



Haziran 2023

İlahiyat Alanında Akademik Çalışmalar

EDİTÖRLER

Doç. Dr. Fevzi RENÇBER
Doç. Dr. M. Sait UZUNDAĞ

gece
kitaplığı

İmtiyaz Sahibi / Publisher • Yaşar Hız
Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • Eda Altunel
Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Gece Kitaplığı
Editörler / Editors • Doç. Dr. Fevzi RENÇBER
Doç. Dr. M. Sait UZUNDAĞ
Birinci Basım / First Edition • © Haziran 2023
ISBN • 978-625-430-856-7

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Gece Kitaplığı'na aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin
almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

The right to publish this book belongs to Gece Kitaplığı.

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

Gece Kitaplığı / Gece Publishing

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

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

Telefon / Phone: +90 312 384 80 40

web: www.gecekitapligi.com

e-mail: gecekitapligi@gmail.com



Baskı & Cilt / Printing & Volume

Sertifika / Certificate No: 47083

İlahiyat Alanında Akademik Çalışmalar

Haziran 2023

Editörler

Doç. Dr. Fevzi RENÇBER
Doç. Dr. M. Sait UZUNDAĞ

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1

ALEVİ - BEKTAŞI İNANCINDA HIZIR ORUCU VE RİTÜELLERİ

Çiğdem UĞUR1

BÖLÜM 2

İBN SİNÂ AÇISINDAN TANRI'NIN BASİTLİĞİ ZAT OLMASINA ENGEL MİDİR?

İsmail YALÇINTAŞ17

BÖLÜM 3

KÖTÜLÜK VE TEODİSE: GOD ON TRIAL FİLM ÖRNEĞİ

Fatımatüzzehra YAŞAR.....37

BÖLÜM 4

DİNİ SORULAR IŞIĞINDA AİLE KURUMUNA SOSYOLOJİK BAKIŞ

İdris YAKUT55



BÖLÜM 1

ALEVİ - BEKTAŞI İNANCINDA HIZIR ORUCU VE RİTÜELLERİ

Çiğdem UĞUR¹

¹ Araştırmacı Yazar , Ankara-Türkiye cigdemuras2013@gmail.com ORCID
ID:0009-0001-1230-6256

Giriş

Hızır, olağanüstü durumların, mucizelerin ve insanların gerçekleşmesi imkansız görünen dileklerinin sembolleşmiş ve gerçeğe dönüştürülmüş bir hali olarak kabul edilir. Hızır'ın var olup olmadığı veya geçmişte var olup olmadığı kesin bir kanıtla ispatlanamaz. Yapılan tespitlerin çoğu yoruma ve inanca dayanır. Hızır kavramı, gerçeği anlamış bir bilge insanın tarifini verir. Alevilikte, Hızır Orucu da Kur'an-ı Kerim'e dayandırılan ibadetlerden biridir. Alevi-Bektaşî Kültürü'nde, halk bilgeliği ürünleri içindeki tüm kimlikler kutsanır ve Hz. Ali, Hızır'ın dönüşmüş yeni bir bedeni olarak tasavvur edildiği için, Alevi-Bektaşî toplulukları için Hıdrellez Gelenekleri özenle, istekle ve heyecanla yaşatılır ve kutlanır. Bektaşilikte ise üç günlük Hızır orucu tutulur. Bu oruç, Hızır-Nebi Bayramı olarak da adlandırılır ve Nevruz'dan altı hafta önce, şubat ayı ortalarında tutulur. Eski Rumi takvimine göre 31 Ocak ile 1 ve 2 Şubat günlerine denk gelen Hızır Orucu, daha sonra Miladi Takvim'in kullanılmasıyla 13-14-15 Şubat günlerinde kutlanmaya başlanmıştır (Korkmaz, 2005: 323).

Hızır'ı anlamlandırmaya çalışma çabaları ancak bu konu ile ilgili kaynakları taramakla şekil alıp gerçek anlamda ete kemiğe bürünecektir. Konu ile ilgili çalışma yaparken kullanılacak temel kaynakları bilmek, içeriğin sağlam ve bilimsel temellere oturmasını sağlayacaktır. Bu konuda otorite sayılan Ocak'a göre Hızır ile ilgili kaynaklar beş gruba ayrılır. Bunlar sırasıyla:

- İlahiyat
- Tarih
- Tasavvuf
- Edebiyat
- Folklor kaynaklarıdır.

Hızır, çoğunlukla mazlumun yanında yer alan ve zalime karşı duran bir figür olarak tasvir edilir. Bu özelliğiyle Hızır, halkın dilini ve kalbini temsil eder. Zorluklardan ve sıkıntılardan kurtuluşun, dolayısıyla umudun ve eylemin sembolüdür. Umut, dileklerin ve beklentilerin ifadesidir. Eylem ise bir araya gelme, birlik olma, olumsuz haykırma, birlikte hareket etme ve beklenenin gerçekleşmesi için adım atma anlamına gelir. Oruç, cem, kurban, lokma, niyaz gibi ritüeller, aslında halkın birlik ve umut hâlini sağlar ve halkla birlikte gerçekleştirilir. Soyut bir kavram olan Hızır, bu

ritüel törenler ve uygulamalarla somutlaştırılır. Bu inanç ve kutlamaların mitolojik, dini, etnik, bölgesel gibi birçok yönü vardır. Bu bayramları değerlendirenler her birinin kendi inanç ve kültürel bağlamında ele alınması önemlidir, ancak binlerce yıllık insanlık tarihindeki serüvenini de göz önünde bulundurmak gerekir. Ayrıca, coğrafi ve iklimsel koşulların inanca etkisi olduğunu da söyleyebiliriz. doğayla iç içe yaşayan ve doğayı Mutlak Varlık'ın bir parçası olarak gören insanlar için Hızır'ın algısı bu bağlamda şekillenir. Onlar için Hızır, doğanın bir yansıması, doğanın içinde var olan bir varlık olarak görülür. Doğanın döngüsüne uyum sağlayan, doğayla uyum içinde hareket eden insanlar, Hızır'ın varlığını daha derinden hissedebilirler. "Kul çağırılmayınca Hızır yetişmez" atasözünde ifade edilen ise Hızır'ın insanların çağrısına ve eylemlerine bağlı olduğudur. İnsanların Hızır'ın yardımını istemeleri, ona yönelmeleri ve Hızır'ın gönüllerini araması, darlık, yokluk ve güçlük içindeki insanların kurtuluşu için önemlidir. Bu atasözü, insanların içinde buldukları zor durumda umutlarını kaybetmemeleri ve Hızır'ın yardımını istemeleri gerektiğini vurgular. Sonuç olarak, Hızır inancı doğayla iç içe yaşayan ve doğayı kutsal bir varlık olarak gören insanlar arasında derin bir anlam taşır. İnsanların çağrısı ve eylemleri Hızır'ın varlığı ve yardımı için önemlidir. Hızır, insanlara umut ve kurtuluşun sembolü olarak görülür. (Ocak, 2007: 113).

Hızır Orucu

Hızır, inanışa göre darlık ve zorluk zamanlarında yardıma koşan bir figürdür. Hızır'a olan rızalığı ve bağlılığı göstermek isteyen kişiler, ona ulaşmak ve evlerini bereketlendirmek amacıyla Hızır orucu tutarlar. İnanışa göre Hızır, adına oruç tutan kişilerin yardımına daha hızlı bir şekilde yetişir.

Hızır orucunun kökeni ve sebebi farklı bölgelere ve inanışlara bağlı olarak değişiklik gösterebilir. Alevi inancına göre, Hızır orucu Hz. Ali ve Hz. Fatma'nın ağır hastalık geçirdiği zamanlarda peygamberin sözü üzerine niyet edip 3 gün oruç tutmalarına dayanır. Bu oruç süresince evlerine gelen ve kendisini "yoksul, yetim ve tutsak" olarak tanıtan bir kişiye, oruç açma zamanlarında tüm yiyeceklerini verirler. Ardından Hz. Muhammed'in bu kişinin Hızır olduğunu söylemesiyle Hızır'ın oruçlarını kabul ettiği inancı ortaya çıkar. Bu inanışa göre, Hızır orucu üç gün boyunca tutulur ve bu süre zarfında sadaka ve yardımlarla birlikte Hızır'ın bereketine, yardımına ve lütfuna inanılır. Aleviler, bu orucu tutarak Hızır'ın manevi gücünü ve yardımını yanlarında hissetmeyi amaçlarlar.

Diğer inançlarda ise Hızır orucu farklı olaylarla ilişkilendirilir. Örneğin, bazı rivayetlere göre Hızır'ın Hz. Musa ile bulunduğu günle bağdaştırılır. Bu inanca göre, Hızır'ın bilgelik ve öğütleriyle Musa'nın manevi yolculuğunda önemli bir rol oynadığına inanılır. Diğer bir örnek ise Hz. Nuh'un gemisinin batmak üzereyken Hızır tarafından kurtarıldığı olaydır. Bu inanca göre, Hızır'ın yardımıyla Nuh ve taraftarları büyük bir felaketten kurtulmuşlardır. Genel olarak, Hızır orucu farklı inanç ve kültürlerle göre değişen anlatılara dayanır ve Hızır'ın yardım, bereket ve manevi rehberlik sağladığına inanılır. (Eyidoğan, 1942).

Hızır orucunun tutulması sadece Doğu Anadolu bölgeleriyle sınırlı kalmaz. Alevilik geleneğinin farklı kolları arasında da Hızır orucunun kısmen tutulduğu bilinir. Örneğin, Ege Tahtacı Alevileri arasında da Hızır orucunun kısmen tutulduğu ve Mersin'de yaygınlaştığı bilinmektedir. Bu farklı bölgelerde Hızır orucunun tutulmasıyla birlikte, yerel kültürel özellikler ve inanç sistemleri de etkileşim halinde olabilir. Hızır orucu, Alevi toplumunun inancı, birlik ve dayanışmasını pekiştiren önemli bir ritüeldir ve farklı bölgelerdeki Aleviler arasında çeşitli varyasyonlar gösterebilir. Diğer bölgelerde de Hızır orucunun tutulduğu ve lokmaların (kömbelerin) dağıtıldığı ifade edilmektedir (Özcan, 1958). İnançlar ve kültürler, doğdukları ortama ve taşıyıcılarına bağlı olarak şekillenir ve çoğunluğun etkisi altına girer. Alevi inancında da Hızır'ın oruçlu olarak ziyaret ettiği evleri dilenci veya yoksul kıyafetleriyle ziyaret ettiği düşünülür. Hızır'ın komşular arasında veya aile içindeki dargınlıkları hoş karşılamadığına ve bu nedenle bereketin kaybolabileceğine inanılır. Bu nedenle, Hızır'ın gelmesini sağlamak için bu aya küsen kişiler barışır. Hızır orucu, soğukların en şiddetli olduğu, yiyecek ve yakacakların azaldığı, hastalıkların arttığı, zor şartlar altında yaşam mücadelesi verilen bir döneme denk gelir. Bu oruç, Hızır'ın çağrılmasına, bereketin artmasına, sağlıklı bir şekilde bahara ulaşmaya bir çağrıdır.

Hızır orucunun tamamlanmasının ardından kutsal mekanlarda çıra, kandil veya mum yakılır ve niyaz adı verilen lokmalar dağıtılır. Hızır'ın garip, yetim ve yoksullara yardım etmeyi sevdiği, yardım edenleri bereketlendirdiği ve sevindirdiğine inanılır. Bu inanca dayanarak, yoksul insanlara yardım edilir. Allah'ın garip, yetim ve yoksulları sevindiren kişilerden razı olduğuna dair pek çok ayet bulunmaktadır. Alevilikte Hızır orucu, üç kutsal oruçtan biri olarak kabul edilir. Şubat ayı içinde tutulur ve bu orucun süresi üç gün veya yedi gün olabilir, bu yöre ve ocağa bağlı olarak değişebilir (Yıldırım, 2018:283).

Hızır orucuna yönelik başka inanışlar da mevcuttur. Bu inanışlardan biri, Hızır orucunun son gününde bekâr gençlerin oruç açtıktan sonra su içmemeleridir. Bunun yerine oldukça tuzlu olarak pişirilmiş kömbe veya ekmek yerler ve tuzlu bir şekilde uyurlar. İnanışa göre, Hızır'ın inayetiyle tuzlu kömbe yiyen gencin rüyasına bir kız gelir ise delikanlı, bir delikanlı gelir ise bir kız gelir ve ona su verir. Rüyada su veren kişi onun kısmeti olarak kabul edilir ve gelecekteki eşi olabileceği düşünülür. Bu inanış, Hızır orucunun son gününde gençler arasında yaygın olarak uygulanır ve umut dolu bir gelecek beklentisiyle bağlantılıdır.

Hızır Orucunun Kaynağı

Hızır'ı anlamlandırmaya çalışma çabaları ancak bu konu ile ilgili kaynakları taramakla şekil alıp gerçek anlamda ete kemiğe bürünecektir. Konu ile ilgili çalışma yaparken kullanılacak temel kaynakları bilmek, içeriğin sağlam ve bilimsel temellere oturmasını sağlayacaktır. Bu konuda otorite sayılan Ocak'a göre Hızır ile ilgili kaynaklar beş gruba ayrılır. Bunlar sırasıyla:

- İlahiyat
- Tarih
- Tasavvuf
- Edebiyat
- Folklor kaynaklarıdır.
- Bunlarda kendi aralarında on dört alt gruba ayrılır

İlahiyat kaynakları;

Ana ve ikincil kaynak olmak üzere iki tanedir.

Ana kaynaklar;

Kur'an-ı Kerim: Allah'ın Kelâmı. İslam'ın kaynağı. Ayetleri Allah tarafından melek Cebrail aracılığıyla Peygamberimiz Hz. Muhammed'e vahiyler olarak indirilen Müslümanların kutsal kitabı.

Hadis Külliyyatı: Hadis kitaplarına dayanılarak yazılmış eserlerdir.

İkincil kaynaklar;

Tefsirler: Kuran'ı Kerim'in anlaşılması, açıklanması amacıyla yazılan eserlere denir.

Hadis Külliyyatı Şerhleri: Bir hadisin bilinmeyen zor kavramlarını açıklayan eserlerdir.

Tarihi kaynaklar;

Vekâyinâmeler: Yaşanılan tarihi ve önemli olayları özellikle padişah ve önemli devlet adamları ve kişilerin başından geçenleri günü gününe anlatıldığı eserlere denir.

Kasasü'l Enbiyâlar: Peygamberlerin kıssaları ve tarihini anlatan eserlerdir.

İskender Tarihleri: Büyük İskender'in hayatını anlatan eserlere denir.

Tasavvufî kaynaklar;

Sufî Tabakâtları: Sahabe, alim, sufi, şair vb. sanatla uğraşanlardan bahseden eserlere denir.

Evliya menâkıbnâmeleri: Beceri, meziyet, hüner anlamlarına gelmektedir. Velilerin, ermişlerin hikmetlerini anlatan dinî nitelikli eserlerdir.

Musa ve Hızır Kıssası Risaleleri: Hızır ve Musa olayını anlatan eserlerdir. Mesaj verme anlamına da gelir.

Edebiyat kaynakları;

Divânlar, sözlü ve yazılı anlatım ve dinî halk edebiyatı ürünleri

Folklor kaynakları;

Halk anlatmaları (Ocak, 2012:19)

Alevi - Bektaşî İnançında Hızır

Hızır inancına göre, Hızır manevi alemden gelip görünmekte, bedenini değiştirebilmekte, farklı kimlik ve zamanlarda genç veya yaşlı olarak ortaya çıkabilmektedir. Hızır yeşil elbiseler giyer ve boz renkli bir at üzerinde seyahat eder. Ayrıca Hızır, Kaf Dağı'nda yaşar ve gayp âleminde etkili olan bir peygamberdir. Alevilik-Bektaşilik geleneğinde, insanlar Hızır'ın huzurunda kabul edilir ve kurbanlar kesilerek, Mansur gibi onun huzurunda ikrar verilir. Bu inanışa göre, Hızır'ın eğitiminden geçilerek seyr-i süluk (manevi yolculuk) tamamlanır ve Allah'ın yardımıyla Peygamberin şefaati aracılığıyla Hızır'ın kul ve musahibi (dostu) olma ayrıcalığına erişilir. Alevilik-Bektaşilikte Hızır inancı, bu öğretiler çerçevesinde anlam kazanır ve manevi bir yolculukla Hızır'a olan bağlılık ve kul olma durumu vurgulanır(Sarıkaya, 2007: 1478).

Alevilik-Bektaşilikte Hızır, ledün ilmini (gizli bilgilerin ve sırların bilgisi) sahibi olarak kabul edilir. Hızır inancının Alevilik-Bektaşilikte getirdiği misafirperverlik anlayışı önemlidir. Bu inançta, misafirler Hızır'la birleştirilir ve misafire "Hızır misairi" denilerek saygı gösterilir. Aleviler, misafirlerini Hz. Ali ile birlikte Hızır'la özdeşleştirirler. Alevi-Bektaşî babalarına verilen icazetnamelerde, misafirlere yemek ikramı şartı olarak "ayende ve revendeye it'am-ı taam" (gelip gidenlere yemek yedirme) ifadesi yer alır. Eskiden dergah ve tekkelere özel olarak misafirler için ayrılmış bir miktar yiyecek bulundurulurdu. Anadolu Alevi köylerinde tarımla uğraşan insanlar, birbirleriyle yarışarak evlerine misafir götürmeye çalışırlardı. Bir evde misafir ağırlanmaması uğursuzluk olarak kabul edilirdi. İnanışa göre güneşin aydınlatmadığı, misafirin uğramadığı evde birlik ve dirlik olmazdı. Misafir, Hızır'dır(Döğüş, 2015: 83).

Alevilik-Bektaşilikte Hızır, insanlara doğru yolu gösteren ve manevi moral kaynağı olan bir figürdür. Hızır inancı, fakirlerin yanında yer alırken zalimlere karşı durmayı vurgular. Bu inanç, Hızırname (Hızırıye) adı veri-

len metinlerin yazılmasına yol açmıştır. Hacı Bektaş Veli'yi zamanın kutbu olarak kabul eder ve Hızır'dan ilham aldığını belirtir. Bu belgede ayrıca Hacı Bektaş Veli'nin on bin gayb ricali (gizli yardımcılar) emrinde olduğu ve Osmanlı illerini korumak amacıyla Doğu'ya Erzincan seferine katıldığı anlatılır. Seyyid Gazi, Sultan Şuca ve onun müridlerinin de bu sefere eşlik ettiği rivayet edilir.

Bu rivayetler, Hacı Bektaş Veli'nin önemli bir kişilik olarak kabul edildiği ve Hızır ile ilişkilendirildiği Alevi-Bektaşî geleneğinin bir parçasıdır. Hacı Bektaş Veli'nin Hızır ile bağlantısı, onun kutsallığı, bilgeliği ve yardımseverliği vurgulanır. Hızır'ın koruyucu bir figür olarak Osmanlı illerini savunmada etkili olduğu ve Hacı Bektaş Veli'nin de bu misyonda önemli bir rol oynadığına inanılır. Ancak, bu rivayetlerin tarihî doğruluğu kesin olarak kanıtlanmamıştır ve çeşitli kaynaklarda farklı versiyonları bulunabilir. Alevi-Bektaşî geleneğinde mitolojik ve tarihi unsurların iç içe geçtiği, sembolik anlatımların ve hikâyelerin sıklıkla kullanıldığı bilinir. Bu nedenle, Hacı Bektaş Veli'nin Hızır ile ilişkilendirilmesi ve Erzincan seferine katılımı gibi anlatıların, inanç ve sembolik anlamda önem taşıdığı ve toplumsal hafızada yer ettiği söylenebilir. Bu ifadeyle, Alevilik-Bektaşîlikte Hızır'ın manevi rehberlik, adalet, ve koruyucu bir figür olarak kabul edildiği ve Hünkâr Hacı Bektaş Veli'nin de Hızır'dan etkilendiği ve onunla bir ilişki içinde olduğu anlatılabilir. Hızır'ın sembolize ettiği değerler, bu inanç sisteminde önemli bir rol oynamaktadır (Bakardzhieva, 2010).

Hızır Orucu Ve Ritüelleri

Hızır orucu zengin ritüellere sahip bir inanç şeklidir. Aşağıda bu ritüellerden en yaygın ve bilinenlere ana hatlarıyla değinmeye çalışılmıştır.

Hızır'ın Giysisi ve Don Değiştirme

Hızır'ın giyimiyle ilgili olarak halk anlatmalarında farklı yorumlar ve renkler ortaya çıkmaktadır. Kimi anlatmalarda Hızır'ın cübbesi yeşil olarak tasvir edilirken, kimilerinde ise beyaz olarak düşünülür. Yeşil renk üretkenliği simgeler ve doğal başlangıcı, canlanmayı, üremeyi, suyu ve yeniden doğuşu ifade eder. Kuran'ı yorumlayanlar ve Hz. Muhammed'in hadislerine dayanan yorumlayıcılar genellikle Hızır'ın giyiminin yeşil olduğu konusunda hemfikirdirler. Yeşil kelimesi, Hızır'ın dış giysisinin adı olarak kullanılır ve böylece giysiyle doğanın bütünlüğü sağlanır. Doğanın

dirilişi ve insanın canlılığı, Hızır'ın yeşil cübbesiyle anlatılır.

Bu ifadelerle, Hızır'ın giyimiyle ilgili olarak yeşil ve beyaz renklerin farklı anlamlara sahip olduğu, ancak her iki durumda da Hızır'ın özelliklerini yansıttığı söylenebilir. Renkler ve diğer tasvirler, Hızır'ın doğayla, canlılıkla, bereketle ve koruyucu bir varlık olarak ilişkilendirilmesini ifade eder.

Hızır Cemi

Alevilik-Bektaşilikte Hızır adına düzenlenen cem ibadeti, orucun tamamlandığı günün gecesinde gerçekleştirilen bir toplumsal etkinliktir. Alevilerde cem ibadeti, genellikle kutsal perşembe gecesini nitelendirilen cuma akşamı yapılır. Bu, diğer inançlardan farklılığını ve Alevi inancının kendine özgü özelliklerini vurgulama amacı taşır.

Aleviler, Hızır orucu genellikle Ocak veya Şubat ayları içinde tutulan bir oruçtur. Bu oruç, Salı günü başlar ve Perşembe akşamı sona erer. Ancak, bölgelere ve Alevi-Bektaşî ocaklarına bağlı olarak oruç süresi değişebilir. Örneğin, Tokat'taki Hubyar veya Anşabacılı ocaklarında 5 veya 7 gün oruç tutulabilir. Orucun süresi ne olursa olsun, sonuçta Perşembe akşamına denk gelir. Bazı kişiler ise sadece bir gün oruç tutabilir.

Hızır cemi, orucun tamamlandığı günün akşamı düzenlenir. Cem ibadetine katılmak için suçları olan kişiler kabul edilmez. Ancak toplumun onayı alınarak cem'e dahil edilen kişiler "dara çekilir". Dara çekilme, bir tür sorgulama, yargılama ve halk mahkemesi niteliği taşır. Tanıklar, şikayet edilen kişi veya kişiler ve şikayetçiler bir araya gelir. Halkın önünde konu ele alınır, şikayetler dinlenir ve sorgulanacak kişi halkın karşısında durur. Şikayet edilen kişi mahkemeye tabi tutulur, savunması alınır. Cem sırasında hazır bulunan topluluğun inisiyatifiyle karar verilir. Bu süreçte dede, hakim konumundadır.

Cem ritüeli sırasında Dede, Allah, Muhammed, Ali ve özellikle Hızır hakkında sohbet eder. Dede, topluluğa yalandan, haramdan, gıybete, hırsızlığa, fitne ve fesattan kaçınmalarını telkin eder. Sevgi ve barış içinde yaşamının önemini vurgular. Cem, birlik ve dayanışmanın, toplumun bir arada yaşama iradesinin ifadesidir. Bu anlatımlar, Hızır orucu ve cem ibadetiyle birlikte Alevi-Bektaşî toplumunun değerleri, adalet anlayışı ve birlikte yaşama ideallerini yansıtan ritüellerdir. Halkın katılımıyla gerçekleşen bu etkinlikler, sosyal adaletin sağlanmasına, toplumsal sorunların çözülmesine ve manevi birlikteliğin güçlenmesine hizmet etmektedir. (Sönmez, 1964; Yıldırım,1950).

Hızır Cemi sırasında semahlar dönülür ve deyişler okunurken özellikle Hızır'ın adı geçirilir. Bu deyişlerde Hızır çağrılır ve ondan yardım istenir. İnsanların yaşadığı sıkıntılar, acılar, endişeler ve umutlar gibi durumlar için dilekler ve niyazlar sunulur. Bu süreçte huşuyla ağlamalar ve beklentilerin, dileklerin gerçekleşmesi için "hadi gel!", "gel!" şeklinde Hızır çağrıları yapılır(Eyidoğan, 1942; Yıldırım, 1950).

Hızır Semahı

Hızır adına yapılan cem törenleri içinde gidilen semahlardandır. Hızır'ı davet, onun gelmesine yönelik çağrı niteliğindedir. Ağır lama ve yeldirme bölümleri vardır. Hızır semahı gidilirken "Derviş Alim'in 'indik tavaf ettik Koçu babayı' ile başlayan deyişinin söylenmesi gelenektendir. Oynanma biçimiyle diğer semahlardan biraz ayrılır. Semahçılar artarda dizilirler. Ezginin vuruşuna göre bir kol ileri uzatılır. Kol göğüs hizasında bükülerek geri getirilip sağ el sol göğüs üzerine konur. Bu arada sol kol sarkıktır. Sağ el inerken bu kez sol el aynı hareketi yapar. Böylece bir çemberde ezgiye uygun biçimde hem dönülür, hem de Bu hareketler yinelenir" (Bozkurt 1995: 75-76).

Hızır Kurbanı

Alevilerde Hızır Bayramı'nda, orucun tamamlandığı akşam Hızır adına adanarak kesilen kurbanın adına "Hızır kurbanı" denir. Alevi geleneğinde kesmek yerine "tığlamak" terimi kullanılır, çünkü kesme eylemi hoş karşılanmaz. Hızır kurbanı, diğer kurbanlar gibi önceden Hızır adına adanır ve özel bir önem taşır. Kurban sevgiyle yaklaşılan, özel bir ilgi gösterilen bir varlık olarak kabul edilir. Kurbanın erkek olması tercih edilir ve türüne göre bir koç, teke veya boğa seçilir. İlk olarak komşular ve akrabalara ciğer ikram edilir ve birlikte yenir. Kurbanın kanı ve kemikleri toprağa gömülür, günah olarak kabul edildiği için kedi veya köpeğe atılmaz. Kurbanın alnı ve bedeni kurban edileceği zaman kırmızı çizgilerle boyanır. Kurban tığlanacağı zaman aile üyeleri ve yakın komşular hazır bulunur. Kurbanın gözleri bağlanır ve eğer dede yoksa bilgili bir kişi kurban için gülbankını/duasını okur. Bu duada Hızır'ın adı mutlaka geçer. Tığlama için çukur açılır ve kurbanın kanı toprağa akıtılır. Cezalı olan birinin kurbanı yenilmez ve kurbanın duası verilmez. Bazı bölgelerde kurban eti çiğ olarak dağıtılırken, mümkün olduğu kadar kurbanın kesildiği evde pişirilerek ortaklaşa yemesi daha uygun görülür. Kurban, orucun tamamlandığı Perşembe günü

akşama doğru kesilir ve aynı akşam yenir. Ancak bazı durumlarda Cuma sabahı da kesilebilir. Bu uygulama yerel ve zamana bağlı olarak değişiklik gösterebilir. Yemekten sonra kurbanın duası yapılır ve dileklerde bulunulur, örneğin "yiyene delil olsun, belalara bekçi olsun" veya "Hızır yoldaş olsun, koruya bekçilik etsin" gibi ifadeler kullanılır (Eyidoğan, 1942; Gündoğdu, 1965, Yıldırım, 1950).

