

Dinî Araştırmalar

Religious Studies, Vol.: 12 Num.: 34 May-August- 2009

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 12 Sayı: 34
Mayıs-Ağustos 2009
DÖRT AYDA BİR ÇIKAR
Fiyatı: 15 YTL

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Ostim Örnek San. Sit. 1. Cad. 358. Sok. No:11 Yenimahalle / Ankara - TÜRKİYE
Tel : +90.312.354 91 31 Faks : +90.312.354 91 32

Basım Tarihi

15 Şubat 2011
ANKARA

Yazışma Adresi

Arş. Gör. Fatma Kenevir
A.Ü. İlahiyat Fakültesi
Bahçelievler/Ankara

İrtibat Telefonu

Arş. Gör. Şahin Kızılabdullah
0 505 250 77 42

e-posta: diniarastirmalar98@yahoo.com

web: diniarastirmalar.net
info@diniarastirmalar.com

Posta Çeki Hesabı

Şahin Kızılabdullah adına 5791754
Bahçelievler/ANKARA

Abone Bedelleri

Yurt İçi: Normal: 50 YTL, Öğrenci: 40 YTL (Yıllık)
Yurt dışı: 60 Euro (Yıllık)

Yurtiçi Temsilciliklerimiz

- Adana **Hakan Coşar** Tel:(0 322) 338 69 72
- Çanakkale **Özcan Taşçı** Tel: (0. 286) 212 20 33
- Çorum **Adem Korukcu** Tel: (0. 364) 234 63 58-59
- Diyarbakır **Davut Işıkdoğan** Tel: (0. 412) 248 80 22
- Elazığ **Erdoğan Sarıtepe** Tel: (0 424) 237 00 00
- Erzurum **Kemal Polat** Tel: (0. 442) 231 16 96
- Isparta **Kamile Ünlüsoy** Tel: (0. 246) 237 04 28
- İstanbul **Halil Aydınalp** Tel: (0. 216) 310 53 11
- İzmir **Hammet Aslan** Tel: (0. 232) 285 29 32
- Kahramanmaraş **Mehmet Ali Kirman** Tel: (0. 344) 236 00 49
- Kayseri **Ömer Özbek** Tel: (0 352) 437 49 37 (31063)
- Konya **Mehmet Akgül** Tel: (0. 332) 323 82 50
- Malatya **İbrahim Kaplan** Tel: (0. 422) 211 11 37
- Rize **İsmail Hacıahmetoğlu** Tel: (0 464) 211 11 20
- Sakarya **Mesut İnan** Tel: (0. 264) 277 40 02/245
- Sivas **Ali Osman Kurt** Tel: (0. 346) 226 10 10
- Şanlıurfa **Salih Aydemir** Tel: (0. 414) 312 84 56
- Van **Burhanettin Kıyıcı** Tel: (0. 432) 225 10 82/1497

Yurtdışı Temsilciliklerimiz

Fransa (Paris) Temsilcileri: Nazmi DüNDAR Tel: 0033 01 469 42 625

• **Osman Sarıyusuf** Tel: 0033 01 398 66 334

• **Belçika - Mehmet Demirci** Tel: 00 32 64 22 75 95

Abone Şartları:

Yurt içinden abone olmak için belirtilen abone bedelini **Şahin Kızılabdullah 5791754 nolu posta çeki** hesabına yatırmanız yeterlidir. Adınızı, açık adresinizi, posta kodunuzu ve hangi sayıdan itibaren abone olmak istediğini lütfen belirtiniz.

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Hakemli Bilimsel Dergi
Dört ayda bir çıkar.

Yayın Türü

Yaygın ve Süreli

İmtiyaz Sahibi

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. Şti. adına
Mahmut TÜLEK

Yönetim Yeri

Cihan Sk. No: 37/1 Sıhhiye/ANKARA

Yazı İşleri Müdürü

Kaya KUZUCU

Editörler Kurulu

Prof. Dr. Recep Kılıç (Başkan)
Prof. Dr. Cemal Tosun, Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, Doç. Dr. Abdulkadir Dündar,
Arş. Gör. Şahin Kızılabdullah

Redaksiyon

Yard. Doç. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU

Yayın Kurulu

Doç. Dr. Durmuş Arık, Doç. Dr. Ali İsra Güngör, Yrd. Doç. Dr. Yıldız Kızılabdullah, Yrd. Doç. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Dr. Tuğrul Yürük, Arş. Gör. Fatma Kenevir, Arş. Gör. Armağan Atar, Arş. Gör. Emine Göçer

Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Bahaeddin Yedi yıldız (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Hayrani Altıntaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniv.), Prof. Dr. Johannes Laehnemann (Nürnberg-Erlangen Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Münir Koştas (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Usta (19 Mayıs Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (Marmara Üniv.), Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Bülent Baloğlu (Dokuz Eylül Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Buyrukçu (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Mustafa Erdem, Prof. Dr. Recai Doğan, Prof. Dr. Kamil Çakın, Prof. Dr. Kazım Sarıkavak, Doç. Dr. Hilmi Demir, Yrd. Doç. Dr. Hakan Coşar, Yrd. Doç. Dr. Yusuf Gökalp, Yrd. Doç. Dr. Cengiz Çuhadar, Yrd. Doç. Dr. Murat Gökalp, Yrd. Doç. Dr. İbrahim Kaplan, Yrd. Doç. Dr. Önder Bilgin

Dini Araştırmalar Dergisi Yayın İlkeleri

1. Dini Araştırmalar Dergisi, yılda üç kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. Dini Araştırmalar Dergisi'nde, telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap ve tez değerlendirilmesi, edisyon kritik, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Dini Araştırmalar Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, ekleri de dahil olmak üzere, azami 20 dergi sayfası (resim, şekil, harita ve benzeri malzeme için azami 25 sayfa) hacminde olmalıdır. Uzun yazılarda kısaltma istenir.
4. Türkçe makalelerde ayrıca İngilizce (Yabancı bilim adamlarının kendi dillerinde yazdıkları makalelerde ise Türkçe) başlık, özet (ortalama 50 kelime) ve anahtar kelimeler (2-10 kelime) verilmelidir.
5. Yazılarda Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve dergimizin benimsediği esaslar dikkate alınır.
6. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, üç nüsha halinde bunlardan ikisinde yazarın adı ve unvanı yer almaz. İngilizce özet ve disket ile birlikte posta kutusu adresine gönderilerek editörler kuruluna ulaşması sağlanmalıdır.
7. Yazıların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editörler kurulunca yapılır; uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, yazı sahibine bildirilir.
8. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, iki hakeme gönderilir;
 - a. Hakemlerden biri "yayımlanabilir", diğeri "yayımlanamaz" raporu verirse, yazının yayımlanıp yayımlanmamasına yayın kurulu karar verir.
 - b. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" raporu verirse, yazı, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri verilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle, tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne arz edilir.
9. Herhangi bir yerde yayınlanmış yazılar yayınlanmaz. Yayımlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
10. Makalelerin dipnot gösteriminde eser isimleri italik olarak yazılmalıdır.

ISSN 1301-966-X

İÇİNDEKİLER

7 • ALİ İSRA GÜNGÖR

Papa'nın Yanılmazlığı Konusundaki Tartışmalar
ve Katoliklerin Yaklaşımları

27 • Ramazan KARAMAN

Sosyo-Kültürel Hayatta Din
(Mersin'de Tarım ve Sanayi İşçisi Kesimleri)

59 • ALİ RIZA GÜL

Tüketimde Meşruiyet Sorunu ve Kur'ân

97 • HASAN ARSLAN

Din Psikolojisi Açısından İnsanda Yaratıcı Düşünce

115 • HASAN AKKANAT

Marmura'nın Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi Problemindeki
Düşüncelerinin Analizi ve Eleştirisi

151 • Peter SCHREINER

Çeviri: Adem KORUKÇU
Avrupa Bağlamında din Eğitimi

Papa'nın Yanılmazlığı Konusundaki Tartışmalar ve Katoliklerin Yaklaşımları

Ali İsra GÜNGÖR*

Abstract

According to Roman Catholic dogma the teaching magisterium is infallible when officially defining faith and morals for believers. One manifestations of this doctrine is popularly known as the “infallibility of the Pope” which was pronounced a dogma in 1870 at Vatican I. This is a major bone of contention between Catholics and Protestants. Roman Catholic authorities define infallibility as “immune from error, i.e., protection against either passive or active deception. This is unresolvable roadblock to any ecclesiastical unity between Roman Catholicism and orthodox Protestantism. For while both sides believe the Bible is infallible, Protestants deny that the church or the pope has an infallible interpretation of it.

Key Words: *Infallibility, Papal Primacy, Magisterium, Vatican Council I, Council Theory, The General Councils.*

Giriş

Hıristiyan dünyası kilisenin ilk dönemlerinden itibaren ciddi ihtilaf- lar ve bölünmeler yaşamıştır. Kilisenin tarihi seyir içinde yaşadığı iki büyük bölünmenin ilki 1054'de gerçekleşmiştir. Hıristiyanlığın Katolik (Batı) ve Ortodoks (Doğu) olmak üzere ikiye bölünmesinde sadece doktrinel ve teolojik ihtilafların değil, aynı zamanda tarihi, idari, sosyo-kültürel ve siyasi tartışmaların etkili olduğu bilinmektedir. Hıristiyanlığın önemli merkezleri olarak kabul edilen Kudüs, Antakya, İskenderiye ve İstanbul yanında Roma'nın tarih içinde tedricen öne çıkmasının/çıkarılmasının çok çeşitli nedenleri olsa da bu süreçte siyasi gelişmelerin etkili olduğu tarih- çilerce kabul edilmektedir. Kilisede ikinci büyük bölünme ise, 16. yüzyıl Reform hareketleri sonucunda Batı Kilisesi içinde yaşanmıştır. Reform sürecinde yaşanan tartışmalar kiliseler arasındaki bölünmelerde doktri-

* **Doç. Dr.**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

nel ve teolojik ihtilaflar kadar siyasi yaklaşımların da etkili olduğunu ortaya koymuştur.

Günümüzde kiliseler arasında yaşanan ihtilaflar arasında önemli bir tartışma konusu olan “Papanın Yanılmazlığı” problemi, 20. yüzyılın başlarından itibaren Hıristiyan dünyasında yürütülen birlik arayışlarına rağmen hala çözülememiştir. Kiliseler arasında yaşanan doktrinel tartışmalarda önemli bir yeri olan bu konunun Hıristiyan dünyasını ilgilendiren tarafları bulunduğu gibi diğer din mensuplarını ve özellikle Müslümanları ilgilendiren boyutları vardır.

Papanın yanılmazlığı konusunun Hıristiyan dünyasını ilgilendiren boyutu daha ziyade liderlik kavramıyla ilgilidir. Dünyada en çok mensubu bulunan Hıristiyanlığın ve tabii olarak Hıristiyanların yönünü belirleyecek güç merkezinin neresi olduğu doğal olarak tartışmalara neden olmaktadır. Kilisenin bu dünyadaki rolü, misyonu ve vizyonu konusundaki tartışmalar, ilk dönemlerden itibaren toplanan ve günümüze kadar devam eden konsillerde her dönemin şartları çerçevesinde ele alınmış ve bazı açılımlar sağlanmıştır. Özellikle Katolik Kilisesinde II. Vatikan Konsili (1962-65) aracılığıyla sağlanan açılımlar hala tartışılmaktadır.

Papanın yanılmazlığı konusunun diğer din mensuplarını ve özellikle Müslümanları ilgilendiren boyutu ise, Hıristiyan dünyasında 20. yüzyılın başlarından itibaren yaşanan gelişmelerin etkileri ve yansımalarıyla ilgilidir. Kilisenin günümüzde kendi konumunu yeniden gözden geçirme arzusuyla başlayan sürecin çağdaş misyon yöntemlerini üretme ve diğer din mensuplarına yönelik yeni yaklaşımlar şeklinde somutlaştığı görülmektedir. Bu gelişmeler karşısında dinler arası ilişkiler/diyalog sürecinin mahiyeti ve içeriği ile ilgili çalışmalar oldukça yoğunlaşmıştır. Müslümanların bu süreçte bilinçli hareket etmesi ve Hıristiyan dünyasının kendi iç problemlerinden haberdar olması dinler arası ilişkiler açısından oldukça önemlidir. Hıristiyan-Müslüman ilişkileri veya diyalog alanı çok geniş bir alandır ve din mensupları arasında ya da kurumlar arasında gerçekleştirilen ilişkilerde, kimlerin kimleri ya da hangi kurumların hangi merkezleri, hangi ilkelerle muhatap aldığı çok önemli hale gelmiştir.

Papa 16. Benedikt’in Almanya/Regensburg’da yaptığı konuşmanın¹ içeriği, yansımaları ve Türkiye ziyaretinin etkileri Papanın yanılmazlığı

1 Papa 16. Benedikt Regensburg Üniversitesi’nde 12 Eylül 2006’da, “11 Eylül Olayları”nın yıldönümünden bir gün sonra katıldığı bir toplantıda önemli bir konuşma yapmıştır. Bu konuşmanın içeriği, atıfları, referansları, tarihi, neden Regensburg’da/Regensburg Üniversitesi’nde yapıldığı ve verdiği mesajlar önem taşımaktadır. Dini içerikli gibi takdim edilen fakat

konusunun Müslümanları hangi açılardan ilgilendirdiğini ortaya koymuştur. Genel olarak İslam dünyasında, özel olarak da Türkiye’de, Papa 16. Benedikt’in İslam ve Hz. Muhammed (s.a.v.) hakkında kullandığı ifadeler çok çeşitli şekillerde algılanmış ve yorumlanmıştır. Tartışmalar esnasında Papa’nın söz konusu ifadeleri hangi amaçla, kimlere yönelik olarak, hangi sıfatla ve kimleri temsilen kullandığı konusunda çeşitli görüşler ortaya konulmuştur. Bunlar arasında makalemizin temel konusunu teşkil eden “yanılmazlık” kavramının mahiyeti ve sınırlarını ele almak önemli hale gelmiştir. Tartışmalar esnasında Papa’nın bu ifadeleri bilinçli ya da bilinçsiz kullandığı veya yanılmazlık sıfatıyla ya da bunun dışında kullandığı şeklinde dile getirilen çeşitli görüşler konunun önemini ortaya koymaktadır. Bu noktada Papa’nın Hıristiyan dünyasının hangi kesimini temsil ettiğinin iyi bilinmesi de önem kazanmaktadır. Aynı şekilde Papa’nın Türkiye ziyaretinin yansımaları da çeşitli olmuş ve değişik kesimler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bu gibi ziyaretlerde kullanılan ifadelerin, sembollerin, kıyafetlerin ve beden dilinin, seçilen mekanların ve verilen mesajların çağdaş misyon anlayışıyla yakından alakalı olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır. Bu konularda çalışma yapan alan uzmanlarının katkılarının ne derece önemli olduğu bir kez daha ortaya çıkmıştır.

Mezhepler Hıristiyan dünyasının tarihte yaşadığı olumsuz tecrübelerden ders alarak kendi durumlarını yeniden gözden geçirmek istemekte ve bu doğrultuda çalışmalar yapmaktadırlar. Her kilise bu gözden geçirmeleri kendi iç dinamikleri, kurumları ve yöntemleriyle yapmaktadır. Katolik Kilisesinin bu konudaki en önemli aracı “Genel Konsiller”dir. Katolik Kilisesi açısından Trent (1545-1563), I. Vatikan (1869-1870) ve II. Vatikan Konsilleri (1962-1965) Katolik reformunun aşamaları olarak kabul edilmektedir. Buna rağmen Katoliklerin bu konsillerde kendi durumlarını ne kadar gözden geçirdiği, hangi oranda reform yapabildiği tartışmalıdır. Örneğin I. Vatikan Konsili’nin (1870) “Papanın Yanılmazlığı” konusunda aldığı karar, kilisenin geleneksel hiyerarşik yapısının korunmasına yönelik olmuştur. II. Vatikan Konsili’nde ortaya konulan yeni teolojik yaklaşımlar Kilisenin dünyaya uyum sağlama arzusunda olduğunu göstermiştir. Buna rağmen Katoliklerin bu konsillerde kendi durumlarını ne kadar gözden geçirdiği, hangi oranda reform yapabildiği tartışmalıdır. Örneğin I. Vati-

siyasi mesajlar içeren bu konuşmanın ayrıntıları ve yansımaları için bkz. http://www.diplomatikgozlem.com/haber_oku.asp?id=2874. 14.02.2011. Yine bu konudaki tartışmalar için bkz. http://tr.wikipedia.org/wiki/Papa_XVI._Benedictus'un_%C4%B0slam_tart%C4%B1%C5%9Fmas%C4%B1. 14.02.2011.

kan Konsili'nin (1870) "Papanın Yanılmazlığı" konusunda aldığı karar, kilisenin geleneksel hiyerarşik yapısının korunmasına yönelik olmuştur. II. Vatikan Konsili'nde ortaya konulan yeni teolojik yaklaşımlar Kilisenin dünyaya uyum sağlama arzusunda olduğunu göstermiştir. Buna rağmen bu konuda yapılan bilimsel çalışmalar değişim arzusunun çoğunlukla kullanılan dilde görüldüğünü ortaya koymuştur.

Diğer kiliseler de çağın şartlarına ayak uydurmak adına bazı çalışmalar yapmaktadır. Örneğin Protestan dünyası Ortodoksların da büyük oranda katıldığı çalışmalarını Dünya Kiliseler Birliği çatısı altında gerçekleştirmektedir. Nitekim Hıristiyan kiliseleri arasında birlik arayışını ve çabalarını ifade eden "Ökümenik Hareket" adı geçen birliğin öncülüğünde başlamıştır. Katoliklerin bu sürece katılımı daha sonra olmuştur. Bütün bu çalışmalara rağmen Hıristiyan dünyasındaki bölünmüşlüğü ortadan kaldırmanın çok zor olduğu anlaşılmıştır. Nitekim Kutsal Metinler, Apokrifler, Kilise'nin Yapısı, Kurtuluş, Sakramentler, Meryem, A'raf ve Papanın Yanılmazlığı konusundaki temel doktrinel ihtilaflar hala devam etmektedir.

Katolik Kilisesinin sahip olduğu kurumsal yapı, onu diğer Hıristiyan mezheplerinden ayıran en önemli özelliklerden biridir. Bu yapının en üstünde "İsa'nın Vekili" ve "Petrus'un Halefi" olarak kabul edilen papa bulunmaktadır. Papalık, tarihi gelişimi dikkate alındığında gücünü önemli ölçüde arttırmış bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır. Papa'nın ve Papalık Müessesinin tarih içinde kazandığı önemli konumun I. Vatikan Konsili'nde alınan kararlarla desteklenmesi bu konudaki tartışmaları sona erdirmemiş hatta daha da artırmıştır. Bu çalışmada Papa'nın yanılmazlığının mahiyeti, sınırları ve Katolikler nazarındaki yeri ele alınacaktır. Bu amaçla önce Papalık kurumunun tarihi gelişimi hakkında bilgi verilecek, daha sonra da papanın yanılmazlığı konusundaki tartışmalar ortaya konulacaktır. Bu konudaki tartışmaların bilinmesi, Müslümanların Hıristiyan dünyasındaki gelişmelerden haberdar olmasına ve dinler arası ilişkiler/diyalog sürecine bilinçli olarak katılmasına katkı sağlayacaktır.

1. Papalık Kurumunun Tarihi Gelişimine Genel Bir Bakış

İngilizce'de "Pope" olarak ifade edilen Papa kelimesi, "Baba" anlamına gelen Latince "Papa" ve Grekçe "papas" kelimelerinden türemiştir. Katolik teologlar tarafından Papa'ya "Hıristiyanların babası" unvanı verilmiş ve ayrıca "Başpapalık, Yanılmazlık, Evrensel Güç" gibi unvanlar da

onunla ilgili olarak kullanılmıştır². Katolik anlayışta Papalık kurumu İsa'nın yerine vekil olarak bıraktığına inanılan havari Petrus'un makamıdır³. Katolik Kilisesi hiyerarşisinde piramidin tepe bölümünü piskoposlar oluşturmaktadır. Roma piskoposu (Papa) ise bu piramidin zirvesinde yer almaktadır. Siyasi nüfuz söz konusu olduğunda da piskoposlar yine yönetimin temelini oluşturmakta, Papa ise bu siyasi yapının hükümdarı konumunda bulunmaktadır. Yönetimde piskoposların üzerinde başpiskoposlar, metropolitler, papalık elçileri ve Papa bulunmaktadır. Papanın, "Pontifex Maximus", "Supreme Pontiff", "Holy Fahter" gibi unvanlara sahip olması da göstermektedir ki o yönetimde yer alan herkesin üzerindedir. Kilise hiyerarşisindeki bu üstünlüğünün yanında Papa, "Batının Patriği", "İtalya'nın Başpiskoposu", "Pisa ile Capua arası bölgenin metropolitini", "Romanın Başpiskoposu" unvanlarını da taşımaktadır.⁴

Peki bu kurum bu kadar önemli bir konuma nasıl ve hangi faktörlerin etkisiyle yükselmiştir? Bilindiği gibi havarilerin lideri olarak lanse edilen Petrus ile gördüğü mucizevi bir vizyonla bu yeni dine giren Pavlus, Hıristiyanlığı yaymak için faaliyetlerde bulunmuş ve imparatorluğun başkenti olan Roma'da öldürülmüşlerdir. Sonraki dönemlerde Roma, imparatorluğun başkenti oluşunun yanında bir de bu iki önemli şahsiyetin mezarlarının burada olması hasebiyle bir üstünlük payesi almış ve diğer kiliselerin fikir danıştığı bir makam haline gelmiştir. Nitekim 180'li yıllarda Irenaeus, Roma'da, Petrus ve Pavlus'un kilisenin kurucuları olduklarını ilan etmiş, sonrasında ise bu özelliğinden dolayı "üstün otoritesi nedeniyle bütün kiliselerin Roma Kilisesiyle uzlaşması kaçınılmaz bir durumdur" ifadeleriyle Roma'nın tek otorite olduğunun altını çizmiştir⁵.

Katolik doktrinine göre Roma'daki kilisenin ilk piskoposu Petrus'tur ve ondan sonra da Kilise hep tek bir piskoposluk tarafından yönetilmiştir. Petrus'tan sonra Roma kilisesine başkanlık eden üç isim Linus (64-79); Cletus (Anacletus) (79-90) ve I. Clement'tir (90-99). Bunlar Petrus'tan sonraki ilk üç papa sayılırlar, havarilerden sonraki kuşaktandırlar ve onların Petrus'u bizzat görmüş oldukları kabul edilir⁶. Nitekim III. yüzyılının

2 Raphael M. Huber, "Pope", Vergilius Ferm, An Encyclopedia of Religion, New Jersey 1959, 598.

3 Şinasi Gündüz, Din ve İnanç Sözlüğü, Vadi Yayınları, Ankara 1998, 301.

4 Elizabeth, M. Lynskey, The Government of the Catholic Church, USA 1952, 31-32.

5 Thomas, P Rausch., The Roots of the Catholic Tradition, Wilmington 1986, 164; Raphael M. Huber,a.g.m.,598.

6 Çoban, Bekir Zakir, Geçmişten Günümüze Papalık, İnsan Yayınları, İstanbul 2009, 38.

başlarında yazılmış olan “Adversus Marchionem” adlı şiirde, Petrus’un, sadece kendisinin oturduğu kürsüsünü (cathedra) Linus’a devrettiği anlatılmaktadır.⁷

Petrus’un bu önemli göreve bizzat İsa tarafından getirildiği, bu yönüyle bizzat İsa’nın Petrus’u vekil olarak atadığı düşüncesi Katolik teologlar arasında yaygın bir kanaattir. Teologlar buna delil olarak Yeni Ahit’te yer alan bazı ifadeleri göstermektedirler. Yeni Ahit’te Petrus’un imajı ile ilgili önemli ipuçları bulunmaktadır. Öncelikle o, İsa tarafından ifade edilen bir sözden dolayı insan avlayan büyük Hıristiyan olarak anılmış, sonraki dönemlerde onun çobanlık⁸ ve öğreticilik⁹ görevleriyle de anıldığı görülmüştür. Öte yandan Matta incilinde o, bütün kilisenin tek lideri ve İsa’nın, krallığın anahtarlarını kendisine emanet ettiği şahıs olarak anılmaktadır.¹⁰ Bunun yanında o, özel vahiy alan¹¹ yanlış öğretilere karşı doğru Hıristiyan inancının açıklayıcısı ve kutsal kitapta yer alan kehanetlerin yorumcusu olan¹², Pavlus ve diğer havarilerin, yanlış yorumların doğrulanması için kendisine müracaat ettiği¹³ bir şahıstır.

Yeni Ahit’te, bütün bu olumlu imajlarının yanında onun bazı olumsuz imajlarının bulunduğunu da belirtmek gerekmektedir. Nitekim o, İsa’yı sık sık yanlış anlayan zayıf ve günahkâr bir şahıs olarak da tarif edilmektedir.¹⁴ Ayrıca onun İsa’yı inkâr ettiği, ancak sonrasında pişman olup kendisini düzelttiği de ifade edilmiştir.¹⁵

Yeni Ahit’te Petrus ile ilgili yer alan bu gibi olumsuz imajlar bir tarafa bırakılıp ona yönelik olumlu ifadeler incelendiğinde bile, İsa tarafından özel bir görevle görevlendirildiğine dair kesin bir delil bulmak mümkün gözükmemektedir. Öte yandan Petrus’un yerel bir yönetici veya buradaki kilisenin piskoposu olarak görevlendirildiğine dair hiçbir delil de bulunmamaktadır.¹⁶ Yeni Ahit metinleri ve tarih Petrus bağlamında yeniden incelense de, halen devam etmekte olan kilisenin en üst otoritesi olma niteliğinin Petrus’un bizzat kendisinden kaynaklanmadığı anlaşılmaktadır. Ancak bu konuda aşamalı bir gelişmenin olduğu söylenebilir. Petrus ile

7 Raphael M. Huber, a.g.m., 598.

8 Yuhanna, 21:15-17

9 I. Petrus, 5: 1-11.

10 Matta, 16:18-19.

11 Resullerin İşleri, 10:9-16.

12 I. Petrus, 1:20-21

13 II. Petrus, 3:15-16

14 Markos, 8:33; Yuhanna, 13:6-11

15 Yuhanna, 21:15-17

16 Rausch, 164

ilişkilendirilen imajlar, Yeni Ahit döneminde onun önemini arttırdığını göstermektedir. Aynı gelişim, diğer havariler ve Pavlus için söylenebilir de Petrus'un konumu diğerlerini geçmiştir.¹⁷

Yeni Ahit döneminin sonlarında Roma Kilisesinin diğer kiliselere talimat verdiğine dair birkaç örnek vardır. Mesela Petrus'un I. Mektubu, Roma'dan, Petrus'un ismiyle muhtemelen 80'li yıllarda Anadolu'da bulunan bir Hıristiyan gruba yazılmıştır. Bir diğer örnek de Korint Kilisesine öğüt vermek için yaklaşık 96 yılında Roma Kilisesinden gönderilen I. Clement Mektubu'dur. Şunu da ifade etmek gerekir ki o dönemlerde Roma Kilisesi bir piskoposlar grubu tarafından yönetildiği için bu mektubun yazarı bir kişi değildir. Fakat Roma kilisesinin, yol göstererek ve talimatlar vererek diğer kiliselere havarilere özgü bir ilgiyle yaklaştığı anlaşılmaktadır. Nitekim Antakyalı Ignatius beş on yıl sonra Romalılara yazdığı mektupta bunu "diğerlerine siz öğrettiniz" ifadeleriyle dile getirmiştir¹⁸.

Sonraki yüzyıllarda Roma Kilisesinin önemi giderek daha fazla artmıştır. Roma, İmparatorluğun başkenti ve dünyanın en geniş şehri, aynı zamanda en etkili Hıristiyan merkezi haline gelmeye başlamış, ilk beş yüzyıl boyunca Roma'nın diğer kiliselere kesin üstünlüğü giderek kabul edilmiştir. Roma kilisesi bu üstünlüğünü uzakta bulunan diğer kiliselere müdahale ederek, teolojik tartışmalarda taraf tutarak, doktrin ve ahlaka müteallik meselelerde danışılan bir merci haline gelerek ve pek çok konsile temsilciler göndererek sağlamıştır. Zamanla Roma, müracaat edilen en yüce mahkeme ve tüm dünya kiliselerini birleştiren ana unsur olarak kabul edilmiştir. Nitekim ikinci ve üçüncü yüzyılda pek çok ortodoks ve heterodoks öğreticinin Roma'da ikamet etmeye başlaması ve Roma Kilisesinin, havariyel geleneğin taşıyıcısı unvanının tanınması bunun göstergesidir.¹⁹

Pontif kelimesi başlangıçta Roma imparatorlarının dini bir unvanı olarak kullanılırken, V. asırdan itibaren bu unvan piskoposları ifade etmek için de kullanılmaya başlanmıştır. Piskoposların başı olan papaya da "Yüce Pontif" denilmiştir. Papa bugünkü durumda Vatikan site devletinin başıdır.²⁰ Görüldüğü gibi Papa zamanla, kimsenin kendisine karşı gelemediği bir kral haline gelmiş ve tüm güçleri kendisinde toplamıştır. O, soya

17 Rausch, 163

18 Çoban, 38; Rausch, 163

19 Rausch, 164

20 Mehmet Aydın, "Vatikan Ruhani Devletinin İdari Yapısı", Diyanet İlmi Dergi, Ankara 1997, C. 33, S. 4, 3.

bağlı olmayışı ve kilise disiplinine tabiiyetiyle monarşik bir kraldan ayrılmaktadır.²¹

Orta çağlarda papalık, kendi konumunu ve kiliseyi imparatorlardan korumak için mücadele ederek büyük bir güç haline gelmiş ve Batı siyasetine müdahale eder bir konuma yükselmiştir. Doğu kiliseleri din adamı sınıfı esasına bağlılığını sürdürürken Roma, seküler yöneticileri kendisine örnek alarak ve gücünü kanuni bir hale getirerek gittikçe daha da monarşik bir hale gelmiştir. Doğu kiliseleri Roma'nın itibar yönüyle üstünlüğünü kabul etmesine rağmen Roma'nın mutlak güç olduğu ve bütün kiliseleri bağlayan kanunlar oluşturabileceği düşüncesini reddetmişlerdir. Son kopuşun yaşanacağı 1054 yılına kadar Doğu ile Batı arasındaki ilişkiler sürekli bozulmaya devam etmiştir.²²

Papa yasama, yürütme ve yargı organlarının başıdır. Nitekim papalığın nişanı ve onur işareti olarak taktığı ve adına "tiara" denen üç katlı tacı, onun doktrin, yönetim ve yargılama güçlerini simgelemektedir.²³ O, güç ve papazlık olarak diğer piskoposlara denk ama bir öğretici, yönetici olarak en üst derecededir. Papa, kilise disiplininin kaynağı olduğu kadar ahlaka ait konuların öğreticisi ve geleneklerin eleştiricisidir. Onun yasa koyuculuğu, belirli bir bölge ile ilgili olmasından çok bütün kilise ile ilgilidir. Genel yasa koyucu olarak papa şunları yapabilir²⁴:

1. İnançla ilgili konularda ex cathedra (kürsüden) resmi kararlar yayımlayabilir.
2. Heretiklere karşı doktrini müdafaa edebilir.
3. Ökümenik Konsilleri toplama, başkanlık etme ve erteleme işlerini yerine getirebilir.
4. Özel sinodların hükümlerini tahlil edebilir.
5. Özel veya genel kilise yasalarındaki herhangi bir hususu ortaya koyma, değiştirme ve durdurma işlerini yerine getirebilir.
6. Kutsal günleri veya kilise bayramlarını düzenleyebilir.
7. Oruç günlerini veya periyodunu belirleyebilir.
8. Yeni ritler ortaya koyup eskilerini iptal edebilir. Ancak Papanın ritler üzerindeki bu etkisi, ona yeni bir sakrament üretme veya var olan bir sakramenti feshetme yetkisini vermez.

²¹ Lynskey, 33

²² Rausch, 166

²³ Raphael M. Huber, a.g.m., 598.

²⁴ Lynskey, 33

Papanın yürüttüğü iki önemli husus vardır. Bunlar, kilisenin dünyanın her tarafında müesseseleşmesi ve genişlemesi ile dini ibadetlerin açık ve safiyeti bozulmamış şekilde muhafaza edilmesi faaliyetleridir.²⁵ Bunun yanında Papa ökümenik konsillere başkanlık eder, onaylar ve kiliseye ait tüm kararları uygular. Böylece Papa, kilise hayatının tüm şubelerinin kontrolünü elinde tutar. Piskoposların atanması ve terfii gibi konularda da o yetkilidir.²⁶

Katolik Hıristiyanlığın merkezî idare teşkilatının bulunduğu yer Vatikan'dır. Burayı önemli yapan husus, havarilerin lideri olarak kabul edilen Petrus'un, idam edildikten sonra buraya gömüldüğü şeklindeki kanaattir. Bu kanaat, söz konusu bölgenin kutsiyet kazanmasına, burada birçok kilise ve müzenin kurulmasına sebebiyet vermiştir. İlk kilise binasının da Konstantin (325-340) tarafından burada inşa edildiği belirtilmektedir.²⁷

Katolikler bir ilahi kanundan bahsetse de, Papalık sonuçta seçimle gelen bir makamdır. Tarihi süreçte Roma Kilisesinin iki farklı tarzda idare edildiği görülür. Kilise ilk dönemlerde bir heyet tarafından yönetilmiş, sonra tek bir piskoposun idare ettiği dönemler yaşanmıştır. Papanın seçimi de tarihi süreçte farklı tarzlarda uygulanmıştır. Başlangıçta Roma'daki din adamları tarafından seçilen Papa, sonraki dönemlerde sadece kardinaller tarafından seçilmeye başlanmıştır.²⁸ Kardinaller seçim işlemi, 1274 II. Lyon Konsilinde alınan karar gereği "Konklav" adı verilen kapalı celse toplantısıyla gerçekleştirir. Konklav, Papanın ölümünden sonra onuncu gün toplanır. Konklav toplantılarında Papanın, seçilebilmesi için oyların üçte ikisine sahip olması gerekmektedir. Her kardinalin Konklav anında küçük bir çalışma odası vardır ve hiçbir kardinal dışarıyla haberleşme imkânına sahip değildir. Oylama sonucunda yeterli oya ulaşamama durumu, dışarıdakilere siyah dumanla duyurulur. Papa seçildiğinde ise bu durum beyaz dumanla duyurulur. Papalar ölünceye kadar bu makamı işgal ederler. Ancak papa isterse istifa edebilir. Nitekim tarihte bunun örneğine rastlanmış, 5 Temmuz 1294'te papa seçilen V. Celestin 13 Aralık 1294'te istifa etmiştir.²⁹

2. Papanın Yanılmazlığı Konusundaki Tartışmalar

Kendisine yüklenen imaj ve unvanlarla adeta insanüstü bir güç haline gelen papa ve onun konumu günümüze kadar pek çok tartışmaya konu

25 Lynskey, 34

26 Raphael M. Huber, *Ferm*, a.g.m., 599.

27 Aydın, a.g.m., 3

28 Çoban, 226-227.

29 Aydın, a.g.m., 4

olmuştur. Şüphesiz bu tartışmaların en yoğununu, onun yanılmaz, hatadan muaf olması gibi niteliklerin kendisine atfedilmesiyle yaşanmıştır. Zira çoğu peygamberin bile hata yapabilirliğinin kabul edildiği bir yerde papa gibi nihayetinde seçimle işbaşına gelen bir insanın hatadan muaf ilan edilmesine hem Protestan ve Ortodoks teologlardan hem de bazı Katolik teologlardan eleştiriler gelmiştir.

Genel olarak yanılmazlık (infallibility), “hatadan muafiyet” olarak tanımlanmakta ve günümüzde en yaygın olarak Roma Katolik Kilisesi ile özellikle de Papa ile ilişkilendirilmektedir.³⁰

Papa'nın yanılmazlığı konusundaki tartışmalara geçmeden önce bu doktrinin ortaya çıkışıyla ilgili Sullivan'ın hatırlattığı bazı hususlara dikkat çekmekte fayda vardır:

1. Ökümenik Konsillerin yanılmazlığı ile ilgili Hıristiyan literatüründe 9. yüzyıla kadar herhangi bir şey yer almamaktadır.

2. Papanın yanılmazlığı, Doğu Ortodoks Hıristiyanları için hiçbir zaman iman konusu olmamıştır.

3. Papanın yanılmazlığı, Batı Hıristiyanlığında sadece 13. yüzyılın son yarısından itibaren konuşulmaya başlanmıştır.

4. Batıda bu mesele 13. yüzyıl ile 19. yüzyıl arasında çok fazla tartışılmış ve 1870 I. Vatikan Konsilinde tanımlanmasıyla evrensel olarak Roma Katolik Kilisesi tarafından kabul görmüştür.³¹

Yukarıdaki tespitler dikkate alındığında yanılmazlık konusunu ökümenik konsillerin yanılmazlığı ve papanın yanılmazlığı şeklinde iki kısımda incelemek, konunun anlaşılması bakımından faydalı olacaktır. Öncelikle belirtmelidir ki ökümenik konsillerin yanılmazlığı meselesinde temel varsayım, tüm piskoposluk sınıfının yanlış bir fikir üzerinde birleşmelerinin imkânsızlığıdır. Ökümenik Konsillerin yanılmazlığı, Kutsal Ruhun özel rehberliği hatta vahiy-ilham olgusuyla izah edilmiştir.³²

Ökümenik konsillerin yanılmazlığından bahseden ilk kişi, 9. yüzyılda yaşayan, keşiş ve piskopos unvanlarına sahip Theodore Abu Qurra (M.S. 820) olmuştur. O, konsiller üzerine yazdığı bir incelemede “Çünkü Ruhülkudüse ve bize iyi göründü ki, icab eden şu şeylerden fazla üzerinize yük koymyalım” (Resullerin İşleri 15:28) cümlelerini delil göstererek ökümenik konsillerin, Kutsal Ruh'un gözetiminde yapıldığını, do-

30 Francis Gerald Ensley, “Infallibility”, Vergilius Ferm, a.g.m., 369.

31 Francis, A. Sullivan, Magisterium: Teaching Authority in the Catholic Church, Paulist Press 1983, 82

32 Sullivan, 87

layısıyla ökümenik konsiller tarafından resmen ilan edilen doktrinin tamamen doğru olduğunu, zira Kutsal Ruh'un yanılmaya izin vermeyeceğini ifade etmiştir.³³

Ökümenik konsillerin Batı'daki gelişimine bakıldığında aşamalı bir sürecin varlığı göze çarpmaktadır. Doğu ile Batı'nın tam manasıyla kopmasından sonra Papa II. Callistus'un çağrısıyla 1123 yılında I. Lateran Konsili toplanmıştır. Batı Kilisesinin genel konsiller serisinin ilki olan bu konsili II. Lateran (1139), III. Lateran (1179), IV. Lateran (1215), I. Lyon (1245), II. Lyon (1274) ve Viyana Konsili (1311-1312) olmak üzere altı konsil izlemiştir. Bu konsillerde papa vurgusunun çok baskın olduğu kabul edilmektedir. Kararlar Papa tarafından alınmış ve bu konsiller papalara özel bir konum kazandırmıştır. Ayrıca iman konusunda onun hata yapmayacağı vurgulanmıştır.³⁴ 14. yüzyılda farklı bir sorun dile getirilmiştir. Konstans Konsilinde, bir genel konsile en üst makamda bulunan papanın mı yoksa piskoposlar, teologlar, hukukçular gibi önemli şahsiyetlerin tümünün ortaklaşa başkanlık etmesinin mi gerektiği tartışılmıştır. Basel ve Floransa Konsillerinde ise papanın otoritesine karşı bazı tepkiler dile getirilmiştir³⁵.

1054 yılından itibaren papalık öğretisi otoritesi ve nihayet papanın yanılmazlığı olgusu, Batı'ya has bir fenomen haline gelmeye başlamıştır. Nitekim 13. yüzyılda II. Lyon Konsilinin ifadeleri ve Aziz Thomas Aquinas'ın görüşleri papanın öğretisi otoritesini vurgulamıştır. Ancak bunlardan her ikisinde de papanın yanılmazlığı noktasına henüz gelinmediği kabul edilmektedir.³⁶ Nitekim Thomas Aquinas "İman ile ilgili soruların nihaî cevaplayıcısı olduğu için onlar sağlam bir inanca sahip olmalıdırlar" ifadesini kullanmış fakat yanılmazlıktan bahsetmemiştir.³⁷

Papanın yanılmazlığı doktrininin, üç aşamalı bir temele dayandığı belirtilmektedir:

1. Tanrı hata yapmayacağı için onun bir ifadesi veya hükmü de yanılmaz olmalıdır.
2. Tanrı onun yanılmaz hakikatinin korunması ve öğretilmesi görevini kiliseye tevdi etmiştir. (Matta, 28: 18-20; 16:18; Resullerin İşleri,15:28).

33 Çoban, 285; Sullivan, 85

34 Sullivan, 88-89

35 Sullivan, 88-90

36 Sullivan, 90

37 Norman L. Geisler and Ralph E. MacKenzie, Roman Catholics and Evangelicals: Agreements and Differences, USA 2004 , 205

3. İncanın saflığının muhafazası için iman ile ilgili kararların en üst otorite tarafından alınması gerekmektedir. Bilindiği gibi bu otorite, I. Vatikan Konsili (1870) kararı gereği açık bir şekilde papaya verilmiştir³⁸.

Papanın, iman konularında onlara Tanrı tarafından görevlendirilen bir rehber ve bir otorite olduğuna inanmak bir Katolik doktrindir. Bu yüzden Katolikler, Tanrı tarafından görevlendirilen bir şahsın İncillere aykırı bir hüküm ortaya koymasına Tanrının izin vermeyeceğinden emindirler.³⁹

19. yüzyılın başlarında sadece Fransa'da değil, Kuzey Avrupa ve Kuzey Amerika'da papanın yanılmazlığına karşı şüpheyle yaklaşan hatta inkâr eden bir tutumun yaygın olduğu kabul edilmektedir. 19. yüzyılda çeşitli faktörlerle bu konuda bir tavır değişikliği yaşanmış ve Katolik piskoposların büyük çoğunluğu papanın yanılmazlığını bir iman doktrini olarak kabul etmişlerdir. I. Vatikan Konsilinde bu kararın alınmasında teolojik olmayan faktörlerin etkili olduğu da kabul edilmektedir. Yanılmazlık doktrini, Fransız İhtilali ve Protestanlıktan kaynaklanan özgür düşünce ve liberalizm gibi kilisenin tehlikeli gördüğü fikirlerin bir panzehiri olarak düşünülmüştür. A. B. Hasler'e göre Papa IX. Pius'un haksız baskıları da bu düşüncelere dayanmaktadır. Ona göre konsil yanılmazlık doktrini ile ilgili kararı serbestçe ve özgürce almamıştır.⁴⁰

19. yüzyıl boyunca papanın yanılmazlığını en fazla savunan kişiler, P. Balerini, A. Muzarelli gibi İtalyanlar olmuştur. Bu yüzden bu konuda bir düşünce akımı oluşturulmuş ve bu akımının savunucularına "Alplerin ötesinde yaşayan" anlamına gelen "ultramontane" denilmiştir. Bu andan itibaren "ultramontanizm" tabiri, Papanın mutlak otoritesini fazlasıyla isteyen zümrenin düşünce sisteminin adı olmuştur. Bu cereyan 19. yüzyılda Fransa, Almanya, Avusturya ve İngiltere'deki Katolikler arasında hızlı bir şekilde yaygınlık kazanmıştır. Bu durum, papanın ruhani krallığının ifade edilmesinin, Katolik Kilisesinin geleceği açısından en güvenilir düşünce olarak görüldüğünü ortaya koymuştur.⁴¹

1870 I. Vatikan Konsilinde, Petrus'un evrensel kilisenin yönetimi konusundaki üstünlüğünü Mesih'ten aldığı, bu üstünlüğün Roma Kilisesinde Petrus'un yerine geçen kişilere de intikal ettiği ve Roma piskoposunun sadece inanç ve ahlakla ilgili konularda değil, bütün dünya kiliselerinin yönetim ve işleyişi ile ilgili meselelerinde tam ve yetkin güç olduğu vur-

38 Francis Gerald Ensley, "Infallibility", Vergilius Ferm, a.g.e., 369.

39 Sullivan, 96

40 Sullivan, 94

41 Sullivan, 94

gulanmıştır. Son olarak konsil, papanın ex cathedra (kürsüden) konuştuğu zaman ve “inanç veya ahlakla ilgili meseleleri tanımlarken ilahi kurtarıncının lütfuyla yanılmazlığa sahip olduğunu” ilan etmiştir.⁴² Bu konsil, Roma piskoposunun iman ve ahlak ile ilgili konulardan bahsederken tüm Hıristiyanları ilgilendiren bir doktrini tarif etmeyi amaçladığında, Evrensel kilisenin ruhani başkanı olarak görevinde iken (ex cathedra), onun hükümleri hataya karşı ilahi garanti altına alınmıştır.⁴³ Söz konusu konsilin son bölümü papanın yanılmazlığı meselesine ayrılmış ve konu şu ifadelerle dile getirilmiştir:

Roma piskoposu, tüm Hıristiyanların bilgini ve papazı olarak dogmatik bir şekilde konuştuğu zaman, yüce Apostolik otoritesi gereğince, iman ve ahlak konusunda bir doktrinin evrensel kilise tarafından kabul edilmesini belirlemiş, Aziz Petrus’un şahsında kendisine vaat edilmiş olan ilahi inayete o, bu yanılmazlıktan yararlanmaktadır. Kutsal Kurtarıcı, kilisenin iman ve ahlak doktrinini belirleyerek buna sahip olmasını istemiştir. Netice olarak Roma piskoposunun (papa) yanılmazlığı kilisenin rızası olmasa bile değiştirilemez⁴⁴.

Bir Katolik doktrini otoritesi olan Avery Dulles, “ex cathedra”nın ne olduğunu izah etmeye çalışmıştır. Dulles, yanılmazlığın bir şartı olarak zikredilen “ex cathedra”nın kapsamını şu şekilde ifade etmiştir:

1. Bütün Hıristiyanların en yüksek papaz ve öğretmeni olarak görevini yerine getirmelidir.
2. En yüksek havariyelik otoriteye uygun olmalıdır. (Peter’in halefi olarak)
3. Bir inanç ve ahlak doktrini belirlemelidir.
4. Herkes tarafından kesinlikle kabul edilen bir doktrin tanzim etmelidir.⁴⁵

Başlangıçta Papa IX. Pius’un “Syllabus of Errors” adlı genelgesinde de görüldüğü gibi papanın yargılama ve suçlama konularında da yanılmaz olduğu şeklinde bir algılama varken, bugün hiçbir Katolik teolog I. Vatikan Konsilinin tanımladığı kavramın bu kadar da geniş kapsamlı olduğunu düşünmemektedir. Sullivan’a göre, papanın yanılmazlığı doktrininin savunulabilir bir doktrin olabilmesi için en azından kişisel görüşleri

42 Rausch, 167

43 Francis Gerald Ensley, a.g.m., 369

44 Norman P. Tanner, Decrees of the Ecumenical Councils, Georgetown University Press 1990, 815

45 Geisler and MacKenzie, 205

ile görevi gereği öğretileri arasında ve resmi tanımlamalarıyla diğer öğretileri arasında ayırım yapılmalıdır.⁴⁶

I. Vatikan Konsilinin papanın yanılmazlığı ile ilgili tanımlamaları ökümenik bir problem olarak kalmıştır.⁴⁷ Bu, günümüz kiliselerinin bölünmelerinde en büyük faktör olmasa da en karmaşık ve hassas konulardan biri olduğu açıktır. Katolik teologların önemli bir kısmının, kiliselerin yanılmazlıktan ne kastettiği konusunda ciddi kafa karışıklığı yaşadığı bilinmektedir. Bununla birlikte, pek çok Protestan ve Katolik farklı düşünce de Katolik Kilisesinin yanılmazlık doktrinini oldukça sınırlı bir şekilde tanımladığı ileri sürülmektedir. Bu konudaki düşünceler genel olarak şöyle özetlenmektedir:

1. I. Vatikan Konsilinin tanımlaması, dikkatli bir şekilde sınırlandırılmıştır. Yanılmazlık, havariler aracılığıyla dağıtılan imanla ilgili vahiy veya emanetin samimi bir şekilde açıklanması konusunda papaya verilen yetkiyi ifade eden Tanrı vergisi güç olarak anlatılır. O, yeni vahiy üretme konusunda hiçbir güce sahip değildir. Papa, yalnızca ex cathedra (kürsüden), en yüksek otorite olarak konuştuğu zamanlarda yanılmazdır. Onun öğretisi inanç ve ahlak ile ilgili olmalı ve bütün kiliseyi ilgilendirmelidir.

2. Yanılmazlık doktrini aslında kiliseden ayrı olarak papa için değil, tüm kilise için oluşturulmuş bir doktrindir. Nitekim II. Vatikan Konsilinde kilisenin yanılmazlık sıfatının kullanılmasında tüm piskopos sınıfının yetkili olduğu açıklanmıştır.

3. Herhangi bir teolojik görüş veya inanç formülasyonu gibi, I. Vatikan Konsilinin yanılmazlık öğretisi de tarihle kayıtlıdır ve bu yüzden de yeniden yorumlanmaya açıktır. Çünkü bu doktrin, formüle edildiği dönemin sınırlı bilgisiyle, bu tanımlamayı gerektiren özel şartlarla ve değişebilen kavramlarla ifade edilmiştir⁴⁸.

Papanın yanılmaz bir şekilde konuşmasını sağlayan kriterler sadece bunlar değildir ve bunlar bütün Katolikler arasında genel kabul görmüş de değildir. Nitekim bu kriterleri papanın yanılmazlığı doktrinine uygulamaya çalışmak oldukça zordur. Örneğin, papa Galileo'yu aforoz ederken veya heretik bir öğretiyi vazederken yanılmaz değildi denilmektedir. Bu durumda papanın hangi durumlarda gerçekten yanılmaz bir şekilde hareket ettiğinden nasıl emin olunacaktır. Eğer bunu kesin olarak belirle-

46 Sullivan, a.g.e., s. 98

47 Bkz. Ahmet Hikmet Eroğlu, Ökümenizm ve Fener Rum Patrikhanesi, Aziz Andaç Y., Ankara 2005, 115-120.

48 Rausch, 171-172

mek zor ise, bu durumda yanılmazlık doktrininin faydasından söz edilebilir mi? Bu konudaki tartışmalar yanılmazlık doktrininin savunulmasını zorlaştırmaktadır.

Katolik teologlar, Papanın yanılmazlığına, Kutsal Kitaptan ve “gelecek”ten deliller getirmeye çalışmaktadır. Kutsal Kitaptan getirdikleri delillerin ilk sırasında, İsa’nın “Ben de sana derim ki: “Sen Petrusun ve ben kilisemi bu kayanın üzerine kuracağım. Ve ölümler diyarının kapıları onu yenmeyecektir”⁴⁹ ifadeleri yer almaktadır. Katolik teologlar, İsa’nın burada Petrus’a büyük bir yetki verdiğini ve bu yetkinin Petrus’un görevini devam ettiren şahıslara da intikal edeceği düşüncesini dile getirmektedirler. Ancak mesele biraz irdelendiğinde bu ifadenin yanılmazlık konusuna delil olamayacağı fark edilmektedir. Zira ilk olarak burada kastedilen “kaya” kelimesinin yaygın olarak benimsendiği gibi Petrus’a değil de Mesih’e işaret ettiği noktada ciddi görüşler vardır.⁵⁰ Ayrıca kaya ifadesiyle kastedilen, yaygın olarak benimsenen şekliyle Petrus olsa bile o, pek çok kilise babasının işaret ettiği gibi kilisenin temelindeki tek kaya değildir. Nitekim Petrus’a verilen özellikler diğer havarilere de verilmiştir.⁵¹

Öte yandan Petrus’un Yeni Ahit’teki konumu incelendiğinde, onun, Katoliklerin iddia ettiğinin aksine havariler arasında eşsiz bir konuma sahip olmadığı görülür. Nitekim Petrus, Pentecost günü ilk resmi vaazı vermesine rağmen “Resullerin İşleri” kitabının bazı kısımlarında onun, havarilerin başı olmaktan çok “en yakın havariler”den biri olarak tanımlandığı görülmektedir.⁵² Ayrıca Pavlus’un mektuplarında geçen bazı ifadelerin, Petrus dahil bütün havarilerin Pavlus’tan daha aşağı derecede olduğu intibasını verdiğini ileri sürenler bulunmaktadır. Çünkü Pavlus, vahyini diğer havarilerden bağımsız olarak aldığını,⁵³ Petrus ile aynı seviyede olduğunu⁵⁴ ve hatta vahyinin Petrus’u kızdırdığını⁵⁵ iddia etmiştir. Bunun yanında misyon için Samarya’ya Petrus ve Yuhanna’nın gönderilmiş olması da Petrus’un en yüce havari olmadığına işaret etmektedir.⁵⁶ Yine “Resullerin İşleri” kitabının büyük bölümünün Pavlus’a dikkat çekmiş olması da Petrus’un en üst havari olmadığına göstergesi kabul edilmektedir.

49 Matta, 16:18

50 Geisler and MacKenzie, 207

51 Matta, 18:18

52 II. Kor. 12:11

53 Gal. 1:12; 2:2

54 Gal. 2:8

55 Gal. 2:11-14

56 Resullerin İşleri, 8:4-13

Bazı teologlara göre, 49 veya 50 yılında yapılmış olan Havariler Kon-sili'nde Petrus'un havarilere hitap etmesi,⁵⁷ onun diğer havarilerin önderi olduğunu ortaya koymamaktadır. Zira bu konsilde alınan kararlar, "bütün kilisenin onayıyla" oluşturulmuştur.⁵⁸ Ayrıca pek çok bilgin, son sözleri söylediği için konsile Petrus'un değil, Yakup'un başkanlık ettiğini düşünmektedir.⁵⁹ Nitekim Petrus'un kendisinin de kabul ettiği gibi o, "kilisenin papazı" değil de sadece kıdemli bir papazdır.⁶⁰ Yine o, herhangi bir havari olduğunu ifade ederken hiçbir yerde "belirli bir havari" veya havarilerin lideri olduğunu iddia etmemiştir. O elbette havarilere liderlik etmiştir. Fakat bunu kilisenin ana unsuru olarak değil, Yakup ve Yuhanna ile birlikte kilisenin ana unsurlarından biri olarak yaptığını kabul etmek gerekmektedir.⁶¹

Petrus'un ilk dönemlerde kilisedeki konumu incelendiğinde, onun herhangi bir yanılmazlık iddiasında bulunmadığı ifade edilmektedir. Aslında "yanılmaz" kelimesinin Yeni Ahit'te yer almaması, sadece buna paralel kelimelerin veya ibarelerin yer alması, herhangi bir şahsın yanılmazlığına değil, yalnızca Yeni Ahit'e işaret ettiğine delalet etmektedir. İsa'nın "Kitap bozulamaz"⁶² ve "Gök ve yer geçip gitmeden, her şey vaki oluncaya kadar, şeriaten en küçük bir harf veya bir nokta bile yok olmayacaktır"⁶³ ifadelerini kullanması buna örnek gösterilmektedir. Yine, bugün papa için kullanılan "Kutsal Baba", "En Yüce Piskopos" ve "Mesih'in Vekili" gibi sıfatların Yeni Ahit'te Petrus için kullanılmadığı görülmektedir. Mesih'in dünyadaki tek vekili olarak Kutsal Ruh kabul edilmektedir.⁶⁴ İsa bunun Petrus değil, Tanrı'nın Kutsal Ruhu olduğunu ifade etmiştir.⁶⁵ Nitekim Petrus kendisini, "kıdemli havari", "yüce piskopos", "papa" veya "kutsal baba" olarak değil, "bir havari" olarak nitelemiştir.

Papanın yanılmazlığı konusunda Katolik teologların Kutsal Kitap'tan sundukları diğer bir delil de Yuhanna 21:15-17 bölümlerinde geçen bazı ifadelerdir. Bu bölümde İsa Petrus'a "Kuzularımı otlat", "Koyunlarımı güüt" ve "Koyunlarımı otlat" demiştir. Katolik teologlar, bu ifadelerin, bütün Hı-

57 Resullerin İşleri, 15

58 Resullerin İşleri, 15:22

59 Geisler and MacKenzie, 208

60 I. Petrus, 5:1-2

61 Geisler and MacKenzie, 210

62 Yuhanna, 10:35

63 Matta, 5:18

64 Yuhanna, 4:16,26

65 Yuhanna, 16:13-14

ristiyan kilisesinin papazı olarak yanılmaz otoritenin sadece Petrus'a verildiğini gösterdiğine inanmaktadır. Oysa metin üzerinde titiz çalışma yapanlar bunun çok aşırı bir iddia olduğunu düşünmektedirler.

İlk olarak, bu bölümde ister yalnızca Petrus'a isterse bütün havarilere işaret edilmiş olsun burada herhangi bir yanılmaz otoriteye açıkça bir işaret yoktur. Burada İsa'nın ilgilendiği şey, sadece papazlık, öğreticilik meselesidir. "Otlamak", Yeni Ahit'e göre havari olmayan kimselere bile verilen Tanrı vergisi öğreticilik (papazlık) görevidir.⁶⁶ Bir kimse, grubunu uygun bir şekilde gözetmek için yanılmaz bir çoban olmak zorunda değildir.

İkinci olarak, Petrus'un inananları yanlış yola sevk etmesi ve havari Pavlus tarafından azarlanması⁶⁷ onun yanılmaz olamayacağını ortaya koymaktadır. Nitekim Kutsal Kitap, Petrus'un "açıkça hata ettiğini" ve "suçluluğunun sabit olduğunu" açıklamaktadır. Katolik teologlara göre, bu nedenle Petrus'un, inananları yanlış yola sevk etmediğini ileri sürmek mümkün değildir. Dolayısıyla bu şekilde onun, kilisenin yanılmaz papazı olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.⁶⁸

Papanın yanılmazlığı doktrini, bazı teolojik ve tarihi problemlerin ortaya çıkmasına da sebebiyet vermiştir. Teolojik problemlerden en önemlisi heretik papalar sorunudur. Papa Honorius I (A.D. 625-638), heretik monotelit (Mesih'te yalnız bir kişiliğin olduğu düşüncesi) öğretisinden dolayı III. İstanbul Konsili (680-681) tarafından mahkum edilmiş ve afroz edilmiştir.⁶⁹ Bu durum, yanılmaz bir papanın yanılabilir olduğunu hatta heretik bir doktrin vazettiğini göstermektedir ki bu çok çelişkili bir olaydır. Papalık öğretisinin yanılmaz kabul edildiği ve doktinel ve etik konularda yanlışlık yapmasının mümkün görülmediği bir yerde, bir papalık öğretisinin nasıl heretik olduğunu açıklamak oldukça zordur.

Bunun yanında Katoliklerin yanılmazlık konusundaki iddiaları ile ilgili ciddi tarihsel problemlerin bulunduğu da ileri sürülmektedir. Karşı papalar problemi olarak bilinen sorun buna örnek gösterilmektedir. Karşı papalar problemi, aynı zamanda birden fazla yanılmaz papanın bulunması durumunu ifade etmektedir. Kilise tarihinde, örneğine yaklaşık otuz beş kez rastlandığı belirtilen bu durum, yani bir papa görevdeyken bir de anti-papanın aynı anda görevde bulunması durumu, beraberinde pek çok

66 Resullerin İşleri, 20:28; Efeslilere, 4:11-12; I. Petrus, 5:1-2

67 Gal. 2:11-13

68 Geisler and MacKenzie, 209.

69 A. İsra Güngör, Vatikan Misyon ve Diyalog, 37; Francis Dvornik, Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a, 22-23.

soruyu gündeme getirmiştir. Birbirine karşıt iki papa aynı anda nasıl var olabilir? Hangisi doğru papadır? Yanılmaz papaların bir listesi ve hatta kimin yanılmaz papa olduğunu belirlemek için yanılmaz bir yol da mevcut olmadığı için sistemde ciddi bir mantık hatası bulunmaktadır. Dahası, bu zorluk, yanılmaz bir papa etrafında odaklanan bazı gerçek tarihsel olgulara da yansımıştır⁷⁰.

Katolik teologlar, sadece bir tane yanılmaz papa olabileceğinden dolayı gerçekte iki papanın olmadığını iddia ederler. Fakat bu iddianın gerçek bir çözüm getirmediği ve sadece teorik bir çözüm önerdiği ortadadır. Çünkü inanan kişinin hangisinin doğru olduğundan emin olmak için elinde bir bilme vasıtası yoktur. Onların her ikisinin birbirlerini aforoz etmesi her ikisinin de rehberliğine güveni sarsmaktadır. Bunlardan yalnızca bir tanesinin gerçek papa olduğunu iddia etmek, özellikle iman ve ahlak konuları dikkate alındığında uygulamada bu problemi çözmemektedir.

