöneltmektedir: Selef ulemasının sıfatlar hakkında sistematik bir tartışma yürütmediği bilinirken, bu mesele hangi süreçte ortaya çıkmış ve nasıl bu denli geniş bir ihtilaf alanına dönüşmüştür? Cârullah’a göre bu sorunun cevabı, Cehmiyye ile Mu’tezile arasındaki erken dönem etkileşimde aranmalıdır.<sup>13</sup> Ona göre ilâhî sıfatlar konusunda ilk sistematik inkâr, Ca ‘ d b. Dirhem (ö. 118/742?) ile başlamıştır.<sup>14</sup> Kur’ân’ın mahlûk olduğu görüşü de bu bağlamda ortaya atılmıştır.<sup>15</sup> Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46)<sup>16</sup> ise bu yaklaşımı Ca ‘ d’ dan alarak Horasan bölgesinde yaymış ve hicrî birinci yüzyılın sonlarına doğru tanınır hâle gelmiştir.<sup>17</sup> Cehmiyye ekolü, birçok âlim tarafından i`tikâdî sapkınlıkla ilişkilendirilmiş ve bu gruba mensup kişilerle irtibat kurmak dahi sakıncalı görülmüştür.<sup>18</sup> Hatta bazı durumlarda, onlara reddiye yazan âlimlerin bile eleştiriyeye maruz kaldığı aktarılmaktadır. Bu

<sup>9</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel- ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr- Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-Ciyl, 1996), 2/283; Cârullah, *el- Mu'tezile*, 62.

<sup>10</sup> Saffat; 37/180.

<sup>11</sup> Necm, 53/23.

<sup>12</sup> İbn Hazm, *el-Fasl* 2/283; Cârullah, *el- Mu'tezile*, 62.

<sup>13</sup> Şehristânî, *el- Milel ve'n-Nihal*, 1/73-74; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 201; Cârullah, *el- Mu'tezile*, 62.

<sup>14</sup> İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/101; Cârullah, *el- Mu'tezile*, 62.

<sup>15</sup> Mustafa Öz, “Ca’d b. Dirhem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/542-543.

<sup>16</sup> Tam adı Ebû Muhris Cehm b. Safvân es-Semerkandî et-Tirmizî. Aykırı düşünceleriyle tanınan Cehm İslâm düşünce tarihini birçok yönüyle etkileyen önemli şahsiyetlerden biridir. İlk kelimcilerden kabul edilir ve Cehmiyye mezhebinin kurucusudur. Detaylı bilgi için bkz. Seyithan Can, *Cehm b. Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 25.

<sup>17</sup> Detaylı bilgi için bkz. Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbn'ül-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, ed. C. J. Tornberg (Leiden, ts.), 5/321-446.

<sup>18</sup> İbn'ül-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 5/321; Şehristânî, *el- Milel ve'n-Nihal*, 1/85-90; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 200-202.

duruma örnek olarak Halife Mervân b. Muhammed'in (ö. 132/750), ta'îl anlayışı ve Ca'd b. Dirhem'in görüşlerini benimsemesi sebebiyle dönemin âlimleri tarafından eleştirilmiş olması gösterilmektedir.<sup>19</sup> Cârullah, bu tarihsel arka planın, Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki tutumunun yalnızca teorik değil, aynı zamanda erken dönem siyasî ve fikrî gerilimlerle iç içe geliştiğini ortaya koyduğunu belirtmektedir.<sup>20</sup>

Cârullah'a göre, Mu'tezile ekolü teşekkül ederken sıfatlara ilişkin görüşlerinde Cehmiyye'nin etkisini taşımıştır. Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) sıfatların şirke kapı aralayacağı gerekçesiyle bunları reddetmiş, sonraki Mu'tezilî düşünürler ise Yunan felsefesinden etkilenererek sıfatlar meselesine daha felsefi ve sistematik bir perspektiften yaklaşmışlardır.<sup>21</sup> Cârullah, Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Şehristânî'nin (ö. 548/1153) değerlendirmelerinden hareketle, Vâsıl b. Atâ'dan sonra gelen Mu'tezilî âlimlerin ilâhî sıfatlar konusunu felsefi kaynaklar aracılığıyla derinlemesine ele aldıklarını ve bu doğrultuda farklı çözüm ve sonuçlara ulaştıklarını belirtmektedir.<sup>22</sup> Bu çerçevede Gazzâlî, Mu'tezile kelâmcılarının filozofların akla dair yaklaşımlarını esas alarak Allah'ın sıfatlarını inkâra kadar götürdüklerini ifade etmektedir.<sup>23</sup> Şehristânî, Vâsıl b. Atâ'nın ilâhî sıfatları inkâr eden yaklaşımını bu şekilde temellendirmesini olgunlaşmamış bir tutum olarak değerlendirir. Bununla birlikte Vâsıl'ın görüşünü, iki kadîm ve ezeli tanrının varlığının aklen imkânsız olduğu yönündeki yaygın kabul gören ilkeye dayandırdığını da belirtir. Bu süreçte Mu'tezilî düşünürlerin, Yunan

<sup>19</sup> Ebû Ebû Abdilmelik Mervân b. Muhammed b. Mervân b. el-Ĥakem el-Ümevî (Mervân el-Ĥimâr), Emevî Devleti'nin son halifesidir. Klasik literatürde, onun Ca'd b. Dirhem'e nispet edilen ta'îl eğilimli yaklaşımlara müsamahakâr davrandığı yönünde değerlendirmelere rastlanmaktadır. İbn'ül-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, 5/321 vd.; Cârullah, *el-Mu'tezile*, 62; Hasan Kurt, "Mervân II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/227.

<sup>20</sup> Cârullah, *el-Mu'tezile*, 62 vd.

<sup>21</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/37-40; bû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, ed. Câbir Faysal el-Busheykh (Beyrut: Darû'l-Kâlem, 2003), 51-54; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 15; Cârullah, *el-Mu'tezile*, 62.

<sup>22</sup> Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, 51-54; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/40; Cârullah, *el-Mu'tezile*, 63.

<sup>23</sup> Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, 51-54.

filozoflarının eserlerinden de yararlanarak ilâhî sıfatlar konusundaki yaklaşımlarını daha derinlikli biçimde geliştirdikleri görülmektedir.<sup>24</sup> Bu filozoflara göre Yüce Tanrı, zâtı gereği zorunlu varlıktır ve her bakımdan tektir. Dolayısıyla Tanrı'nın zâtına sonradan eklenen herhangi bir sıfatın kabul edilmesi mümkün değildir.<sup>25</sup> Bu anlayışa göre Tanrı, zâtına eklenmiş bir bilgiyle değil, bizzat zâtıyla bilen, kudret ve hayatı da yine zâtıyla özdeş olan bir varlıktır. Cârullah'a göre özellikle Eflâtun (m.ö. 427-347) ve Yeni Eflatunculuğun Tanrı'nın aşkınlığını vurgulayan yaklaşımının, Müslüman düşünürler üzerinde diğer Yunan filozoflarına nispetle daha belirgin bir etki bıraktığı görülmektedir.<sup>26</sup> Onlar Tanrı'ya herhangi bir sıfat nispet etmenin O'nu mahlûkata benzetmek anlamına geleceğini ifade ederek bu tür nitelermeleri reddetmektedir. Tanrı için "bilgili", "güzel" veya "iyi" denmez; zira Tanrı'nın kendisi bizzat bilgi, güzellik ve iyiliktir. Tüm bilgi, güzellik ve iyilik O'ndan kaynaklanır. Benzer şekilde Tanrı'nın görmeye ihtiyacı yoktur; zira O, başkalarının görmesini mümkün kılan ışıktır.<sup>27</sup> Gazzâlî ve Şehristânî, Mu'tezile'nin bu noktada filozoflarla paralel düşündüğünü özellikle belirtmektedir.<sup>28</sup>

Cârullah'ın analizine göre Mu'tezile'nin sıfatlar doktrini, hem erken dönem İslâmî tartışmaların hem de klasik felsefî mirasın etkisi altında şekillenmiştir.<sup>29</sup> Vâsıl b. Atâ'nın sıfatları reddetmesi, mezhebin tevhîd anlayışını

<sup>24</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/40.

<sup>25</sup> A. Weber, *History of Philosophy*, New York: Charles Scribner's Sons, 1907, 167-169; Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâzıla*, thk. Albert Nader (Beyrut: Dâr al-Maşrik, 1993), 60-65; Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, thk. İbrâhîm Medkûr (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 2005), 1/75-80; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/363.

<sup>26</sup> H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 48-49; Richard Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1962, 6-9, 65-70, 236 vd.; Cârullah, *el-Mu'tezile*, 63.

<sup>27</sup> A. Weber, *History of Philosophy*, 167-169.

<sup>28</sup> Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, 51-54; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/40; Cârullah, *el-Mu'tezile*, 63.

<sup>29</sup> Somut örnekler ve tartışmalar için bk. Yasin Ulutaş, "Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-İskâfî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Kelâmî Görüşleri", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020), 1107-1136; Ziya Erdinç, "İbnü'l-Melâhimî'nin Ahkâm Teorisinin Zât-Sıfat İlişkisi Tartışmalarındaki Yeri", *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi, İslami İlimler Özel Sayısı* (Ekim 2023), 149-188; Yusuf Arkaner, "Ebû's-Senâ Şemseddin el-İsfahânî'de Tenzihî Sıfatlar ve Aklı

zedelebilecek çokluk fikrine karşı alınmış bir tedbir olarak yorumlanmaktadır. Bununla birlikte Şehristânî, bu yaklaşımı yeterli bir felsefî temellendirmeden yoksun bulmakta ve olgunlaşmamış bir tutum olarak değerlendirmektedir.<sup>30</sup> Vâsıl'dan sonraki Mu'tezilî düşünürler, özellikle Eflatuncu Tanrı tasavvurundan etkilenererek, Tanrı'nın zâtî ile sıfatları arasında ayırım gözetmeyen daha metafizik ve rasyonel açıklamalar geliştirmişlerdir. Bu bağlamda Mu'tezile, Tanrı'nın zâtıyla bilmesi, kudret sahibi olması gibi nitelemeleri benimseyerek, sıfatların zâtla özdeş olduğu görüşünü felsefî açıdan temellendirmiştir. Cârullah'ın çalışması, Mu'tezile'nin kelâmî pozisyonunu klasik felsefeyle buluşturan bir yorum geleneğine işaret etmekte, böylece İslam düşüncesinde teoloji-felsefe etkileşimine vurgu yapmaktadır.<sup>31</sup>

Cârullah'a göre bu felsefî arka plan, Mu'tezile'nin sıfat anlayışının yalnızca İslâm içi bir kelâm tartışmasıyla sınırlı olmadığını, aksine daha geniş bir teolojik ve metafizik problem alanının parçası olduğunu göstermektedir.<sup>32</sup> Ona göre Mu'tezile'nin sıfatlar doktrini, aynı zamanda klasik felsefî miras ve Hristiyan teolojisiyle kurulan dolaylı temaslar çerçevesinde şekillenmiştir.<sup>33</sup> Bu bağlamda selbî sıfatlar anlayışı, Yunan felsefesi, Hristiyan teolojisi ve Mu'tezilî düşünce arasında dikkat çekici bir etkileşim alanı oluşturmaktadır. Nitekim Yunan filozofları, Tanrı hakkında yapılan nitelermelerin çoğunlukla selbî bir mahiyet taşıması gerektiğini savunmuş, bu yaklaşım özellikle Yeni Eflâtunculuk geleneği aracılığıyla Hristiyan teolojisine intikal etmiştir.<sup>34</sup> Yeni Eflâtuncu düşünceden

---

Arazların Allah'ın Zâtından Tenzîhi", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2020), 313-332; Hüsni Turgut, "Allah'ın Sıfatlarının Temellendirilmesinde Tekâbü'l Delili ve Eleştirisi", *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi* 15 (Şubat 2026), 23-55.

<sup>30</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/40; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 392.

<sup>31</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/37-40; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 15, 48-49; Cârullah, *el-Mu'tezile*, 63-74.

<sup>32</sup> Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2003, 32-33.

<sup>33</sup> H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 43-49, 170; Richard Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. 6-9, 65-70, 236 vd.; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 285-291, 343; Cârullah, *el-Mu'tezile*, 63.

<sup>34</sup> John M. Dillon, *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, rev. ed. (Ithaca-New York: Cornell University Press, 1996), 199-203; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 170; Cârullah, *el-Mu'tezile*, 66-67.

önemli ölçüde etkilenen Hıristiyan teolog Yahya (Yuhannâ) ed-Dımaşkî (John of Damascus) (ö. 749 [?]), Tanrı'yı mutlak mükemmellik ve aşkınlık mertebesinde tasavvur etmiş, bu nedenle ilâhî sıfatların, Tanrı'yı eksikliklerden tenzih etmeye yönelik selbî anlamlar taşıdığını savunmuştur. Ona göre "Allah âlimdir" denildiğinde, asıl kastedilen O'nun cehaletten münezzehe oluşudur. Bu anlayışta olumlu sıfatlar, gerçekte olumsuzlamaya dayalı bir anlam yüklenmektedir.<sup>35</sup> Cârullah, Mu'tezile'nin de benzer bir yaklaşımı benimsediğini ve Tanrı'nın zâtını aşkın ve mutlak kabul ettiği için sıfatlara çoğunlukla selbî anlamlar yüklediğini belirtmektedir. Bu durum, Mu'tezile'nin Allah'ın zâtı ile sıfatları arasında herhangi bir çokluk kabul etmeme anlayışıyla uyumludur.<sup>36</sup> Bu bağlamda Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin selbî sıfat anlayışı ile Mu'tezile'nin teolojik yorumları arasında dikkat çekici paralellikler bulunduğu görülmektedir. Her iki yaklaşımda da Tanrı'nın mahiyetinin kavranamazlığı ve sıfatlarla sınırlanamayacağı fikri ortak bir zemin oluşturmaktadır.<sup>37</sup> Bu yaklaşımı somutlaştıran örneklerden biri Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-50 [?]) açıklamalarıdır. Ona göre "Allah âlimdir" denildiğinde, O'na zâta eklenen bir ilim sıfatı isnat edilmemekte, bilakis cehaletin O'ndan nefyedildiği ifade edilmektedir. Aynı şekilde "kâdirdir" denildiğinde acizlik, "hayydir" denildiğinde ise ölüm O'ndan nefyedilmektedir. Bu çerçevede sıfatlar, zâta eklenen nitelikler değil, zâtın mutlak yetkinliğini ifade eden tenzihî kavramlar olarak anlaşılmaktadır.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> A. J. Wensinck, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development* (London: Cambridge University Press, 1932), 70-74; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 46, 170; Cârullah, *el-Mu'tezile*, 66.

<sup>36</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/44; Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, ed. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag Press, 1980), 1/165-167; Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Taha Hüseyin, Abdülhamid Ahmed (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1965), 5/179; Orhan Şener Koloğlu, "Cübbâilerin Kelâm Sistemi" (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 232-233; Zeyneb Yiğit, *Mu'tezile'nin Tevhîd Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024), 77.

<sup>37</sup> Wensinck, *The Muslim Creed*, 70-73.

<sup>38</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/164-167; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/44; Koloğlu, "Cübbâilerin Kelâm Sistemi", 232-233.; Emre Köksal, "İlk Dönem Mu'tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi: Sıfat, Mânâ ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2018/1, sy. 40 (2018), 243.

Cârullah'a göre bu teorik zemin, Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki tutumunun yalnızca içsel bir kelâmî tercihten ibaret olmadığını ortaya koymaktadır.<sup>39</sup>

Cârullah'a göre Mu'tezile'nin ezeli sıfatlar konusundaki yaklaşımı, Tanrı'nın birliğini muhafaza etmeye yönelik güçlü bir tevhîd hassasiyetine dayanmaktadır. Mu'tezile, ezeli olan her varlığın zorunlu olarak ilâhlık vasfı taşıması gerektiğini kabul etmekte, bu nedenle Tanrı'nın zâtında, ezeli ve birbirinden ayrılmaz unsurlar şeklinde tasavvur edilse dahi herhangi bir içsel çoğulluğu reddetmektedir. Bu kabul, sıfatlar meselesinin arka planını oluşturan katı tevhîd anlayışının teorik çerçevesini belirlemektedir. Cârullah'ın, Mu'tezilî yaklaşımın Hristiyan teolojisiyle dolaylı bir temas içerisinde olduğu yönündeki tespiti, bu çerçevenin yalnızca İslâm içi bir kelâm tartışmasıyla sınırlı olmadığını göstermesi bakımından önemlidir.

Söz konusu temas, tarihsel olarak Yahudi-Helenistik düşünür Philon (m.ö. 25/m.s. 50) aracılığıyla Hristiyan teolojisine, oradan da İslâm düşünce geleneğine uzanan geniş bir entelektüel süreklilik bağlamında anlam kazanmaktadır. Bu bağlamda "yalnızca Tanrı'nın ezeli olduğu" ilkesi, Philon'un Tanrı tasavvurunda merkezi bir konuma sahiptir. Ezellilik, bu anlayışta yaratılmış varlıklardan mutlak surette ayrılan ve yalnızca Tanrı'ya özgü bir nitelik olarak tanımlanmaktadır.<sup>40</sup> Aynı düşünce, erken dönem Hristiyan polemik literatüründe Logos tartışmaları ve maddenin ezelliliği meselesi bağlamında da belirleyici bir argüman olarak kullanılmıştır. Bu doğrultuda Hristiyan düşüncesinde Tanrı'nın zâtı ile nitelikleri arasındaki ilişkinin yoğun biçimde tartışıldığı görülmektedir.<sup>41</sup> Özellikle Augustinus (ö. 430), Yuhanna ed-Dîmeşkî ve Tûmâ al-Aqwîni (Thomas Aquinas) (ö. 1274) gibi önde gelen teologlar, ilâhî niteliklerin Tanrı'nın özünden ayrı mı yoksa onunla özdeş mi olduğu sorusunu farklı sistematik çerçeveler içerisinde ele almışlardır. Bu düşünürler, Tanrı'nın aşkınlığı ilkesini koruma amacıyla zât-sıfat ilişkisini açıklamaya yönelik çeşitli teorik modeller geliştirmiştir. Dolayısıyla ilâhî sıfatların ontolojik statüsü, yalnızca İslâm kelâmında değil, Hristiyan teolojisinde de merkezi bir problem alanı

<sup>39</sup> Cârullah, *el-Mu'tezile*, 66-67.

<sup>40</sup> Philo, *Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)*, İngilizce çev. ve ed. F. H. Colson-G. H. Whitaker, (Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1929-2001) c. I, 173; c. II, 94-164.

<sup>41</sup> H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 101-102;

olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Cârullah'a göre Mu'tezile'nin sıfat anlayışını değerlendirirken, Hristiyan teolojisiyle kurulan dolaylı temasın göz ardı edilmemesi gerekir. Erken dönem İslâm dünyasında Hristiyanlık, özellikle teslis doktrini etrafında yoğun eleştirilere konu olmuş, Tanrı'nın zâtında çokluk fikrini çağrıştıran bu öğretiyi, Müslüman kelâmcılar açısından tevhîdin sınırlarını tayin eden önemli bir "öteki" referans işlevi görmüştür.<sup>42</sup>

İlâhî sıfatları zâta zâid olarak kabul eden bazı Müslümanlar, zaman zaman Hristiyan teslisine yaklaşmakla itham edilmiştir. Buna karşılık Mu'tezile'nin sıfatları reddeden tutumu teslis karşıtı Hristiyan akımlarla benzer bir tevhîd hassasiyetini paylaşmıştır.<sup>43</sup> Bununla birlikte söz konusu benzerlik, doğrudan bir etkilenme ya da ödünç alma ilişkisine değil, ortak bir teolojik problem alanına verilen paralel tepkilere işaret etmektedir. Bu tarihsel ve teorik zemin, Mu'tezile'nin ilâhî sıfatlara dair yaklaşımının tek boyutlu bir çizgide gelişmediğini, aksine farklı düşünsel katmanlar içerisinde şekillendiğini göstermektedir. Nitekim Cârullah'ın mezhebi tarihsel, kelâmî ve felsefî bağlamları birlikte dikkate alarak çözümlemesi, sıfatlar doktrininin içsel çeşitliliğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Mu'tezilî düşünce içinde hem yöntem hem de ulaşılan sonuçlar bakımından farklı yönelimlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Mu'tezile'nin sıfatlar meselesindeki tutumunu sağlıklı biçimde değerlendirebilmek için, mezhep içindeki bu farklı yaklaşımların sistematik olarak ele alınması gerekmektedir. Bu bağlamda Mu'tezile içerisinde ilâhî sıfatlara ilişkin başlıca görüş ayrılıkları ve bunların teorik temelleri incelenecektir.