Alevi inancında Hızır günlerinde Hızır'ı rüyasında gören kişilerin kurban kesmeleri gerektiği inancı bulunmaktadır. Ancak bu durum ekonomik duruma bağlıdır. Ekonomik olarak yeterli imkana sahip olmayan kişiler kurban kesmek yerine kömbe pişirerek kansız bir kurban olarak kabul edilen lokma dağıtabilirler. Kömbe pişirme ve lokma dağıtma, kurbanı yerine getirmenin alternatif yolları olarak kabul edilir ve toplumun ihtiyaç sahiplerine yardımcı olma anlayışını yansıtır. Böylece, herkesin imkânlarına ve durumlarına göre farklı şekillerde kurban ibadeti yerine getirilebilir (Eyidoğan, 1942; Sönmez, 1964; Yıldırım, 1950).

Hızır Lokması

Hızır lokması, Alevi-Bektaşî geleneğine özgü bir ritüeldir. Bu ritüelde, Hızır'ın bereketini ve yardımını talep etmek amacıyla hazırlanan özel bir yiyecek olan Hızır lokması tüketilir.

Hızır lokması genellikle Hızır orucunun son günü, yani Perşembe akşamı veya Cuma günü pişirilir. Bu lokma, topluluk tarafından ortaklaşa hazırlanır ve dağıtılır. İçeriği genellikle un, şeker, tereyağı, bal, ceviz, fındık gibi malzemelerden oluşur. Hazırlanan hamur, özel şekiller verilerek pişirilir ve ardından dağıtılır. Hızır lokması, manevi bir anlam taşır. Tüketen kişiler, Hızır'ın bereketini, yardımını ve nimetlerini umut ederler. Ayrıca bu ritüelde, birlik ve beraberlik duygusu da güçlenir. Hızır lokması, topluluğun dayanışma ve paylaşma değerlerini simgeler.

Hızır lokması ritüeli, Alevi-Bektaşî toplumunda önemli bir yer tutar ve genellikle cem ibadetiyle birlikte gerçekleştirilir. Bu ritüelde, Hızır'ın bereketine ve yardımına olan inanç ifade edilir ve toplumun bir arada olma ve yardımlaşma ruhu pekiştirilir. Ancak, Hızır lokması ritüeli farklı bölgelerde ve farklı ocaklarda farklı şekillerde gerçekleştirilebilir. Detayları, yerel gelenek ve uygulamalara göre değişebilir (Akkaya, 1936; Eyidoğan, 1942; Gündoğdu, 1965; Yıldırım, 1950).

Hızır Kavutu

Hızır Kavutu, Alevi-Bektaşî geleneğinde önemli bir yemektir ve genellikle Hızır orucunun son gününde hazırlanır. Hızır Kavutu, bu özel günün anısına ve Hızır'ın bereketini simgelemek amacıyla yapılan bir yiyecektir. Hızır Kavutu genellikle buğday, nohut, fasulye, mercimek gibi baklagillerin karışımıyla hazırlanır. Bu malzemeler önceden haşlanır ve suyu süzülür. Daha sonra buğday ve diğer baklagiller kavrulur. Kavru malzemeler, öğütölen kavrulmuş ekmekle karıştırılır ve üzerine tereyağı, baharatlar ve bazen et eklenerek pişirilir. Son olarak üzerine maydanoz, soğan ve limon dilimleriyle süslenerek servis edilir. Hızır Kavutu'nun hazırlanması ve tüketimi, Alevi-Bektaşî topluluğunda birlik, beraberlik ve paylaşma ruhunu simgeler. Bu yemeğın toplu olarak hazırlanması ve dağıtılması, dayanışma ve yardımlaşma duygularını pekiştirir. Aynı zamanda Hızır'ın bereketini ve yardımını talep etmek amacıyla bu yemeğın tüketilmesi, manevi bir anlam taşır. Hızır Kavutu ritüeli, farklı bölgelerde ve farklı ocaklarda farklı şekillerde gerçekleştirilebilir. Hazırlanışı ve içeriğı yerel gelenek ve uygulamalara bağılı olarak değışiklik gösterebilir. (Turan, 1965).

Hızır Gülbankı

Hızır Gülbankı, Alevi-Bektaşî geleneğinde önemli bir ibadet ve manevi etkinliktir. "Gülbank" kelimesi, "gül" ve "bank" kelimelerinin birleşmesiyle oluşmuştur. Gül, sevgi, güzellik ve hoşnutluk sembolüdür, bank ise "sıra, dizi" anlamına gelir. Hızır Gülbankı, Alevi-Bektaşî topluluğunda sevgi, hoşgörü ve dayanışma duygularını pekiştiren bir ritüeldir.

Hızır Gülbankı genellikle Hızır orucunun son günü olan Perşembe akşamı gerçekleştirilir. Cem evlerinde veya dergahlarda toplanan topluluk, dualar, ilahiler ve semahlar eşliğinde Hızır Gülbankı'nı icra eder. Gülbank, bir dizi ilahi ve semahtan oluşan özel bir müziksel ve ritüel dizidir. Hızır Gülbankı sırasında Alevi-Bektaşî topluluğı, bir araya gelerek sevgi, kardeşlik ve hoşgörü mesajlarını paylaşır. İlahiler ve semahlar eşliğinde yapılan sema ritüeli, manevi bir derinliğe sahiptir. Katılımcılar semah dönerek, birlikte hareket ederek ve dualarla Hızır'ın bereketini, yardımını ve rehberliğini talep ederler. Hızır Gülbankı, Alevi-Bektaşî geleneğinde topluluk ruhunu ve manevi birliğı güçlendiren önemli bir etkinliktir. İnançlarını paylaşan insanlar, Hızır'ın rızasını ve rehberliğini elde etmek amacıyla bir araya gelirler. Bu ritüel, sevgi, hoşgörü, dayanışma ve manevi değerlere vurgu yapar (Eyidoğan, 1942).

Dua Ve Beddualar

Hızır gününde gerçekleştirilen ritüellerde dede tarafından gülbanklar verilir ve dualar edilir. Bu gülbanklar, cem töreni sırasında önemli bir yer tutar ve Hızır'a yönelik çağrılar içerir. Dualarda Hızır'dan yardım istenir ve onun gelmesi dileğinde bulunulur. Zorlukların ve sıkıntıların ortadan kalkması için Hızır'ın gelmesi arzulanır. Bu dualarda Hızır'a Tanrı ile eşdeğer fonksiyon yüklenir. Hızır, yolların, geçitlerin, dağların, denizlerin, yerin ve göğün rehberidir. Rızkı veren ve azaltan odur. Şifayı veren, dertleri ve sıkıntıları alan da odur. Halkın hayatında ise Hızır'a çağrı ve davet içeren kendi dualarını yaparlar ve ondan yardım beklerler (Eyidoğan, 1942; Yıldırım, 1950).

Hızır adına yapılan duaların yanı sıra, Hızır'a yönelik beddualar da vardır. Hakkı yenen veya zulme uğrayan kişiler, Hızır'a sığınarak kendilerini korumasını ve haksızlık yapmanı cezalandırmasını dilerler. "Hızır aşkına" yapılan dualar, bir durumun gerçekleşmesini sağlamak amacıyla yapıldığında inanışa göre kabul edileceğine inanılır. Aynı şekilde, "Hızır aşkına" diyerek yapılan hayır işleri, verilen nesnelere ve yapılan duaların da kabul edileceğine inanılır. Hızır'ın adını anmak ve onu hissetmek, bu duaların ve eylemlerin etkili olmasına katkıda bulunur (Eyidoğan, 1942; Yıldırım, 1950).

Sonuç

Anlattıklarınıza dayanarak, Alevi inancında Hızır'ın birçok boyutta ve anlamda önemli bir varlık olduğunu görebiliriz. Hızır, hem somut bir varlık olarak insanlar arasında görülüp hissedilebilen bir figür olarak kabul edilir, hem de soyut bir simge olarak umudu, eylemi ve birlik olmayı temsil eder.

Hızır'ın mazlumun yanında yer alması ve zalimin karşısında durması, onun adaletin simgesi olduğunu gösterir. Halkın dilini ve gönlünü temsil ederken, zorluktan ve darklıktan kurtuluşun sembolüdür. Hızır inancı, umut etme, isteme ve beklemenin yanı sıra eyleme geçme gerekliliğini vurgular. Ritüeller ve törenler, toplumun birlik halini sağlamak ve beklenen şeylerin gerçekleşmesi için harekete geçmek amacıyla gerçekleştirilir. Halkın bir araya gelmesiyle birlikte Hızır'ın soyut varlığı somutlaştırılır ve umut edilen şeyler gerçekleştirilir.

Hızır bayramları ve inançları, mitolojik, dinsel, etnik, bölgesel ve diğer çeşitli yönleri içerebilir. Her birinin kendi inanç ve kültürel bağla-

mında ele alınması önemlidir, ancak aynı zamanda binlerce yıllık insanlık tarihi içindeki serüvenini de göz önünde bulundurmak gereklidir. Coğrafi ve iklimsel koşulların inançlara etkisi olduğunu da belirtmek mümkündür. Doğayla iç içe yaşayan insanlar, doğayı Mutlak Varlık'ın bir parçası olarak gördükleri için Hızır'ı da bu bağlamda şekillendirirler.

Sonuç olarak, Alevi inancında Hızır, umudu, dayanışmayı, eylemi ve adaleti temsil eden önemli bir varlıktır. İnsanların çağrısına ve eylemlerine bağlı olarak ortaya çıkar ve onların darlık ve güçlüklerinden kurtuluşuna yardım eder. Alevi toplumunda Hızır'ın ritüellerle anılması, topluluğun bir araya gelmesini sağlar ve birlik ruhunu güçlendirir.

KAYNAKLAR

- Akkaya, Hasan. 1936. Yazıhan/Malatya, ilkokul, Karacaköy-Yazıhan/Malatya, Hacım Sultan Ocağı.
- Bakardzhieva, Teodora, (2010), “Rusçuk’ta Bektaşiliğin Geçmişi ve Bugünü”, III. Uluslararası Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu (30-31 Ekim 2009 Üsküp/Scopje), Ankara.
- Döğüş, Selahattin. (2015) “Anadolu’da Hızır-İlyas Kültü ve Hıdrellez Geleneği”, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. 74. Ankara. 77-100.
- Eyidoğan, Mustafa. 1942, Tokat, ilkokul, Kuyucak-Milas/Muğla, Kızıldeli Ocağı dedesi.
- Gündoğdu, Hüseyin. 1965, Kiğı/Bingöl, lise, Aydın, Kureyşan Ocağı.
- Keskin, Veysel. 1967, Ula/Muğla, lise, Çörüş-Ula/Muğla, Yanyatır Ocağı.
- Korkmaz, Esat. (2005).Alevilik ve Bektaşilik Terimleri Sözlüğü. Anahtar Kitapları Yayınevi. İstanbul.
- Ocak, Ahmet Yaşar.(2007).Alevi ve Bektaşi inançlarının İslam Öncesi Temelleri. İletişim Yayınları. İstanbul.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2012). Hızır-İlyas Kültü, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 1.
- Özcan, Taki. 1958, Mut, ilkokul, Mut/Mersin, Yanyatır Ocağı dedesi.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet, (2007). “Hızırname’nin Bektaşiliğe Dair Malumatı ve Hızırname Çerçevesinde Bektaşi Kültüründe Hızır İnanıcı”, 2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni (17-19 Ekim 2007) Bildiri Kitabı, II, ed. Filiz Kılıç-Tuncay Bülbül, Ankara. 1463-148.
- Sönmez, Medet. 1964, Mecitözü/Çorum, lise terk, Birlik Mah./Ankara. İmam Rıza Ocağı, zakir.
- Turan, İbrahim. 1965, Pülümür/Tunceli, üniversite, Bodrum/Muğla, Kureyşan Ocağı.
- Üçyıldız, C. Necati. 1950, Silifke, üniversite, Silifke/Mersin, Yanyatır Ocağı.
- Yıldırım, Murat. 1950, İmranlı, lise, Datça, Babamansur Ocağı.



BÖLÜM 2

İBN SÎNÂ AÇISINDAN TANRI'NİN BASİTLİĞİ ZAT OLMASINA ENGEL MİDİR?

İsmail YALÇINTAŞ¹

¹ Dr., Öğretmen, Yozgat Anadolu İmam Hatip Lisesi, selam72@gmail.com,
Orcid: 0000-0002-0210-1708.

Giriş

Basitlik anlayışı, Tanrı'da metafiziksel bir ayırım olmadığı düşüncesine dayanmaktadır (İbn Sînâ, 2013b: 89-92; Aquinas, 1947: 1. 3. 4; 2007: 239; Stump-Kretzman, 1985: 353; Saeedimehr, 2007: 191). Diğer bir ifadeyle Tanrı, varlığında herhangi bir parça, bileşiklik, çokluk, potansiyellik bulunmayan salt/basit varlıktır. Buna göre, Tanrı'nın varlığından ayrı mahiyeti yoktur (İbn Sînâ, 2013b: 92). Literatürde Tanrı'nın salt/basit varlık olmasına iki temel eleştirinin yöneltildiği söylenebilir: Birincisi bir şeyi bilmek için o şeyin ne'liğini bilmeye ihtiyaç varken, Tanrı'nın basit varlık olmasının, O'nun ne'liği hakkında soru sormayı dolayısıyla da bilinmesini mümkün kılmadığı eleştirisidir. Bu anlamda basitlik düşüncesi bir tür *via negativa* düşüncesini beraberinde getirmekte hatta Tanrı'nın bilenemeyeceği anlamında agnostisizme yol açmaktadır. İkincisi ise basitlik düşüncesinin, Tanrı'yı bir nitelik yaptığı, bir niteliğin ise zat (person) dolayısıyla da Tanrı olamayacağı iddiasıdır (Plantinga, 1980: 47; Stump, 2003: 94; Kerr, 2015: 150). Biz bu çalışmada basitlik düşüncesine yöneltilen ikinci eleştirinin tutarlı olup olmadığını İbn Sînâ (980-1037) açısından irdeleyeceğiz.

Tanrı'nın varlığıyla ilgili önemli tartışmalardan birisi, varlığıyla mahiyeti özdeş olan bir varlığın zat olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği meselesidir. Tanrı'nın, tanrılık için bir mahiyete sahip olmasının gerekli olduğunu düşünenler, Tanrı'da varlık-mahiyet ayırımının zorunlu olduğunu iddia etmektedir. Örneğin Ebû Hâmid el-Gazzâlî (1058-1111), Tanrı'nın mahiyetinin olmamasını, gerçekliğinin yadsınmasıyla ilişkilendirmekte, adeta mahiyeti olmayan bir varlığın nasıl Tanrı olabileceğini sorgulamaktadır (Gazzâlî, 2014: 116-118; Reçber, 2008: 310-311). Benzer şekilde Fahreddin er-Râzî'ye (1150-1210) göre de Tanrı, varlığından ayrı bir mahiyete sahiptir; ancak Tanrı, mükemmel bir varlık olduğu için mümkünlerden farklı olarak O'nun mahiyeti varlığını gerektirmektedir (er-Râzî, 1384: 358-360; Erdem, 2012: 199, 298). Bu tartışmayı bir adım daha öteye taşıyan çağdaş din felsefecilerden Alvin Plantinga (1932-) ise Tanrı'nın varlığından ayrı mahiyetinin olmamasını, soyut bir nitelik olmakla ilişkilendirmekte ve zat olmasına engel olarak yorumlamaktadır (Plantinga, 1980: 47). Varlık-mahiyet ayırımını öngörenler, Tanrı'nın mükemmelliğini, bir taraftan Tanrı'da varlık-mahiyet ayırımı olduğu kabulüyle öbür taraftan da O'nun mahiyetinin, mümkünlerin mahiyetinden farklı olarak varlığını gerektirmesi biçiminde izah etmektedir. Burada sanki basitlik ile mükemmellik arasında bir çelişki olduğu varsayımından hareketle böyle bir düşüncenin benimsendiği anlaşılmaktadır (İbn Sînâ, 2013b: 89-92; Erdem, 2021: 661). Peki, İbn Sînâ açısından Tanrı'nın varlığından ayrı bir mahiyetinin olmaması veya basit bir varlık olması, O'nun mükemmel bir varlık olarak tasavvur edilmesine veya zat olmasına engel midir? Bu çalışmada

İbn Sînâ açısından basitlik düşüncesinin dayandığı temel zemin, Tanrı'nın basitliğiyle mükemmelliği arasındaki ilişki ve Tanrı'nın basitliğinin zat olmasına engel olup olmayacağı ele alınacaktır.

1. Varlık-Mahiyet Özdeşliği Olarak Basitlik

İbn Sînâ'ya göre, Tanrı, zatıyla zorunlu varlıktır (İbn Sînâ, 2013a: 35-40; 1363: 2; 2013c: 129-130). Zorunlu Varlık, varlık-mahiyet ayrımı olmayan bilakis varlık-mahiyet özdeşliği olan salt gerçekliktir (İbn Sînâ, 2013b: 92; 1980a: 19-22; 2013d: 230; Reçber, 2008: 310-311; Zarepour, 2022: 20; Morewedge, 1972; Bertolacci, 2002; Wisnovsky, 2003; Fazlur Rahman, 1958; Acar, 2005a; Daniel De Smet-Meryem Sebti, 2009; Lizzini, 2020). İbn Sînâ açısından Tanrı'nın varlığından ayrı mahiyetinin olması, Tanrı'da bileşikliğe sebebiyet vermektedir. Ona göre, mahiyet bir şeyin ne'liğidir. Bir şeyin ne'liği ise o şeyin var olup olmadığından bağımsızdır (İbn Sînâ, 2013b: 38; Rosheger, 2002: 233). Örneğin bir üçgen, üç köşeli geometrik bir şekildir veya bir insan, düşünen canlıdır ki bunların hiçbirisi bu şeylerin gerçekten var olup olmadığına bağlı değildir. Bu da şeylerin mahiyetinin, varlığından ayrı ve bağımsız olduğu anlamına gelmektedir (Zarepour, 2022: 9-10). Bu açıdan varlığından ayrı mahiyeti olan bir şeyin varlığı, varlık-mahiyet bileşikliğinden oluşur. Ancak Tanrı için böyle bir bileşikliğin söz konusu olması düşünülemez. Zira böyle bir şey Tanrı'yı parçalardan müteşekkil ve parçalarına muhtaç bir varlık konumuna iter. Bu da her şeyden önce İbn Sînâ'nın Tanrı anlayışının özünü oluşturan "O, her şeyden müstağnidir, her şey O'na muhtaçtır" temel ilkesiyle¹ çelişir (İbn Sînâ, 2014: 22). İbn Sînâ'ya göre, varlığından ayrı mahiyete sahip olmanın bileşiklik dolayısıyla da muhtaçlıkla ilişkili olması, varlık-mahiyet ayrımının Tanrı için değil, Tanrı dışındaki varlıklar için söz konusu olduğunu göstermektedir. Şu hâlde Tanrı'da varlık-mahiyet ayrımı değil, bilakis özdeşliği vardır, bu da O'nun salt/basit (katışıksız) varlığıdır.

İbn Sînâ, Tanrı'da varlık-mahiyet özdeşliği olduğunu, cins, tür, fasıl gibi bileşenlerinin olmadığı dolayısıyla da tanımının yapılamayacağı üzerinden ortaya koymaktadır. Bir şeyin tanımı, o şeyin ne'liğini oluşturan cins, tür, fasıl gibi şeylerle yapılmaktadır (İbn Sînâ, 1982: 47-49). Bu durum "o nedir?" sorusu sorulan şeyi, kendi varlığının dışında başka bir şey ile tanımlamayı gerektirmektedir. (Kutluer, 2013: 123-126). Bu açıdan "o nedir" sorusunun cevabı olan cins, bir yönden tanımlanan şeyin parçasıdır. (Acar, 2005a: 84). Örneğin canlı dediğimizde; düşünen canlı insan, sürünen canlı yılan, kışneyen canlı at örneklerinde olduğu gibi canlı (cins) mefhumu, bir şeyin varlığına ziyade (bileşiklik) oluşturmaktadır. Bu da cinsin, bir şeyin varlığından başka bir şeye işaret ettiğini ve o şeyin bileşik bir varlık olduğunu göstermektedir. Oysa İbn Sînâ açısından Tanrı,

1 İbn Sînâ'nın Tanrı anlayışının özünü oluşturan bu temel ilke hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. (Yalçıntaş, 2023).

bileşik bir varlık değildir. Bu anlamda Tanrı için cins, tür, fasıl söz konusu olamaz. Şayet Tanrı'nın bir türü olursa, o zaman cinsi de olur, O'nun cinsi ise ya zorunlu varlık olur ya da mümkün varlık olur. Şayet zorunlu varlık bir cins olursa, O'nu aynı cinse sahip olan diğer türlerden ayıracak bir fasılın olması gerekir ki bu mümkün değildir (İbn Sînâ, 2013b: 92). Eğer O'nun cinsi mümkün varlık olursa, cinsin varlığı fasıla bağımlı olduğundan, Tanrı, zorunlu bir varlık iken, başka bir şeye bağımlı olur. Bu da Tanrı'nın, Zatiyla Zorunlu Varlık olmasıyla çelişir. Dolayısıyla Tanrı'nın cinsi olmadığı gibi fasıl da yoktur (İbn Sînâ, 2013b: 92; 1982: 47-49). Şu hâlde İbn Sînâ'ya göre, Tanrı diğer varlıklardan cins, tür, fasıl gibi şeylerle değil, zatiyla (munfasilün bizâtihi) ayrılmaktadır (İbn Sînâ, 2013c: 132). Diğer bir ifadeyle Tanrı, diğer varlıklardan türsel olarak değil, zatının zorunluluğuyla, yani, varlık-mahiyet özdeşliğiyle ayrılmaktadır. Nitekim İbn Sînâ'nın varlığı, zorunlu ve mümkün şeklinde ikiye ayırması da zaten varlığıyla mahiyeti özdeş olan ve varlığıyla mahiyeti ayrı olan varlıklar manasına gelmektedir.² Bu da Tanrı dışındaki varlıkların, varlık-mahiyet bileşikliğinden oluşan mürekkep varlık olduklarını, Tanrı'nın ise salt/basit varlık olduğunu göstermektedir.

İbn Sînâ açısından Tanrı'da varlık-mahiyet özdeşliği, Tanrı ve O'nun nitelikleri arasında ontolojik bir ayrım olmadığı gibi Tanrı'nın niteliklerinin de birbirinden ayrı olmadığı anlamına gelmektedir. Bu anlamda Tanrı, zatının dışında ontolojik gerçekliği olmayan salt/basit varlıktır (Adamson, 2013: 174). Tanrı'nın varlığı ne duyusal ne de anlamsal/kavramsal kurucu unsurlardan oluşur. Tanrı'da zat-sıfat, varlık-mahiyet, kuvve-fiil gibi ayrımlardan söz edilemez (İbn Sînâ, 1982: 263-264; 2014: 20; Aquinas, 1947: 1. 3. 2-7; Stump-Kretzman, 1985: 353). Tanrı'da ontolojik anlamda bölünme ve bileşiklik yoktur (İbn Sînâ, 1982: 264; et-Tûsî, 1380: 54-55) Tanrı'ya atfedilen niteliklerin zattan ayrı ontolojik bir gerçekliğinden bahsedilemez. Bu bakımdan Tanrı'nın zatı, birçok niteliğin bir araya gelmesinden müteşekkil değildir.

İbn Sînâ, Tanrı'nın zatının kurucu unsurlardan oluşmadığını, *Kitâbu'n-Necât*'ta, Zorunlu Varlık'ın basitliğine dair görüşlerini ortaya koyarken "Parçalar, bütüne göre sonradır" düşüncesi üzerinden izah etmektedir (İbn Sînâ, 1982: 264). Ona göre, parça ve bileşenlerden oluşan her bütün, parçaların bütünden daha önce meydana gelerek bütüne neden olması anlamında muhtaçlık ortaya çıkarmaktadır (İbn Sînâ, 2013c: 131). Zira bir bütünün parçaları, bütünün zatı mümkün mü, yoksa zorunlu mu diye bakılmaksızın bütüne göre bir önceliğe sahiptir ve bütünün varlığı, parçalarından sonradır. Bu yüzden bütün, parçalardan oluşur ve parçalar

² Tanrı'da varlık-mahiyet ayrımı olmadığı düşüncesinin Ebû Mansûr el-Mâtürîdî tarafından da benzer şekilde ortaya konulduğu görülmektedir. Bu durum Hanefî-Mâtürîdî gelenekten gelen bir filozof olarak İbn Sînâ'nın felsefî düşüncesinin temel zeminini görmek açısından oldukça önemlidir (el-Mâtürîdî, 2005: 203-204; 2002: 133-134, 158-159).

üzerine bina edilir. Bu da bütünü, parçaların değil, parçaların bütünü nedeni olduğunu göstermektedir. Yani bütün, en azından kısmen kendisini oluşturan her bir parçaya bağlıdır. Bu anlamda bütünü parçalarına bağıllığı ile kendisini oluşturan parçaların dışındaki şeylere muhtaçlığı eşdeğerdir (Zarepour, 2022: 40-41, 51). Bu da böyle bir bütünü bağımsız olmadığını gösterir.

İbn Sînâ'ya göre, Zorunlu Varlık'ın zatı, iki veya daha çok şeyin bir araya gelmesinden müteşekkil olursa o zaman onlar vasıtasıyla zorunlu olur. Onlardan biri veya her biri Zorunlu Varlık'tan öncedir ve Zorunlu Varlık, varlığını onunla veya onlarla devam ettirmektedir. Böyle bir şey ise Zorunlu Varlık'ın zatıyla değil, başkasıyla zorunlu olmasını gerektireceği için mümkün değildir. Zira İbn Sînâ'ya göre, Zorunlu Varlık bileşik bir varlık değildir ve varlığında parçasal unsurlar yoktur. Bu sebeple Zorunlu Varlık'ın anlamsal/kavramsal veya niceliksel olarak bölünmesi söz konusu olamaz (İbn Sînâ, 2013c: 131). Bu bakımdan Zorunlu Varlık, tek bir zat olmalıdır. Aksi takdirde Zorunlu Varlık, çokluktan müteşekkil bir varlık olur ve bu çokluğu oluşturan her bir parçanın Zorunlu Varlık olması gerekir (İbn Sînâ, 2013a: 41). Örneğin, Zorunlu Varlık'ın, ontolojik gerçekliği olan bir "y" niteliğine sahip olduğu varsayıldığında "y" zatıyla zorunlu olamaz. Zira İbn Sînâ'ya göre, iki tane Zorunlu Varlık olamaz. Üstelik böyle bir şey Zorunlu Varlık'ın, her açıdan bir ve tek olmasıyla çelişir (İbn Sînâ, 1363: 6; 2013c: 130). O zaman "y" zatıyla zorunlu değilse, zatıyla mümkün olur. Şayet "y" zatıyla mümkünse, o zaman kendisiyle değil, başkasıyla var olmuş demektir. Fakat Zorunlu Varlık, salt/basit varlık olduğu için "y" Zorunlu Varlık'ın zatında var olamaz. Bu durumda "y" Zorunlu Varlık'ın özsel niteliği olabilir. Ancak bu nitelik, Zorunlu Varlık'ın zatının dışında bir şey dolayısıyla var olamıyorsa, o zaman Zorunlu Varlık, "y" niteliğini var eden şeye bağlı olur (İbn Sînâ, 2013a: 41-42; 1980a: 16-17; Zarepour, 2022: 51-52). Bu da Zorunlu Varlık'ın, zatıyla zorunlu ve her şeyden bağımsız olmasıyla çelişir. Dolayısıyla yukarıdaki varsayım tamamen yanlışır ve Zorunlu Varlık, özsel veya arızî hiçbir parçası veya bileşeni olmayan zatıyla zorunlu, bağımsız salt/basit varlıktır.

