



# NOUS

## Academy Journal

PHILOSOPHY, POLITICS & RELIGION



# NOUS ACADEMY JOURNAL

e-ISSN: 3023-4417

Sayı: 3  
Yıl 2024

## Yayıncı

Emrah KAYA  
Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Esentepe Kampüsü, Serdivan/Sakarya  
+90 264 295 3279  
emrahkaya@sakarya.edu.tr

## Kapsam

Felsefe, Siyaset, Din

## Periyot

Nous Academy Journal yılda iki kez (Nisan-Ekim) yayımlanan hakemli akademik bir dergidir.

## Yayın Dili

Türkçe, İngilizce

## Dergi Politikası

Nous Academy Journal en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini kullanır.

Hakem kimlikleri gizli tutulur ve yayımlanmaz.

Yazarlar, çalışmalarının telif hakkına sahiptirler.

Nous Academy Journal ISNAD Atıf Sistemini benimser.

Yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Hiçbir ad altında yazarlardan ücret talep edilmez. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara da herhangi bir ücret ödenmez.

Issue: 3  
Year: 2024

## Publisher

Emrah KAYA  
Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Esentepe Kampüsü, Serdivan/Sakarya  
+90 264 295 3279  
emrahkaya@sakarya.edu.tr

## Scope

Philosophy Politics, Religious

## Period

Nous Academy Journal is a peer-reviewed academic journal published twice a year (April-October).

## Publish Language

Turkish, English

## Journal Policy

Nous Academy Journal uses the model of double-anonymized peer review, which has the duty of at least two reviewers.

The identities of reviewers are hidden and not published.

Authors retain the copyright of their work.

Nous Academy Journal adopts the ISNAD Citation System.

The legal responsibility of the articles belongs to the authors.

No fee is charged from the authors under any name.

No fee is paid to the journal authors whose articles are published.

## Açık Erişim Politikası

Nous Academy Journal, Creative Commons Atıf-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC- BY- NC) ile lisanslanmıştır. Nous Academy Journal siyaset, felsefe ve din alanında yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Yılda iki defa yayımlanır. Yayın dili Türkçe ve İngilizcedir. Yazarlardan herhangi bir ücret talep etmez.

## İletişim

Emrah KAYA  
Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Esentepe Kampüsü, Serdivan/Sakarya  
+90 264 295 3279  
emrahkaya@sakarya.edu.tr

## Open Access Policy

Nous Academy Journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International Licence (CC- BY- NC). Nous Academy Journal is an international peer-reviewed journal on politics, philosophy and religion. It is published twice a year. The language of publication is Turkish and English. It does not charge any fee from the authors.

## Contact

Emrah KAYA  
Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Esentepe Kampüsü, Serdivan/Sakarya  
+90 264 295 3279  
emrahkaya@sakarya.edu.tr



# NOUS ACADEMY JOURNAL

e-ISSN: 3023-4417

<https://nousacademyjournal.org/index.php/pub/index>

Sayı/Issue: 3 (2024)

## EDİTÖR/EDITOR

Doç. Dr. Emrah Kaya

İslam Felsefesi, Sakarya Üniversitesi

[emrahkaya@sakarya.edu.tr](mailto:emrahkaya@sakarya.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-8889-5587>

<https://emrahkaya.sakarya.edu.tr/>

## YARDIMCI EDİTÖRLER/ EDITORIAL ASSISTANTS

Doç. Dr. Rahman Dağ

Siyaset Bilimi, Bülent Ecevit Üniversitesi

[rahman.dag@beun.edu.tr](mailto:rahman.dag@beun.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-4198-2851>

<https://verimerkezi.beun.edu.tr/pbs/rahman.dag.html>

Doç. Dr. Ahmet Yeşil

İlahiyat Fakültesi, Sakarya Üniversitesi

[ahmetyesil@sakarya.edu.tr](mailto:ahmetyesil@sakarya.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-0606-5177>

<https://ahmetyesil.sakarya.edu.tr/tr/apersonel/akademik>

## EDİTÖR KURULU/EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Jon Hoover

Dini Çalışmalar ve Teoloji, Nottingham University, İngiltere

[jon.hoover@nottingham.ac.uk](mailto:jon.hoover@nottingham.ac.uk)

<https://orcid.org/0000-0001-8571-4413>

<https://www.nottingham.ac.uk/humanities/departments/theology-and-religious-studies/people/jon.hoover>

Prof. Dr. Mohammed Rustom

İslam Düşüncesi ve Felsefe, Carleton University, Kanada

[mohammed.rustom@carleton.ca](mailto:mohammed.rustom@carleton.ca)

<https://orcid.org/0000-0002-7020-9374>

<https://carleton.ca/islamstudies/people/mohammed-rustom/>

Prof. Dr. Vincent Lloyd

Politik Teoloji, Villanova University, ABD

[vincent.lloyd@villanova.edu](mailto:vincent.lloyd@villanova.edu)

<https://orcid.org/0000-0003-3790-6773>

<https://www.o9.homepage.villanova.edu/vincent.lloyd/>

Prof. Dr. Gavin D'Costa

Katolik Teoloji, University of Bristol, İngiltere

[Gavin.DCosta@bristol.ac.uk](mailto:Gavin.DCosta@bristol.ac.uk)

<https://orcid.org/0000-0003-2543-1168>

<https://www.bristol.ac.uk/people/person/Gavin-D'Costa-0a9d8782-e5f7-4f10-a973-c83542bb7fbo/>

Prof. Dr. Murat Çemrek

Siyaset Bilimi, Necmettin Erbakan Üniversitesi

[mchemrek@erbakan.edu.tr](mailto:mchemrek@erbakan.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0003-0969-5542>

<https://www.erbakan.edu.tr/personel/6457/murat-chemrek>

Doç. Dr. Hassan Hazrati

Siyasi Tarih, University of Tehran, İran

[hazrati@ut.ac.ir](mailto:hazrati@ut.ac.ir)

<https://orcid.org/0000-0001-9254-3018>

<https://rtis2.ut.ac.ir/cv/hazrati/?lang=en-gb>

Prof. Dr. Mark Meirowitz

Siyaset Bilimi, State University of New York, ABD

[mmeirowitz@sunymaritime.edu](mailto:mmeirowitz@sunymaritime.edu)

<https://www.sunymaritime.edu/faculty/humanities/mark-meirowitz>



# İÇİNDEKİLER

## CONTENTS

### Araştırma Makalesi/ Research Article

Seçme Hakkının Evrimi: Sınırlı Oy Hakkından Genel Oy Hakkına  
The Evolution of the Right to Vote: From Limited to General Right to Vote  
ss. 1-13.  
Elif Hafize Bahat

Tanrı Kanıtlamaları ve Çıkış Teorilerinin Tanrı Tasavvur Kuramları Açısından  
İncelenmesi  
Analyzing God Proofs and Divine Creation Theories from the Perspective of  
Conception of God Theories  
ss. 14-31.  
Hamza Yaser Mahmoud Khrais

Kadın'ın Varlıksal Değeri ve Toplumdaki Varoluşuna Dair Alternatif Bir Düşünce:  
Ali Şeriatî Örneği  
An Alternative Thought on Women's Wealth Value and Their Existence in Society:  
The Example of Ali Shariati  
ss. 32-47.  
Faruk Toy

Deizmin Vahyi Reddetme İddiasına Karşı Teizmin Savunması: Tanrı'nın Sıfatları  
Bağlamında Vahyin İmkânı Üzerine Bir Analiz  
An Analysis on the Possibility of Revelation in the Context of God's Attributes  
Against Deism's Claim to Reject Revelation  
ss. 48-65.  
Tuba Hartavi

Globalization's Challenge to Nation-State Sovereignty and Conflicts in the Middle  
East  
Küreselleşmenin Ulus-Devlet Egemenliğine Meydan Okuması ve Orta Doğu'daki  
Çatışmalar  
ss. 66-80.  
Dr. Muharrem Bağır



E-ISSN : 3023-4417

Makale Türü: Araştırma Makalesi  
Article Type : Research Article

Yıl: 2024 Sayı: 3



Yayın Tarihi: 15.10.2024

Geliş Tarihi : 02/08/2024

Kabul Tarihi: 09/30/2024

Year: 2024 Issue: 3

# Seçme Hakkının Evrimi: Sınırlı Oy Hakkından Genel Oy Hakkına

*The Evolution of the Right to Vote: From Limited to General Right to Vote*

**Elif Hafize Bahat**

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Lisansüstü Öğrencisi  
Zonguldak Bülent Ecevit University, Political Science and Public Administration,  
Graduate Student  
bahatelif@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-1264-0817>

## Atıf/Citation

Bahat, Elif Hafize. "Seçme Hakkının Evrimi: Sınırlı Oy Hakkından Genel Oy Hakkına". *Nous Academy Journal* 3 (2024), 1-13.  
<https://doi.org/10.5281/zenodo.13332024>

CC BY-NC 4.0



Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial License altında lisanslanmıştır.

This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

## İntihal/ Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism detected.

## Araştırma & Yayın Etiği/Research & Publication Ethics

Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiştir. Yayın etiği ihlalleri yazarın sorumluluğundadır.

This article has been reviewed by at least two referees. Violations of publication ethics are the responsibility of the author(s).



## Öz

Yönetim olgusu ilk çağlardan bu yana her daim önemini koruyan bir olgudur. İnsanlık tarihi kadar geçmişe sahip olan bu olgu, içerisinde birçok modeli barındırmaktadır. Günümüz de temsili demokrasilerde seçimlerde oy kullanmak birer vatandaşlık görevi olarak görülse de geçmiş dönemlerde bu durum çok farklıydı. Devletin yönetim mekanizmasında söz hakkına sahip olabilmek sıradan halkın ulaşabileceği türden bir hak değil belli başlı niteliklere sahip olan kişilere tanınan bir hak olarak karşımıza çıkmaktadır. Zaman içerisinde temsil sistemi yaygınlık göstermeye başlayıp, demokrasi kavramının özüne inildikçe bu tür ayrıcalık barındıran kısıtlamalara son verilmiştir. Bu çalışmada ele alınmak istenen konu, seçme hakkının temelini oluşturan oy kullanma hakkının bugünkü anlamını kazanmadan önce ki evrelerine değinerek genel oy hakkına giden süreci gözler önüne sermektir.

**Anahtar Kelimeler:** Siyaset Bilimi, Seçim, Demokrasi, Temsil, Oy Hakkı

## Abstract

The phenomenon of political administration is a phenomenon that has always maintained its importance since ancient times. The phenomenon of political administration is always a prominent issue, whether in a small community or in a country with large lands. It is known that this phenomenon, which has a history as long as human's, contains many models. It is known that the most preferred form of government in today's world is democracy. Here, consent is at the forefront in the management phenomenon. The basis of the understanding of democracy born in ancient Greece is that the person or persons who will govern the state are determined by the people through elections. In this way, the legitimacy of the government rests on the people. In a government whose legitimacy is based on the nation, it is more difficult for administrators to display arbitrary attitudes. Because it cannot ignore the wishes of the people in order to come to power again in the next election. For this reason, the democracy model is a highly preferred model today. However, with the increasing population, it is almost impossible to implement the direct democracy model. In representative democracy, citizens take political action through their elected representatives. Representatives elected by the people represent the people in parliament. For this reason, the representative democracy model is applied. Representative democracy includes the concepts of voting and being elected. The right to vote allows individuals to choose from a list of candidates those who are inclined to their views and opinions. The right to be elected is a right determined within the framework of the laws of the country in which it is located, allowing the use of certain powers in line with the interests of the people. Although voting in elections is considered a civic duty in representative democracies today, this situation was much different in the past. Having the right to speak in the administrative mechanism of the state was not a right that ordinary people can access, but a right granted to people with certain qualifications. In the past, this right was given different meanings and was approached from an elitist perspective. For this reason, some restrictions have been introduced. While some of the restrictions are based on innate characteristics, some are based on the social status of individuals. People with these characteristics see themselves as privileged in society. These limitations; Consists of restrictions based on wealth, education, race and gender. As time passes, the restrictions, imposed lead to separation in society and exclusion of the individual. Over time, as the representation system became widespread and the essence of the concept of democracy was reached, such restrictions were put to an end. As a result of the removal of restrictions, universal suffrage was achieved. The

concept of universal suffrage emerged as a result of the idea of evaluating the people as a whole, regardless of the differences between individuals. In this way, citizens within the country gained the right to political participation without being subjected to discrimination. The subject to be discussed in this study aims to reveal the process leading to universal suffrage by touching on the stages of the right to vote, before it gained its current meaning.

**Keywords:** Political Science, Election, Democracy, Representation, Suffrage.

## Giriş

Toplum içerisinde de bir yöneticiye duyulan ihtiyaç, ilk çağlardan tutunda modern dünyaya uzanan bir olgudur. Bu olgu tarihsel süreçte değişerek evrimleşmiş olsa da gerekliliğini korumaktadır. Geriye dönüp bakıldığı takdirde ilk insanların ateşe, güneşe ve benzeri şeylere taptığı görünür daha sonrasında yerini semavi dinlere bırakır, tıpkı yönetim olgusu da inanç olgusu gibi süreç içerisinde değişikliğe uğramıştır. Başlangıçta küçük gruplar halinde yaşayan insanlar ilerleyen dönemlerde yerleşik hayata geçerek daha büyük toplumları oluşturmuş, oluşturdukları bu toplumda kendilerine birer lider veyahut da yönetici tayin etmişlerdir. Oysaki o dönemde herkese yetecek kadar yiyecek ve barınabilecek toprak varken kişi veya kişilerin yönetiminde olmayı tercih etmiştir. Peki ya neden? Aslında bu sorunun cevabı geçmişte ve günümüzde hemen hemen aynıdır. Bunun temelinde yatan neden, dış dünyadan gelecek olan tehlikelerden korunma ve güvende olma isteğidir. Çünkü en kötü yönetimin bile yönetimsizliğin getireceği kaos ve kargaşa durumundan iyi olacağı düşünülmektedir.

İlk çağlarda yönetimin meşruluğu güce dayanır, zira bu dönemde dışarıdan gelebilecek olan tehlikelerden korunabilmesi için fiziksel güce ihtiyaç duyulur daha sonraki dönemlerde din kavramının toplumsal hayatta önemli bir yer tutmasıyla birlikte yönetimin meşruluğu ilahi güce dayandırıldığı görülmektedir.

Her ne kadar ihtiyaç aynı olsa bugün birçok toplum, yönetiminin meşruluğunu ne fiziksel ne de ilahi güce dayandırmamaktadır. Gelişen ve modernleşen dünyada demokrasi kavramının ortaya çıkması ve giderek yaygınlık kazanmasıyla birlikte bugünün dünyasında çoğu ülkenin yönetimindeki meşruluk seçimlere dayanmaktadır. Hemen hemen her ülke, kendine has bir seçim sistemi uygulamaktadır bunun nedeni ise toplumsal ve kültürel yapılarının farklılık göstermesidir.

Fakat seçimlerin gerçek manasında var olabilmesi için birtakım gerekliliklerin yerine getirilmesi gerekmektedir. Bu gerekliliklerin başlıcaları; birden fazla aday olması ve seçimlerin huzur aynı zamanda güven içerisinde gerçekleşmesidir. Gerçekleşecek olan seçimler, aday olma niteliğini taşıyan kişilerin adaylığını beyan etmesiyle başlayan, ilerleyen süreçte seçim kampanyaları birlikte adayların kendini tanıtmalarıyla devam eden, seçim gününde ise seçmen statüsünde olan kişilerin sandık başlarına giderek oy kullanmasıyla son bulan bir süreçtir. Tüm bu süreçlerin şekillenmesi ise seçmenlerin kimlerden oluşacağı olgusuna dayanmaktadır. Bu yüzden, seçme ve seçilme hakkının tarihsel gelişimi ve evrimi detaylı bir şekilde ele alınmalıdır.

## 1. Aktif Statülü Bir Hak: Seçme ve Seçilme Hakkı

George Jellinek'in 1893 senesinde ilk baskısını gerçekleştirdiği *System der subjektiven Öffentlichen rechte* adlı eserinde kamu haklarını "negatif statü hakları, pozitif statü hakları ve aktif statü hakları" olmak üzere üç guruba ayırmıştır (Gözler, 2015,155). Jellinek'in bu üçlemesinde, seçme

ve seçilme hakkının aktif statülü haklar niteliğinde yer aldığı, bununla birlikte kişinin temel hak ve özgürlükleri içerisinde yer alan bir hak olduğu bilinmektedir (Gürpınar, 2005).

Seçim kavramının içerisinde barındırdığı yegâne argümanlarından biri olan seçme ve seçilme hakkı ise demokratik bir sistemin vazgeçilmez unsuru olma özelliğini taşımaktadır. Demokrasi, Antik Yunanda ortaya çıkan ve Yunanca “demos (halk) ve kratos (iktidar=otorite)” kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşan “demokratia” yani halkın iktidarı anlamına gelmektedir (Sezen, 2000, 36). Günümüzde en çok kullanılan tanımı ise Lincoln Formülü olarak adlandırılan, Abraham Lincoln’un 1863 senesinde gerçekleştirdiği Gettysburg Söylevinde yer vermiş olduğu “Halkın, halk eliyle, halk için hükümeti” şeklinde karşımıza çıkmaktadır (Sartori, 2014, 55).

Demokrasi kavramı bugünün dünyasında birçok eleştiri alan, hâlihazırda uygulandığı ülkenin sosyo-ekonomik ve kültürel yapısının süzgecinden geçerek birden farklı tanımların ortaya çıkmasına sebebiyet veren bir kavramdır. Bu kavram içerisinde farklı tanımlar barındırır da ortak paydada bir araya gelinen nokta, yönetim söz konusu olduğunda egemenliğin meşruluğunun kaynağını halktan alması, halkın yöneticilerini seçim yoluyla belirlemesi, aynı zamanda eşitlik ve özgürlük gibi kavramlarının üzerinde durulması demokratik rejimlerin olmazsa olmazıdır (Çukurçayır, 2002).

Bugün içerisinde yer aldığımız dönemde de artan nüfus sayısı ile birlikte doğrudan demokrasi modelinin hayata geçirilmesi hemen hemen olanaksızdır, hal böyle olunca demokrasi dendiğinde akıllara gelen demokrasi modeli, temsili demokrasidir. Temsili demokrasinin vazgeçilmez ve olmazsa olmazı denilen evre ise seçimlerdir. Seçimler ile birlikte yurttaşlar, ülkeleri için siyasal kararları alacak olan temsilcileri verdikleri oylar vasıtasıyla belirlemiş olacaktır (Ören-Varlık, 2001).

Seçim olgusu aynı zamanda içerisinde hem seçmek hem de seçilmek eylemini barındıran bir olgudur. Seçmek eylemi, yönetim bilimi literatürü içerisinde, bir yere veya bir makama birden çok aday olan kişiler içerisinden, kişinin kendi özgür iradesi doğrultusunda adaylardan birini tercih etmesidir. Seçilmek eylemi ele alındığında ise yapısı gereği edilgenlik özelliğini taşımaktadır, bir yer veyahut da bir makam için uygun görülen ve seçmenlerin oyları vasıtasıyla görevlendirilme işidir (Sezen, 2000).

Seçme ve seçilme eylemi, seçme ve seçilme hakkıyla birlikte anlam kazanmaktadır. Seçme hakkı, bireylere belirlenen aday listesi içerisinden kendi görüş ve fikirlerine yatkın olan kişileri seçme imkânı sunar. Seçilme hakkı ise içerisinde bulunan ülkenin yasaları çerçevesince sınırları ve çizgileri belirlenmiş, verilen birtakım yetkileri halkın menfaati doğrultusunda kullanabilme olanağını sağlayan bir haktır (Çüçen, 2011).

## 2. Kısıtlı Oy Hakkı

Geriye dönüp bakıldığı takdirde seçme ve seçilme hakkı bir takım tarihsel olayların yaşanması sonucunda zorlu bir süre zarfı geçirilerek elde edilmiş bir hak olarak karşımıza çıkmaktadır. Seçme ve seçilme hakkına giden bu serüvenin zeminini temsil mekanizması oluşturmaktadır. Temsil sisteminde halkın, temsilcileri oy kullanarak belirlemesi kısıtlı oy hakkı ile başlamıştır. İlerleyen safhalarda siyasi rejimler git gide demokratik bir hal almaya başladıkça kısıtlı olan bu oy hakkı, kısıtlamaları azalarak genel oy hakkına evrilmiştir. Temsil sisteminin başladığı ve daha sonrasında gelişme sarf ettiği safhalarda oy hakkı, servete, yeteneğe (kariyere), cinsiyete ve ırka bağlı ayrımcılığı ile birtakım kısıtlamalar çerçevesinde kullanılmıştır (Karatepe, 2013; Dağ, 2019).



## 2.1. Servete Bağlı Kısıtlama

Kısıtlı oy hakkının en eski türü olarak karşımıza çıkan mal varlığı veyahut da vergi vermeye bağlı olarak sınırlanan oy hakkıdır. Seçmen statüsünde yer alabilmek için mülkiyet sahibi olup bunun yanı sıra devlete belli bir miktarda vergi vermeyi de beraberinde getirmektedir. Servete bağlı oy hakkı daha çok Batı Avrupa'da yönetim olgusuna dâhil olan varlıklı olarak adlandıracağımız kesimin 19. yüzyılın sonlarına dek yönetime katılma ve seçme hakkının, kendilerine özel bir ayrıcalık olması gerektiği savına dayanmaktadır (Karatepe, 2013). O dönemin yönetimi ise bu savı destekleyici nitelikte kanunlar öne sürdüğü bariz bir şekilde ortadadır. Fransa'da 1791 Anayasa'sında bu durum açıkça belirtilmiş, yurttaşları aktif ve pasif olmak üzere ikiye ayırmıştır. Aktif statüde yer alan yurttaşlar ise bu dönemde oy hakkına sahip olabilecek kategorideki kişilerdir. Aktif statüde yer almak için ise devlete en az üç iş günü vergi veriyor olmak gereklidir. Bu durum İngiltere için de geçerlidir, 8. Henry döneminde çıkarılan kanun doğrultusunda oy kullanabilmek için 40 Şiling gelire sahip ve toprak sahibi olmak koşuluyla oy kullanılmaktadır (Teziç, 2006).

O dönem de birtakım gerekçeler öne sürülerek seçme yetkisine sahip olabilmeyi vergi veyahut servete dayandırılarak ekonomik sınırlamalar getirilmesinin haklılığı savunulmuştur. Mülkiyete ve servete dayalı bu sınırlandırmayı haklı çıkarmak için ise, servet sahibi olmanın bireylerdeki erdemini bir göstergesi olarak öne sürülmüştür. Zira servet sahibi olabilmeyi başarının sembolü olarak atfetmişleridir. Servet ve mülkiyet edinebilme yetkinliğine sahip olan kişilerin, aynı zamanda devlet yönetiminde başarı sahibi olacaklarını, bunun yanı sıra çıkarları bu doğrultu da olacağından, mal varlıklarını ve servetini koruma güdüsü ile yönetim sürecinde barış ve düzeni sağlıklı bir şekilde sağlayacaklarını ileri sürülmüştür. Bunun yanı sıra servet sahibi olan kişilerin gündelik geçim sıkıntıları olmadığı için vakitlerinin çoğunu rahatlıkla devlet yönetimindeki işlere ayırabilecekleri kanısındadırlar (Karamustafaoğlu, 1970).

Siyasal katılım için vergi vermeyi gerekli bulan kişilerin savunusu; vergi vermenin kamu işlerine ilişkin beslenen ilginin birer ölçütü olarak görmeleri, vergi vermeyenleri ise sorumsuz olarak nitelendirerek seçme hakkına sahip olmamaları taraftarıydılar. Bunu yanı sıra yoksul kişilerin oylarını bağımsız ve serbest bir şekilde kullanamayacağını, er ya da geç oylarını çıkarları doğrultusunda varlıklı kişilere satabilecekleri düşüncesindedirler (Karamustafaoğlu, 1970).

Batı coğrafyasında durum bu şekildeyken Osmanlı topraklarında ise durum pek de farklı sayılmamaktadır zira I. Meşrutiyet sonrasında birinci meclis seçimlerini düzenlemek için oluşturulan talimatnamede yer alan husus, seçmenlik hakkına sahip olabilmek için mülk sahibi olma yükümlülüğüne bağlanmıştır. İkinci Meşrutiyet zamanında ise yeni çıkarılan seçim kanununa göre, vergi veren kişilerin oy hakkına sahip olabileceği hususu yer almaktadır. Mülkiyete ve vergiye bağlı bu şartlar ancak 1923 senesinde çıkarılan milletvekili seçim kanununa son bulmuş, böylelikle servete bağlı kısıtlama uygulaması yürürlükten kaldırılmıştır (Karatepe, 2013).

## 2.2. Yeteneğe Bağlı Kısıtlama

Kısıtlı oy hakkının başka bir türü olan, *suffrage capacitaire* yani yeteneğe bağlı oy hakkında seçmen kategorisinde yer alabilmek için belli bir eğitim düzeyine ve donanımına sahip olmak gereklidir, zira toplumun yönetiminde söz sahibi olacak kişide doğru karar alabilmek adına belirli bir düzeyde fikri yetenek barındırıyor olması gerekir. Yeteneğe bağlı oy hakkının amacı servete bağlı oy hakkının meydana getirdiği birtakım aksaklıkları az da olsa giderebilmek bunun yanı sıra eğitim görmüş kişilere oy hakkı tanıyarak daha geniş bir seçmen kitlesi oluşturabilmektir. Dönem

şartları ele alındığında öğrenim görebilme bir noktada maddiyat gerektirdiği için, bu maddiyata sahip olmayan kişilerin çocukları haliyle öğrenim görememiş olup oy kullanma hakkına sahip olamayacaklardır. Böylelikle yeteneğe bağlı kısıtlama bir ölçüde servete bağlı oy hakkıyla kesişmektedir (Teziç, 2006).

Yeteneğe bağlı kısıtlamanın bir diğer amacı ise okuma ve yazmayı bilmeyen kişilerin oy vermesinin önüne geçilmek istenmesidir. Zira belirli bir bilgiye sahip olmayan kişilerin yönetimi soysuzlaştırma endişesi içerisindeyler. Yeteneğe bağlı oy hakkına göre, okuma ve yazmayı bilmeyen kişiler başkaları tarafından kolaylıkla kandırılabilir, sürü psikolojisiyle hareket eder, ayrıca bu tür kişiler sıradan zevklere sahiptirler. İçerisinde bulunduğu toplumun yanlış bir biçimde yönetilmesine mahal verebilirler. Böyle bir durum toplum için tehlike arz eder ve önüne geçilmesi gereklidir. Kişilerin okuma ve yazma yetisine sahip olup olmadığını anlamak için ise, seçmen kütüğüne kayıt olurken burada ki görevliler tarafından sınava tabi tutularak anlaşılabilir (Karamustafaoğlu, 1970).

Ülkemizde yeteneğe bağlı oy verme kısıtlaması herhangi bir anayasamız da yer almamış, eğitim ve kariyer şartı aranmamıştır. Fakat İstanbul Bilim Komisyonu 1961 Anayasası oluşturulurken, sunduğu ön tasarıda Cumhuriyet Senatosu seçimlerinde oy verebilmek için, koşul olarak en az ortaokul diplomasına sahip olmasını teklif etmiştir. Fakat edilen bu teklif kurucu meclis tarafından kabul görmemiştir. Türkiye Cumhuriyeti açısından durum bu şekildeyken İtalya'da ise 1912 yılına kadar okuma ve yazması olmayan kişilerin oy kullanma hakkına sahip olmadığını görülmektedir. Aynı kısıtlama 1965 yılına kadar Amerika'nın bazı eyaletlerinde yer almakta, anayasayı okuyup anlama şartı aranmakta, okuma yazma bilmeyen kişilerin istenilen şartı yerine getiremediği için oy verme hakkına sahip olmadığı görülmektedir (Karatepe, 2013).

Her toplum içerisinde barındırdığı seçmenin okuryazar, bilgili ve donanımlı olmasını temenni eder. Fakat siyaset ve seçim hususu bir hayli anlaşılması güç ve bir o kadar da karmaşıktır, bu hususu kavramak için sadece okuma ve yazma bilgisine sahip olmak yeterli olmayacaktır. Ama en azından okuma yazma yetisine sahip olan bir seçmen, art niyetli ve oy almak uğruna yolsuzca hareket eden politikacıların bir nebze olsa önüne geçilmesini sağlayabilir. Fakat burada unutulmaması gereken husus her okuma yazma sahibi olan kişinin siyasi farkındalık barındırmadığıdır (Karamustafaoğlu, 1970).

### **2.3. Cinsiyete Bağlı Kısıtlama**

Cinsiyete bağlı kısıtlama, kadınlara seçme hakkının tanınmaması olarak karşımıza çıkmaktadır. Erkeklerin kadınlardan daha üstün görülmesi tarihte ilk çağlardan beri öne sürülen bir olgudur. Eski çağlarda bu görüşün oluşumuna neden olan faktör ise, toplumsal hayat içerisindeki iş bölümünden kaynaklanmaktadır (Negiz, 2007).

Biyolojik açıdan bakarak her şeyden önce kadına annelik rolü yüklerler ve siyasete katıldıkları takdirde evlerini çocuklarını ihmal edeceğini aile yaşantısı içerisinde birtakım aksaklıklara neden olabileceği öne sürülür. Fizyolojik açıdan bakıldığında ise kadınların erkeklerden daha güçsüz olup bazı yurttaşlık vazifelerini yerine getirmeye güçlerinin yetemeyeceği devlet için savaşta katkı sağlayamayacağını, yaratılış olarak eşit yaratılmadığı ve eşit şartlarının verilmesinin beklenilmeyeceği görüşünü savunmaktadırlar. Bunun yanı sıra ataerkil düzen içerisinde kadınlara oy hakkının verilmesini gereksiz bulurlar zira kadınların vereceği oy babalarının, abilerinin, eşlerinin vereceği oyla aynı olacağı düşüncesi içerisindeyler, ayrıca kadınların mantık çerçevesinde değil, duygularıyla hareket edeceklerini öne sürmektedirler (Karamustafaoğlu, 1970).

Kadınlar uzun yıllar boyunca yukarı da bahsedilen yargılarla karşı karşıya kalmışlardır. Bu yargıları kırmak için ise epeyce bir mücadelede bulunmuşlardır. Bu yargıların kırılmasında önemli bir rol oynayan etmen ise Rönesans ve Reform hareketleri olmuştur. Bu her iki dönem de kadınlar yavaş yavaş sosyal hayatın içerisinde gerek resim gerek heykel gibi sanat dallarında varlıklarını göstermeye başlamış bunun yanı sıra birtakım medeni haklar elde etmişlerdir. Kadın haklarının dönüm noktası diye adlandıracağımız olay ise Fransız Devrimi olmuştur. Fransa'da bu dönemde kadın hakları Bildirgesi yayınlanmış, 1789 yılında Fransa Kralına sunulan dilekçe ile birlikte kendilerini temsil hakkı ve seçme hakkı talep etmişlerdir. 1793 senesinde aynı talep dile getirilse de kabul edilmemiştir. Sanayi Devrimi ile kadın hakları köklü bir dönüşüm yaşamış, kadınlar artık fabrikalarda çalışma hayatı içerisinde yer almaya başlamışlardır (Konan, 2011).

Bu dönemde kadın işçiler, ağır çalışma koşullarına ve eşit olmayan ücretlerle çalıştırılmaya karşı gelmeye başlamıştır. Bu koşulların değişmesi adına mücadelede bulunmuşlardır. Burjuva diye adlandırdığımız sınıfsal kesimdeki kadınlar ise siyasal ve ekonomik haklardan en az erkekler kadar yararlanabilmek adına bu mücadelede yerini almıştır (Gökçimen, 2008).

İlerleyen süreçte 20. yüzyıl olarak adlandırdığımız döneme gelindiğinde, feminist akımların büyük katkılarıyla birlikte birçok Batı ülkesinde kadınlara eşit manada toplumsal ve siyasal haklar tanınmaya başlamıştır (Konan, 2011). Zira Feminizm, kadın ile erkek arasındaki ayrımcılığa karşı çıkararak her iki cins için özgür bir biçimde sosyo-kültürel, ekonomik, toplumsal ve siyasal eşitliğin olması gerektiğini savunmuş ve bu eşitliğin sağlanmasında önemli rol oynamıştır (Taş, 2016).

Bunun yanı sıra 20. yüzyılda yaşanan 1. Dünya Savaşı kadınlara oy hakkı tanınmasında önemli bir etken olmuştur. Savaş döneminde kadınların ne kadar büyük bir rol üstlenebildiği kamusal alanda ve üretim alanında gerçekleştirdiği başarısını gözler önüne sermişlerdir (Doğru, 2023).

Kadınlara anayasal çerçevede ilk oy hakkını tanıyan 1919 senesinde Amerika Birleşik Devleti olmuştur İngiltere'de ise, birtakım koşullara bağlı olarak 1918 senesinde kadınlara oy hakkı tanımıştır. İngiltere'de kadınların oy verebilmesi için öncelikle 30 yaşını doldurmuş olması aynı zamanda bu kadının ya belli bir mal varlığına sahip olması veyahut mal varlığı olan bir erkekle evli olması gerekmektedir. Bunun yanı sıra üniversite eğitimini tamamlamış ve haftada en az beş pound ve üzeri gelir sahibi olan İngiliz kadınları da oy kullanma hakkına sahiptir. İlerleyen süre zarfı içerisinde kadın ve erkeklerin oy kullanma yaşları eşitlenerek her iki tarafında 21 yaşını doldurması gerektiği hükmü yerini almıştır. İtalya ve Fransa'da ise kadınların seçme hakkına sahip olması 1945 senesinde gerçekleşmiş, İsviçre'de ise bu hak 1971 yılında kadınlara tanınmıştır (Karatepe, 2013).

Batı toplumunda olayların seyri yukarıda bahsedildiği gibi gelişim göstermiştir. Bu durum Türk toplumunda ele alınacak olursa, Orta Asya Türk Devletleri'nde diğer toplumlarla kıyasla kadının rolü daha özgür ve eşitlikçi bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Burada kadınların gerek toplumsal hayatta gerek ise siyasi arenada birçok hakkı bulunmaktadır, ayrıca burada kadınlar devlet yönetiminde yer alırken erkeklerle aynı meziyetleri aynı işleri sergileyebilmektedirler. İlerleyen süreçte Türk toplumlarının İslamiyet'i benimsemesi beraberinde Arap kültürü ile tanışmasına neden olmuştur. Bu durum beraberinde Türk kadınının toplumsal hayattaki rolü üzerinde birtakım değişikliklere yol açmıştır. Selçuklu Devletine kadar Türk kadını sosyal hayatta görünürlüğü daha fazlayken Osmanlı Devleti ile birlikte hem toplumsal hem de siyasal çerçevede git gide görünürlüğü azalmaya başlamıştır (Sevinç - Palavar, 2021).

Osmanlı döneminde uzun bir süre zarfında kadınların geri plana atılması sonrasında, İkinci Meşrutiyet dönemiyle oluşan özgürlükçü hava ile birlikte bu durum değişim göstermeye başlamıştır. Avrupa'da gelişim göstermeye başlayan kadın hakları, Osmanlı'da yaşayan kadınları da etkisi altına almıştır. Giderek toplumsal hayatta kendine bir yer arayışı içine girmeye başlamış olan Türk kadını daha sonrasında ise siyasal alanda görünürlüğü artırma yolunda adımlar atmaya başlamıştır. Bu dönemde İttihat ve Terakki Kadınlar Şubesi kurulması önemli bir adım arz ederken ilerleyen süre zarfında parti yapılanmasında kadınların üye olarak kabul edilmesi bu sürecin dönüm noktası olmuştur. 1912 senesinde ise Halide Edip Adıvar ilk defa her iki cinsiyeti bir arada barındıran konferanslar düzenlemeye başlamış, kadın ve erkeğin eşit şartlarda olabileceği toplumsal bir düzen algısı yaratmaya çalışmıştır. Balkan Harbi ve daha sonrasında yaşanan Kurtuluş Savaşı mücadelesinde kadınların rolünün bir kez daha yadsınamayacak düzeyde olduğunu gözler önüne sermişlerdir (Yüceer, 2008). Ayrıca bu dönemde çıkarılan kadın dergileri sayesinde kadınların siyasete olan ilgisi bir hayli artmış siyasi konular hakkında git gide bilgi sahibi olmaya başlamışlardır (Gökçimen, 2008).

Giderek toplumsal hayatta ve siyasetin içerisinde olmak isteyen Türk kadını, Cumhuriyet Halk Fırkası kurulmadan, Cumhuriyet'in ilanı gerçekleşmemişken siyasal haklar kazanabilmek amacıyla 16 Haziran 1923 senesinde Kadınlar Halk Fırkası kurulmuştur. Kadınlar tarafından kurulan bu parti o dönem de bazı tepkilere maruz kalmış, henüz kadınların seçme yetkisi tanınmadığı için siyasi bir parti kuramayacakları öne sürülmüş bu nedenle parti 1924 senesinde Türk Kadınlar Birliği adı altında derneğe dönüştürülmüştür. (Doğru, 2023).

Türk kadınının seçme hakkına sahip olması gerektiği, 1924 Anayasası hazırlanırken 13. oturumda meclis içerisinde gündeme gelmiştir zira 10. maddenin tasarısında "18 yaşını ikmal eden her Türk mebusan intihabına iştirak etmek hakkını haizdir" şeklinde öne sürülmüş ve oy birliği ile kabul edilmiştir ardından 11. Madde tasarısın da " 30 yaşını ikmal eden her Türk mebus intihap edilmek salahiyyetine haizdir." ifadesiyle oylamaya sunulduğu esnada bu iki maddede *her Türk* ibaresi içerisinde kadınların da olabileceği meclis içerisinde tartışılmaya başlanmıştır. Meclisteki görüşmeler esnasında söz alan Bayazıt Milletvekili Şefik Bey, 10. Maddenin Türk kadınına da kapsadığını ifade ederken, Konya Milletvekili Refik Bey ve Dersim Milletvekili olan Feriden Fikri Bey de benzer görüşü ileri sürmüşlerdir. Kütahya milletvekili Recep Bey ise karşı çıkanlara şu şekilde yanıt verir; "Bendeniz Türk kadınına son mücadeleye ve bütün fikrî hareketlere asilâne; necibane iştirak etmiş olarak telâkki ediyorum. Bendenizce Türk kadını; kadınlık hayatının teferruatına ait nıkatı nazarın serdinden sarfınazar ederek ifade ediyorum ki, biz erkekler için yapmak imkânı olan her şeyi yapabilecek kabiliyeti tabiyyede ve kabiliyeti fitriyede bir unsurdur." Ne yazık ki bu esnada Recep Beyin kadınlara oy hakkı verilmesi konusundaki sarf ettiği sözcükler yeterli olmamış oy çoğunluğuyla 10. ve 11. madde tasarısı tekrardan ele alınarak *her erkek Türk* şeklinde kabul edilmiştir. 1924 yılında kadınlara oy hakkı tanınması kabul edilmese bile bu dönem de mecliste gündeme gelmesi ilerleyen süreçlerin önünün açılmasında önemli birer adım olmuştur (TBMM ZC, 1340, 540, 541, 542).

