

# DİNİ ARAŞTIRMALAR

Ocak -Haziran 2013, Cilt:16, Sayı: 42

ISSN: 1301-966-X

Bu dergi TÜBİTAK/ULAKBİM, SBVT  
(Sosyal Bilimler Veri Tabanı) tarafından dizinlenmektedir.

## DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 16 Sayı: 42  
Ocak - Haziran  
Altı ayda bir çıkar  
Fiyatı: ₺ 25

**Yayın Türü**  
Yaygın ve Süreli

**Dizgi ve Baskı**  
Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi  
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No:11 Yenimahalle / ANKARA  
Tel: 0312. 354 91 31 (pbx) Faks: 354 91 32

**Basım Tarihi**  
Haziran 2013  
ANKARA

**Yönetim Yeri**  
Cihan Sk. No: 37/1 Sıhhiye/ANKARA

**Redaksiyon**  
Arş. Gör. Fatma Kenevir

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

**İrtibat Telefonu**  
Arş. Gör. Fatma Kenevir  
O 546 433 50 38  
**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: 40 TL, Öğrenci: 30 TL (Yıllık)  
Yurt dışı: 30 Euro (Yıllık)

**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

Altı ayda bir çıkar.

### **İmtiyaz Sahibi**

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

Mahmut TÜLEK

### **Editör**

Prof. Dr. Recep KILIÇ

### **Editörler Kurulu**

Prof. Dr. Cemal TOSUN

Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR

### **Yazı İşleri Müdürü**

Kaya KUZUCU

### **Yayın Kurulu**

Prof. Dr. Ali İsra Güngör, Prof. Dr. Durmuş Arık, Yrd. Doç. Dr. Engin Erdem,

Doç. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Yrd. Doç. Dr. Yıldız Kızılabdullah, Yrd. Doç. Dr. Rabiye Çetin, Dr. Tuğrul Yürük,

Ar. Gör. Şahin Kızılabdullah, Ar. Gör. Fatma Kenevir, Ar. Gör. Ayşe Ersay

### **Danışmanlar Kurulu**

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Kastamonu Üniv.), Prof. Dr. Bahaeddin Yediyıldız (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. Kamil Çakın (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Kazım Sarıkavak (Gazi Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Katar (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mustafa Erdem (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Akyüz (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Usta (19 Mayıs Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (Marmara Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Buyrukçu (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.), Doç. Dr. Asım YAPICI (Çukurova Üniv.), Doç. Dr. Hilmi Demir (Hitit Üniv.), Doç. Dr. İbrahim Maraş (Ankara Üniv.), Doç. Dr. Kemal Polat (Atatürk Üniv.), Doç. Dr. Ramazan Uçar (Süleyman Demirel Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Cengiz Çuhadar (Kastamonu Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Hakan Coşar (Çukurova Üniv.), Yrd. Doç. Dr. İbrahim Kaplan (İnönü Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Murat Gökçalp (Fırat Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Önder Bilgin (Akdeniz Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Yusuf Gökçalp (Çukurova Üniv.)

## EDİTÖRDEN

*Dini Araştırmalar Dergisi*, ilahiyat ve din bilimlerinin temel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren makale, çeviri, olgu sunumu, kitap ve sempozyum tanıtımı yayımlayarak başta ilahiyat alanındaki akademisyen ve öğrenciler olmak üzere din bilimi alanına ilgi duyan geniş bir okuyucu kitlesine hizmet etmekte; din ve düşünce hayatımızın bilimsel bilgi ile zenginleşmesine katkıda bulunmaktadır. Bu sayı ile dergimizin, *TÜBİTAK – ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (SBTV) Komitesi tarafından 21. 02. 2013 tarih ve 48 sayılı Komite toplantısında değerlendirilerek 2012 yılından itibaren veri tabanına alınmaya uygun bulunmuş* olduğunu belirtmekten özel bir mutluluk duyuyorum. Akademisyenlerin kendi çalışmalarından zaman ayırarak ve çok sınırlı maddi imkânlarla yayın hayatına devam edebilen bir dergi için bu azımsanmayacak bir başarıdır. Bu başarımın elde edilmesinde emeği geçen herkese; öncelikle ilk sayıdan bu sayıya kadar her dönemde katkı vermiş olan yazı kurulu ve danışmanlar kurulu üyelerine, yazıları zamanında ve titizlikle değerlendiren hakem kuruluna, ama özellikle de dergiyi yazılarıyla ayakta tutan yazarlarımıza teşekkür ediyorum. İlgili kurullarda isimleri her zaman geçmemekle birlikte Derginin yayın hayatına devam etmesinde hayati katkıları olan İlahiyat Fakültesi'nde farklı dönemlerde akademik çalışmalarını yürütmüş/yürütmekte olan genç akademisyen arkadaşlarımıza olan şükran duygumuzu da burada belirtmem gerekir.

*Dini Araştırmalar Dergisi Ailesi olarak* okuyucu ile zamanında buluşabilmenin gurur ve heyecanını yaşadığımız 16. Cildin 42. sayısı olan bu sayımız, önceki sayılarda olduğu gibi, her biri alanına bilimsel katkı sağlayacak nitelikte özgün telif ve çeviri yazılardan oluşmaktadır. Yrd. Doç. Dr. Rabiye Çetin, “Tanzimat’tan Günümüze Kelam’ı Yenileme Çalışmaları I” başlığı altında, İslam düşüncesinin önemli bir damarında Osmanlı’nın son döneminde başlamış olan yenilenme teşebbüsünü çok yönlü olarak analiz etmektedir. Yrd. Doç. Dr. Remziye Ege, “Sosyal Kurumlarda Din Hizmetleri ve Sosyal Zekâ İlişkisi” başlıklı yazısı ile hem sosyal kurumlarda din hizmeti gibi önemli bir mesele hem de sosyal zeka gibi önemli bir kavram konusunda düşünce ufukumuzu genişletmektedir. Dr. Gazi Erdem, İslam medeniyet hamlesinin kurucu unsurlarından olan bir bilim kurumunu “İslam Kültür Tarihinin İlk İlimler Akademisi: Beytül-Hikme” başlığı altında incelemekte; Yrd. Doç. Dr. Hasan Özalp, Reenkarnasyon konusundaki bilimsel birikime “Aristoteles

ve İbn Sînâ'nın Reenkarnasyonu Reddi" yazısıyla önemli bir katkı sunmaktadır. Yrd. Doç. Dr. M. Alparslan Küçük, günümüzde turizmin yoğun ilgi alanına girmek suretiyle biraz da ticarileşen hac uygulamasını, "Din - Turizm İlişkisi Çerçevesinde Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'te Hac Uygulamasına Genel Bakış" başlığı ile üç teistik din açısından değerlendirmekte; Yrd. Doç. Dr. Hüsamettin Karataş, "Sakyamuni Buda'nın Tarihsel Kişiliği ve Öğretisinin Yeni Bir Din Haline Geliş Süreci" başlıklı yazısı ile Budizm ile ilgili bilimsel birikimi zenginleştirmektedir. Dr. Mualla Yıldız, "İlkokul ve Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Kitaplarının Toplumsal Cinsiyet Açısından İncelenmesi" başlıklı yazısı ile toplumsal cinsiyet konusunda farkındalık uyandırmakta; Dr. Safiye Kesgin ise "Batıcılık Akımı Temsilcilerinden Celal Nuri İleri'nin Eğitim Görüşleri" başlıklı yazısı ile Cumhuriyeti hazırlayan Osmanlı'nın son döneminin düşünce iklimine ışık tutmaktadır. Yrd. Doç. Dr. Mustafa Öztoprak, "Endülüs Âlimlerinden İbnü'l-Harrât el İşbîlî'nin Hayatı ve Hadisçiliği" başlıklı yazısı ile Endülüs düşünce mirasının önemli bir ismini; Dr. Abdurrahman Yazıcı, "İslam Hukukunda Kelâle" başlıklı yazısı ile İslam hukukunun önemli bir konusunu ele almaktadırlar. Son olarak Yrd. Doç. Dr. Nurten Kımtır, Nina Ghosh'tan yaptığı "Seküler Hekim ve Dindar Hasta: Klinik Ortamda Dinî Uyumsuzluğun Üstesinden Gelme" başlıklı çevirisi ile hasta ve hekimin birbiriyle çelişen dini tutumlarının ortaya çıkardığı biyoetik sorunları analiz etmektedir. 42. sayıya katkı veren yazar, hakem ve ilgili bütün arkadaşlarımıza teşekkür ediyor, saygılar sunuyorum

43. sayı ile yeniden buluşmak üzere,  
**Prof. Dr. Recep KILIÇ**

## İÇİNDEKİLER

### 9 • Rabiye ÇETİN

TANZİMAT'TAN GÜNÜMÜZE KELAM'I YENİLEME ÇALIŞMALARI I  
*The Studies Renovation of al-Kalam from Tanzimat to Present-day I*

### 39 • Remziye EGE

SOSYAL KURUMLARDA DİN HİZMETLERİ VE SOSYAL ZEKÂ İLİŞKİSİ  
*Religious Services in Social Institutions and Social Intelligence*

### 57 • Gazi ERDEM

İSLAM KÜLTÜR TARİHİNİN İLK İLİMLER AKADEMİSİ: BEYTÜ'L-HİKME  
*The first Academy of Sciences in the Islamic Cultural History: The Bait al-Hikmah*

### 78 • Hasan ÖZALP

ARİSTOTELES VE İBN SİNÂ'NİN REENKARNASYONU REDDİ  
*Rejection Of The Remcarnation Of Aristotle And Ibn Sina*

### 101 • Mehmet Alparslan KÜÇÜK

DİN - TURİZM İLİŞKİSİ ÇERÇEVESİNDE YAHUDİLİKTE, HİRİSTİYANLIKTA VE  
İSLAMİYETTE HAC UYGULAMASINA GENEL BAKIŞ  
*A General Overview on the Pilgrimage Application in Judaism, Christianity and Islam in the  
Context of Relationship Between Religion and Tourism*

### 129 • Hüsamettin KARATAŞ

SAKYAMUNİ BUDA'NIN TARİHSEL KİŞİLİĞİ VE ÖĞRETİSİNİN YENİ BİR DİN  
HALİNE GELİŞ SÜRECİ  
*Historical Personality of Shakyamuni Buddha and the Process of his Teaching be Coming  
into a New Religion*

### 143 • Mualla YILDIZ

İLKOKUL VE ORTAOKUL DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ KİTAPLARI  
GÖRSELLERİNİN TOPLUMSAL CİNSİYET AÇISINDAN İNCELENMESİ  
*Analysis Visual Components of Elementary and Middle School Religious Culture and Moral  
Knowledge Textbooks in Terms of Gender*

### 166 • Safiye KESGİN

BATICILIK AKIMI TEMSİLCİLERİNDEN CELAL NURİ İLERİ'NİN EĞİTİM  
GÖRÜŞLERİ  
*Educational View of Celal Nuri İleri as a Representatitive of Westernization Ideas*

**190 • Mustafa ÖZTOPRAK**

ENDÜLÜS ÂLİMLERİNDEN İBNÜ'L-HARRÂT EL-İŞBÎLÎ'NİN HAYATI VE  
HADİSÇİLİĞİ

*Ibn Harrât el-İsbîlî Who Was An al-Andalusia Scholar His Live And Hadith Learning*

**216 • Abdurrahman YAZICI**

İSLAM HUKUKUNDA KELÂLE: ÖZ VE ÜVEY KARDEŞLERİN FÜRÛ VE USÛL  
HISIMLARLA MİRASÇILIĞI

*Kalâlah in Islamic Inheritance: Heirship of Siblings*

**238 • Nina GHOSH / Çev. Nurten KIMTER**

SEKÜLER HEKİM VE DİNDAR HASTA:

KLİNİK ORTAMDA DİNÎ UYUMSUZLUĞUN ÜSTESİNDEN GELME

*The Secular Physician and the Religious Patient: Overcoming Religious Discordance in the  
Clinical Setting*

**247 • Yayın İlkeleri**



## TANZİMAT'TAN GÜNÜMÜZE KELAM'I YENİLEME ÇALIŞMALAR I

**Rabiye ÇETİN\***

### Öz

Bu çalışmada Tanzimat sonrasında başlayan Kelam'ı yenileme çalışmalarının bir kısmı ele alınmaktadır. Yenilenme ihtiyacının tarihsel, kültürel ve siyasi arka planı, yenilik arayışının sebepleri, Yeni İlm-i Kelam Projesinin yöntemsel ve içeriksel boyutu ele alınıp irdelenmiştir. Tanrı düşüncesi ve bu düşünceye bağlı olarak vahiy, nübüvvet ve ahiret konularını hedef alan Materyalizm, Darwinizm, Pozitivizm, Panteizm düşünce akımları, Kelamcıların ortaya koyduğu görüşler üzerinden ele alınmıştır. Bu bağlamda görüşlerine yer verilen kelamcılar Abdüllatif Harputî, Filibeli Ahmet Hilmi, İsmail Hakkı İzmirli, Şeyhülislam Musa Kazım Efendi, Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi ve Ömer Nasûhi Bilmen'dir.

**Anahtar Kelimeler:** Yeni İlm-i Kelam, Materyalizm, Darwinizm, Pozitivizm, Panteizm

### Abstract

## The Studies Renovation of al-Kalam from Tanzimat to Present-day I

In this article it has been dealt with a part of studies of new teology which started after Tanzimat. It has been discussed the need for renewal of the historical, cultural and political background, the reasons for the innovation studies, aspects of methodology and content of new ilm al-kalam project discussed. It has also been discussed the responses of theologians to Materialism, Darwinism, Positivism, Pantheism about the idea of God and revelation, prophecy and afterlife depending on God's idea. In this context, these theologians whose ideas have been discussed are Abdullatif Harputî,

\* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, rgecdogan@gmail.com

Filibeli Ahmet Hilmi, İsmail Hakki İzmirli, Shaykh al-Islam Musa Kazim Efendi, Shaykh al-Islam Mustafa Sabri Efendi and Omar Nasuhi Bilmen.

**Keywords:** New Ilm al-Kalam, Materialism, Darwinism, Positivism, Pantheism

## Giriş

İslam'ın inanç esaslarını Kur'an'dan hareketle belirleyen, onları aklen temellendirip açıklayan ve diğer dünya görüşlerine karşı savunan Kelam ilmi, Müslümanlar tarafından kurulan ve geliştirilen; Felsefe'den farklı olarak hem akıl hem de vahyi kaynak kabul eden, dolayısıyla kendine özgü yöntemi ve içeriği bulunan özgün bir disiplindir (İzmirli 1981:1-2; Ay 2011:7). Tarihsel süreç içerisinde kurulup gelişen her ilmi disiplin gibi Kelam ilmi de belirli şartların ve ihtiyaçların sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu ilimin, geçirdiği tarihsel süreçte her dönem, kendine özgü sorunları ele almasına ve kullandığı yöntemin farklılığına göre de birbirinden ayrılmıştır.

Kelam ilminin kurucusu olan Mutezile ekolünün ortaya çıktığı başlangıç döneminde ele alınan konuların Allah tasavvuru çerçevesinde ortaya çıktığı ve söz konusu bağlamda tartışıldığı görülmektedir. Ehl-i Sünnet Kelam ekolünün oluştuğu süreç ise ikinci dönem olarak bilinmektedir. Geçirdiği üçüncü dönemde Felsefenin Müslümanlarca tanınması ve benimsenmesiyle Kelam ilminin hem konusu hem de yöntemi değişmiş ve gelişmiş, var olan her şey, var olması bakımından ele alınmış, Mantık ilmi de Kelam için önem kazanmıştır. Bu süreç Kelam'ın felsefileştiği dönem olarak belirginleşmiştir. Özellikle Kelam'ın felsefeyle iç içe geçtiği bu dönem Kelam'ın hayattan koptuğu ve insanın ihtiyaçlarına cevap veremeyen sorunsallarla uğraştığı gerekçesiyle eleştirilmiş ve Kelam'ın gerileme dönemi olarak adlandırılmıştır (İzmirli 1981: 54; el-Cabiri 2000: 321).

Gerileme dönemi olarak adlandırılan bu süreç aslında Kelam ilmi için gerileme değildir zira doğası gereği Felsefe'den bağımsız bir Kelam'dan bahsedilemez. Akıl ve vahiy olmak üzere iki kaynak kabul eden Kelam'ın akli kullanması ve konuları rasyonel bir zeminde tartışmasının yolu kendine özgü bir felsefe üretmesine bağlıdır. İslam medeniyetinin kurulması ve geliştirilmesinin temeli, ortaya koyduğu bu felsefi birikimdir. Söz konusu dönemde kelamcılarının ortaya koyduğu bu felsefi birikimi göz ardı edip, Kelam'ın gerilediğini hatta çöküş dönemine girdiğini iddia etmek bu süreçte ortaya konan birikime gereken önemi vermemektir.

Gerileme dönemi olarak adlandırılan bu süreçte ortaya çıkan sorunlara çözüm üretmek, söz konusu ilmi canlandırmak ve hayatın gereklerine cevap verir hale getirmek amacıyla XIX. yüzyılda ıslahat çalışmaları başlamıştır. Günümüzde de bu çabalar devam etmektedir. Islahat çalışmalarının sürdürüldüğü yaklaşık 200 yıl boyunca Kelam'ın hem içerik hem de yöntem olarak yeniden şekillendirilmesi ve işlevsel hale dönüştürülmesi amaçlanmıştır.

Yeniden inşası amacıyla başlatılan bu süreçte, Kelam ilminin merkezinde Kur'an'dan hareketle bir *dünya görüşü* ortaya koyma görevini yerine getirmesinin yolları aranmıştır. Bu amaç doğrultusunda gerçekleştirilen arayış sürecinin anlaşılabilmesi için; Kelam ilminin yenilenmesi ihtiyacı üzerinde durmak gerekmektedir.

Bu çalışmada öncelikle Kelam ilminin yenilenmesini gerektiren ortam, bu ortamın neden olduğu problemler ve yapılması gereken yenilenmenin niteliği ve bu sürecin aktörleri olan ilim adamlarımızın görüşleri üzerinden konu ele alınmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede ele alınan Kelam âlimlerimiz arasında Abdülatif Harputî (1842-1914), Filibeli Ahmet Hilmi (1865-1914), Şeyhülislam Musa Kazım Efendi (1858-1920), İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946), Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi (1869-1956), Ömer Nasuhi Bilmen (1882-1971) dir. Bu çalışmanın devamı niteliğinde olacak diğer makalede ise M. Şerafettin Yaltkaya (1879-1947), Hüseyin Atay ve Bekir Topaloğlu'nun Kelam ilminin yenilenmesine yönelik görüşleri ele alınacaktır. Ayrıca 1980 sonrası Kelam düşüncesini yenileme bağlamında yapılan çalışmalara ilişkin değerlendirmelere de yer verilecektir.

### **1. Kelam'ı Yenileme Çalışmalarının Arka Planı**

Düşünce akımları, kendisini var eden toplumsal koşullarla belirlenmektedir. Kelam ilmini yenileme düşüncesi de, yenilenme ihtiyacını gerektiren toplumsal şartlardan bağımsız olarak ele alınamaz. Bu ilmin yenilenmesi ihtiyacının dillendirildiği ve bu ihtiyaca yönelik çabaların benimsendiği dönem 19. yüzyıldır. Bu ihtiyacın ve çabanın nedenlerini tespit etmek 19. yüzyılda Osmanlı'da ortaya çıkan yenilik düşüncesinin arka planını oluşturan siyasi, sosyal, ekonomik, düşünsel hareketlilik hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirmektedir.

Tarihsel olarak bilinmektedir ki, Osmanlı Devleti'nin 1699 Karlofça ve 1718 Pasorofça Antlaşmalarıyla birlikte Avrupa'daki askerî, sanayi devrimiy-le de ekonomik üstünlüğünü sona ermiştir. Aslında ekonomik gücün kaybıyla

başlayan bu süreç içerisinde Osmanlı insanı Batıya tepeden bakmaktan vazgeçmiş (Kılıçbay trsz.:I/148), bir anlamda Batı karşısında yenilgiyi kabul etmiştir. Zira bu süreçte Osmanlı, Batı'ya karşı askerî, siyasî, ekonomik vs. birçok alandaki başarısızlıklarıyla yüzleşmiş ve bu başarısızlıklarına çözüm üretme yolunu benimsemiştir. Çözüm arayışları daha çok söz konusu başarısızlıkların muhtemel sebeplerinin tespit edilmesine ve buna yönelik çözümler bulunmasına dayandırılmıştır. Osmanlı'yı topyekûn içine düştüğü başarısızlıktan kurtarmak “Batılaştırma” veya “Batılılaştırma” olarak adlandırılan bir akımla başlatılmıştır. “Batılaştırma, Batılı olmayan bir toplumun Batı normlarına göre yeniden yapılanması” (Kılıçbay trsz.:I/147) anlamına geliyordu; ancak bu süreçte asıl problem Batılılaşmanın nasıl, ne derecede ve hangi yollarla yapılacağı noktasında düğümleniyordu.

Batı tarafından sunulan Batılılaştırma modeli “Osmanlı devlet adamlarının ve aydınlarının kendi toplumlarının gerçeklerinden hareket ederek, özgürlük içinde ve karşılaştırmalı bir biçimde geliştirdikleri bir model olmayıp daha çok Batılı devletlerin Osmanlılara empoze ettikleri eylemler bütünüdür” (Timur trsz.:I/139). Dolayısıyla Osmanlı'nın Batılılaşmayı kabulü Batı'ya karşı duyulan hayranlığın bilinçli bir sonucu olarak değil zorunluluk olarak gerçekleşmiştir (Ortaylı trsz.: I/137). Bilinçli bir tercihin sonucu olmayan *Batılılaştırma*, kamuoyunun gündemine “zihnen değil, fiilen ve zarureten girmiştir” (Akgül 1999: 126). Osmanlı kamuoyunun gündemine giren *Batılılaştırma* siyasi, ekonomik, askeri alanlarda olduğu gibi düşünce ve inanç dünyasına da fiilî ve zarurî olarak girmiştir.

Osmanlı'nın içinde bulunduğu bu durumdan kurtuluşunu sağlamak amacıyla ortaya çıkan tek akım Batıcılık değildi. Batıcılığın yanı sıra İslamcılık ve Türkçülük de aynı amaçla var olmuşlardı.<sup>1</sup> Osmanlı'nın içinde bulunduğu krizi tespit etme ve çözüme Batıcı Osmanlı düşünürleri Batı normlarını tek çözüm aracı olarak kabul ederken; İslamcılar, Batılı somut verileri Osmanlı'nın kendi düşünce verileriyle sentezlemeye çalışmışlardır. Bu bağlamda, İslamcıların temel problemi, içinde bulunulan ortamda *dinin kendisini doğrulama başka bir deyişle meşrulaştırma biçiminin değişmesidir*. Doğrusu İslamcılar, Batının meydan okuması karşısında, kusuru kendilerinin dışında aramaya başlamışlar

1 Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük akımları ve bu akımların din anlayışları konusunda ayrıntılı bilgi için bkz., Recai Doğan, *II. Meşrutiyet Döneminde Batıcılık Akımının Din ve Eğitim-Öğretim Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1996; Yaşar Ünal, *Dini Düşünceleri Yenileştirme Çabaları Osmanlı Örneği*, Yayınevi, Ankara 2012.

ve söz konusu bu durumun zaman içinde her alanı içine alacak şekilde yaygınlaşarak gelişmesi, bilinç kırılmasına ve yanılmasına neden olmuştur (Akgül 1999: 210).

Osmanlı'nın, Batı karşısında topyekûn olarak başarısızlığa uğramasına sebep olan ve yüzleşmek zorunda kaldığı problemlerin temelinde *düşünce krizi* bulunmaktadır (Akgül 1999: 76-77). Mevcut düşünce krizinin merkezi kavramı ise *Din*'dir. Olumlu veya olumsuz anlamda yenilik düşüncesine gösterilen tepkinin temelini oluşturan şey, dinsel gelenektir. "Müslümanlar, daha önceden yabancılarla tartışmaya bile gerek duymadıkları inançlarının, bu kez tam aksine, Batılı kültürden aşağı kalmadığını, geri kalmışlıklarında dinlerinin bir suçu olmadığını ispatlama gayretine düşeceklerdir" (Gencer 2008: 236). Bu amaçla üretilen çözüm önerileri, Batı'ya ne ölçüde yaklaşılacağı, Batı'dan ne tür yeniliklerin alınacağı noktasında yoğunlaşmaktaydı. İslam Ümmetinin geleceği, yapılacak yeniliklerle şekillenecekti. Dolayısıyla "Din" söz konusu süreçte üzerinde durulması gereken en temel konuyu oluşturuyordu.

Osmanlı'yı eski görkemli günlerine ulaştırmanın en önemli yollarından biri, İslam ilimlerinin topluma yön verecek hale getirilmesiyle mümkün olacağı kabulüdür. Bu kabulden hareketle tartışılan şey "İslam ilimlerinin mevcut durumu ve onların yeniden İslam toplumuna yön verecek hale getirilmeleri için neler yapılabileceği"dir (Özervarlı 1998: 45). Kelam, Fıkıh, Tefsir vs. gibi temel İslam bilimlerinin hem içerik hem de yöntem bakımından ihtiyacı karşılamadığı kanaati bu ilimlerin canlandırılması ve çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek hale getirilmesi yönündeki çabayı hızlandırmıştır (Özervarlı 1998: 46).

Bu dönemde her ne kadar İslam ilimlerin geneli için yenilik ihtiyacı hissediliyor olsa da merkezde Kelam İlmi bulunmaktadır. Kelamın yenilenmesine yapılan vurgunun temel sebebi, iman esaslarını Kur'an'dan hareketle belirlemesi ve bu esasları diğer dünya görüşlerine karşı savunmasıdır. Bu durumda Kelam İlminin, diğer İslam ilimlerine göre daha hayati bir işleve sahip olduğu açıktır. Ancak yenilenme ihtiyacının hissedildiği dönemin düşünce akımları ve bu akımların felsefi ve bilimsel arka planı göz önünde bulundurulduğunda, Kelam'ın gündemi yakalayamadığı, inanç ve yaşam boyutuyla insanların ihtiyaçlarına cevap veremediği görülmüştür. Bu gereklilikten hareketle öncelikli olarak Kelam ilminin çağın ihtiyaçlarına paralel bir içerikle ortaya çıkan sorunlara çözüm önerisinde bulunması gerektiği ısrarla dile getirilmiştir (Özervarlı 1998: 46).