Kilise'nin Galileo Galilei (1564-1642) hakkındaki yargılaması tarihe geçen olumsuz örneklerden biri kabul edilmektedir. Galileo'nun keşfi, bilimsel olarak kilisenin de desteklediği Batlamyus'a ait yer küre merkezli evren anlayışını geçersiz kılmaktaydı. Kilisenin Galileo'yu suçlaması ve sürgün etmesi, bilimsel meseleler üzerine konuşmalara bir ara verilmesine sebep olmuştur. Muhtemelen Kilise doğruluğunun ispatlanabileceği korkusuyla evrim teorisine inanmaya izin vererek onu yargılama konusunda isteksiz davranmıştır.⁷¹

Galileo, teleskopu ile gökleri inceleyerek dünyanın değil de güneşin güneş sisteminin merkezi olduğu şeklindeki Kopernik görüşünü benimsemiştir. Tabi ki bu, Roma Katolik Kilisesinin kabul ettiği dünya merkezli bir evren anlayışının benimsendiği hakim teolojik düşünceye zıttır. Galileo'nun, 1613'te yazdığı Letters on Sunspots adlı eser kilise çevresinde Kutusal Kitab'a aykırı olduğu kanaatiyle tepki çekmiştir.

1616'da Kopernik teorisi Roma'da suçlu bulunmuştur. Galileo, Engizisyon tarafından 1632'de çağrılmış ve 21 Haziran 1633'te "heretik olduğu aşırı şüpheli" hükmü ile mahkum edilmiştir. Ceza olarak kendisine, yedi tövbekarlık ilahisini üç yıl boyunca haftada bir kez tekrarlaması emri verilmiş, beş ay sonra Papa VIII. Urban, Galileo'nun Floransa'ya dönmesine izin vermiştir. Burada o, 1642'deki ölümüne kadar ev hapsinde kalmıştır.⁷²

70 Geisler and MacKenzie, 217.

71 Geisler and MacKenzie, 215.

72 Armstrong, Karen, Tanrı'nın Tarihi, Ayraç Yayınları, Ankara 1998, 364-365.

Kilisenin Galileo'yu suçlamasından dolayı yüzyıllarca çekmiş olduğu utanç ızdırabının ardından Papa II. John Paul, 1979'da Papalık Bilim Akademisinde yaptığı "İnanç, Bilim ve Galileo'nun Durumu" başlıklı konuşmasında, bütün olayın tekrar tetkiki için çağrıda bulunmuştur. Papa II. John Paul, 1983'te kilise ve bilim konularıyla ilgili konuşurken "Galileo'nun, kilisenin şubelerinden acı çektiğini" kabul etmiştir. Bilim adamları bunun açık bir şekilde sözünü geri alma olmadığını ama yanılmaz Katolik Kilisesi kararının nasıl yanlış olabileceği problemini de çözmediğini ifade etmektedirler⁷³.

Sonuç

Papanın yanılmazlığı konusundaki tartışmalar uzun bir tarihi arka plana sahiptir. Kilisede meydana gelen ilk büyük bölünmenin ardından, doktrinel ve teolojik tartışmalara konu olan yanılmazlık meselesi aynı zamanda siyasi içeriğe de sahiptir. Roma merkezli Katolik kilisesinin tedricen kendi üstünlüğünü ve önceliğini kabul ettirme gayretinin bir ürünü olan Papanın yanılmazlığı doktrini daha sonra bir genel konsille tescillenmiştir. Bununla birlikte bütün kiliselerin ittifak ettiği ilk yedi genel konsilden sonraki konsillerin Batı kilisesi etkisinde gerçekleşmesi, söz konusu doktrinle ilgili olarak kiliseler arasında yaşanan tartışmaların uzun süre devam etmesine neden olmuştur.

Hıristiyan dünyasında "yanılmazlık" tartışmaları iki alanda ele alınmıştır. Bunlardan ilki kutsal kitabın yanılmazlığı konusudur. Kiliseler arasında bu konuda görüş birliği bulunsa da, kutsal kitabın yorumlanmasında otoritenin neresi olduğunda tartışmalar yaşanmaktadır. İkinci tartışma konusu papanın yanılmazlığı meselesidir.

Hıristiyan dünyasında Papalığın rolü ile ilgili tartışmalar uzun süre devam etmiştir. Konsilin Papa'ya üstünlüğünü ifade eden "Konsil Teorisi"nin yankıları ile kilisede papalığın rolü hakkında kilise babalarının yaptığı açıklamalar bu konunun gündemde kalmasını sağlamıştır. Bütün konsil kararlarının papa tarafından tasdik edilmesi olayı da, bazılarınca Papa'nın konsil üzerindeki üstünlüğüne delil gösterilmiştir. Papa X. Pie (1846-1878) 29 Haziran 1868 tarihinde yayınladığı bültenle 8 Aralık 1869'da Roma'da bir genel konsil toplanması için çağrı yapmıştır. Bazı Ortodoks patrikler ve Protestanlar isteksiz davransa da konsilin toplanmasını iste-

73 Geisler and MacKenzie, 218.

yen çok sayıda piskopos “Papa’nın Yanılmazlığı” konusunun açıklığa kavuşturulmasını istemiştir. Konsil büyük tartışmalardan sonra papanın yanılmazlığı konusundaki kararını ilan etmiştir.

1870’de I. Vatikan Konsili kararı ile kesin bir şekilde ilan edilen “Papanın Yanılmazlığı” doktrini Katolikler açısından bağlayıcı olsa da diğer kiliseler açısından tartışılmaya devam etmiştir. Bu tartışmalara söz konusu doktrinin kapsam ve sınırlılıkları konusunda Katolik teologların da katılması ve görüş farklılıkları ortaya koymaları, meseleyi daha da karmaşık hale getirmiştir. Buna rağmen, bu tartışmalar sonucunda, Papa’nın en azından iman ve ahlak konularında kürsüden (ex cathedra) konuştuğunda yanılmaz ve bağlayıcı olduğu konusunda Katolikler arasında ittifak edilmesi önemli bir gelişme olmuştur. Bu durum, günümüzde yanılmazlık konusundaki tartışmaların ekseriyetle yanılmazlığın mahiyeti ve sınırları konusunda yaşandığını ortaya koymaktadır.

Çözüm bekleyen bütün bu sorunlarına ve karmaşıklığına rağmen papanın yanılmazlığı doktrini, Katolikler nazarında önemini korumaktadır. Buna karşın Protestan reformcular, ilahi sözün yanılmazlığını kabul etme konusunda herhangi bir tereddüt yaşamamakta ama bunun kiliseye havale edilmiş olduğu düşüncesini reddetmektedirler. Yalnız Protestanlar değil, Anglikan ve Doğu Ortodoksları da dâhil olmak üzere Hıristiyan âleminin geri kalanı papanın yanılmazlığı doktrinini reddetmektedir. Sonuçta papanın yanılmazlığı meselesinin günümüz Hıristiyan teolojisinin çözüm bekleyen sorunlarından biri olduğunu söylemek mümkündür.

Günümüzde ülkemizde bu alanda yapılan çalışmaların, diğer din mensuplarının ve özellikle Müslümanların günümüzde yoğun bir şekilde gerçekleştirdikleri dinler arası ilişkiler veya diyalog faaliyetlerinde bilinçli olmalarına, Hıristiyan dünyasının problemlerinden haberdar olmalarına, teolojik ifadeleri doğru anlamalarına ve sergilenecek tutumlarda tutarlı davranmalarına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Sosyo-Kültürel Hayatta Din (Mersin'de Tarım ve Sanayi İşçisi Kesimleri)*

Ramazan KARAMAN**

Abstract

With in this investigation, the dimension of influence on religion and community of industrialisation that has been happening with the transition from agriculture to industry. The incident of industrialisation that has universal qualityn has been seached as comparison of religious living in the sector of agriculture and industry Labour's in Mersin.

In the last part the solutions have been put forward, commeting on the practical searching datas having taken related to the comparicon of religious living of the labour's from agricultrre and industrial sectors in Mersin.

The community including the labours vorking in the sector of agriculture and industry with in the border of city centre of Mersin. Has been taken into consideration as an application area.

In agricultural sector 358 persons, and in industrial sector 147 persons have been interviewed as fitting to a large scale of envirenment from the printed form we can apply on occosion that the enverimental border wouldn't have been de termined because of the un certainty not only in industrial sector but in agricultural sector as well in our searching area. An interview form has been used, including 97 questions for this search.

By this investigation it is aimed at finding out the dimension of changing in the sake of religion and social manner while transiting from agricultural sector to the industrious sector. In the first part of this the is the birth of industralisation and growing up and the influences on the commint in the world and in Turkey has taken in to consideration. İn the second hart in the capasity and the framework of the agricultural sector and community in Turkey have been dwelled on. İn the thirt part the conection badwen religion and industry has been explained. İn the fourt the frame- work of the city center's socio- economics.

Key Words: *Religious Life, Mersin, Agriculture, Industry, İndustrialisation, Social Changes*

* Bu makale, "Mersin'de Tarım ve Sanayi Kesimi İşçilerinde Dinî Yaşayışın Karşılaştırılması", (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1992) isimli çalışmamızdan hazırlanmıştır.)

** **Yrd. Doç. Dr.**, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e- posta: ramazankaraman@hitit.edu.tr

GİRİŞ

Bu çalışmada, din-sanayileşme ilişkisi ele alınmakta, bu ilişkinin boyutunu kavrayabilmek için, sanayileşmenin dinî hayata etkisini ortaya koyabilmek bakımından, teknolojik gelişme ve şehirleşmenin dinî hayata etkisi incelenmiştir.

Tarım ve sanayi kesimi işçilerinde dinî yaşayış üzerine yapılan akademik bir tez çalışması olan bu saha araştırmasında, genelde evren, ülkemizdeki tüm tarım ve sanayi kesimi işçileridir. Çalışma evreni ise, Mersin merkez ilçe sınırları içindeki tarım ve sanayi kesiminde faaliyette bulunan işçilerin oluşturduğu bütündür. Her iki kesimdeki işçilerin sosyo-ekonomik, kültürel, psikolojik, dinî inanç ve pratikleri vb. görünüm ve statülerini ortaya çıkarmaya çalıştığımız bu bilgiler anket ve mülakat uygulanarak elde edilmiştir.

1990 yılı, Temmuz- Eylül tarihlerinde -Mersin'de tarımda çalışma sezonu olması sebebiyle- evrenin temsil gücüne uygun olarak tarım kesiminden 358 işçi ile, resmî görevimiz sebebiyle sömestr tatilinde 1991 yılı, Ocak- Şubat aylarında sanayi kesiminde 147 işçi ile görüşme yapıp araştırma kapsamına alınmıştır.

Dinî inanç ve ibadetlerle ilgili tutum ve davranışların yanı sıra, sosyo-kültürel hayatın ahlak, aile, iktisat, siyaset, eğlence... gibi çeşitli toplumsal kurum ve sistemler ve faaliyet alanları ve etkileşimine de değinmek gayesiyle hipotezlerimizi test etmeye yönelik yönelttiğimiz sorulara aldığımız cevaplardan sosyo-kültürel alanlara ilişkin tespitlerimizi ortaya koymaya çalışacağız.

PROBLEM

Ülkemizde, tarım ve sanayi kesiminde faaliyette bulunan insan topluluğu; önemli bir yekûn oluşturmaktadır. Bununla ilgili olarak, toplumun, tarım ve sanayi toplum tiplerinden her ikisine de dâhil olduğunu, tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş sürecinde olduğumuzu da belirtmek gerekir.

Bilindiği gibi, bilim ve tekniğin son birkaç yüzyıl içerisinde kaydettikleri baş döndürücü ilerlemeler, içinde yaşadığımız XXI. yüzyıla erişmiş bulunan günümüz toplumlarında uzay çağının başlamasıyla yeni boyutlara ulaşırken insanlık da, dünyanın her yerinde benzer hız ve oranlarda olmamakla birlikte yeni buluşların beraberinde getirdiği modern medeniyetin gerekleri karşısında köklü değişmelere sahne olmuştur. Öte yan-

dan toplum içinde sosyal hayatın en hakim noktasında bulunan din de ister istemez bu değişimlerden etkilenmektedir.¹

Emile Pin'e göre, sanayileşme sürecine girmiş bulunan insan, dinî değerlere karşı ilgisiz bir hale gelmiş gibi görünmektedir. Sanayileşme fenomeninin evrenselliği ve geriye döndürülemez gerçekliği karşısında bazıları dinin tedricî bir şekilde kaybolacağı sonucunu çıkardılar. Batı'da yapılan çalışmalardan alınan örnekleri incelediğimizde; Fransız ihtilalinden önce (1789), Batı Avrupa'nın Katolik ülkelerinde pratik dinî hayatta gerileme yok gibiydi. Sadece çok büyük şehirler dinî hayatın gerilediğine şahit oluyorlardı. Kırsal bölgelerde, küçük ve orta büyüklükteki şehirlerde dinî hayata bağlılık tamdı. Şehirlerin ve kırsal bölgelerin geride kalanları bugünkü gibi bir tezat içinde değillerdi.

Kırsal alan Hristiyanlığı, hayat tarzı ve ritmi itibariyle köylerinkine benzeyen ve halkı ziraatle ilgili her türlü faaliyette çevredeki köyler ve insanları ile sıkı münasebet içinde olan küçük şehirlerde bile gücünü kaybediyordu. Sanayileşmiş büyük şehirlerin etrafını çevreleyen kırsal alanlarda pratik dinî hayatın nisbeti daha da düşüktür:

G. Le Bras ve Fernard Boulard tarafından çizilen şema, "Fransa'da kırsal alanlarda dinî hayat" bize bunun doğruluğunu kolayca göstermektedir. Yazarlar, Paris'in etrafını çevreleyen yüz ila ikiyüz kilometrelik bir bölgenin dışında kalan geniş bir sahayı, Hristiyanlık geleneklerine bîgâne olarak tasvir etmektedirler. Bu bölgelerde yaşayanların vaftize, ilk kominyona veya dinî nikâhla evliliğe ve cenaze merasimlerine (dinî) iştirak ettiklerini, bunların dışında olan diğer dinî pratikleri yerine getirmediğini söylüyorlar. Eğer kırsal bölgeleri bırakıp şehre yerleşmeğe veya sanayi hayatına angaje olmak için gidenler arasındaki büyük bir çoğunluğun hayatı incelenirse, bunların pratik dinî yaşayışı terk ettikleri müşahade edilir.²

Endüstri ve şehirleşmenin, Batı Avrupa ve Amerika'nın yerleşik endüstriyel toplumlarının dışında milyonlarca kişinin hayatını etkilediğini B. R. Scharf da ifade etmektedir:

"Endüstrileşmenin etkisi konusunda hem tarihî ve hem de çağdaş malûmat vardır. İngiltere hakkındaki şahidin en önemli parçalarından birisi, 1851 Dinî Nüfus sayımıdır. Normal bir pazar gününde bir ibadet yerine devam eden nüfusun oranını ölçmek için girişilen bu çaba, hızlı en-

1 Ünver Günay, "Modern Sanayi Toplumlarında Din: II", E.Ü.İ.F. Dergisi, Sayı:3, Kayseri 1986, s.42.

2 Emile Pin, "Din ve Sanayi Öncesi Medeniyetten Sanayi Medeniyetine Geçiş", Çev.: M. Kostaş, Din Öğretimi Dergisi, Sayı: 8, Ankara 1987, s. 95 - 96.

düstrileşmeden bir asır sonra, yeni endüstriyel şehirlerde kiliselerin zayıflığı konusunda birçok uyarıcı seslerin işitildiği bir sırada yapıldı. Sayım sonuçları bu uyarıları teyid etti... Şehrin büyüklüğü ile kiliseye devam düzeyi arasında geniş bir ters korelasyona rağmen, endüstrileşme sürecinin, dinsizliğin veya en azından dinî uygulama konusundaki gerilemenin tek başına doğrudan bir sebebi olmadığını ima eden istisnalar vardı. İlk olarak, birçok büyük fabrikalara sahip olma anlamında, o zamanlar endüstriyel bir şehir olmayan Londra'da, düşük bir devam (kiliseye devam) oranı vardı. Nüfusu fabrika ve madencilik bölgelerinininki kadar hızlı bir şekilde büyümüşü; fakat Londralılar'ın iştegi ettiği işler büyük çapta hizmet, dağıtım ve küçük ölçekli endüstri sahalarındaydı. Buna rağmen Londra'nın kiliseye gidiş rakamları, Manchester, Sheffield ve Birmingham'ınki kadar düşüktü. Hatta onun, dinî uygulamanın geriliği konusundaki şöhreti, yaşamış olduğu endüstrileşmeden daha önce gelir. Bu, büyük ölçüde endüstriyel olup olmadıklarına bakılmaksızın, büyük şehirlerdeki hayatın, dinî uygulamayı zayıflatmaya başladığını ima etmiştir... Endüstrileşme tek ve karmaşık olmayan bir süreç değildir; bu sebeple dinî, uygulama üzerindeki her bir farklı unsurun etkilerinin ayrıntılı bir biçimde ortaya konması gerekir."³ diyerek E. Pin G. Le Bras ve Fernard Boulard'dan farklı bir biçimde dinî uygulamada görülen gerilemenin sadece sanayileşmeden kaynaklanmadığını ortaya koymaktadır.

Batı'daki bu türden araştırma örnekleri sonuçlarının yanı sıra, geleneksel tarım toplumundan sanayi toplumuna geçişte Batılı toplumlardan seksen- yüz yıl sonrasında sanayileşme sürecine girmiş olan toplumumuzda sanayileşme, teknoloji, kentleşme olguları üzerine sosyolog Mübeccel Kıray'ın çalışması gibi sanayi-toplum münasebeti konusunda yapılan çalışmalarda ya da bir diğer Sosyolog Şerif Mardin'in din ve ideoloji üzerine yaptığı çalışmasında ve Beşir Atalay'ın Sanayileşme ve Sosyal Değişme çalışmasında sanayileşme-din ilişkisine, yine sanayileşmeyle beraber gelişen kentleşme olgusunun dinî hayatla ilişkisine dolaylı bilgi ve değerlendirmelerin varlığını gördük. Biz çalışmamızla "sanayileşmenin ve kentleşmenin dinî hayata etkisi bakımından ülkemizde var olan problemi incelemek ve toplumumuzdaki durumu tespit etmek amacıyla "Mersin'de Tarım ve Sanayi Kesimi İşçilerinde Dinî Yaşayışın Karşılaştırılması" ile "Sanayileşmenin Dinî Hayata Etkisini" araştırmak istedik. Buna göre:

3 BETTY R. Scharf, "Endüstriyel Toplumlarda Din", Çev.: Bünyamin Solmaz, S.Ü.İ.F. Dergisi, Sayı:3, Konya 1990, s. 443

Araştırmamızla ilgili varsayımlar;

“Sanayileşmenin ve kentleşmenin işçilerin dinî yaşayışına etkisine” ilişkin temel varsayımlar iki ana varsayım halinde ifade edilmiştir.

Birinci Ana Varsayım, “tarım işçileri kesiminde geleneksel din anlayışı yaygın olup, dinî yaşayışa coğrafi ve sosyo- kültürel faktörlerin etkisinin olduğu, bunun yanı sıra köyden- kente, tarım işçiliğinden sanayi işçiliğine geçenlerde, başlangıçta yeni çevre ve yeni iş şartlarına uyma güçlüğünden kaynaklanan bocalamadan dolayı dini yaşayışın olumsuz yönde etkilendiği, bunun da faaliyet alanında geçen süreye bağlı olarak, ferdin işine ve çevresine uyum gösterip, sosyal ve ekonomik durumunda gelişmeler meydana geldiğinde dinî inanç ve pratiklerinde olumlu yönde değişmelerin olduğunu” esas alıyordu.

İkinci Ana Varsayım, “tarım işçileri kesiminde dinî pratiklere ilgi ve isteğin yüksek düzeyde ve pratiklerin yerine getirilme sıklığının yoğun olacağı, Sanayi işçileri kesiminde ise ilgi ve isteğin yüksek düzeyde olabileceği fakat, yerine getirilme sıklığı oranının düşük seviyede olacağı” düşünülmekteydi.

Araştırmanın değişkenlerine göre de varsayımlar oluşturulmuş ve araştırma alanında sınanmış, ortaya çıkan sonuçlar tablolştırılıp, yüzdeler halinde belirtilmiştir. Bu çalışmada ise; araştırmamızda ulaşılan bir kısım sonuçlara ve bazı önerilere yer verilmektedir.

İŞÇİLERLE İLGİLİ GENEL BİLGİLER

Araştırma gruplarımız olan tarım ve sanayi kesimi işçileri hakkında verilecek genel bilgiler ile, araştırmanın önemi daha ayrıntılı olarak ortaya konulabilecektir. Araştırma gruplarımızın özellikleri ile birlikte, araştırmanın bazı değişkenleri de açıklanmış olacaktır.

Tarım kesimi işçilerinden söz ederken tanımlama problemi ile karşılaşıyoruz. Tarım işçisinin nitel ve nicel yönden tanımı problemin esasını oluşturur.

“...Ayrımlara dayalı olarak kır kesiminde yaşayan nüfusun tarım iş gücü, şehir kesimindeki nüfusu ise tarım dışı iş gücü kabul etmek yanlış olacaktır. Kır kesiminde tarım dışı faaliyetlerde uğraşanlar olduğu gibi, şehir kesiminde tarımsal faaliyetlerde çalışanlar vardır... Öte yandan, yılın belirli aylarında tarımsal faaliyetle uğraşan bir kişi boş zamanlarında yakın şehirsal yerleşim ünitelerine giderek tarım dışı sahalarda çalışmaktadır. Buna karşın, yılın belirli zamanlarında tarım dışı sektörlerde çalışan

kişilerin de köylerine dönerek geçici olarak tarımsal faaliyetlerle meşgul oldukları izlenmektedir..”⁴

Ülkemizde tarımsal üretimin büyük ölçüde iklim şartlarına bağlı kalması tarım faaliyetlerinin sürekliliğini azaltmaktadır. Bahçecilik, sebzeçilik gibi yoğun tarım kesimlerinde dahi iş gücünün istihdamı sürekli olamamaktadır. Kış ayları hemen hemen tümüyle işsiz geçmekte, ilkbahar aylarında iş mevsimi başlamakta bölgelere göre Temmuz- Ağustos aylarında ve Eylül- Ekim aylarında en yüksek seviyeye çıkmaktadır.

Tarım işçileri genelde büyük şehirlerin ve sanayi merkezlerinin dışında bulduklarından, devletin sunmuş olduğu bazı sosyal haklardan yararlanmakta zorluk çekmektedirler. Böyle bir yerleşim durumu, bu işçilerin kamuoyu yaratmalarını da güçleştirmektedir.

Bu işçiler arasında geleneklerine bağlılık da yaygın olduğundan, dünya görüşlerine kadercilik, ihtiyaçsızlık gibi olgular etkili olabilmektedir.

Eğitim düzeyleri sanayi işçilerine göre daha düşüktür. Bu nedenle yeni teknolojilere adapte olmaları zorlaşmaktadır.

Esasen bunların önemli bir kısmı tarımla uğraşmakta ve yeterli geliri sağlayamadıklarından geçici olarak çalışmaktadırlar ve bu nedenle de işlerinde bir süreklilik olamamaktadır.⁵

Araştırmamızda, deneklerin genel yaş durumları ve yaş gruplarına göre dağılımı tablo 1’de görülmektedir.

Araştırmamızda tarım kesiminde çok küçük ve çok ileri yaşlarda (yaşlı) denilebilecek kişilerin çalışmakta olduğunu gözlemledik. Bu durumda tarım kesimindeki insanlarımızın çalışma şartlarının bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Araştırmamıza katılan deneklerden tarım kesiminde %63.97’si erkek,%36.03’ü kadın, sanayi kesiminde hepsi erkektir. Sanayi kesiminde kadın işçilerin hem sayısının az olması hem de sanayi işçiliğinden çok hizmet sektörü işçiliği niteliğini taşımalarından örnekleme dâhil edilmişlerdir. Bu karşılaştırmalı bir çalışmada eksiklik gibi görülse de sadece kadın denekler arasında olup; tarım ve sanayi kesimleri arasındaki karşılaştırma yapmamıza engel değildir. Kaldı ki, kadınlar toplumun birçok kesiminde eğitim, sanat, ekonomi, siyaset vb. gibi yeterli oranda yer ala-

4 TÜRK- İŞ, TARIM –İŞ, Gezici Tarım İşçilerinin Sorunları, Panel, Konferans, Ankara, 5 Kasım 1985, s.4- 5.

5 Yaşar Gürgen, ve diğerleri,“Tarım İşçilerinin Sorunları ve Çözüm Yolları” Türkiye Ziraat Mühendisliği,III. Teknik Kongresi (8-12 Ocak 1990), Ankara 1990, s. 730-731.

Tablo- 1: Yaş Durumu

YAŞ GRUBU	TARIM				SANAYİ	
	E		K			
	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%
16'dan küçük	13	5.67	10	7.75	-	-
16-20	37	16.15	29	22.48	-	-
21-25	30	13.10	8	6.34	8	5.44
26-30	32	13.97	21	16.27	22	14.96
31-35	37	16.15	19	14.72	22	14.96
36-40	36	15.72	18	13.95	51	34.69
41-46	14	16.11	5	3.87	36	24.48
47-51	12	5.24	3	2.32	7	4.76
52-58	10	4.36	4	3.10	-	-
59-65	2	0.87	7	5.42	-	-
65 +	2	0.87	1	0.77	-	-
Cevapsız	4	1.75	4	3.10	1	0.68
TOPLAM	229	100.00	129	100.00	147	100.00

Tablo - 2: Cinsiyet Durumu

CİNSİYET DURUMU	TARIM		SANAYİ	
	Sayı	%	Sayı	%
Erkek	229	63.97	147	100.00
Kadın	129	36.03	-	-
TOPLAM	358	100.00	147	100.00

Tablo- 3: Öğrenim Durumu

ÖĞRENİM DURUMU	TARIM				SANAYİ	
	(E) Sayı	%	(K) Sayı	%	Sayı	%
Okur-yazar değil	20	8.73	55	42.63	-	-
Okur-yazar	14	6.11	12	9.30	-	-
İlkokul	163	71.18	54	41.86	76	51.70
Ortaokul	23	10.04	7	5.43	19	12.93
Lise ve Dengi Okul	7	3.06	-	-	47	31.97
Yüksek	-	-	-	-	2	1.36
Cevapsız	2	0.88	1	0.78	3	2.04
TOPLAM	229	100.00	129	100.00	147	100.00

mamakta olduğu gözlenmektedir. Neticede bu durum sosyal bir tespit olarak karşımıza çıkmaktadır.

Görüldüğü gibi, tarım kesiminde eğitim düzeyi bir hayli düşüktür. Bu da gösteriyor ki, toplumumuzun önemli bir kesiminde eğitim- öğretim gibi insanın temel ihtiyaçlarından olan bir husus göz ardı edilmiştir. Şüphesiz, eğitim- öğretim ferdin toplum içinde fonksiyonunu yerine getirmesinde önemli bir faktör olmakta, insanın gelişmesinde ve toplumun kalkınmasında dinamik bir güç kaynağıdır.

Tablo- 4: Mersinde Doğup Büyüme Durumu

DOĞUP BÜYÜME DURUMU	TARIM				SANAYİ	
	ERKEK		KADIN			
	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%
Evet	60	26.20	35	27.13	44	29.93
Hayır	169	73.80	94	72.87	103	70.07
TOPLAM	229	100.00	129	100.00	147	100.00

Genel görünüm olarak her iki kesimde araştırma elemanlarının % 70'lik bölümü başka yerlerden (başka iller ve Mersin'in ilçelerinden) göç yoluyla gelenlerden oluşmaktadır.

Mersin'e Adana ilinden gelenlerinin, sanayi kesiminde faaliyette buldukları ortaya çıkmaktadır. Bunun yanında Adıyaman, Aksaray, K.Maraş, Karaman, Hatay, Ş.Urfa gibi illerden tarım kesiminde faal olanların oranı ise yüksek düzeydedir. Mersin'e, başka illerden gelenlerin oranı tarım kesimi erkekler de, %30.77, kadınlarda %35.11.sanayi kesiminde %28.72'lik bir düzeydedir.

Tablo - 5: Yerleşme Süreleri

YERLEŞME SÜRELERİ	TARIM				SANAYİ	
	ERKEK		KADIN			
	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%
0 - 20 Yıl	55	32.55	15	15.96	2	1.94
3 - 5 Yıl	18	10.65	14	14.89	14	13.59
6- 10 Yıl	42	24.85	30	31.91	13	12.62
11 -14 Yıl	13	7.69	10	10.64	15	14.56
15-19Yıl	20	11.83	15	15.96	31	30.11
20+Yıl	21	12.43	10	10.64	25	24.27
Cevapsız	-	-	-	-	3	2.91
TOPLAM	169	100.00	94	100.00	103	100.00

Tablo 5’de tarım kesimi erkeklerden 0- 2 yıllık süreyle oturmakta olanların %32.54’lük oranla en fazla, kadınların % 15.96’lık bir orana sahip oldukları görülmektedir. Sanayi kesiminde ise %1.94’lük oranla en düşük seviyededir. Bu yerleşme süresi diliminde tarımda mevsimlik ve gezici işçilerin varlığı bu yoğunluğa sebep olmaktadır. Sanayi kesiminde, 10 yıl ve daha fazla süredir şehirde bulunanların toplam oranı % 54.37’dir. Bu durum sanayi işçisinden şehir hayatına dahil olduğunu ortaya koymaktadır.

Tablo - 6: Çalışma Durumu

ÇALIŞMA SÜRELERİ	TARIM				SANAYİ	
	ERKEK		KADIN		Sayı	%
	Sayı	%	Sayı	%		
Günelikçi	104	45.41	100	77.52	-	-
3-4Aylık	4	1.75	-	-	-	-
6 Aylık	1	0.44	1	0.78	-	-
1 yıllık +	2	0.87	-	-	147	100.00
Başka	118	51.53	28	22.48	-	-
TOPLAM	229	100.00	129	100.00	147	100.00

Günelikçi olarak çalışan tarım kesimi işçilerin oranı % 45.41, kadınların % 77.52’dir. Bu durum, tarımda günelikçi başka bir deyimle yevmiyeciliğin yaygın bir çalışma biçimi olduğunu göstermektedir. 3- 6 aylık süreli çalışan tarım kesimi erkekler toplam % 3.06, kadınlar % 0.78 oranındadır. Sanayi kesimi işçileri ise daimi olup bir yıl ve daha fazla süreden beri çalışanların oranı % 100’dür.

“Başka” seçeneğine cevap verenlerin içinde icarcı ve yarıcı ortakçılık yaparak tarım işçiliği tanımına uygun düşer nitelikte olan ve toplam oranı erkeklerde % 51.53, kadınlarda % 21.71 olan tarım işçilerinde daha çok dikkat çekmektedir. Bunlar her ne kadar kendi hesaplarına çalışır görünseler de aynı zamanda başkalarına günelikçiliğe de gitmekte olduklarını ifade etmektedirler.

SOSYO-KÜLTÜREL HAYATTA DİN

Toplumun dinî yaşayışının sosyolojisi bakımından, orada münhasıran dinî inanç ve ibadetlerle ilgili tutum ve davranışların yanı sıra, sosyo-kültürel hayatın ahlâk, aile, iktisat, siyaset, eğlence... gibi çeşitli toplumsal kurum ve sistemler ve faaliyet alanları ve etkileşimine de değinmek gerekir.

1. DİN VE AİLE

Aile bütün insan toplumlarında bulunan ilk gruptan, insanın en derin ve köklü kısmen organik nitelikteki özelliklerine dayanan aile evrensel bir sosyal kurumdur.⁶ Aile-Din ilişkisine bakıldığında, çok tanrılı dinlerin geçerli olduğu gruplarda, aile ve aile ocağı olan ev, içinde dini tören ve tapınmaların yapıldığı yerlerdir. Üyeleri arasında kan bağına eklenen din birliği, onları sıkıca birbirine kenetlemiştir. Din bağı diğer bağlardan çok daha güçlü, etkili ve dayanışmalıdır.⁷

A- Aile İçi İlişkilerde Din

Din, sosyal kurumların hepsine birden etkide bulunan bir özelliğe sahip olup, ailenin de oluşumundan itibaren, sağlıklı bir biçimde devam etmesini sağlayarak sürekli bir etkileme içindedir. Din, ailenin kurulmasında ilk basamaklar sayılan nişan törenlerinde, daha sonra nikâh ve düğün törenlerinde de etkilerini gösterip bu tür sosyal olayların her birine dini ve sosyal birer olay olma niteliği kazandırdığı görülmektedir.

Ailenin teşekkülü olan evlilikte eşler arasında resmi veya hem dini, hem resmi nitelikte bir evlilik anlaşması (nikâh)'nın yapıldığı bilinmektedir.

Tablo- 7: Nikâh Türü Durumu

NİKAH TÜRÜ	TARIM				SANAYİ	
	ERKEK		KADIN		Sayı %	
	Sayı	%	Sayı	%		
Resmî	-	-	-	-	-	-
Dinî	15	9.03	10	11.37	6	4.17
Her ikisi	151	90.97	78	88.63	138	95.83
TOPLAM	166	100.00	88	100.00	144	100.00

Tablo 7'den deneklerin evlilikte dinî nikâhtan vazgeçemediklerini, büyük oranda her iki nikâhı birlikte yaptıkları anlaşılmaktadır. Yalnızca dinî nikâha sahip olanlar, en fazla tarım kesimi kadınlarda olup, % 11.37 oranındadır. Her iki nikâhın birlikte tercih edilmesinin yaygın olması, ilgili kanunun dini nikâhtan önce resmî nikâhı zorlaması ve toplumun beklentisinin bu yönde oluşması ile açıklanabilir. Ancak, araştırma grubu-

6 Sulhî, Dönmezer, Sosyoloji, Savaş Yay., 8. Basım, Ankara 1982, s.214.

7 Mehmet Taplamacıoğlu, Din Sosyolojisi, 3. Basım, A.Ü.İ.F.Yay., Ankara 1983, s.226.

muзда sadece resmî nikâhla evli deneklerde rastlanılmayışı, dinin tesir gücünün geçerliliğini korumakta olduğunu ortaya koymaktadır.

Deneklerin eş seçiminde ortaya koydukları kriterler içinde dinî nitelikte olanların durumu tablo'da görülmektedir.

Tablo- 8: Evlenilecek Kimsede Aranılan Özellikler Durumu

EVLENİLECEK KİMSEDE ARANAN ÖZELLİKLER	TARIM				SANAYİ	
	ERKEK		KADIN		Sayı %	
	Sayı	%	Sayı	%		
Zenginlik, soyluluk, güzellik, yakışıklılık	9	14.28	9	21.95	1	14.29
Bilgili ve görgülü olmak	11	17.47	9	21.95	5	71.42
Dine bağlılık	27	42.86	16	39.03	1	14.29
Başka	13	20.63	6	14.63	-	-
Cevapsız	3	4.76	1	2.44	-	-
TOPLAM	63	100.00	41	100.00	7	100.00

Görüldüğü gibi, bilgili ve görgülü olma özelliği sanayi kesiminde yüksek orandadır. Bunun yanında dine bağlılık özelliği % 14.29 olup en yüksek yüzyededir. Tarım kesiminde bu özelliği tercih edenlerin oranının yüksek olması da tarımdan sanayiye doğru dinî değişimin yönünü ve derecesini açıklamaktadır.

Tablo- 9: Kız-Erkek Beraberliğine Karşı Tutumlar

KIZ-ERKEK BERABERLİĞİNE KARŞI TUTUMLAR	TARIM				SANAYİ	
	ERKEK		KADIN		Sayı %	
	Sayı	%	Sayı	%		
Normal	55	24.02	52	40.31	23	15.65
Ayıp	54	23.58	22	17.05	26	17.69
Günah	83	36.24	32	24.81	59	40.14
Başka	31	13.54	22	17.05	32	21.76
Cevapsız	6	2.62	1	0.78	7	4.76
TOPLAM	229	100.00	129	100.00	147	100.00

Tablo 9'da görüldüğü gibi, evli olmayan kız ve erkeklerin beraber olmalarını diğer bir tanımla flört etmelerini "normal" görenlerin tarım kesiminde yüksek oranda, sanayi kesimde düşük düzeyde olması, günah

diyenler tarım kesiminde düşük, sanayi kesiminde yüksek olduğu tespit edilmiş olup, elde ettiğimiz bulgulardan farklı bir bulgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun da toplumda var olan durumun ortaya konulması bakımından önemi bulunmaktadır. Bununla birlikte tarım kesimi kadınlarda “normal” olarak görenlerinin oranının % 40.31 düzeyinde olmasını, bu kesimde kadınların, kadın- erkek ilişkisinde toplumdan gördükleri sosyal baskıya bir tepkinin sonucu olarak açıklamak mümkündür.

1. Eş ve Çocuklarla İlgili Tutumlar

Ailede eşler, karşılıklı haklar ve sorumlulukları paylaşırken, çocuklara karşıda sorumluluk sahibidirler. Çocuğun yetişmesinde ve eğitiminde öncelikle anne- baba sorumludur.

Tablo- 10: Örtünme Durumu

EŞLERİN GİYİMİNE İLĞİ DURUMU	TARIM		SANAYİ	
	Sayı	%	Sayı	%
Kendi isteğiyle örtünür	66	43.42	95	67.86
İstedğim için örtünür	46	30.26	9	6.43
Karışmıyorum	22	14.47	16	11.43
Örtünmeye izin vermiyor	-	-	-	-
Başka	15	9.87	6	4.29
Cevapsız	3	1.97	8	5.71
TOPLAM	152	100.00	140	100.00

Görüldüğü gibi, kendi isteğiyle örtünür diyenler tarım kesiminde % 43.42, sanayi kesiminde % 67.86 oranındadır. İstedğim için örtünür diyenler, tarım kesiminde % 6.43 oranındadır. Kendi isteği ile örtünenlerin sanayi kesiminde, tarım kesiminin önüne geçmesini, tarımda eşin giyimine etki edenlerin oranındaki yüksek düzeye bağlamak mümkündür. Kırsal alan erkeğinin daha otoriter, baskıcı olma eğiliminin sanayi kesiminde daha düşük oranda olduğunu % 6. 43 oranında eşine etki ederek örtündüğünü ileri sürenlerle açıklamak mümkündür. Sanayi kesiminde deneklerde % 4.29 oranında bir grubun eşinin örtünmesine izin vermemekte olduğu ortaya çıkmaktadır.

Tablo 11'den görüldüğü gibi, deneklerden kızı için kendi isteğiyle örtünür diyenler, tarım kesiminde % 30.13; sanayi kesiminde, % 45.45 oranındadır. İstedğim için örtünür diyenler, tarım kesiminde % 28.85; sanayi kesiminde, % 24.39 oranındadır. Tarım kesiminde erkeklerin oto-

Tablo- 11: Kızın Giyimine İlgili Durumu

KIZIN GİYİMİNE İLGI DURUMU	TARIM		SANAYİ	
	Sayı	%	Sayı	%
Kendi isteğiyle örtünür	47	30.13	60	45.45
İstediğim için örtünür	45	28.85	19	14.39
Karışmıyorum	13	8.33	26	19.70
Örtünmeye izin vermiyor	-	-	5	3.79
Başka	50	32.05	17	12.88
Cevapsız	1	0.64	5	3.79
TOPLAM	156	100.00	132	100.00

riter baskıcı tutuma sahip olmaları ortaya çıkmakta; karışmıyorum diyenlerin tarımda, % 8.33 oranında iken, % sanayi kesiminde % 19.70 oranında olması da bu durumu desteklemektedir. Örtünmeye izin vermeyenlere, yalnızca sanayi kesiminde rastlanmış olup, % 3.79 oranındadır. Şimdiye kadar, inançlar, ibadetler ve dinî tutumlarla ilgili tablolarda belirginlik kazanan bu oran dine tamamen karşı olanları ifade etmektedir diyebiliriz.

Tablo- 12: İsim Verme Durumu

İSİM DURUMU	TARIM				SANAYİ	
	ERKEK		KADIN		Sayı	%
	Sayı	%	Sayı	%		
Dinî isim	57	37.50	22	24.18	44	34.10
Aile büyüklerinin ismi	56	36.84	42	46.15	45	34.88
Güncel isimler	21	13.82	17	18.68	31	24.04
Başka	17	11.18	10	10.99	6	4.65
Cevapsız	1	0.66	-	-	3	2.33
TOPLAM	152	100.00	91	100.00	129	100.00

Tablo 12'de görüleceği gibi, çocuklarına dinî isimler seçenlerin dine eğilimlerinin bu tutumlarına bağlı oranda olduğu varsayılırsa, tarım kesimi erkeklerle sanayi kesimi erkekleri arasında % 3.00 gibi bir değişim ortaya çıkmaktadır. Güncel isim seçme bakımından sanayi kesiminin, % 24.04 oranında olması bu değişimi daha da belirginleştirmektedir.

Dinî ve geleneklere bağlılık duygusunun dışında olan güncel isim seçimi, yaşayan ünlüler, artistler, sporcular, şarkıcılar vb. ile ilgili olmakta bunlara ilgi düzeyinin artması ise toplum da dinî değer ve geleneklerin değişmesinin yönünü göstermektedir diyebiliriz.

2. Anne-Baba ve Komşularla İlişkiler İle İlgili Tutumlar

Din, sosyal ilişkilere kurallar koyup, bu ilişkilerin düzenli olarak sürdürülmesini gaye edinmiştir. İslâm dini neslin (insan soyunu) devamını istemiş, aile kurumunu sağlam esaslarla temellendirilmiştir. Dini hayatın unsurlarını oluşturan anne- baba ve çocuklar arası karşılıklı hak ve görev komşuluk ilişkilerinde deneklerin dini tutumları ili ilgili sorularla işçilerin bu bağlamda ki dini yaşayışları yani, dinin gereğine uygun davranabilmeleri sorgulanmak istenmiştir.

Komşular, birbirine en yakın aileler ve bu ailenin fertleridir. İslam dini komşuları en yakın akraba ve hısımlarla birlikte değerlendirir. “Allah’a ibadet edin ve O’na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Sonra anaya ve babaya iyilik edin, akrabaya da, öksüzlere de, yoksullara da, yakın komşuya da, yakın arkadaşına da, yolda kalmışlara, ellerinizdeki kölelere de...”⁸

Özellikle günümüzde, şehirleşmenin ve sanayinin büyük şehirlere topladığı insan kalabalıkları, mutlaka İslam’ın komşu hakkı ve vazifesi hakkındaki sunduğu değerlere sarılmağa mecburdur. Aksi takdirde, çağdaş teknolojinin ve ekonominin düzensizlikleri içinde sinir krizleri geçiren topluluklar, birbirilerini yemeye her zaman hazır vaziyettedirler. Onları birbirine bağlayacak, aralarında bütünleşmeyi sağlayacak din kurallarıdır.⁹

Tablo- 13: Ziyaret Durumu İle İlgili Tutumlar

8 Kur’ân, Nisa, 36.

9 M. Aydın, İslam Dini İlmihali, Hibâş Yay., Konya 1984, s.346.

Tarım kesiminde hiç ziyaret etmeyenler, % 5.00 düzeyinde olup, bu durumu kırsal alanda erkek çocukları kızlardan üstün tutmaları, mirastan doğan anlaşmazlık vb. gibi sebeplerle açıklamak mümkündür. Tarım kesimi kadınlardan daha seyrek ziyaret edenlerin, % 19.12'lik oranı kadınların yakın akrabalarını ziyarette yeterli fırsata sahip olmadığı yönünde açıklanabilir.

Tablo- 14: Komşuları Ziyaret Durumu

EVLİLERİN KOMŞULARI ZİYARET DURUMU	TARIM				SANAYİ	
	ERKEK		KADIN			
	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%
Her gün, haftada birkaç gün, haftada bir.	108	67.08	72	81.82	69	47.92
Ayda bir dinî bayramlarda, daha seyrek	31	19.26	13	14.77	70	48.61
Hiç.	7	4.35	2	2.27	-	-
Başka.	11	6.83	1	1.14	4	2.78
Cevapsız.	4	2.48	-	-	1	0.69
TOPLAM	161	100.00	88	100.00	144	100.00

Tablo 14'de görüldüğü gibi, evli deneklerden, çok sık denebilecek aralıklarla (Her gün, haftada bir veya daha çok) komşuları ziyaret edenlerin, tarım kesimi erkekler, % 67.08, kadınlar % 81.82; sanayi kesiminde, % 47.92 oranındadır. Komşu ziyaretlerinde ve komşuluk ilişkilerindeki kırsal alan-şehir farklılıklarının sonucu bu oranlarda ortaya çıkmış olup, tarım ve sanayi kesimleri arasında % 20.00'lik bir farklılaşma görülmektedir. Kapalı toplum hayatında yer alan kadının yegâne sosyal ilişkisi komşuluk ilişkisi olup, % 81.82 oranındaki komşu ziyaretlerini bunun sonucu olarak görebiliriz.

Deneklerin komşu ziyaretleri durumu, daha az sıklıkta (ayda bir dinî bayramlarda, daha seyrek) komşularını ziyaret edenlerin tarım kesiminde oranları düşük düzeylerde iken, sanayi kesiminden yüksek düzeydedir. Anne- baba ziyaretleri, tarım kesiminde yoğunluk kazanırken komşuluk ziyaretleri, sanayi kesiminde yoğunluk göstermektedir. Bu durum kırsal alanda anne- babaya daha yakın oluşu, şehirde ise tarım kesiminden sanayiye geçişle fertlerin ailelerden uzak kalması sonucu ailenin yerine komşuluk ilişkilerine önem verilmesinin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır diyebiliriz.

B- Ailenin Dindarlığı ve İbadete Etkisi

Ailenin ferdin gerek sosyal, gerekse dini hayatına etkisi, fonksiyonu- nu yerine getirmesi ile ilgili olumlu ve olumsuz sonuçlar ortaya koyacak- tır. Bu anlam da dinî ve kollektif hayatta ailenin kazandıracığı inançlar, tutum ve davranışlar, temelli ve kalıcı izler bırakacağı muhakkaktır.

Tablo- 15: Ailenin Dindarlığı ve İbadete Etkisi Durumu

AİLENİN DINDARLIĞI İLE İLGİLİ DURUM	TARIM				SANAYİ	
	ERKEK		KADIN		Sayı	%
	Sayı	%	Sayı	%		
Çok dindar, dindar.	147	64.19	75	58.14	57	38.78
Orta derecede dindar, Dine ilgisi az	79	34.50	52	40.31	86	58.50
Hiç	-	-	-	-	-	-
Başka	3	1.31	2	1.55	-	-
Cevapsız	-	-	-	-	4	2.72
TOPLAM	229	100.00	129	100.00	147	100.00

Tablo 15’de görüldüğü gibi, deneklerden kendini çok dindar veya dindar görenler, tarım kesimi erkekler, % 64.19, kadınlar % 58.14, sanayi kesiminde % 38.78 oranındadır. Orta derece de dindar, dinle ilgisi az olarak görenler, sırasıyla, % 34.50, % 40.31, % 58.50 oranlarındadır. Bu durumda, sanayi kesimine nazaran, tarım kesiminde ailelerin dindarlığı oranının yüksek düzeyde olduğu ortaya çıkmaktadır.

Ailenin ibadet yapmaya etkisi durumunda, deneklerden ailesini ibadet yapmaya her zaman etki ettiğini söyleyenler tarım kesimi erkekler, % 58.92, kadınlar, % 58.92, sanayi kesimi % 9.52 oranındadır. Bazen ya da genellikle etkide bulunanlar, tarım kesimi erkekler, % 25.76, kadınlar % 30.23, sanayi kesiminde, % 36.06 oranındadır.

Bu durumda, her zaman etki edenlerin tarım kesiminde yüksek oranda, sanayide çok düşük oranda olduğu, bunun yanı sıra zaman zaman etkili olanların en yüksek oranda sanayi kesiminde bulunması ve yine sanayi kesiminde, hiç bir zaman etkide bulunmaz diyenlerin % 53.06, tarım kesiminde, % 10.00’lar da seyretmesi de ailenin dine etkisinin sanayileşme ile ters orantılı olduğu ortaya çıkmaktadır. Böylece, gelenek içinde daha çok aile büyüklerinin etkileri ile şekillenen ibadet hayatı şehir hayatına geçişle, aile tarafından oluşturulan baskının kaybolduğu, daha serbest ve hatta gevşetici şartlar ortamında, yoğunluğunu kaybetmekte olduğu anlaşılmaktadır.

II. DİN VE EĞİTİM

1. Din Eğitimi ve Mahiyeti

İnsanların ferdiyet ve şahsiyetinin sağlam bir şekilde teşekkülü ve gelişmesi bakımından da her seviye ve yaştaki insanlara din eğitimi verilmelidir. Çünkü insan şahsiyeti “Sonsuz Varlık” huzurunda hem cinsleriyle yan yana duyduğu varlık hissi ile gelişir ve bütünleşir. Bu manada şahsiyetin teşekkülü ve gelişmesinde dinin rolü en önde gelir. Hans Freyer’in büyük bir vukufuyla belirttiği gibi, çağımızda bin bir ihtisas dalı arasında şahsiyeti iyi teşekkül edememiş yahut dağılmış ve parçalanmış bir şahsiyete sahip insanı bütünleştiren dindir. İnsana bu şahsiyeti ne ilim verebilir ne de ahlâk. Bu ancak dinin sosyalleşmesi ile verilebilir.⁹

Din için birim insandır ve onun, her insanı biçimlendireceği şahsiyet değerleri vardır. Öyle ise, din eğitiminin ihmal edeceği ne farklı yaş grupları, ne de farklı sosyal kümeler söz konusu olabilir. Çocuğa din eğitimi gereklidir, gence gereklidir, ergin insana gereklidir, yaşlıya gereklidir. Doğumdan ölüme bir şahsiyet çizgisidir insanın. Aynı şekilde, zengin, fakir, işçi, patron, erkek, kadın, her mesleğin, her cinsin insani boyutunu din eğitimi belirler¹⁰

Din eğitiminin insanlardaki ruhî sıkıntıları gidereceğini, toplumla bütünleşmesini sağlayacağını, böylece eğitim ve öğretimden beklenen gayeye ulaşabileceğini söylemek mümkündür.

2. İşçilerde Din ile ve Dini Bilgi Edinme ile İlgili Tutumlar

Toplumda var olan dinle ilgili kanaat ve düşüncelerin işçi kesiminde ki dağılımı şöyledir.

Tablo 16’dan anlaşılacağı gibi, bu dünya ile ilgili (saadete erme, moral kazanma şeklinde) görenlerin sanayi kesiminde ki oranının yüksek düzeyde ve dini, âhiret için gerekli görenlerin oranının önceki durumun aksine düşük düzeyde olması, tarımdan sanayiye geçişle birlikte, sanayileşme ve şehirleşmenin sonucu olarak, “uhrevîlik”ten, “dünyevileşme” (seculerite)’ye yönelindiğini ortaya koymaktadır. Ancak, İslam dininin, “dünya ve âhiret” dengesini sağlamaya dayalı olduğu bilinmektedir. Sa-

9 S. Hayri Bolay, “Din Eğitiminin Şumûlü”, I. Din Eğitimi Semineri, Ankara 23- 25 Nisan 1981, s. 99.

10 Ahmet Taşgetiren, “Din Eğitimi” Altınoluk Dergisi, İstanbul, Kasım, 1990, s.45.

Tablo- 16: Dine İhtiyaç Durumu

DİNE İHTİYAÇ DURUMU	TARIM				SANAYİ	
	ERKEK		KADIN		Sayı %	
	Sayı	%	Sayı	%		
Dünyada saadete erme	19	8.30	5	3.88	24	16.33
Kötü günde moral kaynağı	11	4.80	1	0.78	11	7.48
Ahiret için	63	27.51	39	30.23	9	6.12
Her iki dünya için	132	57.64	83	64.33	86	58.50
Dine gerek yok	-	-	-	-	1	0.68
Başka	3	1.31	1	0.78	5	3.40
Cevapsız	1	0.44	-	-	11	7.49
TOPLAM	229	100.00	129	100.00	147	100.00

nayileşmenin sebep olduğu sosyal problemlerin başında gelen “dinî kriz”-lerin seculer bir din anlayışının toplum da yaygınlık kazanmasından çıktığını söyleyebiliriz. Deneklerin dinî bilgiye ihtiyaç duyma ile ilgili tutumlarının dağılımı tablo’da gösterilmiştir.

Tablo- 17: Dinî Bilgiye İhtiyaç Durumu

DİNİ BİLGİYE İHTİYAÇ DURUMU	TARIM				SANAYİ	
	ERKEK		KADIN		Sayı %	
	Sayı	%	Sayı	%		
İhtiyaç duyuyorum	219	95.63	117	90.70	115	78.24
Kısmen ihtiyaç duyuyorum	-	-	6	4.65	13	8.84
Yeterli bilgiyi aldığım için						
İhtiyacım yok.	8	3.49	6	4.65	8	5.44
Gereksiz görüyorum	1	0.44	-	-	5	3.40
Cevapsız	1	0.44	-	-	6	4.08
TOPLAM	229	100.00	129	100.00	147	100.00

Tablo 17’de görüldüğü gibi, deneklerden dinî bilgiye ihtiyaç duymakta olanların oranı oldukça yüksek düzeydedir. Tarım kesimi erkekler ile sanayi kesimi arasında % 17.39 oranında farklılık bulunmaktadır. Kısmen ihtiyaç duyanlar, yeterli bilgi aldığı için istemeyenler ve gereksiz görenlerin oranları da sanayi kesiminde nisbî artış göstermektedir.

Bu durumda, dine ve dinî hayatla ilgili olarak sanayi kesimindeki problemler, tarım kesiminden daha yoğun görülmekte iken, tarım kesiminde dinî bilgiye ihtiyaç duymayı, hem dine ilginin yoğunluğuna, hem de gerçek dini, dinin asıl ve esasına uygun olarak eksiksiz öğrenebilmeye istekli oluşlarıyla açıklayabiliriz.

Tablo- 18: Çocuğa Dinî Eğitim Verme Durumu

DİNİ EĞİTİM DURUMU	TARIM				SANAYİ	
	ERKEK		KADIN		Sayı %	
	Sayı	%	Sayı	%		
Tamamen dinî eğitim veriyor	37	24.34	4	4.82	14	10.94
Gereği kadar dinî eğitim veriyor	106	69.74	78	93.98	94	73.43
Hiç dinî eğitim vermiyor	2	1.32	-	-	10	7.82
Başka	7	4.60	1	1.20	7	5.47
Cevapsız	-	-	-	-	3	2.34
TOPLAM	152	100.00	83	100.00	128	100.00

Tamamen dinî eğitim verenler; tarım kesimi erkekler, %24.34; sanayi kesiminde %10.94 oranındadır. Bu durum, aynı zamanda deneklerden bu oranlardaki kimselerin, çocuklarının tamamen dine bağlı olarak yetişmelerini isteyen” ateşli dindar” olarak tanımlayabileceğimiz bir grubun varlığını ortaya koymaktadır.

Gereği kadar dinî eğitim veriyorum diyenlerin oranında kesimler arası büyük farklılıklar görülmekte olup, bu da toplum da yaygın ve geçerlilikte olan, ne kadar olsa kabul eden kesimi temsil eden bir anlayıştır diyebiliriz.

Hiç dinî eğitim vermeyenler, sanayi kesiminde %7.82 oranındadır. Bu oran dine tamamen ilgisiz ve karşı olanları kapsar niteliktedir.

III. DİNİ GRUPLAR, KURUM VE TOPLUMLA İLGİLİ TUTUMLAR

1. Dinî Gruba ve Kurumlara İlişkin Tutumlar

Dinî grup ve tarikatlar mensup olma ile dinî hayattaki, inanç, ibadet ve pratiklerin yoğunluğu arasında doğrudan bir ilişkinin var olduğu kabul edilebilir.

Tasavvuf ehli olarak bilenen tarikat mensuplarının (müritlerin) irşad-ı kâmil (şeyhin) in rehberliğinde İslam dini sınırları içinde kalarak samimî bir aşk ve heyecanla dinî tecrübe yaşayanların, dinî hayat bakımından “ateşli birer dindar” oldukları gözlenmektedir.

Tablo 19’da görüldüğü gibi, tarım kesimi erkeklerde, % 12.22, kadınlarda, % 7.75, sanayi kesiminde, % 5.44 oranında tarikat mensubu olup, tarım kesimi ile sanayi kesiminde görülen farklılık, tarım kesiminde cinsler (kadın- erkek) arasında da bulunmaktadır. Mülâkatlarımız da bu

Tablo- 19: Dinî Gruba mensup Olma Durumu

DİNİ GRUBA MENSUP OLMA DURUMU	TARIM				SANAYİ Sayı %	
	ERKEK		KADIN			
	Sayı	%	Sayı	%		
Evet	28	12.23	10	7.75	8	5.44
Hayır	200	87.34	118	91.47	132	89.80
Cevapsız	1	0.44	1	0.78	7	4.76
TOPLAM	229	100.00	129	100.00	147	100.00

deneklerin, dinî heyecanının, dine ait bilgi ve motifleri daha çok ortaya koymaları (dua, zikir, tespih vb.) ile yüksek düzeyde olduklarını gözlemlediğimizi belirtmemiz gerekir.

Tablo- 20: Dinî Kurum ve Kuruluşlar da Aktif Görev Alma Durumu

DİNİ KURUMLARDA GÖREV ALMA DURUMU	TARIM				SANAYİ Sayı %	
	ERKEK		KADIN			
	Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%
Evet	25	10.92	2	1.55	12	8.16
Hayır	203	88.65	126	97.67	131	89.12
Cevapsız	1	0.44	1	0.78	4	2.72
TOPLAM	229	100.00	129	100.00	147	100.00

Tablo 20’de görüldüğü gibi, deneklerden dini kurum ve kuruluşlarda aktif görev alanlar, tarım kesimi erkekler, % 1.55, sanayi kesimi, % 8.16 oranlarında olup, kesimler arasında az da olsa tarım kesimi lehinde farklılık görülmektedir.

Tarım kesiminde kadınların oranının çok düşük düzeyde olmasını, kırsal alanda kadının böyle teşekkül ve faaliyetlere aktif olarak katılmasının sosyal çevre baskısıyla mümkün olmadığı şeklinde açıklayabiliriz. Dinî heyecan bakımından, hayır işleme duygusuyla kadınların daha çok dini yardımda bulunmakta oldukları ve bunun kırsal alanda yaygın olduğu da bilinmektedir.

2. İşçinin Toplumda Kendini Değerlendirmesine İlişkin Tutumlar

Kesimler arasında, işçinin kendini toplum üyesi olma bakımından, değerlendirmesinde farklılaşmanın olabileceği varsayılabilir.

Tablo- 21: Toplumda işçinin Kendisi ile İlgili Tutumla

TOPLUMDA İŞÇİNİN KENDİSİ İLE İLGİLİ TUTUMLARI	TARIM				SANAYİ	
	ERKEK		KADIN		Sayı	%
	Sayı	%	Sayı	%		
Mersin'li	25	10.91	22	17.05	4	2.72
Geldiği yer	39	17.03	26	20.16	6	4.08
İşçi	36	15.72	22	17.05	32	21.78
Müslüman	59	25.77	29	22.48	51	34.69
Türk	67	29.26	26	20.16	48	32.65
Cevapsız	3	1.31	4	3.10	6	4.08
TOPLAM	229	100.00	129	100.00	147	100.00

Tablo 21’de görüldüğü gibi, deneklerden, tarım kesimi erkeklerde, % 25.77, kadınlar, % 22.48, sanayi kesiminde, % 34.69 oranlarında işçi sosyal kimliğini “Müslümanlık” tan almaktadır. Bu durum dinin sanayi kesiminde tesir gücünün var olduğunu ve dinin sosyal anlamının geçerliliğini ortaya koymaktadır.

İkinci derecede yoğunluk, “Türklük” ten sosyal kimlik almakta olanlardır. “İşçilik” ten sosyal kimlik alanlar, sanayi kesiminde en fazla düzeyde olup % 21.00 oranındadır. Kendinin “geldiği yere” ait olduğunu belirtenler, tarım kesiminde erkekler % 17.03, kadınlar, % 20.16 oranındadır. Denekleri genelde şehir merkezine dışarıdan gelmelerine bağlı olarak “Mersin’li” kimliğini taşıyanlar en az sanayi kesiminde olup, %2.72 oranındadır. Bu sanayi işçilerinin şehirde yaşamalarına rağmen şehirli kimliğinden çok, dine, milliyete, sınıfa ve doğduğu yere ait olduğunu ortaya koyar.