İbn Sînâ açısından Zorunlu Varlık, zatında çokluk, bileşiklik gibi kurucu unsurlar olmayan salt/basit varlıktır. Elmalılı Hamdi Yazır'a (1878-1942) göre, İbn Sînâ'nın bu düşüncesi, Tanrı'nın zatının, niteliklerin toplamından müteşekkil sentez bir zat olmadığı anlamına gelmektedir (Yazır, 2000: c. 10, 72). Tanrı'nın zatının niteliklerin toplamından müteşekkil olması, Tanrı'nın zatını, parçalarına muhtaç kılarak Zatıyla Zorunlu olmasıyla çelişmektedir. Bu açıdan şayet Tanrı, zatıyla zorunlu ise o zaman parçalardan müteşekkil olamaz, eğer parçalardan müteşekkil değilse o zamanda O'nun varlığı basittir (McGinnis, 2022: 99) Şu hâlde Tanrı'ya işaret eden pek çok isim ve sıfatın referans noktası yalnızca Tanrı'nın zatıdır (İbn

Sînâ, 1363: 21). Tanrı'ya atfedilen pek çok sıfat, Tanrı'da birtakım kurucu/mukavvim unsurları ihtiva etmediği gibi Tanrı, farklı şeylerin bir araya gelmesiyle oluşan bileşik bir varlık da değildir (İbn Sînâ, 1908a: 135). Bu anlamda Tanrı'nın zatının, sıfatlardan müteşekkil bir mahiyet olmadığı altını çizen Elmalılı, zatın, sıfatların gerektiricisi/muktezası olmadığını, bilakis sıfatların zatın gerektiricisi/muktezası olduğunu ifade etmektedir (Yazır, 2000: c. 10, 72). Bu bakımdan Zorunlu Varlık'ın sıfatları ne O'nun zatında olan ne de O'nun zatını oluşturan birer kurucu unsurdur. Dolayısıyla İbn Sînâ açısından Tanrı'nın, niteliklerin sentezinden müteşekkil bir varlık olmadığı bunun da Tanrı'da varlık-mahiyet özdeşliği anlamına gelen basitlik düşüncesinin doğal bir neticesi olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan Tanrı'nın varlığından ayrı mahiyetinin olmaması, zatında hiçbir suretle boşluk/cevf olmayan tamlığına-mükemmelliğine işaret etmektedir. Bu açıdan Tanrı'nın varlığının tamlığıyla-mükemmelliğiyle basitliği arasında bir ilişki olduğu söylenebilir. İbn Sînâ'nın basitlik düşüncesinin temellerini görmek için bu meseleyi irdelemek isabetli olacaktır.

2. Basitlik-Mükemmellik İlişkisi

Tanrı'nın zatında metafiziksel bir ayırım veya bileşiklik olmadığı anlamına gelen basitlik düşüncesi, Tanrı'nın mükemmelliğini izah etmek için önemli bir parametre olarak karşımıza çıkmaktadır (İbn Sînâ, 2013b: 100; 1973: 16; McGinnis, 2010: 171; Aquinas, 1947: 1. 2-3). Tanrı, tam-mükemmel bir varlıktır ve O'nda hiçbir eksiklik yoktur. Ancak her bileşik şey, eksik ve kusurludur (Yıldız, 2021: 120). Bundan dolayı Tanrı'da bileşiklik olması mümkün değildir. İbn Sînâ açısından basitlik-mükemmellik arasındaki ilişkiyi iki yönden ortaya koymak mümkündür. İlk olarak, İbn Sînâ'ya göre, asıl mükemmelliğin, basitliği dışarıda bırakmadığını aksine basitliğin mükemmelliği gerektiren bir şey olduğunu söylemek gerekir. Mürekkep varlıkların parçalardan oluştuğu göz önünde bulundurulduğunda, Tanrı'nın böyle bir şeye sahip olması söz konusu olamaz. Zira böyle bir durum Tanrı'yı parçalarına muhtaç kılarak mükemmellekle nitelendirilmesine mâni olur. Bu da her şeyden önce İbn Sînâ'nın, Tanrı anlayışının özünü oluşturan "O, her şeyden müstağnidir, her şey O'na muhtaçtır" temel ilkesiyle çelişir (İbn Sînâ, 2014: 20-23).

İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın zatiyla zorunlu olması, O'nun varlık modunun her türlü yokluktan uzak olduğu anlamına gelmektedir. İbn Sînâ, *İhlâs* suresindeki "es-Samed" lafzını selbî anlamda yorumlayarak Tanrı'nın varlığında hiçbir şekilde cevf/boşluk olmadığını, bunun da Tanrı'nın varlığından ayrı mahiyetinin olmadığı anlamına geldiğini belirtmektedir. Zira varlığından başka mahiyeti ve itibarı olan her şeyin boşluğu vardır (İbn Sînâ, 2014: 42-43). Burada boşluk ile kastedilen şey yokluk ihtimalidir (Erdem, 2012: 137). Ancak Tanrı'nın, varlığından başka itibari ve mahiyeti olmadığı için asla yokluğu kabul etmesi söz konusu olamaz. Nitekim

Zorunlu Varlık olarak Tanrı'nın yokluğunun düşünülmesi imkânsızdır (İbn Sînâ, 1982: 261). Dolayısıyla Tanrı, kendisinden yokluğun olumsuzlandığı, yani, mahiyetin selbedildiği varlıktır (İbn Sînâ, 2013b: 92). Tanrı'nın varlığından ayrı mahiyetinin olmaması, O'nun zatında hiçbir suretle boşluk olmayan tamlığı-mükemmelliği anlamına gelmektedir. Zira Tanrı varlık modu açısından, bilfiil tam-mükemmel varlıktır. Oysa Tanrı dışındaki varlıklar, varlık modu açısından tam/mükemmel olmadıkları için varlıklarında boşluk/cevf bulundurmaktadır. Bu açıdan varlık modu boşluk/cevf, yani, noksanlık bulunduran varlıklar için varlık-mahiyet bileşikliğinin mükemmellik ifade ettiği söylenebilir. Çünkü Tanrı dışındaki varlıklar, bilfiil mükemmel değildir. Bu yüzden Tanrı dışındaki varlıklar, kendisindeki bir eksikliği gidererek, yani bilkuvve halden bilfiil hale gelerek mükemmelleşmektedir. Lakin Tanrı için böyle bir şey düşünmek mümkün değildir. Zira İbn Sînâ'ya göre, Tanrı, varlığında herhangi bir eksiklik bulunmayan zatıyla tam, hatta tamlığın dahi üstünde (fevkâ't-temâm) bir varlıktır (İbn Sînâ, 2013b: 100; 1973: 16; McGinnis, 2010: 171; Yağcıntaş, 2021: 22). Bu bakımdan Tanrı'nın varlığının mahiyet ziyadesi kabul etmemesi, varlığının mükemmelliğinden hiçbir şeyin eksik olmadığı anlamına gelmektedir (İbn Sînâ, 2013b: 101). Şu hâlde varlık-mahiyet bileşikliği her ne kadar Tanrı dışındaki varlıklar için mükemmellik ifade etse de Tanrı için mükemmellik değil, aksine noksanlık ifade etmektedir.³ Bu yönüyle Tanrı için mükemmelliğin, varlık-mahiyet ayrımından ziyade varlık-mahiyet özdeşliğini gerektirdiği söylenebilir.

İbn Sînâ'nın basitlik-mükemmellik arasında kurmuş olduğu ilişkiyi daha iyi anlamak için Thomas Aquinas'ın (1225-1274) aynı konuya yaklaşımına dikkat çekmek isabetli olacaktır.⁴ Aquinas, Tanrı'da, varlık-mahiyet, zat-sıfat gibi ayırım veya bileşikliği parçalara muhtaçlık ve potansiyellikle ilişkilendirmektedir (Aquinas, 1947: 1. 3. 7). Böyle bir şeyin Tanrı'nın bağımsızlığını zedeleyerek mükemmelliğine halel getireceğini düşünen Aquinas'ın, Tanrı'nın mükemmelliğini, basitlik düşüncesi üzerinden ortaya koyduğu söylenebilir (Charnock, 1979: c. I, 333). Bu bakımdan basitlik, Tanrı'nın zatında, duyuşal veya kavramsal herhangi bir ay-

3 Öte yandan İbn Sînâ açısından varlığın iyilik, tamlık, mükemmellik yokluğun ise kötülük, eksiklik, noksanlık olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Tanrı'dan yokluğun selbedilmesi, varlığından hiçbir şeyin eksik olmadığı, sürekli bilfiil tam olduğu yani varlığından ayrı mahiyetinin olmadığı anlamına gelir. Aynı şekilde Tanrı dışındaki varlıkların, varlık-yokluk açısından nötr olmalarına karşın varlığın onların mahiyetine dışarıdan arız olarak varlık sahasına çıkması, onların varlığındaki eksikliği varlık-mahiyet bileşikliğiyle giderdiğini gösterir. Bu da zati açıdan mümkün olan, yani zati yokluk barındıran varlıklar için varlık-mahiyet bileşikliğinin tamlığa-mükemmelliğe, zati açısından zorunlu olan, yani zatında yokluk olmayan Tanrı için noksanlığa işaret etmektedir. İbn Sînâ'nın varlık-iyilik, yokluk- kötülük arasında kurmuş olduğu ilişkiye dair ayrıca bkz. (İbn Sînâ, 1982: 320-326; 2005: 323-324; 1980a: 37-41).

4 İbn Sînâ ve Aquinas'ın, varlığı ve mahiyeti tanımlamak için kullanmış olduğu kavramlar her ne kadar farklı olsa da tercih ettikleri kavramlara yükledikleri anlam ve işlevin aynı olması her iki filozofunda bu konuda benzer bir düşünce ortaya koyduğuna işaret etmektedir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. (Az, 2014: 97).

rım veya bileşiklik olmayan ontolojik bağımsızlığına işaret etmektedir. Bu konuda William E. Mann'ın (1936-), Tanrı'nın ancak diğer varlıklardan ontolojik anlamda farklı ve bağımsız olması durumunda mükemmel olacağını ifade etmesi, İbn Sînâ'nın basitlik-mükemmellik arasında kurmuş olduğu ilişkiyi görmek açısından son derece önemlidir. Mann'a göre, aksi durum Tanrı'da bileşikliğe sebebiyet vermekte ve O'nun varlığını parçalarına borçlu/muhtaç kılmaktadır (Mann, 1983: 367-276; Stump-Kretzman, 1985: 354). Bu takdirde ise Tanrı, mükemmel değil, noksan olmaktadır. Bu da her şeyden önce İbn Sînâ'nın, Tanrı anlayışının özünü oluşturan "O, her şeyden müstağnidir, her şey O'na muhtaçtır" temel ilkesiyle çelişeceği için geçersizdir. Dolayısıyla Tanrı'nın salt/basit varlık olması, zatında, ayırım, bileşiklik, potansiyellik gibi kurucu unsurlara muhtaç olmayan tamlığıyla-mükemmelliğiyle, yani, ontolojik anlamda bağımsızlığıyla doğrudan ilişkili bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Sînâ'nın basitlik-mükemmellik arasında kurmuş olduğu ilişkiyle ilgili ikinci şey kelamcılar tarafından dile getirilen, Zorunlu Varlık'ın da bir mahiyetinin olduğu ancak diğer varlıklardan farklı olarak O'nun mahiyetinin varlığını gerektirdiği bunun da Tanrı'nın mükemmelliği anlamına geldiği iddiasının geçerli olmadığıdır. İbn Sînâ'ya göre, "Zorunlu Varlık'ın mahiyetinin, varlığın zorunluluğunu gerektirmesi mümkün değildir" (İbn Sînâ, 2013b: 89). Zira Zorunlu Varlık'ın zatında, terkip (bileşiklik) bulunduracak bir sıfatın bulunması söz konusu olamaz. Şayet Zorunlu Varlık'ın bir mahiyetinin olduğu kabul edilirse, bu takdirde O'nun mahiyeti, Zorunlu varlık olacaktır. Mahiyet ile hakikatin iki farklı şey olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Tanrı'da, Zorunlu Varlık anlamındaki mahiyet ve gerçeklik olmak üzere iki ayrı şey bulunacaktır.⁵ Oysa Zorunlu Varlık'ın anlamının bir hakikatinin olmamasının imkânsızlığı, Tanrı'nın varlığını hakikatinden ayrı düşünmenin mümkün olmadığını göstermektedir (İbn Sînâ,

5 İbn Sînâ açısından "mahiyet", "hakikat", "zat", "inniyet", "hüviyet" gibi kavramların ne anlama geldiğine burada kısaca değinmek meselenin vuzuhu açısından faydalı olacaktır. Mahiyet, bir şeyi o şey yapan şeydir. Mahiyet, o şeyin hakikati hatta zatı anlamına gelmektedir (İbn Sînâ, 2017: 22). Örneğin, insanın bir hakikati vardır ve o hakikat onun tanımı ve mahiyetidir. Bu mahiyet ise dış dünyada veya nefste, bilkuvve veya bilfiil, özel veya genel varlıktan bir şey olmakla şartlanmış değildir (İbn Sînâ, 2013b: 38). Şayet mahiyetin dış dünyada gerçekliği varsa buna "hakikat" veya "zat" denilmektedir. Mesela Anka kuşunun mahiyeti vardır ancak dış dünyada gerçekliği olmadığı için hakikatinden veya zatından bahsedilemez. Eğer dış dünyada gerçekleşen mahiyetten şahıs/birey olarak konuşursak buna da "hüviyet" denilmektedir. Örneğin Ali, Ayşe, Zehra insanlık mahiyetinin dış dünyada bireyleşen farklı hüviyetleridir (Erdem, 2012: 291-292). Ancak İbn Sînâ açısından bu tarz ayrımlar Tanrı dışındaki varlıklar için söz konusu olabilir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı dışındaki varlıkları ifade eden mümkün, varlık-yokluk açısından nötr olduğundan onun mahiyetini, hakikatini ve hüviyeti ayrı olarak düşünmek mümkündür (İbn Sînâ, 2013a: 35). Örneğin insanın mahiyetinin düşünen canlı olması ile bu insanlık mahiyetinin dış dünyada gerçekleşen hakikati ve Ali, Ayşe, Zehra gibi insan bireylerinin hüviyetleri birbirinden farklıdır. Oysa Zorunlu Varlık için mahiyet, hakikat, hüviyet gibi ayrımlardan söz etmek mümkün değildir. Zira Tanrı, yokluğunun düşünülmesi mümkün olmayan, zatiyla bireyleşen (munfasilü'n-bizâtihi) tek varlıktır (İbn Sînâ, 2013c: 132). Bu açıdan İbn Sînâ, Tanrı'nın varlık, mahiyet, hakikat, hüviyet gibi ayrımlar olmayan salt/basit varlığını ifade etmek için "inniyet-âniyet" kavramını kullanmaktadır (İbn Sînâ, 1970: 70, 186; 2013b: 91).

1980a: 19). “Çünkü o, bütün hakikatlerin ilkesidir. Hatta o, tüm hakikati temellendiren ve mümkün kılandır” (İbn Sînâ, 2013b: 90). Şu hâlde Zorunlu Varlık’ın bir mahiyetinin olması, mahiyeti ile hakikatinin ayrı olması, Zorunlu Varlık’ın ise bu mahiyete arız olması ve arız olmadan zorunlu olmayacağı göz önünde bulundurulursa, bu takdirde Zorunlu Varlık’ın anlamı başkasına bağlı olarak var olmak anlamına gelecektir (Erdem, 2012: 296). Oysa İbn Sînâ açısından Zorunlu Varlık’ın başka bir şeye bağlı/muhtaç olması, onun Tanrı anlayışının özünü oluşturan “O, her şeyden müstağnidir, her şey O’na muhtaçtır” temel ilkesiyle çelişmektedir. Şu hâlde İbn Sînâ açısından Zorunlu Varlık, Tanrı’ya ilişkin mahiyetsel bir terkip değil, bilakis Zorunlu Varlık olması bakımından Zorunlu Varlık’ın zatıdır (İbn Sînâ, 2013b: 89-90). Bu bakımdan İbn Sînâ’nın, “Zorunlu Varlık’ın, Zorunlu Varlık olmaktan başka mahiyeti yoktur” şeklindeki düşüncesi, Tanrı’da, mahiyet ve gerçeklik olmak üzere iki ayrı şey bulunduğunu değil, Zorunlu Varlık ile hakikatin/inniyetin özdeş olduğunu göstermektedir (İbn Sînâ, 2013b: 91). Bu da Zorunlu Varlık’ın ontolojik bağımsızlık (hiçbir şeye bağlı ve muhtaç olmayan) anlamında mükemmelliğini ortaya koymaktadır. Şu hâlde İbn Sînâ açısından basitliğin, mükemmelliği dışlayan değil bilakis onu gerektiren bir şey olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

İbn Sînâ, Tanrı’nın mahiyetinin, varlığını gerektirdiği iddiasının geçersizliğini, bir şeyin mahiyetinin o şeyin sıfatının veya sıfatlarının sebebi olabileceği ancak varlığının sebebi olamayacağı düşüncesi üzerinden de ortaya koymaktadır. Ona göre, bir şeyin mahiyeti, o şeyin sıfatlarının veya bir sıfatının sebebi olabilir; ancak o şeyin varlığının sebebi olamaz (İbn Sînâ, 2013c: 129). Zira mahiyet, varlığın sebebi olursa, bu takdirde varlığı, var edenin varlıktan önce var olması gibi bir çelişki ortaya çıkar. Bu bakımdan mahiyetin varlıktan önce gelmesi ve o şeyi var etmesi söz konusu olamaz (Erdem, 2012: 297). Bu konuda Nasîrüddin et-Tûsî’nin (1201-1274) eleştirileri oldukça önemlidir. Tûsî’ye göre, bir sıfatı düşündüğümüzde bu sıfatın başka bir sıfatı gerektirdiğini anlamak doğru olabilir. Örneğin insan için düşünme (nâtıka) niteliği, şaşırma (taaccüp) niteliği için bir sebeptir. Ancak sıfatın, varlığı gerektirmesi diye bir şeyi anlamak pek mümkün gözükmemektedir. (et-Tûsî, 1380: c. III, 31-32). Eş’arî gelecekte gelen Gazzâlî, F. Râzî gibi kelamcılar, zat-sıfat ayrımı düşüncesine sahip oldukları için bu düşüncelerini varlık- mahiyet ayrımı üzerinden ortaya koymaktadır. Örneğin F. Râzî’ye göre, Tanrı’nın varlığından ayrı bir mahiyeti vardır; ancak Tanrı, mükemmel bir varlık olduğu için diğer varlıklardan farklı olarak O’nun mahiyeti, varlığını gerektirmektedir (er-Râzî, 1384: c. II, 360). Bu konuya İbn Sînâ’nın noktayı nazarından cevap veren Tûsî’ye göre, bir şeyin bir şeyi gerektirmesi için, gerektirenin gerekenden önce ya var olması ya da yok olması lazımdır. Şayet varsa ki buradaki mesele zaten varlık olduğuna göre, biz Tanrı’nın mahiyetinin varlığını

gerektirdiğini söylerken, aslında mahiyetinin varlığından önce zaten var olduğunu söylemiş olmamız gerekir ki bu mümkün değildir. Ya da böyle bir çelişkiyle karşılaşmamak için yok olduğunu söylememiz gerekir. O zaman da yok olan şeyin varlığı gerektirmesi gerekir ki bu daha büyük bir çelişkidir (et-Tûsî, 1380: c. III, 36-39). Bu bakımdan Tanrı'nın da diğer varlıklar gibi mahiyete sahip olduğunu iddia eden kelamcılarının düşüncesini, "Allah bundan yücedir" (Teâlâ an zâlîke uluvven kebirâ) şeklinde hayret ifadesiyle karşılayan Tûsî'nin, Tanrı'da varlık-mahiyet ayrımına değil, özdeşliğine işaret ettiği anlaşılmaktadır (et-Tûsî, 1380: c. III, 32-33). Dolayısıyla Tanrı'nın mükemmelliğini, mahiyetinin, varlığını gerektirmesi şeklinde değil de varlığıyla mahiyetinin özdeşliği şeklinde anlamak daha doğru bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Şu hâlde İbn Sînâ açısından basitliğin, mükemmelliği dışlamadığını bilakis teminat altına aldığını söylemek isabetli olacaktır. Peki, Tanrı'nın varlığıyla mahiyetinin özdeş olması, yani, basit bir varlık olması zat olmadığı anlamına gelir mi? Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın hem basit hem de zat olmasını aynı anda düşünmek mümkün müdür?

3. Tanrı'nın Basitliği Zat Olmasına Engel Değildir.

Tanrı'da varlık-mahiyet özdeşliği, zat olmayan bir Tanrı tasavvuruna sebebiyet verdiği iddiasıyla tenkit edilmektedir (Plantinga, 1980: 47). Bu eleştirinin daha ziyade Tanrı'nın salt/basit varlık olmasının O'nu soyut bir nitelik yapacağı düşüncesinden kaynaklandığı söylenebilir. Örneğin çağdaş din felsefecilerinden Alvin Plantinga'ya göre, zat olmak, bilen, güçlü ve akıllı olmayı gerektirir. Oysa soyut bir şeyin akıllı, bilen ve güçlü olması düşünülemez. Bu açıdan soyut bir nitelik ne âlemi yaratabilir ne de zat olabilir. Dolayısıyla bu anlayışa göre, Tanrı'nın salt/basit varlık olması, zat olmasına engeldir (Plantinga, 1980: 47; Hasker, 2016: 703; Gale, 1991: 23-24; Morris, 1991: 117). Plantinga'nın bu iddiaları her ne kadar soyut bir niteliğin zat dolayısıyla âlemin nedeni olarak Tanrı olamayacağı konusunda tutarlı gözükse de onun Tanrı'nın salt/basit varlık olmasıyla zat olamayacağı arasında kurmuş olduğu ilişkinin pek tutarlı olduğu söylenemez. Zira Tanrı'nın salt/basit varlık olmasını, soyut bir nitelik olmakla ilişkilendirmek, niteliklerin kendi kendine var olmasının imkânsızlığı sebebiyle geçersizdir. Örneğin zat olan bir varlığın renk, boy, kilo, yaş gibi özellikleri kendi başına değil, bir şeye bağlı olarak var olabilmektedir (Kerr, 2015: 163-166) Ancak Tanrı'nın zatiyle zorunlu olması, kendisini somutlaştıracak bir şeye muhtaç olmasını imkânsız kılmaktadır. Bu da Tanrı'nın soyut bir nitelik değil, bilakis gerçek (bilfiil) bir zat olduğu anlamına gelmektedir (Dewan, 1989: 143-144). Üstelik soyut nitelikler kendi kendine var olmadığı gibi var olan şeylerin nedeni de olamaz. Zira hiçbir niteliğin kendi başına canlı, bilgili, fiilde bulunan ve güçlü olduğu dolayısıyla da nedensel bir etkiye sahip olduğu düşünülemez (Mann, 1982:

466). Nitekim soyut şeylerin nedensel bir şey olamayacağı, Aristoteles'in, Platon'un idealar doktrinine yönelttiği en temel eleştiri olarak karşımıza çıkmaktadır (Aristoteles, 1996: 991a-991b, 1038b-1039a; Dolazel, 2011: 14-15). Bu bakımdan Tanrı'nın, zatiyla zorunlu ve her şeyin nedeni olduğu göz önünde bulundurulduğunda soyut bir nitelik olmadığı anlaşılır. Buraya kadar söylediklerimiz konusunda Plantinga'nın da aynı şeyleri düşündüğü söylenebilir. Ancak Plantinga'nın, burada Tanrı'nın zatının, diğer varlıkların zati gibi olamayacağını gözden kaçırdığını söylemek gerekir. Tanrı dışındaki varlıklar, varlık-yokluk açısından nötr oldukları için ancak varlığın onların zatına dışardan arız olmasıyla var olabilmektedir. Bu durum Tanrı dışındaki varlıkların taayyün ve teşahhusunun, yani, bireyleşiminin başkasıyla mümkün olduğunu göstermektedir. Oysa Tanrı için böyle bir şey düşünmek mümkün değildir. Zira Tanrı, zatiyla zorunludur ve O'nun yokluğu düşünülemez. Nitekim İbn Sînâ açısından Tanrı'nın taayyünü ve teşahhusu zatından kaynaklanmaktadır. Ona göre, varlık kümesi içerisinde zati-varlığıyla özdeş olan yegâne varlık Tanrı'dır ve Tanrı diğer varlıklardan zatiyla (munfasilün bizâtihi) ayrılmaktadır (İbn Sînâ, 2013c: 132). Bu bakımdan Tanrı'nın zatını, salt varlığın somutlaştırıldığı özne olmaksızın salt varlığın kendisi olarak düşünmek çelişkili değildir. Çünkü O, zatiyla zorunlu, bireyleşimi zatından olan bir varlık iken, O'nun dışındaki varlıklar başkasıyla (Tanrı'yla) zorunludur (İbn Sînâ, 2013d: 214-218; 2013c: 130; 1973: 98, 190). Dolayısıyla Tanrı'nın salt/basit varlık olması, diğer varlıklar gibi bireysel bir varlık olmadığını göstermekte fakat bu farklılık zat olmasına engel teşkil etmemektedir.

Tanrı'nın salt/basit varlık olmasının zat olmasına engel olmayacağına dair İbn Sînâ'nın düşüncelerini daha iyi anlamak için Eleonore Stump'ın (1947-), Aquinas'ın basitlik anlayışıyla ilgili yaptığı araştırmalara dikkat çekmek faydalı olacaktır. Stump'a göre, Tanrı'nın salt/basit varlık olması, zat olmasına engel değildir. Zira Tanrı'ya değişik/çeşitli nitelikler atfedilmesine karşın bu niteliklerin atfedildiği gerçeklik gözden kaçırılmazsa, Tanrı'da hem çokluk ve bileşiklik oluşmaz hem de niteliklerin ardındaki zat göz ardı edilmez. Stump, bu meseleyi kuantum fiziğinden bir örnekle izah etmektedir. Kuantum fiziğinde ışık, dalga veya parçacık olarak ifade edilmektedir. Bu durum farklı açılardan isimlendirilen ışığın, her ikisi de olduğu anlamına gelmektedir. Zira hem dalga hem de parçacık şeklinde isimlendirilen ışık, dalga ve parçacıktan daha temel bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır (Stump, 2012a: 139-141; 2012b). Bu bağlamda bir analogi yapıldığında Tanrı'yı, hem salt/basit varlık hem de zat (person) şeklinde düşünmek mümkündür. Bu yüzden Tanrı'nın salt/basit varlık olması, zat olmasına engel değildir (Leftow, 1990: 593-594). Dolayısıyla Tanrı'nın basitliği, varlık modu açısından diğer varlıklardan gayrılığını, yani zatında ontolojik ayırım, bileşiklik, çokluk olmadığını ifade etmekte, ancak bu du-

rum Tanrı'nın zat olmasına engel olmamaktadır.