Her ne kadar 1924 senesinde Türk kadınına seçme hakkı tanınmamış olsa da bu dönemde Mustafa Kemal'in büyük katkılarıyla Tevhidi Tedrisat Kanunu çerçevesinde cinsiyet ayırt etmeksizin kadın ve erkeğin eşit şartlarda öğrenim görmesi sağlanmıştır. Daha sonrasında ise 4 Ekim 1926 senesinde yürürlüğe giren ve Türk kadınına birçok hakkın tanınmasını sağlayan Türk Medeni Kanunu ile birlikte Türk kadınları toplumsal hayatta yeni bir evreye geçiş sağlamıştır (Konan, 2011).

1930 senesine gelindiğinde Türk kadını tam manasıyla oy hakkına sahip olmamakla birlikte belediye seçimlerine katılma hakkı tanınmıştır. 1933 senesinde ise Köy Kanunu'nun 20. ve 25. Maddelerinde yapılan değişikliklerle birlikte köy içerisinde ihtiyar heyeti kurulu ve aynı zaman da muhtarlık için bu hakka sahip oldukları görülmektedir (Konan, 2011).

Türk kadının tam manasıyla seçme ve seçilme hakkına kavuşması ise 5 Aralık 1934 senesinde gerçekleşmiştir. O dönemin Başbakanı olan İsmet İnönü, Teşkilatı Esasiye'nin 10. ve 11. maddesinde değişikliğe gidilmesini meclis gündemine taşımıştır. İnönü'nün; "Arkadaşlar, Türk kadınının, hakkı olduğu yerden ayrılıp, bir süs gibi, memleket işine karışmaz bir varlık gibi, bir köşeye konması Türk annesi değildir." şeklinde sarf ettiği sözcükler onun Türk kadınına verdiği ve verilmesi gerektiği değerini altını çizmekte ayrıca Türk kadınına seçme ve seçilme hakkının tanınmasını bir lütuf olarak değil bu zamana dek bu ülke için verilen mücadelede gösterdikleri çabanın neticesinde bu hakkı Türk kadının kendilerinin inşa ettiğini vurgulayıcı sözlerle meclis içerisinde dile getirmiştir. İnönü ve onu destekleyen milletvekillerinin görüşleri doğrultusunda Anayasanın 10. ve 11. maddelerinde değişikliğe gidilerek yeni halini almıştır. Böylelikle madde 10'un yeni hali şu şekildedir; "Yirmi iki yaşını bitiren kadın, erkek her Türk mebus seçmek hakkını haizdir." şeklinde madde 11'in ise yeni şekli "Yirmi iki yaşını bitiren kadın, erkek her Türk mebus seçmek hakkını haizdir." olarak düzenlenmiş ve Türk kadını seçme ve seçilme hakkına tam anlamıyla kavuşmuştur (TBMM ZC, 1934, 82,85).

#### 2.4. Irka Bağlı Kısıtlama

Bireylerin ırklarından dolayı oy kullanma hakkından mahrum bırakılması, kısıtlı oy sisteminin birer çeşidi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sınırlama genellikle birden fazla ırkı içerisinde barındıran toplumlarda görülmektedir. Bu toplumlara örnek verecek olursak Amerika Birleşik Devletleri, Avustralya, Almanya, Güney Afrika Birliği gibi ülkelerdir (Teziç, 2006).

Günümüz dünyasında, ırk ayrımına dayanan gerek sosyal gerek ise siyasal eşitsizlikler hemen hemen ortadan kalkmış olsa da geçmiş dönemler de buna maruz kalan insan sayısı bir hayli fazladır. Öyle ki bu eşitliksiz durum Nazi Almanya'sının devlet politikası haline gelmiş, kendilerini ari ırk olarak tanımlayarak diğer ırklardan üstün görmüş hatta bu ırktan olmayan kişileri insan kategorisine dahi almamış, onlara insan altı canlılar olarak yaklaşmışlardır. Alman ırkçılığına göre bilimin, sanatın, tekniğin tabiri caizse her şeyin aryan ırkın birer ürünüdür ve üstün olan bu aryan ırkı zayıf olan diğer ırkları yönetimi altına almalıdır. Nazilerin benimsemiş olduğu bu ırkçı tutum sosyal hayatta ve yönetimin her bir alanına sirayet etmiş olup 1935 senesinde çıkarılan Nürnberg Yasaları yalnızca Cermen soyundan gelenlere vatandaşlık hakkı verilmiştir. Bu kanunla birlikte Yahudilerin seçme ve seçilme hakkı olmak üzere tüm vatandaşlık haklarından mahrum bırakılmıştır (Karamustafaoğlu, 1970).

Amerikan tarihine bakıldığında ise siyahilere karşı uygulanan politikalar son derece ayrıştırmacı olduğu görülmektedir. Burada oy hakkını önce elde eden daha sonrasında ise bu hakkı kısa bir zaman diliminde kaybeden tek topluluk, güneyde yaşayan siyahiler olmuştur. Siyahilerin oy hakkını tekrardan edinebilmek için verdiği mücadele bir hayli meşakkatli ve uzun bir süreç olarak tarihte yerini almıştır. İç Savaş döneminden önce siyahiler yalnızca dört kuzey devletinde oy hakkını ellerinde barındırıyorlardı, diğer kuzey devletlerinde oy kullanabilmek için *beyaz kimseler* şartı aranmakta böylelikle dolaylı olarak özgür siyahilerin oy verme hakkını sınırlandırmasını sağlamaktadır. İlerleyen süreçte Cumhuriyetçiler Amerikan Kongresinde üstünlüğü sağlayınca siyahiler de oy verme hakkına sahip olmuş yalnız bu hakkı çok uzun süreli ellerinde barındıramamış yaklaşık on yıl sonrası bu haktan tekrardan mahrum bırakılmışlardır. (Karamustafaoğlu, 1970).

Siyahilerin oy kullanmasını engellemek amaçlı birçok ırkçı politika izlenmiş, bu politikayı destekleyici nitelikte kanunlar çıkarılmıştır. Örnek verilecek olursa *Pollitax* adı verilen seçim vergisi ve *Anayasayı okuyup anlama* şartı bunların başlıcalarındandır. Hatta bazı eyaletler anayasayı okuyup anlamayı daha da ileri bir seviyeye taşıyıp onu yorumlayabilme yetisini istemekte bura da siyahilere karşı yöneltilen soruların cevabı ise ancak bir hukukçunun verebileceği zorluk seviyesini barındırmaktadır. (Teziç, 2011).

Amerika Birleşik Devletleri'nde siyahilere karşı bu tutum 20. yüzyılın ortalarına dek devam etmiş ve onları genel oy hakkından mahrum bırakmışlardır. Güney Afrika Cumhuriyeti ise 1994 senesine gelinceye dek siyahilere oy kullanma hakkı tanımamıştır. Fransızlarda sömürge uyguladığı topraklarda yerli halkın oy kullanmasını sınırlamak adına eğitim ve ekonomik zenginlik şartı ileri sürmüşler böylelikle yerli halkı oy kullanma hakkından mahrum bırakmışlardır (Karatepe, 2013).

### 3. Genel Oy Hakkı

Kısıtlı oy hakkının aksine, genel oy hakkı, içerisinde bulundurduğu tüm yurttaşlarına seçmen sıfatını tanıyan bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Herhangi bir kısıtlamaya tabi olmaksızın oy kullanabilmek anlamını taşır. Genel oy ilkesinde kişinin mal varlığına, yeteneğine, ırkına, cinsiyetine bakılmaksızın oy kullanma hakkı tanınır. 19. yüzyılın son dönemine girildiğinde Batı'da seçme hakkının genişletilmesiyle birlikte genel oy hakkının temelleri atılmıştır. Bu dönem de kat edilen ilerleme erkek olan yurttaşlara oy kullanma hakkı tanıma biçiminde gerçekleşmiştir. Yukarıda ele alındığı üzere kadınlara oy hakkının tanınması yirminci yüzyılın ilk safhasında gerçekleşmiştir (Teziç, 2011).

Genel oy hakkının düşünsel temelleri 18. yüzyılda atılmaya başlamış bu dönem de dinin etkisi git gide azalarak skolastik düşünce değerini yitirmeye yerini laik ve akılcı bir düşünce yapısına bırakmıştır. Locke'un doğa durumu kavramı bu dönemde git gide sirayet etmiş, burjuvazi diye adlandırılan sınıfın daha çok hak talepleriyle karşı karşıya kalınmıştır. 18. yüzyılın sonlarına doğru geldiğinde ise Amerikan ve Fransız Devrimlerinin özgürlükçü düşünce rüzgârından oy hakkı kavramı da nasibini almıştır (Karamustafaoğlu, 1970).

Genel oy ilkesinin gelişimini Fransa'da ele almak gerekirse, Fransız Devriminin temel aldığı kişilerin doğuştan gelen birtakım haklarının olduğu, bu hakların dokunulmazlığı ve devredilemezliği ekseninde gelişmiştir. Kilisenin, monarşinin, aristokrasinin imtiyazları bir kenara bırakılarak, sınıf ayrımcılığının olmadığı, halk egemenliği çatısı altında bir bütün olmayı amaçlamışlardır. Her ne kadar bu amaç doğrultusunda yola çıkmış olsa da uygulamaya geçildiği takdirde tam tersi bir durum meydana gelmiştir, zira daha önceki sınıfların ellerinde barındırdığı egemenlik bu kez ise başka bir sınıfın eline geçmesiyle sonuçlanmıştır (Karamustafaoğlu, 1970). Fransız Devrimin ile 1848 senesine kadar geçen süre zarfında yaşanan olaylar neticesinde seçme hakkı doğrusal bir ivme şeklinde yol kat etmemiştir (Çam, 1982). Tam manasıyla 1848 senesine geldiğinde kamu haklarından mahrum olmayan her 21 yaşındaki erkek seçme hakkına kavuşmuştur (Karamustafaoğlu, 1970).

Diğer bir Batı Avrupa ülkesi olan İngiltere'de ise genel oy hakkına giden süreçte yaşanan Çartist Hareket önemli bir rol oynamıştır. 1837-1838 tarihleri arasında geçen süre zarfında genel oy hakkının benimsenmesi amaçlanmış ve bu doğrultuda mücadele edilmiştir. Avam Kamarasında yer alabilmek adına, işçi sınıfının burjuvazi ile birlikte ortaklaşa hareket ederek *Halkın Şartı* adlı metnin bildirisiyle taleplerini dile getirmişlerdir. 1867 senesinde yapılan Reform Yasası ile birlikte işçi sınıfı oy kullanma hakkına sahip olmuştur (Üzeltürk, 2021).

## Sonuç

Bugün çok basitmiş gibi görünen bir olgu olan seçimlerde oy kullanma eylemi aslında önceki dönemlerde birçok safhalardan geçmiş ve kısıtlamalara maruz kalmıştır. Bu kısıtlamaların bazıları kişinin doğuştan gelen özelliklerine dayandırılırken bazıları ise sonradan edinilebilecek kavramlara dayandırılmıştır. Doğuştan gelen özelliklere dayandırılan kısıtlamalar, karşı tarafın bir nevi ikinci sınıf muamelesi görmesine sebebiyet vermiştir. Oysaki hiçbir insan doğarken ne ırkını ne de cinsiyetini seçmemektedir. Sonradan edinilebilecek kısıtlamalar ise kişinin ayrıcalığını belirten kısıtlamalardır, bir takım mal varlığının olması, belirli bir eğitim düzeyinde olması kişinin ayrıcalık belirten özellikleri olarak görülmüştür.

Geçmiş dönemlerde bahsi geçen bu kısıtlamaların getirilmesinde altında yatan argüman, oy verme işlemine yüklenen anlamdan kaynaklanmaktadır. Temsil mekanizmasının yeni yeni oluşması bu dönemde oy verme işlemine daha büyük bir anlam yüklenmesine sebebiyet vermiş bu yüzden her kesimin oy kullanması yerine üstün görülen ve ayrıcalık sahibi olan kişilerin oy kullanması istenilmiştir. Böylelikle yönetim mekanizmasında doğru kararın alınabileceği ön görülmüştür. Oysaki bu kişilerinde kişisel özellikleri göz önünde bulundurulduğunda yanlış tercihlerde bulunma olasılıkları son derece olası bir durumdur.

İlerleyen süreç içerisinde diğer insanların bu duruma tepki vermeye başlaması ve seslerini yükseltebileceği bir ortamın oluşmasıyla birlikte bu tür ayrımcılıkların ortadan kalkması talebi git gide artmış böylelikle genel oy ilkesi kavramı meydana gelmiştir. Genel oy ilkesi beraberinde artan seçmen sayısını getirmiş bu durum aynı zaman da demokrasinin pekişmesine de neden olmuştur. Zira demokrasi modelinin uygulandığı toplumlarda katılım oranı ne kadar yüksek olursa o kadar demokrasinin gerekliliği o kadar yerine getirilmiş olur.

İçerisinde bulunduğumuz zaman diliminde çoğu ülkede cinsiyet, ırk, mal varlığı eğitim düzeyi gözetilmeksizin vatandaşlar oy kullanma hakkına sahiptir. Hatta kimi ülkelerde oy kullanmak birer vatandaşlık görevi olarak görülmekte ve oy kullanılmadığı takdirde cezai yaptırımlarda bulunmaktadır. Bahsi geçen kısıtlamalar olmadan oy kullanabilmek bir nevi ayrımcılığın olmadığı ve her vatandaşın eşit değeri gördüğü bir toplumsal düzenin oluşmasında katkı sağlar böylelikle bireyler arası farklılıklar siyasal katılım için engel teşkil edecek bir durum olmaktan çıkar.

## Kaynakça

Çam, Esat. *Devlet Sistemleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1982.

Çukurçayır, M. Akif. *Siyasal Katılma ve Yerel Demokrasi Küreselleşme Sürecinde Yurttaş, Yönetim, Siyaset*. Konya: Çizgi Kitapevi, 2002.

Çüçen, Kadir. *İnsan Hakları*. Bursa: MKM Yayıncılık, 2011.

Dağ, Rahman. "Adıyaman Siyasal Davranış Haritası". *Uluslararası İktisadi ve İdari İncelemeler Dergisi* 25 (2019), 1-16. <https://doi.org/10.18092/ulikidince.549146>

Doğru, Derya. "Türkiye'de Kadınların Siyasal Haklarını Kazanması ve Siyasal Temsilde Karşılaşılan Sorunlar". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 72/1 (2023), 260-272.

Gökçimen, Semra. "Ülkemizde Kadınların Siyasal Hayata Katılım Mücadelesi". *Yasama Dergisi* 10 (2008), 7.

Gözler, Kemal. *Hukukun Temel Kavramları*. Bursa: Ekin Basın Yayın Dağıtım, 2015.

Gürpınar, Bünyamin. *Hukukun Temel Kavramları*. Kütahya: 30 Ağustos Eğitim Öğretim ve Sağlık Hizmetleri Basın Yayın, 2005.

[https://www5.tbmm.gov.tr/develop/owa/tutanak\\_dergisi\\_pdfler.meclis\\_donemleri?v\\_meclisdonem=0](https://www5.tbmm.gov.tr/develop/owa/tutanak_dergisi_pdfler.meclis_donemleri?v_meclisdonem=0)

Karamustafaoğlu, Tuncer. *Seçme Hakkının Demokratik İlkeleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1970.

Karatepe, Şükrü. *Anayasa Hukuku*. Ankara: Savaş Yayınları, 2013.

Konan, Belkıs. "Türk Kadınının Siyasi Hakları Kazanma Süreci". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 60/1 (2011), 160-167.

Negiz, Nilüfer. "Siyasette Kadın Olmak". *Yerel Siyaset* 2/9 (2007), 34.

Sartori, Giovanni. *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*. çev. Tuncer Karamustafaoğlu – Mehmet Turhan. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2014.

Sevinç, İsmail – Palavar, Amine Aybike. "Türk Siyasetinde Kadınların İntihap (Seçme ve Seçilme) Hakkı Elde Etme Süreci ve Ekekon Gazetesine Yansımaları". *Global Journal of Economics and Business Studies* 10/19 (2021), 2.

Sezen, Saim. *Seçim ve Demokrasi*. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2000.

Taş, Gün. "Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi Tarihsel Süreçleri ve Dönüşümleri". *Akademik Hassasiyetler* 3/5 (2016), 165.

Teziç, Erdoğan. *Anayasa Hukuku*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 2006.

Üzeltürk, Saba Şahika Tahmaz. "Mahkumiyet Bağlamında Oy Hakkının Sınırlandırılması ve Genel Oy İlkesi". *Yeditepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 18/2 (2021), 1876.

Varlık, Ülkü – Ören, Banu. *Seçim Sistemleri ve Türkiye'de Seçimler*. İstanbul: Der Yayınevi, 2001.



Yüceer, Saime. “Demokrasi Yolunda Önemli Bir Aşama: Türk Kadınına Siyasal Hakların Tanınması”. *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/14 (2008), 134.

E-ISSN : 3023-4417

Makale Türü: Araştırma Makalesi  
Article Type : Research Article

Yıl: 2024 Sayı: 3

**NOUS**  
Academy  
Journal  
PHILOSOPHY, POLITICS & RELIGION

Yayın Tarihi: 15.10.2024

Geliş Tarihi : 04/08/2024

Kabul Tarihi: 09/30/2024

Year: 2024 Issue: 3

# Tanrı Kanıtlamaları ve Çıkış Teorilerinin Tanrı Tasavvur Kuramları Açısından İncelenmesi

## Analyzing God Proofs and Divine Creation Theories from the Perspective of Conception of God Theories

**Hamza Yaser Mahmoud Khrais**

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Lisansüstü Öğrencisi  
Sakarya University Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, Graduate Student  
yaser.khrais@ogr.sakarya.edu.tr  
<https://orcid.org/0009-0001-6266-8335>

### Atıf/Citation

Khrais, Hamza Yaser Mahmoud. "Tanrı Kanıtlamaları ve Çıkış Teorilerinin Tanrı Tasavvur Kuramları Açısından İncelenmesi".  
*Nous Academy Journal* 3 (2024), 14-31. <https://doi.org/10.5281/zenodo.13919992>

CC BY-NC 4.0



Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial License altında lisanslanmıştır.

This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

### İntihal/ Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism detected.

### Araştırma & Yayın Etiği/Research & Publication Ethics

Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiştir. Yayın etiği ihlalleri yazarın sorumluluğundadır.

This article has been reviewed by at least two referees. Violations of publication ethics are the responsibility of the author(s).



## Öz

Semâ'daki yıldızlara doğru başını kaldıran insanın hayrete düşüşünden bu yana, Tanrı tarihin en mühim konusu olagelmıştır. İnsanların Tanrı ile ilişkileri ona dair oluşturdukları tasavvurlarla yakından ilişkilidir. Bu makalede, Tanrı tasavvur kuramları bağlamında Tanrıdan çıkış teorilerinde ve Tanrı kanıtlamalarında Tanrı'nın nasıl tasavvur edildiği incelenmektedir. Tanrı tasavvur kuramları, özünde bilişsel ve ilişkisel olmak üzere iki ana damar üzerinde şekillenmektedir. Bu iki ana başlığın altında, üç temel Tanrı tasavvur kuramı karşımıza çıkmaktadır. Bunlar: Nesne ilişkileri kuramı, Bağlanma kuramı ve Bilişsel gelişim kuramıdır. Bu kuramlar bağlamında, iki tür Tanrı tasavvuru ön plana çıkmaktadır. Birincisi, otorite mefhumu üzerine bina edilmiş olup Baba/kontrol/güç anlayışı etrafında şekillenmektedir. İkincisi ise muhabbet ve merhamet rabitası ile ifade edilen Anne/seven Tanrı tasavvurudur. Araştırmamız, en isabetli teorinin bu iki kutbu mezceden bilişsel kuram olduğunu tespit etmektedir. Makalede bu kuramlar bağlamında ortaya çıkan olumlu ve olumsuz Tanrı tasavvurları detaylı bir şekilde incelenmektedir. Tanrı kanıtlamaları ve Tanrı'dan çıkış teorilerinden hareketle ortaya çıkan Tanrı tasavvurları, bu kuramlarla irtibatlandırılarak tespit edilecektir. Fiziki Tanrı kanıtlamaları ve ex nihilo görüşlerinin Baba Tanrı tasavvuru ile ilişkili olduğu tespit edilmektedir. Metafiziki Tanrı kanıtlamaları ve Sudur teorisinin geleneksel yorumu ise Anne Tanrı tasavvuruyla ilişkili olduğu öne sürülmektedir. Akabinde bu tasavvurlar, bilişsel kuram zaviyesinden değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Burada, ortaya çıkış teorilerinin geleneksel yorumundaki Tanrı tasavvurlarının bilişsel kurama tam anlamıyla mutabık olmadığı görülmektedir. Amacımız Tanrı tasavvurlarının bilişsel kuramı merkeze aldığımızda ortaya çıkan uyumsuzluklarını vurgulamak ve bu açıdan ilgili tasavvurların tutarlılığını tartışmaya açmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, Tanrı Tasavvurları, Nesne İlişkisi Kuramı, Bağlanma Kuramı, Bilişsel Kuram.

## Abstract

conceptions of god emerges as one of the most significant subjects in human history. This concept, which lies at the center of humanity's existential quest, has occupied the minds of philosophers, theologians, and scientists throughout history, becoming the source of countless debates and intellectual movements. This article examines in depth how God is depicted in theories of divine creation within the context of God conception theories. This examination reveals the psychological dimensions of human efforts to understand and make sense of God. conceptions of god are fundamentally divided into two main categories: cognitive and relational. This distinction emphasizes different aspects of how humans perceive God and establish relationships with Him. Under these two headings, it is possible to discuss three fundamental conceptions of god: Object Relations Theory, Attachment Theory, and Cognitive Development Theory. Each theory emphasizes the role of different factors in the formation of human perception of God and attempts to explain the psychological and social foundations of this perception. Object Relations Theory, developed by psychoanalysts such as Melanie Klein, Donald Winnicott, and Freud, is an approach that examines the impact of early experiences on an individual's perception of God. This theory posits that the relationship a child establishes with their parents forms the basis of the relationship they will develop with God in later years. Attachment Theory, based on the work of John Bowlby, argues that an individual's relationship with God is a reflection of early attachment styles. Cognitive Development Theory, drawing from Jean Piaget's ideas, asserts that an individual's perception of God changes and matures in parallel with cognitive developmental

stages. In the context of these theories, two types of God conceptions stand out. The first is built upon authority and revolves around the understanding of Father/control/power. This conception views God as a powerful, authoritative figure who sets the rules. The second is the Mother/loving God conception, expressed through a bond of love and compassion. This conception perceives God as a compassionate, merciful being who loves unconditionally. Our research determines that the best theory is the cognitive theory, which combines these two poles. Cognitive theory presents a more holistic approach by accepting that the conception of God is composed of both Father and Mother conceptions. This theory emphasizes that an individual's perception of God can change and develop over time, presenting a more flexible and dynamic understanding of God conception. At a more fundamental level, it is related to the Jungian concept of an individual turning inward to discover themselves and develop self-conception. The article examines in detail the positive and negative God conceptions that emerge in the context of these theories. God conceptions arising from proofs of God's existence and theories of divine creation are examined in relation to these theories. It is determined that physical proofs of God and ex nihilo (creation out of nothing) views are associated with the Father God conception. These approaches view God as the creator and organizer of the universe and emphasize His power and authority. On the other hand, metaphysical proofs of God and the traditional interpretation of the Theory of Emanation are associated with the Mother God conception. These views emphasize God's aspects of love and mercy, arguing that a closer and more internal relationship can be established with Him. Subsequently, these conceptions are evaluated from the perspective of cognitive theory. The article aims to highlight the inconsistencies that emerge when we center on the cognitive theory of God conceptions and to open a discussion on the coherence of relevant conceptions from this perspective. This discussion aims to address the God conceptions that could be considered incomplete in proofs of God's existence and theories of divine creation when God conceptions are understood more comprehensively and holistically, as in Cognitive theory, and to emphasize that these could have potentially negative effects on an individual's development. At the same time, offering suggestions for developing a healthier thinking system is among the aims of the article. In conclusion, we emphasized the deficiency of the conceptions of God inherent in the arguments and posited that such a deficiency would have adverse effects on human development. We postulated that an individual unable to comprehend God in His bipolarity would possess a negative self-concept. We asserted that a person incapable of integrating femininity and masculinity within themselves would be unable to avoid extremes. Excessive masculinity's soullessness and excessive femininity's inertia impede one's self-realization and homogeneity. Building upon these premises, we endeavored to present a psychological critique of the proofs of God's existence and theories of divine creation in this article. As a proposed solution, we accentuated that the conception of God as both Spirit and Matter, immanent and transcendent, could be a reasonable resolution in light of our findings. We indicated the necessity of a dialectical emanation for the conception of God to encompass the polarity present in Jung's cognitive theory.

**Keywords:** Philosophy, Conceptions of God, Object Relations Theory, Attachment Theory, Cognitive Theory.

## Giriş

İnsan, nesnelere algılayan, onların üzerinde derinlemesine düşünen, zihninde onları tasavvur eden ve kavramlaştıran bir varlık olarak dünya sahnesine çıkmıştır. Dış dünyayı algılayan birey, içsel ve dışsal faktörlerin etkisi altında bir Tanrı tasavvuru oluşturmaktadır. Bu tasavvur, insanın hayata bakışını ve yaşamına anlam katışını derinden etkilemektedir.

İnsan, yaşamında belirli kavramlara yer vermeden önce, bu kavramların anlam ve tazammunlarını yaşantısının süzgecinden geçirmektedir. Bu süreç, insanın Tanrı'yı ve evreni nasıl algıladığını şekillendirir. İçsel faktörler; insanın duygusal ve zihinsel yapısını, dışsal faktörler ise toplumun ve çevrenin etkilerini içerir. Bu unsurlar bir araya gelerek, insanın Tanrı ile ilişkisini ve dünya görüşünü belirlemektedirler. Tanrı tasavvuru, insanın ruhunda derin izler bırakmakta ve ona hayatın anlamını arama yolunda rehberlik etmektedir.

İslam düşünce geleneğinde Tanrı tasavvuru sorunu, Tanrı sıfatları konusundaki yoğun tartışmalarda izlenebilir. Kelamcılar, Selefilere ve Filozoflar bu konu hakkında farklı teoriler geliştirmişlerdir. Ortaya atılan bu farklı teorilerin birleştiği nokta -farklı düzeylerde de olsa- Tanrı'nın mahiyetinin bilinemeyeceğidir. Ehl-i Sünnet'in (özellikle de Selefiyye akımının) genel tavrı Mâlik bin Enes'in: "İstivâ malumdur. Keyfiyeti kavranabilir değildir. Ondan soru sormak ise bidattir."<sup>1</sup> sözüyle özetlenebilir. Onlara göre, sıfatın lafzî anlamı kabul edilmelidir. Fakat lafzın neliği konusunda araştırmak bidattir.

Eşâri kelamcılar ise Zât'a zaid yedi sıfatın olduğunu iddia ederler ve geride kalan sıfatları bu sıfatlara irca ederler veya tevil ederler.<sup>2</sup> İrca edilen yedi sıfat lafzi olarak anlaşılrsa da mahiyeti tam olarak bilinemezdir. Mutezile ise sıfatları iki sığata (irade ve kelâm sıfatları) indirgemişlerdir.

İslam filozofları ise tüm sıfatların teşbihi olduğunu, hakiki hiçbir anlamın olmadığını iddia etmişlerdir. Tanrıya sıfat atfedilecekse bu ancak -kendi cevheri konumundaki- kendi Zâtını bilmesini atfetmekle mümkündür. Haliyle Zâtını bilmesinden mütevellit tüm cüzîleri bilen Tanrıya atfedilecek tek sıfat ilim sıfatıdır. O halde filozoflara göre sıfatlar Zâta irca edilirler.<sup>3</sup>

Gördüğümüz üzere bilinmezci tavrı üç aşamadan geçmektedir. Felsefeciler Tanrı'nın mahiyeti konusunda tamamen bilinmezci tavrı takınmışlardır. Kelamcılarda ise bu tavrı sıfatların içeriğine tahsis edilmiştir. Selefiyye akımı ise bu tavrı lafzın içeriğine kadar çekmişlerdir. Bu bilinmezci tavrıların tamamı bize belirli aşamadan sonra tanrı mahiyetine ulaşamayacağımızı göstermektedir. Fakat Tanrı'nın mahiyeti bilinmese de Kur'an'da geçen sıfatların Tanrı tasavvuru için gerekli olduğu (özellikle avam için) görüşü hâkimdir. Zira muhayyile yalnızca dışarıdan gelen veriler ile ilgilenmektedir. Tanrı ise dış âlemde bulunmadığı için sıfatlar yalnızca onu kendimize takrip etmek için kullanılabilirler. Mademki Tanrıyı tasavvur etmek için sıfatlara ihtiyaç duyarız, o zaman, bu tasavvur nasıl olmalıdır sorusu önemli bir soru gibi gözükmektedir. Bu çalışmamız bu soru/n üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Tanrı'nın insanın hayatındaki tezahürleri insanı derinden etkilemektedir. Bunun yanı sıra insani etkenler mezkûr tezahürleri etkiler. İnsan düşünen, soyutlayan ve hayatını belirli ideallere göre tasarlayan bir varlık olarak soyutladığı ve tasavvur ettiği şeyleri öznel hayatında sahip

<sup>1</sup> Alâeddin es-Semerkindî, *Bahrü'l-'ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavvaz vd. (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 545.

<sup>2</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. Muvaffak Fevzi el-Cebr (Dımaşk: el-Hikme, 1994), 122.

<sup>3</sup> İbn Sînâ, *Mecmu' Resâil: er-Risâletü'l-Arşîyye*, nşr. Seyyid Zeynelabidin Musevi (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmâniyye, 1354), 7-14.

olduğu kültür, eğitim, çevre, kalıtsal özellikler sayesinde ulaşır. İşte bundan dolayıdır ki Tanrı tüm insanlar için ortak anlam ifade eden bir şeyden hayli uzaktır. Onu algılama biçimimizle ilgili olarak onu tasavvur ederiz. Tasavvur, kazanılan tecrübelerle göre sabit olmayıp değişkenlik gösterebilmektedir.

Tanrı tezahürleri ile maksadımızı iki ana başlığa ayırmak mümkündür. Bunlar:

- 1- Varlık olması ve dolayısıyla varlığın kanıtlamaları yani Tanrı kanıtlamaları.
- 2- Varlığı varlığa çıkarması ve haliyle ortaya çıkarma, varlığa çıkış teorileri.

Bu makaledeki amacımız, Tanrı ile ilgili ileri sürülen kanıtlamaları ve Tanrıdan çıkış teorilerinin Tanrı tasavvur kurmaları açısından incelendiğinde ne kadar tutarlı olduklarını tartışmaya açmaktır. Çalışmamız iki bölüme ayrılmıştır. İlk bölümde Tanrı tasavvur kavramları üzerinde yoğunlaşmaktadır ve tasavvur kuramlarına mutabık olan görüşler incelenmektedir. Bundan hareketle Tanrı kanıtlamaları ve Tanrıdan çıkış teorilerinin arkasındaki tasavvurlar tespit edilecektir. Ardından ikinci bölümde olası bir çözümden bahsedilecektir.

### 1. Tanrı Tasavvurları

Tanrıya dair ilk düşünce ve hislerimiz yaşadığımız, büyüdüğümüz, eğitim gördüğümüz ortam ve aileye bağlıdır. Çocukluğumuzda tanıdığımız Tanrıyı nesnel olarak tecrübe etmiş olmadığımız için, birtakım öznel ve nesnel faktörlerle ilişkiye girerek, tasavvurlar aracılığıyla iç dünyamızda Tanrıya dair tecrübeler yaşarız. İç ve dış faktörlerin bir sonucu olarak tasavvur, dış dünyaya kabul ettirmeye çalıştığımız bir faaliyet değildir. Aksine o, hâlihazırda var olan dış dünyayı görmemizi sağlayan gözlüğümüzdür. Bu gözlük içsel bir halin dışarıya yansıtılması olup yaşantı ve beklentilerin sonucudur. Zira Jung'a göre tasavvur/imge: "İmge hiçbir gerçeklik değeri içermese de psişik yaşam için aslında bu onun değerini artırır, çünkü "dış" gerçekliğin öneminden çok daha ağır basan iç "gerçekliği" temsil eden daha büyük bir psikolojik değeri vardır."<sup>4</sup>

Bu bağlamda dinamik bir şekilde ilerleyen Tanrı tasavvur alanı, değişen, yenilen, bilişsel ve içsel faaliyetlerin sonucunda yenilenen hem bireysel hem de sosyal çevreyi ihtiva eden bir alandır.<sup>5</sup> Din psikolojisi alanında Tanrı tasavvur kuramları çoğunlukla ikiye ayrılmaktadır. Bunlar bilişsel ve ilişkisel kuramlardır. İlişkisel kuramlar "Bağlanma teorisi" ve "Nesne ilişki teorisi" olarak taksim edilmektedir. Bilişsel kuramlar ise somuttan soyuta gelişen bilişsel bir faaliyeti öngörmektedirler.<sup>6</sup>

Tanrı kanıtlamaları ise insanın düşünen sosyal bir canlı olması hasebiyle diğer insanlarla kurduğu ilişkilerde fikrini savunmak, fikirlerini rasyonel kılmak ve gerekçelendirmek için ihtiyaç duyduğu araçlardan biridir. Tanrı kanıtlamaları, savunucularının kendi içlerinde yakınlık duydukları Tanrı tasavvurunu vuzuha kavuşturan önemli bulgular içermektedir. Tanrı kanıtlamalarını belirli bir tasnif ile sınırlamak zordur. Fakat bu bölümde Tanrı kanıtlamalarını geleneksel tasnif üzerinden ele alacağız.

<sup>4</sup> C. C. Jung, *Analitik Psikoloji Sözlüğü*, çev. Nur Nirven (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2016), 39-40.

<sup>5</sup> Hızır Hacikeleşoğlu – Faruk Karaca, "Ebeveyn Tutumlarının Tanrı Tasavvuru İle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2021), 195-236.

<sup>6</sup> Özer Çetin, "Erich Fromm'da Tanrı Tasavvuru", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/3 (2018), 75-98.

### 1.1. Nesne İlişkileri Teorisi Açısından Tanrı Tasavvuru

Melanie Klein nesne ilişkileri okulunun kurucusu olarak kabul edilir.<sup>7</sup> Nesne ilişkileri teorisi, insanın çocukluğunda Anneyle başlayarak deneyimlediği ilişkileri zamanla çevresindeki insanlara yansıttığını iddia eder. Bağlanma teorisinden farklı olarak bu teori, konuyu ihtiyaç ve o ihtiyacın giderilmesi bağlamında ele almamaktadır. Bu teoriye göre çocuk tecrübe ettiği nesnelere içselleştirir ve onlarla ilişkilerini geliştirir. Burada Tanrıyla ilişki, içselleştirilmiş nesneyle yaşanan ilişkiye bağlıdır. Anneyle dengeli bir ilişki kurulduğunda çocuk, Anneyi kendi benliğinde eritir ve problemleri nesne ilişkisine sahip olmaz. Fakat nesneyle olumsuz ilişkide bulunan çocuklar olumsuz bir tavır sergilemektedirler. Tanrı Freud'a göre bebeğin nesne ilişkisi bağlamında patolojik bir şekilde büyümesini sağlayan ana etken olan oedipal nesnesinin kaybının sonucudur. Bu açıdan bakıldığında Freud'a göre Tanrı insanın öznel hayatının somutlaşması ve yansıtılması anlamına gelmektedir.<sup>8</sup>

Freud nesne kaybını, oedipal oluşumda etkin olan üç etkeninden (çocuk, Anne, Baba) Baba etkeninin neden olduğunu söyler. Bu yüzden Freud'a göre Tanrı tasavvuru, bu oedipal evrede oluşur ve hayat boyunca sabit kalır. Çocuğu Annesinden koparan bir nesne olarak Baba, çocuğun kıskandığı bir nesnedir. Freud'un anlattığı Tanrı oluşum hikâyesine göre Tanrı, Babalarını kıskanmış çocukların, Babalarını öldürüp gücünü kendilerine geçirmek için onu yemeleri ve ardından pişmanlıkları ve Babasız yani korumasız kalmaları dolayısıyla onu anmaları, kurbanlar sunmaları ve bu ayinlerin asırlarca devam etmesiyle oluşturulan bir tasavvurdur.<sup>9</sup>

Bu açıdan baktığımızda nesne ilişkileri kuramı, -Freud'un görüşüyle sınırlı kalmak şartıyla- Tanrı tasavvurunu Babayla ilişki üzerinden ele almaktadır. Buna göre ideal bir Baba olarak Tanrıyla ilişki, nesne ilişkisi üzerinden tespit edilmektedir. Tanrı, mutlak kudret, korumacı, özenilen güce sahip, özerklik kazanmada yardımcı ve ideal Baba konumunda ise ilişki olumlu sayılabilmektedir. Fakat Tanrı sürekli müdahale eden, çaresiz hissettiren ve gücümüzü bastıran ise bu ilişki nesne ilişkisi kuramı açısından olumsuz sayılmaktadır. Bu kuram açısından Tanrıyla ilişki somut bir ilişkidir. Tanrı burada dolaylımsız olan değildir ve nesneyle irtibatlandırılmıştır. Bu kurama göre Tanrı kontrol ve *güç tanrısıdır*.

Olumlu ve olumsuz olmak üzere iki Baba Tanrı tasavvurundan bahsettik. Baba Tanrı tasavvuru kudret ve otorite üzerine kuruludur. Olumlu ve olumsuz olarak ayırdığımız bu tasavvurun olumlu kısmında, güçlü, kudretli, gerektiğinde yardıma koşan bir Tanrı tasavvuru bulunmaktadır. Olumsuz Baba Tanrı tasavvurunda ise zalim, engelleyici, gerektiğinden fazla müdahale eden bir Tanrı bulunmaktadır. Bu tasavvurun olumlu veya olumsuz oluşu egonun algılayış biçimine bağlıdır.

Fiziki Tanrı kanıtlamalarının kapsamı içinde kozmolojik, teleolojik deliller bulunmaktadır. Tanrıdan çıkış teorileri açısından ise ex nihilo kabulü hâkimdir. William Lane Craig tarafından

---

<sup>7</sup> Kısa, *Nesne İlişkileri Kuramı ve Tanrı Tasavvuru* adlı çalışmasında Freud'un hayatını üç döneme ayırmaktadır. Ona göre üçüncü dönemde Freud, metapsikoloji olarak bilinen metinleri kaleme almıştır. Yazara göre Freud'un metapsikolojide silinen bölümleri ondan sonra gelen kendilik ve nesne ilişkileri kuramcılarının fikirleriyle örtüşmektedir. Cihad Kısa, *Nesne İlişkileri Kuramı ve Tanrı Tasavvuru* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 70-86. Bizim bu makalede Freud'un görüşlerini ele almamızın sebebi onun nesne kaybı üzerinden Tanrıyı yüce baba olarak görmesidir.