İddia edildiği gibi işçilerde, sınıf şuuru yüksek ve yaygın düzeyde olmayıp, sanayi kesimi de dâhil, ancak üçüncü derecede görülmektedir. İzmir’de yapılan Sosyolojik bir araştırmada sanayide sosyal kimliğini “Müslümanlık” tan alanların % 40.00’a yakın oranda olduğunu, “işçilik” ten alanların oranlarının % 6.00 olarak vermektedir.¹¹

Deneklerin, toplumda siyasî tercihlerinde dindar olan adaya ilgileri ile dinî kimlik taşıma yada din hayatı ve dindarlıkları ile doğrudan bir ilişkinin olabileceği düşünülebilir.

Oy kullanmada adayın dindarlığına bakar mısınız? Sorusuna evet diyenler, tarım kesimi, erkekler % 43.88, kadınlar % 40.00, sanayi kesimi %23.13 oranındadır. Bu durum da sanayi kesiminde “dindar” adayı tercih tarım kesimdeki ilginin yanı sıra yakın bir düzeydedir. Sanayi kesiminde % 25.85 oranında da “kısmen” diyerek, “hayır” diyenlerden farklı tutum-

Tablo- 22: Oy Kullanma da Adayın Dindarlığına Bakma Durumu

OY KULLANMADA ADAYIN DİNDARLIĞINA BAKAR MISINIZ?	TARIM				SANAYİ	
	ERKEK		KADIN		Sayı	%
	Sayı	%	Sayı	%		
Evet	86	43.88	38	40.00	34	23.13
Kısmen	7	3.57	8	8.42	38	25.85
Hayır	98	50.00	49	51.58	72	48.98
Cevapsız	5	2.55	-	-	3	2.04
TOPLAM	196	100.00	95	100.00	147	100.00

da olanların birlikte düşündüğümüzde, tarım kesimi düzeyine ulaşmakla, sanayi kesiminde kararsızların varlığı, tarımdan sanayiye doğru ortaya çıkan dinî ve sosyal alanlarda ki değişmeyi açıklamaktadır diyebiliriz.

Araştırmamızın genel konusu hakkında deneklerin görüşlerine başvurup, elde ettiğimiz bulgularla karşılaştırmak gayesiyle, deneklerin toplumumuzda dinî yaşayışın zayıflamakta olduğuna ilişkin tutumları da öğrenilmek istenmiştir.

Tablo- 23: Toplumda Dinî Yaşayışın Zayıflama Durumu

TOPLUMDA DİNİ YAŞAYIŞIN ZAYIFLAMA DURUMU	TARIM				SANAYİ	
	ERKEK		KADIN		Sayı	%
	Sayı	%	Sayı	%		
Evet	181	79.04	96	74.42	69	46.94
Kısmen	14	6.11	15	11.63	31	21.08
Hayır	34	14.85	18	13.95	47	31.97
Cevapsız	-	-	-	-	1	0.68
TOPLAM	229	100.00	129	100.00	147	100.00

Deneklerden, toplumda dinî yaşayışın zayıflamakta olduğu anlamında “Evet” diyenler, tarım kesimi erkekler % 79.04, kadınlar, %74.42, sanayi kesiminde %46.94 oranındadır. “Hayır” diyenler, tarım kesimi erkekler % 14.85, kadınlar % 13.95, sanayi kesiminde % 31.97 oranındadır.

Bu durumda, tarım kesiminde dinî hayat bakımından ilgi ve eğilim, sanayi kesimine oranla hep yüksek düzeyde iken, dinî yaşayışın zayıflamakta olduğunu belirtenler tarım kesiminde yüksek düzeydedir. Bunun aksine genel olarak dinî bilgi ve eğilimleri düşük düzeyde olduğu sanayi kesiminde, toplumda dinî yaşayışın zayıflamakta olduğunu kabul etmeyenlerin oranı yüksek düzeydedir.

Sanayi ve tarım kesimleri bakımından araştırmamızda elde ettiğimiz bulguların farklılığı, ilgili soru ile her iki kesimde görüşlerin ters yönde ilişki göstermesi, bu tespitin gerçekliğini ortaya koymaktadır. Çünkü, dine ilgisiz ve karşı olanlar herhangi bir durumda dinî gelişme ve ilerlemeye itiraz ederek, “dinin toplumda çok etkili olduğunu, sakıncalı olacağını” iddia ettiklerine pek çok rastlanmaktadır.

Dine ilgi ve eğilimleri fazla olanlarda “daha çok dindar olunmasını, dinin kendilerinin yaşadığı dönem gibi kuvvetli ve yoğun olarak yaşanmasını, değişik dinî gruplar da en iyi kendilerinin dini yaşayıp, dine hizmet ettikleri” gibi görüş ve kanaatler yaygın olup, yaşanan dinî hayatı ve dinî gelişmeleri eksik, hatta gün geçtikçe zayıflamakta olduğunu ileri sürme eğilimleri de yaygındır. Ancak alan araştırmalarıyla toplumda var olan durumlar tespit edilerek, gerçeklik yakalanıp, gerekli önlemler de var olan problemlerin çözümünü sağlayabilir.

3. İşçilerin Yaşamlarına İlişkin Diğer Başlıca Tutumlar

Batıl inançlara inanma, sigara ve alkollü içki kullanma, boş zamanları değerlendirme, arkadaş olunacak kişinin özelliklerine ilişkin, zenginlik ve zengin olmaya ilişkin tutumlarla ilgili sorular yöneltilmiş ve pek çok önemli bulgular elde edilmiş, yorumlanmıştır.

a. Batıl inançlara inanma ile ilgili tutumlar

Deneklerin dinî hayatlarında, kesimlere göre büyü, hurâfe vb. inançlara bağlanma ve ilgi düzeyinde farklılıklar olmaktadır. Geleneksel dindarlıkta önemli derecede ilgi odağı olan bu inanışların, kentsel toplum yapısına geçişle, değişme ve gerileme gösterdiği söylenebilir. Tablo’da bu tutumun dağılımı gösterilmiştir.

Tablo -24: Batıl inançlara inanma durumu

BATIL İNANÇLAR	TARIM				SANAYİ	
	ERKEK		KADIN		Sayı	%
	Sayı	%	Sayı	%		
Nazar Çarpılma, Cinli olmak	136	59.39	66	51.16	66	44.90
Büyü, Sihir, Muska	89	38.86	53	41.08	16	10.88
Şans,Kısmet, Fal	134	58.51	49	37.98	55	37.41
Hiçbiri	54	23.58	48	37.21	37	25.17
Cevapsız	1	0.44	-	-	3	2.04
TOPLAM	414	180.78	216	167.43	177	120.40

Açıklama: Denekler birden çok seçeneği cevaplamışlardır

Tablo 24’de görüldüğü gibi, nazar, çarpılma ve cinli olmaya inananların her iki kesimde de oranı en yüksek düzeydedir. Tarım kesimi erkekler, % 59.39; kadınlar, % 51.16; sanayi kesiminde, % 44.90 oranındadır. Şans, kısmet ve fal’a inananların oranı da yüksek düzeyde olup, ikinci sırada yer almaktadır. Büyü, sihir ve muska’ya olan ilgi düzeyi, tarım kesiminde % 40’a yakın düzeyde iken sanayi kesiminde % 10.88 oranındadır. Kırsal alan yaşam biçiminde halk sağlığı ve tedavisinde başvurulmuş büyü, sihir ve muska, aynı zamanda olmasını istedikleri arzularının yerine getirilmesinde de başvurulmuş çareler olarak yaygınlık gösterirken; kentsel, yaşamda, ilmin ve doktorluğun geçerli ve ulaşılabilir imkânlarının olması gibi sebeplerle büyü, sihir ve muskaya ilgi ve eğilimi azaltıp, yarar sağladığına da inanılmamakta olduğunu söyleyebiliriz.

b. Sigara ve alkollü içki kullanma ile ilgili tutumlar

Tablo- 25: Sigara ve alkollü içki kullanma durumu

SİGARA VE ALKOLLÜ İÇKİ KULLANMA DURUMU	TARIM				SANAYİ	
	ERKEK		KADIN		Sayı %	
	Sayı	%	Sayı	%		
SİGARA						
Devamlı	112	48.91	8	6.20	72	48.98
Ara sıra	19	8.30	1	0.78	14	9.53
Çok seyrek	6	2.62	-	-	16	10.88
Hiç	92	40.17	120	93.02	42	28.57
Cevapsız	-	-	-	-	3	2.04
TOPLAM	229	100.00	129	100.00	147	100.00
ALKOL						
Devamlı	4	1.75	-	-	7	4.76
Ara sıra	11	4.80	-	-	29	19.73
Çok seyrek	29	12.66	-	-	35	23.81
Hiç	185	80.79	129	100.00	73	49.66
Cevapsız	-	-	-	-	3	2.04
TOPLAM	229	100.00	129	100.00	147	100.00

Tablo 25’de görüldüğü gibi, deneklerden sigarayı devamlı kullananlar, her iki kesimde erkeklerdeki oran % 48.90’dır. Tarım kesimi kadınlar ise % 6.20 oranındadır. Hiç kullanmayanlar, tarım kesimi erkekler, % 40.17; kadınlar, % 93.02; sanayi kesiminde % 28.57 oranındadır.

Deneklerden alkol kullanımına kadınlarda hiç rastlanılmayıp, erkeklerden tarım kesiminde, % 1.75; sanayi kesiminde % 4.76 oranlarında de-

vamlı kullananlar görülmektedir. Sanayi kesiminde alkol kullanımı oranı yüksek düzeyde seyretmektedir. Hiç kullanmayanların oranı tarım kesimi erkeklerde % 80.79 iken, sanayi kesiminde, % 49.66 oranına düşerken sanayileşme ve kentleşmenin alkol bağımlılığına sebep olduğu kısmen de olsa söylenebilir. Çünkü bu kesimde devamlı, ara sıra ve çok seyrek olarak alkol kullananların oranı toplamı % 48.30 arasında olup, hiç kullanmayanlara eşittir.

Bu durumda dinî bakımdan yasak olan içki kullanılmasının bu düzeyde olması, bu kesimde dinî hayatın niteliğini (dinî emirlere bağlılık, inanç bütünlüğü ve pratikleri uygulama bakımından) anlamamızda yeterli açıklama getirirken; sanayi kesiminde dinî krizlerin yaşandığını, dine ilgi ve eğilimin azaldığını söyleyebilir.

c. Boş zamanlar değerlendirme ile ilgili tutumlar:

Tablo- 26: Boş zamanları değerlendirme durumu

BOŞ ZAMANLARI DEĞERLENDİRME FAALİYETLERİ	TARIM				SANAYİ	
	ERKEK		KADIN		Sayı	%
	Sayı	%	Sayı	%		
Gezme	9	3.93	-	-	9	6.12
Spor, Av	30	13.10	-	-	14	9.52
Ev işleri	14	6.11	62	48.06	5	3.40
Kahvehane	77	33.62	-	-	28	19.05
Radyo Teyp TV.	61	26.64	32	24.81	39	26.53
Kitap Okuma	5	2.18	4	3.10	14	9.52
Kur'an Okuma	7	3.06	-	-	6	4.08
İçki içme	1	0.44	-	-	2	1.36
Başka	23	10.04	31	24.03	11	7.48
Cevapsız	3	1.31	-	-	19	12.94
TOPLAM	229	100.00	129	100.00	147	100.00

Tablo' 26 da tarım kesimi erkeklerde boş zamanları değerlendirme faaliyetleri arasında "Kahvehane" ye gidip oturmak, % 33.62 oranıyla en yüksek düzeyde olduğu görülmektedir. Kahvehanede oturmak sanayi kesiminde % 19.05 oranında ikinci derecede iken, % 26.53'lük oranda Radyo-Teyp, TV. gibi kitle iletişim araçlarını izleyenler birinci derecede yoğunluk göstermektedir. Kitap okuma faaliyeti de % 9.52 oranında olup, tarım kesimindeki % 3.00 orana nazaran bir hayli yoğun kabul edilebilir. Kadınlardan en yoğun faaliyet % 48.06 oranında ev işleri ile uğraşmak, ondan sonra % 24.81 oranında Radyo-Teyp, TV izlemek gelmektedir.

Dinî hayatla doğrudan ilgili olarak Kur' an okumak Tarım kesimi erkekler % 3.06; sanayi kesiminde % 4.08 oranındadır.

d. Arkadaş olunacak kişinin özelliklerine ilişkin tutumlar

Arkadaş ve arkadaş grubunun ferdin dinî ve sosyal kişilik kazanmasında doğrudan etkili olduğu, arkadaş ve arkadaş gruplarındaki ortak duygu, düşünce, tavır ve davranışlardan anlaşılmalıdır. İnsan, iyi ve dürüst bir kimse ile arkadaş olduğu zaman bu yönde alışkanlıklara yöneleceği, hatta bu özellikleri birlikte paylaşacağı bilinmelidir.

Deneklerin arkadaş olunacak kişinin özelliklerine ilginin yönü onların dinî inanç, duygu ve düşünce ibadet ve pratiklerine etkileyici nitelikte olacağı düşünülebilir.

Tablo- 27: Arkadaş olunacak kişinin özellikleri durumu

ARKADAŞ OLUNACAK KİŞİNİN ÖZELLİKLERİ	TARIM				SANAYİ	
	ERKEK		KADIN		Sayı %	
	Sayı	%	Sayı	%		
Bilgili, görgülü, ağır başlı, zengin, samimi, çalışkan ve cesur	73	31.88	43	33.33	106	72.11
Dine bağlı	74	32.32	31	24.03	29	19.73
Sempatik ve güler yüzlü	2	0.87	7	5.43	7	4.76
Başka	78	34.06	46	35.66	4	2.72
Cevapsız	2	0.87	2	1.55	1	0.68
TOPLAM	229	100.00	129	100.00	147	100.00

Tablo 27'de görüldüğü gibi, arkadaş olunacak kişide dine bağlılık özelliğini arayanlar tarım kesimi erkeklerde en fazla oranda olup, % 32.32 oranındadır. Tarım kesimi kadınlar, % 24.03; sanayi kesiminde, % 19.73 oranlarındadır. Buna karşılık, diğer özellikler, tarım kesimi kadınlar ve sanayi kesiminde yüksek düzeydedir.

Bu durumda arkadaşta aranan özelliklerden dine bağlı olmak önemli bir yer tutmakta olduğu ortaya çıkmaktadır.

e. Başarıya ulaşmada gerekli olan özelliklere ilişkin tutumlar:

İnsanın hayatta başarılı olmasına etki eden pek çok faktörler bulunmaktadır. Fertlerin kendilerini başarıya götürecekt faktörü seçmedeki tutumları ile dinî hayatları arasında bir ilişki varsayılabilir.

Tablo- 28: Başarıya ulaşmada gerekli olan özellikler

BAŞARI İÇİN GEREKLİ ÖZELLİKLER	TARIM				SANAYİ	
	ERKEK		KADIN		Sayı %	
	Sayı	%	Sayı	%		
Çalışkan, kabiliyetli	103	44.97	58	44.96	47	31.98
Kayırlamak	4	1.75	3	2.33	7	4.76
Kaderli, Şanslı, varlıklı olmak	33	14.41	25	19.38	15	10.20
Ahlaklı, dürüst	46	20.09	20	15.50	50	34.01
Başka	42	18.34	2.3	17.83	24	16.33
Cevapsız	1	0.44	-	-	4	2.72
TOPLAM	229	100.00	129	100.00	147	100.00

Tablo 28'de görüldüğü gibi, deneklerden başarıya ulaşmada gerekli olan özelliklerde farklı oranlarda tutumlara rastlanmaktadır.

Çalışkan, kabiliyetli olmak diyenler, tarım kesimi erkekler, % 44.97; kadınlar, % 44.96; sanayi kesiminde, % 31.98 oranındadır. Ahlaklı, dürüst olmak diyenler tarım kesimi erkekler % 20.09; kadınlar, % 15.50; sanayi kesiminde, % 34.01 oranlarındadır.

Bu durumda çalışkan kabiliyetli ve Ahlaklı dürüst olunarak başarılı olunacağı kanaati yaygınlık kazanmaktadır. Ancak, kayırlamak, kaderlilik, şanslı olmak ve varlıklı (zengin) olmak gerekir diyenlere de değişik oranlarda rastlanmaktadır.

f. Zenginlik ve zengin olmaya ilişkin tutumlar:

Zenginliği isteme, zengin olmak için başvuru olan yollarla ve zenginliği istememe gibi tutumlarda dinin etkili olduğu düşünülebilir.

Tablo- 29: Zengin olma isteği ile ilgili durum

"ZENGİN OLMAK İSTER MİSİNİZ?"	TARIM				SANAYİ	
	ERKEK		KADIN		Sayı %	
	Sayı	%	Sayı	%		
Evet	193	84.28	112	86.82	110	74.83
Hayır	36	15.72	17	13.18	35	23.81
Cevapsız	-	-	-	-	2	1.36
TOPLAM	229	100.00	129	100.00	147	100.00

Tablo 29'da büyük çoğunluk zenginliği istemekte, tarım kesiminde bu istek, % 10.00 oranında daha yüksek düzeyde seyretmektedir. Gelir seviyesi daha düşük olan bu kesim zenginliği daha çok istemektedir.

Tablo- 30: Zenginliği istememe ile ilgili tutumlar

ZENGİNLİĞİ İSTEMEME İLE İLGİLİ TUTUMLAR	TARIM				SANAYİ	
	ERKEK		KADIN		Sayı	%
	Sayı	%	Sayı	%		
Dünya malına önem vermem	4	11.11	6	35.29	19	54.29
Zenginlik, felaket.	23	63.89	7	41.18	10	28.57
Başka	9	25.00	4	23.53	4	11.43
Cevapsız	-	-	-	-	2	5.71
TOPLAM	36	100.00	17	100.00	35	100.00

Tablo 30'da görüldüğü gibi, zenginliği istememeye ilişkin tutumlar, dünya malına önem vermemek ve zenginliğin felâket olduğu şeklinde olup, dinî motiflerle doğrudan ilişkili görülmektedir. Zenginliğin geçici imânın kalıcı olduğunu, zenginliğin dinden uzaklaştıracağını ileri sürenler de mevcuttur.

Zenginliği isteyen deneklere, hangi yolla zengin olmak istediklerini sorulduğunda alınan cevaplardan bu konudaki tutumlarda dinin önemli etkilerinin bulunduğu ortaya çıkmaktadır.

Tablo- 31: Zengin olmak için seçilen yol ile ilgili tutum

ZENGİN OLMAK İÇİN SEÇİLEN YOLLAR	TARIM				SANAYİ	
	ERKEK		KADIN		Sayı	%
	Sayı	%	Sayı	%		
Helal yoldan çalışarak	139	72.02	69	61.60	77	68.75
Faizle	-	-	-	-	-	-
Kumar, Define, Piyango	3	1.55	-	-	20	17.85
Spor Toto						
Miras, zenginle evlenerek	11	5.70	9	8.04	9	8.04
Başka	40	20.73	18	16.07	3	2.68
Cevapsız	-	-	16	14.29	3	2.68
TOPLAM	193	100.00	112	100.00	112	100.00

Tablo 31'de görüldüğü gibi, deneklerden büyük çoğunluğu her iki kesimde de helal yoldan, çalışarak zengin olmak istemektedir. Hak etmeden ve haram olan kazanç yollarını istememektedir. Faizle zengin olmak isteyenlere rastlanmamıştır. Sanayi kesiminde % 17.85 oranında, kumar, define, piyango, sportoto yoluyla zengin olma eğiliminde olanlar vardır.

Miras yoluyla ya da zenginle evlenerek zengin olmak isteyenlerin oranı ise düşük düzeydedir.

Bu durumda sanayi kesiminde meşru olmayan, kazanç yollarına ilginin daha fazla düzeyde olduğu anlaşılmaktadır.

IV. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Sanayi inkılâbı sonrası Avrupa’da köklü değişimler ortaya çıkmıştır. Sanayileşme toplumda yalnızca teknik ve ekonomik alanda bir ilerleme olmayıp, toplumsal boyutlu etkileşim ve değişmelere sebep olarak, tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş sürecini de başlatmıştır.

Sanayileşme, toplum tiplerini değiştirmiş, feodal toplum yerine sanayi toplumu geçerli olmuştur. Feodal toplum yapısının yıkılması ile açık toplum gelişmiştir. Sanayi merkezleri nüfus hareketlerinin çekim merkezi olmuş, kırdan kente göçle kapalı toplum yapısı daha da çözülmüş, artan nüfuslu kentlerde sanayileşme daha hızlanmıştır. Bunun sonucu olarak sanayileşme ve kentleşme olgusu birbirinden ayrı olarak düşünülemez olmuştur. Nüfus hareketleri sosyal yapıyı büsbütün değiştirme yönüne girmiş, insanlar bağlı oldukları çevrede, aileden, sosyal statü ve mesleğinden kopmak durumuna gelmiş, yeni sosyal tabakalaşma sistemi ortaya çıkmıştır. Bu arada sanayi toplumunda eğitim, sosyal hareketliliğinin temel dinamiklerinden biri olarak önem kazanmıştır.

Avrupa’da sanayileşme ile ortaya çıkan sosyal değişimler, 19. asırdan itibaren yaygınlık kazanarak evrenselleşmiştir. Klasik şehir tipleri değişmiş, sanayi merkezi olarak kurulan şehirler, sanayi toplum tipini sergileyip, merkezde sanayi kuruluşu ve çevresinde gelişen yeni kentler şeklinde gelişmiştir. Kent toplumu özellikleri sanayi toplumu özellikleri ile özdeşleşmiştir.

Türkiye’de tarımda makineleşme ve traktör sayısında 1960’larda önemli artışlar meydana gelmiş, nüfus patlaması ve tarım kesimindeki işsizlerin çoğalmasıyla köyden kente göç başlamıştır. İşsizliklerin istihdamına çözüm olarak sanayileşme düşünülmüş, böylece büyük sanayilerin çevresinde yeni kentler oluşurken, şehirde sanayi kuruluşlarında çalışmaya başlayanlar da köyle şehir hayatı arasında bir geçiş özelliği taşıyan, şehrin dışında kendi dünyalarının “Gece konu” mahallelerini oluşturmuşlardır. Sanayileşme ve şehirleşme birbirinin sonucu olarak ortaya çıkarken, sosyal değişmelere de yol açmışlardır. Aile, eğitim, din ve ekonomide değişimler bunlardandır.

Cumhuriyetin ilk yıllarında bir köy olan Mersin, coğrafi konumu, ulaşım bakımından hem kara hem de deniz yolu avantajına sahip olmasıyla,

geniş bir hinterlandının bulunması, ticaret ve turizm merkezi olmanın yanı sıra, sanayi bakımından konumunun elverişliliği sayesinde 1960'lardan itibaren büyük sanayi kuruluşlarının kurulmasıyla sanayileşme ve şehirleşme sürecini başlatmıştır.

Mersin'de sanayinin yanında faaliyet alanı olarak tarım geniş bir yapıya sahip olmakta, özellikle çapa tarımı uygulandığından mevsimlik tarım işçisine ihtiyaç duyulmaktadır. Hatta sanayi kesimi işçileri bile tarıma olan bağlılıklarını ortaya koyan işler yapmaktadırlar.

Bu genellemelerden sonra araştırmamızın varsayımlarını bulgularla karşılaştırdığımızda şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır:

Sanayileşmenin işçilerin dinî yaşayışına etki etmesine ilişkin temel varsayımlar genelde doğrulanmıştır. Nitekim elde edilen bulgular, Birinci Ana varsayımımızı doğrular niteliktedir. Hâlen tarım kesiminde geleneksel din anlayışının yaygın olduğu tespit edilmiştir.

İkinci Ana Varsayım; tarım işçileri kesiminde dinî pratiklere ilgi ve isteğin yüksek düzeyde ve pratiklerin yerine getirilme sıklığının yoğun olacağı, sanayi işçileri kesimde ise ilgi ve isteğin yüksek düzeyde olabileceği fakat, yerine getirilme sıklığı oranının düşük seviyede olacağı düşünülmekteydi. Bulgulara göre, varsayımımız doğrulanmamış, aksine tarım kesiminden daha yüksek düzeydedir. Tarım kesimi işçilerinin çalışma şartları ve tümüyle sosyal ve ekonomik durumlarının sanayi kesimi işçilerinden geride olması, ibadet hayatlarının olumsuz yönde etkilenmesine sebep olduğu görülmüştür. Dinî inanç ve ibadetlerle ilgili tutum ve davranışların yanı sıra, sosyo-kültürel hayatın ahlak, aile, iktisat, siyaset, eğlence... gibi çeşitli toplumsal kurum ve sistemler ve faaliyet alanları ve etkileşimine ilişkin tespitler de yapılmıştır. Araştırmanın değişkenlerine göre oluşturulan varsayımlar da genel olarak doğrulanmış bulunmaktadır.

Büyük sanayi merkezlerinde toplanan çok renkli insan yığını, toplumla bütünleşmeye kadar, intibaksızlık, karmaşıklık, bunalımlar ve düzensizlikler görülmektedir. Mersin'e sanayide çalışmak için gelenlerin büyük çoğunluğu taşradan ve tarım kesiminden olup, tarım kesimindeki mevsimlik yoğun işçi talebi diğer ilçeler ve daha çok başka illerden karşılanmaktadır. Bu durum, bütünleşmemiş bir sosyal yapıya sahip olan Mersin'de bütünüyle ortaya çıkmaktadır. Şehir merkezinde tarımsal faaliyet ve sanayi faaliyet alanı âdeta yan yana bulunmakta, dolayısıyla Batı'daki anlamda sanayi işçiliği ve sanayi işçiliği özelliğine kavuşmuş bir kitlenin araştırma bölgemizde yer etmediği ortaya çıkmaktadır. Sanayide çalışan-

lar, tarımsal ilişkiler içinde olup, sanayi işçiliğini tam anlamış, benimseyebilmiş değillerdir.

Sonuç olarak, sanayileşmenin bir ekonomik olay olmadığını, bununla birlikte pek çok sosyal problemlerin de ortaya çıkabileceği, sanayileşme planların da göz önünde tutulmalı, eğitimde kültürde ve insan yetiştirme düzeninde, sanayileşme politikası ile bütünlük içinde ortaya konulmalıdır.

Sanayileşme ve şehirleşmenin ortaya çıkardığı modern düşünce ve anlayışın, kitle eğitim araçlarının ve eğitimin yaygınlaşması ile, toplumsal iş bölümü ve uzmanlaşmanın artmasının neticesi olarak dinin pek çok kültür alanları üzerindeki etkilerinin de azalacağı ve bir çok toplumsal fonksiyonlarını başka kurumlara bırakacağına kuşku yoktur. Ü.Günay' ın belirttiği gibi, "Modern çevrelerde ve genç kuşaklar arasında dine karşı ilgisizlik şeklinde ortaya çıkan tutuma bakarak, sanayileşme, kentleşme ve modernleşmenin artması ölçüsünde dinin de toplum yaşantısı içindeki önemini yitireceği ve hatta giderek ortadan kalkacağını beklemek hatalı olur. Tersine toplum ilerleyip modernleştikçe ve çeşitli kültür unsurları aralarında ahenkli bir biçimde bütünleştikçe, kendi alanına çekilip derinleşen, bilgisizlik, şekilcilik ve geleneksellikten sıyrılan ve zenginleşen dinî inanca duyulan ihtiyacın fazlalaşacağına ve böylece dinin toplum yaşantısı içindeki görevinin öneminin artacağına kuşku yoktur. Çünkü, gerçekte sosyolojik olarak toplumsal yaşamın bir realitesi ve gereği olan din, modernleşmenin zıddı olan bir yaşayış değildir. Geleneksel yapıdan modern yapıya yönelen toplumlarda dinin geçirmekte olduğu sarsıntı, sanayileşme, modernleşme ve kentleşme öncesi bir kültür ve uygarlık biçimine uyumu problemidir."¹² demek mümkündür.

Tüketimde Meşruiyet Sorunu ve Kur'ân

Ali Rıza GÜL*

Abstract

Problem of Legitimacy in consumption and the Qur'an. *Islam demands legitimacy in the process of consumption as well as in all the human acts. The Islamic principles connected with the consumption are mainly located in the Qur'an. The information contained in various verses show that the consumption legitimacy should start with needs and requests. Because the fact that the needs and demands' being legitimate require the property, goods and services and the activities of expenditure and exhausting should be in legitimate. It is deemed legitimate in the process of consumption of all kinds of consumer items that are not mentioned as forbidden in the basic sources of Islam, good and clean with respect to the qualities, not cloying, not in the class of invalid as regard to ways of acquiring, prepared religiously in lawful manner. Likewise, all service areas that do not cause great harm to manlike and society or the environment in general are legitimate. The legitimacy in the consumption processes is argued in connection with the current conditions, but in accordance*

Key Words: *the Qur'an, consumption, needs, waste, goods, legitimacy.*

I. Giriş

Kapitalizm, ihtiyaca yönelik üretim yapmak yerine pazar için üretim yapmayı amaçlayan bir üretim sistemine sahiptir. Bu sistemde kapitalistleri pazar için üretim yapmaya teşvik eden güdü, en düşük maliyetle en yüksek kâr elde etme güdüsüdür. Oysa üretimi yapılan mal ve hizmetlerin tüketimi, tüketicilerin alım gücüne ve etkin talebine bağlıdır. Bu etkin talebin pazara sürülen mal ve hizmetleri tamamen tüketmek için bazen yeterli olmadığı görülmektedir. Aşırı üretim ile düşük tüketim arasındaki bu gerilim ekonomik krizlere yol açabilmektedir. Krizle sonuçlanabilen bu talep açığını açıklamak amacıyla, sektörler arasındaki yatırım ve üretim dengesizliği, ücret ile kâr arasındaki adil olmayan bölüşüm gibi sorunlara dikkat çekilmekte, alım gücü, aşırı sermaye birikimi, aşırı tasar-

* **Doç. Dr.**, ESOGÜ İlahiyat Fakültesi, alirizagul@hotmail.com

ruf, tasarruf stokları, sektör analizleri ve yatırım sorunları gibi kavramlar da tartışılmaktadır.¹

Hangi sorun tartışılırsa tartışılsın, hangi kavram bu tartışmaya dahil edilirse edilsin, şu bir gerçek ki, Kapitalist sistemin karakterini belirleyen ana unsur, daha fazla üretim, daha fazla tecim düşüncesidir. Sistemin çarkını döndüren temel faktör bu olunca, teorisyenler, kapitalistlerin daha fazla üretebilmelerine, buna süreklilik kazandırmalarına ve daha çok satış yapabilmelerine imkân sağlayan üretim teorileri geliştiriyorlar. Talep arzı karşılamayınca da Kapitalistler birey ve toplumları daha fazla tüketime sevk etmek için her yola başvuruyorlar. İşte bu da insanoğlunu tarihte hiç olmadığı kadar ağır bir meşruiyet sorunuyla yüz yüze getiriyor. Uzun süredir Dünyamızı adeta esir eden sonsuz mal hırsının, abartılı reklamın, gereksiz özendirmenin, aldatmanın, irtikabın, rüşvetin, cimriliğin, muhtaçlara karşı duyarsızlığın vb. iktisadi kötülüklerin temelinde işte bu sorun yer alıyor.

Dünyanın yalnızca son birkaç on yılını kapsayan ve hâlâ devam eden postmodern dönemde ise, tüketim olgusunun daha da ön plana çıktığına, hatta içeriğinin değiştiğine şahit olmaktayız. Günümüzde maddi nesnelere tüketimi, yerini, imajların ve markaların tüketimi şeklindeki seyirlik tüketime bırakıyor. Bir pazarlama stratejisi olarak malların üzerindeki marka ve model gibi göstergeler de tüketim sürecinde aktif rol oynuyor. Çünkü bu göstergeler, malların insan zihninde iyice yer etmesine neden oluyor ve tüketim sürecini hızlandırıyor. Göstergelerin imajlara dönüştürülmesi, istikrarlı anlamın yitirilmesine ve kitlelerin bu biçimsiz bitişikliklerin sonsuz akışından büyülenir hale gelmesine yol açıyor. İşte bu aşamadan sonra, sahip olduğumuz araçlar, fiziksel ihtiyaçlarımızı karşılamakta ziyade, statümüzü tayin edici, prestijimizi yansıtan, insanların gözündeki değerimizi tayin edici görevler üstleniyor.²

Bu güncel durum, klasik kapitalizmin sebep olduklarına ilave olarak, kendini beğenme, büyüklenme, aşağılama, maddi duruma göre muamele etme, mala bağlı şımarıklık, özentisi ve taklitçilik gibi kökleri daha de-

1 Mehmet Ufuk Tutan, "Kapitalist Üretim Sisteminde Üretim İle Tüketim Dengesizliğine Tarihsel Ve Teorik Yaklaşımlar", *Ege Akademik Bakış/ Ege Academic Review*, 10/3 (773-790), 2010, ss. 777-78. Sabri Ülgener (1983), *üretim ve tüketim dengesizliği* diye isimlendirdiği bu durumu, sebepleri, etkileri ve zararlarıyla birlikte, tarihimizden örnekler vererek açıklamaktadır. Bkz. Sabri F. Ülgener, *Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti*, Ankara: Mayaş Yayınları, 1984, ss. 58-62.

2 Burcu Özcan, "Postmodernizmin Tüketim İmajları", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (Fırat University Journal of Social Science)*, 17/1 (261-273), Elazığ, 2007, s. 268.

rinde olan psikolojik ve etik sorunlara yol açıyor. Ayrıca bu durum, insanlar arasında gruplaşmaların tabiatını bozarak, toplumsal ayrışmaları derinleştiren prestij ilişkisi diyebileceğimiz yeni bir muamele biçimini de beraberinde getiriyor. Böylece insani değerler devre dışı kalıyor, açıkçası hayat anlamını yitiriyor. Bütün bunlar ağır bir meşruiyet sorununu insanlığın gündemine taşıyor, tüketim konusunu yeniden düşünmemizi gerekli hale getiriyor.

Burada dikkat çekmeye çalıştığımız sorunları ayrıntılarıyla ele almak, bir makalenin sınırlarını elbette aşar. Belki bu sorunların her biri müstakil araştırmalar gerektirir. Bu nedenle makalemizi, tüketim ve meşruiyet kavramlarından ne anladığımızı belirttikten sonra tüketimin gerekçesi, konusu ve öznesi açısından sınırlandıracağız. Bunlardan birincisiyle ilgili olarak ihtiyaç ve istekleri, ikincisiyle ilgili olarak mal ve hizmetleri, üçüncüsüyle ilgili olarak da harcama ve tüketme fiilini ele alacağız. Bu bağlamda makalemizde, “Neyi, ne kadar, nasıl tüketmeliyiz? Ne kadarı yeterli? Meşru olan ne? gibi sorulara Kur’an açısından cevaplar arayacağız. Ulaşacağımız sonuçlar, sorunların kısmi karşılıkları olabilecektir. Çünkü amacımız, her sorunu ayrıntılı bir biçimde ele alarak çözüme kavuşturmak değil, ilgili ayetlerden ve geleneğimizde yer alan yorum ve bilgilerden hareketle, insanların tüketim süreçlerinde referans almaları gereken ideal meşruiyetin genel sınırlarını ortaya koymaktır. Çizeceğimiz çerçevenin, sorunu çözüm yoluna çekeceğine inanıyoruz. Bunu gerçekleştirmekle, bir taraftan tefsir, ahlâk ve iktisat sahalarına bilimsel bir katkı sağlarken, diğer taraftan Müslümanlara hayat tarzlarını yönlendirmede mütevazı bir teklif sunacağımızı düşünüyoruz.

II. Tüketim ve Meşruiyet

a. Tüketim

En basit tanımıyla tüketim (istihlâk), insanın çeşitli mallarla ihtiyaçlarını gidermesi faaliyetidir.³ Daha geniş bir tarifile, insanın ihtiyaçlarını doğrudan doğruya karşılamak için mal ve hizmetlerin faydasından yararlanmasıdır. Üşüyen bir kimsenin kalın giysiler giymesi, okula gitmek için otobüse binmesi, acıktığında yemek yemesi bir tüketimdir. Bu anlamda tüketim ekonomik faaliyetlerin ulaşacağı son noktadır. Tüketim kelimesi

3 Önder Özkazanç, “Tüketim Kuramına Giriş”, *İktisadi Analiz* (ss. 15-28), Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yay., 1990, I, 17; Ahmet Tabakoğlu, *İslâm ve Ekonomik Hayat*, İstanbul: DİB Yay., 1987, s. 48.

halk arasında bundan biraz farklı kullanılır. Halk dilinde tüketim; bir şeyin yok edilmesi, helâk edilmesi (bitmesi) anlamındadır. Bunun nasıl ve kimin tarafından yapıldığı önemli değildir. Halbuki ekonomi ilminde dolaşılabilir mal ve hizmet kullanımları tüketim değildir. Tüketim için mal ve hizmetlerin insan ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla dolaysız şekilde bizzat insanın kendisi için kullanılması gerekmektedir. Hayvanın beslenmesi, endüstride kömürün kullanılması, unun pastada kullanılması tüketim olmayıp, üretimin birer basamağıdır. Aynı sebeplerle, hammaddeler ve ara malları, yok olup gitseler dahi tüketim olarak kabul edilemezler. Bunlara ekonomik mal ve hizmetlerin üretim amacıyla kullanımı veya endüstriler arası kullanım adı verilir.⁴

Görüldüğü gibi, tüketim kavramının tarifini, tüketen, ihtiyaç, tüketilen (mal ve hizmet), fayda ve tüketim faaliyetinin (tüketme fiili) oluşturduğu beşgen şekillendirmektedir. Tüketim kavramının anlam alanı, bu beşgenin içeriğine göre daralmakta veya genişlemektedir. Mesela, tüketenin/tüketicinin gerçek kişilerden ibaret olduğu görüşünü tercih ettiğimizde, tüketim olgusu bireyselleşip, yalnızca bireylerden ibaret dar bir alana hapsedilirken, aile, toplum ve kurum gibi tüzel kişileri de tüketici adlandırdığımızda bu alan oldukça genişlemektedir. Keza, tüketilen şeyinin, yalnızca satın alınan mallarla sınırlı tutmayıp, sahip olunan her türlü dayanıklı (buzdolabı gibi belli bir zaman süresince kullanılabilen) ve dayanıksız (gıda maddeleri gibi kullanıldığı anda bitirilen) tüketim malını ve hizmetleri kapsadığı düşünüldüğünde, tüketim kavramının kapsamı yine geniş bir alana tekabül etmektedir. İhtiyaç, insan hayatını sürdürmek için zaruri olan maddelerle sınırlı tutulmadığında, yine geniş bir alana tekabül etmektedir. İhtiyaç, insan hayatını sürdürmek için zaruri olan maddelerle sınırlı tutulmadığında, yine geniş bir perspektif söz konusudur.⁵ Tüketim faaliyetinin kapsamı da bütün bu konulardaki tercihlere bağlı olarak değişmektedir.

Biz bu araştırmamızda tüketim kavramıyla ilgili uzun tartışmalara girecek değiliz. Bu, bizim çalışmamızın sınırlarını aşacağı gibi amacıyla da örtüşmemektedir. Ancak Kur'an'ın tüketim olgusuyla ilgili genel tavrı

4 Rasih Demirci vd., *Genel Ekonomi (Mikro- Makro)*, Ankara: Kişisel yayın, 1992, s. 58.

“Malların ihtiyaçları giderme niteliğine ekonomide fayda denilmektedir (a.e., s. 19).”

5 Tüketim ve tüketici kavramları ve tüketilenin ne olduğu hakkındaki tartışmalar için bkz. Osman Erhan Öziyici, *İslâm'da Tüketim ve Tüketici Hakları*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana-bilim Dalı, 2002, s. 1 vd.

nı ortaya koyarken, bu kavramdan ne anladığımızı da belirtmek zorunluluğu hissediyoruz. Yukarıda kısaca değinmekle yetindiğimiz bilgiler ışığında tüketimi, “gerçek ve tüzel kişilerin, birey ve toplumların muhtelif ihtiyaçlarını mal ve hizmetlerin faydasından yararlanarak gidermesi faaliyeti” şeklinde tarif edebiliriz. Tarifimiz, tüketim kavramının anlam alanını mümkün olduğunca geniş tutarak, tüketimin bireysel olduğu kadar toplumsal bir olgu da olduğunu göstermektedir. Buna göre, tüketim kavramı çerçevesinde, bireysel, ailevi, toplumsal, kurumsal ihtiyaçlardan, bu ihtiyaçları mal veya hizmet kullanarak gidermek için yine aynı çeşitlilikte tüketim faaliyetlerinden söz edebiliriz. Tanımımızda tüketim çok yönlü bir talep durumunu yansıtmaktadır. Üretim (istihsâl) ise, bu talebi karşılayacak arza tekabül etmektedir.⁶ İhtiyaçlarını gidermek veya tatmin sağlamak amacı ile mal ve hizmetleri kullanan kişi veya topluluğa tüketici, üretim işini gerçekleştiren birime de üretici denmektedir.⁷

Kur’ân-ı Kerîm’de tüketim kavramını doğrudan ve birebir karşılayan herhangi bir kelime yoktur. Ancak çok sayıda ayette geçen infâk kelimesi, insanın malını, kendisinin, ailesinin, toplumunun, muhtaçların vs. ihtiyaçları için harcaması anlamına geldiği gibi,⁸ tüketme anlamını da kapsamaktadır.⁹ Bu itibarla tüketim kavramının, infâk lafzının açılımlarından biri olarak Kur’an’da mevcut olduğunu söyleyebiliriz. İlâveten, ilgili ayetlerde infak ve cömertlik emredilmek, israf ve cimrilik de yasaklanmak suretiyle, tüketimle ilgili bir perspektif çizmiş, bu da İslam’ın öngördüğü tüketim anlayışının temelini oluşturmuştur. Yani tüketim bir olgu olarak da Kur’an’da mevcuttur. Kur’an’da, gerek infak lafzıyla ilintili olan, gerekse bir olgu olarak mevcut olan tüketimin, yalnızca mallarla veya bedeli ödenen mallarla sınırlı olduğunu gösteren herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Aksine, biraz sonra örneklendireceğimiz gibi, birçok ayette çeşitli iktisadi hizmet alanlarının ismi geçmektedir. Bu yüzden Kur’an temelli bir tüke-

6 Muhammed A. Mannan, *İslam Ekonomisi -Teori ve Pratik-*, çev. Bahri Zengin –Tevfik Ömeroğlu, 4. Baskı, İstanbul: Fikir Yay., 1980, s. 125.

Makalemizde arz ve talep kelimelerini iktisat bilimindeki terimsel anlamlarıyla kullanıyoruz. Buna göre, bir kişinin, belirli bir süre içerisinde, muayyen bir piyasada ve belirli bir fiyattan satın alabileceği mal ve hizmet miktarına talep; muayyen bir piyasada ve belirli süre zarfında satışa çıkardığı mal ve hizmet miktarına da arz denir (Demirci vd., *Genel Ekonomi*, 85, 144).

7 Orhan Türkay, *Mikroiktisat Teorisi*, Ankara: A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay., 1986, s. 8, 80.

8 Geniş bilgi için bkz. Ali Rıza Gül, “Kur’ân’daki İnfâk Kavramının Anlam Yelpazesi”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, c. VIII, sayı: 22, 2005, s. 240 vd.

9 Mecdüddin Ebû Tâhir Muhammed b. Ya’kûb el-Fîrûzâbâdî, *Kâmûs Tercemesi (Okyanûsu’l-basît fî tercemeti’l-Kâmûsi’l-muhît)*, çev. Ahmed Âsım, İstanbul: Bahriye Matbaası, 1305, III, s. 1021.

tim anlayışının, ister ticaret, ziraat, zanaat gibi emeğe dayalı, ister miras, hibe gibi emeğe dayanmayan meşru yollarla elde edilsin, her türlü mal ve hizmetin faydasından yararlanmayı kapsadığını söyleyebiliriz.

Yeri gelmişken şunu da belirtmeliyiz ki, bu kelimelerin Kur'ân'daki anlamları, iktisat ilminin kavramlarının anlam alanlarıyla tam olarak örtüşmemektedir. Meselâ, mal ve hizmetlerin üretimi amacıyla haddinden fazla kaynak kullanılması, İslam'daki israf kavramına konu olabileceken, iktisadî manadaki tüketim kavramının muhtevasına dahil değildir. Dolayısıyla, Kur'an'da geçen kavramların anlam alanları itibariyle araştırmamızın sınırları, iktisadî anlamdaki bir tüketim kavramının sınırlarından zaman zaman daha şümüllü olabilecektir. Zira Kur'an bir iktisat kitabı değildir; o, hayatla ilgili daha temel kavramlara yönelmektedir. Bu kavramlardan çoğunun, sadece tüketimle değil, iktisadın bütün alanlarıyla, hatta hayatın diğer birçok alanıyla da ilgisi bulunmaktadır. Bu yüzden biz araştırmamızda, kendimizi iktisat biliminin kavramlarıyla sınırlandırmayacağız; bunun yerine bizzat kendi kavramlarından hareketle Kur'ânda öngörülen tüketim anlayışı veya düşüncesi hakkında genel bir çerçeve çizmeye gayret edeceğiz. Aslında Kur'ân'ın her hangi bir meseleye bakış açısını tespit etmeye çalışan her araştırmacının takip etmesi gereken metot da kanaatimizce budur. Aksi takdirde Allah'ın kitabı, yanlış anlaşılabilir, yanlış yorumlanabilir, ilgisiz görüşler için alet edilebilir.

b. Meşruiyet

Meşruiyet (مشروعية) kelimesi, Arapça'da "açıklamak, açığa çıkarmak; bir işe başlamak; uyulmaya değer âdet başlatmak, din / hukuk kuralı koymak" gibi manalara gelen şer' (شرع) kökünün ortacı (*ism-i mef'ûl*) olan meşrû (مشروع) kelimesinden elde edilmiş bir yapma mastardır (*masdar sinâî*). İslâmî literatürde meşrû lafzı, dinî kaynaklara dayalı hükümleri veya dine ve ilkelerine uygun olan eylem ve işlemleri ifade eden bir terimdir. Kelimenin bu sıfat biçimi, herhangi bir kategorik önermede yüklem olarak kullanıldığında genel bir kavram işlevi görür ve önermeye konu olan hususun dinî-ahlâkî-hukukî yönden olumlu bir değer taşıdığını, bazen de dinin onayladığı, hatta yapılmasını istediği bir fiil, işlem veya düzenleme olduğunu gösterir. Meşruiyet ise, öncelikle dine dayalı meşru olma durumunu belirtir.¹⁰ Bununla birlikte, "meşruiyet kavramının çağ-

10 İbrahim Kâfi Dönmez, "Meşrû", *DİA*, XXIX (ss. 378-83), Ankara: İSAM, 2004, s. 378. Ayrıca

nıstırdığı ilk anlam, yerleşik kurallara ve usule (prosedür) uygunluktur. (...) Özü bakımından meşruiyet ise, benimsenen değerler sistemine yani din, ahlâk, hukuk, gelenek ve görenek gibi farklı kaynak ve yaptırıma sahip sosyal düzen kurallarına uygunluğu ifade eder."¹¹

Günümüzde meşruiyet tabiriyle genel olarak, “yasalara uygunluk; egemen sistemin hukuksal yapısına, kanun ve kurallara uygunluk; yürürlükteki yasalarla çelişmemek; haklı çıkarma veya çıkma; mazur gösterme” kastedilir.¹² Meşrulaştırma ise, “var olan veya önerilenin, muhatap olan insanlar için en iyi, en istenilen şey olduğunu gösterme süreci; mevcut durumun bir öneri yahut beklentinin genel kabul gören ahlaki veya toplumsal normlara uygun hale getirilmesi; yasallaştırma, meşruiyet kazandırma” anlamlarında kullanılır.¹³ “Meşruiyet kavramı günümüzde başta siyaset bilimi olmak üzere din, ahlâk, hukuk, antropoloji, milletlerarası ilişkiler, sosyoloji gibi son derece geniş bir disiplinler yelpazesinde yaygın biçimde kullanılması yanında yer yer epistemolojik bir düzlemde “doğruluk” anlamında mecazi bir kullanıma da sahiptir. Mutlak bir meşruiyetten söz edilip edilemeyeceği ise tartışmalı bir konudur, zira meşruiyetin içinde bulunan şartlarla yakından ilgisi vardır. Bu da meşruiyet-bağlam ilişkisini, objektiflik-sübjektiflik meselesini gündeme getirir.”¹⁴

Kur’an’da meşru kelimesi geçmemekle beraber, onunla aynı kökten gelen birkaç isim ve fiile rastlanır: *Sonra sana işlerle ilgili bir şeriat (شريعة) verdik; ona uy; bilmeyenlerin heveslerine uyma.*¹⁵ *Her birinize bir şeriat (شرعة) ve yol verdik.*¹⁶ [Allah] Nuh’a emrettiğini (...) size de din yaptı (شرع).¹⁷ Meallerinden de anlaşılacağı gibi, bu ayetlerde geçen şeriat, şir’a ve şeraa kelimeleri din anlamını içerecek biçimde ve Allah’a isnat edilerek kullanılmaktadır. *Yoksa Allah’ın izin vermediği bir şeyi kendilerine din*

bkz. “Meşrûiyye”, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, Kuveyt: Vezâratü'l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1404-1427/1983-2006, XXXVII, s. 317.

11 Dönmez, *Meşrû*, s. 378.

12 Ömer Demir – Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Yay., 1992, s. 245; Ahmet Güneş, “Tarih, Tarihçi Ve Meşruiyet”, *OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)*, Sayı: 17 (ss. 1-48), 2005, s. 6.

13 Demir – Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 245.

14 Dönmez, *Meşrû*, s. 379.

15 Câsiye (45), 18.

16 Mâide (5), 48. Çevirideki tercihimiz için bkz. Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *en-Nüketü ve’l-uyûn (Tefsîru’l-Mâverdi)*, thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye-Dâru’l-kütübi’s-sekâfe, 1412/1992, II, s. 45.

17 Şûrâ (42), 13.

yapan (شروعاً) *ortakları mı var?*¹⁸ ayetinde ise, *şeraû* kelimesi putlara nispet edilmektedir. Ancak yine mealden anlaşılacağı gibi, olumsuz bir soru (*istifhâm inkârî*) sorularak böyle bir dinin olmayacağı açıkça belirtilmektedir. Kelimelerin bu kullanımları, bize meşruiyetle ilgili önemli ipuçları vermektedir.

Bu ayetlere bakarak, Kur'ân'ın meşruluğun temeline tevhîd inancını koyduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. İslam'a göre, meşruluğu, yani helâli-haramı, iyiyi-kötüyü, doğruyu- yanlışını tayin eden temelde Allah'tır. Şu ayetler helâli-haramı belirleme hakkının asıl itibariyle O'na ait olduğunu belirtmekle kalmamakta, hiçbir bilgisi olmadan insanın meşruiyeti tayin etmeye kalkışmasını O'nun hakkına müdahale saymaktadır: Dillerinizin yalan yere nitelendirmekte olduğu şeyler için 'Bu helaldir, şu haramdır.' demeyin. Çünkü Allah'a karşı yalan uydurmuş olursunuz. Allah'a karşı yalan uyduranlar ise, şüphe yok ki, kurtuluşa ermezler.¹⁹

Meşruiyeti tayin hakkı Allah'a ait olmakla birlikte, O, tüketilmeleri açısından meşru olan veya olmayan şeylerin hepsini tayin ederek insanlara bildirmemiştir. Buna pratikte imkân da yoktur. Bu tavrıyla Kur'ân, tüketilmeleri Allah tarafından meşru veya gayrimeşru sayılan maddeler hakkında genel nitelendirmeler yaparak ve örnekler vererek meşrulaştırmanın mantığını oluşturmuş, ayetlerde ismi geçmeyen şeylerin meşru olup olmadığını bu mantık doğrultusunda tespit etmeyi, peygamberler başta olmak üzere insanlara, yani bireylere, toplumlara ve onların kurdukları kurumlara havale etmiştir. Fakat bu noktada keyfilige kaçmamak,²⁰ haktan ve adaletten ayrılmamak, istismar yapmamak şarttır.

İslam'a göre her Müslüman düşünce ve yaşantısını bu nizam doğrultusunda meşru hale getirir. Bütün bunlar İslâm'da meşruiyetin, birbiriyle ilgili üç farklı durumu ifade eden bir lafız olduğunu göstermektedir. Bunlardan birincisi, Kur'an ve sünnette var olan hükümlerin doğru ve iyi olduğudur. İkincisi, insanların ilgili konularda bu iki kaynağa, ilgisiz konularda da akıl, örf, maslahat gibi asıllara dayanarak belirledikleri ilke, kural, nizam vb. şeylerin vicdani, ahlâkî, hakkaniyetli, doğru ve iyi olması gerektiğidir. Üçüncüsü ise, Müslümanın inanç, söz ve fiillerinin, düşünce, karar ve uygulamalarının bunlara uygun olmasının lazım geldiğidir. Şu halde İslam açısından meşruluğun bir olmuş-bitmiş, bir de devam eden

18 Şûrâ (42), 21.

19 Nahl (16), 116. Ayrıca bkz. Yûnus (10), 59.

20 En'âm (6), 119.

yönü bulunmaktadır. Meşruiyetin statik yönüne, bu anlamlardan birincisi, dinamik yönüne de ikincisi ve üçüncüsü işaret etmektedir. Onun bu iki yönü tüketim olgusunda da mevcuttur.

c. Meşru Tüketim

Kur'ân-ı Kerîm'de meşruluk ilkesi temelde sadece ticârî-iktisâdî açıdan değil, insan hayatının bütün yönlerini kuşatıcı bir tarzda arzedilir. Kur'ân, meşruiyetin niteliğini belirleyen genel ölçüler koyar. İslam'ı kabul eden bir kişi veya toplumun hayatı, faaliyetleri ve nizamı, bu genel ölçülere uygunluğu nispetinde meşru sayılır. İktisadi hayatın önemli unsurlarından biri olan tüketime ilişkin konularda da aynı husus geçerlidir. Bir tüketim faaliyetinin İslam'a göre meşru sayılabilmesi için hem ihtiyaç, mal, kazanç ve hizmetlerin, hem de tüketim biçimi ve harcamaların meşru olması gerekir.

III. İhtiyaç ve İstekler

Çağdaş iktisat terminolojisinde ihtiyaç, insanın herhangi bir şeyin eksikliğini hissetmesi ve bu sebeple bir acı duyması ve giderilmesi için çaba göstermesidir. Diğer bir ifadeyle, tatmin edildiğinde haz veren hislere ihtiyaç denir. Bir ihtiyacın varlığından söz edilebilmesi için, herhangi bir şeyin hem yokluğunun, hem de eksiklik hissini ortadan kaldırılmasının birlikte arzu edilmesi gereklidir. Mesela, arabasının yokluğunu hissetmeyen ve araba sahibi olmak için gayret sarfetmeyen bir kimsenin, arabaya ihtiyacı yok demektir. Diğer taraftan susuzluk, açlık, hastalık gibi, belirli bir sıkıntı veya elem de bizatihi ihtiyaç değildir. Bunların karşılanması için gerekli olan mal ve hizmet ihtiyaçtır. İhtiyaçlar sonsuzdurlar, şiddet bakımından birbirinden farklıdır, birbirinin yerine ikame edilebilirler, karşılandıkça şiddetlerini kaybederler ve tekrarlanırlar.²¹

Bu açıklamalar, ihtiyaç kavramının içeriği ve nitelikleri hakkında genellikle olumlu bilgiler içeriyor. Ne var ki, bu açıklamalarda insan ihtiyaçları için bir meşruiyet çerçevesi çizilmiyor, aksine hiçbir meşruiyet sınırlaması yapılmaksızın ihtiyaçların sonsuzluğundan bahsediliyor. Zaten genelde Batılı iktisatçılar, teorilerini, insanın ihtiyaçlarıyla bu ihtiyaçları giderecek mal ve hizmetler arasında bir uyumsuzluk ve gerginlik olduğu noktasından hareket ederek kurarlar. Özellikle neo-klasik yaklaşımı be-

²¹ Demirci vd., *Genel Ekonomi*, ss. 9-11.

nimseyenler iktisat ilmini, “kıt kaynakları sınırsız olan ihtiyaçlar arasında bölüştürmenin ilmidir.” diye tarif ederler. Sınırsız ihtiyaç düşüncesi, Kapitalist üretim tarzının da ister istemez, sınırsız farzedilen ihtiyaçlara göre kurulmasını,²² tüketim anlayışı ve alışkanlıklarının aynı yönde şekillenmesini gerekli kılıyor. Tüketimle ilgili problemler de esasen işte bu noktada başlıyor. Çünkü bu bakış açısında insanın arzu ve istekleri ile ihtiyaçları özdeşleştiriliyor.

Eğer insanın arzu ve istekleri ile ihtiyaçlarını özdeşleştirecek olursak, ihtiyaçların sonsuzluğu savını kabul etmemiz gerekir. Ancak insanın arzu ve istekleri ile ihtiyaçları farklı farklı şeylerdir. İhtiyaçlar, daha çok fiziksel özellik taşımaktadır; arzular ise, tamamen psikolojiktir.²³ O halde arzular sınırsız olabilir; hatta gelecekle ilgili hayaller, arzu, istek ve beklentiler, iktisadi ilerlemelere, teknolojik gelişmelere, yeni keşif ve icatlara vesile olabilir; ama ihtiyaçların sınırsız olduğunu söylemek, kanaatimizce fahiş bir hatadır. Çünkü sonsuz ihtiyaç telakkisi, insanın tatmin duygusunu köreltir, eşyaya bağımlılığını artırır, dolayısıyla özgürlüğünü elinden alır veya en azından hiç olmaması gerektiği biçimde sınırlandırır. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu durum, tam bir eşya açgözlülüğü ve tatminsizlik doğurur. Bunlar da insanı tüketim çılgını veya kölesi yapan müfrit bir ruh bozukluğu anlamına gelir.²⁴

Bu aşamadan sonra insan, çalışma ve kazanmanın verdiği iş zevkinde ziyade harcama ve tüketmenin getireceği hazza dayalı bir tüketim zihniyetinin esiri haline gelir; böylesi insanlardan müteşekkil toplumda da tüketime ve sarfiyata dayalı bir iktisat rejimi hakim olur.²⁵ Böyle bir ruh bozukluğunu yaşamamanın tek yolu, ihtiyaçların meşru bir zemine çekilerek, tatmin edilebilir hale getirilmesidir. Bu, tüketimle birlikte üretimin de belli bir düzene girmesini sağlar; prestij malına yatırımı ve sağlıksız büyümeyi frenler; sonsuz ihtiyaç düşüncesinin yönlendirdiği üretim faaliyetlerinin çevreye indirdiği darbeyi önler; en önemlisi, tüketicilere sadelik ahlâkını hâkim kılarak, onları, zenginliğin kibir veren ve sefahate

22 Tabakoğlu, *İslâm ve Ekonomik Hayat*, ss. 43-44.

23 Tabakoğlu, *İslâm ve Ekonomik Hayat*, s. 44.

24 *Tüketim köleliği* ismini, Ivan Illich'in aynı adı taşıyan kitabına dayanarak kullandık. *Tüketim çılgınlığı* ismi ise A. Durning'e aittir. Bkz. Ivan Illich, *Tüketim Köleliği*, çev. Mesut Kardeşhan, İstanbul: İz Yay., 1990; Alan Durning, “Tüketim Çılgınlığı”, *İktisat ve Din*, Hazırlayan: Mustafa Özel, İstanbul: İz Yay., 1994, ss. 299-309.

25 Sabri F. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası: Fikir ve Sanat Tarihi Boyu Akisleri İle Bir Portre Denemesi*, Gözden geçirilmiş 2. baskı, İstanbul: Der Yayınları, 1991, ss. 188-92.

yönelten biçiminin, açgözlülüğün, lüks, israf ve gösterişin girdabına düşmekten kurtarır; ekonomik faaliyetleri sorumluluk zeminine çeker.

İnsanların iktisadi ihtiyaçlarının sonsuzluğu fikrinin ekonomik hayatta bu kadar önemli zararlara yol açıyor olması, bizi meşruiyet zeminine oturtulan ihtiyaç tariflerine yöneltiyor. Bu noktada, hemen her konuda meşruiyet arayan İslam'dan hareketle yapılan yorumlara temas etmemiz zorunlu hale geliyor. İslam'daki ihtiyaç tariflerini kelimenin Arap dilindeki anlamlarından başlayarak ortaya koyabiliriz. Arapça'da ihtiyâc ile hâcet (ç. hâcât, havâic) kelimeleri eş anlamlı olarak kullanılmakta, fakat daha çok hâcet kelimesinin kullanımı tercih edilmektedir. Arapça'da hâcet kelimesi, hem muhtaç olma olgusunun, hem de muhtaç olunan şeyin ismidir.²⁶ İslam hukukçuları (*fukahâ*) ihtiyaç (*hâcet*) kelimesini, biri dar, diğeri geniş olmak üzere iki anlamda kullanmışlardır. Dar anlamda ihtiyaç, maslahatların ikinci kademesi olan *hâciyye* ile aynı anlamdadır. Eğer bir şey, elde edilmediği takdirde, insanın dinine, aklına, canına, ırzına, nesline ve malına çok büyük bir zarar getiriyorsa, zaruret; insanı sıkıntı ve darlığa düşürüyorsa, ihtiyaç veya hâcet adını alır.²⁷ Eğer bir şey, elde edilmediğinde insan hayatından bir güzellik, iyilik, kolaylık, yetkinlik veya refah eksiliyorsa, buna da tahsîn/kemâl diyebiliriz.²⁸ Fakat ekseriyetle fakihler, ihtiyaç kelimesini bu üç kategoriyi de kapsayacak biçimde geniş anlamıyla kullanmışlardır.²⁹ Biz de araştırmamızın bu noktasından itibaren ihtiyaç kelimesini bu geniş anlamıyla kullanacağız.