İbn Sînâ'ya göre, Tanrı, gerçek anlamda zat olan bir varlıktır. Tanrı'nın zat olması, bizim O'na zat dememizle ilişkili değildir. Bilakis Tanrı'nın kendisinin bilincinde ve şuurunda bir varlık olmasıyla ilişkilidir. Öyle ki, İbn Sînâ, insanın, Tanrı'nın zatını idrak etmekten aciz olmasına karşın Tanrı'nın kendisini bildiğine dikkat çekerek, O'nun şuurlu ve bilinçli bir varlık, yani, zat olduğunu ortaya koymaktadır (İbn Sînâ, 1973: 185; 2013b: 102-104; 1982: 280-283). Nitekim İbn Sînâ'nın Tanrı'yı akıl, âkil ve makul olarak isimlendirmesi bu düşünceyi yansıtmaktadır (İbn Sînâ, 2014: 32-33; 1980a: 24-26). Bu bağlamda İbn Sînâ'nın Tanrı'sını, Platon'un (M. Ö. 428-348) zatının ve tüm varlığın nedeni olduğunun bilincinde olmayan *İyilerin İyisi İdesi* şeklinde düşünmek mümkün değildir (Öçal, 2017: 71; Mueller, 2005: 102). Benzer şekilde İbn Sînâ'nın Tanrı'sı, Aristoteles'in kendisini bilmesine karşın kendisinin dışındaki şeylerin bilincinde ve şuurunda olmayan mekanik Tanrı'sı gibi de düşünülemez (Aristoteles, 1996: 1072b; McGinnis, 2010: 207-208; Kutluer, 2013: 181; Özalp, 2013: 150). Zira İbn Sînâ'ya göre, Tanrı, kendisini bilen, kendisini bildiği gibi kendisinin tüm varlığın nedeni olduğunu da bilen bir varlıktır.⁶ Bu yönüyle İbn Sînâ'nın Tanrı'sı, nedensel olarak etkilediği her şeyden -zerreden- haberdardır (İbn Sînâ, 2013b: 108-109; 2005: 323-324; Kutluer, 2013: 157). Bu bağlamda “Göklerde ve yerde zerre ölçüsünce hiçbir şeyin Allah'a gizli kalmayacağı” (Ali İmran, 3/5) şeklindeki Kur'ân âyetine işaret eden İbn Sînâ'nın, Tanrı'yı soyut bir nitelik olarak değil, bilakis bilinçli ve şuurlu bir varlık olarak düşündüğü anlaşılmaktadır (İbn Sînâ, 2013b: 105-107). Bu konuda İbn Sînâ'nın *İlahiyat-ı Şifâ* adlı eserinin şârihi Molla Sadra'nın (1572-1640), Allah'ın, kendisinden başka ilah olmadığına şahit olduğuna dair Kur'ân âyetine (Ali İmran, 3/18) işaret etmesi de Tanrı'nın bilinçli ve şuurlu bir varlık olduğunu anlamaya matuf bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır (eş-Şîrâzî, 2007: c. I, 86-87). Bu durum İbn Sînâ'nın Tanrı'sının, kendisine Tanrı denildiği için değil, bilakis kendisinin Tanrı olduğunu bildiği için zat olduğunu göstermektedir.

İbn Sînâ açısından Tanrı'nın zat olduğunu gösteren hususlardan birisi de onun Tanrı tasavvuru için tercih ettiği ontolojik zeminle ilişkilidir. İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığı hakkında konuşmayı ve bilgi elde etmeyi varlık ve gerçeklik zemininden ortaya koymaktadır. Nitekim İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığı için varlığın gerçekliğinin apaçık olmasından yola çıkmakta (İbn Sînâ, 1363: 22; 2013a: 27-28) ve Tanrı dediği şeyi bu varlığın, gerçekliğin ilkesi, yani “Mebdeü'l-Vücûd” şeklinde isimlendirmektedir (İbn Sînâ, 2013c: 157-158; 2013a: 5; 2013b: 85; 1982: 283-284; Bozkurt, 2014: 70).

⁶ İbn Sînâ'nın ilâhî ilim konusundaki düşüncelerini araştıran Rahim Acar'ın (1966-), makalesine tercih ettiği “Yaratan Bilmezse Kim Bilir” şeklindeki başlık, Tanrı'nın her şeyin bilincinde ve şuurunda zati hüviyete sahip bir varlık olduğuna işaret etmesi bakımdan oldukça önemlidir (Acar, 2005b).

Bu bakımdan İbn Sînâ, Tanrı'yı, bizim tüm gerçek dediğimiz her şeyin kendisine dayandığı ilke, hak/gerçek olan bir varlık olarak ifade etmektedir. Ona göre, zati bakımından hak/gerçek olan tek varlık O'dur, O'nun dışındaki her şey zati bakımından batıl, illeti bakımından haktır (İbn Sînâ, 2013a: 46; 2013b: 101-102). Böyle bir varlığın, varlığı kendisinden olmayan soyut bir varlıkla ilişkilendirilmesi mümkün değildir. Zira Tanrı, gerçekliğin tâ kendisidir, üstelik sadece gerçekliğin kendisi değil, bilakis kendisi dışındaki varlıklara gerçeklik veren bir varlıktır. Dolayısıyla İbn Sînâ açısından Tanrı dışındaki varlıkların zati hüviyete sahip olmasına karşın tüm varlığın/gerçekliğin kendisine dayandığı “Mebdeü'l-Vücûd” olan Tanrı'nın zat olmadığını düşünmek söz konusu olamaz. Zira İbn Sînâ'nın Tanrı'sı, tüm gerçekliğin kendisine dayandığı bu anlamda da tüm varlığın varlığa gelmesinin ve varlıkta kalmasının nedensel ilkesidir. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın, Aristoteles'in “Hareketin İlkesi” şeklinde tasavvur ettiği “İlk Hareket Ettirici” düşüncesinden farklı olarak Tanrı'yı, “Varlığın İlkesi” şeklinde tasavvur etmesi de tüm varlığın ve gerçekliğin müsebbibi olarak Tanrı'nın bilinçli ve şuurlu bir varlık olduğunu anlamaya matuftur (İbn Sînâ, 2013b: 2; Gülaçar, 2022: 72-79). Bu açıdan tüm varlığın ilkesi olan Tanrı, bilgisi ve iradesi olmaksızın hiçbir şeyin ontolojik gerçekliğini açıklama imkânı olmayan varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da İbn Sînâ'nın Tanrı'sının, tüm varlığın bilincinde ve şuurunda bir varlık, yani, zat olduğunu göstermektedir.

Plantinga'nın, Tanrı'nın salt/basit varlık olması durumunda zat olmayacağına dair itirazının, Tanrı'nın gayri maddî varlık modu göz önünde bulundurulduğunda da geçerli olmadığı söylenebilir. İbn Sînâ'ya göre, “Tanrı cisim değildir, cismin gücü de değildir. Aksine O, birdir; maddeden ve harekete konu olmaktan her açıdan münezzehtir” (İbn Sînâ, 2013a: 4). Buna göre, Tanrı, varlık modu açısından gayri maddîdir. Lakin Tanrı'nın gayri maddî varlık modu, soyut nitelik olduğu anlamına gelmez, bilakis sadece maddeden mufarik bir varlık olduğu anlamına gelir. Örneğin Tanrı'ya “akıl” denildiğinde O'nun madde ve işlenlerinden mufarik bir varlık, yani, maddeden soyut olduğu kastedilir (İbn Sînâ, 2013b: 102; 1980a: 24-26). Ancak bu, Tanrı'nın zat olmadığını değil, diğer varlıklar gibi bir zat olmadığını gösterir. Şu hâlde Tanrı'nın maddeden soyut olması, bilen, irade eden, kudretli bir fail olmasına engel değildir. Zira Tanrı, zattır ama bizim gibi bir zat değildir. Nitekim İbn Sînâ'nın, Tanrı'nın varlığını bilmek için maddeden ayırık varlıkları inceleyen metafizik bilimine işaret etmesi de insanın bu bilgiye ulaşabilmesi için nazari akla işaret etmesi de O'nun varlık modunun, yani zatının farklılığıyla ilişkilidir. Tanrı'nın varlık modunun farklılığı, O'nun varlığının ontolojik zemin olarak yalnızca metafizikte bilinmesini gerektirdiği gibi insanın da Tanrı'yı ancak akıl melekesiyle bilmesini gerektirmektedir (İbn Sînâ, 2013a: 4; 1980b: 105;

Türker, 2010: 122; Erdem, 2008: 68-69; Yalçıntaş, 2023: 61-63; Yıldız-Aslantatar, 2021: 512). Zira nazarı akıl, insanın, madde ve ilişenlerinden soyutlayarak bilme yetisidir (İbn Sînâ, 1980b: 42; 1908c: 79-80; 1982: 203) ve insan bu yetisiyle metafizik âleme kapı aralayarak maddeden mufarik olan Tanrı'nın varlığının bilgisine ulaşabilmektedir. Bu nedenle Tanrı'nın varlığının bilgisini, O'nun varlık moduna uygun olmayan fizik biliminde elde etmek mümkün olmadığı gibi Tanrı'nın zatını da madde ve maddeyle ilintili duyuusal bir varlık olan insanın zatından hareketle bilmek mümkün değildir (İbn Sînâ, 1973: 52-53; 2013d: 270). Dolayısıyla Tanrı'nın gayri maddî varlık modu göz önünde bulundurulmayıp Tanrı'nın zat olması, insan gibi kişisel bir varlık olarak düşünülürse o zaman salt/basit varlık olarak Tanrı'nın, zihinsel, tümel, soyut bir nitelik olduğu söylenebilir. Ancak Tanrı'nın salt/basit varlık olması, soyut niteliğe yakın bir düşünce gibi görülse de kesinlikle böyle bir şey için uygun değildir. Zira bu iki şey, ontolojik olarak, yani, varlık modu açısından farklıdır (Mann, 1982: 466). İşte İbn Sînâ'nın, bu sebeple Tanrı'nın zat olmasını, O'nun varlık modunun farklılığını göz önünde bulundurarak metafizik perspektiften ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. İbn Sînâ açısından Tanrı'nın zat olmasını, insanın zat olmasını model olarak açıklamaya çalışmak, Tanrı'nın zatını, kendisine yaraşır bir şekilde değil, eksik ve kusurlu bir şekilde izah etmek anlamına gelmektedir. Zira ona göre, insan için mükemmellik ifade eden bir şey Tanrı için kusur olabilmektedir (İbn Sînâ, 1973: 52). Bu yönüyle İbn Sînâ'nın salt/basit Tanrı anlayışını, antropomorfik Tanrı tasavvuruna karşı eleştirel bir bakış olarak değerlendirmek de mümkündür. Netice itibarıyla Tanrı'nın varlık modu göz önünde bulundurulduğunda, O'nun gayri maddî bir varlık olması, zat olmayan soyut bir nitelik olduğu değil, maddeyle ilintili varlıklardan farklı bir zat olduğu anlamına gelmektedir.

Sonuç

İbn Sînâ açısından Tanrı'nın salt/basit varlık olmasının, zat olmasına engel teşkil etmediğini söylemek gerekir. Onun düşüncesinde Tanrı'nın salt/basit varlık olmasıyla zat olması birbirinden farklı şeylerdir. Tanrı'nın salt/basit varlık olması, zatının dışında ontolojik gerçekliğinin olmadığı anlamına gelmektedir. Zira ona göre, aksi durum Tanrı'nın zatında çokluk, bileşiklik, potansiyellik gibi problematik durumlara yol açarak Tanrı'yı muhtaç bir konuma düşürmektedir. Bu da her şeyden önce İbn Sînâ'nın Tanrı anlayışının özünü oluşturan "O, her şeyden müstağnidir, her şey O'na muhtaçtır" temel ilkesiyle çelişeceği için geçersizdir. Öte yandan İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın basitliğinin mükemmelliğinden kaynakladığı da anlaşılmaktadır. Öyle ki, İbn Sînâ açısından asıl mükemmellik, basitliği dışlamamakta, bilakis gerektirmektedir. Nitekim ona göre, Tanrı, varlığında eksiklik veya noksanlık bulunmayan tam, hatta tamlığın dahi üstünde (fevkâ't-temâm) bir varlıktır. Bundan dolayı Tanrı'nın varlığı için

mahiyet ziyadesi düşünmek söz konusu değildir. Şu hâlde Tanrı'nın salt/basit varlık olmasının, varlığında herhangi ontolojik bir ayırım veya bileşiklik olmayan, yani varlık-mahiyet özdeşliği olan varlık moduyla doğrudan ilişkili olduğunu söylemek gerekir.

İbn Sînâ açısından Tanrı'nın salt/basit varlık olması, soyut bir nitelik olduğu değil, daha ziyade maddeden soyut bir varlık olduğu anlamına gelmektedir. Ona göre, Tanrı'nın zat olduğunu gösteren en önemli şey Tanrı'nın bilinçli ve şuurlu bir varlık olmasıdır. Tanrı'yı akıl, âkil ve mâkul şeklinde isimlendirmesi de bu düşüncenin doğal bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yönüyle İbn Sînâ açısından basitlik düşüncesinin Tanrı'yı soyut nitelik yaptığı iddiasının sağlam bir temele dayanmadığını söylemek gerekir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın düşüncesinde Tanrı'nın hem salt/basit varlık hem de zat olduğunu düşünmek bir çelişki ortaya çıkarmamaktadır. Zira Tanrı'nın salt/basit varlık olması, varlık moduyla ilişkili iken, zat olması, bilinçli ve şuurlu bir varlık olmasıyla ilişkilidir. İbn Sînâ'ya göre, Tanrı, varlık modu açısından maddeden mufarik bir varlıktır. Tanrı'nın gayri maddî varlık olması, maddî varlıklar gibi bir zat olmadığı anlamına gelmektedir. Ancak bu, zati hüviyeti olan bir varlık olmadığı anlamına gelmemektedir. Yani, Tanrı hem gayri maddî varlıktır hem de zattır. Tanrı, maddeden soyut bir varlık olsa da bu durum O'nun bilgili, iradeli, kudretli bir yaratıcı fail neden olmasına engel teşkil etmemektedir. Tanrı'nın varlık modu, diğer varlıklardan farklı olduğu için O'nun zatını diğer varlıkların zatı gibi düşünmek mümkün değildir. Nitekim İbn Sînâ'nın, Tanrı'nın zatını özellikle insanı model olarak izah etmeye çalışmayı, antropomorfik Tanrı tasavvuruna sebebiyet verdiği için tenkit ettiği görülmektedir. Bu bağlamda özellikle çağdaş din felsefecilerinden Alvin Plantinga tarafından dile getirilen Tanrı'nın salt/basit varlık olmasının zat olmasına engel olacağı şeklindeki eleştirinin, İbn Sînâ'nın düşünceleri çerçevesinde tutarlı bir bakış açısını yansıtmadığı söylenebilir. Dolayısıyla İbn Sînâ açısından Tanrı, hem tüm varlığın nedensel ilkesi anlamında yaratıcı fail neden hem salt/basit varlık hem de bilinçli ve şuurlu bir zattır.

KAYNAKÇA

- Acar, Rahim. (2005a). *Talking About God and Talking About Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas Positions*. Boston: Brill.
- Acar, Rahim. (2005b). "Yaratan Bilmezse Kim Bilir: İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüzleri Bilmesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 13, 1-23.
- Adamson, Peter. (2013). "From the Necessary Existent to God". *Interpreting Avicenna Critical Essays*, ed. Peter Adamson, Cambridge: Cambridge University Press, 170-189.
- Aquinas, Thomas. (1947). *Summa Theologica*, ing. çev. Fathers of English Dominican Province, New York: Benziger Bros. Edition.
- Aquinas, Thomas. (2007). "On Being and Essence-De Ente et Essentia-". *Medieval Philosophy: Essential Readings with Commentary*, ed. Gyula Klima vd., Oxford: Blackwell, 227-249.
- Aristoteles. (1996). *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yay.
- Az, Mehmet Ata (2014). "İbn Sînâ'nın Varlık-Mâhiyet Ayniliğinin/Ayrımının Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi." *Eskiye* 29, 75-102.
- Bertolacci, Amos. (2002). "The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its Context". *Islamic Philosophy, Science, Culture and Religion Studies in Honor of Dimitri Gutas*, ed. F. Opwis-David Reisman, Leiden-Boston: Brill, 257-288.
- Bozkurt, Ömer. (2014). "İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışının Dayandığı İlkeler", *Diyanet İlmî Dergi* 50 (1), 67-86.
- Charnock, Stephen. (1979). *The Existence and Attributes of God*, 2 vols. Michigan: Baker Book House.
- Dewan, Lawrance. (1989). "Saint Thomas, Alvin Plantinga, and the Divine Simplicity". *Modern Schoolman* 66 (2), 141-151.
- Dolazel, James E. (2011). *God Without Parts: Simplicity and The Metaphysics of Divine Absoluteness*. Michigan: ProQuest LLC.
- Erdem, Engin. (2012). *Metafizik Delil: İbn Sînâ'nın İsbât-ı Vâcip Yöntemi*. Ankara: Yayınevi.
- Erdem, Engin. (2008). "Hanefî-Mâtürîdî Geleneğinde Bilgi ve İman." *Diyanet İlmî Dergi* 54, 59-78.
- Erdem, Engin. (2021). "Tecrîd Geleneğinde Zorunlu Varlık'ın Zorunluluğu Tartışması: İsfehânî, Kuşçu ve Devvânî". *Beytulhikme* 11 (2), 659-681.
- Fazlur Rahman, (1958). "Essence and Existence in Avicenna". *Medieval and Renaissance Studies* 4, 1-16.
- Gale, Richard. (1991). *On The Nature and Existence of God*. Cambridge: Camb-

ridge University Press.

- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. (2014). *Filozofların Tutarsızlığı*. nşr.-ter. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Gülaçar, İzzet. (2022). *İbn Sînâ'nın Tabiat Felsefesinde Hareket*. Ankara: Elis Yayınları.
- Hasker, William. (2016). "Is Divine Simplicity a Mistake?". *American Catholic Philosophical Quarterly*, 90 (4), 699-725.
- İbn Sînâ. (1363). *el-Mebde ve'l-Meâd*. thk. Abdullah Nurani, Tahran: İntişarati Müessese-i Mütalat-ı İslami Danişgahi.
- İbn Sînâ. (1908a). "Risâletü'n-Neyrûziye". *Tis'u Resâil fi Hikmeti ve't-Tabiiyyat*, Kahire: Matbaatü'l Hindiyeye.
- İbn Sînâ, (1908b). "Risâle fi Aksâmü'l-Ulûmu'l-Akliyye". *Tis'u Resâil fi Hikmeti ve't-Tabiiyyat*, Kahire: Matbaatü'l Hindiyeye.
- İbn Sînâ, (1908c). "Risâleti'l-Hudûd". *Tis'u Resâil fi Hikmeti ve't-Tabiiyyât*. Matbaatül Hindiyeye, Kahire.
- İbn Sînâ, (1973). *et-Ta'likât*, thk.-nşr. Abdurrahman Bedevi, Kahire: Daru'l-İslamiyye.
- İbn Sînâ, (1980a). *er-Risâletü'l-Arşîyye: fi Hakâiki't-Tevhîd ve İsbâtü'n-Nübüvve*. thk. İbrahim Hilal, Kahire: Câmîatü'l-Ezher.
- İbn Sînâ, (1980b). *Uyünü'l-Hikme*. thk. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: Dâru'l-Kalem.
- İbn Sînâ, (1982). *Kitâbu'n-Necât: fi'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabiiyye ve'l-Îlâhiyye*. thk. Macit Fahri, Beyrut: Menşuratu Daru'l-Ufuk el-Cedide.
- İbn Sînâ, (2005). "Kaderin Sırrı". çev. Gürbüz Deniz, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18 (3), 323-324.
- İbn Sînâ, (2013a). *Kitâbu's-Şifâ Metafizik I*. nşr.-trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ, (2013b). *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*. nşr.-trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ, (2013c). *İşaretler ve Tembihler*. çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ, (2013d). *Dânişnâme-i Alâi-Alâi Hikmet Kitabı*-. çev. Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul.
- İbn Sînâ, (2014). *İhlâs Süresi Tefsir*. ter.-şerh. Ahmed Hamdi Akseki, Ankara: DİB.
- İbn Sînâ, (2017). *Kitâbu's-Şifâ Mantiğa Giriş-Medhal*-. çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Kerr, Gaven. (2015). *Aquinas's Way to God: The Proof in De Ente et Essentia*.

Oxford: Oxford University Press.

- Kutluer, İlhan. (2013). *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Leftow, Brian. (1990). "Is God an Abstract Object?". *Nous* 24, 581-598.
- Lizzini, Olga. (2020). "İbn Sina's Metaphysics", <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-sina-metaphysics/>. First published 2015; substantive revision.
- Mann, William E. (1982). "Divine Simplicity". *Religious Studies* 18: 4, 451-471.
- Mann, William E. (1983). "Simplicity and Immutability in God". *International Philosophical Quarterly* 23 (3), 267-276.
- McGinnis, Jon. (2010). *Avicenna*, Oxford: Oxford University Press.
- McGinnis, Jon. (2022). "Simple is a simple does: Plantinga and Ghazâlî on Divine Simplicity". *Religious Studies* 58, 97-109.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. (2002). *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, ter. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Ankara: İSAM Yayınları.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. (2005). *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. (1-17), İstanbul: Mizan Yayınevi.
- Morewedge, Parviz. (1972). "Philosophical Analysis and İbn Sina's Essence-Existence Distinction". *Journal of The American Oriental Society* 92:3, 425-435.
- Morris, Thomas V. (1991). *Our Idea of God: An Introduction to Philosophical Theology*. Notre Dame and London: University of Notre Dame Press.
- Mueller, Ian. (2005). "Mathematics and the Divine in Plato". *Mathematics and Divine: A Historical Study*, ed. T. Koetsier and L. Bergmans, 101-121, London, Elsevier.
- Öçal, Şamil. (2017), "Platon'un *Timaios* Diyalogunda Tanrı ve Evrenin Oluşumu", *Beytulhikme* 7 (I), 65-83.
- Özalp, Hasan. (2013). "Tanrı-Doğa İlişkileri Bağlamında Metafiziksel Fail Neden: İbn Sînâ Örneği". *Journal Of Islamic Research* 24: 3, 146-159.
- Plantinga, Alvin. (1980). *Does God have a Nature?*. Milwaukee: Marquette University Press.
- er-Râzî, Fahreddîn. (1384). *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât* (I-II). thk. Ali Rıza Necfezâde, Tahran: Encümen-i Âsâr.
- Reçber, Mehmet S. (2008). "Vâcibü'l-Vücûd'un Mâhiyeti Meselesi". *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (I-II). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş., 308-311.
- Rosheger, John P. (2002). "Is God a "What?" Avicenna, William of Auvergne, and Aquinas on the Divine Essence". *Medieval Philosophy and The Classical Tradition: in İslam, Judaism and Christianity*, ed. John Inglis, 233-249, London&New York: Routledge.

- Saeedimer, M. (2007). "Divine Simplicity". *Topoi* 26, 191-199.
- Sebti, Meryem- Smet, Daniel De. (2009). "Avicenna's Philosophical approach to the Quran in the light of his tafsir surat al-ikhlas". *Journal of Quranic Studies* 11(2), 134-148.
- Stump, E.-Kretzman, N. (1985). "Absolute Simplicity". *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 2: 4, 353-382.
- Stump, Eleonore. (2003). *Aquinas*. London and New York: Routledge.
- Stump, Eleonore. (2012a). "God's Simplicity". in *The Oxford Handbook of Aquinas*, ed. by Brian Davies and Eleonore Stump, Oxford: Oxford University Press, 135-146.
- Stump, Eleonore. (2012b). "Simplicity and Aquinas's Quantum Metaphysics". in *The Reception of Aristotle's Metaphysics in the Middle Ages*, ed. Gerhard Kriger, Oxford: Oxford University Press.
- eş-Şîrâzî, Molla Sadra. (2007). *Şerh ve Ta'lika-i Sadri'l-Müteellihin İlahiyyât-ı Şifâ*. I-II, Beyrut: Müessesetü't-Tarihi'l-Arabi.
- et-Tûsî, Nasîruddîn (1380). *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*. (I-III), Kudüs-Kum: Neşrul Belîğa.
- Türker, Ömer. (2010). *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İSAM.
- Yalçıntaş, İsmail. (2021). "İbn Sînâ'ya Göre Yaratma ve Âlemin Zamansal Ezelîliği", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 32 (1), 10-29.
- Yalçıntaş, İsmail. (2023). *İbn Sînâ'nun Tanrı Anlayışı*, Ankara: Elis Yayınları.
- Yazır, Elmalılı M. H. (2000). *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım.
- Yıldız, İbrahim - Aslantatar, Nesim. (2021). "İbn Rüşd'ün "Faslu'l Makal" Risalesi Bağlamında Felsefe-Din Çelişmezliği". *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı III*, ed. Teceli Karasu - Mahsum Aytepe, İstanbul: İlbey Matbaa, 507-515.
- Yıldız, İbrahim. (2021). *Teizm ve Ateizm: Delilci Kötülük Problemi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri, Doktora Tezi.
- Zarepour, M. Saleh, (2022). *Necessary Existence and Monotheism: an Avicennian Account of the Islamic Conception of Divine Unity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wisnovsky, Robert. (2003). *Avicenna's Metaphysics in Context*. Ithaca: Cornell University Press.