## **2. Mu'tezile'de Zât-Sıfat İlişkinin Tevhîd Merkezli İnşası ve İç Çeşitlilik**

---

<sup>42</sup> Cârullah, *el-Mu'tezile*, 66-74.

<sup>43</sup> Teslis karşıtı Hristiyan akımlara örnek olarak Arianizm (Ariusçuluk) zikredilebilir. Arianizm, IV. yüzyılda ortaya çıkan ve Hz. İsa'nın Tanrı Baba ile aynı özden olmadığını, aksine yaratılmış bir varlık olduğunu savunan bir teolojik yaklaşımdır. İskenderiyeli rahip Arius tarafından sistemleştirilen bu görüş, 325 yılında toplanan İznik Konsili'nde reddedilerek heretik kabul edilmiştir. Bilal Baş, "Monoteist Bir Hristiyanlık Yorumu: Aryüsçülük Mezhebi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 9 (2000), 167-200; C. H. Becker, "Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung", *Zeitschrift für Assyriologie*, 26 (1922), 188-190; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 46-49, 102-103.

Cârullah'a göre Mu'tezilî kelâmcıların ilâhî sıfatlar alanındaki çabalarının temel hedefi, Allah'ın vahdâniyetini muhafaza etmek ve O'nun zâtının bileşik (mürekkep) yahut parçalı (münkasim) olmadığını teolojik ve mantıksal gerekçelerle temellendirmektir. Bu çerçevede Mu'tezile'ye göre Allah zâtında birdir. Sıfatların çeşitli oluşu, zâtta bir çeşitlilik bulunduğu anlamına gelmez. Aksine bu çeşitlilik, ma'lûm (bilinen) ve makdûr (kudretin konusu) olan şeylerin farklılığından kaynaklanmaktadır. Böylelikle sıfatların, ilâhî zât üzerinde dışsal bir çoğulluğa yol açamayacağı fikri teorik bir zemine oturtulmak istenir.<sup>44</sup> Ne var ki Cârullah'ın dikkat çektiği üzere bu ortak hedef, Mu'tezile içinde tek tip bir kavramsallaştırma üretmemiş, sıfat meselesi zamanla farklı açıklama modelleri üzerinden iç ayrımlara uğramıştır. Bu bağlamda bazı kelâmcılar, klasik anlamıyla "sıfat" terimini kullanmaktan dahi imtina etmişlerdir. Örneğin Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830), "sıfat" yerine daha soyut bir kavram olarak "ma'nâ"yı tercih etmiş, sıfatları zâta hâricen eklenen şeyler şeklinde değil, zâtın anlaşılabilir yönleri olarak konumlandırmaya çalışmıştır.<sup>45</sup> Öte yandan Ebû Hâşim el-Cübbâî, sıfatları açıklamak üzere "ahvâl" kavramını geliştirmiş, böylece sıfatların ne tamamen zâttan ayrı ne de zâtle tam anlamıyla özdeş sayılabileceği ara bir kategori kurmayı hedeflemiştir.<sup>46</sup> Bu tür kavramsallaştırmalar, Allah hakkında konuşmayı mantikî çelişkilere düşmeden sürdürmeye yönelik epistemolojik bir imkân üretme çabasının ürünüdür.<sup>47</sup> Mu'tezile'nin geç dönem temsilcilerinden Kâdî Abdülcebbar ise, sıfatları sınırlı bir çerçevede tanımlamaya yönelmiş, Allah'a izâfe edilebilecek sıfatların ilim, kudret ve idrak gibi temel niteliklerle sınırlandırılması gerektiğini savunmuştur. Bu

<sup>44</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/164; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, 5/205; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 342; Koloğlu, "Cübbâîlerin Kelâm Sistemi", 232; Cârullah, *el- Mu'tezile*, 67.

<sup>45</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/168; Cârullah, *el- Mu'tezile*, 67-68.

<sup>46</sup> Koloğlu, "Ebû Hâşim el- Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar", *UÜİF Dergisi* XVI/2 (2007), 200-208; Koloğlu, "Cübbâîlerin Kelâm Sistemi", 240-248; Richard M. Frank, "Ebû Hâşim'in Ahvâl Teorisi: Yapısı ve İşlevi", çev. Hayrettin Nebi Güdekli, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Nisan 2014): 225-236.

<sup>47</sup> Koloğlu, "Ebû Hâşim el- Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar", *UÜİF Dergisi* XVI/2 (2007), 200-208; Koloğlu, "Cübbâîlerin Kelâm Sistemi", 240-248.

sınırlamanın arka planında, tevhîd ilkesine zarar verebilecek aşırı sıfat tasniflerinden kaçınma amacı bulunmaktadır.<sup>48</sup>

Cârullah, Mu'tezile'nin farklı dönemlerinde ve farklı temsilcilerinde ortaya çıkan yorum ayrışmalarını dikkate alarak mezhep içindeki teorik çeşitliliği bütüncül bir çerçevede ele almıştır. Bu yöntem, Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki temel tevhîd hassasiyetini korumakla birlikte, bu hassasiyetin farklı kelâmcılar tarafından nasıl farklı epistemik ve ontolojik modellerle temellendirildiğini görünür kılmaktadır. Böylece Cârullah'ın yaptığı şey, Mu'tezile'yi "tek çizgili" bir mezhep gibi değil, aynı tevhîd idealine bağlı kalarak farklı açıklama stratejileri üreten canlı bir kelâm geleneği olarak okumaktır. Bu çeşitliliğin önemli temsilcilerinden biri olan Hayyât, özellikle ilmin Allah'a nispet edilme biçimini tartışırken, ilmin müstakil bir "sıfat" olarak kavranmasının tevhîd açısından zorunlu olarak problemler doğurduğunu savunmuştur. Hayyât'ın temel itirazı, ilmi zâta eklenen bağımsız bir ontolojik unsur gibi tasarlanmanın iki farklı durumda da tevhîd açısından sakıncalı sonuçlara yol açmasıdır. Birinci ihtimalde ilim kadîm kabul edildiğinde, Allah'ın zâtı yanında ikinci bir kadîm varlık daha kabul edilmiş olur ki bu durum, kelâm geleneğinde "taaddüdü'l-kudemâ" (ezelî varlıkların çoğalması) şeklinde formüle edilen teolojik riski doğurur ve ulûhiyyet alanında çokluk izlenimi meydana getirir. İkinci ihtimalde ise ilim hâdis kabul edilirse, bu kez Allah'ın zâtı dışında sonradan meydana gelen bir varlığın Allah'a nispet edilmesi gerekir. Bu durumda Allah, ilim sahibi olmak bakımından dışsal bir "hadis varlığa" muhtaçmış gibi tasarlanmış olur ki bu da ilâhî kemâl ve mutlaklık fikriyle bağdaşmayan bir sonuç üretir. Cârullah'a göre Hayyât, bu ikili çıkmazı yalnızca teorik bir "itiraz" olarak bırakmaz, bilakis konuyu anlaşılır kılmak için belli benzetmelerle (temsilî kıyaslarla) destekler. Renklendirilenin renklendirenden bağımsız düşünülmemesi yahut hareket ettirilenin hareket ettirenden ayrı bir varlık olarak tasavvur edilememesi örnekleriyle Hayyât, ilmin zât dışında müstakil bir "şey" gibi düşünülmesinin ontolojik bir imkânsızlık taşıdığını vurgulamaya çalışır. Bu analizlerin vardığı sonuç, ilmin Allah'ın zâtından ayrı bir sıfat olarak değil,

<sup>48</sup> Sadık Tanrıku, "Kâdî Abdülcebbar'ın Zât-Sıfat Anlayışı", *Jass Studies-The Journal of Academic Social Science Studies* 15/93 (ts.), 233-256; Cârullah, *el-Mu'tezile*, 67.

Allah'ın "zâtıyla âlim olması" şeklinde anlaşılması gerektiğidir.<sup>49</sup> Böylece Hayyât, tevhîdi korumak adına sıfatlar tartışmasında ontolojik çoğulluğa yol açabilecek tasavvurları sistematik biçimde dışlamaktadır. Hayyât'ın bu yaklaşımı, klasik kelâm literatüründe sıfatlar meselesinin "tevhîd-merkezli" problematiğini son derece açık biçimde ortaya koymaktadır. Zira burada asıl mesele, Allah'ın âlim oluşunu inkâr etmekten ziyade, "âlim oluşun ontolojik açıklamasında" Tanrı'nın zâtı dışında bağımsız öğeler varsaymanın doğurduğu sorunları ortaya koymaktır. Bu nedenle Hayyât'ın eleştirisi, "sıfatların reddi"ne indirgenebilecek bir yaklaşım olmaktan çok, Tanrı'ya ilişkin konuşmanın (teolojik dilin) nasıl kurulması gerektiği meselesiyle yakından ilişkilidir. Tanrı hakkında kullanılan sıfatların O'na "eklenen parçalar" şeklinde anlaşılması, kelâmın tevhîd anlayışı açısından baştan riskli görülmektedir. Bu nokta, modern felsefede Tanrı'nın basitliği doktrini etrafında yürütülen tartışmalarla karşılaştırmalı bir okuma imkânı da sunmaktadır. Augustine, Anselm ve Aquinas çizgisinde geliştirilen ilâhî basitlik öğretisi de benzer biçimde, Tanrı'nın sıfatlarını zâttan ayrı ontolojik unsurlar olarak kavramanın Tanrı'da bileşiklik/terkip düşüncesine kapı aralayacağını, bunun ise Tanrı'nın mutlaklık ve birlik fikrini zedeleyeceğini ileri sürmektedir. Ancak modern tartışmalarda problem biraz daha farklı bir yerden açılır: Alvin Plantinga, ilâhî basitliğin sıfat-zât özdeşliği şeklinde yorumlanması hâlinde Tanrı'nın bir "özellik"e indirgenmesi gibi istenmeyen bir sonuç doğuracağını savunur.<sup>50</sup> Aynı şekilde mezhep dışı eleştirilerde de Abdülkâhir el-Bağdâdî gibi Ehl-i Sünnet âlimleri, zât-sıfat özdeşliğinin bazı tutarsız sonuçlara yol açabileceğini savunmuştur. Bu eleştirilerin merkezinde, "Allah'ın ilmi ve kudreti zâtı ise Allah hem ilim hem kudrettir; öyleyse 'âlim' ve 'kâdir' oluşun anlamı nasıl korunacaktır?" sorusu yer alır.<sup>51</sup> Bu gibi itirazlar, ilâhî zâtın hakikatte mevcut, müstakil bir zât mı yoksa yalnızca

<sup>49</sup> Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Red âlâ İbni'r-Ravendî el-Mulhid*, thk. Henrik Samuel Nyberg (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1925), 111-112; Cârullah, *el-Mu'tezile*, 64.

<sup>50</sup> William E. Mann, "Divine Simplicity", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman, Winter Edition, Stanford University, 2023, erişim: <https://plato.stanford.edu/entries/divine-simplicity/>; Nazif Muhtaroglu, "Plantinga and Ash'arites on Divine Simplicity", [Kader] 18/2 (2020): 488-499.

<sup>51</sup> Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn* (İstanbul: Matbaatu'd-Devlet, 1928), 91. Plantinga da benzer hassasiyeti taşır. Bkz. Mann, "Divine Simplicity"; Muhtaroglu, "Plantinga and Ash'arites on Divine Simplicity", 488-499.

sıfatlardan ibaret bir "ma'nâ"ya/itibârî kavrama indirgenmiş bir tasavvur mu olduğu meselesini yeniden tartışmaya açmakta ve ilâhî basitlik savunusunu ontoloji düzleminde daha hassas bir konuma itmektedir. Tam bu noktada çağdaş "ilâhî basitlik" (divine simplicity) savunularında geliştirilen bazı yaklaşımlar, özellikle kurucu constituent ontology ve doğruluk-yapıcısı (truthmaker) teorileri, Plantinga'nın itirazının dayandığı ontolojik varsayımları tartışmaya açar.<sup>52</sup> Bu yaklaşımlar, ilâhî sıfatların Tanrı'da örneklenen (instantiated) ve bu sebeple Tanrı'dan ontolojik olarak ayrışan dışsal nitelikler şeklinde kavranmasının zorunlu olmadığını ileri sürer. Zira modern felsefede zât-özellik ilişkisi çoğullukla "kurucu olmayan ontoloji" (non-constituent ontology) denilen çerçevede düşünülür: Buna göre özellikler bireyin iç yapısının parçası değildir. Bireyde "dışsal olarak bulunan/örneklenen" soyut nesnelere gibidir. Plantinga'nın itirazı büyük ölçüde bu arka planı varsaymaktadır. Buna karşılık constituent ontology, varlığı kurucu öğeler üzerinden düşünerek Tanrı'yı "özellikler toplamına indirgeme" riskini azaltan alternatif bir ontolojik dil teklif eder. Benzer biçimde truthmaker yaklaşımı da "Tanrı âlimdir" gibi önermelerin doğruluğunu açıklamak için Tanrı'da bu önermelere tekabül eden müstakil ontolojik durumlar varsaymayı zorunlu görmez, bilakis bizzat Tanrı'nın kendisini bu önermelerin doğruluk-yapıcısı (truthmaker) olarak kabul eder. Bu yaklaşım, Tanrı'da içsel çokluk ve bileşiklik doğurmaksızın, sıfat dilini zât-sıfat ilişkisini merkeze alan ilişkisel bir bağlam içinde temellendirmeyi amaçlamaktadır.<sup>53</sup> Elbette Hayyât'ın yaklaşımı ile modern divine simplicity savunuları arasında doğrudan bir özdeşlik kurulamaz. Zira iki bağlam, farklı epistemik amaçlara ve farklı ontolojik dil düzeylerine sahiptir. Ancak her iki problem alanında da temel hassasiyet benzerdir: Tanrı'nın birliğini ve mutlaklığını korumak için sıfatların ontolojik statüsünü "Tanrı'da parça/çokluk oluşturmayacak" biçimde yorumlama çabası. Bu nedenle Hayyât'ın ilmi zâttan ayrı müstakil bir varlık/sıfat olarak düşünmenin tevhîd açısından problemlili olacağını vurgulayan yaklaşımı, modern ilâhî basitlik literatüründeki temkinli ontolojik açılımlarla doğrudan özdeşleştirilmeden, fakat benzer bir teolojik-ontolojik hassasiyet üzerinden ilişkilendirilebilir.

<sup>52</sup> Mann, "Divine Simplicity", *Religious Studies* 18/4 (Aralık 1982): 451-471; Mann, "Divine Simplicity".

<sup>53</sup> Mann, "Divine Simplicity".

Bu karşılaştırmalar, Cârullah'ın ortaya koyduğu çerçevenin çağdaş teolojik ve felsefî literatürdeki izdüşümlerini göstermek ve yaklaşımını daha iyi anlaşılır kılmak amacıyla eklenmiştir. Yeniden müellifin kendi analizine döndüğünde, Cârullah'ın Mu'tezile içindeki eğilimleri daha sistematik bir biçimde sınıflandırdığı görülmektedir. Genel Mu'tezilî tutuma göre Allah, zâtında âlimdir, bunun yanında O'na zâta eklenen müstakil bir "ilim sıfatı" nispet edilmez ve aynı yaklaşım diğer sıfatlara da teşmil edilir. Bununla birlikte Cârullah, Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'ın bu genel eğilim içinde kendine özgü bir yol izleyerek daha felsefî bir formülasyon geliştirdiğini belirtir. Allâf'a göre "Allah ilmiyle âlimdir; ancak O'nun ilmi zâttır. Kudretiyle kâdirdir; kudreti zâttır. Diriliğiyle hayydir; diriliği zâttır." Bu formülasyon, sıfatların zâttan ayrı birer varlık değil, doğrudan zâttın aynısı olduğunu ileri süren bir özdeşlik yaklaşımıdır. Cârullah, Şehristânî'den aktardığı değerlendirmeler üzerinden Allâf'ın yaklaşımının hem felsefecilerin yöntemine hem de bazı Hristiyan teolojik tartışmalarına (özellikle uknum öğretisine) benzerlik taşır şekilde yorumlanabileceğine dikkat çekmektedir.<sup>54</sup> Böylece Mu'tezilî düşüncede sıfat meselesinin yalnızca mezhep içi kelâmî problem olarak değil, daha geniş bir entelektüel atmosfer içinde felsefe ve Hristiyan teolojisiyle temas noktaları üzerinden okunabileceğini ima eder. Ne var ki Allâf'ın özdeşlik görüşü mezhep içinde de tartışmalı bulunmuştur. Abbâd b. Süleyman, Muammer b. Abbâd ve Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi isimler, sıfatların açıklamasında farklı modellere yönelerek Allâf'tan ayrılmıştır.<sup>55</sup> Aynı şekilde mezhep dışı eleştirilerde de Abdülkâhir el-Bağdâdî gibi Ehl-i Sünnet âlimleri, zât-sıfat özdeşliğinin bazı tutarsız sonuçlara yol açabileceğini savunmuştur.<sup>56</sup> Cârullah, Mu'tezile içinde tevhîdi koruma hedefi ortak olmakla birlikte bu hedefi açıklamak için farklı ontolojik stratejiler geliştirildiğini göstermektedir.

Cârullah, Muammer b. Abbâd ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin yaklaşımlarını aktarırken, bu iki modelin de nihai hedefte mezhebin genel prensibinden sapmadığını vurgulamıştır. Muammer'e göre Allah "ilmiyle âlimdir ve bu ilim bir ma'nâdır; bu ma'nâ da başka bir ma'nâdır; mânâlar bu şekilde sonsuza kadar

<sup>54</sup> Cârullah, *el-Mu'tezile*, 65.

<sup>55</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/168; Koloğlu, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar", 200-208; Koloğlu, "Cübbâîlerin Kelâm Sistemi", 240-248.

<sup>56</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 91.;Krş. Mann, "Divine Simplicity".

gider.”<sup>57</sup> Cârullah, İbn Hazm'ın değerlendirmesine atıfla Muammer'in temel amacının, sıfatları “mânâ” düzleminde açıklayarak Allah'ın zâtının tek ve kadim olduğunu ispat etmek olduğunu belirtir. Ancak bu mânâlar önem arz etmeyen mânâlardır.<sup>58</sup> Şöyle ki: “Bir cisim sükûnet halinde ise onu diğerlerinden ayırarak sakin bırakan bir mânâ bulunmaktadır. Cisim hareket ederse onda da onu sakinlikten ayıracak bir nitelik (mânâ) bulunmaktadır. Hareket halinin normalden daha hızlı olması durumunda ise onu yavaş hareketten hızlı harekete geçirecek bir nitelik (mânâ) bulunur. Eğer cisim sükûn bulursa onu hareketten çıkaran ve sükûna bürüyen bir nitelik (mânâ) bulunur. Böyle sonsuza kadar gider.”<sup>59</sup> Başka bir örnek verecek olursak: Bir masanın kırmızı olması onda özel bir mânâ bulunmasındandır. Eğer siyahsa aynı şekilde onda özel bir mânâ bulunmaktadır. Bunun büyük küçük, yumuşak sert, demirden veya ahşaptan olması özel bir mânâyıdır. Bu örnekten de anlaşıldığı gibi temel amaç, itibar edeceğimiz şeyin bizzat zât olup sıfat olmadığıdır. Yani her iki masa da zât bakımından birdir. Ancak değişen, hareket ve hareketsizlik, siyahlık ve beyazlık gibi arazlardır. Bunun da ehemmiyeti bulunmamaktadır. İşte, mânâ ehlinin iddiası budur.<sup>60</sup> Bu çerçevede verilen örneklerde esas vurgunun, itibar edilecek şeyin bizzat zât olduğu; hareket-sükûn, siyahlık-beyazlık gibi değişen unsurların ise “araz” niteliği taşıdığı ve zât üzerinde ontolojik bir ortaklık doğurmadığı düşüncesi olduğu görülür. Böylece Muammer'in “mânâ” teorisi, zâtın birliğini koruma amacına hizmet eden bir anlatı olarak sunulmaktadır. Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin “ahvâl” teorisi de benzer bir hedefle devreye sokulur. Ebû Hâşim'e göre Allah'a “âlim” denilmesi, O'nun için özel bir hâlin (ilim hâlinin) ispatı anlamına gelir; “kâdir” denilmesi de kudret hâlinin ispatıdır. Bu yaklaşımda hâller, bir olan zâtı aklı yönler ve değerler üzerinden ayırt etmeye yarayan niteliklerdir. Ebû Hâşim'in çizdiği çerçevede hâllerin “ne var ne yok ne kadim ne hâdis” gibi ikili tasniflerle doğrudan kuşatılamayacağı, buna karşılık zât ile ilişkileri üzerinden bilinebileceği ifade edilir. Cârullah, Ebû Hâşim'in ahvâl yaklaşımının, ilâhî sıfatların ontolojik yükünü hafifleterek onları cevherî varlıklar veya zâta eklenen gerçek nitelikler olarak değil, zâtın aklı itibarları

<sup>57</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/168,488; İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/161; Cârullah, *el-Mu'tezile*, 67-68.