İhtiyaçların gruplandırılması hususunda iktisatçılar biraz daha farklı bir yol izlemişlerdir. Onlar ihtiyaçları genellikle *zarurî* (*mutlak, fizyolojik*) ve *nisbî* (*zaruri olmayan, psikolojik*) olmak üzere ikiye ayırmaktadırlar. Zaruri ihtiyaçlar, insanların hayatlarını sürdürebilmeleri için gidermek

26 Cemalüddîn Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. A. Ali el-kebîr – M. Ahmed Hasbüllâh – Hâşim Muhammed eş-şâzelî, Kâhire: Dâru'l-meârif, 1413/1993, XXIII, ss. 1038-39; Ahmed Âsım, *Kâmûs Tercemesi*, 1305, I, s. 725.

27 "Hâcet", *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, Kuveyt: Vezâratü'l-evkâf ve'eş-şuûni'l-İslâmiyye, 1404-1427/1983-2006, XVI, s. 247; Rahmi Yaran, *İslâm Fıkhdında İhtiyaç Kavramı ve Kurumsallaşması*, İstanbul: İFAV Yay., 2007, ss. 82-87, 107-08; Nezih Hammâd, *İktisadî Fıkıh Terimleri*, çev. Recep Ulusoy, İstanbul: İz Yay., 1996, ss. 151-52; Muhammed Ravvâs Kal'acî, *Mu'cemu lugati'l-fukahâ' Arabî-İnkilizî-Fransî*, Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1416/1996, s. 150.

28 Yaran, *İslâm Fıkhdında İhtiyaç Kavramı*, s. 108.

29 *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, "Hâcet" maddesi, XVI, s. 247.

İslam alimlerinin geliştirdikleri bu ihtiyaç anlayışına, maslahat ve maslahatların mertebeleri ile ilgili taksimatın ilham kaynağı olduğunu düşünüyoruz. Bu taksimata göre, maslahatların üç mertebesi bulunmaktadır: zarûriyyât, hâciyât, tahsîniyyât. Geniş bilgi için bkz. Muhammed Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, Gözden geçirilmiş 3. baskı, Ankara: Kişisel yayın, t.y., ss. 317-19.

zorunda oldukları beslenme, giyinme ve barınma gibi ihtiyaçlardır. Bunların tatmin edilmemesi insana elem ve sıkıntı vermekle kalmayıp, insan hayatını da tehlikeye atar. Tatmin edildiklerinde insana haz ve zevk veren, ancak karşılanmadıklarında insan hayatını tehdit etmeyen radyo dinlemek, kitap okumak gibi ihtiyaçlara ise nisbi ihtiyaçlar denilmektedir. İhtiyaçlar tek tek fertler tarafından hissedilebileceği gibi, birçok birey veya toplum tarafından da hissedilebilir; giderilmesi veya giderilmemesi, kişisel ya da müşterek haz veya eleme neden olabilir. Bunlardan birincisi özel ihtiyaç, ikincisi de genel ihtiyaç adını alır. Yeme, içme, giyinme gibi özel ihtiyaçları fertler kendi başlarına karşılayabilirlerken, eğitim, iş güvenliği, havagazı, sağlık gibi genel ihtiyaçları ancak toplum, toplumsal kurumlar ve teşekküller karşılayabilir.³⁰ Kültürel ihtiyaçlar da diyebileceğimiz genel ihtiyaçlar, insanların cemiyet halinde yaşamalarından doğan ve bilhassa kültür seviyeleri ile ilgili ihtiyaçlardır. Bu bakımdan kişiden kişiye, toplumdaki topluma değişiklik arzedebilirler.³¹

İktisatçıların bu açıklamalarına bakılarak, İslam alimlerinin ihtiyaçları tek noktadan hareketle tasnif ettikleri, özel/bireysel ve genel/toplumsal ihtiyaçlardan söz etmedikleri, bunun da bir eksiklik olduğu ileri sürülebilir. Bu eleştiri bir noktaya kadar haklı görülebilir; ancak unutmamak gerekir ki, İslam bilim geleneğinde konu edilen ihtiyaç kavramı, yalnızca iktisat terminolojisindeki ihtiyaç ile sınırlı olmayıp, insanın giderilmesine gereksinim duyduğu her şeyi kapsayacak kadar geniş bir anlam alanına sahiptir.³² İnsanın gereksinim duyduğu şeyler içerisinde ihtiyaçların yanı sıra hizmetler de önemli bir yere sahiptir ve İslam alimlerinin ihtiyaç kavramına yükledikleri anlam bunların her ikisini de kapsamaktadır. Buna ilaveten, zikrettiğimiz ihtiyaç tasnifi genel bakış açısını yansıtmakta olup, daha başka tasnifler de bulunmaktadır.³³

Öte yandan, İslam alimlerinin yaptıkları tasnifte var olan zaruret, hacet ve tahsîn (kemal) kategorilerinden her birinin kişisel, ailevi ve toplumsal yönleri kadar, dini, iktisadi, kültürel vb. yönlerinin de bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bu tasnif, bireyin ve toplumun her kademedede hem mal ve eşyaya, hem de hizmetlere olan ihtiyaçlarını kapsamaktadır.

30 Demirci vd., *Genel Ekonomi*, ss. 10-11; Tabakoğlu, *İslâm ve Ekonomik Hayat*, ss. 43-45.

31 Demirci vd., *Genel Ekonomi*, s. 10.

32 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. İrfan el-Aşşâ, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1414/1993, XVIII, 23; s. Yaran, *İslâm Fıkhdında İhtiyaç Kavramı*, s. 44.

33 Geniş bilgi için bkz. Yaran, *İslâm Fıkhdında İhtiyaç Kavramı*, s. 97 vd.

Ancak yapılan bu tasnif güzel olmakla birlikte, İslam'dan hareketle söylenebilecek son nokta olarak görülmemelidir. Kapı, yeni tahlil ve tasniflere her zaman açıktır. Sözelimi, ihtiyaçlar, insan merkezli olmaktan çıkarılabilir, bütün canlıları kapsayacak biçimde yeni tasnifler yapılabilir, ihtiyaç duyulan şeylerin niteliği veya kendilerine duyulan ihtiyacın şiddeti hareket noktası yapılabilir, konjonktürel durumlar esas alınabilir.

Hâcet kelimesi Kur'ân'da üç defa geçmektedir. Kronolojik olarak bunlardan birincisi, hayvanların yaratılma sebeplerinden birinin insanın ihtiyaçlarının karşılanması olduğunu belirtmektedir: *Allah büyükbaş hayvanları, bazılarını binmeniz, bazılarını yemeniz ve kendileri vasıtasıyla gönüllerinizde [hissettiğiniz] ihtiyacı gidermeniz maksadıyla sizin için yaratandır. Onlarda sizin için menfaatler vardır. Onların ve gemilerin üzerlerinde taşınırsınız.*³⁴ Mekke döneminin ortalarında inen bu ayetlerdeki hâcet kelimesine “arzu, istek, arzulanan iş” gibi anlamlar verilmişse de,³⁵ tâbiîn müfessirlerinden Mücâhid (ö. 104/722) başta olmak üzere, müfessirlerin genel kanaatine göre, burada (hayvanlar vasıtasıyla giderilebilecek) her türlü insani ihtiyaç kastedilmektedir.³⁶

Kur'an'daki hâcet kelimelerinden ikincisi, Yakup Peygamber'in erzak getirmeleri için oğullarını Mısır'a gönderdiği zaman almalarını istediği tedbir anlatılırken geçmektedir: *Her ne kadar [şehre] babalarının emrettiği yerlerden girdilerse de, bu onlara, Allah[ın takdirine] karşı, Yakub'un, içinde bulunan bir [tedbir] ihtiyacını gidermesinden başka bir yarar sağlamazdı.*³⁷ Ayette Yakub'un (AS) içindeki şeyi anlatmak üzere kullanılan hâcet kelimesinin ne anlama geldiği tartışmalıdır. İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 597/1200) göre bu, Yakub'un, oğullarının erzak dağıtılan şehre (Mısır'ın başkentine) güven içerisinde girmelerini istemesidir.³⁸ Râzî (ö. 606/1209), bu ayette hâcet kelimesinin, Yakub'un, oğullarına göz degeceğinden, Mısırlıların haset edeceğinden, Mısır kralının zarar vereceğinden, oğullarının kendisine geri dönemeyeceğinden korkması olmak üzere dört farklı

34 Mü'min/Gâfir (40), 79-80.

35 Komisyon, *Mu'cemü elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*, et-tab'atü's-sâniye, Kahire: Mecmeu'l-lugati'l-Arabiyye, 1409/1989, s. 328.

36 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1408/1988, XXIV, s. 87; Ebu'l-ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî el-Kuraşî el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, et-tab'atü's-sâlise, Beyrut/Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1404/1984, VII, s. 237; Ebu'l-Fadl Şihâbüddin es-Seyyid Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî el-Bağdâdî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, tashih: Muhammed Hüseyin el-Arab, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1417/1997, XXIV, s. 137.

37 Yûnus (12), 68.

38 İbnü'l-cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, IV, s. 254.

yorumunun bulunduğunu belirtmektedir.³⁹ M. Hamdi Yazır (ö. 1942) ise, Yakub'un şefkat hissi ve kulluk fikri ile oğullarının selametlerini araştırma ihtiyacı içerisinde olduğunu söylemek suretiyle,⁴⁰ ayetteki hâcet kelimesinin ihtiyaç anlamına geldiği yönünde kanaat belirtmektedir. Bize göre de bu ayette kelimeye farklı anlamlar yüklemeyi gerektirecek herhangi bir durum yoktur.

Hâcet kelimesi Kur'an'da üçüncü olarak Medine'de nazil olan bir ayette, feylerin (savaşız ele geçen ganimet) dağıtımına Ensar'ın rıza göstermesi gerektiği bağlamında geçmektedir: *Onlardan önce bu yurda ve [burada] imana sığınanlar, kendilerine hicret edenleri severler; onlara verilen dolay gönüllerinde hiçbir ihtiyaç hissetmezler, kendi ihtiyaçları olsa dahi onları kendilerine tercih ederler.*⁴¹ Genel olarak müfessirler ayetteki hâcet kelimesinin *haset ve kırgınlık* anlamına geldiği kanaatindedirler.⁴² Fakat M. Hamdi Yazır, isabetli bir biçimde, burada da bu kelimeye ihtiyaç anlamı vermektedir: "Muhacirlere gerek fey' ve gerek saireden herhangi bir şeyden dolayı gönüllerinde 'Bu bize gerekti, bizim buna ihtiyacımız vardı.' gibi içlerine batacak bir kaygı, bir teessür duymazlar."⁴³

Bu örnek kullanımlarından hareketle, Kur'an'da ihtiyaç kelimesinin iktisadi anlamıyla sınırlı tutulmadığını, her türlü ihtiyacı ifade edecek genel anlamının hissettirildiğini söyleyebiliriz. Ayrıca, ilgili ayetlerde, ihtiyaçların tasnifine dair herhangi bir açık ibarenin bulunmadığını da görüyoruz. Bununla birlikte, yeme, içme, giyinme ile ilgili temel ihtiyaçların karşılanması, tabii olarak, diğerlerine göre öncelenmektedir;⁴⁴ zira bunlar hayatın olmazsa olmazlarıdır. İhtiyaçların yukarıda zikrettiğimiz gibi gruplandırılması, İslam âlimlerinin ilgili ayetlere, hadislerle ve hayatın gerçeklerine bakarak geliştirdikleri gerçekten mükemmel diyebileceğimiz bir bakış açısını temsil etmektedir. Bu tasnifte genel bir çerçeve çizilerek yetinilmekte, ihtiyaçların hayati önem taşıyanları özel olarak vurgulandıktan sonra ne kadarının zaruri veya hâcî, ne kadarının tahsînî olduğu büyük ölçüde kişisel, toplumsal ve konjonktürel imkânlara bırakılmakta-

39 Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin el-Hasan b. Ali et-Teymî er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtîhu'l-gayb)*, Beyrut: Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, 1411/1990, XVIII, s. 180.

40 Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili – Türkçe Tefsir*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979, IV, s. 2891.

41 Haşr (59), 9.

42 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXVIII, s. 42; İbnü'l-cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VIII, s. 212.

43 Yazır, *Hak Dini*, VII, s. 4843.

44 Bakara (2), 233; Mâide (5), 89; Şuarâ (26), 79; Mücâdele (58), 4; İnsân (76), 8-9; Beled (90), 14-16.

dır. . Böylece bireysel tüketiciden yöneticiye kadar bütün insanlara iktisadi tercihlerinde büyük bir kolaylık ve esnek bir hareket alanı bırakılmaktadır. M. Hamdi Yazır (ö. 1942) bunu, "Fert veya cemiyetin kendi kesbine göre bu (zarûrî, hâcî, tahsînî) mertebelerden bir haddi vardır." cümlesiyle dile getirmektedir.⁴⁵ Aslında uygulamada bunun bir başka yolu da yoktur. Zira bir akademisyen ile bir müzisyenin, Miladi onuncu asırda yaşamış bir insanla, günümüzde yaşayan bir insanın, zenginle fakirin, gelişmiş bir toplum veya ülkeyle geri kalmış bir toplum veya ülkenin ihtiyaçları, bunların önem sıralaması, öncelikleri ve tercihleri aynı olamaz.

Şu halde ihtiyaçları, zarûrî, hâcî ve tahsînî kategorilerine ayırmak da bizzat bu tasnif gibi göreceli bir durum arzedelebilmektedir; bir kişi veya topluma göre zaruri olan bir ihtiyaç, diğer bir kişi veya topluma göre hâcî veya tahsînî olabilmektedir. Buna göre, bir toplumda sanat ve tezyinata harcama yapmak lüks ve israf sayılmazken, başka bir toplumda aynı harcamalar kısmen veya tamamen lüks ve israf kategorisinde görülebilir. Aynı şekilde bir kişi veya toplum için bir zaman diliminde israf olan bir harcama, şartlar değiştiğinde israf olmaktan çıkabilir, hatta zaruri hale gelebilir. Bu bakış açısına göre ihtiyaçlar, hem ülke veya toplumun, hem de aile veya ferdin gelirlerine, konularına, içinde buldukları şartlara, önceliklerine, fiyatlara, tamamlayıcı ve rakip mallar arasındaki fiyat farkına, zevk ve alışkanlıklara vb. faktörlere göre değişiklik arzedebilir.⁴⁶ İhtiyaçların sıralamasıyla ilgili meşruluğun tespitinde, bizzat ihtiyaç hissedilen şey meşru olduktan sonra, insani ihtiyaçlara esneklik ve görecelilik sağlayan bu faktörlerin önemli bir etkisi vardır. Tüketici, talebi etkileyen bu faktörleri göz önüne alarak, gelirini en makul giderle en yüksek faydayı sağlayacak şekilde harcar, yani dengeyi bulur.⁴⁷

İhtiyaçların belirlenmesinde göz önünde tutulması gereken diğer bir nokta da kaynaklar meselesidir. Bilindiği gibi, iktisat biliminde, ihtiyaçların sonsuz, buna karşılık kaynakların kıt olduğu noktasından hareketle teoriler kurulmaktadır.⁴⁸ Oysa kıt kaynakların ihtiyaçlara cevap verebilme kabiliyetlerinin süreklilik kazanabilmesi, insanların ihtiyaçlarının ve bunların önem sıralamasının bu kaynaklar doğrultusunda şekillenmesine bağlıdır. Tüketim alışkanlıklarını makul bir bant aralığına çekmeden bunun

45 Yazır, Hak Dini, V, s. 3613.

46 Talebi etkileyen faktörler hakkında bkz. Demirci vd., Genel Ekonomi, ss. 87-89.

47 "Tüketicinin maksimum faydayı sağlayacak şekilde belirli gelirini dağıtmasına tüketici dengesi denir." Demirci vd., Genel Ekonomi, s. 93.

48 Demirci vd., Genel Ekonomi, s. 9.

gerçekleşemeyeceği aşikârdır. Alışkanlıkları böyle bir noktaya çekebilmek ise, insanın aklına, Allah'ın kaynakları sonlu varlıklar olarak yarattığı bilincini yerleştirmekle ve onun, iktisadi faaliyetlerini bu bilinçle israftan uzak ve kanaatkâr bir biçimde yapmasını sağlamakla gerçekleşebilir. İhtiyaçların sonsuz olduğunu savunanlar, ister istemez üretim merkezli bir iktisat görüşünü benimsemek, dolayısıyla tüketiciye yönelik gerçek dışı, aldatıcı, gayrimeşru reklam ve diğer tanıtım yollarını mubah addetmek zorundadırlar. Bu da gayrimeşru tüketim biçimini teşvik etmek anlamına gelir ki, İslam'ın böyle bir şeyi onaylaması söz konusu olamaz.

Eğer ihtiyaçlar, sübjektif / öznel ise, kişilerin ve toplumların durumlarına, imkânlarına, zamanın gereklerine vb. faktörlere göre değişiklik arz ediyorsa, bu takdirde ihtiyaçların ve şiddetlerinin belirlenmesinde en büyük söz hakkı bireylerin ve toplumların olmalıdır. Yani, neye, ne kadar ihtiyacı olduğuna mevcut şartlara bakarak insan veya toplum kendisi karar verir. Bunu söylerken, uzman yardımını ve makul düzeyde bir devlet planlamasını reddediyor değiliz. Yusuf kıssasında devletin tüketim alanına iyi yönde müdahale etmesinin, planlama yapmasının ve tasarruf tedbirleri uygulamasının güzel bir örneği sunulmaktadır.⁴⁹

Fakat ihtiyaçlar belirlenirken, kişisel çıkarlarla toplumsal çıkarlar arasında dengesizliğe yol açmamak ve toplumsal düzeni bozmamak esastır. Şayet ihtiyaçlar tamamen profesyonellerce belirlenecekse, böyle bir şey beraberinde hayatın istimplâki olgusunu getirecektir. Bugün Kapitalist profesyonellerce veya sırf kendi çıkarlarını düşünen piyasa hakimlerince planlanmış ihtiyaç öğretileri, fert ve toplumların bir eşyaya atfetmesi gereken kullanım değerini değil, menfaati esas almaktadır. Günümüzde bütün yönetimler, istihdam ağırlıklı üretim gücü üzerinde duruyorlar; iktisatçılar, iktisat anlayışının temelini üretimi koyuyorlar. Aynen Galile'nin teleskobundan bakmayı reddeden meşhur engizisyon yargıcı gibi, pek çok çağdaş ekonomist de ekonomik sistemlerin geleneksel merkezinin yerini değiştirme ihtimali olan bir analizi dikkate almaya yanaşmıyor. Bu metot bireyselliği önelemekte, bireysel çıkarları toplumsal çıkarların önüne geçirmekte, neticede ihtiyacı gerçek ihtiyaç olmaktan çıkarmakta, piyasaya egemen olanların menfaatlerine hizmet eden bir araca ve imaja dönüştürüyor.⁵⁰

Kur'ân-ı Kerîm insani ihtiyaçların tatmin edilebilir bir niteliğe kavuşması için haram ve/veya kötü / çirkin şeyleri yiyip içmeyi, gayrimeşru

49 Yusuf (12), 43-57.

50 Illich, *Tüketim Köleliği*, s. 28 vd.

tüketimi yasaklayıp,⁵¹ sabırlı olmayı, mütevazı ve kanaatkâr yaşamayı tavsiye ederek,⁵² bir yandan sade bir hayat profili çizerken, diğer yandan insanda meşru olana ihtiyaç hissetme duygunu harekete geçirmeyi hedeflemektedir. Sadece bireylerden değil, aynı zamanda en üst toplumsal kuruluş olan devletten, dolayısıyla toplumdan, kurum ve kuruluşlardan bile gelecekteki tehlikeleri hesaba katarak ihtiyatlı ve tutumlu olmalarını istemek suretiyle,⁵³ ihtiyaçların bir düzene konulması ve bir noktadan ileriye geçirilmemesi gerektiğini belirtmektedir. Bunlar, Kur'an'ın tüketicinin ruh haline itidal kazandırmayı göstermektedir. Sonuç olarak o, ihtiyaçları ve bunları giderme yollarını meşru bir çerçeve içerisine çekmekte, meşru olmayan durumları ihtiyaç kategorisinden çıkarmakta, onlara ihtiyaç duymayı kontrol altına almakta, talebi de meşru olana yönlendirmekte, arz ile talep arasındaki dengenin korunmasını hedeflemekte, insana meşru ihtiyaçlarını meşru mallarla ve meşru yollardan gidermesi sorumluluğu yüklemektedir. Bu da bizi, tüketimin temel öğelerinden olan mal konusuyla yüz yüze getirmektedir.

IV. Mal ve Kazançlar

Tüketimin öznesi insan, nesnesi ise maldır. Yani insan tüketim faaliyetini mal üzerinde gerçekleştirir. Dolayısıyla, tüketim kavramının anlam çerçevesi mal kavramı doğrultusunda şekillenir. O halde öncelikle mal kavramına temas etmemiz zorunludur. Günümüz iktisat biliminde genel olarak, beşeri ihtiyaçları tatmine yarayan konkre (somut) varlıklara mal denmektedir. Bu tarife göre, bir şeyin mal olabilmesi için beşeri ihtiyaçları tatmin edecek hassaya sahip olması lazımdır. Ekmek ve elbiseyi buna misal olarak gösterebiliriz. Bu açıklamaya göre, insanın ihtiyaç duyduğu hava, rüzgâr, yağmur, deniz gibi varlıkları mal kavramı içerisinde değerlendirmek mümkün gibi görünse de gerçek öyle değildir. İktisat ilminin üzerinde durduğu, insan ihtiyaçlarının tatminine yarayan, yani faydalı olan, ancak temini için bir bedel ödenmesi gereken, aynı zamanda nadir/kıt olan mallardır; iktisadî anlamda bunlara mal denir. Sadece ihtiyacı karşılıyor olmak, bir şeye iktisadi mal vasfı kazandırmaz. Hava yaşamak için lazımdır, fakat mal değildir. Çünkü hava çok boldur; ihtiyaca nispetle

51 A'râf (7), 157; Mâide (5), 100.

52 A'râf (7), 31; İsrâ (17), 23-27.

53 Yûsuf (12), 47-48.

kıt ve faydalı (ihtiyacı tatmin hassasına sahip) olması lazımdır.⁵⁴ İktisadi faaliyetlerin hareket noktası, ihtiyaçlarımızı karşılayan mal ve hizmet üretimidir. Ekonomik faaliyetlerin gayesi, ihtiyaçları tatmin edebilmek için mala sahip olmaktır.⁵⁵

İslam alimleri malı aynî hakların konusunu belirleyen temel bir kavram olarak görmüşlerdir. Nelerin aynı haklara, mübadele, miras, tazmin gibi hukuki işlemlere konu olabileceği ise, Hanefilerle diğer mezhep alimleri arasında derin görüş ayrılıklarına neden olmuştur. Hanefilerin *Mecelle*'de de yer alan en yaygın tariflerine göre mal, “tab-ı insanî mâil olup da vakt-i hâcet için iddihâr olunabilen şeydir ki, menkule ve gayrimenkule şamil olur.”⁵⁶ Bu tarifin ilk şekillerine İbn Nüceym'de (ö. 970/1562) ve Hamevî'de (ö. 1098/1687) rastlıyoruz: “Mal, [insan] tabiatının meylettiği, ihtiyaç vakti için biriktirebilen şeydir. Mal olma, [bir şeyi] bütün insanların mal edinmesiyle veya bazı insanların [elde edilmesini ve kullanılmasını] mubah saymasıyla (*takavvum*) sabit olur/gerçekleşir. Mubah sayma ise, hem bu [mal olma] yoluyla, hem de bir şeyden yararlanmanın şeran mubah olmasıyla sabit olur.”⁵⁷

Hanefi gelenekte bunun dışında tariflere rastlamak da mümkündür. Mesela, İbn Nüceym (ö. 970/1562) yukarıdaki tarife alternatif bir mal tanımı zikretmektedir. Bu tarife göre mal, “insanın maslahatları (meşru menfaat ve amaçları) için yaratılan, ihrazı (mülk edinilmesi ve koruma altına alınması) ve tasarrufu (sahiplenilmesi, kullanılması ve alışverişe konu edilmesi) mümkün olan, âdemoğlu dışındaki şeylerin ismidir. Her ne kadar köle [edinmede] de sahip olma manası varsa da, köle gerçek anlamda mal değildir; zira onun katledilmesi ve yok edilmesi caiz değildir.”⁵⁸ Onun bu tanımındaki en önemli farklılık, köle bile olsa insanoğlunun mal olarak kabul edilmemesi, tam aksine bir şeyin mal kabul edilebilmesi için o şeyin bütün insanların maslahatları için yaratılmış olmasının ve tüketilebilmesinin şart koşulmasıdır. Onun bu son derece olumlu

54 Ahmet Kılıçbay, *İktisadın Prensipleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yay., 1974, s. 19.

55 Demirci vd., *Genel Ekonomi*, s. 13.

56 Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, İstanbul: Hikmet Yay., 1982, s. 31 (md. 126).

57 Zeynelâbidîn bin İbrâhim bin Muhammed bin Nüceym el-Mısırî, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*, Mısır: Dâru'l-kütübî'l-Arabiyye el-kübrâ, 1333, V, s. 277; Ahmed b. Muhammed el-Hanefî el-Hamevî, *Gamzû uyûni'l-basâir şerhu Kitâbi'l-eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1405/1985, IV, s. 5.

58 İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, V, s. 277.

bakış açısını İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) de kısmen dile getirmektedir: "Mal, [insan] tabiatının meylettiği, ihtiyaç vakti için biriktirebilen şeydir. Mal olma, [bir şeyi] bütün insanların mal edinmesiyle veya bazı insanların [elde edilmesini ve kullanılmasını] mubah saymasıyla (takavvum) sabit olur/gerçekleşir. Mubah sayma ise, hem bu [mal olma] yoluyla, hem de bir şeyden yararlanmanın şeran mubah olmasıyla sabit olur."⁵⁹

Bu tariflerden de anlaşılacağı gibi, Hanefi mezhebinde, insan tabiatının hoş karşılamadığı, fiziki varlığı olmayan, sahip olunamayan, ihtiyaç gidermeyen, ihraz edilmemiş veya edilemeyen (mülk edinilmemiş veya edinilemeyen, koruma altına alınmamış veya alınamayan), biriktirilemeyen, bir buğday tanesi gibi az olduğu için bir işe yaramayan veya alışverişe konu olamayan şeyler mal sayılmamaktadır. Kaza hiçbir insan da mal kategorisi içerisinde görülmemektedir. Tariflerde örfe işaret edilmekle birlikte, ayrıntıda her insanın değil, Müslüman veya Ehlikitap olan insanın tabiatının ölçü alındığı görülmektedir. Dolayısıyla, Müslümanlar indinde mütekevvim (mülk edinilmesi ve faydalanılması mubah) olmayan, fakat Ehlikitabın tükettiği şarap ve domuz mal kabul edilmektedir.⁶⁰

Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikî hukukçular ise, mal kavramını genellikle "Kendisinden faydalanılan ya da faydalanılması mümkün olan, şer'an mubah sayılan ve insanlar arasında maddi bir değeri bulunan her türlü varlık" şeklinde tarif etmişlerdir. Faydalanılabilirliği ve dinen mubah olmayı esas alan bu tarif gereğince, bir şeyin mal sayılabilmesi, Hanefilerin aradığı fiziki varlığı olma, biriktirilebilme ve ihraz edilebilme şartlarına bağlı değildir. İslam'a göre meşru olan ve kendisinden faydalanılan her şey, hatta hizmetler bile maldır.⁶¹ Nitekim Şâfiî âlimlerden Zerkeşî malı, "kendisinden faydalanılan şeyler, yani faydalanılmaya hazır olan a'yân (fiziki varlığa sahip mallar) ve menfaatlerdir." şeklinde tarif etmektedir.⁶²

Hukuki işlemlerde birtakım sorunlara yol açan bu tariflerden her birine çeşitli açılardan eleştiriler yöneltiler. Nitekim böylesi eleştirilere

59 es-Seyyid Muhammed Emîn (İbn Âbidîn), *Minhatü'l-Hâlik alâ el-Bahri'r-râik, el-Bahru'r-râik* hâmişinde, Mısır: Dâru'l-kütübî'l-Arabiyye el-kübrâ, 1333, V, s. 277; Nezîh Hammâd, *Kadâyâ fikhîyye muâsıra fi'l-mâl ve'l-iktisâd*, Dimâşk: Dâru'l-kalem / Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1421/2001, s. 30.

60 Hasan Hacak, "Mal", *DİA*, İstanbul: İSAM, 2003, XXVII, s. 462; Hammâd, *Kadâyâ fikhîyye*, s. 30.

61 Hammâd, *İktisâdî Fıkıh Terimleri*, s. 217; Aynı müellif, *Kadâyâ fikhîyye*, ss. 31-32.

62 Bedreddîn Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, thk. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd, et-tab'atü's-sâniye, Kuveyt: Şirketi dâri'l-Kuveyt li's-sahâfe, 1405/1985, III, s. 222.

(المال ما ينتفع به أي مستعداً لأن ينتفع به وهو أما أعيان أو منافع)

rastlamak mümkündür.⁶³ Bu eleştirileri değerlendirmek araştırmamızın sınırlarını ve amaçlarını aşmaktadır. Fakat bizi ilgilendiren husus, Kur'an'da mal kelimesinin bu tariflerdeki anlamlarından biriyle geçip geçmediğidir. Hemen belirtelim ki, bu tariflerin ayetlerde ve hadislerde geçen mal kelimesini anlamlandırmak gibi bir amacı yoktur. Fakihler bu tarifleri tamamen hukuki işlemlere temel oluşturmak üzere geliştirmişlerdir. Mal kavramına verilen anlam, şirket ve akitlerden miraslara kadar pek çok hukuki dava sürecinin seyrini değiştirecek niteliktedir. Hangi şeylerin akitlere konu olabileceği, nelerin borç sayılacağı veya zayii halinde tazmin edileceği vb. hususlar büyük oranda bu tarifler doğrultusunda belirlenmektedir.⁶⁴

Mal kelimesi Kur'an'da bu tariflerdeki terim anlamıyla değil, daha çok sözlük anlamıyla kullanılmaktadır. Sözlükte bu kelime, insanın sahip olduğu her şeyi ifade etmektedir.⁶⁵ Dolayısıyla ayetlerde mal kelimesi, mülk, servet, zenginlik gibi anlamlar kazanmaktadır. Semîn el-Halebî (ö. 756/1355), Kur'ân kelimelerinin anlamlarını tespit etmeyi amaçladığı değerli eseri *Umdetü'l-huffâz*'da, bu anlamların çoğunu kapsayacak bir tarif geliştirerek mal kelimesine, “dünya metanın mülk edinilen ve yararlanılmaya elverişli olan kısmı” anlamı vermektedir.⁶⁶ Kanaatimizce, bu tarif yukarıda zikrettiğimiz tariflere nazaran daha kabul edilebilir bir tariftir. Çünkü bu tarif, bir şeyin mal sayılmasını, o şeyin mülk edinilebilir ve kendisinden istifade edilebilir olması şartına bağlamaktadır. Bu tarifinde Halebî, mülk edinenin kimliğini meçhul bırakmak suretiyle, gerçek kişilerin, yani tek tek bireylerin yanı sıra tüzel kişilerin, mesela bir toplum, kurum veya devletin de mal sahibi olabileceğini ima etmiş olmaktadır. Onun bu tarifi, bir şeyin mal kategorisinde değerlendirilebilmesi için biriktirilebilir olması şartını ortadan kaldırmakla, telef etme veya yararlanma hakkını engelleme vb. suçlara karşı açılan tazminat davalarında karşılaşılan hak kayıplarını önlediği gibi, hizmetleri mal kapsamından çıkarmakla da önemli bir kavram kargaşasının önüne geçmiştir.

Bütün bu olumlu yönlerine rağmen, diğer tarifler gibi Halebî'nin mal tarifi de eleştirilemez değildir. Mesela, düşeceğimiz anakronizmi bir an

63 Mesela, Hanefilerin mal tariflerine eleştirel bir yaklaşım için bkz. Fahri Demir, *İslâm Hukukunda Mülkiyet Hakkı ve Servet Dağılımı*, Ankara: DİB Yay., 1988, ss. 15-17.

64 Demir, *İslâm Hukukunda Mülkiyet Hakkı*, 16-17.

65 *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye*, “Mâl” maddesi, XXXVI, s. 31.

66 Ahmed b. Yûsuf b. Abdüddâim es-Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrafî'l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1417/1996, IV, s. 126

(مَا مَلَكَ مِنْ مَتَاعِ الدُّنْيَا وَصَحَّ الْإِنْتِفَاعُ بِهِ).

göz ardı ederek günümüz şartlarını dikkate alıp baktığımızda, onun mal kavramını yalnızca dünya metaı ile sınırlı tutmasını eleştirebiliriz. Bu konuda sorunun temelini, mal kavramının hangi özellikler esas alınarak tarif edilmesi gerektiği hususu oluşturmaktadır. Zira mal tarifi, malın insana fayda sağlaması özelliği üzerine bina edilebileceği gibi, insan ihtiyaçlarını karşılaması veya mülkiyete konu olması özelliği üzerine de bina edilebilir. Aynı şekilde malın meşru olmasına, gerçek veya tüzel kişinin mülkü olmasına da tarifte yer verilebilir. Malı, dini yönden tanımlayabileceğimiz gibi, iktisadi veya hukuki yönden de tanımlayabiliriz. Yapacağımız tarife uygun bir biçimde malı gruplandırabiliriz. Bunların hepsi ayrıntılı tartışmaları gerektirmektedir.

Bu tartışmaların yeri burası olmamakla birlikte, araştırmamıza temel teşkil etmesi bakımından malı tarif etmemiz zorunlu görünmektedir. Araştırmamız Kur'an'la sınırlı olduğuna göre, tarifimizi bu açıdan yapmamız uygun olacaktır. Öncelikle şunu belirtelim ki, Kur'an'da mal kelimesi yukarıdaki tariflerde olduğu gibi sınırlandırılmamakta, genel anlamıyla kullanılmaktadır. Bunu kapsayacak şekilde malı, "gerçek ve tüzel kişiler tarafından mülk edinilmeye elverişli görülen somut şey" şeklinde tarif edebiliriz. Yaptığımız tarif gereğince, malları, çeşitli özelliklerine göre, meşru-gayrimeşru, ekonomik-serbest, üretim-tüketim, mislî-kıyemî, menkul-gayrimenkul, özel-kamu vb. adlar altında gruplandırabiliriz. Tarifimiz malı, özel mülkiyet kadar, toplumsal, kurumsal ve kamusal mülkiyetle de ilişkilendirmektedir. Aynı şekilde tarifimiz, mal kavramının zamanla, zeminle ve şartlarla da ilişkisini kurmaktadır. Bir yerde mal sayılan bir şey, başka bir yerde mal olarak nitelendirilmeyebilir; önceden mal olarak görülmeyen bir şey, ortaya çıkan yeni şartlar doğrultusunda mal kapsamına alınabilir. Tarifimize göre, bir şeyin mal sayılabilmesi için ivedili bir yararının olması gerekmez. Bazı şeylerin yararı zamanla ortaya çıkar. Bu sebeplerle tarifimizde mal, ucu açık bir kavram olarak bırakılmıştır; bundan sonra yeni şartların, ihtiyaç, amaç veya maslahatların gerektirdiği ya da keşfedilen ve sahiplenilmeye elverişli olan yeni şeyler rahatlıkla bu kavramın kapsamına dahil edilebilir. Mesela, zamanımızdan yüzyıllarca yıl önce petrol ve doğalgaz mal olarak görülmemiş olabilir; ancak günümüz şartlarında bunların mal olduğunda, gerçek veya tüzel kişiler tarafından mülk edinildiğinde şüphe yoktur.

Kur'an açısından mal diyebileceğimiz bir şeyin fiziki varlığının olması gerektiğinden, telif hakkı, ticaret unvanı, ihtira beratı gibi maddesel olmayan varlıkları mal kabul etmek mümkün değildir. Bunlar ancak *hak*

kavramı içerisinde değerlendirilebilir. Aynı şekilde Kur'an'daki mal lafzı köleleri de kapsamaz; zira hiçbir ayette kölelerden mal diye bahsedilmez. Mal tanımının gerçekten veya tarihi şartlar ya da hukuki uygulamalar gereği olarak dışında kalan diğer birçok maddi veya manevi varlık için de aynı şey söylenebilir. Bu varlıklardan doğan hakların tazmini sorun teşkil edebilir. Bu sorunun çözümü, tazminatın yalnızca mallardan değil, ihlâl edilen her türlü haktan dolayı gerektiğinin karara bağlanmasıdır.

Biz bu makalemizde mal kavramını açıklamaya çalıştığımız bu anlamıyla kullanıyoruz. Üretim veya tüketim süreçlerine konu olmaları itibarıyla malların “üretim malı, tüketim malı” şeklinde ikiye ayrıldığına farkındayız. Bu yüzden ihtiyaçların tatminine doğrudan doğruya hizmet etmeyen hammaddeleri, ara malları, alet ve makineleri, velhasıl sermaye ve yatırım adı altında toplayabileceğimiz malları tüketim malı olarak görmüyoruz.⁶⁷ Ancak Kur'an'daki mal kavramı hiçbir ayırım yapmaksızın her türlü malı kapsadığı için onun meşruiyeti hususunda ayetlerden elde edeceğimiz bilgiler de aynı anlam alanına atıfta bulunacaktır.

Kur'an'ın, meşrulukla ilgili olarak gündeme getirdiği en önemli husus, bizzat malın meşru olmasıdır. Zira arzu ve ihtiyaçlar gibi, malların da meşrusu ve gayrimeşrusu vardır. Allah'ın saygın bir varlık olarak yarattığı insanın⁶⁸ tüketimine konu olabilecek malın, onun bu saygınlığına yaraşır olması gerekir. Bu yüzden çeşitli ayetlerde genel bir prensip olarak iyi, hoş, temiz, leziz ve güzel olan şeylerin meşru olduğu, bunların yenilip-içilip, tüketilmesinin helâl kılındığı belirtilir: [*Ey Muhammed!*] sana, kendilerine neyin helal kılındığını soruyorlar. De ki, size hoş/iyi şeyler [*tayyibât*] helal kılındı.⁶⁹ Allah'ın size verdiği rızıklardan helal ve hoş/temiz olarak yiyin ve inandığınız Allah'tan korkun.⁷⁰ İnsanın tüketeceği malın iyi, hoş ve temiz olmasının gerekli görülmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Çünkü insanın tüketeceği mallar, ona fayda sağlayacak, onun ihtiyaçlarını giderecek cinsten olmalı, talep edilmeye, alınıp-satılmaya, dolayısıyla kendisine bir kıymet (değer, fiyat) atfedilmeye layık bir yönü bulunmalıdır.

Kur'an'a göre, insan bireysel olarak bu özelliklere sahip malları tükettiği gibi, başkalarının tüketimi için de aynı türdeki malları infak etmeli, kendisinin tiksinden almayacağı kötü/iğrenç (*habîs ç. habâis*) mal-

67 Demirci vd., *Genel Ekonomi*, 15.

68 İsrâ (17), 70.

69 Mâide (5), 4.

70 Mâide (5), 88; Ayrıca bkz. Bakara (2), 168; Nahl (16), 114.

ları vermeye kalkışmamalıdır.⁷¹ Bu tabir, yetimlerden haksızlık yapılarak alınan mallar nitelendirilirken de yine hoş/iyi tabirinin karşıtı olarak kullanılmaktadır.⁷² Bu ve benzeri ayetlerde meşruiyetin helâl-haram, tayyib-habîs kavramları üzerinden tayin edildiği görülmektedir. *Tayyib* (ç. *tayyibât*), hazzedilen, lezzet ve istek duyulan, zararı olmayan, temiz ve hoş şey demektir. Fakat bundan herkesin hoşuna giden her şeyin helâl olduğu zannedilmemelidir. Muhakkak ki, kötü alışkanlıklarla fitrat ve ahlakı bozulmuş kimselerin zevk ve takdirlerine itibar yoktur. İtibar bozulmamış tabiatadır. Dolayısıyla tayyibât ancak bozulmamış tabiata sahip kişilerin tiksiniyemeyip hoşlandıkları şeylerdir ve helalleri ifade eder.⁷³ Habîs ise, sözlük anlamıyla bunun zıddı olup,⁷⁴ haram malları ifade eder.⁷⁵ . Bu tabir yukarıdaki infak ayetinde ise, başkasına ikram edilen kalitesi düşük, değersiz malları nitelendirir.⁷⁶ Kur'an'da genel bir prensip olarak iyi olan mallar helâl kılınırken, kötü olan mallar haram kılınmaktadır.⁷⁷

Ayetlerde, haram kılınan tüketim mallarına çok az örnek verilir. Birkaç ayette ismi geçen haram malların sayısı birkaçı geçmez: leş, kan, domuz eti, Allah'tan başkasına kurban edilen, boğulan, bir şeyle vurularak öldürülen, düşüp ölen, süsülerek öldürülen ve canavarların öldürdükleri, putlar adına kesilenler.⁷⁸ Başka bir ayette de şarap içme yasağı yer almaktadır.⁷⁹ Şarapta insanlar için büyük zararlar bulunduğu açıkça zikredilmekle birlikte, bazı faydaların olduğu da kabul edilmektedir⁸⁰ ki, gerçekçilik açısından bu oldukça önemlidir. İslam âlimlerinin cumhuru sarhoşluk veren maddelerin hepsini şaraba kıyas ederek, tüketilmelerinin haram olduğu yönünde görüş belirtmişlerdir. Müfessirlerin büyük çoğunluğu da bu görüşü benimsemiştir.⁸¹ Şarapta olduğu gibi bu maddelerde de elbette bazı faydalar olabilir. Genel kabule göre, bunlar ilaç endüstrisinde kullanılabilir.⁸² Fakat za-

71 Bakara (2), 267.

72 Nisâ (4), 2.

73 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, s. 298; II, 83; IV, 229; VI, 89; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, ss. 3-4; XXII, 86; Yazır, *Hak Dini*, II, s. 1279; III, s. 1573.

74 Muhammed b. Ebî Bekir er-Râzî, *Muhtârû's-Sihâh (Mu'cemu'r-Râzî)*, İstanbul: Çağrı Yay., 1980, s. 141.

75 Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, IV, s. 294.

76 Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, III, s. 63.

77 A'râf (7), 157.

78 Mâide (5), 3; Bakara (2), 173; En'âm (6), 145; Nahl (16), 115.

79 Mâide (5), 90-91.

80 Bakara (2), 219.

81 Mâverdi, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, I, s. 275; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VI, ss. 35-38; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, III, s. 49.

82 Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, II, s. 172.

rarlarının daha çok olması –ki, akli gidermesi bunların en önemlisidir- sebebiyle, bunların doğrudan tüketilmesi meşru değildir.

Görüldüğü gibi, Kur’ân-ı Kerîm’de helâl-haramın yanı sıra, iyi-kötü, temiz-pis şeklinde genel tanımlamalar ve gruplandırmalar yapılmakta, fakat bunların ayrıntılarına çok az girilmektedir. Evrende sayısız nimet bulunmasına rağmen, neyin helâl, temiz veya iyi, neyin haram, pis veya kötü olduğu noktasında çok az örnek verilmiş olması, Kur’ân’da amaçlanan şeyin, meşrulaştırmanın genel karakterini ortaya koymak, insanlara meşrulaştırma hususunda genel bir çerçeve çizmek, bundan sonrasını bu çerçeve içerisinde kalmak şartıyla onların yorumlarına bırakmak olduğunu göstermektedir. Böylelikle, ihtiyaçların kişilere, toplumlara, zamana ve zemine göre değişebilmesine ve bunların konjonktürün gerektirdiği şekilde giderilebilmesine de imkân tanınmış olmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’in tüketim malları hakkında koyduğu birinci temel ilke, yukarıda zikrettiğimiz gibi, malın bizzat iyi, temiz ve helâl olmasıdır. Ancak Kur’ân’da bununla yetinilmekte, bunun yanı sıra malın meşru yollarla kazanılması da istenmektedir. Kişinin üretim, çiftçilik,⁸³ hayvancılık,⁸⁴ madencilik,⁸⁵ inşaatçılık⁸⁶ ve ticaret yapması,⁸⁷ miras alması,⁸⁸ devlet dairelerinde görev alması,⁸⁹ ganimet elde etmesi,⁹⁰ fakirse zekât ve sadaka vb. yardımları kabul etmesi,⁹¹ avlanması,⁹² Kur’an’da helal olduğu bildirilen ve teşvik edilen kazanç yollarından sadece birkaçıdır. Bunların çoğu, çalışmayı, emek harcamayı gerektiren, bir kısmı da –miras, hediye, yardım vb.- herhangi bir karşılık ve belki de emek gerektirmeyen gelir yollarını göstermektedir. Yine bunlardan hiçbirisi insanlık değerleriyle çatışan bir kazanç yolu olmayıp, başkasının hakkına tecavüz veya bireyleri ve toplumları ifsat anlamı da taşımamaktadır. Hakkaniyetle de çelişmeyen bu gelir elde etme yolları meşrudur.

Meşru olmayan kazanç yolları Kur’an’da *bâtıl* diye nitelendirilerek yasaklanmaktadır: *Ey İman edenler! Mallarınızı aranızda bâtil [yollar]la yemeyin; fakat karşılıklı rızanıza dayalı bir ticaretin olması bunun haricinde*

83 Bakara (2), 261; En’âm (6), 141; Kehf (18), 32-42.

84 En’âm (6), 142-144; Yûsuf (12), 47; Ra’d (13), 3; Nahl (16), 11.

85 Kehf (18), 96; Sebe (34), 10-13; Hadîd (57), 25.

86 Neml (27), 44.

87 Bakara (2), 275, 282; Nisâ (4), 32; İsrâ (17), 66; Cum’a (62), 10; Müzzemmil (73), 20.

88 Nisâ (4), 2, 12, 176.

89 Yûsuf (12), 43-57.

90 Enfâl (8), 1, 41; Haşr (59), 7-8.

91 Tevbe (9), 60; Zâriyât (51), 19; Meâric (70), 24-25.

92 Mâide (5), 96.

dedir. Kendinizi mahvetmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir. Kim düşmanlık ve zulümle bunu yaparsa, onu ateşe atacağız. [Bu,] Allah'a göre çok kolaydır.⁹³ Ayette geçen bâtil kavramı, hem hırsızlık, gasp, hıyanet, hile, kumar, fuhuş, ihtikâr, eksik ölçüp-tartma, faiz, fasit muâmele gibi gayrimeşru kazanç yollarını ve bunlardan elde edilen gelirleri; hem de sefahat, lüks, israf gibi gayrimeşru harcama yollarını ihtiva etmektedir. “Kendinizi mahvetmeyin.” demek, bu batıl yollara tenezzül ederseniz, hem kendiniz mahvolursunuz, hem de birbirinizi telef edersiniz demektir.⁹⁴

Haksız ve gayrimeşru kazanç yollarını ifade eden batıl kavramı,⁹⁵ Yahudiler insanların mallarını haksız yollarla yedikleri için kınanırken⁹⁶ ve insanların mallarını günah olan usullerle yemek için idarecilere rüşvet vermek yasaklanırken de kullanılmaktadır.⁹⁷ Çeşitli ayetlerde bu kavram hiç kullanılmaksızın, insanlar bazı haksız kazanç yollarına karşı uyarılmaktadır. Bunlar arasında, ribâ (faiz) almak,⁹⁸ yetim malı yemek,⁹⁹ dini alet ederek insanların mallarını yemek,¹⁰⁰ fuhuştan gelir sağlamak¹⁰¹ gibi, bizzat haksızlık olan, hak edilmeyen, hakkaniyetle bağdaşmayan ve toplum için zararlı olan gelir elde etme yollarını sayabiliriz. Soygun, yağma, yol kesme gibi kaba ve zorlu kazançlar bu gruba girdiği gibi, idarecilere yanaşarak, başkalarına yüzüsu dökererek avantaj sağlama gibi uysal ve sinsî kazançlar ile aldatma, falcılık, sihir, dua satıcılığı, definecilik, simya gibi hayal ve hile mahsulü kazançlar da yine bu gruba girer.¹⁰² İnsanların

93 Nisâ (4), 29.

94 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, V, ss. 30-31; Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, I, s. 474; Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûnî'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdusselam Şahin, Beyrut: Dâru'kütübî'l-ilmîyye, 1415/1995, I, s. 502; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, X, s. 57; Ebû'l-Fidâ' İsmâil İmâdüddîn b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Abdulaziz Anîm vd., Kahire: Dâru's-ş-şab, t.y., II, ss. 233-234; Yazır, *Hak Dini*, II, s. 1341; Mehmed Vehbî, *Büyük Kur'ân Tefsiri (Hulâsati'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân)*, 4. baskı, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1969, III, ss. 901-902; Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân*, çev. M. Emin Saraç vd., İstanbul: Hikmet Yay., t.y., III, s. 187; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, İstanbul: Dersââdet Kitabevi, t.y., I, s. 271.

95 Bâtil kavramının anlam alanı elbette yalnızca bunlarla sınırlı değildir. Bu kelime çeşitli ayetlerde daha başka anlamlarda da kullanılmıştır. Biz burada bu kelimeyi yalnızca konumuzla, en fazla iktisadi faaliyetlerle ilgili kadarıyla açıkladık. Kelimenin diğer anlamları için bkz. Ebû Abdillâh el-Hüseynî b. Muhammed ed-Dâmegânî, *el-Vüücûh ve'n-nezâir li elfâzi kitâbill-âhi'l-azîz*, thk. Muhammed Hasen Ebu'l-Azm ez-Zeffî, Kahire, 1412/1992, I, ss. 176-77.

96 Nisâ (4), 161.

97 Bakara (2), 188.

98 Bakara (2), 275; Âl-i İmrân (3), 130; Nisâ (4), 161.

99 Nisâ (4), 2, 10.

100 Tevbe (9), 34.

101 Nûr (24), 33.

102 Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, ss. 158-62.

bu gayrimeşru kazanç yollarına başvurularının arkasında doyurulması güç bir tamah ve kazanç hırsı saklıdır.¹⁰³

Kur'ân-ı Kerîm'in tüketim malları hakkında koyduğu üçüncü temel ilke, bunların meşru vaziyette tüketime hazır hale getirilmesidir. Bunun en açık örneğini eti yenen kara hayvanları oluşturmaktadır. İlgili ayetlerde yer alan hükümlere göre, bir hayvanın tüketilebilmesi için öncelikle onun etinin yenmesi dinen mubah sayılan hayvanlardan olması gerekir. Domuz bu tür hayvanlardan olmadığı için etinin yenmesi haramdır. İkinci olarak, eti yenen hayvanın çekirge vb. hariç usulünce kesilmiş olması şarttır. Bu yüzden boğazlanmadan ölen (leş), Allah'ın adı anılmadan boğazlanan, putlara sunulmak üzere kesilen, boğulan, taş, sopa vb. vasıtalarla vurularak öldürülen, düşüp ölen, süsülerek öldürülen ve yırtıcı hayvanlar tarafından telef edilen hayvanların etini yemek mubah değildir. Ancak eğitilmiş av hayvanlarının yakalayıp getirdikleri veya usulünce salıverildikten sonra öldürdükleri sonuncu hükümden müstesnadır. Üçüncü olarak, usulünce boğazlanmış olsa bile, eti yenen hayvanın tiksinti verici parçalarının yenmesi meşru değildir. Böyle bir hayvandan akan kan bunun bariz bir örneğidir.¹⁰⁴ Kur'an'ın çeşitli ayetlerinde yer alan bu genel bilgiler, fıkıh kaynaklarında ayrıntılı olarak açıklanmıştır.¹⁰⁵

Verdiğimiz bu bilgiler, Müslümanların yalnızca kendilerinin tüketime hazır hale getirdikleri yiyecekleri, özellikle de etleri yiyebilecekleri gibi bir algılamaya yol açmamalıdır. Kur'an'da Ehlikitabın yiyeceklerinin Müslümanlar için helâl olduğu belirtilmektedir.¹⁰⁶ Müfessirlerin büyük çoğunluğu, bu ayette hem Ehlikitabın, hem de dini bakımdan onlarla aynı statüde olan kişilerin kestiklerinin Müslümanlara helal kılındığı görüşündedir.¹⁰⁷ Ancak bahse konu olan ayette Müslümanlara temiz/güzel şeylerin (*tayyibât*) helâl kılındığı belirtildikten sonra bu ifadenin gelmiş olması, bunun sadece hayvan kesmeyle sınırlı tutulamayacağını göstermektedir. Kanaatimizce, bu ayette Müslümanların, Ehlikitabın ve onlarla benzer özelliklere sahip kişi ve toplumların temiz/güzel olan bütün yiyeceklerini

103 Ülgener, *Darlık Buhranları*, s. 105; aynı yazar, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, 159 vd.

104 Bakara (2), 173; Mâide (5), 3; En'âm (6), 119, 145; Nahl (16), 115. Ayrıntılı açıklama için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 213, 591; Yazır, *Hak Dini*, III, s. 1556 vd. Av ve av hayvanları hakkında ayrıca bkz. Mâide (5), 4; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 594.

105 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Vehbe ez-Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*, et-tab'atü's-sâniye, Dîmarî: Dâru'l-fıkr, 1405/1995, III, s. 647 vd.

106 Mâide (5), 5.

107 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, s. 100; Yazır, *Hak Dini*, III, s. 1577-78.

yiyecekleri anlatılmaktadır. Burada yapılmak istenen, gayrimüslimlerin yiyeceklerini gayrimeşru gören anlayışları izale etmek, yiyeceğin tayyibât cinsinden olmasına itibar edilmesini sağlamaktır. Zira kendini bütün insanlığa kabul ettirme vizyonuna sahip olan İslam'ın gayrimüslimlerin yiyeceklerini Müslümanlara yasaklama yönünde bir tavrı olamaz. Hz. Muhammed dönemindeki uygulamalarda da bunun aksi bir duruma rastlamak mümkün değildir.

V. Hizmetler

Araştırmamızın ilk bölümünde de belirttiğimiz gibi, tüketim yalnızca mallarla sınırlı kalmamakta, hizmetleri de kapsamaktadır. “Hizmet, bir ihtiyaca cevap vermek kastiyle yapılan bir servistir. Hizmetler ihtiyaçları tatmin etmekle beraber, ortaya elle tutulur bir şeyin, konkre bir vasıtanın çıkmasını gerektirmezler. Faraza, nakil hizmetlerinde ve eğlence yerlerinde ortada bir eşya alınıp yoğaltılmadan [tüketilmeden] ihtiyaçlar tatmin edilmiş olur.”¹⁰⁸ Doktorun hastasını muayene etmesi, öğretmenin ders vermesi, berberin saç kesmesi, sanatçının şarkı söylemesi, avukatın müvekkilini savunması, işçinin çalışması, tamircinin tamir yapması birer hizmet örneğidir.¹⁰⁹

Hizmetin birçok çeşidi vardır. Toplumun çeşitli ihtiyaçlarını karşılamak için devlet veya mahalli idareler tarafından sunulan eğitim-öğretim, posta, savunma, ulaşım ve sağlık gibi her türlü servise kamu hizmeti; askerlik hizmeti gibi, yasayla zorunlu hale getirilen, gerektiğinde kanun zoruyla yaptırılan hizmetlere mecburi hizmet; bir işyerinin veya fabrikanın kendi bünyesinde amaçlarına ulaşabilmek için ana ünitelere yardımcı olacak temizlik, bakım ve onarım gibi faaliyetlerine ise, genel hizmet adı verilir. Daha çok insan emeğini ifade eden hizmetler, şahıslarla birlikte var olurlar, biriktirilemezler, kiralanamazlar ve mülk edinilemezler.¹¹⁰

Yukarıda vurguladığımız gibi, ihtiyaçlar mallarla ilgili olduğu kadar, hizmetlerle de ilgilidir. İnsanlar tüketim ihtiyaçlarını hem mallarla, hem de hizmetlerle giderirler. Bu, sadece iktisat ilmi açısından değil, aynı zamanda İslam dini açısından da böyledir. Kur'an'da geçen hâcet kavramının anlam alanıyla ilgili olarak verdiğimiz bilgiler, ihtiyacın hem mallarla, hem de hizmetler yoluyla giderilen türlerinin bulunduğunu göstermekte-

¹⁰⁸ Kılıçbay, *İktisadın Prensipleri*, s. 19-20.

¹⁰⁹ Demirci vd., *Genel Ekonomi*, s. 18.

¹¹⁰ Demirci vd., *Genel Ekonomi*, s. 18.

dir. Birçok surede insanların ihtiyaç alanlarına değinilmekte, bunları giderecek şeylerdeki menfaate, iktisat terminolojisiyle söyleyecek olursak, mal ve hizmetlerin ihtiyaçları tatmin gücüne açıkça vurgu yapılmaktadır.¹¹¹

Kur'an'da çeşitli hizmet alanlarına atıf yapıldığına şahit olmaktayız. Mesela, çalışma,¹¹² alışveriş yapma,¹¹³ mescitleri yapma ve onarma¹¹⁴ teşvik edilmektedir. Bir ayette Müminlerden toptan savaşa çıkmamaları, bir grubun geride kalarak İslam'ı derinlemesine öğrenmesi ve savaştan dönenlere İslâmî eğitim ve öğretim vermesi istenmektedir.¹¹⁵ Bu, Müslüman toplumun genelde eğitim-öğretim, özelde de din eğitimi ihtiyacına bir cevaptır. Yine, kötülüğün önlenerek, iyiliğin hakim kılınması toplumsal bir ihtiyaçtır. Çeşitli ayetlerde bunun gerçekleştirilmesine yönelik ifadeler yer almaktadır.¹¹⁶ Kur'an'da, adalet yapma, muhtaçlara ihsan etme, akrabalara yardımda bulunma emredilirken, yüz kızartıcı işler, fenalık ve haksızlık yasaklanmaktadır.¹¹⁷ Ayetlerde mal-mülk edinme ve özel mülkiyet insanın tabii bir hakkı olarak geçmektedir.¹¹⁸ Öte yandan, insanların arasını düzeltmek,¹¹⁹ toplumsal düzeni sağlamak,¹²⁰ gerektiğinde savaş¹²¹ veya barış yapmak¹²² da toplumsal birer ihtiyaçtır. Kur'an'da geçen bu hizmet alanlarının tamamı meşrudur; zira meşru ihtiyaç alanlarına tekabül etmektedir.

Topluma bu hizmetlerin sunulabilmesi için sosyal mekanizmaların, kurum ve kuruluşların, özellikle de idari ve hukuki mekanizmaların oluşturulması şarttır. Bütün bunlar güçlü bir devlet organizasyonunu gerekli kılmaktadır. Çünkü bunların tamamına yakını kamu hizmeti kapsamındadır; bireysel olarak gerçekleştirilmeleri kargaşaya ve çatışmaya yol açar. Kur'an'a göre, gerçek müminler, kendilerine güç, galibiyet, iktidar ve imkân

111 Mesela bkz. Nahl (16), 5; Mü'minûn (23), 20-22; Yâsîn (36), 71-73; Hadîd (57), 25. Menfaat hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kılıçbay, *İktisadın Prensipleri*, s. 86 vd.