<sup>8</sup> Kısa, *Nesne İlişkileri Kuramı ve Tanrı Tasavvuru*, 1-7.

<sup>9</sup> Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, çev. Niyazi Berkes (İstanbul: Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık, 1998), 190-197.

canlandırılan kelimelerin kozmolojik argümanı, hâdis ve muntazam bir dünyanın yaratımında kudretli bir Tanrı varlığını gerekli görmektedir. Gazzalî bu görüşün öncülü sayılmaktadır. Diğer Eşârî kelimelerde de bu görüş hâkimdir. Zira Eşârîler için en önemli iki sıfat kudret ve iradedir. Kelamcıların savunduğu kozmolojik argüman, sahip oldukları Tanrı tasavvurlarında hâkim olan kudretli Tanrı anlayışlarını yansıtmaktadır. Argüman fiziki argüman kategorisinde yer almaktadır. Fiziksel âlemdeki intizam ise güçlü bir Tanrıyı gerektirmektedir. Zira Gazzalî'ye göre:

Âlem, zihinleri hayrette bırakacak birtakım harika ve âyetlerden meydana gelen, muhkem, mürettep ve üstün bir nizama, eşsiz bir düzene sahip bir yaratıktır. Bu ise şüphesiz üstün bir kudrete delâlet etmektedir. Kıyas yoluyla bu konuda şöyle diyebiliriz: Muhkem olan her fiil, kudret sahibi bir fâil tarafından meydana getirildiğine, âlemin de muhkem ve mürettep bir fiil olduğuna göre, âlemin kadir olan bir fâil tarafından yaratılmış bulunduğu şüphe yoktur<sup>10</sup>

O halde Tanrının yaratması kudret sıfatı üzerinde inşa edilmektedir. Ayrıca bu düşünceye göre özellikle Gazzalî ile başlayan nedensellik bağlarının zorunlu olmayışı da kudretli Tanrının müdahalesini gerektirmeye çalışmaktan ibarettir.<sup>11</sup> Hem güçlü hem de müdahale eden bir varlık olarak Tanrı, kelamcıların bu görüşlerinde Baba Tanrı olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira daha önce bahsettiğimiz üzere Baba Tanrı tasavvuru güç, kudret ve otorite üzerine kuruludur.

Kelamcıların evren tasavvurlarında atomcu görüşleri müdahale eden bir Tanrı tasavvurunu gerekli kılmıştır. Ayrıca Eşârîler nedensellikte bir kesinlik görmüşlerdir ve onu iradeyi yok sayan bir şey olarak addedip reddetmişlerdir.<sup>12</sup>

Nedensellik bağlarının çiğnenmesi, özellikle Tanrıdan çıkış teorilerinde gözlemlenmektedir. Yoktan yaratımı ve hâdis bir dünyayı savunan bu görüşe göre, Tanrı ile âlem arasında zamansal bir fark vardır. Tanrı, isteyerek, tercih ederek, Murad ederek, belirli bir gaye için evreni yoktan varlığa kudreti sayesinde geçirmektedir. Burada nedensellik bağlarından kopuk bir yaratım söz konusudur. Bu yaratım şeklinde, istediğini istediği şekilde yapan güçlü, otoriter bazen de zalim bir Baba figürü görmek mümkündür. Zira müdahale sadece olumlu olmak zorunda değildir. Tanrı tabi olmadığı nedensellik bağlarını sadece yaratımda değil mucize, cezalandırma vb. durumlarda da çiğnemektedir.

Ceza doğal afet vb. durumlarda Tanrı, belirli bir gaye için -insan tarafından algılanış biçimiyle- kötülüğü tercih etmektedir. Olası dünyaların en iyisi konumundaki dünyamız kısmî bir kötülüğü gerektirmektedir. Bu kötülük Tanrının kötü olmasını gerektirmemektedir.

Baba Tanrı tasavvurunda -belirttiğimiz gibi- Tanrı, güçlü, otoriter ve sevgisi karşılıksız olmayan bir Tanrıdır. Ayrıca gücü karşısında eğildiğimiz ve sevgisini elde etmek için uğraştığımız bir tanrıdır. Bu Tanrı tasavvurunun en belirgin olduğu yer elbette ki ibadet ve duadır. Bu Tanrı tasavvuru, Nietzsche'nin, Platon'un Kant'ın, Plotinos'un, Schopenhauer'in, Hume'un, karşı çıktıkları bir Tanrı tasavvurudur. Bu Tanrı tasavvuru insanı somut ile sınırlandırarak ahlaksızlaştırmaktadır zira. İnsanı zayıflatan, gücün karşısında ezilmesini sağlayan, kurban ve yakarışlarla kandırılan mutlak kudretli Baba figürüne karşı çıkışları şu alıntılarda görmemiz mümkündür.

<sup>10</sup> Ebû Hâmid el-Gazzalî, *İtikad'ta Orta Yol*, çev. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 60-63.

<sup>11</sup> Ebû Hâmid el-Gazzalî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Darü'l mâarif, 1966), 239-251.

<sup>12</sup> Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 223-233.



Kant der ki: "Ahlaksal, Tanrıya bağlı zihniyetleri yeterince güçlü olan kimseler duanın sözle ifade edilmesine değil; ruhuna ihtiyaç duyarlar. Düşünce ve zihniyet sahibi olmak için alıştırmaya yapanlara sözler ve açıklamalar gereksizdir. Bunları duadan kaldırdığım zaman geriye duanın ruhu kalır ki, bu da Tanrıya bağlı zihniyettir, ruhumuzla Tanrı arasındaki bağıdır."<sup>13</sup>

Ardından Schopenhauer şunu söyler: "İster bir ağaç, taş veya maden parçasından bir put yapın, isterse onu soyut kavramlardan oluşturun fark etmez, hepsi birdir. Değil mi ki önümüze kurban sunduğumuz, yakarıp şükrettiğimiz kişisel bir varlık koyuyoruz, bu nihayetinde putperestlik olarak kalır. Aslında ister koyunumuzu isterse istek ve eğilimlerimizi kurban edelim bu çok büyük bir fark teşkil etmez. Her türlü ibadet ya da yakarış biçimi putperestliğin su götürmez kanıtıdır. Ve işte bu yüzdendir ki bütün dinlerin mistik mezhepleri üstatları için her türlü ibadet biçimini kaldırmakta uzlaşırlar."<sup>14</sup>

Bu alıntılar sayesinde Baba Tanrı tasavvurunun insanların dindar ve öznel hayatlarındaki izdüşümlerine yakından bakmış olduk. Kudret ve müdahale üzerine kurulu bu Tanrı tasavvurunun Nesne ilişkileri kuramında gördüğümüz Baba Tanrı tasavvuruyla bağdaştığını ileri sürebiliriz.

## 1.2. Bağlanma Teorisi Açısından Tanrı Tasavvuru

John Bowlby (ö.1990) ve arkadaşları tarafından geliştirilen Bağlanma teorisi, ilk bağlanma nesnesi olan Anne figürüyle<sup>15</sup> yaşanan ilişki üzerinde durmaktadır. Yaşanılan bu ilişkinin niteliği insanın hayatındaki tüm bağlanma ilişkilerini belirlemektedir. Buna göre, Tanrı ile ilişki de dâhil olmak üzere insanın tüm ilişkileri bebeklik yıllarında bağlanma figürüyle oluşturduğu bağlanma stiline göre belirlenir. Bağlanma teorisine göre, Çocuğun Annesiyle kurduğu ilişki, yakın olma, yakınlığı koruma ve güvenli bir liman oluşturma ihtiyacından doğmaktadır. Bowlby'e göre çocuk anneyi bir *keşif üssü* olarak kullanır. Çocuğun bağlanma davranışı iki kriter üzerine kuruludur. Bunlar: Anneden ayrıldığında ağlaması ve döndüğünde karşılaşmasıdır.<sup>16</sup>

Bowlby'e göre insan Tabula Rasa olmaktan hayli uzak bir varlıktır. O, davranışlarını yalnızca deneyimden kazanmamaktadır. Çocukta deneyimsiz hâsıl olan birtakım davranışların bulunduğunu ileri süren Bowlby'e göre bunlar: emme, ağlama, yapışma ve ortama alışma sistemleridir. Çocuk annenin kokusunu ve sesini ayırt edebilmektedir. Anne ortama girdiğinde bakışlarıyla onu takip etmektedir. Başkalarına gülmesi ve onları karşılaşması annesine yaptığı şekilden farklılık arz etmektedir. Anne bir kaçış sığınağı olarak da işlev görmektedir ve çocuk stresli olduğunda güvenli alana gitme eğilimindedir.<sup>17</sup>

Genelde dört tür bağlanma stilinden söz edilir. Bunlar: güvenli, bağımlı, kaçınan ve kayıtsız bağlanma türleri olarak sıralanabilirler. Güvenli bağlanma stilinde çocuk, bağlanılan nesneyi

---

<sup>13</sup> İmmanuel Kant, *Ethica – Etik Üzerine Dersler*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Pencere Yayınları, 2007), 121.

<sup>14</sup> Arthur Schopenhauer, *Din Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 175-176.

<sup>15</sup> Bowlby birincil bağlanma figürünün Anne olmak zorunda olmadığını açıkça ifade etmiştir. Zira ona göre, ampirik veriler ve yapılan deneyler nadir de olsa bazı çocukların birincil bağlanma nesnesi olarak babalarını (bu büyükanne, mürebbiye de olabilmektedir) tercih etmişlerdir. John Bowlby, *Bağlanma*, çev. Tuğrul Veli Soylu (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2013), 368-371. Konumuzu aşan bu tartışmaya girmeyeceğiz. Fakat Tanrı tasavvurlarıyla ilgili iddiamız açısından bağlanılan nesnenin çok yüksek oranla Anne olması, Anne olmasa da bağlanan tarafın duygusal bir sebepten ötürü bağlanması ve buradaki ilişki duygu, Ruh üzerinden hareket ettiğinden dolayı bağlanma nesnesini Anneyle özdeşleştirdik.

<sup>16</sup> Bowlby, *Bağlanma*, 266-267.

<sup>17</sup> Bowlby, *Bağlanma*, 327-366.

itimada layık bir nesne olarak görür. Ayrıca kendisini bağlanılan nesnenin sevgisine layık görür ve değerli olduğunu hisseder. Bağımlı bağlanma stilinde ise çocuk, bağlanılan nesnede yaşanan yoğun bir duygusal deneyim yaşar. Ayrıca bu stilde yüksek beklenti ve hayal kırıklıkları da mevcuttur. Kaçınan bağlanma stilinde ise çocuk, bağlanma nesnesinden uzak kalmayı, başka nesnelere denemeyi tercih eder. Son olarak kayıtsız bağlanmada çocuk, bağlanma nesnesini yok saymayı yeğlemektedir.<sup>18</sup>

Çocuk, geliştirdiği bağlanma stiline bağlı olarak genelde dini ve özelde Tanrıyı deneyimlemektedir. Zira “Tanrı, bir bebeğin ilk bakıcısına çok benzer şekilde, inananlar için güvenli bir temel ve rahatlayacağı sığınak-liman işlevi görebilir.”<sup>19</sup> O halde bu teoriye göre Tanrı tasavvuru, çocuklukta geliştirilen bağlanma stiline bağlı olarak gelişir. İnsan yetişkinliğinde yaşadığı stres, korku, kaygı durumlarında güvenli bir liman olarak Tanrıyı arar ve onunla kendisinde var olan stile göre etkileşimde bulunur.

Saymış olduğumuz dört bağlanma stilleri, biri dengeli diğer üçü dengesiz bağlanma türleridir. Dengeli bağlanma, güvenli bağlanmadır. Bu bağlanma türünde çocuk nesneyi kaybetmekten korkmaz ayrıca varlığına da hastalıklı şekilde bağımlı değildir. Diğer üç bağlanma stillerinde ise çocuk psikolojik olarak dengeli olmamaktadır. Bu yüzden olumlu ve olumsuz olarak iki kısma ayırmamız mümkündür. Çocuk sevmeye değer olduğunu hissetmiş ise kutsala dokununca kutsalı kirleteceğini düşünmez. Ayrıca bu güvenli bağlanma özgürce keşfetme olanağı sağlar. Aksi hâsıl olduysa çocuk, kaygılı, stresli, depresif ruh halleri içinde olmaktadır.

Konumuzla bağlantılı olarak diyebiliriz ki: Bağlanma teorisine göre Anne ile geliştirilen ilişki Tanrı tasavvurunu şekillendirmektedir. Bu tasavvur da duygusal ihtiyaçlar üzerine kurulduğu için sevgi ve sevgiye layık olmama üzerine kuruludur. Çocukta iki tür Tanrı imgesi vardır. Bunlardan ilki, merhametli, sevecen, yakın, iyi Tanrı bulunurken; ikincisinde, uzak, sevmeyen, kaçtığımız, yokluğunda tedirgin olduğumuz ve bizim ona layık olmadığımız Tanrı bulunmaktadır. Bu kuramda Tanrı soyut bir *sevgi tanrısıdır* ve Ruh/duygu kavramı üzerine kuruludur.

Metafiziki Tanrı kanıtlamaları içinde ontolojik delil bulunmaktadır. Tanrıdan çıkış teorilerinde ise Sudur teorisi bulunmaktadır. İslam filozoflarına göre mümkünlerin nihai dayanağı olan Vâcibü'l Vücûd, nedensellik bağını başlatıcısıdır. Tüm mümkünlerin dayanağı olan Vâcibü'l Vücûd en yüce varlık, mutlak iyi ve aşk, âşık, maşuktur. Tanrı, sevgisi sayesinde evreni var etmiştir.<sup>20</sup>

Burada teslim etmemiz gerekir ki Mümkün-Zorunlu ayırımından hareketle Zorunlu varlığa giden tanıtlama hiçbir tasavvur içermemektedir. Zira bu sıfatlarla karışmış kavramlar üzerinden değil salt kavramsal bir tanıtlamadır. Fakat duygu/aşk ve Anne tasavvurunu Sudur yorumlarında bulmamız olanaklıdır.

Bu görüşe göre Tanrı mutlak iyilik olarak iyiliği kendisinde hapsedmesi bir cimrilik olacağından O, varlıkları kendisinden çıkarmıştır. Bu çıkarma adeta bir doğurmadır. Varlıklar ne kadar uzak olurlarsa olsunlar Tanrıdan sadır olmalarından ötürü onunla hep bir bağ içindeler. Hatta ondan bir parçaya haizdirler. İlginçtir ki 1960'larda keşfedilen Mikrokimerizm'de de benzer durumu gözlemlemekteyiz. Mikrokimerizm, bireyin kendisine ait hücre ve DNA'ların başka bir

<sup>18</sup> Akif Hayta, “Anneden Allah’a: Bağlanma Teorisi ve İslâm’da Allah Tasavvuru”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/12 (2006), 29-63.

<sup>19</sup> Hayta, “Anneden Allah’a”, 41.

<sup>20</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, thk. Macit Fahri (Beyrut: Menşûrâtü Dâri'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982), 281-283.

bireye aktarması anlamına gelmektedir. Bu durumun ana müsebbibi gebeliktir. Zira araştırmalara göre gebelik zamanlarında, Anneden fetüseye aktarılan hücre ve DNA'ların bulunduğu işaret etmektedirler. Bu hücreler de uzun dektalar boyu hatta ömür boyu taşıyan fetüseye kalmaya devam etmektedir.<sup>21</sup>

İslam filozoflarındaki Tanrıdan çıkış teorisi tıpkı bu olguya benzer bir şekildedir. Zira Sudurun doğum ile çok yakından bir ilgisi bulunmaktadır. Bu teori, adeta Anneden hiç kopamayan ve hep ona dönmeye çalışan, onun özlemine duyan bir çocuğu betimler gibidir. Plotinos'ta aşına olduğumuz Epistrophe/Dönme/Rücû kavramı bu konuda hayati bir öneme sahiptir. Zira "Plotinos'un felsefi mimarisinde Bir'den sûdur edenler yine ona dönmek ve kavuşmak için karşı konulmaz bir özlem içerisindedir. Çünkü her ne olursa olsun asli kökeni Bir'den ne kadar uzaklaşırsa uzaklaşsın ondan tamamen kopmuş olmaları düşünülemez".<sup>22</sup> O halde neşet ettiğimiz/çıktığımız bu varlıktan kopuyor değiliz ve onu tıpkı Mikrokimerizm'de olduğu gibi içimizde bir kısmını taşıyoruz.

Serimlediğimiz İslam filozofları anlayışlarında Tanrı, mutlak iyi, mutlak sevgi ve özlenendir. Zira zikrettiğimiz üzere o hem aşık hem âşık hem maşuktur. Ayrıca mahza hayır olmasından ötürü bu dünyayı sevgisi ve iyiliği sayesinde yaratmıştır. Sudurun geleneksel yorumunu oluşturan bu yorumda Anne Tanrı tasavvurun yalnızca olumlu tarafına rastlarız.

Anne tasavvuru Sudur teorisini İslam filozofların ardından içselleştiren Tasavvufta rastlarız. Zira Plotinos'un rücû kavramı genellikle Tasavvuf terminolojisinde gözlemlenir. Kendisinden ayrı düşülen, kavuşulmayan ve bizi kendisinden ayırmakla korkunç bir filde bulunan Anne tasavvuru tasavvufta karşımıza çıkmaktadır. Zira Plotinos'un ifade ettiği, "Düşmüşlüğü ve bu dünyada var olma isteğinin acısı: Var olmaya maruz kalmanın bir kurbanı"<sup>23</sup> insan tasavvuru da bulunmaktadır. Bu tasavvur kanaatimizce tasavvufun çileciliğinde gözlemlenebilir.

Tasavvuftaki Tanrı tasavvuru seven, âşık olunan, bağlanılan, onda erilen, zaafların sığınağı, arzulanan, onda kaybolunan bir Tanrıdır. Bu görüş iki önemli kavram üstünde inşa edilmiştir. Bunlar: Firkat ve vuslattır. Firkat genellikle doğum (Sudurun bir tür doğum olduğu gözden kaçmamalıdır. Doğum metaforu Sudur teorisindeki Anne Tanrı tasavvur savımızı güçlendiriyor görünmektedir.) veya süttten kesilme metaforlarıyla anlatılan bir durumdur ve vuslat karşı cinsle birleşme metaforuyla anlatılır. İki ana kavramı anlatan metaforlar bile konumuz açısından kanıtlamak istediğimiz şeyi ortaya çıkarmaktadır. Tanrı âşık olunan olarak içinde olduğumuz ve bizim içimizde olandır. Bu Tanrının içinde oluş halimize hasret duyar ve o ilk huzur anına dönmeye çalışır. Ondan ayrılışımız bizde ağır hasarlar bırakan (Anne Kompleksi) ve ömür boyu onu telafi etmek için kendisinde erimeye çalıştığımız bir varlıktır. Bu vuslat yolunda vuslata ulaşmış araçlar da mürebbe'ye işlevini görerek Annenin yerini -en azından ona ulaşınca kadar - ulaşılabilirse—dolduran kimsedir. Zira "Müridin sufi tarikatın sırlarına vakıf olabilmesini teminen, mürşitle mürid arasındaki manevi yakınlık ve bağlılık da "emzirme"ye benzetilir. Sufi mürşit, müridini göğsünde gıdalandırır; bir ölçüde mürşit, müridine hikmet sütünü ve şefkatini içmek üzere vermektedir"<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Betül Usluoğulları vd., "Her Yönüyle Mikrokimerizm", *J Clin Obstet Gynecol* 23/2 (2013), 92-98.

<sup>22</sup> Hüseyin Aydoğan, *Plotinos Felsefesine Giriş* (Sakarya: Değişim Yayınları, 2021), 31.

<sup>23</sup> Plotinos felsefesindeki merhamet etiği üzerine detaylı bilgi için bkz: Aydoğan, *Plotinos Felsefesine Giriş*, 119-143.

<sup>24</sup> Hayta, "Anneden Allah'a", 53-56.

Bağlanma teorisi bağlamında zikrettiğimiz emzirme, yakınlığı koruma isteği, firkat olunca ağlama davranışları burada anlatılanlarla uyuyor gözükmektedir. Bu tasavvura haiz insanlarda, Tanrı tarafından sevilme, ona yakınlaşmak ve onun sevgisine layık olmak için kendini adamalara şahit oluruz. Sudur teorisini savunanların hayatına veya mutasavvıfların çoğunluğunun hayatına baktığımızda Tanrıya ibadetleri karşılıksızdır. Ona karşı ülfet duymalılar ve ona sürekli yakınlaşma çabası içinde olmalıdırlar.

Tanrıya ulaşma yolunda çile çekme, özlem duyma, gözyaşı ve firkat bu görüşte önemli bir yerde bulunmaktadır. Tasavvur edilen Tanrı burada bizi kendisinden uzaklaştırarak sonsuz bir çileye bırakmıştır ve bizim ona dönmemiz ona yönelerek ve adeta çilemizi, gözyaşlarımızı severek ve onun sevgisini kazanmanın yolu olduğuna inanarak gerçekleşebilir.<sup>25</sup> Bu dönüş yolunda ibadetler Nesne ilişkileri bağlamındaki halinden hayli uzaktır. Zira ibadet burada içsel aydınlanmaya ulaşmak için gereklidir. Tanrının rızasını kazanmak için değildir.

### 1.3. Bilişsel Gelişim Teorisi Açısından Tanrı Tasavvuru

Bilişsel gelişim teorilerindeki çalışmalar Jean Piaget (ö.1980) tarafından başlatılmıştır. Bilişsel gelişim teorisi somuttan soyuta doğru gelişen zihin üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ona göre çocuğun inanç ve ahlak sistemleri zamanla gelişerek şekillenirler. Bilişsel gelişim teorisini iki ana başlık altında toplamamız mümkündür. Bunlardan ilki tarih boyu insanın gelişimiyle birlikte Tanrı tasavvurunun da somuttan soyuta evrilmesi anlamına gelmektedir. Diğer ise, kişinin kendi içinde somutun ve soyutun birlikteliğini oluşturarak kendi iç keşfini gerçekleştirdiğini ifade etmektedir.

#### 1.3.1. Tarihsel Gelişim Teorisi Açısından Tanrı Tasavvuru

Tarihsel gelişim teorisine göre tarihsel gelişimle birlikte insan zihni somuttan soyuta geçmiştir. Bu geçiş ile birlikte Tanrının tasavvuru da gelişmiştir. Tanrı tasavvuru, çağlar boyunca gelişen, belirlenimleri artan ve kendisini gerçekleştiren insana bağlı olarak gelişir. Zira Hume'a göre:

Tanrısal varlığın, insan tutku ve istekleri, beden ve organları olan, güçlü ama sınırlı bir varlık olarak kavranmadan önce, onlara tüm bilgili, tüm erkli ve her yerde varolan salt bir ruh olarak görüldüğünü ileri sürersek, oldu olacak, insanların kulübelere önce saraylarda yaşadıklarını ya da tarım yapmadan önce geometri çalıştıklarını da düşünebiliriz. Zihin, aşağı olandan üstün olana yavaş yavaş yükselir: yetkin olmayandan soyutlamayla bir yetkinlik ideası oluşturur: kendi yapısının soylu yanlarını kaba yanlarından yavaş yavaş ayırarak, kendi Tanrısal varlık tasarımına yalnızca bu soylu yanları -çok daha yücelterek ve saflaştırarak- aktarmayı öğrenir.<sup>26</sup>

Burada Tanrı tasavvurlarının tarihsel gelişimini izlemek çok heyecan verici olsa da çalışmamızın amacını ve kapsamını aşmaktadır. Bilişsel gelişim teorilerinde Jung'un kuramı üzerinden konumuza devam edeceğiz.

#### 1.3.2. Jung'un Tanrı Tasavvur Kuramı

Jung'a göre ilkel toplumlardan gelişmiş insanlara kadar Tanrı tasavvuru (Imago Dei) sayıca fazla değişimlere uğramış olsa da bu bir toplumu ıskalamaya yeterli değildir. Zira insan belirli bir tarih ile ilintilendirilemez.<sup>27</sup> Yine ona göre, Tanrı bilinçdışı bir arketip olup kendiliğin ve bütünlüğün kolektif bir tasavvurudur. Zira o şöyle demektedir: "Öte yandan kendilik, bir Tanrı

<sup>25</sup> Musa Kaval, "Mevlâna'nın Bakışıyla Çile ve Gözyaşı", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2010), 90-99.

<sup>26</sup> David Hume, *Din Üstüne* (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004), 35.

<sup>27</sup> Gülüşan Göcen, "Geçmişten Günümüze Kadın Tasavvurunun İnançla Birlikte Seyri: Freud, Jung ve Fromm'un Kadına Dair İzdüşümleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (2019), 1121-1141.

tasavvurudur veya en azından bir Tanrı tasavvurundan ayırt edilemez.”<sup>28</sup> Bireyleşme, kendini gerçekleştirme ve homojen bir varlık olma kişinin kendisi olmasını ifade eder. Tanrı tıpkı kendilik arketipi gibi bütünlüğün, birliğin bir sembolüdür. Bu birlik ve homojenlik insana yönlendirici, tabiatlarını gösterici bir işlev olarak bulunmaktadır. Buna göre Tanrı, insanların kollektif bilinçdışıda var olan ve onların kendilerini keşfetmelerine bağlı olarak kendisini açan bir varlıktır zira kendilik tasavvuru ve Tanrı tasavvuru birbirinden ayrılamaz. O halde Tanrı tasavvurunun kemâli kişinin kendisine dönmesi ve kendisindeki homojenliği keşfetmesi ölçüsünce belirlenir.

Düalist bir yapı geliştiren Jung bütün insanlarda var olan persona ve Anima farkını ortaya koyar. Persona dış âlemlerle ilişkilerimizde taktığımız maskedir. Anima ise Ruh diye nitelendirilebileceğimiz şeydir. Ona göre her erkeğin içinde kadınsı özellikler bulunduğu gibi her kadının içinde erkeksi özellikler bulunur (kadının Animası Animus olarak isimlendirilir). Jung’a göre hiçbir insan tam olarak içe dönük olamayacağı gibi dışa dönük de olamaz. Her insan persona ve Ruh karışımının farklı oranlarından oluşur.<sup>29</sup>

Jung’a göre zikrettiğimiz kendini gerçekleştiren insan olmak, kadın ve erkek olmayı birleştirmekten ibarettir. O’na göre ilk insanlar karşıtları birbirinden ayırmamış ve ruh – madde birlikteliğini sürdürmüşlerdir. Buna göre kâmil insan Anima (feminenliği) ve Animus (maskülenlik) karşıtlığını aşmış ve onları ihtiva eden insandır. Anima Animus ile birleşir ve homojen bir varlık oluşur. Animus kadınlarda baba imgesiyle iç içeyken, Anima arketipi, erkek psikolojisinde annenin imgesiyle iç içedir.<sup>30</sup>

Jung Anne arketipinin çocuk için dolaylı olduğunu düşünür. Bu dolaylı arketip, doğurganlık Tanrıçası, tabiat ana, Ruh olarak tezahür etmektedir. Baba arketipi ise çocuk için dolaylı değildir. O çocuğun görüş alanına sonradan girer. Baba arketipi, Tanrı, hükümdar, yasa koyucu olarak tezahür etmektedir. Anne Eros’a tekabül ederken Baba Logos’a tekabül etmektedir. Bunlardan ilki duygu yüklü/Ruhani iken diğeri maddidir. Anne arketipi duygularla, içimizdeki karanlıkla ilişkimizi belirlerken Baba arketipi devletle, yasayla ilişkimizi belirler.<sup>31</sup> Bu yüzden Jung bu düşüncesinde ne bağlanma teorisi gibi tamamen Ruhani bir Tanrı ne de nesne ilişkilerinde olduğu gibi maddi bir Tanrı tasavvuruna sahip değildir. O Tanrı tasavvurunu bu iki arketipi de ihtiva eden bir yapı olarak düşünmektedir.

Jung bireyleşmeyi/kendi olmayı karşıtlıkları birleştirmekten ibaret olduğunu düşünür. Ona göre kendilik tasavvuru bilinç ve bilinçdışı, Eros ve Logos, Anne ve Baba ilkelerini birleştirmekten ibarettir. Tanrı ve Tanrıça tasavvurlarının birleşimi kendilik tasavvuruyla eşdeğerdir. O halde Jung’un Tanrı tasavvurunun Anne ve Baba ilkelerinin birleşimi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.<sup>32</sup>

O halde Tanrı/kendilik arketipini Tanrı ve Tanrıça birleşimi olarak ele alan Jung, Tanrı arketipinin iki kutuplu olduğunu düşünür. Jung insanların kollektif bilinçdışında bulunan Tanrı arketipinin olumlu veya olumsuz olarak nitelendirilemeyeceğini düşünür. Zira tıpkı kompleksler gibi arketipler de kişinin algılayış tarzına göre şekillenebilmektedir. Anne arketipi ve dolayısıyla Anne Tanrı/Tanrıça tasavvuru olumlu olabileceği gibi olumsuz da olabilmektedir. Zira Tanrıça

<sup>28</sup> Carl Gustav Jung, *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*, çev. Robert Hull. ed. Herbert Read vd. (Princeton: Princeton University Press, 1970), 9/2, 22. (Collected Works of C. G. Jung içinde); Ali Ulvi Mehmedoğlu, “C. G. Jung’un Tanrı Anlayışı”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/14 (2013), 19.

<sup>29</sup> Jung, *Analitik Psikoloji Sözlüğü*, 56-61.

<sup>30</sup> Carl Gustav Jung, *Dört Arketip*, çev. Zehra Aksu Yılmaz (İstanbul: Metis Yayınları, 2005), 23.

<sup>31</sup> Anthony Stevens, *Jung*, çev. Ayda Çayır (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 70-71.

<sup>32</sup> Jung, *Dört Arketip*, 34.

tasavvuru/ Anne arketipi sevecen Anne/Bakire Meryem olarak tezahür edebildiği gibi, korkunç Anne/Kali olarak de tezahür edebilir.<sup>33</sup> Bundan hareketle ikiye taksim edilen Tanrı tasavvuru yeniden ikiye taksim edilmektedir. Tanrıça ve Tanrı tasavvurları olumlu Tanrı, olumsuz Tanrı, olumlu Tanrıça, olumsuz Tanrıça olarak ayrılırlar.

Jung bu tasavvurların yaşam için gerekli olduğunu düşünür. Tıpkı olumsuz Baba arketipinin bazı durumlarda gerekli olması gibi<sup>34</sup> Tanrıda da olumsuz davranışlar bulunabilir. Jung eski medeniyetlerde Tanrıya kötülüğü atfetmenin insanların zihninde bir çelişki doğurmadığını ifade etmektedir. Fakat bu modern insan için problem teşkil etmektedir. Bu yüzden modern insan şeytanı yaratmıştır. Ona göre “Bunun en belirgin ifadesi, Yahudi Tanrı kavramının Hıristiyanlıkta reformasyona uğramasıdır: ahlaken müphem olan Yehova tümüyle iyi bir Tanrı'ya dönüşmüş ve tüm kötülükler şeytanda toplanmıştır”.<sup>35</sup> Tanrıda bulunan yıkıcı ve yapıcı doğa kişiliğinin gelişimi için gereklidir. Burada egonun tutumu olumluysa gerekliliği görür ve dengeli bir kişilik oluşturur. Egonun tutumu olumsuz ise iki kutuplu doğayı anlamlandıramaz ve dengesiz bir kişilik gelişir.

Baba Tanrı tasavvuru somut âlem ile ilişkiliyken Anne Tanrı tasavvuru daha çok Ruh/duygu ile ilişkilidir. Çocuk zaman içinde Anne ve Baba sevgisinin farklı olduğunu kavrar. Zira baba sevgisi koşulludur ve belirli davranış tarzlarını ve standartları gerektirmektedir. Anne sevgisi ise koşulsuzdur ve çoğu zaman Anne için çocuğun var olması yeterlidir.<sup>36</sup>

Jung Tanrıyı hem feminenliği hem de maskülenliği ihtiva eden bir varlık olarak düşünmesini, Tekvin 1:27’de geçen “Ve Allah insanı kendi suretinde yarattı, onu Allah’ın suretinde yarattı; onları erkek ve dişi olarak yarattı.” Ayetine dayandırmaktadır. Ona göre mükemmel bir Tanrı tasavvuru, mükemmel bir insanda, yani feminenliğini ve maskülenliğini birleştirmiş insanda olur. Ayrıca Jung arketiplerin tüm insanlığın varoluşunda kazılı olduğunu ifade etmektedir. En yüce arketip olarak Tanrı ise tüm insanların kollektif bilinçinde saklıdır.<sup>37</sup>

Anlattıklarımızdan hareketle Tanrı tasavvuru bağlamında ilişkisel (bağlanma ve nesne ilişkileri) teorilerin hakikati kuşatamadıklarını ileri sürebiliriz. Zira Tanrı tasavvuru Anne veya Babayla sınırlandırılmaz. Örneğin bağlanma teorisi, Tanrıyı, seven/yakın veya uzak/korkunç olarak tasavvur edeceğimizi savunur. Aynı şekilde nesne ilişkileri teorisi de kudretli veya zalim Tanrı tasavvurlarının olabileceğini savunur. Bunlar izah ettiğimiz üzere Jung tarafından kabul edilmemektedirler. Zira insan çift kutupludur ve yalnızca Tanrı veya Tanrıça tasavvuruyla yetinmesi olanaklı değildir.

O halde bütün kutupları kuşatan en tatmin edici görüşün; Jung’un şiarını taşıdığı Ruhani/Bilişsel gelişim teorisi olduğu söylenebilir. Zira evet, İnsanlar zaman içinde Tanrıyı somut heykelsi Tanrıdan göklere ardından metafizik âleme nakletmişlerdir. Fakat bu nakletme onların bu varlığı algılama ve tasavvur etme işlevlerinde pek değiştirmiş değildir. İnsanlar yalnızca iç görüleri ölçüsünce Tanrıyı keşfedebilmişlerdir. Ve Tanrı iki kutbu birleştiren, insanların tüm yönlerini kuşatan bir varlık olmalıdır aksi halde tasavvurları kuşatmak konusunda eksik kalacaktır.

Tanrı hem Baba arketipi hem de Anne arketipinin birleşimi olup kişinin yine kendisinde bulunan iki kutbu temsil etmektedir. Tanrının Anne tasavvuru insanlarda doğuştan gelen, apriori

<sup>33</sup> Jung, *Dört Arketip*, 37-45.

<sup>34</sup> Örneğin belirli bir yaşta sonra çocuğun doğru rol modeli olarak kendisini örnek alabilmesi ve gelişiminin kötü etkilenmemesi için çocuğu bağılı olduğu Anneden ayıran Baba gibi.

<sup>35</sup> Jung, *Dört Arketip*, 38-41.

<sup>36</sup> Anthony Stevens, *Jung*, 70-71.

<sup>37</sup> Göcen, “Geçmişten Günümüze”, 1135-1136.

iken baba tasavvuru sonradan kazanılan bir tasavvurdur. O halde iki Tanrı tasavvuru olduğunu ileri sürebiliriz. Bunlar, Baba ve Anne tasavvurlarıdır. Bu iki tasnif de içinde her biri olumlu ve olumsuz olmak üzere iki bölümlenmeyi de ihtiva etmektedir.

## 2. Eleştiri ve Olası Çözüm Üzerine

Tanrı kanıtlama ve Tanrıdan çıkış teorilerinden Tanrı tasavvurlarını tespit ettik. Bu geleneklerin Tanrı tasavvurları bilişsel gelişim teorisinin gerekliliklerini kuşatmadığını ileri sürebiliriz. Baba Tanrı tasavvuru ve Anne Tanrı tasavvuru, insan tabiatının yalnızca bir doğasına hitap etmektedir. Bu yüzden böylesi bir Tanrı tasavvuru insan gelişimi için olumsuz gözükmemektedir.

Nesne ilişkileri kuramıyla bağlantılı olan felsefi görüşlerin Tanrı tasavvuru Jung'un nötr olan fakat olumlu ve olumsuz algılanabilen güçlü, kudretli Baba Tanrı tasavvuruyla uyuyor gözükmemektedir. Fakat onların görüşü Anne tanrı tasavvurunu yok saymaktadır. Zira tespit edilen tasavvurda Tanrı bizi ameli olanla sınırlar, tüm davranışlarımızı soyutluğundan kopararak somutlaştırır, içimizi keşfetmemize olanak sağlamaz ve eksik bırakır. Buradan hareketle şu soruyu sormakla yetinelim: Korkunun Tanrısı ne kadar tutarlıdır ve Tanrı tasavvurlarını kuşatamayan, bizi somuta mahkûm eden bir Tanrı kanıtlaması veya yaratım şekli -olumlu veya olumsuz içeriğe hitap etsin- bize ne kadar hitap edebilir?

Bağlanma kuramında ise Jung'un zikrettiği olumlu ve olumsuz Anne Tanrı tasavvurları uyuşmaktadır. Fakat burada Baba Tanrı tasavvuru yine eksik kalmaktadır. Zira irade, güç, otorite söz konusu değildir. Tanrı buradaki tasavvuruyla, bizi çevreyi keşfetmekten uzaklaştırır, içimize kapanmamızı sağlar ve bizi somuttan soyutlamaktadır. Olumlu tasavvurda ise sevgi Tanrısı, özerkliğin ve eylemin önüne geçmektedir. Aynı soruyu Anne Tanrı tasavvuru ve haliyle Sudurun geleneksel yorumu için de tekrar soralım. Bizi somuttan alıkoyan, bizi çilelere mahkûm eden bir Tanrı tasavvuru bize ne kadar hitap etmektedir?

Daha öncesinde de değindiğimiz üzere bu iki görüş ve haliyle bu kanıtlamalar, Tanrı tasavvurunu bütüncül olarak ele almamakta ve kısıtlı bir anlatıma sahiptirler. Haddi zatlarında önemli bulgularda bulunan bu görüşler halkın Tanrı tasavvurlarını kısıtlamaktadırlar. Zira Tanrı tasavvuru bizi somut veya soyuttan birine mahkûm etmemelidir. Aksi takdirde dengeli bir kendilik algısına sahip olmamız mümkün değildir.