<sup>58</sup> Cârullah, *el-Mu'tezile*, 67-68.

<sup>59</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/161; Cârullah, *el-Mu'tezile*, 68.

<sup>60</sup> Cârullah, *el-Mu'tezile*, 68.

şeklinde konumlandığını belirtir. Bu yönüyle ahvâl teorisi, zâtın birliğini muhafaza etmeye yönelik epistemolojik bir ara çözüm üretmektedir. Nitekim Cârullah, Şehristânî' den yaptığı aktarımla "hallere aklî yönler diyenlerin isabet ettiği, ancak 'ne var ne yok' demenin hata olduğu"<sup>61</sup> şeklindeki eleştiriyi de gündeme getirerek bu teorinin tartışmalı taraflarını görünür kılar.

Cârullah'ın dikkat çektiği önemli bir nokta, Mu'tezile'nin zât-sıfat özdeşliği ilkesini bütün sıfatlara aynı biçimde uygulayamamasıdır. Ona göre bazı Mu'tezilîler Allah'ın sıfatlarını tamamen nefyederek Allah'ın zâtıyla âlim, zâtıyla kâdir ve zâtıyla hayy olduğunu savunmuş, diğer bir kısmı ise sıfatları kabul etmekle birlikte onları zâtle özdeşleştirmiştir. Ancak Cârullah, bu yöntemin irade, kelâm, sem' ve basar gibi sıfatlarda aynı açıklıkla sürdürülemediğini vurgulamaktadır: Mu'tezilîler genel olarak "Allah zâtı ile irade eder, zâtı ile konuşur, zâtı ile işitir, zâtı ile görür" şeklindeki formülasyonu benimsememiş, benzer şekilde "Allah iradesiyle irade eder; fakat irade zâtının aynıdır" tarzında da tutarlı bir çizgi ortaya koymamıştır. Bu durum, Cârullah'a göre Mu'tezile'nin sıfatlar teorisinde açıklanmaya muhtaç bir boşluğa işaret etmektedir.<sup>62</sup> Cârullah, bu çerçeveyi irade tartışması üzerinden daha görünür hâle getirir. Mu'tezile çoğunluğu özellikle Basra ekolü mensupları Allah'ın iradesinin ezeli olmadığını, bir mekâna bağlı olmaksızın sonradan yaratıldığını ve bu yolla Allah'ın varlıkların meydana gelmesini yokluklarına kıyasla tahsis ettiğini savunmaktadır.<sup>63</sup> Cârullah, bu yaklaşımın aklî gerekçelere dayandığını belirtir ve Şehristânî'nin değerlendirmelerine atıfta bulunur. Şehristânî'ye göre Mu'tezile iradeyi tümünden inkâr etmez. Zira bu, tabiatçı filozofların fiillerin iradesiz meydana geldiği sonucuna götürür ki aklen kabul edilemez. Buna karşılık Mu'tezile

<sup>61</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, 144; Cârullah, *el-Mu'tezile*, 70-71.

<sup>62</sup> Cârullah, *el-Mu'tezile*, 71.

<sup>63</sup> Mu'tezile ekolüne göre "irade" sıfatı, fiilî sıfatlar arasında yer almaktadır. Bu düşünce ekolü, Allah'ın irade sıfatını zâtî ve kadîm olarak kabul etmemektedir. Bunun temel gerekçesi, Allah'ın her şeyi mutlak anlamda irade eden bir varlık olmadığını savunarak, özellikle âlemde gözlemlenen kötülüklerin doğrudan ilahî iradenin ürünü olmadığını temellendirme çabasıdır. Böylece Mu'tezile, ilahî adalet ilkesini korumak adına, kötülüğün kaynağını Allah'a nispet etmekten kaçınmakta ve irade sıfatını sonradan meydana gelen, yani hâdis bir fiil olarak değerlendirmektedir. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, 5/137-149; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, 233-246; Koloğlu, "Cübbâilerin Kelâm Sistemi", 251.

“zâtı ile müriddir”<sup>64</sup> ifadesinden de kaçınır. Çünkü irade belirli bir tahsise yöneliktir ve zâta izafesi, Allah'ın hem hayrı hem şerri irade ettiği sonucunu doğurabilir. Mu'tezile'nin adalet ilkesi gereği bu sonuç bâtıldır.<sup>65</sup> Öte yandan iradenin kadîm kabul edilmesi de mümkün görülmez, zira iki kadîm varlığın kabulü tevhîdi ihlal ederek ilâhlıkta ortaklık izlenimi doğurur. Bu gerekçelerle Mu'tezile, iradenin kadîm olamayacağını savunur ve iradenin ezeli kabul edilmesi hâlinde doğabilecek mantikî çelişkileri, zıt taleplerin aynı anda gerçekleşmesi imkânsızlığı üzerinden örneklendirir. Ayrıca “hayrı dileyen hayırlı, şerri dileyen şerli; adaleti dileyen adil, zulmü dileyen zalimdir” şeklindeki etik argüman da Allah'ın ezeli iradesinin tüm fiilleri kapsamaması durumunda ortaya çıkabilecek mahzurları göstermek üzere kullanılır.<sup>66</sup> Bu nedenle Cârullah, Mu'tezile'nin iradeyi “mekâna bağlı olmaksızın sonradan yaratılmış” bir nitelik olarak tanımladığını, Allah'ın bir şeyi murad ettiğinde o fiili gerçekleştirmek üzere iradeyi yarattığını ve bu iradenin murad edilenden önce vücut bulduğunu özetler.<sup>67</sup> Böylece Mu'tezile, hem tevhîdi hem adaleti koruma gayretiyle iradeyi özgün fakat tartışmalı bir konuma yerleştirmiş olur. Cârullah, iradenin hâdis olduğu görüşünü aktardıktan sonra, bazı Mu'tezilî düşünürlerin iradenin hakikatini inkâr eden yahut iradeyi başka sıfatlara indirgeyen yaklaşımlarını da kaydetmektedir. Özellikle Nazzâm (ö. 231/845) ve Kâ'bî'nin (ö. 319/931) çizgisinde “Allah hakikatte değil, mecaz anlamda “müriddir” görüşü öne çıkar: “Allah bir şeyi irade etti” ifadesi, gerçekte Allah'ın o fiili bilerek ve kudretle yaratmasını anlatır. İrade müstakil bir sıfat değil, ilim ve kudretle açıklanan bir nispet hâline gelir. Aynı şekilde “Allah kullarının fiillerini irade etti” ifadesinin de fiillerin teşrîfî anlamda emredilmiş olmasıyla ilişkili biçimde yorumlandığı belirtilir.<sup>68</sup> Cârullah, bu yaklaşımın Allah'ın fiillerinin bilgi ve kudretten bağımsız olmadığını vurgulama ve tevhîd-tenzih ilkelerini koruma çabasıyla bağlantılı olduğunu kaydetmektedir.

<sup>64</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, 233; Kâdi Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, 5/111.

<sup>65</sup> Kâdi Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, 5/131.

<sup>66</sup> Kâdi Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, 5/111-149; Cârullah, *el-Mu'tezile*, 71-72.

<sup>67</sup> Kâdi Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, 5/111-149; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, 233-246; Cârullah, *el-Mu'tezile*, 71-72.

<sup>68</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 90; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1/48; Cârullah, *el-Mu'tezile*, 72.

Cârullah, sem' ve basar tartışmasında ise Mu'tezile içerisindeki mezhep içi ayrışmayı Basra ve Bağdat ekolleri üzerinden ayrıntılı biçimde ele alır. Basra ekolünde Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî, Allah'ın semî' ve basîr olduğunu kabul etmekle birlikte bu sıfatları tenzih merkezli bir anlam çerçevesinde yorumlamışlardır. Buna göre Allah, hayy olması itibarıyla işitme ve görmeye engel teşkil eden her türlü eksiklikten münezzehtir. Bu münezzehtlik sebebiyle semî' ve basîr olarak isimlendirilir. Ancak bu isimlendirme, Allah'ta hakikî anlamda bir işitme ve görme sıfatının bulunduğunu değil, O'nun eksikliklerden uzak oluşunu ifade eden bir nitelermeyi amaçlamaktadır.<sup>69</sup> Buna karşılık Nazzâm, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî ve Bağdat Mu'tezilesi içinde yer alan, ona tabi bazı kelâmcılar, Allah'ın hakikatte işitme ve görme fiillerini gerçekleştirdiğini kabul etmemiş, işiten ve gören olarak nitelenmesini, duyulanları ve görülenleri ilmiyle bilmesi şeklinde açıklamışlardır. Bu yaklaşım doğrultusunda sem' ve basar sıfatları, müstakil ilâhî sıfatlar olarak değil, ilme ircâ edilen kavramlar şeklinde anlaşılmıştır.<sup>70</sup> Ka'bi ise bu görüşü daha ileri bir noktaya taşıyarak idrakin mahiyetine dair daha köklü bir açıklama geliştirmiştir. Ona göre insan, işitilen ve görüleni hakikatte gözüyle görmez ve kulağıyla işitmez, bilakis bu idrak, kalp ve akıl yoluyla gerçekleşir. Göz görmeyi, kulak da işitmeyi idrak etmez, hakikatte idrak eden ilmin kendisidir. Bu sebeple işitme ve görme, bilginin meydana gelmesinde birer vasıta konumunda olup, idrak fiilinin özünü teşkil etmez.<sup>71</sup> Böylece Ka'bi, sem' ve basarın ontolojik değerini tamamen ilim kavramı içinde eriterek, Bağdat Mu'tezilesi'nin sıfat anlayışını daha belirgin bir biçimde rasyonel zemine taşımıştır.

Cârullah'ın aktardığı üzere Mu'tezile genel hatlarıyla Allah'ın kadîm veya hâdis biçimde nitelendirilebilecek ayrı bir işitme ve görme sıfatına sahip olmadığını kabul eder, ayrıca Allah'ın insanlara özgü fizikî araçlarla algıda bulunduğunu reddeder. Bu tavır, teşbîh ve teccîme kapı aralamamak üzere bazı Kur'ân ifadelerinin te'vilinde de kendini gösterir. 'Ayn (göz) gibi ifadelerin ilim

<sup>69</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebbâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, 5/241-243; Cârullah, *el-Mu'tezile*, 73.

<sup>70</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 44, 96-98; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, 330-332; Delen, *Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin Kelâm Sistemi*, 191.

<sup>71</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, 332.

olarak yorumlanması, uzuv izafesini önleme amacına yöneliktir.<sup>72</sup> Bu yorumlar, Ehl-i Sünnet tarafından ise vahyin zâhirine aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirilmiş, hatta Eş'arî, Mu'tezile'nin bazı yorumlarını Hristiyanların yaklaşımıyla benzeştirme yönünde değerlendirmelerde bulunmuştur.<sup>73</sup> Cârullah, sıfatlar tartışmasının sonunda hem Mu'tezile'nin hem Ehl-i Sünnet'in güçlü ve problemleri yanlarını birlikte görünür kılmaktadır. Ona göre Mu'tezile, konuyu gereğinden fazla ayrıntılandırarak karmaşıklştırmıştır. Zira beşer aklının ilâhî zâtı kuşatması mümkün değildir ve insanlar Allah'ı ancak kendi dil imkânları ve kavram dünyaları üzerinden tanımlayabilir. Bu noktada Cârullah, Ehl-i Sünnet'in semî' ve basîr gibi sıfatları insan uzuvlarıyla özdeşleştirmeyi amaçlamadığını, "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"<sup>74</sup> ilkesinde yaratılmış-yaratıcı ayrımının korunduğunu vurgulamaktadır.<sup>75</sup> Gazzâlî'ye atıfla, "yaratıcının yaratmanın kemâline sahip olması" gerektiği, insan için kemâl sayılan niteliklerin evleviyetle Hâlik'a nispet edilmesinin tabîi olduğu yönündeki yaklaşımı da bu bağlamda destekleyici bir unsur olarak anılır.<sup>76</sup> Bununla birlikte Cârullah, Eş'arî'ye ve Selef'in "Allah'ın sıfatları kadîmdir, zâta zâiddir ve zât ile kaimdir"<sup>77</sup> söylemini problemleri bulur. Çünkü "zâta zâid" ifadesi, sıfatların zâttan ayrı ikinci kadîm varlıklar olduğu izlenimini doğurarak Mu'tezile'nin "çoklu kadîm" eleştirisini güçlendirebilmektedir. Şehristânî'nin bir yandan "sıfatlar zâta zâiddir" derken diğer yandan "sıfatlar ne zâtın ta kendisidir ne de zâttan

---

<sup>72</sup> Örneğin, "Gözümün önünde yetişesin diye..." (Tâhâ, 20/39) ve "Gözlerimizin önünde akıp gidiyordu..." (Kamer, 54/14) ayetlerinde geçen 'ayn (göz) kelimesi, Mu'tezilî yorumcular tarafından ilim olarak te'vil edilmiştir. Bu tür te'viller, Allah'a cismânîlik ve uzuv izafe edilmesini önlemek amacıyla yapılmaktadır. Cârullah, *el-Mu'tezile*, 73.

<sup>73</sup> Eş'arî'ye göre, Mu'tezile bu görüşüyle Hristiyanların izinden gitmiş, zira onlar da Allah'a semî' ve basîr sıfatlarını isnat etmemiş, sadece O'nun bildiğini söylemekle yetinmişlerdir. Bkz. Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, 37.

<sup>74</sup> Şura, 42/11.

<sup>75</sup> Cârullah, *el-Mu'tezile*, 74.

<sup>76</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i tikâd* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2019), 242.

<sup>77</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i tikâd*, 266; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, 175.

bağımsızdır”<sup>78</sup> şeklindeki iki önermesinin Cârullah nezdinde gerilim üretmesi de bu çerçevenin bir parçasıdır.<sup>79</sup>

Cârullah’ın sıfat problemini diyalektik bir yöntemle ele alması, tartışmayı salt “kadîm-hâdis sıfat” tasnifinin ötesine taşıyarak tevhîdin ontolojik temeliyle ilişkili bir problem alanı olarak yeniden düşünmeyi mümkün kılmaktadır. Mu’tezile’nin “Allah zâtıyla âlimdir, zâtıyla kâdirdir” şeklindeki formülasyonları, yalnızca mezhep içi söylem farklılıkları olarak değil, Tanrı hakkında ontolojik çoğulluğu gerektirmeyen bir dil kurma çabası olarak okunmalıdır. Bu yaklaşım, sıfatların zâttan bağımsız varlıklar olarak tasavvur edilmesinin doğurabileceği teolojik sonuçlara karşı geliştirilen belirgin bir hassasiyeti yansıtmaktadır. Bu noktada yapılacak bazı karşılaştırmalar, Cârullah’ın ortaya koyduğu çerçevenin çağdaş teolojik ve felsefi tartışmalarla nasıl ilişkilendirilebileceğini göstermeye yardımcı olabilir. Nitekim modern analitik teolojide “ilâhî basitlik” (divine simplicity) etrafında yürütülen tartışmalar da benzer bir problem alanını yeniden gündeme getirmektedir. Bu tartışmaların merkezinde, ilâhî niteliklerin Tanrı’da zâta eklenen bağımsız unsurlar olarak mı anlaşılması gerektiği, yoksa ontolojik çoğulluğa yol açmayacak biçimde zâta irca edilip edilemeyeceği sorusu yer almaktadır. Bu yönüyle söz konusu tartışmaların, Cârullah’ın aktardığı Mu’tezilî yaklaşımda görülen “sıfatların zâta zâid ontolojik varlıklar olarak kabul edilmemesi” ilkesiyle önemli bir benzerlik taşıdığı söylenebilir.

Çağdaş literatürde bu problem çoğu zaman “ilâhî sıfatların birbirleriyle özdeşliği” meselesi üzerinden tartışılmaktadır. Ancak burada söz konusu özdeşlik, sıfatların anlam bakımından eşitlenmesi şeklinde değil, Fregeci anlam-gönderge ayrımı çerçevesinde ele alınmaktadır.<sup>80</sup> Frege’nin ortaya koyduğu bu ayrımında, bir ifadenin “anlamı” (Sinn) kavramsal içeriğini, “gönderimi” (Bedeutung) ise dış dünyadaki karşılığını ifade eder. Bu çerçevede farklı kavramsal içeriklere sahip ifadeler, aynı gönderime sahip olabilir. Dolayısıyla “x = y” türünden özdeşlikler, yalnızca dilsel ya da kavramsal bir eşitliği değil, farklı

<sup>78</sup> Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm fi İlmi’l-Kelâm*, 175, 199-200; Halil Çurak, “Abdulkerim Şehristânî’nin Kelâmî Görüşleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (2017), 229.

<sup>79</sup> Cârullah, *el-Mu’tezile*, 75.

<sup>80</sup> Mann, “Divine Simplicity”; Muhtaroglu, “Plantinga and Ash’arites on Divine Simplicity”, 488-499.

anlamalara sahip ifadelerin aynı varlığa işaret etmesini de ifade edebilir.<sup>81</sup> Bu yaklaşım ilâhî sıfatlar meselesine uygulandığında, “âlim”, “kâdir” ve “hayy” gibi sıfatların birbirinden farklı kavramsal içeriklere sahip olmakla birlikte, aynı ilâhî zâta yöneldiği söylenebilir. Bu yönüyle söz konusu yaklaşım, Mu'tezile'nin “isimler çok, zât bir” şeklinde özetlenebilecek tutumuyla birlikte düşünüldüğünde, farklı sıfatların tek bir ilâhî hakikate işaret ettiği fikrinin modern felsefî bir dilde yeniden ifade edilmesi olarak değerlendirilebilir.