Kelam âlimlerini yenilik arayışlarına sevk eden en önemli etken Batı düşüncesinde meydana gelen hareketlilik ve yeni görüşlerdir. Büyük bir arzuyla yeni felsefeyi ve ilmi buluşları Kelam'a uyarlamak isteyen dönemin kelamcıları, bu yaklaşımlarıyla Kelam ilmini güncelleştirmek, geçerliliği kalmayan ilmi verilerden kurtarmak, sağlam ve doğru temellere dayandırmak amacını gütmüşlerdir. Bu yaklaşımın doğal sonucu olarak Kelamcılar için Batı bilim ve felsefesinin öğrenilmesi ve batılı yöntemlerin tespit edilerek kendi disiplinlerine uyarlanması ve uygulanması önemli bir ilke haline gelmiştir (Harputî 1332: 112-113; Musa Kazım Efendi 1336: 292-293; İzmirli 1981: 56; İzmirli 1336: 13-14).

Batıcı kanadın önde gelen temsilcilerinden Celâl Nuri, *Tarih-i İstikbal* adlı eserinin *Yeni Akâid* bölümünde Kelam ve akâid kitaplarının içeriğine değinerek, kelamcıların Allah tasavvurunu ve Allah'ın varlığının isbatını aklen mümkün görmelerini eleştirmektedir. Ona göre, Dini savunması dolayısıyla Kelam'dan vazgeçilemeyeceğini ancak bu ilmin muhataplarının ve içeriğinin ve bu içeriğe uygun olarak da yönteminin yenilenmesi gerekmektedir (Nuri 1331: 106, 119-120). Ayrıca *Yeni İlm-i Kelam* çalışmalarının gerekli olup olmadığı konusu, kelamcı olmayan kimselerin de gündemindeydi. Onlar, *yeni ilm-i kelam* projesine gerek olmadığını çünkü Kelam ilminin geçmişten itibaren felsefeyi temel alması dolayısıyla İslam'la uyumlu bir görüş ortaya koymadığı gibi bu projeye de sadra şifa bir yenilik yapamayacağını ileri sürmüşlerdir (Dardağanzade 1339:119; ez-Zâhirî 1338-1339: 92-93). Şeyh Muhsin-i Fani, toplumun ihtiyacı olan şeyin Yeni İlm-i Kelam kitabı değil, İslam akaidini, Kur'an ve Peygamber'in sünnetine göre tedvin edecek İlm-i Hâl kitabı olduğunu ifade etmektedir (ez-Zâhirî 1338-1339: 93).

## 2. Yenilik Arayışlarının Sebepleri

Kelam âlimlerini, Kelam ilmini yenilemeye yönelten en önemli etken buldukları dönem içerisindeki düşünsel hareketliliklerdir. 19. yüzyıl Osmanlı'nın bilimde, fende, felsefede ve düşünsel alanda Batı'nın üstünlüğünü kabul ettiği ve bu alanlarda batılılaşmaya çalıştığı bir dönemdir. Söz konusu ortam içinde kelamcıların da Kelam ilmini Batı düşüncesinde meydana gelen değişikliklere ve gelişmelere göre yenileme ihtiyacı hissetmeleri bu sürecin doğal sonucudur. Bu nedenle Kelam'ı yenileme ihtiyacı hem Osmanlı'nın hem de Kelam'ın kendi iç dinamiklerinden hareketle ortaya çıkan bir çabanın sonucu olarak gerçekleşmemiştir.

Kelam ilmini güncellemek amacıyla ortaya konulan çabanın hem bireysel hem de kurumsal düzeyde gerçekleştirilmesi gerektiği dönemin âlimlerince de kabul edilmektedir. Kurumsal düzeyde hissedilen ihtiyacın sadece Kelam ilmi ile sınırlı kalmayıp topyekûn medrese ve medresede okutulan bütün İslam ilimlerini içine alacak şekilde düzenlenmesi amacıyla çeşitli girişimlerde bulunulmuştur. Bu maksatla söz konusu çalışmayı yapacak komisyonlar kurulmuştur. İsmail Hakkı İzmirli de Kelam ilminin çağın ihtiyaçlarına göre yeniden ele alınıp şekillendirilmesi amacıyla 1915'te kurulan encümenlerin başkanlığını yapmıştır (Birinci 2001: 23/531). Ayrıca İzmirli devlet eliyle Yeni İlm-i Kelam kitabı yazmakla görevlendirilmiştir (İzmirli 1981:7).

Bireysel temelde hissedilen bu ihtiyacın yansımaları yazılan makale ve kitaplarda görmek mümkündür. Klasik Kelam kitapları o dönemde gündemde olan materyalizm, pozitivizm, darwinizm, panteizm, gibi felsefi akımları ele almadıkları için dönemin kelamcıları, medreselerde okutulacak Kelam kitabı sorunu yaşamaktadırlar. Bu nedenle söz konusu akımlara karşı İslam dininin rasyonel bir savunusunu yapacak ve medreselerde okutulabilecek Kelam ders kitaplarının yeniden yazılması bir ihtiyaç olarak belirmiştir. Özellikle dönemin kelamcılarınca dillendirilen bu tespit, günün ihtiyaçlarının, muhatapların ve onların kullandıkları delillerin değişmesine dayandırılmıştır. Bu sorun, onları ihtiyacını hissettikleri yeni ilm-i kelam kitapları yazmaya yöneltmiştir. İzmirli'nin yanı sıra Harputî de, medresede okutmak amacıyla *Tenkihu'l-Kelam* isimli bir Kelam eseri yazmıştır. O, adı geçen kitabı yazma gerekçesini şu şekilde açıklamaktadır: Harputî, Darü'l-Fünun'u Osmaniye'de Kelam dersi okutmakla görevlendirildiğinde, dinin inanç esaslarını içeren, muannid bid'atçıları reddeden ve çağdaş dinsiz akımlara karşı görüş ortaya koyan kitap arayışına girdiğini ancak klasik Ehl-i Sünnet kitapları arasında bu nitelikte bir eser bulamadığını belirtmektedir. Bu döneme ait eserlerin, o zaman diliminde ortaya çıkan sapkın İslâmî fırkaların bid'atlarını ve Yunan filozoflarının görüşlerini reddiyeyle sınırlı olduğunu ve dolayısıyla bu kitaplarda çağımızda ortaya çıkan bid'at ve dini korumak için ortadan kaldırılması gereken modern duyumcu felsefenin görüşlerini reddetmeye yönelik bir içerik bulunmadığını ifade etmektedir. Harputî, Kelam ilminin zamana ve zemine uygun olarak tedvin edilmesi gerektiği kabulüyle *Tenkihu'l-Kelam* adlı Kelam kitabını yazmıştır (Harputî 1327: 4-5). Musa Kazım Efendi de Harputî ile aynı görüşü paylaşarak medreselerde okutulan kelam kitaplarının yeni yöntemler kullanılarak yeniden yazılması gerektiği kanaatindeydi.<sup>2</sup>

2 Musa Kazım Efendi medreselerde okutulan kelam kitaplarının neden ve hangi

çağın ihtiyaçlarına göre Kelam ilminin içeriğinin ve yönteminin değiştirilmesinin gerekliliğini düşünen kelimacılara şiddetle karşı çıkan âlim Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'dir. Her ne kadar kendisi yenilenmeye karşı olmadığını ifade etse de, dinin özüne zarar verilebileceği endişesi ile *yenilik* ismine sıcak bakmamaktadır. Çünkü Mustafa Sabri de Allah inancına dair Batı'dan gelen fikirlerle mücadele ettiğini ve bu mücadelesini sadece Batı'dan gelen fikirlerle sınırlı tutmadığını, eski doğunun bazı görüşlerini de eleştirdiğini bildirerek bu tavrın zorunlu olduğunu belirtmektedir (Sabri 1921:III/86). O, özellikle *Mevkıfu'l-Akl...* adlı eserinde Kelam'ı yenileme çalışmaları bağlamında ele alınan konuları ayrıntılı bir şekilde ele alıp tartışmıştır (Sabri 1921: I/29-30, II/276, 301-302, 343-386; Sabri 1989: 21; Sabri 1361:154-159). Onun itirazı, tecdidin din anlayışında değil bizzat dinin kendisinde yapılabacağı kabulüne dayanmaktadır. Dolayısıyla dinin özünde yapılacak değişikliği kabul etmektense *Müslümanların içinde bulunduğu sefih durumu* devam ettirmelerini daha iyi görmektedir.<sup>3</sup>

---

yöntem kullanılarak yeniden yazılması gerektiğini şu ifadeleriyle açıklamaktadır: “bugün bizim karşıtlarımız, yani felsefeciler ulûhiyyet ve nübüvveti kabul etmiyorlar. Vakıa tabiiyyundan bazıları uluhiyyeti kabul etmişler, fakat onu da derinlemesine tahlil ettiğimizde onların Allah dediği şeyin yine tabiat olduğu anlaşılıyor. Şu halde bize gerekli olan yön, Kelam ilmi kitaplarını günümüz ihtiyaçlarına göre te'lif etmektir. Bu da ne ile olur? Bir kere karşıımızdaki kişilerin savundukları görüşleri bilmekle olur. Bilinmezse onlara karşı söz söylenemez. Nitekim ilk dönem âlimleri öyle yapmışlardı. Zamanlarındaki felsefecilerin ilimlerini tahsil ettiler, sonra onların sözleriyle onları susturdular. Şimdi biz kalkar da hazır bilgilerimizle müdafaaya yeltenirsek gülünç oluruz. Çünkü bilmiyoruz. Evvela o ilimleri tahsil edelim. Sonra o fenlerin esasları dairesinde İslamiyeti müdafa edelim. Artık bu ihtiyacı hissetmeliyiz. Bu hususta taassup göstermenin hiçbir faydası yoktur. Aksine zararı vardır. İşte eserler gösteriyor ki, bütün asırlarda da öyle yaptılar. Bütün âlimler her asın ihtiyacına göre kitap yazdılar. Musa Kazım Efendi, Şeyhülislam Musa Kazım Efendi, *Külliyât; Dini*, İctimai *Makaleler*, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul 1336, s. 292-293.

- 3 “Ben Müslümanların maddeten, ahlaken inhitatını ve belki kısmen iflasını inkâr edenlerden ve buna çare sâz olacak intibaha ve tecdid yollarının önüne set çekmek isteyenlerden değilim. Ancak buna çare olacak diye açıktan veya gizliden din-i İslam'ın tahrir veya tahrifine lüzum gösterilirse o zaman ben Müslümanların bu hal sefalette kalmalarını haklarında daha hayırlı görürüm. Ve bu sefaletide yine hiç olmazsa din-i İslam'ın esasına sahip kalmış olmakla beraber ahkâmı ile amel olmak hususundaki kusurlarına, kuşklarına karşı bir te'dib-i ilahiye hamlederek müteselli olurum. Ve ben Müslümanların Mesut bir dünya yüzüne çıkmasını samimi vicdanıyla arzu eylediğim halde, dinimizin üzerine basarak erişebileceğimiz yüksek dünyamıza lanet ederim. Biz o yüksek dünyaya çıktığımız zaman İs-



Mustafa Sabri, dönemindeki bazı âlimlerin “Allah her asrın başında bu ümmet için dinini yenileyen bir müceddit gönderir”( Ebu Davud 1981: IV/480) hadisini delil getirerek dine teccidin gerekliliğini savunduklarını ifade etmektedir. Ancak o, hadiste kastedilen yenilik ile âlimlerin yaptığı yeniliğin aynı şey olmadığını belirterek söz konusu yenilik çalışmalarına karşı çıkmakta ve bu karşıt tavrını şu ifadeleriyle net bir şekilde ortaya koymaktadır. İslam; “Her bidat sapıklıktır; her sapık da cehennemdedir” diyerek dine bid’atı ne kadar kötüleyip sakındırmışsa yeniliği de o derece övmemiştir (Sabri 1989: 16). Mustafa Sabri’ye göre bu durum, yeniliğe karşı bir tavır içinde olmanın düşünsel zeminini oluşturmaktadır. O, yenilikçileri sert bir dille eleştirerek, onların dinin bazı prensiplerini inkâr ettiklerini ya da değiştirdiklerini iddia etmiştir (Sabri 1921:I/23-36). Dolayısıyla Mustafa Sabri, dinin geleneksel anlaşılma biçimlerinin oluşturduğu din anlayışında yapılması gereken yeniliği dinin özünde yapılan bir değişiklik olarak algılayıp şiddetle karşı çıkmıştır.

Mustafa Sabri’nin yenilik fikrine karşı bu olumsuz tavrı, yenilik taraftarı olan kalamcıları ihtiyacını hissettikleri düşünsel yenilenme projelerini etraflıca açıklama ve savunma durumunda hissetmelerine neden olmuştur. İki karşıt görüş arasındaki çatışma din ve din anlayışı arasındaki ayrım üzerinden konumlandırılmıştır. Dolayısıyla İslam dinin kaynağı olan Kur’an asıl olup, Kur’an’dan bağımsız bir yenilik düşüncesinden bahsedilemez. Bilakis Kur’an merkeze alınarak günün ihtiyaçlarına uygun fikirler üretmenin gerekliliği yenilik taraftarı bütün kalamcılar tarafından ısrarla vurgulanmaktadır.

Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi dışındaki kalamcıların hepsi, Kalam ilminin içinde bulunulan şartlara ve ihtiyaçlara göre tedvin edilmesinin gerekliliği görüşünü benimsemişlerdir( Harputî 1327: 4-5; İzmirli 1981: 3; Musa Kazım Efendi 1336: 292-293). Mütekaddimun dönemi kalamcılarının kullandığı yöntem ile müteahhirun dönemi kalamcılarının kullandıkları yöntem birbirinden farklıdır. Dolayısıyla Yeni İlm-i Kalam’ın da yönteminin farklı ol-

---

lamiyet de dest-i iğtisamımızla farkı ihtiramımızda bulunmalıdır. Hem bu suretle hareket edersek yükseleceğimiz yere çıkarken biz lekemizi de beraber götürmüş olacağımız cihetle muvaffakiyet daha ziyade kat’idir. Aksini yaparsak iğtila hareketinde melezleşmiş olan bizler çıkacağımız noktaya vasıl olmadan kuvvetimizi zayi etmiş olacağımız gibi farz-ı muhal olarak şahika-i amele yükselmek mümkün olsa bile o yükselenler artık biz değil bizden tenasüh etmiş başkalarıdır. Bize yabancı olan o mahlûkların dünyaca saadetlerine çalışmak borcumuz olmadığı gibi ahiretçe mesuliyetlerine iştirak etmek de hiç işimize gelmez.” Mustafa Sabri, *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*, Daru’l- Hilafeti’l- Aliyye Matbaası, İstanbul 1337/1335, s. 162-163

ması doğaldır (İzmirli 1981: 3). Kalam ilminin amacının ve temel konularının dönemlere göre değişmeyeceği; ancak yönteminin değişebileceği vurgulanmaktadır. Mustafa Sabri, Müslümanların din anlayışlarının ve bu anlayışın belirlediği yaşamlarının düzeltilmesi gerektiğini kabul etmekle birlikte, bu durumun sebebinin ne şer'i hükümlerin zamana göre tadil edilememesinden ne de İslam dinine hurafelerin karışmış olmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Ona göre Müslümanların içinde buldukları durumdan kurtulmalarının tek yolu ihmal ettikleri dinlerine hem itikadî açıdan bağlılıklarının artırılması hem de dini vecibelerine riayette gösterdikleri gevşekliğin ortadan kaldırılmasıdır.<sup>4</sup> Dolayısıyla Mustafa Sabri, bu durumdan kurtulmanın öncelikli yolunun ilim değil iman olduğu kanaatini taşımaktadır.

### 3. Yeni İlm-i Kalam Projesinin Yöntemsel ve İçeriksel Boyutu

Kalam İlminin hem içerik hem de yöntemsel olarak yenilenmesinin gerekliliği Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi dışında dönemin kalamcıları tarafından kabul edilmektedir. Söz konusu değişikliğin ya da yeniliğin iki boyutunun olduğu vurgulanmaktadır. Bunlardan ilki Klasik Kalam'ın konularına ek olarak çağın ihtiyaçlarına cevap verecek bir içeriğin belirlenmesi, ikincisi ise belirlenen bu içeriğe uygun delillerin oluşturulacağı yöntemin ortaya konulmasıdır.

Kalam ilminin geçirdiği evreler dikkate alındığında, dönemleri birbirinden ayıran temel unsurun ya yöntem ya da içerik yani tartışılan problemlerin farklılığından kaynaklandığı görülmektedir. Dolayısıyla Yeni İlm-i Kalam çalışmaları beraberinde yeni bir metodolojiyi gerektirmektedir. Metodolojiyi "bilinmeyen bir şeyi keşfetmek veya bilinen bir şeyi ispat etmek için takip edilmesi gereken kurallar" (İzmirli, 1329: 4) şeklinde tanımlayan İzmirli, her ilmin kendine özgü bir metodolojisinin olması gerektiğini belirterek, Yeni İlm-i Kalam'ın benimsemesi gereken yöntemi şu şekilde açıklamaktadır: Müteahhirun dönemi kalamcılarının kabul edip kullandığı Aristo felsefesinin üç asırdan beri geçerliliğini yitirmesi dolayısıyla günümüz kalamcılarının söz

4 Mustafa Sabri, *Dini Mücedditler*, Sebil Yay., İstanbul 1969, s. 13-14. "dini hurafeler sözünü katıyyen kabul etmeyiz. İslam dini diğer dinler gibi tahrife uğramamıştır. Evet, halk ve cahillerin bazı dini hükümlere ait yanlış ve hurafeli anlayışları olabilir. Fakat bu karışıklıkların hiçbir zaman İslami araştırmada tespit edilen hakikatlere tesiri olamaz. Değişiklikler bahsine gelince dini hükümleri her zamanın icabına uyduracak şekilde değiştirmek demek olan bu tadilin her zaman için yeni yeni din yapmaktan ve daha yeni tabir ile din yaratmaktan farkı yoktur."

konusu felsefenin ilkelerini bir kenara bırakıp çağdaş Batı filozoflarının görüşlerini inceleyip İslam'a uygun olanları alıp, olmayanları reddetmelidirler. Ona göre, kelamda skolâstik metot yerine modern metodolojinin ilkeleri benimsenmeli ve kullanılmalıdır (İzmirli 1981: 56; İzmirli 1336: 13-14).

Yeni Kelam'a özgü yöntemin yenilenmesi ihtiyacı Klasik Kelam'ın yönteminden hareketle temellendirilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla kelamcının yapması gereken öncelikli şey muhataplarının ilmi ve felsefi donanımlarına sahip olmasıdır. 19. yüzyıl dikkate alındığında Yeni İlm-i Kelam çalışması yapacak kelamcılar, Yeniçağ felsefesini ve aklî ilimlerin her birini o alanla ilgili tartışma yapma yeterliliğine sahip derecede bilmesi gerekmektedir. Bu ilimlerin bilinmemesi durumunda, kelamcılarının muhataplarına karşı İslam dinini savunması söz konusu olamayacağı gibi, muhataplarına karşı da komik duruma düşmeleri kaçınılmazdır. Nitekim geçmiş Kelamcılarının yöntemi de bu şekildeydi (Harputî 1332: 112-113; Musa Kazım Efendi 1336: 292-293). Özellikle Şeyhülislam Musa Kazım böyle bir yöntemin benimsenmesinin bir zorunluluk olduğunu ısrarla belirtmekte ve bu konuda taassup gösterilmemesi gerektiğini ifade etmektedir (Musa Kazım Efendi 1336: 292-293). Dönemin kelamcılarından Harputî, Klasik Kelam yönteminin Yeni İlm-i Kelam için de geçerli olduğunu belirterek yöntemle ilgili olarak yapılacak tek değişikliğin delillendirmede kullanılacak içerikle ilgili olduğu kanaatinde dir.

Filibeli Ahmed Hilmi, İslam toplumunun kuru bir taklitle ilerlemesinin mümkün olmadığını ifade ederek, içinde bulunulan durumun sebeplerinin tespit edilmesinin ve içtimai yapının temel unsurlarının neler olduğunun tetkik edilmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır. O, böylece topyekûn bir düşünce devrimine, yenilenmeye ihtiyaç duyulduğunu belirterek, eskiden dile getirilen fikirlerin eleştiriye tabi tutulmasını, bilimsel verilerden ve ihtiyaçlardan hareketle içtihat yapılarak değiştirilmesi gerektiğini belirtmektedir (Filibeli 1327: “ج”). Filibeli, Kelam ilminde, yaşanan dönemin felsefi akımlarını dikkate almanın zorunluluk olduğunu bir varsayım üzerinden açıklamaktadır. Buna göre materyalizmi kabul eden bir genç ile din hizmetlileri arasında oluşabilecek muhtemel tartışmada din hizmetlileri tarafından söz konusu düşünceye sahip gencin ikna edilemeyeceğini açıklamaktadır. Bu gence ayet ve hadislerle cevap verilemeyeceğini ileri sürmektedir. Bu durumda tartışmaya mantikî ve felsefî bir yön vererek Kelam'a başvurmak gerektiğini ifade etmektedir (Filibeli 1327: “ص, ض”). Filibeli'nin işaret ettiği bir diğer nokta ise eleştirel düşüncenin önemi ve geleneğin eleştiriye tabi tutulmasının gerekliliğidir.

Genel olarak Kelam ilminin yöntem ve içerik olarak çağın ihtiyaçlarını karşılması bakımından yetersiz kaldığı ve bu ihtiyacı karşılamak amacıyla düşünce yeniliğine ihtiyaç duyulduğu, Tanzimattan günümüze kadar bütün kelamcılarının aynı görüşte olduğu bilinmektedir ( İzmirli 1981: 56; Musa Kazım Efendi 1336: 292-293; Yaltkaya 1330: 435-436; Atay 2011; Topaloğlu 1991: 39).

Yeni İlm-i Kelam'ın yönteminin neliğine ilişkin görüşlerin yanı sıra söz konusu proje çerçevesinde yazılan kitaplarda yer alan içeriği şu şekilde sıralamak mümkündür: Materyalizm, Pozitivizm, Darwinizm, Pantezim vs.. Klasik Kelam kitaplarının içeriğine bu konuların eklenmesinin ve buna ek olarak, Kelam ilminin temel konuları olan ilahiyat, nübüvvet ve mead konularının çağın ihtiyaçlarına göre yeniden delillendirilmesi gerektiği düşünülmüştür. Yeni İlm-i Kelam'ın hangi içeriğe sahip olması gerektiği şu şekilde açıklanmaktadır: “Tedvin edilecek üçüncü dönem Kelam ilminin, âlemin yaratıcısı Vacip Teâlâ'nın mevcut olduğu, kemal sıfatıyla muttasıf olup, noksanlıklardan münezzehe olduğu, O'nun âlemin ibadet edilecek tek varlığı olduğu, vahyin, nübüvvetin, haşir ve neşrin, mükâfat ve cezanın, ahiretin gerçek ve sabit olduğu şeklindeki usul-i din ve akaidi muhafaza edilmelidir. Bunlardan herhangi biri korunup muhafaza edilmez de yok edilip kaybedilirse, bunlardan birini bile zayıf etmek dinde küfür olduğundan, o akaid, İslam akaidi olmaktan çıkar. Bu gibi eserlerin İslam dinine nispet edilmesi uygun olmadığı gibi, İslam mecmuası adlı risale-i mevkûte'de *Din Felsefesi* başlığı altında; Yaratan'a itaatin gerekliliği, mucize ve nübüvvet, haşir ve ahiret ahkâmının dışında neşredilecek felsefenin de İslam Dini'yle alakası yoktur. Böyle bir eser, felsefenin ilahiyat kısmıdır” (Harputî 1332: 114-115). Harputî'nin Kelam ile Felsefe arasındaki temel farklılıktan hareketle *Yeni İlm-i Kelam*'ın içeriğini netleştirmesi önemlidir. Bu ilkeden hareketle Kelam ilminin yenilenmesi gerektiği kanaatini taşıyan ve buna yönelik çalışmalarda bulunan kelamcılarının yenilik bağlamında ele aldığı konulara ve bu konulara ilişkin yenilik çalışmalarına değinmek yerinde olacaktır.

Yeni İlm-i Kelam çalışmalarında yöntem ve içerik olarak kabul edilen temel hareket noktası, din-bilim çatışmasının mümkün olmadığı kabulüdür. Bu amaçla kaleme alınan eserlerde konular, bu kabul üzerinden ele alınıp değerlendirilmektedir. Yeni İlm-i Kelam çalışmalarının başladığı dönem Materyalizm, Pozitivizm ve Darwinizm gibi düşünce akımlarının gündemde olduğu bir zaman dilimidir. Söz konusu düşünce akımlarının temel eleştirileri *Vacibu'l-*

*Vücut*'u reddetmeye dayandığı için, bu dönemde oluşturulmaya çalışılan *Yeni İlm-i Kelam* çalışmalarındaki temel tez *Vacibu'l-Vücut*'u inkâr etmenin aklen mümkün olmadığı kabulü ve bu kabule ilişkin aklî delillerin tartışılması üzerine yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda öne çıkan en önemli kişi Filibeli Ahmet Hilmi'dir. O, aklen Allah'ı inkârın mümkün olmadığı kanaatindedir. Materyalist, Pozitivist felsefeyi benimseyen düşünürlerin söz konusu düşünce akımlarını benimsemesinin Tanrı'yı inkârı gerektirmediğini ifade etmektedir. O, Allah'ın varlığını ise dini bir kabul olmanın ötesinde felsefi bir kabul olarak değerlendirmektedir. Bu görüşünü ise, bir insanın fen alanında müspet metodu kabul etmiş olmasının, yüksek felsefeyi inkâr etmesi gerektiğini iddia ve ispat etmesinin mümkün olmayacağı kabulüne dayandırmaktadır (Filibeli 1327: 35). Filibeli bu görüşünü Aguste Comte üzerinden delillendirmektedir. İnsanın inanma ihtiyacının fitriliğini, adı geçen filozofun *müsbet din, insanlık dini* adını verdiği dinle ilgili yorumlardan takip etmek mümkündür.

Filibeli, Aguste Comte'un biyografisinden hareketle bazı çıkarımlarda bulunarak insanların Tanrı ve din fikri gibi birtakım temel ihtiyaçlardan uzak kalamayacağını ve hiçbir kimsenin akılla Allah'ı inkâr etmesinin mümkün olamayacağını belirtmektedir. Bir insanın kendi varlığını inkâr etmediği müddetçe Allah'ın varlığını inkâr edemeyeceğini ve inkâr edemediği varlıklara bir sebep bulmak zorunda kalacağına işaret etmektedir. O, en gafil, en hayırsız, en inatçı kimselerin bile vicdanlarının derinliklerinden inkâr çabası içinde buldukları *Vacibu'l-Vücut*'u bilip ona saygı duyduklarını belirtmektedir. Aguste Comte'u kastederek bazen de Allah'ı inkâr davasında olanların bir kadına, bir puta baş eğmek aşağılığını gösterdiklerini ifade ederek, bu durumun anlayış sahibi kimseler için Allah'ın varlığını ispat eden delillerden biri olduğunu ileri sürmektedir (Filibeli 1327: 40). Allah'ın varlığını kabul etmenin dini bir kabul değil en yüksek felsefi eylemin sonucu olduğunu belirtip, Allah'a karşı çıkmamanın akılsızca bir iş olduğunu ve akıllı insanın Allah'sız olamayacağını ifade etmektedir (Filibeli 1327: 35-40).