Jung'a göre, olumsuz Baba Tanrı tasavvuru ve olumsuz Anne Tanrı tasavvuru ilkel formları içinde insan ruhunda var olmaya devam etmektedir. Zira bütün korkunç, zalim Tanrı tasavvurları gökten inmeyip insanın ruhundan sadır olmuştur. İlkel halleriyle içimizde olan bu olumsuz tasavvurlar, kişinin savunmasız olarak kaldığı telkin hallerinde içine doğmaktadır. O'na göre olumsuz Tanrı tasavvurları yok olmuş değildir. Onlar yalnızca form değiştirmişlerdir. Ürkütücü Tanrıların isimleri değişti ve yalnızca isimlerinin sonuna *izm* gelmiştir.<sup>38</sup>

Bu açıdan baktığımızda nötr olan Tanrı arketipi insanın öznel yaşantısıyla şekillenmektedir. Bu, gösterdiğimiz üzere kelamcılar ve filozoflar tarafından savunulabilir gözükmemektedir. Zira bu, yalnızca egonun tutumuyla ilgili bir meseledir. Fakat her bir geleneğin bütüncül Tanrı tasavvurunun yalnızca bir kısmına işaret etmeleri Jungçu anlamda bir eksiklik olarak addedilebilir.

---

<sup>38</sup> Carl Gustav Jung, *Feminen Dişillığın Farklı Yüzleri*, çev. Tuğrul Veli Soylu (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021).

Peki Jung'un Tanrı tasavvuru yalnızca tasavvur düzeyiyle mi sınırlıdır? Bütün bunlar Tanrıdan çıkış konusunda bize ne söylemektedir?

Buradaki olası çözüm bizce yine Sudur teorisinden hareketle mümkündür. Jung'un düalist düşüncesinde karşıtlar ayırt edilmediği takdirde bilincin oluşması imkansızdır. Ona göre bilinçdışı Ana kucağıdır. Bilinç kazanmak isteyen Baba yani Logos sonsuz bir mücadelenin sonunda oradan kurtulabilmiştir. Ona göre Logos için bilinçsizlik kötülüğün ta kendisidir. Logos bu kötülükten kurtulmak için hiçbir günahı işlemekten çekinmez. (Tıpkı olumsuz Baba arketipinin olumlu bir amaç için çocuğu Anneden ceza vb. araçlarla koparması gibi). Anne katliyle özgürleşmeye giden cesur Ruhun cezası ise karşıtını yani Anneyi/bilinçdışı bilmeden bilince varmayışıdır. Bu yüzden Logos Anneyi/ karanlık ilkeyi bilmeden bilince haiz olamaz. Zira her şey birdi ve cesaret çoklaştırdı. Sonunda ise karşıtlar sayesinde yine bir olacaklardır.<sup>39</sup>

Jung bir şeyin olması için karşıtının varlığını gerekli görür. Zira ona göre: "Karşıtlık, bir enerji potansiyeli anlamına gelir ve potansiyelin olduğu yerde, bir olaylar akışının olasılığı da vardır, zira karşıtların gerilimi denge peşindedir." <sup>40</sup> Jung'a göre madde ve Ruh nötr bir yapıdadırlar. Nötrden kastın ise hem iyiye hem de kötüye muktedir olmaları olduğunu belirtir. Ona göre kötü ve iyi göreceli tanımlar olsalar da bunlar, psişik doğanın enerji yapısındaki çelişkilere dayanmaktadır. Bu çelişkiler ise varoluş için zorunlu olduğunu belirtir.<sup>41</sup>

O halde Jung Tanrıdan çıkış konusunda diyalektik bir açıklamayı öngörmektedir. Belirlenimsiz/ bilinçsiz ilk ilkedeki Logos/madde/Baba ayrılır. Logos karşıt ilkenin alanına girmeye cüret eder. Fakat bu cüreti lanetlenmiştir ve kendisinde karşıtını taşır. Maddede/Baba Ruhun/Anne tohumu vardır. Ruhta da maddenin tohumu mevcuttur.<sup>42</sup>

Burada belirlenimsiz ilk bilinçsizlik hali Plotinos'un tanımlanamaz ilk ilkesine karşılık gelmektedir. Kollektif bilinçdışı ise yine Plotinos'un "çok ve bir" Ruh anlayışına tekabül etmektedir. O halde İslam filozoflarının da dâhil olduğu Sudurun geleneksel yorumunun aksine diyalektik bir yorum benimsenmiş gözükmektedir.

Schelling de aynı şekilde "belirlenimsiz" ilkedeki (mutlak olan Tanrı) çıkan iki ilkedeki söz etmektedir. Bunlar karanlık ilke ve ruh olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Karanlık ilke somut olana tekabül ederken Ruh soyut olana tekabül etmektedir.<sup>43</sup> Baba Tanrı tasavvurunu somut Tanrı olarak, Anne Tanrı tasavvurunu ise Ruh olarak ele alırsak Tanrıdan çıkış anlamında doyurucu bir sonuca varmış oluruz. O halde Tanrı ruh ve maddenin birliğidir. Hem sevgi hem de ihtişamlı güçtür. Hem içkin hem de aşkındır.

O halde bilişsel gelişim teorisi, diyalektik bir açıklamayı öngörmektedir. Peki, konumuz bağlamında İslam düşünce geleneğinde buna benzer bir Tanrı tasavvuruna rastlamamız mümkün müdür? Buna cevabımız olumlu olacaktır. Zira diyalektik bir açıklama olmasa da Tanrı tasavvur düzeyinde iki kutupluluğuna Tasavvuf geleneğinde işaret edilmektedir. Zira Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tanrı anlayışında buna benzer temalar bulmamız mümkündür.

Arabî *Risalet'ül Celal vel'Cemal* adlı risalesinde Tanrının çift kutupluluğuna temas etmektedir. Ona göre bazı insanlar Celali heybet olarak anlamışlardır. Onlar Tanrının kahredici

<sup>39</sup> Jung, *Dört Arketip*, 34.

<sup>40</sup> Jung, *Dört Arketip*, 103.

<sup>41</sup> Jung, *Dört Arketip*, 44.

<sup>42</sup> Jung, *Dört Arketip*, 44.

<sup>43</sup> Detaylı bilgi için bkz: Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, çev. Mehmet Barış Albayrak (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019).



özelliğine Celal demektedirler. Cemalden ise Tanrının rahmetini anlamışlardır. Arabî buna karşı çıkar ve Tanrının Celal özelliğinin kimse tarafından bilinemeyeceğini iddia eder ve Celal sıfatını Tanrının kendisini temaşa etmesi olarak ele alır.<sup>44</sup>

Arabî Tanrı sıfatlarının yalnızca temsili olduğunu ve Tanrıyla ayniliğinin söz konusu olmadığını vurgular. Ardından kimse tarafından bilinemez Celal ilkesinin hiçbir tezahürünün olmayacağını vurgular. Zira Allah'ın Celali bize yansıtılacak olursa tüm dünya yok olur. Ona göre bu dünyada bulunan kahredici olayların kaynağı yine Cemal sıfatıdır. Zira Cemal sıfatı çift kutupludur. Bir kutbunda Cemalin Celali bulunurken diğer kutupta Cemalin Cemali bulunmaktadır. İnsana birincisi iliştiğinde yani Cemale tabi Celal iliştiğinde bunu Cemal ile karşılar ve müsterih olur. Cemalin Cemali iliştiğinde ise buna Celal ile karşılık verir. Zira Cemale Cemal ile karşılık verirse bu onda bir ciddiyetsizliğe sebep olur.<sup>45</sup>

Jung'da karanlık ilke yani bilinçdışı Anne ile özdeştir. Fakat İbn Arabî'de bilinmez ilke Celal, otorite, güç ile ilişkilendirilmiştir. Buna rağmen İbn Arabî'nin bu görüşlerinde insanın iki yönlülüğüne hitap edecek hem somut hem de soyut yönlerini tatmin edecek bir Tanrı tasavvurunun bulunduğu söylenebilir. Zira isimler ve yüklemeler değişmiş olsa da yine bir karanlık ilke ve iki kutuptan söz edilmektedir. Ayrıca ilişen sığata karşılık verme konusundaki fikirleri de Anima ve Animus açısından ele alınmaya münasiptir.

### Sonuç

Çalışmamızda, tasavvur kuramlarını inceleyerek İslam geleneğinde kelam ve felsefe alanlarında Tanrı tasavvurlarını ele aldık. Bilişsel ve ilişkiyel olmak üzere iki ana Tanrı tasavvuru kuramına değindik. İlişkiyel kuram, nesne ilişkileri ve bağlanma teorisi olmak üzere iki alt teoriden oluşmaktadır. Nesne ilişkileri kuramında Baba Tanrı tasavvuru, bağlanma kuramında ise Anne Tanrı tasavvuru bulunmaktadır. Ardından bilişsel Tanrı tasavvuru kuramından bahsederek, bu kuramın Jung'taki haliyle hem Anne hem de Baba Tanrı tasavvurlarını ihtiva ettiğini göstermeye çalıştık.

Bu bağlamda, insanın ilişkiye girdiği Tanrı'yı baba veya anne Tanrı tasavvuru ile kısıtladığında, Tanrı ile bütüncül ve sağlıklı bir ilişki kurmanın zorlaştığını öne sürdük. Baba Tanrı tasavvurunun izlerini kelamın kozmolojik argümanı ve ex nihilo görüşlerinden hareketle bulmaya çalıştık. Anne Tanrı tasavvurunun izlerini ise ontolojik argüman ve Sudur teorisinde aradık.

Sonuç itibariyle, bu argümanların içerdiği Tanrı tasavvurlarının eksikliğini vurguladık ve böylesi bir eksikliğin insan gelişimine olumsuz etkilerde bulunacağını ileri sürdük. Tanrı'yı iki kutupluluğuyla kavrayamayan insanın olumsuz bir kimlik tasavvuruna sahip olacağını düşündük. Feminenliği ve maskülenliği içinde birleştiremeyen insanın aşırılıklardan kaçınamayacağını ifade ettik. Aşırı maskülenitenin ruhsuzluğu ve aşırı feminenliğin eylemsizliği, insanın kendisine dönüşü ve homojen olmasını engellemektedir.

Bütün bunlardan hareketle, bu makalede Tanrı kanıtlamaları ve Tanrıdan çıkış teorilerinin psikolojik bir eleştirisini sunmaya çalıştık. Çözüm önerisi olarak ise Tanrı'nın Ruh ve Madde, içkin ve aşkın olmasının bulgularımız açısından makul bir çözüm olabileceğini vurguladık. Tanrı tasavvurunun Jung'un bilişsel kuramındaki kutupluluğu ihtiva edebilmesi için diyalektik olarak açıklanan bir Sudur görüşünün gerekliliğini belirttik.

<sup>44</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Risaletü'l-celâl ve'l-cemâl* (Beyrut: Dâr'u İhyâu't-Terâsu'l-Arabî, 1943), 15. (*Resailü İbn Arabî* içinde)

<sup>45</sup> İbnü'l-Arabî, *Risaletü'l-celâl ve'l-cemâl*, 15-27.

## Kaynakça

Aydın, Ali Rıza. "Tanrı Algısına Jungcu Bir Bakış". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/28 (2010), 53-61. <https://doi.org/10.17120/omuifd.02522>.

Aydoğan, Hüseyin. *Plotinos Felsefesine Giriş*. Sakarya: Değişim Yayınları, 2021.

Bowlby, John. *Bağlanma*. çev. Tuğrul Veli Soylu. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2013.

Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Hüseyin Hatemî. İstanbul: İletişim Yayınları, 12. Basım, 2020.

Çetin, Özer. "Erich Fromm'da Tanrı Tasavvuru". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/3 (2018), 75-98.

Freud, Sigmund. *Totem ve Tabu*. çev. Niyazi Berkes. İstanbul: Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık, 1998.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Süleymân Dünyâ. Kahire: Darü'l-Mâarif, 1966.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. nşr. Muvaffak Fevzi el-Cebr. Dımaşk: el-Hikme, 1994.

Göcen, Gülüşan. "Geçmişten Günümüze Kadın Tasavvurunun İnançla Birlikte Seyri: Freud, Jung ve Fromm'un Kadına Dair İzdüşümleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (2019), 1121-1141. <https://doi.org/10.18505/cuid.547743>.

Hacikeleşoğlu, Hızır - Karaca, Faruk. "Ebeveyn Tutumlarının Tanrı Tasavvuru İle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2021), 195-236. <https://doi.org/10.21054/deuifd.895310>.

Hayta, Akif. "Anneden Allah'a: Bağlanma Teorisi ve İslâm'da Allah Tasavvuru". *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/12 (2006), 29-63.

Hume, David. *Din Üstüne*. çev. Mete Tunçay. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 4. Basım, 2004.

İbn Sînâ. *Kitâbu'n-Necât*. thk. Macit Fahri. Beyrut: Menşûrâtü Dâri'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982.

İbn Sînâ. *Mecmu' Resâil: er-Risâletü'l-Arşıyye*. nşr. Seyyid Zeynelabidin Musevi. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1354.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Resâilü İbn Arabi: Risâletü'l-celâl ve'l-cemâl*. Beyrut: Dâr'u İhyâu't Terâsu'l Arabî, 1943.

Jung, Carl Gustav. *Analitik Psikoloji Sözlüğü*. çev. Nur Nirven. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.

Jung, Carl Gustav. *Dört Arketip*. çev. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.

Jung, Carl Gustav. *Feminen Dişillik'in Farklı Yüzleri*. çev. Tuğrul Veli Soylu. İstanbul: Pinhan Yayınları, 5. Basım, 2021.

Kant, İmmanuel. *Ethica – Etik Üzerine Dersler*. çev. Oğuz Özgül. İstanbul: Pencere Yayınları, 2007.

Kaval, Musa. "Mevlâna'nın Bakışıyla Çile ve Gözyaşı". *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2010), 90-99. <https://doi.org/10.12780/UUSB74>

Kısa, Cihad. *Nesne İlişkileri Kuramı ve Tanrı Tasavvuru*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "C. G. Jung'un Tanrı Anlayışı". *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/14 (2013), 15-26.

Schelling, F. W. J. *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*. çev. Mehmet Barış Albayrak. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2019.

Schopenhauer, Arthur. *Din Üzerine*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2011.

Semerkandî, Alâeddin. *Bağrû'l-'ulûm*. thk. Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Stevens, Anthony. *Jung*. çev. Ayda Çayır. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.

Usluoğulları, Betül vd. "Her Yönüyle Mikrokimerizm". *J Clin Obstet Gynecol* 23/2 (2013), 92-98.

E-ISSN : 3023-4417

Makale Türü: Araştırma Makalesi  
Article Type : Research Article

Yıl: 2024 Sayı: 3



Yayın Tarihi: 15.10.2024

Geliş Tarihi : 02/08/2024

Kabul Tarihi: 01/10/2024

Year: 2024 Issue: 3

# Kadın'ın Varlıksal Değeri ve Toplumdaki Varoluşuna Dair Alternatif Bir Düşünce: Ali Şeriatî Örneği

*An Alternative Thought on Women's Wealth Value and Their Existence in Society: The Example of Ali Shariati*

Faruk Toy

Mardin Artuklu Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümünde Lisansüstü Öğrencisi  
Mardin Artuklu University, Department of Philosophy and Religious Sciences, Graduate Student

bakir\_2163@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0002-4287-1878>

## Atıf/Citation

Toy, Faruk. "Kadın'ın Varlıksal Değeri ve Toplumdaki Varoluşuna Dair Alternatif Bir Düşünce: Ali Şeriatî Örneği".  
*Nous Academy Journal* 3 (2024), 32-47. <https://doi.org/10.5281/zenodo.13919999>

CC BY-NC 4.0



Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial License altında lisanslanmıştır.

This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

## İntihal/ Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism detected.

## Araştırma & Yayın Etiği/Research & Publication Ethics

Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiştir. Yayın etiği ihlalleri yazarın sorumluluğundadır.

This article has been reviewed by at least two referees. Violations of publication ethics are the responsibility of the author(s).



## Öz

Kadınların, tarih boyunca çocukların eğitimi ve kültürel değerlerin aktarımı gibi önemli roller üstlenmelerinin yanı sıra aynı zamanda toplumun vazgeçilmez bir unsuru oldukları yadsınamaz bir vakiydir. Buna rağmen, günümüz bazı aile ya da toplumlarında olduğu gibi tarihin birçok döneminde de erkeğin gölgesinde kalmış ve öteki olarak lanse edilip ikincil konumda olmuştur. Bununla beraber büyük ölçüde sosyal hayattan soyutlanmış ve özgürlüğü kısıtlanıp etkisizleştirilmesine rağmen toplumsal düzenin sağlanması gibi birçok sorumluluk yine kadına yüklenmiştir. Bu durumu uzun yıllar boyunca bir alın yazısı olarak telakki eden kadın, genellikle kendisinden güçlü olan erkeğin ya da “erkekçe” yorumlanan dinin boyunduruğu altında sömürülmüştür. Sanayi devrimi ile birlikte kadınların iş gücüne katılmasıyla beraber sosyal ve ekonomik bağımsızlıklarını kazanmaları için bir fırsatın ortaya çıktığı söylenebilir. Yine 20. yüzyılın ortalarından itibaren kadınlar, eğitim, iş gücü, sağlık ve sosyal hizmetler alanlarında önemli kazanımlar elde ederek özellikle feminist hareket sayesinde, toplumsal cinsiyet eşitliği ve kadın hakları konusunda büyük bir etki yarattığı göz ardı edilemez. Ancak yine de bütüncül varoluşunu gerçekleştiremeyen kadının toplumdaki konumu ve bu konumun olabildiğince iyileştirilmesi, İranlı bir düşünür ve sosyolog olarak, toplumsal ve dini konulardaki derin analizleriyle tanınan Ali Şeriatî'nin perspektifinden sunulmaya çalışılmıştır. Şeriatî, İslam düşüncesini ve kadınların rolünü yeniden yorumlayarak, kadınların toplumda eşit haklara sahip olmalarını savunur. İslam'ın kadınlara yönelik adalet ve eşitlik vurgusunu ön plana çıkarır. Bununla beraber kendisi, kadının toplumsal rolünü vurgulayarak, sadece aile yapısının bir parçası olmadığını, aynı zamanda toplumun varoluşunu gerçekleştirebilmesi için de kadının kendi varoluşunu gerçekleştirmesini gerektiği hususunu kritik bir ön şart olarak belirtmiştir. Düşünürümüzün, söz konusu sorunun üstesinden, ancak alışlagelmiş ataerkil ve irrasyonel olan din anlayışlarından sıyrılıp ve sömürü düzenine dayanmakla beraber tanrısız bir hayat fikrine yelken açan batı kaynaklı fikirlerden uzak durularak gelinebileceğini yönündeki düşünceleri belirtilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kadın, Dinî Gelenek, Toplumsal Değişim, Ali Şeriatî

## Abstract

It is an undeniable fact that women have played important roles throughout history, such as the education of children and the transmission of cultural values, as well as being an indispensable element of society. Nevertheless, in many periods of history, as in some families or societies today, women have remained in the shadow of men and have been labeled as the other and have been in a subordinate position. In addition, although she has been largely isolated from social life and her freedom has been restricted and neutralized, many responsibilities such as maintaining social order have been imposed on women. For many years, women have considered this situation as a fate and have been exploited under the yoke of the stronger man or religion interpreted as “manly”. It can be said that with the industrial revolution, women's participation in the labor force created an opportunity for them to gain social and economic independence. Again, it cannot be ignored that since the mid-20th century, women have made significant gains in the fields of education, labor force, health and social services and have made a great impact on gender equality and women's rights, especially thanks to the feminist movement. However, despite all this, that is to say, although women have resorted to different ways to realize their existence and to show the value of their existence, it cannot be said that they have fully achieved this. This is because women's existence is not only an individual experience, but also the result of social dynamics.

Therefore, in this study, in general, how the existential value of women in ancient and modern societies has been shaped, as well as the traditional oppressive and patriarchal understanding of religion, especially among Muslim women, or the role-models of women who assimilate the “savior” ideas put forward under the name of “progressivism” are mentioned. However, the position of women in society and the possible improvement of this position is presented from the perspective of Ali Shariati, an Iranian thinker and sociologist known for his deep analysis of social and religious issues. Shariati reinterprets Islamic thought and the role of women, advocating for women to have equal rights in society. He emphasizes Islam's emphasis on justice and equality for women. However, she emphasizes the social role of women, stating that they are not only a part of the family structure, but also a critical prerequisite for the realization of society's existence. In other words, he believes that women must become conscious and take an active role in society. Our thinker has stated that the problem in question can only be overcome by getting rid of the usual patriarchal and irrational understanding of religion and staying away from western ideas that are based on the exploitation order and sailing to the idea of a godless life. In addition, our thinker's alternative vision of the position of Muslim women in social life has been tried to be explained with Islamic and humanitarian examples. The value of women has undergone a continuous evolution from past to present. This process continues with women demanding their rights, contributing to social changes and realizing their potential as individuals. In particular, the quest for equality and justice emphasized by our thinker continues to have a profound impact on the value of society as women's own values are revealed. It is thought that this study will contribute to the literature in terms of clarifying the value judgments produced about the existence of women and having a consensual opinion on this issue.

**Keywords:** Woman, Religious Tradition, Social Change, Ali Shariati

## Giriş

İnsanlar, modern toplumların sürekli değişen ekonomik, sosyal ve kültürel dinamikleri ile geleneksel toplumsal yapıları ve buna bağlı olarak da alışılmış cinsiyet rollerini sorgulama eğilimindedir. Özellikle İslam toplumlarında, mümin kadının sosyal hayattaki konumu tartışmalı olmakla beraber kadın mevzuu, geleneksel dini algılarla tanınan İslam dininde, bazı düşünürlere göre “İslam'ın yumuşak karnı”dır. Bu anlayışa göre İslam toplumu, kadının sosyal hayattaki olması gereken konumunu ne yazık ki tam anlamıyla tasavvur edememekle beraber, konuyu ataerkil bir tarzda ele almıştır. Bu çalışmanın araştırma yöntemi olarak önce kadının varoluşu ve varlıksal değerine ilişkin geleneksel, modern ve dinî bakış açılarını –bir makale çalışmasına sığdırılabilecek düzeyde- olabildiğince irdeleyip ifade etmeye çalışacağız. Daha sonra Ali Şeriatî'nin (1933-1977) kadın hakları ve rolü üzerine geliştirdiği düşüncelerin neler olduğu ve Şeriatî'nin kadın konusundaki görüşleri, geleneksel İslam yorumlarından ve modern sosyal yaklaşımlardan nasıl ayrıştığını belirtmeye çalışacağız. Elde edeceğimiz veriler çerçevesinde Ali Şeriatî'nin kadın konusundaki düşünceleri, aslında hem geleneksel İslam anlayışını eleştirdiğini hem de modern toplumsal yapılar için öneriler sunduğunu göstermeye çalışacağız.

Toplumsal hayattaki kadının varoluşu, ya geleneğe bağlı kalıp onun birey olma vasfının elinden alınarak ya da “ilericilik” anlayışlarıyla kadını öz kimliğinden uzaklaştırarak sağlanmaya çalışılmıştır. Ancak kadının, hem birey olma vasfını koruması hem de öz kimliğinden uzaklaşmayacak şekilde özellikle sosyal hayatta varoluşunu gerçekleştirmesi mümkündür. Ali Şeriatî'nin Tanrı'nın adaleti ve tevhidin sağlanması anlayışı çerçevesinde mümin kadının sosyal hayattaki konumunu ele alacağız. Şeriatî ve kadın konuları farklı çalışmalarda irdelenmişse de bu

çalışma yani Şeriatî'nin düşünceleri bağlamında kadın konulu çalışmamızın literatüre katkı sağlayacağını düşünmekteyiz. Son zamanlarda istismar edilen "Müslüman kadın" mevzusuna bir açıklık getireceği varsayıldığında çalışmanın mütevazı bir öneme haiz olduğu düşünülecektir.

Şeriatî'nin öncelikle kendi toplumunda özellikle de dönemin üniversite gençliği tarafından tanınmasını ve sözlerinin dikkate değer bulunup muhataplarınca içselleştirilmesi Hüseyiniye-i İrşad'da verdiği dersler sayesinde.<sup>1</sup> Bu derslerde genel olarak Müslümanların özel olarak da kadınların sorumluluk bilinciyle hareket etmeleri gerektiğini ve geleneksel toplum tarafından dayatılan kalıpların dışına çıkmaları için tarihsel şahsiyetlerden sık sık örnekler sunmuştur.<sup>2</sup> Ancak Şeriatî'nin perspektifinden kadının sosyal hayattaki konumunu ele almadan önce kadının varlık değeri ve sosyal hayattaki konumuna dair geleneksel ve modern bakış açılarının yaklaşımlarına genel hatlarıyla değinmek, meselenin açıklığa kavuşması bakımından önem taşımaktadır.

### **Geleneksel Bakış Açısına Göre Kadının Varlık Değeri ve Sosyal Hayattaki Konumu**

Günümüzde Müslüman kadınına bakış açısının, tarihi mirasın bir kalıntısından bağımsız olamayacağı açıktır. Kadının varlıksal değerinin, bilinen ilk çağlardan itibaren çocuk doğuran bir makine ve cinsel dürtüleri tatmin eden bir cinsel obje olarak şekillendiği görülmektedir.<sup>3</sup> Erkeğin kadına göre hem ekonomik hem de fiziksel üstünlüğü, kadını aile ve sosyal hayatta boyunduruğu altına almasına vesile olmuştur. Dolayısıyla birey anlamında kadın ve erkek eşitliğinin olmadığı veya olamayacağı anlayışı bu gerekçeler ile "haklılık" kazanmıştır. Bu anlayışta bir aile kurumunda kadının erkeğe sadakati mutlak anlamda olması istenirken, erkek ise iktisadi gücü el verdiği ölçüde sınırsız kadınla beraber olma hakkına sahiptir.<sup>4</sup> Çünkü hâkim anlayışta erkek mülkün gerçek ve tek sahibi olarak görülürken kadın, hiçbir şeye sahip olmayan, olamayan ve tüketen bir varlıktır. Dolayısıyla böyle bir "yükün" herhangi bir talepte bulunmaya hakkı yoktur. Zaten kocası bu "yükün" varlığına yalnızca kendi çocuğunu büyütme için tahammül etmiştir.<sup>5</sup> Bu durum daha sonra tarih sahnesine çıkan birçok medeniyette de olumlu anlamda bir değişmeye uğramamıştır. Sözelimi eski Yunan'da kadının kendinden bir değeri olmadığını, kocasının onu istediği kadar kullanıp daha sonra bir şekilde bir başkasına hediye etmek suretiyle bir mülk olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Bununla beraber kendisi köle olmamakla beraber köle statüsünde görülerek asla bir miras hakkına sahip olamadığı anlaşılmaktadır.<sup>6</sup>

Eski Roma'da da söz konusu durum pek farklı olmadığı görülmektedir. Kız, baba evinde babanın mutlak hâkimiyetinde iken evlilik sonrasında ise bu hâkimiyet bir sözleşme ile kocaya geçerdi. Eğer kadın bir kazanç sağlamışsa ve baba evinde ise bu kazanç babaya, koca evinde ise kocaya geçerdi, dolayısıyla burada da kadının herhangi bir söz hakkı olduğu görülmemektedir.<sup>7</sup> Hindistan'da ise kadının durumu 19.y.y sonralarına kadar oldukça kötü idi. Özellikle kadının kocası öldükten sonra kendisi ile beraber diri olarak yakılması tam bir vahşet örneği sayılabilir. Bununla beraber yine bu kültürde kadın; zehir örümcek hatta cehennemden bile daha kötü sayılırdı.<sup>8</sup> Hristiyanlık dininde kadın, şehvete düşkün, baştan çıkarıcı ve şeytani özellikler taşıyan

<sup>1</sup> Ümit Özcoşar, *Ali Şeriatî'nin Sosyoloji Anlayışı* (Mardin: Artuklu Üniversitesi, 2014), 6.

<sup>2</sup> Ali Şeriatî, *Bütün Eserleri 21 Kadın (Fatıma Fatımadır)*, ed. Hicabi Kırlangıç - Derya Örs, çev. Esra Özlük (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 100-112.

<sup>3</sup> Richard Lewinshon, *Cinsi Âdetler Tarihi*, çev. Ender Gürol (İstanbul: Varlık, 1966), 6.

<sup>4</sup> Lewinshon, *Cinsi Âdetler Tarihi*, 14.

<sup>5</sup> Lewinshon, *Cinsi Âdetler Tarihi*, 18.

<sup>6</sup> Ziya Kazıcı, "İslâm'da Kadın: (Bir Mukayese)", *İlahiyat Akademi* 11 (2020), 59.

<sup>7</sup> Kazıcı, "İslâm'da Kadın", 60.

<sup>8</sup> Kazıcı, "İslâm'da Kadın", 67.

bir yaratıktır. Hatta bu anlayışta öyle ilahiyatçılar olmuştur ki kadınların, sırf kadın olduklarını anımsadıkları an bile utanmaları gerektiğini düşünmüşlerdir.<sup>9</sup> Bunu farklı anlayış ve davranışlarda apaçık bir şekilde görebiliriz. Mesela sebep olarak var olmalarını annelerine borçlu olan Katolikler akşam duasında: “*günahla düşmüşüm annemin karnına, günah işlemiş annem bana gebe kalırken*” ifadelerini kullanmaktan çekinmezler.<sup>10</sup> Toplumda zaten var olan ataerkil düzene ek olarak Hristiyan dini algılarla da şekillenen kadın tasavvuru, kadını sürekli dizginlenmesi gereken bir varlık olarak görmüştür. Özellikle Âdem ile beraber cennetten kovulmalarına sebep olan “Havva'nın ayartıcılığı” tüm kadınlara teşmil edilmiştir.

Yahudilikte de kadının konumu pek farklı olduğu söylenemez. Her ne kadar söz konusu kimliğin taşıyıcısı olarak kadın temele alınmış ve temel öğreti niteliği taşıyan kitapların pasajlarında kadın ve erkeğin birbirlerini tamamlayıcılığı özellikleri vurgulanmışsa da, yine bu dinin otorite kabul edilen temel kitaplarında kadın ikincil konumda ve akli olarak yetersiz görülmüştür. Akli olarak yetersiz görülen kadının dini bir eğitim alması bile boş bir çaba olarak ifade edilmiştir. Kadınlığın doğal yapısında bulunan regl gibi fizyolojik durumlar ve örtünme vecibesi Havva'nın işlediği günahın kalıcı bir sonucu olarak anlaşılmıştır. Özellikle kadının regl dönemlerinde “pislik” bir varlık olduğuna işaret edilmiş, bunun yanında söz konusu dönemde kendisinin dokunduğu tüm nesnelere de pis olacağı düşünülmüştür. Kadının birçok açıdan asli kusurlu olarak addedilmesi, yine bu dine mensup erkeklerin sabah duasında kendilerinin kadın olarak yaratılmış olmamalarından dolayı Tanrı'ya şükür etmeleri ile de görülebilmektedir.<sup>11</sup> Burada dikkate değer husus erkek olmanın daha üstün sayılmasından çok, kadın olmanın zilletin bir tezahürü olduğu düşüncesidir.

Son ilahi din olan İslam'ın doğduğu topraklarda kadınların varlıksal değeri, biraz önce belirtilen medeniyet ve dinlerdeki kadınların durumuyla benzerlikler taşıdığı görülmektedir. İslam her ne kadar bazı yapısal reformlarla kadınlara zulüm edilmemesi gerektiği, erkeğe göre az olsa da miras hakkına ve kendisine ait mülke sahip olabileceği gibi bazı hakları tanımışsa da, kadını ataerkil düzenin hegemonyasından tam anlamıyla kurtaramayıp, onu sosyal hayattan tecrit ettiğini iddia edenler olmuştur. İslam'ın kadına bakışı hakkında bu kaniya varan Teslime Nesrin, Fatima Mernissi ve Fetna Ait Sabbah gibi birçok düşünür, İslam'ın daha fazla yapısal reforma ihtiyacının olduğu kanaatinde dirler.<sup>12</sup> Bunun gerekçesi şudur; İslam, idealleri olan özgürlük, adalet ve eşitliğe çağrı yaparken, İslami hukukun biçimlendiricileri ve sosyal yapılar onların gerçekleştirilmesini engellemiştir. Bunun yerine, bu normlar, bazı temel varsayımlara dayanan birtakım teolojik, yasal ve sosyal teoriler yoluyla İslam hukukuna yerleştirilmiştir. Çünkü bu konuda geleneksel hukukun temelinde kadın erkektendir ve erkek için yaratılmıştır; kadınlar erkeklerden daha düşüktür; kadınların korunması gerekir; erkekler koruyucudurlar ve kadınların koruyucusudurlar; erkek kadın cinselliği farklıdır ve kadın, toplumsal düzen için tehlikelidir.<sup>13</sup> Bu açıdan değerlendirildiğinde İslam toplumundaki geleneksel anlayışa göre sosyal hayatta mekânların asıl sahibi sadece erkeklerdir. Kadınların alanı ise sadece aile ve akraba ziyareti ile kutsal sayılabilecek, türbe gibi ziyaretler ile sınırlıdır. Dolayısıyla kadınlar belirtilen yerlerin

<sup>9</sup> Lewinshon, *Cinsi Âdetler Tarihi*, 88.

<sup>10</sup> Lewinshon, *Cinsi Âdetler Tarihi*, 109.

<sup>11</sup> Salime Leyla Gürkan, *Yahudilikte Kadın*, ed. Saliha Okur Gümrükçüoğlu (İstanbul: KADEM Kadın ve Demokrasi Derneği, 2021), 16.

<sup>12</sup> Fatmagül Berktaş, *Tektanlı Dinler Karşısında Kadın: Hıristiyanlık'ta ve İslamiyet'te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım* (Beyoğlu, İstanbul: Metis Yayınları, 1996), 113.

<sup>13</sup> Ziba Mir Hosseini, “Müslüman Kadınların Eşitlik Arayışı: İslam Hukuku ve Feminizm”, çev. Saadet Altay, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* 11/2 (2019), 1052.



dışında mesela erkekler gibi bir kafe ya da farklı bir sosyal ortamda görünmesi kadının eleştirilmesi ve aşağılanması için yeterli sayılacaktır.<sup>14</sup>

Geleneksel İslam anlayışında kadına bu şekilde yaklaşmalar olduğu bir vakıya olsa da bütün geleneği böyle değerlendirmek mümkün değildir. Ayrıca İslam'da teori ile pratik arasında dinin özü ile kültürel ve geleneksel unsurlar arasında ayırım yapılamadığı için birtakım yanlış uygulamaların dinde varmış gibi kabul edildiği görülmektedir. Özellikle de dinin tevarüs edildiği toplumlarda kalıplaşmış ve bir kültür haline gelmiş sosyal muamele, dinî hukuku belirleyen normatif bir nitelik kazanmıştır.

### **Modern Batı'nın Perspektifinden Kadının Sosyal Hayattaki Konumu**

Tarihsel süreç içerisinde baktığımızda kadın, genellikle erkeğin gölgesinde kalmış ve bir birey olarak varlığını topluma bir türlü kabul ettirememiştir. Burada şunu hatırlatmak faydalı olacaktır. Aslında bugün bile bazı yerlerde geleneksel algıyı özümseyen yani toplumdan tecrit edilmiş veya edilgen hale gelmiş/getirilmiş birçok kadın, bu durumu "takvaya uygun olan" şeklinde değerlendirmektedir. Ancak genel olarak toplumsal hayatta meydana gelen değişimler, kadının farklı şekillerde "varoluşunu" mümkün kılmıştır. Sözelimi Paris tiyatrolarında on sekizinci yüzyılda, perdeyle kapalı, içinde rahat divanlar olan localar bulunuyordu. Opera kızları, koro kızları ve bale topluluğu üyelerinden sadece dans etmeleri ve şarkı söylemeleri beklenmiyor, aynı zamanda loca kiralyayan tiyatronun müdavimlerine güzelliklerini sunmaları da isteniyordu.<sup>15</sup> Hristiyan batı toplumunda kötülüğün kaynağı olarak görülen kadın, şimdi ise bedeni ve cazibesıyla ekonomi düzenin ayrılmaz bir parçası olarak görülüyordu. İktisadi gücü elinde bulunduranlar bu düzeni sağlamaya çalışırken de ekonomik sebeplerinin üstünü örtterek geçmişte değersizleştirilen veya şeytanlaştıran kadına, varlığının asıl mahiyetini görmesi ve bununla gururlanması için bir "fırsat" veriyordu. Batı dünyasının kadına bakışı bu şekilde değişmeye başlarken İslam toplumlarındaki kadına bakışın yansımaları da farklılaşmaya başladı. Özellikle yenilgiye uğratılan ve işgal edilip sömürgeleştirilen Müslüman ülkeleri, medeniyet ve insan hakları konusunda galip devletlerden daha aşağı olduğuna inandırılmak istenirken, kendi kadınlarına hediye ettikleri yeni varoluşu Müslüman kadınlarına dayatmak istiyorlardı. Sömürgeleştirilen ülkelerdeki işgali meşru göstermek adına şehvet düşkünü Müslümanlar dışlandı ve kötü talihli Müslüman kadınlar için timsah gözyaşları aktıldı. Müslümanlar ise buna karşılık, akli olarak izah edilemeyen geleneksel kadın tasavvurunu savunmaya çalıştılar. Örneğin, erkeğin harem düşlerini kurmasının, onu gizli metresler tutmaya zorlamaktan daha iyi olduğunu ileri sürüyorlardı. Dikkat edilirse Müslüman kadının seçmesi için öne sürülen bu acımasız tercihler, hala Müslüman kadının toplumsal konumunu belirlemeye çalışmaktadır.<sup>16</sup>

18. yüzyılın sonlarına doğru kadınların toplumsal konumlarında belirgin değişimler gözlenmektedir. Gitgide burjuvalaşan bir toplumda daha az sayıda kadın aileleri ile beraber çalışmakta, genel yönelim ise yabancıların bulunduğu iş alanlarına kaymaktadır. Bununla beraber yine bu dönemde kadınlara yönelik eğitim olanakları artmış ve eğitim gören kadın sayısında ciddi bir artış yaşanmıştır. Özellikle kadınların eğitim ile kendilerine layık görülen geleneksel rolden uzaklaşabileceğini belirtmeye çalışan Mary Wollstonecraft'ı, kadının toplumdaki varoluşuna

<sup>14</sup> Fatima Mernissi, *Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza*, çev. Aytül Kantarcı (Ankara: Epos Yayınları, 2003), 71-72.

<sup>15</sup> Lewinshon, *Cinsi Âdetler Tarihi*, 191.

<sup>16</sup> Fatima Mernissi, *Peçenin Ötesi (İslam Toplumunda Kadın Erkek Dinamikleri)*, çev. Mine Küpçü (İstanbul: Yayınevi Yayıncılık, 1995), 31-32.