BÖLÜM 3

KÖTÜLÜK VE TEODİSE: GOD ON TRIAL FİLM ÖRNEĞİ

Fatımatüzzehra YAŞAR¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı

Giriş

İnsan, biyolojik, psikolojik, sosyolojik ve daha birçok yönü olan bir canlıdır. Öyle ki onu ait olduğu canlı grubundan düşünmesi ve bu düşünmesini ifade edebilme becerisi ayırır denilebilir. Sanat da bu ifadenin araçlarından bir tanesidir. Duygu, düşünce, istek ve arzuların aktarımında sanat oldukça önemli bir yere sahiptir. Zira sanat eseri ortaya koymanın bir cihetle bireyin Tanrı'ya yaklaşma veya benzeme çabası olarak da görüldüğü düşünülmektedir.(Bayraktar, 2009, ss. 112-113) Sanat kutsalın bir tezahür biçimidir. Sanatın ifadedeki etkililiği ve başarısı onu dinle arasındaki bağda felsefeden öne alır. Çünkü gerek din gerekse sanat her türden sembolleri kullanarak bir şey anlatırlar. Hem din hem sanat sembollere yer vermesi nedeniyle bir araya geldiklerinde iki kat sembolizasyon meydana getirirler. (Tokat, 2005, s. 162)

İnsanı sanat yapmaya götüren gücü Platon güzel ideasına bağlayarak açıklar. İnsan ruhunun sonsuz güzeli elde edebilmesi için güzel ideasından pay alması gerekir.(Ülger, 2013, s. 17) Ona göre doğanın bir taklidi olan sanat sadece taklitte kalmamalıdır. İdealara ulaşılması için sanatçının ideal ve akılsal olanı ifade etmesi gerekmektedir.(Kavuran & Dede, 2013, s. 53) Dahası sanat aşkın olana ulaşmayı hedeflerse o zaman bir anlam kazanabilir. Mükemmele ulaşabilmesi nispetinde de sanatın ideaya ulaşabileceğini söyler.(Kavuran & Dede, 2013, s. 56)

Peki bu ikisi arasındaki ilişki ne zaman başlamıştır; bu ikisinin doğusuyla beraber ilişkileri de başlamıştır denilebilir. Sanat, çeşitli dinlerin tarih boyunca getirmiş olduğu Tanrı, evren ve insan anlayışlarının iletilmesinde bir araç vazifesi görmüştür ve sanatlar da mevzu olan dinlerin ekseninde oluşmuştur. Dahası sanat dini inançları kendisine konu edinmiş ve bazı zamanlarda bu dini inançların iletilmesini etkin bir şekilde sağlamıştır.(Lüleci, 2007, s. 1) Sinema da bu dışavurumun bir uzantısı sayılabilecek dallarından birisidir sanatın. Din, filmlere yeni anlamlar katabiliyorsa filmler de dinlere yeni anlamlar katabilir mi? Bu sorunun cevabı birçok filmin dinlere farklı yaklaşımlar getirebileceği yönündedir.(Blizek, 2015, s. 1225)

Toplumların kendilerini daha net görebilmelerinde sinema bir ayna gibidir denilebilir. Gerçeğin bu aynada yansıtılıp yansıtılmadığı sorusu görüntüye ne kadar gerçekçi baktığımızla ilgilidir. Çünkü görme kabiliyeti ve sınırları görüntünün netliğinde belirleyicidir. Ne görmek ve göstermek istediğimiz de kurgulanan her filmle doğru orantılıdır. Heidegger'in ifadesiyle dünyaya fırlatılmışlığın hem acısını dindiren hem de ifade aracı olabileceği gibi Hegel'in Mutlak Ruh'unun kendini açıkladığı varlığın karşısında duran bir âlem olarak da açıklanabilir sinema. Zira varlık âlemi sinema ve filmlerin üslubunu belirleyen gerçek ölçüttür.(Cumaoğlu & Özbey, 2021, s. 5)

Sinema bugün ise üzerine teori ve felsefelerin temellendirildiği bir sanat dalı haline gelmiştir. Eğlendirme amacıyla yola çıkmış olmasına rağmen bugün insan hayatının şekillenmesinde önemli bir araç konumuna gelmiştir. Dolayısıyla insanı ilgilendiren alanlardan biri olan din de bu sebeple gerek doğrudan gerek dolaylı sinemanın konusu olmuştur.(Ünal, 2015, s. 569) Yalnız bu durum bazen modern zamanlarla beraber dinin olumsuz algılanması, görmezden gelinmesi ve hatta inancın reddi biçiminde de olabilmektedir.(Ünal, 2015, s. 570) Buna rağmen konu olarak din dışı unsurlara da yer veren örnekleriyle dahi olsa sinemanın toplumla iç içe olması bakımından diğer sanat dallarından ayrı bir yere konulduğu şeklinde de bakış açıları söz konusudur.(Keyifli, 2015, s. 148)

Kültürün unsurlarından olan ve hem kültürü etkilediği hem de kültürden etkilendiği yönünde anlayışlar içeren din de sinema üzerinde iki yönlü bir ilişkiye sahiptir denilebilir.

“Dine dair düşünmeye sevk eden ya da inancı sorgulayan filmler de oldukça fazladır. Ingmar Bergman’ın Tanrının Sessizliği/Oda Üçlemesi ile Andy De Emmony’in 2008 yapımı God on Trial (Ölümün Soluğu) Tanrı inancını sorgulayan filmlerden birkaç örnektir. Jean-Jacques Annaud’un Umberto Eco’nun aynı adlı romanından sinemaya uyarladığı 1986 yapımı The Name of the Rose (Gülün Adı) Orta Çağ Hıristiyanlığı sorgulayan bir filmidir. Ken Russell’in 1971 yapımı filmi The Devils (Şeytanlar), Peter Mullan’ın 2002 yapımı filmi The Magdalen Sisters (Günahkâr Rahibeler), Eric Till’in 2003 yapımı filmi Luther, Milos Forman’ın 2005 yapımı filmi Goya’s Ghosts (Goya’nın Hayaletleri) Hristiyanlığa eleştirel yaklaşan filmlerden bazılarıdır. Dan Brown’ın aynı adlı romanından sinemaya uyarlanan Ron Howard’ın yönetmenliğini yaptığı 2006 yapımı The Da Vinci Code (Da Vinci Şifresi) adlı film de Hristiyanlığın birtakım dogmalarını tartışmaya açan ve Kilise’nin tepkisine yol açan filmlerin içinde en çok izlenenlerden birisi olmuştur.”(Ünal, 2015, s. 571)

Life of Pi de bu filmlerden üzerinde araştırma yapılmış olanlarından. Film ilk başta direkt bir din ya da inanç üzerinde düşünüldüğünü yansıtmamakla beraber bu, yapılan tahlillerle anlaşılmaktadır:

Fırtınadan bir kayık içerisinde bir Bengal kaplanıyla sağ kalan Pi için Richard Parker yani kaplan gerek yetiştiren kişi ve yerin aynı olması gerekse de en büyük sahip karşısındaki durumları itibariyle oldukça önemlidir. Hatta Pi Richard Parker olmasa çoktan ölmüş olacağını çünkü ondan korkusunun onu ayakta tuttuğunu ve ona bir amaç verdiğini belirtir. Sonuçta Pi tabiata gizlenmiş olan Tanrı’yı gönderdiği kaplanla görebilmiştir. Tanrı’nın verdiği şükür, olanla yetinme ve olanın değerinin bilinmesi mesajları metaforik olarak verilmiştir.(Uzdu, 2021, s. 220)

Biz de bu çalışmada din-sanat ilişkisinin daha özelden de din-sinema ilişkisinin ve dinin ya da insanlığın ilk soru ya da sorunlarından kabul edilen ve daha sonra problem terimiyle ifade edilen kavramlarından kötülük probleminin sinemadaki örneklerinden sayılan *God on Trial* filmi bu konu üzerinden ele almaya çalışacağız. 2008 yılında çekilmiş Birleşik Krallığa ait bu film 1943 yılında Hitler Almanya'sında Auschwitz toplama kampında bir grup insanın Tanrı'yı yargılamasını anlatmaktadır. Bu olay holokost olarak ifade edilir ve bu kavram: İkinci dünya savaşı sırasında Almanya'daki nasyonal sosyalist rejimin suçluları, Çingeneleri, politik muhalifleri ve Avrupa Yahudilerini hedef alarak çocuk, masum, suçsuz ayrımı yapmaksızın gerçekleştirdikleri katliamın literatürdeki ifadesidir. (Yıldız, 2019, s. 5) Bu durum, metin içerisinde belirli bir halka yapılan toplu kötülük olarak ele alınmak durumunda kalınan yerler dışında insanın başına bu tür toplu suçlu suçsuz ayrımı olmadan bir şey geldiğinde nasıl bir tepki verildiği şeklinde daha genel bir şekilde ele alınmaya çalışılacaktır. Bu durumun Yahudi Tanrı inancında da birtakım sorgulamalara neden olduğu, kötülük ve Tanrının varlığı inancının yani kötülük probleminin ve onun karşısında yer alan Tanrı'nın adil olduğu anlayışının yani teodisenin (Akbaş, 2002, s. 11) meydana gelmesine neden olduğu da çalışmalarda yer almaktadır. Söz konusu filmde de bunun bir örneğini görmek mümkün gibidir.

Genel hatlarıyla filmde bahsetmek gerekirse film bir tur rehberinin toplama kampını gezdirmesiyle başlıyor, geriye ve ileriye dönük zamansal geçişlerle ilerliyor. Tur içerisinde bir adam mahkumların kendi aralarında bir mahkeme kurduklarından ve başlarına gelenlerden sorumlu kişiyi yargılamaya çalıştıklarından bahsetmektedir. Aynı koğuştaki paylaşılan ve içerisinde hukuk profesörü, teolog, haham, eldiven satıcısı ve pek çok farklı meslek dallarından erkeğin içerisinde buldukları durumdan dolayı Tanrı'yı kurdukları bir mahkemeye ele aldıkları görülmektedir. Oraya getirilirken yaşadıkları ve koğuştaki tutumları ve daha nice durumdan kimin sorumlu olduğunu bulmaya çalışırlar. Kötülük ve Tanrı arasındaki ilişkinin nasılını ortaya koymaya çalışırken gerçek bir mahkemede gibi iddia ve savunma makamlarının her ikisi de bu koğuştaki temsil edilmeye çalışılır. En sonunda başlarına gelen kötülüğün sorumlusunun Tanrı olduğu sonucuna ulaşırlar; ancak bundan sonra ne yapacağız diye sorduklarında aralarından biri yine O'na dua edeceğiz şeklinde cevap verir. Peki kötülük tam olarak neydi, mutlak manada varlığından söz edilebilir mi? Bütün başa gelenler tek bir kötülük altında ele alınabilir mi? Tanrı ve kötülük arasında kurulan ilişki nasıl ele alınmalı? vb sorular ele alınan konu ve örnek çerçevesinde ilgili olunan kısmıyla ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1.Kötülük Nedir?

Kötü ve kötülük sıfat ve isim olmalarının yanında kötü; “sözlükte, nitelikleri aşağı olan, hoş gitmeyen, işe yaramayan, değersiz olarak tanımlanmaktadır. Eski Türkçe’de kötünün karşılığı olarak fena ve şer sözcükleri kullanılmaktadır. Kötülük ise kötü olma durumu, zarar verecek iş, kemlik ve şer olarak belirtilmektedir. Din felsefesi açısından kötülüğü duyan ve hisseden varlıkların incitilmesi şeklinde tanımlamak mümkün gözükmemektedir.”(Başcı, Yazoğlu, & İmamoğlu, 2015, s. 101) İncitilerek içeriye alınan yeni grup kötülüğün filmin her yerine işlediğini göstermeye çalışır gibidir. Yani kötülük, hisleri olan ve bunu duyabilen bir varlığın incitilmesi ve bunun direkt zihin tarafından kavranılmasıdır.(Russell, 1999, s. 11)

Peki, ilk kötülük insanlık tarihinde ne zaman meydana gelmiştir? Batılı kaynaklarda Âdem ve Havva kötülüğün kaynağı olarak gösterilmektedir. Onlar yasaklı meyveyi yemişler ve günahkâr olmuşlardır. Onlarla kurulan maddesel bağ sonucu da aslî günah anlayışı meydana gelmiştir. Zamanla bu anlayış da sonraki kuşaklara ilk günah miti şeklinde iletilmiştir.(Ok, 2022, s. 1) Yasaklı meyveye yaklaşmaması gerektiğinin uyarısı Bakara suresi 35. ayette de görülmektedir. Orada her şeyden yiyilip içilebileceği ancak belirtilen ağaca yaklaşmaması gerektiği vurgulanmaktadır.

İnsanın bu günahı bir başka şekilde şöyle yorumlanmaktadır: Bu tamamen insanın Tanrı’ya benzemek istemesinden kaynaklanmaktadır. İnsanın kendisine eşit olması Tanrı’nın isteyeceği bir şey değildir. Bilgi ağacının meyvesini tattıktan sonra insanın hayat ağacının meyvesini tatmasını istemedi ve Tanrı şöyle dedi: “Bak, insan bizim gibi biri oldu ve iyi ile kötünün ne olduğunu biliyor. Ama şimdi artık o elini uzatmasın ve hayat ağacının meyvesini koparıp yemesin ve ebedi olmasın!”(Werner, 2000, s. 83)

Dünyadaki kötünün ilkesi ise Werner’a göre Tanrı’da olan bir öğeden kaynaklanmaktadır. Bu öğe, irade olarak ifade edilebilir. Bütün canlı varlıklar arzuya sahiptirler ve bu içgüdüsel, hayatta olmanın bir önkoşuludur. Mutluluğun ön koşulu da yine bu arzunun tatmin edilmesidir. Bu içgüdüye sahip olmasıyla Tanrı da canlıdır.(Werner, 2000, s. 113) Yani sahip olma ya da irade etme güdüsü evrenin doğuş sebebi olmakla beraber kötülüğün de kaynağı olarak görülmektedir. Ancak Tanrı’ya da beşerî bir hırs benzeri bir şeyin atfedilmesi aşkın bir varlık açısından bir başka soruna neden olabilme ihtimaline sahiptir.

Kötülük peki mutlak manada mümkün müdür? Yoksa ona kötü denilmesinin nedeni neden olduğu şey yani sonuç itibariyle mi kötü olduğu? Kötünün ne olduğu anlayıştan anlayışa felsefeden felsefeye hatta kişiden kişiye dahi değişebilmektedir. Kötü sadece zararlı olan ya da hoş gitmeyen değil gibidir; aynı zamanda daha çoğu arzulayan insanoğlu için daha

iyi ya da daha çok olmaması da kötülük olarak tanımlanabilmektedir. Dört başı mamur olduğu düşünülen ve öyle görünen birine dahi sorulsa hiç olumsuz ya da kötü denilebilecek bir şeyle karşılaştın mı diye eğer daha önce 1'e 5 almışsa 1'e 4 almasını dahi olumsuzluk ya da kötülük olarak addedebilecektir. Problemin dini ayağında da metne uymayan ve vahye aykırı yapılan her şey kötü olarak ifade edilebilir.

Kimin ya da hangi bakış açısıyla bakıldığının da kötülüğe yüklenen anlamı ya da sınırı belirlediğini söylemek mümkündür. Bu durumu; kötümser düşünürlerin kötülüğü olumlu bir gerçeklik, iyiliği kötülüğün olumsuzluğu kabul etmeleri de göstermektedir. Kötülük onlar için evrenin amaciyken; iyilik arazî bir durumdur. Madalyonun diğer tarafında ise sonsuz nitelikte iyi ve adaletli bir Tanrı'nın yaratmasında kötülüğün olmadığını savunan iyimser düşünürler vardır. Onlara göre kötülük yerine iyilik vardır. Her şeyin bizim iyiliğimize olduğunu ifade ederken her yerde ve her durumda iyi ve iyiliği görmeye çalışırlar. İki tarafın da kötülüğe objektif bir yorum getirdiklerini söylemek mümkün değildir.(Yasa, 2016, s. 132)

Bu iki kavram da yani iyilik ve kötülük değişen ve gelişen dünyada değişime tabidir. Dün iyi olarak ifade edilen bugün kötü hatta dün yasadışı olarak kabul edilen yasal hale gelebilmektedir.(Öksüz, 2018, s. 1)

Kötülüğün izafi olup olmadığı başka bir durumken; kötülüğün bir sorun olup olmadığı ayrı bir durumdur! İnsana izafiliği düşündüren birtakım şeylere salt iyi ya da salt kötü denilememesidir. Örneğin yağmur bir zaman iyi kabul edilirken bir zaman kötü kabul edilmektedir. Hatta bu örnek fiiller üzerinden bile verilebilir; yemek için bir hayvanın öldürülmesi olumlu iken gerçi bazı insanlar için bu da olumlu değildir ama; bir insanın öldürülmesi kötü bir şeydir ki bazı durumlarda suç işlediği düşünülen kişilerin öldürülmesi iyi olarak da algılanabilmektedir. Yani görecelilik üzerine dahi bir görecelilik vardır denilebilir. Kötülüğün fazlaca iyimser sayılabilecek açıklamalarından olan iyiliğin yokluğu tanımı bir yönüyle sıfatlar problemine işaret etmektedir. Zira sonsuz nitelikteki iyi bir Tanrı'nın salt bir kötüyü yaratması O'na kötülük atfetmek şeklinde algılanacağı için tenzihi bir bakış açısıyla Tanrı yüceltilirken kısmen kötülüğün inkârına gidildiği şeklinde de düşündürme ihtimalini barındırmaktadır denilebilir.

2.Kötülük Problemi ve Türleri

Başımıza gelen doğrudan tecrübe ettiğimiz ya da dolaylı olarak gözlemlediğimiz durumlarda mahiyetçe tek tip bir kötülükten bahsetmek mümkün değil gibidir. Kötünün ya da kötülüğün kökeni yukarda da ifade edilmeye çalışıldığı gibi ilk insana kadar götürülürken özellikle teistik vasıflara sahip bir Tanrı'yla kötülüklerin nasıl bir arada ele alınacağı anlayışına dayanan kötülük problemi ise Epicurus'a dayandırılmaktadır. Düşünce tarihine bakıldığında, İlk Çağ'dan beri sonsuz ve mutlak sıfatlara

sahip bir varlıkla yani Tanrı'yla evrendeki kötülüklerin nasıl birleştirileceğine dair itirazlar hep olagelmıştır.(İmamoğlu, 2002, s. 51) Bu ilişki filmde de kısmen ironik denilebilecek türden bir örnekle verilmeye çalışılmıştır. Kurulan mahkemede mahkemenin geçerli olabilmesi için Tevrat'ın getirilmesi istenince Mordechai(Kuhn'un oğlu, ki filmde aralarında dini manada farklılık olduğu anlaşılıyor.): Kötülükle Tanrı'nın ilişkili olup olmadığını şu soruyla dile getirir: "Tevrat'ta Auschwitz'den bahsedilmez."

Problemin ana kaynağı kötü ve iyinin kökeninin aynı olup olmadığı sorudur ve üstün nitelikte bir Tanrı'yla özellikle kötülüğün ilişkisinin nasıl kurulacağı meselesidir. Sorunun bir diğer bağlantılı olduğu şey de Tanrı'nın varlığı ile ilgili deliller, Tanrı'nın nitelikleri, nitelikler arasındaki ilişkiler ve irade hürriyeti gibi konulardır.(Yasa, 2016, s. 10)

Kötülük problemi felsefe tarihinde ilk defa Epicurus tarafından dile getirilmiş ve 18. Yüzyıl filozoflarından David Hume tarafından da sistemli hale getirilmiştir. Hume, *Tabii Din Üstüne Diyaloglar* adlı eserinde Philo'nun ağzıyla şu soruyu sormaktadır: Tanrı, kötülüğü kudreti yetmediği için mi önleyemiyor; yoksa iyi olmadığı için mi hem gücü yetiyor hem de önlemek istiyorsa kötülük nereden geliyor?(Başcı vd., 2015, s. 102) Tanrı'nın kötülüğü önlemediğine dair bir örnek filmde şu şekilde verilmektedir: Moche adındaki genç dinin temsilcisi sayılan bir adama rahip ve şifacı olduğu belirtilen burada da işini yapacak değil mi? Hepimiz iyileşmiş olacağız!!! der. Kuhn (Mordechai'nin babasıdır ve filmdeki repliklerinden itaatkâr bir dindar olmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.) ona verdiği sert ve olumsuz tepkiden ötürü tepki gösterir ve şöyle der: "Lütfen! ulu Tanrı seni burada bile duyabilir." Sonsuz niteliklerden iştimize vurgu yaparak. Moche: "Beni duyabiliyor ve hiçbir şey yapmıyor sandığımdan daha büyük bir pislik!!! Eğer beni duyabiliyor ve hiçbir şey yapmıyorsa kötü biri demektir." der Epicurus ve Hume gibi ve şöyle devam eder: " O burada olmalıydı, bizler değil! O (Tanrı) pisliği yargılamalıyız belki o zaman bizi duyar." der. Kapo denilen koğuş ağası ise: "Ya suçlu çıkarsa napıcaksınız, hımm tutuklayacak mısınız, O'nu hapse mi atacaksınız der gülererek görünmezliğine vurgu yapar gibi.

Her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak anlamda iyi olan Tanrı kavramıyla kötülüğün çelişkili olduğu kötülük sorununun ana konusudur. (Yazoğlu, 2006, s. 136) Profesör Schmidt kötülükten sorumlu tutulan Tanrı'nın yargılanmasının küfür sayılmayacağını şu sözlerle belirtir: İbrahim Sodom için Tanrı'yla pazarlık etti. Yakup bir melekle savaştı İsrail ismi için Tanrı'yla mücadele etti." Pek çok vasıflı addedilebilecek meslek grubundan insanın olduğu kampta dini mahkeme için de yeterli 3 kişi vardı. İçlerinden biri suç profesörü olduğunu belirtti. İşinde çok iyi olduğunu ve çok fazla öğrenci yetiştirdiğini övgüyle anlatmasına karşın Tevrat'tan hiçbir şey bilmediğini dile getirir. Schmidt: Burada Tevrat'ı bilen çok kişi

var” der. Bu akla dindar ya da dini bütün olduğu gösterilen ya da ifade eden insanlarla dinden haberdar olmadığını ifade edenlerin aynı şeye maruz kalması kötülüğüdür!

Aslında kötülük problemi herkes için aynı şekilde bir sorun oluşturmaz. Zira evrene müdahale etmediğine inanılan bir varlıkla kötülük arasında sorun çok az olabilir; ancak bu durum kötülükle sorunu en aza indirmekle beraber inandığını söylediği tanrısı da aynı oranda aşkınlığını kaybedecektir. Teizmin her tür üstünlüğe sahip Tanrı’sında ise durum tam tersidir. Diğer taraftan sonsuz nitelikte kudretli bir Tanrı’yla kötülüklerin varlığı nasıl bağdaştırılacaktır? Ya kudretinde ya da iyiliğinde bir sorun var demektir bu durumda. Ateist yaklaşımı benimseyen çağdaş düşünürler bu sorunun Tanrı’nın kudretinin sınırlandırılmasıyla çözülebileceği iddia-sındadırlar.(Swinburne, 1985; akt. Yasa, 2016, s. 32) Tanrı’nın sıfatlarıyla ilgili olan bu problem toplama kampında Profesör Schmidt ve Kuhn’un oğlu Mordechai arasında şu şekilde ele alınır:

“---- Schmidt: Biz bilemeyiz, O her şeye Kadirdir.

----Mordechai: İnsanların arınması için illa gaz odalarına mı gönderilmesi gerekiyor? Madem her şeye kadir neden başka bir yol yok mu?

...

----Mordechai: Kudretli ve adaletli aynı anda olunamaz mı ki? Her şeye gücü yetiyorsa bunu durdurabilir ama yapmak istemiyor, adil olamıyor ya da bunu durdurmak istiyor fakat gücü yetmiyor.

----Schmidt: ... Dünyada kötülük var, evet Tanrı insana özgür irade vermiştir ve kötülük yapmamayı da seçebilir.” Görüldüğü üzere problemin savunmasında yer alabilecek özgür irade kavramıyla teodiseyi savunuyor.

Kötülüğün dinle tanımlanması meselesi sorunun bir yönüyle din-ahlak ayağıyla da ilişkilendirilebilir. Oysaki dine inanmadığı halde kötülüğe maruz kalan ya da kötülük meydana getirenler olduğu gibi dine yakın olduğu halde kötülük yapmayı seçenler de söz konusudur. Konunun dışında olması hasebiyle daha ayrıntılı ele alınmayacaktır.

Problemin bir başka ayağını da bir şey iyi olduğu için mi Tanrı emretmiştir yoksa Tanrı emrettiği için mi iyidir? oluşturmaktadır. İki tarafla da savunulacak bir şeye sahip olan bu soru Tanrı’nın sonsuz sıfatlarına ve kudretine vurgu yapılır ikinci taraf ele alınırken, Tanrı’nın dışında insanın da bulma gücüne vurgu yapıldığı ise birinci taraf ele alınırken görülmektedir ve nesnel kabul edilen iyilik birinci tarafta yer almaktadır.(Bkz. A. Yıldırım, 2019) Peki, tek tip bir kötülük mü vardır?

İnsanın iradesine vurgu yapması hasebiyle ahlaki kötülük ilk akla gelen türlerinden birisidir kötülüğün. Ahlaki kötülük, insan eylemlerinin so-

nucunda ortaya çıkan ve başkalarına zarar veren şey diye tanımlanabilir. (Başçı vd., 2015, s. 107) Örneğin *Karamazov Kardeşler*'de henüz başına geleni kavrayamayacak kadar küçük bir çocuğun Tanrı'sına gözyaşları içerisinde yalvarmasından bahsediliyor ve buna ne gerek olduğu sorgulanıyor. İyilikle kötülüğün ancak bu şekilde ayırt edilebileceğinin söylenmesine karşılık bunun bilinmesi için bu bedelin fazla olduğu vurgulanıyor. Masum bir yavrunun gözyaşlarının dünyanın tüm bilgisine bedel olduğu, büyüklerin yani günah işleyebilecek yaştakilerin çektiklerinin ilk günahattan olabileceği ancak masum bebeklerin başına gelenlerin anlaşılmasız olduğu belirtiliyor.(Dostoyevski, 2020, ss. 321-322)

Gon on Trial filminde de kamp içerisinde toplu bir katliamla yüz yüze kalmanın gerçeği ve hayatlarında meydana gelen anıları ahlaki kötülük içerisinde değerlendirilebilir: Örneğin konuşmalarda annesinin öldürülmesinden ve yüzüğünün oğlu tarafından çıkartılarak gömdürülmesinden bahseden eldiven yapan Ezra, 3 oğlu olan ve oğulları arasında hangisinin öldürüleceği konusunda seçim yapmaya zorlanan Liebe, trenle yeni gelenlerin muayeneye götürülmeleri ve insanlık dışı muamelelerle saçlarının kazınıp ad yerine sayıların ellerine verilmesi ve kutsal metinlerde geçen tarihi olayları.

Bir diğer kötülük türü ise doğal kötülüktür adının da çağrıştırdığı gibi insanın yapıp etmelerinden kaynaklı olmayan kötülüktür. Doğal afetler, doğuştan gelen sakatlık ve hastalıklar bunun içerisinde yer alır.(Başçı vd., 2015, ss. 106-107) İnsan iradesinin dışında meydana gelen fiziki olarak ifade edilebilen bu kötülük özellikle masum insanların ya da çocukların başına gelen birtakım hoşla gitmeyen durumları içermektedir. Örneğin haham Akiba'nın verdiği örnekler: "Önce... Musa, Mısırlıların suyunu kana çevirdi. Daha sonra Tanrı (Adonai) veba taşıyan kurbağalar, vebalı sinekler, böcekler yolladı. Tüm hayvanlarını kaybettiler. Veba giderek yayıldı. Ardından... ağaçları, evleri yıkan dolular başladı."

Genel kabuller arasındaki son kötülük türü ise metafizik kötülüktür. Leibniz tarafından ortaya konulan bu anlayışta da evrenin sonluluğu ve sınırlılığın vurgusu vardır. Mükemmel olmayan varlık mutlak bir iyilik haline sahip olamayacağı için kötülüğün olması kaçınılmazdır. Leibniz'e göre kötülüğün kaynağı, yaratılan şeylerin öz olarak mükemmel olmamalarıdır.(Başçı vd., 2015, s. 109) Ancak algının da kötülüğün farklı ve göreceli olmasında etkili olduğunun ortaya konmasından sonra algısal kötülük şeklinde de bir kötülük türü ortaya atılmıştır. Algısal kötülük; herkesin başına gelen kötülüklerin türü ne olursa olsun herkes tarafından aynı şekilde algılanmadığı ve bu farklılığın literatürdeki mevcut türlerle karşılanamadığına vurgu yapan bir kötülük türüdür.(Yüce, 2016, s. 194)

3. Tanrı'nın Adaleti: Teodise

Teistik bir Tanrı'yla kötülüklerin varlığının birleştirilmesinin mümkün olmadığı dolayısıyla Tanrı'nın var olmadığı anlayışına giden kötülük problemine karşı bunun öyle olmadığını Tanrı'nın adil olduğunu ve varlığıyla kötülüklerin varlığının bir sorun oluşturmadığını ele alan anlayışlar teodise kavramıyla ifade edilmektedir. Leibniz'e atfedilen bu kavram Yunanca Tanrı ve adalet kavramlarının bir araya getirilmesiyle oluşmuştur ve terim olarak Tanrı'nın adaleti ve haklılığının savunulması anlamında kullanılmaktadır.(Başcı vd., 2015, s. 111) Biz bu anlayışlardan konumuzla ilişkili olan ya da erişilebilenleri ele almakla yetineceğiz. Teodise probleminde rasyonel olarak sorgulananın Tanrı değil, ona inananlar olduğu şeklinde de anlayışlar söz konudur. İddia makamı olarak inananlar kötü ve acının inanç ile çelişmediğini açıklamakla yükümlüdürler.(Loichinger ve Kreiner, 2010; akt. Akti, 2017, ss. 38-39)

Teodiselerden biri olan bir şeyin bilinebilmesi için zıttının da olması gerektiği anlayışı iyilik ve kötülük için de geçerlidir. Bu iki kavram arasındaki ilişki bunların ontolojik olarak değerlendirilmesi ile ilgilidir. Yaşam ve ölüm, beden ve ruh, gece ve gündüz vb. hep bu anlayışla ilişkilidir.(Yasa, 2016, s. 41) Bu zıtlıkların birlikteliğini Epiktetos şu şekilde dile getirir: “Vücutlarından yeryüzünü temizlediği, arslanlar, kaplanlar, yaban domuzları, haydutlar, hülasa bütün canavarlar olmasaydı Herakles olur muydu? Yine bu canavarlar olmasaydı, asabi kolları, kuvveti, cesareti, yenilmez sabrı ve bütün diğer faziletleri neye yarayacaktı?”(Epiktetos, 1989, s. 56)

İnsanın fiillerinde seçme gücünün olabilmesi için birden fazla seçenek şarttır ve birbirlerine nispetle birisi diğerinden daha iyi olma cihetiyle diğerinin daha az iyi ya da kötü olmasını gerekli kılmakta gibidir. Bu yüzden insanın özgür iradesi için birtakım kötü ya da kötülükler şarttır da denilebilir. Teodise anlayışlarından birisidir; ancak özgür iradenin başına gelen kötülük ve acıyı dindirmedeğini Liebe şu sözleriyle dile getirir: Özgür iradem oğullarımı istemekte kullanmak istiyorum; ama ne mümkün? Neyi seçebildim?... Özgür iradem nerede?