Bu bağlamda öne çıkan yaklaşımlardan biri, kurucu (constituent) ontoloji anlayışıdır. Bu yaklaşıma göre Tanrı maddeden mücerred olduğu için O'nda mahiyet ile şahıs arasında bir ayırım yapmak mümkün değildir, dolayısıyla Tanrı kendi mahiyetiyle özdeş olarak düşünülür. Bu durum, ilâhî yetkinliklerin Tanrı'dan bağımsız varlıklar olarak değil, bizzat Tanrı'nın kendisiyle birlikte kavranmasına imkân tanımaktadır.<sup>82</sup> Bu yönüyle söz konusu yaklaşımın, Mu'tezilî düşüncede sıfatların zâttan ayrı ontolojik unsurlar olarak kabul edilmemesi yönündeki hassasiyetle örtüştüğü görülmektedir. Benzer bir doğrultuda, David Lewis'in özellikleri mümkün ve gerçek bireylerin kümeleri olarak yorumlayan ontolojisi de dikkat çekicidir. Bu modele göre “mükemmel kudret” veya “mükemmel ilim” gibi sıfatlar yalnızca Tanrı'ya mahsus kabul edildiğinde, bu sıfatların kapsamı tek bir varlığa indirgenmektedir. Böylece bu sıfatlar, tek bir ilâhî varlığa yönelen farklı kavramsal adlandırmalar hâline gelir. Bu yaklaşım Cârullah'ın aktardığı üzere Mu'tezile'nin sıfatları zâttan bağımsız varlıklar olarak değil, aynı ilâhî hakikatin farklı ifade biçimleri olarak değerlendirme eğilimiyle paralel bir görünüm arz etmektedir.<sup>83</sup>

Bununla birlikte modern tartışmalar, bu tür özdeşlik iddialarının çeşitli itirazlarla karşılaştığını da göstermektedir. Özellikle William E. Mann, “Tanrı = hikmet” ve “Tanrı = hayat” gibi özdeşliklerin kabulü hâlinde, özdeşliğin geçişliliği gereği sıfatların birbirine indirgenmesi gibi sorunlu sonuçların ortaya çıkacağını ileri sürmektedir.<sup>84</sup> Bu itiraz, ilâhî sıfatların ontolojik statüsünü

<sup>81</sup> Damla Erat, “Kant-Frege ve Wittgenstein'da Anlam Problemi Üzerine”, *Erciyes Akademi* 36/2 (2022), 600-602.

<sup>82</sup> Mann, “Divine Simplicity”.

<sup>83</sup> David K. Lewis, *On the Plurality of Worlds* (Oxford: Blackwell, 1986), 50 vd; Mann, “Divine Simplicity”.

<sup>84</sup> Mann, “Divine Simplicity”.

belirleme çabasının ne kadar hassas bir denge gerektirdiğini açıkça ortaya koymaktadır. Benzer bir hassasiyetin, Cârullah'ın aktardığı Mu'tezilî yaklaşımda da bulunduğu görülmektedir. Burada da asıl mesele, Tanrı'nın niteliklerini inkâr etmek değil, bu niteliklerin Tanrı'da ontolojik çoğulluk doğuracak biçimde tasavvur edilmesini engellemektir. Mann'ın önerdiği çözüm, sıfatların özdeşliğini sıfatların kendileri üzerinden değil, onların özellik örnekleri (property instances) üzerinden kurmaktır. Buna göre Tanrı, soyut tümellerle değil, kendisiyle özdeş kabul edilen sıfat-örnekleriyle ilişkilendirilir. Ancak bu yaklaşım da Tanrı'nın bir "özellik örneği" olarak tasavvur edilmesi gibi yeni güçlükleri beraberinde getirmektedir. Bu durum, ilâhî basitlik tartışmasının yalnızca teorik bir mesele olmadığını, aynı zamanda metafizik kategoriler ile teolojik kabuller arasında hassas bir denge kurma çabası olduğunu göstermektedir.

Bütün bu değerlendirmeler ışığında Cârullah'ın yaklaşımı, Mu'tezile'nin sıfat teorilerini yalnızca tarihsel mezhep ayrışmaları çerçevesinde değil, ilâhî zâtın birliğini korumaya yönelik bir ontolojik açıklama çabası olarak okumayı mümkün kılmaktadır. Bu yaklaşım, çağdaş ilâhî basitlik tartışmalarıyla birebir örtüşmesine de Tanrı'da ontolojik çoğulluğu reddetme ve sıfatları zâta irca etme yönündeki temel hassasiyet bakımından dikkate değer bir yakınlık göstermektedir. Bu açıdan Cârullah'ın Mu'tezile yorumu, klasik kelâm tartışmalarını modern metafizik imkânlar çerçevesinde yeniden düşünmeye elverişli bir zemin sunmaktadır.

### 3. Cârullah'ın Okuması Üzerinden Tevhîd, Kavramsal Modeller ve Doktriner Gerilimlerin Değerlendirilmesi

Zühdi Hasan Cârullah'ın *el-Mu'tezile* adlı eserinde ortaya koyduğu ilâhî sıfatlar yorumu, bu bölümde tevhîd ilkesinin uygulanışı, kullanılan kavramsal modeller ve mezhep içi doktriner gerilimler bağlamında bütüncül bir değerlendirmeye tâbi tutulmaktadır. Cârullah'ın yaklaşımında tevhîd, sıfatlar meselesinin hem kurucu ilkesi hem de nihai ölçütü konumundadır. Bu çerçevede ilâhî sıfatlar, Allah'ın zâtında çoğulluğa yol açabilecek ontolojik unsurlar olarak değil, zâtın birliğini muhafaza edecek biçimde yeniden kavramsallaştırılması gereken nitelermeler olarak ele alınmaktadır. Cârullah'ın sunduğu tabloya göre Mu'tezile'nin temel motivasyonu, Allah'ın zâtının bileşik veya parçalı olmadığı fikrini mantıksal ve teolojik gerekçelerle temellendirmektir. Bu nedenle

sıfatların zâta eklenen kadîm varlıklar şeklinde anlaşılması, tevhîd açısından kabul edilemez görülmüştür. Ancak bu ortak hedef, Mu'tezile içinde tek tip bir doktrin üretmemiş, aksine farklı kavramsal stratejilerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.<sup>85</sup> Cârullah'a göre, Muammer b. Abbâd'ın "ma'nâ" teorisi, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin "ahvâl" yaklaşımı ve Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'ın zât-sıfat özdeşliği görüşü, aynı tevhîd kaygısının farklı şekillerde sürdürüldüğü açıklama modelleri olarak değerlendirilmelidir. Bu kavramsal çeşitlilik mezhebin tutarsızlığından ziyade, ilâhî zâtın mutlak birliğini koruma çabasının doğal sonucudur.<sup>86</sup> Nitekim Hayyât'ın ilim sıfatı üzerinden geliştirdiği argüman, Mu'tezilî muhakemenin tipik örneklerinden biridir: İlimin kadîm kabul edilmesi çoklu kadîm fikrine, hâdis kabul edilmesi ise ilâhî zât dışında bir varlığın kabulüne yol açmaktadır. Bu iki ihtimalin de tevhîd açısından problemlili olması, Mu'tezile'yi "Allah zâtında âlimdir" sonucuna yöneltmiştir.<sup>87</sup> Ancak bu tür argümanlar, sıfatların ne olduğu sorusundan ziyade ne olmaması gerektiği üzerinden ilerlemekte, bu durum, sıfatların anlam ve işlev boyutunun açıklanmasını zorlaştırmaktadır. Bu noktada Cârullah'ın eleştirisi belirginleşmektedir. Ona göre Mu'tezile, zât-sıfat özdeşliği ilkesini teorik olarak benimsemiş olsa da bu ilkeyi bütün sıfatlara aynı tutarlılıkla uygulayamamıştır.<sup>88</sup> İlim, kudret ve hayat gibi sıfatlarda özdeşlik veya nefy modelleri işletilebilirken, irade, kelâm, sem' ve basar gibi sıfatlarda aynı açıklık sağlanamamıştır. Özellikle irade sıfatı, Mu'tezilî doktrinin en problemlili alanlarından biri olarak öne çıkmaktadır. Mu'tezile çoğunluğunun iradeyi ezelî kabul etmemesi, tevhîd ve adalet ilkelerini koruma amacı taşımaktadır. Ancak iradenin "mekâna bağlı olmaksızın sonradan yaratılmış" bir nitelik olarak tanımlanması, onu ne tam anlamıyla zâtî ne de tamamen dışsal bir konuma yerleştirmekte, bu da teorik açıdan karmaşık bir tablo ortaya çıkarmaktadır.<sup>89</sup> Benzer bir durum sem' ve basar sıfatlarında da gözlemlenmektedir. Basra ekolünün tenzih merkezli yorumlarına rağmen, bu ekole mensup Nazzâm ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin söz konusu sıfatları ilme ircâ

<sup>85</sup> Delen, *Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin Kelâm Sistemi*, 195 vd.

<sup>86</sup> Cârullah, *el-Mu'tezile*, 67-68.

<sup>87</sup> Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Red alâ İbni'r-Ravendî el-Mullîd*, thk. Henrik Samuel Nyberg (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1925), 111-112; Cârullah, *el-Mu'tezile*, 64.

<sup>88</sup> Cârullah, *el-Mu'tezile*, 71.

<sup>89</sup> Cârullah, *el-Mu'tezile*, 72.

eden yaklaşımları ile Bağdat ekolünün de bu sıfatları ilim çerçevesinde yorumlama eğilimi Mu'tezile içinde metodolojik bir ayrışmaya işaret etmektedir.<sup>90</sup> Cârullah'ın aktardığı üzere, Mu'tezile genel olarak Allah'ın insanlara özgü fizikî araçlarla işitme ve görme fiillerini reddetmiş, bu sıfatları ya münezzeh oluşla ya da ilimle ilişkilendirmiştir. Ancak bu yaklaşım, Ehl-i Sünnet tarafından vahyin zahirine aykırı bulunmuş ve aşırı te'vil eleştirilerine konu olmuştur.<sup>91</sup>

Cârullah'ın analizi, bu noktada diyalektik bir denge kurma çabası olarak okunabilir. O, Mu'tezile'nin tenzih hassasiyetini ve rasyonel tutarlılık arayışını teslim etmekle birlikte, sıfatlar teorisinin bütüncül bir sistem ortaya koyamadığını vurgulamaktadır. Aynı şekilde Ehl-i Sünnet'in sıfatları kabul eden yaklaşımını da tek taraflı biçimde savunmaz. O, "sıfatlar zâta zâiddir" ifadesinin çoklu kadim izlenimi doğurabileceğine dikkat çekerek Mu'tezile'nin eleştirisini kısmen haklı bulur. Bu yönüyle Cârullah, kelâm geleneğinde sıfatlar meselesini iki uç arasında konumlandırmak yerine, her iki yaklaşımın güçlü ve zayıf yönlerini birlikte görünür kılmaktadır. Cârullah'ın Mu'tezilî sıfat teorisine dair sunduğu çözümlenme, mezhebin ilâhî sıfatlar problemine yaklaşımının güçlü bir teorik ilke etrafında şekillendiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu ilkenin merkezinde, Allah'ın zâtının mutlak birliği (tevhîd) yer almakta, zât-sıfat ilişkisinin bu birlik ilkesini zedeleyecek herhangi bir ontolojik çoğulluğa yol açmaması gerektiği vurgulanmaktadır. Mu'tezile bu doğrultuda, sıfatların Allah'ın zâtından ayrı ve kadim varlıklar olarak kabul edilmesini reddetmiş, zâtın bileşik veya parçalı olduğu izlenimini doğurabilecek her türlü tasavvura karşı sistematik bir duruş geliştirmiştir. Ne var ki Cârullah'ın aktardığı tartışmalar dikkatle incelendiğinde, bu güçlü teorik ilkenin uygulama düzeyinde bütün sıfatlara aynı biçimde yansıtılmadığı görülmektedir. Başka bir ifadeyle Mu'tezilî sıfat teorisi, zât-sıfat ilişkisine dair açık ve tutarlı bir ilke benimsemesine rağmen, bu ilkeyi ilâhî sıfatların tamamına eşit biçimde uygulayamamaktadır. Bu durum, zât-sıfat teorisinde ilkesel tutarlılık gerilimine işaret etmektedir.<sup>92</sup> Ayrışma özellikle ilim, kudret ve hayat gibi sıfatlarla; irade, kelâm, sem' ve basar gibi sıfatlar arasındaki açıklama biçimlerinde belirginleşmektedir. Mu'tezilî

<sup>90</sup> Cârullah, *el-Mu'tezile*, 73; Delen, *Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin Kelâm Sistemi*, 191-195.

<sup>91</sup> Cârullah, *el-Mu'tezile*, 73; Delen, *Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin Kelâm Sistemi*, 191-195.

<sup>92</sup> Cârullah, *el-Mu'tezile*, 71-72.

kelâmcılar, ilim ve kudret gibi sıfatlar söz konusu olduğunda zât-sıfat özdeşliği (zâta zâid olmama/zâta ircâ) yönünde tutarlı argümanlar geliştirmiş, bu sıfatların zâta dıșsal ontolojik varlıklar olarak kabul edilmesinin tevhîdi zedeleyeceğini savunmuşlardır. Buna karşılık irade, kelâm ve duyusal sıfatlar gündeme geldiğinde, aynı açıklama çerçevesinin sürdürülemediği, bu sıfatların ya hâdis kabul edildiği ya mecazî yorumlara tâbi tutulduğu ya da ilim ve kudret gibi başka sıfatlara indirgendikleri görülmektedir.<sup>93</sup>

Bu noktada söylenmesi gereken, Mu'tezile'deki farklı açıklama modellerinin ilkesizlikten değil, sıfat teorisini bütün alanlara aynı biçimde uygulamanın doğurduğu teolojik ve ahlâkî gerilimlerin bazı sıfat alanlarında farklılaştırılmış izahları zorunlu kılmasından kaynaklandığıdır. Özellikle irade sıfatı bağlamında, zât-sıfat özdeşliği ilkesinin aynen uygulanması durumunda Allah'ın hem hayrı hem şerri irade eden bir varlık olarak tasavvur edilmesi gerekecek, bu ise Mu'tezile'nin adalet ('adl) anlayışıyla açık bir çatışma doğuracaktır. Benzer biçimde sem' ve basar sıfatlarının literal biçimde kabulü, teşbîh ve tecsîm riskini gündeme getirecektir. Dolayısıyla Mu'tezilî kelâmcılar, tevhîdi koruma amacıyla ortaya koydukları ilkeyi, yine tevhîd ve adalet gibi üst ilkeleri muhafaza etmek adına uygulama düzeyinde esnetmek zorunda kalmışlardır. Mu'tezile, ilâhî zâtın birliğini koruma konusunda son derece hassas ve rasyonel bir çizgi izlerken, bu çizgiyi bütün sıfatlara aynı yöntemle uygulayamamış, ortaya çıkan boşlukları ise ma'nâ, ahvâl, mecaz ve hâdislik gibi ara kavramlarla doldurmaya çalışmıştır.<sup>94</sup> Cârullah'ın okuması, bu yönüyle Mu'tezilî sıfat teorisinin hem gücünü hem de yapısal çeşitliliğini eş zamanlı olarak ortaya koymaktadır.

### Sonuç

Bu çalışma, Zühdi Hasan Cârullah'ın *el-Mu'tezile* adlı eseri bağlamında Mu'tezile'nin ilâhî sıfatlar doktrinini, "tevhîd" ilkesinin kurucu rolünü merkeze alarak incelemiştir. İnceleme, Cârullah'ın Mu'tezilî sıfat teorisini yalnızca tarihsel bir tasvir düzleminde aktarmakla kalmayıp, mezhep içi farklı açıklama modellerini aynı problem alanı içinde bir araya getirerek sistematik bir okuma çerçevesi oluşturduğunu göstermiştir. Bu çerçevede tevhîd, Cârullah'ın

<sup>93</sup> Cârullah, *el-Mu'tezile*, 71-74.

<sup>94</sup> Cârullah, *el-Mu'tezile*, 61-75.

anlatısında hem yöntemi belirleyen bir ilke hem de sıfat tartışmalarının nihai sınıyıcısı konumundadır: Allah'ın zâtında çokluk, bileşiklik ve parçalanma tasavvuruna yol açabilecek her yorum, teolojik ve mantıksal gerekçelerle yeniden değerlendirilmekte, sıfatlar, zâtın birliğini koruyacak biçimde kavramsallaştırılmaktadır.

Makalenin bulguları, Cârullah'ın Mu'tezile'ye dair yaklaşımının iki yönlü bir katkı ürettiğine işaret etmektedir. Birincisi Cârullah, Mu'tezile'nin tenzih ve rasyonalite eksenli teolojik arayışını, klasik kelâm literatüründe dağınık biçimde ele alınan tartışmaları toparlayan bütüncül bir çerçeve içinde görünür kılmakta, zât-sıfat ilişkisini yalnızca mezhepler arası bir ihtilaf başlığı olmaktan çıkararak, ilâhî birliğin korunması bakımından merkezi bir teolojik problem alanı olarak yeniden konumlandırmaktadır. İkincisi ise Mu'tezile içindeki kavramsal çeşitliliği Muammer b. Abbâd'ın ma'nâ teorisi, Ebû Hâşim el-Cübâî'nin ahvâl yaklaşımı, Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'ın zât-sıfat özdeşliği formülü ve bu modellere yöneltilen eleştiriler tek tek aktarmakla kalmayıp, bu çeşitliliği tevhîd ilkesinin, farklı ontolojik hassasiyetler ve epistemolojik öncelikler eşliğinde sürdürülmeye çalışıldığı açıklama biçimleri olarak okumaya imkân tanıyan bir analitik perspektif geliştirmesidir. Bununla birlikte Cârullah, özellikle irade, kelâm, sem' ve basar gibi sıfatlar söz konusu olduğunda, bu açıklama çizgisinin aynı tutarlılıkla sürdürülemediğine dikkat çekmekte ve söz konusu durumu doktriner bir tutarsızlık ya da açıklama boşluğu olarak değerlendirmektedir. Ne var ki burada karşı karşıya olunan durum, Mu'tezile'nin ilkesiz veya gelişigüzel bir yaklaşım benimsemesinden ziyade, aynı tevhîd ilkesini bütün sıfatlara aynı biçimde uygulamanın doğuracağı teolojik ve ahlâkî sonuçlardan bilinçli biçimde kaçınma çabasıyla ilgilidir. Bu yönüyle Cârullah, mezhep içi ayrışmaları basit bir "tutarsızlık" kategorisine indirgemek yerine, ortak bir ilkenin farklı bağlamlarda farklı biçimlerde işletilmesinin doğurduğu teorik gerilimleri görünür kılan açıklayıcı bir dil üretmektedir.

Bu makale ayrıca, sıfat tartışmasının tarihsel ve felsefî arka planını (erken ve modern dönem polemikler, ta'til eleştirileri, Yunan felsefesiyle kurulan dolaylı temaslar ve selbî sıfat yaklaşımının teolojik arka planı) Cârullah'ın okumasıyla ilişkilendirerek, modern bir telif metnin devraldığı entelektüel hafızayı ve bu hafızayı yeniden düzenleme biçimini açıklığa kavuşturmayı hedeflemektedir. Bu yönüyle çalışma, Mu'tezilî tevhîd anlayışının modern dönemdeki

temsiline, öne çıkan kavramsal tercihlere ve bu temsilin kelâm araştırmaları açısından değerlendirilmesine ışık tutan bir örnek inceleme niteliği taşımaktadır.

Sonuç olarak bu araştırma, Cârullah'ın *el-Mu'tezile'* sini, Mu'tezile'nin sıfat doktrini "tevhîd merkezli" bir sistematik içinde yeniden okumaya elverişli bir kaynak olarak konumlandırmıştır. Elde edilen değerlendirmeler, Cârullah'ın eserinin hem klasik kelâm mirasıyla irtibatı koruyan hem de modern okurun kavramsal beklentilerine yanıt veren bir anlatı ve eleştiri dili kurduğunu ortaya koymaktadır. Bu tespit, Cârullah'ın çalışmasının çağdaş kelâm araştırmaları bakımından yalnızca bir "mezhep tanıtımı" değil, zât-sıfat ilişkisi problematiğini tarihsel süreklilik ve kavramsal analiz içinde ele almaya imkân veren mukayeseli bir tartışma zemini sunduğunu göstermektedir. Bu çerçevede, Mu'tezilî tevhîd anlayışının modern yorumlarının daha geniş bir literatür içinde karşılaştırmalı biçimde ele alınmasına ve sıfat teorilerinin metodolojik okumalarına yönelik yeni çalışmalara da kapı aralamaktadır.

### **Kaynakça**

- Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devlet, 1928.
- Akın, Murat. *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013.
- Arıkaner, Yusuf. "Ebü's-Senâ Şemseddin el-İsfahânî'de Tenzihî Sıfatlar ve Aklî Arazların Allah'ın Zâtından Tenzihî". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2020): 313-332.
- Aruçi, Muhammed. "Vâsıl b. Atâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/539-541. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Baş, Bilal. "Monoteist Bir Hıristiyanlık Yorumu: Aryüsçülük Mezhebi". *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 9 (2000): 167-200.
- Becker, C. H. "Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung". *Zeitschrift für Assyriologie* 26 (1922): 188-190.
- Can, Seyithan. *Cehm b. Safvân ve Teolojik Paradigmasını Anlamak*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.