İzmirli de, Allah'ın varlığına ilişkin Kelam'ın ortaya koyduğu delillerin yanı sıra felsefi delilleri de ayrıntılı bir şekilde ele alıp incelemekte ve deliller hakkında bilgi vermektedir. O da, Filibeli gibi Allah'ın varlığını kabul etmenin dini bir kabul olmaktan çok felsefi bir eylem olduğu kanaatindedir. Bu nedenle tarihsel süreçte Allah'ın varlığına ilişkin filozofların ileri sürdükleri deliller hakkında değerlendirmeler de bulunmaktadır (İzmirli 1329: 192-194; İzmirli 1981: 204-237). Allah'ın varlığını kabul etmenin aklî aynı zamanda felsefi bir

iş olduğu kabulü, Allah'ın varlığının delilleri bağlamında hem İzmirli hem de Mustafa Sabri tarafından dile getirilmiştir. Mustafa Sabri, rasyonel açıdan Allah'ın varlığını ispatlayan en önemli delilin gaye ve nizam delili olduğunu ve günümüzün bilimsel verilerinin de bu delili kuvvetle desteklediğini ifade etmektedir. Allah'ın varlığının akılla bilinemeyeceği kabulüne ise şiddetle karşı çıkmaktadır ( Bkz. Sabri 1921: II/343-386).

Materyalizm, Darwinizm ve Pozitivizm genel anlamda Tanrı kavramını reddetmeleri dolayısıyla Kelamcıların ele aldığı konuların başında gelmektedir. Söz konusu düşünce akımlarına yönelik görüşlerini kelamcılar ilahiyat konusu içinde ele almışlardır. Bu düşünce akımlarını ve bunlara kelamcıların yönelttikleri eleştirilere yer vermek Kelam'ı yenilemeye ilişkin olarak ortaya konulan birikimi ve düşünsel hareketliliği yansıtmaya açısından önemlidir. Bu akımlardan ilki Materyalizm'dir.

**Materyalizm:**<sup>5</sup> Materyalizm Tanrı karşıtı tavrıyla, kelamcıların muhaptap aldıkları ve eleştirdikleri akımlardan biridir. Bu bağlamda Harputî, materyalizm düşüncesini çürütmek amacıyla kelamcıların izlemeleri gereken yöntemi şu ifadeleri ile açıklamaktadır. “Kelamcılarımız Yeniçağ felsefesine karşı, Kelam ilmimizde madde ve kuvvetlerinin, esîr ile fezanın hâdis olup, onların kâinatın aslı olmadıklarını ispat etmelidirler. Maddenin ataletini ve maddede görünen alametler ile varlıklarına hükmolunan kuvvetlerinin bizzat maddenin kendisinin icat edemeyeceğini de göstermelidirler. Âlemdeki varlıkların madde ve maddiyata münhasır olmadığını, mevcudat-ı âlemin var edilmesinde kendisi dışında ve onun üstünde hâkim bir müessir yaratıcı güce muhtaç bulunduğunu ortaya koymalıdır. Madde ve maddiyat âleminin üstünde mana âlemi, mücerret âlem ve ruhlar âleminin mevcut olduğunu da hâlihazırdaki felsefesinin metot ve ilkeleriyle ispat etmeleri gerekir” (Harputî 1332: 113). Her ne kadar Harputî materyalizme karşı kelamcıların izlemesi gereken yöntemi belirlese de, bu yöntemi kendisinin uygulayıp uygulamadığı tartışılabilir. Onun konuya ilişkin görüşleri *Tenkihu'l-Kelam* adlı eserinde bu-

5 Ele alınan ilk akım olan Materyalizm, varolan her şeyin maddeden ibaret olduğunu, tecrübe ettiğimiz maddi alanın dışında başka bir gerçeklik alanı kabul etmeyen, var olan şeylerin sadece maddi sebeplerle açıklanabileceğini iddia eden akımdır. Bu nedenle metafiziği, başta Tanrı olmak üzere, yaratılış, melek, vahiy ve ahireti reddederek bu inançların yanıldan ibaret olduğu görüşündedir ve bu yönüyle ateist bir karakter taşımaktadır. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri Sözlüğü*, Ötüken Yay, İstanbul 1979, s. 153-vd.; *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Töre Devlet Yayınevi, İstanbul, 1979, s. 49-50.

lunmaktadır. Adı geçen eser çerçevesinde Harputî'nin konuya ilişkin görüşleri dikkate alındığında Materyalistlerin görüşleri hakkında sadece bilgi verdiği ve kullandıkları delillere, maddenin kendi başına var olmasının imkânsız olduğu kabulünden hareketle itiraz etmektedir. Söz konusu akım hakkında ayrıntılı bilgi vermemesinin muhtemel sebebi, konuya ilişkin ayrıntılı bilgiye sahip olmaması, yabancı dil bilmemesi ve dolayısıyla konuya ilişkin bilgileri çeviri eserlerden takip etmesi olarak gösterilebilir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Harputî 1327: 213-221).

Musa Kazım Efendi özel olarak İsbat-ı Vacip konusunu ele alıp hudus ve imkân delillerine ilişkin görüşlerini açıklarken, hudus delili bağlamında materyalistlerin iddiaları çerçevesinde konuyu ele alıp onların sunduğu delillerin geçersizliğini, akıl yürütme yoluyla eleştiriye tabi tutmuştur. O, bu bağlamda özellikle maddecilerin maddenin varoluşu ve devamlılığı ile ilgili görüşlerini eleştirmektedir (Musa Kazım Efendi 1336:161-164). İmkân delilini açıklarken de özellikle Herbert Spencer'in *binefsihi mevcut* kavramını reddetmesine itiraz etmektedir (Musa Kazım Efendi 1336:165-168).

Materyalizm konusunu ayrıntılı bir şekilde ele alan ve bu konuya ciddi sorular ve eleştiriler yönelten dönemin önde gelen iki Kelam âliminden biri İzmirli diğeri ise Filibeli Ahmet Hilmi'dir. Kısaca onların görüşleri üzerinde durmakta yarar vardır. İzmirli, Materyalizmin dışarıdan bilimsel bir görüş gibi görüldüğünü; ancak ayrıntılı bir inceleme sonucunda söz konusu görüşün bilim ve deneye aykırı olduğunu ve bilimsel araştırmaya tahammül edemeyeceğini belirtmektedir. O, Materyalizmin bilimsel şeklinin tabiattaki işleyişini Determinizmle açıklayan, âlemi matematik kanunlarına ve her şeyin kaynağının madde olduğu kabulüne dayana görüş olarak tanımlamaktadır (İzmirli 1981: 2418-250). İzmirli, söz konusu görüşü yeni fizikte maddenin önemini yitirmesi ve yerine enerjinin geçmiş olması bakımından geçersiz kabul etmektedir. Bu kabulden hareketle her şeyin kaynağının ezeli ve ebedi madde olduğunu iddia etmek ona göre artık mümkün değildir. İzmirli materyalizme, materyalistlerin görüşlerinin sürekli değişen bazı nazariyelere dayanarak genel geçer hükümler kurmalarından hareketle daha köklü bir eleştiri yöneltmektedir. Bu eleştirisini ise Pioncare ve Boutroux'un çalışmalarına dayandırarak kesin olarak kabul edilen şeylerde bile göreceliğin olduğu görüşü ile desteklemektedir (İzmirli 1981: 241).

Filibeli Ahmet Hilmi de materyalistlerin düşüncelerine felsefi anlamda ciddi eleştiriler yöneltmektedir. Bu eleştirilerden ilki, madde düşüncesinin ve

sözcüğünün “enerji” mefhumunun bilinmediği zamanlarda ortaya atıldığına ve dolayısıyla maddeyi tarif etmek ve anlamak için ortaya konulan niteliklerin aslında enerjinin özellikleri olduğu kabulüne dayanmaktadır. Ona göre, bu özellikler enerjiye ait olduğuna göre ortada madde adı verilecek bir şey kalmamaktadır (Filibeli 1332: 52). Filibeli, ilmin hipotezler üzerinden ilerlediğini, bu hipotezlerin ilim ve tecrübeye dayanan şeyler olmaması dolayısıyla doğrulanması veya yanlışlanmasının zaman aldığını belirtmektedir. Bu nedenle hipotezlerin mutlak doğruluğundan bahsedilemez. Materyalizm de bu bağlamda değerlendirilmesi gereken bir hipoteze dayanmaktadır ve günümüzün ilmi birikimi bu hipotezi yanlışlamaktadır (Filibeli 1332: 55-57).

Filibeli, materyalistleri içerik açısından eleştirdiği gibi yöntem açısından da eleştirmektedir. Onların Materyalizmi delillendirmek için kullandıkları yöntemin ilmî bir yöntem olmadığını ifade etmekte, bu görüşünü şu şekilde delillendirmektedir. İlk olarak, materyalizmi kanıtlamak için maddenin ezeli ve ebediliğini metafizikî bir yöntemle açıklamalarıdır. Filibeli bu durumu Böhner’in görüşleri üzerinden örneklendirmektedir. O, “maddenin her yerde hazır ve nazır oluşu kadar gülünç ve fakat aynı zamanda en müfrit “metafizikî” bir fikir olamaz; acaba Böhner, bütün âlemleri, bütün mevcudatı hangi özellikleri ile müşahade ve zabt edebiliyor? Henüz mevcudiyetinin hakikatini kimsenin anlayamadığı maddeyi, müşahadesi mümkün olan parçalar sahasında görmekle, bütün tabiata böyle bir ta’mini hangi hak ve hangi usul ile yapıyor? Bir zerreden bir sonsuza hükmediş, en açık bir metafizik işidir. Neden metafizikî hem inkâr ediyor ve hem de her adımda deney usulüne taban tabana zıt ve aklî kaidelere bu şekilde aykırı bir suretle metafizik ameliyesi yapıyor” (Filibeli 1332: 50) ifadeleri ile materyalizme yöntemsel bir eleştiri yöneltmektedir.

Filibeli’nin diğer eleştirisi ise materyalistlerin duyuları esas almalarına dayanmaktadır. O, duyuların eşyanın hakikatini değil eşyanın insan zihninde bıraktığı izlenimin sonucu olması dolayısıyla eşyanın hakikatini tam olarak yansıtmaması bakımından eleştirmektedir (Filibeli 1332: 21).

Ahmet Hilmi, materyalistleri diğer düşünürlerden ayıran yönlerinin kendi zan ve düşüncelerine imanları olduğunu belirtmektedir. Bu öyle bir imandır ki, ilimle hiçbir ilgisi olmayan taassup derecesinde bir bağlılıktır, bu durumu Filibeli *amiyâne iman* olarak nitelendirmektedir. Bu iman gereği olarak materyalistlerin ilmi fikirlerini ortaya koyma tarzlarının kaba ve katı olduğunu ifade etmektedir. O, materyalist yazarlar için bu durumun *meslekî üslup* ol-



duğu kanaatindedir (Filibeli 1332: 7-9). Filibeli, materyalistlerin, materyalizmden başka bir düşünce sistemini kabul edenleri “beşeriyetin saadeti için zararlı, insanlığın ilerlemesi için bir engel” (Filibeli 1332: 16) olarak gördüklerine işaret ederek, materyalizmin artık Avrupa’da taraftarı olmayan eski bir akım haline geldiğini de belirtmektedir (Filibeli 1332: 7).

Materyalistlerin kullandıkları yöntemleri eleştiren bir diğer Kelamcı ise Şeyhülislam Mustafa Sabri’dir. O da Filibeli Ahmet Hilmi gibi materyalistlerin bilgiyi deney ve gözlem verileri ile sınırlayıp aklî çıkarımları kabul etmemelerinin yanlışlığı üzerinde durur. Mustafa Sabri ayrıca akli çıkarımı kabul etmeyen her görüşün doğrulanabilir bir temelden yoksun olacağını vurgulamaktadır. Böyle bir kabulün mantık, felsefe ve matematik gibi akli çıkarımlara dayalı olarak işleyen ilimleri de inkâr etmeyi gerektireceğini ifade etmektedir. Ona göre, materyalistlerin duyu ve gözlemin verilerine dayalı olarak Allah’ı algılayamamalarından hareketle Allah’ın varlığını inkâr etmelerinin rasyonel bir tarafı yoktur. Zira duyularla algılanamayan yok demek değildir (Sabri 1921: II/77-78, III/63).

Materyalistlerin yöntemine ilişkin benzer bir eleştiri de Ömer Nasuhi Bilmen tarafından yapılmaktadır. O, materyalistlerin duyum ve tecrübeye dayanmayan hiçbir şeyi kabul etmeyecekleri iddiasının materyalizm adı altında ortaya koydukları görüşlerle çeliştiğini, fennî gerçeklere uymadığını ve ilmi gerçeklerle uyumsuz olduğu için hiçbir kıymeti olmadığını belirtmektedir (Bilmen 1955: 171-172).

Dönemin kelamcılarının Materyalizme karşı yönelttiği eleştirilerden en önemlisi materyalistlerin kullandıkları yöntemin geçersizliğine ilişkin olmaktadır. Özellikle Filibeli Ahmet Hilmi ile İzmirli İsmail Hakkı’nın eleştirileri daha dikkate değerdir. Her iki kelamcının ayırt edici özellikleri Felsefeyi iyi bilmeleri ve materyalist filozofların orijinal eserlerinden hareketle eleştiride bulunmalarıdır.

**Darwinizm:** 19. yüzyıl materyalist ve pozitivist düşüncenin yaygın olduğu bir zaman dilimidir. Bu düşünce tarzlarında temellerini bulan ve *yaratılış* düşüncesi ile evrenin varlığını açıklayamayanlar, tekâmül başka bir deyişle evrim teorisini kabul etmektedir.<sup>6</sup> Evrenin varlığını yaratılışla değil de evrimle

6 Bu teori, doğanın evrimini açıklamaya çalışır. Darwin ve Lamarck tarafından sistemleştirilen bu görüş, kendilerinden öncekilerin kurgusal olarak açıklamaya çalıştıkları evrim ve dönüşüm anlayışlarının bilimselleştirilmesidir. Buna göre insanın da içinde olduğu canlı doğa evrimle meydana gelmiştir. Evrimim itici gücü

açıklaması, dinlerin özellikle de İslam'ın vurguladığı evrenin yaratılmışlığını reddetmesi dolayısıyla kelamcılar tarafından ele alınan bir diğer akım da Darwinizm'dir. İsmail Hakkı İzmirli de evrim teorisi hakkında görüş beyan eden kelamcılardan biridir. Evrim teorisi konusunda onu, dönemindeki diğer kelamcılardan ayıran yönü, teoriye doğrudan karşı çıkmayıp bilakis bu düşüncenin ilk olarak Darwin tarafından değil Müslüman düşünürler tarafından ortaya atıldığını ifade etmesi ve bu görüşü benimseyen düşünürler ve onların görüşleri hakkında bilgi vermesidir.<sup>7</sup> İzmirli, evrim teorisinin saygınlığını kaybetmiş, yetersiz bir teori olduğuna işaret etmektedir. Teorinin yetersizliğini, insanın yüz açıklığı ile maymunun yüz açıklığının birbirinden farklı olmasına ve insan sırtını eliyle kaşıyabilirken maymun için bunun mümkün olmamasından hareketle insan ve maymun arasındaki biyolojik farklılığa dikkat çekmekte ve maymun ile insan arasında bir evrimin mümkün olamayacağını ifade etmektedir (İzmirli 1973: 39). İzmirli, evrim teorisini, bu iki delile dayandırarak yetersizliği kanıtlanmış bir teori olarak kabul etmektedir. İnsan ile maymun arasındaki biyolojik farklılıktan hareketle bu teorinin bütünüyle yanlışlandığını düşünmekte ve konuya ilişkin ciddi bir delillendirmede bulunmamaktadır. Bu durumun sebebi ya evrim teorisini, delillendirmeyi gerektirecek kadar ciddi bulmamasına ki bu ihtimal, içinde bulunulan şartlar dikkate alındığında pek muhtemel görünmüyor, ya da buna ilişkin ciddi bir delillendirme sistemi geliştirememiş olmasına bağlanabilir.

Filibeli Ahmet Hilmi ise konuyu sadece felsefi açıdan ele alıp değerlendirmektedir. O, evrim teorisinin geçersizliğine ilişkin görüşlerini Heackel'in

---

yaşam kavgası ve doğal ayıklanmadır ve insan da bu evrim sürecinde hayvandan meydana gelmiştir. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000, 1/270

7 İzmirli, İslam Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında *Mukayase*, sad. Süleyman Hayri Bolay, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1973, s. 35-38. Değişme sisteminin asıl kurucusu Lamarck'tır. Bu sistem canlı olan türlerin sabit olmayıp evvelki türlerden hâsıl olabileceğini ileri süren bir sistemdir. Değişme sistemi, Darwin tarafından genişletilmiştir. Darwin ile tahavvül (değişme) sistemi terakki ve gelişme kaydetmekle tekâmül sistemine kalbolunmuştur. Bu yüzden tekâmül sistemi, Darwin sistemi sayılmıştır. Darwin Allah'a inanıyordu. Allah'ın bir nev'i, diğer nevi'den yarattığına inanıyordu. Bundan dolayı Darwin sistemi, bir takım İslam düşünürleri tarafından yürütülmüştür. El-Cahız, İhvan-ı Safa, Ebu Ali Miskeveyh, İbnü'l-Heysem, Nasir-i Tusi, Celeddin-i Rûmî, Muhammed Kazvinî, İbn-i Haldun, Kınalızade Ali Efendi, Abdü'l- Kadir Bidil, Erzurumlu İbrahim Hakkı Efendi gibi.

evrim teorisinin haklılığını göstermek için ortaya koyduğu çabanın bilim dışılığına ve yönteminin geçersizliğine vurgu yaparak açıklamaya çalışmıştır. Konuyu ele alırken hiçbir dini kaynaktan hareketle açıklama yoluna gitmeyen Filibeli özellikle Heackel'in görüşlerinin tutarsızlığını, konuyu nasıl ideolojik bir tarzda ele aldığını ve bu tavrını itiraf eden eserlerinden yaptığı alıntılarla ve Heackel hakkında yine dönemin ilim adamlarınca yazılan eserlerden hareketle ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca evrim teorisindeki fikirlerin yeni olmadığını, söz konusu teorinin din düsturlarında ve eski filozofların görüşlerinde de bulunduğuna işaret edip, bugünkü şeklinin Lamarck ve Darwin tarafından ileri sürülen görüşler üzerine kurulduğunu ifade etmiştir. Buna ek olarak adı geçen filozofların görüşlerinin ruhu ve Allah'ı inkâra götürmeyeceğini, ruhu inkâra dayanan bugünkü şeklinin maddecilerin görüşünden ibaret olduğunu belirtmiştir (Filibeli 1327: 105-119). Evrim teorisinin 19. yüzyıl ve sonrasındaki süreçte materyalizmin de kabulü ile Tanrı ve dolayısıyla yaratma karşıtı bir kisveye büründüğünü de vurgulamıştır.

Evrım teorisi konusunda görüşlerine yer verilmesi gereken bir diğer kelamcı da Mustafa Sabri'dir. O, doğrudan evrim teorisini hedef alarak görüş beyan etmemektedir. Onun bu konu hakkında görüşlerini beyan etmesinin asıl sebebi, Mısır'da Darwin nazariyesinin yayılması ve bazı kimselerin ayetlerden hareketle Kur'an'ın evrim teorisine karşı olmadığını söylemeleridir. Mustafa Sabri, Nisa Suresi 1. ayetinde geçen *nefs-i vahide* ifadesinin Hz. Adem'e işaret etmediği kabulünden hareketle insanın maymundan türemiş olabileceği görüşünü dile getirenleri şiddetle eleştirmekte ve ayetlerden yeni anlamlar çıkarmak amacıyla yapılan tefsir faaliyetinin, tefsirden ziyade *tahrif* olduğunu

ifade etmektedir.<sup>8</sup> O, söz konusu ayete ilişkin görüşlerini açıklayarak<sup>9</sup> Kur'an

8 Mustafa Sabri, “onların “Oluş ve evrim nazariyesi kesin bir delille sabit değildir. Bu nazariye ispatlanmadıktan sonra Kur'an ayetlerini te'vil etmekte hiçbir zaruret yoktur.” demeleri anlamsızdır. Çünkü bu nazariyenin ispatını düşünmeye hazırlanmadan ayetlerin te'viline zaten imkân yoktur. Kur'an'da ifade edildiği gibi Allah'ın insanları tek bir nefs-i vahide'den yaratıp Âdem'in zevcini yine o nefs-i vahideden yaratması, sonra Âdemoğullarını da erkek ve kadınlar olarak o ikisinden çıkarması, Âdem'i çamurdan yaratıp bedenini tesviyesinden sonra meleklere secde ile emretmesi, ruh üfürmesi, İsa'nın babasız olarak yaratılmasını Âdem'in yaratılmasına benzetmesi, bütün bunlar insanın evrimine ve maymundan geliş nazariyesine ters düştüğü gibi böyle bir nazariyenin ispatını da imkânsız kılmakta ve Kur'an'ın ayetlerinin bu nazariye ile uyduğuna söylemenin hurafeden başka bir şey olmadığını göstermektedir. Maalesef Hristiyan din adamları, Tevrat'a muhalif olduğu için insanın maymundan oluşunun ihtimaline bile kesinlikle karşı çıkıp bu nazariyeyi savunanları tekfir ederlerken, son zamanların bazı İslam âlimlerinin böyle bir ihtimali reddetmekte kararsız kalmaları üzücüdür. Kaldı ki, bu nazariyenin Kur'an'a muhalefetinin çok daha fazla olduğuna inanıyorum.” Mustafa Sabri, İnsan ve Kader, s. 18-20.

9 Mustafa Sabri'nin *nefs-i vahide* ifadesinin nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin görüşleri şu şekildedir: “nefs-i vahideden maksadın Âdem (a.s.) olduğunu kesin olarak bilinmektedir. Çünkü mananın; Allah bizi bir tek maymundan yarattı. Ve ikisin'den de pek çok erkekler ve kadınlar çıkardı şeklinde olmasına hiçbir ihtimal yoktur. Bilakis biz diyoruz ki; nefs-i vahide ne olursa olsun, oluş ve evrim nazariyesini insana tatbik etmek ve beşerin maymunlardan türediğini söylemek, insanların tek bir nefisten yaratılmasıyla kesinlikle bağdaşmaz. Çünkü bu nazariyenin beşere tatbikinin manası, bir insanın bir maymundan ve sonra da o insandan diğer insanların yayıldığı anlamında değildir. Zira onlar, türemiş tek bir nefse rucû ediyorlar. Hâlbuki onların nazariyelerini esası, türemiş olan şeylerin –enva'- aslının bir şahsa rucûa manidir. Nitekim kitaplarına bakıldığında bu anlaşılmaktadır. Nefs-i vahideden (s. 17) maksat ne olursa olsun, ayet sadece nefs-i vahidenin beşerin yaratıldığı asıl anlamına gelmesi sebebiyle bu nazariyeye ters düşmektedir. “Ayetteki nefs-i vahide Adem'e delil olmaz” diyenin sözü boşunadır. Çünkü Âdem'e delil olmasa bile, ayetin nefs-i vahideye delil olduğuna şüphe yoktur. Şayet nefs-i vahide Âdem'den ibaretse bu, nefs-i vahide Âdem değildir diyenin sözüne ters düşer; zaten bu nazariye milyonlar tarafından bilinip Kur'an'ın “Ya Beni Âdem” ifadesinden anlaşıldığı üzere Adem'in beşerin babası olması ve bütün insanların da Adem'in oğulları olmasıyla bağdaşmadığı gibi; maymun da olsa, onların bir şahsa rucuuna da uygun değildir. Diğer ayetlerde de açıkça görüldüğü gibi, Âdem anasız ve babasız olarak topraktan yaratılmıştır. “Allah'ın indinde İsa (a.s.)'nın misali Âdem'in misali gibidir. Allah onu topraktan halketti. Sonra da ona ol dedi. O da oluverdi.” “Rabbin meleklere ben topraktan bir beşer yaratacağım onu tesviye ettiğim zaman ruhumdan ona üfürdüm. –Melekler- ona secdeye kapandılar” şeklindeki ayetler, Allah'ın babasız Âdem'i topraktan yarattığına en açık delildir. Allah'ın Âdem'i yaratmasıyla meleklerin

ayetlerinden hareketle böyle bir teorinin Kur'an tarafından onaylandığını kabul etmenin mümkün olmadığını düşünmektedir. Ayrıca o, insan ile maymun arasındaki tek benzerliğin organik yönden olabileceğini ifade ederek bu durumun söz konusu iki varlık arasında ittisal ve intikal aracı olamayacağını vurgulamaktadır (Sabri 1989: 20).

Mustafa Sabri'nin Mısır'dayken kaleme aldığı *Mevkıfu'l Akl* adlı eserinde Batıda ortaya çıkan görüşlere yönelik reddiyelerine yer verdiği görülmektedir. Bu bağlamda Darwinizm'e ilişkin görüşlerine de yer veren Mustafa Sabri, teorinin zan ve tahminden öteye gitmediğini belirterek maddecilerin bu teoriyi Allah'ı inkâr etmek için kullandıklarını ifade etmektedir. Mustafa Sabri, maddecilerin tecrübe ve deneyi temel almalarına rağmen, evrim teorisinin tecrübe ve deneye dayanmadığını ifade ederek onları eleştirmektedir (Sabri 1921: 301-302, 276).

Ömer Nasuhi Bilmen ise tekâmül nazariyesinin hayale dayalı, hayatın kaynağını açıklama yetkinliğinden uzak, fenni ve tecrübî değeri olmayan bir faraziye olarak tanımlamaktadır (Bilmen 1962: 25-27). O, Allah'ın önce madde-leri sonra birtakım hayvanları ve sonra da insanı yaratmasının birer tekâmül safhası olarak anlaşılabilirliğini ve bu durumun da Allah'ın hikmetinin bir gereği olduğunu ifade etmektedir. İddia edildiği gibi bir tekâmülün ancak kesin delil olan nassa dayalı olması gerektiğini ve böyle bir nassın da bulunmadığını belirtmektedir (Bilmen 1962: 26).