Ayrıca filmin genelinde de sanık sandalyesine oturtulan Tanrı'nın insanlarla yaptığı anlaşmayı bozup onlara kötülük verdiğine ya da anlaşmayı bozdukları için insanlara birtakım musibetler verdiği farklı kişiler ya da örneklerle şu şekillerde ifade edilmiştir: “Schmidt: ... Belki de anlaşmayı bozanlar Tanrı değil de bizlerizdir. Moche: Ben de bir şey soruyorum. ... konu dışı üzerinize tufan getireceğim demiş mi? Baumgarten (Berlin'de suç hukuku profesörüdür ve Tanrı'nın yargılanması davasında da mahkeme başkanı olarak yer almaktadır): ... insanların yaşayacağını söyleyip durdu. Anlaşmada yazan da buydu...Tanrı'nın suçlu olduğunu söylüyorum; çünkü insanların yaşaması artık kesin değildir. Schmidt: ... İşte an-

laşmaya olan da bu. O başka biriyle yeni bir anlaşma yaptı.”

Özgür iradeye dayandırılan teodiseler de şu şekilde eleştirilmiştir: İnsanın eylemlerinde özgür olduğu ve başka türlü de davranabileceği teizmin en önemli savunmalarından birisidir. İnsanın iyilikten başka seçeneği olmasaydı kısıtlanmış olurdu. Tanrının lehine bir amaç güden bu yaklaşım birtakım eleştirileri de bünyesinde barındırmaktadır. Tanrı insana kötülük istikametinde kullanacağı özgürlüğü neden vermiştir? İnsan hangi anlamda hüzdür? Sonsuz bilgi ve kudrete sahip bir Tanrı insanın yapıp etmelerini belirlemiş olmuyor mu? gibi sorular akla gelmektedir. Yani her şeyi yarattığına inanılan ve sonsuz nitelikteki Tanrı, kötülüğü yaratmamış mıdır?(-Taylan, 1997, s. 76)

Ancak eleştirilere de bakıldığında insanın tam özgür olması ya da en büyük kötülük olarak kabul edilen ölümün ortadan kalkması da sorunun çözümünde herkesi tatmin edebilecek gibi değildir. Zira modern zamanların teoloji ve teodiselerindeki ortaya çıkan genişleme ile insanoğlu doğa ve toplum hayatına hâkim oldukça özgürlük alanı artarken sorumluluk alanını da genişletmektedir.(Çelik, 2007, s. 52)

Tanrı'nın kötülüğü vermesinin özgür irade dışında bir diğer gerekçesi de süreç filozoflarının evreni canlı bir organizma olarak ele almaları ve her şeyin kötülük ve iyilik de dahil evrende bir denge halinde bulunması gerektiği anlayışıdır. Onlara göre aynı zamanda insanın bir robot olmaması ve özgür olabilmesi için de kötülük şarttır ve süreç teolojisine göre bu yönüyle ıstırap ve elemnin de bir anlamı vardır.(Yazoğlu, 2006, ss. 143-144) Süreç teolojisi evrene bir bütün olarak bakmasıyla kısmen kötülük problemine çözüm bulmuş olsa da sonsuz nitelikte Tanrı inancına sahip olanlar tarafından sahip oldukları Tanrı tasavvuru eleştiriye açıktır. Değişen ve oluşan yönüyle kötülüklere müsaade eden bir Tanrı sorunu kısmen çözer görünse de teistik manada bir Tanrı anlayışını ortadan kaldırır gibidir. Bir diğer teodise anlayışı Tanrı'nın daha iyisini vermek için böyle bir şeye yani kötülüğe izin verdiği şeklindedir. Tanrı'nın masum birine daha büyük bir şey vermek karşılığında acı çektirmesine müsaade edilmesi anlayışı Batı'da teodik bireycilik olarak ele alınmış ve tartışılmıştır. Yani kişinin çektiği acı ona daha büyük bir iyilik sağlayacaksa ve bunun daha az acılı bir yolu mümkün değilse Tanrı bu kişinin acı çekmesine müsaade eder. (Jordan, 2004; akt. Aslantatar & Yıldız, 2022, s. 424) Bununla beraber verilen kötülüğün insanların kavrayışının ötesinde bir iyiliğe gebe olduğu da vurgulanır monizmde.(Russell, 1999, s. 30)

Teodik bireyciliğin farklı şekilde ifadesi denilebilecek ivaz teorisine göre Tanrı, suçsuz bir kişinin acı çekmesine sebep olmuşsa ya da buna mâni olmamışsa, bunun karşılığını bu kişiye verir. Ancak bu karşılık verme bu elemnin bizzat sebebinin doğrudan Tanrı olması durumunda geçerlidir. Eğer

elemnin sebebi özgür irade sahibi kişinin yapıp ettikleriyse; Tanrı'nın bunun bedelini neden olandan alacağı düşünülür.(Kâdî Abdulcebbar, 2012; akt. Aslantatar & Yıldız, 2022, s. 424) Peki kişi daha büyük bir şeyi istemeyip yalnızca kötülükten arı bir hayat istiyorsa ya da Tanrı daha büyük bir iyilik vermek için neden bir kötülük vermek zorundadır ki? Ya da bu dünyada bütün bunların gerçekleşmesi mümkün değil gibidir. Bunların gerçekleşmesine inanmak için dünya dışında ya da dünyanın başka bir zamanında bunlara karşılık bir şeyin olması gerektiğine inanmayı şart koşturmaktadır. Ancak herkes daha iyi için öte bir dünyaya inanmak istememe ihtimaline ya da kötülük verdiği için onu meydana getirene karşı da inanmama durumu geliştirebilir.

Kötülük problemi görüldüğü üzere özellikle ateizmin kendisine Tanrı'nın yok olduğu ya da olmadığı şeklindeki anlayışa götürmesindeki delillerinden birisi olarak görülmektedir. Zira ahlaki kötülük insana özgürlük tanınması ve başka türlü davranabilirdim hakkı vermesi yönüyle bir nebze de olsa kabul edilebilir bulunurken; dozu ve daha az iyiyle seçme hakkının da verilebileceği itirazıyla, doğal kötülük yani doğal felaketler ve doğuştan hiçbir suçu olmayanların başına gelenler izahı rasyonel şekilde yapılamayan unsurlardandır. Metafizik kötülük ise diğer kötülüklerin kaynağı kabul edilebilir görünmesine karşın evrenin sonlu ve sınırlı olduğu anlayışına dair bir ön kabul gerektirmesi cihetiyle eleştiriye açık bir tarafa sahiptir denilebilir. Ayrıca somut bir çözüm önerisinden ziyade soyut olması da bir diğer eleştiriye açık yönü olabilir.

Bir mehdinin ya da mesihin gelip adaleti sağlayacağı anlayışı yani mesihanik ya da mehdici teodiseler ise daha çok sosyolojik olarak buhranlı ve kutuplaşmaların olduğu, toplum içi iletişimin zayıfladığı zamanlarda sistem değiştirmeye de hizmet edebilecek dinî ve ideolojik fonksiyonlara sahiptirler.(Çelik, 2007, s. 59) Bu durumu Mordechai şu şekilde eleştirir. Profesör Schmidt'e dönerek: Bütün bunlar sona erdiğinde Mesih'in geleceğini söylüyorsunuz, hayatta kalan ya da kalacak olanlar hep kötü insanlar. Koşuş lideri, adi, acımasız, kan emici. Ne tür bir mesih onları halkı olarak isteyebilir ki? Tecrübe, anlayış ve bilgeliğe sahip bir ulus kurulabilir mi bunlardan?" Aslında bir yönüyle insanın rahatlatma ve sorumluluğu bir tarafa bırakabilme ya da umut etme anlayışına hizmet edebilecek bir bakış açısı yansıtır. Ancak bir diğer noktada bu, aynı zamanda bir millet ya da dine hasredilme ya da insanı sorumluluğu tamamen üzerinden atmaya teşvik etme ve gayretsizleştirme ihtimalini de barındırmaktadır denilebilir.

Fowler bu anlamsızlığa gitme durumundan kurtulmada imana vurgu yaparken şunları söylemektedir: Anlamsızlık ve varoluşsal boşluğa karşı bir sığınak ve örtü gibidir iman. İnsanı kuşatan belirsizliği ortadan kaldıran bir şeydir çoğumuz için. Fakat bazı zamanlar ölümün kıyısında savunmasız ve yaşama gücünden yoksun olduğumuzda cesaret vermesi için Öteki'nin

güç ve merhametine sığınarak onu çağırırız. Bu durumda iman, sığınılacak güvenli bir liman ve değişmez yani mutlak bir çevre için bize yardım eder. Herhangi bir durumda bu sığınak yani yaşam alanımız yıkıldığında ya da çöktüğünde iman bizi daha güçlü bir şekilde destekler ve bize güç verir. (Fowler, 1981; akt. Sezen, 2009, s. 197)

Fowler imanı ise sadece dini manada ele almadığını dindışını da kastedecek şekilde çok geniş bir biçimde anladığını belirtmektedir. Ona göre bir anlamlandırma meselesi olan iman, yaşadığımız dünyada ve kendimizde bir önem bulmak ve onu önemli hale getirmektir. Hayattaki birçok sürecimizin bir araya getirilmesidir; hissetme, değer, anlama, tecrübe ve yorumlama gibi. Anlam vermesinin yanında iman, güven ve sadakat oluşturan bir unsurdur. Son olarak da Fowler imanın evrensel ve insani bir eylem, anlam ve değer bulmada önemli bir nitelik olduğunu belirtir.(Sezen, 2009, s. 200) Bu manada her fırsatta imana vurgu yapan Kuhn bunu din-bilim ilişkisi bağlamında izaha çalışır gibidir: “Bu çocuklar, oğlum gibi bu adam gibi eğitilmiş insanlar, bizim göremediğimiz gerçeği gördüklerini söylüyorlar.” En sonunda da imansız olarak gördüğünü çıkardığımız ve Tanrı’yı suçlayan oğlunun yanlışlıkla gaz odası için adının okunduğunu duyduğunda da onun henüz hazır olmadığını belirtiyor. Baumgarten yani mahkeme başkanını da bir konuşmasında yapılan kötülüklerin amaçsız olmadığını bunların onur ve insanlığımızın yok edilmesini amaçladığını her şeyimizi elimizden alabilirler fakat Tanrı’nızı da almalarına izin vermeyin diyerek vurguluyor.

Kötülük problemi yani kötülüğün varlığıyla Tanrı’nın varlığı arasında kurulmaya çalışılan kıyas yüzde yüz rasyonel açıklamalarla tam bir çözüme kavuşturulmayacak gibi görünmektedir. Bu manada Kuran-ı Kerim de kötülüğün varlığını gerek kıssalarla gerekse de imtihan, terbiye ve hikmet anlayışlarıyla açıklamaya çalışmaktadır, bu durum aşağıda örnekleriyle açıklanmaya çalışılacaktır.

Kötülük, farzedelim ki ahlaki kötülük kabul edilebilir fakat doğal kötülüğün izahı nasıl yapılacaktır? Ya da en büyük kötülük olarak algılanan ölüm nasıl izah edilecek? Bu da hayatın anlamı açısından ölümlülüğün insanların hayatın kıymetini bilmeleri açısından gerekli olduğunu psikoloji bilimi ortaya koymaktadır? Yalom’a göre hayatın kıymeti ve muhtemel risklerin göz önünde bulundurulabilmesi için ölüm şarttır.(Yalom, 2002, s. 57) Bu şu manaya da gelmemelidir; zira daha henüz hayatı anlayamayacak kadar küçük yaştaki ölümler ayrı bir tartışma içermektedir. Bu da inananlar için Kehf suresinde Hızır ve Musa kıssasında hikmetle açıklanmaktadır. Beraber çıktıkları bu yolda o yolcu ki Hızır olarak tefsir edilmiştir, Hz. Musa’ya bazı şeylerin sırrına vakıf olmadığı için sabretmesinin zor olduğuna vurgu yapar. (Kehf, 18/68). Ki Hz. Hızır tefsirlerde bir erkek çocuğunu katleder ve Hz. Musa verdiği söze rağmen dayanamaz ve bunun çok kötü bir şey olduğuna vurgu yapar (Kehf,18/74). Sonrasında Hızır bunun

arkasındaki nedeni açıklarken bu çocuğun azgınlık ve nankörlük yapacağı ve mümin olan ailesine zarar vereceği endişesiyle böyle yaptığı söyledi. (Kehf, 18/79-80). Her hayırda bir şer; her şerde de bir hayır vardır ve bunu sadece Allah bilir. (Bakara, 1/216). Filmde bu şu şekilde izah edilmektedir: Profesör Schmidt sanık masasındaki Tanrı'nın anlaşmaya uymadığı insanlara toplu kötülüklerde doğal afetlerden sayılabilecek örneğin tufan gibi bulunduğu suçlamasını şöyle izaha çalışır, ayeti onaylar mahiyette: ... Toprak dahil hiçbir şeyimiz olmadan sadece dine dair bilgimiz ve Yüce Tanrı'nın sevgisiyle ülkemizden ayrıldık. Fakat ayrılmamış olsaydık ne sağlardı bu bize sadece çölde bir kabile olacaktık. Acı verdi fakat karşılığı güzeldi. Ya sağ kalanlar kutsal kişilerse? ...

Musibetler tasavvuf ehli için de rahmetin yokluğu değildir. Tasavvuf tarihine bakıldığında da sufilerin bela ve musibetleri “kemale erme” yolunda birer fırsat olarak gördükleri bilinmektedir.(Türkben, 2012, s. 159) Tanrı'nın verdiği kötülük sebepsiz değildir. Arkasında bilgelik, hikmet ve rahmet vardır. Dahası insanın ahlaken olgunlaşması, kemali, huzuru ve mutluluğu bu sebeptir.(Efil, 2011, s. 107)

İmtihan sırrı Enbiya suresinde şu şekilde izah edilmektedir: Her can ölümü tadacaktır. Denemek için sizi kötü ve iyi durumlarla imtihan ederiz. Sonunda bize geleceksiniz (Enbiya, 21/35). Bu sınanmaya Kuhn: “Cedlerimiz atalarımız ailemiz hepsi acı çekti fakat dinlerinden asla vazgeçemediler” şeklinde örnek verir. İslamiyet'e göre de dünya, ahiret yurdunun kazanılması için bir fırsattır. İyilik ve kötülük bu şekilde anlamlandırılır. Yani başa gelen her tür sıkıntı ve rahatlık, hastalık ve açlık, her şeye kadir olan tarafından bir amaca hizmet eder. Bu ise inananın özel bir sınavıdır. (Aslan, 2008, s. 103) İncanın gücü de sınanana kadar bilinmezdir bu *Life of Pi*'de şu şekilde izah edilmiştir: Pi şüphenin inancı canlı kılacağına ve her aşamada meydana gelebileceğine değindikten sonra hakiki imanın Tanrı tarafından sınanıldığı zaman ortaya çıkacağına vurgu yapar. Nitekim Ankebut suresinin 11. ayetinde Allah'ın insanları, hakiki olarak inananlar ve ikiyüzlüleri birbirinden ayıracak bir imtihandan geçireceği(Uzdu, 2021, s. 219) belirtilir.

Sonuç

İnsan gibi duygu ve düşüncelerini aktarabilen ve çok yönlü bir varlık olan canlı, başına gelen ya da gelebilecek olanları bazen reel bazen kurusal bazen de hayali olarak aktarabilme potansiyeline sahiptir. Bunu yaparken sanatın gücünden faydalanabilir. Zira sanat bazen az sözle bazen sözsüz çok şey anlatabilme gücüne sahip kabul edilmektedir genel olarak. *God on Trial* adlı film de insanın başına gelen kötülüğe karşı hangi duygu ve düşüncelerle tepki verebileceğinin örneklerinden birisi sayılabilir. Kötülük olarak ifade edilen şeylerin de gerek yaşayan gerek yaşanan cihetiyle tek olmadığı görülmektedir. Zira insan fiilleriyle ilişkilendirilebilecek olan ahlaki kötülükle insan fiillerinden bağımsız meydana gelen afetler ve doğuştan gelen hastalık ve sakatlıklar aynı türde ele alınmaz. Bunlar doğal kötülük içerisinde yer alır. Filmde de bu durum; masum, günahkâr, çocuk, kadın yaşlı ayrımı yapmadan başa gelen toplu bir zulmü diğer kötülüklerle beraber değerlendirip Tanrı'nın varlığıyla özellikle de böyle bir kötülüğün nasıl bağdaştırılacağı üzerinden işlenmektedir. Filmde Tanrı kurulan bir mahkemeye yargılanıp suçlu bulursa da teodise yani Tanrı ve kötülükler arasında özellikle inanan insanlar için ilahi metinlerde söylenenler bir cevap niteliğine sahiptir denilebilir. Filmde Tanrı ve insan arasındaki anlaşmanın bozulmasına ve bunun sonucunda bunca kötülüğün meydana geldiğine de vurgu yapılmaktadır. Tanrı ve kötülük arasındaki ilişkide Tanrı'nın sorumlu tutulmasında insan farklı bir çıkmaza girebilme ihtimaline de sahiptir. Zira filmin sonunda da bu gerçeğe “eeee şimdi ne olacak Tanrı suçlu ya” denilince “Tanrımıza dua edeceğiz şeklinde bir cevap verilir.” Mutlak bir özgürlüğün insanın anlam dünyasında oluşturacağı boşluk, kötülük ve onu anlamlandırılıp anlamlandırılmamasıyla daha bir derinlik kazanabilir. O yüzden Fowler'in ister dini ister din dışı olsun imanın yani bütünüyle bağlanmanın insanın anlamsızlığa düşmesini engellediği yönündeki anlayışıyla paralellik arz eder gibidir bu durum. Kötülük rasyonellikle izah edilmeye çalışılsa da yeni bir soru ya da sorunu beraberinde getirme ihtimalini her zaman barındırmaktadır. İslam da bu manada Fowler'in dini kabul edilebilecek iman kategorisi içerisinde yer alacak çözüm önerileriyle bir nebze de olsa soruna çözüm potansiyeline sahiptir. Gerek Kehf suresindeki Tanrı'nın bir hikmetinin olduğu gerçeğine vurgu yapılması, gerek diğer ayetlerdeki karşılığın muhakkak olacağı tesellisi, gerek imtihan, terbiye anlayışları bunun örnekleri arasındadır. Ancak son olarak denilebilir ki insanoğlu var olduğu müddetçe bu sorun üzerine konuşulmaya devam edilecektir. Herkesin bu dünyada aynı şekilde yaşayamadığı ve bazı insanların hiçbir yanlış şey yapmadığı halde başına bir sürü olumsuz denebilecek şeyin gelmesi de durumun rasyonel izahını zorlaştıran durumlardandır. Her ne kadar teslim olmak açıklanabilirliği artıran bir şey gibi görünse de iman subjektif, iradi ve duygusal

tarafıyla herkesi rasyonel kesinliğe ulaştırmadan uzaktır ki buna mecbur mudur bu da başka bir tartışma konusu olabilir.

Kaynakça

- Akbaş, M. (2002). *Yahudi Düşüncesinde Holocaust ve Tanrı*. Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Akti, S. (2017). Gazzâlî ve Leibniz Optimizminden Kant'ın Otantik Teodisesine Kötülük Sorunu. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, (6), 33-56.
- Aslan, A. (2008). Kötülük Problemi: Spekülatif-Teorik Yaklaşım Karşı Dinî-Pratik Yaklaşım. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (19), 87-114.
- Aslantatar, N., & Yıldız, İ. (2022). Teodik Bireyciliğe Karşı İvaz Teorisi. *Journal of Islamic Research*, 33(2), 423-433.
- Başçı, V., Yazoğlu, R., & İmamoğlu, T. (2015). *Din Felsefesi Dersleri* (1. bs). Erzurum: Eser Basın Yayın.
- Bayraktar, F. (2009). Sanatçının Yaratıcılığı ya da Yaratılışa Tanıklığı Üzerine Bir Değerlendirme. *Felsefe Dünyası*, (50), 111-120.
- Blizek, W. L. (2015). Dinleri Değerlendirmek/Eleştirmek İçin Filmleri Kullanma. İçinde B. Yorulmaz (Çev.), *Sinema ve Din* (ss. 1225-1236). Dem Yayınları.
- Cumaoğlu, U., & Özbey, A. U. (2021). *Sinema ve Toplum Toplumsal Dönüşümün ve Kırılmaların Filmlerle Analizi* (F. Yıldırım, Ed.). Önsöz Yayıncılık.
- Çelik, C. (2007). Teodisenin Sosyolojisi: Toplumsal Süreçlerle İlişkisi İçinde Teodise Konusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım. *Bilimname*, XIII(2), 37-66.
- Dostoyevski, F. M. (2020). *Karamazov Kardeşler* (N. Yalaza Taluy, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- Efil, Ş. (2011). İbn Arabî'ye Göre Tasavvuf Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise. *Felsefe Dünyası*, (53), 92-110.
- Epiktetos. (1989). *Düşünceler ve Sohbetler* (B. Toprak, Çev.). İstanbul: M. E. B.
- İmamoğlu, T. (2002). Seneca Felsefesinde Kötülük. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2(4), 51-57.
- Kavuran, T., & Dede, B. (2013). Platon ve Aristoteles'in Sanat Etiği, Estetik Kavramı ve Yansımaları. *Sanat Dergisi*, (23), 47-64.
- Keyifli, Ş. (2015). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sinema Algısı Üzerine Bir Alan Araştırması. İçinde *Sinema ve Din* (ss. 147-174). İstanbul: Dem Yayınları.
- Lüleci, Y. (2007). *Sinema ve Din: Türk Sineması Örneği* (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Ok, A. (2022). *Peyami Safa'nın Romanlarında Kötülük Olgusu* (Yüksek Lisans Tezi). Şeyh Edebalı Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bilecik.
- Öksüz, C. (2018). *Yeni Türk Sinemasında Kötülüğün Sunumu: Zeki Demirkubuz Filmlerinde Kötülüğün Temsiliyeti* (Yüksek Lisans Tezi). Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.

- Russell, J. B. (1999). *Şeytan* (N. Plümer, Çev.). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Sezen, A. (2009). Günümüz İnsanın Anlamsızlık Sorunu Bağlamında Frankl ve Fowler'da Bireyin Anlam Arayışı. *SB ArD*, (14), 189-201.
- Taylan, N. (1997). Din Felsefesinde Kötülük Problemi. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (11-12), 47-79.
- Tokat, L. (2005). Sanat Kutsalın İfşası mıdır? *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (29), 137-163.
- Türkben, Y. (2012). *İbn Sina ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*. Ankara: Elis Yayınları.
- Uzdu, H. (2021). An Assessment In Terms of Sociology of Religion Over “Life of Pi” The Movie. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(18), 211-229.
- Ülger, E. (2013). Platon'un Sanat Kuramının Düşünsel Evrimi. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, (16), 15-28.
- Ünal, A. (2015). Uyumlu Bir Dünya İnşası Bağlamında Sinema ve Din İlişkisi: “Life of Pi” Örneği. *International Journal of Sport Culture and Science*, 3(Special Issue 4), 567-583. <https://doi.org/10.14486/IJSCS438>
- Werner, C. (2000). *Kötülük Problemi* (S. Umran, Çev.). Kaknüs Yayınları.
- Yalom, İ. (2002). *Ölüm Korkusunu Yenmek* (Z. Babayiğit, Çev.). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Yasa, M. (2016). *Tanrı ve Kötülük*. Ankara: Elis Yayınları.
- Yazoğlu, R. (2006). Süreç Teolojisinde Kötülük Sorunu. *Ekev Akademi Dergisi*, 10(29), 135-144.
- Yıldırım, A. (2019). *İlahi Buyruk Teorisi*. Ankara: Elis Yayınları.
- Yıldız, S. (2019). *Yahudi Dünyasında Holokost Sonrası İnanç Tartışmaları: “Kutsal İnkâr” Tecrübesinden Siyonizm Teolojisine* (Yüksek Lisans Tezi). Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Yüce, F. (2016). Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise: Algısal Kötülük Kavramıyla Yeni Bir Perspektif. *Felsefe Dünyası*, (63), 179-202.



BÖLÜM 4

DİNİ SORULAR IŞIĞINDA AİLE KURUMUNA SOSYOLOJİK BAKIŞ

İdris YAKUT¹

¹ Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, yakut2094@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8741-7842

Giriş

Tarih boyunca varlığını farklı biçimlerde sürdüren aile kurumu, bireylerin davranışlarına etki eden önemli sosyal yapılardan biridir. Aynı zamanda aile, biyolojik ilişkiler sonucunda insan neslinin devamının sağlandığı, belirli kurallar çerçevesinde biyolojik, psikolojik, ekonomik, sosyal, ahlaki, dini vb. toplumsal zenginliklerin kuşaktan kuşağa aktarılmasında başrol oynayan sosyal bir birimdir (Sayın, 2020: 33). Dolayısıyla içinde bulunduğumuz yüzyılda gelişen teknoloji ve bilimsel çalışmalar, sanayileşmenin artması, hızlı kentleşme ve göç hareketlerinin artmasıyla birlikte toplumlarda yaşanan değişim ve dönüşümler aile kurumunu da etkilemekte; ailevi değerlerin, aile yapısının rol ve işlevlerinin de farklılaşmasına neden olmaktadır (Nirun, 2007: 36).