- Cârullah, Zühdi Hasan. el-Mu'tezile. Kahire: Matbaatü'l-Mehdi, 1947.
- Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 31/391-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 37/100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çurak, Halil. "Abdülkerim Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri". Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, ts.
- Delen, Halil İbrahim. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin Kelâm Sistemi. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Dillon, John M. The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220. Rev. ed. Ithaca-New York: Cornell University Press, 1996.
- Erat, Damla. "Kant-Frege ve Wittgenstein'da Anlam Problemi Üzerine". Erciyes Akademi 36/2 (2022): 593-608.
- Erdinç, Ziya. "İbnü'l-Melâhimî'nin Ahkâm Teorisinin Zât-Sıfat İlişkisi Tartışmalarındaki Yeri". Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi, İslami İlimler Özel Sayısı (Ekim 2023): 149-188.
- Erman, Uğur. "Ehl-i Hadîs ve Mu'tezile Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dîl İlmîne, Dönemin Te'lifâtına ve Sosyal ve Beşerî İlişkilere Yansıması (Hicrî III. Asır)". Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/1 (2017), 83-105.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl. el-İbâne 'an Usûlî'd-Diyâne. Beyrut: Dâr İbn Zeydûn, ts.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl. Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn. Ed. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 3. Basım, 1980.
- Fârâbî. el-Medînetü'l-Fâzıla. Thk. Albert Nader. Beyrut: Dâr al-Maşrik, 1993.
- Gazzâlî. el-İktisâd fî'l-i'tikâd. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2019.
- Gazzâlî. el-Munkız mine'd-Dalâl. Ed. Câbir Faysal el-Busheykh. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2003.

- Gutas, Dimitri. Yunanca Düşünce Arapça Kültür. Çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed. Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Red 'alâ İbnî'r-Râvendî el-Mulhid. Thk. H. S. Nyberg. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1925.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihâl. Thk. Muhammed İbrahim Nasr – Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1996.
- İbn Sînâ. eş-Şifâ: el-İlahiyyât. Thk. İbrâhîm Medkûr. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 2005.
- İbnü'l-Esir, İzzüddîn. el-Kâmil fî't-Târîh. Ed. C. J. Tornberg. Leiden, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed. el-Muğnî fî Ebvâbî't-Tevhîd ve'l-Adl. Thk. Taha Hüseyin – Abdülhamid Ahmed. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1965.
- Karahüseyn, Samet. "Klasik Düşünceden Modern Düşünceye, Mu'tezile ve Yeni Mu'tezile Söylemi". Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi 9/2 (Temmuz 2019), 347-363.
- Koloğlu, Orhan Şener. Cübbâilerin Kelâm Sistemi. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar". UÜİF Dergisi 16/2 (2007).
- Köksal, Emre. "İlk Dönem Mu'tezile Kelamında Zât-Sıfat İlişkisi". SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 40 (2018): 235-249.
- Lewis, David K. On the Plurality of Worlds. Oxford: Blackwell, 1986.
- Mann, William E. "Divine Simplicity". Religious Studies 18/4 (Aralık 1982): 451-471.
- Mann, William E. "Divine Simplicity". The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Ed. Edward N. Zalta –Uri Nodelman. Winter 2023 Edition. Stanford, 2023. Erişim 1 Şubat 2026. <https://plato.stanford.edu/entries/divine-simplicity/>

Maraz, Hüseyin. "Ahmed Emin'in Yorumuyla Mu'tezile". Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi 13/2 (2022), 623-648.

Muhtaroglu, Nazif. "Plantinga and Ash'arites on Divine Simplicity". Kader 18/2 (2020): 488-499.

Neşşâr, Ali Sâmî. Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.

Öz, Mustafa. "Ca'd b. Dirhem". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 6/542-543. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Philo. Philo in Ten Volumes. Ed. F. H. Colson - G. H. Whitaker. Cambridge: Harvard University Press, 1929-1962.

Sancar, M. Mustafa. Eş'arî Kelâmının Değişim Süreci. İstanbul: Kitâbî, 2024.

Sarioğlu, Huriye. Mu'tezile'ye Göre Hüsün-Kubhun Dinî ve Aklî/Felsefî Temelleri. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2024.

Şehristânî. el-Milel ve'n-Nihal. Thk. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.

Şehristânî. Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm. Thk. Alfred Guillaume. Kahire, 2009.

Tanrıkulu, Sadık. "Kâdî Abdülcebâr'ın Zât-Sıfat Anlayışı". JASS Studies (ts.).

Turgut, Hüsnü. "Allah'ın Sıfatlarının Temellendirilmesinde Tekâbül Delili ve Eleştirisi". Mevzu 15 (2026): 23-55.

Ulutaş, Yasin. "Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin Kelâmî Görüşleri". Tasavvur 6/2 (2020): 1107-1136.

Ünsal, Mehmet Fadıl. "Zât-Sıfat Tartışması". Dicle İlahiyat Dergisi 25/2 (2023): 323-333.

Ünverdi, Veysi. "Mu'tezile'nin İnanç Sistemi: Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı". Artuklu Akademi 2017/4/2 (2017), 1-28.

Walzer, Richard. Greek into Arabic. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

- Watt, W. Montgomery. İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri. Çev. Ethem Ruhi Fırlalı. Ankara: Sarkaç, 2010.
- Weber, A. History of Philosophy. New York: Scribner's, 1907.
- Wensinck, A. J. The Muslim Creed. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.
- Wolfson, H. Austryn. Kelâm Felsefeleri. Çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Yiğit, Zeyneb. Mu'tezile'nin Tevhîd Anlayışı. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi, 2024.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kelâm". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 25/196-203. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

*mevzu*

*sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences*

e-ISSN 2667-8772

*mevzu*, Haziran/June 2026, s. 16: 363-390

**Kıraat Öğretiminde Dijital Yöntemler:  
erQuran ve nQuran Platformlarının Karşılaştırmalı Analizi**  
Digital Methods in Quranic Education:  
A Comparative Analysis of the erQuran and nQuran Platforms

**Muhammed Talha KILIÇ**

Dr. Öğr. Gör., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat ABD,  
Dr. Lecturer, Faculty of Theology, Kütahya Dumlupınar University,  
Department of Quranic Reading and Recitation,  
**ORCID:** 0000-0001-6368-1972  
**ROR ID:** 03jtrja12

**DOI:** 10.56720/msbd.2026.s16.353

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 10 Mart / February 2026

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 3 Haziran / May 2026

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran / June 2026

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Kılıç, Muhammed Talha. "Kıraat Öğretiminde Dijital Yöntemler: erQuran ve nQuran Platformlarının Karşılaştırmalı Analizi". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 16 (Haziran 2026): 363-390. <https://doi.org/10.56720/msbd.2026.s16.353>

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC 4.0



## Öz

Bu çalışma, biri Batı diğeri Doğu menşeli iki dijital kıraat platformunun kıraat öğretimi açısından değerini konu edinmektedir. erQuran ve nQuran isimli bu iki platform, teknolojik imkanların kıraat ilminin öğretimine tatbikini ortaya koyan iki önemli örnek olarak gözükmektedir. Çalışmanın en önemli sorusu bu örneklerin içeriği, kapsamı ve kullandıkları dijital imkanların sosyal bir bilim olan kıraatin öğretimine ne gibi katkılar sunduğudur. Bu kapsamda konu, mukayeseli analiz yöntemiyle ele alınmıştır. Söz konusu katkıların hali hazırda devam etmekte olan klasik kıraat öğretimine ne derece entegre edilebileceği, bu entegrasyonun *fem-i muhsin* olgusu etrafında nasıl şekilleneceği, sema', arz ve edâ yöntemleri içerisinde nerede konumlanabileceği gibi sorular çalışmanın cevap aramaya çalıştığı sorulardan birkaçıdır. Bunun sonucunda erQuran'ın kıraat farklılıkları hakkında daha genel bilgiler verdiği, nQuran'ın ise daha özel ve ihtisaslaşma gerektiren bilgiler vererek kıraat öğretiminde daha işlevsel olduğu görülmüştür. Çalışma, bu iki dijital platform özelinde başkaca teknolojik imkanların bu ilme tatbiki hususunda yeni bir usul teklif ederek bu usule *istinâ'î* (*yapay*) ismini vermektedir. *Istinâ'î* metodun yapay zekâ ve dijital gelişmeler vasıtasıyla ortaya çıkan yeni bir öğretim metodu olması gerektiğini ortaya koymaya çalışan bu çalışma, kıraat ilminin güncel gelişmelerden geri kalmaması, yer ve zaman şartlarından bağımsız olarak öğrenilmesi gibi amaçlar öngörmektedir. Araştırma, yapay zekâ destekli dijital uygulamaların kıraat ilmindeki öğrenim sürecini kısalttığını, kimi zaman zor ve uzun olan bu süreci daha kolay ve motive edici bir sürece çevirdiğini saptamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kıraat, erQuran, nQuran, Dijital Öğretim Yöntemleri, Yapay Zekâ.

## Abstract

This study examines the value of two digital Quran reading platforms, one Western and one Eastern, in terms of teaching Quranic recitation. These two platforms, erQuran and nQuran, appear to be two important examples demonstrating the application of technological capabilities to the teaching of Quranic recitation. The most important question of the study is what contributions the content, scope, and digital capabilities of these examples offer to the teaching of recitation, which is a social science. Within this scope, the subject

has been addressed using comparative analysis methods. In questions the study seeks to answer include the extent to which these contributions can be integrated into the ongoing classical teaching of recitation, how this integration will take shape around the concept of *fem-i muhsin*, and where it can be positioned within the methods of *sema'*, *arz*, and *edâ*. As a result, it has been observed that the erQuran provides more general information about differences in recitation, while the nQuran provides more specific and specialized information, making it more functional in the teaching of recitation. The study proposes a new method for applying other technological capabilities to this science, specifically for these two digital platforms, and names this method *istinai* (artificial). This study, which seeks to demonstrate that the artificial method is a new teaching method emerging through artificial intelligence and digital developments, envisions goals such as ensuring that the science of recitation does not lag behind current developments and that it can be learned independently of place and time constraints. The research finds that AI-supported digital applications shorten the learning process in the science of recitation, transforming what is sometimes a difficult and lengthy process into an easier and more motivating one.

**Keywords:** Recitation, erQuran, nQuran, Digital Teaching Methods, Artificial Intelligence.

## Giriş

İçinde bulunulan yüzyılda teknolojinin baş döndürücü bir hızla gelişmesi sadece beşerî ve fennî bilimleri değil sosyal bilimleri de etkilemektedir. Bu etki ilahiyat bilimlerine de sirayet etmekte, teknolojinin bu bilimlere tatbiki hususu yeni açılımlar gündeme getirmektedir. Özellikle yapay zekânın daha işlevsel bir şekilde ilahiyat bilimlerinde kullanılmaya başlaması birtakım etik kaygıları ürettiği gibi bambaşka kolaylıklara da sebep olmaktadır. İlahiyat bilimleri içerisinde kadîm bir yere sahip olmasına karşın akademik alanda yeni yeni kendine yer bulan kıraat ilimleri ise bu etki ve dönüşümden olumlu anlamda yararlanmaktadır. Yapay zekâ ve dijital teknolojilerinin kıraat ilimlerine tatbiki<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Muhammed Talha Kılıç, "Yapay Zekâ ve Kıraat", *Uluslararası Kıraat İlimi Sempozyumu-1 (Kıraat İliminin Günümüz Meseleleri-Sorunlar ve Çözümler)* (Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2024), 2/216-252; Süleyman Kaban, "Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Teknolojik İmkânlar ve Kullanımı",

henüz yolun başında olsa da dijital mecrâda çok daha sistemli ve derin çalışmaların ortaya çıkması araştırmacılar için heyecan vericidir. Bu çalışmaların şu ana kadar ki en iyi örneklerinden ikisi olan erQuran ve nQuran platformları bu makalenin ana konusunu oluşturmaktadır. Bu platformların kıraat öğretimine tatbiki, öğretim sürecinde kullanılabilirliği ve potansiyel faydaları makalenin ele almayı hedeflediği temel konulardır. Bunun yanı sıra her iki platformun eksikleri ve geliştirilmeye açık yönleri ile mukayeseli analizi makelede yer alacak hususları oluşturmaktadır. Söz konusu platformların kıraat ilminin geleneksel öğretim yöntemleri içerisinde nasıl bir yer tutabileceği ve bu hususta yeni bir usul teklifi ise çalışmanın ortaya koymak istediği sonuçlardan biridir.

### 1. EVQ (erQuran) Projesi ve Mahiyeti

Dilimize Kur'ân'ın Kıraat Farklılıkları Ansiklopedisi olarak çevirilebilecek "Encyclopedia of the variant readings of the Qur'an" kısa adıyla Evq hakkında internet sitesinde şu bilgiler aktarılmaktadır:

"Kur'an'ın alımlama ve aktarım tarihini incelemek için tasarlanmış açık erişimli bir platformdur. Platform, Kur'an'ın eleştirel bir aygıtı olarak işlev görür; Arapça kaynaklarda kaydedilen farklı okumalar hakkında veri sağlar. EvQ, Harvard Üniversitesi tarafından sağlanan fon ve ödüller sayesinde geliştirilmiştir."<sup>2</sup>

Tanımdan anlaşılacağı üzere Evq, Kur'ân'ın toplumlar tarafından nasıl kabul edildiğini ve bu kabulden sonra nasıl aktarıldığını inceleme amacı taşımaktadır. Platform incelendiğinde tanımdaki "Kur'an'ın eleştirel bir aygıtı olarak işlev görür." ifadesi daha iyi anlaşılacaktır. Buna göre platform Kur'ân'ın farklı kıraatler üzerinden kritik edilmesine olanak sağlamaktadır.

Evq platformunun geliştiricisi olan Doç. Dr. Shady Hekmat Nasser, Harvard Üniversitesi Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri bölümünde görev yapmaktadır. Nasser'in çalışmalarının daha ziyade Kur'ân ve Kıraat ilimleri üzerine

---

*İlahiyat Akademi* 10 (Aralık 2019), 65-86; Hayati Genç - Ali Yılmaz, "Dijital Çağda Kuran Öğretimi: Teknoloji ve Sosyal Medyanın Kuran Eğitimindeki Yeri", *Mütefekkir* 12/23 (Temmuz 2025), 239-267; Mohammed Zakariah vd., "Digital Quran Computing: Review, Classification, and Trend Analysis", *Arabian Journal for Science and Engineering* 42/8 (Ağustos 2017), 3077-3102; Abdul Hakim, "Integrasi Media Digital Interaktif Dalam Pengajaran Materi Qur'an Dan Hadist", *Jurnal IHSAN Jurnal Pendidikan Islam* 3/3 (2025).

<sup>2</sup> erquran EVQ (Erişim 04 Mart 2025), "About".

yoğunlaştığı görülmektedir. Yayınlanan çalışmalarından birkaçını burada zikretmek önemlidir:

1. The Transmission of the Variant Readings of the Qur'ân: The problem of tawâtur and the emergence of shawâdhdh (*Kur'ân'ın Kıraat Farklılıklarının Aktarımı: Tevatür Sorunu ve Şâzz Kıraatlerin Ortaya Çıkışı*), Leiden: Brill, 2012.

2. "(Q. 12:2) We have sent it down as an Arabic Qur'ân: Praying behind the Lisper" (*Biz onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik: Peltek Bir İmamın Ardında Namaz Kılmak*), *Islamic Law and Society*, 23 (2016), ss. 23-51.

3. "The Grammatical Blunders of Qur'ân Reciters: Zallat al-qâri' by Abû Hafş al-Nasafi (öl. 537/1142)" (*Kur'ân Karîlerinin Gramer Hataları: Ebû Hafş en-Neseî'nin (öl. 537/1142) Zallat al-qâri' Eseri*), *Journal of Abbasid Studies*, 2 (2015): 1-37.

4. "Revisiting Ibn Mujâhid's Position on the Seven Canonical Readings: Ibn 'Âmir's Problematic Reading of kun fa-yakûna" (*İbn Mücâhid'in Yedi Kanonik Kıraat Konusundaki Görüşünü Yeniden Değerlendirmek: İbn Âmir'in Tartışmalı kun fa-yakûna Okuması*), *Journal of Qur'anic Studies*, 17.1 (2015): 85-113.

5. "The Two-Râwî Canon before and after ad-Dânî (öl. 444/1052-3): The Role of Abû t-Tayyib Ibn Ghalbûn (öl. 389/998) and the Qayrawân/Andalus School in Creating the Two-Râwî Canon" (*Ed-Dânî (öl. 444/1052-3) Öncesi ve Sonrasında İki Râvî Sistemi: Ebû't-Tayyib İbn Galbûn (öl. 389/998) ve Kayrevan/Endülüs Ekolünün İki Râvî Sistemini Oluşturmadaki Rolü*), *Oriens*, 41 (2013): 41-75.<sup>3</sup>

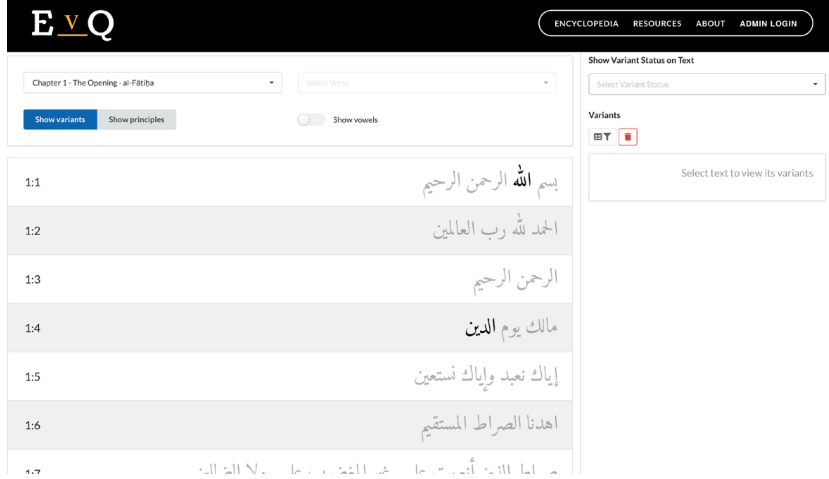
Nasser'in yukarıdaki çalışmaları kıraat ilminin önemli konularına yoğunlaşmaktadır ancak bunlardan çoğunun Türk akademisinde değerlendirilmemiş olması üzücüdür. Bunlardan sadece *The Second Canonization of the Qur'ân (324/936): Ibn Mujâhid and the Founding of the Seven Readings* isimli İbn Mücâhid (öl.324/936) ve Yedi Kıraatin temellerini konu edindiği çalışma tanıtılmıştır.<sup>4</sup> Nasser'in; kıraat, kıraat farklılıkları ve kıraatlerin rivayeti hususunda yoğunlaştığı çalışmalarının Evq'ın oluşmasına katkı sağladığı açıktır.

<sup>3</sup> Harvard University, "Shady H. Nasser" (Erişim 06 Mart 2025).

<sup>4</sup> Eren Pilgir, "Shady Hekmat Nasser, The Second Canonization of the Qur'an (324/936)", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 51 (2024), 196-201.

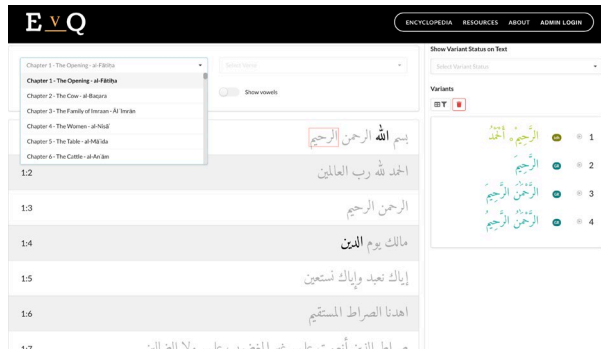
## 1.1. EVQ'nın Kullanımı ve Özellikleri

Platform aşağıdaki şekilde gösterilen bir anasayfa ile kullanıcıları karşılamaktadır.