Bilmen'e göre, kâinatta bir tekâmül kanununun varlığı kabul edilebilir. Ancak bu tekâmül hayvanın bitkiden, insanın hayvandan türediği şeklinde değildir. Bu, varlıkların kendi iç dinamikleri ile yine kendi içlerinde yaşamları boyunca geçirdikleri değişim ve dönüşüm şeklinde olabilir. Mesela anne karınıdaki ceninin bebeğe ve daha sonra yetişkin insana dönüşmesi süreci gibi. Ona göre hayvanın bitkiden, insanın da hayvandan türediği görüşü kabul edilemez (Bilmen 1955: 267-277). Bilmen, Ernest Haeckel'in Darwinizm düşüncesini kanıtlamak için ara tür resimleri uydurarak hakikati değiştirme çabası içinde olduğunu ifade etmektedir. Bu girişimin hem Haeckel'in akademik

---

ona secde etmelerini emretmesi arasında ıslak toprağı –balçık- tesviye edip ruh üfürmekten başka bir şey geçmedi, şayet Âdem'den önce bir maymun devri geçseydi bu tesviye edilmiş toprağı ruh üflendikten sonra olurdu. Ve işte o zaman Allah meleklerine o yaratık –maymun- için secde etmelerini emrederdi. Onların secde ettikleri maymun muydu?" Mustafa Sabri, İnsan ve Kader, s. 17-18.

kariyerine hem de Darwinizm'e darbe vurduğu kanaatindedir (Bilmen 1955: 278-281).<sup>10</sup>

Dönemin kelamcılarının Darwinizm konusundaki eleştirileri dikkate alındığında, teoriye yöneltilen eleştirilerin ortak noktası evrim kabulünün zan ve tahmine dayalı olup bilimsel olmadığıdır. Ancak konuya ilişkin fikir beyan eden kelamcılardan Filibeli Ahmet Hilmi diğer kelamcılardan ayrı değerlendirilmelidir. Zira o, Darwinizm'e ilişkin görüşlerini, bu düşünce akımını savunan ve reddeden filozofların orijinal eserlerinden hareketle ortaya koymuş ve he iki alana da hâkimiyetini yönelttiği eleştirilerle kanıtlamıştır. Onun Darwinizm'e yönelttiği eleştiriler ve özellikler de Heackel ile ilgi tespitleri günümüzde de hala geçerliliğini korumaktadır (Strobel 2011).

**Pozitivizm:**<sup>11</sup> Dine, metafiziğe karşı bir tavır sergilemesi dolayısıyla pozitivism, Yeni İlm-i Kelam çalışmalarında ele alınan konulardan biri olmuştur. Pozitivizm ile birlikte klasik bilgi anlayışı bütünüyle kırılmaya uğramış, deneyle ispatlanamayan her şey ilim/bilim dışı olarak kabul edilmiştir.<sup>12</sup> Dolayısıyla vahye dayanan din, bu süreçte ağır bir darbe almış ve yalnızca insan aklına dayalı “doğal din” düşüncesi kabul görmeye başlamıştır. Mustafa Sabri, Pozitivizm ve doğal din düşüncesine yönelik görüşlerini İslam'ın iman esaslarından biri olan nübüvvet konusu içinde ele almıştır. Çünkü Mustafa Sabri, pozitivismin deney dışı bilgiyi kabul etmemesini nübüvvetle ilişkin bir saldırı olarak algılamakta ve Batılı filozofların doğal din düşüncesine bağlı olarak

10 Ancak sözkonusu olan kişinin ismini eserinde Ernest Hegel olarak yazan Bilmen'in Heackel ismini, ya yanlış okuduğu ya da yanlış aktardığı ifade edilebilir.

11 Aguste Comte tarafından ortaya atılan isbatıyeci doktrindir. Bu doktrine göre; insan zihni tabiatın ve eşyanın mahiyetini ve asıl sebebini bilme yeteneğine sahip değildir. Aklın, bilimin oluşum sürecinde kurucu ve yapıcı hiçbir etkisi yoktur. Bu nedenle insan müşahedeye dayanan tecrübî bilgiyi elde edebilir. Deneyle elde edilmeyen bütün bilgiler teolojik ve metafizikseldir ve dolayısıyla hayal ürünüdür. Pozitivizm var olanın sebebinin bilinmesini reddettiği için bu konuya ilişkin yapılan teolojik ve metafiziksel açıklamaları da reddetmektedir. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ötüken Yay., İstanbul 1979, s. 208; Ayrıntılı bilgi için bkz., Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İnsan Yay., İstanbul 1986, s. 16-17.

12 Bu nedenle 17. Yüzyıl ve sonrasında nihai sebep değil yeter sebepler üzerinde durularak, tabiatın ve ondaki düzenin betimsel olarak açıklanması yöntemi benimsenmiştir. Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay, Ankara 2005, s. 31.

peygamberin gerekliliğini kabul etmemelerini hayret verici bir durum olarak nitelendirmektedir (Sabri 1361: 154-159). Aslında konunun felsefi bir problem olmasına karşın felsefenin konuları içinde ele alınmamasını, filozofların dini kabullerine bağlayarak bunun Hz. İsa'nın Tanrı kabul edilmesinin bir sonucu olabileceğine işaret etmiştir. Buna ek olarak yenilikçi akımın temsilcilerinden Muhammed Abduh, Reşid Rıza vs. gibi kişilerin akılcılık adına nübüvveti Allah'ın elçisi olma vasfından çıkarıp insanî düzlemde değerlendirmelerini de eleştirmektedir (Sabri 1921:I/29-30).

Pozitivizmle yaratılan din bilim çatışmasının tutarsızlığına da değinen M. Sabri, bilim ile ilgili genel bir yöntem sorunu olduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda deneye dayalı olan ilimlerin müspet ilimler olarak adlandırılmasına itiraz ederek, iddia edildiğinin aksine deneye dayalı ilimlerin daha kuvvetli, deneye dayalı olmayan ilimlerin ise daha zayıf olmadığını vurgulamaktadır. Bir ilmin bilimselliğini gösteren şey, deneye dayanması değil, sonuca ulaşırken kullandığı muhakeme mantığının doğru ya da yanlış olmasıdır (Sabri 1989: 21). Doğrusu M. Sabri yöntem felsefesi yaparak muhakeme mantığının önemine işaret etmektedir.

İzmirli ise Pozitivizmi, duyarlar dışında bilgi vasıtası kabul etmeyen ekol olarak tanımlamaktadır. Bu düşünceye göre akıl ancak deney yoluyla elde edilen gerçeklere ulaşabilir (İzmirli 1981: 250). O, da M. Sabri gibi pozitivizmi, kullandığı yöntem bakımından eleştirmektedir. Ancak o, hakikati elde etmenin yegâne kaynağının duyarlar olduğu kabulüne de değinerek eleştirisini bir diğer boyuta taşımıştır. Bu bağlamda “acaba tecrübe-i hissiyye hakikati bilmek için yegâne vasıta mıdır? Hadisatı tayin eden atomlar, esirler ve bunların hareketleri gibi ilel-i gayr-ı mahsusayı idrak etmiyor muyuz? Tecrübemiz olduğu halde bir hakikate vasıl olmuyor muyuz? (İzmirli 1981: 250) gibi sorulardan hareketle konuyu tartışmaya açmaktadır.

İsmail Hakkı, mutlak konusunda pozitivistler arasında görüş ayrılığı olduğunu ifade ederek Comte ve Hume'un “mutlak mevcut da değildir; kabil-i tasavvur da değildir” görüşünde olduklarını, buna karşın Hamilton ve Spencer'in ise “mutlak mevcuttur, fakat kabil-i tasavvur değildir” görüşünü benimsediklerini belirtir. Bu örneklerden hareketle pozitivistlerden bazılarının müspet ilim sayesinde mutlak varlığın yavaş yavaş bilineceği fikrinde olmalarını, pozitivizmi kökünden yıkan bir gerekçe olarak yorumlamaktadır (İzmirli 1981: 251). İzmirli, fizikî dogmacılık ve metafizikî şüphecilik olarak kabul ettiği pozitivizmin söz konusu iki ismin dışında objektif rölativizm olarak da

anıldığını belirtmektedir (İzmirli 1329: 23-24). Pozitivizmin üç hal kanununun tarih ilmi açısından gayet yerinde bir açıklama sunduğunu ifade etmektedir. Buna göre; Pozitivizm olayların nasıl meydana geldiği üzerinde dururken, teoloji ve metafizik olayın ortaya çıkış sebebini açıklamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Pozitivizmin ilahiyat alanı ile ilgili herhangi bir şey söylemesi mümkün değildir. Dolayısıyla üç hal kanunun fiziğin ve pozitif bilimlerin oluşumu için gerekliken metafiziği inkâr etmek için yeterli sebep değildir (İzmirli 1981: 252; İzmirli 1329:28-29).

İzmirli, Aguste Comte, üç hal kanunu ile dini ve dolayısıyla da toplum üzerinde dinin etkisini kaldırmayı amaçladığını, ancak o, felsefesinin ikinci döneminde içinde Tanrı ve ruh kavramları olmayan insanlık dini adında bir din icad ettiğini belirtmektedir. O, Comte'un bu girişimini putperestliğe dönüş olarak nitelendirmekte ve insanlığın gelişiminin en aşağılık safhası saydığı din fikrini kabul ederek sistemine zarar verdiği kanaatinde (İzmirli 1981: 252-253).

Filibeli de pozitivizmi kullandığı yöntem açısından eleştirmektedir. Pozitivizmin duyu verileri ve deney dışında bilgi elde edilemeyeceği iddiasına yönelik olarak Filibeli, insanın duyuları yoluyla elde ettiği şeyin eşyanın hakikati olmayıp, eşyanın insan zihninde bıraktığı izdüşümü olması dolayısıyla, duyu verilerinin aklın anlamlandırma sürecinden geçmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre, bilim üretme noktasında bu iz düşümden hareket edilemez. Zira duyularla elde edilen bu iz düşüm yetersiz kalmaktadır (Filibeli 1332:7-12).

Kelamcılar, Pozitivizmin, bilgiyi bilgi elde etme süreçlerini dikkate almaksızın sadece deney ve tecrübe temelinde ele almasını eleştirmektedirler. Bu bağlamda onlar, söz konusu yöntemin evreni ve insanı anlama noktasındaki sınırlılığına işaret etmektedirler. Ayrıca metafizik alanla ilgili olarak pozitivistler arasında tam bir görüş birliğinden bahsedilemeyeceğini de ifade etmektedirler.



**Panteizm:** Yeni İlm-i Kalam çalışmaları çerçevesinde ele alınan bir diğer konu ise *panteizm*<sup>13</sup>ve *Vahdet-i vücûd* konusudur.<sup>14</sup> İzmirli ve Mustafa Sabri özellikle Panteizm konusunu ele alan kelimcilerdir. Her iki kelamcı da, Panteizme karşı görüşlerini Allah ile âlem arasındaki ontolojik farklılıktan hareketle temellendirmeye çalışmışlardır. İzmirli, Allah ve âlemin ayrı ayrı varlıklar olması gerektiğini ve bu gerekliliğin tabiattaki cevherlerin çokluğundan ve birbirinden farklılığından hareketle gözlemlendiğini ve tecrübe edildiğini belirtmektedir. Oysa panteizm düşüncesi benlik ve şahsiyetlerin çokluğunu kabul etmeyip, var olan her şeyi bütünden bir parça olarak görmekte, varlıkların ayrı ayrı şahsiyetlerini ve bu şahsiyetlerin çokluğunu kabul etmemektedir. Bu durumda Allah ile âlem arasındaki ontolojik farklılık ortadan kalkmaktadır (İzmirli 1981: 308-309). Panteizm ve Vahdet-i vücud konusunu ayrıntılı bir şekilde ele alarak her iki düşünce arasındaki farka dikkat çeken İzmirli, vahdet-i vücutta ittihad ve hululün olmayıp yalnızca bir tek mevcudun olduğunu, panteizmde ise ittihad ve hululün olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte Allah ile âlem arasında taayyünat ademîdir, insan Zat-ı Hakk'tan ayrı bir varlığa sahip değildir gibi bazı noktalarda da aralarında benzerlik olduğunu belirtmektedir (İzmirli 1981: 311).

İzmirli bununla ilgili olarak en doğru yolun inanıp tasdik etmek ya da inkâr etmek yerine, konuyu Allah'a havale etmek olduğunu ifade etmektedir. Vahdet-i Vücûd düşüncesini kabul edip söylem ve eylem olarak Hz. Muhammed'e tabi olanları tekfir etmemek gerektiğini ifade ederek, Allah, âlemin bütününden ibarettir görüşünde olanları ise bu hükmüm dışında tutmak gerektiğini belirtmektedir (İzmirli 1981: 325).

Panteizm ve vahdet-i vücûd konusunu ele alan bir diğer kelamcı ise Mustafa Sabri Efendi'dir. O, panteizm ve vahdet-i vücûd konusunu birlikte ele alıp değerlendirmektedir. Konuyu Allah'ın varlığı ve O'nun varlığından ayrı bir varlığa sahip olan evren hakkındaki dört görüşü ele alarak ayrıntılı

13 Panteizm, Allah ile evreni bir ve aynı şey olarak kabul edip Allah'ın evrenden ayrı bir şahsiyetinin varlığını reddeden görüştür. Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, s. 196. Panteizm ve vahdet-i vücûd arasındaki farklar konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Bolay, *Türkiye'de Maddecî ve Ruhçu Görüşün Mücadelesi*, s. 254-268.

14 Varlığın birliği esasına dayanan, evrenin Allah'ın sıfatlarının yansıması olduğu ve dolayısıyla hakiki varlığın Allah olduğu kabülünü benimseyen tasavvufî görüştür. Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, s.282; Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, 7/127

bir şekilde incelemektedir. Bunlardan ilki, her ikisinin varlığını kabul edip Allah'a *vacibu'l vücud*, kâinata ise *gayr-ı vacibul vücûd* diyenler; ikincisi hem Allah'ın hem de kâinatın varlığını inkâr edenler; üçüncüsü evrenin varlığını kabul edip Allah'ın varlığı inkâr edenlerdir. Son grup ise Allah'ın varlığını kabul edip evrenin varlığını reddedenler ki bu grup Vahdet-i vücûdu benimseyenlerdir. Bu gruba göre Allah'ın hakikati varlıktır ve evrenin varlığı Allah'ın varlığıdır, evrenin varlığından başka Allah'ın ayrı bir varlığı yoktur, her ikisi tek varlıktır (İzmirli 1981: 325). Mustafa Sabri, vahdet-i vücûd düşüncesiyle var olanların varlıklarını inkâr etmeyi değil varlığı birleştirmenin amaçlandığını ve bu amacın da insanı, Allah'ın evrenle birleştiği inancına götürüleceğine işaret etmektedir (Sabri 1921:III/88).

Mustafa Sabri, Allah ile âlem arasına fark koymamaları ve kâinatın içindeki tek tek her varlığı ve bu varlıkların oluşturduğu bütünü Allah olarak kabul etmeleri dolayısıyla, Vahdet-i vücûdu benimseyenlerin natüralist olduğunu iddia etmektedir. Söz konusu düşünceye göre, dış dünyada Allah'tan başka varlığın bulunmaması sebebiyle Allah ile varlık arasında birleşme esas olup ayrılık itibaridir (Sabri 1921: III/89-90; Sabri 1989: 312). M. Sabri, bu düşünceyle Vahdet-i vücûdçuların kâinatın varlığını reddetmedikleri gibi, duyuları da reddetmediklerini ve aslında kâinatın varlığının kendi varlığı olmayıp Allah'ın varlığı olduğunu iddia ettiklerini belirtmektedir (Sabri 1921: III/93).

Mustafa Sabri, Vahdet-i vücûdun panteizmden doğduğunu ve Kelam açısından her iki düşünce sisteminin de batıl olduğunu ifade etmektedir (Sabri 1921: III/93). Ona göre, vahdet-i vücûdun yaratan ile yaratılan arasındaki farkı kaldırması sorun olsa da asıl sorun Allah'ın hakikatini tayin etme noktasındadır. M. Sabri varlığı, Allah'ın hakikati olarak kabul etmeleri dolayısıyla hem Panteizm hem de vahdet-i vücûd düşüncesinin Allah'ın hakikatinin neliği bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır. Kelamcılarının konuyu bu bağlamda ele almalarının zorunluluk olduğunu belirtmektedir (Sabri 1921: III/96-97,101).

## SONUÇ

19. yüzyılda ortaya çıkan düşünce akımları, Kelâm'ın temel konuları olan ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret konularını temelinden sarsıcı nitelikteydi. Dolayısıyla söz konusu dönemin düşünce akımlarına karşı Klasik Kelâm birikiminin cevap vermemesi sonucu Kelâm'da yenilik arayışlarına girişilmiştir. İhtiyacın temel sebebi Tanzimat sonrası Osmanlı'da yaşanan düşünsel hareketliliklerdir. Bu süreçte Mısır ve Hint Alt kıtasında ortaya çıkan İslam'ın yeni-

den anlaşılmasına ve yorumlanması ilişkin çalışmalar da etkili olmuştur. Mısır ve Hint Alt kıtasındaki İslam düşüncesine ilişkin tartışmalar İstanbul ulemasının da gündemine etki etmiştir. Bunun yanı sıra Batı’da ortaya çıkan düşünce akımları ve bunlara ilişkin yazılı materyallerin Türkçeye çevrilmesi ve Osmanlı düşünürlerinin kullanımına sunulması, benimsenmesi ve tartışılması süreci hızlandıran etkenlerin başında gelmiştir. Bu süreçte ortaya çıkan ve Kelamcıların muhatap aldığı ve karşıt görüş ürettiği akımlar; Materyalizm, Darwinizm, Pozitivizm, Panteizm ve Vahdet-i vücûd’tur.

Tanrı kavramını hedef alan felsefi düşünce akımlarından Materyalizmi, dönemin kelamcıları maddenin ezeliyeti kabulünün reddi üzerinden eleştirmişlerdir. Bu akıma yönelttikleri köklü eleştirileriyle öne çıkan isimler Filibeli, İzmirli ve Mustafa Sabri Efendi’dir. Bu kelamcıların Materyalizm eleştirilerinin temeli söz konusu düşünce akımının bir teori olmasına ve bilimsel olarak doğrulanmamasına dayanmaktadır. Bu nedenle materyalizmin varsayımlara dayalı olarak genel geçer hükümler ortaya koymasının yönetsel bir hata olduğu ifade edilmektedir. Materyalizme yöneltilen bir diğer eleştiri ise, materyalistlerin bilgiyi, deney ve gözlem verileriyle sınırlayıp, aklî çıkarımları kabul etmemelerinin tutarsızlığı noktasındadır. Günümüzde de Materyalizm bağlamında kelamcıların ortaya koyduğu eleştiriler güncel değerini korumaktadır.

Dönemin kelamcılarınca ele alınan diğer düşünce akımı ise Darwinizm’dir. Ayrıntılı olmasa da bütün kelamcılar bir şekilde konuyu ele almışlardır. Darwinizm konusundaki eleştirileri bağlamında Filibeli ve Mustafa Sabri’nin görüşleri ve eleştirileri önemlidir. Filibeli’yi önemli kılan yönü, eleştirilerini doğrudan Darwinizm’i savunan veya eleştiren orijinal kaynaklardan hareketle temellendirmesidir. Bu bağlamda özellikle Heackel’in görüşleri üzerinden eleştirilerini örneklendirmektedir. Ayrıca klasik tekâmül nazariyesi ile Lamarck ve Darwin tarafından sistemleştiren düşüncenin aynı şey olmadığına, 19. yüzyıl ve sonrasında materyalizmin de kabulü ile Tanrı ve dolayısıyla yaratma karşıtı bir kisveye büründürüldüğüne işaret etmektedir. Mustafa Sabri ise evrim teorisini yönetsel olarak eleştirip teorinin zan ve tahmine dayalı olup, deneye, tecrübeye dayanmadığını, bilimsel bir gerçekliğinin olmadığını ifade ederek, Darwinizm’in maddecilerin Allah’ı inkâr etmek için kullandıklarını ifade etmektedir. Darwinizm bağlamında ortaya konulan eleştiriler özellikle de Filibeli’nin Heackel ile ilgili eleştirileri bugün de güncel değerini korumaktadır.

Dine ve metafiziğe karşı çıkması dolayısıyla Pozitivizm, kelimcilerin ele aldığı konular arasındadır. Bu bağlamda Mustafa Sabri ve İzmirli eleştirileri ile ön plandadır. Özellikle Mustafa Sabri deney dışı bilgiyi kabul etmemesi dolayısıyla pozitivizmi nübüvete karşı bir saldırı olarak nitelendirmektedir. Buna bağlı olarak ortaya konulan din-bilim çatışmasının tutarsız olduğunu, deneye dayalı bilimlerin daha bilimsel olduğu iddiasının tutarsız olduğunu ifade ederek, bir bilginin ilmi değerinin gösteren şeyin deneye dayalı olmasından değil, sonuca ulaşırken kullandığı muhakeme mantığına bağlı olduğu vurgulamaktadır. İzmirli de pozitivizmi yöntemsel olarak eleştirmekte sadece duyu verilerinin ve deneyin bilgi üretmenin yegâne kaynağı kabul edilmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Ayrıca o, *mutlak* konusunda pozitivistler arasında görüş birliği olmadığını, bir kısmının mutlakı kabul ederken diğer kısmının reddettiğine işaret etmektedir.

Dönemin kelimcilerinca ele alınan son konu ise Panteizm ve Vahdet-i Vücûd'dur. Konuyu ayrıntılı bir şekilde ele alan ve değerlendiren kelimciler İzmirli ve Mustafa Sabri'dir. Her ikisi de Panteizm'e karşı görüşlerini, Allah ile âlem arasındaki ontolojik farklılıktan hareketle temellendirmektedirler. İzmirli, Allah ile âlem arasındaki farklılığın tecrübî bir zemini olduğunu vurgulamaktadır. İzmirli panteizm ve Vahdet-i vücûd'un farklı şeyler olduğu görüşünü panteizm'de ittifak ve hululün olup, vahdet-i vücûd'da olmamasına dayandırmaktadır. Mustafa Sabri, Vahdet-i vücûd'un panteizm'den doğduğuna işaret edip Kelam açısından her iki düşüncenin de batıl olduğunu ifade etmektedir. Mustafa Sabri, kelimcilerin her iki kabulü de *Allah'ın hakikatinin neliği* bağlamında değerlendirmelerinin gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu konunun netleştirilmesi için önemli bir vurgudur.

Materyalizm, Darwinizm, Pozitivizm, Panteizm ve Vahdet-i Vücûd konusunda dönemin kelimcilerinin eleştirileri dikkate değer ve önemlidir. Batı'da ortaya çıkan bu akımları ciddi anlamda anlama, açıklama ve eleştirme çabasının amacına ulaştığı söylenebilir. Ancak kendi içinde doğup büyüdüğü kültürün eleştirisinin gerekliliği hissedilmemektedir. Dolayısıyla kelamı yenileme çalışmalarını, sorunu ve çözümü kendi düşünce geleneği, birikimi dışında arayan kelimciler olarak sınıflandırmak mümkündür. Bu çalışmada sorunu kendi kültürü dışında arayan ve buna yönelik olarak çözüm önerisinde bulunan kelimciler ve görüşleri ele alınmıştır. Bu çalışmanın devamı niteliğinde olacak diğer çalışmada ise sorunu kendi geleneğinde, din anlayışı içinde

arayan ve buna yönelik çözüm önerisinde bulunan kelamcılarının görüşlerine yer verilecektir.

### Kaynaklar

- Akgül, Mehmet, *Türk Modernleşmesi ve Din*, Çizgi Kaitabevi, Konya 1999.
- Atay, Hüseyin, *İslam'ı Yeniden Anlama*, Atay Yay., Ankara 2011.
- Ay, Mahmut, “Kelam’ın Doğuşu, Gelişimi ve İslam Bilimleri İçindeki Yeri”, *Sistematik Kelam*, ed. Ahmet Akbulut, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yay., Ankara 2011.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelam*, Fethi Demir Matbaası, İstanbul 1955.
- ....., *Mülahhas İlm-i Tevhid Akaid-i İslamiyye*, Cevat Şen Kitabevi, İstanbul 1962.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Ötügen Yay., İstanbul 1979,
- ....., *Türkiye’de Maddeci ve Ruhçu Görüşün Mücadelesi*, Töre Devlet Yayınevi, İstanbul, 1979.
- Dardağanzade, Ahmet Nazif, “Yeni ilm-i Kelam’a Luzum Var mı Yok mu?”, *Sebilü’r-Reşad*, C.XXII, S. 561-562, İstanbul 1339.
- Doğan, Recai, II. Meşrutiyet Döneminde Batıcılık Akımının Din ve Eğitim-Öğretim Görüşlerinin Değerlendirilmesi, A. Ü. Sosyal Bilimler Entitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1996.
- Düzgün, Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay, Ankara 2005.
- Ebû Dâvûd, Suleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî, es-Sunen, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Filibeli Ahmed Hilmi, Filibeli, *Huzur-u Aklü Fende Maddiyyun Meslek-i Dalaleti*, Matbaa-ı İslamiyye, İstanbul 1332.
- ....., *Allahı İnkâr Mümkün Müdür?*, Matbaa-ı İslamiyesi, İstanbul 1327.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000.
- Harputî, Abdüllatif, *Kelam Tarihi*, Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul 1332.
- ....., *Tenkihu’l Kelam fi Akaid-i Ehl-i İslam*, Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul 1327.
- Gencer, Bedri *İslam’da Modernleşme*, Lotus Yay., Ankara 2008.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *İslam Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, sad. Süleyman Hayri Bolay, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1973.
- ....., *Muhassalü’l- Kelam ve’l- Hikme*, Daru’l- Hilafeti’l Aliye Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, İstanbul 1336
- ....., *Yeni İlm-i Kelam*, Sad. Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara 1981.
- ....., *Fenni Menahic*, Hukuk Matbaası, İstanbul 1329.
- ....., *Muhtasar Felsefe-i Ula*, Hukuk Matbaası, İstanbul 1329.

- Kazım Efendi, Şeyhülislam Musa, *Külliyât; Dini, İctimai Makaleler*, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul 1336.
- Kılıçbay, Mehmet Ali, “Osmanlı Batılılaşması”, *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yay.İstanbul trsz., I/148.
- Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, İnsan Yay., İstanbul 1986.
- Nuri, Celal, *Tarih-i İstikbal*, s. Yeni Osmanlı Matbaası, İstanbul 1331.
- Ortaylı, İlber, “Batılılaşma”, *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yay.İstanbul trsz., I/137.
- Özerverli, Mustafa Sait, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İSAM Yay., İstanbul 1998.
- Sabri, Mustafa, *Mevkifu’l Akl ve’l İlm ve’l Alem min Rabbi’l Alemin ve İbadihi’l Murselin*, Daru’l İhyai’t- Turasi’l Arabi, Beyrut 1921.
- ....., *İnsan ve Kader*, Çev. İsa Doğan, Kültür Basın Yayın Bitliği, İstanbul 1989.
- ....., *Dini Mücedditler*, Sebil Yay., İstanbul 1969.
- ....., *Kavlü’l-Fasl*, Kahire 1361.
- ....., *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*, Daru’l- Hilafeti’l- Aliyye Matbaası, İstanbul 1337/1335
- Strobel, Lee, *Hani Tanrı Ölmüştü*, Çev. Sare Levin Atalay, Reşit Şahin, Edt., Emre Özbay, Ufuk Yay., İstanbul 2011.
- Şentürk, Recep, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim*, İz Yayıncılık, İstanbul,1996.
- Şeyh Muhsin-i Fani ez-Zâhirî, “Yeni İlm-i Kelam Yazılmalı mı Yazılmamalı mı?”, *Sebilü’r- Reşad*, C. XXI, S. 532-533, İstanbul 1338-13399.
- Şeyhülislam Musa Kazım Efendi, *Külliyât; Dini, İctimai Makaleler*, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul 1336.
- Timur, Taner, “Osmanlı ve Batılılaşma”, *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yay.İstanbul trsz., I/139.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmine Giriş*, Damla Yay., İstanbul 1991.
- Ünal, Yaşar, *Dini Düşünceyi Yenileştirme Çabaları Osmanlı Örneği*, Yayınevi, Ankara 2012.