Aile yapısının ve değerlerinin şekillenmesinde etkin olan dinamiklerden biri de dindir. Zira din ve aile tarihi süreçte en ilkel toplumlardan günümüz modern toplumlarına kadar varlığını sürdüren önemli sosyal kurumlardan ikisidir. Bu nedenle bu iki kurumun karşılıklı olarak birbirlerini etkilemeleri kaçınılmazdır (Abanoz, 2005: 1). Geleneksel toplum yapısının en temel kurumlarından biri olan din, aile kurumunun sağlam temeller üzerinde kurulmasına ve varlığını devam ettirmesine önem vererek aileyi korumaya çalışmıştır (Aluş, 2016: 30). Aile de; dini inancın, toplumsal kültürün ve değerlerin aktarılmasında ve yaygınlaşmasında önemli fonksiyonlara sahiptir (Kağıtçıbaşı, 2010: 75). Bu kapsamda çalışmanın konusu din ve aile kurumu arasındaki ilişkinin imamlara, müftülüklere, Diyanet İşleri Başkanlığı kurumuna vb. sorulan ya da internetten araştırılan sorular ışığında sosyolojik olarak analiz edilmesidir. Ayrıca toplumun aile hayatıyla ilgili hangi konularda soru sorduğu ve bu soruların cevaplarını araştırmada hangi iletişim kanallarını kullandığıyla ilgili sayısal bilgilerin ortaya çıkarılması hedeflenmiştir.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Ailenin Tanımı

İnsanlık tarihi kadar eski olup toplumun en küçük yapı birimi olan ailenin, toplumlar gibi boyutları, yapısı ve işlevleri bakımından büyük dönüşümler geçirdiği için evrensel bir tanımını yapmak oldukça güçtür (Gökçe, 1976: 46-47). Canatan, dünya genelinde farklı aile türleri olması nedeniyle belirli bir topluma göre aile tanımını yapılamayacağını, bu şekilde yapılacak bir tanımın etnosentrik (kültür merkezci) olacağını ifade etmiştir. Ayrıca ailenin yapısı, işlevleri, aile içi ilişkiler ve aile hakkındaki düşüncelerin tarihsel süreç içerisinde sürekli değişime maruz kalması nedeniyle ortak bir tanım yapılması önünde engel olduğunu belirtmiştir (Canatan, 2011: 60-62).

Arapça'da 'a-v-l' (ağır gelen ya da sıkıntı veren bir şeyde başkasına dayanmak) ve 'a-y-l' (ihtiyaç sahibi olmak) kökünden türetilen (el-İsfahani, 2007: 1068-1069) aile kavramı sözlükte "evlilik ve kan bağına, bir başka ifadeyle karı-koca, ana-baba-çocuklar, kardeşler vb. arasındaki ilişkilere dayalı olan bir toplum çekirdeği" (Ozankaya, 1975: 1) şeklinde tanımlanmıştır. Terim olarak ise aile, "akrabalık ilişkisiyle birbirlerine bağlanan fertlerin bir araya getirdiği topluluğa" verilen isimdir (Aydın, 2000: 196).

Aile, evlenme, evlat edinme, süt veya kan bağıyla oluşan; üyelerinin karşılıklı ilişkilerde bulunarak ortak bir yaşama, duygu, düşünce etrafında birleştiği toplumdaki en küçük birlik (Kirman, 2011: 21), işbölümüyle birbirine bağlı olan ve yaşamlarını birlikte sürdüren kişilerden oluşan birim (Freyer, 2016: 68), akrabalık bağlarıyla (bireyler arasında evlilik yoluyla ya da kan bağlarını bağlayan soy dizileri yoluyla kurulan bağlar) bağlı olan, yetişkin üyelerin çocuklara bakma sorumluluğunu üstlendiği bir insanlar topluluğu (Giddens, 2012: 246-247) insan soyunun çoğalmasını kurallara bağlayan, istikrara kavuşturan ve standartlaştıran davranışlar sistemi (Arslantürk ve Amman, 2000: 307) birey ve toplum arasındaki bağı kuran, toplumsal hayatın devamlılığını sağlayan en temel sosyal kurum (Dikeçligil, 2012: 24), yalnızca toplumsal yaşam için değil bireysel yaşam için de oldukça önemli olan evrensel bir kurum (Çağan, 2019: 84), milletin dirlik ve birliğinin yegâne sağlayıcısıdır (Gökalp, 1977: 121).

Yapılan tanımlamalar incelendiğinde ailenin farklı bakış açılarıyla ele alındığı görülmektedir. Kimisi yapısına kimisi işlevine kimisi de türüne göre aileyi tanımlayarak kendi araştırma alanı penceresinden ele almıştır. Bu nedenle de herkes tarafından kabul gören bir aile tanımlaması yapmak oldukça zordur.

1.2. Aile Çeşitleri

Geçmiş insanlık tarihiyle eş olan aile kurumu, tüm toplumlarda var olmuş, ancak toplumların sosyal, kültürel, coğrafi vb. yapılarına göre farklılıklar göstermiştir. Aynı zamanda aile, toplumlarda yaşanan gelişmelere paralel olarak değişimler yaşamış ve farklı tiplerde kategorize edilmiştir.

Aile kurumu üzerine yapılan sınıflamalardan biri yerleşim yerlerine göre köy ailesi, kasaba ailesi, kent ailesi ve gecekondu ailesi şeklinde olmaktadır. *Köy ailesi*, şehirleşme ile birlikte köy-kent ayrımının ortaya çıkmasıyla birlikte kavramlaşan, genellikle geniş aile türünde olup en yaşlı aile üyesinin otorite sahibi olduğu aile türüdür (Gökçen, 2016: 86). *Kasaba ailesi*, köylerdeki nüfusun artmasına bağlı olarak kırsaldan daha büyük olup şehir özelliği taşımayan yerleşim yerlerinde oluşur. Geleneksel özellikler taşıyan bu aile türünde aile içi iletişim daha çok geçiş ve çatışma temelinde gerçekleşir (Ozankaya, 1991: 368-396). *Kent ailesi*, evlenmelerde ve eş

seçiminde köy-kasaba aile türlerine nazaran özgür iradenin hâkim olduğu, akrabalık ilişkilerinin ve aile üyelerinin birbirleri üzerindeki denetiminin zayıfladığı, aile içi istişare sisteminin geliştiği, çocuk sayısının planlandığı ve boşanma oranlarının arttığı küçük aile türüdür (Çelik, 2010: 29). *Gecekondulu aile tipi* ise, kırsal kesimden kentlere göç sonucunda çoğunlukla şehirlerin kenar mahallelerinde oluşan aile türüdür (Taylan, 2009: 123). Ne köye ne de kente ait olan bu aile tipinde her ikisinden de özellikler görülmekte ama daha çok şehrin varoşlarında oluşan kültürün yansıması olarak ifade edilebilir (Çelik, 2010: 29).

Aile üzerine yapılan sınıflandırmalardan bir diğeri de ailenin büyüklüğüne (üye sayısına) göre yapılan geniş geleneksel aile (geniş aile, büyük aile, eski aile) ve çekirdek aile (dar aile, modern aile) şeklinde olanıdır. *Geleneksel aile* denilince geleneksel toplumlarda yaygın olan, akraba bağlarının ve ilişkilerinin kuvvetli olduğu, dayanışmaya önem veren, anne- baba, çocuklar, kuzenler, büyük anne ve babalar, kardeşler vs. birçok üyeden oluşan aile tipi akla gelmektedir (Özkiraz, Arslanel, ve Şengül, 2016: 246-247). Geleneksel aile türlerinde erkeklerden evi geçindirecek ve kontrol sağlayacak kadar güçlü olmaları beklenirken kadınlardan ise sabırlı, anlayışlı olmaları ve evi düzene sokmaları yönünde beklenti hâkimdir. Yani erkeğe aktif, belirleyici, kadına bağımlı ve düzenleyici bir rol biçilmiştir (İmamoğlu, 1991: 832). *Çekirdek aile*, anne-baba ve çocuklar gibi az sayıda üyeden oluşan, tüketici özelliği ön plana çıkan, geç evlilik ve eşler arası eşit rol dağılımı gibi modernleşmenin getirilerinin karakteristik özellik olarak ortaya çıktığı, sanayi toplumunun inşa ettiği kent ortamında gelişen aile biçimidir (Özkiraz vd. 2016: 246).

Bir başka aile türü sınıflandırmasında Le Play aileyi mirasın gelişine göre “babaerkil aile”, “kök aile” ve “kararsız aile” şeklinde üç kısma ayırmıştır. *Babaerkil ailede* mal parçalanmadan kuşaktan kuşağa aktarılıp tüm otoriteyi baba elinde bulundururken *kök ailede* mirasçı olarak seçilen çocuk mülk sahibi olmaktadır. *Kararsız ailede* ise mal parçalanmakta herkesi kontrol altında tutan bir otorite bulunmamaktadır (Aydn, 1997: 43).

Yukarıda ifade edilen aile tiplerinin her toplumda benzer biçimde şekillendiğini söylemek mümkün değildir. Her toplumun sosyal, siyasi, ekonomik, coğrafi, kültürel vb. özelliklerindeki değişimlere göre aile tipleri de değişmekte ve farklı şekillerde sınıflandırılabilir.

1.3. Ailenin İşlevleri

Tarih boyunca her toplumda ve sosyal değişimin her aşamasında yer alan aile, en ilkel kavimlerden günümüze kadar birçok işlev yerine getirmiştir. Sosyal, ekonomik, siyasi, kültürel vb. yaşanan değişim ve dönüşümlere paralel olarak ailenin bazı işlevleri değişmiş bazıları da geçerlili-

ğini yitirmiştir. Ancak hiçbir zaman ailenin üstlendiği görevler ve yerine getirdiği işlevler tamamen ortadan kalkmamıştır. Bu bağlamda ailenin en temel işlevlerinden birisi toplumun varlığının devam edebilmesi için gerekli nüfus kaynağını oluşturmaktır (Tezcan, 1995: 119). Bu işlev bir yönüyle nüfus artışını ve neslin devamını sağlarken diğer bir yönüyle de eşlerin cinsel gereksinimlerini meşru yoldan karşılamasını sağlayarak insanın üremesine ve çoğalmasına hukuki açıdan yasal bir zemin hazırlamaktadır (Kır, 2011: 385). Günümüzde özellikle bireyselleşmenin artması ve daha özgür bir cinsel hayatın yaşanması doğum oranında ve buna paralel olarak aile üye sayılarında azalmalara neden olmuştur. Her ne kadar ailenin insan soyunu devam ettirme işlevinde değişimler yaşansa da varlığını her daim sürdürecektir (Dönmezler, 1999: 151).

Ailenin bir diğer fonksiyonu da sıcak yuva oluşturma, duygusal doyumu sağlama, aile üyeleri arasında karşılıklı sevgi ortamını temin etme ve öz saygıyı geliştirme gibi psikolojik gereksinimlerin karşılanmasıdır (Kır, 2011: 386-389). Samimi ve duygusal nitelikte ilişkilerin yoğun olarak yaşandığı aile ortamı, mensupları arasındaki bağı kuvvetlendirerek biz duygusunu geliştirmekte ve aile üyelerine yeterli düzeyde psikolojik tatmin sağlamaktadır (Tezcan, 1995). Psikolojik olarak doyumu sağlama işlevini tam olarak yerine getiren ailede bulunan genç üyelerde öz saygı gelişmektedir. Böylece çevresiyle barışık ve hayatlarını mutlu bir şekilde devam ettiren genç bireyler, ebeveynlerine karşı da daha sevgi ve saygı dolu olup ailelerine daha sıkı sarılmaktadırlar (Kır, 2011: 386-388).

Sosyal bir varlık olan insanın içinde bulunduğu topluma uyum sağlayabilmesi ve toplum içindeki varlığını devam ettirebilmesi için içine doğduğu çevreyi, bu çevrenin norm ve değerlerini tanıması gerekmektedir. Bu süreç ailenin en önemli işlevlerinden biri olan toplumsal işlevini ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda ailenin görevlerinden biri üyelerinin sevilip sayılarak ve beğenilerek sosyal güvenliğini; para kazanıp geçim, beslenme, barınma vb. ihtiyaçlarını gidererek ekonomik güvenliğini temin etmektir (Kır, 2011: 388). Ailenin toplumsal işlevlerinden bir diğeri de bireyi sosyalleştirme (toplumsallaştırma) görevidir. Aile, bireyin doğumundan itibaren sosyal normları ve değerleri öğrendiği, toplumun beklentileri yönünde tutum ve davranış geliştirerek “sosyal benliğini ve kimliğini” kazanmasında önemli bir faktördür (Ergün, 1987: 35). Diğer taraftan aile, bireyin bir gruba bağlanma ve gruba ait olma duygusunu doğal olarak sağlayan ve bağlılık ihtiyacını doyuran temel kurumdur. Aynı şekilde insan toplumsal değer ve normları ilk olarak aileden öğrenir ve sosyal bir kurum olarak aile, aktardığı değer ve normlarla bireyin davranışlarını denetler. Ailenin bir başka sorumluluğu da özellikle geleneksel aile yapısında gençlere eş seçme ve yuva kurmada rehberlik etmektir (Kır, 2011: 388-392). Ayrıca aile, anne-baba ve çocuklar arasında oynanan oyunlarla iyi ilişki-

ler kurulmasını sağlar. Böylece aile mensuplarının boş zamanlarını değerlendirmelerini, eğlenerek hoş vakit geçirmelerine yardımcı olur (Gökçe, 1976). Yukarıda da ifade edildiği üzere ailenin toplumsal işlevleri arasında üyelerine yönelik olarak güvenliği sağlama, sosyalleştirme, bağıllık ihtiyacını doyurma, sosyal statü sağlama, davranışları denetleme, eş seçme ve yuva kurmada rehberlik etme, tanıdık bir çevre edindirme, huzurlu bir hayat sağlama ve boş zamanlarını değerlendirme gibi üstlendiği rollerin bulunduğunu söylemek mümkündür (Kır, 2011: 388-393).

Ailenin bir diğer temel işlevi de aileyi bir arada tutan ve aile fertleri arasındaki gelir gider dengesini sağlayan ekonomik fonksiyondur (Avşaroğlu, 2011: 285). Özellikle geleneksel aile tiplerinde aile içerisinde ihtiyaç duyulan mal ve hizmetler hem üretilip hem de tüketilirken günümüzde aile yapılarının da değişmesiyle birlikte daha çok tüketim özelliği devam etmektedir (Arslantürk ve Amman, 2000: 313).

Ailenin en önemli işlevlerinde biri de dini işlemdir. Dini değer, tutum ve davranışların ilk kazanıldığı, aile fertlerine aktarıldığı ve kuşaktan kuşağa devamının sağlandığı yerdir (Dündar, 2012: 59). Ayrıca aile, dini ibadetlerin, duaların ve törenlerin organize edildiği kurumdur (Kır, 2011: 397). Modernleşme öncesi toplumlarda sadece dini eğitim vermekle yetinmeyip dini pratiklerin yapılmasını da denetleyen aile kurumu, modernleşmenin getirdiği sekülerleşmeyle birlikte bu görev bürokratik kurumlara devredilmektedir (Çağan, 2019: 88). Konu gereği aile kurumu ile din arasındaki ilişki ayrı başlık altında daha ayrıntılı işlenecektir.

1.4. Aile-Din İlişkisi

Sosyal hayatın temelini oluşturan ve insan neslinin devamını sağlayan aile, bütün dinler için önemli olmuş ve dini yaşamın merkezi olarak kabul görmüştür (Selman, 2018: 15). Zira din değer üretme, ürettiği değerlerle bireysel ve sosyal hayatı şekillendirme misyonuna sahipken (Yakut 2022: 56) aile de bu değerlerin içselleştirilmesi noktasında dine yardımcı olan en önemli kurumlardan biridir. Dolayısıyla bu iki kurum birbirlerinin devamı ve korunması noktasında birbirlerine muhtaçtırlar.

Çoğunlukla bütün dinler toplumun temel örgütü olan aileyi korumak ve devamını sağlamak amacıyla eşler arasındaki ilişkiyi, aile üyelerinin birbirlerinin üzerindeki hak ve sorumluluklarını, akraba ilişkilerini, aile fertlerinin rollerinin belirlenmesi gibi konularda ilkeler belirlemişlerdir (Tekin, 2011). İslam dininde ise eş seçimi, nikâh, düğün, aile üyelerinin birbirlerine davranış şekilleri, giyim-kuşam, yeme-içme, doğumdan ölüme kadar her konuda ailenin sağlıklı bir şekilde neslinin devamı için kapsayıcı düzenlemeler yapılmıştır (Selman, 2018: 15).

Dini değerlerin ortaya çıkmasında önemli bir etkiye sahip olan aileyi oluşturan bireylerin dini tutum ve davranışlarının ailelerinin dini hayatıyla bağlantılı olmuştur. Nasıl ki aile üyelerinin bedensel gelişimi aile içerisinde oluyorsa din anlayışları da aile ortamında ortaya çıkıp şekillenmektedir (Güneş, 2014: 120). Namaz, oruç, evlilik, sünnet, kurban kesme, defin işlemleri, dua vb. birçok dini ritüellerin aile ortamında gerçekleşmesi kişilerin küçüklükten itibaren dini anlayış, tutum ve davranışlarının ortaya çıkmasında ve gelişmesinde birinci dereceden öneme sahip bir kurum olmasını sağlamaktadır (Freyer, 1964: 43).

2. Yöntem

Bu bölümde araştırma modeli, örneklem grubu, verilerin toplanması ve veri analizi hakkında bilgiler verilmiştir.

2.1. Araştırma Modeli

Bu çalışmada, bireylerin aile kurumu hakkındaki zihinlerinde oluşan sorular ışığında aile hayatını sosyolojik olarak analiz etmek amacıyla nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması kullanılmıştır. Nitel araştırma, sosyal yapı içerisinde oluşan durumlara yönelik olarak insanların geliştirdiği anlamlandırma ve bilgi üretme biçimlerindedir. Nitel yöntemle tasarlanmış çalışmalarda incelenen olay veya olgu hakkında derin bir algıya ulaşma gayreti söz konusudur (Morgan, 1996). Durum çalışması ise doğal bir çevre içinde gerçekleşen “nasıl” ve “niçin” sorularını temel alan, araştırmacının olgu ya da olayları derinliğine incelemesine ve bütüncül olarak yorumlamasına olanak sağlayan araştırma yöntemidir (Yıldırım ve Şimşek, 2006).

2.2. Örneklem Grubu

Araştırmanın örneklem grubunu 2023 yılı içerisinde Ankara İli Polatlı ilçesinde hayatını idame ettiren toplam 212 kişi oluşturmaktadır. Örneklem grubunun belirlenmesinde amaçlı örnekleme türlerinden maksimum çeşitlilik örneklemesinden yararlanılmıştır. Amaçlı örnekleme, araştırma amacına bağlı olarak zengin bilgiye sahip olduğu düşünülen durumların derinlemesine çalışılmasına olanak sağlamaktadır. Maksimum çeşitlilik örnekleme ise evrende incelenen probleme taraf olabilecek bireylerin çeşitliliğini maksimum düzeyde yansımasıdır (Büyüköztürk vd. , 2016: 22). Yaş, öğrenim düzeyi ve meslek türlerine göre bireylerin aile kurumu hakkındaki sorularının çeşitlilik gösterebileceği düşünülmüş; bu amaçla çalışma grubu farklı yaş gruplarından çeşitli mesleklere ve öğrenim düzeyine sahip kişilerden oluşturulmuştur. Örneklem grubunun demografik özellikleri aşağıdaki tabloda belirtilmiştir.

Tablo 1. Demografik Değişkenler

| Değişkenler | Gruplar | Sayı | Yüzde | Kümülatif Yüzde |
|--------------------|------------------------------------|-------------|--------------|------------------------|
| Cinsiyet | Kadın | 148 | % 69,8 | % 69,8 |
| | Erkek | 64 | % 30,2 | % 100 |
| Yaş | 18-24 | 16 | % 7,6 | % 7,6 |
| | 25-34 | 44 | % 20,8 | % 28,4 |
| | 35-44 | 116 | % 54,7 | % 83,1 |
| | 45 üstü | 36 | % 16,9 | % 100 |
| Medeni Durum | Evli | 176 | % 83 | % 83 |
| | Bekâr | 24 | % 11,3 | % 94,3 |
| | Boşanmış | 8 | % 3,8 | % 98,1 |
| | Eşi Ölmüş | 4 | % 1,9 | % 100 |
| Öğrenim Durumu | İlkokul | 36 | % 16,9 | % 16,9 |
| | Ortaokul | 60 | % 28,3 | % 45,2 |
| | Lise | 46 | % 21,7 | % 66,9 |
| | Üniversite (Lisans) | 58 | % 27,4 | % 94,3 |
| | Lisansüstü (Yüksek Lisans-Doktora) | 12 | % 5,7 | % 100 |
| Meslek | Ev Hanımı | 67 | % 31,6 | % 31,6 |
| | Öğrenci | 14 | % 6,6 | % 38,2 |
| | Kamu Çalışanı | 51 | % 24,1 | % 62,3 |
| | Özel Sektör Çalışanı | 61 | % 28,8 | % 91,1 |
| | Diğer | 19 | % 8,9 | % 100 |

Tablo 1’de görüldüğü gibi örneklem grubu çeşitli cinsiyet, yaş, medeni durum, öğrenim durumu ve mesleklere sahip kişilerden oluşmaktadır. Bu yönüyle örneklemin oldukça heterojen olduğu ve evreni temsil ettiği söylenebilir.

2.3. Verilerin Toplanması

Araştırmada veri toplama aracı olarak cevaplayanların herhangi bir yönlendirme olmadan görüşlerini ifade edebilecekleri bir form kullanılmıştır. Bu tür formlar, araştırma sorularının en kullanışlı biçimiyle katılımcılara iletilmesini ve katılımcıların deneyimleri, fikirleri, bilgileri ve duyguları hakkında yeterli düzeyde bilgi sahibi olarak yorumlanmasına olanak sağlamaktadır (Creswell, 2018: 163-166).

Hazırlanan görüşme formu Ankara İli Polatlı İlçesinde ikamet eden 124’ü yüz yüze ve 106’sı çevrimiçi olmak üzere toplam 230 kişiye 01/04/2023- 10/05/2023 tarihleri arasında uygulanmıştır. Toplanan anket verilerinden 18’inin hatalı doldurulduğu saptanmış ve 212 anket geçerli sayılmıştır.

2.4. Verilerin Analizi

Nitel çalışmalarda verilerin analizi, verilerin hazırlanması ve organizasyonu, verilerin kodlanarak temalar oluşturulması ve verilerin şekiller, tablolar ya da tartışma halinde sunulması olarak üç aşamada gerçekleşmektedir (Creswell, 2018: 180-187). Bu kapsamda yapılan araştırmada verilerin analizinde içerik analizinden yararlanılarak veriler belirli temalar altında toplanmış ve yorumlanmıştır.

3. Bulgular

Araştırma bulguları evlilik öncesi, evlilik dönemi, boşanma-boşanma sonrası dönem ve başvuru yeri-şekli olmak üzere dört ana başlık altında sunulmuştur.

3.1. Evlilik Öncesi Dönem

Araştırmaya katılanların verdikleri bilgiler ışığında oluşturulan evlilik öncesi dönemle ilgili bulgular Tablo 2’de sunulmuştur.

Tablo 2. *Örnekleme Grubunun Evlilik Öncesi Aile Hayatıyla İlgili Sordukları Sorular*

| Tema | Alt Tema | Kod |
|-------------------|-------------------------|---|
| Evlilik Engelleri | Din-Mezhep Ayrılıkları | Farklı dinden olanlarla evliliğin hükmünün nasıl olduğu Farklı mezheplerden olanlarla evliliğin hükmünün nasıl olduğu Farklı kültür ve inanıştan olanlarla evliliğin hükmünün nasıl olduğu |
| | Süt Akrabalığı | Karşılıklı emzirilen çocukların kardeşlerine nikâh düşüp düşmemesi Süt kardeşliğin sonradan öğrenilmesi Mezheplere göre ayırım olup olmaması |
| | Akraba Evliliği | Anne ya da baba tarafından akraba ile evliliğin hükmünün nasıl olduğu İki akraba ile aynı anda evlenmenin hükmünün nasıl olduğu |
| Nişanlılık | Nişanlılıkta Dini Nikâh | Nişanlılıkta dini nikâh kıymadan eş adaylarının görüşme durumunun nasıl olduğu Dini nikâh sonrası davranışların nasıl olması gerektiği |
| | Nişanın Bozulması | Nişanın bozulmasına yönelik sebeplerin geçerlilik durumunun nasıl olduğu Dini nikâhlyken nişanın bozulma hükmünün nasıl olduğu Nişan bozulması durumunda alınan hediyelerin durumu hakkında hükmün nasıl olduğu |

Tablo 2’deki bulgular “evlilik engelleri” ve “nişanlılık” temalarıyla verilmiştir. Bu temalar bireylerin evlilik öncesi aile hayatıyla ilgili tereddüt yaşadığı konulara ilişkin temel soruları ifade etmektedir.

Evlilik engelleri teması *din-mezhep ayrılıkları*, *süt akrabalığı* ve *akraba evliliği* alt temalarından oluşmaktadır. Buna göre bireyler farklı dinden, mezhepten, kültürden ve inanıştan olanlarla evliliğin hükmünün nasıl olduğu; süt kardeşliğinin evlilikteki hükmünün mezheplere göre farklılık gösterip göstermediği ya da sonradan öğrenildiğinde nasıl hareket edilmesi gerektiği, karşılıklı emzirilen çocukların kardeşlerinin evlenip evlenemeyeceği; anne ya da baba tarafından akrabalarla evliliğin şartları ya da iki akraba ile aynı anda evlenilip evlenilmeyeceğine yönelik soruların cevaplarına ulaşmak adına farklı yerlere müracaat etmişlerdir.

Nişanlılık teması *nişanlılıkta dini nikâh* ve nişanın bozulması alt temalarından oluşmaktadır. Bu temalar çerçevesinde kişiler nişanlıyken dini nikâh kıyılmadan eş adaylarının birbirleriyle görüşme durumlarının nasıl olması gerektiği ya da dini nikâh kıyılması durumunda nasıl davranılması gerektiği hakkında araştırma yapmışlardır. Ayrıca nişanın bozulmasına yönelik sebeplerin geçerlilik durumları, dini nikâhlyken nişanın bozulma durumu ve nişanın bozulması durumunda alınan hediyelerin hükmünün nasıl olduğu konularının cevaplarını öğrenmek istemişlerdir.

Bu temalara ilişkin sorulardan yapılan alıntılardan bazıları şöyledir:

Örnek 1: “*Almanya’da tanıştığım bir kişiyle evlenmek istiyorum. Evlenmek istediğim kişi Müslüman olmayı şimdilik kabul etmiyor. Müslüman olmayı kabul etse de ailem yabancı biriyle evlenmeme rıza göstermiyor. Evleneceğim kişi Müslüman olmayı kabul ederse ve ailem rıza göstermezse evlenmemde bir sakınca var mıdır?*”

Örnek 2: “*Oğlum şafi bir kızla evlenmek istiyor. Biz Hanefi mezhebine bağlıyız. Evlenmelerinde bir sakınca var mıdır?*”

Örnek 3: “*Kardeşim alevi bir kıza âşık olmuş. İyi bir aile fakat geleneklerimiz uymuyor. Evlenmelerinde dinen bir sakınca var mıdır?*”

Örnek 4: “*Annem ve karşı komşumuz ablamı ve sevgilimin ablasını karşılıklı olarak emzirmişler. Bu durumda bizim evlenmemize engel bir durum var mıdır?*”

Örnek 5: “*Annem eşimi küçükken bir kere emzirmiş. Biz bunu yeni öğrendik. 5 yıldır evliyiz ve iki çocuğumuz var. Ne yapmamız gerekir?*”

Örnek 6: “*Biz Şafi mezhebindeniz. Evlenmek istediğim kişi küçükken annemden birkaç defa süt emmiş. Evlenme durumuyla ilgili mezheplere göre farklılık var mıdır?*”

Örnek 7: “*Amcamın oğlu ile evlenmem caiz midir?*”

Örnek 8: “*Küçük amcakızıyla evliyim. Büyük amcamın kızının kocası vefat etti. Onu da eş olarak alabilir miyim?*”

Örnek 9: “*Nişanlım sürekli yalnız görüşmek istiyor. Ben yanımda küçük kardeşimi bulunduruyorum. Nişanlım bu durumdan rahatsız oluyor. Dini nikâh yapılmadan yalnız görüşmemde sakınca var mıdır?*”

Örnek 10: “*Nişanlımla dini nikâhımız kıyıldı. Nişanlımın evine gittiğimde odada yalnız kalıyoruz. İstemeden de olsa içimden cinsel duygular geçiriyorum. Günah olur mu?*”

Örnek 11: “*Nişanlımla bir yıldır görüşüyoruz. Nişan yapalı da 2 ay oldu. Düğün tarihi aldık ama nişanlım aileme çok saygısız hareketlerde bulundu. Nişanı bozmak istiyorum ama kızın hakkına girer miyim diye kor-*

kuyorum. Nişanı bozarsam vebal olur mu?”