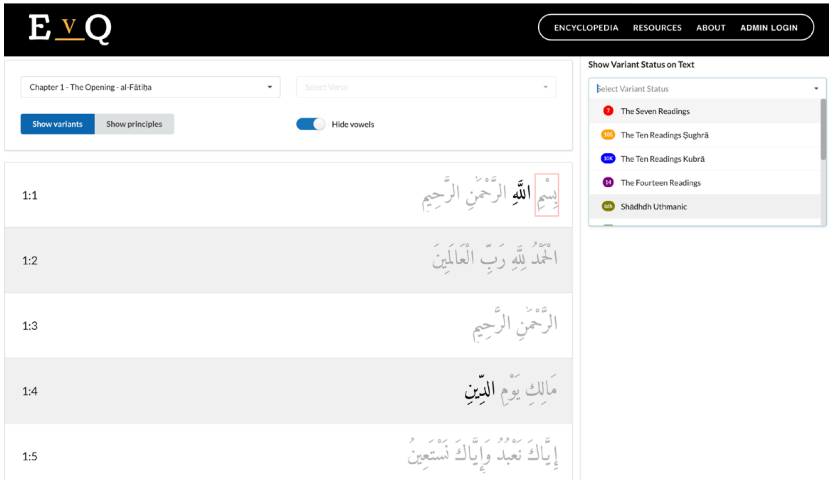
Şekil 1 Evq Anasayfa

Anasayfada ilk olarak Fâtiha Sûresi'nin görüntülediği görülmektedir. İmlec yardımıyla sûre üzerindeki kelimelere tıklamak suretiyle kelime üzerinde herhangi bir kıraat farklılığının olup olmadığı izlenebilmektedir. Yukarıdaki chapter butonundan 114 sûre için de aynı işlemin yapılması ve kıraat farklılıklarının izlenmesi mümkündür.



Şekil 2

Şekil 2 incelendiğinde söz konusu chapter butonundan diğer sûrelerin seçilebileceği görülmektedir. Aynı zamanda Fâtiha Sûresi üzerindeki kelimelerin renklerinde görünen ton farklılıkları, o kelime üzerinde herhangi bir kıraat farklılığı olup olmadığı göstermektedir. Söz gelimi Fatiha Sûresi özelinde incelendiğinde daha koyu bir tona sahip olan Allah ve Din lafızları üzerinde herhangi bir kıraat farklılığının bulunmadığı ancak bunlar haricindeki daha açık bir tona sahip olan lafızlar üzerinde kıraat farklılıklarının bulunduğu belirtilmektedir.



Şekil 3

Şekil 3’te ise sayfanın sağ kısmında yer alan “select variant status” bölümünden farklı kıraatler seçilebilmektedir. Buna göre okuyucu herhangi bir sûre üzerinde hangi kıraate ait farklılıkları incelemek isterse onu görebilmektedir. Bu bölümde toplamda 10 farklı kıraati tercih etmek mümkündür. Bu on farklı kıraat içerisinde yer alan kıraatler şöyledir:

1. Yedi Kıraat
2. ‘Aşru’ş-Şuğra
3. ‘Aşru’l-Kübra
4. On Dört Kıraat

5. Şaz Kıraatler (Hz. Osman Mushafı)
6. Şaz Kıraatler (Hz. Osman Mushafı Dışındaki)
7. Gramatik Kıraatler
8. Hatalı Okuyuşlar
9. Şîî Kıraatler

Nasser, yukarıdaki kıraatleri ayrıntılı olarak açıkladığı youtube video-sunda ‘Aşru’ş-Şuğra’da İbnü’l-Cezerî’nin (öl. 833/1429) *ed-Dürretü’l-muğıyye*’sine, ‘Aşru’l-Kübra’da ise *et-Taıyyibetü’n-neşr*’ine atıfta bulunmaktadır.

Verse	Arabic Text	Reading	Color	Number
1:1	بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ	مَلِكٍ	Red	1
1:2	الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ	مَلِكٍ	Red	2
1:3	الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ	مَلِكٍ	Purple	3
1:4	يَوْمَ الْمَدِينِ	مَلِكٍ	Green	4
1:5	إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ	مَلِكٍ يَوْمَ	Green	5
1:6	اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ	مَلِكٍ	Green	6
		مَلِكٍ	Green	7
		مَلِكٍ	Green	8
		مَلِكٍ	Green	9
		مَلِكٍ	Green	10
		مَلِكٍ يَوْمَ	Green	11

Şekil 4

Yukarıdaki tabloda “The Seven Readings” “Yedi Kıraat” seçeneği seçildiğinde hangi kelimeler üzerinde yedi kıraat farklılığının bulunduğu kırmızı yedi rakamı ile gösterilmektedir. Bu gösterim sadece yedi kıraatin vuku bulunduğu kelimeleri işaret etmektedir. Bu işlem görülmek istenen diğer kıraat farklılıkları için tekrarlandığında onlara ait ayrı renkler ile gösterilmektedir. Söz gelimi aşağıdaki tabloda الحمد kelimesi üzerinde vuku bulan farklı kıraatler, kendilerine ait belirlenmiş renkler ve kısaltmalar yardımıyla incelenebilmektedir:

Şekil 5

Tablo incelendiğinde الحمد kelimesinin on dört kıraat içerisinde الحمد şeklinde bir okunuşunun olduğu mor renkli 14 rakamı ile gösterilirken, aynı kelimenin şâz<sup>5</sup> kıraatlerde الحمد şeklinde bir okunuşunun olduğu yeşil renk içerisinde *şdh* kısaltması ile gösterilmektedir. Burada ilgili kelime üzerindeki on kıraat farklılığının olduğunu gösteren bölüme bir de ses kaydı yüklenmiştir. Bu sayede ilgili farklılığının nasıl okunduğu da işitilebilmektedir. Ancak bu ses kaydı her farklılık için yüklenmemiştir. Bu durum yedi ve on dört kıraattaki farklılıklar için söz konusudur.

Evq sadece kıraat farklılıklarının izlenebilmesine değil, farklı kıraatlerdeki okuyuş prensiplerinin görülebilmesine de imkân vermektedir. Aşağıdaki tablo Bakara Sûresi özelinde bu durumu göstermektedir:

<sup>5</sup> Yusuf Ziya Kurtuluş, "Şâz Kıraatlerin Mahiyeti ve Çeşitleri", *Tafsir Dergisi* 3/1 (30 Mayıs 2023), 17-37.

The screenshot shows the nQuran platform interface. At the top, there is a navigation bar with 'E v Q' logo and links for 'ENCYCLOPEDIA', 'RESOURCES', 'ABOUT', and 'ADMIN LOGIN'. Below this, there is a search bar with 'Chapter 2 - The Cow - al-Baqara' selected and a 'Select Verse' dropdown. There are buttons for 'Show variants', 'Show principles', and a 'Show vowels' toggle. The main content area displays four verses with Arabic text and colored markers: 2:1 'بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ الْم', 2:2 'ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِیْهِ هٰدِیْ لِّلْمُتَّقِیْنَ', 2:3 'الَّذِیْنَ یُؤْمِنُونَ بِالْغَیْبِ وَیُقِیْمُونَ الصَّلٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ یَنْفِقُونَ', and 2:4 'وَالَّذِیْنَ یُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَیْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ'. On the right, there is a 'Principles of Recitation (usul)' table with columns for 'Name', 'Rule', and 'Color'. The table lists various recitation rules with their corresponding colors.

Name	Rule	Color
س	سكت حمزة	Blue
ا	إمالة أو تقلیل	Yellow
ع	إدغام كبير	Red
ر	ترقیق	Brown
ظ	تعلیظ	Orange
ب	إبدال كل حمزة ساكنة حرف مد من جنس حركة ما قبلها	Green
ن	نقل حركة الحمزة	Cyan
ض	ضم هاء الضمیر	Pink
ا	المعزبان المتلاصقان: التحقیق أو تسبیل الثانية بإدخال أو دون إدخال أو أبدالها ألفاً مدیة	Light Blue

Şekil 6

Tablo incelendiğinde; sekte, imâle, idğâm, terkîk gibi okuyuş prensipleri uygulama yerlerinde kendilerine tahsis edilen farklı renklerle gösterilmiştir. Bu durum kıraat farklılıklarındaki çeşitli edâ prensiplerini göstermesi sebebiyle önemlidir ancak söz konusu edâ prensiplerinin hangi kıraatlerde olduğu gösterilmemektedir. Bu da ansiklopedinin eksik yanını oluşturmaktadır.

## 2. nQuran ve Mahiyeti

nQuran platformu hakkında bilgi verilen sayfada şu ifadeler yer almaktadır:

“Nûn Kur’an ve İlimleri Sitesi, Kur’ân ilimleri alanında, özellikle kıraat ilmi ve mütevatir Kur’an rivayetleriyle ilgili konularda uzmanlaşmış bir sitedir. Sitede, kıraat alanında uzman, icâzetli kurrâlar ile şer’î, dilbilimsel ve teknik yeterliliğe sahip seçkin bir ekip görev yapmaktadır. Nûn sitesi, kıraat ilmini ihya etme ve dinî ilim talebeleri için onu kolaylaştırma gayesiyle, modern teknolojik imkânları kullanarak bu ilim alanına katkıda bulunmayı hedeflemektedir.”<sup>6</sup>

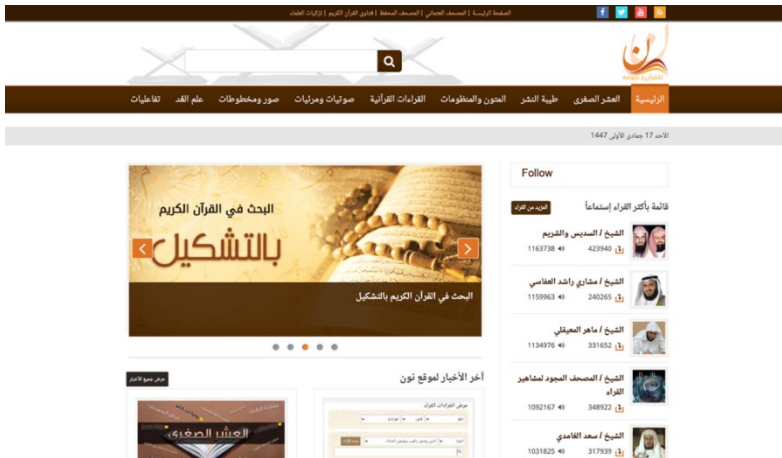
Yukarıdaki tanıtım irdelendiğinde platformun özellikle kıraat ilmi alanında ve mütevatir rivayetler hususunda uzmanlaşmış bir internet sitesi olduğu iddiası dikkat çekmektedir. Sitenin bu alanda uzman, icazetli kurrâlar,

<sup>6</sup> nquran Nûn li'l-Kur’âni ve ‘Ulûmihî (Erişim 09 Kasım 2025), “من نحن”.

dilbilimi ve teknik uzmanlardan oluşan bir heyet tarafından idare edilmesi ise siteye önem verildiğini ve içerisinde yer alan bilgi ve paylaşımların ilmî bir ciddiyetle oluşturulduğu izlenimini vermektedir. Platform bu hususiyetiyle erQuran'dan ayrılmaktadır. Nitekim erQuran'da yalnızca platformun geliştiricisi olan Shady Hekmat Nasser'ın ismi yer almaktadır. Her ne kadar Nasser'ın bağlı bulunduğu kurum olan Harvard'ın ismi zikredilse de sitenin hazırlanmasına katkı sunan belirli bir ekip ve bu ekibin niteliğinden söz edilmemektedir. nQuran'ın yukarıdaki tanıtım metninde kıraat ilmini ihya etme ve ilim talepleri için daha kolay ve ulaşılabilir kılma maksatlarıyla teknolojik imkanları kullandığını ifade etmesi oldukça önemlidir. Bu husus araştırmanın temel sorularından olan teknolojinin kıraat öğretimine tatbiki meselesini ihtiva etmesi sebebiyle, söz konusu sitenin de benzer yaklaşımda olduğunu ortaya çıkarmaktadır. nQuran platformunun hangi ülke tabanlı olduğuna ilişkin bir bilgiye ilgili sitede ulaşılammıştır. Ancak platformun ana dilinin Arapça olması, Körfez ülkeleri ağırlıkta olmak üzere Arap coğrafyasından ilim erbabı ve kârilere yer vermesi, platformun, Arap-Körfez ülkelerinde geliştirildiğini göstermektedir.

## 2.1. nQuran'ın Kullanımı ve Özellikleri

Kur'an'ın kıraat farklılıklarının sesli ve görsel olarak izlenebildiği ve bu alana dair temel bazı metinlerin yine sesli ve görsel olarak takip edilebildiği nQuran sitesinin ana sayfası aşağıda gözükmemektedir:



Şekil 7 nQuran Anasayfa

Yukarıdaki görselden hareketle sitenin ana sayfası incelendiğinde platformun, 'aşru's-şuğra özelinde kıraat farklılıklarını dijital ortama taşıdığı görülmektedir. Konu ile ilgili sekmekler açıldığında sırasıyla 'aşru's-şuğra'nın tanımını yapılarak; kâriiler arasındaki ihtilaflar, edâ ihtilafları, ihtilaflı kelimeler ve bu ihtilafların karşılıklı izlenebilmesine yönelik sayfaların tanıtımı yapılmaktadır. Buna göre bir kişi, kıraat imamları arasındaki okuyuş farklılıklarını site içerisinde rahatlıkla takip edebilmekte, bu ihtilafları toplu olarak görebilmekte ve bir imamın diğer bütün imamlara olan ihtilaflarını âyet âyet inceleme imkanına erişebilmektedir.



Şekil 8

Yukarıdaki şekilde söz konusu farklılıkların nasıl izlenebileceğine dair örnek bir uygulama paylaşılmıştır. Buna göre Fâtiha Sûresi'nin dördüncü âyeti seçilerek bu âyette Âsım kıraatinin Hafs rivayeti ile Nâfi kıraati arasındaki farklılık görülmek istenmiştir. Burada âyette geçen مَالِك kelimesi Nâfi kıraatinde, bulunduğu üzere mîm ve lâm harfleri arasındaki elif harfinin hazfiyle ملك olarak okunmaktadır. Platformun bu bölümünde kıraatlerin râvileri de seçilebilmektedir. Buna göre araştırmacı, râvi seçimi yapmak suretiyle de okuyuş farklılıklarını görebilmektedir. Platformun 'aşru's-şuğra bölümü kıraat ilminin

öğrenimi ve öğretimi açısından zengin veriler sunmaktadır.<sup>7</sup> İlgili sekmede râviler arasındaki edâ farklılıkları/tercihleri de izlenebilmektedir. Söz gelimi kıraatlerde; sûreler arasındaki fasl/geçiş farklılıkları, sâd ص harfinin ze ز sesi verilerek (işmâm ile) okunması; işmâm, idgâm, sıla ve teshîl gibi edâya ilişkin hususlar her bir sûre üzerinden ayrı ayrı inceleme imkanına sunulmaktadır. Araştırmacı bu farklılıkları sûre sûre ve kıraat imamları üzerinden görebilmektedir. İlgili bölüm kıraat imamları ve râvilerinin birbirlerinden ayrı düştükleri veya tek kaldıkları okuyuş farklılıklarına da yer vermektedir. Aşağıda söz konusu sekmeden bir örnek paylaşılmıştır. Buna göre İmam Hamza'nın (öl. 156/773) Tebbet Sûresi özelinde bütün râvilerinden tek kaldığı okuyuşların görülmesi istenmiştir. Bu durumda Hamza'nın kendi râvilerinden farklı okuyuşu varsa onlar gösterilecektir. Burada bir diğer seçenek de mevcuttur. Buna göre araştırmacı isterse, Hamza'nın cumhurdan ayrıldığı farklılıkları da gözlemleyebilecektir. Bu durum diğer altı kıraat imamı için de geçerlidir.

عرض انفرادات القراء

Tweet f Share

حمزة

انفرادات

جميع الرواة

الإخلاص

وامراته حمالة الحطب

بحث الآيات

خلف عن حمزة

في قوله تعالى (وامراته حمالة الحطب) - رقم الآية : 4

في قوله تعالى (وامراته)

حمزة

قرأ بتحقيق الهمزة وصلًا، ووقف  
بتسهيل الهمزة.

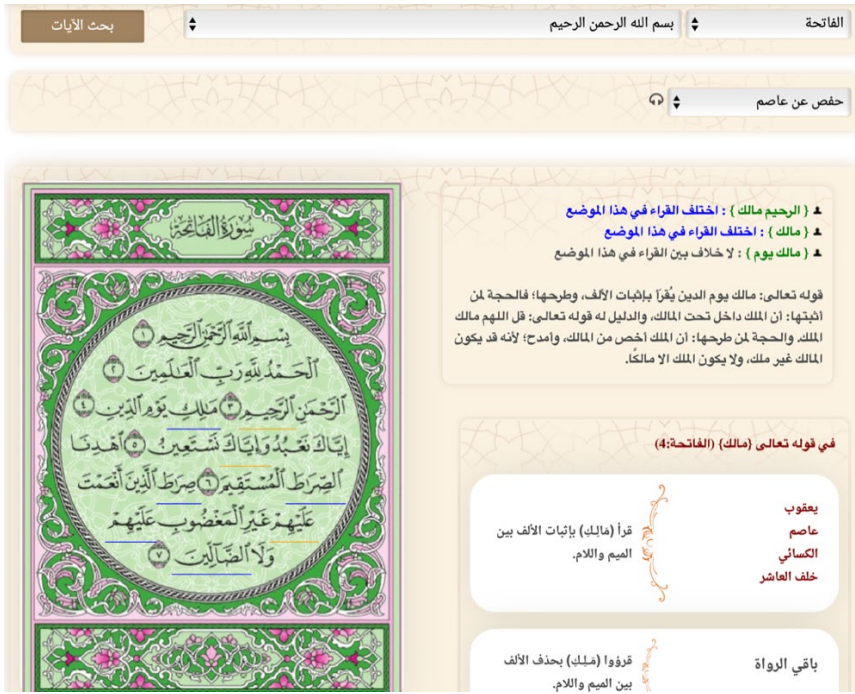
باقي الرواة

قرؤوا بتحقيق الهمزة وصلًا ووقفًا.

Şekil 9

<sup>7</sup> "العشر الصغرى"، Ulûmihî, Nûn li'l-Ḳur'âni ve 'Ulûmihî.

nQuran platformu kıraat öğretimi için çok zengin veriler sunmaktadır. Sitenin 'aşru's-şuğra sekmesinde 10 kıraat imamı ve râvileri hakkında bibliyografik bilgiler verilmektedir. Bu bilgilendirme sitenin Tayyibetü'n-neşr bölümünde râvilerin de tariklerini içerecek şekilde derinleşerek devam etmektedir. Bu sekmede kıraat öğretimi için önemli bir bölüm daha vardır ki burası 'aşru's-şuğrâ'nın mushaf üzerinden âyet âyet incelenmesine imkân tanımaktadır. Araştırmacı bu bölümde âyetlerde vârid olan kıraat tevcihlerini mushaf üzerinden öğrenebilmekte ve bunları ilgili kıraatleri seçmek suretiyle dinleyebilmektedir.



بحث الآيات

بسم الله الرحمن الرحيم

الفاتحة

حفص عن عاصم

﴿الرحيم مالك﴾ : اختلف القراء في هذا الموضوع  
﴿مالك﴾ : اختلف القراء في هذا الموضوع  
﴿مالك يوم﴾ : لا خلاف بين القراء في هذا الموضوع

قوله تعالى: مالك يوم الدين يُقرأ بإثبات الألف، وطرحها؛ فالحجة لمن أثبتها: أن الملك داخل تحت المالك، والدليل له قوله تعالى: قل اللهم مالك الملك، والحجة لمن طرحها: أن الملك أخص من المالك، وأمدح؛ لأنه قد يكون المالك غير ملك، ولا يكون للملك إلا مالكا.

في قوله تعالى (مالك) (الفاتحة:4)

يعقوب  
عاصم  
الكسائي  
خلف العاشر

قرأ (مالك) بإثبات الألف بين الميم واللام.