## SOSYAL KURUMLARDA DİN HİZMETLERİ VE SOSYAL ZEKÂ İLİŞKİSİ

Remziye EGE\*

### Öz

Bu makale sosyal zekâ çerçevesinde din hizmetleri uygulamalarının yeniden düşütülmesi konusunda bir farkındalık oluşturmayı hedeflemektedir. İlahiyat alanındaki mesleki uygulamalara odaklanarak bu uygulamalar içinde sosyal zekânın yeri tartışılmıştır. Bu bağlamda, makalede önce sosyal zekânın ne olduğu sorusu İyi Yürekli Samaryalı Meseli (Luka 10:25-37) ile ilgili bir araştırma özelinde ele alınmakta, daha sonra ise sosyal zekânın din hizmetleri uygulamaları alanındaki etkisi değerlendirilmektedir. Makalenin son bölümünde sosyal zekâyı geliştirme yolunda bazı öneriler sunulmuştur.

*Anahtar Kavramlar: Din Hizmetleri Uygulamaları, Sosyal Zekâ, İlahiyat Eğitimi, İyi Yürekli Samaryalı Meseli*

### Abstract

#### Religious Services in Social Institutions and Social Intelligence

This article aims to reconsider the practicum in religious services in the framework of the social intelligence. Focusing mainly on the professional practicum in the theological fields, I discuss briefly the place of the social intelligence. In this context, this study primarily examines the character of the social intelligence with a special reference to the article on the Parable of Good Samaritan (Luke 10:25-37). It, then, analyzes the influence of the social intelligence in the theological education. And finally this article presents some proposals on the subject matter of improvement of the social intelligence.

*Key words: Religious Services, Social Intelligence, Theological Education, Parable of Good Samaritan*

---

\* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. remziyeeg@gmail.com

## Giriş

Sosyal zekâ kavramını ilahiyat eğitimi ile ilişkilendirmek, Sosyal Kurumlarda Din Hizmetleri dersini okuturken keşfettiğim bir şeydi. Bu dersin teorisini oluştururken, sosyal kurumlarda din hizmetlerini yürütenlerin sosyal zekâ becerilerine sahip olmaları gerekliliği ile ilgili bir ön kabulden yola çıkmıştım. Zaman içerisinde yürüttüğüm tüm uygulamalı derslerde ön kabulümü destekleyen bir tecrübe birikimim oldu. İlahiyat öğrencileri huzurevleri, sevgi evleri, hastaneler gibi çeşitli uygulama alanlarına gözlemci olarak katılıyorlar, zaman zaman olumsuz izlenimlerle dönebiliyorlardı. Kendileri de alan eğitimlerinde gayet başarılı iken, uygulamalarla baş başa kaldıklarında öğrendiklerini pratiğe aktarma yönünde sıkıntılar çekiyorlardı. Teoriyle pratiği bir arada yürüttüğümüz dersler vasıtasıyla beraberce fark ettiğimiz şey, mesleki bilginin yanı sıra mesleki becerilerin de gelişimine yönelik bir farkındalığın eksikliği idi. Bununla ilgili olarak çalışılması gereken pek çok mesele vardı. Ben bu meselelerden yalnızca bir beceri alanı olarak gördüğüm sosyal zekâyı ilahiyat eğitimi destekleyen yönüyle ele almak istedim. Bir başka deyişle, bu makaleyi, sosyal zekâ teorisinin kavramlarını ilahiyat alanı içerisindeki çağrışımlarıyla yeniden düşünmek üzere yazdım. Böylece kendini burada gören her ilahiyatçı hem buradan bir şey alabilsin, hem de kendini buraya katabilsin istedim. Bu çerçevede öncelikle sosyal zekânın ne olduğunu ele aldım. Daha sonra din hizmetleri uygulamalarını dikkate alarak ilahiyat eğitimi alan öğrenciler üzerindeki etkisini tartıştım. Son olarak sosyal zekâyı geliştirme yolunda bazı öneriler sundum.

## 1. Sosyal Zekâ Nedir?

Sosyal zekânın ne olduğunu açıklamadan önce, zekâ hakkındaki önceki görüşleri etkileyen *Çoklu Zekâ Kuramından* söz etmek gerekir. Howard Gardner, *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences* (Gardner 1983) isimli kitabında ve daha sonra yayınlanan pek çok makale ve söyleşisinde, artık yeteneklerle ilgili bakış açısının genişlemesi gerektiğini anlatmıştır. Ona göre yetenek olarak da adlandırılabilirler değişik türlerde çeşitli zekâlar vardır. İnsanlar sözel ve sayısal zekâyı içeren IQdan başka pek çok zekâ çeşidine sahiptirler. Uzamsal zekâ, kinestetik zekâ, müzikal zekâ, kişisel zekâ, kişilerarası zekâ (sosyal zekâ) bunlardan birkaçıdır. Çoklu zekâ kuramının anahtar deyimini *çoklu (multiple)* kelimesidir. Bu çokluluk, bireyin yetenekleri ve po-



tansiyeli açısından zengin bir tablo sunmaktadır. Aslolan öğrenme ortamlarının bu çoklu zekâ türlerine göre düzenlenerek bireylerin gelişimine gereken katkıyı sağlayabilmektir.

Gardner'ın sosyal zekâ tanımının temelinde insanları anlamak yer almaktadır: Onları harekete geçiren şeyleri bilmek, nasıl çalıştıklarını, nasıl işbirliği yaptıklarını bilmek birer sosyal zekâ belirtisidir. Ona göre başarılı satıcılar, politikacılar, öğretmenler, klinik doktorlar ve dinî liderler büyük ihtimalle yüksek düzeyde sosyal zekâyâ sahiptirler. (Gardner 1983: 9) Bu zekâyâ sahip olanlar, ötekinin ruh halini, mizacını, güdülerini, arzularını anlayıp ona uygun tepkiler verebilirler. Bu zekâ, grupları organize edebilme, tartışarak çözüm bulma, kişisel bağlantı kurma ve sosyal analiz gibi becerileri ortaya çıkarır. (Gardner vd. 1989: 8)

Bu makalede Daniel Goleman'ın *Sosyal Zekâ* (Goleman 2007)adlı eserinde belirlediği sosyal zekâ çerçevesi esas alınmıştır. Özellikle sosyal beceri unsurlarından *ilgiyi* ele alırken atıfta bulunduğu *İyi Yürekli Samaryalı Meseli* (Luka 10: 25-37) ile ilgili gerçekleştirilmiş bir araştırmanın (Darley vd. 1973) bulguları, sosyal zekâyı ilahiyat eğitimi bağlamında yeniden düşünmeye sevk etmesi bakımından tercih edilmiştir.

Goleman'a göre sosyal zekâ, geniş bir sosyal beceriler yelpazesidir. İki kategoride incelenebilecek bir takım unsurlardan oluşmaktadır: Birincisi, sosyal farkındalık; başkaları hakkında duyulan sezgi. İkincisi, sosyal beceri; bu farkındalıkla ne yapıldığı. Aşağıda bu iki unsur içerikleri açıklanmak üzere sırasıyla ele alınmıştır.

### ***Sosyal Farkındalık***

Sosyal farkındalık, başkalarının hislerini paylaşmak, dikkatle dinlemek, doğru anlamak gibi karmaşık sosyal durumları kavramayı işaret eder. Aşağıdaki unsurlardan oluşur: (Goleman 2007: 108)

Temel empati: başkalarının hislerini paylaşmak, sözsüz duygusal işaretleri okumak.

Uyum: pür dikkat dinlemek, bir kişiye uyum sağlamak.

Empatik isabet: başka birinin düşüncelerini, hislerini ve niyetlerini doğru anlamak.

Sosyal biliş: sosyal dünyanın nasıl işlediğini bilmek.

Yukarıda belirtilen sosyal farkındalık becerileri birbirleriyle etkileşim içerisindedir. Her biri diğerine destek olur ve kişilerarası farkındalığın oluşmasını güçlendirir. Bu farkındalık da tüm biçimleriyle, sosyal zekânın ikinci parçası olan sosyal becerinin temelini oluşturur.

### Temel Empati

Temel empati, duyguları okumaya dayalı bir beceridir. Sözsüz iletişimde yer alan unsurların önemli bir bölümü duyguları açığa çıkararak belli bir iletişimin ve etkileşimin gerçekleşmesini sağlar. Duygular, bireyleri ele verir. Ses tonu veya mimiklerle ortaya çıkan duygular, söylemek istenilen şeyi açığa çıkarır. Temel empatinin ilk adımı açığa çıkan bu işaretleri anlamaya yöneliktir. Bu işaretleri okumakta herkes aynı derecede duyarlı değildir. Kişiden kişiye değişen ve geliştirilebilen duyarlılık durumunun bireyler için ne ifade ettiğini ve nasıl ortaya çıkarıldığını gösteren çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Bu araştırma sonuçlarına göre duyarlılığı ölçen çeşitli testlere tabi tutulan kişilerden başarılı olanların, işyerlerinde ve sosyal hayatlarında daha başarılı ve daha sevilen insanlar oldukları ortaya konulmuştur. (Goleman 2007: 110)

Temel empatiden söz ederken, empati kavramının ne anlama geldiğini ifade etmek gerekir. Empati, günlük kullanımda çok sık duyulan popüler bir kavramdır. “Komşun hakkında hüküm vermeden önce iki ay onun makosenleriyle yürü” veya “bir başkasının kabahati hakkında konuşmadan önce daima kendi makoseninin içine bak” (<http://www.atasozleri.gen.tr/kizilderili-atasozleri/18.06.2013>) şeklinde bir Kızılderili atasözü ile günlük hayata girmiştir. Esasen dünyada *the golden rule* (<http://www.unification.net/ws/theme015.htm> 14.06.2013) olarak bilinen “kendin için istediğini başkaları için de istemek/kendin için istemediğini başkaları için de istememek”<sup>1</sup> olarak açıklanabilecek evrensel söylemin empatiyi çağrıştırdığını söylemek mümkündür. Çünkü empatide başka birinin iç dünyasını gerçekten anlamak söz konusudur. Bu da duyguların paylaşılmasını gerektirir. Son yıllarda yapılan araştırmalar

1 Bu konuda Hz. Peygamber’in şu hadislerini de hatırlamak gerekir: “Hiçbiriniz kendiniz için istediğini mümin kardeşi için de istemedikçe iman etmiş olmaz.” (Buhârî, “K. İmân”, 7); “Kanaatkâr ol, o zaman insanların (Allah’a) en çok şükreden olursun. Kendin için istediğin şeyi insanlar için de iste, o zaman mümin olursun.” (İbn Mâce, “K. Zuhd”, 24).

empatinin biyolojik kökenlerini ortaya koymuştur. Beyin araştırmaları *ayna nöronlarının* (<http://www.biltek.tubitak.gov.tr/gelisim/psikoloji/biyopsiko.htm> 18.06.2013) karşıdaki kişinin duygularını fark etme ve aynı tepkileri verme konusunda nasıl davrandığını açıklamaktadır. Ayna sinir hücreleri (ayna nöronlar), duyguların fark edilmesini ve bulaşmasını sağlayan sistemlerdir: yüz yüze iletişimde birinin kaygı ve panik dolu veya mutlu ve mütebessim yüz mimikleri, ötekine aynen iletilir ve onun mimikleri de karşıdakine göre ayarlanır. Bunu fark etmek için bebeklerle ufak bir test yapılabilir: bebeklerin mimikleri istemsiz bir şekilde kendilerine yönelen kişilerle aynı olmaktadır; gülen bir yüz onları da güldürmekte, asık bir yüz onların da yüzlerini asmalarına yol açmaktadır. Ayna sinir hücreleri, empatik olmanın yollarını açarlar; böylece birinin acı çektiğini görmek sizin de canınızı acıtır, birinin mutluluğu sizi de mutlu eder. Bu empatinin öteki kişinin duygularını sanki kendi bedenimizin içinde yaşıyormuş gibi olduğumuzu ifade ettiğine işarettir. Günümüz psikolojisinde, empati sözcüğü üç ayrı anlamda kullanılmaktadır: (Goleman 2007: 76)

1. Öteki kişinin hislerini bilmek.
2. Kişinin hissettiği şeyi hissetmek.
3. Ötekinin sıkıntısına şefkatle karşılık vermek.

Buradan, empatinin bilmek, hissetmek ve harekete geçmek üzere çok yönlü bir etkileşimi ifade ettiğini kabul edebiliriz.

## Uyum

Uyum ötekini anlamaya çalışmak ile belirlenen bir sosyal farkındalık unsurudur. En belirgin özelliği etkin bir şekilde dinlemektir. Etkin bir şekilde derinden dinlemek doğal bir yetenek gibi gözükse de öyle değildir. Dinlemek geliştirilebilir bir beceridir. İletişimin en önemli becerilerinden biri olan dinlemek, birini gerçekten ve etkin bir şekilde dinlemekten, ona laf yetiştirmeye çalışmaya kadar geniş bir yelpazeye sahiptir. Dinleme becerisi, birtakım ilke ve yöntemlere göre daha etkili bir şekilde kullanılabilir. Bu sebeple öncelikle dinlemenin ne olduğunu, nasıl gerçekteştiğini ve nasıl gerçekteşirse sosyal farkındalığa en uygun bir biçimde hizmet edebileceğini bilmek gerekir. Bu durumda etkin bir dinleme için çalışılmalı ve gelişim sağlanmalıdır.<sup>2</sup> Etkin dinleme olmaksızın uyum sağlama gerçekteşemez. Doğru bir iletişimin

2 Dinleme konusu ayrıca makalenin öneriler kısmında ele alınmıştır.

gerçekleşmediği bir yerde uyumun oluşması söz konusu olamaz. Dinlemeye zaman ayırmak gerekir. Dinlemeye zaman ayrılırsa geçmiş ve gelecek arasında bir köprü oluşabilir. Aksi halde sözün nereden geldiği ve nereye gideceği kestirilemez. Dolayısıyla uyum süreci gerçekleşemez.

Uyum yetisinin bir başka özelliği, sohbeti doğru yönlendirebilmek adına her iki tarafın da ihtiyaçlarını gözetmek, hislerini ve tepkilerini takip etmektir. Bu durumda ötekine bilinçli olarak daha fazla dikkat göstermek ve odaklanmak gerekir.

### **Empatik İsbet**

Empatik isbet, yukarıda ele alınan temel empati yetisine ek olarak bir başkasının dile getirilmemiş düşünce ve hislerini çıkarsamaya yönelik bir anlayış yeteneğidir. Ötekini daha doğru okuma becerisini anlatır. Karşıdakinin asıl niyetini bilinçli bir farkındalıkla fark etmeye denir. Bu beceriye ulaşmanın yolu temel insan davranışlarını teorik olarak bilmenin yanı sıra çokça gözlem yapmak ve her bir insan tekinin teorilerin ötesinde davranabileceğini baştan kabullenmekten geçer. Zira insan ve davranışı söz konusu olduğunda, pratikten üretilen teorilerin gelişime ne kadar açık oldukları anlaşılır. Bu yüzden empatik isbet becerisinin gelişimi için ucu açık bir insanı okuma ve anlama faaliyetine ihtiyaç vardır.

### **Sosyal Biliş**

Sosyal biliş, yukarıda ele alınan tüm unsurların bileşiminden oluşur. Sosyal dünyanın işleyişi bilgisidir. Sosyal bir varlık olarak insanın sosyal bir ortamda nasıl davranacağını kestirmesine işaret eder. Bir bakıma sosyal işaretleri çözme becerisi de denebilir. Muhtemel problemler karşısında en iyi bilgiyi toplama ve en uygun çözüm yollarını araştırmaya dayalıdır. Olan biten sosyal olaylardan anlam çıkarmaya yarar.

### **Sosyal Beceri**

Sosyal beceri, sosyal farkındalığa dayanır. Bir başka deyişle, sosyal zekânın giriş aşaması sosyal farkındalık ise bu farkındalıkla ne yapılacağı sosyal becerinin içeriğinde bulunur. Başka birinin hissettiklerini anlamak, paylaşmak ile başlayan sosyal farkındalığı, etkileşime dönüştürmenin yolu sosyal becerileri kazanmak ve işe koşmakla mümkündür. Sosyal beceri, şu unsurları içerir: (Goleman 2007: 108)

Eşzamanlılık: sözsüz düzeyde pürüzsüz etkileşim.

Benlik sunumu: Kendini etkili biçimde tanıtmak.”

Nüfuz: sosyal etkileşimlerin sonucunu etkilemek.

İlgi: başkalarının ihtiyaçlarını önemseyip, uygun biçimde davranmak.

Yukarıda belirtilen sosyal beceri unsurları da birbirleriyle etkileşim içerisindedir. Söz konusu unsurlar ayrıntılı olarak şu şekilde açıklanabilir:

### **Eşzamanlılık**

Eşzamanlılık, sosyal becerinin temelidir. Sözsüz ipuçlarını anında okumayı ve düşünmeye gerek kalmadan harekete geçmeyi gerektirir. Böylece iletişime geçen bireyler arasında bir ahenk kurulur. Bu ahengnin kurulmasını ve devamlılığını sağlayan tüm süreçler eşzamanlılık içerir.

Bu yetenekten yoksun olanlar sosyal akışın dışında kalırlar. Böylece kendilerini uyum sağlayamadıkları bir sürecin içinde dışlanmış hissederek. Bu durum onlarda sosyal körlüğe yol açar. Sosyal körler, sosyal ortamlarda uyumsuz davranışlar sergileyebilirler.

Eşzamanlılık becerisi yoksunluğu yalnızca öğrenme yetersizliğinden kaynaklanıyorsa, uygun programlarla yeterli öğrenmeler sağlanabilir. Aslında doğal bir şekilde uyum sağlamak duygusal ahenk yaratır. Ancak bu konuda eğitime muhtaç olanların bu doğallığı bilinçli bir davranışa dönüştürmeleri için bolca alıştırma yapmaya ihtiyaçları vardır.

### **Benlik Sunumu**

İnsanlar her zaman başkaları tarafından nasıl algılandıkları, nasıl değerlendirildikleri ve başkaları üzerinde bıraktıkları izlenimler ile yakından ilgilirlirler. Çoğu zaman da davranışlarını bu izlenimlerin olumlu yönde olması için düzenlerler. Onların bu kontrollü davranma biçimleri benlik sunumu kavramı ile açıklanabilir. Bu bakımdan, benlik sunumunu, kişinin başkaları tarafından nasıl algılandığını kontrol etme süreci olarak ifade etmek mümkündür.(Bacanlı 1997) Genel olarak bakıldığında, temel amacı belirli bir durumda belirli bir kimliği yansıtmak olarak gözükmektedir. Olduğu gibi görünmek mi, olması gerektiği gibi davranmak mı gibi sorular benlik sunumu araştırmalarında yer almıştır.

Toplumdaki bireylerin benlik sunumları çok farklı bir yelpazeye sahiptir. Örneğin bazı bireylerin doğal bir biçimde *karizma* olarak benlik sunumunu gerçekleştirdikleri görülür. Karizmanın yaydığı duygulara kapılmak çok kolaydır. Karizmatik olan bireylerin sergiledikleri duygular daha kolay bir biçimde bulaşır. Karizmanın en önemli özelliklerinden birisi, hislerini açıkça belli etmektir. Bu durum herkes için aynı derecede kolay olmayabilir; ancak üzerinde çalışılabilir. Bir diğer özellik dışa dönüklüktür. Sanki değişmez karakter yapısı gibi görünen bu özellik de belli farkındalıklarla ve yeterli alıştırmalarla edinilebilir bir özelliktir. Duyguların açıkça ifade edilmesini ve dışadönüklüğü “denetleme ve gizleme” yeteneği ise bazen benlik sunumunun anahtarı olarak görülür. İşte bu noktada yukarıdaki benlik sunumu tanımlamaları içerisinde yer alan *kontrol* mekanizması ön plana çıkmaktadır.

Benlik sunumunun, çeşitli benlik durumlarıyla da ilgisi olduğu düşünülmektedir. Kişiliğin çeşitli yönlerini ortaya çıkaran her bir benlik durumunda öyle ya da böyle davranan insanların benlik sunumları onların nasıl bireyler olduklarını ortaya koyar. Örneğin, ana-baba benlik durumu, kişiliğin, insanlara nasıl davranmaları gerektiğine dair yönergeler veren tarafını ortaya çıkarırken, çocuk benlik durumu, kişiliğin, eğitilmemiş yanlarına işaret eder. Yetişkin benlik durumu ise kişiliğin akılcı yanını temsil ederek, yukarıdaki her iki benlik durumu arasında uzlaştırıcı bir konumdadır. “Ruh sağlığı yerinde olan bir kişi, üç benlik durumunu yerine ve zamanına göre kullanır ve yetişkin benlik durumundan, diğer iki benlik durumunu uzlaştırmada ve koordine etmede yararlanır.” (Dökmen 2012: 85)

### **Nüfuz**

Nüfuz, ötekinin duygularını incitmeden, kendi duygularını sakince yöneterek dikkatlice yaklaşmaktır. İçinden geldiği gibi tepki vermek yerine profesyonelce davranmayı gerektirir. Tepkiyi ayarlamamanın zor olduğu bir gerçektir. Tepki vermek, tepkisel davranmak çoğu zaman duygu-düşünme-davranış sıralamasında düşünmeyi atlamakla gerçekleşir. Nüfuzda, duygularla/duygusalca hareket etmektense, duyguları denetleyerek ve yöneterek yani düşünme basamağını atlamadan hareket etmek söz konusudur. Burada özdenetimin, empatiyle ve sosyal bilişle birleştirilmesi halinde tepkilerin ayarlanabileceğini bilmek gerekir. Yapıcı bir nüfuz sahibi olmak için bireyin kendisini zekice ifade etmesi gerekir. Kendilerini zekice ifade eden kişiler daha özgüvenli bulunur, daha çok sevilir ve genelde iyi bir izlenim bırakırlar.

## İlgi

İlgi, yakınlık duyma, önceleme, dikkat etme, umursama eğilimidir. Bu durumda ilgi duymak empatiyi çağırırsa da empatiye ilave olarak davranışa geçmeyi ifade ettiği söylenebilir. Bir başka deyişle, başkalarına sadece ilgi duymak her zaman yeterli değildir; etkili eylem de gerekir. Örneğin, bireylerin şefkat gösterme kapasitesini ele alalım. Hemen herkes belli bir şefkat gösterme kapasitesine sahip olabilir. Ancak bu kapasiteye sahip olmak her zaman şefkatli davranılacağını göstermez. Şefkat gösterme kapasitesi yüksek olan ilgili kişilerin, olmayanlara oranla eyleme geçme ihtimalleri artar. Bazen kendilerini rahatlatmak için, bazen de gerçekten özgeci<sup>3</sup> bir şekilde insanlara yardım ederler. Hangi şekilde olursa olsun, ilgileri onları harekete geçirdiğine göre sosyal zekânın ilgi becerisini gerçekleştirmiş olurlar. Diğer yandan, bu beceri *mış* gibi yapılamayacak bir beceridir. “Manipülatif insanlar sosyal zekânın diğer yeteneklerinde ustalaşabilseler de, bu konuda başarısız olurlar.” (Goleman 2007: 125)

Goleman ilgi becerisini bu makalenin yazılmasında önemli rol oynayan bir araştırmayla ilişkilendirmiştir. Bu araştırma 1973 yılında Princeton İlahiyat Seminerinde ders alan öğrenciler üzerinde uygulanmıştır.

Princeton İlahiyat Semineri'nde bir akşamüstü, kırk öğrenci not alacakları kısa bir deneme vaazı vermek için bekliyordu. Öğrencilerin yarısına İncil'den rasgele konular verilmişti. Diğer yarısınaysa, (İncil'in Luka Kitabı'ndan) sözde daha “dindar” kişilerin ilgilenmediği yaralı bir adama durup yardım eden İyi Yürekli Samaryalı meseli verilmişti. On beş dakikada bir, seminer öğrencilerinden biri vaazını vereceği başka bir binaya geçmek üzere arkadaşlarından ayrılıyordu. Hiçbiri özgecilik üzerine bir deneye katıldığını bilmiyordu. Öbür binaya giden yol üzerindeki bir kapı eşiğinde yere yığılmış, bariz bir acıyla inleyen bir adama rastlıyorlardı. Kırk öğrenciden yirmi dördü, adamın acıklı inlemelerine aldırmandan geçip gitti. İyi Yürekli Samaryalı meselinden çıkarılabilecek dersler üzerine kafa yoran öğrencilerden durup yardım edenlerin oranı da, öteki gruptakilerden farklı değildi. Seminer öğrencileri için zaman önemliydi. Vaaza geç kaldıklarını düşünen on öğrenciden sadece biri durdu; yete-

3 Bu konuda bkz. Keishin Inaba – Kate Loewenthal, “Din ve Özgecilik”, çev. Remziye Ege, *Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler*, ed. Peter B. Clarke, çev. ed. İhsan Çapcıoğlu, Ankara: İmge Kitabevi, 2012, ss. 425-446.

rince zamanları olduğunu düşünen diğer on kişiden ise altısı yardım elini uzattı.

Luka İncili'nde geçen ve testin dayandığı mesel şöyledir:

### **İyi Yürekli Samiriyeli:**

Bir Kutsal Yasa Uzmanı İsa'yı sınamak amacıyla gelip şöyle dedi: Öğretmenim, sonsuz yaşamı miras almak için ne yapmalıyım?

İsa ona, “Kutsal Yasa’da ne yazılmıştır?” diye sordu. “Orada ne okusun?”

Adam şöyle karşılık verdi: “Tanrın olan Rab’bi bütün yüreğinle, bütün canınla, bütün gücünle ve bütün aklınla sev. Komşunu da kendin gibi sev.”

İsa ona, “Doğru cevap verdin” dedi. “Bunu yap ve yaşayacaksın.”

Oysa adam kendini haklı çıkarmak isteyerek İsa’ya, “Peki komşum kim?” dedi.