112 Necm (53), 39-41.

113 Bakara (2), 198, 275, 282; Nisâ (4), 29; Cuma (62), 10-11.

114 Tevbe (9), 18.

115 Tevbe (9), 122.

116 Mesela bkz. Âl-i İmrân (3), 104, 114; Tevbe (9), 71.

117 Nahl (16), 90.

118 Bakara (2), 29, 155, 188, 261; Âl-i İmrân (3), 186; Nisâ (4), 2, 5-6, 24; Enfâl (8), 28; Hûd (11), 87.

119 Bakara (2), 224; Nisâ (4), 35, 128; Enfâl (8), 1.

120 Hucurât (49), 9-10.

121 Bakara (2), 190, 216, 244; Âl-i İmrân (3), 167; Hac (22), 39.

122 Bakara (2), 208; Nisâ (4), 90-91.

verildiğinde, bireysel olarak doğru yoldan ayrılmadıkları gibi, bu kamu hizmetlerini de layıkıyla yaparlar: O kişileri yeryüzünde güçlendirirsek, [yine] namazlarını kılarlar, zekâtlarını verirler, iyiliği emrederler, kötülüğü yasaklarlar.¹²³

Kamu hizmetlerini layıkıyla yapmayan kişiler ise Kur'an'da eleştirilmektedir: *İnsanlardan öylesi vardır ki, dünya hayatıyla ilgili sözü hoşuna gider, kalbinde olana Allah'ı şahit tutar. Oysa o, düşmanların en azılısıdır. Dönüp gittiğinde / görev üstlendiğinde, yeryüzünde bozgunculuk çıkarmak, ekini ve nesli telef etmek için uğraşır. Oysa Allah bozgunculuğu sevmez.*¹²⁴ Ayette temel kurgunun yapıldığı *tevellâ* kelimesinin anlamı, sadece dönüp gitme ile sınırlı kalmayıp, idari görev üstlenmeyi, yönetici olmayı, yönetmeyi, iş başına geçmeyi de kapsamaktadır. Dolayısıyla, ayette Ahnes b. Şürayk gibi münafık kişilerin, ellerine fırsat geçtiğinde, sırf düşmanlıklarından dolayı Müslümanların ekinlerini yakmaları ve hayvanlarını telef etmeleri kastedildiği gibi, zalim yöneticilerin haksız yere adam öldürmeleri, insanları imha etmeleri veya zulüm yapmaları da kastedilmektedir.¹²⁵ Ayrıca ayet, herhangi bir görev verilecek veya iş başına geçirilecek insanların söylediklerine bakılmayıp, hallerinin tetkik edilmesi gerektiğini de içermektedir.¹²⁶

Bu ayetteki *ifsâdın*, yol kesme, kan dökme ve terör gibi toplumu bozan bütün fitne ve fesat çeşitlerini, *harsın* her türlü zirai ürünü, *neslin* ruh sahibi canlıların zürriyetlerini kapsadığını¹²⁷ dikkate alacak olursak, kamu hizmetlerinin düzgün yürütülmemesinin, toplum düzeninden yönetme biçimine, hukuktan iktisadi alanın temel parametrelerine kadar hemen her şeyi mahvedeceğini söyleyebiliriz. Kur'an'ın, idari ve hukuki görevler başta olmak üzere emanetlerin ehil olanlara verilmesi ve bu emanetlerin gerektiği gibi yapılması yönündeki talebi¹²⁸ temel olarak bu gerekçeye dayanmaktadır.

123 Hac (22), 41. Ayette geçen "güçlendirirsek" (كَمَّلْنَا) fiili, güç, kuvvet, kudret, galibiyet, iktidar, imkân verirken gibi anlamlar taşımaktadır. Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XXIII, s. 42; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XVII, s. 244; Yazır, *Hak Dini*, V, s. 3410; M. Vehbî, *Büyük Kur'an Tefsiri*, IX, ss. 3550-51.

124 Bakara (2), 204-205.

125 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, s. 316; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, II, s. 144; Yazır, *Hak Dini*, II, ss. 732-33.

126 Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-fık, 1414/1993, I, s. 134; Yazır, *Hak Dini*, II, s. 733.

127 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, ss. 316-18; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, II, s. 144.

128 Nisâ (4), 58; Enfâl (8), 27; Mü'minûn (23), 8; Meâric (70), 32.

VI. Harcama ve Tüketme

İhtiyaç ve isteklerin zapturapt altına alınması, malların ve kazanç yollarının meşruiyetinin sağlanması, hizmet alanları için gerekli tedbirlerin alınması, namazın dışındaki farzlar gibi, tüketime hazırlık aşamalarını oluşturmaktadır. Tüketim faaliyetinin gerçeklik kazandığı asıl aşama, harcama ve tüketme aşamasıdır. Eğer bu aşama olmasaydı, ne kadar eşya, mal vs. olursa olsun insani tüketimden bahsedemeydik. Tüketime asıl kimliğini kazandıran şeyin bu aşama olduğunda şüphe yoktur. Çünkü bu aşamada “Niçin ve nasıl tüketeceğiz?” sorusuna verilecek cevaba göre tüketimin amacı ve niteliği ortaya çıkar. “Ne kadar tüketmeliyiz? Ne kadarı yeterli?” soruları, ihtiyaçları belirleme aşamasında genel olarak cevap bulsa da nihai olarak bu aşamada netleşir. Aynı şekilde, neyin ne kadar tüketileceğine ilişkin nihai kararlar da bu aşamada verilir. En önemlisi, uygulama aşaması olduğundan, tüketimle ilgili her şey bu aşamada nihai şeklini alır.

Harcama ve tüketmenin konusu, eşya, mallar ve hizmetlerdir. Kur’an terminolojisinde Allah, insanların yalnızca mal ve eşya olarak sahiplendiklerinin değil, fakat her şeyin mutlak yaratıcısıdır.¹²⁹ Yegâne yaratıcı olduğu içindir ki, kâinataki her şey gerçekte O’nun mülküdür: *Göklerde ve yerde ne varsa, Allah’ındır.*¹³⁰ Ancak bu kaynaklara O’nun değil, insanın ihtiyacı vardır. Gökleri, yeri ve içlerindeki türlü türlü nimetleri, insanın menfaat sağlaması için elverişli hale getirmesinin¹³¹ nedeni budur. O, yeryüzündekilerin hepsini insan için yaratandır;¹³² gökten yağmurunu yağdırıp, her türlü bitkiyi bitirendir.¹³³ Bu nimetlerde insan için sayısız faydalar bulunmaktadır.¹³⁴ Kur’an’daki mal, eşya ve kâinat algısını tebellür ettiren bu mantalite gereğince, her insanın bütün nimetlerden yararlanmaya doğuştan hakkı vardır. İnsana düşen bunu usulünce gerçekleştirmesidir.

129 En’âm (6), 101-102; Ra’d (13), 16; Nûr (24), 45; Furkân (25), 2.

130 Bakara (2), 116-117, 284; Âl-i İmrân (3), 109; Nisâ (4), 126, 131-132; Yûnus (10), 55-56, 68; Nahl (16), 52-53; Tâhâ (20), 6; Hac (22), 64-65; Lokmân (31), 25-26; Tegâbün (64), 1-3.

131 Ra’d (13), 2-4; Nahl (16), 12-14; Câsiye (45), 13.

132 Bakara (2), 29. Ayrıca bkz. Furkân (25), 59; Secde (32), 4.

133 Bakara (2), 22; En’âm (6), 99; İbrâhîm (14), 33; İbrâhîm (14), 32; Nahl (16), 10-11, 65-67; Neml (27), 60; Lokmân (31), 10.

134 En’âm (6), 142-145; Yûnus (10), 23; Nahl (16), 5-10, 66, 80-81; Hac (22), Mü’minûn (23), 17-22; Yâsîn (36), 71-73; Mü’min/Gâfir (40), 79-80; Zuhruf (43), 12-13; Hadîd (57), 25.

Çok sayıda ayette, insanların Allah'ın nimetlerinden nasıl yararlanmaları gerektiğiyle ilkeler yer alır.¹³⁵ Meşruluk, yani helal olan mal, eşya ve hizmetlerden yararlanmak, bunların en başta gelenidir. Araştırmamızın bundan önceki iki başlığı altında verdiğimiz bilgiler bununla ilgili olduğundan, burada tekrarı gereksiz buluyoruz. İkinci ilke temizliktir. Bu ilke, “*Ey insanlar, yeryüzündeki şeylerden helal ve temiz olarak yiye.*”¹³⁶ ayetine dayanır. “... [bu] şart, besin maddelerinin yeteri kadar temiz olmasını gerektirir. Onun için yasak maddelerin dışında kalan her şey, her zaman, içecek ve yiyecek olarak kullanılamaz. Onların temiz ve sağlığa yararlı olması şarttır. Peygamber'in “Temizlik imanın yarısıdır.” sözü, bu konuda da geçerlidir. Selman, Allah Rasülü'nün “Yemek için dua, yemekten önce ve sonra elleri yıkamaktır.” sözünü nakleder (Tirmizî, Mişkât, 20). Bundan başka, Peygamber, yiyecek ve içeceklerin açıkta bırakılarak israf edilmemesini, üstlerinin örtülmesi gerektiğini buyurmuştur.”¹³⁷

Üçüncü ilke, doğruluktur. Kur'an'da doğruluk emredilir,¹³⁸ doğrular övülür,¹³⁹ onların cennetle mükâfatlandırılacakları bildirilir,¹⁴⁰ insanlardan doğrularla birlikte olmaları istenir.¹⁴¹ Bunlar hayatın dini, siyasi, iktisadi vs. her alanının doğruluk prensibi üzerine bina edilmesini isteyen genel ifadelerdir. Harcama ve tüketmede doğruluk, özellikle hizmetlerin tüketimi açısından önem kazanır. Hizmeti veren kişi kadar hizmeti alan kişi de dürüst olmak zorundadır. Şuayb Peygamber'in mücadelesi, bu konuda insanlığa örnek mesabesindedir. Kur'an'da, onun, Medyen halkına peygamber olarak gönderildiği zaman şöyle dediği kayıtlıdır: *Ey halkım, (...) Artık ölçüyü ve tartıyı tam yapın; insanlara eşyalarını eksiltmeyin; düzeltildikten sonra yeryüzünde bozgunculuk çıkarmayın. Eğer müminlerseniz, bu sizin için daha iyidir.*¹⁴² *Dosdoğru ölçü ile ölçün.*¹⁴³ Doğruluğun diğer açılımı, fakirlerin durumlarının doğru olarak tespit edilmesi veya kişinin, gerektiğinde maddi durumunu doğru bir biçimde ortaya koymasındır. Şayet

135 A. Mannan İslam'ın yiyecek maddeleri konusundaki ilkelerinin beş maddede özetlenebileceği görüşündedir. Bunlar, doğruluk, temizlik, itidal, bağış ve erdemlilik (A. Mannan, *İslam Ekonomisi*, s. 127). Biz, insanoğlunun istifade ettiği bütün mal, eşya ve hizmetleri kapsayan daha genel bir tasnif yapmaya çalıştık.

136 Bakara (2), 168.

137 A. Mannan, *İslam Ekonomisi*, ss. 127-28.

138 Bakara (2), 94, 111; Âl-i İmrân (3), 93, 168; Hûd (11), 112.

139 Âl-i İmrân (3), 17; Nisâ (4), 69.

140 Mâide (5), 119.

141 Tevbe (9), 119.

142 A'râf (7), 85. Ayrıca bkz. Hûd (11), 84-85.

143 Şuarâ (26), 182.

bu yapılmazsa, yardımlar gerçek muhtaçlara ulaşmayabilir, hayırseverlerin iyilik yapma duyguları istismar edilebilir.

Dikkat çekmemiz gereken dördüncü ilke, itidaldir. Mutedil tüketim, ihtiyaçları makul düzeyde tutmaktır, gelir-gider dengesini gözetmektir, yapay ihtiyaç türetmemektir. Zira gelir-gider dengesinin tutturulamaması iktisadi buhranların sebeplerindendir.¹⁴⁴ Bununla birlikte, araştırma-geliştirme faaliyetleri, kalite, sağlamlık vb. durumlar için yapılan harcamalar israf kategorisine girmez. Ayetlerde bir yandan israf, diğer yandan da cimrilik yasaklanmak suretiyle, çift yönlü bir strateji izlenerek, tüketim hususunda orta yol dile getirilir: *Onlar [Allah'ın seçkin kulları] harcadıkları zaman ne israf ederler; ne de cimrilik ederler; [harcamaları] bu ikisi arasında dengeli olur.*¹⁴⁵ Bir ayette gıda maddeleri ismen zikredilir, oburluğun bir israf biçimi olduğu belirtilir: *Yiyin, için, fakat israf etmeyin; zira Allah israf edenleri sevmez.*¹⁴⁶ Başka bir ayette ise, muhtaçlara yardım ederken olsa bile saçıp savuranların şeytanların kardeşleri olduğu ifade edilir.¹⁴⁷

Bu ayetlerde zengin-fakir, yöneten-yönetilen, büyük-küçük vb. toplum katmanları arasında herhangi bir ayırımın yapılmayarak, her müslümana, lüks ve israftan uzak, kanaatkâr, tutumlu, iktisatlı ve mütevazi bir yaşam tarzı önerilmektedir. Çünkü iktisadi mekanizmalar büyük oranda tüketime ayarlı olarak işler. Tüketimin itidalden uzaklaşması, üretim, mübadele, büyüme gibi diğer iktisat alanlarının da itidalden uzaklaşmasını beraberinde getirir. Ekonomik hayat için israf ne kadar zararlı ise, cimrilik de en az o kadar zararlıdır. İslam'da israfla cimrilik arasındaki dengeyi sağlamaktan, bireyler kadar toplumlar, kurum ve kuruluşlar da sorumludur.

İnfak tüketimle ilgili ele almamız gereken ilkelerin beşincisidir. İnfak malın elden çıkarılması, ihtiyaç için harcanmasıdır.¹⁴⁸ İslam'a göre, farz, vacip, mendup türleri vardır. Evvela, zekât ve sair sadakalara, sılalara, ianelere, vakfa ve aile nafakası gibi bütün mali ibadet ve iyilik çeşitlerine şamildir. İkinci olarak, ilim öğretimi vb. maneviyat değerlerini kazandırmaya da şamildir.¹⁴⁹ Yani, infak olgusu hem mallarla, hem de hizmetlerle

144 Ülgener, *Darlık Buhranları*, s. 59, 104-05.

145 Furkân (25), 67.

146 A'râf (7), 31.

147 İsrâ (17), 23-27.

148 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 29; es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali Ebû'l-Hasen el-Huseynî el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1407/1987, s. 62; Yazır, *Hak Dini*, I, 192.

149 Yazır, *Hak Dini*, I, 192.

ilgilidir. “Kişi tasarruf ettiği malı istediği biçimde kullanamaz. İslam’ın bu kuralı, malın en yararlı biçimde kullanılması gereğini saptamaktadır. Bu da servetin ancak Allah yolunda, bir başka deyişle, Allah’ın çizdiği ölçüler içerisinde kullanılmasıyla gerçekleşebilir. Ancak bu şekilde, mal toplumun tüm toplam] yararına, daha mutlu, daha bayındır bir toplum için gerekli olanlar da kullanılma olanağı kazanır.”¹⁵⁰

İnfak etmemek ve cimrilik yapmak, aslında tabii ve makul bir yol değildir. Çünkü malı yaratan Allah olduğuna göre, zengin bir kişi zenginliğini evvela Allah’a borçlu demektir. Üstelik -buna bağlı olarak- rızkı veren de O’dur. O halde varlıklı kişinin bu rızkın bir kısmını infak etmesi, Allah’a ve verdiği nimetlerine karşı bir sorumluluktur: *Ey iman edenler; alışverişin, dostluğun ve kayırcılığın olmadığı gün gelmeden önce, size verdiğimiz rızıktan infak edin.*¹⁵¹ Ayrıca insanların mallarının gerçek sahipleri değil, yönetimi için vekil olmaları da infak etmenin diğer bir gerekçesidir: *Allah’a ve Peygamberine iman edin; sizi üzerinde vekil kıldıklarından infak edin. Sizden iman ve infak eden kimselere büyük bir mükâfat vardır.*¹⁵² Bu ayetler maddi durumu iyi olanları infaka teşvik etmektedir. Çünkü Allah’ın verdiği nimetleri muhtaçlarla paylaşmak, her şeyden önce onların dertleriyle ilgilenmektir, insanca yaşamalarına insani bir katkıdır, bu itibarla ahlâkî bir erdemlilik, gelir dağılımındaki dengesizliği Ayrıca Müslüman bir zengin malının bir kısmını infak etmesi, yoksullara, düşkünlere yardım elini uzatması ve zekâtını vermesi, dünyevi ve uhrevi kurtuluş vesilesidir.¹⁵³ İhtiyaç sahiplerine infakta bulunmak kişiye ahiret yurdunu kazandırır: *Mallarını gece-gündüz, gizli-açık infak edenlerin mükâfatı Rableri yanındadır; onlara korku yoktur ve üzülmeceklerdir.*¹⁵⁴ Buna karşılık, infak etmemek ise, kişinin hem kendisini, hem de toplumunu kendi eliyle tehlikeye atması demektir.¹⁵⁵ Zengin, işte bu ahlâkî, iktisadi ve içtimaî neticeleri düşünerek malının bir kısmını ihtiyaç sahipleri için infak etmelidir. Güzel ahlâk sahibi, kanaatkâr ve bilgili olmak ve sermayeyi büyütme gibi, infak da onun malını korumasının en iyi yollarından biridir.¹⁵⁶

150 A. Mannan, *İslam Ekonomisi*, s. 142.

151 Bakara (2), 254.

152 Hadîd (57), 7.

153 Bakara (2), 3-5.

154 Bakara (2), 274.

155 Bakara (2), 195.

156 Dimaşkî, *Kitâbü'l-işâra*, 85.

Tüketimin altıncı ilkesi, ihtiyat ve tasarruftur. Gerek gerçek kişi, gerekse devlet, kurum, kuruluş gibi tüzel (hükmî) kişi olsun, herkes gelirleri ile giderleri arasında bir denge kurmak zorundadırlar. Bu denklemde harcamaların gelirleri aşmaması, çok önemlidir; fakat daha önemlisi, gelirin bir kısmını harcamayarak tasarruf etmektir.¹⁵⁷ Bunun yegâne nedeni, ekonominin çarklarını sürekli döndürebilmek veya yatırım yapabilmek için birikime duyulan ihtiyaç değildir; gelecekte meydana gelebilecek tabii afet, ekonomik kriz vb. olağandışı durumlar da tasarrufu zorunlu kılmaktadır. İslam'ın önerdiği mutedil yaşam biçimi, tasarrufa imkân sağlaması, insanlar arasındaki yaşam standardı farkının bir uçuruma dönüşmesini önlemesi, büyüklenmeye ve büyüklenmenin yaşam biçimine dönüşmesine mani olması gibi çok yönlü iktisadi, ahlâkî ve toplumsal etkilere sahiptir.

Bir toplum için bunlar gerçekten önemli kazanımlar olmakla birlikte, mutedil yaşam biçiminin asıl faydası kriz ortamlarında görülmektedir. İsrafa ve prestij tüketimine alışkın olan birey ve toplumlar kriz zamanlarında bu alışkanlıklarını değiştiremezlerken, hatta bunların kısıtlanması yönünde kararlar alan siyasi otoriteye karşı çıkarılarken, tam aksine, kanaatkârlığa ve sabretmeye alışkın olan birey ve toplumlar kriz tedbirlerini kolaylıkla uygulamaya geçirirler. Kur'an'ın önerdiği, kanaatkâr, tutumlu ve israftan kaçınan yaşam biçiminin hikmetleri ve sonuçları bunlardır; Yûsuf Peygamber'in Mısır'ın devlet hazinesinden sorumlu olduğu yıllarda izlediği iktisat siyaseti, bu uygulamanın toplumsal ve siyasal bir örneği olarak sunulmaktadır.¹⁵⁸

İslam ekonomi düşüncesinde tüketimin yedinci ilkesi yararlılıktır. Buna zararsızlık ilkesi de diyebiliriz. İslam öğretisinde, yaratılmış olan her şeyin mutlak mülkiyeti Allah'ındır. Bu yüzden tüketimde O'nun mülküne, yani yarattığı şeylere, mallara, hayvanlara, diğer canlılara ve kâinata zarar vermemek esastır. Zengin olsun, yoksul olsun, her ferdin onları kullanmaya yaratılıştan hakkı vardır. Bunun için kullanımda başkalarına zarar vermek bir tür saldırıdır ve Kur'an her türlü saldırıyı yasaklamaktadır.¹⁵⁹ "Müslüman hukukçular zarar veya kötülüklerin yapıları arasındaki farkları açıklamış ve zararları sınıflandırmışlardır: tüm toplum için baş gösteren zararlar, niyetle yapılan zararlar, isteksiz yapılan zararlar, önemli

157 Kılıçbay, *İktisadın Prensipleri*, 24-25; M. Sabri Erdoğan, *İslâm Ekonomisinde Tasarruf ve Ekonomik gelişme*, İstanbul: İFAV Yay., t.y., 27.

158 Yûsuf (12), 43-57.

159 A. Mannan, *İslam Ekonomisi*, ss. 144-45.

ve önemsiz zararlar, kaçınılmaz zararlar, muhtemel zararlar vs.”¹⁶⁰ Ancak bu noktada, kesin ve durağan bir yarar-zarar sıralaması yapmanın son derece güç olduğunu dikkatten kaçırmamalıyız. Çünkü yararlılık veya zararsızlık öz olarak aynı kalırken, biçim yönünden toplumun ihtiyaçları değiştikçe değişmektedir. Toplumsal ihtiyaçlar da ortama ve şartlara göre değişiklik arz etmektedir.¹⁶¹ Ayrıca, yine yararlılık ilkesi gereğince, birey ve toplumlar, Allah'ın mülkünü ve nimetlerini diğer birey ve toplumlara, yeryüzüne ve tabiata zarar vermeden ve hatta onların yararlarına olarak kullanmak zorundadırlar.

Yine yararlılık ilkesi gereğince, tüketiciler, insanlığın, gezegenimizin ve bütün bir evrenin doğal sağlığını korumak ve gelecek nesillere sağlıklı bir nesil ve tabiat emanet etmek sorumluluğuyla karşı karşıyadırlar. Bilinmelidir ki, yerde ve gökte ve bunların arasında bulunan kaynaklarda sadece insanlar değil, bütün canlılar haklı bir paya sahiptirler.¹⁶² Akıl sahibi bir varlık olarak insan, hem bu kaynakların yaratıcısına ve mutlak hakimine, hem insanlığa, hem de diğer canlılara ve kâinata karşı sorumludur. Bu açıklama, tüketimin sekizinci ilkesi olarak sorumluluğu zikretmemizi gerektirmektedir. Fakat yaptığımız açıklamaların bu ilkenin aydınlatılması için yeterli olduğunu düşünüyoruz. Bu yüzden başka bir açıklama yapmayı gereksiz buluyoruz.

Kur'an temelli bir tüketme ve harcama anlayışının dokuzuncu ilkesi olarak ehliyet ve liyakati tespit edebiliriz. Kur'an'a göre, insanı emaneti gözetmekle sorumlu tutan Allah'tır.¹⁶³ İnsanlar emaneti ehil olanlara havale etmekle yükümlüdürler.¹⁶⁴ Müminler emanete riayet ederler,¹⁶⁵ ona ihanet etmezler.¹⁶⁶ Bunlar, hem hizmet üretenler, hem de onlara iş yaptırılanlar açısından oldukça önemli standartlardır. Referansta bulunduğumuz ayetler, *işe ehil olma*, *işi ehline yaptırma*, *ehil olanı iş başına getirme* şeklinde özetleyebileceğimiz bu standartlarla hizmet tüketimini nizamlamayı hedeflemektedir.

Tüketime ilişkin olarak buraya kadar verdiğimiz bilgiler normal şartlar için geçerlidir. Kur'an'da olağandışı durumlarla karşılaştıklarında ne

160 A. Mannan, *İslam Ekonomisi*, s. 146-47.

161 A. Mannan, *İslam Ekonomisi*, s. 143.

162 Muhammed A. Mannan, *İslâm Ekonomisinin Önemi Konusunda İnanılması Gereken 7 Sebep*, çev. A. Zengin, İstanbul: Fikir Yay., 1984, s. 21.

163 Ahzâb (33), 72.

164 Nisâ (4), 58.

165 Mü'minûn (23), 8; Meâric (70), 32.

166 Enfâl (8), 27.

yapmaları gerektiği hususunda insanlara yol gösterilmiştir ki, biz buna mevcudiyetini koruma ilkesi diyeceğiz: *Kim mecbur kalır da [imanını] bozmadan ve [gerekli miktarı] aşmadan [bu gayrimeşru hayvan ve etlerden yerse], ona günah yoktur. Kuşkusuz ki, Allah çok bağışlayıcı, çok merhametlidir.*¹⁶⁷ Bu ayetteki zaruret durumu genel olup, düşmanın eline düşüp Allah'a isyana zorlanmış olmaktan, aç kalmaya kadar geniş bir anlam yelpazesine sahiptir.¹⁶⁸ Diğer bir ayette ise, zarurete örnek olarak şiddetli açlık gösterilmektedir: *Kim şiddetli bir açlık sebebiyle mecbur kalır da günaha meyletmeden [bunlardan yerse], [bilsin ki,] Allah çok bağışlayıcı ve çok merhametlidir.*¹⁶⁹ Bu ayetlerde belirtilenler, mecbur kalınan durumlarda yapılmasına müsaade edilenler hususunda yalnızca birer örnek mesabesinde. Haram bir şeyi yapmak zorunda kalma sadece açlıkla sınırlı olmadığı gibi, çözümler de sadece yiyeceklerle sınırlı değildir.¹⁷⁰

Son olarak, iyi amaçlı olma ilkesine de değinmek istiyoruz. İslam inancına göre, mallar ve evlatlar insana imtihan amacıyla verilir. Onun görevi, bu imtihanda başarılı olarak, Allah katındaki büyük mükâfata ulaşmaktır.¹⁷¹ Bu yüzden İslam'da tüketimin ve harcamanın amacı, sadece mal ve nimetleri kullanmak, hizmetlerden yararlanmak değil, bunları dünya ve ahiret mutluluğu için araç olarak kullanmaktır: *Allah'ın sana verdiklerinde ahiret yurdunu ara, dünyadan da nasibini unutma. Allah'ın sana iyilik ettiği gibi, sen de [insanlara] iyilik et.*¹⁷² İçinde yaşadığı toplumdan başlayarak insanlığın saadetine katkı yapmayı hedefleyen kişi, servetini kötü amaçlarla kullanmaz, meşruiyetten ayrılmaz. Ahiret saadetine kazanmak isteyen mümin iktisadi faaliyetlerini ibadetlerini aksatmadan sürdürür: *Öyle erler vardır ki, onları Allah'ı anmaktan, namazı kılmaktan ve zekâtı vermekten ne bir ticaret, ne de bir alışveriş alıkoyabilir.*¹⁷³ Esas

167 Bakara (2), 173. Ayrıca bkz. En'âm (6), 145; Nahl (16), 115. Ayetin orijinalinde hâl olarak yer alan “غیر باغ” ifadesine *imanını bozmadan* anlamı vermemizin nedeni, “بغی” kelimesinin Arap dilinde, “kötülük (*fesâd*) işleme, zulüm, adaletten ayrılma” anlamlarında kullanılmasıdır. Râzî tefsirinde “غیر باغ” ifadesini açıklarken, bu lügavî anlamlara atıfta bulunduktan sonra, haram kılınan yiyecekleri helal sayma anlamına vurgu yapmıştır (Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, V, ss. 13-14). Biz çevirimizde bu açıklamaları esas aldık. Ayrıca çevirimizle, ağır baskı gören bir Müslümanın kalbi imanla dolu olduğu halde, yani kalbini bozmadan zahirî İslam'ı inkar eden ifadeler kullanmasına izin veren ayet (Nahl (16), 106) arasında da mantıksal ve metodik bir paralellik kurmaya çalıştık.

168 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, s. 86.

169 Mâide (5), 3. Mealdeki tercihimiz için bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, ss. 84-87.

170 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, V, ss. 13-14.

171 Enfâl (8), 28.

172 Kasas (28), 77.

173 Nûr (24), 37.

olan, verdiği nimetlere karşılık Allah'a şükretmektir.¹⁷⁴ Verdiği nimetleri O'nun yolunda harcamak, yardımı fakirleri incitmeden yapmak, yardım yaparken güzel sözlerle ve iltifatlarla onların gönlünü almak, başa kakmamak, gösteriş amacıyla değil, O'nun hoşnutluğunu kazanma amacıyla infak etmek, bu şükürün bir parçasıdır.¹⁷⁵ Daha da artırabileceğimiz bu meziyetler, dini olduğu kadar doğru ve sorumlu yaşam felsefesinin de bir gereğidir. Zira fakirlerin fakirliğine, yetimlerin yetimliğine, aç kalanların açlığına, tabiatın dengesinin bozulmasına, çevrenin yok oluşuna vs. duyarlılık doğurmayan bir hayat felsefesi anlamlı değildir.

VII. Sonuç

Tüketim, insanın hayatına, iktisadi faaliyetlerine, iktisat politikalarına ve projelerine yön veren kavramların başında yer almaktadır. Tüketim kavramı Kur'an'da hem infak kavramının bir açılımı, hem de bir olgu olarak mevcuttur. Meşruiyet ise, bir şeyin kabul edilebilir veya edilemez olmasının en önde gelen ölçütüdür, hakkaniyeti sağlamanın ve haksızlığı önlemenin yegâne yoludur, barış içerisinde birlikte yaşamının vazgeçilmezidir. Kur'an'ın hemen her suresinde amaç edinilen meşruiyet, diğer bütün ilkelerin kendisine bağlandığı temel bir ilke olup, insanın hayatını sistemleştirme, kararlarını, hükümlerini ve uygulamalarını haklılaştırma gibi işlevler görür.

İslam'da tüketimin meşruiyeti, önce ihtiyaç ve isteklerle başlar. Kur'an, kötü, çirkin ve tiksinti verici şeylerin yenilip içilmesini yasaklar, mütevazı ve kanaatkâr yaşamayı tavsiye eder. Böylece, insanda meşru olana ihtiyaç hissetme duygunu harekete geçirir; ihtiyaçları ve bunları giderme yollarını meşru bir çerçeve içerisine çeker; meşru olmayan şeyleri ihtiyaç kategorisinden çıkarır ve ihtiyaç duymayı önler. İhtiyaç ve istekler meşru bir zemine çekilince, bunun bir sonucu olarak, onları tatmin etmek amacıyla kullanılacak mal, eşya ve hizmetler de meşru olacaktır. Kur'an'a dayalı bir tüketim anlayışında, ismi naslarda haram mallar arasında geçen, nitelikleri itibariyle tiksinti verici, kötü, pis olan, elde edilmiş yolları bakımından batıl sınıfında yer alan, hakkaniyetle bağdaşmayan, İslam'a göre helal ölçüleri içerisinde hazırlanmayan hiçbir tüketim maddesi meşru sayılmaz. Aynı şekilde, insana, topluma veya çevreye küçümsenmeyecek zararlar veren herhangi bir hizmet alanı da meşru sayılmaz.

174 Nahl (16), 114.

175 Bakara (2), 261-265.

Tüketimin meşru sayılabilmesi için bizzat harcama ve tüketme fiillerine ilişkin süreçlerin de meşru olması gerekir. Bu amaca yönelik olarak Kur'an'dan bazı ilkeler elde etmek mümkündür: Helal olma, temizlik, doğruluk, itidal, infak etme ve cömertlik, ihtiyat ve tasarruf, yararlılık veya zararsızlık, sorumluluk, ehliyet ve liyakat, mevcudiyetini koruma ve son olarak da iyi amaçlı olma bu ilkeler arasında yer almaktadır. Bunların hepsinin ortak paydasına vurgu yaparak, Kur'an'ın insanoğluna teklif ettiği tüketimi betimleyecek olursak, rahatlıkla *meşru tüketim* tabirini kullanabiliriz.

Önemli bir bulgu olarak, Kur'an'da ihtiyaç, mal, nimet, israf, infak gibi tabirlerin meşruiyet açısından herhangi bir sınırla sınırlandırılmayıp, mutlak olarak kullanıldığıнын altını çizmek istiyoruz. Bu kullanım, neyin ne kadar kullanılması ve tüketilmesi gerektiğini, tüketimin hangi miktarı aştığında israf olacağını veya hangi miktarın altında kaldığında pintiliğe dönüşeceğini, aynı şekilde infakın miktarının ne olması lazım geldiğini, insanların imkânlarıyla ve içinde buldukları şartlarla ilgili hale getirmektedir. Dolayısıyla, bu konularda nassa dayalı, kesin ve durgun bir meşruiyetten söz etmek oldukça zordur. İslam alimleri bu hususta naslarda yer alan örnekleri, genel ilke ve nitelikleri esas alarak, naslarda ismi geçmeyen durumlar hakkında yorum yapmaktadırlar.

Din Psikolojisi Açısından İnsanda Yaratıcı Düşünce

Hasan ARSLAN*

Abstract

Creative thinking with regard to religion psychology. *Creative thinking is the process of developing new sentiments and ideas. The term 'creating' and its connotations are comfortably used in daily life. However, it is argued in this paper that the negative sense imputed to the terms of 'creating' and 'creative' as a way of expressing religious sensitiveness prevent people from attempting to create new and original things and to ameliorate the current ones. Although creative thinking requires a certain level of intelligence, a high level of intelligence does not always mean a high level of creativity. Creative thinking, which potentially exists in every healthy individual to a certain extent, is not a psychological disorder, nor is it unique to a privileged class. Put it differently, creative thinking should be seen as the common asset of all individuals in the society, not as the characteristic peculiar to a privileged class.*

Key Words: *Creativity, Newness, Creative Thinking, Individual, Religion.*

Giriş

İnsan için yaratıcılık, alışılmışların üzerine çıkmak, daha ötelere sıçramak, bilinenlerin sınırlarını parçalayarak bilinmeyene doğru bir adım atmak ve yeni düşünce ufukları açmaktır. Yaratıcılık var olan düşünceler arasında yeni ve orijinal bir ilişki kurmak ve gelenekçiliğe tutsak olmadan yeni bir yapı oluşturmaktır (Rıza, 2004: 43; Davies, 2007: 10).

Yaratıcı düşünce, gözlemler, bilgiler, deneyimler veya düşüncelerden yeni fikir ve anlayışlar üretecek şekilde zihinsel fonksiyonların harekete geçirilmesidir (Spock, 2000: 5). Yaratıcı düşünce her yönüyle yeni düşünce ve fikirler geliştirme sürecidir. Burada zihinsel oluşum ve olguların

* **Dr.**, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi

değiştirilmesi ve geliştirilmesi söz konusudur (Dorothy-Walter, 2005: 17; May, 1976: 37). Yaratıcı düşünce sürecinde uzmanlaşmaya gidilerek bilimsel, estetik, sosyal ve teknik değeri olan yeni fikir, sezgi ve buluşların ortaya çıkması sağlanır. Kısaca yaratıcı düşünce ile eşsiz ürünler üretilir (İsaksen, 1993: 17; Baden, 1994: 200; akt.: Arıkan, 2004: 107).

Yaratıcı düşünce ile arzu edilen yeni bir hayale ulaşabilmek için gerekli parçalar birbirlerine bağlanmaya çalışılır (Arat, 2006: 65). Bunlar yapılırken bir takım zihni, hissi ve maddi kalıplar kırılır. Burada hedefi yeniliği ortaya çıkarmak olan, bilinenlerden bilinmeyenlere doğru bilinçli ve coşkulu bir yolculuk söz konusudur. Ortaya çıkan bu yenilikte kapalılık ve durgunluğa yer yoktur (Rıza, 2004: 238). Her yaratıcı faaliyet özgür ve özgün bir faaliyet olup tekerrürün zıddıdır (İkbal, 1984: 76).

Yaratıcı düşüncenin doğasında sorun çözme arzu, heyecan ve coşkusu vardır. Böyle olunca yaratıcı düşüncede zinde bir bilinç, yoğun bir farkındalık ve işleyen zihinsel bir kapasite söz konusudur (May, 1998: 67). Yaratıcı düşüncede, zihinsel yeteneklere işlerlik kazandırma, muhtemel çözüm yollarını araştırma, yeni çözüm yollarını bulup öngörme arzu, heyecan ve coşkusu vardır (Arık, 1990: 6).

Hz. Muhammed'in hayatını göz önünde bulundurduğumuzda, onun şahsiyet özelliklerinden biri olarak görebileceğimiz 'yaratıcı düşünce', sonuçları itibariyle, bir Müslüman'ın genelde tüm hayatını, özelde dinî hayatını da önemli ölçüde etkilemektedir diyebiliriz.

Bilindiği gibi hem uzunca bir zamandan beri, hem de çağımızda birey ve toplum için gerekli olan birçok konuda dışa bağımlılık sürmektedir. Hz. Muhammed'in "Alan el değil, veren el olunuz" manasına gelebilecek "Veren el alan elden üstündür" sözü, Müslümanlarca yerine getirilmesi gereken, ancak epey zamandır yerine getirilmeyen bir peygamber buyruğu olarak karşımızda durmaktadır.

Müslümanların içinde bulunduğu, pek de iç açıcı olmayan tablonun anlaşılabilmesi ve bu tablonun iyileştirilebilmesi, dinî düşünce ve şuur meselesi olarak değerlendirilebilir. Bir Müslüman için dinin etki boyutunun tüm hayatı kapsaması gerektiği göz önünde bulundurulduğunda, dinî düşünce ve şuurla yaratıcı düşünce ve uygulamalar arasında psikolojik bir ilişkinin var olduğunu düşünmek mümkündür. Dolayısıyla biz de bu makalemizde, yaratıcı düşünce ve uygulamaları daha çok din psikolojisi açısından değerlendirmeyi düşünüyoruz. Bu kısa girişten sonra artık asıl konumuza geçebiliriz.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1 Dinî Düşünce ve Yaratıcılık Problemi

Bize göre yaratıcılık konusunu çeşitli açılardan irdelemek mümkündür. İslâmi anlamda yaratıcılıkla ilgili ilk işaretleri kolayca Kur'an da bulabiliriz. Bilindiği gibi Kur'an Allah'ın insanlara gönderdiği ilâhi bir kelâmdır. Kur'an lafzının o dönemde en güzel şiirlerin aniden önüne geçmesi ve onu dinleyenleri müthiş derecede etkilemesi en büyük yaratıcı olan Allah'ın yaratıcılığının Kur'an üzerindeki bir yansıması olarak belirtilebilir. İnanç itibarıyla Kur'an geçmiş peygamberlerin inanç esaslarını kabul etmekle beraber, ifade tarzı fevkalade orijinal ve bütün kutsal metinlerin üzerine çıkan bir yeniliğe sahiptir.

Yaratma kavramı öncelikle Allah'a ait bir sıfat olup en *büyük yaratıcı da muhakkak ki Allah'tır*. Yaratma kavramında yoktan var etme, yenilik, orijinallik, üretme, üstün takdir ve meydana getirme anlamları vardır. Kur'an da genel manada *yaratma* için 'HLK' ve hususileştiren yapılarda farklı sözcükler de kullanılmıştır (ibda, icat, bede'e, enşe'e, ce'ale, savara, zera'e, kun...). Haleka kökü Kur'ân-ı Kerimde hem fiil olarak hem de isim olarak 250'den fazla yerde geçmektedir.

'Halk' kelimesinin asıl manası takdir etmek demektir. Ancak herhangi bir şeye bağlı olmadan bir şeyi 'ibda' etmek manasına kullanılır. 'Hamd olsun o Allah'a ki gökleri ve yeri yarattı, karanlıkları ve aydınlığı var etti...' (yoktan var etti 'ibda' manasına kullanılmıştır). 'Halk' bir şeyden bir şey yapmak icat etmek manasına da gelmektedir "insanı nutfeden yarattı..." (Nahl, 16/4), "Cini de halis ateşten yarattı" (Rahman, 55/15, 'Halk' önce geçmiş bir örneğe dayanmadan bir şeyi icat etmek).

'Halk' bir şeyi güzelce ölçüp, biçip *takdir* etmek, yoktan var etmek manasına *ibda* ve var olan bir şeyden başka yeni bir şey yapmak anlamında *icat* manalarında kullanılmıştır (Ulutürk, 1995: 15)

"Genel ve ilk yaratış için *bede'e* yani bir şeyi başkası üzerine takdim / öne geçirme anlamında kullanılmıştır. *yebdi'u, el-halk, fatara*; tekrar yaratma için *yu'ıdu*; yoktan hiçbir şeye dayanmadan yaratan için *bedi'*, yaratışın çeşitli safhalarını ifade için *enşe'e* (neşe'e, 'nş' kökünden gelir. Doğmak, zuhur edip meydana gelmek, inşa etmek bir şeyi ihdas etmek, yetiştirmek ve büyütme gibi anlamlara gelmektedir. Mü'minun, 23/31; En'am, 6/141...), *zera'e* (Allah mahlûkatı zer' etti/yarattı demek, onları savurur gibi saçtı-yaydı ve çoğalttı manasına gelmektedir), *ce'ale, savara, sevvâ fiilleri* ve "*kun*" emri, hususiyile canlıları ve onların azalarını düz-

gün, dengeli ve ahenkli olarak yaratma için *bera'e* lafızları kullanılmıştır. Bunlar yaratmayı doğrudan doğruya ifade eden kavramlardır. Aslında yaratma manasında olmadığı halde, Allah'a isnat yoluyla yaratma kavramı kazanan “*ilka, i'tâ, inbat, ihrac, inzal*” gibi lafızlar da vardır” (Ulutürk, 1995: 14-46). Allah insanlara ruhundan üflediği zaman, ‘yaratıcılık’

‘Yaratma’ sözcüğünün benzerleri, ‘Allah’ın yoktan var etmesi’ anlamının dışında, günlük hayatta kullanılmakta ve inanç yönünden herhangi bir sakıncaya yol açmamaktadır. Ancak ‘yaratmanın’ sadece Allah’a atfedildiği algısıyla, ‘yaratma’ ve ‘yaratıcılık’ kavramlarının, kullar için kullanımını bazılarınca sakıncalı bulunmaktadır. Kavramın bu şekilde algılanması nedeniyle insanların yeni herhangi bir şey yapmaları, mevcut olanı iyileştirme çaba ve gayretleri büyük oranda budanıyor ve engelleniyor diyebiliriz. Eğer bireye atfedilen yaratıcılıkta Allah’a rakip bir tavrın olmadığı anlaşılır ve algılanırsa, insanın yaratıcılık ve üretkenliğinin önü daha kolay ve daha fazla açılabilir. Bu bağlamda *yaratma* kavramını (kullar için) sakıncalı bulanlara, Akif’in aşağıdaki mısralarını hatırlatmak isteriz.

“Âlemde ziya kalmasa, *halk* etmelisin *halk!*

Ey elleri böğründe yatan, şaşkın adam, kalk!” (Ersoy, 2006: 195).

1.2. Yaratıcılık Gerekli midir?

Yaratıcı düşünce ve uygulamalar ya koşulları değiştirmek ya da değişen koşullara uygun çözümler bulmak açısından önemli ve gereklidir (Spock, 2000: 97). Zira bir toplumun kaderi ve geleceği, o toplumdaki insanların yaratıcılık düzeyine bağlıdır (Moreno, akt; Sungur, 1992: 254). Dolayısıyla toplumların ilerleyebilmeleri ve varlıklarını sürdürebilmeleri için yaratıcı düşünce ve uygulamaların geliştirilmesi ve desteklenmesi gerekmektedir.

Başta eğitim, sağlık, güvenlik, iletişim, ziraat, inşaat, sanayi ve teknoloji, iş hayatı ve günlük hayatın her sahasında birey ve toplum için yaratıcılık gereklidir ve geliştirilmelidir (Rıza, 2004: 58; Davies, 2007: 33). Aksi takdirde gerileme baş gösterir. Nitekim geçmişte Atina bilimden ayrılıp mistik uyarlamalara saparak batmaya başlamıştır. Roma İmparatorluğu da varlığını çok uzun sürdüremedi (426 yıl). Hızla yükselişi izleyen hızlı düşüşün nedeni Romalıların teknik bilimleri küçümsemeleriydi. Zamanla onlar teknik keşifleri ‘*ithal etmek*’ zorunda kaldılar. Böylece dünyanın öteki ülkeleri ilerlerken Roma yerinde saydı ve battı (Bilim-Tek, 1991: 82).

Amerika'nın keşfini takip eden yıllarda Avrupa'daki gelişmeler, Osmanlı'yı olumsuz etkilemişti (Sevinç, 1985: 265). O dönem ve sonrasında Osmanlı zihniyet yapısında, dünyadaki bu gelişmeleri ve değişiklikleri dengeleyecek yeterince *yaratıcı* düşünce ve uygulamaları göremiyoruz. Örneğin matbaanın hemen alınarak geliştirilmesi gerekirken, geciktirilmesi ve daha sonra da dinî kitapların basımına izin verilmemesi, aslında yenilikçi ve yaratıcı düşünceyle ilgili dinî tutumları yansıtmaktadır diyebiliriz.

“...(Allah) pisliği, azabı ve rezilliği, akıllarını kullanmayanlara verir” (Yunus, 10/100) ayetiyle aklını kullanmayanların sıkıntılara maruz kalacaklarını vurgular. Diğer yandan Hz. Muhammed'in “İki günü birbirine denk olan ziyadadır.” H.Ş' de Müslümanların yaratıcı ve yenilikçi olmalarını gerektirmektedir.

Günümüzde birey ve toplum düzeyinde mücadeleyi kazanmanın yolu *yaratıcı* olmaktan geçmektedir. Yani başkaları tarafından sömürülmemek, hür ve bağımsız olmak, kalkınmak ve gelişmek birey ve toplumun *yaratıcılığına* bağlıdır (Rıza, 2004: 172). Yaratıcı düşünceye sahip olanların varoluş bunalımlarından korunmaları, yaşamın daha anlamlı ve renkli geçmesi, hayata tutunmalarının daha güçlü olması (Geçtan, 1999: 127) ve ekonomik imkânlarının yaratıcı olmayanlara göre daha yüksek olması *yaratıcılığın* önem ve gereğini ortaya koymaktadır diyebiliriz.

Yaratıcılık birey ve toplum için psikolojik ve sosyolojik açıdan çok önemlidir, çünkü içindeki yaratıcılık özellikleri azalan veya kuruyanlar ateşli kitle hareketlerine ilgi duymakta ve toplumları yönlendirebilmektedirler (Hoffer, 1995: 66).

1.3. Yaratıcılığın Doğası ve Psikolojik Açıdan Yaratıcı Süreç

Yaratıcılık bir süreçtir ve belli bir amaca yöneliktir. Yeni ve değişik bir nesnenin ortaya çıkması bu sürecin sonunda gerçekleşir (Dorothy-Walter, 2005: 19; Binbaşoğlu, 1982: 338). Yaratıcı süreçte insanların genel özellikleri çok çalışmaya eğilimli olmak, uzun süre çalışabilmek ve genel bir motivasyona sahip olmak şeklindedir (Sungur, 1992: 78). Yaratıcı insanlar belli bir alanda uzmanlaşma arzu ve isteği ile dolu olan ve buna kendilerini adayacak kişilerdir. Bu süreçte, “*Yaratıcı zekânızı kullanabilmeniz için, bir şeyler meydana getirebileceğinize inanmalısınız*” (Davies, 2007: 87).

Yaratıcı düşünce için, muhakkak belli bir zekâ düzeyi gerekir. Ancak yüksek düzeyde zekâ, yüksek düzeyde bir yaratıcı düşünceyi garanti etmez. Yaratıcılıkla zeka arasında çok yüksek bir korelasyon (ilişki) olmadığı, daha zeki olan bir kişinin daha yaratıcı bir kişi anlamına gelmediği belirlenmiştir (Diessner, 1984; Hargraves, 1977; Mc. Kinnon, 1962, akt: Sungur, 1992: 77)

Yaratıcı süreçte düşünmeyi sınırlandırdığı ve yeni çözümleri engellediği için geçici olarak mantıksal ve rasyonel düşünmenin kaldırılması gerekebilir. Bilinçaltı yaratıcı düşüncenin esasını oluşturduğu için bilinçaltı bilgilerin toplanması, birleştirilmesi, karşılaştırılması ve yeniden taşınmasında görev yapar. Özgürlük bilinç öncesi düşünce ve anlam yoğunlaşmasında önemlidir. Korku, suçluluk ve benzeri nörotik kişilik yapıları yaratıcı üretimi sınırlandırır (Sungur, 1992: 48). Kaygıya karşı kullanılan olgun savunma mekanizmalarının başında yüceltme (sublimation) yer alır. Böylece ilkel nitelikteki eğilim ve istekler, toplumsal amaçlara dönüştürülür ve yaratıcılığa yöneltilir. Normal ruh sağlığına sahip olanların çocukluk ve gençlik çağlarındaki (gelişme ve çatışmalara uzanan belli düzeyde kaygı, tedirginlik ve aşağılık) duyguları yaratıcılığa dönüşebilir (Köknel, 1982: 225; Adler, 1983: 76). Yeni fikir ve önerilere açık olmak, bu fikirlerin daha uygulanabilir olanlarının doğmasına yardım eder. Yaratıcı düşüncenin ortaya çıkabilmesi için herkesin birbirini teşvik etmesi, cesaretlendirmesi asla alay etmemesi gerekmektedir (Önen ve Tüzün, 2005: 99). Bir Müslüman'ın dinî tutum ve davranışlarında en birinci bilgi kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de Allah, alay etmeyi yasaklamıştır (Hucurat 49/11).

Bazen sorun yaratmamak adına 'suya sabuna dokunmayarak' alternatif üretmekten ve bu alternatifleri değerlendirmekten kaçınılırsa, yaratıcılık büyük oranda zarar görebilir (Dorothy, Walter, 2005: 81). Gelecekte yaratıcı olacak çocuklar için eve farklı gazete ve dergilerin girmesi, evde bir kitaplığın olması ve hobiler için bazı objelerin bulundurulması gerekir. Kısaca ev ve çevresinde kültürel, entelektüel ve mekanik uyarıcılardan oluşan materyaller bulundurulmalıdır. Çok çeşitli konularda okuma imkânı bulabilen, erken yaşlarda çok sayıda hobileri olan çocukların yaratıcı özellikleri daha çok gelişebilir (Sungur, 1992: 163). Dünyada kendini gerçekleştirebilenlerin sayısı az miktarda olup en önemli özelliklerinden biri yaratıcı olmaktır (Schultz ve Schultz, 2002: 607; Yanbastı, 1996: 224). Dolayısıyla bireyin kendini gerçekleştirme süreci sonunda ortaya çıkan yaratıcılık için, özgür ve hür düşünce gerekli ve önemlidir (Buscaglia, 1985: 67; Wilcox, 2001: 106).

Yaratıcı süreç bazen çok uzundur, sabır ve tahammül gerektirir. Örneğin, Copernicus'un gezegenlere ait araştırması 40 yıl sürmüştür. Galileo, elli yıl veri toplamış yetmiş yaşında (1639) iken İki Yeni Bilimle İlgili Diyaloglar adlı eserini tamamlayabilmişti. John Lock Essay adlı eserini 30, William James Psikolojinin İlkeleri adlı eserini 12 yılda yani tam 144 ayda bitirebilmişti (Kaptan, 1989: 55). Yaratıcı süreç çok farklı gerçekleri içerebilir. *Herschel*, kırk yaşına kadar müzikle uğraştı. Daha sonra astronomiye ilgi duydu ve büyük bir teleskop inşa ederek *Uranus* gezegenini keşfetti. Paratöneri icat eden *Benjamin Franklin* (1706-90) emekli bir gazeteci idi. Edison mühendis değildi. Genetik üzerine çalışmaları olan *Mendel* bir papazdı. *Galileo*, Pisa üniversitesinde tıp okudu. İlgi onu matematik ve tabii ilimlere yöneltti.¹ *Newton*, o kadar fakir düşmüştü ki 'Royal Society'den haftalık bir şilin yardım istemek zorunda kalmıştı. *Charles Goodyear* lastikle ilgili bulgularına rağmen büyük miktarda borçla ölmüştü (Kaptan, 1989: 55).

Bireyin yaratıcılığını gerçekleştirebilmesi için orijinal fikir, ürün veya hizmet üretebilmesi gerekir, bu açıdan orijinallik yaratıcılığın önemli bir unsurudur (Runco, 1993: 54; akt.: Arıkan, 2004: 108). Ezbercilik yaratıcılığı öldürür. Yaratıcılık sezgi ile başlar, akılla koordine edilir, sezgisiz akıl bir şey üretemez (Titiz, 2007; Nef, 1970: 109; Hökelekli, 2009: 160). Yaratıcı düşünce ile hayal gücü arasında bir ilişki vardır ve insan hayal ettiği geleceğini yaratmaya çalışır (Adler, 1977: 50). İnsan iç dünyasından kopunca, oradaki enerjiden yararlanıp yaratıcı olamaz ve yaşamını çevrenin beklentilerini gerçekleştirmeye adar (Cüceloğlu, 2001: 84)

Yaratıcı, üretken bireyler mutluluk ya da haz anlamında coşku hissedebilirler. Bu coşku kaygı, korku, memnuniyet ya da tatmin değildir (bu sonra gelir). Yaratıcılık dalginken, rüyalarda ya da bilinçdışı düzeylerde meydana çıkabilir. Örneğin, özel bir kimyasal formülü uzun zamandan beri araştıran bir profesör bir gece rüyasında formülü görmüş. Uyanmış karanlıkta eline geçen bir beze formülü heyecanla yazmış. Ancak ertesi sabah bezin üzerindeki yazısını okuyamamış. Daha sonra her akşam aynı rüyayı tekrar görmek umuduyla yatmaya başlamış. Birkaç akşam sonra ümidi gerçekleşmiş ve formülü kaydedebilmiş. O, bu formül sayesinde Nobel kazanmış (May, 1998: 67).

1 Galileo, bir tıp doktoru olarak alacağı paranın otuzda biri gelirle matematik profesörlüğünü tercih etti.

1.4. İnsanın Yaratıcılık İmkânı Ve Sınırları

William James ortalama bir insan beyin kapasitesinin ancak %10, Otto ise önce % 6'sını daha sonra % 4'ünü kullandığını açıklamışlardır (Arkof, 2003: 141; Spock, 2000: 7). Yani insan beyin kapasitesinin çok az bir kısmını kullanmaktadır. Bu tespitten hareketle insanın yenilik ve yaratıcılık konusunda da kullanmadığı muazzam bir kapasiteye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla sadece dahiler değil herkes yaratıcı yeteneğe sahiptir. Dahiler parlak fikirlere sahiptir çünkü onlar daha fazla fikre sahiptir. Psikolog Steven Pinker "Dehalar iyi fikirler yaratırlar çünkü biz hepimiz iyi fikirler yaratırız" (Davies, 2007: 19) der. Hepimiz Yüce Allah tarafından yeteneklerle donatılmış olduğumuzu ve bu yetilerimizi ortaya çıkarmanın, geliştirmenin ve böylece kendimizi ve hayatımızı daha iyi bir hale getirmenin kutsal bir görev olduğunu söyleyebiliriz (Mc Graw, 2004: 94)

Etrafımızdaki nesnelere birbirinden farklı ne kadar yeni şeyler üretebileceğimizi göstermesi açısından olasılık hesaplamaları önemlidir. Bu hesaplamalar, insanoğlunun (iletişim, diyalog, sorun çözme gibi) birçok konuda harekete geçirilmeyi bekleyen muazzam bir imkâna sahip olduğunu gösterir. Kelime haznemiz ve bu kelimelerle birbirinden farklı olarak oluşturabileceğimiz cümlelerin sayısı (Hökelekli, 2009: 269-270), iletişim konusunda, büyük bir yaratıcı imkâna sahip olduğumuza işaret eder. Yani her birimiz, birçok konuda uyandırılmayı bekleyen kocaman bir yaratıcılık devine sahibiz (Davies, 2007: 35).

Olasılık (Faktöriyel) hesabına göre bir faktöriyelin ancak bir imkânı varken, iki faktöriyelin iki, üç faktöriyelin altı olmak üzere olasılık hesaplamaları aşağıdaki gibi devam etmektedir:

4	faktöriyel	24	ayrı	şekilde	olasılığı	veya	imkanı	bulunmaktadır.
5	"	120	"	"	"	"	"	"
6	"	720	"	"	"	"	"	"
7	"	5040	"	"	"	"	"	"
8	"	40320	"	"	"	"	"	"
9	"	362280	"	"	"	"	"	"
1	"	3622800	"	"	"	"	"	"

on faktöriyelin üç milyon altı yüz yirmi iki bin sekiz yüz ayrı şekilde imkânı bulunmaktadır (Lipschutz, 1990: 16; İpek, 2006: 54, 57, 90). Dolayısıyla bu veriler, bilim adamları ve mucitlerin, yaratıcı düşünce ve yaratıcı düşünce ürünlerine bir *sınır* konulamayacağı görüşünü (Schultz ve Schultz, 2002: 64) desteklemektedir.

Normalde eğitim kurumlarının yaratıcı düşünceyi destekleme ve geliştirme görevi vardır. Ancak eğitim kurumlarının yaratıcılığı geliştirmek yerine (tam tersine) bazen engel oldukları konusu gündeme gelmektedir (Pozitif engeller). Örneğin okul eğitimi genellikle düşünme biçimlerimizi, algılarımızı belirlemekte, gelenekçi yapıyı dikte ettirmekte ve normlara saygıyı özendirilmektedir (Sungur, 1992: 251). Şimdi yaratıcılığı destekleyen ve engelleyen eğitim özelliklerinden bazı örnekler vermek istiyoruz.

Yaratıcılığı destekleyen

- 1) Öz güveni artırıcı
- 2) Hür ve özgür olmaya özendirme
- 3) Heyecan katabilme
- 4) Herkese adil davranma
- 5) Doğrudan ödüllendirebilme
- 6) İlgili
- 7) Sürekli okuyan, araştıran, yeterli
- 8) İkili ilişkide kolay iletişim kurma

Yaratıcılığı Engelleyen

- 1) Öğrencilerin cesaretini kıran
- 2) Güvensiz
- 3) Heyecanı olmayan
- 4) Aşırı eleştiren ve adaletsiz
- 5) Davranışlarında uçlarda gezen
- 6) Alanla ilişkisini sürdürmeyen
- 7) Genelde yetersiz
- 8) Dogmatik ve katı (Sungur, 1992: 46).

Yaratıcılık büyük oranda *açıklıkta* gerçekleşir. Zihni düzeyde açıklık ise karşı tarafın düşüncelerini de dinleme, düşünme, okuma ve gerektiğinde kabul edip alabilme içtenliğini gerektirmektedir. Yaratıcılığın gelişebilmesi, *kapalılık* sınırlarını aşıp zihnî bakımdan özgür ve hür düşüncenin geliştirilmesi ile gerçekleşebilir (Rıza, 2004: 241). Buna bağlı olarak ‘Çocuk Ana-Babalar Toplumu’ yaratıcılık özelliklerini yeterince kullanamazlar (Dökmen, 1996: 236).

İş hayatında *yaratıcılık* genellikle büro şefi, desinatör, yönetici gibi az sayıda kişinin üstlendiği bir görevdir. Diğerlerinin hayatında yaratıcılığa ve orijinal çabaya pek yer yoktur. Ailede de giyinme, beslenme, okunacakları seçme, fikirleri geliştirme konusunda yaratıcılığa gerekli önem verilmez. Sanki *farklı* yada *özgün* olmak ‘*tehlikeli*’ imiş gibi algılanarak uyumsuzluk (konformizm) öne çıkar (Sungur, 1992: 51). Ancak bireylerin ısrarla uyumculuğu sürdürmeleri yaratıcılığı engeller.

2. GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE YARATICI DÜŞÜNCE VE BAZI ÖRNEKLER

Hz. Muhammed: 1- Kâbe hakemliği 2- Hicret öncesi müşrikleri şaşırtmak için Hz. Ali’yi kendi yatağına yatırması. 3- Bedir zaferinde ele

geçirilen esirleri okuma yazma bilmeyen Müslümanlara okuma yazma öğretileri şartıyla serbest bırakması 4- Medine'nin savunulması amacıyla (o zamana kadar Arap yarımadasında bir benzeri görülmemiş bir uygulamayla) hendek kazdırması 5- Hudeybiye antlaşması ve şartlarının çok zekice uygulaması 7- Mekke'nin fethi öncesi 10.000 civarındaki İslâm askerlerine şehrin etrafını kuşatacak şekilde ateş yaktırması (Bu uygulama Ebu Süfyan ve müşrikler üzerinde çok büyük bir korku yaratmıştır). 8- Taif seferi sırasında 'debbabe' adı verilen tekerlekler üzerinde hareket eden, dış kısmı atılan okların içeriye girmesini önleyecek kat-kat hayvan derileri ile kaplı, içinde dışarıya ok atabilen bir savaşçının bulunduğu bir savaş aracı kullanılması (Akyüz, 1994, c. 4: 96; Konrapa, 1980: 15, 39, 61, 97, 108, 157). Bu uygulamalar Peygamberin akılcı ve yaratıcı düşünceyi davranışlarıyla da gösterdiğine işaret etmektedir.

İslâm bilgini Ebû Hanife "İslâm Dünyasında çok geniş bir taraftar kitlesine sahip, çok büyük bir düşünce ve hukuk ekolünün kurucusu, yenilikçi ve yaratıcı bir şahsiyettir (...). Hangi alanda olursa olsun insan aklının imkânlarının sınırını o çok iyi tecrübe etmişti. Bu yüzden, aklın yaratıcı imkânlarının gündelik hayat sorunlarının çözümünde sınırsız bir genişlikte kullanılması gereğine inanıyor ve bunu uygulamaya çalışıyordu" (Hökelekli, 2009: 156-16).