قروا (مليك) بحذف الألف بين الميم واللام.

باقي الرواة

Şekil 10

Yukarıdaki resimde Fâtiha Sûresi'ndeki kıraat farklılıklarının mushaf üzerinden görülebildiği bir örnek yer almaktadır. Bu örnekte söz konusu farklılıkların altı, sarı ve mavi çizgilerle belli edilerek gösterilmiştir. İmlec yardımıyla ilgili suretlerin üzerine gelindiğinde resmin sağında yer alan bilgilendirme tablosu açılmaktadır. Burada ikinci âyetten üçüncü âyete geçişte **الرَّحِيمِ مَالِكٍ** ve **مَالِكٍ** ifadelerinde vuku bulan kıraat farklılıkları görülmektedir. Her iki farklılığı savunanların delilleri ise yukarıda görülen bir paragraf içerisinde kısaca aktarılmıştır. Sağ üstteki bilgilendirme tablosunda farklılıkların olduğu lafızların üzerine tıklandığında ise sağ altta beliren bir tablo ortaya çıkmaktadır. Burada ise ilgili lafızları kimlerin nasıl okuduğu hakkında bilgi verilmektedir. Buna göre Yakub, Âsım, Kisâî ve Halefu'l-Âşîr, **مَالِكٍ** kelimesini elifin isbâtı ile **مَالِكٍ** şeklinde okurken bunların dışında kalan imamlar elifin hazfi ile **مَلِكٍ** şeklinde okumaktadırlar.

nQuran platformu yalnızca kıraatler arası farklılıklara değil, rivayetler arası farklılıklara da yer vermektedir. Platformun القراءات القرآنية bölümü altında yer alan الفروق بين القراءات sekmesi, kıraatlerin râvilerinin birbirleri arasındaki farklılıklarını konu edinmektedir. Bu sekmede İbn Verdân-İbn Cemmâz, Riveys-Ravh, Hişâm-İbn Zekvân, Dûrî-Sûsî, Verş-Kâlûn, Şu'be-Hafs, Halef-Hallâd, Ebu'l-Hâris-Dûrî-Kisâî ve Bezzî-Kunbül şeklinde râvilerin aralarındaki farklılıklara yer verilmektedir. Aşağıdaki resim söz konusu sekmeden bir örneğe işaret etmektedir.

شعبة	حفص	البيان
﴿أَتَجِدُّهُمْ، وَأَتَجِدُّهُمْ، وَأَتَجِدُّهُمْ، أَدَدُّهَا، لَتَجِدُّهُمْ، فَأَتَجِدُّهُمْ﴾ أدغم شعبة الذال في التاء في باب الاتخاذ	﴿أَتَجِدُّهُمْ، وَأَتَجِدُّهُمْ، أَدَدُّهَا، أَدَدُّهَا، أَدَدُّهَا، فَأَتَجِدُّهُمْ﴾ أظهر حفص الذال الساكنة عند التاء	﴿أَتَجِدُّهُمْ﴾ حيث أن
﴿هُزُوا، كُفُوا﴾ قرأ بهمزة على الواو	﴿هُزُوا، كُفُوا﴾ قرأ بواو بلا همز	﴿هُزُوا، كُفُوا﴾ حيث أن
﴿زُرُوفٌ﴾ قصر شعبة الهمزة أي بدون مد	﴿زُرُوفٌ﴾ قرأ بمد الهمزة	﴿زُرُوفٌ﴾ حيث أن
﴿حُطَّوَاتٍ﴾ أسكن شعبة الطاء	﴿حُطَّوَاتٍ﴾ ضم الطاء	﴿حُطَّوَاتٍ﴾ حيث أن
﴿أَلْبَيُوتِ، بَيُوتِ﴾ كسر الباء معرفاً كان أو منكراً مضافاً أو غيره	﴿أَلْبَيُوتِ، بَيُوتِ﴾ قرأ بضم الباء	﴿أَلْبَيُوتِ، بَيُوتِ﴾ حيث أن

Şekil 11

Yukarıdaki resim incelendiğinde Âsım'ın iki râvisi olan Hafs ve Şu'be'ye ait okuyuş farklılıklarının bir bölümü görülmektedir. Bu kapsamda Hafs'ın اتخذتم fiilindeki sakin ذ (ذال) harfini ت (تا) harfine idgam etmeksizin harfi izhar ederek okuduğu görülmektedir. Hafs'ın râvisi olan Şu'be ise tam bir idgam ile ذ (ذال) harfini ت (تا) harfine katıp ت (تا) harfini şeddeli bir şekilde okumaktadır. Tabloda farklı kelimelere ait örneklerle de yer verilmiştir. Nihayetinde ilgili sekme, râviler arasındaki okuyuş farklılıklarının izlenebilmesine olanak tanımaktadır.

nQuran platformunun kıraat öğretimine tatbikatı düşünüldüğünde öne çıkan en önemli özelliklerinden biri de temel kıraat metinlerini içermesidir. Bu kapsamda platform, aşağıdaki eserlerin hem sesli olarak dinlenebilmesine hem de metinlerinin ayrıntılı olarak incelenebilmesine imkan tanımaktadır:

1. *Tuhfetü'l-etfâl ve'l-ğilmân fi tecvîdi'l-Kur'ân* - Süleyman el-Cemzûrî (öl.833/1429)<sup>8</sup>
2. *Mukaddimetü'l-Cezeriyye* - İbnü'l-Cezerî
3. *Manzûmetü'l-müfîd fi't-tecvîd* - Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Bedreddîn eṭ-Ṭîbî (öl.979/1571)<sup>9</sup>
4. *Hırzu'l-emânî ve vechu't-tehânî fi'l-kıraâti's-Seb'* - İmam Şâṭîbî (öl. 590/1194)
5. *ed-Dürretü'l-muḍıyye* - İbnü'l-Cezerî
6. *eṭ-Ṭayyibetü'n-neşr* - İbnü'l-Cezerî

<sup>8</sup> Eserle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Recep Koyuncu, "Kur'ân Eğitiminde Manzûm Tecvid Geleneği: Cemzûrî ve Tuhfetü'l-Etfâl Adlı Manzûm Eseri = Poetical Tajwîd in the Education of the Qur'ân: Jamzûrî and His Work Tuhfat al-Atfâl", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi = Cumhuriyet Theology Journal* 21/3 (Aralık 2017), 1497-1533.

<sup>9</sup> Eser, Eymen Rüşdü Süveyd tarafından hem tahkik hem de şerh edilerek yayınlanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Bedreddîn eṭ-Ṭîbî, *Manzûmetü'l-müfîd fi't-tecvîd*, thk. Eymen Rüşdü Süveyd (Cidde, 1997). Eymen Rüşdü Süveyd, *Şerhu Manzûmeti'l-müfîd fi't-tecvîd* (İstanbul: Dâru'l-Gavsânî, 2019).

7. *Manzûmetü aķiletü etrâbi'l-ķaşâ'id fi esne'l-maķāşid* - İmam Şâtıbî8. *Nâzımetü'z-zehr* - İmam Şâtıbî

The screenshot displays the nQuran platform interface. At the top, there is a search bar and a navigation menu with options: "الرئيسية", "العشر الصغرى", "طیبة النشر", "المتون والمنظومات", "القراءات القرآنية", "صوتيات ومرئيات", "صور ومخطوطات", "علم الفد", "تفاعليات". Below the navigation menu, there is a "Tweet" section with a "Share" button. The main content area is titled "المتون والمنظومات" and features a list of exercises. The first exercise is "تحفة الأطفال والطلان في تجويد القرآن" with a duration of 00:06. The second exercise is "المقدمة الجزرية" with a duration of 00:00. The third exercise is "منظومة المفيد في التجويد" with a duration of 00:00. The fourth exercise is "حز الأمانی ووجه التهانی فی القراءات السبع" with a duration of 00:00. The fifth exercise is "الدرة المضیة فی القراءات الثلاث المتممة للعشر المرضیة" with a duration of 00:00. The sixth exercise is "طیبة النشر فی القراءات العشر" with a duration of 00:00. The seventh exercise is "منظومة عقیلة أتراب القاصد فی أسنى المقاصد" with a duration of 00:00. The eighth exercise is "ناظمة الزهر" with a duration of 00:00. The exercises are listed in a table with columns for "من", "إلى", "تكرار السطر", and "تكرار القائمة".

من	إلى	تكرار السطر	تكرار القائمة
1	5	تكرار السطر	تكرار القائمة
2			
3			

Şekil 12

Yukarıdaki resim, nQuran platformunda yer alan kıraat ilmine dair metinlerin bulunduğu sekmeyi göstermektedir. Resim incelendiğinde söz konusu metinlerin tamamının manzum metinler oluşu dikkat çekmektedir. Bu metinlerin her biri, sesli olarak dinlenmeye açık hale getirilmiştir. Üstelik bunun belirli tekrarlar ile dinlenebilmesi metinlerin ezberlenmesini kolaylaştırmaktadır. Bu itibarla kıraat öğretiminde aktif olarak kullanılması mümkün gözükmektedir. Bu metinlerden özellikle Şâtıbî'nin *Hırzu'l-emânî'si*, İbnü'l-Cezerî'nin *ed-Dürre'si* ve *et-Tayyibe'sinin* varlığı, eserlerin seb'a ve aşere tarikleri içerisindeki eğitim müfratında aktif olarak kullanılması sebebiyle ilgili sekmeyi daha da önemli hale getirmektedir.

Platformda kıraat ve Kur'an ilimlerine yönelik toplamda 126 eserin yazma nüshalarına yer verilmektedir.<sup>10</sup> Bu eserlerin her birinin görüntüleri siteye yüklenmiş olup araştırmacıların kullanımına açılmıştır. Bu imkân sitenin, kıraat farklılıklarının izlenebildiği bir platform olmasının yanı sıra dijital bir ansiklopedi olmasına da olanak sağlamaktadır. Son tahlilde nQuran, otuzu aşkın kârînin Kur'an tilavetlerinin dinlenebilmesi ve Kıraat ve Kur'an ilimleri hakkında çok sayıda eğitici ses dosyalarına sahip olmasıyla kıraat öğretiminde görsel ve işitsel imkanları bir arada sunmaktadır.

### 3. erQuran ve nQuran'ın Kıraat Öğretimine Tatbiki Üzerine Yeni Bir Teklif

Klasik kıraat tedrisatında üç öğretim yönteminin kullanıldığı izahtan varestedir. Bu yöntemler; sema', arz ve edâ yöntemleri olarak isimlendirilmektedir.<sup>11</sup> Bunlar, *fem-i muhsin* bir hocanın riyazetinde tatbik edilerek talebelerin kıraat ilmini doğru bir şekilde ahzedebilmeleriyle mümkün olmaktadır. Burada öncelikli olarak yukarıda detaylı bir şekilde irdelenen iki dijital platformun bu yöntemlere entegrasyonunun mümkünlüğü ele alınacaktır. Bununla söz konusu platformların kıraat öğretiminde bilinen yöntemlere adabte edilerek kullanılmasının ne denli mümkün olduğu sorgulanacak, mümkün değilse bu ve benzeri platformların yeni bir yöntemi ortaya çıkarmasının değeri irdelenecektir.

Dijital kıraat platformlarının ilkinin oluşturan Evq, kıraat farklılıklarının hem görsel hem de işitsel olarak alımlanabilmesine olanak sağlamaktadır. Bu durum Evq'nun öğretim yöntemlerinden olan sema' içerisinde kullanılabileceğini göstermektedir. Ancak platformun ilgili kıraat farklılığının hangi imama ya da râvisine ait olduğunu bildirmemesi ve kıraatin temel özellikleri hakkında bilgi vermemesi onun sema' yöntemi içerisindeki işlevselliğini kısıtlar niteliktedir. Nitekim platform, kıraat ilmine vâkıf bir öğretici eşliğinde sınıf

<sup>10</sup> Nûn li'l-Ḳur'âni ve 'Ulûmihî, "مخطوطات القرآن وعلومه".

<sup>11</sup> Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 97-100; Necati Tetik, "Kıraat Eğitiminin Dünü, Bugünü, Yarını ve Kıraat Eğitiminde Meslekler", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları IV: Kıraat İlmî ve Problemleri*, ed. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 164; Yaşar Akaslan, "Türkiye'de Kıraat İlmî Eğitim-Öğretimi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (15 Aralık 2018), 1100.

ortamında akıllı tahta ya da projeksiyon cihazı gibi materyaller aracılığı ile kullanıldığında asıl faydasını gösterecektir. Buna göre öğrenci, söz konusu farklılıkları defter ya da kitap dışında daha farklı, renkli ve vurgulu bir materyal üzerinde görme imkanına erişecek bu da onun öğrenme hızına ve motivasyonuna olumlu katkı sağlayacaktır.

İkinci platform olan nQuran, kıraat farklılıklarını imamlara ve râvilerine nispet ederek göstermesiyle erQuran'dan ayrılmaktadır.<sup>12</sup> Üstelik burada kıraat farklılıkları erQuran'da olduğu gibi bilgisayar hatlı âyet gösterimi üzerinden değil bizzat mushaf üzerinden görülebilmektedir. Söz konusu farklılıkların dinlenmesinde de nQuran, erQuran'dan ayrılmaktadır. Buna göre erQuran, kıraat farklılığının yalnızca bütün olarak dinlenmesine izin verirken nQuran, bu farklılıkları imam ve râvilerine göre ayrı ayrı seçip dinletme imkanı sunmaktadır. Bu da nQuran'ın sema' metodu içerisinde erQuran'a oranla daha işlevsel olduğunu göstermektedir. Burada öğretici, kıraat farklılıklarını nQuran'ın ilgili sayfasını akıllı tahta ya da projeksiyon üzerinde göstererek dinletebilmekte, öğrencinin vücutu hem zengin bir görsel çeşitlilik hem de işitsel farklılık üzerinden almasına yardımcı olabilmektedir.

erQuran ve nQuran platformlarının kıraat farklılıklarını farklı derecelerde olsa dinletme imkanını sunmaları hasebiyle sema' öğretimi içerisinde bir öğretici eşliğinde kullanılabileceğini belirttikten sonra her iki platformun arz ve edâ metotları içerisindeki tatbikinin imkanını irdelemek gerekecektir. Bu iki metot da öğrencinin okumasına dayandığı için şu aşamada platformların sınırları dışında kalmaktadır. Çünkü bu metotların tatbiki platformlara entegre edilecek ileri düzey ses tanıma teknolojileri ile mümkün olmaktadır. Platformlar özelinde olmasa da bu hususta birtakım çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Bunlardan biri yapay zekâ destekli Kur'an okuma asistanı olarak tanıtılan *Tarteel* uygulamasıdır.<sup>13</sup> Ayrı bir çalışma konusu olan bu uygulama, yapay zekâ destekli ses tanıma özelliği sayesinde okuyucunun sesini kaydederek olası hatalarda uyarı vermektedir. Ancak bu sistemin yalnızca harf ve hareke hatalarını yakaladığı mahreç ve sıfat ayrımı yapamadığı görülmüştür. Buna rağmen uygulama, teknolojinin ilerleyen yıllardaki gelişimine bağlı olarak yapay zekâ

<sup>12</sup> Bk. Şekil 10

<sup>13</sup> "Tarteel", *Tarteel.ai* (Erişim 04 Mart 2026).

destekli ileri ses tanıma teknolojilerinin kıraat ilmine entegrasyonunu mümkün kılması sebebiyle önemli bir girişim olarak görülmelidir. Bu da kuşkusuz kıraat eğitim-öğretiminin daha nitelikli, hızlı ve ulaşılabilir olması hususunda heyecan uyandırmaktadır. Burada önemli olan husus, erQuran ve nQuran platformlarına baştan eklemeli bir dil olan Arapça için ASR denilen Automatic Speech Recognition yani otomatik konuşma sisteminin entegre edilmesidir. Arapça'nın fonetik yönü kuvvetli, her bir harfi için ayrı bir mahreç ve sıfatının bulunduğu bir dil olması onun sadece ASR ile analiz edilmesini zorlaştırmaktadır. Bu aşamada her bir harfin doğru telaffuzunu kontrol edecek fonem analizi geliştirilmelidir. Türkçe için yapılan bir çalışmada fonem analizi ile birlikte geliştirilen dil modelinin büyük oranda Türkçe harflerin doğru telaffuzlarını yakaladığı tespit edilmiştir.<sup>14</sup> Bu da benzer çalışmanın Arapça üzerinden tatbikinin yolunu açarak, ses tanıma teknolojisinin dijital kıraat platformlarına entegrasyonunu mümkün kılmaktadır.

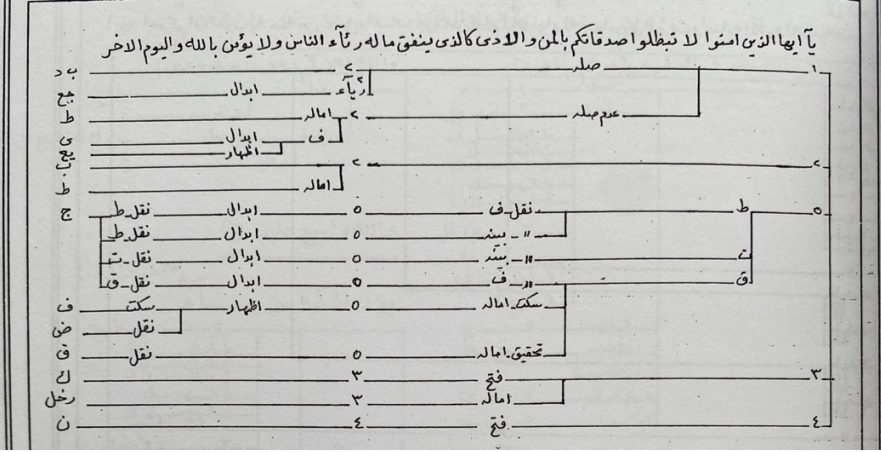
erQuran ve nQuran platformları şu an için sema' öğretimi içerisinde uygulanabilir olsa da arz ve edâ içerisindeki tatbiki henüz yeterli seviyede değildir. Yukarıda bahsi geçen ses ve fonem analizi yapacak teknolojik yeterliliğin ilgili platformlara uygulanması ise her ne kadar arz ve edâyı pratik olarak mümkün kılsa da bu öğretim yöntemlerinin klasikdeki karşılığını tam olarak yansıtamayacaktır. Bu sebeple ilgili teknolojik yöntemlerin kıraat ilmine tatbiki bu ilmin öğretiminde yeni bir usulü zorunlu kılmaktadır. Bu yeni usul, ihtiva ettiği yapay zekâ teknolojileri ve dijitalleşme sebebiyle *istınâ'î (yapay)* kavramıyla isimlendirilebilir. *Istınâ'î* yöntem kıraat ilmine meraklı öğrencinin belirli bir yer ve öğreticiden bağımsız bir şekilde teknolojinin imkanlarını kullanarak bu ilmi almasını ifade edecektir. Aynı zamanda bu yöntem, sema' usulü içerisindeki işitmeye dayalı pekçok hususu tek bir kârîye bağlı kalmadan yerine getirme çeşitliği ve imkânı sunması sebebiyle sema' dan ileri bir seviyede konumlanabilme potansiyeline sahip olacaktır. Ancak *istınâ'î* usul, *fem-i muhsin* olgusunun arz ve edâ usullerinde daha sistemli ve aktif çalışması sebebiyle bu usullerden daha geride konumlanacaktır. Buradan hareketle söz konusu teknolojik

---

<sup>14</sup> Burak Tombaloğlu - Hamid Erdem, "Deep Learning Based Automatic Speech Recognition for Turkish", *Sakarya University Journal of Science* 24/4 (2020), 736.

gelişmelerin kıraat öğretim yöntemlerine tatbiki; sema', istinâ'î, arz ve edâ şeklindeki bir usul sıralamasını beraberinde getirecektir.