önemli katkılar sunan ilk kişilerden biri olduğu söylenebilir.<sup>17</sup> Genel anlamda feminizmin tarihine bakıldığında, birçok faktörün etkili olduğu görülür. Bunlar arasında ekonomik değişimler, sanayileşme süreci, savaşlar, eğitim olanaklarının genişlemesi, kadınların siyasi katılımı gibi unsurlar bulunmaktadır. Örneğin, sanayi devrimi döneminde kadınlar, daha fazla endüstriyel işgücü olarak yer aldıklarında ve onların toplumsal rollerini yeniden değerlendirmelerine yol açtığında, bu durum feminizm hareketi için bir zemin oluşturmuştur. Toplumsal değişim sonucu zaten geleneksel ataerkil baskının altında bulunan kadın bunun yanında neredeyse karın tokluğu karşılığında çalışan bir iş gücü ve bedensel cazibesi ölçüsünde var olan bir bireydir.

İçtimai hayatta oluşan bu ve benzeri gerekçeler sonucunda bir tepki olarak doğan feminizm, kadınların özgürleşmesi, baskı altında tutulmalarının engellenmesi, haklarını meşrulaştırılması, kamusal veya özel alandaki eylemlerinde ve faaliyetlerinde erkekler ile eşit haklara sahip olma taleplerini kapsayan bir yaklaşım olarak ifade edilebilir.<sup>18</sup> Feministler, kadını birey olarak edilgen bir tavra sahip olmasını sağlayan ve erkeğe anlamsız bir güç ile destekleyen geleneksel rollerin değişmesi gerektiğini savunurlar. Çünkü özellikle kadından beklenen cinsiyet rolleri kadının takatinin üstündedir. Erkekten ailenin geçimini sağlayan duygusuz ve sınırlı, kadından ise pasif, bağımlı, ev hanımı olarak ikincil bir rol beklenmektedir. Eğer bir kadın bu rol beklentilere uymaz ve standartlarını kendince yorumlarsa, toplum tarafından sapkın olarak nitelendirilmektedir. Eğer kadın, aile ve toplumdaki bu beklentilere uyarsa bu kez de özünde olan, toplumun ona değer vermemesinden doğan doyum eksikliği ile mutlu olamayacaktır. Sherman, Simone de Beauvoir'ın dediği gibi, hayatları adanmışlıkla geçecektir. "...ev kadınları hiçbir yaratıcı, aşkın uğraş ümitleri olmadan, yaşamlarını steril bir tekrara adanmışlardır. Yaşamları, kocalarının projeleri aracılığıyla dolaylı olarak yaşatılır."<sup>19</sup> Gelenekten tevarüs edilmiş kadının cinsine ait bu rol toplumun önemli bir kısmı tarafından gümümüzde bile ciddi bir şekilde özümsemiştir.

Bununla beraber feministlerin aksine kadının ikincil konumda olmasının biyolojik bir zorunluluk olduğunu dillendiren bazı düşünürler, geleneksel roller ile sınırlandırılmasının kaçınılmaz olduğunu ifade ederler. Kadının biyolojik olarak doğurma, emzirme gibi sahip olduğu biyolojik sınırlılıklar ile bunların doğal sonucu olarak dışarıyla fazla açık olamamaları ve ev işleri ile sınırlı kalmalarından dolayı hiçbir şekilde erkekler ile aynı şartlarda eşit bir konuma ulaşamayacaklarını ifade etmişlerdir.<sup>20</sup> Aslında dikkatle incelendiğinde feminist hareketin kökeni "Aydınlanma" sonrası serbestlik ve eşitlikçi reformunda bariz bir şekilde görülmektedir. Bu dönemde başlayan bireycilik furyası kişinin Tanrı ile olan ilişkisinin yerini aldı. Dolayısıyla bu harekete yöneltilen en büyük eleştirilerden biri de, halife olarak gönderilen beşer türünün Tanrı ile ilişkisini kestiği yönündedir. Yani bu anlayışta kadının Tanrı ve ebedilikle ilişkisi dikkate alınmadan, kadını meta seviyesine indirgediği belirtilmiştir.<sup>21</sup>

Yirmi birinci yüzyılın başlarında özellikle televizyon dizilerinde kadınların hangi konumu benimsemeleri gerektiğiyle ilgili baskın olan iki kadın tipolojisini görmek mümkündür. Bunlardan biri her şeyini ailesi için feda eden cefakâr annedir. O eğitim yoksunu olup genelde iş hayatında

<sup>17</sup> Margaret Walters, *Feminizm*, çev. Hakan Gür (Ankara: Dost Kitabevi, 2009), 47.

<sup>18</sup> Gün Taş, "Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihsel Süreçleri Ve Dönüşümleri", *Akademik Hassasiyetler* 3/5 (2016), 165.

<sup>19</sup> Pervin Demirulus, *Dinsel Rol Gerilimi: Kadın Din Eğitimcilerinin Kadınla İlgili Din Algıları Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (İzmir - Van Örneği)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2013), 46.

<sup>20</sup> Demirulus, *Dinsel Rol Gerilimi: Kadın Din Eğitimcilerinin Kadınla İlgili Din Algıları Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (İzmir - Van Örneği)*, 35.

<sup>21</sup> Harry Oldmeadow (ed.), *Geleneğe İhanet: Modernitenin Manevî Krizine Dair Makaleler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 218-219.

yoktur, eve hapsolmuştur ve bireysel taleplerinden vazgeçip, kendisini adeta ailesine vakfetmiştir. Diğer taraftan birey olarak herhangi bir kutsal olmayan, başına buyruk eğitilmiş ve kariyer sahibidir. Dolayısıyla bu dizilerde görülen o ki, bireyin kendisinde mündemiç bulunması gereken merhamet ve vefa erdemleri ile sahip olunması gereken eğitim ve sosyal sorumluluk olguları iki farklı anlayışta aralarında kalın bir çizgi çizilmiştir.<sup>22</sup> Bunla beraber kadının varoluşunu farklı şekillerde de görmek mümkündür. Bedeni veya aldığı eğitim ile beraber yapmış olduğu tüketimle de var olmaya çalışan kadını figürü, kapitalizmin yeni bir projesi olarak öne çıkmaktadır. Burada özellikle toplumda soyutlanan eğitimden yoksun ya da ilgisiz kalmış değer açısından hiçbir yerde kıymet görmeyen kadın varoluşunu sürdürmek için kendini tüketim ile avutmaktadır. Bu bağlamda, tüketim toplumunun ideal kadın tiplerini kadını etkisi altına almakta, parçalı, değişken, kırılabilir kadın kimlikleri yaratmakta ve bir bakıma da gerçek kadın kimliğinin ne olduğunu ortaya koyamamaktadır.<sup>23</sup>

Ontolojik olarak kadın ve erkeğin aynı türün bireyleri olmaları onlardan beklenen tüm edimlerin de aynı olmasını gerektirmez. Dolayısıyla birçok özellik hem fiziksel hem de duygusal anlamda farklı boyutlarda ve farklı şekillerde tezahür eder. Bu cinslerin doğal yapılarından dolayı hayatın her alanında bu farklılığı görmek mümkündür. Dolayısıyla kadın ve erkeğin cins olarak farklılığını gözetmeden eşitlik temelinde yapılması düşünülen her düzenleme farklı bir problemi gündeme getirecektir. Nitekim zaman içerisinde kadına dair problemlerin çözümü olarak görülen feminizme yüklenen anlamın farklılaşması bu durum bir göstergesi sayılabilir. Dolayısıyla sosyal hayatta Müslüman kadın kimliğinin belirginleşmesi, ne kalıplaşmış dinî-ataerkek gelenekle ne de toplumsal değişimin etkisiyle tepkisel olarak ortaya çıkan feminizm ile mümkün olamamaktadır. Bu bağlamda Şeriatî'nin konu hakkındaki düşünceleri çerçevesinde günümüz Müslüman kadının toplumsal hayattaki olması gereken konumunu açıklamaya çalışacağız.

### **Şeriatî'nin Perspektifinden, Gelenek ve Modernite Kışkıracısındaki Kadın**

Şeriatî'nin düşünce dünyasından meseleyi irdelemeden önce kendi fikirlerinin hangi temeller üzerine inşa edildiğini bilmemiz daha faydalı olacaktır. Şeriatî, kişiliğini şekillendiren ana unsurun vatanı veya Avrupa'da gördüğü eğitim değil, doğrudan doğruya hayatında hiç eskimeyen ve değişmeyen İslam ve tevhit inancı olduğunu ifade etmiştir.<sup>24</sup> Başka bir deyişle bütüncül ve kapsamlı bir şekilde tevhit anlayışını hayatının neredeyse tüm aşamalarında hâkim kılmaya çalışmıştır. Tanrı'nın bir ve adil olduğu fikri, kendisinin ilgilendiği birçok mevzuda olduğu gibi mümin kadının toplumdaki konumunun "sahih" olarak belirlenmesinde de etkili olmuştur.

Tanrı'nın adil olması, Şeriatî'ye göre yeryüzünde hakkı olana hak ettiğini vermek yani haksızlık ile mücadele edilmesi demektir. Ayrıca zulüm ve eşitsizliğin Hak'tan kaynaklanmayacağını bilmektir. Tanrı'nın dünyayı adalet temeli üzerine bina ettiğini kavramaktır. Genel anlamda sınıfsal farkların, özel olarak da kadına yönelik olumsuz bakış açılarının Tanrı'nın adalet düzeninde olmaması Şeriatî'nin böyle bir tanımlama yapmasına vesile olmuştur.<sup>25</sup> Çünkü kendisine göre günümüzde her ne kadar eşitlik, adalet, kardeşlik, Tanrı'nın hâkimiyeti, Tanrı'nın ve toplumun sosyal özdeşliği, takva dışında bütün değerleri reddetme, beşeriyetin irki birliği ve bireyin özgürlüğü gibi toplumsal değerleri yansıtan kavramların içi

<sup>22</sup> Birsan Banu Okutan, *Türkiye'de Popüler Kültür ve Din İlişkisi: Kadın Üzerine Bir Araştırma (İstanbul Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2012), 98.

<sup>23</sup> Okutan, *Türkiye'de Popüler Kültür ve Din İlişkisi*, 70.

<sup>24</sup> Yunus Demir, *Ali Şeriatî'nin Düşüncesinde Batı Eleştirisi* (Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, 2023), 65.

<sup>25</sup> Demir, *Ali Şeriatî'nin Düşüncesinde Batı Eleştirisi*, 31.

boşaltılmış ise de aslında bu kavramlar mazlum halklara öncülük eden İslam'ın temel önermeleridir.

İslami bakış açısıyla hareket eden Şeriatî, düşüncelerini genel olarak öze dönüş olarak tanımlamış ve çeşitli açılardan yaptığı değerlendirmelerle geleneksel anlayıştan farklı bir çizgide yer almıştır. Ancak kendine dönmek, eski, pörsümüş fikirlere dönmek kendi modeli çerçevesinde sıkışıp kalmak değildir.<sup>26</sup> Böyle bir düşünsel tavrın oluşumunda Avrupa ve Avrupalı fikirlerin temel bir etkisinin olmadığını böyle bir fikrin yeni bir şey olmadığını aksine İslam'ın özünde mündemiç olduğunu ifade ederek farklı ideolojilerden öğrenmediğini vurgular.<sup>27</sup> Şeriatî'nin öze dönüş temellendirmesi, kavramları yeniden yorumlayıp sistematik hale getirilmesiyle ortaya çıkmakta ve kavramlara yüklediği anlamlarla yenilikçi bir İslami anlayışı kastetmektedir. Çünkü din olarak tercih ettiği İslam'ı sosyal hayattan kopuk ve salt inanç ibadet eksenli bir din olarak görmediğini aksine İslam'ın hayatın tümüne her anlamda renk vermesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>28</sup> Çünkü Şeriatî İslam dinini, fitratın bütünlüğüne birebir uyan bir din olarak görmüştür. Şeriatî bu kutsal öğretinin diğer beşeri ideolojilerden farkını ise doğuştan gelen özelliklerinin insan fitratı ile sıkı bir uyum içinde olmasıyla ilişkilendirmiştir. Şeriatî'ye göre İslam, kusursuz bir metotla tüm sınıf ve insanlığı, hiçbir noktayı ihmal etmeden herhangi bir kesimi dışlamadan düzeltme ve geliştirme amacıyla hareket etmektedir.

Yeryüzünde var olan her din için bu iddiayı doğrulamayan Şeriatî, insanı özgürleştiren ve buna bağlı olarak sorumluluk sahibi olmasını sağlayan unsurun sahih İslam inancı olduğunu belirtir.<sup>29</sup> Dolayısıyla herhangi bir din, ideoloji veya teori kadını herhangi bir nedenden ötürü noksan olarak değerlendirdiğinde, aynı zamanda bir bakıma kadını sorumsuzluğa sevk etmiş demektir. Eğer kadını hem eksik bir varlık olarak telakki edip hem de sorumluluk yüklüyorsa o zaman da ortada apaçık bir zulüm görünecektir.

Şeriatî'ye göre İslam'dan önce kabileler arası ilişkiler nefret ve huzursuzluk temelinde saldırı ve savunmaya dayanır. Bir kabilenin diğer bir kabileye saldırısı her an mümkün olduğundan askeri anlamda güçlü olmak gerekmektedir. Bu durumda tarihsel anlayışın kalıntıları paralelinde gücün kaynağı ise erkektir. Aynı zamanda sosyolog olan Şeriatî, kabilelerde var olan erkek nüfusunun çokluğunu "kâr" olarak gördüğünü daha sonra sosyolojik kaide çerçevesinde bu "kâr" ın zamanla değere dönüştüğünü belirtir. Dolayısıyla erkek, toplumda aynı zamanda ahlakiliğin de belirleyicisi olmuştur. Diğer taraftan bir kız evlada sahip olmak kızın kendisinden kaynaklı "eksikliği" taşıdığı için, babasının utancı olmuştur. Baba evindeki bu utanç, evlendikten sonra kocanın insafına bırakılıp, kocanın kalbini kazanmak ve bu "aşağılayıcı psikolojiden" kurtulmak için farklı çabaları gerektirmiştir. Ancak her aile ne yazık ki bu "utancı" taşıyamamış ve sonunda kendi kızlarını diri diri toprağa gömmüşlerdir, böylece ailenin ve hatta tüm erkeklerin şerefi lekelenmekten kurtulmuştur.<sup>30</sup> Kadına yönelik bu tutumun kaynağının tanrısal olmadığını tarihsel örnekler ile açıklamaya çalışan Şeriatî, özellikle siyahi bir köle olan Hacer örneğini bizlere sunarak, hac ibadetinin tamamlanması için bu siyahi kölenin yaptıklarını yapmamız gerektiğini

<sup>26</sup> Ali Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, çev. İsa Çakan (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2005), 98.

<sup>27</sup> Ali Şeriatî, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, ed. Derya Örs - Hicabi Kırilangıç, çev. Doğan Özlük (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 14.

<sup>28</sup> Onur Çelik, "Ali Şeriatî'nin Düşünsel Dünyası ve Siyasal Fikirleri; Şahsiyetler, Olaylar ve Olgular", *KutBilim Sosyal Bilimler ve Sanat Dergisi* 3/1 (2023), 4.

<sup>29</sup> Nazım Karadağ, "Ali Şeriatî'nin Özgürlük Belirlenimleri ve Dinin Çözümleyici Fonksiyonu", *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademi Dergisi* 13 (2023), 580.

<sup>30</sup> Şeriatî, *Bütün Eserleri 21 Kadın (Fatıma Fatımadır)*, 119-120.

ve Hacer'in makamının da ziyaret edilmesi gerektiğini vurgular.<sup>31</sup> Tanrı'nın komşusu olarak Afrikalı siyahi bir cariyeyi kabul etmek, günümüz özgürlükçü ve hümanizm destekçilerinin de tahammül seviyesinin üstünde olduğunu belirtmekten kaçınmaz.<sup>32</sup> Burada İslam'ın kadın-erkek demeden bireye verdiği değeri tam anlamıyla anlamak için o dönemin kadına özellikle siyahi ve köle olan kadına bakışı düşünmemiz yerinde olacaktır. Şeriatî'nin genel anlamda belirttiği düşünce ekseninin paralelinde İslam, zaten kadına ancak bu şekilde yaklaşabilirdi.

Bu bağlamda Şeriatî düşüncesinde, İslam'ın, kadın konusunda olduğu gibi toplumsal hayatta bir vakıa olarak görülen sömüren ve sömürülen, hür ve köle, ezen ve ezilen, zengin ve muhtaç sınıfların mücadelesinin hareket metodunun tarih ilerlese de değişmeden devam ettiği yani evrensel bir düstur olduğu anlaşılabilir.<sup>33</sup> Aksi takdirde eğer toplumda sınıf, ırk, etnik kültür gibi ayırım varsa bu durum tevhit dinine aykırıdır ve tevhidi birliğe tezatlık oluşturacaktır. Dolayısıyla sadece cinsten dolayı kadını erkekten aşağı görmek tevhidin kendisine hanel getireceği için, bu anlayışı İslam ile bağdaştırmaya çalışmak bir yanılgıdan öteye geçmeyecektir.

Şeriatî'ye göre tarihsel süreç içerisinde son olarak bir kez daha inzal olunan İslam dini, özü itibarıyla var olan düzene karşı reform sayılabilecek önermelerde bulunup, kadının gerçek mahiyetini, değerini ve toplumdaki konumunu, olması gerektiği gibi belirtmiş ise de, peygamberin vefatından sonra toplum, tekrar eski ataerkil anlayışına dönmekte bir beis görmemiştir. Yine düşünürümüze göre özellikle hicri birinci yüzyılın ilk yarısından itibaren dini, kültürel, ilmi, bireysel, ahlaki veya İslam'a benzer gelenek, görenek, dil, kavram ve değerlere dayalı, mescit, pazar, kılıç, altın, tespih, ayet veya ayet seviyesine çıkarılmış sözler ile karıştırılmış bir şey ortaya çıkmış ve buna da İslam adı verilmiştir.<sup>34</sup> Şuan bile İslam toplumlarında genel bir yargı olarak birçok aktivite yalnızca erkeklere mahsus kılınmıştır. Kadın, erkeğin aksine düşünsel yargıda bulunamaz, bilimsel toplantılara katılamaz ve sırf dişiliğinden ötürü dini bir ders halkasında bulunması onlara kulak vermesi bile yadırganmıştır.<sup>35</sup> Hedeflenen asıl mesele kızların kirli işlere bulaşmasını engellemek, salim ve korunmuş kalmalarını sağlamaktır. Bunun için de her yerde "kalmak"tan söz edilir, "gitmek"ten ise hiç söz açılmaz. Bütün sorumluluklar kadının ne olmaması gerektiği yönündedir. Ancak onun ne olması gerektiği ile ilgili bir sorumluluk taşımak söz konusu değil.<sup>36</sup>

Öyle bir hal almıştır ki konu, sanki İslam erkeğe has bir meseledir ve kadın ne kadar kavrayışlı anlayışlı ya da zeki olursa olsun kendisine biçilen tarihsel rolün asla dışına çıkmaması gerekmektedir.<sup>37</sup> Bu anlayışta kadın, kendisini toplumun asli bireyleri arasında görmediği için, kendisine biçilen rol nedeniyle toplum adına konuşmaz veya konuşamaz. Söz konusu toplum da, kadının kendisini bu ehliyetle görmeyip belki de kadının yok olmasını temenni ettikleri Tanrı'nın bir belası olarak görür.<sup>38</sup> Toplumsal bir eğitim ile bu anlayış ile yetişen genç kız anne ve babadan görmüş olduğu ahlaki değerler ise; yapma, görme, konuşma, düşünme, çıkma ve bilme

<sup>31</sup> Ali Şeriatî, *Bütün Eserleri 06 Hac*, ed. Hicabi Kırlangıç - Derya Örs, çev. Ejder Okumuş (Ankara: Fecr Yayınları, 2007), 56-57.

<sup>32</sup> Şeriatî, *Bütün Eserleri 06 Hac*, 58.

<sup>33</sup> Enes Karakaya, *Ali Şeriatî'nin Sosyal Sınıf, Irkçılık Ve Ekonomik Yapı Kavramlarına Bakışı* (Tunceli: Munzur Üniversitesi, 2022), 31.

<sup>34</sup> Şeriatî, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, 75.

<sup>35</sup> Ali Şeriatî, *Anne Baba Biz Suçluyuz*, çev. Kerim Güney (İstanbul: Bayrak Matbaası, 2004), 20.

<sup>36</sup> Şeriatî, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, 82.

<sup>37</sup> Şeriatî, *Anne Baba Biz Suçluyuz*, 21.

<sup>38</sup> Şeriatî, *Anne Baba Biz Suçluyuz*, 53.

sözcükleridir. <sup>39</sup> Ancak kadına biçilen bu rolün izleri tarihi Mümine şahsiyetlerde görülmemektedir. Şeriatî bu konuda bize örnek olarak Kerbelâ hadisesinde vefat eden Hüseyin ve yarenleri için sadece ağıt yakan Zeynep'ten bahsetmez. Ayrıca katlettikleri kişiler için dinî bir meşrutiyet oluşturmaya çalışan kişilerin yüzlerine yaptıkları yanlış korkmadan haykıran Zeynep'i de örnek verir. Kaderci bir anlayış ile hareket etmeyen, yaşadıklarının faturasını Tanrı'ya kesmeyen ve sorumluluk bilincine sahip Zeynep'i günümüz Müslüman kadınlarına örnek bir rol-model olarak sunar.<sup>40</sup>

Şeriatî'ye göre İran başta olmak üzere Müslümanların yaşadığı birçok ülkede geleneksel anlayışı özümseyen ve mutlak bir şekilde mevcut duruma teslim olan, geleneği tapılacak derecede kutsallaştıran ve Tanrı'nın kendisine yüklediği sorumluluktan kaçarak, kadının asıl işi olarak değerlendirilen ağılama ve acıları devamlı yeşertmekle bu sorumluluktan kurtulmaya çalışan kadınlar bulunmaktadır.<sup>41</sup> Oysa diğer bir rol-model olan Hacer'in örneğinde böyle bir davranışı görmek mümkün değildir. Herkes hatta ailesi tarafından bir çölde bebeği ile beraber terkedilen Hacer, bir yudum su bulmak ümidiyle feryat etmeden tepeleri dolaşarak sa'y ediyor. Yani sorumluluk bilinciyle bir çaba gösterisinde bulunuyor. Peygamber hanımı da olsa çölde yalnız da bulunsa Tanrı'nın lütfunu izhar etmesi ancak kulun çabası ile mümkün olduğunun bilincindedir.<sup>42</sup>

Şeriatî'nin düşünce ekseninde özellikle dini vecibeler olarak değerlendirilen ve toplumla iç içe olmayı gerektiren iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma sorumluluğu, cihat, şehadet, infak, fedakârlık, adalet, bilinc, tekâmül, izzet, vahdet ve amel sorumluluğu sahih dinin temel değerleri olmalıdır.<sup>43</sup> Şeriatî'nin bilinmesini istediği husus, halk yığınları arasında yaygın olan çürümüş din görüşlerinin hiçbir zaman ve hiçbir şekilde gerçek İslam'la ilgisinin olmadığıdır. Çünkü O'na göre bunlar İslam kültürünü ve İslam düşüncesini bağlayamaz.<sup>44</sup> Dolayısıyla kadın, sorumlu bir birey olduğunun farkına varıp ulûhiyete teslimiyetine rağmen kulluk adına kendisinden beklenen edilgen tavrın dışına çıkmalıdır. Gelenek ve din sentezini tekrar analiz etmeli, sorumsuzluğu bir alın yazısı olarak algılamamalıdır.

İkinci dünya savaşından sonra varoluşçuluk akımının farklı yansımaları ve kapitalist düzenin hâkimiyeti ile beraber birçok değer alışı edildi. Yozlaşan ahlaki değerlerin temelinde önemli bir materyal olarak yine kadın bulunmuştur. Tarihsel döneme bakıldığında gelenek ve din adına kadına dayatılan iyi kötü tüm değerler yükselen burjuva ve burjuvazi değerler karşısında neredeyse tamamen yıkılıp gitmiştir. Daha sonra cinsel özgürlük konusu gündeme gelmiş ve kadın cinsel özgürlük şiarıyla, geleneğin başrolde oynadığı tüm mahrumiyetlerinden, insanlık dışı engellerden kurtulduğunu görünce, onu büyük bir mutlulukla kabul etmiştir.<sup>45</sup> Bu tutumu yargılamadan önce durumun nedenini açıklamaya çalışan Şeriatî. Kadının bedenini sahneleme hadisesini onda var olan doğal, zorunlu, bilimsel, kesin ve kaçınılmaz bir içgüdü'nün yansıması olarak yorumlar. Eğer kadında var olan bu içgüdü'yü engellemeye çalışırsan ilmi olmayan, cahilce ve yakışsız bir iş yapmış olursun ki zaten bu davranış onda karşı tepkiye sebep olacaktır. Onun doğal ve fitri özelliğidir bu. Toplumların genelinde ister doğu ister batı olsun (özel sınıflar, özel gruplar hariç) doğal bir biçimde erkekler bedenlerini kadınlardan daha az teşhir ederler. Erkeklerin buna neden daha az ihtiyaç duyduğunu onların içtimai hayatta daha fazla bulunduğu

<sup>39</sup> Şeriatî, *Anne Baba Biz Suçluyuz*, 26.

<sup>40</sup> Şeriatî, *Bütün Eserleri 21 Kadın (Fatıma Fatımadır)*, 107.

<sup>41</sup> Şeriatî, *Bütün Eserleri 21 Kadın (Fatıma Fatımadır)*, 40.

<sup>42</sup> Şeriatî, *Bütün Eserleri 06 Hac*, 74.

<sup>43</sup> Şeriatî, *Bütün Eserleri 21 Kadın (Fatıma Fatımadır)*, 40-41.

<sup>44</sup> Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, 155.

<sup>45</sup> Şeriatî, *Bütün Eserleri 21 Kadın (Fatıma Fatımadır)*, 222-223.

gereğesiyle beden dışı değerler kazanmaya muvaffak olduklarını belirtir. Bu durumda da erkeklerin varlıklarını ortaya koymak için bedenlerine ihtiyaçları kalmamıştır. Fakat ataerkil toplumsal sistem, öyle bir sistemdi ki doğuda ve batıda kadının insani, fikri, ruhi ve manevi değerlere sahip olmasını engelledi. Bu nedenle o da ister istemez bedenini sunmaya devam etmektedir.<sup>46</sup>

İster İslam toplumlarında isterse diğer batı toplumlarında geleneğin baskıcı tavrı kadını, tüm değerleri metalaştıran bu sisteme sığınmaya zorlamıştır. Dolayısıyla freudizmin bu çağrısı özellikle katı geleneğin hâkim olduğu toplumlarda daha çok taraftar bulmuştur.<sup>47</sup> Şeriatî bu çağrılarını yapanların doğunun ve özellikle İslam toplumunun geri kalmışlığının yegâne sebebi cinsi hayata konulan kısıtlamalar olduğunu söylemektedir. Bu görüşün yaygınlık kazanması sonucunda kız çocuklarıyla babaları, erkek çocuklarla annelerinin arasında ciddi bir şekilde iletişim problemleri oluşmaya başladı. Aslında cinsi alanda özgürlük ve serbest yaşama kavgası ve düşünceleri geleneğe bir tepki olarak açığa çıkmışsa da çok daha başka kavgaları ve amaçları gizlemektedir. Cinsi hayat üzerindeki kısıtlamaların kalkması ve özgürlüklerin elde edilmesiyle 20.y.y'da kısa bir zaman zarfında kozmetik tüketimi de neredeyse 500 misli arttı. Tabii batılı kozmetik imalatçılarının kârı da 500 misli arttı. Bu savaşın, kadın haklarının, cinsi özgürlüklerin ne için savunulduğu da belirgin hale gelmiştir.<sup>48</sup> Toplumda yaşanan bu değişim ve dönüşüm medeniyet olarak algılansa da Şeriatî'ye göre, bir toplumda halk kendi sorumluluklarını bilmiyorsa, kim olduğunu, nerede ve niçin yaşadığının bilincinde değilse, kendisine anlam veremiyorsa, o toplumda bütün kurumlar baştan aşağı değişse ve herkes modern elbise giyse hatta giymese bile o toplum medenileşemez. Çünkü medeniyet; teknik, bilim ve tekâmüldür, giyim-kuşam ve özel tavırlar takınma değildir.<sup>49</sup>

Şeriatî'ye göre batı da başlayan ve yine ekonomik kaygılarla Ortadoğu toplumlarına ihraç edilmek istenen bedeni ile var olan kadın tipi, İslam toplumlarında sanılanın aksine her zaman öyle var olmamıştır. Avrupalı kadın özgürlüktür, araştırmacı ruha sahip ve vefadan yoksun değildir. Lakin çoğu zaman Orta doğunun erkek tasavvurunda batılı kadın, ya barmen ya da sokakta bedenini satmak için hazır bekleyen fahişedir. Bu anlayışın bu doğrultuda sapmadan devam etmesini sağlayan hem kapitalist güçlerdir hem de geleneğin tapıcılığını yapan yerel unsurlardır.<sup>50</sup> Bundan dolayı herhangi bir kadının sosyal hayatta görünür olması onun iffetsiz olarak algılanmasını gerektirmediği gibi, hayatın içinde olmayan ve sorumluluk almaktan uzak duran kadının da takva elbisesine büründüğünü söylemek zor olacaktır.

Bununla beraber kadın var olmak için birçok yolu denemiş ve denemeye devam etmektedir. Bedeni ile var olmaya çalışan kadın, kendisine örnek olarak sunulan batılı kadına benzemek için var olan tüm cazibesini gözler önüne sermeye çalışırken, bununla beraber tüketimin sembolü olarak da görülmeye başlanmıştır. Dolayısıyla iki ana kadın tipolojisi meydana gelmiştir ki, var olmak için hiçbir kutsalı olmayan, bedensel cazibesine güvenen ve olabildiğince üretmeyip yalnızca tüketen ve tüketilen kadın ile her ne olursa olsun geleneği kutsallaştırarak sorumluluk bilincini terk edip "takvaya" bürünen kadın. Biri için çarşaf dinin özü iken diğeri için medeniyet barmenliktir.<sup>51</sup> Şeriatîye göre, farklı ve yanlış anlaşılabilir batılılaşma süreci, kadının maruz kaldığı

<sup>46</sup> Şeriatî, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, 67.

<sup>47</sup> Şeriatî, *Bütün Eserleri 21 Kadın (Fatıma Fatımadır)*, 226-228.

<sup>48</sup> Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, 145.

<sup>49</sup> Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, 43.

<sup>50</sup> Şeriatî, *Bütün Eserleri 21 Kadın (Fatıma Fatımadır)*, 80-85.

<sup>51</sup> Şeriatî, *Bütün Eserleri 21 Kadın (Fatıma Fatımadır)*, 110-111.

baskıları artırmış ve İslam'ın özündeki adalet anlayışının epey gerisinde kalmıştır. Dolayısıyla da bu anlayışın toplumda canlanması halinde Müslüman kadın, gelenekteki cariyelik kalıbından çıkıp modern cariyeye statüsüne geçecektir. Batı kaynaklı küresel tehlikeler ve taassuba varan bir bağlılıkla geleneği yücelten anlayışlarla kadının hak ettiği değerleri ona sunmamız mümkün değildir ve bu konuda tek çıkış yol kadına, asli olan insani ve İslami haklarını vermektir.<sup>52</sup>

## Sonuç

Ali Şeriatî'nin düşünceleri bağlamında beşeriyetin iki önemli unsurundan biri olan kadın, tarihin birçok zaman diliminde *iradesi tanınan* bir birey olarak görülmediği anlaşılmıştır. Yetki sahibi olamayan kadın, en azından bir objeden daha fazla değere sahip olması gerektiğini ailesine ve yaşadığı topluma kabul ettirebilmek için süregelen ataerkil düzene karşı çıkamamış, aksine yaşam hakkının elinden alınmaması ya da en iyi ihtimalle onların kalbinde bir yer edinebilmek tabii haklarından feragat etme zorunluluğu hissetmiştir. Tarihsel gerçeklikteki vakıa bununla da kalmayıp, kadın olmaktan başka suçu bulunmayan bu insanlar hem ataerkil hem de bozuk inanç anlayışlarıyla “uğursuz” olarak telakki edilmiştir. Şeriatî'nin perspektifinde din ile özdeşleşen geleneğin din kapsamına dâhil olmasının sonucunda kadın sorumlu ve yetkili bir birey olarak görülmemiş, birçok zaman da kadının kendisi bunu ilahi bir tahakküm olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla bu anlayış neticesinde kadın sahip olduğu temel hak ve sorumluluklarından vazgeçmiş ve her anlamda sürekli bir tekâmül gerçekleştirmesi gereken din durgun hatta bazen kadın konusunda olumsuz bir imaja sahip olmuştur.

Toplumsal olarak yaşanan ve batı kaynaklı olan iktisadi, fikri ve kültürel değişimler sonucu kadın, kendisine dayatılan rolün dışına çıkmak için ilk defa bir fırsat ele geçirmiştir. “Sonuç her ne olursa olsun” şiarıyla bu fırsatı değerlendirmeye alan kadın, kurtuluşu, bazen bedeni cazibesini sergilemekle, bazen tüketim toplumunun baş aktörü olmakla, bazen de kendisine reva görülen hayatın baş sorumlusu olarak Tanrı veya din ile olan ilişkisini keserek bulmaya çalışmıştır. Şeriatî'ye göre; doğu elindeki bu batıya benzeme sevdası alınır, ortada kalacağını ifade eder. Ona göre doğu bu şekilde kendini medeni olarak görmektedir. Fakat batının amacı kültürleri yok ederek onları çöpe atmaktır. O kendinin medeni olduğunu düşünürken, Avrupalı bu kimliği asla kabul etmemektedir. Tabi bunu ifade ederken her zaman bazı toplumsal sınıflarda ve ailelerde bu durumun gerçekleştiğini söyleyemeyiz ama çoğunlukla yeryüzünde bahsettiğimiz durumlar yaşanmıştır. Şeriatî'nin perspektifinden, gelenek ve modernite arasındaki kadın, derin ve karmaşık bir konudur. Düşünürümüz Şeriatî, kadının toplumdaki rolünü ve konumunu yeniden değerlendirmiş ve İslam'ın bu konudaki öğretilerini modern çağın gereksinimleriyle sentezlemeye çalışmıştır.

Dolayısıyla kadın geleneksel anlayışla hak etmediği bir konumda olduğu gibi, öne sürülen “çareler” de kadının, bağımsız adil ve eşitlikçi varoluşunu gerçekleştirememiştir. Şeriatî'ye göre kadınlar, İslam'ın öğretilerini benimseyerek değişen dünyanın ihtiyaçları doğrultusunda, hem ailede hem de toplumda aktif ve anlamlı roller üstlenebilirler. Bu, kadınların özgürleşmesi ve potansiyellerini tam olarak gerçekleştirmesi için önemli bir adımdır. Şeriatî'nin görüşlerinin modern toplumsal yapılar üzerindeki olumlu etkilerini çeşitli Ortadoğu ülkelerinde bugün bile görmek mümkündür ve bu görüşlerin geçerliliği; olabildiğince rasyonel bir dinin aslına uygunluğu ile evrensel toplum teorileriyle örtüştüğü hususu yadsınamaz bir vakıa olarak önümüzde durmaktadır.

<sup>52</sup> Şeriatî, *Bütün Eserleri 21 Kadın (Fatıma Fatımadır)*, 229.



Ezcümle Ali Şeriatî'nin, kadının toplumsal hayattaki olması gereken konumu hakkındaki önerisi, ataerkil bir tarzda yorumlanan geleneksel dinin kalıplarının dışına çıkılarak, İslam'ın örnek sayılabilecek kadın şahsiyetleri aracılığıyla yeni bir tasavvur oluşturulması yönündedir. Söz konusu durum bu doğrultuda değerlendirildiğinde, düşünürümüzün çalışmaları okunmaya, anlaşılmaya ve geliştirilmeye değerdir.

## Kaynakça

Berktaş, Fatmagül. *Tektanlı Dinler Karşısında Kadın: Hıristiyanlık'ta ve İslamiyet'te Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. İstanbul: Metis Yayınları, 1996.

Çelik, Onur. "Ali Şeriatî'nin Düşünsel Dünyası ve Siyasal Fikirleri; Şahsiyetler, Olaylar ve Olgular". *KutBilim Sosyal Bilimler ve Sanat Dergisi* 3/1 (2023), 1-10. <https://doi.org/10.58642/kutbilim.1229832>

Demir, Yunus. *Ali Şeriatî'nin Düşüncesinde Batı Eleştirisi*. Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, 2023.

Demirulus, Pervin. *Dinsel Rol Gerilimi: Kadın Din Eğitimcilerinin Kadınla İlgili Din Algıları Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (İzmir - Van Örneği)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2013.

Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilikte Kadın*. ed. Saliha Okur Gümrükçüoğlu. İstanbul: KADEM Kadın ve Demokrasi Derneği, 2021.

Hosseini, Ziba Mir. "Müslüman Kadınların Eşitlik Arayışı: İslam Hukuku ve Feminizm". çev. Saadet Altay. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* 11/2 (2019), 1044-1053. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.586108>

Karadağ, Nazım. "Ali Şeriatî'nin Özgürlük Belirlemeleri ve Dinin Çözümleyici Fonksiyonu". *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademi Dergisi* 13 (2023), 567-587. <https://doi.org/10.47994/usbad.1228750>

Karakaya, Enes. *Ali Şeriatî'nin Sosyal Sınıf, Irkçılık ve Ekonomik Yapı Kavramlarına Bakışı*. Tunceli: Munzur Üniversitesi, 2022.

Kazıcı, Ziya. "İslâm'da Kadın: (Bir Mukayese)". *İlahiyat Akademi* 11 (2020), 57-72.

Lewinshon, Richard. *Cinsi Âdetler Tarihi*. çev. Ender Gürol. İstanbul: Varlık, 1966.

Mernissi, Fatima. *Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza*. çev. Aytül Kantarcı. Ankara: Epos Yayınları, 2003.

Mernissi, Fatima. *Peçenin Ötesi (İslam Toplumunda Kadın Erkek Dinamikleri)*. çev. Mine Küpçü. İstanbul: Yayınevi Yayıncılık, 1995.

Okutan, Birsan Banu. *Türkiye'de Popüler Kültür ve Din İlişkisi: Kadın Üzerine Bir Araştırma (İstanbul Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2012.

Oldmeadow, Harry (ed.). *Geleneğe İhanet: Modernitenin Manevî Krizine Dair Makaleler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

Özcoşar, Ümit. *Ali Şeriatî'nin Sosyoloji Anlayışı*. Mardin: Artuklu Üniversitesi, 2014.

Şeriatî, Ali. *Anne Baba Biz Suçluyuz*. çev. Kerim Güney. İstanbul: Bayrak Matbaası, 2004.

Şeriatî, Ali. *Bütün Eserleri 06 Hac*. ed. Hicabi Kırlangıç - Derya Örs. çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları, 2007.

Şeriatî, Ali. *Bütün Eserleri 21 Kadın (Fatıma Fatımadır)*. ed. Hicabi Kırlangıç - Derya Örs. çev. Esra Özlük. Ankara: Fecr Yayınları, 2010.