Arslan (2008)'in Ekonomik Kalkınma ve Dinî Tutumlar üzerine yaptığı araştırmada 1128 katılımcıdan dindarlık düzeyi yüksek 1073'ü yaratıcı düşünceyi desteklediklerini belirtmişlerdir (: 160). Esasında bu veriler, genel olarak dindar insanların pek de 'yaratıcı' kavramına takılmadan yaratıcı düşünce konusunda, en azından *olumlu bir niyete* sahip olduklarını göstermektedir. Müslümanların yaratıcı düşünce ile ilgili bu olumlu tutumunda gerek İslâm Peygamberinin, gerek Ebû Hanife ve Matûrûdî gibi âlimlerin gerek aşağıda vereceğimiz yaratıcı düşünce ile ilgili örneklerin katkısı olabileceğini düşünüyoruz.

Türkistan'ın Farab şehrinde doğan *İsmail Cevheri*, insanların da kanatlar takarak kuşlar gibi uçabileceklerini düşündü. O yaptığı iki kanatla 1010 yılında *Nişabur cami kubbesinden* atlayarak şehit oldu. Siracettin Doğulu ise 1159 yılında İstanbul'da gerçekleştirilen törenlerde, kanatla uçuş gösterisi yapmış ve bir süre uçtukten sonra düşerek şehit olmuştur (Celayir: 106; Aslan, 2008: 53).

Hazarfen (bin fen) Ahmet Çelebi, 1632'de Galata Kulesi'nden süzülme suretiyle İstanbul Boğazı'nı uçarak geçip Üsküdar Doğancılar mey-

danına inmeyi başarmıştır. Lagari Hasan Çelebi, 1633'te kendi icadı olan yedi egzozlu bir roketi sırtına yerleştirerek, barut yanması gücüyle 300 m. kadar yükseldikten sonra, önceden hazırladığı kanatlarını açarak Sinan Paşa Köşkü önünde denize inmiştir.

Trabzon'un Of ilçesinde önce *Oflu Uzun Hasan*, daha sonra *Oflu Veli Direko* planör benzeri bir araçla iki tepe arasında uçmuşlardır. İlk Mekanik uçak yapımı Bebekli Atıf Bey tarafından 1861 yılında gerçekleştirilmiştir. Kanatları, kuyruğu bulunan uçağın pervanesi ayak hareketleriyle döndürülüyordu (Aslan, 2008: 53).

I. Murat döneminde Kosova muharebesinde, Yıldırım'ın Niğbolu kuşatmasında, Sultan II. Murat'ın 1440 Semendire kuşatması ve Germi Hisarı (Mora'da) kuşatmasında Türk ordusunun top kullandığı (Kayabalı-Aslanoğlu, 1973, s. 209; akt. Sevinç, 1985, s. 200) hatta II. Murat'ın Germi kalesi önünde seyyar bir tophane kurdurduğu bilinmektedir (Şapolyo, 1966, s. 36; akt. Sevinç, s. 200).

Fatih, İstanbul'u almak için 40 farklı plan yaptı, dördüncüsünde aldı. *'Rum ateşi'*nden korumak için gemileri bakır zırhla kaplatmış, çok sayıda gemiyi karadan yürüterek Haliç'e indirmiş, yüzen uzun bir köprü kurarak askerleri ve topları Haliç'ten karşı tarafa geçirmeyi başarmıştır. Kuşatma sırasında Türk topçularının attığı toplar, dostluk anlaşması yapılan Galatalıların evlerini yıkabilirdi. Fatih aşırı malı top'u (havan) icat ederek bu mahsuru halletti (Döğen, 1984, s. 108).

Türk topları Yavuzla birlikte hareket kabiliyetine kavuşmuş, menziline giren 360 derecelik bir daireyi dövebilmiştir. Bu üstünlük Mısır'ın fetihinde çok önemli rol oynamıştır (Haydar: 22-23; akt. Sevinç: 203).

Artuklu Türkleri döneminde Ebû-l iz el-Cezerî (1136-1206, meşhur eseri *Kitâb-ül Hiyel*) Diyarbakır'da otomatik saatler, robot filler, kuyudan su çeken su pompaları ve herkesi hayrette bırakan makineler yaptı. O, daha sonra yapılacak bazı mekanik araçlara buluşlarıyla öncülük etmiştir. *Cezerî*, dünya tarihinde haberleşme, kontrol, denge ve ayarlama ilmi olan *sibernetiğin* kurucusu olarak kabul edilmektedir. Bu ilmin gelişmesiyle bilgisayarlar ve otomasyon sistemleri ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla o, aynı zamanda bilgisayarın da babası sayılır (Döğen, 1984: 76-79; Celayir: 106).

Uluğ Bey (1394-1449) güneş sistemini ve yıldızları bitmez tükenmez bir aşkla incelerdi. O, 40 metre çapında, Ayasofya camii yüksekliğinde bir *rub-u daire* yaptı. Teleskop icat edilinceye kadar gözlem işlerinde kullanılan bu aletle yıldızların uzaklıkları, namaz vakitleri ve kible tespit ediliyordu. O, ayrıca *Suds-i fahri* isimli bir meridyen aleti yaptı. Uluğ Bey Ziyci

(yıldız kataloğu) 1665 tarihinde İngiltere'nin Oxford şehrinde basıldı, bütün Avrupa dillerine tercüme edildi (Döğen, 1984, s. 300-304).

Osmanlı devleti tersaneler baş mimarı gemi inşaat mühendisi İbrahim Efendi içinde insanların bulunduğu, denize dalıp çıkabilen timsah şeklinde bir deniz altı yapımayı başardı (3, Aralık, 1719), ancak İbrahim efendinin bu çalışması daha sonra geliştirilmedi (Celayir: 119).

Esasında yaratıcı düşünce kültürümüz içinde her zaman var olmuştur. Nitekim Türk kültürünün önemli simalarından Nasrettin Hoca'da bunu fazlasıyla görebiliriz. "Adamın biri hocaya haberi olmadan bir tokat vurur. Hoca doğruca mahkemeye gider. Tokadı vuran adam Kadı'nın bir tanıdığıymış. Kadı, bir tokadın diyeti bir akçadır der. Adam para bulmak için gider, fakat aradan epeyi bir zaman geçtiği halde, bir türlü gelmez. Hoca yerinden fırladığı gibi Kadıya kuvvetli bir tokat vurur ve "Kadı efendi, mademki bir tokat bir akça imiş, bir akça geldiği zaman onu sen alırsın der" (Celayir: 35)...Hoca kadılık yaparken davacı ve davalıya *haklı* olduğunu söyler. Buna çıkışan hanımına *sen de haklısın* hanım, der. Hoca aslında Aristo mantığının dışına çıkarak sıra dışı, çoğulcu (pluralist) bakış açısıyla, *yaratıcı* bir cevap verir (Şirin, 2008: 15).

3. YARATICI DÜŞÜNCE ve KİŞİLERE GÖSTERİLEN PSİKOLOJİK YAKLAŞIMLAR

Yaratıcı düşüncenin geliştirilebilmesi için insanların akıllarını kullanmaları ve geliştirmeleri gerekir. Maturudîye göre bilgi, insanın kendi eseridir, araştırma ve incelemeyle sonradan elde edilir (Özcan, 1998: 214). Yeni bilgi elde etmek yaratıcı olmayı gerektirir. Yaratıcılık aynı zamanda 'yenilik' ve 'farklılık' demektir, yeni fikir ve yaklaşımlar ilk ortaya çıktığında genelde kabul görmezler. Eğer başkalarıyla karşı karşıya gelmeyi göze alamazsak yaratıcılığımızı ortaya koyamayız. Çünkü çevre baskısını göğüslemek zordur (Spock, 2000: 48).

İnsanın başkaları gibi düşünüp ona göre hareket etmesi kolay gelir. Zira toplum kendisi gibi düşünüp davranan *uyumcu* insanları beğenir. Toplumdan farklı düşünenler çoğu zaman hoş karşılanmaz hatta *cezalandırılırlar*. Galile dünyanın güneş etrafında döndüğünü kanıtladığı zaman *kilise* tarafından aforoz edilmişti (Baymur, 1994: 14).

Yaratıcı insan biraz *çılgındır* ama yaratıcılığın söndürülmesi yaşamdan doyumun engellenmesine ve yüksek düzeyde gerilimlere neden olmaktadır. Yaratıcılık şizofreniye değil; yaratıcılık yokluğu sinir bozukluk-

larına yol açar. Yaşam stresleriyle başa çıkabilmek için belli düzeyde yaratıcılık gerekmektedir. Hatta şizofren hastaların ruh sağlıklarına kavuşabilmeleri için yaratıcı özelliklerden yararlanılmaktadır (Torrance, 1962, akt; Sungur, 1992: 83).

Sağlıklı her bireyde potansiyel olarak var olan yaratıcılık normalin bir türü olup bir ruh hastalığı değildir (Sungur, 1992, s. 83). Yaratıcılık toplumda belli bireylerle sınırlı olmadığından, yenilik ve yaratıcılık herkesin görevidir (Alexander, 1964: 121, 124). Dogmatik veya kapalı zihin yapısındaki bir kişinin yeni düşünceleri kabul etmesi zordur. Dogmatik olmayan ve daha hoşgörülü bir kişi ise yeni fikirlere daha açıktır (Rokeach, 1960, akt. Harlak, 2000: 21)....Gelenekçi fikirleri benimseyenler açısından yeni fikirler hoş karşılanmaz (Davies, 2007: 102; Argyle ve Beit-Hallahmi 1975; 91; akt.: Gürses, 2001: 46). Seçeneklerin ortaya çıkarılması sırasında yaratıcı yaklaşımlarıyla gruba yararı olanlar daha sonra çıbanbaşı olarak algılanabilirler. Gruplar genel olarak tutucu olduklarından *'biri başını biraz kaldırırsa'* çekici hemen kafasına yer (Dorothy, Walter, 2005: 13, 25).

Salomon de Caux buhar gücünü kullanma çalışmalarını saçma bulan Kardinal Richelieu tarafından tımarhaneye atılmıştı. Salomon de Caux otuz yıl tımarhanede kaldı ve orada öldü. Onu tımarhanede ziyaret eden İngiliz Marquis de Worcester de icatlarından ötürü iki yıl hapis yattı. Hapiste yazdığı 'Yüzlerce İcat' adlı eserindeki buluşlardan çoğu ölümünden sonra gerçek olmuştur (Bilim ve Teknoloji, 1991: 209). Benjamin Franklin 1752 yılında yıldırımın elektrikten başka bir şey olmadığını keşfetti ve paratöneri (Yıldırımlık) icat etti. Kilise yıldırımlığa önce karşı çıktı. Ancak kiliselerin zarar görmesi ve çok sayıda çancının yıldırımdan ölmesi üzerine muhalefetini kaldırdı (Özakıncı, 2004: 196).

"Pervane 1803'te Charles Dallery (1745-1845) tarafından icat edilmiştir. Dallery Seine'de pervanıyla ilerleyen bir gemi işletmişti. İnsanlar onu *alaya* aldılar. Adamcağız bıkkınlık ve üzüntüsünden pervaneyi kendi elleriyle çatır-çatır kırıp parça-parça etti (Bilim, 1991: 221)... John Logie Baird, (sineskop daha sonra televizyon adı verilen)hareketli görüntü aktarımı' için çalışmaya başladığında, çevresindekiler alay ettiler. Hatta öz kuzeni, 'bunu akıl hastanesine kapatın' diye başvuruda bulundu. Parasız pulsuz ve kendine özgü *çatlak* tavırlı adamın başarısı sonradan 'mucize' olarak nitelendirilmiştir (Ayeri, 2009: 10).

Fatih'ten önce topçuluk, Osmanlılar hariç doğu ve batı dünyasında daha çok sesi ile düşmanı ürkütmek için kullanılan ve bu nedenle istih-

faf/alay edilen bir silahtı (Öztuna, 1969, c. 4: 110)...Hazarfen (bin fen) Ahmet Çelebi², önce ödüllendirilmiş daha sonra Cezayir'e sürülmüştür (Aslan, 2008: 53).

Lagari Hasan Çelebi, önce ödüllendirilip, sonra Kırım'a sürülmüştür... İlk modern roket çalışmalarının Kırım'ı yöneten Ukrayna'da başlaması bir tesadüf olamaz. 1800'lü yıllarda Trabzon'un Of ilçesinde önce Oflu Uzun Hasan'ın, daha sonra Oflu Veli Direko'nun planör benzeri bir araçla iki tepe arasında uçması yargılanmış ve cezalandırılmıştır. Oflu Uzun Hasan taşlanarak öldürülmüştür. İlk Mekanik uçak yapımı Bebekli Atıf Bey tarafından gerçekleştirilmiştir. 26 Haziran 1861'de ilk denemesinde düşünce, çevresinden destek görmemiş ve "deli" diye nitelendirilmiştir (Aslan, 2008: 53).

Bir adam eline kazma almış, Çumra'da bir şeyler kazıyor. Köylü giyimine benzemeyen bir zat ona ne yaptığını sorar. "Su ganeli kazıyorum" der. "Nereye?" - "Beyşehir Gölüne" - "Beyşehir Gölü buraya ne kadar uzaklıkta?" - "Bilmiyorum ama baharda su buraya geldiğine göre" - "İyi ama arkadaş, bu işe senin ömrün yeter mi?" - "Benim ömrüm yetmez ama yedi yaşında oğlum var onun ki ya da ondan sonra gelenin yeter, mutlaka birinin ömrü yetecek.

Bir yaratıcı düşünce ortaya koyarak kanal kazmaya çalışan kişi, o yörede *Kurukafa* lakabı takılarak alay edilen, Mehmet Ağa'dır (Kurukafa Mehmet Ağa). Onunla konuşan da dönemin Konya valisi Avlonya'lı Ferit Paşa'dır. Avlonyalı 1903'de sadrazam olmuştur. Haydarpaşa-Bağdat Demiryolunu Almanlar yapmak istiyorlar. *Kurukafa* Mehmet Ağa'nın düşündüğü kanalı yapmak şartıyla razı oluruz. 1913'lerde hizmete giren bu kanal halâ kullanılmaktadır (Demirel, 1991: 286).

Yıllar önce rüzgârdan, deniz akıntısı ve dalgalarından elektrik üretmeyi planlayan ve bunu gerçekleştirmek için maddi destek arayan bir kişi *yaratıcı* fikirlerine akıl erdiremeyenlerce *deli* diye Bakırköy Akıl Hastanesine kapatılmıştır. Türkiye'de yakın bir zaman önce kansere karşı bir ilaç geliştirmeye çalışan Dr. Ziya Özel de neredeyse benzer tepkilerle karşılaşmış ve ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştı. Trabzon'un Şalpazarı'nda yaşayan Osman Nuri Ergin dereden elektrik üretmek için uğraşırken önce-leri ona *deli* dediler (Ergin, 2009).

Çoğaltabileceğimiz bu örnekler, psikolojik açıdan değerlendirildiğinde, 'çevrenin' yaratıcı düşünce sahiplerini çoğu zaman aşağılamaya çalış-

2 Cook'un 'Havacılık', Wilkins'in 'Yeni Bir Dünya Buluşu' adlı eserlerinde ilk uçuşu gerçekleştirenin Hazarfen Ahmet Çelebi olduğu belirtilmektedir (Celayir: 109).

tığı, alay ettiği, onlara lakap taktığı hatta onları cezalandırdığına işaret etmektedir. Yaratıcı düşünce ve uygulamalarla ilgili olarak, Müslümanlardan oluşan ‘çevrenin’ dinî tutumu, Allah’ın alay etmek ve lakap takmakla ilgili hükmünü (en azından) bilmediğini göstermektedir.

Bu bağlamda çevrenin yaratıcı düşünce ile ilgili olumsuz tutumunda kültürel faktörlerin de etkili olabileceğini düşünüyoruz. Çünkü kültürümüz insanların meraklarını yok eden (*Ne lüzumu var. Ne karıştırıyorsun. Gene mi oyuncuğunu söktün? İcat çıkarma! Eski köye yeni adet/alet getirme! Bildiğin işten şaşma! Bilmediğin işe karışma! Dünyayı sen mi düzeltereksin? Üzerine vazife olmayan işe karışma! Bu iş senin dediğin gibi olsaydı Avrupalı yapardı. Mümkün değil. Bu işin başka çaresi yok. Bizden adam olmaz gibi*) yaratıcı düşünceyi öldüren, söylemleri barındırmaktadır (Sungur, 1992: 179; Türkeş Günay, 2002: 47).

4. YARATICI DÜŞÜNENİN YAŞAMA SEVİNCİ VE MOTİVASYONUNA ETKİLERİ

Yaratıcılığın yok edilmesi, yaşamaktan sağlanan tatmini ve yaşama sevincini öldürerek şiddetli bir gerginliğe ve çöküntüye neden olmaktadır. Günümüz sorunlarından olan strese karşı dayanma gücü, en önemli kaynaklarından birini yaratıcı düşüncede bulur (Spock, 2000: 75; Patrick, 1955. akt; Arık, 1990: 5). Yaratıcılık bireye maddi, manevi ve psikolojik yararlar sağlar. Yaratıcı olmayanların hayatı genellikle sıkıcı, renksiz ve monoton geçer. Onlar *mevcut olana* razı olup daha iyiyi bulmak veya yapmak için herhangi bir gayret ve çaba göstermezler. Onlar için hayat ölüm için yaşanır ve o çok korkutucu olan ölüm beklenir (Rıza, 2004: 43).

Bu bağlamda muhtemeldir ki şizofren ve *çöküntüye* uğrayanlar, yaratıcılıkları ve hayal güçleri en zayıf veya hiç olmayan grubu oluştururlar. Aslında onlar belki de yaratıcılıkları olmadığı için hayatın zorlukları karşısında ‘*çöküntüye*’ uğramaktadırlar (Arık, 1990: 6).

Yaratıcı düşünce ile *öç alma dürtüsü* arasında zıt bir ilişki vardır. Güçsüzler ve acizler zarar görüp yıkıldıklarında kendilerine saygılarını korumak için ‘*göze-göz, dişe-diş*’ psikolojisine girerler. Oysa *yaratıcı* düşüncelere sahip olanlar pek *öç almayı* düşünmezler. Çünkü kırılmış olsalar bile, onların yaratıcı ruh halleri zararları unutturabilir. Onların üretme-yaratma coşkusu *öç alma* duygularını dizginleyebilir (Fromm, 1994: 21).

Yaratıcılık konusunu yoksulluk bağlamında ele alan Hoffer’e göre “Yaratıcı olma imkânına sahip yoksullar genellikle hayal kırıklığına kapıl-

mazlar. Bu malını satma imkânına sahip yoksul bir esnaf için olduğu kadar, yaratıcı imkânlarla sahip yoksul yazar, yoksul sanatçı ve yoksul bilim adamı için de doğrudur. Nefsimize olan güveni en fazla okşayan şey, devamlı yaratma yeteneğimiz ve elimizle bir şeyler meydana getirdiğimizi görmektir” (Hoffer, 1995: 65).

Yaratıcılıkta içsel motivasyon çok önemlidir. İçsel motivasyon bireyin işin niteliklerine verdiği olumlu tepkiden kaynaklanır. Bu tepki genellikle merak, tatmin, olumlu rekabet, yarar sağlama ve işe katılma şeklinde ortaya çıkar. Dışsal motivasyon ise gücünü ödül veya dünyevi menfaatler gibi dış uyarıcılardan alır. Dış uyarıcılar bittiğinde veya önemsizleştiğinde motivasyon da biter. İçsel motivasyonlu kişi işini zevkle yapar ve çalışırken kendi başına *yaratıcı yolları* arayıp bulmaya gayret gösterir. Dışsal motive edilmiş kişi çok çalışabilir ama yaratıcı çözümleri arayıp bulma yönleri zayıftır (Dorothy-Walter, 2005: 215).

Kalıplaşma yaratıcılığa engel olmaktadır, yaratıcılığın vazgeçilmez şartı esnekliktir. Esneklik sayesinde kalıplar kırılıp aşılarak yaratıcılık ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle hayatın kalıplaştığı zaman ve yerlerde değişikliklere gidilmelidir. Çeşitli kaynaklardan okumak, farklı insanlarla görüşmek, değişik yerlerde bulunmak, kişinin ufkunu genişleterek kalıplaşmasını önlemeye yardım eder (Rıza, 2004: 241). Doğa büyük değişikliklerle doludur. Yaz-kış, bahar-sonbahar, soğuk-sıcak, dağ-ova, orman-çöl, deniz-kara, bu değişikliklerden bazılarıdır. İçsel motivasyon için bu gibi değişiklik ve çeşitliliklerin yaşanması gerekir. Sürekli okuduklarımızdan başka sevmediğimiz yayınlar da okunmalıdır. Başka radyolar ve T.V'lar izlenmeli, farklı yemekler yenmeli, başka giysiler giyilmeli, evlerdeki mobilya ve eşyaların konumları ara-ara değiştirilmelidir.

Özel çalışma zamanlarında değişiklik yapılmalı, işe gidiş ve geliş yolları değiştirilmeli, devamlı görüştüğümüz insanlardan başka her yaş ve düzeyden insanlarla da görüşülmelidir. Mümkünse ikamet değiştirilmeli, yurt içi-dışı geziler yapılmalıdır (Rıza, 2004: 241).

Rutinler kalıplaşmaya götürür. Çocuklar büyüklere göre daha esnek ve rutinelere daha az bağlı oldukları için görüşleri alınarak yaratıcılıklarından yararlanılabilir. Onlar, tam çözüm getiremeseler bile yetişkinleri kalıp düşüncelerden kurtarabilirler (De Bono, 1993: 43-45, akt; Rıza, 2004: 209).

Mizahın yaratıcı yönü vardır. ‘önemli’ olmanın ‘asıklı suratlı ve ciddi’ olmak anlamına geldiği toplumlarda yaratıcı düşünce gelişmez (Japonya’da her yıl gülme yarışmaları düzenlenmektedir). Gülme genel olarak

faydalı bir fonksiyon görmektedir. Dolayısıyla alay etmeden ve aşağılamadan gülümseyebilmeliyiz (Berkson, 1997: 126-127). Bu bağlamda yaratıcılık ile mizah yapı itibarıyla birbirine benzer. Mizah temelde yaratıcılıkta olduğu gibi 'mevcut' kavram veya olayların farklı biçimde yorumlanıp sonuca bağlanmasıdır (Spock, 2000: 105). Dolayısıyla gerek ruh sağlığımızı korumak, gerek yaratıcılığımızı geliştirmek için hayatımızda fıkra ve mizaha da yer vermeliyiz.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Yeniliklere karşı kapalı bir zihin yapısı, olaylar ve olgular karşısında yoğun önyargı ve sorumluluk üstlenmede isteksizlik şeklinde belirtebileceğimiz kişilik tablosu, hem dindarlarda hem de inançsızlarda görülebilir. Bu durumun nedenlerini, bireylerin aldıkları eğitim, yetişme tarzı, cemaat ve tarikatlar, siyasi ve ideolojik eğilimler, devletin işleyiş biçimi ve medya olmak üzere kısaca sosyal dokuya nüfuz eden yapılarda aramak mümkündür (Gürses, 2001: 150)

Yaratıcı düşünce ve uygulamalarla ilgili tutumların her zaman olumsuz olduğunu ispat etme gayreti içinde değiliz. Şüphesiz yaratıcı düşünceleri destekleyenler de vardır. Ancak rasyonel bir değerlendirme yaptığımızda, yaratıcı düşünce ve uygulamaların geliştirilebilmesi için daha çok gayret gösterilmesi gerektiğini ifade edebiliriz.

Türkiye'de herkesin iş bulduğunu, açıkta ve işsiz hiçbir kişinin kalmadığını, ayrıca ülkemizde yüksek düzeyde uzay araştırmalarının gerçekleştirildiğini, insanlı uzay araçlarımızın başarıyla görev yaptığını bir düşünelim.

İlk bakışta hayal gibi görülebilecek tüm bu düşünceler, hepimizin birlik ve beraberlik içinde, şuurlu bir şekilde çalışması, inanması, özgüveni ve bilhassa yaratıcı düşünce, tutum ve davranışları ile gerçek olacaktır.

Gelecekte varlığımızı sürdürebilmek, sosyal, kültürel, ekonomik ve teknolojik değişim ve gelişmeleri sürekli takip etmek ve geliştirmek için geçmişimizi ve başarılarımızı iyi bilerek yaratıcı gücümüzü canlı tutmamız gerekmektedir. Dünyada ya yaratıcı düşünceyi geliştirirsiniz ya desteklersiniz ya da köle veya yok olursunuz.

Yaratıcılık 'sorunun' bir parçası olmak değil, 'çözümün' ta kendisidir. Yaratıcılık, zihnen ve bedenen harekete geçmektir. Duran bir kitleyi harekete geçirmek ne kadar zor ise harekete geçen bir kitleyi durdurmak da o kadar zordur. Eğer sen istersen bu bir hayal değildir, yeter ki harekete geç

ve içindeki yaratıcılık devini uyandır. O halde hepimizde var olan o muazzam yaratıcı potansiyelimizi şu andan itibaren daha hızlı bir şekilde harekete geçirelim.

“Desen bin kere *insanım* kanaan kim? Hem niçin kansın?

Hayır, hürriyetin, hakkın masun oldukça insansın.

Bu hürriyet, bu hak bizden bu gün ahenkli çalışma ister

Nedir üç dört alın? Bir yurdun alnından boşansın ter”

(Ersoy, 2006: 442).

Marmura'nın Tanrı'nın Tikelleri Bilmesi Problemindeki Düşüncelerinin Analizi ve Eleştirisi

Hasan AKKANAT*

Abstract

Analysis and Critique of Marmura's Thoughts on the Problem of God's Knowledge of Particulars. Marmura criticizes Alfarab and Avicenna in "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars" and "Divine Omniscience and Future Contingents in Alfarabi and Avicenna" that he examined God's knowledge of particulars as a problem of Islamic philosophy. Those critiques of his are generally on two points: Marmura's first important critique is that in Avicenna's theory, God knows only the celestial intellects individually and conceptually which are each the only member of its species. He also knows the corruptible or transient particulars by attributing it to the only member of its species. The description of the second particular can be acquired conceptually by the first. His second important critique is that God in Avicenna's philosophy knows particulars with some universal qualities. The universal qualities can't specify the particular because it is one among the others that share these same qualities. So God apprehends those qualities belonging to one individual only without knowing them below

Marmura, İslam felsefesinin bir problemi olarak Tanrı'nın tikelleri bilmesi konusunu incelediği *Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars* ile *Divine Omniscience and Future Contingents in Alfarabi and Avicenna*'da Farabi ve İbn Sina'ya yönelik kimi eleştirilerde bulunmaktadır. Onun bu eleştirileri, temel olarak, iki noktadadır: Marmura'nın birinci önemli eleştirisi şudur: İbn Sina düşüncesinde Tanrı, sadece her birisi kendi türünün tek üyesi olan göksel akılları tekil olarak ve akılsal olarak bilir. O, oluş ve bozuluşa uğrayan tekili de bilir ancak onu türünün tek üyesi olan tekile nispetle bilir. İkinci tekilin tanımı, akılsal

* **Yrd. Doç. Dr.**, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fak. İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

olarak, ancak birinciyle elde edilebilir. Onun ikinci önemli eleştirisi de şudur: İbn Sina felsefesindeki Tanrı, tikelleri bir takım tümel niteliklerle bilir. Bu tümel nitelikler bir tekili belirleyemez; çünkü sözkonusu tekil, aynı nitelikleri paylaşan diğerleri içinden biridir. Bu nedenle o, 'türünün tek üyesi olan tikel' ile 'türünün kendisinde ortaya çıktığı tikel' arasındaki kavramsal farklılığı yanlış çeviriden dolayı anlayamadığı gibi, saf bir kavram olarak tür ile her bir tekili kuran mahiyet arasındaki onto-epistemolojik farkı da anlayamamıştır. İşte bunlar, onun Farabi ve İbn Sina'yı yanlış anlamasındaki en önemli etkenlerdir.

1- GİRİŞ

Genel olarak 9. yüzyıldan başlayarak 13. yüzyıla kadar süren klasik dönem İslam felsefesinde bilginin mahiyeti, kazanımı ve gayesine yönelik sayısız tartışmanın olduğunu biliyoruz. Sözkonusu tartışmaları, 'imana rağmen' ve hatta iman karşıtı salt entelektüalizmin gerçekleşme alanları olarak ele alırsak, kuşkusuz iman-akıl ya da din-bilim çözümlemelerini birer antinomiler kümesine çevirmiş oluruz. Böyle bir çatışkının varolduğu düşünülüyorsa, bize göre bu, günümüzde olduğu gibi geçmişte de imanın ya da hikmetin baskın paradigmaya bağlı bireysel betiminden ve ona yüklediği işlevinden kaynaklanmaktadır. 10. ve 11. yüzyıllar, İslam felsefesi kadar İslam kelimasında da bilgi ve iman problemi üzerinde sayısız tartışmaların gerçekleştiği dönemlerdir. Özellikle Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî (ö.941), Ebu Mansur el-Mâturidî (ö.944) ve İbn Hazm (ö.1064), imanı, sözel bir denklemde, 'bilginin kalp ve dil ile onanması' olarak düşünmüşlerdir. Bir başka ifadeyle iman, gerek aşkın varlıkların bilgisinin gerekse insan benliğini kuracak bilgi önermelerinin epistemik-psişik onanmasının terimlerle ifadesidir. Bir bütün olarak imanın mahiyeti bu şekilde ortaya konmasına karşın, bir ileri aşamadaki sorun, imanı oluşturan kavramların, özellikle de bilginin içeriğinde ortaya çıkar. İlk iki düşünür, bilgiye sadece dinsel metinleri ya da söylemleri değil, aynı zamanda duyulur evrenden elde edilecek kesin akli çıkarımları dahil ederek¹, bilgiden sadece dinsel metinleri anlayan üçüncü düşünürden² ayrılırlar.

Birinci anlayışa göre bilgi, bilgi olma bakımından tek; ancak elde edilmesi bakımından farklıdır ve her ikisi de imanın içeriğini oluşturur.

1 Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî, *Risale fî İstihsâni'l-Havz fî İlmi'l-Kelâm*, nşr. Maccarty, Beyrut 1953, s. 87-88, 89-97; Ebu Mansur el-Mâturidî, *Kitabu't-Tevhîd*, (Tah: F. Huleyf, haz: B. Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ank. 2005, s. 5, 287, 608, 611-613; Ayr. bkz: Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İst. 2003, s. 295.

2 İbn Hazm, "*Risaletu'l-Beyan an Hakikatul-İman*", Resâil-u İbn Hazm el-Endülüsi (I-IV) içerisinde, Beyrut 1981, c. III, s. 193, 195.

İşte bu tür bilgide din-bilim ya da akıl-vahiy çerçevesinde ortaya çıkacak her hangi bir tartışma, büyük oranda yöntem tartışması olarak gerçekleşir. Çünkü inanan, bilebilen-bilgi üretebilen bir varlıktır ve sırf böyle olması bakımından, imanını güçlendirecek ya da artıracak bilgileri, Tanrı sözü olarak kabul ettiği metinlerden doğrudan, Tanrı'nın kendi sıfatlarını açtığı varlık evreninden de akılsal çıkarımlarla dolaylı olarak öğrenebilir. İkisi arasındaki bilgi ya tamamen örtüşebilir ya da örtüşme ilke bazında kalabilir; yani dinsel metinde olan varlık evreninde, varlık evreninde olan dinsel metinde bulunmayabilir. Bununla birlikte bireysel algı farklılıklarını görmezden gelirse, birinci tür bilgi (dinsel metinler) salt epistemik, ikinci tür bilgi (pozitif bilimler) ise tecrübîdir.

Oysa yukarıda geçen ikinci anlayış, dinsel metinlerin dışındaki bilgiyi öteleyerek, *imana rağmen* görerek ortaya çıktığı için, iman ve akılsal çıkarımları karşı karşıya getirebilir ve din-bilim, akıl-vahiy tartışmalarına yöntem bakımından değil, esastan neden olabilir.

Farabi (ö.950) ve İbn Sina (ö.1037) felsefeleri, ilk anlayışın tartışıldığı dönemde ortaya çıkmıştır. Bu iki düşünür de imanda onanacak bilgiyi sadece dinsel metinler (*kitap*) olarak görmeyip, buna 'Tanrı'yı tanıma' (*ma'rifetullah*) gayesinin gerçekleşeceğini düşündükleri fizik, matematik, siyaset, ahlak ve metafizik gibi, dönemin pozitif bilimlerini (*hikmet*) de ilave etmişlerdir. Tanrı'nın kendisini açtığı evrende, yine evrene bakarak Tanrı'yı tanıma imkanını fiile çıkaran pozitif bilimleri birer bilim, yani hikmet yapan ve bu sayede de iman keskin iman yapan 'burhan'ın işlevi de kutsallaşarak farz-ı kifâye derecesine çıkmıştır. Buradaki gayemiz burhanın kesin bilgiyi sağlayıp sağlamadığını tartışmak değil, dönemin paradigmasında kesin bilgiyi verdiği düşünülen formülasyonun yetkin imana ve dolayısıyla yetkin insana koşul olarak girmesine dikkat çekmektir. Nitekim günümüz paradigmasında da farklı bilgi tanımı ve kazanım yolları vardır. Bir inanan, geçmiş algılama tarzlarını öteleyerek, dinsel metinleri ya da evreni bu paradigmadan algılayıp, bilgiye dönüştürüp, imana ters düşmediğini düşündüğü söylemler veya uygulamalar geliştirebilir. Peki ama mevcut paradigmanın, onun algılayış formlarının ve formlarda kazanılan metinsel ve tecrübî imanın doğruluk/geçerlik garantisi nedir? Nasıl ki filozofların imana dahil ettiği Ortaçağ pozitif bilimleri, günümüze göre bir teoriler yığını ise, yegane gerçek olarak görülen mevcut paradigmanın da ileride bu yığına dahil olmayacağını garanti edebilir miyiz? Eğer öyleyse, bir inananın her türlü algılamadan bağımsız olarak evreni bilme olanağı var mıdır? Ya da o, baş döndürücü gelişim ve değişimlerin yönlendirdiği farklı paradigma ve bilgi anlayışlarıyla gelecekte hiç kuşkusuz

kendisini eleştirecek olan torunlarının varlığından endişe duyarak agnostik bir tavır mı almalıdır? Diğer taraftan inanan, sadece dinsel metinlerden elde ettiğini düşündüğü bir imanı da benimseyebilir. Ama yukarıdaki imanın değil de kendi imanının salt iman olduğunu nasıl garanti edecektir? Yine bu iki imandan birisini eleştiren üçüncü şahsın imanının salt iman olduğunu kim garanti edebilir? Değil mi ki onun imanı da çeşitli tümel ve tekil perspektiflerin bir bileşkesidir?

İşte Farabi ve İbn Sina, Çinliler, Hintliler ve Mısırlılardan Yunanlılara geçen dönemin bilim paradigmasından, ki bu bilimler teorik ve pratik bilimlerdir, evreni ve onun yaratıcısını tanıma çabaları, temel gaye olan 'yetkin insan'ın imanı gereğidir. Farabi bilimleri akli ve kısmen dini olarak ayırmasına karşın, İbn Sina pratik bilimlerdeki ahlak, ev yönetimi ve devlet yönetimine inancının temel ilkelerini; teorik bilimlerdeki *Metafizik*'e yaratıcı, *Fizik*'e de yaratılanı tanımanın ölçülerini yerleştirmeye çalışmıştır. Oldukça özgün ve son derece kararlı olan bu 'tek'çi proje, Tanrı temaşasına hak kazanacak 'yetkin insan'ın yetkin imanını oluşturur. Öyle görünüyor ki, hem Farabi ve İbn Sina'nın hikmet geleneği oluşturma gayretleri hem de Gazali'nin bu gayretlerdeki kimi noktaları eleştirmesi imanlarının gereğidir. Gerek paradigmanın dayattığı algılama tarzından gerekse filozofların bireysel tercihlerinden kaynaklansın bir takım sorunların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Ancak bu sorunlar yine salt bilgi düzleminde tartışılmalıdır.

İşte bu suretteki en dikkate değer örneklerden birisi de Marmura'nın epistemolojik düzlemdeki eleştirileridir. Nitekim onun, Tanrısal bilgi ve biliş üzerine İslam filozoflarına yönelik eleştirileri ele alınırken görülecektir ki, derin bir araştırmanın ürünüdür ve son derece güçlü çıkarımlarla örülüdür. Bunların sonuçlarına karşı ileri sürülebilecek herhangi bir karşı sav, çıkarımlar mantığı açısından, zorunlu olarak çelişki anlamına gelir. Bir başka ifadeyle, bütün karakterini illiyet prensibinden alan çıkarımlar mantığı, orta terimle illetlenen öncüllerden zorunlu bir malülün, yani sonucun çıkması ilkesine dayandığından, özellikle illiyet karşıtı agnostik bir tavır takınmadığımız sürece, Marmura'nın çıkarımlarının, öncüllerden elde edilen zorunlu bilgiler olduğunu kabul etmemiz gerekir. Dolayısıyla onun Farabi ve İbn Sina söylemlerinden düzenlediği öncüllerden sonuca yansıyan çıkarımlarını reddetme olanağımız yoktur. Ne var ki burada bir istisna vardır ve o da öncüllerde Farabi ve İbn Sina söylemleri olarak saptanan ifadelerin doğruluk ve tutarlık açısından tekabüliyet değeridir. Bilindiği gibi, Aristoteles mantığında tümdengelim güçlü çıkarımlar sunsa da onun ileri derecede şekilci olmasından kaynaklanan gizli

bir zayıflığı vardır. Bu zayıflık kimileyin çıkarımcının düştüğü bir tuzak, kimileyin de çıkarımı lehinde kullanacağı bilinçli bir aldatmaca ile kendisini gösterir. Peki ama bir çıkarımı o denli öznelletiren bu zayıflık nedir?

Bir çıkarımda sonucun kendisi zorunlu olmakla birlikte, onun doğruluğu, düzenlenen öncüllerin doğruluğuna bağlıdır. Öncüllerdeki bilgiler, dış dünyadaki varlıklarına mutabık olup olmamaları bakımından sonucun doğruluk ve yanlışlık değerine doğrudan etki eder. Öncüllerdeki bilgiler, dış dünyadaki varlıklarına tekabül ediyorsa ya da kendiliklerinden doğru iseler, sonuç, değer bakımından, doğru; tekabül etmiyorsa yanlıştır. Ancak her iki durumda da sonuç, öncüllerden zorunlu olarak çıkmıştır ve o öncüller çerçevesinde doğru olmuştur. İşte, Marmura tarafından düzenlenen öncüllerden çıkan sonucu, çıkarımlar mantığı açısından kabul etmemiz zorunlu iken, düzenlenen öncüllerin doğruluğunu kabul etme zorunluluğumuz yoktur. Çünkü onun düzenlediği kıyasın sonucu, kurguladığı öncüllere göre doğrudur. Bunun içindir ki, Marmura'nın akilyürütmelerindeki sonuçların zorunlu olduğunu, onların aksinin akıl ilkelerini ihlal anlamına geldiğini kabul etmek gerektiğini söylediğimizde, bu söylemimiz, o çıkarımlarda kullanılan öncüllerinin bilgi değerlerinin tartışılmaz olduğu anlamına gelmemelidir. Kaldı ki o, kıyasın öncüllerine, Farabi ve İbn Sina metinlerine tam olarak tekabül eden ya da konusuna uygun söylemleri değil, kendi perspektifinden anladığı yorumları ya da konu bağlamında birbirinden uzak iki öncülü yerleştirmiş ve sonuç önermesinde çıkan bilginin doğruluğunu zorunlu olarak kabul etmemizi istemiştir.³ Oysa öncüllerdeki söylemler Farabi ve İbn Sina metinlerine tam olarak tekabül etmediğinden, sonuç, doğruluk değeri açısından zorunlu yanlışlar vermektedir. Burada bize düşen görev, Peripatetik fikirleri dogmalaştırarak kesinlikle bir apoloji yapmak değil, doğru eleştirmenin yalnızca doğru anlamadan geçtiğini düşündüğümüzden, sözkonusu öncülleri temel kaynaklardan alınan söylemlerle yeniden düzenlemek olacaktır.

Öte yandan Marmura, eleştiri yöntemi ve pratiği açısından, kesinlikle Thomas Aquinas'ı okumuş olmalıdır. Onun eleştirilerinin temelini oluşturan tekilleşme ve belirlenim sorunu, Thomas'ın *Summa Contra Gentiles*, *Summa Theologica* ve *De Unitate Intellectus* adlı eserlerinde, İbn Rüşd'

3 Örneğin, "Bütün ağaçlar ölümlüdür, bütün kaşıklar ağaçtır, o halde bütün kaşıklar ölümlüdür" önermesinin sonucunu, sırf kıyasın sonucu olması bakımından, reddetme olanağımız yoktur. Ama sonuç yanlıştır. Demek ki sorun öncüllerde olmalıdır. Birinci öncül doğru iken, ikinci öncül, bağlamından koparılmış bir anlamla kıyasa dahil edilmiştir. Marmura'nın konu hakkındaki akıl yürütmelerinin pek çoğunda bu tür sorunlar bulunmaktadır. Kaşık, ağaç tümeline değil, ağaçlık sureti kalkmış ahşaba dahildir. Oysa ağaç, kıyasın orta terimi olarak kaşığı ölümlü yapan bir illet idi. O ortadan kalkınca kaşığın ölümlü olması da ortadan kalkacaktır.

ün *Şerhu'l-Kebîr*'de çözümlediği tümel heyûlâni akla karşı ileri sürdüğü rasyonel ruhun tekilliği argümanlarıyla büyük benzerlikler göstermektedir. Sadece argümanlar açısından değil, İbn Rüşd'ün *Şerhu'l-Kebîr*'de kurguladığı heyûlâni aklın epistemik birliğini⁴ Thomas'ın ontolojik bütünlüğe, somut birlikteliğe, akılların birliğine, çevirme girişiminde⁵ denediği parçacı yaklaşımla⁶ da benzerliği vardır. Gerçi problemin temel dinamikleri, Marmura'nın ortaya çıkardığı bir olgu değildir. Çağdaş Aristoteles otoritelerinin *Metafizik* üzerinden yaptıkları tekilleşme çözümlemeleri, Thomas, Siger, Scotus ve Giles'in içinde buldukları Latin İbn Rüşdçülüğüne kadar uzanır.⁷ Yine de sorun daha tümel perspektife dayalıdır ve o, incelememizin genelini oluşturacaktır.

Çözümlememizi Marmura'nın konu hakkındaki kapsamlı makalesi olan *Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars*⁸ isimli çalışması üzerinden sürdüreceğiz. Bu çalışma birbiriyle oldukça bağlantılı konuların oluşturduğu bir sıradüzeninde ilerlediğinden ve asıl önemlisi Marmura'nın bilinçli ya da bilinçsiz gözden kaçırdığı veya eklediği kimi önemsiz gibi görünen noktalar yekünde büyük sorunlara neden olduğundan, o noktaları yeterince açmak amacıyla sözkonusu çalışmanın İngilizce aslına yakın geniş bir çözümlemesini vereceğiz. Çözümlememizde ayrıca Farabi ve İbn Sina'yı incelediği *Divine Omniscience and Future Contingents in Alfarabi and Avicenna*⁹ adlı sonraki çalışmasına da

4 İbn Rüşd, *Averroes's Great Commentary on the Third Book of Aristotle's De Anima*, trans. and intr. by James C Doig, p. 7, 21, 22, 26; <http://a-clayton.edu/ahall/philosophy/Averroes's-20Great%20Commentary%20on%20the%20Third%20Book%20of%20Aristotle's%20De%20Anima.pdf>.

5 Bkz: Süleyman Dönmez, *XIII. Yüzyıl Latin İbn Rüşdçülüğü Bağlamında Aklın Ya da Akılların Birliği Problemi*, Adana 2009.

6 Parçacı yaklaşımdan anladığım, bağlamından koparılarak alınan sözcük veya cümlelerin aynı gibi görünen ama gerçekte birbiriyle ilgisi olmayan başka sözcük veya cümlelerle aynı argümanda kullanılmasıdır.

7 Brian Francis Conolly "Averroes, Thomas Aquinas and Giles of Roma on How This Man Understands?" Vivarium/Brill 2007, vol. 45, p. 69-70; É. Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe*, çev: A. Meral, İst. 2007, s. 529; Buna ilave olarak Ahmet Arslan, çevirisini yaptığı *Metafizik*'in 1034a 7. satırındaki tekilleşme problemi üzerine uzunca bir dip not vererek çağdaş Aristoteles otoritelerinin konu hakkındaki görüşlerini karşılaştırmaktadır. Bkz: Aristoteles, *Metafizik*, çev: A. Arslan, İst. 1996, s. 337.

8 Michael E. Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", *Journal of the American Oriental Society*, (Jul. - Sep., 1962) vol. 82, p. 299-312; Sonraki referanslarda bu çalışmanın adını "SAA" olarak kısaltıyorum.

9 Michael E. Marmura, "Divine Omniscience and Future Contingents in Alfarabi and Avicenna", *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish, and Christian Perspectives* içinde, ed. by Tamar Rudavsky, (Dordrecht: D. Reidel, 1985); Bu çalışmanın adını da "DOF" olarak kısaltıyorum.

atıfta bulunacağız.¹⁰ Ardından, Marmura'nın çıkarımlarında sürekli tekrarladığı yanlış anlamaları birer konu başlığında ele alacağız.

2. 'SOME ASPECTS of AVICENNA'S THEORY'NİN TEMEL ANTİTEZLERİ

2.1. Tanrı'nın Tümel Bilgisi

Marmura, ilkin, Tanrısal bilginin karakterize edildiği İbn Sinacı söylemi çözümlene gereği duyar. Bu söylem, Şifa'nın *Metafizik Kitabı*'nın altıncı faslının sekizinci makalesinde, ardı ardına gelen iki ayrı ifadede kendini bulur. Birincisi, zorunlu varlığın her şeyi "tümel tarzda" akletmesi; ikincisi de yine zorunlu varlığın, tikel şeyleri "tümel olmaları yönünden"¹¹ idrak etmesidir. Marmura'ya göre 'tümel tarzda' ifadesi, sadece Tanrı'nın bilmesini değil, Tanrısal bilginin tabiatını da karakterize etmektedir. Tanrı saf akıl olduğundan Tanrısal bilgi de akılsaldır. Ama Tanrı'nın biliş işlemi, bir başka akıllı varlık olan insanın bilme işlemiyle ters orantılıdır. Bu nedenle Tanrı'nın tümel bilgisi hakkında konuştuğumuzda, tümelin metafiziksel ile epistemolojik anlamını birbirinden ayırmamız gerekmektedir. İşte bu ayrımın kontekst bağlamı dikkatli okuması, Marmura açısından, tümel teriminin işaret ettiği üç şeyi, (I) Tanrı'nın bilgisinin tabiatını, (II) Tanrı'nın bilme tarzını ve (III) Tanrı tarafından bilinen objeyi belirleyecektir.¹²

I- *Tanrı Bilgisinin Tabiatı*: Marmura, İbn Sina'ya göre, Tanrı bilgisinin bir özelliği olarak tümelin birkaç anlama geldiğini söyler.

a- Bilgi, zaten tanım bakımından akılsal olduğundan Tanrısal bilgi de akılsal olma anlamında tümeldir. Yalnız insanın bilgi elde ederken kullandığı duyu ve imgelem, sırf akıl olan Tanrı için sözkonusu olamaz.¹³ Çünkü Tanrı'nın, o güçleri barındıracağı bir nefsi yoktur. Kaldı ki duyuşsal idrak, değişimin idrakidir; oysa Tanrısal bilgi, zamanın dışında kaldığı için değişmezdir. Bilginin zaman dışında olması, aslında, Tanrı sözkonusu-

10 Konu hakkında daha geniş inceleme için bkz: Peter Adamson, "On Knowledge of Particulars", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 105/1, (2005), pp. 273-94; Rahim Acar, 'Reconsidering Avicenna's Position on God's Knowledge of Particulars', in McGinnis (ed.), *Interpreting Avicenna/Brill*, Boston 2005, pp. 142-56; Catarina Belo, *Averroes on God's Knowledge of Particulars*, *Journal of Islamic Studies*, 17/2 (2006), pp. 177-199; Fehrullah Terkan, *Recurrence of the Preennial Counter? El-Ghazali and Ibn Rushd on God's Knowledge*, (Basılmamış doktora tezi, University of Chicago,) Chicago 2004.

11 İbn Sina, *Şifa: Metafizik II*, met. ve çev. E. Demirli ve Ö. Türker, İst. 2005, s. 105; İbn Sina'nın Arapça metni ve çevirisi birlikte basılan bu gibi eserlerin sadece Arapça metninden faydalandım, çeviriler şahsıma aittir.

12 SAA., p. 300; DOF., p. 88.

13 İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, çev. Ali Durusoy vd., İst. 2005, s. 109.

su olduğunda tümelin başka bir anlamını oluşturur. Tanrı'nın değişmez olduğu ve ezeli bilgisi, tikel ve zamansal bir olay olan güneş tutulmasında daha iyi anlaşılır. İbn Sina burada tikel bir tutulmanın duyusal tecrübesi ile ona ait kimi niteliklerin kavrandığı akılsal bilgi arasını ayırır. Bilgi, özü gereği tümel olmakla birlikte tutulma, belirli bir olayın bilgisidir. Metafizik'te bu ayrımı kesin çizgilerle ortaya koymuştur:

“Birisini bunu ‘tikeli tümel açıdan bilmek’ diye isimlendirmeyi reddederse onunla tartışılmaz. Çünkü bizim buradaki amacımız başka bir şeydir; yani tikellerin bilende bir değişikliğe yol açmaksızın nasıl bilindiği ve idrak edildiğini ortaya koymaktır.”¹⁴

b- Tanrısal bilgi, ‘bir’ olması anlamında da tümeldir. İbn Sina’ya göre O’nun basit olan zatı, bilgisiyle özdeşdir. Tanrısal bilgi, zatî bilgidir; zatî bilgi de Tanrı’da çokluk oluşturmaz.¹⁵ Ama yine de bilinen şeylerin çok olması, Tanrısal bilgisinin çokluğunu gerektirmelidir. İşte burası, Marmura’ya göre, İbn Sinacı teorisinin hücumu açık olan en zayıf yönüdür. Örneğin Tusi gibi kimi öğrencileri, bundan dolayı teorisinin yeniden yorumlanması gerektiğini dile getirmişlerdir.¹⁶ Sudür, o zatî bilginin sonucudur. Zatını, diğer varlıkların sebebi olarak bilince şeyler ondan taşar. Çünkü sebebin bilgisi, ortaya çıkacak etkilerin tek tek bilgisini de bilmeyi içerir. Buna bağlı olarak yaratma da ikincil olarak bilinir. Yaratmayla meydana gelen şeyler çok olsa da, onlar Tanrı bilgisinde çokluk oluşturmaz.¹⁷

Marmura’ya göre İbn Sina, Tanrı tarafından bilinen varlıklarda iki tür çokluğun olduğunu kabul eder. İlki, bilginin değişmez objelerinin cins ve tür çokluğu; ikincisi ise varlıkların zamansal süreçteki çokluğudur. O, birinciye dikey, ikinciye de yatay düzen olarak işaret eder. Tanrı'nın zamansal olayları bir tek bilgiyle bildiğini söylemek, Tanrı'nın onlar hakkındaki bilgisinin değişmez ve ezeli olduğunu söylemekle kısmen aynı şeydir. İbn Sina, Tanrısal bilginin, zamanda gerçekleşen bilgi objelerine bağlı kavramlar dizesi olmadığını da söyler. Marmura, ‘tümel tarzda’ ifadesindeki ‘tümel’ teriminin, kesinlikle, -zamansal bir dizgede ortaya çıkan kavramlara işaret eden- ‘çok’un (many) antinomisi olduğunu düşü-

14 SAA., p. 301; Metnin Arapça’dan çevirisi şu şekildedir: “Eğer birisi, bunu ‘tikeli tümel yünden bilmek’ diye adlandırmayı reddederse, onunla tartışılmaz. Çünkü şu an amacımız başkadır. Bu ise tikellerin, [1] beraberinde bilenin de başkalaştığı bir bilgi ve idrakle nasıl biliniyor idrak edildiği ve [2] beraberinde bilenin de başkalaşmadığı bir bilgi ve idrakle nasıl biliniyor idrak edildiğidir.” (Şifa: Metafizik II, s. 106)

15 DOF., p. 87.

16 SAA., p. 301.

17 SAA., p. 302.

nür. O, İbn Sina'nın, Tanrı'nın çokluk hakkındaki bilgisinin nasıl olur da zatta çokluk içermediği görüşünün mantığını anlamak üzere, ikinci konu olan 'Tanrı'nın tümel bilme tarzı'nı ele alır. Yalnız konuya geçmezden önce iki ön kabul sunar: Birincisi, dış dünyadaki çokluğun Tanrısal bilginin objeleri olduğu; ikincisi, Tanrı'nın, onları dolaylı olarak bildiğidir.¹⁸

II- Tanrı'nın Bilme Tarzı: Marmura, tümelin Tanrısal bilişteki rolünden hareketle, tartışmayı bilgi varlık eksenindeki nedenselliğe getirir. Tanrı bilişinin temel bir tarzı olarak tümel, bilmenin akılsal işlemine işaret eder. Daha önce belirtildiği gibi insan bilgisi, algılardan gelen imgeleri faal aklın akılsal suretlere dönüştürmesiyle ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ayan, insan bilgisinin nedenidir. İnsan, kavramı kazanır ve o kavramlarla bilir. Oysa Tanrı kavramları kazanmaz, zatıyla objeyi bilir ve bildiği şey sırf bilmesi nedeniyle varolur. O, tümel tarzda bildiğinde, bildiği bilgi objelerinin varlık sebebi olur.¹⁹ O, sebebi bilince, sebebin meydana getireceği bütün etkileri de tek tek bilir. Bu konudaki İbn Sinacı söylem açıktır:

“Tanrı kendi zatını akleder ve böylece kendisinin bütün varlıkların ilkesi olduğunu akleder. Yine O, kendisinden sadır olan varlıkların ilkelere ve [ilkelerden] meydana gelen şeyleri akleder. Buna göre Tanrı tarafından bir şekilde zorunlu olmayan hiçbir varlık yoktur –ki bunu açıkladık. Sebeplerin çarpışması, tikel şeylerin varolmasıyla sonuçlanır. Bundan dolayı İlk, o sebepleri ve onların tekabül ettiği etkileri bilir. Böylelikle O, zorunlu olarak, onların yol açtığı şeyleri, onların etkileri arasındaki zamansal bağıntıları ve onların yinelenişlerini bilir.”²⁰

Bütün varolanların ilk sebebi olunca Tanrı, hem bütün sebepleri hem de onların doğuracağı bütün etkileri bilmelidir. Ama böyle bir şey, Marmura'ya göre, Tanrısal zattaki çokluk sorununu devam ettirecektir. Çünkü onun bilgisi, varlık planında, bir dizi akılsal akt anlamına gelir. İşte bu, hem Tanrısal bilginin birliğine zarar verecek hem de aklın kuvveden fiile geçmiş olmasını da gerektirecektir. Marmura, İbn Sina'nın bunu reddettiğini belirtir, çünkü Tanrı ezeli fiildir, dolayısıyla bilgisi de kavramdan kavrama geçişi gerektiren akılsal çıkarımlara dayanmamaktadır. Tanrı her

18 A.y.

19 DOF., p. 90.

20 SAA., p. 302-303; Arapça orijinal metnin çevirisi şu şekildedir: “O, zatını ve kendisinin bütün varolanların ilkesi olduğunu akledince, kendinden [sadır olan] ilk varolanları ve [bu ilk varolanlardan] türeyenleri akleder. Varolan bir şey, bir şekilde O'nun sebebiyle zorunlu olmuştur. Bunu açıklamıştık. Buna göre bu sebeplerin birbirine çarparak [ilerlemesi], kendilerinden tikel şeylerin varolmasına neden olur. Evvel de bu sebepleri ve bu sebeplerin tekabül ettiği şeyleri (mutabakat) bilir. Dolayısıyla O, [sebeplerin] yol açtığı şeyleri, [ortaya çıkan o şeylerin] aralarındaki zamanı ve onların yeniden ortaya çıkışlarını bilir.” (Şifa: Metafizik II, s. 105)

şeyi bir defada, anda akletmiştir. *Nefs Kitabı*'ndaki pasaj, İbn Sina'nın söylemine açıklık kazandırır:

“Akıl, öncelik ve sonralığı olan şeyleri kavrayınca, onlarla birlikte zorunlu olarak zamanı da idrak eder. Bununla birlikte o, bunu zamanda değil bir ‘an’da kavrar. Kıyas ve tanımlı yaptığında ise bu, zamanda olur. Ancak sonucu ve tanımlanan şeyleri akletmesi bir kerede olur.”²¹

Bu ise, Marmura'ya göre, zamansal ve mantıksal evrenin akıldaki idrakinin bizzat zamansal olmadığı anlamına gelir. Ancak Tanrı'nın varolan şeyleri bilmesinin bir şartı olan ‘zorunlu kılınmış bir düzen’, sonucun öncüllerden çıkması gibi Tanrısal bilgidен sadır olduğunda, zamanda kavranır. Bununla birlikte o sonuçlar çokluk demektir. Marmura, dış dünyadaki olgu ve olayların çokluğunu, Tanrı'nın onları dedüktif tarzda bilmesiyle açıklanamayacağını, aksi takdirde Tanrısal bilgide kuvve anlamların bulunduğunu kabul etmemiz gerektiğini belirtir. Çünkü çıkarımlar mantığında sonuç, öncüllerde bilkuvve bulunmakta, ancak öncüllerin anlamı zihinde ortaya çıkar çıkmaz sonuç bilfiil belirlemektedir. Zaten İbn Sina da kavramdan kavrama geçen çıkarımlar mantığını Tanrısal bilgi için olanaksız görmektedir. Ama Tanrı için mademki böyle bir bilme tarzı yoktur, o halde zamansal-ontolojik bir dizge nasıl olur da bir defada, anda, sezgisel olarak bilinebilir?²²

III- *Tanrı'nın Bildiği Objeler*: Marmura, bu üçüncü konu ile oluş ve bozulmuş dünyasındaki tikellere kaynaklık eden ‘tümel’ kavramına gelir. İbn Sina düşüncesinde, tikellere ait farklı türler vardır. Buna karşın tekilin kendisi, yani “bozuluşa uğrayanlar; kendi soyut tabiatında ve tikelleşmemiş niteliklerinde idrak edildiğinde, bozulabilir olmaları bakımından idrak edilemezler.”²³ Yine Tanrı, “tikelleri tümel olmaları bakımından, yani sıfatlara sahip olmaları bakımından”²⁴ kavriyordu. Bu ifadeler, bozuluşa uğrayan tekileri, Tanrı'nın tekil olarak bilemeyeceğini gösterir. Çünkü bilgi, şeylerin sadece genel, tümel tabiatlarıdır. Dolayısıyla Tanrı da şeylerin yalnızca genel doğalarını, tümel yönlerini bilir. İşte bu söylem ile metinde bu söylemin yanına konulan “bir atom ağırlığı bile O'nun bilgisi dışında değil-

21 SAA, p. 303; Metnin Arapça'dan çevirisi şöyledir: “Akıl, öncelik ve sonralığı olan şeyleri idrak ettiğinde, onlarla birlikte zorunlu olarak zamanı da akleder. Bu [kavrama] zamanda değil anda olur. Akıl, zamanı bir ‘an’da kavrar. Kıyası ve tanımlı oluşturması ise kesinlikle zamanda meydana gelir. Ancak sonucu ve tanımlanan şeyleri tasavvur etmesi bir kerede olur.” (İbn Sina, *Şifa:Nefs*, tah: G. Anawati ve S. Zayid, 1975, s. 210.)

22 SAA., p. 303.

23 A.y.; Metnin Arapça'dan çevirisi şu şekildedir: “Ayrıca bozuluşa uğrayan şeyler, soyut mahiyetle ve o mahiyete tabi somutlaşmamış (taşahhus) şeylerle akledilirse, onların akledilmesi, bozuluşa uğramaları bakımından değildir.” (*Şifa: Metafizik II*, s. 104.)