İsa şöyle cevap verdi: “Adamın biri Kudüs’ten Eriha’ya inerken haydutların eline düşmüş. Onu soyup dövmüşler ve yarı ölü bırakıp gitmişler. Bir rastlantı olarak o yoldan bir kâhin geçiyormuş. Adamı görünce yolun öbür tarafından geçip gitmiş. Bir Levili de o yere varıp adamı görünce aynı şekilde geçip gitmiş. O yoldan geçen bir Samiriyeli ise adamın bulunduğu yere gelip onu görünce, yüreği sızlamış. Adamın yanına gitmiş, yaralarının üzerine yağla şarap dökerek onları sarmış. Sonra adamı kendi hayvanına bindirip bir hana götürmüş ve onunla ilgilenmiş. Ertesi gün iki dinar çıkararak hancıya vermiş. ‘Ona iyi bak’ demiş, ‘bundan fazla ne harcarsan, dönüşümde sana öderim.’

“Sence bu üç kişiden hangisi haydutlar arasına düşen adama komşu gibi davranmış?”

Yasa Uzmanı, “Ona acıyıp yardım eden” dedi.

İsa ona: “Git sen de öyle yap” dedi. (Luka 10: 25-37)

Söz konusu araştırmayı yapanlar aslında yardım davranışının doğasını ve insanların hangi durumlarda nasıl davrandığını ortaya koymak üzere çalışmışlardır. Buna göre elde ettikleri sonuçlara göre stres altındaki öğrencilerden bazıları, özellikle de zamanı kullanma ile ilgili kaygıları olduğunda yardım etmekte zorlanmaktadırlar. Diğer bazıları ise her ne durumda olurlarsa olsunlar,



kendilerini ve içinde buldukları durumu paranteze alarak ilgilerini yardım konusuna odaklayabilmektedirler. Bu yelpaze yaralı kişiyle hiçbir şekilde ilgilenmemekten, dolaylı olarak da olsa ilgilenmeye ve nihayet kendisini ve o anda yapmakta olduğu şeyi tamamen bırakıp bütün ilgisini yaralıya nasıl yardım edebileceğine odaklamaya kadar genişlemektedir. Bu sonuncuları etkileyerek harekete geçiren şeylerden biri az önce okumuş oldukları mesel, bir diğeri de bu öğrencilerin ne tür bir dindarlığa sahip oldukları olabilir. Araştırmayı yapanlar kişilik kuramlarından hareket etmişlerdir. Bu durumda her bir kişiliğin yardım davranışını ortaya çıkarmaktaki etkisi ortaya çıkmıştır. Yukarıdaki test, her ne kadar ilahiyat eğitimi almış insanlara uygulanmış olsa da insan davranışını etkileyen şeyin sadece alınan eğitim olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Yoksa vaazlarında insanların birbirlerine yardım etmeleri gerektiğini ve bunu nasıl yapacaklarını onlara öğretmesi beklenen ilahiyat öğrencilerinin her birinin hiçbir kayıt olmaksızın durup o yaralıya yardım etmeleri beklenirdi. Bu durum bu makalenin temel problemlerinden birine dikkat çekiyor: Kendileri böyle bir eğitim alan ve bu bilgilere sahip olan, bu eğitimden sonra insanlara yol gösterme ve rehberlik yapma konusunda görevlendirilecek olan öğrencilerin büyük bir kısmının sergilemiş olduğu davranış düşündürücüdür. Öğüt vermek üzere vaaz kürsüsüne çıkarken üzerinde çalıştıkları metni nasıl algılamış olabilecekleri üzerinde düşünmek gerekir. Ayrıca bilgilere sahip olmak, onları niçin ve nasıl kullanacağımızı bilmediğinizde ne işe yarar?

## **2. Din Hizmetleri Uygulamaları Dersinde Sosyal Zekâ Becerileri**

Bu makalenin sınırları bugüne kadar verdiğim dersler ve gözlemlediğim öğrenciler yoluyla edindiğim izlenimlere dayalı olarak belirlenmiştir. Farkındalık oluşturmak istediği konu, yukarıdaki örnek olay üzerinden ilahiyat eğitiminin alan bilgisi yanı sıra beceri eğitimine de yeteri kadar önem göstermesi gereğine odaklanmıştır.

Genel olarak ilahiyat eğitiminde öğrencilerin öğretimi ya da hizmeti gerçekleştirecek dinin öğretilerine bilişsel düzeydeki hâkimiyetlerinin sınanabileceği (teorik sınavlar yoluyla) teorik dersler ve yanı sıra mesleki uygulamaların gerçekleştirilmesi üzere beceri dersleri yer almaktadır. Ancak uygulama derslerinin de teorik ağırlığı hissedilmektedir. Örneğin Dini Hitabet dersi daha çok teorik öğrenmeleri getirmekte, uygulama anlamında kürsüye çıkarak vaaz eden ve hutbe veren öğrencilerin belki de ilk ve son tecrübeleri bu olmaktadır. İlahiyat eğitiminin son sınıfına kadar hiç tecrübe edilmeyen bu uygulama, öğ-

rencilerin mesleki becerilerini sınarken, aynı zamanda alan bilgilerini de sınımaları anlamına gelmektedir. Böyle bir durumda belki de ilk yüzleşmeyi yaşayan öğrencilerin kendilerince(!) mesleğe bakışları netleşmektedir. Bazıları bu mesleğe göre yaratıldıklarını keşfederken, bazıları da durumlarının umutsuzluğunu keşfetmiş olabilmektedirler. Böylesi kısıtlı bir denemeden böylesi büyük bir keşfe ulaşmaları elbette doğru olmaz. Ancak kendileriyle ilgili bazı ipuçlarını yakaladıkları söylenebilir.

İlahiyat eğitiminin teorik ağırlığı, öğrencilerin mesleki kariyerlerinde, olması gerekenden daha fazla profesyonelleşebileceği tehlikesini de getirebilir. Yukarıdaki test örneğine dönecek olursak, vaazlarını vermek üzere acele eden seminer öğrencilerinin acı içerisinde inleyen adama dikkat etmekte isteksiz ya da aciz görünmelerinin nedeni de herhalde kendi düşüncelerine gömülüp telaş içinde koşmaları, bu yüzden yardım etmek bir yana, ona hiç aldırımları olabilir. Bu çok insani bir durum olmakla beraber eğer bir ilahiyatçysanız mesleğinizin insanlığımızla neredeyse örtüştüğü hatta bazen bütün kimliklerinizin önüne geçtiği söylenebilir. Bu durum, ayrıca çalışılması gereken bir konuya işaret etmekle birlikte, bu makalede dikkat çekilmek istenen tartışmaya da dokunmaktadır: İlahiyat eğitimi sosyal zekâ gibi birtakım becerilerin kazanılmasını ve geliştirilmesini gerektiren bir eğitimi de içermeli midir? Öğretme konu olan dinî öğretilerin içerikleri bu eğitimin profesyoneli olacakların kişisel ve mesleki gelişimlerini etkilemekte midir? Örneğin, ilahiyatçılar, yardıma muhtaç kişiye ilgi göstermenin hangi boyutundadırlar: biz yardımseverliğin teolojik bilgisini insanlara öğretiriz; biz yardımseverliğin örneklerini insanlara anlatır, onları teşvik ederiz; biz yardımsever olmanın örneğini sunarız... Bu cümlelere ilaveler yapmak mümkün gözükmemektedir. İçlerinden birini diğerine tercih edemeyiz. Her bir durum kendi içinde anlamlıdır ve bütünü bir parçasını ifade eder. O halde yukarıda anlatılan test uygulamasının sonuçlarını çeşitli yönleriyle analiz etmek gerekir. Bu makale, böyle bir analiz yapmaktan ziyade, bu örnek üzerinden şu hususa dikkat çekmeyi hedeflemiştir: doğal bir şekilde gerçekleşmediği bilinen bir takım becerileri edinmek, ilahiyat alanında tahsil edilen mesleki bilgiyi dolayına sokabilir ve mesleki kimlikler ile bireysel kimlikler paralel yol alabilir. Bu beceriler, muhakkak surette öğretim programında yer alan dersler vasıtasıyla edinilmeyebilir. Zaten burada herhangi bir ders veya kurs önerisinde bulunulmamaktadır. Yapılmak istenen şey, söz konusu becerileri edinmenin gerekliliği üzerine bir farkındalık oluşturmak ve bu becerilerin doğal olmadığını, üzerinde çalışılması gerektiğini ve

alıştırmalar yoluyla kazanılan davranışlara dönüştüğünü ortaya koymak üzere bazı öneriler getirmektedir.

### 3. Sosyal Zekâ Becerilerini Geliştirme Önerileri

Sosyal zekâ becerileri, kişilerarası zekâ becerilerini kapsadığından, kişilerarası iletişim ve etkileşim becerileri çerçevesinde ele alınabilir. İletişimin bir türü olan kişilerarası iletişimin kaynağını ve hedefini insanlar oluşturur. Kişilerarası iletişime, sosyal iletişim ve sosyal etkileşim de denilmektedir. Aşağıda çeşitli öneriler getirilirken kişilerarası iletişim ilkelerinden yararlandığımızı söylemek gerekir.

#### *Sosyal zekâ becerileri geliştirilebilir mi?*

Sosyal zekâ becerilerini geliştirme önerilerine geçmeden önce bu beceriler geliştirilebilir mi sorusuna cevap aramak gerekir. Bazı becerilerin karizmatik özelliklerden dolayı doğal bir biçimde gerçekleştiği görülse de genel olarak bakıldığında sosyal zekâ başlığı altında ele alınan tüm becerilerin geliştirilebilir olduğu düşünülmektedir. Doğal olan, potansiyel olarak bu becerilere eğilimin normal şartlar altında herkeste var olduğudur. “Beynimiz daha en başından iyiliğe ayarlanmıştır. Otomatik olarak dehşet içinde bağırarak bir çocuğun yardımına koşarız; otomatik olarak gülümseyen bir bebeği kucaklamak isteriz.” (Goleman 2007: 78) Bunu gerçekleştiren şeye yani ayna sinir hücrelerine dikkat etmek gerekir. Zira sosyal beceriler, çoğunlukla ayna sinir hücrelerine bağlıdır.

#### *Ayna sinir hücrelerine dikkat etmek ne demektir?*

Ayna sinir hücreleri, başka birinde gözlemlediğimiz bir hareketi yansıtarak o hareketi taklit etmemize, ya da aynısını yapma isteğine kapılmamıza yol açarlar. Bir duygunun yüzümüze yansımaları gören başkalarının da hemen kendi içlerinde aynı duyguyu hissetmelerini sağlarlar. “Kardeşine tebessüm etmen sadakadır...” (Tirmizî, “K. Birr ve Sıla”, 36) buyuran Hz. Peygamber’in örneğini bir kez daha düşünmek gerekir. Selamlaşmayı, birbirine tebessüm etmeyi kişilerarası iletişim ilkeleri çerçevesinde düşündüğümüzde bunları öğretmeye aday olan öğrencilerime şu öneride bulunuyorum: lütfen ayna nöronların nasıl çalıştığını öğrenmek istiyorsanız, aynayla barışınız. Her bir iletişimde yüzünüzün aldığı şekli görünüz. Nasıl görünmek istersiniz, Peygamberimizin yukarıdaki sözü sizi nasıl etkiliyor, bu soruları kendinize sorunuz.

Ayna sinir hücreleri, duyguları bulaşıcı hale getirir. Karşıdakinin duygusunu derinlemesine hisseden kişinin uyum sağlamasına ve empatinin gerçekleşmesine imkan verir. Böylece ötekini tam anlamıyla hissetmeyi sağlar. Hissederek anlamak, düşünerek anlamaktan farklıdır. Bunun için kavramlara, akıl yürütmelere ihtiyaç yoktur; insanlığın ortak hislerini anında gözleme ve harekete geçme vardır. Demek ki ayna sinir hücrelerinin işaretlerini almak, okumak ve gereğini yapmak üzere harekete geçmek, sosyal zekâ becerilerini geliştirmenin yollarından biri olabilir.

### *Şefkate odaklanmak*

Odaklanmak başlı başına ele alınması gereken bir konudur. Hangi alanda olursa olsun zor bir durum olduğunu kabul etmek gerekir. Ancak yine de bir eylem ortaya koymanın ilk adımı odaklanmak olduğu için her bireyin üzerinde çalışması gereken bir durumdur.

Neye odaklandığımız, ne biçimde odaklandığımız bizim kim olduğumuza ele verir. Odaklanmayı, duyarlılık geliştirmenin bir anahtarı olarak da düşünebiliriz. Odaklanmanın yolu dikkat göstermekten geçer. Hiçbir dinî veya felsefi öğreti olmasa bile içsel bir şekilde dikkat etmek odaklanmayı ortaya çıkacaktır. Konumuz açısından düşündüğümüzde, hangi konularda duyarlılık geliştirdiğimizde sosyal zekâ becerilerini geliştirmeye daha çok yaklaştığımızı görebiliriz. Ancak duyarlılık geliştirirken ve odaklanırken bir dengeye ihtiyacımız vardır. Örneğin, şefkat göstermek söz konusu olduğunda, kendi içimize gömülmekle başkalarına odaklanmak arasında ince bir ayara ihtiyacımız olduğu ortaya çıkar. Tamamen kendi içimize gömüldüğümüzde empatiyi dolayısıyla şefkati öldürmüş oluruz. Sosyal açıdan körleşiriz. Tamamen başkalarına odaklandığımızda ise kendimize merhametsizce davranabiliriz. Kendimize odaklandığımızda, sorunlarımız ve zihnimizi meşgul eden şeylerin hızla büyüyerek dünyamızı daraltmasına izin vermeyerek başkalarına odaklanabiliriz ki böylece dünyamız genişler. “Kendi sorunlarımız zihnimizin kenarlarına itilerek daha küçük görünür ve bağlantı kurma ya da şefkat gösterme kapasitemizi artırırız.” (Goleman 2007: 71)

Hz. Peygamber “İnsanlara merhamet etmeyene Allah da merhamet etmez.” (Buhârî, “K. Tevhîd”, 2) buyururken acaba ne anlatmak istiyordu? Okuttuğum derslerde bu konuda vaaz hazırlayan ilahiyat öğrencilerinin öğretiyi çok iyi anladıklarını gördüm. Peki, nasıl bu kadar merhametsiz olabiliyoruz, sorusuna ise verecek cevapları yoktu. Merhamet ince bir duygudur.

Hissetmeyi, dikkat etmeyi, odaklanmayı ve harekete geçmeyi gerektirir. Merhamet gösterilmesi gereken bir durumla karşılaştığımızda önceliğimizin yalnızca bu durum olduğunu fark etmemiz gerekir. Dikkatimizi ve duygularımızı çelen çeşitli durumlarla yaşarız. Princeton ilahiyat öğrencilerini test eden araştırmacılar süre kısıtlamasını bir çeldirici olarak koymuşlardı. Öğrenciler sınava yetişmek üzere acele etmek zorunda hissetmişlerdi. Bu duygu onları yönlendirmişti ve sonuç olarak sınav içindeki sınavı görememişlerdi. Bunun gibi “önceliklerimiz, sosyalleşme ve daha bir sürü sosyal-psikolojik etken, dikkatimizi ya da duygularımızı –dolayısıyla da empatimizi- yönlendirebilir veya kısıtlayabilir. Sadece dikkat göstermek bile duygusal bir bağlantı kurmamızı sağlar. Dikkat gösterilmezse, empati de oluşmaz.” (Goleman 2007: 67) Buradan hareketle dikkat etmenin doğal bir süreç olmadığını, üzerinde çalışılması ve geliştirilmesi gereken bir beceri olduğunu söylemek gerekir.

### *Dinlemek*

Günlük hayattaki iletişim biçimlerinden öyle anlaşılıyor ki, çoğu insan dinlemeyi doğal bir etkinlik olarak algılamakta ve üzerinde düşünmeye gerek duymamaktadır. Oysa bir iletişim çatışması ortaya çıktığında altında yatan en önemli etkenlerden birinin o ana kadar doğal bir biçimde gerçekleştiğine inanılan dinleme etkinliği olduğu görülebilir.

Birbirimizi ne kadar ve nasıl dinliyoruz? Dinlemenin pek çok çeşidinden söz edilebilir. Görünüşte mi dinliyoruz, seçerek mi dinliyoruz, tuzak kurarak mı dinliyoruz, kendimizi savunmak için mi dinliyoruz, etkin mi dinliyoruz, edilgin mi dinliyoruz? Bunların hiçbirisinin cevabını aramasak bile bu soruların varlığı dinleme etkinliğinin sanıldığı gibi doğal bir etkinlik olmadığını gösterir. İlahiyat eğitimi alanların kişisel ve mesleki becerilerini geliştirme gayretleri içerisinde dinlemenin kendine ait dinamiklerini öğrenme ve alıştırmalar yoluyla benimsemeye ihtiyaçları vardır.

Dinleme söz konusu olduğunda teolojik bakış açısının da önemli olduğu düşünülmektedir. Burada sorumuz şudur: bakış açımız öğretiyi mi esas almakta, yoksa bireyi mi öncelemektedir? Bir başka deyişle bakış açımız öğreti merkezli midir, birey merkezli midir? Bu soruya cevap vermek önemlidir, çünkü öğreti merkezli mi birey merkezli mi olduğu bu beceriye verilecek değeri ve önemi belirler. Biz bu önerileri geliştirirken birey merkezliliğin var olduğu bir bakış açısını varsayıyoruz. Bu durumda birey önceleneceği için dinleme etkinliği gerçekleştirilirken dinlenen bireye odaklanmak konusunda

bir bilinç geliştirmek gerektiği düşünülmektedir. Bunu din hizmetleri uygulamaları dersini alan öğrencilerin geribildirimlerinden bir örnekle açıklayabiliriz. Öğrenciler, insanların dini konularda karşılaştıkları güçlükleri cevap arama ihtiyaçlarından kaynaklanan “alo fetva” gibi bazı uygulamaları gözlemlemektedirler. Bu uygulamalarda fark ettikleri şey, cevap verme yetkisinde olanların, dile getirilen sorular karşısında öncelikli olarak bir duruş geliştirmeleri gerekliliğidir. Karşılarında din ile ilgili duyarlılığı olan bir birey ve onun soruları vardır. Bireyin kendisi ve sorusu birbirinden tamamen ayrı iki unsur mudur? Muhtemel cevap bireyi mi, bilgiyi mi öncelemektedir? Bir başka deyişle bireye rağmen bir cevap vermek mümkün müdür? Öğrencilerin bu soruları sormalarının altında yatan sebeplerden biri de dinlemeye dolayısıyla bireye verilen değer hakkındaki algılarıdır.

Dinleme geliştirilmesi gereken bir beceridir. Dinleyebilmek için susmak gerekir. Susmanın çok zor bir eylem olduğunu söyleyebiliriz. Hz. Peygamber bir hadisinde söyleyecek iyi bir şeyi olmayanların susmalarını öğütlerken bunu Allah’a ve ahiret gününe inanmak ile pekiştirmiştir: “...Her kim Allah’a ve ahiret gününe iman ediyorsa ya hayır söylesin ya da sussun!” (Buhârî, “K. Edeb”, 3; Muslim, “K. İmân”, 75) Öğrencilerle çalışırken onlara özellikle Hz. Meryem örneği üzerinden bu konuyu bir kere daha düşünmelerini öneriyorum. Denemeler yapmak üzerine ödevler veriyorum ve örneklerini sınıfa taşıyoruz. Ne kadar susabildik, nasıl susabildik, hatta en başta susabildik mi? Kendimize ait bu farkındalığı geliştirmenin tek yolu denemelerden geçmektedir.

Dinlemek konusunda yazılmış pek çok eser vardır. Hemen hepsinde dinlemenin ilkeleri, yöntemleri, dinlemede uyulması gereken incelikler gibi konular yer almaktadır. Bu makalenin sınırları bunları ayrıntılı bir şekilde ele almaya izin vermemektedir. Ancak kendi problemi çerçevesinde bunlara bir kez daha işaret etmek gereği duymaktadır. Karşıdakini dinlemeye istekli olmak, dinlemeyi etkileyecek olumsuz faktörleri ortadan kaldırmak -televizyon, telefon vs.-, konuşulan kişiye bakmak (yüzyüze iletişim için söz konusu, telefon veya benzeri iletişimlerde ilginin dağıldığını başka göstergelerle ortaya çıkarmak mümkün), karşıdakinin ihtiyacını anlamaya yönelik sorular sormak gibi hususlara dikkat etmek bunlardan bazılarıdır. Görüldüğü gibi dinlemek planlı bir eylemi gerektirir. İlahiyat öğrencilerinin ve uygulamada yer alanların bunun bilincinde olması beklenir.

## SONUÇ

Makale, sosyal zekâ kavramını, ilahiyat eğitimi içerisinde yeniden düşünmek üzere bir farkındalık oluşturma hedefiyle kaleme alınmıştır. Makalede ilahiyat alanının bilgisine sahip olmak ile bu bilgiyi kullanmak arasındaki ilişkide edinilmesi gerektiği düşünülen bir takım becerilerden sosyal zekâ becerilerini fark etmek ve geliştirmek gerektiği öne sürmüştür. İlahiyat uygulama alanındaki boşlukları görmek ve öneriler getirmek adına yapılmış bir çalışmadır.

### Kaynaklar

- Bacanlı, Hasan (1997). *Sosyal İlişkilerde Benlik Kendini Ayarlamının Psikolojisi*, İstanbul: MEB Yayınları
- Darley John M., Baston, C. Daniel, (1973). “ ‘From Jerusalem to Jericho’: A study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior”, *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 27, No.1, ss: 100-108.
- Dökmen, Üstün, (2012). *Sanatta ve Günlük Yaşamda İletişim Çatışmaları ve Empati*, İstanbul: Remzi Kitabevi
- Gardner, Howard, (1983). *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*, New York: Basic Books.
- Gardner, Howard, (1989) Hatch, Thomas, “Multiple IntelligencesGo to School”, *Educational Research*, s. 17: 8
- Goleman, Daniel, ( 2007). *Sosyal Zekâ*, çev. Osman Çetin Deniztekin, İstanbul: Vrlık Yayınları.
- Inaba, Keishin, (2012). Kate Loewenthal, “Din ve Özgecilik”, çev. Remziye Ege, *Din Sosyolojisi: Çağdaş Gelişmeler*, ed. Peter B. Clarke, çev. ed. İhsan Çapcıoğlu, Ankara: İmge Kitabevi
- İncil, (2000) The New King James Version, İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.
- [www.atasozleri.gen.tr/kizilderili-atasozleri/](http://www.atasozleri.gen.tr/kizilderili-atasozleri/) (18.06.2013).
- [www.biltek.tubitak.gov.tr/gelisim/psikoloji/biyopsiko.htm](http://www.biltek.tubitak.gov.tr/gelisim/psikoloji/biyopsiko.htm) (18.06.2013).
- [www.unification.net/ws/theme015.htm](http://www.unification.net/ws/theme015.htm) (14.06.2013).



## İSLAM KÜLTÜR TARİHİNİN İLK İLİMLER AKADEMİSİ: BEYTÜ'L-HİKME

**Gazi ERDEM\***

### Öz

Abbasi halifelerinden olan Me'mun'un dönemi, İslam medeniyet tarihinin en parlak dönemlerinden birisidir. Söz konusu dönemin en önemli kurumu ise, İslam kültür tarihinde ilk ilimler akademisi olarak adlandırılabilcek olan 'Beytü'l Hikme'dir. Bu makalede, İslam tarihinin erken dönemlerinde, felsefe, mantık, matematik, astronomi ve tıp gibi ilim dallarının İslam âlemine girmesi ve bu ilim dallarının doğduğu bölgeleri de etkileyecek kadar gelişmesine önemli katkı sağlayan Beytü'l Hikme ele alınmaktadır. Beytü'l Hikme'nin kuruluşundan önce fen ve felsefe bilimlerinde Müslümanlar tarafından yapılan çalışmalar özetlendikten sonra, enstitü veya akademi olarak adlandırdığımız Beytü'l Hikme'nin kuruluşu, orada çalışma yapan meşhur ilim adamları ve eserleri üzerinde durulmuştur. Daha dikkat çekici olabileceği düşüncesiyle de söz konusu kurumun ifa ettiği misyon ve İslam dünyasının değişik bölgelerinde daha sonra ortaya çıkan ilim müesseselerine etkisi ayrı bir başlık altında vurgulanmış ve ulaşılan bazı düşünceler sonuç kısmında paylaşılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Beytü'l Hikme, İslam ilim tarihi, İslam dünyasında bilimler, Me'mun.

### Abstract

#### *The first Academy of Sciences in the Islamic Cultural History: The Bait al-Hikmah*

The term of Abbasid Caliph Me'mun was one of the brightest periods of the history of Islamic civilization. The Baitu'l-Hikmah, which was the most important institution of that term holds title of to be the first academy of sciences of the Muslim world. The topic of this article is the Baitu'l-Hikmah as the first academy of sciences in the Islamic cultural history. It played a crucial role in the development of sciences such as astronomy, medicine, mathematics, physics and philosophy in the early period of Islamic history. After summarizing the works which had been done by Muslims before the establishment of the Baitu'l-Hikmah regarding sciences, we dealt with the establis-

---

\* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Stratejik Planlama ve Yönetim Geliştirme Daire Başkanlığı, gerdem2002@yahoo.com

ment of the institution, significant scientists who worked there and works which were produced there. More interestingly, we tried to evaluate its mission and functions and its effects on the Muslim world as an exemplary academy. At the end, we tried to draw some conclusions.

**Key words:** The Baitu'l-Hikmah, History of Sciences in Islamic World, Caliph Me'mun.

## Giriş

Abbasi Halifesi Me'mun (198-218/813-833) dönemi, İslam kültür tarihinin en parlak dönemlerindedir. Bu dönemin bir eseri olarak kurulan Beytül-Hikme (Hikmet Evi) de İslam dünyasının ilk ilimler akademisi olma unvanına sahiptir. Tarihte çok önemli bir yeri olmasına rağmen son dönemlere kadar bu konuya hak ettiği ilgi gösterilmemiştir. İslam kültür ve medeniyetinin gelişimine etkisi bakımından daha önemsiz görülebilecek bazı konularda çok sayıda eser bulmak mümkün iken, bu hususta İslam âleminde yeterli sayıda çalışmanın yapıldığı söylenemez. Bunun esas sebebi olarak, klasik İslam tarihi kaynaklarında konuya çok az değinilmiş olması gösterilmektedir. Esas kaynak olarak tabakat kitaplarının kullanılması zorunludur. Başka bir ifade ile konuya dair bilgiler daha çok tabakat kitaplarında dağınık halde bulunmaktadır. (Bozkurt 2002: 120).