Klasik kıraat öğretiminde vücuhât gösterimi, imamları ve râvilerini temsil eden çeşitli remizler aracılığıyla olmaktadır. Bizim *istinâ'î* metot altında yer verdiğimiz erQuran ve nQuran platformlarında ise bu gösterim renkler ve sekme-ler ile yapılmaktadır. Aşağıda Bakara Sûresi 264. âyetin klasik usuldeki ve ilgili dijital platformlardaki gösterimine yer verilmiştir:



Şekil 13 Klasik Vücûhât Gösterimi

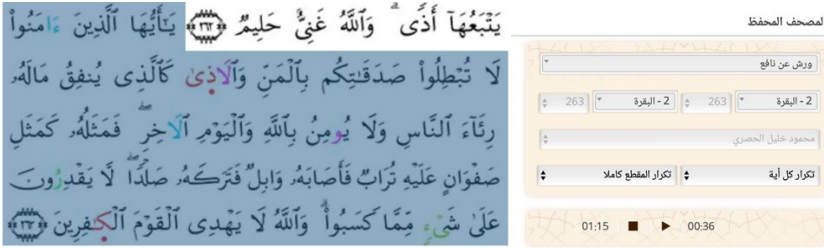


Şekil 14 nQuran Gösterimi

Yukarıdaki her iki gösterim incelendiğinde ilk olarak ilgili kıraat farklılıklarının klasik gösterimde, imamlar ve râvilerine ait rûmuzlar ve bunları birbirleri ile ilişkilendiren diyagram çizgileri ile gösterildiği görülmektedir. Bu gösterim, yüzyıllardır süregelen bir usul olmasına rağmen âyet üzerindeki farklılıkları toplu olarak belirli bir sıra ile gösterebilme kapasitesine sahiptir. Buna göre klasik gösterimde önce imamlar hiyerarşik bir sıraya göre sıralanmıştır. Ardından üzerinde ihtilafın olmadığı kelimeler düz bir çizgi ile gösterilmiştir. İhtilafın olduğu ilk kelimeye gelindiğinde ise bu ihtilafın ne şekilde gerçekleştiği; sıla, ibdâl, imâle vb. edâ farklılıkları ifade edilerek gösterilmiştir. Kıraat talebesi tarafından belirli özellikteki defterlere çoğu zaman kurşun kalem ile kaydedilen ve *Kürrâse Sistemi* olarak bilinen bu klasik vücûhât çıkarma yöntemi, ülkemizde hala yaygın bir biçimde kullanılmaktadır.<sup>15</sup> Ancak her bir talebe tarafından ayrı ayrı tutulması gereken bu defterler ayrı bir zorluk ve mesai gerektirmesi sebebiyle ihmal edilerek fotokopi yardımıyla çoğaltılmış, bu durum da vücûhâta tam olarak muttali olunmasına sebep olmuştur.

<sup>15</sup> Murat Oltulu, "Kıraat İlmi Tedrisatında Suret (Vucûhât) Çıkarma Tekniği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65/2 (2024), 737-742.

Bakara Sûresi 264. âyetteki farklılık nQuran platformunda Şekil 14’te gösterilmiştir. Buna göre farklılığın olduğu kelimeler klasik gösterimdekine benzer şekilde çizgi ile gösterilmiştir. Ancak ondan farklı olarak ittifağın değil ihtilafın bir göstergesi olarak kullanılmıştır. Buna göre talebe, imleç yardımıyla ilgili kelimeler üzerine geldiğinde sağ tarafta bir sekme açılacak ve burada kelimenin imamlar ve/veya râvileri tarafından nasıl okunduğu ifade edilecektir. Söz konusu farklılık yukarıdaki klasik yöntemde hoca tarafından talebeye okunurken burada hazır olan ses senkronizasyonu ile istenildiği kadar dinlenebilmektedir. Üstelik ilgili farklılık sitenin bir başka sekmesinde daha ayrıntılı ve renkli olarak aşağıdaki gibi gösterilmektedir:



Şekil 15 nQuran Gösterimi

Yukarıdaki gösterimde ise ilgili âyet pasajının kıraat farklılıkları açısından ayrıca incelenmesine imkân tanınmaktadır. Buna göre söz konusu pasaj, sağdaki eklenti sayesinde tercih edilen kıraate göre istenilen sayıda tekrar edilerek dinlenebilmektedir. erQuran platformu ise Şekil 4’de görülebildiği üzere yalnızca var olan farklılığın; Kıraat-i Seb’a, ‘Aşru’ş-Şuğra ve ‘Aşru’l-Kübra gibi ne türden bir sistemin içerisinde yer aldığını belirtmekle yetinerek herhangi imam ya da râvi nispeti yapmamaktadır.

Dijital platformlardaki olanaklar, kıraat ilminin geleceğini belirlemede, bu ilmin eğitim ve öğretiminin yaygınlaşmasında çok çeşitli fırsatlar sunmaktadır. Bu ve benzeri platformların görsel ve işitsel teknolojileri bir arada sunması, pek çok duyu organına etkili bir şekilde hitap etmesi, öğrenme hızı ve motivasyonunu olumlu etkilemektedir. Buradan hareketle teknolojik gelişmelerin geldiği son noktayı gösterebilme adına tarafımızca klasik vücûhât çıkarma yöntemini dijitalle aktarma denemesi yapılmıştır. Google Gemini kullanılarak yapılan bu

deneme, dijital vücûhât çıkarmanın bir örneğini teşkil etmekte olup aşağıdaki resimde gösterilmiştir:



Şekil 16 Google Gemini Gösterimi

Yukarıdaki resim, Şekil 13'teki klasik vücûhât şemasının Gemini'ye aktarılmasıyla yalnızca birkaç farklılığın komut olarak verilmesi ile oluşturulmuştur. Resimde bazı bilgi ve gösterim hataları olsa da Gemini, söz konusu gösterimde genel bir başarı sağlamış görünmektedir. Çeşitli renkler, animasyon geçişleri ve ses senkronizasyonlarını bir arada kullanarak farklılıkları kolay ve kalıcı bir şekilde sunmaya çalışmıştır. Hiç kuşku yok ki bu sistem, daha planlı ve organize bir ekip tarafından kullanıldığında çok daha başarılı sonuçlar verecektir.

Başlangıcından itibaren tahta levhalar, kalemler, kâğıt defterler vb. araçların kullanıldığı<sup>16</sup> kıraat eğitim-öğretimi, söz konusu araçları kendi dönemleri içerisinde etkili bir şekilde kullanarak bu ilmin gelişmesine ve asırlar boyunca devam eden ilmi bir geleneğe dönüşmesine yardımcı olmuştur. Ancak yapay zekâ çağını yaşadığımız ve etkilerini derinden hissettiğimiz bu zamanda, ortaya çıkan yeni imkân ve gelişmeleri yakından takip etme ve bunları olabildiğince İslâmî ilimlere tatbik etme gerekliliği hasıl olmuştur. Bu gereklilik aracı amaca dönüştürmeden, söz konusu ilimlerin özüne sadık kalarak

<sup>16</sup> Alaaddin Salihoglu, "Mağrib ve Kuzey Afrika'da Geleneksel Hafızlık Usulü: Tarihsel Gelişim ve Yöntem", *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 1004-1006.

gerçekleştğinde ise asıl amacına ulaşacak, dün olduğu gibi bugün ve gelecekte de ilimlerin güncelliğini koruyacaktır. Köklü ilmî mirasın en önemli tezahürlerinden olan Kıraat İlmi de bu gelişmelerden olabildiğince yararlanmalı, genel de doğru bir tilavetin yaygınlaşmasına özel de ise bu ilmin inceliklerinin inşasına odaklanarak geleceğe olan yürüyüşünü gerçekleştirmelidir.

### Sonuç

Bu çalışma kıraat farklılıklarını dijital ortama taşıyan özelde iki farklı platformu genelde ise farklı dijital imkanları mercek altına alarak kıraat eğitimi ve öğretimi açısından değerlendirmeyi amaçlamıştır. Bu kapsamda erQuran ve nQuran siteleri kapsamlı olarak ele alınmış, kıraat ilmine dair ihtiva ettikleri bilgiler ve ortaya koydukları sistem irdelenmeye çalışılmıştır. Her iki sitenin de mevcut kıraat eğitimi içerisinde kullanılabilirliği tartışılmış bu hususta bazı tekliflerde bulunulmuştur. Bu kapsamda erQuran'ın şuan için Yedi Kıraat, 'Aşru's-Şuğra, 'Aşru'l-Kübra, On Dört Kıraat ve Şîh Kıraatler kapsamındaki farklılıklara işaret ettiği, bununla birlikte şâz kıraatleri de gösterdiği saptanmıştır. Sitenin ferşi farklılıklar yanında usûl konularından olan sıla, ibdâl, imâle gibi edâ farklılıklarını da gösterdiği görülmüştür. Tüm bu gösterimlerin, kullanımını kolay, sade ve anlaşılır bir arayüz ile yapılmasının söz konusu farklılıkları hızlı bir şekilde görebilmeyi sağladığı anlaşılmıştır. Bu da sitenin ana amacının giriş seviyesindeki kıraat bilgisini hızlı ve kolay bir şekilde aktarmak olduğu sonucunu ortaya çıkarmıştır. Ancak bunların yanı sıra sitenin kıraat farklılıklarını imam ve râvilerine nispet etmeden göstermesi en büyük eksikliği olarak saptanmıştır. Bu durumda site, kıraat öğretiminde ancak bir öğretici rehberliğinde kullanılabilir bir formatla sınırlı kalmıştır. erQuran'ın yalnızca teorik bilgi sunması, söz konusu farklılıkların nasıl edâ edildiğine dair ses dosyalarını içermemesi, onun büyük bir kısmı işitmeye dayanan kıraat ilmindeki öğretim potansiyelini sınırlandıran bir başka kusur olarak ortaya çıkmıştır.

Çalışmada değerlendirilen bir diğer platform olan nQuran ise, erQuran'a nazaran daha kapsamlı ve nitelikli içerikleri ile dikkat çekmektedir. Sitede Yedi Kıraat, 'Aşru's-Şuğra ve 'Aşru'l-Kübra kapsamındaki kıraatlerin hem mushaf üzerinde hem de âyet bazlı incelenebildiği görülmüştür. Burada kıraatler imamlarına ve râvilerine nispet edilerek açık bir şekilde sunulmuş, söz konusu ihtilaflar anlaşılabilir bir şekilde izah edilmiştir. Üstelik her bir kıraat

farklılığının tilavetine yönelik ses dosyalarının bulunması ve bunların istenildiği oranda tekrar edilerek dinlenilmesi siteyi kıraat eğitimi açısından müstesna bir konuma taşımaktadır. Bu farklılıkların çeşitli görseller ile sunulması ise kıraat eğitimini motive edici bir unsur olarak değerlendirilmiştir. nQuran içerisinde kıraat ilminin temel metinlerinden birkaçına yer verilmesi ve bu metinlerin ses dosyaları ile sunulması sitenin öne çıkan özelliklerinden olmuştur. Bunlara ilaveten kıraatin temel meselelerine ilişkin Arap dünyasında yazılan çeşitli makalelerin ve derslerin sitede paylaşılması, nQuran'ın bu alana dijital dünyada katkı sunan önemli bir mecra olduğunu ortaya çıkarmıştır. Tüm bu özellikleri ile nQuran, hem öğrencilerin bireysel olarak yararlanabileceği dijital bir mektep hem de öğreticilerin dersleri daha işlevsel ve kalıcı hale getirebilecekleri bir araç olarak kendini göstermektedir.

Çalışma, değerlendirilen iki siteden hareketle yapay zekânın ve teknolojik imkanların gelişmesini de öngörerek yeni bir öğretim usulü teklif etmiştir. Adına *istinâ'î* usul dediğimiz bu metot, kıraat eğitiminde kullanılacak tüm teknolojik araçları ve kullanım derecelerini ifade etmektedir. Bu usul, görsel ve işitsel olarak kıraat ilminin öğrenilebildiği, ilerleyen zamanlarda ise gelişmiş ses tanıma teknolojileri ve sesli hata tespit sistemleri ile daha nitelikli eğitim imkanlarının sunulacağı dijital mecraları kıraat eğitimi içerisinde bir noktada konumlandırmaktadır. Buna göre *istinâ'î* metot tüm bu imkanları sebebiyle kıraat eğitiminin sema' öğretiminden daha ileride, arz ve edâ öğretimlerinden ise geride konumlanmaktadır. Bu metot aynı zamanda kıraat ilminin önemli bir aşaması olan vücûhât çıkarma kısmına da önemli katkılar sunmayı hedeflemektedir. Gemini gibi yapay zekâ asistanları kullanılarak bir dijital vücûhâtın oluşturulabildiğinin görülmesi, çoğu zaman fotokopi ile geçirilen bu aşamanın daha nitelikli bir hale gelmesini sağlayacaktır. Tüm bu gelişmelerin ve öğretim teknolojilerinin kıraate tatbikini *istinâ'î* metot kapsamında sunmayı teklif eden bu çalışma, bu alanda yapılacak başkaca çalışmalarla gelişmeye açıktır. Son olarak ülkemizde erQuran ve nQuran gibi dijital kıraat mecralarının bulunmaması, toplumumuzda farklı kıraatlerin ehli dışında hala tam olarak anlaşılabilmesi ve garipsenmesi bu hususta özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı'na sorumluluk yüklemektedir. Başkanlığın kuran.diyamet internet sitesini ve Kur'an Akademi mobil uygulamasını bu hususta tekrar gözden geçirmesi ve

söz konusu özellikleri bir araya getirerek toplumla paylaşması kıraat ilminin anlaşılmasına ve benimsenmesine ciddi katkılar sunacaktır.

### Kaynakça

- Akaslan, Yaşar. "Türkiye’de Kıraat İlmi Eğitim-Öğretimi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (15 Aralık 2018), 1081-1107. <https://doi.org/10.18505/cuid.439689>
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2021.
- EVQ, erquran. Erişim 04 Mart 2025. <https://erquran.org>
- Genç, Hayati - Yılmaz, Ali. "Dijital Çağda Kuran Öğretimi: Teknoloji ve Sosyal Medyanın Kuran Eğitimindeki Yeri". *Mütefekkir* 12/23 (Temmuz 2025), 239-267. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1733231>
- Hakim, Abdul. "Integrasi Media Digital Interaktif Dalam Pengajaran Materi Qur’an Dan Hadist". *Jurnal IHSAN Jurnal Pendidikan Islam* 3/3 (2025).
- Harvard University. "Shady H. Nasser". Erişim 06 Mart 2025. <https://nelc.fas.harvard.edu/people/shady-h-nasser>
- Kablan, Süleyman. "Kur’an-ı Kerim Öğretiminde Teknolojik İmkanlar ve Kullanımı". *İlahiyat Akademi* 10 (Aralık 2019), 65-86. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilahiyatakademi/issue/51944/670379>
- Kılıç, Muhammed Talha. "Yapay Zekâ ve Kıraat". *Uluslararası Kıraat İlmi Sempozyumu-1 (Kıraat İlminin Günümüz Meseleleri-Sorunlar ve Çözümler)*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2024.
- Koyuncu, Recep. "Kur’ân Eğitiminde Manzûm Tecvid Geleneği: Cemzürî ve Tuhfetü'l-Etfâl Adlı Manzûm Eseri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi = Cumhuriyet Theology Journal* 21/3 (Aralık 2017), 1497-1533. <https://doi.org/10.18505/cuid.304374>
- Kurtuluş, Yusuf Ziya. "Şâzz Kırâatlerin Mahiyeti ve Çeşitleri". *Tafsir Dergisi* 3/1 (30 Mayıs 2023), 17-37. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tafsir/issue/90978/1665106>

- Nûn li'l-Ķur'âni ve 'Ulûmihî, nquran. Erişim 09 Kasım 2025.  
<https://www.nquran.com/ar/>
- Oltulu, Murat. "Kıraat İlmi Tedrisatında Suret (Vucûhât) Çıkarma Tekniği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65/2 (2024), 729-758.  
<https://doi.org/10.33227/auifd.1448251>
- Pilgir, Eren. "Shady Hekmat Nasser, The Second Canonization of the Qur'an (324/936)". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 51 (2024), 196-201.
- Salihoğlu, Alaaddin. "Mağrib ve Kuzey Afrika'da Geleneksel Hafızlık Usulü: Tarihsel Gelişim ve Yöntem". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2024), 979-1013. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1531532>
- Süveyd, Eymen Rüşdü. *Şerhu Manzûmeti'l-müfîd fi't-tecvîd*. İstanbul: Dâru'l-Gavsânî, 2019.
- Tetik, Necati. "Kıraat Eğitiminin Dünü, Bugünü, Yarını ve Kıraat Eğitiminde Meslekler". *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları IV: Kıraat İlmi ve Problemleri*. ed. Bedrettin Çetiner. 147-167. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- Ṭibî, Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Bedreddîn eṭ-. *Manzûmetü'l-müfîd fi't-tecvîd*. thk. Eymen Rüşdü Süveyd. Cidde, 1997.
- Tombaloğlu, Burak - Erdem, Hamid. "Deep Learning Based Automatic Speech Recognition for Turkish". *Sakarya University Journal of Science* 24/4 (2020).
- Zakariah, Mohammed vd. "Digital Quran Computing: Review, Classification, and Trend Analysis". *Arabian Journal for Science and Engineering* 42/8 (Ağustos 2017), 3077-3102. <https://doi.org/10.1007/s13369-017-2415-4>
- Tarteel.ai. "Tarteel". Erişim 04 Mart 2026. <https://tarteel.ai>

## Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi Yayın İlkeleri

1. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı çalışmaları yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe ve İngilizce dillerinde sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı tanıtımları yayımlanmaktadır.

2. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, yılda üç kez (15 Şubat – 15 Haziran – 15 Ekim) yayınlanan hakemli bir dergidir. Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi'nde makale kabulü, sayılara göre aşağıdaki tarih aralıklarında yapılmaktadır: Şubat Sayısı: 15 Ekim – 15 Kasım, Haziran Sayısı: 15 Şubat – 15 Nisan, Ekim Sayısı: 15 Haziran – 15 Ağustos. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

3. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.

4. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

5. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Mevzu / Sosyal Bilimler Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

6. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Mevzu / Sosyal Bilimler Dergisi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

7. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD atıf sisteminin kullanılmasını şart koşmaktadır.

8. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi’nde yayınlanan makaleler iThenticate intihal tespit programıyla taranmaktadır.

**Makale yazım kuralları için bakınız:**

<https://mevusbd.com/writing-rules>

## Mevzu – Journal of Social Sciences Publication Principles

1. Mevzu - Journal of Social Sciences aims to contribute to the national and international body of knowledge in the field of theology by publishing scientifically qualified original research articles, review articles, publication reviews, and reports on scholarly meetings at both national and international levels. The journal publishes original articles in the social sciences in Turkish and English, as well as review articles, publication reviews, and introductions to scholarly meetings.
2. Mevzu - Journal of Social Sciences is a peer-reviewed journal published three times a year (15 February - 15 June - 15 October). Manuscript acceptance is conducted according to the following issue-based submission windows:
  - February Issue: 15 October - 15 November
  - June Issue: 15 February - 15 April
  - October Issue: 15 June - 15 AugustManuscripts submitted after the specified dates are evaluated for the subsequent issue. A final decision regarding whether a submitted manuscript will be published is reached no later than three months after the last submission date, and the author(s) are duly informed.
3. Manuscripts submitted to the journal must not have been published elsewhere, nor submitted elsewhere for publication. Any legal responsibility arising from violations of this principle rests with the author(s).
4. All scientific and legal responsibility for published works belongs to the author(s).
5. For matters not explicitly stated herein, the Editorial Board of Mevzu - Journal of Social Sciences holds final decision-making authority.
6. Pursuant to Article 6 of the Regulation on University Publications, all scientific and legal responsibility for the language, style, and content of

manuscripts belongs to the author(s). The views expressed in published works do not, in any manner, bind the Editorial Board of Mevzu – Journal of Social Sciences.

7. Mevzu – Journal of Social Sciences requires the use of the ISNAD citation system for in-text citations and references.
8. All articles published in Mevzu – Journal of Social Sciences are screened using the iThenticate plagiarism detection software.

**For manuscript preparation guidelines, please see:**

<https://mevzusbd.com/writing-rules>