Şeriatî, Ali. *İslam ve Sınıfsal Yapı*. ed. Derya Örs - Hicabi Kırlangıç. çev. Doğan Özlük. Ankara: Fecr Yayınları, 3. Baskı, 2012.

Şeriati, Ali. *Medeniyet ve Modernizm*. çev. İsa Çakan. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2. Baskı, 2005.

Taş, Gün. "Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihsel Süreçleri ve Dönüşümleri". *Akademik Hassasiyetler* 3/5 (2016), 163-175.

Walters, Margaret. *Feminizm*. çev. Hakan Gür. Ankara: Dost Kitabevi, 2. Baskı, 2009.

E-ISSN : 3023-4417

Makale Türü: Araştırma Makalesi  
Article Type : Research Article

Yıl: 2024 Sayı: 3



Yayın Tarihi: 15.10.2024

Geliş Tarihi : 02/08/2024

Kabul Tarihi: 01/10/2024

Year: 2024 Issue: 3

# Deizmin Vahyi Reddetme İddiasına Karşı Teizmin Savunması: Tanrı'nın Sıfatları Bağlamında Vahyin İmkânı Üzerine Bir Analiz

*An Analysis on the Possibility of Revelation in the Context of God's Attributes Against  
Deism's Claim to Reject Revelation*

Tuba Hartavi

Mardin Artuklu Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümünde Lisansüstü Öğrencisi  
Mardin Artuklu University, Department of Philosophy and Religious Sciences, Graduate Student  
tas\_ad\_253@hotmail.com  
<https://orcid.org/0009-0001-1975-5345>

## Atıf/Citation

Hartavi, Tuba. "Deizmin Vahyi Reddetme İddiasına Karşı Teizmin Savunması: Tanrı'nın Sıfatları Bağlamında Vahyin İmkânı Üzerine Bir Analiz". *Nous Academy Journal* 3 (2024), 48-65. <https://doi.org/10.5281/zenodo.13920035>

CC BY-NC 4.0



Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial License altında lisanslanmıştır.

This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

## İntihal/ Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by iThenticate and no plagiarism detected.

## Araştırma & Yayın Etiği/Research & Publication Ethics

Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiştir. Yayın etiği ihlalleri yazarın sorumluluğundadır.

This article has been reviewed by at least two referees. Violations of publication ethics are the responsibility of the author(s).



## Öz

Bu makalede deizmin vahyi reddetme iddiası değerlendirilerek deizmin ve teizmin ayrım noktasını oluşturan vahyin ve vahye kaynak oluşturan mucizenin imkânından bahsedilmiştir. Deizmin ve vahyin imkânını savunan teistlerin iddiaları arasındaki farklar; Tanrı'nın sıfatları bağlamında karşılaştırılarak argümanları örnekler üzerinden analiz edilmiştir. Ayrıca vahiy ve mucize kavramlarının tanımları da verilerek deizmin iddialarında tartışmaya konu olan kavramların hangi türü olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Deizmin peygamberlik, vahiy, mucize, Tanrı'nın âleme müdahalesinin reddi gibi iddialarının mahiyeti açıklanmış ve deizmin cevabı verilmekten kaçınılan sorulara sebep olan yönleri Tanrı'nın sıfatları bağlamında analiz edilerek; vahyin, Tanrı'nın mutlak irade, kudret, ilim, adalet, iyilik sıfatlarının insanlara bir tezahürü ve lütfu olduğu tümevarım yöntemiyle açıklanmaya çalışılmıştır. Teizmin savunmasına dayanak olarak gösterdiği Tanrı'nın sıfatlarının ve doğal kanıtların vahiyyle uyumu, tarihi ve kutsal kitaplardaki verilerin birbiriyle uyumlu olması şeklindeki veriler incelenmiş; filozofların ve teist anlayışların vahyi Tanrı'nın sıfatlarıyla nasıl bağdaştırdığı gösterilmeye çalışılmıştır. Deizmin reddettiği vahiy ve mucize gibi konuların imkânı Tanrı'nın sıfatlarıyla ilişkilendirilerek analiz edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, Deizm, Teizm, Vahiy, Mucize

## Abstract

The understanding of God in deism is very different from that in religions based on revelation, especially regarding God's intervention in the world. Deism acknowledges the existence of a deity, but in deism, God is believed to have organized everything in the universe according to certain laws and has endowed human reason with the capability to understand both God's will and the universe. Therefore, there is no need for God to send prophets, revelation, or miracles to help humans understand His existence or the universe. In contrast, religions based on revelation accept the existence of a single God who, after creating the universe, continues to maintain its order through His will and power. Since humans are given limited intellect, this God sends prophets and revelation to provide guidance, and continues to send miracles to reinforce belief in Him and assist His creation. This fundamental difference in belief constitutes the most significant distinction between the deistic and the theistic conceptions of God. This study aims to assess the claims of deism rationally to determine whether these claims have a logical basis, and to discuss whether the possibility of revelation, prophecy, and miracles is reasonable. Ultimately, the study concludes that, within the context of both deism and theism, the possibility of revelation, prophecy, and miracles is feasible in relation to the attributes of God. One of the major reasons for the emergence of deism is historically known to be the repressive and anti-intellectual attitudes of the medieval church. Therefore, the emergence of deism should be considered not only in terms of religious reasons but also in terms of social, political, and even psychological factors. Advocates of deism, with their belief that God does not intervene in the world, sought to challenge the church's claim to have the right to intervene in human affairs, thereby negating the church's sanctity. It appears that deists constructed a conception of God who endowed the world with universal laws and provided humanity with the rational capability to understand and explain these laws and divine principles. It is important to remember that deism was most influential in England. Starting in the 17th century, deism spread throughout Europe, especially in England, as a belief system held by those who, while believing in God and the afterlife, doubted the truth of sacred texts and the claims of religious authorities. During this period, works such as *Christianity Not Mysterious* and

*Christianity as Old as the Creation*, which were considered "the deists' holy book," helped explain and propagate deist ideas. Deist supporters argued that, similar to how a watchmaker creates a watch and then steps aside, God created the world according to certain laws and order and then withdrew from it. If we trace deist ideas further back, we find that they have their roots in ancient philosophy, from Aristotle's "unmoved mover" to Parmenides' concept of the unchanging and motionless One. Deism is a belief system that acknowledges the existence of God and the creation of the universe, but asserts that God ceased to interact with the universe after its creation. It also posits that knowledge of God can be attained solely through reason, making revelation, unnecessary. In contrast, the theistic understanding of revelation holds that, in addition to reason's role in knowing and understanding God, revelation and miracles are considered manifestations and graces of God's attributes, given to humanity. This study addresses the possibility of revelation in the context of God's attributes, such as being wholly good, just, and possessing absolute power and knowledge, despite deism's claims that reject the continuity of revelation, prophecy, and God's relationship with the world. The study also explores the reasons behind the emergence of deism and the justifications for its core claims, discussing the historical background of deism. It examines the differences in deist claims, their inadequacies in answering questions posed to other religions, and their disregard for human emotions such as the need for prayer, gratitude, and refuge by denying the God-world relationship. Additionally, it discusses the compatibility of scientific data with revelation, historical data from other theistic beliefs, and the God-human relationship, all within the context of God's attributes and the possibility of revelation. This article explains the rational behind deism's rejection of revelation and discusses the possibility of revelation and miracles, which are central to the distinction between deism and theism. The differences between the claims of deists and proponents of revelation are examined in the context of God's attributes, and examples of counterarguments presented by theists against deism are provided. The article also defines the concepts of revelation and miracles to clarify the types of concepts involved in deist claims. It addresses the nature of deism's rejection of prophecy, revelation, miracles, and God's intervention in the world, analyzing these issues within the framework of God's attributes. Through inductive reasoning, it is argued that revelation is a manifestation and grace of God's absolute will, power, knowledge, justice, and goodness. The alignment of God's attributes with revelation, the compatibility of natural evidence with revelation, and the consistency of historical and sacred texts are examined to demonstrate the inconsistency of deism's claims. The article also explores how philosophers and theistic views reconcile revelation with God's attributes, analyzing the possibility of revelation and miracles in relation to God's attributes.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Deism, Theism, Revelation, Miracle

## Giriş

Deizm, Tanrı'nın var olduğunu ve evreni yarattığını kabul eden ancak Tanrı'nın evreni yarattıktan sonra evrenle iletişimi kopardığını ve bunun yanında Tanrı'yla ilgili bilgiyi salt akılla kavrayabileceğimizi bu yüzden de peygamberlere, vahye ve mucize gibi esrarengiz şeylere gerek kalmadığını savunan bir anlayıştır. Teizmdeki Tanrı anlayışında ise akıl insanın Tanrı'yı bilme ve anlama noktasında önemli olup vahyin ve mucizelerin de Tanrı sıfatlarının bir yansıması ve bir lütfu olarak insana bahşedildiği kabul edilir.

Deizmin ortaya çıkışının en büyük sebeplerinden biri Orta Çağ kilisesinin baskıcı, akla ve bilime saldırgan tavırları olduğu tarihi veriler sayesinde bilinmektedir. Deizmi savunanlar

Tanrı'nın âleme müdahale etmediğini savunarak; hayatın her alanına müdahil olan kilisenin gücüne karşı çıkmışlardır. Deistlerin âlemi genel geçer kanunlarla donatmış ve insana da bu kanunları ve ilahi kanunları açıklayabileceği yetkin aklı vermiş bir Tanrı tasavvuru inşa ettikleri görülmektedir.

Deistler, vahyin olmadığını bunun Tanrı'nın âleme bir müdahale anlamına geleceğini ve Tanrı'nın daha başta doğa yasalarıyla her şeyi mükemmel yarattığını savunurlar. Deistlere göre salt akılla Tanrı'nın varlığı ve evrenin Tanrı'nın bir yaratması sonucu oluştuğu, insan için neyin iyi neyin kötü olduğu, doğru ve yanlışın bilinmesi mümkündür. Deizmin amacının inancı olabildiğince aklileştirmek olduğu söylenebilir. Tabi ki deizmi savunanlar içerisinde vahyin bir müdahale değil de bir lütuf olduğunu düşünenler ve öldükten sonra yaptıklarımızdan sorumlu olduğumuzu savunanlar da vardır; ancak bu makalede söz konusu olan deizm anlayışı, vahyi ve peygamberliği reddeden mucizelere inanmayan deizm anlayışıdır. Birçok deistin üzerinde birleştiği ortak iddialar; Tanrı'nın yalnızca akılla bilinebilecek aşkın bir varlık olduğu, evreni yarattıktan sonra ona müdahaleyi bıraktığı, peygamberliğin ve kutsal kitapların, esrarengiz ve mucizevî şeylerin olmadığıdır.

Deizmin kilisenin baskılarından kurtulmak ve teslis inancının akla yatmadığı Orta Çağ'da daha görünür ve sistematik bir hale geldiği söylenebilir. Bu yüzden deizmin ortaya çıkışında yalnızca dini nedenleri değil sosyal, siyasi hatta psikolojik nedenleri de göz önünde bulundurmak gerekir. Ancak deizmin iddialarına dayanak olarak deizmi, Aristoteles'in İlk Muharrik fikrine, İlk Çağ'a kadar götürülenler de vardır. Deizmi savunanlar Aristoteles'in hareket etmeyen ancak tüm varlıkları hareket ettiren ilk hareket ettiricisiyle, deizmin hiçbir şeye müdahalede bulunmayan Tanrı'sının aynı olduğunu kabul etmektedir. Ancak Aristoteles'in İlk Hareket Ettirici ilkesindeki Tanrı yalnızca tüm varlıklara ilk hareketi veren bunun dışında hiçbir şey dilemeyen, hiçbir şey yapmayan bir Tanrı anlayışıdır. Deistlerin iddialarını şekillendirirken vahye dayalı dinlerden farklı bir Tanrı tasavvuru oluşturarak aslında tüm bu nedenleri kendi lehlerine çevirmeye çalıştıkları görülmektedir. Deizmin tasavvur ettiği Tanrı her şeyi mükemmel şekilde en baştan yaratmış, evrenle ve insanla tekrar iletişime geçmesine gerek kalmayan ve her zaman mutlu olan aşkın bir Tanrı'dır. İnsanı da kendi mutluluğunu inşa etmesi ve her konuda gerekli ilkeleri keşfedebilmesi için akıl sahibi olarak yaratmıştır. Deizmin âleme müdahale etmeyen Tanrı tasavvurunun, teizmin cevap yükünü üstünde taşıdığı Tanrı'nın âleme nasıl müdahale ettiği gibi sorulara dahi kapı aralayacak kadar güçlü olduğunu söylemek gerekir. Çünkü deizme göre Tanrı'nın âleme müdahale etmediğini kabul etmek insanı, her şeyi mükemmel şekilde yaratmış, kötülüklerin sebebi olmayan ve noksanlıklardan uzak bir Tanrı anlayışına zarar vermekten de korumaktadır. Ancak vahye dayalı dinler tarafından Tanrı'nın sıfatları göz önünde bulundurulduğunda salt iyi olduğu ve insanı çok sevdiği kabul edilen Tanrı'nın yine insana karşı merhametli olduğu için onun hem bu dünyada hem de öldükten sonraki mutluluğunu temin etmesini sağlayacak kuralları kendisine vahiyle bildirdiği kabul edilir.

Adaletsiz olması imkânsız olan Tanrı'nın her insanın aklını aynı oranda kullanamayacağını bildiğinden aklın yanında insanlara vahiy ve peygamberler de göndermesi deizm tarafından reddedilmektedir. Deizme göre belli kişilerce belli bir coğrafya ve toplum üzerinden vahiy gönderilmesi Tanrı'nın mutlak adil sıfatıyla çelişir. Vahye dayalı dinlere göre ise tek başına her şeyi kavrama noktasında sınırlı kalabilecek bir akılla yolunu kısmen bulabilen insana Tanrı'nın ek olarak rehber niteliğinde vahiy ve peygamberlik göndermesi bir adaletsizlik olarak değil ancak Tanrı'nın bir lütfu olarak düşünülebilir. Aynı zamanda deizmin dediği gibi Tanrı her şeyi yaratıp bir köşeye çekilmişse veya yalnızca akılla her şeyi kavramak mümkünse Tanrı neden hiç ilgilenmeyeceği bir evren yaratsın ve onu başından atsın? Yahut akıl kendi başına Tanrı'nın

varlığını anlamaya yetiyorsa Tanrı neden kendisiyle ilgili her şeyi zaten salt akıyla kavrayabilen bir varlığı yaratma düşüncesindeydi? gibi sorulara açıklık getirmiş olmaları gerekmektedir ancak deistlerin bu konuya açıklık getirmediği görülmektedir.

Bu çalışmada deizmin vahyi, peygamberliği ve Tanrı'nın âlemle ilişkisinin devam ettiğini reddetme iddialarına karşın Tanrı'nın salt iyi, adaletli, mutlak kudret ve ilim sahibi olma sıfatları bağlamında vahyin imkânı ele alınmaktadır. Deizmin ortaya çıkış sebeplerine ve temel iddialarına çalışmada yer verilerek deizmin tarihi arka planından bahsedilmiştir. Deistlerin iddialarının farklılıklar içermesi, diğer dinlere sordukları soruları cevaplamakta yetersiz kalışları ve Tanrı-âlem ilişkisini reddederek insanın dua, şükür ve sığınma ihtiyacı gibi duygularını yok saymaları gibi iddialar, bilimsel verilerin vahiyle uyumu, diğer teist inançların tarihsel verileri ve Tanrı-insan ilişkisi de tartışılarak Tanrı'nın sıfatları bağlamında vahyin imkânı ele alınmıştır. Deizmin Tanrı'nın âleme müdahale ettiğini, Tanrı'nın mükemmelliğini sorgulamaya sebep olacağı gerekçesiyle reddettiği görülmektedir. Ancak teizm, her an yaratan, irade sıfatıyla dileyen, rahman ve rahim olarak yarattıklarına iyilik ve merhamette bulunan, adalet ve hikmet sahibi olan Tanrı anlayışıyla deizmin bu iddialarına cevap vermeye çalışmıştır. Bu çalışmanın amacı deizmin temel iddialarını açıklamak, deizmin vahyi reddetme iddiasının deizmin kabul ettiği Tanrı'nın sıfatlarıyla çelişip çelişmediğini ve bazı deliller ışığında vahyin imkânını ortaya koymaktır. Bu çalışmada, deizmin Tanrı'nın âleme müdahale etmediğini savunmasındaki sebepler ve teizmin bu iddiaya Tanrı'nın sıfatları bağlamında verdiği cevaplar analiz edilerek literatüre katkıda bulunmak amaçlanmıştır. Bu çalışmada yöntem olarak, deizmin iddiaları ve vahiy, mucize, peygamberlik gibi konularla ilgili deliller incelenmiş, tümevarım yöntemi kullanılarak vahyin mümkün olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

### Deizmin Tanımı ve Tarihi Arka Planı

Latince "Tanrı" anlamına gelen "deus" kelimesinden türetilen deizm kavramı 16. Yüzyıldan itibaren Ortodoks Hristiyan geleneğini reddedip farklı düşüncelere sahip olanlar için kullanılmaya başlanmıştır. Deizm kelimesinin ilk kullanımlarından birine, Calvinci bir ilahiyatçı olan Pierre Viret'nin *Instruction Chrestienne* (Cenova 1564) adlı eserinde rastlanır. Viret bu eserde, kendilerini ateistlerden ayırmak için deist ismini alan bir grup filozof ve edipten bahsetmiş, kimliklerini vermediği bu kişileri, Allah'a ve O'nun âlemi yarattığına inanmakla birlikte İsa Mesih'i ve Hristiyanlık doktrinlerini inkâr eden ateistler olarak suçlamıştır.<sup>1</sup> Deizmin ortaya çıkışından bugüne kadar aslında sınırları tam çizilmemiş bir fikir alanı olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü ilk deistler Hristiyanlığın ve teslis inancının karşıtları olarak ateizmle özdeşleştirilmiştir. Oysa deistlerin mükemmel bir Tanrı'nın varlığı kabul ettikleri göz önüne alındığında deizmin ateizmin karşısında yer aldığı görülmektedir. Her ne kadar deizmin bazı deist kişilerce tanımı yapılsa da bu tanımların da kendi içinde farklılaştığı söylenebilir.

Deizmin deistler tarafından yapılan tanımlarında ise ateizmden ve diğer vahiy kaynaklı dinlerden farklı olarak âlemin Tanrı tarafından yaratıldığını *a priori* bilgi sayesinde kavrayabilecek bir akla sahip olduğumuza, Tanrı'nın ilim, hikmet ve inayet sıfatlarının dünyada bir tezahürünü görmemizin mümkün olmadığına; ancak Tanrı'nın âlemi yaratırken koyduğu yasalarla tüm âlemin bir saat gibi çalıştığına inanmak anlamına gelen tanımlar yapılmıştır.<sup>2</sup> Bunun yanında ahiretin varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü konusunda deistler arasında ittifak yoktur. Bazı

<sup>1</sup> Hüsameddin Erdem, "Deizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994, 9/109-111.

<sup>2</sup> Erdem, "Deizm", 9/110.



deistler ahiretin varlığına inanırken bazıları ise cezaların bu dünyada karşılık bulunduğunu ve ahiretin olmayacağını savunmuşlardır.

Deizmin asıl etkili olduğu yerin İngiltere olduğunu unutmamak gerekir. 17. Yüzyıldan itibaren Avrupa'da özellikle İngiltere'de yaygınlaşan deizm, Tanrı'ya ve ahiret hayatına inanmakla birlikte kutsal metinler ve din adamlarının söylediklerinin doğru olmadığına inananların ortaya koyduğu bir inanış biçimiydi. Bu süreçte *Christianity Not Mysterious (Hristiyanlık Gizemli Değil)* kitabı ve deistlerin mukaddes kitabı olan *Christianity as Old as the Creation (Yaratılış Kadar Eski Hristiyanlık)* gibi eserler sayesinde deist fikirler açıklanmış ve yayılmaya başlanmıştır.<sup>3</sup> Deist taraftarlar tıpkı saatçinin bir saati oluşturup artık kenara çekilmesi gibi Tanrı'nın da âlemi belli yasalar ve düzen içinde yaratıp kenara çekildiğini savunmuşlardır. Deist fikirlerin daha da arka plana gidecek olursak bu fikirler, ilkçağ felsefesinde Aristoteles'in "hareket etmeyen hareket ettiricisi" hatta Parmenides'in hareketsiz ve değişmez olan Bir'ine kadar kendilerine dayanak bulur.

Deizm, evreni Tanrı tarafından ilk hareketi verilen değişmez yasalarla donatılan ve Tanrı'nın müdahale etmeyi bıraktığı bir evren olarak görür. Tanrı her şeyin mutlak sebebi olmasının yanında evrenin içindekilerle ilişkisi olmayan, her şeyi belli bir düzen içinde yaratandır. İnsan ise aklıyla hem Tanrı'yı hem evrende olup biteni kavrayabilecek ve hatta ahlaki ilkelerini de bu akıl sayesinde koyabilecek bir varlıktır. Deizm akla dayalı doğal din anlayışıyla aklın insanın Tanrı'ya karşı sorumlulukları ve ahlaki ilkeleri belirleyebilecek yetkinliğe sahip olduğuna vurgu yapar. Ancak doğal din anlayışında her insanın fitratı gereği Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarıyla ilgili ulaştığı sonuçlar vahiyde de uyumludur. Aksi halde her insan Tanrı'nın varlığını ve sıfatlarını farklı şekilde tasavvur edecektir. Deizmde ise akla duyulan güven çok fazladır; bu akıl, Tanrı'nın sıfatlarını ve insan ilişkilerini düzenleyecek ahlaki ilkeleri belirleyebilir. Bu yüzden deistlere göre ne peygambere ne vahye ne de Tanrı'nın âleme müdahalesinin bir diğer şekli olan mucizeye lüzum yoktur.

Teizm'e göre ise Tanrı birtakım mucizeler göstererek kendi varlığını insanlara bildirir. Peygamberlere gelen vahiyler de birer mucize olarak aynı şekilde Tanrı'ya işaret eder. Evreni yaratan, evrendeki neden-sonuç ilişkisini koyan ilahi kudretiyle bu ilişkinin muhafazasını sağlayan ve istediğinde ona müdahalede bulunan Tanrı'dır. Teistlere göre Tanrı doğrudan müdahale etmemiş olsa yani Tanrı bir yerde ve bir şekilde tabii düzene karışmamış olsa bazı olaylar tam olarak o şekilde vuku bulmaz. Mucizevî olaylar doğal olarak Tanrı'nın doğrudan fiilleridir.<sup>4</sup>

Birçok farklı deist düşüncenin deizm başlığı altında toplanabilmesinin esas gerekçesi öyle görünüyor ki deistlerin hangisi olursa olsun tek bir kutsal din anlayışının dayatma olarak görülmesine karşı çıkmaları ve kurumsal bir dine mensup olmaktan ziyade akıl aracılığıyla ve doğanın gözlemlenmesi ile içgüdüsel olarak ulaşılabilen doğal dini savunmalarıdır. Bu bağlamda her bireyin kendi aklına güvenerek ulaştığı ahlaki kanaatlerin en az kurumsal din kadar geçerli ve hatta ondan daha değerli olarak görüldüğü doğal din savunuculuğunu deizmin temel karakteristiği olarak belirlemek mümkündür.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Selçuk Kütük, *Deizm* (İstanbul: Bir Yayıncılık, 2019), 23-24.

<sup>4</sup> Michael Peterson vd., *Akil ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), 322-341.

<sup>5</sup> Meryem Kardeş, *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân Ve Gerekliliği: 18. Yüzyıl İngiliz Deizmi ve Kelâmi Açından Analizi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 11.

Deizmin temel iddialarına gelince deizmin ortaya çıktığı ortam, deistlerin temel iddialarının sebeplerine de ışık tutar. Deizm Hristiyanlığın teslis inancının etkin olduğu, akli ve mantığı reddeden ve kilisenin Tanrı'ya inanmaya davet kisvesi altında kendi çıkarlarına dini alet olarak kullandığı bir dönemde çıkmıştır. Vahyin dahi reddetmediği akli kilisenin baskıcı tavırlarından kurtulmak için bir yol olarak bulan deizm Tanrı'yı kilisenin dogmatik öğretileriyle değil akıyla bulabileceğini iddia etmiştir. Dolayısıyla deizmin dine değil dinsizliğe ve dini çıkarlarına alet eden dincilere karşı ortaya çıktığını söylemek yerinde olacaktır.<sup>6</sup> Deizmin en önemli iddialarını Tanrı'nın evreni baştan olayların gerçekleşeceği şekilde düzenlemiş olması, Tanrı'nın vahiy ve mucizelerle doğa olaylarını ihlal ederek âleme müdahalesinin rasyonel olmadığı, Kutsal kitapların öğretilerinin ve peygamberliğin insanların uydurdukları saçmalıklar olduğu, Tanrı'nın evreni yarattıktan sonra insanla iletişimini kestiği iddiası oluşturur.

### Vahyin Mahiyeti ve Vahiy-Mucize İlişkisi

Arapçada vahiy kelimesi “gizlice veya hızlı bir şekilde bildirmek, konuşmak, ilham etmek, ima ve işarette bulunmak, fısıldamak ve emretmek” anlamlara gelir. Batı düşüncesinde *revelation* kelimesi “belirli hakikatlerin insan için ilahî bir yolla açığa kavuşturulması, örtüyü kaldırarak gizli olanın açık hâle getirilmesi” anlamında kullanılmıştır.<sup>7</sup>

Fârâbî'ye göre kişiye Faal Akıl'la kendisi arasında hiçbir vasıta kalmadığı zaman vahiy gelir. Kişi önce münfail akılla sonra da kazanılmış akli elde etmesiyle vahye ulaşır. İnsanın şeyleri ve fiilleri nasıl tanımlayacağı ve onları mutluluğa doğru nasıl yönelteceği hususunda bilgi sahibi olmasını sağlayan güç faal akıldan münfail akla çıkar. İşte bu akış vahiydir. Faal Akıl İlk Sebep'in varlığından çıkmıştır. Faal Akıl aracılığı ile insana vahyedenin İlk Sebep olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre bir kişi yüksek yetkinliklere sahip ise Faal akılla bağlantı kurabilir. Faal akılla bağlantı kurması da vahiy aldığı anlamına gelir.<sup>8</sup> İbn Sînâ ise vahiy hem akıl hem de hayal etme gücüyle ilişkilendirerek açıklamıştır. Ona göre kendisine vahiy bildirilen peygamberliğin 3 özelliği vardır. Akli güç, Hayal gücü ve Tabiatı değiştirme yetisidir.<sup>9</sup>

Vahiy tanımlarında ortak olan kavramın hangi yönüyle olursa olsun bildirme olarak kullanıldığı aşikârdır. Teizmin vahiy tanımındaki bildirme, dinin insana olağanüstü şekilde bildirilmesidir. Başka bir ifadeyle dinin insana bildirilmesinin mucizevî bir şekilde gerçekleştiği kabul edilmektedir. Mucize terimi her türlü beklenmedik olayı tanımlamak için kullanılır. Mucize kelimesi a-c-z kökünden türeyen bir kelime olup “gücsüz kalmak, bir şeye güç yetirememek” anlamlarına gelmektedir. Bu anlamlara göre mucize sözcüğü insan aklının ermekte âciz kaldığı, doğa yasalarına göre gerçekleşmeyecek olayların gerçekleştiği durumlar için kullanılır.<sup>10</sup> Örneğin hiç çalışmadığı zor bir sınavı beklenmedik bir şekilde geçmek, sabah işe geç kaldığı için bineceği servisin yaptığı kazadan kurtulmak gibi. Ancak bazıları bu terimi bilinen tabiat kanunlarına aykırı

<sup>6</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç Deizm: Teofilozofik Bir Tahlil* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2015), 29.

<sup>7</sup> Recep Kılıç, *Vahiy ve Peygamberlik* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018), 23.

<sup>8</sup> Recep Alpyağlı, *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar II* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 458-459.

<sup>9</sup> Alpyağlı, *Din Felsefesine Dair Okumalar II*, 460-461.

<sup>10</sup> Halil İbrahim Bulut, “Mucize”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020),

düşen olağanüstü olaylar için kullanırlar. Üç bin metreden düşen bir hostesin hayatta kalması veya kanserden ölmek üzere olan birinin kurtulması gibi.<sup>11</sup>

Mucizeler hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın mucizelere genellikle dini bir önem atfedilir. Diğer bir ifadeyle mucize Tanrı'yla ve onun âlemle ilişkisiyle tabii olarak irtibatlandırılır. Bu yüzden mucizeler genel anlamda vahyin de kaynağını oluşturur; çünkü birçok insana göre mucize ilahi etkinliğin bir sonucudur. Olağanüstü olaylardaki asıl iddia sonuçların olup olmaması değil bunların Tanrı tarafından olmasıdır. Tartışmamıza konu olan da mucizenin Tanrı'nın âleme müdahalesini ifade eden bu anlamıdır.<sup>12</sup>

Vahiy iddiasını doğrulamak üzere müracaat edilen klasik deliller; mucize, vahiy iddiasında bulunan kişinin ahlaki özelliği ve vahyedilen hakikatlerin insanların ihtiyaçlarıyla uyumlu olmasıdır. Vahiy aldığı iddia eden kişinin eliyle gerçekleşen mucize bir taraftan vahiy gönderen ilahi irade ve kudretin mahiyeti hakkında tatmin edici bir fikir verirken diğer taraftan iddia edilen vahyin doğruluğu hakkında ikna edici bir delil işlevi görür. Bu sebeple vahiy ile mucize arasında iki açıdan da yakın ilişki bulunur. Birincisi vahiy mucizevî bir şekilde gerçekleşir ikincisi ise vahyin Tanrı'dan geldiğini göstermek için Tanrı'nın yapabileceği mucizevî olaylar kanıt olarak gösterilir.<sup>13</sup>

### **Tanrı'nın Âleme Müdahalesi ve Deizmin İddiaları**

Deizmin en önemli iddiasını Tanrı'nın âleme müdahale etmediği iddiası oluşturur. Deizme göre vahiy ve mucize gibi kavramlar Tanrı'nın âleme müdahalesini gerektiren ve evrende değişikliğe yol açan ve akla yatkın olmayan kavramlardır. Deistlerin vahiyden bağımsız din anlayışında Tanrı'nın âlemle ilişkisi vahiy kaynaklı dinlerde olduğundan farklıdır. Tanrı âlemle sürekli bir ilişki içinde değildir. Deistlere göre Tanrı âlemi yaratmış, âlemin düzenini sağlayan ilahi kanunları baştan koymuş ve insanı da akılla donattığı için tekrar müdahalesine gerek kalmamıştır. Özellikle Newton'un fizik yasalarını deistlerin bu fikirlerine dayanak olarak sundukları görülür. Tanrı fizik yasalarını mükemmel olarak işleyecek şekilde zaten evreni yaratırken belirlemiştir. Tanrı'nın evrene müdahalesini bir acizlik olarak yorumlayan deistler, Tanrı'nın vahiy ya da mucize yoluyla evrene müdahalesinin evreni mükemmel şekilde yaratmasıyla çelişeceğini iddia ederler. İlahi dinlerde ise Tanrı evreni mükemmel bir düzende yaratmakla beraber Tanrı'nın insana verdiği akıl sınırlıdır ve aklın sınırlı olduğu yerde peygamberlerin mesajlarına, vahye ve mucizelere ihtiyaç vardır. İnsan, bu mesajlar sayesinde Tanrı'ya nasıl kulluk edeceğini öğrenir ve Tanrı'yla iletişime geçer.<sup>14</sup>

Deizmin ilk ve önemli isimlerinden Anthony Collins (ö. 1729) Tanrı'nın sonsuz, mutlak kudret, ilim ve adalet sahibi olmasının insanın kendisine yetecek kapasitesiyle bilebileceğini söyler.<sup>15</sup> Evrenin her parçasında Tanrı'nın sıfatlarının birer tezahürünü görmenin mümkün olduğunu ve bunun akılla kavranabileceğini söyler. Matthew Tindal da aynı şekilde Tanrı'nın mutlak kudret, ilim ve adalet sahibi olmasının akılla bilinebileceğini ifade eder. Tindal mevcut durumdaki nedenselliğin Tanrı'nın eylemlerinin tek yasası olduğunu savunur. Tanrı'nın bu doğa yasalarını değiştirmesi ve doğaüstü olaylara sebep olması iyi ve adil Tanrı kavramına ters düşer.<sup>16</sup> Vahiy de Tanrı'nın bu sıfatları zaten vardır; ancak teizm Tanrı'nın bu sıfatlarını âleme müdahalede

<sup>11</sup> Peterson, *Akıl ve İnanç*, 322.

<sup>12</sup> Peterson, *Akıl ve İnanç*, 322.

<sup>13</sup> Recep Kılıç, "Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine", *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 44.

<sup>14</sup> Hamdi Gündoğar, *Teoriden Pratiğe Deizm ve Sekülerizm* (İstanbul: Cira Yayınları, 2022), 58-59.

<sup>15</sup> Anthony Collins, *A Vindication of the Divine Attributes* (London: y.y., 1710), 3.

<sup>16</sup> Matthew Tindal, *Christianity as Old as Creation* (b.y.: Creative Media Partners, 1732), 14.

insana bir iyilik olarak kabul ederken deizm ise Tanrı'nın müdahalesini O'nun sıfatlarının mükemmel olmadığı veya yarattığı âlemin kusurlar barındırdığı anlamına geldiğini savunur. Bu durum teizm ve deizmin vahye bakış açısındaki ayrım noktasını oluşturur.

Nitekim Pater Annet da Tanrı'nın doğa kanunlarına müdahale etmesinin O'nun mükemmellik sıfatıyla çeliştiğini söyler. Tabiattaki bir değişimin Tanrı'nın da değişmesi anlamına geleceğini bunun da en mükemmel varlık olan Tanrı kavramına ters düştüğünü ifade eder.<sup>17</sup> Teizmde ise vahiy ve mucizeyle Tanrı'nın evrene müdahalesi O'nun mükemmel bir yaratıcı olmasından kaynaklanır. Tanrı'nın yarattığı mükemmel evrende değişmelere sebep olan, evreni bozan, kötülöklere sebep olan insanın vahiy sayesinde aklını kullanmasının ve kutsal kitaplara göre hareket etmesinin istenmesi insanın işini kolaylaştıracaktır. Bu aynı zamanda Tanrı'nın mükemmelliğinin göstergesi ve gereğidir.

Charles Blount, mucize konusunda sahip olduğu görüşlerini açıkça yansıtan *Miracles No Violations of the Laws of Nature* isimli eserinde doğa kanunlarına ters ya da bu kanunların üzerinde olduğu iddia edilen mucize gibi olayların tabiatta hiçbir zaman gerçekleşmediğini ileri sürer. Aksi takdirde Tanrı'nın ezeli hükümlerini değiştirmesi gibi bir sonuç ortaya çıkar. Bu ise Tanrı'nın ilahi doğasının mükemmelliğinin ihlali anlamına gelir. Bu nedenle Blount, mucizeyi mümkün görmez.<sup>18</sup> Doğanın ezeli, değişmeyen bir düzeni vardır. Dünyada bu düzeni ihlal edecek hiçbir olay gerçekleşmez. Ona göre mucizelerden hareketle Tanrı'nın varlığı, mahiyeti ve lütfu gibi hususlar ne bilinebilir ne de anlaşılabilir. Bu konular, ancak değişmeyen ve sabit olan doğa yasalarından elde ettiklerimizle bilinebilir. Benzer şekilde Tanrı'nın inayeti de, Onun ezeli olarak belirlediği doğa yasalarından hareketle öğrenilebilir; Kutsal Kitaptan değil. Çünkü Kutsal Kitap yalnızca hükümlerden ve taleplerden ibarettir. Bunun yanında Kutsal Kitapta yer alan mucizeler çok farklı şekillerde yorumlanabilir. Dolayısıyla mucize anlatılarının Tanrı'yı ve sıfatlarını bilme konusunda bir katkısı bulunmaz.<sup>19</sup>

Anthony Flew tarihsel olayların tekrarı olmadıkça doğaüstü olaylara kaynak olamayacağını savunur. Flew'e göre doğa olayları ne kadar nesnelse insanların tanıklık ettiği tarihsel veriler de bir o kadar öznelir. Bir olay istediği kadar mucizevî bir şekilde gerçekleşsin eğer yalnızca bir kez olmuş ve tekrarı olmamışsa kanıtlanmamış olacağından ciddiye alınamaz. Flew'e göre teistler dini inançlarını temellendirmek için mucizeleri kullanmaktadırlar. Flew, mucizelerin ancak nesnel bir şekilde doğal olaylarla açıklanabilmesi durumunda bir geçerliliği olabileceğini savunmaktadır.<sup>20</sup>

Deizmin bir diğer iddiası da insanın yaratılışında tabii bir ahlak öğretisinin bulunmasıdır. Deizme göre insanın göstermiş olduğu ahlaki davranışlar vahye gerek duymadan insan aklının iyiyi ve kötüyü kavraması sonucunda keşfedilebilir. Tindal'a göre Tanrı insana doğal aklı boşuna vermemiştir. Tanrı insana bu doğal aklı iyiyi ve kötüyü keşfetmesi için vermekle beraber bu doğal akla uygun hareket etmek insanı mutluluğa ulaştıracaktır. Böylece insan akla en uygun olanı yaparak Tanrı'nın isteklerini de yerine getirmiş olacaktır. Ona göre sağlıklı bir beden, tutarlı bir zekâ ve duyuların tatmin edilmesiyle insan Tanrı'yı kızdırmadan mutlu ve ahlaki bir hayat yaşayabilir. Dolayısıyla yaratılan varlıkların mutluluğu elde edebilmesi yaratılışlarının

<sup>17</sup> Meryem Kardaş, "Deizm ve Kelam Açısından Tanrı Tasavvurları Bağlamında Nübüvvetin İmkânı Meselesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 554.

<sup>18</sup> Charles Blount, *Miracles: No Violations of the Law of Nature* (London: y.y., 1683), 1.

<sup>19</sup> Blount, *Miracles*, 6.