Beytül-Hikme'nin, dini ilimler bakımından aynı derecede önemi haiz olmasa da, fen ve felsefe ilimlerinin İslam dünyasında yer edinmesini sağlamada hayati bir rol oynadığı bilinmektedir. İslam âleminde, belirli bir disiplin içerisinde çok sayıda çalışmanın yürütüldüğü ilk ilimler akademisi olması da ayrıca önemlidir. Dolayısıyla, bu konunun üzerinde çalışma yapmaya, düşünmeye değer bir konu olduğu değerlendirilmektedir.

## Beytül-Hikme Öncesinde İslam Âleminde Kültürel Çalışmalar

İslam tarihine genel olarak bakıldığında, Hz. Peygamber döneminde Arap Yarımadasında birliğin temin edilmesinden sonra, Hulefa-i Raşidin döneminde Orta Asya'dan Kuzey Afrika'ya kadar; Abbasilerin ilk dönemlerine gelindiğinde ise, Orta Asya'dan İspanya'ya kadar uzanan geniş coğrafyanın İslam dünyası haline getirildiği görülür. (Nasr 1987: 29-30). Bu genişlemenin bir sonucu olarak dili, dini, kültür ve tarihi birbirinden çok farklı olan insanlar, İslam devletinin vatandaşları olmuşlardır. Mısır, Suriye, Irak ve Mezopotamya'da bulunan ve dünyanın en önemli kültür ve medeniyet merkezlerinden olan

İskenderiye, Edessa (Ruha, Urfa), Nisibis (Nusaybin), Kinnesrin, Antakya, Cundişapur ve Harran İslam devletinin sınırları içerisinde kalmışlardır. (Dağ vd. 1974: 103-105; Öztürk 1998: 445; Demirci 1996: 29). Şüphesiz bu merkezler İslam kültür ve medeniyetinin oluşmasında etkin olmuşlardır. Hiç bir medeniyetin kendi başına olgunlaşmadığı, kendi içine kapalı olarak gelişmediği, her medeniyetin kurulduğu yerde kendisinden önce mevcut olan medeniyetlerden bazı unsurları aldığı, kendisinden sonrakilere de maddi ve manevi birtakım katkılar yaptığı gayet iyi bilinmektedir. Önceki dönemlere ait kültür ve medeniyet unsurları da, bu kültür havzalarının katkılarıyla İslam medeniyetine geçmiştir. (Kayaoğlu 1994: 33). Bu durum, bir prensip olarak, inanç esaslarına aykırı olmadığı müddetçe geçmiş medeniyetlerin oluşturduğu ilim, kültür ve medeniyet eserlerinin Müslümanlar tarafından kabul edilip benimsendiğini de göstermektedir.

Aslen Arap olup fütuhattan önce İran hakimiyeti altında yaşayan Lahmî kabilesi ve Bizans hakimiyeti altında yaşayan Gassan kabilesi mensuplarının, her iki kültürün İslam âlemine girmesinde önemli katkıları olduğu bilinmektedir. (Barthold vd. 1973: 129). Bunlarla birlikte Araplar, İranlılar, Rumlar, Habeşliler, Berberîler ve Hintliler gibi farklı milliyetlerle; Müslümanlar, Hıristiyanlar, Yahudiler, Mecusiler, Budistler ve Sabî ve pagan gibi diğerleri olarak sayabileceğimiz farklı din ve inanışlara mensup ilim adamları Müslümanların ilim ve kültürlerini zenginleştirmek için teşrik-i mesai yapmışlardır. (Hamidullah 1965: 155).

İslam âlemine geçen kültürün esas menşei eski Mezopotamya ve Mısır'dır. Bu kültürler gelişerek Yunan'da zirvesine çıkmış, İskender'in istilasından sonra Helenizm adıyla yeni bir safhaya ulaşmış, sonra da İslam dünyasına geçmiştir. (Yurdaydın 1982: 42-43). Yunanlılardan önce, söz konusu iki medeniyet merkezinde tıp ve matematiğin temelleri atılmış, yeryüzü olduğu kadar gökyüzü de araştırılmıştı. Yunanlıların ilmi faaliyet merkezi İskenderiye'ye kayınca burada Yunan, Mısır ve doğu ilimlerinin yeni bir sentezi oluşmuştu. İslam âlemine Müslüman üstatlarmış gibi giren Öklides, Batlamyus ve Calinos gibi isimler burada yetişmiştir. Helenistik miras da İslam âlemine doğrudan Atina'dan değil, daha çok buradan geçmiştir. (Nasr 1987: 30)

İslam fütuhatından önce en üst seviyesine erişen, İskenderiye'deki tıp medresesinde yetişen Suriyeli âlimlerin, Antakya ve Harran'a geçerek oralarda önemli gelişmeler sağladıkları bilinmektedir. (Brockelmann 1988: 202). Ayrıca, Nesturi ve Monofizit kiliseleri arasındaki şiddetli rekabet İskenderiye'nin

fikri faaliyetlerinin Antakya'ya, Bizans aleyhtarlığı da Doğu kiliselerine ait öğretim merkezlerinin Doğu'ya Urfa, Nisibis ve hatta Fars İmparatorluğu sınırları içerisine taşınmasına sebep olmuştur. Kisra Enuşirvan (531-678), İmparator Jüstinyen tarafından inançsız oldukları için Atina'dan kovulan ve mezhep kavgaları dolayısıyla İskenderiye'den kaçan ilim adamlarını memnuniyetle kabul etmiş, kendi himayesinde Huzistan bölgesi şehirlerinden Cundişapur'da bir enstitü kurmuştur. (Hasan 1985: 3/172). Burası daha sonra, Antakya ve Urfa'nın mirasını da devralan, Yunan, Hintli ve İranlı hocaların yer aldığı kozmopolit bir üniversite merkezi olmuştur. Bu bölgelerde yer alan söz konusu öğretim merkezleri tabii mirasçıları oldukları Mısır, Babil ve İran medeniyetlerini de katarak oluşturdukları ilmi hâsılayı İslam dünyasına aktarmışlardır. (Nasr 1987: 31; Demirci 1996: 30-32).

Özetle ifade etmek gerekirse, İslam medeniyetinin zuhuruna kadar, tarihin çeşitli dönemlerinde ortaya çıkan Asurlular, Babilliler, Fenikeliler, Mısırlılar, Hintliler, İranlılar ve Yunanlılar gibi değişik millet ve kavimlerin ilim, felsefe ve edebiyat alanlarında meydana getirdikleri beşeri kültürün hulasası, İslam kültürünü oluşturmuştur. İslam kültürünün doğduğu dönemlere kadar, medeniyet eserleri asırlar içerisinde süzülerek Yunanlılarda toplanmıştı. İslam medeniyeti, Hint ve İran kültürü yanında Yunanlılardan aldığı bütün medeniyetlerin kültür hazinesini önce kendi dili olan Arapçaya kazandırmış, kendisine ait değerleri de katarak bu hamuleyi bir kat daha artırmak suretiyle, insanlık ilim ve medeniyetine altın değerinde bir katkıda bulunmuştur. (Zeydan 1966: 3/232-233).

Fen ilimleri ile fazla ilişkileri olmayan Arap İslam dünyasına bu ilimler tercümeler yoluyla girmiştir. Tercüme faaliyetlerini de iki safhada ele almak gerekmektedir. İlk safha, Abbasi Halifesi Me'mun öncesini, ikinci safha ise, Me'mun ve sonrasını kapsamaktadır. İlk safhada, rast gele seçilmiş birçok eser büyük çoğunluğu Hıristiyan, az bir kısmı da Yahudi ve mühtedi olan mütercimler tarafından tercüme edilmiştir. İkinci safhada, tercüme faaliyetleri Bağdat'ta yeni bir akademi olarak kurulan Beytül-Hikme'de toplanmış, aşağıda da değineceğimiz gibi, aralarında çok sayıda Müslümanın da olduğu mütercimler tarafından yapılmış ve araştırmalar için zaruri olan eserler tercüme edilmiştir. (De Lacy 1959: 72; Öztürk, 1998: 450).

İlk tercümeler Beytül-Hikme'nin kuruluşundan yaklaşık 100 yıl önce Halid b. Yezid b. Muaviye tarafından yaptırılmıştır. Halid, esas olarak kendisini kimya ilmine vermiş, diğer madenleri altına dönüştürmeyi düşünmüştür.

İskenderiye akademisinden Arapça bilen bazı alimleri Şam'a davet ederek, İstefehan el-Kadim adlı bir zatın başkanlığında onlara kimya, tıp ve astronomi sahalarında Yunanca ve Koptça'dan tercüme yaptırmıştır. (İbn Nedim 1988: 303; Hudari Bey 1970: 1/218; Öztürk 1998: 448). Yine Emeviler döneminde, Halife Mervan'ın doktoru olan Masarceveyh el-Basri'nin, İskenderiye akademisi doktorlarından Ahron'un tıp kitabını tercüme ettirmesi (İbn Cülcül 1955: 61)<sup>1</sup> ve Hişam b. Abdülmelik'in kâtibi Salim'in, daha önce Farsçaya çevrilmiş bulunan Aristo'nun İskender'e yazdığı risaleleri Arapçaya tercüme ettirmesini (İbn Nedim 1988: 131; Şeşen, 1986: 3/458) önemli faaliyetler olarak sayabiliriz.

Abbassiler Devleti'nin kurulmasıyla birlikte tercüme faaliyetleri de hız kazanmış, Mansur döneminde (136-158/754-775) öncesine kıyasla ciddi çalışmalar yapılmıştır. Mansur'un Cundişapur Akademisi'nden getirttiği doktoru Corcis b. Cibril, Yahya b. Batrik ve o dönemde Bağdat Patriği olan Sergios tarafından Hipokrat, Calinos ve Galen'in tıp kitapları, Aristo'nun bazı eserleri, Batlamyus'un el-Macesti ve Öklid'in Usulü'l-Hendese'si Yunancadan Arapçaya çevrilmiştir. (Ahmed Emin 1933: 1/272; Hitti 1980: 2/479). Aynı dönemlerde Hintçe ve Farsçadan da çeşitli kitaplar tercüme edilmiştir. (İbn Nedim 1988: 132; Ahmed Emin 1933: 1/177; Zeydan 1966: 3/280-281; Şeşen 1986: 3/460).

Me'mun döneminden önce tercüme işine ehemmiyet verilen diğer bir dönem de Harun Reşid dönemidir. Bu dönemde, Ankara ve Ammuriye gibi önemli Rum şehirleri fethedilmiş, buralarda zengin bir eski Yunan eserleri hazinesi ele geçirilmiştir. Bağdat'a taşınan kitapların tercüme edilmesi konusunda hem Harun Reşid hem de vezirleri olan Bermekilerin ciddi gayretleri olmuştur. (Hudari Bey 1970: 1/219; Hitti 1980: 2/479-480). Tercüme edilen eserlerin çoğu tıp ile alakalı kitaplar olmasına rağmen Astronomi ile alakalı olarak 'Zicu'l-Harunî' telif edilmiştir. Dolayısıyla, Astronomi ile ilgili eserlerin tercümesinde de epeyce yol alındığı anlaşılmaktadır. Yuhanna b. Maseveyh, Haccac b. Yusuf b. Matar, Ömer b. Ferruhan et-Taberi, Sehl b. Harun ve Yahya b. Batrik, dönemin meşhur mütercimleri olarak görev yapmışlardır. (Rifaî 1927: 3/379; Ahmed Emin 1933: 1/264).

1 Söz konusu kitabı daha sonraki dönemde Halife Ömer b. Abdülaziz'in kütüphanede bulunduğu, çoğaltılarak halka dağıtılması konusunda istişarelerde bulunduğu, yine de tereddüt ettiği için 40 gün süre ile istihare yaptığı ve sonra çoğaltarak halka dağıttığı rivayet edilmiştir (İbn Ebi Usaybia: 232).

### Beytü'l-Hikme'nin Kurulduğu Dönemde Bağdat

Beytü'l-Hikme konusuna geçmeden önce bu akademinin yer aldığı Bağdat ve orada hakim olan ortam hakkında da kısa bir bilgi vermenin uygun olacağı kanaatindeyiz. Bu dönemin Bağdat'ı, İslam medeniyetinin başşehri, ilmin Kâbesi, alimlerin toplandığı yer, fazilet ve irfan sahiplerinin verimli olduğu mekân, fen ve diğer ilimlerden tercüme yapan mütercimlerin makamı olarak tasvir edilmiştir. (Zeydan 1966: 3/342). Kuruluşunun üzerinden henüz çok kısa bir zaman geçmiş olmasına rağmen, hicri II. asrın sonlarından itibaren asırlar boyunca dünyanın en büyük ilim merkezi olma özelliğini devam ettirmiştir. 1.500.000 civarındaki nüfusuyla sadece İstanbul ve Uzak Doğu'da bazı merkezlerin kendisiyle boy ölçüşebileceği Bağdat'ın halkı, ülkenin çeşitli yerlerinden gelmiş, ilme ve araştırmaya meraklı, vasıflı insanlardı. İlimin ve alimlerin değerli görüldüğü, çok yetkin ilim adamlarının yetiştiği, geçmiş medeniyetlerle köprülerin kurulduğu, çeşitli millet ve dinlere mensup alimlerin huzurlu bir çalışma ortamı bulduğu Bağdat'ın en parlak dönemi de Me'mun dönemidir. (Holt vd. 1989: 4/70; Ahmed Emin 1933: 2/77-78, 82).

Meşhur tarihçi Wells (1972: 193) Abbasilerin en parlak dönemi olan Me'mun dönemindeki ilim ve kültür hayatını şu ifadelerle özetlemiştir:

“Dünyanın Çin'in batısında kalan kısmı bir fikir rönesansı idrak ediyor, eski düşünüş tarzlarının yerini yenisi alıyordu. Araplar bu dönemde Yunan bilim literatürü ile Suriye ve İran'da karşılaştılar. Yine bu kültürün Araplara geçmesine Mısır da aracılık etti. Çinlilerden kâğıt imalini öğrendiler, Hindistan'da da Hint matematiği ve felsefesiyle temasa geçtiler. Bu suretle, Aristo ve İskenderiye müzesinin saçtığı fakat çok uzun bir zaman kısır kalmış tohumlar şimdi filizleniyor ve meyvelerini vermeye başlıyordu. Matematik, tıp ve fizik bilimlerinde büyük ilerlemeler oldu. Roma rakamlarının yerini bugün hala kullandığımız Arap rakamları aldı, sıfır işareti icat edilip kullanıldı.”

## 1. Beytü'l-Hikme

### a. Kuruluşu

Beytü'l-Hikme, Abbasi halifesi Me'mun döneminin önceki dönemlerden farklılaşarak, ilim ve kültür çalışmalarının zirveye ulaşmasında en önemli paya sahip olan kurumdur. İslam kültür tarihinde bilinen ilk yükseköğretim kurumu olan Beytü'l-Hikme, (Hitti 1980: 2/ 630; Ahmed Emin 1933: 2/64) Yuhanna b. Maseveyh'in büyük bir kütüphane yaptırması tavsiyesi üzerine, Harun Reşid tarafından iktidarının son dönemlerinde, kütüphane olarak sarayın bitişiğinde yaptırılmıştır. (Kıfî: 169; Ataulah: 329; Çelebi 1976: 177-178). Beytü'l-Hikme'nin ilk nüvesinin Halife Mansur döneminde sarayda oluşturulan bir kütüphane olduğu, önceden beri tercüme edilen kitapların oraya konduğu, dışarıdan getirilen eserlerin artık buraya sığmaması üzerine Harun Reşid tarafından sarayın bitişiğine Hizânetü'l-Hikme adı verilen kütüphanenin yaptırıldığına dair bilgiler de bulunmaktadır. (Demirci 1996: 45-49). Bermekilerin ilme düşkünlükleri ve yapılan çalışmalara verdikleri destekler düşünüldüğünde Beytü'l-Hikme'nin kuruluşunda onların katkılarının da olmuş olabileceğini akla gelmektedir. (Öztürk 1998: 451).

Harun Reşid'in Bizans şehirlerine yaptığı askeri seferlerde oralarda bulunan ve yerli halkın pek kıymetini bilemediği değerli eserleri Bağdat'a getirmeyi önemli bir hedef olarak gördüğü belirtilmektedir. Özellikle, yukarıda da bahsedildiği gibi, Ankara ve Ammuriye bu bakımdan oldukça zengindi. Buraların fethinden sonra Harun Reşid başka yerlerde bulunması zor olan nadir ve nefis eserleri Bağdat'a nakletmiş ve Beytü'l-Hikme'ye koydurmuştur. (Ahmed Emin 1933: 2/62; Ataulah: s. 34). Bu dönemde, Hint seyyah, alim ve doktorları tarafından getirilmiş olan, Hint eserleri de Beytü'l-Hikme'ye konulmuştur. (Brockelmann 1988: 202; Altınay 1328: 5/405).

Beytü'l-Hikme'nin kurulup Yunan ve Hint eserlerinin oraya konulmasından sonra, Harun Reşid, Yuhanna b. Masevevh'e özellikle tıpla ilgili kitapların tercüme edilmesi görevini vermiştir. (İbn Cülcül 1955: 65-66; Ahmed Emin 1933: 2/62). Allan eş-Şuûbî ve Fazl b. Nevbaht'ta tercüme işiyle görevlendirilmişlerdir. (İbn Nedim 1988: 105, 284; Bozkurt 2002:120).

Yukarıda verilen bilgilerden hareketle, Beytü'l-Hikme'nin tabii ihtiyaçların ve bir sürecin neticesinde ortaya çıktığı, İskenderiye ve Cundişapur akademileri örnek alınarak kurulduğu söylenebilir. Zira, Beytü'l-Hikme kurulunca ya kadar eski kültür ve medeniyetlere ait çok sayıda eser Bağdat'a getirilmiş

ve sistematik olmasa da birçok eser tercüme edilmiştir. Eski kültür merkezlerinin İslam devleti sınırları içerisinde kalmasından sonra gerek halifelerin daveti, gerekse sunulan imkânlar dolayısıyla buralardan çok sayıda yetişmiş insanın Bağdat'a gelip yerleştiği bilinmektedir. Söz konusu alimlerin böyle bir akademinin kurulması yönünde çalışmalar yaptıkları, yetkilileri teşvik etmiş olabilecekleri akla gelmektedir. Ayrıca, toplumun başta tıp ve astronomi olmak üzere çeşitli ilim dallarına gittikçe artan bir şekilde ihtiyaç duyması, en azından bu alanlarda kurumsallaşmayı gerekli kılmıştır. Dolayısıyla, Beytü'l-Hikme'nin toplumun ihtiyaçları muvacehesinde, süreç içerisinde ortaya çıkan bir kurum olduğu değerlendirilmektedir. Kanaatimizce kurumun nasıl, niçin, nerede ve kim tarafından kurulduğundan ziyade, toplum için yerine getirdiği fonksiyon önemli olmalıdır.

Bazı kaynakların ilim ve hikmet kurumu anlamına Beytü'l-Hikme, bazılarının da kitapların toplanıp muhafaza edildiği yer anlamına Hizanetü'l-Hikme adını verdikleri kurum hakkında, Harun Reşid dönemi itibarıyla söylenilebilecek çok fazla şey yoktur. Özetle, Harun Reşid tarafından bir kütüphane olarak kurulmuş, burada bulunanlar tarafından yapılan tercüme faaliyetleri öncesine kıyasla daha da hızlanmış ve sistematik hale gelmeye başlamış, kurumun Me'mun döneminde yükleneceği önemli fonksiyonlara mukaddime yapılmıştır. Hikmet sözünden de anlaşılacağı gibi kurum, fizik, kimya, astronomi ve felsefe araştırmalarının ve bu konulardaki eserlerin çevirilerinin yapıldığı bir merkez olmuştur. Din ilimleri ile ilgili ders ve çalışmalar ise camiler başta olmak üzere başka kurumlarda yapılmıştır. (Makdisi 1981: 24-25; Dağ vd. 1974: 109).

#### b. Me'mun'un Katkısı

Beytü'l-Hikme asıl fonksiyonunu Me'mun halife olduktan sonra icra etmeye başlamıştır. Me'mun döneminde Beytü'l-Hikme, her şeyden önce eski nadir eserlerin toplanarak muhafaza edildiği bir eski eserler kütüphanesi, tercüme ve telif yoluyla pek çok eserin meydana getirildiği ve çok sayıda ilim adamının yetiştiği bir yükseköğretim kurumu, astronomi ile ilgili araştırma ve gözlemlerin yapıldığı bir rasathane ve halk kütüphanesi olarak hizmet vermiştir. Kindî'nin burada felsefe öğrenmek isteyenlere mahsus bir bölüm açtığı da (Ataullah: 332) düşünülünce ihtisas bölümlerinin oluştuğu da söylenebilir.



Beytü'l-Hikme'nin o dönemde öne çıkmasının Me'mun'un şahsiyeti, aydın bir kişi olması ve kuruma olan kişisel ilgi ve desteği ile irtibatlı olduğu değerlendirilmektedir. Tarihçiler onu alim, filozof, zeki, ilme değer veren, azimli, iradesi güçlü, ileri görüşlü, hür fikirli ve şahsiyeti güçlü bir halife olarak nitelendirmektedirler. (Zehebi 1982: 10/273; Dineverî 1930: 401). Onun ilim, akılcılık ve fikir hürriyetine olan düşkünlüğü, Mutezile mensupları ve imamları ile sıkı irtibatına sebep olmuş, Me'mun'un en fazla itibar ettiği kişiler de onlar olmuştur. Şüphesiz Yunan felsefe ve mantık eserleri, akli yorumu öne çıkaran Mutezile için önemliydi. Me'mun'un özellikle bu ilimlere olan ilgisinin, onların tesiriyle olmuş olabileceği de akla gelmektedir. (Hasan 1985: 3/164).<sup>2</sup> Dönemin önemli bir kültürel etkinliği olarak halifenin huzurunda yapılan münazaralarda, Mutezile imamlarının felsefe ve mantık kurallarını da kullanarak Yahudi ve Hıristiyanlara uygun cevaplar vermelerinin ve onlardan bazılarının Müslüman olmasının, Me'mun'u müspet ilimler yoluyla İslam'a hizmet etme anlayışına sevk ettiği de düşünülebilir. Zira, Bağdat gibi büyük merkezlerde başka dinlerin mensuplarıyla artık içli dışlı yaşanıyor ve onlar bu ilimleri biliyorlardı. (Ahmed Emin 1933: 1/265, 356-358).

Dönemin ilim ve kültür hayatı bakımından çok verimli bir dönem olmasını, çok sayıda eserin getirtilip tercümelerinin yapılmasını bazı tarihçiler Me'mun'un felsefeye olan şahsi düşkünlüğüne bağlamaktadırlar. Ancak, kısa sürede Yunan felsefesini katlayacak büyüklükte çalışmaların yapılmasını, halife de olsa bir kişinin felsefeye olan merakına bağlamak uygun olmasa gerektir. (Gibb 1991: 86). Ayrıca, tercüme edilen kitaplar sadece felsefe kitapları da değildir. Mutezile alimlerinin tamamının bu eserlerin getirilmesi ve tercüme edilmesi noktasında gayretli oldukları, eserleri okudukları ve İslam'ı izahta onlarda ortaya konan metotları kullandıkları, dönemin diğer bazı üst düzey idarecileri ve zenginlerinin de ilim adamlarını himaye ederek eserler ortaya çıkarmalarını teşvik ettikleri düşünüldüğünde, yapılan çalışmalarda geniş bir elit kesimin etkin olduğu ve dini saıkların da önemli olduğu anlaşılmaktadır. (Ataullah: 271). Me'mun'un aldığı eğitim dolayısıyla felsefeye olan düşkünlüğü, akılcı tutumu ve Mutezileye olan yakınlığı da buna eklenince onun döneminde

2 Bazı kaynaklarda tercümelerin birinci sebebi olarak Me'mun'un Aristo'yu rüyasında görmesi zikredilmekte, hikâye uzun uzun anlatılmaktadır (İbn. Nedim 1988: 303-304; Hudarî Bey 1366: 1/220; Rifaî 1927: 3/377). Ahmed Emin, Me'mun'un kesinlikle tanıdığı Aristo'nun kim olduğunu etrafındakilerden sorması gibi kendi içerisinde çelişkili olan hikâyenin uydurma olduğunu söylemektedir. Ona göre sebep tabiidir. Me'mun Aristo'yu gayet iyi bilmektedir. Zira, o güne kadar Arapçaya tercüme edilmiş olan eserlerini okumuş bulunmaktadır (1933: 1/268).

ilmi faaliyetler çok hızlanmış, (Bozkurt 2002: 118). Beytü'l-Hikme de çok fonksiyonlu, aktif, etkin ve verimli bir kurum olarak öne çıkmıştır.

### c. İdaresi ve Çalışanlar

Beytü'l-Hikme, '*Sahibu Beyti'l-Hikme*' adı verilen bir müdür tarafından idare ediliyordu. Yuhanna b. Masaveyh, Selm el-Harranî, Sehl b. Harun ve Huneyn b. İshak bu görevi yürütmüşlerdir. Örneğin, Sehl b. Harun Me'mun döneminde Beytü'l-Hikme'nin müdürüydü. (İbn Nedim 1988: 133; Atullah: 160). Ancak bu müdürlüğün bir genel müdürlük olduğu anlaşılmaktadır. Aksi takdirde, bir dönemde çok sayıda müdür olması gerekir. Zira kaynaklarda, aynı dönemde birden fazla kişi için müdürlük sıfatı kullanılmıştır. Dolayısıyla, Beytü'l Hikme'de mevcut olan her bölümün başında bir müdür olduğu, bunların da bir genel müdürün idaresi altında toplandığı anlaşılmaktadır. Örneğin, Muhammed b. Musa b. Şakir astronomi bölümünün müdürüdür. Ayrıca kütüphanenin, yazıcıların, ciltçilerin de başlarında birer sorumlu idareci bulunmaktadır. (Demirci 1996: 75, 79).

Beytü'l-Hikme'de çalışanlara dolgun maaş verilmiş, onları araştırmadan alıkoyacak her türlü engel ortadan kaldırılmıştır. Mütercime tercüme ettiği eserin ağırlığı kadar altın verilmesi gibi teşviklerle ilim adamları araştırmaya yönlendirilmiş, araştırmacılar desteklenmiştir. (Atullah: 372). Abbasi idarecilerinin bilinen bu tutumları, diğer bölgelerden ilim adamlarını Bağdat'a celbetmiştir.

Ayrıca, halife haricinde dönemin diğer bazı idareci ve zenginlerinin de ilim ve kültürel çalışmaları desteklemeleri, ilim adamları nezdinde hem Beytü'l-Hikme'nin hem de Bağdat'ın cazibesini artırmış olmalıdır. Örneğin Benû Musa olarak adlandırılan Muhammed, Ahmed ve Hasan isimli üç kardeş, oluşturdukları heyetlere ülke dışından önemli eserleri bulup getirttikleri gibi, tercüme heyetlerine de bunları tercüme ettirmişlerdir. Tercüme heyetinde yer alan alimlere de 500'er dinar gibi tatminkâr ücretler ödedikleri belirtilmektedir. (İbn Nedim 1988: 304; Hudarî Bey 1970: 1/220; Hasan 1985: 3/174-175).