24 SAA., p. 303; Krş: *Şifa: Metafizik II*, s. 105.

dir” ayeti arasında gerçek bir çelişki bulunmaktadır. Çünkü ayette belirtilen ve Tanrı'nın bilgisini betimleyen "her şey" ifadesi ile genel anlamların oluşturduğu tümel şeyler birbirinden farklıdır. İbn Sina "her şey" ifadesinin veya onun eşiti bir sözcüğün literal dışı bir kullanım olduğunun tamamen farkındadır. Astroloji karşıtı bir argüman sırasında şöyle der:

“Ancak o [yani astrolog], bütün göksel durumlar hakkında bilgisi [olduğuna] bizi temin edemez. Bunu bize garanti etse ve bu sözünü tutsa bile, yine de bizi ve kendisini bütün zamanlarda meydana gelen her olayı bilebilecek bir konuma getiremez. Buna karşın onun bu olayların [genel] işleyişini ve tabiatını bilmesi anlamında, [o olayların] hepsi (all) onun tarafından bilinir olur.”²⁵

Burada şöyle bir soru sorulabilir: Tanrı'nın duyuşal idraki yoksa, bu durum O'nun tek tek her tikel hakkındaki bilgisini ortadan kaldırmaz mı? Müslüman kelamcıların konu hakkında olumlu ya da olumsuz pek çok görüşü bulunmaktadır. İbn Sina'nın sisteminde Tanrı, kendi zatî akılsal bilgisiyile her bir varlığı onu yaratırken bilmektedir. Tikeller, örneğin tutulma, bozuluşa uğradığı ve bu nedenle de geçici olduğu için, ezeli ve sabit bilgiyi değiştirmez. Kısaca değişenin bilgisi, sırf değişenin bilgisi olması bakımından, bilende bizzat bir değişimin olmasını gerektirmez.²⁶ Marmura, konunun temel öncüllerine bir de tikelin akılsal bilinişini içeren epistemolojik kriteri eklemek üzere, ikinci ayrıma geçer.

2.2. Tanrı'nın Tikeller Hakkındaki Bilgisi

I- Tikellerin İki Farklı Türü: Marmura, İbn Sinacı sudür sisteminde, ilkin, göksel âlemdeki tikeller ile oluş ve bozuluş dünyasındaki tikeller arasında; ikinci olarak da her iki alandaki tikel varlıklarla tikel olaylar arasında bir ayırım yapılması gerektiğini düşünür. Buna ilave olarak, her iki alandaki tikel varlıklar, cisimsel olan ve cisimsel olmayan şeklinde ikiye ayrılabilir. Bu ayrımların bir kısmı, kozmogonideki “birden bir çıkar” ilkeli metafizik çerçeveden tikellerin bilgisini içeren epistemolojik çerçeveye geçerken daha bir önem kazanacaktır.²⁷

Bir ve basit olan zorunlu varlığın zatî bilgisinden saf akıl taşar. Çokluk, Tanrı'dan değil, ondan taşan aklın düşünme tarzıyla ortaya çıkar. Bu akıl, Tanrı'nın zorunlu varlık olduğunu akledince kendisinden bir başka akıl, kendisinin başkasıyla zorunlu varlık olduğunu akledince göksel nefis,

²⁵ SAA., p. 304; Krş: Şifa: Metafizik II, s. 186.

²⁶ SAA., p. 304; DOF., p. 89.

²⁷ SAA., p. 305.

kendisinin mümkün olduğunu akledince de göksel cirm taşar. İkinci akıl da aynı tarzda üç varlık meydana getirir. Sıralama onuncu akıl olan faal akla kadar devam eder. Bu sıralamada Satürn'le başlayan göksel cirmelerin taşması, oluş ve bozuluş dünyası olan yeryüzüne dek sürer.²⁸

Bu noktada iki olgu, tikelleri bilme konusunda birincil önemi haizdir: Birincisi, taşma sürecinin epistemik cephesinden baktığımızda, kozmik hiyerarşideki her bir cevher, yani akıl, nefis ve cirm, diğer üçlülerde kendilerine karşılık gelen akıl, nefis ve cirmden farklı türlere aittir. Örneğin Satürn ve Mars, birer göksel küre olmalarına karşın, her birisi kendi tekil varlıklarıyla kendi kendilerinin türlerini oluştururlar.²⁹ İkincisi ise, Ay küresine kadar süregelen üçlemeler, bir açıdan bakıldığında, türü ferdiyle sınırlı tekilerin, bir açıdan bakıldığında da sadece bir tekil üyesi ile sınırlı türlerin, yani tümellerin üçlemesidir. Yeryüzünü sırf kozmik hiyerarşinin bir üyesi olarak değerlendirirsek, o da kendi türünün tek üyesidir. Ama içindeki varlıklara baktığımızda durum öyle değildir. Oradaki çokluk, her bir türün tekil hakikatlerince gerçekleşir.³⁰

Marmura, kimi eleştirmenlerin İbn Sina felsefesinde Tanrı'nın tikel olarak, değişmez ve madde dışı olduklarından ötürü sadece ayüstü alemin tikellerini bilebileceğini söylediklerini nakleder. Çünkü o tikeller duyulamayı gerektirmediği için bilende bir değişimi de gerektirmemektedir. Marmura bu söyleme itiraz olarak, Tanrı'nın bu akılları tikel olarak bilmesine karşın, pek tabii olarak, Tanrısal bilginin onlarla sınırlı olmadığını belirtir. Kaldı ki bu akılların tikel olarak bilinmesi için verilen hiçbir izah bağlayıcı değildir. Ayrıca tikelin maddesel olması, onun akılsal idrakine engel olmaz. Tikeli bilme konusunda maddenin idraki ancak maddenin o tekilin tekilleştirici ilkesi olduğunda zorunludur. Eğer tekil, türünün tek üyesi ise bu durumda maddeyi kavramak zorunlu değildir. Marmura, bu söylemin, konusu tikel varlıklar olan akılsal bilgi için temel bir kriter olduğunu düşünür. Dolayısıyla göksel alemdeki akıllar ve nefisler kendi türlerinin tek tekili olduğundan, sözkonusu kriter ikisi için de geçerlidir.³¹

Marmura, belirlenen bu kriterin, İbn Sina'nın tikel olayların akılsal bilgisi için kriter anlamında kullandığı diğer bir kriterle tartışılması gerektiğini, ancak bu sayede bütün teorinin açıklığa kavuşacağını düşündüğü için 'tikelleri bilme kriteri' başlığında bir başka incelemeye geçer. Böy-

28 DOF., p. 87.

29 SAA., p. 305.

30 SAA., p. 306; DOF., p. 87.

31 SAA., p. 306.

lece sadece Tanrı tarafından bilinen tikel türleri değil, Tanrı'nın tikelleri tekil olarak bildiği de ortaya çıkacaktır.³²

II- *Tekilleri Bilme Kriteri*: Bu kriterler tanım tartışmasında bulunur. Marmura'ya göre İbn Sina'nın argümanı şu şekilde çözümlenebilir: Bozuluşa uğrayan ya da geçici olan tikeller, kendi zatî arazlarından oluşan tekil bir mahiyete sahiptir, dolayısıyla tanımlamaya konu olamazlar. Bunlar bozuluşa uğrayan bir yapıyla var olduklarından sürekli değildir ve dolayısıyla değişkendir. Ama tanım, kesinlikle sürekli olana aittir. Biz, tanımla süreklilik arzeden doğayı, yani türün mahiyetini saptarız, türün kendisinde ortaya çıktığı gelip geçici tekileri değil. Biz önümüzde duran şu belirli tekili tümel arazsal niteliklerle betimlemeye çalışırsak, bu betim onu, o türün altındaki diğer üyelerinden daha belirli kılabilir ama onlardan büsbütün de ayırmaz. Kısaca tümel betimlemeler, bir tekili belirlemek üzere ona ne kadar yüklenirse yüklensin, aynı yükleme diğer üyeler için de geçerli olabileceğinden onu mutlak anlamda belirlemez.³³ İbn Sina burada Sokrates örneğini kullanır. Biz Sokrates'i belirlemek üzere ona 'O, filozoftur' desek, bu betime adı Sokrates olan pek çok kimse iştirak eder. Bu önermeye bir tümel nitelik daha ekler 'O teist filozoftur' desek; yine buna bir tümel daha ekler 'O, haksız yere öldürülmüş teist bir filozoftur' desek aynı betime başka kimselerin girme ihtimali vardır. Yine birkaç tümel nitelik koyup 'O, filan şehirde haksız yere öldürülmüş teist bir filozoftur' desek ya da 'O, filanın oğludur' desek onu bizzat belirleme imkanımız yoktur. Onun ancak kendisiyle sınırlı, ama yine de çokluğa yüklem olabilecek bir betimi vardır. Bu betime ulaşmanın imkanını, İbn Sina, aklın daha önceden tekil olarak bildiği -zaman, durum ve varlık şeklindeki- bir tikele isnat etmek olarak belirler. Ama kendisine isnat edilen tikel, duyulamayla elde edilmişti. Öyleyse burada iki tikelin idrakini ayırmak gerekir. Kendi türünün tek üyesi olan tekil, duyu yardımı olmadan akılla bilinebilir. Eğer bu tikelin bizde daha önceden bilgisi varsa ve biz yeni bileceğimiz tikeli ona isnat ederek idrak edeceksek, o halde yeni tikelin bilgisi de birinciden dolayı, duyuya gerek kalmadan akılsal olarak kavranabilir. Marmura bu noktada, zorunlu olarak, şu sonucun çıktığını düşünür: Bilgisi sırf akılsal olan Tanrı, tikellerin sadece bu türlerini bilebilir.³⁴

Denilmişti ki, kendi türünün tek üyesi olan tikel, ayüstü aleme aittir; ona isnat edilen ve türünün pek çok üyesinden birisi olan tekil de oluş ve bozuluş dünyasına aittir. Birincisi akılsal olarak bilinirken ona isnat edi-

32 A.y.

33 *DOF.*, p. 90.

34 *SAA.*, p. 306-307.

len ikincisi de sırf o sayede akılsal oluyordu. Birinciye nispet edilen ikinci tümel, madem ki onun sayesinde akılsal oluyor, o halde aynı nispetle ayüstü aleme dahil olması gerekir. Onu bundan engelleyen neden, ayüstü alemin üyeleri değişmez ve ebedi iken, kendisinin oluş ve bozuluşa uğramasıdır. Öyleyse onun, bir güneş tutulması gibi, göksel küreleri etkileyen bir olay olması gerekir. Bununla birlikte Marmura'ya göre İbn Sina türünün tek üyesi olan tikelleri duyuların yardımı olmaksızın nasıl akledilebileceğine yönelik akılsal istidatların sebeplerini açıklamaz. Onun söylediği, aklın, türleri –ki bu tamamen kapalı bir ifadedir- tikelleriyle aklettiğidir.³⁵

Tümel betimlemeler, türünde pek çok üyesi olan tikeli belirlemedi. Ama göksel alemdeki türü kavradığımız zaman doğrudan onun tekilini de kavrarız. Burada tür dediğimiz tümel ile tekili belirleme sorunu olmamasına karşın, Marmura'ya göre bir başka sorun baş göstermektedir: Akıl, o türün sadece bir tekikelinin olup olmadığını ve dolayısıyla idrak ettiği şeyin de yalnızca o tek olan tekilin nitelikleri olup olmadığını nasıl bilecektir? İşte ne idrak fiili ne de nitelikler bu gerçeği saptayamayacaktır. Çünkü tümel nitelikler, tekili belirleyemez. Bu şekildeki paradoksal durumun sonucu şudur: Akıl, yalnızca bir tek tekile ait olan nitelikleri, onların başkasına değil de bu tekile ait olduğunu bilmeksizin kavrayabiliyor. Çünkü İbn Sina, bu şekildeki arazsal ya da zatî tümellerin, hakiki olarak ya da imkan bakımından varolan tekillerin sayısını vermediğini söylemiştir.³⁶ Örneğin tümel güneş, zatı bakımından ne sadece bir tek güneşe ne de pek çok güneşe işaret eder. O, her ikisini de kendinde barındırır. O tümel anlamın sadece bir tek güneşi içerdiği ikincil bir kanıtla bilinir. Buradan çıkan sonuç, Marmura'ya göre şudur: İbn Sina burada bir varolana ait tümel nitelikleri kavrama fiilini değil, tümelin kendisini tartışmaktadır. Birinci analiz epistemolojik, ikincisi ise metafiziksel ve semantiktir. Yine de ikisi birbiriyle ilişkilidir ama ikinci analiz, sözkonusu problemi vurgular. Çünkü hem idrak fiili hem de idrak edilen nitelikler, bir tekilin, türünün tek üyesi olup olmadığını bize bildirmez. Onu bilmek için ikinci bir kanıt gerekir. İbn Sina böyle bir kanıtın gökbilimsel mi yoksa metafiziksel mi olduğunu belirtmez. Marmura, tikellerin akılsal idraki söz konusu olunca, bu kanıtın metafiziksel olması gerektiğini düşünür. Onun araştırılması ise, her bir tekilin kendi türünü oluşturduğu sudür sisteminde olmalıdır.³⁷

Bir tikeli akılsal olarak kavramak, onun niteliklerini kavramaktır. Bu nitelikler ise, pek çok tikelde ortak olabilir. Ama akıl, onların sadece bir

35 SAA., p. 307.

36 A.y.

37 SAA., p. 308.

tekile ait olduğunu ikincil bir delille bilir. İşte, tekili, duyuların yardımı olmaksızın kavramak demek, onun tümel niteliklerini ve bu niteliklerin diğer birine ait olmadığını kavramak demektir. O halde tekrar tanım tartışmasına ya da onunla ilişkili konuya döneriz. Bu, İbn Sina'nın *Metafizik*'teki tümel, tekil ve tikel kavramlarıyla ördüğü bir pasaja ışık tutacaktır:

*"Tanrı, tikel (singular) şeyleri, tümel olmaları bakımından, yani niteliklere sahip olması yönünden idrak eder. Eğer sözkonusu nitelikler, tikellerde tekil olarak (individually) özelleşirse, bu, belirli bir zamana veya duruma göre olur. Eğer bu durum, [sırf] sıfatlarıyla idrak edilirse, tikellerin pozisyonuyla aynı olur. Ancak o, her bir türünün kendi tek tekil [örneğiyle] sınırlı olduğu ilkelere isnat edilmesine göre tekil şeylere isnat edilir. Demiştik ki, bu gibi bir dayanmayla, tekil olanlara sadece kendileriyle sınırlı bir betim ve nitelendirme yapılabilir. Tikelin nispet edildiği tekil (individual), aklın konu edineceği bir tekil ise, bu durumda aklın betimlenen tikeli idrak etmek için bir yöntemi vardır. Bu [birincisi], örneğin Güneş ve Jüpiter küreleri gibi, kendi türünün tek üyesi olan ve benzeri bulunmayan tekildir. Diğer taraftan tür, pek çok tekil örneğe sahipse, öğrendiğin gibi, ona en başta işaret etmedikçe, aklın o tekilin betimini elde etme yolu yoktur."*³⁸

Marmura, bu kriterin şöyle bir sonuç yarattığını düşünür: Tanrı, oluş ve bozulmuş dünyasındaki tikel varlıkları ve olayları bilemez. Buna karşın aynı durum, geçici olmayanlar için geçerli değildir. Çünkü oluş ve bozulmuş dünyasında, maddesel olmayan düşünen nefis ile bu nefsin ilişkili olduğu olaylar, yani tikel insanî eylemler de bulunmaktadır. Tanrı'nın tikelleri bilme olanağı da bu meyanda sürdürülmelidir.³⁹

III- Tekil İnsan Nefsi: Nefs-i natıka, düşünen nefis, maddesel değildir, ebedidir, bedeni terk ettikten sonra kendi tekilliğini sürdürür. Marmura'ya göre İbn Sina, özel olarak bir şey belirtmese de genel olarak kendi ilahiyat felsefesindeki Tanrı'sının o nefsi yeryüzünde bedendeki varlığı esnasında da bedenden ayrıldıktan sonra ruhani varlığı esnasında da tikel

38 A.y.; Metnin Arapça'dan çevirisi şu şekildedir: "O halde O, tikel şeyleri (el-ümuru'l-cüz'îyye), tümel olmaları bakımından, yani o [tikellerin] sıfatlara sahip olması bakımından idrak eder. Eğer bu [sıfatlar], o [tikel şeylerle] bir tekil (şahıs) olarak özelleştirirse, bu, tekil bir zamana ve tekil bir duruma izafetle olur. Eğer bu tekil durum, [sadece] sıfatlarıyla dikkate alınsa, [tümel açıdan bilinen tikellerin] statüsüyle aynı olur ama o [sıfatlar], her bir türünün kendi tekilinde bulunduğu ilkelere, dolayısıyla tekil şeylere dayanır. Demiştik ki, bu gibi bir dayanma, tekil olanlara, [yalnızca] kendileriyle sınırlı bir betim ve nitelik kazandırır. Bu tekil, akılda bulunduğu da bir tekil olursa, aklın o betimlenen [idrak edeceği] bir yolu vardır. İşte bu, tıpkı Güneş küresi ya da Jüpiter küresi gibi, kendi türü içerisinde başka benzeri bulunmayan tek olan tekildir. . Ama tür, pek çok tekil kapsıyorsa, öğrendiğin gibi, en başta ona [somut olarak] işaret edilmedikçe aklın bu[tekil] şeyi betimleme yolu yoktur." (Şifa:Metafizik II, s. 105-106.)

39 SAA., p. 308-309.

olarak bilmesi gerektiğini söyler. Buna karşın konuya tikellerin akılsal bilgisi için konulan prensipler açısından baktığımızda, tikellerin tümellerle tam olarak belirlenemeyeceği prensibi, Tanrı'nın o nefsi hem bedende bulunduğu esnada hem de ayrıldıktan sonraki soyut varlığı esnasında bilmesini imkansız kılar.⁴⁰

Marmura'ya göre, İbn Sina felsefesinde nefsler muhtemelen iki türlü değişime konu olmaktadır. Bunlardan birincisi, nefsler bilkuvve iken, faal akılla bilfiile dönüşür. İkincisi ve probleme konu olan ise düşünen nefslerin, kendi bedenlerinde ahlakla tekil olarak sürekli olarak yetkinleşmeleridir. Bedenden ayrıldıktan sonra bütün nefsler birbirinden farklı yetkinleşme derecelerine sahip olurlar. Artık bir düşünen nefsi diğerinden ayıran tekilleşme ilkesi, onun ulaştığı yetkinlik seviyesidir. Ama nefis, oluş ve bozulmuş dünyasında sürekli yetkinleşirken, öncesi ve sonrası farklı değişim ya da değişimlere konu olmaktadır. Marmura'ya göre değişim olgusu, Tanrı'nın onu tekil olarak bilme tarzında yer almamalıdır. Elbette değişim, Tanrı tarafından bilinebilir. Ama sözkonusu problem, olaylar ve varlıklar arasındaki farkta önemli bir güçlüğe dönüşür. Tanrı'nın bildiği değişimler, göksel doğalarda herhangi bir durum başkalaşması oluşturmamanın ayırtıcı olaylardır. Göksel doğaların tümel niteliklerinden oluşan bilgi -o doğalar başkalaşmadığı için- değişmez. Ancak yersel doğaların tümel nitelikleri demek olan bilgi ise, bu doğaların başkalaşmasına bağlı olarak değişir. Değişmez bilgi, onların türsel bilgisidir. Marmura'ya göre bunun anlamı şudur: Tanrı, bozulmuş uğrayan tikel bir varlığı değil, onun ait olduğu -epistemik planda değişmez olan- türünü bilir. İşte bu, Tanrı'nın, oluş ve bozulmuş dünyasında sürekli olarak değişim gösteren düşünen nefsi bilemeyeceğinin birinci nedenidir. Çünkü bir nefis, öbür nefsten, bir taraftan maddesel ve zamansal durumlarla farklılaşmış, diğer taraftan yersel varlığı esnasında sürekli yetkinleşen yapısıyla tekilleşmiştir. Değişmezlik karakteri, mevcut yetkinliğiyle, bedenden ayrıldıktan sonra ortaya çıkar. O halde Tanrı'nın düşünen nefsi bilme imkanı, onun sürekli yetkinlik kazanarak değişime konu olduğu oluş ve bozulmuş dünyasında değil, ulaştığı yetkinlik derecesinin değişimden vareste kalacağı ve hangi yetkinlik derecesindeyse ebediyen öylece sabit duracağı göksel âlemde ortaya çıkacaktır.

Nefis, oluş ve bozulmuş dünyasında bulunduğu esnada Tanrı'nın onu bilemeyeceğinin bir ikinci nedeni, nefslerin maddesel ilişkileridir. Nefslerin maddesel olmamasına ve maddede bulunmamasına karşın, maddeyle birlikte yaratılmışlardır ve madde, temel tekilleştirici etmenlerden biridir.

40 SAA., p. 309.

Nefs, kendi türünün tek üyesi olmadığından –ki öyle olsaydı maddenin idraki zorunlu olmayacaktı- bir natık nefsi bilmek, onu tekilleştiren maddesel koşulların idrakini zorunlu kılar.⁴¹

Denilmiştir ki, Tanrı tikel nefsleri bilebilecekse, tümelin metafiziksel karakterinden dolayı, onu ancak göksel âlemde bilebilir. Ama bu sav, Marmura'ya göre, bir başka güçlüğe kapı aralar. Bu güçlük ise, tekil düşünen nefslerin tekilleştirici ilkesinin madde olmasından dolayı, nefslerin bedenden ayrıldıktan sonra bu ilkedен yoksun olmaları ve belirlenimlerinin ortadan kalkmasıdır. Tanrı bu nefsleri bildiğine göre, onların yetkinliklerine dayanan bir hiyerarşiye göre bilmesi gerekir. Bir başka ifadeyle Tanrı, tekil, ayrık bir düşünen nefsi bilebilecekse, onu diğerlerinden ayıran tekilleştirici ilkeyi de bilmesi gerekecektir. Bu ilke, onun yetkinlik derecesidir. Bu ise Tanrı'nın natık nefsleri normatif karakterli, değer düzenli bir hiyerarşide bilmesi anlamına gelir. Ama bu, bir düzen içerisinde ve eş varoluşa sahip türün belirlenimsizliği, sınırsızlığı anlamına gelir, ki İbn Sina bunu başka izahlarda imkansız olarak görüyordu.⁴²

IV- *Tekil Olaylar*: Tekil olaylar, göksel alem ile oluş ve bozulmuş âleme ait olanlar şeklinde iki kısma ayrılmalıdır. Acaba Tanrı ikinci âlemdeki tek tek insanların fiillerini bilebilir mi? Marmura'nın da belirttiği gibi, İbn Sina sorunu insan fiilleri açısından tartışmaz. Bizim bu konuyu yine güneş tutulması üzerinden tetkik etmemiz gerekir. Ancak bunun oluş ve bozulmuş âlemine irca edilip edilemeyeceği, eğer Tanrı her tutulmayı tek tek bilirse mümkün olacaktır. İbn Sina, *İşarat*'taki tikel ay tutulması örneğinde, onun Tanrı tarafından tümel tarzda bilinebileceğini söylemektedir.⁴³ O, gerek *Metafizik* gerekse *İşarat*'ta, tekil bir tutulmanın duyusal idraki ile belirli niteliklere ait, bir tutulmanın belirli bir zamanda gerçekleştiği saf akılsal bilgiyi birbirinden ayırt eder.⁴⁴ İdrakin ilk türü, bilendeki değişimi gerektirirken ikinci türü öyle değildir. Çünkü ikincisi, tutulmadan önce, tutulma anında ve tutulmadan sonra aynı kalır. Tanrı, ezelden zatından bildiği değişmez bilgi ile her tutulmayı detaylı olarak bilir. Peki ama Tanrı tekil tutulmayı bilebilmesi nasıl olacaktır? Bu sorunun yanıtı, tutulma bilgisinin oluş ve bozulmuş dünyasındaki olaylara kadar uzanıp uzanamayacağını göstereceği gibi tikelleri bilmenin kriterini de verecektir. Tikel bir olayı tekil olarak bilmek, o tikeli, tekil olarak bilinen bir diğerine isnatla mümkündür. Örneğin tutulma, kendi türünün tek üyesi olan

41 A.y.

42 SAA., p. 309-310.

43 *İşârât*, s. 166.

44 SAA., p. 310.

ay tutulmasına atfedilir. Ay tutulması, ay, güneş ve yeryüzüyle ilgili bir takım kozmik hareketleri içeren sebepler gerektirir. Dolayısıyla bunlar, duyuma gerek kalmaksızın Tanrı tarafından doğrudan idrak edilebilen varlıklar ve olaylardır. İşarat'taki pasaj oldukça açıktır:

“Kendi sebepleriyle zorunlu olunca ve türünün kendi tek tekiliyle sınırlı bir ilkeyle ilişkili olunca tikel şeyler, tümellerin idrak edildiği gibi idrak edilirler. Bunun örneği tikel bir tutulmadır. Çünkü o [tutulmanın] ortaya çıkışı, onun tikel sebepleri tam olduğunda ve akıl bütün o sebepleri tümeller gibi kavrayarak bildiğinde olur.”⁴⁵

Tanrısal bilginin göksel alemdeki yansıması bu şekilde olmasına karşın onun oluş ve bozuluş alemindeki tekil olaylar ya da fiillere yansıması nasıl olacaktır? Marmura, bunu İbn Sina düşüncesinden çıkarmamızın olanaklı olmadığını düşünmektedir. Çünkü kendisini ancak nispet ederek bilebileceğimiz ikincil olaylar, birincil olarak bilinen -kendi türünün tek üyesi- tekillerle ilişkilendirilemezler. Dolayısıyla Tanrı'nın bir tikeli nasıl bildiğini kanıtlamak üzere seçilen bir tutulma örneği, Tanrı'nın oluş ve bozuluş dünyasındaki bir tikeli nasıl bildiğini izah edememektedir.

Marmura'nın eleştirileri, görüldüğü gibi, Farabi ve İbn Sina epistemolojilerinin ana ilkeleri ile bu ilkelerin detaylardaki yansımalarının tutarsızlığı üzerinedir. Onun yukarıdaki çözümlediği konular, alt başlıklarını muaf tutarsak, bilginin temel karakterini oluşturan tümel yapının mahiyeti, ontik dönüşümüyle birlikte ortaya çıkan tekilleşme sorunu ve tekil varlığın ya da olayın Tanrısal zattaki epistemik imkanıdır. Bu konular, mantıksal ve metafiziksel olduğu kadar fiziksel ve psikolojiktir. Sistem düşüncelerinde bu dalların birbirinden bağımsız ayrı bir yapı değil, aynı paradigmanın izafi çalışma alanları olduğunu biliyoruz. Ve yine biliyoruz ki, metafiziksel bir ilke psikolojide, fiziksel bir ilke de mantıkta geçerli olabilmektedir. O halde incelememizin de tek yönlü olmaması gerekir. Nitekim birkaç araştırma başlığı altında ele alacağımız çalışmamız, İslam Meşşâî Felsefesi'ndeki temel epistemik ilkeleri Farabi ve İbn Sina metinlerinden ortaya koyarken, Marmuracı antitezlerin detaylardaki sorunlarına da işaret edecektir.

45 SAA., p. 311; Metnin Arapça'dan çevirisi şu şekildedir: *“Tikel şeyler, türünün kendi tekilinde özelleştiği bir ilkeye bağlı sebeplerle zorunlu olması bakımından, tümellerin akledildiği gibi akledilebilir.”^[45] [Bunun örneği] tıpkı tikel ay tutulması gibidir. [1] Çünkü o [tikel tutulmanın] meydana gelmesi, [a] onun tikel sebeplerinin tam olması ve [b] aklın o [sebepleri] tam olarak bilmesi (ihata) nedeniyle. [Akıl da] onları tümelleri aklettiği gibi akleder.” (İşârât, s. 166).*

3. MEŞŞÂİLİKTE BİLGİ VE MARMURACI ANTİTEZLERLE MUTABAKATI

3.1. Duyum ve Bilgi

Peripatetik paradigmada, bilginin temelini, kendisi “gerçekte bir bilgi olmayan duyumlar”⁴⁶ oluşturur. Duyularımızın idrak konusu, “somutlaşmış tikellerdir (el-cüz’iyy?tu’ş-şahsiyye).”⁴⁷ Buna karşın “tikellerin idraki, bilgi değil tanımadır (marife).”⁴⁸ Çünkü tanıma, tekilin bilgisidir. Dolayısıyla duyum, bir şeyi tanımanın yoludur, bilmenin değil. Duyuluru nasıl idrak ederiz? “Duyulur ve hayal edilir suretler, sırf duyulur ve hayal edilir olmaları bakımından, tikelleşmiş organlarla idrak edilirler.”⁴⁹ Mademki duyum ve akletme birbirinden farklıdır, o halde onların işlem alanları ve kazanımları da birbirinden farklı olmalıdır. Buna göre “[anlam] duyulur ise, şüphesiz onun sadece duyumlanabilen ve hatta hayal edilebilen bir durumu, yeri, belirli bir ölçüsü ve belirli bir niteliği vardır. Çünkü her duyulur ve hayal edilir, kesinlikle bu hallerden biriyle özelleşir. Mademki durum böyledir, öyleyse bu hali bulunmayanlara [yukarıdaki özelleşme] uygun düşmez; dolayısıyla bu haldeki birbirinden farklı olan pek çok şey üzerine [söylenen] bir söz olmaz. O halde 'insan', bir tek hakikat olması bakımından, hatta kendisinde çokluğun farklılaşmadığı temel hakikati bakımından, duyulur olmayıp sırf akledilirdir.”⁵⁰ Tanrısal bilginin imkanını tartışırken İbn Sina, bu iki alanın mutlak surette ayrılması gerekliliğini vurgular:

“Bozuluşa uğrayan şeyler, [1] soyut mahiyetle ve [o mahiyete] tabi tikelleşmemiş (teşahhus) şeylerle akledilirse, onların akledilmesi, sırf bozuluşa uğrayan şeyler olması bakımından değildir. [2] Bunlar bir maddeye, maddenin arazlarına, bir vakte ve somutlaşmaya ilişkin şeyler olması bakımından idrak edilirse, bir akledilir değil, tersine duyumlanan ve tahayyül edilen [yani imge] olur.”⁵¹

Buradan anlaşılıyor ki, bozuluşa uğrayan şeyler, yani belirli bir nesne ya da olay, bir açıdan aklın idraki ile elde edilen bilgi konusu, diğer bir açıdan da dış ve iç duyuların idraki ile elde edilen duyumun konusu olabilmektedir. Nedir tikellerin bilgi konusu olan özellikleri? Bu özellikler, onların bütün bir tür için geçerli olan soyut tümel mahiyeti ve o mahiyete

46 İbn Sina, *Şifa: Cedel*, tah:A. El-Ehvani, Kahire 1965, s.134,

47 İbn Sina, *Kitabu'n-Necat*, tah: M. Fahri, Beyrut 1982, s. 101.

48 *Şifa: Burhân*, s. 9; Peter Adamson da bu farklılığa dikkat çeker ve o ‘tanıma’yı (marife) ‘awareness’ (farkındalık) olarak çevirir. (Peter Adamson, *On Knowledge of Particulars*, p. 267.)

49 *Şifa: Metafizik II*, s. 105.

50 *İşârât*, s. 124-125.

51 *A.e.*, s. 104.

tabi olan tümel ayrılmazları, hassaları ve arazlarıdır. Algı konusu olan özellikleri nelerdir? Bunlar da mahiyete ilişen somut madde, ki bu heyûlâ değildir, somut maddî arazlar, belirli bir vakit ve cisimsel belirleniş. Demek oluyor ki, bir şey, somut olarak gerçekleştiğinde, onu, soyut mahiyetine ilave olarak bir süre gerçekleştiği belirli bir zamana ve yukarıdaki sayılan hallerin kendisinde ortaya çıktığı somut bir duruma göre değerlendirilmelidir. O halde, belirli bir vakitte, mahiyetine ilave somut maddi arazlarıyla gerçekleşmiş maddi cisim ya da olay, diyelim ki bir insan, bir ay tutulması, insanî idrak sözkonusu olduğunda, iki yönden değerlendirilmelidir:

“Ona sırf ‘insanlık’ olması açısından bakarsak, bunu, dışarıdaki bir şeye bakışla karıştırmamız gerekmez. [Dışarıdakine karşı bakış], bir bakışı ikiye böler: [1] Ona ne ise o olması [yani mahiyeti] bakımından bakmak ve [2] o [mahiyete] eklenenlere bakmak.”⁵² “Burada [2] madde ve arazlarıyla hayvan ya da insan olan duyulur bir şey vardır ki, bu, tabii insandır. [1] Yine o [hayvanla veya insanla] birlikte o [hayvana veya insana] ilave edilen [arazsal] şeyleri dikkate almaksızın ve sırf bilfiil ya da sırf bilkuvve genel, özel, bir ve çok olma şartı getirmeksizin, sadece zatına bakarak ‘ne ise o’ olması [yani mahiyeti] bakımından hayvan ya da insan olan bir şey vardır.”⁵³

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, tekil varlığın şahsında açılan bu iki alandan birincisi, yani akledilir yönü akıl tarafından; ikincisi, yani duyulur yönü de nefis tarafından idrak edilir. Nasıl ki iki alan birbirinden farklıdır, bu alanlara karşılık gelen iki idrak aktı da, onların eylem tarzları da farklıdır. Peki ama bu iki alan arasındaki temel fark nedir? Bir taraftan bir tikelin her iki alanı da kendisinde barındırdığını diğer taraftan bu iki alanın bir birinden farklı olduğunu söylerken bir çelişkiye düşmüş olmuyor muyuz?

Bu iki alanın birbirinden farklı olması, onların birbirine karşıt olduğu anlamına gelmemelidir. Soyut bilgi, yani tümel nitelikler, Tanrısal bilgi cephesinden düşünüldüğünde, heyûlâya suretini vermiştir. Suretle birlikte ortaya çıkan madde, somutlaşmış bilgidir. O bilginin dışında bir şey değildir. Bununla birlikte o bilgi, soyut yapısından somut yapıya, üç boyuta, bir görüngüye dönüşürken, varlık alanı da değiştiğinden, o varlık alanının şartlarına göre şekillenmiştir:

“Her şeyin bir mahiyeti vardır. Bu mahiyetler kimi kez ayanda kimi kez de zihinlerde [evham] varolabilir. Bu iki varlık alanından her birisinin mahiyet için meydana gelmesi zorunlu değildir. O ikisinden her birisi ancak mahiyetin varolmasından [sübut] sonra varolur ve yine her ikisinden biri,

⁵² Şifa: Metafizik I, s. 175.

⁵³ A.e., s. 176-177.

mahiyete has olan özellikleri ve arazları o mahiyete ekler. Bir varlık alanına ait olan özellik ve arazlar, diğeri için geçerli olmayabilir."⁵⁴

Dış varlık alanında bulunduğunda ise şeyler, bütün varlığıyla ayrılmaz, kendinde bir bloktur. Türü, tekilinde gerçekleşmiştir. Bizim tümel bilgiyle bileceğimiz türsel suretler, işte o türün herhangi bir tekilinde maddi eklentileriyle iç içe geçmiş şekilde bulunur.⁵⁵ Şeyin duyuusal alanı, mahiyetin somutlaşmasının gereğidir; mahiyete büsbütün aykırı ve ona tamamen yabancı bir şey değildir. Mahiyet, tekilleştiği ve somutlaştığı zaman, olabileceği şey, dışarıdaki işte o belirli tekildir. Dışarıdaki varoluş, 'belirli bir zaman ve belirli bir durum'la gerçekleşir. Çünkü bir türsel suret olan "insanlık, [dışarıda] kesinlikle, sadece arazlarla varolur."⁵⁶ Bizim bilgi arayışımız da somut şey üzerinden gerçekleştiğinden, bir bütün olarak duran o somut şeyin tamamını hesaba katmamız gerekir. Bunun içindir ki, "canlı (hayevan), soyut canlılıkla dışarıda vardır. Onun böyle olması, ayrık olmasını gerektirmeyip, kendinde olan o [canlı], kendisine ilave edilen koşullardan hali olarak dışarıda vardır. Onu yalnızca dış koşullar ve durumlar kuşatmıştır, o kadar."⁵⁷ Nefsin güçleri olan iç ve dış duyular, insan sözkonusu olduğunda, maddeyle açığa çıkan o soyut suretin elde edilmesi için bir araçtır. Bununla birlikte akıl, dışarıda varlık tarzı değiştiği için akledilir olmaktan, salt bilgi olmaktan çıkmış somut bir şeyi doğrudan idrak edemez. "Çünkü akıl, kalıcı olan tümel şeyi akleder ve idrak eder, onunla bir olur ve bir açıdan o olur. O şeyin görüngüsünü değil, künhünü idrak eder."⁵⁸ Onda, önceden, sırf kabul etme istidadı ve doğuştan gelen kimi ilkeler dışında bir bilgi de yoktur. Bu nedenle dışarıda üç boyutlu olarak bulunan bilginin, akılsal varlık alanına intikali için, varlık yapısının değişmesi gerekmektedir. Bu varlıksal değişim, ancak bir dereceye kadar iç ve dış duyularla sağlanır. Böylece tekilleşmiş organların bir eylemi olan "duyu, insanı idrak ettiğinde, ona, insanın -arazlar ve cisimsel durumlarla karışık olması bakımından- bir sureti yerleşir. Bu [arazlar ve durumlarla], o surette, soyut insanî mahiyet teşekkül edecek şekilde, bu mahiyetin kendisinin ortaya çıkmasına olanak yoktur. Duyum sanki o sureti

54 İbn Sina, *Şifa: Mantiğa Giriş (Medhal)*, met. ve çev: Ömer Türker, İst. 2006, s. 27.

55 Marmura, türü tekilinde bulunan ilke ile türünün tek tekili bulunan ilkeyi birbiriyle karıştırarak, İbn Sina'nın oluş ve bozuluşa uğrayan şeyleri tek tekili olan türlere nispet ederek bilebileceğimizi düşündüğünü söylemektedir. (SAA., p. 307) Bu, büyük bir yanılgıdır, ki buna daha sonra işaret edeceğiz. Oysa İbn Sina, yukarıda olduğu gibi, türü, kendisinde gerçekleştiği tekiline nispetle bilebileceğimizi söylemektedir.

56 *Şifa: Metafizik I*, s. 176.

57 *A.e.*, s. 180.

58 *Şifa: Metafizik II*, s. 115.

maddeden soyması ve onu kendisine alması gibi bir şeydir. Ama bu soyma, maddenin kaybolmasıyla kaybolur. Çünkü o, maddesel-arazsal ilişkilerle birlikte. Demek ki duyumun [tek başına] soyut sureti [kazanma] imkanı yoktur."⁵⁹ Denildiği gibi sorun, suretin duyumda maddesel eklentilerle ve suret-madde arasındaki bir nispetle birlikte bulunmasıdır. Peki, ya bu nispet kaybolunca ne olur? Zaten tikel idrak "idrak edilenin ortaya çıkmasıyla beliren, ortadan kalkmasıyla da kaybolan"⁶⁰ bir idrak türü değil miydi? İşte "o nispet kaybolunca, o [sureti] alması da ortadan kalkar. Böyle bir durum, onun, sureti, maddeden ve maddesel eklentilerden soyamamasından ötürüdür. Madde ortadan kalktığına o suretin varolması olanaksızdır. Sanki o, sureti maddeden hiç soyutlamamış gibidir. Tersine bu suretin varolarak kalmasında maddeye ihtiyaç vardır."⁶¹ Demek oluyor ki, "duyu, sureti maddeden ve maddi eklentilerden tam olarak soyutlayamaz."⁶²

İbn Sina, yukarıda, "duyumlanan ya da hayal edilen olur"⁶³ derken nefsin iç ve dış yetilerine işaret etmişti. Eğer bu suret ortak duyu üzerinden hafızaya yerleşirse, nefsin onu koruma imkanı vardır. Buna karşın o, yine tekil bir surettir ve maddi eklentilerinden tam olarak soyutlanmamıştır. Onun bir kavram olarak, akledilirler olarak ortaya çıkması için insan aklı ile faal aklın işbirliğine ihtiyaç vardır. "Ardından akıl onun soyut anlamını arazlardan soyutlar ve o anlam da akılda işte bu suretin aynıyla ortaya çıkar. Bu suret, ya dışarıdaki bir varolandan ya da –dışarıda özü bakımından bulunmayıp akıl onu icat etse bile- orada varmış gibi farzedilen şeyden alan tekil bir hayaldeki 'canlılık'ın soyutlanmasıyla ortaya çıkan bir surettir."⁶⁴

Kindi, Farabi ve İbn Sina, dışarıda üç boyutlu olarak bulunan bilginin, yani tikelin, tümel yönüyle, türüyle, bütün zamanlarda geçerli olduğunu, oluş ve bozuluşa uğrayan yönü ile de sadece belirli bir zamanda geçerli olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle onlar, tümel-bilgisel önerme formları ile tikel-algisal önerme formlarını kesin olarak ayırırlar.⁶⁵ Tusi,

59 İbn Sina, *Uyuni'l-Hikme*, tah: H.Z. Ülken, T.T.K. 1953, s. 36.

60 *İşârât*, s. 166.

61 İbn Sina, "Risale fi'n-Nefs ve Bekâihe ve Meâdihe", Ahvalu'n-Nefs, tah: A.F. el-Ehvânî, 1952, s. 70.

62 A.e., s. 71.

63 *Şifa: Metafizik II*, s. 104.

64 *Şifa: Metafizik I*, s. 181.

65 İbn Sina *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'de, bilimlerin de zamansal forma göre tikel ve tümel olarak ayrılabilceğini ima etmektedir. Burada zaman, değişimin bir neticesi olarak, bilgi formlarına doğrudan etki eder: "Bilimler çoktur, onlara yönelik istek de farklı farklıdır, ancak ilkin iki kısma ayrılır: [1] Hükümleri dehrin tamamı için değil, zamanın belirli bir süresi için geçerli olup, ardından o süre sonunda ortadan kalkan ya da dehrin belirli bir süresinde dışarıdaki objeleri (a'y?n) ile ihtiyaç olmaktan çıkıp sonradan yine onlara delalet eden bilimler. [2] Nispeti dehrin bütün parçalarına eşit olan bilimler. İşte bu bilimler, hikmet olarak isimlendirilmek bakımından, bilimlerin en evlisidir." (*Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, tah:M. el-Hatîb, Kahire 1910, s. 5.)

bu iki alanı şu şekilde belirtir: “*Şu insan, şu sözü, şu vakitte söylüyor’ sözümüz tikeldir. Ama ‘insan, sözü [bir] vakitte söyler’ sözümüz tümeldir.*”⁶⁶ Buradaki birinci ifade, tikel-algısal bir önermeyi, ikincisi ise tümel-bilgisel bir önermeyi belirtir.

Bilgi, genel olarak iki kısımdır: Kavramsal bilgi ve tasdiksel bilgi. İbn Sina’nın bu tartışma çerçevesinde bilgiden anladığı, şeylerin mahiyetinin tam olarak bilinmesidir. Mahiyetin bilgisi, bir türe sorulan ‘o nedir?’ sorusuna karşılık verilen yanıt olup, tanımı, o türün zatî yüklemeleriyle yapılıdır. Tür, dışarıda cevheriyle gerçekleşen hakiki türler olabildiği gibi, o cevherlerde gerçekleşen arazların türleri de olabilir. Mahiyet, sırf bilgi olmak bakımından süreklidir ve tek boyutludur; tek tabiatı bildirmesi bakımından bölünemezdir, tektir.⁶⁷ Örneğin bir tutulmanın mahiyeti ve mahiyetinin ayrılmazları bilindiği zaman, bütün tutulmalar hakkında tümel bir bilgi edinilmiş olur. “O [bilgi] ise, ‘şu tutulmadan sonra veya güneşin şu burçta şu süre bulunmasından sonra şu niteliklerle bir tutulma gerçekleşmiş olup, bundan sonra şu, şundan sonra da şu olur’ şeklindedir. İşte senin bu yargın, bu tutulmadan önce, [tutulma] anında ve [tutulmadan] sonra doğrudur.” İşte bu bilgi, sırf tutulma bilgisi olması bakımından, bütün güneş tutulmalarında ortaya çıkması zorunlu olan bilgidir. Bu şartlardan herhangi bir sapma olursa, zatî nitelik gerçekleşmediğinden tutulma olmaz. Bu tümel yargı, bütün tutulmalarda olduğu gibi, tutulmanın bütün evrelerinde de geçerli olduğundan, *mahiyet bakımından* bizde artı bilgi oluşturmaz. Bizde yeniden oluşturacağı bilgi, algısal bir formata geçtiği zaman olur ki, o da tutulma evrelerin varlığı ve yokluğuyla, yani gerçekleşip gerçekleşmediğiyle ilgilidir. Şeyin var iken yok olması veya yeniden ortaya çıkması ise, cevheresel mahiyete ilave zamansal bir sorundur ki, bu soruna ileride değineceğiz.

Denilmiştir ki, konu çerçevesinde tartışılan bilgi, soyut mahiyetin kendisidir. Peki ama Tanrı’nın o mahiyeti pek çok sıfatla nitelendirdiği ve bu

66 Nasîruddin et-Tûsî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbihât III*, (el-İşârât ve’t-Tenbihât içinde) tah: S. Dünya, Beyrut 1993, s. 286.

67 Örneğin “insan, düşünen hayvandır” tanımında, ‘insan’ türdür ve mahiyetin adıdır; ‘düşünen hayvan’ ise o mahiyeti bildiren sözün iki özsel yüklemidir. Bu mahiyet, kendinde tektir; ancak tanım olarak ifade edildiğinde, ‘düşünen’ ve ‘hayvan’ olarak iki anlama bölünebilir. Buna karşın, bu iki yüklemden hiç biri tek başına, o mahiyeti ifade etmez. Çünkü o, ‘düşünen’ ve ‘hayvan’ değil, ‘düşünen hayvan’dır; bir tek tabiatın bilgisidir. Bu nedenle İbn Sina şöyle söyler: “*Tanım, hakikat bakımından, bir tek tabiatın anlamını ifade eder, deriz. Örneğin ‘düşünen canlı’ dediğinde bundan bir tek şeyin anlamı çıkar: [Bu anlam] aynıyla canlıdır, canlı da aynıyla düşünendir. Bu tek şeye bakarsan zihinde çokluk bulunmaz. Ama tanıma bakacak olursan, o şeyin çeşitli anlamlardan meydana gelen bir bileşimini bulursun.*” (Şifa: Metafizik I, s. 213-214; Ayrıca bkz. Şifa: Mantığa Giriş, s. 22, 35.)

sayede tekil olarak belirlediği gelip geçici somut arazları bilme imkanı yok mudur? Hem Tanrı hem insan, şeyin mahiyetini aklettiği gibi, ondaki arazların mahiyetini de akleder. Diyelim ki akıl, dışarıda, kendinde blok olan duran bir şeyi (yani kırık, kırmızı kurşun kalemi) duyumladığında, 'kurşun kalemlik' mahiyeti yanı sıra tümel olan 'kırık' ve 'kırmızı' genel arazlarının mahiyetini de idrak eder. O tümel arazları, sözkonusu mahiyete sıfatlayarak onlara iliş­tirir. İşte İbn Sina'nın Tanrısal bilgi tartışmalarında dile getirdiği nispet, izafet veya sıfatlama gibi sözcükler, tümel yüklemelerin heyûlâya yüklenmesinden başka bir şey değildir. Onlar, mahiyetin somutlaşmasındaki temel maddi-belirleyici özelliklerin *bilgisidir* ve varlık illetinin öğelerini oluşturur:

“O halde O, tikel şeyleri, tümel olmaları bakımından, yani sıfatlara sahip olmaları bakımından idrak eder. Eğer bu [sıfatlar] o [tikel şeylerle] bir tekil olarak özelleşirse, bu, tekil bir zamana ve tekil bir duruma göre olur.”⁶⁸

Dehrde birer bilgi iken, taşmayla birlikte zamansal-durumsal bir formata dönüşen o arazları tekrar eski formuna getirebiliriz. Dolayısıyla o kalemi duyumlama ortadan kalkınca kavramlarla ifade etmemiz ya da onu yan yana durduğu siyah kurşun kalem­den ayırt etmemiz, o kalemin ve arazlarının mahiyetlerini tam olarak bilmemizden ve o mahiyetleri, tıpkı ürün etiketleri gibi şeyde idrak etmemizden dolayıdır. Kalemi bil­memiz için onu tekrar tekrar görmeye gerek yoktur. Bilmediğimiz tek şey, duyumlama ortadan kalkınca onun var olup olmadığıdır. Tanrısal bilgi sözkonusu olduğunda, bir nefsi olmadığı için O'nun şeyi duyumlaması olanaksızdır. O, şeyleri ezelde bilir ve varolan her şey, zatından sadır olan ve gerçekte birer bilgi olan illetlerle varolur veya yokolur. O, evreni ve onun varlığını tam olarak biliyorken niye tekrar ona bakarak algılama ve bilme ihtiyacı hissetsin ki? Bu nedenle Tanrısal bilişin yönünü, kesinlikle onun malülü olan evrenden yola çıkarak değil, O'nun zatından yola çıkarak belirlemeye çalışacağız. Marmura bu noktayı yeterince aydınlatır ancak Tanrı ve insan için eşadlı olarak kullanılan 'akıl' ortaklığından hareketle, pek çok noktada Tanrı'nın idrakini şeylere bağlı olarak düşünür. Bu konu, Tanrısal biliş tarzında yeniden ele alınacaktır. Şimdi bilgiye 'bilgilik' formunu kazandıran ve Marmura'nın metafiziksel ve epistemolojik olarak ayırt etmeye çalıştığı tümel türlerini ele alalım.

3.2. İslam Felsefesinde Tümel­ler Problemi

Nedir tümel? Tümelin bir gerçekliği var mıdır? Marmura'nın ifade ettiği epistemolojik ve metafiziksel tümel ne anlama gelmektedir?

68 Şifa: *Metafizik II*, s. 105.

İbn Sina düşüncesinde tümel, içlemindeki anlamlara yüklem olabileme niteliği bakımından, üç tarzda ifade edilir. Birincisi, “örneğin insan [kavramı] gibi, pek çok şeye bilfiil söylenmesi bakımından bir anlama tümel denir.”⁶⁹ Çünkü o kavramın altında bilfiil varlığı olan pek çok somut şey vardır. İkincisi, “[her ne kadar altına girecek] pek çok şeyin bilfiil varolması şart değilse de, yine de onlara yüklenmesi uygun olan anlama tümel denir. Bunun örneği, yedigen evin anlamıdır; çünkü bu öyle bir tümeldir ki, pek çok şeye söylenmesi doğasında bulunur. Buna karşın değil bu pek çok şeyin, birinin bile varolması asla zorunlu değildir.”⁷⁰ Bu tarz tümelin içleminde, dışarıda gerçekleşen bilfiil varlıkları yoktur. Dahası, böyle bir zorunluluk da yoktur. Bu tür tümeler, aklın sırf soyut kavramlarla ürettiği tümelerdir. Üçüncüsü ise “tasavvurunda pek çok şeye söylenmesine yönelik bir engel bulunmayan anlama da tümel denir. Ama bunu bir sebep engeller ve o [sebebi] belirten bir sebep kanıtı (delil) bulunursa, işte o zaman [pek çok şeye söylenmesi] engellenir. Örneği, Güneş ve Yer gibidir. Çünkü zihin, bunların [sırf] Güneş ve Yer olarak akledilmeleri bakımından, bu [tasavvurun] anlamının çok şeyde bulunabilmesine engel olmaz. Tek istisna, bu [anlamın pek çok şeyde bulunabilmesinin] imkansız olduğu yönünde [zihne] bir sebep kanıtı (delil) ve bir varlık kanıtının (huccet) gelmesidir. Bunun imkansızlığı ise tasavvurun kendisinden değil, dış bir sebepten dolayı olur.”⁷¹ Bu son tümel de pek çok şeye söylenmesi olanaklı olmasına karşın, bir yönüyle fiziksel bir yönüyle de metafiziksel bir sebeple, içleminde sadece bir tek varlığın gerçekleştiği bir tümeldir.

İbn Sina tümelin bu anlamlarının bir tek tanımda toplanmasının olanaklı olduğunu düşünür. Buna göre “tümel, yalnızca tasavvurunun pek çok şeye söylenmesine engel olmayan şeydir.”⁷² O halde bir kavramın tasavvuru, ki bu akılsal anlamdır, imkan bakımından pek çok varlığa yüklem olabiliyorsa, ona tümel diyoruz. Buna karşın “bir tek anlama, bu anlamda buluşan pek çok şeye işaret etmesi olanaklı olmayan her sözcüğe tikel denir”⁷³ ve tekilin (*el-cüz’iyyu’l-müfred*) tasavvurunun anlamı, pek çok şeye yüklem olamaz. O anlamın, sırf belirli bir tabiatı bildirmesi bakımından, çokluğa yüklem olması olanaksızdır.⁷⁴

İslam felsefesinde tümel, Tanrı’da, dış dünyada ve zihinde gerçek olarak vardır. (I) Tanrı’nın bilgi objeleri olan tümeler, çokluktan önce var-

69 Şifa: *Metafizik I*, s. 172.

70 A.y.

71 A.e., s. 172-173.

72 A.e., s. 173.

73 *Uyûnu’l-Hikme*, s. 2.

74 *Farabi, Ta’likât*, s. 10-11.

dır.⁷⁵ Bu tümeller, bilgi olmak bakımından tek boyutludur ve evrenin bilgisi olmak bakımından tektir. (II) Çokluk taşma ile başlar ve tümeller, Tanrısal bilginin yansımalarıyla zamansal bir dizgede ortaya çıkan somut şeylerde bulunur. Daha doğrusu tümeller, heyûlâyı kuşatarak üç boyutlu bir varlık olarak belirir. (III) İnsan zihnindeki tümeller, bu çokluktan sonradır ve oraya dış dünyadaki varlığın somut maddesinden ve maddi eklentilerinden soyutlanarak⁷⁶ yine tek boyutlu olarak yerleşir. Bu üç bölüm, tümellerin gerçekliğine yöneliktir. Bir de bu gerçekliğin varoluş tarzı açısından bir bölümlenme vardır: Tabîî, aklî ve mantıkî tümeller.

Tümelin, sırf 'tümel' olmak bakımından tümel olması ile kendisine tümellik kattığı şey birbirinden farklıdır. Birinci açıdan tümel, yukarıda işaret edilen tanımlardan herhangi birisiyle ifade edilir. Çünkü o, başka bir şeye, nesneye veya olguya nispet edilmeksizin, sırf tümel olması bakımından tümeldir. Bu anlam ne birdir ne çoktur; bilfiil ya da bilkuvve olarak ne dış dünyada ne de zihinlerde bulunur. O, kendinde bir anlamdır. İkinci açıdan ise tümellik, bir anlama ilişir ve böylece onu genelleştirir. Örneğin insan veya ata tümellik ilişirse, ki bu nefste gerçekleşir, burada 'tümellik' dışında başka bir anlam vardır ki, o da 'atlık'tır. Tümelin anlamı başka, atın anlamı başkadır; ancak tümellik ata ilişince, onu sırf tümel 'atlık' yapmıştır. Tümellik "*bir tabiata, [o tabiat] zihinsel tasavvurda ortaya çıktığında arız olur.*"⁷⁷ Bu nedenle "*'atlık'ın, 'tümellik'in anlamına gereksinimi olmayan, ama yine de 'tümellik'in ona arız olduğu bir tanıma vardır.*"⁷⁸ Sırf tümel olması bakımından 'atlık'ı ele aldığımız zaman, o da kendinde bir anlamdır,⁷⁹ bir veya çok değildir ama bu anlamıyla nefste bulunur. Gerçi onun tümel olması, nefste bulunmasından dolayı değil, "*varolan veya varsayılan (mütevehhime) pek çok öze kıyaslanmasındandır.*"⁸⁰ İbn Sina bu savıyla Platonik idelere kapı aralamayı değil, salt mahiyetin kendisi ile ona ilişkinleri ortaya koymayı hedeflemektedir. Ona arız olabilecek her türlü anlam, ona ilişkin bir sıfat olur; yani 'birlik', 'atlık'a ilişerek onu 'bir at' olarak sıfatlar. Ya da ona tümellik ilişerek onu 'tümel' at' yapar. Eğer bu salt mahiyet, belirleyici hassa ve arazlarıyla dikkate alınırsa, belirli [bir şey] olur.⁸¹

75 Şifa: Mantiğa Giriş, s. 62.

76 Şifa: Mantiğa Giriş, s. 62.

77 Şifa: Metafizik I, s. 184.

78 Şifa: Metafizik I, s. 173.

79 Onun kendinde bir anlam olması, kendinde genel veya özel olmasını gerektirmemektedir.

Kendinde genel olsaydı, hiçbir atın bireysel varlığı olamazdı. Bkz: Şifa: Mantiğa Giriş, s. 58.

80 Şifa: Metafizik I, s. 184.

81 A.e., s. 173-174.

Atın cinsi olan ‘canlı’ kavramı da aynı şekildedir. Sırf canlı olmak bakımından canlı, ne birdir ne çoktur, sadece nefste bulunur. Buna karşın arazlarıyla sıfatlanmış olması bakımından ayandaki canlı, ‘canlılık’ suretini kendisinden aldığımız tümel tabiat olarak, tabii şeydir. Tümel tabiatın ayanda varolmasıyla “onun [sırf] tümel olması bakımından tümel yönünü değil, kendisine tümelliğin arız olduğu bir tabiatın ayanda varolmasını anlıyoruz. Dolayısıyla o [tabiat], tabiat olması bakımından bir şeydir; kendisinden tümel suret akledildiğinden ötürü taşıyıcı olması bakımından bir şeydir; yine bilfiil akledilmesi bakımından bir şeydir; hakkında ‘özü bakımından (‘ayn) bu madde ve arazlara değil de şu madde ve arazlara ilişseydi başka bir tekil olurdu’ [hükümünün] uygunluğu bakımından da başka bir şeydir.”⁸²

Demek ki canlı, soyut ‘canlılık’la dışarıda mevcuttur. Nasıl ki mühür muma vurulduğunda, onu tabederek suretini veriyorsa, sırf tümel olması bakımından canlılık da heyûlâyı tabederek, ona giydirilerek,⁸³ tabii bir şey olarak ortaya çıkarmaktadır. Bu durumda o tümel, o tabiatta vardır ve o, (a) tabii tümeldir. Ona sadece ‘arazlarıyla birlikte dışarıda varolmak’ ilişmiştir. İdrakle birlikte o soyut canlılık, (b) akılda maddi eklentilerinden soyutlanır ve (c) dışarıdaki başka şeylere yüklem olması bakımından ona tümellik arız olur. O anlam, akılda soyut suret olarak bulunması bakımından akli tümel, beş tümele konu olması bakımından da mantiki tümel olur. Buna göre birinci tümel, sırf tümel olmak bakımından incelendiğinden *Metafizik*’in; ikincisi, akılsal suret olması bakımından incelendiğinden *Psikoloji*’nin; üçüncüsü de yüklem olmak bakımından incelendiğinden *Mantık*’ın inceleme alanını oluşturmalıdır. Nitekim sırf tümel olmak bakımından bir tabii tümelin inceleme alanı, İbn Sina’nın *Medhal*’de belirttiği gibi bir ya da iki sanatın işidir⁸⁴ ki, onlar kesinlikle *Metafizik* ve *Psikoloji*’dir. Bu alan, Şerhu’l-Habîsî ala’t-Tehzîb üzerine inceleme yapan Abdülmüteâl es-Saî’dî tarafından şöyle belirlenir: “*Doğrusu, tabii tümelin varlığı hakkındaki inceleme de mantık sanatının dışındadır. Çünkü o, varolanların durumlarını, onları sırf varolması bakımından inceleyen hikmet [yani metafizik] konularına dahildir.*”⁸⁵ İşte Tanrısal bilgi de, inceleyeceğimiz üzere, *Metafizik*’in konu edindiği -ister kendinde bir cevher isterse bir araz olsun- tabii tümele karşılık gelen mahiyetlerden oluşur.⁸⁶

82 A.e., s. 186.

83 Farabi, *Füsûsu’l-Hikem*, Haydarabad 1345, s. 21.

84 Şifa: *Mantığa Giriş*, s. 21.

85 Abdülmüteâl es-Saî’dî, *Tecdid ala’l-Mantık fî Şerhi’l-Habîsî ala’t-Tehzîb*, (Tehzîbu’l-Mantık içinde), üçüncü basım, Kahire trz., s. 46.

86 Türler iki kısımdır: Birincisi, tek üyesi olan ve bütün özüyle onda açığa çıkan; ikincisi, pek çok tekili olan türdür: “O, [1] özleriyle (a’yan) gerçekleşmiş varlıkların ilkesi olduğu gibi, [2]

Buna göre Marmura'nın Tanrısal bilgideki epistemolojik ve metafiziksel tümel ayrımını kontektstlerden elde etmek üzere sarfettiği büyük gayret, takdir edilecek bir inceleme örneği oluştursa da, o ayrımın bizzat İbn Sina metinlerinde açıkça bulunduğu görülmektedir.