<sup>20</sup> Peterson, *Akl ve İnanç*, 331-332.

mükemmel olmasından kaynaklanır. Tindal'a göre Tanrı insanlığın ortak mutluluğuna zarar verenleri ise cezalandırır ve bu kişiler toplumdaki herkes tarafından düşman olarak görülür.<sup>21</sup>

Thomas Paine *Akıl Çağı* kitabında Tanrı'nın yarattığı evrenin aynı zamanda O'nun varlığının da kanıtı olduğunu söyler. Paine kutsal kitapların, peygamberliğin ve dini öğretilerin sahte olduğunu ve deistler için tek kutsalın doğal yaratılış olduğunu ifade eder. Paine'e göre her ne kadar kutsal dinler iyiyi ve kötüyü insanlara bildirmek adına öğretiler taşısa da bu öğretiler doğaüstü olduklarından dolayı değil akılla uyumlu olmalarından dolayı kabul edilebilirler. Dolayısıyla ahlaki öğretilerin kaynağını dinde aramak ve insanların zaten akıl ve vicdanında doğal olarak bulunan öğretileri dine dayandırmaya çalışması sahteciliğe yol açmaktadır. Paine'e insanın doğasında, akıl ve vicdanında doğal olarak var olan ahlaki öğretiler tüm dinlerde ortak olduğu için evrensel kabul edilir.<sup>22</sup>

Deizmin iddialarının daha çok Tanrı'nın vahiy veya mucize yoluyla âleme müdahalesinin olmadığı ve akla ve bilime duyulan güven çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Deizmin öğretilerinin özellikle bu kaynaklardan beslendiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu fikirlere ek olarak deizmin herkes için ahlakî ilkeleri belirleyebilecek doğal bir din anlayışına da vurgu yaptığı görülmektedir. Deizme göre Tanrı'nın yarattığı kusursuz düzene müdahale etmesi Tanrı'nın mükemmel olmadığı anlamına gelecektir. Oysa Tanrı evreni zaten mükemmel işleyecek ve mucizelere gerek kalmayacak şekilde yaratmıştır. Deizmin doğal din anlayışına gelince bu din, geleneksel dinlerdeki vahiy anlayışından farklı bir doğal vahye dayanmaktadır. Deizme Tanrı'nın vahiy doğal olarak evrene yerleştirilmiştir. İnsanın vahye ulaşması için doğaüstü olaylara, milletlerin tek bir şahıs veya kitap üzerinden sahiplendiği vahye ihtiyacı yoktur. İnsan aklıyla doğayı okuyarak Tanrı'nın doğal vahyini pekâlâ keşfedebilir.<sup>23</sup>

### Deizm'e Karşı Argümanlar

Deizme yöneltilen eleştiriler ve karşı argümanlar, bu inanç sistemini sorgulamayı gerektiren önemli soruları ortaya koyar. Deizm'in cevapsız bıraktığı sorular bu anlayışa karşı argümanların gelişmesini haklı kılar. Teizme göre deizmin Tanrı adına Tanrı'nın salt akılla doğruyu bulmamızı istediği şeklindeki iddiası çelişkilidir. Eğer Tanrı peygamberler ve vahiy aracılığıyla böyle bir mesaj iletmemişse ve insanla bir irtibatı yoksa deistlere bu fikir nereden gelmiştir. Herkesin aklına farklı iddialar gelirken hangisinin doğru olduğunu deizm nasıl belirleyecektir? Bu durumda vahyin doğruluğunu iddia eden akıl da deizmle eşit oranda doğruluk payına sahip olacaktır.<sup>24</sup> Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların vahiy ve mucizeyi rasyonel temellere oturtmaya çalıştığı düşünüldüğünde aklın bizzat kendisinin vahyin imkânını gözler önüne serdiği görülmektedir. Deizmin gözden kaçırdığı noktalardan biri de budur. Bu durum deizmin vahiy dogmatik bir yaklaşımla reddettiğini ve akılla açıklama çabalarını görmezden geldiğini de gösterir.

Thomas Aquinas'a göre insan Tanrı hakkında akıl ve vahiy ile bilgi sahibi olabilir. Ancak aklın elde edemeyeceği bazı bilgileri vardır, onlar da insana vahiyle bildirilir. Ona göre vahyin konusu, sadece insan aklının bilemediği bilgiler olmayıp aynı zamanda, akılla elde edilecek bilgiler de vahyin konusu olabilir. Aquinas, Tanrı bilgisine ulaşmanın yegâne yolunu akıl olarak görmez. Çünkü ona göre bu durumda çok az insan Tanrı bilgisine ulaşabilir. Zira insanların çoğu Tanrı

<sup>21</sup> Tindal, *Christianity as Old as Creation*, 14-19.

<sup>22</sup> Yunus Eraslan, "Mu'tezile ve Deizm Açısından Ahlakın Kaynağı", *Kader* 22/1 (2024), 84.

<sup>23</sup> Ersan Özten, "Teizm ve Deizm Açısından Vahye Olan İhtiyaç", *Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu*, ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2017), 259-260.

<sup>24</sup> Fatma Betül Çamlı, *Nübüvvet Bağlamında Deizm'in Eleştirisi* (Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 58.

bilgisine ulaşacak kapasitede değildirler. Dolayısıyla ona göre eğer Tanrı'yla ilgili bilgiler vahiyle açıklanmasaydı, insanların büyük çoğunluğu bu bilgilerden mahrum kalırdı.<sup>25</sup>

Deistlere göre doğal din vahye dayanmayan salt akla dayalı dindir. Fakat teistlere göre dikkat edilmesi gereken husus, doğal dinin ancak ilahi vahiy ile uyum gösterdiği oranda doğru ve kabul edilebilir olduğudur. Zira deistlerin iddia ettikleri gibi doğal din vahyedilmiş dinin değil, aksine vahyedilmiş din doğal dinin belirleyicisidir.<sup>26</sup> Deistlerin salt akla dayalı olan doğal dini kabul etmeleri durumunda her insanın aynı ölçüde aklını kullanamadığı ve eşit nörolojik özelliklere sahip olmadığı göz önüne alındığında insanın farklı sonuçlara ulaşabileceği gerçeğini görmezden geldiği görülmektedir. Bu durum Tanrı'nın mutlak adil sıfatıyla çelişmektedir.

Deizmin ahiret konusunda farklı görüşlere sahip olduğu deist düşünürlerin fikirlerinden anlaşılmaktadır. Bazı deistler ahiret, cennet, cehennem gibi ölüm sonrası hayatla ilgili ödül ve ceza şeklindeki olgular insanın bencilleşmesine ve kötülükler yapmasına sebep olmaktadır. Örneğin deist olan Edward Herbert ölümden sonra hayatın olduğuna, iyilik yapanların ödülle kötülük yapanların cezayla karşılık bulacağına inandığını söylerken radikal bir deist olan Anthony Collins'e göre ölümden sonra ruhun ölümsüzlüğü söz konusu değildir; ona göre bu düşünce eski Mısır rahiplerinin inançlarına dayanmaktadır.<sup>27</sup> Teizme göre deistlerin ahiretin varlığına inanan kesiminin ahiretin var olduğunu vahiy olmadan salt akıllarıyla kavrayabilmiş olmaları çelişkili görünmektedir. Zira ahiret ve ölüm sonrası hayatın varlığı gibi konular bu dünyanın dışında kalan ve vahiy kaynaklı dinler tarafından insanlara bildirilen konulardır. Vahiy kaynaklı dinlerle özellikle zulmün ve başka insanlara haksızlıkların yapıldığı toplumlar üzerinden insanlara ahiretin varlığı bildirilerek kötülük yapanların cezalandırılacağına dair evrensel mesaj verilmiştir. İnsanın öldükten sonra nereye gideceğine dair bilgileri aklın elde edemediği ortadadır. Nereye gideceğini bilmeyen ve tam olarak ne yapması gerektiğini kavrayamayan insan Tanrı'ya bu hususta itiraz edecektir. Üstelik insanın yanlış bir şey yaptığında aklının kendisini bu şekilde yönlendirdiğini savunarak yaptığı yanlışların yanına kâr kalması Tanrı'nın adaletli olmasıyla bağdaşabilir mi?

Vahye göre peygamberler ve kutsal kitaplar insanın ahlaklı yaşaması ve sosyal ilişkilerinde iyi ilişkiler kurabilmeleri için Tanrı tarafından gönderilmiştir. Tanrı'nın insanın fitratını birtakım öğretilerle ve akılla donattığı vahiy tarafından da kabul edilmektedir; ancak insanın içinde doğduğu çevre, her insanın farklı fitratta oluşu ve insanın yaşantıları aklı ahlaki yaşam noktasında yetersiz bırakmaktadır. İnsan aklı her zaman toplumun mutluluğunu değil bencilce bir mutluluğu da kazanmayı da insana empoze edebilir. Oysa insanlık tarihinin en eski dini öğretilerinin temelinde bile tüm insanların ortak mutluluğunu inşa etme ve Tanrı'nın bizden istediği şekilde davranmak vardır.

Deizmin vahyi reddederken savunduğu bir başka argüman ise vahyin gönderiliş şekillerinden biri olan kutsal kitaplardaki verilerin çelişkili, insan ürünü ve belli zaman ve mekânlarla sınırlı olduğu iddiasıdır. Deizm bu konuda tarihsel verilere bakıldığında vahyin mümkün olduğu ve evrensel bir mesaj içerdiği ile Tanrı'nın iyi ve adil olma sıfatı arasında bir çelişki olduğunu savunur. Deizmin bu iddiasının altında Hristiyanlığın ve Yahudiliğin Kutsal

<sup>25</sup> Alpyağıl, *Din Felsefesine Dair Okumalar II*, 522-524.

<sup>26</sup> M. Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 390.

<sup>27</sup> Gündoğar, *Teoriden Pratiğe Deizm ve Sekülerizm*, 65.

kitaplarının değişime uğraması, farklı nüshalar arasındaki uyumsuzluklar ve Yahudiliğin tek bir millete gelmiş olması gibi tarihsel veriler yatmaktadır.

Teist anlayışlardan biri olan İslamiyet için düşünüldüğünde Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar tüm insanlığa evrensel olarak gönderilmiş ve Kutsal Kitabı Kur'an-ı Kerim'in tarihsel verilerde tüm nüshalarının aynı olduğu göz önünde bulundurulduğunda deizmin iddiasını savunurken İslam anlayışını göz ardı ettiği söylenebilir. İslam dininin kutsal kitabının tahrif edildiğini iddia eden ve bunu ispatlamaya çalışan tek bir tarihsel veri yoktur. Hz. Muhammed'in vefatından sonra gerek halifeler döneminde gerekse Abbâsî ve Emevî hükümdarlıkları döneminde İslam anlayışına ters düşen en ufak bir harekette dahi yaygara kopartan Müslümanlar, söz konusu Kur'an-ı Kerim olduğunda çok daha fazlasını yapmış olacaklardır. Kur'an-ı Kerim'in orijinalini koruması hususunda ciddi bir hassasiyet gösteren Müslümanların Kur'an'ın ilk günden bugüne ezberlenmesine önem vermelerinin sebebi de tahrif edilmesini engellemektir. Müslüman imparatorlukların hiçbiri döneminde Kur'an-ı Kerim'in değiştirilmeye çalışıldığına dair bir bilgiye rastlamıyoruz; bu yüzden Kur'an-ı Kerim bugüne dek güvenilir şekilde orijinali korunarak ulaşmıştır.<sup>28</sup>

Meriç, *Peygamberliğin İspatı* adlı eserinde Kur'an-ı Kerim'in karbon testiyle incelenmiş ve farklı tarihlere ve coğrafyalara ait olduğu bilinen çok fazla nüshasını karşılaştırmış ve bu nüshaların günümüzdeki mushafta yazılanlardan hiçbir farkı olmadığını ortaya koymuştur. Yine peygamberler döneminde hem Tanrı tarafından farklı milletlere gönderilen peygamberlerin hem de onlara inanan kavimlerin türlü sıkıntılara maruz kalmaları ama yine de ilahi vahyin sabretme öğretisine uyarak inandıklarından vazgeçmemeleri tarihsel kaynaklarda mevcuttur. Kaldı ki her ne kadar tekrarı olmasa da Hz. Muhammed vahyini getirdiğinde herhangi bir olayın geçmişteki olaylarla çelişmesi halinde sahabeler veya inanmayanlar bu duruma itiraz etmeyecekler miydi?<sup>29</sup> Peki ya doğruluğu hususunda hiçbir itiraza maruz kalmamış vahyin tarihsel gerçekliği göz önüne alındığında vahyin, bir insan olan Peygamber'in uydurması olduğunu söylemek makul müdür?

### **Tanrı'nın Sıfatları Bağlamında Vahyin İmkânı**

Deizm Tanrı'nın mükemmel sıfatlarını insan zihninin veya aklının tam olarak algılamasını mümkün görmektedir. Ancak dünyadaki mükemmel olmayan varlıkları bile tam olarak algılamada yetersiz kalan aklın, vahyin desteği olmadan Mükemmel olanı zihninde tanımlaması nasıl mümkün olabilir? Zira insan salt bir akıl varlığı değildir; eylemlerini ve düşüncelerini yönlendiren hevâ, heves, arzu ve içinde bulunduğu toplumun anlayışı gibi pek çok unsurun etkisi altındadır. Vahiy, insana aklını kullanması gerektiğini, hevâ ve arzularından sıyrılması gerektiğini, atalarının yolundan giderek taklide dayalı inançlarının doğru olmadığını hatırlatır. Bir yandan da vahiy, Tanrı'nın sıfatlarını vahiy yoluyla bildirerek, O'nun fiillerini ve iletişim tarzının bireyin aklı ile ulaştığı tasavvurla uyuşup uyuşmadığını insanın değerlendirme yapmasına destek olur. Başka bir deyişle akıl ile ulaşılan Tanrı tasavvurunun doğruluğunu anlamanın yolu, vahiyde sunulan Tanrı tasavvuruyla karşılaştırma yapmaktan geçer.<sup>30</sup>

Deizmin Tanrı tasavvuru insanla ilişkisini koparmış bir Tanrı'dır. Deist yaklaşıma göre tanrısallık her şeyi mükemmel şekilde en baştan yaratıp iletişimde bulunmaya gerek kalmayacak şekilde geri çekilmeyle mümkündür. Başka bir deyişle tanrısallık, mükemmel olmanın tüm niteliklerini haiz olmak ise yaratıp geri çekilen, iletişimde bulunmayan bir tanrı tasavvuru

<sup>28</sup> Altay Cem Meriç, *Peygamberliğin İspatı: Haber Delili* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2023), 24-37.

<sup>29</sup> Meriç, *Peygamberliğin İspatı*, 178.

<sup>30</sup> Kardaş, *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği*, 93.

mükemmeldir. Deizm bu yaklaşımıyla Tanrı'yı aşkın bir varlık olarak görüp insan ile ilişkisini ve iletişimini göz ardı ederken Tanrı'nın varlığının insan yaşamındaki etkisini yok saymakta ve insanın salt benmerkezci bir dünya görüşüne sürüklenmesine neden olmaktadır. Bir bakıma Tanrı, yalnızca evrenin varlık buluşuna dair açıklanamayan soruları cevaplamada başvurulan bir kaynaktan ibarettir. İnsanın yaşamı içerisinde karşılaştığı zorluklar yüzünden kendisine dönüp yardım talebinde bulunacağı, sürekli olarak gözetilip kollandığı hissini vermeyen bir Tanrı'nın, pratik açıdan varlığı ve yokluğu birbirine eş değerdir.<sup>31</sup>

Doğa olaylarının değişmezliği ve doğaüstü olayların bir arada bulunması da yine vahiy konusunda Tanrı'nın mutlak iyi ve adil sıfatına sahip olmasına işaret eder. Vahyin imkânını savunan teist düşünce, insanın mevcut evren düzeninin sadece bir alışkanlık olduğunu ve doğaüstü olaylarla Tanrı'nın kullarına iyilikte bulunduğunu savunur. Teistlere göre her insanın aklını aynı ölçüde kullanamıyor olması da göz önüne alındığında vahiy ve mucizeler göndermek, Tanrı'nın adil ve iyilik yapan bir Tanrı olduğunu gösterir. Bu, aynı zamanda yarattığı varlığın aklının sınırlarını bilen Tanrı'nın, sonsuz ilmi ve hikmetiyle adaletinin tecellisidir.

Tanrı'nın kudret ve yaratma sıfatlarına öncülük eden irade sıfatı düşünüldüğünde âleme müdahale etmeyen, vahiy ve peygamber göndermeyen bir anlayış, Tanrı'nın iradesini de kullanmadığını iddia etmektir. O halde Tanrı'nın mutlak irade ve kudreti O'nun vahyi ve mucizeleri yaratmasını da mümkün kılar. Aksi takdirde Tanrı'ya acizyet ve hatalı olma sıfatı yakıştırılmış olunur ki bu da aslında deizmin Tanrı tasavvuruyla da uyuşmamaktadır. Kaldı ki vahiy ve mucize gibi olaylar doğa yasalarına indirgenerek açıklanabilseydi bugün tüm akıl sahibi bireyler için vahyin mümkün olduğunu kabul etmek zorunluluk olmaz mıydı?

### **Tanrı'nın Mutlak Kadir ve İrade Sahibi Olması**

Deist düşüncede Tanrı'nın âleme müdahale etmesi bir değişikliğe sebep olacağından bu değişiklik bir eksiklik olarak algılanmaktadır. Kutsal kitaplarda ise Tanrı'nın yarattığı mucizeler O'nun istediğinde başka bir ifadeyle irade sıfatının gereği olarak dilediği zaman mükemmel şekilde koyduğu kanunları da değiştirebilecek irade ve kudrete sahip olduğunun, her şeye kadir olduğunun göstergesi olarak insanın anlayışına sunulmaktadır.

Teizm'de Tanrı mutlak güç ve kudret sahibidir. Tanrı zorunlu varlık olarak varken diğer her şey mümkün olarak vardır ve Tanrı'nın yaratması mümkün olmayan bir şey yoktur. Tanrı'nın kudret sıfatı bağlamında düşünüldüğünde Tanrı'nın kudretinin doğa yasalarının aksine davranması imkânsız olamaz. Bir doğaüstü olayın doğrudan Tanrı'nın fiili olduğu gösterilemiyorsa da Tanrı'nın her şeye kâdir olma sıfatına bağlı olarak dâhi mümkün olduğu savunulabilir.

Teist bir din olan İslam dininde Tanrı, doğa yasalarıyla evrende bir nedenselliği sağlamaktadır; ancak bu nedensellik deizmin iddia ettiği gibi determinist bir nedensellik değildir. İslam inancında Tanrı her an nedenselliği yaratarak evrene müdahalesini sürdürmektedir. Âlemde gerçekleşen olaylar önceden belirlenmiş ve Tanrı tarafından yalnızca izlenilmeye konulmuş nedenlerle ve kanunlarla değil; Tanrı'nın her an âlemin düzenli işleyişi için gerekli nedenleri yaratmasıyla gerçekleşmektedirler.<sup>32</sup> Dolayısıyla gerek Newton'un fizik yasaları gerekse henüz bilimin keşfettiği tüm doğa yasaları an be an Tanrı tarafından yaratılmakta ve Tanrı isterse bunların farklı bir şekilde işlemesi için irade edebilmektedir. Zira Tanrı'nın evreni bir

<sup>31</sup> Kardaş, *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği*, 312.

<sup>32</sup> Turan Dikel, *Kelâmî Düşünce Geleneğinde Adetullah ve Sünnetullah Kavramları Açısından Deizm Eleştirisi* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 104.



nedensellik içinde yaratıp artık müdahale etmediğini düşünmek Tanrı'nın mutlak irade eden ve her şeye kadir olma sıfatıyla çelişecektir.

### **Tanrı'nın İlahi Rahmet ve İnyeti**

Tindal ve Blount gibi deistler Tanrı-insan ilişkisini mutluluğa indirgemişlerdir. Tindal'a göre insana verilen akıl onun mutluluğunu inşa etmek için Tanrı tarafından verilmiştir. Tanrı'nın mutlu olmaya ihtiyacı yoktur; O sınırsız bir şekilde mutludur. Bu mutluluk da ahlaklı olmakla mümkündür. İnsan aklı sayesinde hem ahlaklı yaşamı hem de mutluluğu elde edebilir. Ahlaklı olmak aynı zamanda Tanrı'ya lütfettiği nimetler için bir teşekkürün de ifadesi anlamına gelmektedir.<sup>33</sup> Vahye göre de insanda ahlaki öğretileri elde edebilecek şekilde yaratmıştır. Deizmin iddiası dini öğretilerin aleyhine değil lehinedir. Tanrı'nın ahlaklı bir hayat yaşamayı istediği halde bunu elde edemeyecek şekilde insanı yaratmış olması zaten vahye göre de beklenemez. Tanrı insana bu ahlaki ilkeleri elde etme noktasında aklını kullanmaya güç yetiremediği veya aklının bu noktada sınırlı olduğu yerde vahiyle yardım ederek merhametini ve inayetini göstermektedir. İşte deizmle vahiy dininin ayırım noktasını ayıran da bu merhamet ve inayet meselesidir.

Kendisi için neyin iyi neyin kötü olduğunu neyin faydalı neyin zararlı olduğunu aklıyla her zaman doğru şekilde bulamayan insan için vahiy ilahi bir rahmet ve inayetten başka bir şey değildir. Tanrı'nın sıfatlarını yok sayarak yapılan bir Tanrı tasavvuru, kendisiyle çelişir ve hiçbir zaman rasyonel olamaz. Deizm anlayışında ise insanın Tanrı'ya karşı hiçbir sorumluluğu yoktur. Tanrı Aristoteles'in dediği gibi ilk hareketi vermiştir ve insanla bağını kestiği için insanın da Tanrı'ya karşı ahlaki bir sorumluluk taşıması gerekmez. Peki, Tanrı'ya karşı bir sorumluluk olmadan, O'nun gönderdiği vahiy ışığında hareket etmeden insan sırf insan olduğu için ahlaki kurallara uyuyorsa insanın Tanrı'yı bilmesinde de bir sorumluluk hissetmesine gerek kalmaz. İnsanla ilişkisi olmayan bir Tanrı'nın bir tanrısallığı da olmayacaktır. Oysa inanmayacaklarını bildiği hâlde vahiy ve peygamberlikle insanın yolunu aydınlatan Tanrı'nın, vahiy göndererek boş bir iş yapmayacağını Tanrı'nın ilim ve hikmetiyle anlamak gerekmektedir.

Tanrı'nın vahiy yoluyla kendisini insana tanıtması ve onunla konuşması Tanrı'nın ihtiyaç duyacağı bir şey olamayacağına göre insanın ihtiyacına Tanrı'nın cömertlikle cevap vermesinden başka bir şey değildir. Başı sıkıştığı an hiç tereddütsüz fitratı gereği Tanrı'ya sığınan insanın kendisine cevap vermeyeceğini bildiği halde yine de Tanrı'ya sığınmasının ise deizmin sarıldığı akla ne kadar uygun olduğu da tartışmaya açıktır. Tanrı'nın insanla iletişime geçmeye elbette ihtiyacı yoktur; ancak bu dünyaya Tanrı tarafından belli bir amaç üzere gönderilen insanın Tanrı'ya ihtiyacının olmasını reddetmek için geçerli bir sebep gözükmemekle beraber yüce, merhametli, iyilik sahibi diye sıfatlandırılan Tanrı'nın kulunun bu ihtiyacını görmezden gelmeyeceği de akla daha yatkındır.<sup>34</sup>

Peygamberlerin getirdiği vahyin hiçbiri peygamberlere mal, mülk, siyasi güç gibi şeyleri kazandırmaya yönelik değildir. Çıplak bir gözle bakıldığında gelen vahiylerin tümü kulun Tanrı ile iletişimini güçlendiren, Tanrı'nın kuluna nasıl yaşaması gerektiğini öğrettiği yardımcı ilahi öğretilerdir. Kaldı ki peygamberler bu noktada dahi kendilerini vahiyden soyutlamamış, kendilerine bir iltimas tanımamış aksine vahyin gereğini yerine getirmede en çok hassas davranan kişiler olmuşlardır. Hangi akıl hiçbir çıkarı olmaksızın, zarar göreceğini bile bile Tanrı'nın vahyini

<sup>33</sup> Dorman, *Deizm ve Eleştirisi*, 265.

<sup>34</sup> Mustafa Bozkurt - Mehmet Kuyucu, "Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında Deizm'in Temel İddialarının Eleştirisi", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2020), 448.

insanlara ulaştırmak ve insanları ahlaken olgunlaştırmak gayesiyle tüm güçleriyle çabalayan peygamberlerin bu hassasiyetlerini görmezden gelebilir?

### **Tanrı'nın Âlim ve Hakîm Olması**

İslam âlimlerden akli insana verilen en değerli şey olarak gören İmam Mâtürîdî'ye göre Tanrı'nın insana iyiliği emredip ve onu kötülükten sakındırmasındaki hikmeti akıl, ancak vahyi doğru anlayarak bulabilir. Kişi aklını vahyin öğretilerini değerlendirmeye gerek duymayacak kadar üstün görürse kendisi için zararlı olanı da faydalı kabul edebilecektir. Oysa Tanrı yaratıcısı olduğu insan için en iyiyi âlim ve hakîm sıfatlarıyla emretmekte ve ona zarar verecek olanı da nehy etmektedir.<sup>35</sup> Dolayısıyla aklın insana verilmesindeki hikmeti de her şeyi tek başına çözebilecek bir güç olarak görmeye değil; Tanrı'nın vahyini doğru okumada rehberlik etmesinde aramak gerekir. Zira insanın yaratılışı gereği Tanrı'ya inanmaya ihtiyacı olmasına rağmen ateist düşüncede olduğu gibi kendisini bu inançtan mahrum bırakabildiği ve bunu akılla temellendirmeye çalıştığı görülmektedir.

Kutsal kitaplarda Tanrı'nın mâbud olmasına rağmen insanın ibadetlerine ve kulluğuna ihtiyacı olmadığından bahsedilir. İnsanın yaptığı ibadetler ve Tanrı'yla iletişime geçme isteği insanın kendi ruhunun ihtiyacı olan bir besin gibidir. Tanrı vahiy ve peygamberler aracılığıyla insan ruhunun tatminini sağlaması için insana yol göstermektedir. Ve akıl da bu yolu daha doğru şekilde yürüebilmesi ve ruhunu sağlıklı bir şekilde besleyebilmesi için insana ışık tutan bir kandil olarak tek başına yeterli değil; ama gereklidir.

Tanrı sonsuz ilmini ve hikmetini insanın yaratılışına en uygun olana onu yönlendirmek suretiyle vahiy yoluyla göstermektedir. Zira akıl insanın olumlu ve olumsuz yaşantılarından etkilenmekte olduğundan tek başına içsel huzuru sağlamakta yetersiz kalmaktadır. Deizmin iddiasındaki akıl, tek başına vahyin öğretilerini de anlayabilecek ve insana içsel tatmini sağlayabilecek bir güç iken; teizmin savunduğu akıl, içsel huzura ermek için vahyi doğru şekilde anlayabilmeyi sağlayan ve vahiyle uyum içerisinde olması gereken bir güçtür.

### **Sonuç**

Deizmin, Ortaçağ kilisesinin vahyi kendi dünyevi emelleri uğruna kullandığı bir dönemde aslında vahye karşı antipatik bir önyargı ve dogmatik bir tavır sergilediği görülmüştür. Dolayısıyla deizmin bu tavrı durumu pireye kızıp yorganı yakmak gibi olmuştur. Hristiyanlığın Ortodoks geleneğinin akli saf dışı bırakıp yanlış da olsa kutsal öğretilerin doğruluğunu savunmasına deizmin tepkisi haklı görünmektedir. Ancak teslis inancı veya insan ürünü inanışların kutsal din adı altında insanlara kabul ettirilmeye çalışılmasına kızıp ilk peygamberden son peygambere kadar Tanrı'nın insana yardımı olan vahyin tümünü yok saymak mâkul değildir. Tanrı'yla ilgili tasavvurlarının ontolojik olarak özellikle Tanrı'nın adil, merhametli, mutlak irade kudret, ilim ve hikmet sahibi sıfatları bağlamında düşünüldüğünde ciddi tutarsızlıklar içerdiği görülmüştür. Deizm'in kaçtığı Tanrı'nın kilisenin akli saf dışı bırakan baskıcı Tanrı'sı olduğu düşünüldüğünde Tanrı'yı köşesine çekilmiş ve insanın kendisine karşı sorumlu olmadığı yalnızca zor zamanlarında sığındığı; ancak âleme müdahalesi olmayan bir Tanrı olarak tanımlamak elbette deistlere bunaldıkları baskıcı ortamda nefes aldırıştır. Bir kaçış yöntemi olarak görülen vahyi reddetme iddiası deistlerin aslında Tanrı'nın ilahi lütfundan ve merhametinden kendilerini mahrum bıraktıklarını göstermiştir.

<sup>35</sup> Osman Vural, "Nübüvvet Bağlamında Mâtürîdî'nin Deizm Eleştirisi", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/43 (2019), 11-12.

Adaletle hükmeden Tanrı'nın dünyadaki iyiliklerin ve kötülüklerin karşılığını vermesindeki huzuru da iyiliği ve kötülüğü insanın kendisine karşı ahlaki sorumluluğu olarak gördüklerinden kaçırmışlardır. Deizmin Hristiyanlık ve Yahudiliğin değiştirilmiş dinlerini baz alarak vahyin imkânını reddettiği İslam anlayışına da bu yüzden önyargıyla yaklaşarak Onu anlamaya eğilmediği sonucu ortaya çıkmıştır. Çünkü deizmin İslam'ın Tanrı-insan ilişkisi, Kutsal Kitabının değişmemesi ve ayetlerinin tarihsel olaylarla uyuşması konusundaki vahiy mümkün kılan işaretlerini deizmin ilk ilkelerinin etkisinde olarak baştan bir şartlanmayla yok saydığı analiz edilmiştir.

Her ne kadar deizm vahyin imkânını reddetse de akıl sahibi olarak yaratılmasına ve mükemmel işleyen bir evrenin kendisinin hizmetine sunulmasına ve kendisine akıl verilmiş olmasına rağmen zaman zaman istikametini şaşırarak insanın, Tanrı'nın evrene vahiy ve mucizelerle müdahalede bulunarak insanı kendi haline terk etmediğini ve yardıma ihtiyacı olduğunda ona cevap verdiğini hatırlatmasına ihtiyacı olduğu görmezden gelinemez. Çünkü her şeye gücü yeten mutlak kudret ve ilim sahibi Tanrı'nın ihtiyacı olmadığı halde insanı yaratmasındaki hikmetini O'nun mâbud oluşu ve bu mâbudiyetinin de ancak insanla iletişimini devam ettirmesinde görmek mümkündür. Deizmin iddia ettiği gibi insanı yaratıp sonra da tabiri caizse köşesine çekilen, insanın yaptığı güzelliklere ve kötülüklerle ödül ve cezayla karşılık vermeyen, kendisine dua edildiğinde âlemlerle iletişimi olmadığı için mucizeler yaratmayan ve ne yapacağını aklıyla tam kavrayamadığında vahiy ve peygamberlik lütfu sunmayan bir Tanrı'nın varlığıyla değil.

Deizmin insanın neden yaratıldığını ve öldükten sonra yaptıklarından sorumlu olduğu halde sorumluluklarını sınırlı olan akılla kavrayamamış olması durumunda nasıl hesaba çekileceği, hesaba çekilmediği takdirde bunun Tanrı'nın adaletiyle ve inayet sahibi olmasıyla çelişmesine cevap veremediği görülmektedir. Peki, bugün salt aklımızı kullanarak evreni ve Tanrı'yı anlayabilmemizin mümkün olduğunu savunan deizmin Kutsal kitaplardaki tarihsel olayların farklı kitaplar olmasına rağmen aynı Tanrı'ya ibadeti ve O'na karşı sorumluluklarımızı bildirmesini yok sayması ne kadar doğrudur? Mükemmel olduğu deizm tarafından da kabul edilen ancak yarattığı insanla iletişimini kesen veya O'na yolunu bulmasında aklın yanında vahiy ışığıyla da yolunu aydınlatmayan, kötülere cezalandırmayan bir Tanrı nasıl Âdil ve mükemmel olmaktadır? Tanrı'nın verdiği akıllı tüm insanların aynı oranda kullanmadığı, kullanmaya çalışmadığı hatta kutsal kitapların bu yüzden akıllı kullanmasını istediği tarihsel gerçeği ve aklın bazen içinde bulunulan şartlardan dolayı da farklı oranlarda kullanıldığı gerçeği açık bir şekilde bilinmektedir. Acaba deistler mükemmel ve adaletli oluşundan ötürü vahiyyle tüm insanlara kendisini eşit şekilde bildiren Tanrı'yı herkeste eşit yetkinlikte olmayan salt akılla tam anlamıyla kavradıklarını iddia ederken çelişiyorlar mı?

Tanrı'nın vahiy ve mucizelerle yarattığı bireylere kendini bildirmesi ilahi inayet, rahmet ve adalet ilkesinin bir tecellisi olarak değerlendirilmiştir. Her ne kadar kişi akıl sahibi ve duyulara sahip bir varlık olsa da her insanın aklının tüm sınırlarını zorlayacak şekilde Tanrı'nın varlığını aynı ölçüde bilmesinin mümkün olmadığı ortaya konulmuştur. Ayrıca hayatındaki olaylar ve şartlar da kişinin Tanrı'yı bilmesini veya doğru şekilde anlamasını engellediği göz önüne alınmış; kişinin mabud sıfatına layık olan Tanrı'yı bilmeye ve O'na ibadet etmeye ilgilenmeyeceği gerçeğinden söz edilmiştir. Dolayısıyla Tanrı vahiy, peygamberlik ve mucize yoluyla kendisini yarattığına gerek duyasına karşılık vererek yardım etme gayesiyle gerekse de adaletli bir şekilde kendisini açık etme gayesiyle bildirmiştir. Eğer bir doğa yasası ihlal edilebiliyorsa bu onun doğa yasası olmadığını gösterir; Tanrı doğayı ihlal ederek mucizeye sebep oluyorsa da mucizeyi

Tanrı'nın sebep olduğu bir şey olarak tanımlamak zaten mucizenin varlığını da kabul etmenin kendisi olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Tanrı'nın bütün düzeni baştan bu şekilde işleyecek tarzda yarattığını ve vahiy, peygamberlik ve mucizenin gereksiz olduğunu söylemeye gelince bu durum, her zaman aynı şartlar altında tüm olayların aynı şekilde gerçekleşeceğini bildiğimizi iddia etmek olacaktır. Oysa bazen yolun üzerinde duran bir çocuk kendisine hızla gelmekte olan bir arabanın çarpmasından kurtulur, bazen bilimin öleceğini iddia ettiği bir insan aniden iyileşir. Belki parmağı olmayan bir insanın parmağının aniden yerine gelmesi veya çok yüksekte atlayan birinin düşmesi tabiat kanunlarına aykırı görünebilir; ancak bu durum Tanrı'nın bugün veya gelecekte bu âdetini değiştirip farklı davranmayacağı anlamına da gelmediğinden ortaya konulan tüm verilerin aksi ispatlanmadıkça deizmin iddiasının geçersiz, vahyi ise mümkün kıldığı sonucuna ulaşılmıştır.

## Kaynakça

- Alpyağıl, Recep. *Din Felsefesine Dair Okumalar II*. 2. Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Baskı, 2015.
- Bozkurt, Mustafa - Kuyucu, Mehmet. "Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında Deizm'in Temel İddialarının Eleştirisi". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2020), 441-469.
- Çamlı, Fatma Betül. *Nübüvvet Bağlamında Deizm'in Eleştirisi*. Adıyaman Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Adıyaman, 2022.
- Dikel, Turan. *"Kelâmî Düşünce Geleneğinde Adetullah ve Sünnetullah Kavramları Açısından Deizm Eleştirisi"*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Dorman, M. Emre. *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. İstanbul, 2022.
- Erarslan, Yunus. "Mu'tezile ve Deizm Açısından Ahlakın Kaynağı". *Kader* 22/1 (2024), 79-109.
- Gündoğar, Hamdi. *Teoriden Pratiğe Deizm ve Sekülerizm*. İstanbul: Cira Yayınları, 2022.
- Kardaş, Meryem. "Deizm ve Kelam Açısından Tanrı Tasavvurları Bağlamında Nübüvvetin İmkânı Meselesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 552-571.
- Kardaş, Meryem. *Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği: 18. Yüzyıl İngiliz Deizmi ve Kelâmî Açısından Analizi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. Ankara, 2021.
- Kılıç, Recep. *Vahiy ve Peygamberlik*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018.
- Kılıç, Recep. "Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine". *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 21-47.
- Kütük, Selçuk. *Deizm*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 2019.
- Meriç, Altay Cem. *Peygamberliğin İspatı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 7. Baskı, 2023.
- Özten, Ersan. "Teizm ve Deizm Açısından Vahye Olan İhtiyaç". *Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu*. ed. Vecihi Sönmez vd. (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2017),
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç Deizm*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 4. Baskı. 2015.
- Peterson, Michael, vd. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 5. Baskı, 2011.
- Vural, Osman. "Nübüvvet Bağlamında Mâtürîdî'nin Deizm Eleştirisi". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/43 (2019), 200-222.

E-ISSN : 3023-4417

Makale Türü: Araştırma Makalesi  
Article Type : Research Article

Yıl: 2024 Sayı: 3



Yayın Tarihi: 15.10.2024

Geliş Tarihi : 11/09/2024

Kabul Tarihi: 11/10/2024

Year: 2024 Issue: 3

# Globalization's Challenge to Nation-State Sovereignty and Conflicts in the Middle East

## Küreselleşmenin Ulus-Devlet Egemenliğine Meydan Okuması ve Orta Doğu'daki Çatışmalar

**Muharrem Bagir**

Dr., Bağımsız Araştırmacı  
PHD., Independent Researcher  
bagirmuharrem@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-0895-1340>

### Atıf/Citation

Bagir, Muharrem. "Globalization's Challenge to Nation-State Sovereignty and Conflicts in the Middle East".  
*Nous Academy Journal* 3 (2024), 66-80. <https://doi.org/10.5281/zenodo.13920057>

CC BY-NC 4.0



Bu makale Creative Commons Attribution-  
NonCommercial License altında  
lisanslanmıştır.

This paper is licensed under a Creative  
Commons Attribution-NonCommercial  
License

### İntihal/ Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımı ile  
taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by  
iThenticate and no plagiarism detected.

### Araştırma & Yayın Etiği/Research & Publication Ethics

Bu makale en az iki hakem tarafından  
incelenmiştir. Yayın etiği ihlalleri yazarın  
sorumluluğundadır.

This article has been reviewed by at least two  
referees. Violations of publication ethics are the  
responsibility of the author(s).



## Abstract

Globalization, through social media, international organizations, cultural demands, and various political, social, and economic models, challenges traditional nation-state structures that depend on singular cultural identities and well-defined borders. These developments have had a particularly distinct impact on the Middle East compared to the West. Due to historical, social and political differences, these countries have not been able to fully implement the process of becoming a nation-state. Therefore, the lack of stable and inclusive governance has led to them having far deeper problems with globalization than the West. As a result, new demands in Middle Eastern societies are often expressed not through democratic or cultural avenues, but through violence, as the existing nation-states are neither stable and secure, nor democratic. This situation is further complicated by international pressures and interventions leading to sectarian and ethnic divisions, and even conflicts. According to the findings, in the sensitive social environment of the Middle East, such interventions exacerbate long-standing tensions and deepen crises, sometimes resulting in civil wars. For instance, the events in Iraq, Syria, Afghanistan, and Lebanon illustrate how the combination of globalization and external interventions have led to irreversible conflicts and polarized societies along identity-based lines.