Örnek 12: *“Nişanlıyken dini nikâh yaptırdık. Ama şimdi nişanımız bozuldu. Ben başka bir erkekle evleneceğim. Ne yapmam gerekiyor?”*

Örnek 13: *“Nişanlılık dönemimizde karşı tarafın taktığı takılar ve bilezikler var. Bazı takıları bozdurmak zorunda kalmıştım. Bozdurduğum takıları iade etmesem de diğerlerini versem dinen sakıncası var mıdır?”*

3.2. Evlilik Dönemi

Araştırmaya katılanların verdikleri bilgiler ışığında oluşturulan evlilik dönemiyle ilgili bulgular Tablo 3’te sunulmuştur.

Tablo 3. *Örnekleme Grubunun Evlilik Dönemiyle İlgili Sordukları Sorular*

| Tema | Alt Tema | Kod |
|--------------|--|--|
| Nikâh | Nikâhın Geçerliliği | Dini nikâh için gerekli şartların neler olduğu Zorla nikâh kıyılmanın geçerliliği hakkındaki dini hükümlerin neler olduğu Gizli nikâhın geçerliliği hakkındaki dini hükümlerin neler olduğu Resmi nikâh- dini nikâh ikilemi hakkındaki dini yorumların neler olduğu |
| | Mehir | Mehirin geçerliliği hakkındaki dini yorumların neler olduğu Mehir miktarı hakkındaki hükümlerin neler olduğu |
| Cinsel Yaşam | Cinsel Problemler | Cinsel ilişkiye girme korkusu yaşamının dinen sakıncası olup olmadığı Cinsel isteksizlik hakkındaki dini yaklaşımın ne olduğu |
| | Cinsel Birlikteliklerin Zamanı ve Çeşidi | Cinsel ilaç kullanma hakkındaki dini hükümlerin neler olduğu Mübarek gün ve gecelerde cinsel birliktelik hakkındaki hükümlerin neler olduğu Cinsel birlikteliğin sınırlarının neler olduğu Evlilik dışı cinsel ilişkilerin hükümlerinin neler olduğu |

| | | |
|--|--------------------------------------|--|
| Eşler Arası İletişim ve Haklar | Evlilik Sırasında Kadın Hakları | Kadının çalışmasıyla ilgili dini hükümlerin neler olduğu İzinsiz seyahat etmesi durumunda oluşan hükümlerin neler olduğu Kocaya itaat konusunda dini hükümlerin neler olduğu |
| | Eşler Arasında Yaşanan Problemler | Eşlerin ilgisiz olduğu durumlarda yapılması gerekenlerle ilgili dini yorumların neler olduğu Şiddet durumunda yapılması gereken dini hükümlerin neler olduğu Eşlerin aldatması durumunda dini hükümlerin neler olduğu Eşlerde kötü alışkanlıklar bulunması durumunda dini hükümlerin neler olduğu |
| Çocuk Sahibi Olma ve Çocuk Bakımı | Çocuk Sahibi Olma Yöntemleri | Tüp bebek tedavisinin dindeki yerinin ne olduğu Evlat edinmenin dindeki yerinin ne olduğu |
| | Kürtaj | Kürtaja yol açan sebeplerin caiz olup olmadığı Özürlü ya da istenmeyen bebeğin kürtajı hakkında dini hükümlerin neler olduğu Anne sağlığını tehdit eden hamilelikte kürtajın caiz olup olmadığı |
| | Çocuk Eğitimi ve Çocuklarla İletişim | Çocuklara dini eğitim için zorlama yapılmasının caiz olup olmadığı Eşlerden birinin çocuklara kötü davrandığı durumda neler yapılması gerektiği |
| Anne –Baba-Kayınvalide-Kayınpeder İlişkileri | Anne- Baba İlişkileri | Yaşlı anne-babaya bakıp bakmamanın dini hükümlerinin neler olduğu Anne -babanın uygun olmayan isteklerinin yerine getirilmemesi durumunda dini hükümlerin neler olduğu Anne- babanın bedduası hakkında dini yorumların neler olduğu |
| | Kayınvalide-Kayınpeder İlişkileri | Kadınların, dinen eşinin ailesine bakmak zorunda olup olmadığı Gelin kayınpeder ilişkilerinde mahremiyet sınırlarının neler olduğu |

Tablo 3'teki bulgular “nikâh”, “cinsel yaşam”, “eşler arası iletişim ve haklar”, “çocuk sahibi olma ve çocuk bakımı” ve “anne-baba-kayınvalide-kayınpeder ilişkileri” temalarıyla verilmiştir. Bu temalar bireylerin evlilik dönemi aile hayatıyla ilgili tereddüt yaşadığı konulara ilişkin temel

soruları ifade etmektedir.

Nikâh teması *nikâhın geçerliliği ve mehir* alt temalarından oluşmaktadır. Buna göre bireyler dini nikâh için gerekli şartların neler olduğu, zorla nikâh kıyılmanın geçerliliği hakkındaki dini hükümlerin neler olduğu, gizli nikâhın geçerliliği hakkındaki dini hükümlerin neler olduğu ve resmi nikâh- dini nikâh ikilemi hakkındaki dini yorumların neler olduğuna yönelik soruların cevaplarına ulaşmak adına farklı yerlere müracaat etmişlerdir. Ayrıca mehirin geçerliliği ve miktarı hakkındaki dini hükümleri araştırma konusu yapmışlardır.

Cinsel yaşam teması *cinsel problemler ve cinsel birlikteliklerin zamanı ve çeşidi* alt temalarından oluşmaktadır. Bu bağlamda kişiler cinsel isteksizlik ve cinsel ilişkiye girme korkusu hakkında dini hükümleri araştırmışlardır. Ayrıca cinsel ilaç kullanma, mübarek gün ve gecelerde cinsel birliktelik, cinsel ilişkilerin sınırları ve evlilik dışı cinsel birliktelikler hakkında farklı mercilere soru sormuşlardır.

Eşler arası iletişim ve haklar teması *evlilik sırasında kadın hakları ve eşler arasında yaşanan problemler* alt temalarından oluşmaktadır. Bu çerçevede bireyler kadının çalışması, izinsiz seyahat etmesi ve kocaya itaatin sınırları konusunda sorular sormuşlardır. Aynı zamanda eşlerin ilgisizliği, şiddet göstermeleri, aldatmaları ve kötü alışkanlıklar bulundurmaları durumunda dini hükümlerin neler olduğu hakkında araştırma yapmışlardır.

Çocuk sahibi olma ve çocuk bakımı teması *çocuk sahibi olma yöntemleri, kürtaj ve çocuk eğitimi ve çocuklarla iletişim* alt temalarından oluşmaktadır. Buna göre bireyler tüp bebek tedavisi ve evlat edinmenin dindeki yerini; özürlü, istenmeyen ya da anne sağlığını tehdit eden bebeklerin kürtajı hakkında dini hükümlerin neler olduğunu; çocuklara kötü davranılması durumunda neler yapılması gerektiği ve dini eğitim için çocukların zorlanıp zorlanılamayacağı konular hakkında soru sormuşlardır.

Anne-baba-kayınvalide-kayınpeder ilişkileri teması *anne-baba ilişkileri ve kayınvalide- kayınpeder ilişkileri* alt temalarından oluşmaktadır. Bu temalarda bireyler yaşlı anne-babaya bakıp bakmama, anne-babanın uygun olmayan isteklerinin yerine getirilip getirilmemesi ve anne- baba bedduası hakkında dini hükümleri araştırmışlardır. Aynı zamanda kadınların dinen eşinin ailesine bakmak zorunda olup olmadığı ve gelin ile kayınpeder ilişkilerinde mahremiyet sınırlarının neler olduğu konularında araştırma yapmışlardır.

Bu temalara ilişkin sorulardan yapılan alıntılardan bazıları şöyledir:

Örnek 14: “*Kızım nişanlandı ve dini nikâh yapmak istiyoruz. Dini nikâhın geçerli olması için kimlerin bulunması gerekir?*”

Örnek 15: “Annem babam sevmediğim biriyle zorla nikâh kıydırmak istiyor. Kalben kabul etmesem nikâh geçerli sayılır mı?”

Örnek 16: “Evlüyüm ve eşimden çocuğum olmuyor. Eşimden habersiz başka biriyle dini nikah kıydırsam caiz olur mu?”

Örnek 17: “Kardeşim Bulgaristan’da resmi nikâhla evlendi. Şimdi Türkiye’de yaşamaya karar verdiler. Nikâhları geçerli midir yoksa dini nikâh kıydırmak gerekir mi?”

Örnek 18: “Günümüz yasa sisteminde kadına verilen hak ve özgürlükler varken mehire gerek var mıdır?”

Örnek 19: “Mehir miktarının bir alt ya da üst sınırı var mıdır?”

Örnek 20: “Eşimle cinsel ilişkiye girmeye korkuyorum ve isteksizim. Bu nedenle eşimin hakkına girmiş olur muyum? Ne yapmalıyım?”

Örnek 21: “Cinsel gücü arttırıcı ilaçlar kullanmak caiz midir?”

Örnek 22: “Kandil geceleri, bayram günleri gibi kutsal gün ve gecelerde ilişkiye girmenin dini hükmü nedir?”

Örnek 23: “Ekonomik olarak sıkıntılı günler geçiriyoruz. Ben çalışmak istiyorum ama kocam izin vermiyor. Habersiz çalışmam dinen caiz olur mu?”

Örnek 24: “Umreye yalnız gitmek istiyorum ama caiz olmadığını ayrıca kadınların tek başına yolculuk yapmasının da haram olduğunu öğrendim. Doğru mudur?”

Örnek 25: “Karı koca arasında itaat konusunda dini hükümler nelerdir? Her zaman kadın mı kocasına itaat etmek zorundadır?”

Örnek 26: “Eşim bana soğuk davranıyor benimle fazla ilgilenmiyor. Bu durum çoğu zaman kavga çıkarmama neden oluyor. Dinen ne yapmalıyım?”

Örnek 27: “Kocam son zamanlarda içki içmeye başladı. En ufak şeyde dövme kalkıyor. Karşılık vermem dinen caiz midir?”

Örnek 28: “Evlüyüm ve çocuk sahibi olamıyorum. Tüp bebek tedavisi dinen caiz midir?”

Örnek 29: “Kocamla aramızda problemler var. Ayrılma aşamasına geldik ama hamile olduğumu öğrendim. Bebeği aldırمام dinen doğru olur mu?”

Örnek 30: “Hasta çocuğu bilerek karında düşürmek haram mıdır?”

Örnek 31: “Anne ve baba çocuklar arasında ayırım yaparsa günaha girer mi?”

Örnek 32: “*Babam bizim yanımızda kalıyor ve tek çocuğuyum. Kocam babamı istemiyor. Aile düzenim bozuluyor. Babamı huzur evine götürsem günah olur mu?*”

Örnek 33: “*Kayınpederim bakıma muhtaç biri. Günlük ihtiyaçlarını gelin olarak benim yaptırmanın bir sakıncası var mıdır?*”

3.3. Boşanma-Boşanma Sonrası Dönem

Araştırmaya katılanların verdikleri bilgiler ışığında oluşturulan boşanma-boşanma sonrası dönemle ilgili bulgular Tablo 4’te sunulmuştur.

Tablo 4. Örneklem Grubunun Boşanma-Boşanma Sonrası Dönemle İlgili Sordukları Sorular

| Tema | Alt Tema | Kod |
|----------------------------|---------------------------|---|
| Boşanma Nedenleri | Aldatma | Eşlerin aldatması durumunda uygulanacak dini hükümlerin neler olduğu |
| | Şiddet | Şiddet gören eşlerin bu durumu dini olarak boşanma nedeni sayıp sayamayacağı |
| | Dini Tutum ve Davranış | Eşlerin ibadetlerini yerine getirmediği ya da dini davranışlarına dikkat etmemesi durumunda boşanma nedeni olup olmadığı |
| Boşanmada Mehir Uygulaması | | Nikâh esnasında mehir belirlenmediğinde boşanma sırasında mehir uygulamasının nasıl olduğu Kadın boşanmak istediğinde mehir alıp alamayacağı |
| Boşanma Sözleri | Boşanmayı İma Eden Sözler | “Üçten dokuza şart olsun”, “Nikâh üzerine yemin” gibi durumlarda nasıl davranılması gerektiği |
| | Üç Talak | Üç talakın kullanım zamanlarına göre boşanma durumlarının dinen nasıl olduğu |

Tablo 4’teki bulgular “boşanma nedenleri”, “boşanmada mehir uygulaması” ve “boşanma sözleri” temalarıyla verilmiştir. Bu temalar bireylerin boşanma-boşanma sonrası dönem aile hayatıyla ilgili tereddüt yaşadığı konulara ilişkin temel soruları ifade etmektedir.

Boşanma nedenleri teması *aldatma*, *şiddet* ve *dini tutum ve davranış* alt temalarından oluşmaktadır. Buna göre bireyler eşlerin birbirini aldatması durumunda uygulanacak dini hükümleri, şiddet gören eşlerin bu du-

rumu boşanma nedeni sayıp sayamayacağı ve eşlerin ibadetlerini yerine getirmedeğinde ya da dini davranışlarına dikkat etmediğinde boşanma nedeni olup olmayacağı hakkında araştırma yapmışlardır.

Boşanmada mehir uygulaması temasında kişiler nikâh esnasında mehir belirlenmediğinde boşanma sırasında uygulamanın nasıl olacağı ya da kadınlar boşanmak istediğinde mehir alıp alamayacağı konularında sorular sormuşlardır.

Boşanma sözleri teması *boşanmayı ima eden sözler ve üç talak alt temalarından oluşmaktadır*. Bu çerçevede bireyler “üçten dokuza şart olsun”, “nikâh üzerine yemin” gibi durumlarda nasıl davranılması gerektiği ve üç talakın kullanım zamanlarına göre boşanma durumlarının dinen nasıl olduğuyula ilgili araştırmalar yapmışlardır.

Bu temalara ilişkin sorulardan yapılan alıntılardan bazıları şöyledir:

Örnek 34: “*Eşim bana bir oğlan çocuğu veremedin deyip başka biriyle ilişki yaşamış. Dinen boşanmak zorunda mıyım?*”

Örnek 35: “*Eşimden sürekli şiddet görüyorum. Evleneli iki yıl oldu. Çevremdekiler sabretmemi söylüyor. Boşanmak istiyorum sizce ne yapmalıyım?*”

Örnek 36: “*Eşim doğru düzgün namaz kılmıyor, oruç tutmuyor. Sürekli olarak da küfürlü konuşuyor. Bu durumlar dini olarak boşanmam için yeterli sebepler midir?*”

Örnek 37: “*Eşimle boşanma aşamasındayız. Mehir belirlemediğimizi ve mehir vermek istemediğini söylüyor. Ne yapabilirim?*”

Örnek 38: “*Kocamla evliliğimizin yürümediğini düşünüyorum ve boşanmak istiyorum. Kadın olarak ben boşanmak istediğimde dinen mehirmi almamda bir sakınca var mıdır?*”

Örnek 39: “*Kocam bir şey yapmamı istemediğinde sürekli olarak üçten dokuza şart olsun diyerek bir şeyler söylüyor. Eşimin dediğini yapmazsam talak olur mu?*”

Örnek 40: “*Oğlum ve gelinim sürekli kavga ederler. Oğlum bir kavgalarında sinirle geline birkaç defa boş ol” dedi ve gelinim nikâhımız düştü diyerek annesinin evine gitti. Gerçekten nikâhları bitmiş olur mu ne yapmalıyız?*”

3.4. Başvuru Yeri ve Şekli

Yapılan çalışma, bireylerin aile hayatı hakkında tereddüte düştüğü konuların cevabını bulma maksadıyla farklı yerlere farklı şekillerde müracaat ettiklerini ortaya çıkarmıştır. Örneklem grubunun soruları için başvurdukları yerler ve başvuru şekilleri Tablo 5 ve Tablo 6’da sunulmuştur.

Tablo 5: *Örneklem Grubunun Sorularının Cevapları İçin Başvuru Yerleri*

| Başvuru Yeri | Frekans (f) | Yüzde (%) |
|---------------|-------------|------------|
| Cami İmamı | 56 | 26,4 |
| Müftülükler | 15 | 7,1 |
| Diyanet | 11 | 5,2 |
| Dini Kitaplar | 16 | 7,6 |
| İnternet | 93 | 43,8 |
| Diğer | 21 | 9,9 |
| Toplam | 212 | 100 |

Tablo 5 incelendiğinde araştırmaya katılanların aile hayatı ile ilgili şüpheye düştüğü konular hakkında araştırma yaparken en çok internet kaynaklarını (% 43,8) kullandıkları sonrasında sırasıyla cami imamı (%26,4), diğer seçenekler (%9,9), dini kitaplar (%7,6), müftülükler (%7,1) ve diyanet %5,2 olduğu tespit edilmiştir. İnternet kaynaklarının fazla oranda kullanılması günümüzde teknolojinin gelişmesine paralel bir sonuçtur. Ayrıca diyanet ve müftülüklerin danışma mercii olarak geri planda kalması sebepleri bakımından incelenmesi gereken bir konudur.

Tablo 6: *Örneklem Grubunun Sorularının Cevapları İçin Başvuru Şekilleri*

| Başvuru Şekli | Frekans (f) | Yüzde (%) |
|---------------|-------------|------------|
| Telefon | 52 | 24,5 |
| Yüz yüze | 54 | 25,5 |
| e-posta | 2 | 0,9 |
| İnternet | 99 | 46,7 |
| Diğer | 5 | 2,4 |
| Toplam | 212 | 100 |

Tablo 6 incelendiğinde örneklem grubunun sorularını %46,7 oranla internette, %25,5 oranla yüz yüze, %24,5 oranla telefonla, %2,4 diğer seçenekler yöntemiyle ve %0,9 oranında e-posta yoluyla sordukları görülmektedir. Bu sonuçlar doğrultusunda teknolojinin günümüz dünyasının ve aile hayatının da vazgeçilmez bir parçası olduğunu söylemek mümkündür.

Sonuç

Toplumun yapı taşı olan aile ile din arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Aile kurumunun sağlıklı bir şekilde nesilden nesle aktarılmasında dinin önemli işlevleri olduğu gibi dinin oluşturduğu değerlerin içselleştirilmesinde de aile kurumu etkilidir. Bu bağlamda araştırma sonucunda aile hayatıyla ilgili şüpheye düşülen konularda dinin referans alındığı tespit edilmiştir. Bireylerin aile hayatıyla ilgili sordukları sorular evlilik öncesi, evlilik dönemi ve boşanma-boşanma sonrası dönem olmak üzere üç ana başlık altında incelenmiştir.

Evlilik öncesi dönemle ilgili soruların evlilik engelleri ve nişanlılık üzerine yoğunlaştığı görülmüştür. Din- mzehep ayrılıkları, süt akrabalığı, akraba evliliği, nişanlılık döneminde dini nikâh yapılması ve nişan bozulması durumunda ortaya çıkan sorunlar üzerine şüphelerin oluştuğu ve bu şüpheleri gidermek sorular sorulduğu belirlenmiştir. Evlilik dönemiyle ilgili soruların nikâh, cinsel yaşam, eşler arası iletişim ve birbirleri üzerindeki hakları, çocuk sahibi olma yöntemleri ve çocuk bakımı, anne-baba-kayınvalide-kayınpeder ilişkileri üzerine yoğunlaştığı tespit edilmiştir. Bu çerçevede nikâhın geçerliliği, mehir miktarı ve uygulamaları, cinsel problemler, cinsel birlikteliklerin zamanı ve çeşidi, evlilik döneminde kadın hakları, eşler arasında yaşanan problemler, çocuk sahibi olma yöntemleri, kürtaj, çocuklarla iletişim ve çocukların eğitimi ve anne-baba-kayınvalide-kayınpeder ilişkileri gibi konularda tereddüt yaşandığında dini hükümlerin araştırıldığı ortaya çıkarılmıştır. Boşanma-boşanma sonrası dönemle ilgili boşanma nedenleri, boşanmada mehir uygulamaları ve boşanma sözleri üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu çerçevede bireylerin aldatma, şiddet, dini tutum ve davranışların eksikliği, kadınların boşanma isteğinde mehir uygulamaları, boşanmayı ima eden sözlerin sarf edilmesi ve üç talakla ilgili ortaya çıkan sorulara cevap arandığı belirlenmiştir.

Aile üyelerinin aile hayatıyla ilgili ortaya çıkan problemlerde şüpheye düştüğü konuların dini hükümlerini en çok internet aracılığıyla araştırdıkları ortaya çıkmıştır. Müftülüklerin ve diyanetin danışma mercii olarak az tercih edilmesi sebepleri açısından irdelenmeye değer bir konudur. Yine ortaya çıkan sorulara cevap aramak amacıyla en çok internet kanalının tercih edildiği ardından sırasıyla yüz yüze iletişimin ve telefonun seçildiği tespit edilmiştir.

Elde edilen veriler ışığında insanların aile hayatıyla ilgili sorunlarını çözmeye buldukları ortak noktalardan birinin din olduğunu söylemek mümkündür. Zira din, insanların psikolojik, sosyolojik, ekonomik sorunlarına karşı bir rahatlama kaynağıdır. Bu bağlamda aile kurumunun korunmasına yönelik olarak dini danışmanlık hizmetlerinin artırılması büyük önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abanoz, Mustafa. 2005. “Dinin Aileyi Koruyucu Fonksiyonu (ümraniye-Erenköy Örneği)”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Aluş, Yadigar. 2016. “Türk Ailesinde Eşler Arası Mutluluk Algısı Ve Beklentileri: Sakarya İli Örneği”. Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi.
- Arslantürk, Zeki, ve M. Tayfun Amman. 2000. *Sosyoloji - Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Avşaroğlu, Selahattin. 2011. “Aile İçi İlişkiler Ve İletişim”. içinde *Kişilerarası İlişkiler Ve Etkili İletişim*, editör A. Kaya. Ankara: Pegem Akademi.
- Aydın, Mehmet Akif. 2000. “Aile”. 2:196.
- Aydın, Mustafa. 1997. *Kurumlar Sosyolojisi*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Büyüköztürk, Şener, Ebru Kılıç Çakmak, Özcan Erkan Akgün, Şirin Karadeniz, ve Funda Demirel. 2016. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. 21. Basım. Ankara: Pegem Akademi.
- Canatan, Kadir. 2011. “Türk Ailesinin Tarihsel Gelişimi”. Ss. 97-119 içinde *Aile Sosyolojisi*, editör K. Canatan ve E. Yıldırım. İstanbul: Açılım Kitap.
- Creswell, John W. 2018. *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma Ve Araştırma Deseni*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Çağan, Kenan. 2019. “Ailenin İşlevleri”. Ss. 83-96 içinde *Aile Sosyolojisi*, editör K. Canatan ve E. Yıldırım. İstanbul: Açılım Kitap.
- Çelik, Celaleddin. 2010. “Değişim Sürecinde Türk Aile Yapısı Ve Din Paradigmatik Anlam Ve İşlev Farklılaşması”. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 8:25-35.
- Dikeçligil, F. Beylü. 2012. “Aileye Dair Kabullerin Ezber Bozumu”. *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 8(31):21-52.
- Dönmezler, İbrahim. 1999. *Ailede İletişim Ve Etkileşim*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Dündar, Özge Zeybekoğlu. 2012. “Değişen Ve Değiş(e)meyen Yönleriyle Aile: Yapısı, Türleri, İşlevleri”. Ss. 39-64 içinde *Değişen Toplumda Değişen Aile Sosyolojik Tartışmalar*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Ergün, Mustafa. 1987. *Eğitim Ve Toplum, Eğitim Sosyolojisine Giriş*. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları.
- Freyer, Hans. 1964. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Freyer, Hans. 2016. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Giddens, Anthony. 2012. *Sosyoloji*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Gökalp, Ziya. 1977. *Makaleler IV*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- Gökçe, Birsen. 1976. "Aile Ve Aile Tipleri Üzerine Bir İnceleme". *Hacettepe Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 8(12).
- Gökçen, Ahmet. 2016. "Aile Türleri Ve Başlıca Aile Sınıflandırmaları". Ss. 81-104 içinde *Sistemik Aile Sosyolojisi*, editör M. Aydın. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Güneş, Abdurrahman. 2014. "Dinin Bazı Sosyal Kurumlarla İlişkisi". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4(7):113-29.
- İmamoğlu, Emine Olcay. 1991. "Aile İçinde Kadın-Erkek Rollerini". *Türk Aile Ansiklopedisi* 832-35.
- el-İsfahani, Ragıb. 2007. *El-Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. 2010. *Benlik, Aile Ve İnsan Gelişimi*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Kır, İbrahim. 2011. "Toplumsal Bir Kurum Olarak Ailenin İşlevleri". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 10(36):381-404.
- Kirman, Mehmet Ali. 2011. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. 2. Baskı. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Morgan, David L. 1996. "Focus Groups as Qualitative Research". *New York: Sage Publications* 16.
- Nirun, Nihat. 2007. *Sistemik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını (AKM).
- Ozankaya, Özer. 1975. "Aile". *Toplumbilim Terimleri Sözlüğü* 1.
- Ozankaya, Özer. 1991. *Toplumbilim*. İstanbul: Cem Yayınları.
- Özkiraz, Ahmet, Müşrike Nazan Arslanel, ve Taylan Şengül. 2016. "Gaziosmanpaşa Üniversitesi Öğrencilerinin Aile Kurumuna Bakışı". *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 30(2):243-68.
- Sayın, Önal. 2020. *Aile Sosyolojisi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Selman, Adnan. 2018. "Aile-Din İlişkisi Ve Aile İçeri Roller". *Akademia Sosyal Bilimler Dergisi* 4(1):13-20.
- Taylan, Hasan Hüseyin. 2009. "Türkiye'de Köy Ailesinde Aile İçeri İlişkiler". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* (22):117-38.
- Tekin, Mustafa. 2011. "Dinlerin Perspektifinden Aile Kurumu". Ss. 235-62 içinde *Aile Sosyolojisi*, editör K. Canatan ve E. Yıldırım. İstanbul.
- Tezcan, Mahmut. 1995. *Sosyolojiye Giriş Temel Kavramlar*. 4. baskı. Ankara: Feri Matbaası.
- Yakut, Selahattin. 2022. *Ahlaki Zeka, Din Ve Dindarlık (Psikososyal Bir Bakış)*. İKSAD Publishing House.
- Yıldırım, Ali, ve Hasan Şimşek. 2006. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. 6. Baskı. Ankara: Seçkin Yayıncılık.