3.2.1. Tümelin Tekil Belirlenimi

Demıştik ki, mahiyet, cins ve ayırmadan oluşan tanımın bildirdiği bir bütündür. Örneğin insan ya da evrenin tanımı da iki tümel yüklemden oluşmasına karşın bir tek mahiyeti, bir bütünü bildirir. Bir başka ifadeyle biz evrenin mahiyetini bildiğimizde, bu bilgi, kavramlardan oluşmasına karşın bir tek tabiatın, evrenin bilgisidir, dolayısıyla tek bilgidir. Eğer sırf insan olmak bakımından 'insan'a bakarsak, zihinde çokluk bulunmaz. Çünkü o, bir tek hakikattir. "Örneğin 'düşünen canlı' dediğin zaman, bundan bir tek şeyin anlamı çıkar."⁸⁷ Çünkü "tanım, hakikat bakımından bir tek şeyin anlamını ifade eder."⁸⁸ Ama tanımdaki terimlere bakarsak, o, çeşitli anlamlardan oluşur. Bu tümel anlamlardan birisi yoksa, bilgi oluşmamıştır. Eğer cinsi bilinmiyorsa, maddesi bilinmemiş⁸⁹; ayrımı bilinmiyorsa sureti bilinmemiştir. Mahiyet ise madde ve suretini ortaya koyduğu o hakikatın adıdır.⁹⁰

Marmura'nın İbn Sina metinlerine dayanarak işaret ettiği sorun şudur: Mahiyeti bildiren tanım, sürekli olana, türe ait olduğundan, oluş ve bozuluşa uğrayan bir tekilin belirleyici bir tanımı yoktur. Onun aynı tür altındaki pek çok tekilin paylaştığı genel nitelikleri vardır. Genel nitelikler tekili belirlemediğinden, -oluş ve bozuluşa uğrayan- bir tekilin bilgisini elde

oluş ve bozuluşa uğrayan varlıkların öncelikli olarak türleri ve bu sayede de [somut] tekileri bakımından- ilkesidir." (Şifa: Metafizik II, s. 104). Buradaki 'özleriyle gerçekleşmiş' kavramı, türün özünün bütünüyle tekilinde gerçekleştiğini ifade eder: "[Niteliklerle] nitelenen tekil, -her bir tekilin türünün tüm hakikatını aldığı- tekilerden ise, ona benzer başka bir tikel yoktur ve akıl da bu türü, o tek tekili ile akleder." (Şifa: Metafizik I, s. 218).

87 Şifa: Metafizik I, s. 214.

88 A.e., s. 213.

89 Cins ve madde özdeşliği ya da farklılığı için bkz: Şifa: Metafizik I, s. 189-190.

90 Şifa: Metafizik I, s. 217; Suret, tek başına mahiyet değildir, aksi takdirde cins olan maddesi bilinmemiş olur. Madde de tek başına mahiyet değildir, aksi takdirde sureti olan ayrımı bilinmemiş olur. Örneğin 'insan' mahiyetinin cinsi olan madde, kendisinde büyüme ve duyu olan canlı cevheridir. Mahiyetin ayrımı olan suret, canlıya düşünme özelliğini veren nefis-i natıkadır. Dolayısıyla dışarıda kendinde blok olan tabiatın bilgisi, ki bu, ister evren isterse insan olsun, mahiyette bulunur. 'Kendinde blok' ifademiz, o tabiatın dışarıda cevher ve araz ya da cins ve ayırım şeklinde ayrışmamasındandır. Çünkü her duyulur cisim, somut olarak niceliksel bölünmeyle, "heyula ile suret şeklinde de anlamsal bölünmeyle çoğalır." (İşârât, s. 131). Bunun içindir ki mahiyet, "suret ile maddeyi ve bunlardan oluşan 'şu bir'in 'birlik'ini bir araya getiren bu bileşimin kendisidir." (Şifa: Metafizik I, s. 217). O, kendinde tek bilgidir; çokluk, dışarıda kendisine yüklem olduğu bireylerinde gerçekleşir.

etme olanağı yoktur. Onun tam bilgisine ulaşma olanağı, aklın daha önceden duyumlama sayesinde bildiği –zaman, durum ve varlık- olarak gerçekleşmiş başka bir tekile isnatla olur. Ama bu tekil de aynı sorunları barındırmaktadır; yani nefste, yalnızca duyumlama sayesinde tikel-algısal bir tahayyül; akılda da başkalarıyla ortak tümel sıfatları vardır. O halde akılda, duyumla oluşmayan, sırf tümel tarzda bilinen bir tekil olmalıdır. İşte bu tekil, türünün tek üyesi olan tekildir. Türünün bütün hakikati kendi biricik tekilinde ortaya çıktığı için, o tekili bilmek, aynı zamanda türünü bilmek demektir. Tür ise zaten aklın doğrudan kavrayabileceği bir tümeldi. O halde Tanrı bu tekili bilince, doğrudan tümeli bilmiş olacaktır. Bu ise İbn Sina'nın Marmuracı versiyonunda Tanrı'nın tikelleri tümel tarzda bilmesi anlamına gelecektir. Ama ya türün pek çok tekili varsa, Tanrı onları nasıl bilecektir? Marmura'ya göre, *Metafizik*'te işaret edildiği gibi,⁹¹ türünün altında pek çok üyeden biri olan ve kendisini tanımlama sorunundan ötürü tam olarak bilemediğimiz -oluş ve bozuluşa uğrayan- bir tekili, türünün tek üyesi olan bir tekile isnat ederek bilebiliriz. Çünkü bu sonuncusu tümel tarzda akledilmişti. İşte bu sayede oluş ve bozuluşa uğrayan tekiler, türünün tek üyesi olan tekile bağlı olarak herhangi bir sorun çıkmadan kavranabilir. Bunun zorunlu sonucu da şudur: Tanrı, tikellerin sadece bu türünü, yani tek üyesi olan türü doğrudan bilebilir.

Eğer bu eleştirileri İbn Sina metinlerinden bağımsız okuyacak olsaydık, Marmura'nın fikirlerine katılmamakla tam bir akıl ihlali yapmış olurduk. Ne var ki burada pek çok yanlış anlama bulunmaktadır. Çünkü bağlamından koparılan ve yanlış anlaşılan önermeler bir araya getirilerek düzenli bir kıyas oluşturulmuş ve yalnızca bu öncüllere göre doğru olan sonuç önermesi yanlış bir bilgiyle ilişkilendirilerek yine başka kıyasların öncüllerini oluşturmuştur. Ama Marmura'nın oluş ve bozuluşa uğrayan tekilerin bir tanımının olamayacağı fikri, yine de doğrudan İbn Sina ifadelerine dayanır:

“Tekilin [müfret] tanımına giren her isim, bir sığata işaret eder. Sıfat ise pek çok şeyde ortaya çıkmaya elverişlidir. Bileşim [yani tanım], bu elverişli durumu ortadan kaldırmaz. Çünkü ‘A’ tümel bir anlam olup yine bir tümel anlam olan ‘B’ de ona dahil edildiğinde, o [bileşimde] bir tür özelleşme olması olanaklıdır. Ama bir tümel [diğer bir] tümelle özelleştiği zaman, ‘A ve B’ [bileşimi], yine kendisinde bir ortaklığın bulunabileceği bir tümel olarak kalır. Bunun örneği “Şu, Sokrates’tir” ifadesidir. Sen onu tanımlaya-

91 Şifa: *Metafizik II*, s. 105-106; Marmura'nın verdiği anlam: “Ama onlar, her bir türünün kendi tek tekil [örneğiyle] sınırlı olduğu ilkelere nispet edilmesi bakımından tekil şeylere nispet edilir.” (SAA., p. 308)

cak olursan “O, filozoftur’ dersin.” Ama bu durumda onda bir ortaklık vardır. Eğer “O, teist filozoftur” dersin, yine ortaklık vardır. “Haksız yere öldürülmüş teist filozoftur” dersin, aynı şekilde o [ifadede] bir ortaklık vardır. “O, filan kimsenin oğludur” desen de burada yine bir ortaklık ihtimali bulunur ve bu da “Filan, bir kişidir” şeklinde olur ki, filanın tarifi de kişinin tarifi gibi olur. Bu kişi, bir işaret veya özel bir takma isimle tarif edilirse, konu işaret ve lakaba kayar, ve tanımlama geçersiz olur. [Nitelikleri] çoğaltıp “Şu gün şu şehirde öldürülen kimse” dersin, tümel tarzda tekilleşmesiyle birlikte bu nitelik de [sadece] bir tekile isnat edilmeden pek çok şeye söylenmesi olanaklıdır. [Niteliğin] isnat edildiği şey, bir türün tekil hakikatlerinden birisi ise, onu gözlemlemekten (muşâhede) başka çıkar yol yoktur ve akıl o [tekil kişiyi] ancak duyu ile bilebilir. Eğer [niteliklerle] nitelenen tekil, -her bir tekilin türünün tüm hakikatini aldığı- tekillerden ise, ona benzer başka bir tikel yoktur ve akıl da bu türü, o tek tekili ile akleder. Dolayısıyla betimi, o türün niteleyicisi yaptığımızda, aklın o [tekil] hakkında bir bilgisi olur ve akıl da, o şeyin bozuluşa uğrama imkanından dolayı, [kendi içinde] bir hal başkalaşımı sorunuyla karşılaşmaz. Zira bu gibi bir şey, bozuluşa uğramaz. Ama betimlenen şeyin varlığının ve hakkındaki betimin sürekliliğinin garantisi yoktur. Akıl kimi kez onun varolma süresini bilir ama bu da aynı şekilde hakiki bir tanım olmaz. O halde tekilin (müfret) hakiki bir tanımının olmadığı, onun ya bir takma ad veya işaretle tarif edileceği ya da takma ad ve işaretle tarif edilmiş olanlarla tarif edileceği açığa çıkmıştır.”⁹²

İbn Sina’nın pasajdaki söylemi, evet, sırf tekil olmak bakımından bir tekilin ancak başkalarıyla ortak bir betiminin olabileceğidir. Buna karşın o, *Medhal*’de demişti ki: “Her şeyin bir mahiyeti vardır. Bu mahiyetler kimi kez ayanda kimi kez de zihinlerde [evham] varolabilir.”⁹³ Acaba buradaki ‘her şey’ ifadesine tek tek tekiler girer mi? İbn Sina bunu *Metafizik*’te açıklar: “Cinsin, cins olması bakımından mahiyeti vardır. Türün, tür olması bakımından mahiyeti vardır. Yine tekil (el-müfredü’l-cüz’î) olması bakımından tekilin de ayrılmayan arazlarını kaim kılan mahiyeti vardır.”⁹⁴ *Medhal*’de bu açıklamasını daha da belirginleştirir: “[Şahsın] varlığının hakikati, ‘insanlık’la gerçekleşir. Dolayısıyla her şahsın mahiyeti, insanlıkla gerçekleşir.”⁹⁵

92 Şifa: *Metafizik II*, s. 218.

93 Şifa: *Medhal*, s. 27.

94 Şifa: *Metafizik I*, s. 217.

95 Şifa: *Mantığa Giriş*, s. 22.

Buradan açığa çıkmış oluyor ki, her tekilin, onu 'ne ise o yapan' bir mahiyeti vardır ama onun salt kendisiyle sınırlı bir tanımı yoktur. Çünkü tanım, türün bilgisini verir. Buna karşın eğer tekil, türünün tek üyesi ise, onun türünün tümel bilgisi bütünüyle tekilinde gerçekleşir ve türsel bilgi sırf o tekil ile sınırlıdır. Pek çok üyesi olan türün mahiyeti de tekilerinde gerçekleşir; ancak mahiyeti bildiren tanım, doğrudan şu belirli tekili değil, pek çok benzerinin dahil olduğu türü belirtir. Bu ayrımlar oldukça önemlidir. Marmura bu konuda Kindi, Farabi ve İbn Sina ile mutabıktır. Tekrar İbn Sina'nın yukarıdaki uzun pasajına dönersek, onun oradaki birinci gayesi, tekile el, göz vs. ile işaret etmeden, ona has bir takma ad olmadan veya hiç algılamadan onun tarif edilemeyeceği iken; ikinci gayesi, tekilerin de ancak ve ancak tümel açıdan bilinebileceğidir. Bir başka ifadeyle İbn Sina, sanki, 'tekil tekil deyip durduğunuz şeyi sırf bir bilgi önermesi olacak şekilde bana öyle bir sözle ifade ediniz ki, ben onunla yalnızca o biricik şeyi anlayabileyim' demektedir. Ama bu, olanaksızdır. İşte düşünürümüz buradan, tekilerin hangi anlamda tümel tarzda bilindiğine de ulaşmak ister.

Şimdi İbn Sina'nın birinci gayesi üzerinde duralım. Bir tanım araştırması, tanımlanan şeyin mahiyetini bilmek için yapılıdır. Böyle bir araştırma ise, şimdilik, o şeyin mahiyetinin bilgisinin bilinmediğini gösterir. Sözkonusu şey, tekil olunca, onun her ne kadar bir mahiyeti olsa da, sırf mahiyet olmak bakımından mahiyeti bildiren tanım, oluş ve bozuluşa uğrayan o tekili değil, onun türünü verir. Tekil olan gelip geçici, türü ise kalıcıdır. Bunu belirtmiştik. Demek ki *sırf tekil olması bakımından* o tekilin kendi kendisiyle sınırlı bir tanımı yoktur. Ona yüklenecek bütün yüklemeler, yine başkalarının paylaştığı sıfatlardan öteye geçmeyecektir. Peki ama nasıl bir yöntem izlemeliyiz ki onu anlayabilelim? Diyelim ki daha önceden hiç uçak görmemiş Afrikalı bir yerliye, şu önümde duran tekil, belirli uçağı, Ali'nin uçağını, sırf ona has tekil özelliklerinden yola çıkarak nasıl tarif edebilirim? Ona uçağın türsel mahiyetini değil sırf kendi tekil nitelikleri çerçevesinde 'üç metre kanadı var ve beş yüz metre havalanabilir' diye tarif etsem, bu anlam başka uçakla ortaktır. 'Alman yolcuları taşır' desem, bu da hem uçak hem de otobüsle ortaktır. 'Ali'nin uçağıdır, pilotu da Zafer'dir' desem ya da birkaç nitelik ilave edip başka bir tarif yapsam, o yerlide net bir anlam ortaya çıkmaz. Çünkü ben tarifimi değişken ve başka tikellerin paylaştığı tümel niteliklerle yapıyorum. İşte İbn Sina'nın buradaki çözümünü üç şekildedir: Ya gözlemlerle ya uçağın takma adı ile ya da analogi ile. O yerliye ya Ali'nin o uçağını 'işte şudur' diye işaretle gösterebilir ya varsa yalnızca o uçağına ait ismi söyleyebilir ya da daha önceden -zaman,

durum ve varlık-şeklinde varolan ve ona 'işte şudur' diye gösterilmiş belirli bir uçağın, Ahmet'in uçağının bilgisine analogi yaparak tarif edebilirim.

Marmura'ya göre, sorun hala çözülmemiştir. Çünkü kendisine analogi yapılan şeyin de tanımlanma sorunu vardır; yani akılda, Ahmet'in uçağının da kendisiyle sınırlı ama pek çok şeye yüklem olabilecek tümel niteliklerinden başka bir şeyi yoktur. Dolayısıyla onun da tümel niteliklerinden başka salt kendisiyle sınırlı net bir tanımı da yoktur. İşte Marmura, oluş ve bozuluşa uğrayan şeylerin salt kendileriyle sınırlı bir tanımının olamayacağından hareketle onların sırf tekilliklerini ortaya koyan bilgilerinin bulunmadığını düşünür. Onun, o şeylerin bilinebilme imkanını kendi türünün tek üyesi olan tekillere dayandırması ve buradan Tanrı'nın oluş ve bozuluşa uğrayan tekilleri doğrudan bilemeyeceğini, muhtemelen yine *Metafizik*'te geçen ve sıkça atıfta bulunduğu bir pasajı oldukça yanlış anlamasından kaynaklanır. Bu pasaj şu şekildedir:

"O halde O, tikel şeyleri (el-üm'ru'l-cüz'iyye), tümel olmaları bakımından, yani o [tikellerin] sıfatlara sahip olması bakımından idrak eder. Eğer bu [sıfatlar], o [tikel şeylerle] bir tekil (şahıs) olarak özelleştirirse, bu, tekil bir zamana ve tekil bir duruma izafetle olur. Eğer bu tekil durum, [sadece] sıfatlarıyla dikkate alınrsa, [tümel açıdan bilinen tekillerin] statüsüyle aynı olur ama o [sıfatlar], her bir türünün kendi tekilinde bulunduğu ilkelere, dolayısıyla tekil şeylere dayanır. Demiştik ki, bu gibi bir dayanma, tekil olanlara, [yalnızca] kendileriyle sınırlı bir betim ve nitelik kazandırır. Bu tekil, akılda bulunduğu da bir tekil olursa, aklın o betimleneni [idrak edeceği] bir yolu vardır. İşte bu, tıpkı Güneş küresi ya da Jüpiter küresi gibi, kendi türü içerisinde başka benzeri bulunmayan tek olan tekildir. Ama tür, pek çok tekili kapsıyorsa, öğrendiğin gibi, en başta ona [somut olarak] işaret edilmedikçe aklın bu[tekil] şeyi betimleme yolu yoktur."96

Marmura, yukarıdaki pasajın üçüncü cümlesinin son kısmını şöyle çevirir: "Ama onlar, her bir türünün kendi tek tekil [örneğiyle] sınırlı olduğu ilkelere nispet edilmesi bakımından tekil şeylere nispet edilir."97

Oysa iki anlam arasında büyük fark vardır. Marmura, *Metafizik*'in yukarıdaki metnine müdahale ederek 'türünün tekilinde bulunduğu' ibaresini tahrif etmiş ve onu 'türünün kendi tek tekil [örneğiyle] sınırlı' ibaresine çevirmiştir. Bu tahrif, yani metne sokulan 'tek' (one) ifadesi, çeviri sırasında gözden kaçırılabilir; an-

96 Şifa: *Metafizik II*, s. 105-106.

97 SAA., p. 308. Metnin İngilizcesi şu şekildedir: "But in as much as it is attributed to principles where the species of each is confined in its one individual [instance], it is attributed to individual things."

cak Marmuracı antitezlerin içeriği ve gayesi bakımından bu ifade, bütün bir yanlışlar zincirinin ilk ve en asli halkasını oluşturmaktadır. İster sıradan bir yanlış çeviri olsun isterse bilinçli bir tahrif olsun, Marmura'nın İbn Sina metnine soktuğu 'tek' ifadesi, Tanrı'nın bütün tikelleri, türünün tek üyesi tikeller üzerinden bilebileceği fikrine götürmüştür. O, bu cümleyi, pek muhtemeldir ki, Tusi'nin *Şerh*'ine dayanarak çevirmiştir. Çünkü İbn Sina'nın *İşarat*'taki "Tikel şeyler, kendi sebepleriyle zorunlu olmaları bakımından, türünün tekilinde özelleştiği bir ilkeye nispet edilerek, tümellerin akledildiği gibi akledilirler"⁹⁸ cümlesinin cümlesinin "türünün tekilinde özelleştiği bir ilkeye nispet edilerek" ifadesi, Tusi'ye göre "türsel tabiatının tekilinde mevcut olduğu bir ilkeye nispet edilendir. Şöyle ki, o [türsel tabiat] bu tekilden başkasında mevcut değildir" anlamına gelir. Marmura şerhin sadece buraya kadarını almış ve pasajdaki cümleyi o şekilde anlamıştır. Ama parçanın devamında Tusi, söz konusu olumlamayı bir istisna ile bozar: "Şöyle ki, o [türsel tabiat], bu tekilden başkasında mevcut olmayıp, bilakis onun başkasında mevcut olması cevaz veremeye olur."⁹⁹ Cevaz ise mutabakatla olur. Akıl, tekilin yalnızca türsel suretini, tümel niteliklerini biliyordu. Buna göre o, ilk kez aklettiği tekilin pek çok üyesinin bulunup bulunmadığını şu şekilde bilir: Akıl, aklettiği o tekilin tümel suretini temel alır -ona bir isim verir, ki bu, tanımadır (marifet)- ve onun, kendisine gelen başka suretlerle uyuşup uyuşmadığına bakar. Uyuşma varsa, mutabakat gerçekleşir ve akıl, o tekilin suretinin başka benzerlerinin bulunduğu cevaz verir. İşte bu durumda o tekilerin ortak sureti, onların türü olarak, kendileri üzerine söylenen tümel bir yüklem olur. Eğer mutabakat yoksa, dolayısıyla cevaz verilmişse, o tümel suret, sırf tümel olarak, o biricik tekilin türü olur. Demek ki kastedilen, türünün tek üyesi değildir ve Marmura, bu noktada, üç temel ilkeyi birbirine karıştırmıştır:

I- Birincisi, yukarıda tartışmış olduğumuz, (I) *türünün tek tekili* ile (II) *türünün kendisinde gerçekleştiği tekili* birbirine karıştırmıştır. Ona göre oluş ve bozuluşa uğrayan tekilerin tanımı, onların ayandaki somut varlıklarından elde edilemiyordu. O halde tek üyesi olan türün bilgisi, kendi tekilinde olduğu gibi açığa çıktığından ve akıl da o tekili tümel tarzda doğrudan idrak ettiğinden, oluş ve bozuluşa uğrayan tekiler ancak kendi türünün tek üyesi olan tekillere nispet edilerek bilinebilirdi. Bu görüş, yukarıda belirttiğimiz yanlış çeviriye bağlı yanlış bir algılamadır ve bu

98 *İşârât*, s. 166.

99 *Tûsî, Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât III*, s. 288-289.

yanlışı Belo da sürdürmüştür.¹⁰⁰ 'Türünün tek tekili' demek, türün sadece bir tek üyesi olmak demektir. 'Türü kendisinde gerçekleşmiş tekil' demek, ister tek üyesi olsun isterse pek çok üyesi olsun, türünün zatî ya da arazsal niteliklerinin kendisinde ortaya çıktığı tekil demektir. Bu nitelikler taşma sonrası o şeyi bir tekil olarak özelleştirir ve onda açığa çıkar. Salt tür-lük mahiyetine pek çok arazi yüklem yaptığımızda, onun itibarı değişir. Bu toplam (tür-lük mahiyet + arazların mahiyeti) akılda tümel olarak tekilleşir¹⁰¹ ancak dış dünyada yalnızca bir tek şahısta ortaya çıkar ve o, sayıca bir olur. İstek tek üyeli isterse çok üyeli olsun, bütün şahıslar sayıca bir tanedir. Bunun için hiçbir kanıtı gerek yoktur, doğrudan biliriz. Ancak biz henüz duyumladığımız bir şahsın şimdilik türünün tek üyesi mi yoksa pek çok üyesinden birisi mi olduğunu bilmiyoruz. O tekili, yukarıda yaptığımız gibi, sırf tekil olmak bakımından incelediğimizde, sadece o tekille ilgili bir nitelemeye veya tarife ulaşırız. Bu tarif ya da niteleme akılda, vehimde, hayalde ya da dış dünyada pek çok şeye yüklem olabilir. Ama bu tümel tarif ya da niteleme, dışarıda sadece bir tek somut şahsa yüklem oluyorsa, bu, tek şahsı olan türdür, yani türce bir olur. Ancak onun çok olmasını engelleyen engeli bulmak gerekir ve bunun için de bir varlık ya da sebep kanıtına ihtiyaç vardır.¹⁰² Yok, birden fazla şeye yüklem olabiliyorsa, yani vehimde ya da ayanda kendisine yüklem olabilecek başka tekillere varsa, bu sıfatlar geneldir ve o tekil, türünün tek örneği değildir. İbn Sina'nın yukarıdaki maksadı, tikel şeylerin, sırf tümel nitelikleri bakımından ele alındığında, bunların kaynağının, insanî biliş açısından, türünün tek üyesi olan tekil değil, türünün kendisinde açığa çıktığı tekillere olduğudur. Yani bütün tekillerdir. İşte bizde varolan bütün bilgilerin, yani tümel sıfatların kaynağı, örneğin insan türünün şu veya bu kimsede açığa çıkması gibi, türsel suretin ortaya çıktığı somut tekillerdir. Bu suretler ise, ister türünün tek üyesi isterse pek çok üyesi olsun, tikeller üzerinden, onların duyumlanmasından sonra elde edilir. Farabi'nin de belirttiği gibi, "*bilgilerin ortaya çıkması, duyular bakımından olur. İnsanın tümelleri idraki, tikelleri algılaması bakımındandır.*"¹⁰³ Marmura burada sayıca bir ile tür bakımından bir anlamlarını ve onların elde edilmelerini birbirine karıştırmıştır.

II- İkincisi, birinci ihlale bağlı olarak Marmura, (a) sırf tekil olmak bakımından bir tekilin kendisiyle sınırlı betimi ile (b) onun mahiyeti üze-

100 Catarina Belo, *Averroes on God's Knowledge of Particulars*, p. 185.

101 Şifa: *Metafizik I*, s. 218.

102 A.e, s. 172-173.

103 Farabi, *Ta'likat*, s. 3.

rinden yapılan tanımını karıştırmıştır. Eğer o, bu tartışmadan, tekilin Tanrısal akıldaki belirlenim yetersizliğinden dışarıdaki şu somut kalemi nasıl varedebileceğini anlıyorsa bu konuyu ileride ele alacağız. Ancak onun işaret ettiği sorun, kanımızca, sırf tekil olmak bakımından (aynı tür altındaki pek çok) tekilin tanımlanamama, dolayısıyla bilinememe sorunudur. Yukarıdaki ilk tarif, yani bir tekilin kendisiyle sınırlı betimi, doğası gereği zaten bir tanım değildir. O, tümel ifadelerle tikel-algısal bir nitelimeyi belirtir. Onun başlı başına bir tanımı da yoktur. Ona dışarıda ‘o şudur’ diye işaret edebiliyorken, zihinde böyle bir imkan yoktur. Bütün tekilerin zihindeki durumu da aynen bu şekildedir. İşte duyumun zorunluluğu, o tekili ne ise o yapan mahiyeti ile onu diğerlerinden ayıran pek çok arazın mahiyetini tespit içindir:

“Bütün tikellerin ilişkili olduğu hüküm şudur: [Tikelin] kendi şahsında varolan tabiatı ya da idraki ancak duyu vb. yollarla olan benzeri somutlaşmış [tabiatlar], kendilerine duyusal bir işaret anlamının katılması nedeniyle ne [aklen] idrak edilebilen ne de burhan ve tanımla elde edilebilen işte ‘şu tikel tabiat’ olmaktadır. Eğer sen bu [tikel] tabiatı somutluklardan soyutlayarak alırsan aklın idrak edeceği bir tümel olur, ona burhan ve tanımla ulaşılır ve o [tabiat] bir tikel olmakla birlikte, onunla ilgili yargı, [yargısal] haliyle kalıcıdır. Ama yargı, -somutlaşmış olmaları bakımından- o somut şeylerle ilgilidir.”¹⁰⁴

Yukarıdaki ikinci tarif ise bir tanım ve bilgidir; temelinde algılama vardır ve nefsin o tekili sonradan yine duyumlama zorunluluğu, onun dış dünyadaki varlığını veya yokluğunu tespiti yöneliktir. Marmura, birinci tür tanımı temel alarak, oluş ve bozuluşa uğrayan tekilerin duyumlama-dan sonra bile bilinemeyeceğini ileri sürmüştür, ki bu, kesinlikle Meşşai-likle bağdaşmayan bir sonuçtur. Dolayısıyla Marmura’nın buradaki yanlışlığı, çok üyeli türlerin şahıslarının tanımlarının olmadığı ve bu nedenle bilgilerinin elde edilemeyeceği görüşüdür. Bununla birlikte bilinen şey, Marmura’nın da ileri sürdüğü gibi, yine de tümelliğini devam ettirmektedir. İster betimle isterse tanımla bilelim, yüklem ya da yüklemelerin niceliği ve niteliği kesinlikle belirsiz olacaktır. Tekrarlardan kaçınmak üzere bu konuyu bir sonraki başlığa erteliyoruz.

III- Üçüncüsü, birinci ve ikinci ihlalden çıkan sonucun Tanrı’nın bilme aktına öncül yapılması ve O’nun somut tekileri doğrudan değil, türünün tek üyesi olan tekiler üzerinden bilebileceği sonucuna çıkmasıdır. Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, Tanrı’nın biliş tarzı, şeyleri duyum-

104 Tûsî, *Şerhu'l-İşarat III*, s. 287-288.

layarak oluşan nefsanî bilişten farklıdır. Tanrı, tekilleri somut nesnelere üzerinden idrak etmez. Çünkü “O’nun sahip olduğu kudret, ‘zatının, bir akıl olarak, evrenin akledicisi olmasıdır.’ Bu ise evrenin ilkesidir ama evrenden alınmamıştır. Bizzat bir ilkedir, başka bir şeyin varlığına dayanmaz.”¹⁰⁵ Kaldı ki, Marmura’nın mantığından hareketle, Tanrı eğer tekelleri idrak edecek olsa, bu idrak, türünün tek üyesi olan tekillere üzerinden olmazdı. Çünkü türünün tek üyesi olan tekillerin mahiyetleri aynı zamanda varlıkları demek olduğundan, onları tanımlama olanağı hiç yoktur. Zira onlar bileşik değildir, yani cinsi ve ayrımı olmadığından, tanımları da yoktur. Bütün bunların ötesinde Marmura’nın sıkça atıfta bulunduğu *Metafizik*’i yukarıda verdiğimiz pasajın ilk iki cümlesi doğrudan Tanrı ile ilgili iken, kalan diğer cümleler insanî bilişin ilkeleridir.¹⁰⁶ İşte üçüncü söylem de yine yanlış ve birbiriyle ilişkisiz öncüllerin bir sonucudur.

105 Şifa: *Metafizik II*, s. 113.

106 Sözkonusu pasajın yalnızca şu iki cümlesi Tanrı ile ilgilidir: “O halde O, tikel şeyleri (el-ümuru’l-cüz’iyye), tümel olmaları bakımından, yani o [tikellerin] sıfatlara sahip olması bakımından idrak eder. Eğer bu [sıfatlar], o [tikel şeylerle] bir tekil (şahıs) olarak özelleştirirse, bu, tekil bir zamana ve tekil bir duruma izafetle olur.” Bir zaman ve duruma göre gerçekleşen tikel, artık duyumun ve insani aklın objesi olur: “Eğer bu tekil durum, [sadece] sıfatlarıyla dikkate alınrsa, [tümel açıdan bilinen tekillerin] statüsüyle aynı olur ama o [sıfatlar], her bir türünün kendi tekilinde bulunduğu ilkelere, dolayısıyla tekil şeylere dayanır.” Bizde oluşan tümel sıfatların kaynağı, işte onu kendisinden kazandığımız tikellerdir. İbn Sina, özellikle Tanrısal ve nefsanî biliş tarzlarını incelerken, bunların birisinden diğerine, aynı pasaj hatta aynı cümle içerisinde ani geçişler yapar. Dolayısıyla bu pasajlar, kendi mantığı içerisinde inceleceği gibi, oradaki cümleler de tek tek incelenmelidir. Bu incelemenin tek çözümü, Tanrısal bilişin yönünün ancak ve ancak tümelden tikele, soyuttan somuta doğru olduğudur. Ama insan için iki durum sözkonusudur. Çünkü o önce duyumlar, sonra da akılda onların tümel niteliklerine ulaşır. İnsani idrak, yalnızca tikelden tümele, somuttan soyuta olur. Ama bu bilgi oluştuğu esnada insan, akıldaki tümeli dışarıdaki tekillere yüklem yapmak suretiyle, yani illetler üzerinden ilerleyen çıkarımlar mantığını kullanarak, tıpkı Tanrısal biliş istikametinde, tümelden tikele, soyuttan somuta da ilerler.

Avrupa Bağlamında din Eğitimi*

Peter SCHREINER**

Çeviri: Adem KORUKÇU

Hangi din eğitimi modelleri Avrupa'da bulunabilir? Farklı toplumlar-
da din eğitiminin statüsü nedir? Din eğitimi, din eğitiminin amaçları, iç-
eriği, müfredattaki yerine ilişkin birbirine benzer problem ve sorunlar var
mıdır? Din eğitimi imajı öğrencilerin algısında neye benzer? Din eğitimi
öğretmenleri birbirlerini nasıl anlarlar?

Bu ciltteki özel ulusal bağlamda yazılmış olunan her bir makale, bu
sorunları ve din eğitimi ile ilgili öteki meseleleri ele almaktadır.

Bu giriş bölümü, Avrupa'daki din eğitiminin statüsünün genel bir
değerlendirmesini yapmaktadır.

Çok Katmanlı Bir Konu Olarak Din Eğitimi

Pek çok Avrupa ülkesinde din eğitimi, devlete bağlı eğitim sürdüren
okullarda müfredatın bir parçasıdır. Fakat düzenlemeler farklı farklıdır.
John Hull'u takip eden mevcut din eğitimi modelleri; dinde eğitimi, din
hakkında eğitimi veya dinden kaynaklanan eğitimi destekler. Dinde eği-
tim, öğrencilere, bir özel iman geleneğini tanıtır (öğretir). Öyle görünü-
yor ki, merkezi ve doğu Avrupa ülkelerinin bir kısmında din eğitiminin bu
formuna yüksek bir öncelik verilmektedir. Çoğu ülkede bu tür din eğitimi,
artık devlete bağlı eğitim sürdüren okulların bir görevi olarak değil, aile-
lerin ve dinî toplulukların bir görevi olarak görülmektedir.

Din hakkındaki eğitim; dinî bilgi ve dinî çalışmaları referans alır. Öğ-
renciler, bir dinin belirli bir iman geleneğinin taraftarı olmak anlamına

* "Religious Education in the European Context", Religious Education in Europe, Situation
and Current trends in schools, Elza Kuyk, Roger Jensen, David Lankshear, Elisabeth Löh
Manna, Peter Schreiner (Edt.), İko Publishing House, Norway 2007, Bu makale, Schreiner
(2002)'nin güncellenmiş versiyonudur.

** Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi.

geldiğini öğrenirler: Bu tür din eğitimi, bir dinin inançlarını, değerlerini ve pratiklerini öğrenmeyi; bunların bireylerin davranışlarını hangi şekilde etkileyebildiğini ve dinin toplumu nasıl şekillendirdiğini anlamak için araştırma yapmayı da içerir.

Dinden hareketle din eğitimi; büyük dinî ve ahlakî meselelere verilen farklı cevapları, öğrencilere değerlendirme fırsatı sunar. Böylece, çocuklar yansıtıcı bir yolla (*reflective*) dinle ilgili konularda kendi görüşlerini geliştirebilirler. Bu yaklaşım öğretimin merkezine çocukların tecrübelerini koymaktadır.

Bu kaba ayırım, iyi bir din eğitiminin tüm bu perspektiflerden kaynaklanan öğeleri içermesi gerektiği için idealisttir. Bu bakımdan, Avrupa’da mevcut din eğitimi modellerine hemen bir etiket yapıştırmamak daha anlamlı olur, ama teorik tartışmalara ve din eğitimi pratiğine daha dikkatli bir şekilde bakılması gerekir. (Heimbrock, Scheilke, Schreiner, 2001)

Farklı ülkeler din eğitiminde farklı yaklaşımlara sahiptir. Bu mevcut farklılıkların gerekçeleri nelerdir?

Avrupa’da din eğitimi, konunun farklı ‘tabakaları’ olarak anlaşılabilen faktörler içerisinde kendisine bir zemin bulur. Örneğin: ülkelerdeki dinî görünüm; toplumda dinin değeri ve rolü, din-devlet ilişkisi, eğitim sisteminin yapısı, tarih ve siyaset. Din eğitimine yönelik her bir yaklaşım, farklı tabakalarla birlikte “özel/spesifik” bir kompozisyon tarafından şekillendirilir.

İtalya, İspanya, Portekiz ve Hollanda’daki gibi Katolik nüfusun egemen olduğu ülkelerde Katoliklik, kültürle derin bir şekilde bütünleşmiş bulunmaktadır. Bu sebeple söz konusu ülkelerdeki din eğitiminin herhangi bir türü, Katolikliğin etkisi altında kalacaktır. Hukukî haklar, tüm bu ülkelerde mevcut olan din özgürlüğünü garanti altına alsa bile, tek bir dinin veya mezhebin hâkimiyeti kültür ve toplumda açıkça bellidir. Bu, İtalya’daki küçük Protestan kiliselerinin, okullarda kendi çocuklarına din eğitimi sunmak için yasal imkânı niçin kullanmadıklarının nedenidir. Katolikliğin hâkimiyeti, okullardaki egemen herhangi bir mezhepsel din eğitimi yaklaşımına karşı direnç oluşturmaktadır.

Temel laiklik ilkesinden dolayı, din ve devletin birbirinden sıkı bir biçimde ayrıldığı yerde -bunun en “extrem” örneği Fransa’dır- din, devlete bağlı eğitimin sürdürüldüğü okullarda yer bulamaz. Bir kimse, Fransa’nın iyi gelişmiş özel (Katolik) okullara sahip olduğunu göz önüne alırsa -ki çocukların %20’si bu tür okullara devam etmektedir-, o kimse, devlet eğitiminin sürdürüldüğü okullarda din eğitimi hakkında büyük bir tartışmaya ihtiyaç olmadığı argümanını ileri sürebilir. Bununla birlikte, son yıllarda okullarda “dinî bilgi”nin gerekliliği konusunda ciddi bir tartışma

başlamıştır. Öğretmenler öğrencilerin temel din (dinler) bilgisi olmadan tarih, sanat, hatta Fransızca'yı anlayamayacaklarını fark ettiler. Buna ilaveten günümüzde İslam, Fransız toplumunda yükselen bir etkiye sahiptir. 2001'de Eğitim Bakanı, Jac Lang Regis Debray'dan mevcut durum hakkında bir rapor hazırlamasını ve bu durumun nasıl değişeceğine dair öneriler getirmesini istedi. Raporun başlığı şudur: "Laik/seküler Okullarda Dinî Olguları Öğretmek" (Debray 2002).

Onun raporu, bağımsız bir konu/ders olarak değil, fakat felsefe ve tarihi de içine alan ders alanlarının bir tema olduğu, dinlerle ilgili tanıtıcı çalışmaya ilişkin pek çok tavsiyeyi içermektedir. Aynı zamanda Debray, ilköğretim ve lise din dersi öğretmenlerine hizmet içi eğitim vermek ve başlangıcı kolaylaştırmak amacıyla ulusal bir din bilimleri enstitüsünün kurulmasını tavsiye etmiştir. Nitekim Avrupa din bilimleri enstitüsü 2002'de kurulmuştur ve şu anda öğretmenler ve diğer eğitimciler için uygun kursları hazırlama yönünde adımlar atılmaktadır.

Öteki ülkelerde devlet destekli okullar ve özel okullar arasındaki ilişki, din eğitiminin statüsünü etkilemektedir. Hollanda'daki okulların üçte ikisi Hıristiyan okullardan oluşurken, üçte biri de din ve dünya görüşüyle ilgili olarak "nötr" bir statüye sahip bulunmaktadır. Geçen yüz yılda bu toplumda din eğitiminin yeri ve değeri hakkında duygusal ve ciddi bir tartışma yapıldı ve bir çözüm bulundu. Bu çözüm, neredeyse her parçası farklı dinî veya din dışı dünya görüşlerine sahip vatandaşlardan oluşan bir toplumun dayandığı mozaik zemin (*pillarization*) üzerinde oluşturuldu. Devlet aynı hakları garanti etti ve esasen ebeveynlerin girişimleriyle kurulmuş olan özel okullara destek sağladı. "Mezhepsel din eğitimi" Hıristiyan okullarda bulunur ve genelde din eğitimi, "nötr" devlet destekli okullarda yer almaz. Ancak, giderek, böyle okullarda ebeveynler, hâlihazırda "hümanistik birlik" (Nötr okulların yaklaşık %20'sinde) veya reforme edilmiş kilise tarafından sunulan dünya görüşleri din eğitimi hususunda imkânlar aramaktadırlar.

Genel olarak, Avrupa'da iki temel din eğitimi modeli arasında ayırım yapmak mümkündür: "*Dinî çalışmalar yaklaşımı*" ve "*mezhepsel veya mezhep grupları yaklaşımı*". Bu basitleştirmenin ön yargıları ve basmakalıp düşünceleri besleyebildiği dikkate alınmalıdır.

"Mezhepsel" ve "dinî çalışmalar" arasındaki farklılaşma, din eğitiminin içeriğinin, öğretmenlere yönelik hizmet içi eğitim ve kolaylaştırma sürecinin, müfredat ve öğretim materyalleri gelişiminin temelde dinî toplumların veya devletin sorumluluğu altında olduğu olgusu ile ilgilidir. Din eğitiminin mezhepsel gruplar açısından düzenlenmesi halinde, bu yaklaşım zorunlu bir şekilde bir çoğunluk dininin veya bir devlet kilisesi-

nin sonucu olarak anlaşılması gerekmez. Dahası devletin tarafsızlığının ifadesi ve bireyin din özgürlüğü olarak değerlendirilir. Devlet ders/konu içeriklerine müdahalede bulunmamalıdır. Ayrıca din ve dünya görüşlerinde de tarafsız olmalıdır. Kiliseler ve dinî toplulukların kamusal eğitimde yasal bir söze sahip oldukları coğrafyada, onlar kilise üyelerini besleme etkinliğinden daha çok, devletle yakın bir ortaklık alanı olarak ve esasen topluma bir hizmet olarak devlet eğitiminin sürdürüldüğü okullardaki din eğitime ve eğitime kendi müdahalelerinin var olduğuna inanmaktadır. Örneğin Almanya'da "mezhep grupları", "mezhepsel" gibi etiketler, devlet ve dinî topluluklar arasında paylaşılan din eğitime yönelik bir sponsorluğa (desteğe) işaret etmektedir. Din eğitiminin mezhep grupları olarak doğduğu yerlerde (yani Güney Avrupa'daki - kısmen İsviçre'de, Avusturya'da Belçika'da, Almanya'da, merkezi ve doğru Avrupa'da) farklı din eğitimi modelleri teklif edilir. Avusturya'da, Belçika'da ve Almanya'nın belirli bölgelerinde mezhep gruplarına dayalı din eğitimi, Katolik veya Protestan öğretiyle sınırlı değildir. Buna Ortodoks, Yahudi, Müslüman, Budist ve diğer dine eğitimi formları da dâhildir. Pek çok durumda, öğrenciler için felsefe veya etik gibi alternatif dersleri seçme ve seçmeme fırsatı bulunmaktadır.

Çoğu Avrupa ülkesinde -özellikle son zamanlarda Norveç veya İsviçre'nin Zürih kentindeki gibi- özellikle artan kültür ve dinlerin çoğulculuğunu yansıtmaya ihtiyacının bir sonucu olarak mezhep gruplarına göre düzenlenmiş bir din eğitimi yaklaşımından, mezhep gruplarına dayanmayan bir yaklaşıma doğru bir gelişme gözlemlenmektedir.

"Dinî çalışmalar" yaklaşımından yana çoğu ülkede (yani Danimarka, İsveç, Norveç) (din derslerini) seçmeme yönünde genel bir hak bulunmamaktadır. Ama İngiltere, Waller ve İskoçya'daki küçük bir azınlık böyle bir tercih imkânı sağlar. Bazı ülkelerde dinî azınlıkların üyelerine veya öğretimin imana dayalı safhaları için seçenek sunulur. Bu yaklaşımdaki genel amaçlar, insani tecrübelerden bahsederken, dinî bilgi ve kavrayışı da aktarmaktır. Bu yaklaşımda din özgürlüğü hakkı ve devletin tarafsızlığı, mezhep gruplarına dayalı din eğitiminde ortaya konulan yöntemden farklı olarak yansıtılır. Dinî çalışmalar yaklaşımı, devlet otoritesi altında icra edilir. Öğretim değerler bakımından tarafsız olamaz. Fakat devletin dinî tarafsızlığıyla uyuşan bir talep, dindeki dünya görüşleri hususunda tarafsız olmalıdır. Bu perspektiften hareketle söz konusu bu tarafsızlık, bu din eğitimi tarzının tüm mezhep grupları ve dinler için eşit derecede kabul edilebilir olduğunu güvence altına alır.

Okul sisteminde din eğitiminin yerinin şematik bir görünümü ve farklı sorumluluklar aşağıdaki gibidir.

Sorumluluk: Dinî topluluklar	Devlet ve dinî topluluklar arasında işbirliği içinde.	Sorumluluk: Okullar (devlet yönetiminde)
Mezhebe dayalı (din eğitimi)		Dinî çalışmalar (anlayışına dayalı din eğitimi)
İsteğe bağlı ders	İsteğe bağlı/zorunlu ders	zorunlu ders

Farklı Yaklaşımlar, Farklı Amaçlar?

Farklı yaklaşımlar farklı amaçlara sahiptir. Din eğitiminin daha mezhep grupları kaynaklı tarzında olduğu programlar, dinî boyuta özel referansla, öğrencilerin “kimlik oluşumu”na odaklanırlar. Din eğitiminin daha çok “dinî bilgi” kaynaklı olduğu yaklaşımlar, büyük oranda din hakkında bilgi ve dinin anlaşılmasıyla ilgilidir.

Avrupa’daki farklı din eğitimi sınıflarına bakıldığında, farklı teorilere rağmen, yakınlaşma pratiği için bir eğilimin bulunduğu ileri sürülebilir. Bu durum, öğrencilerin dinle ilişkisinin artan farkındalığı, onların kendi bireysel dinî pratikleri ve “dinî ihtiyaçları” yoluyla vurgulanabilir. Bu görüş, dinamik din anlayışının sunumuyla ilgili, meseleleri kavratmak amacıyla öğrencilerin kapasitelerini eşleştirme/karşı karşıya getirme ihtiyacının farkına varılmasını kapsar.

Farklı ulusal bağlamlardan (Schreiner 1999) oluşan din eğitiminin amaçlarını karşılaştırmak, benzerlikleri ortaya çıkartır. Örneğin din eğitiminin amaçlarıyla ilgili çoğu katalog şunları kapsar:

- Öğrencileri dine ve dinî hayat boyutuna duyarlı kılmak için cesaretlendirmek.

- Dinî tecrübelerden kaynaklanan olan etik kavrayışı ve mevcut dinî fırsatlardaki ve ahlakî anlayıştaki çeşitliliğin uyumunu sağlamak

-Dinî inanç ve tecrübelerin kavrayış ve bilgisini vermek.

Bu yakınlaşmaların nedenleri içine; pedagojik bir girişim, tutumlara yönelik artan bir ilgi ve gündend güne öğrencilerin artan tecrübeleri olarak din eğitimi ile ilgili merkezi bir farkındalık dâhil edilebilir.

Bu perspektifin değişimi, din ve kültürle ilgili farklı bir kavrayışı içermektedir. Her ikisi de bir başlangıç statüsünden daha fazlasına sahip olmayan, her bir tanımla birlikte dinamik, ortak işlenmiş alanlar olarak görülür. Tarihte değişmeyen din ve kültür yoktur. Her bir birey aracılığıyla dinin somut “gestalt”ına (bütünlüğüne) daha fazla önem verilir. Kurum-

sallaşmış bir gelenekten inananların kişisel bakışlarına kadar din algısındaki değişim ve “çocukların din haklarının kabulü”, (Schweitzer, 2000; 2004), din eğitimi hakkında Avrupa kaynaklı bir tartışma için yeni bir teşvik oluşturabilir. Eğitim oryantasyonu, tutumlara yönelik “oryantasyon” ve öğrencilerin tecrübeleri de din eğitimine yönelik mevcut farklı yaklaşımlar konusundaki tartışmalara argümanlar sağlayabilir.

Avrupa’daki din eğitimiyle ilgili biyografiler hakkında konuşmak, din eğitimindeki farklı anlayışlara dikkatli bir bakışa (inceleme), onları araştırma için hazır bulunuşluğa, cesaret verebilir. Bu durum, bir kişinin din eğitimi hakkındaki görüşünü keskinleştirebilir ve din eğitimi ile ilgili tek bir Avrupalı yaklaşımın -ki bu da, Avrupa’daki din ve kültürlerin zenginliğini kaçınılmaz olarak görmezden gelen bir yaklaşımdır- gelişimini beslemeksizin din eğitimi uygulayıcıları ile konunun akademik uzmanları arasında diyalogun gerçekleşmesi noktasında fırsatlar sağlayabilir. Diğer taraftan bu diyalog fırsatlarının, din eğitimine yönelik bazı ortak ve “spesifik” itirazlarla ilgili herhangi bir tartışmaya da engel olmaması gerekir.

Tartışmalar/ Meydan Okumalar

Toplumların radikal bir şekilde değişen durumları tüm yaklaşımlara meydan okumaktır. “Sekülerizasyon”, “bireycilik”, “çoğulculuk” ve “küreselleşme” gibi konular, din eğitimi alanını etkileyen değişimin göstergeleridir. Batı Avrupa toplumlarının çoğunda “modernite”, “toplumun sekülerizasyonu”yla el ele verip birlikte gelişmiştir. “Sekülerizasyon teorisi”nin ardındaki düşünce oldukça basittir: Modernleşme; hem toplumda hem de bireylerin zihinlerinde bir din çöküşüne yol açar. Bununla birlikte, “Desecularization of the World”de (Berger 1999) ifade edilen din ve “modernite” arasındaki ilişkinin kompleks olduğu görüşünü –ki bu görüş de, “bazı dinî kurumların pek çok toplumda güç ve etki kaybına uğramıştır.” (Berger 1999, 3) ifadesine yol açabilir.- destekleyen iyi argümanlar bulunmaktadır. Bunun tek sonucu daha fazla bireyselleşmeyi oluşturmak için, dine meyletmektir. "Din, diğer pek çok şey gibi seçilecekler dünyasına, hayat stillerine ve tercihlere girmiştir." (Davie, 1999, 75) Biz, Avrupalı toplumların, farklı politik tutumlar, kültürel arka planlar, etnik kimlikler, dinî kanaatler ve dünya görüşlerinin varlığıyla karakterize edilmesi anlamına gelen çoğulculuk durumunun farkında olmak zorundayız.

Bu gelişmeler, din eğitimi için sonuçlara sahiptir. Var olan *mezhep grupları yaklaşımı* artık münhasıran özel bir iman geleneğine odaklanamayabilir. Öteki iman gelenekleri ile dünya görüşlerine karşı saygı temini, karşılıklı anlayış, “ekümenik/evrensel” ve “dinler arası” bir öğrenim hususunda çok daha güçlü bir vurguya ihtiyaç bulunmaktadır.

Dinî Çalışmalar Yaklaşımı, en baştan beri, yayınlar, festivaller ya da ritüellere ve benzeri şeylere yönelik karşılaştırmalı bir yaklaşım benimseyerek diğer dinler ve dünya görüşlerinin çeşitliliğini kapsamaktadır. Bu yaklaşımda eksik gözüken şey, kendi inanç ve dinî görüşlerine otantik bir tanıklık sağlayabilen iman toplulukları, kurumları ve organizasyonlarıyla işbirliğidir. Dünya Kiliseler Birliği Konsili'nin danışmanlığında bu radikal değişim durumundaki din eğitiminin değeri şu şekilde vurgulanmıştır:

“Dinî duyarsızlık, kültürel anlayışsızlık (hoşgörüsüzlük) ve hızlı bir şekilde değişen normlar ve değerlerin yürürlükte gözüktüğü toplumlarda din eğitimi, genç insanların kimliğe yönelik meydan okumalarla nasıl baş edebileceğini, zıtlıkları nasıl başarıyla çözebilecekleri ve farklı olanla etkileşimde duyarlılığı nasıl geliştirebileceklerini öğrendikleri yer olabilir. Din eğitimi kavramsallaştırmadaki amaca, öteki iman gelenekleriyle diyalog içinde olmayı ilerletmek temel oluşturmalıdır. (WCC, 2000, I)

Herhangi bir din eğitimi modelinin taraftarları, o modelin aşağıdaki görevlere nasıl katkıda bulunabileceğini gösterebilmelidir.

- Kimlik oluşumu ile ilgili tartışmalar/meydan okumalar ve sorunlarla ilgilenmek.

- Çatışmalarla baş etmeye ilişkin yöntemleri geliştirmek.

- Farklılıklarla ilgilenme yollarını cesaretlendirmek.

Bu kısa tasvir, din eğitiminin yeri ve rolüne, bazı eğitim sistemlerinde karşı çıkılsa bile, bir kimsenin okul ve okul gelişiminin başlangıcından itibaren din eğitiminden azade kılınmayacağını açıkça göstermektedir. Okuldaki din eğitiminin ve genel eğitimdeki dinî boyutun konuları aşağıdaki sorular bağlamında kaçınılmaz gibi görünmektedir. Aynı zamanda bu sorular bütün eğitim sistemi için meydan okumalar/tartışmalar ortaya çıkarmaktadır:

- Okul toplumdaki dinî ve kültürel gelenekler ile görüşler arasında gerekli (zorunlu) bir kavrayışa nasıl katkı sağlayabilir?

- Din eğitimi ve etik eğitimi, toplumdaki çoğulculukla ilgilenebilmek için nasıl uygun bir şekilde organize edilebilir?

Bu bakımdan din eğitimi, eğitim konusundaki genel bir tartışmada popüler olabilir. Ancak, din eğitimi aşağıda sunulduğu gibi, birbiriyle çatışan beklentilere cevap üretme yeteneğini ortaya koymalıdır:

1- Toplum, din eğitiminin, farklı kültürel ve dinî arka planlara sahip insanların barış içerisinde birlikte yaşamasına katkıda bulunarak, bir problem çözücü olarak toplumdaki çatışmalara katkıda bulunması beklentisi içerisindedir.

2- Ebeveynler, okulun evde kendilerinin çocuklarına sunmadıkları veya sunma imkânına sahip olmadıkları bir din eğitimi temin edeceği beklentisi içindedirler.

3- Dinî topluluklar, dinî geleneklerin otantik olarak sunulacağı, kendi kavrayışlarıyla uyumlu olacağı bir din eğitimi metodunun beklentisi içindedirler. Bununla birlikte “Dinin/dinlerin sınıfta kimin tarafından sunulur?” sorusunun yol açtığı cevaplar, kişileri dinî cemaatlerin müntesiplerine kendileri tarafından verilmesi gereken ilmihal bilgisi ve dinî rehberlik hizmetiyle din eğitiminin karıştırıldığı durumlara sevk edebilmektedir.

4- Politikacılar, din eğitiminin dinin aslında olan ahlakî potansiyeli yansıtması ve öğrencilere bunu kazandırması beklentisindedirler.

Fakat eğitim ve din eğitimi, toplumun diğer alanlarından kaynaklanan çatışmaları ve problemleri çözecek büyümlü bir çare olarak görülemez. Din eğitimcileri için bu cezbedici bir durumdur. Fakat politikacılar, din eğitiminin Avrupa’da beraberce yaşamayla ilgili mevcut problemleri çözebileceği ve çözmesi gerektiğini ileri sürdüklerinde bu, tehlikeli bir cezbedici dönüşür.

Din Eğitiminin Avrupalılaştırılması?

Şimdiye kadar ortaya konulan bilgiler göstermiştir ki, Avrupa’daki din eğitimi, her ülkenin kendine özel kompleks durumuna dayanmaktadır ve mevcut din eğitimi yaklaşımlarının tümüne, toplumdaki ve Avrupa’daki son gelişmeler tarafından meydan okunmaktadır. Avrupa’da din eğitimi hakkında hazırlanmış bir kitaptaki dikkate değer bir soru şu şekildedir: Biz farklı din eğitimi anlayışlarını nasıl kıyaslayabiliriz? Ve Avrupalılaşmaya yönelik bir eğilim var mıdır? Bizim, din eğitiminde uluslararası değişim ve işbirliğinin faydasını ve buna olan ihtiyacı kabul ederken, din eğitimi konusunda Avrupa’daki herhangi bir konferansta tecrübe edilebilen mevcut problemler ve engellerin farkında olmamız gerekir.

- *Terminoloji Problemi:* Din eğitimi hakkında konuştuğumuzda, ne anlıyoruz? Ortak bir başlangıç noktası genel okul müfredatının bir parçası olarak, bir okul konusu/dersi şeklinde ele almamız olmalıdır. Fakat bunun hemen akabinde de, din eğitimi teriminin farklı başlangıç noktaları, arka planları ve tarihleriyle özel bir bağlama yerleştirildiğini fark ederiz. Biz bu farklılıklara duyarlı mıyız? Biz kendi görüşlerimizin dışındakilere de açık mıyız? Bana öyle görünüyor ki, farklılıkları görmezden gelmek yerine, onlarla dans etmek daha iyidir.

- *Pek çok Avrupa ülkesi arasında var olan dil ve kültür engelleri problemi:* Pek çok durumda, dil toplulukları ortak bir tarih tarafından şekillenen kültürel topluluklara denk düşer. Dil, kültürün aynası ve aletidir. Farklı

diller, farklı kültür içeriklerini (çantalarını) taşır. Mevcut engellerle ilgilenme yollarını bulmanın dışında, başka bir yaklaşım tarzı yoktur. Sınırların aşılması verimli bir tecrübe olabilir.

- *Mevcut eğitim sistemlerindeki farklılıklar*: Din eğitimi, sadece eğitim sisteminin yapısı ve çerçevesine dayanmaz. Herhangi bir toplumda, dinî toplulukların kendi özgün yorum hakları kadar, ebeveynlerin kendi çocuklarının eğitiminde sorumluluk hakkı din eğitimi için belirleyici bir kriterdir. Din eğitiminin değeri, yeri ve rolü konusundaki tartışma, genç yetişkinler ve öğrencilerin dinen yetkinleşmesine imkân sağlama konusunda devam eden bir süreçtir. Bu, dini boyutun ihmal edilmemesi gereken iyi eğitim hakkındaki bir tartışmadır.

Din eğitimi araştırmacıları arasında, -özellikle Avrupa Birliği ülkeleri açısından- iyi kalitede bir din eğitimi göz önünde bulundurulması gereken temel ölçüt üzerine uluslararası bir konsensüs hakkında bir tartışma bulunmaktadır. Böylesi herhangi bir ölçüt, ancak karşılıklı eleştirel bir diyalog yoluyla elde edilebilir.

Ayrıca kendi özel durumları dikkate alınmadan tüm ülkelerde garanti altına alınması gereken din eğitimi için minimum ihtiyaçlar ve temel standartları düşünmek önemlidir. Schweitzer (2002;2004) okullardaki din eğitimi açısından böyle standartlar için beş örnek önermiştir:

- Din, genel eğitim (eğitimin niteliği) kriterleri çizgisinde öğretilmelidir ve öğretilebilir.

- Din eğitimi, toplumla/halkla ilgili olmalı ve bu ilgi doğrultusunda öğretilmelidir. (Genel eğitime katkı olarak)

- Din eğitimi, pek çok ülkede artan çoğulcu durumla uyumlu olarak mezhepler arası ve dinler arası öğretimin bazı yönlerini içermelidir. (diyalogsal nitelik, barış ve toleransa katkı)

- Din eğitimi, din ve din eğitimi konusunda çocuk haklarına dayanmalıdır. (çocuk merkezli yaklaşım çocuk hakları üzerine inşa olur. cf. Schweitzer, 2000 ve 2005)

- Din Eğitimi öğretmenleri, dinî arka plan ve biyografilerinin eleştirel değerlendirmesine imkan tanıyan bir akademik çalışma üzerine kurulmuş profesyonel bir düşünüşe ve kavrayış düzeyine ulaşmış olma anlamında profesyonel olmalıdırlar. (profesyonel öğretim).

Bu, açıkçası, tamamlanmış bir liste değildir. Fakat örnekler yardımcı olacak niteliktedir. Diğerleri arasında bu kriterler, -eğer uluslararası din eğitimi uzmanları camiası tarafından kabul edilirse- farklı ülkelerdeki din eğitimcilerine, kendi ulusal bağlamları içinde taleplerini ifade etmek için daha iyi bir temel sağlayabilirler. Benzer şekilde böyle kriterler Avrupa Birliği içinde din eğitimi hakkında çok fazla ihtiyaç duyulan diyaloga katkı sağlayabilir

Kaynaklar

- Berger P. L. (1999), *The Desecularization of the World*, Gran Rapids, Eerdmans Publishing Company.
- Debray R. (2002), *L'Enseignement Du Fait Religieux Dans L'Ecole Laique*, Paris, Odile Jacob.
- Heimbrock H. G, Scheilke C.T, Schreiner, P (2001), *Towards Religious Competence*, Muenster, LIT.
- Hull J. (2001), *Religious Education in Western Pluralistic Societies: Some General Considerations*, unpublished paper, Istanbul 28-03-2001.
- Schreiner P. (1999), Different Approaches to Re/RS in European Schools the Scandinavian Approach in a European Context in N.A. Tidman (ed.), *Into the third Millennium... EFTRE Conference, August 1998 in Copenhagen*, pp.111-129.
- Schweitzer, F. (2000), *Das Recht des Kindes auf Religion* (The Children's Right to Religion), Guetersloh, Guetersloher Verlagshaus.
- Schweitzer, F. (2002), International Standarts for Religious Education –In Conversation with John M. Hull, *Panorama International Journal of Comperative Religious Education and Values*, Vol. 14, No. I, Summer 2002, 56.
- Schweitzer, F. (2004), Comperative Research in Religious Education: International-Interdenominational Inter-religious, in: R. Larsson&C.Gustavsson (eds.) *Towards a European Perspective on Religious Education*, Skelleftea: Artos&Norma,
- World Council of Churches (2000), Concepts on Teaching and Learning in Religions, in *EEF-Net 6-2000*, pp.10-11.