**Keywords:** Globalization, Nation-State, Cultural Demands, International Organizations, Middle East

## Öz

Küreselleşme, son yıllarda uluslararası ilişkilerden politikaya, toplumsal yapılardan teknoloji ve kültüre kadar birçok alanda en çok tartışılan kavramlardan biri haline gelmiştir. Özellikle gelişmek ve ilerlemek isteyen toplumlar için kaçınılmaz bir süreç olarak görülmekte, bu sürece kayıtsız kalmak neredeyse imkânsız hale gelmektedir. Bauman'ın belirttiği gibi, küreselleşmiş bir dünyada yerel kalmak, toplumsal geri kalmışlık ve tecrit anlamına gelebilir. Küreselleşmeye direnerek yerel kalma çabası, daha büyük sosyal ve politik sorunları da beraberinde getirmektedir. Bununla birlikte, küreselleşmenin etkileri sadece politik veya ekonomik bağlamda kalmayıp, kültürel kimlikler üzerinde de derin bir etki yaratmaktadır. Kültürel kimlikler, küreselleşmenin baskısıyla homojenleşme tehdidi altında kalabilir, bu da yerel kültürlerin zamanla erozyona uğramasına yol açabilir. Küreselleşmenin en çok etkilediği yapılar arasında ulus-devletler öne çıkmaktadır. Geleneksel olarak devlet, egemenliğin temsilcisiydi. Ancak küreselleşme ile birlikte bireyler, topluluklar, çok uluslu şirketler ve çok taraflı örgütler önemli politik aktörler olarak ortaya çıkmış ve devletin tek başına dominant aktör olma rolü büyük ölçüde zayıflamıştır. NATO, Birleşmiş Milletler (BM), Dünya Ticaret Örgütü (WTO) ve Uluslararası Para Fonu (IMF) gibi uluslararası kuruluşların genişlemesi, ulus-devletlerin egemenlik alanlarını daraltmıştır. Bu tür uluslararası kuruluşlar, küresel politikaları şekillendirirken, yerel hükümetlerin karar alma süreçlerine doğrudan veya dolaylı yollardan müdahale edebilir. Bu da özellikle bağımsızlık ve egemenlik kavramlarının sorgulanmasına yol açmaktadır.

Küreselleşmenin etkileri, özellikle az gelişmiş ülkelerde daha belirgin olmuştur. Orta Doğu'da yer alan Afganistan, Irak, Suriye ve Lübnan gibi ülkelerde mezhepsel ve etnik gruplar arasındaki gerilimler, küreselleşmenin tetiklediği kimlik krizleri ile daha da derinleşmiştir. Bu ülkelerdeki kırılğan devlet yapısı, güçlü sivil kurumların eksikliği ve gelişmemiş demokratik kültür, yaygın çatışmalara ve istikrarsızlığa neden olmuştur. İç savaşlar ve sürekli çatışmalar, bu ülkelerdeki ulus inşası süreçlerini ciddi şekilde kesintiye uğratmıştır. Özellikle bu bölgelerdeki

lkeler, küresel dinamiklere uyum sağlamaya çalışırken hem iç hem de dış politik baskılar altında kalmaktadırlar. Bu durum, uluslararası arenada daha fazla müdahaleye açık hale gelmelerine neden olmaktadır.

Küreselleşme, ulus-devletlerin egemenliğini ve vatandaşlarının devlete bağlılığını sorgularken, uluslararası gler de bu ülkelerin iç siyasetinde önemli roller oynamaktadır. Bahsi geçen ülkelerdeki uluslararası müdahaleler, devletlerin egemenlik alanlarını daraltmış ve vatandaşların devlete olan bağlılıklarını zayıflatmıştır. Özellikle Batı müdahaleleri, bu ülkelerdeki politik yapıların istikrarını tehdit eden faktörlerden biri haline gelmiştir. Küreselleşmenin etkisi, dış müdahalelerle sınırlı kalmamakta, aynı zamanda ulusal güvenlik sorunlarını da uluslararası bir düzeye taşıymaktadır. Ancak ulus-devletlerin tamamen yok olduğunu söylemek doğru olmaz. Küreselleşmenin getirdiği zorluklara rağmen, ulus-devletler uluslararası sistemde hala önemli aktörler olarak varlıklarını sürdürmektedir. Bununla birlikte, varlıklarını koruyabilmek için ekonomik, politik ve sosyal alanlarda uyum sağlamaları ve yenilikçi politikalar geliştirmeleri gerekmektedir. Küreselleşmeye direnmeyip egemenliklerini yeniden yapılandıran ulus-devletler varlıklarını sürdürebilirken, bu sürece direnç gösterenler uluslararası baskılar karşısında erime riski ile karşı karşıya kalmaktadır.

Küreselleşme sürecinde ulus-devletin geçirdiği dönüşüm, en çarpıcı örneklerini Orta Doğu'da göstermiştir. Fransız Devrimi'nden bu yana temel politik aktör olan ulus-devlet, küreselleşme sürecinde ciddi bir değişime uğramıştır. Geleneksel egemenlik anlayışı aşınmış, ulus-devletler kendilerini küresel dinamiklere göre yeniden şekillendirmek zorunda kalmışlardır. Orta Doğu'daki deneyimler, bu dönüşümün en dikkat çekici örneklerinden bazılarını sunmaktadır. Bu süreç, etnik kimlik taleplerini artırma potansiyeline sahiptir ve ulus-devletlerin merkezi yönetim ve standardizasyon yoluyla dayattığı tek tip kimlik anlayışını sarsmaktadır. Etnik ve kültürel kimlikler daha fazla önem kazandıkça, ulus-devletin tek bir ulusal kimliği dayatma kapasitesi zayıflamakta, bu da i çatışmalar ve parçalanma risklerini artırmaktadır. Buna ek olarak, modern iletişim araçlarının yaygınlaşması, etnik kimliklerin küresel düzeyde daha görünür hale gelmesine ve bu kimliklerin siyasi taleplerini daha güçlü bir şekilde ifade etmesine olanak sağlamıştır.

Küreselleşmenin, sosyal medya, uluslararası örgütler, kültürel talepler ve çeşitli politik, sosyal ve ekonomik modeller aracılığıyla ulus-devlet yapısına meydan okuduğu açıktır. Orta Doğu'daki ulus-devlet yapıları, Batı'ya kıyasla küreselleşmeden çok daha derin etkilenmiştir. Bu lkeler, tarihsel, sosyal ve politik nedenlerden dolayı tam anlamıyla ulus-devlet olma sürecini tamamlayamamışlardır. Bu nedenle, istikrarlı ve kapsayıcı bir yönetime sahip olamamaları, bu bölgelerde küreselleşmenin getirdiği sorunların Batı'ya kıyasla daha derin olmasına yol açmıştır. Ortadoğu toplumlarında ortaya çıkan yeni talepler, çoğu zaman demokratik ya da kültürel yollarla değil, şiddet yoluyla ifade edilmektedir. Var olan ulus-devletler ne istikrarlı ne de demokratiktir. Bu durum, uluslararası baskılar ve müdahalelerle daha da karmaşıklaşmakta, mezhep ve etnik bölünmelere, hatta çatışmalara yol açmaktadır.

Ortadoğu'nun hassas sosyal yapısında, küreselleşmenin tetiklediği bu tür dış müdahaleler, uzun süredir var olan gerilimleri artırmakta ve krizleri derinleştirmektedir. Irak, Suriye, Afganistan ve Lübnan'da yaşanan olaylar, küreselleşme ile uluslararası müdahalelerin birleşiminin nasıl geri dönülemez çatışmalara yol açtığını ve toplumları kimlik temelli hatlar boyunca nasıl kutuplaştırdığını göstermektedir. Bu kutuplaşma, sadece i siyasal süreçleri değil, aynı zamanda uluslararası ilişkileri de etkileyen önemli bir faktör haline gelmiştir.



Sonuç olarak, küreselleşme sürecinde ulus-devlet yapılarının içindeki etnik taleplerin güçlenmesi ve bu taleplerin uluslararası örgütler tarafından müdahale aracı olarak kullanılması, Orta Doğu'daki ulus-devletlerin egemenliklerini yeniden şekillendirmek zorunda olduklarını açıkça göstermektedir. Uluslararası örgütler, bu etnik talepleri küresel müdahalelerinde daha rahat bir şekilde kullanarak, bu ülkelerdeki iç karışıklıklardan faydalanmaktadırlar. Bu da ulus-devletlerin gelecekte daha fazla parçalanma ve iç çatışma riski ile karşı karşıya kalacağını ortaya koymaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Küreselleşme, Ulus-Devlet, Uluslararası Organizasyonlar, Orta Doğu

## Introduction

Globalization, driven by advances in transportation networks, communication technologies, and cross-border capital movements, has significantly impacted societies and states. Initially felt in the economic and cultural spheres, this influence quickly permeated the political domain, raising concerns about the sovereignty of nation-states. With the Treaty of Westphalia, the nation-state was recognized as the fundamental structure of the international system (Latouche, 1993: 89). Nation-states established various social frameworks to enhance the welfare of their citizens and ensure economic stability. However, the globalization of capitalism introduced new rules and dynamics that transcended national boundaries.

The defining feature of nation-states, "national sovereignty," is based on their ability to control the movement of information, goods, capital, and people within their borders. However, the economic, socio-cultural, and political effects of globalization have eroded this control. States can no longer fully isolate themselves from international structures and processes to maintain absolute sovereignty and are affected by war or any international incident (Alibabalu, 2023).

This paper examines the impact of globalization on nation-states and ethnic identities in the Middle East. Globalization, through tools such as social media, communication platforms, and international organizations, challenges the homogenizing identity imposed by nation-state structures. Ethnic, sectarian, and ideologically driven groups are increasingly questioning and challenging the traditional hegemony of nation-states, leveraging the opportunities provided by globalization. In this process, nation-states face pressures from internal demands, threatening their legitimacy, while simultaneously contending with international calls for human rights and minority rights.

These dynamics are particularly evident in the Middle East. States in the region, facing both internal and external pressures generated by globalization, perceive threats to their traditional power, identity, and legitimacy. In response, they have sought to redefine their identities either through soft means (democratic reforms) or more severe measures (repressive policies). This has exacerbated the region's ethnic and sectarian sensitivities, often sparking internal conflicts.

However, identity-based conflicts are not limited to the Middle East. Separatist movements in regions such as the Basque region in Spain, South Tyrol in Italy, and Scotland and Wales in the United Kingdom, as well as violent conflicts in Northern Ireland, demonstrate how even Western nation-states are being challenged by globalization. In the United States, tensions between Mexican and English-speaking groups can also be seen as a reflection of these global dynamics. Ultimately, the process of globalization has deepened identity issues and legitimacy crises in many countries that had long struggled to achieve nation-state status. These states have been forced to seek democratic solutions to identity demands or, in some cases, confront violent conflicts.

In this regard, various studies have been conducted. Fawcett (2017) believes that the state system in the Middle East exhibits fragility, collapse, and durability, with the protests following 2011 becoming an anti-revolutionary movement. Similarly, Nikfar (2020) argues that globalization poses significant challenges to absolute and authoritarian political systems in the Middle East, and asserts that changes in regional power dynamics and political structures are inevitable. Moussalli (1998) focuses on the impact of globalization on Arab nation-states, and highlights challenges to national sovereignty and economic policies amid global economic liberalism. He contends that globalization, regional dynamics, and foreign interventions have significantly altered political and economic systems in the Arab world.

Additionally, Griffel (2003) analyzes globalization's role in increasing Islamism in the Middle East, and argues that it has paradoxically strengthened Islamic fundamentalism by fostering networks among Muslims. He posits that globalization has shaped a shared understanding of Islam and Muslim identity across the region, which challenges the notion that globalization equates to Westernization. This process has also posed challenges to national governments in Middle Eastern countries.

### **Methodology**

This study employs a qualitative research approach, that relies on theoretical discussions and extensive literature reviews to explore the impact of globalization on nation-state sovereignty, with a specific focus on the Middle East. The qualitative methodology was chosen for its suitability in examining complex social, political, and economic phenomena. Qualitative research relies on textual and visual data, taking specific steps in data analysis and utilizing various research strategies (Creswell, 2009: 163).

The research began with an extensive review of both primary and secondary sources, including academic journal articles, books, reports from international organizations, and relevant historical documents. Key theoretical frameworks related to globalization, nation-state sovereignty, and ethnic identity were identified, including the works of Latouche (1993) on the evolution of the nation-state, and scholarly articles analyzing the Middle Eastern context.

The study primarily adopts a constructivist approach, recognizing that nation-state structures and identities are socially constructed and thus subject to change under the influence of global processes (Wendt, 1999). This framework helps in understanding how globalization shapes and reshapes national identities, especially in regions like the Middle East, where state sovereignty is contested by ethnic and sectarian groups. While this paper does not involve empirical data collection, it synthesizes findings from various case studies, such as those in Iraq, Syria, and Lebanon, to provide a comprehensive understanding of how globalization has exacerbated existing ethnic and sectarian tensions in the Middle East. These case studies were selected based on their relevance to the core research question, and analyzed through comparative and historical methods to identify recurring patterns and outcomes. By combining a theoretical analysis with case study evidence, this research aims to offer new insights into the ways globalization challenges traditional nation-state structures, particularly in fragile and conflict-ridden regions.

### **Globalization: Origins and Roots**

Globalization derives from the word "glob," meaning round, and is used to describe a development trend that encompasses the entire globe (Çağlı, 2006). The nature of globalization and how it

reflects social realities are topics widely discussed today. Beginning as a manifestation of Europe-centric developments, this process now affects every corner of the world (Karyelioğlu, 2012: 140).

It is argued that globalization began in the 18th century, gaining significant momentum, particularly in the late 20th century, due to economic, technological, and ideological factors. Advances in information and communication technologies have enabled the transition from an industrial society to an information society, reduced costs, altered consumer preferences, and eliminated the time and space limitations that previously separated countries, people, and markets. This has led to an increase in the trend of a globally integrated market, expanding companies' production areas from a single country to the entire world, initiating a process in which international corporations began to replace countries as economic actors (Aslan, 2009: 289).

Globalization accelerated after the 1945–1950 period and reached an unprecedented level, especially in the post-1980 era. There are several reasons behind this development. Economically, international trade volume and capital flows have reached unprecedented levels, and there has been a significant transformation in global production processes. Political globalization gained significant momentum after World War II, with efforts focused on preventing another such conflict. Additionally, the communication technology revolution of this period affected nearly every region of the world. Particularly after 1980, the environmental, demographic, and cultural dimensions of globalization began to take center stage on the global agenda (Bayar, 2008: 27).

The dissolution of the Soviet Union, the formation of the European Union, and the communication and information revolutions that accelerated during these years have all played a role in the spread of globalization. This process, characterized by the surpassing of state boundaries and the emergence of new relationships and institutions in the economic and political spheres, along with the introduction of new values, is known as "globalization" (Aslan, 2009: 289). This process has also impacted the classical sovereignty of nation-states, bringing various societies and peoples closer together. According to Robertson, globalization is the process of compressing the world and increasing the awareness that the world is a single, interconnected whole (Robertson, 1992: 8). This process has challenged nation-states in various ways, leading to a weakening of their ability to control and homogenize their populations and ethnic groups. In other words, movements such as divergence, localism, fragmentation, and the pursuit of independence are complementary processes to globalization (Waters, 2010: 67).

Some international relations theorists have described globalization as a fragmenting process, eroding the sovereignty of states and fostering the emergence of new social, cultural, and religious loyalties. They predicted a world divided along religious and civilizational lines, seemingly heading toward an era of ethnic and cultural violence (Sadowski, 1998: 4). Habermas is also among those who are skeptical of globalization, arguing that a state increasingly entangled in the interdependencies between the global economy and global society is witnessing a decline in its autonomy, capacity for action, and democratic substance (Habermas, 1999).

In his book *Legitimation Crisis*, Habermas explores the relationships between state, capital, and nations, asserting that if any of these elements weaken, the legitimacy of that nation-state will diminish. According to him, because of globalization, the powers of nation-states are diminishing step by step. Habermas refers to this process as "post-national." He argues that globalization of markets, economic processes, culture, and communication challenges the traditional functions of nation-states, such as maintaining order, ensuring peace, sustainable security, market balance, and the legitimacy of institutions originating from the nation-state. Similarly, Samir Amin

contends that the globalization process challenges and undermines the ideology of the nation-state (Salimi, 2005: 182).

### **Globalization's Impact on Middle Eastern Nation-States' Sovereignty**

Globalization has deeply impacted the sovereignty of nation-states. At its core, a nation-state can be defined as a political structure where nations, united by common values, live together within a certain political framework shaped by national policies (Cebeci, 2008: 2). From another perspective, a nation-state is a political organization with sovereignty over a defined territory and population. It claims to represent a national identity. National identity represents a form of collective identity anchored in historical symbols, shared memories, and values associated with a particular territory. It not only differentiates one nation from others but also shapes its future trajectory (Guibernau, 2001). Traditionally, the key features of a nation-state include mandatory membership of a society within defined borders, full dependence of this society on the state, efforts for the stability and sovereignty of the state, and citizens' adherence to a national identity. In general, the contributions of the nation-state model can be summarized as the development of national consciousness, the advancement of language, overcoming regional and local fragmentation, the establishment of a single currency, protectionist customs barriers, the creation of a national industry in developing countries through import substitution, strong and stable central power, the growth of national markets, and the replacement of religious and imperial concepts with secular national and citizenship ideals (Yalçınkaya, 2012: 12).

There are various types of nation-states suited to different structures. Among the most significant are the "top-down" and "bottom-up" processes of nation-building. Bottom-up nation-building occurs over time, as groups of people sharing a common identity and culture within a specific territory form their own state. In contrast, as it was in the Middle East, in the top-down model, a powerful state establishes institutions to unify diverse ethnic, sectarian, and cultural groups into a single nation, using nationalism, citizenship, and civil rights as tools. In this process, the state becomes the primary actor in nation-building, aiming to resolve crises through policies and strategies.

These types of states often remained under long-term colonial rule and, even after gaining independence, continued to rely on Western societies for their economic and political structures. As a consequence, they encounter persistent challenges to their cultural identity and national security posed by Western influences. For example, societies that were shaped by ethnic and sectarian divisions during decolonization, with artificially drawn borders, are more prone to insecurity and conflict (Clark, 2003: 243).

Some political and social science scientists believe that nation-state-building "top-down" is always facing the crisis of nation-building and cannot solve this problem due to discrimination and internal colonization against other ethnic and religious groups. For example, Michael Hechter is among those who believe that ethnic tensions have increased both in Third World countries and in countries like Britain, which ranks among the first in capitalist production and industrialization. According to him, the new nation-states in these regions have failed to eliminate these ethnic tensions (Hechter, 1975).

This issue is particularly significant in the Middle East, where, with few exceptions, almost all countries have ethnic or religious minorities and have been engaged in ethnic-religious conflicts for decades (Alibabalu et al., 2020). This trend has intensified with globalization, as it has led to challenges for nation-states, an increase in cultural relativism, multiple identity references,

and greater awareness among ethnic groups about their counterparts in neighboring countries. In the age of globalization, differences and diversities manifest themselves through various identities. Identities no longer possess the rigidity they once had and instead take on a transformative and fluid nature. As Castells (2001: 23) argues, all identities become constructed and fluid. Therefore, the socio-cultural aspects of globalization are increasingly coming to the forefront.

### **Globalization's Challenges to Nation-State Sovereignty**

First of all, globalization has socio-cultural, economic and political effects on the national sovereignty of nation-states. The socio-cultural changes brought about by globalization have profoundly shaken the concept of sovereignty in nation-states. Global mobility, particularly in the form of migrants and refugees, has emerged as a significant threat to the security and economic structures of nation-states. In response to these challenges, nation-states have been encouraged to collaborate with international organizations, occasionally sharing or adjusting certain aspects of their sovereignty, though they still retain significant control in most areas. Moreover, the impact of globalization is not limited to migration alone. With the advancement of communication technologies, interactions between different societies, ethnic groups, and cultures have increased. Globalization has weakened the nation-state's efforts to create a homogenized national identity, leading to the fragmentation of national cultures. While some view this as cultural degradation, it has also allowed global and local cultures to challenge the homogenizing influence of national cultures (Bakan, 2012: 61).

The speed and intensity of global cultural flows have transformed the world into a space where processes of both cultural integration and disintegration occur simultaneously (Çoba, 2005: 13). These cultural interactions have sparked not only international tensions but also deep internal cultural conflicts within societies. Samuel Huntington's concept of the "clash of civilizations" highlights the internal cultural struggles that manifest at the local level (Huntington, Berger, 2003: 24). Thus, globalization has intensified cross-border cultural interactions and put nation-states under pressure from international forces and local cultures. To what extent nation-states can withstand these challenges has become a matter of debate.

Globalization also has economic and socio-political effects and has profoundly reshaped the structure and functioning of nation-states. Economically, globalization has given rise to multinational corporations, regional integrations, and non-governmental organizations that transcend national borders. These developments have forced nation-states to adapt, as decision-making is increasingly influenced by these new global actors, alongside traditional state powers (Cebeci, 2008: 28). Additionally, in regions like the Middle East, where developing nations struggle to meet the social needs of their citizens, globalization has further strained the capacity of states to address such issues. According to Bauman, weak states which fought against the Western colonial policies in the past may act as local enforcers of global corporate interests rather than challengers to Western colonialism (Bauman, 2000: 79). Furthermore, the delegation of authority to supranational institutions such as the IMF, OECD, and GATT, as well as regional cooperation agreements, has diminished the economic sovereignty of nation-states in terms of decision-making, implementation, and oversight (Kazgan, 2005: 16). As a result, global actors have reduced the role of nation-states as sole architects of the global order, making it impossible for states to operate independently of this new framework.

Politically, rapid technological and economic advancements have also triggered significant transformations within the international system and nation-states such as Syria and Iraq.

Traditionally, nation-states have sought to maintain internal stability by fostering homogeneity among their populations, often employing measures to suppress diversity. However, globalization has paradoxically both facilitated the emergence of globalized individuals with shared characteristics and revived the distinct identities that nation-states had attempted to homogenize (Bakan, 2012: 59). This has blurred the lines between national and global issues, as states are increasingly influenced by international developments. Consequently, some nation-states find their capacity to respond to global challenges limited, leading to a reconfiguration of state sovereignty. The shift from absolute to conditional sovereignty is evident in instances such as the prosecution of criminals in international courts, which has restricted the power of states over their citizens and weakened the traditional understanding of sovereignty (Aslan, 2009: 293).

As globalization accelerates, nation-states are facing increasing scrutiny over their internal governance, particularly as economic, political, and military dependencies grow, limiting their ability to pursue independent policies (Aslan, 2009: 291). Moreover, the authority of nation-states has become subject to international norms in areas such as democracy, human rights, trade law, and environmental protection, with supranational institutions and civil society organizations assuming greater oversight and accountability functions (Kazgan, 2005: 17). Hence, modern nation-states such as Syria, Iraq, Libya, Yemen and Lebanon find their sovereignty being challenged both from above by supranational entities and from below by ethnic groups, social movements, and local governments demanding greater autonomy.

### **Nation-State Erosion and Ethnic Identity in the Middle East**

Modern states, particularly nation-states, are built on three fundamental assumptions:

1. They are stronger than other actors within their territory.
2. The people living within their borders generally accept the authority of these states.
3. States provide fundamental services, such as "law and order," which are not available under other conditions.

However, these assumptions are increasingly being challenged by the process of globalization (Hobsbawm, 2008: 107). Several factors contribute to this shift within the context of globalization. The economic model imposed by capitalism envisions a nation-state with limited intervention in the economy. This situation risks narrowing the sovereignty of nation-states and rendering them functionally obsolete. On one hand, the authority of nation-states is being diminished; on the other hand, the capitalist global economy demonstrates that it is difficult to completely disregard the security and profitable activities provided by nation-states (Bakan, 2012: 62). For example, while global economic crises extend beyond the capacity of individual nation-states, powerful nation-states continue to provide a secure refuge for their citizens during such crises (Fukuyama, 2008: 140). Consequently, nation-states continue to play significant economic and political roles. Nevertheless, globalization is transforming nation-states into new structures, and the ultimate outcomes of this transformation remain uncertain.

Some perspectives argue that new forms of social organization emerging from globalization will eventually replace the nation-state, which will eventually disappear. Conversely, others claim that while the social and national dimensions of the nation-state are being eroded, the state mechanisms will not completely vanish due to the needs of the capitalist system. Some commentators suggest that states might develop strategies to adapt to globalization, reshape their concepts of sovereignty, and continue to exist (Aslan, 2009: 291). The key issue here is to analyze

this process thoroughly and develop appropriate policies. Globalization is an unstoppable process, but it can be controlled and directed with the right policies.

Today, states are deeply interdependent, especially in the economic sphere. In such a tightly interconnected network, it is challenging to speak of absolute sovereignty. States operate not only within their own territories but also in other countries, which has become a necessity for playing a significant role in the global economy (Alici, 2010: 322). In a world where economic and trade barriers are dismantled and capital and labor move freely, the traditional role of nation-states is undergoing a significant transformation. The increasing scale and power of multinational corporations particularly threaten the political dominance of nation-states. Additionally, economic and political integration processes have made nation-states more connected to the global economy. This situation ties the future of nation-states to their ability to maintain international balance.

The incomplete establishment of nation-state structures in regions like the Middle East complicates this process further. In these countries, nation-states struggle to manage ethnic diversity and historical tensions, increasing the potential for minority demands to escalate into conflicts. In a globalized world, the global impact of these ethnic conflicts is also growing. The quest for minority rights in the Middle East can be manipulated by global powers, threatening the stability of the region. Thus, the impact of globalization on the internal dynamics of nation-states is deepening not only in economic and political realms but also in ethnic and social spheres.

In fact the rapid spread of globalization has led to profound changes in traditional nation-state structures, significantly affecting core concepts such as sovereignty, legitimacy, and security. This process has particularly intensified identity crises in regions with high ethnic and sectarian diversity, such as the Middle East. The fragility of state structures and their susceptibility to global interventions have contributed to the weakening of nation-states.

In certain countries in the Middle East, which have experienced long-standing ethnic, sectarian, and tribal conflicts, the absence of peace and convergence, combined with weak traditional democratic practices and a lack of authoritative power, has led minorities to resort to violence as a means to achieve their goals (Liphard, 1977: 1-3). In many of these societies, the fragile nature of states and political institutions has resulted in severe crises, instability, and insecurity. Globalization has exacerbated these issues by undermining state sovereignty, highlighting security concerns, and internationalizing domestic problems, thereby striking significant blows to the nation-state formation process. This situation has, in some cases, even provoked external interventions under the pretext of security. Iraq, Syria, and Afghanistan are notable examples of such countries.

For instance, in Iraq, external forces have exacerbated identity crises arising from sectarian and ethnic contexts, leading to major conflicts. Countries intervening in Iraq, notably the United States, attempted to establish a new nation-state comprising all ethnic and sectarian groups. However, this attempt at democracy failed to bring peace and instead intensified tribal and sectarian conflicts (Waymer, 2003: 3-5). The new national state, composed of Shiites, Sunnis, and Kurds, has been unsuccessful, and other groups, such as Turks, have also fallen victim to these conflicts. In countries like Iran, Lebanon, and Syria, globalization has increased the potential for ethnic and sectarian demands to escalate into conflicts. In Iran, ethnic minorities such as Azerbaijani Turks, Baluchis, Kurds, and Arabs have historically sought recognition of their identities. Although the Iranian state has pursued centralized policies to control these demands, the increased external connections and international media, influenced by globalization, have

enabled these groups to amplify their voices. Consequently, regional instabilities and pressures on ethnic minority rights in Iran have deepened the identity crisis.

Lebanon represents another complex case with its sectarian structure and the political power balances among different religious groups. The power struggle among Sunni, Shia, and Christian groups has hindered the formation of a national identity. The impact of globalization, particularly external interventions affecting domestic balances, has further exacerbated the country's instability. Since the 1980s, the strengthening of organizations like Hezbollah and the interventions of external actors such as Iran have deepened the identity crisis in Lebanon. The fragility of Lebanon's political structure has weakened the nation-state framework and, under the impact of globalization, internationalized the crisis.

Syria is another significant example where both ethnic and sectarian conflicts have violently erupted. In the Syrian civil war, the involvement of both local and global actors fighting against the Assad regime highlights the decisive role of globalization in the crisis. Conflicts among Sunni, Alawite, Kurdish, and other ethnic and religious groups have been further intensified by global powers, leading to the near collapse of the nation-state structure. Syria turned into an international battleground due to globalization after 2011, severely undermining core nation-state concepts such as sovereignty, identity, and security. The deepening of domestic conflicts and external interventions has rendered the reconstruction of Syria's nation-state structure nearly impossible.

Similar to Iraq, countries such as Iran, Lebanon, and Syria struggle to resolve their domestic issues due to the effects of globalization, and the periodic identity crises in these nations have often led to significant unrest. The demands of ethnic and sectarian groups in these countries have weakened central authority, while external interventions have further fueled these conflicts. Consequently, globalization has deepened the identity crises of nation-states in the Middle East and complicated their integration into the international system.

## **Conclusion**

In recent years, "globalization" has become one of the most debated concepts across various fields, including international relations, politics, society, technology, and culture. Globalization is seen as an inevitable process, particularly for societies aiming to develop and progress, making it impossible to remain indifferent to this process. As Bauman notes, remaining local in a globalized world can signify social regression and isolation. Attempting to stay local amid globalization brings about larger social and political issues. For instance, certain states in the region, such as Iran and Syria, have made considerable efforts to maintain their local orientations, which has exacerbated existing challenges and created additional complexities.

One of the most affected entities by the globalization process has been nation-states. Traditionally, the state represented sovereignty, however with globalization, individuals, communities, multinational corporations, and multilateral organizations have emerged as significant political actors, significantly diminishing the state's role as the sole dominant actor. In this regard, the expansion of international organizations such as NATO, the UN, WTO, and IMF has led to a reduction in the sovereignty of Middle Eastern nation-states like Syria and Iraq. Global sanctions posed by international organizations have severely weakened the traditional concept of absolute sovereignty in these countries and highlighted the growing necessity for immediate reforms, especially in developing nations or those with unstable democratic institutions.



The effects of globalization have been more profound in less developed countries, particularly in the Middle East. Tensions between sectarian and ethnic groups in countries like Afghanistan, Iraq, Syria, and Lebanon have been exacerbated by the identity crises triggered by globalization. In these countries, the fragile state structure, lack of strong civil institutions, and underdeveloped democratic culture has contributed to widespread conflict and instability. The nation-building process in these countries has been severely disrupted by civil wars and continuous conflicts between the state institutions and people.

Globalization challenges both the sovereignty of nation-states and the loyalty of their citizens, while international actors exert a significant influence on the domestic politics of these countries. In the Middle East, interventions by the great powers, such as the United States intervention in Iraq and Syria, have weakened state sovereignty, weakened citizens' allegiance to their governments, and exacerbated sectarian, ethnic, and religious tensions. These interventions have directly contributed to the strengthening of ethnic and religious identities, accompanied by increased demands for rights and representation. The failure of central governments to adequately address these demands has, in some cases, led to the emergence of extremist groups, some of which have evolved into organized terrorist entities, ultimately triggering civil wars across many countries in the region. Therefore, the impact of globalization extends beyond external interventions and also affects domestic security issues which extend on an international scale.

Nevertheless, it should not be assumed that nation-states, especially those of Middle Eastern, are entirely disappearing. Despite the challenges posed by globalization, nation-states continue to exist as key actors in the international system. However, to maintain their existence, they must adapt and innovate in the economic, political, and social spheres. Nation-states that can adjust to globalization by restructuring their sovereignty will persist, while those resisting this process face the risk of being overwhelmed by international pressures.

Given the crucial role of education, the development of political and social structures, and particularly the reform of governmental institutions, alongside technological advancements in adapting to the globalization process, many societies in the Middle East are confronted with complex historical challenges. Consequently, they experience varying degrees of social, economic, cultural, and even political disintegration in response to the powerful forces of globalization. The post-2011 experiences of Iraq, Syria, Yemen, Lebanon, Tunisia, and Egypt serve as a clear illustration of this phenomenon.

In conclusion, the nation-state, a fundamental political actor since the French Revolution, has undergone significant transformation during the process of globalization. The traditional notion of sovereignty has eroded, and nation-states have been compelled to reshape themselves in response to global dynamics. The experiences in the Middle East provide some of the most striking examples of this transformation. This process is likely to amplify ethnic identity demands, undermining the uniformity that nation-states have historically sought to impose through centralized governance and standardization. As ethnic and cultural identities gain more prominence, the nation-state's capacity to enforce a singular national identity will face increasing challenges, potentially leading to greater fragmentation and domestic conflicts within the region.

## References

- Alibabalu, Sayyad Sadri. "The Geopolitical Impacts of the Russo-Ukrainian War on Iran". *Krakowskie Studia Miğdzynarodowe [Krakow International Studies]* 20/1, (2023), 43-54.
- Alibabalu, Sayyad Sadri – Sadri, Babak – Naseem, Muhammad Yaseen – Ahmadi, Azam. "A Conceptualization of the Middle Eastern Security Structure: Proxy Wars of All against All". *Agathos* 11/1 (2020).
- Alici, Orhan Veli. "The Effects of Globalization on the Regulatory Power of Nation-States". *Çukurova University Journal of Social Sciences Institute* 19/3 (2010).
- Aslan, Seyfettin. "The Impact of Globalization on Nation-States". *Dumlupınar University Journal of Social Sciences* 25 (2009).
- Ayan, Ergin. "The Realities of the Globalization-Nation-State Dichotomy". *International Journal of Social Research* 3/24 (2010).
- Bakan, Selahaddin – Tuncel, Gökhan. "The Impact of Globalization on Nation-States". *Individual and Society Journal* 2/3 (2012).
- Bauman, Zygmunt. *Globalization*. translated by Abdullah Yılmaz. Istanbul: Ayrıntı Publishing, 2000.
- Bayar, Fırat. "The Concept of Globalization and Turkey in the Globalization Process". *Economic Issues Journal* 32 (2008).
- Berger, Peter L. – Huntington, Samuel P. *One Globe, Many Globalizations*. translated by Ayla Ortaç. Istanbul: Kitap Publishing House, 2003.
- Çağlı, Elif. *Globalization: Unequal and Composite Capitalist Development*. Istanbul: TarihBilinci Publications, 2006.
- Cebeci, Kemal. "The Transformation of the Sovereignty Power of the Nation-State in the Context of Globalization". *Court of Accounts Journal* 71 (2008).
- Clark, Ian. *Globalization and International Relations Theory*. translated by Faramarz Taghilu. Tehran: Office of Political Studies and Foreign Affairs, Center for Printing and Publishing, 2004.
- Çoban, Savaş. *Globalization, Nation-State, Minorities, and Language*. Istanbul: Su Publishing House, 2005.
- Creswell, John W. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Thousand Oaks: Sage, Third edition, 2009.
- Fawcett, Louise. "States and Sovereignty in the Middle East: Myths and Realities". *International Affairs* 93/4 (2017), 789-807.
- Fitzpatrick, Tony. *Welfare Theory: An Introduction*. London: Palgrave Macmillan Press, 2001.
- Fukuyama, Francis. *State Building*. translated by Devrim Çetinkasap. Istanbul: Remzi Bookstore, 2008.
- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. translated by Ersin Kuşdil. Istanbul: Ayrıntı Publishing, 1994.

Griffel, Frank. "Globalization and the Middle East: Part Two". *Yale Global*. 21 Jan. 2003. <https://web.archive.org/web/20030210174023/http://yaleglobal.yale.edu/display.article?id=771>

Guibernau, M. "Globalization and the Nation-State". *Understanding Nationalism* ed. Guibernau, M. – Hutchinson, J. 242-268. Cambridge: Polity, 2001.

Habermas, Jürgen. "The European Nation-State and the Pressures of Globalization". *New Left Review* 235 (1999).

Halikiopoulou, Daphne – Vasilopoulou, Sofia. *Nationalism and Globalization: Conflicting or Complementary?* London: Routledge, 2011.

Hechter, Michael. *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966*. California: University of California Press, 1975.

Held, David – Goldblatt, David – McGrew, Anthony, et al. *Global Transformations: Politics, Economics, and Culture*. Stanford: Stanford University Press, 1999.

Hobsbawm, Eric. *Globalization, Democracy, and Terrorism*. translated by Osman Akinhay. Istanbul: Agora Library, 2008.

Hobsbawm, Eric. *Nations and Nationalism Since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Istanbul Chamber of Commerce. *The Welfare State in the Process of Globalization*. Istanbul: Entegre Printing, 2007.

Karyelioğlu, Selim. "The Historical Foundations of the Nation-State and Nationalism and the Effects of Globalization on Nation-States and Nationalism". *ETHOS: Dialogues in Philosophy and Social Sciences* 5/1 (2012).

Kazgan, Gülten. *Globalization and Nation-State*. Istanbul: Istanbul Bilgi University Publications, 2005.

Latouche, Emmanuel. *The Westernization of the World*. translated by T. Keşoğlu. Istanbul: y.y., 1993.

Lijphart, Arend. "Consociational Democracy". *World Politics* 21/2 (1969), 207-225.

Moussalli, Ahmad S. "Globalization and the Nation State in the Arab World". *Middle East Studies Association of North America* 32/1 (1998), 11-14.

Nikfar, Jaseb. "Globalization and Future of Power Relations in the Arabic Middle-East: A Case Study of Egypt and Libya". *Humanities and Social Sciences Communications* 7/134 (2020).

Robertson, Roland. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage & Theory, 1992.

Rodrik, Dani. *One Economy, Many Recipes*. translated by Neşenur Domaniç. Ankara: Eflatun Publishing House, 2009.

Rosna, James. *Chaos in World Politics*. translated by Alireza Tayeb. Tehran: Rozaneh Publishing, 2000.

Sadowski, Yahya. *The Myth of Global Chaos*. Washington: Brookings Institution Press, 1998.

Salimi, Hossein. *Nazariyahaye Goonagon Dabout-e Jahan Shodan*. Tehran: Samt Publishing, 2005.

Scholte, Jan Aart. *A Critical Examination of the Phenomenon of Globalization*. translated by Masoud Karbaschian. Tehran: Elmi-Farhangi, 2007.

Waltz, Malcolm. *Globalization*. translated by Ismail Mardani Givi and Siyavash Moridi. Tehran: Industrial Management Organization, 2000.

Waterman, Peter. *Globalization, Social Movement, and New Internationalism*. London: Mansell, 2008.

Wendt, Alexander. *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Yalçınkaya, Hakan – Çılbant, Coşkun – Yalçınkaya, Neslihan. "The Nation-State Concept Reshaped by Globalization". *International Journal of Economic and Administrative Studies* 4/8 (2012).

Yeldan, Erinc. *The Turkish Economy in the Globalization Process*. Istanbul: İletişim Publishing, 2001.