## 2. Tercüme Faaliyetleri ve Mütercimler

Me'mun'un Bizans İmparatoru ile irtibat halinde olduğu, Bizans şehirlerinde bulunan bazı ilmi eserlerin kendisine gönderilmesini ondan talep ettiği, bu iş için, Beytü'l-Hikme'nin başında bulunan kişi ve dönemin en önemli mü-

tercimleri olan Haccac b. Matar, İbn Batrık, Yuhanna b. Maseveyh ve Huneyn b. İshak'ın da aralarında bulunduğu heyetler teşkil ederek Bizans'a gönderdiği bilinmektedir. Bu heyetler çeşitli şehirleri dolaşmışlar ve buldukları eserlerden seçerek alıp Bağdat'a getirmişlerdir. (Sami 1302: 33; Hudari Bey 1970: 2/220; Hitti 1980: 2/477-479; Avcı 1997: 98-99).

İstanbul'da M.S. 336 yılında yapılan büyük bir kütüphane vardı. Bizans'ın çeşitli beldelerinde bulunan önemli eserlerin getirilmesiyle zenginleştirilen bu kütüphanede 100.000 cilt kitap bulunuyordu. Burası, Me'mun'un gönderdiği elçi ve heyetlerin kitap seçip alabilecekleri önemli bir mekândı. Bundan başka çeşitli beldelerde de kitaplarla dolu, fakat Bizanslıların pek rağbet etmedikleri yerler vardı. Buralardan da Beytül-Hikme'ye çok sayıda kitap getirilmiştir. (Zehebî 1982: 10/279; Rifaî 1927: 2/375-376).

Me'mun Kıbrıs Emiri ile sulh yapınca, bir heyet göndererek orada bulunan eski Yunan eserlerini sulh şartlarının bir gereği olarak ondan istemiş, o da istediği eserleri kendisine göndermiştir.<sup>3</sup> Bunların dışında Suriye, Küçük Asya, Şam ve Filistin civarlarından da kitaplar getirilmiştir. O dönemde eski Yunan eserlerinin toplanması konusunda gayret gösteren sadece Me'mun da değildir. Yukarıda da değinildiği gibi, Benû Musa benzeri ilim meraklısı bazı zenginlerin de heyetler göndererek buralardan kitaplar getirttikleri bilinmektedir. (Rifaî 1927: 3/400). Yunancanın haricinde Süryanice, Farsça, Hintçe ve Koptça<sup>4</sup> dillerinde yazılmış kitaplar da toplanmış ve tercüme edilmiştir. Tercüme edilmiş olan kitapların listesi kaynaklarda genişçe yer almaktadır. (Rifaî 1927: 3/380-388; Zeydan 1966: 3/310-333; Demirci 1996: 93-115).

3 Emir, kitapların verilir verilmemesi konusunda tereddüt edince istişare heyetine durumu danışır. Piskopos hariç diğerleri reddedilmesini ister. Piskopos görüşünü, "Benim görüşüm bu kitapların gönderilmesi yönündedir. Zira, bunlar akli kitaplardır, şeriatla idare edilen bir ülkeye girince orayı mutlaka bozacaktır." şeklinde ortaya koyunca kitapların gönderilmesine karar verilmiştir. (İbn Nedim 1988: 304; Ataulah: 200). Kaynaklarda işaret edilen bu husus, Bizans yetkililerinin o dönemlerde Yunan ilimlerine ait eserleri Müslümanlara verirlerken, eserlerde yer alan bilgilerin İslam dünyasında fikir ayrılıklarına sebep olabileceği mülhazasıyla hareket etmiş olabileceklerini akla getirmektedir. Eserlerin gönderildiği dönemde, Halife Me'mun tarafından Bağdat'a davet edilen ünlü Matematik alimi Leon'un, İmparator'un devreye girip yüksek ücretlerle İstanbul'da bir kiliseye tayin edilerek Bağdat'a gitmesine mani olunması, daha sonra İmparator'dan Leon'un gönderilmesinin istenmesi, bunun bir dostluk işareti olarak kabul edileceği ve kalıcı barış antlaşması imzalanacağı bildirilmesine rağmen gönderilmemesi, yukarıdaki fikrimizi desteklemektedir. (Avcı 1985: 99).

4 Kiptilerin konuştuğu eski Mısır dillerinden birisi.

Bu yolda ciddi harcamaların yapıldığı muhakkaktır. Kaynaklarda, kitapların toplanması için sadece Me'mun tarafından harcanan paranın 200.000 dinara ulaştığı belirtilmektedir. (Ataullah: 35; Bammat 1975: 144; Durant: 95-96). Me'mun öncesi ve sonrasında bu işe masraf yapan devlet adamları ve özel kişilerin masrafları da düşünülünce çok büyük meblağların sarf edildiği anlaşılmaktadır. Ancak, elde edilen sonuç yapılan masraflara değerlidir. Batı'da yetişen büyük filozof ve ilim adamları tarafından asırlar önce yazılmış, Rönesans dönemine kadar da 1000 yıldan fazla bir süre oralarda bir daha ele alınamamış olan eski Yunan eserleri, Müslümanlar tarafından Bağdat'ta muhafaza edilmiştir. Şüphesiz, sadece bu eserlerin korunduğu yer olması münasebetiyle bile Beytü'l-Hikme insanlık tarihi açısından çok önemli bir misyon icra etmiştir.

Getirilen tüm eserler tercüme işiyle görevli kişi ve heyetler tarafından kısa zamanda Arapçaya tercüme edilmiştir. Çok kısa bir sürede, Aristo'nun belli başlı tüm eserleri, Eflatun'un diyaloglarının çoğu, Hipokrat, Galen, Dioscorides, Ptolomy, Öklid, Porfirios, Antolyus, Mirelaus, Tyonalı Apollonous, Afrodisyalı Alexander ve Artemidorus ve Proclus'a ait geniş eserlerle Yeni Eflatunculuğa ait eserler tercüme edilmiştir. Hatta aslı bulunamayan bazı eserlerin şerhleriyle birlikte tercümeleri yapılmıştır. Kısa bir dönemde, Yunan felsefe ve ilmi literatürün hatırı sayılır bir kısmının Arapçaya tercüme edilmesi ile kalınmamış, bunların yorumları da yapılmış, bunları geçen eserler ortaya çıkarılmıştır. (Rifaî 1927: 378; Holt vd 1989: 4/341-355). Örneğin Coğrafya'ya dair Ptolomy'nin eseri bir kaç kez tercüme edilmiş, daha sonra da Harezmi, bu dalda '*Suretü'l-Arz*' adlı eserini yazmıştır. Halife Me'mun'un da teşvikiyle 70 kişinin ortaklaşa yürüttüğü bir çalışma sonucu İslam dünyasında ilk dünya haritası olarak çizilen ve Batlamyus'un haritasından çok daha kapsamlı ve doğru olduğu söylenen harita da bu eserde yer almıştır. (İbn Nedim 1988: 333; Hitti 1980: 2/586-587).

Beytü'l-Hikme'de çalışan mütercimlerin en meşhuru Huneyn b. İshak'tır. Arapça, Farsça, Yunanca ve Süryaniceyi iyi bilen Huneyn, bu işler için hazırlanan cazip şartların da yardımıyla etrafında topladığı kişilerden iyi bir tercüme heyeti oluşturmuş, yukarıda isimlerini saydığımız pek çok filozof ve ilim adamının kitaplarının tercümesini yapmıştır. Ahmed Emin 1933: 1/264-265; Hitti 1970: 2/481). Yine önde gelen mütercim ve müelliflerden birisi de Kindî'dir. Aristo, Ptolemy, Öklid ve Porfirios'un eserlerinin bazılarını tercüme etmiş, bazılarını özetlemiş, bazılarını da şerhler yazmıştır. (O'leary 1959: 74). Kusta

b. Luka el-Ba'labekkî, Farsçadan tercüme yapan ekibin başkanıdır. (İbn Neddî 1988: 353; Kıfî: 263). Bunlardan başka Yuhanna b. Maseveyh, Yahya b. Batrik, Ömer b. Ferruhan, Sabit b. Kurra, Haccac b. Matar ve Abdülmesih b. Naima el-Hımsî gibi meşhur mütercimler ve ilim adamları Beytü'l-Hikme'de çalışan kişiler olarak sayılabilir. Rifâî 1927: 3/380; Demirci 1996: 74).

### 3. Bir Akademi Olarak Beytü'l-Hikme'nin Yerine Getirdiği Misyon ve Etkileri

Beytü'l-Hikme Me'mun döneminde sadece tercümelerin yapıldığı bir yer olmaktan çıkmış, mevcut eserlerin tasnif edildiği ve yenilerinin telif edildiği bir merkez, halka açık bir kütüphane, uzay araştırmaları için kurulmuş ve bu dalda yüksek öğretim merkezi olarak da görev yapan bir rasathanenin de içinde bulunduğu bir akademi haline almıştır. Bu haliyle Beytü'l-Hikme M.Ö. III. yüzyılın ilk yarısında kurulmuş olan İskenderiye'deki meşhur müzenin<sup>5</sup> Doğu'da yeni bir örneği olmuş, bu müzeden sonra kültür tarihinin en önemli kurumu haline gelmiştir. (Hitti 1970: 2/630; Adıvar 1969: 105).

Yukarıda Beytü'l-Hikme'de çalışan mütercimler olarak isimlerini saydığımız kişiler aynı zamanda akademinin önde gelen üstatları olmuş ve çok sayıda talebe yetiştirmişlerdir. İshak b. Huneyn, Sabit b. Kurre, Hubeyş b. Hasan, Matta b. Yunus ve Sinan b. Sabit gibi meşhur şahıslar onlara talebe olmuş ve hicri üçüncü asrı İslam kültür ve medeniyet tarihinin altın çağı yapmışlardır. Bu hocalar ve talebeleri sayesinde geçmiş medeniyetlerin bulunabilen hâsılasının tamamı Arapçaya tercüme edilmiş ve Arapça dünyanın ilim dili olmuştur. (Rifâî 1927: 3/380; Ahmed Emin 1933: 1/265; Nasr 1987: 32).

5 İskenderiye şehrinin kurucusu Makedonyalı Büyük İskender'in ölümünden sonra Mısır'da krallığını ilan eden ve 300 yıl devam eden hanedanın ilk hükümdarı olan Ptolemaios I Soter, İskenderiye'yi devletin merkezi yapmış ve burayı onarıp devrin en meşhur başkenti haline getirmiştir. Burada meydana getirilen müzenin en önemli kısmı kütüphanesi olmuştur. Bulunabilen her türlü yazılı eser kütüphaneye getirilirdi. Mısır'a giren her kitabın da burada bir nüshası çıkarılıp sahibine verilir, kitabın aslı ise kütüphanede bırakılırdı. Ayrıca, başka ülkelerde bulunan kitaplar da satın alınarak kütüphaneye getirirlerdi. Böylece, kütüphanede önemli bir koleksiyon oluşturulmuştu. Söz konusu kütüphanenin Mısır'ın fethi sırasında Müslümanlar tarafından yıkıldığına dair bazı söylentiler olsa da yaygın kanı kütüphanenin bölgedeki pagan tapınaklarının yıkılması sırasında Hıristiyanlar tarafından yıkılmış olduğu yönündedir. (Geniş bilgi için bkz. Mehmet Mansur, (Sadeleştiren, Dr. Fahri Unan), İskenderiye Kütüphanesini Müslümanlar mı Yaktı?, TDV Yayınları, Ankara 1995)

Kütüphane olarak da Beytü'l-Hikme, İslam aleminde ilk kütüphane olma unvanına sahiptir ve saygın bir yeri vardır. Burada Yunanca, Süryanice, Farsça, Hintçe, Koptça dillerinde yazılmış olanlar da dahil olmak üzere, değişik yabancı dillerde yazılmış çok sayıda eser toplanmıştı. Akademide mütercimler, nâsihler ve müellifler için ayrı bölümler oluşturulduğu gibi halkın kullanacağı okuma salonları da bulunuyordu. (Ataullah: 198; Zeydan 1966: 3/419).

Astronomi ilmine hizmet bakımından da Beytü'l-Hikme önemli bir kurumdur. Me'mun döneminde burada bir rasathane kurulmuş ve kıymetli araştırmacılardan bir astronomlar heyeti oluşturulmuştur. Burada çalışanlar Batlamyus'un keşiflerini tahkik etmişler, yerkürenin çevresini ölçmüşlerdir. İhtiyatla karşılamakla birlikte, Güneşteki lekelerin incelendiği belirtilmiştir. Özellikle bu kısımda, günümüz ilim anlayışına uygun bir anlayış benimsenmiş, çalışılan fen bilimlerine ait konular deneyle ispat edilebilir olduğundan, deneyle ispat edilmemiş veriler kabul edilmemiştir. (Ataullah: 372, Durant: 96).

Dönemin Bağdat'ında milliyet ve dinine bakılmaksızın herkes serbestçe yaşadığı gibi, Beytü'l-Hikme'de de Arap, Acem, Türk, Rum, Kıptî, Çin, Hint ve Berberî milletlerine ve o gün bilinen neredeyse tüm dinlere mensup insanlar kendi milliyet ve dinlerini muhafaza ederek, birbirleriyle ilgi ve alaka içerisinde, hür bir ortamda çalışmışlardır. (Ataullah: 80).

Günümüzde birer fakülte olarak kabul edebileceğimiz bölümlerin oluşmasıyla Beytü'l-Hikme'de çalışanların sayısı gittikçe artmıştır. Burada çalışan bazı alimlerin isimleri söylendiğinde tarihi olarak kurumun ifade ettiği anlam kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu alimlerden bazılarını yukarıda zikretmiştik. Onlardan başka şu isimler de zikredilebilir: Muhammed b. Musa el-Harezmi, Yahya b. Mansur, Sehl b. Harun, Kindî ve Benû Musa b. Şakir. (Rifaî 1927: 3/375; Ataullah: 81; Altınay 1328: 5/405). Bunların çoğu birçok bilim dalında geçmiş dönemlerde yapılan eserleri geride bırakan, ilim dünyasında haklı bir yer edinmelerini sağlayan eserler bırakmışlardır. Örneğin, bu çalışmada adını sıkça meşhur tercüman olarak zikrettiğimiz Huneyn b. İshak, tıp ilminin neredeyse her branşına ait çok sayıda eser bırakmıştır. (İbn Nedim 1988: 274; Nasr 1987: 195).

Çok sayıda ilim adamının Bağdat'a gelmesi, her türlü endişeden uzak hür bir ortamda çalışmalarını yürütmeleri, Yunan felsefe ve mantık eserlerinin tercüme edilmesi ve meşhur münazara meclislerinin de katkılarıyla İslam ale-

minde ilahiyat ilmi doğmuştur. Her konu aklın inceleme alanı içerisine girmiş ve serbest düşünmeye doğru ilk ve en önemli adım atılmıştır. (Watt 1998: 249-250; Adıvar 1969: 105). Dolayısıyla İslam ilahiyatının doğuşunda Beytü'l-Hikme'nin önemli bir payı vardır.

Münazara denilen meclislerin, -ki bunu bugün tartışmalı ilmi toplantı, sempozyum, çalıştay vb. isimlerle adlandırabiliriz- o tarihlerde ilim ve kültürün gelişmesine ciddi katkısı olmuştur. Bu toplantılar bazen Me'mun'un sarayında bazen de Beytü'l-Hikme'de yapılmış, Me'mun bunlara katılmayı itiyat edinmiştir. Bu meclislerde her konu tartışılabilmiş ve fikirler rahatlıkla ortaya konmuştur. En muhalif görüşler bile deliller sunularak dillendirilebilmiştir. Bu meclislere önem verilmesi ve halifelerin bizzat katılımları, ilim adamlarını araştırmaya sevk etmiş, dolayısıyla ilimde ilerlemeler olmuş, halk nazarında da ilim ve kültür itibar kazanmıştır. (Ataullah: 171; Bozkurt 2002: 121). Bu münazaraların belli şartları, kuralları, zamanı ve yeri olduğu için, bunları bir müessese veya bir enstitü olarak nitelemek yanlış olmasa gerektir.

Von Grunebaum, Beytü'l-Hikme ve dönemin entelektüel hayatı hakkında bilgi verirken, Bağdat'ta yaşamış Gregory Thaumaturgos isimli bir yazardan, içeriden birisinin aktarımı olarak şu alıntıyı yapmıştır: “Hiç bir konuyu çalışmamız yasak değildi. Gizli veya ulaşılamayan bir bilgi söz konusu değildi. İster Berber ister Yunan kökenli, ister maddi ister manevi, ister dünyevi ister uhrevi olsun her türlü doktrini inceleyebiliyor, her konu hakkında bilgi sahibi olabiliyor, her türlü araştırmayı yapabiliyorduk. Gönlümüzün istediği her şeye ulaşabilmenin tatmin ve huzurunu yaşıyorduk.” (Grunebaum 1980: 2B/505). Bu sözler dönemin atmosferini yansıtmakta, ilim ve kültürün gelişmesinin sebebini başka bir açıklamaya gerek kalmaksızın ortaya koymaktadır.

Beytü'l-Hikme'nin İslam alemine başka önemli bir katkısı da, onun diğer bölgelere örnek olmasıdır. Bağdat'ta Beytü'l-Hikme ile başlayan ilim ve kültür hareketi, diğer bölgelerdeki idareciler tarafından örnek alınmış; içinde milyonlarca kitabın bulunduğu, ilim öğrenmek isteyenlerin faydalanacağı, tercüme ve nakillerin yapılacağı kütüphaneler yapılmıştır. Bazı bölgelerde zaten İskenderiye ve Cundişapur medreselerinin etkileri hala devam etmekteydi. Me'mun'un masraflarını karşılayarak Basra'da kurduğu Daru'l-Kütüb ve yine aynı dönemde Bağdat'ta kurulan Dâru'l-İlm (Dağ vd. 1974: 111). Beytü'l-Hikme'den aşağı değildi. Aynı şekilde Kufe, Belh, İsfahan, Semerkand, Kahire, Mağrib ve Lareca'da önemli kütüphaneler kurulmuş, buralarda da pek çok eser muhafaza edilmiştir. (Brockelmann 1988: 202; Holt vd. 1989:

2/123; Bammat 1975: 118). Bu kütüphane ve ilim müesseseleri, İslam kültür ve medeniyetinin oluşup geliştiği önemli merkezler olmuşlardır.

Resmi olarak yaptırılan kütüphanelerden başka, Beytü'l-Hikme örnek alınarak oluşturulan özel kütüphanelerin mevcudiyeti de bilinmektedir. Örneğin Me'mun'un nedimi olan Ali b. Yahya el-Müneccim, Bağdat'ta içinde çok sayıda eseri bulunduran ve araştırmacılara açık olan, işletme masraflarını, hatta gelen araştırmacıların masraflarını da kendisinin karşıladığı bir kütüphane kurmuştur. (Ataullah: 35-36). Vakıdî'nin de, içerisinde kendisi için eser yazan bir ekibin çalıştığı, büyüklüğünü halife Me'mun'un methettiği, binlerce cilt kitaptan oluşan, halka açık bir kütüphanesinin olduğu rivayet edilmiştir. Ayrıca, dönemin önde gelen bilim adamlarından olan ve yaptığı çalışmalarla İslam kültür tarihinde silinmez bir iz bırakan Cahız'ın da içinde müstensih çalıştırdığı özel bir kütüphanesinin olduğu bilinmektedir. (Bağdadî: 3/6; Dağ vd. 1974: 145).

İçinde değişik ilim dallarında yüksek öğretim yapılan bir akademi olan Beytü'l-Hikme'nin, bugün Tıp Fakültesi olarak adlandırdığımız, hem hastane hem de eğitim kurumu olan ihtisas kurumlarının oluşmasına da katkısı olduğu anlaşılmaktadır. Beytü'l-Hikme'nin kurulduğu dönemin en önemli mütercim ve doktorlarından olan Cebrail b. Bahtışu'nun Bağdat'ta yaptırılan ilk hastane olan Bimaristan'da, (İbn Cülcül 1955: 61; İbn Ebî Usaybia: 232) yine Bağdat'ta Bimaristan'dan daha büyük bir hastane yapılmasını temin eden Yuhanna b. Maseveyh ve öğrencisi olan Huneyn b. İshak'ın da o hastanede çalıştıkları ve öğrenci yetiştirdikleri bilinmektedir. İhtisaslaşmaya örnek olması bakımından, Me'mun'un eşi Buran binti Hasan b. Sehl'in bayanlara mahsus bir hastane yaptırdığını ve burada da tedavi ve eğitimin birlikte yürütüldüğünü (Emir Ali 1329: 273; Ataullah: 288). zikretmek gerekmektedir. Kuruluşlarında Beytü'l-Hikme'nin önemli etkisi olan bu müesseselerin doğrudan veya dolaylı olarak İslam ilim ve kültür hayatına önemli katkıları olmuştur.

Dünya ilim ve medeniyet tarihi, başka bir ifade ile insanlık açısından da Beytü'l-Hikme son derece önemli bir kurum olmuştur. Yukarıda da değindiğimiz gibi, Yunan, Mısır, Hint ve İran medeniyetlerinin hâsılası olan ve zamanla aslı kaybolmuş bulunan yüzlerce eser burada Arapçaya kazandırılmıştır. Roma'nın düşmesiyle kopan insani ilimler zinciri, Beytü'l-Hikme'de yeniden bağlanmış, medeniyetin sürekliliği temin edilmiştir. Böylece insanlık alemine unutulmaz bir hizmet verilmiştir. (Çelebi 1976: 364; Bammat 1975: 144-145; Hamidullah 1965: 155). Avrupalılar Yunan kültür ve medeniyet eserlerini ye-



niden ele almak istediklerinde, eserlerin çoğunu Arapça tercümelerinden almak zorunda kalmışlardır. Bu kültürün nakli İspanya'da bulunan okullar ve tercüme merkezlerinin aracılığı ile olmuş ve bu nakil Rönesans'ın doğmasına ciddi bir katkı sağlamıştır. (Zeydan 1966: 3/359; Yurdaydın 1982: 43; Gürkan 1997: 217-230).

Kimi araştırmacılar, İslam dünyasındaki ilim ve kültür faaliyetlerden bahsederken, Me'mun döneminin en parlak asır olarak kendini gösterdiğini, dönemin diğer zamanlarla kıyaslandığında zirveyi temsil ettiğini, Me'mun zamanından sonra İslam ülkelerinde yürütülen ilim ve kültür hareketlerinin hepsinin bu halifenin dikip suladığı ağacın köklerinin dalları, budakları olduğunu söylemektedir. (Çelebi 1976: 363). Aynı tespitin Beytü'l-Hikme için de yapılmasının yanlış olmayacağı değerlendirilmektedir.

#### 4. Sonuç ve Değerlendirme

Sonuç olarak, Abbasiler döneminin en parlak zamanlarında kurulup geliştirilen Beytü'l-Hikme, İskenderiye, Harran ve Cundişapur gibi bilim merkezleri başta olmak üzere, değişik bilim ve kültür havzalarında gelişen insanlık bilim ve medeniyetinin ürünü olan ve ulaşılabilen eserlerin toplanarak muhafaza edildiği ve tercüme edilip yapılan çalışmalarla geliştirildiği, İslam dünyasının ilk ilim ve kültür akademisidir. Kurum, dini ilimlerde olmasa bile fen bilimlerinin gelişmesinde, özellikle Yunan bilim ve felsefesinin İslam alemine kazandırılmasında katalizör rolü oynamıştır.

Fethedilen yerlerden, Bizans İmparatoru ve bazı bölge idarecilerinin izinleri ile çeşitli merkezlerden toplanan kitaplar, Başkent Bağdat'a getirilerek Beytü'l-Hikme'ye konulmuştur. Böylece, medeniyet ve kültür tarihine ait eserler, buldukları yerlerde maruz kaldıkları alakasızlıktan kurtarılıp koruma altına alınmıştır. Söz konusu eserlerin tercümelerinin yapılması, üzerlerine yapılan çalışmalarla da elde edilen ilmi hâsılanın geliştirilmesi, neticede Batı'da Rönesans'ın doğmasında etkili olmuştur.

Beytü'l-Hikme'nin ilk dönemlerinde, İslam devleti sınırları içerisinde kalan eski medeniyet merkezlerinde doğup yetişmiş, bir kısmı Arap, çoğunluğu Hıristiyan olan bilim adamları herkesten rağbet görerek, dolgun ücretlerle ve hür bir ortamda burada çalışmışlardır. Yapılan teşvikler kısa sürede sonuç vermiş, isimleri hemen herkes tarafından bilinen Harezmi, Benû Musa, Kindî ve Cahız gibi önemli Müslüman ilim adamları burada yetişmiştir.

Felsefe ve mantığa dair eserlerin tercümelerinin yapıлып toplumun bir kısmı tarafından okunması Müslümanlara geniş bir ufuk açmıştır. Ancak, Kur'an öğretisi dışında akli yorumların ortaya çıkması yeni problemleri beraberinde getirmiş ve toplumda tartışmalar yoğunlaşmıştır. Netice itibarıyla, Kelam ilmi ve İslam ilahiyatı doğmuştur. Ayrıca, diğer din mensuplarıyla karışık yaşanan bir toplum olmanın etkisi kadar, diğer kültürlerle ait eserlerin tercümeleleri de İsrailiyat kültürünün İslam alemine girmesinde etkin olmuştur.

Beytü'l-Hikme, İslam aleminin başka şehirlerinde kurulan kütüphane ve akademiye, hatta bir öğretim kurumu olması dolayısıyla medreselere de örnek olmuştur. Maddi durumu iyi olanlarla ileri gelen idareciler ilmi çalışmalara destek vermeyi bu örnekten öğrenmişlerdir. İslam dünyasında ilim, bilim, kültür, kitap, yazı, kâğıt, kitapçılar çarşısı gibi hususlarda ilerlemelelerin olmasında, medeniyetin gelişmesinde, halkın ilme yönelmesinde Beytü'l-Hikme'nin unutulmaz katkıları olmuştur.

Harun Reşid'in bir kütüphane olarak yaptırdığı, Me'mun'un geliştirip bir akademi haline getirdiği, Abbasilerin ve İslam kültür tarihinin önemli bir enstitüsü olan Beytü'l-Hikme, Moğolların 1258'de Bağdat'ı istila etmesine kadar varlığını ve faaliyetini sürdürmüştür. Hülagü Bağdat'a girince orayı da yakmıştır. Böylece bu kıymetli müessese, içindeki hazine ile birlikte yok olup gitmiştir. (Ataullah: 211; Hasan 1985: 3/176).

## Kaynaklar

- Adıvar, Adnan (1969). *Tarih Boyunca İlim ve Din*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Altınay, Ahmed Refik (1328). *Büyük Tarih-i Umûmî*, İstanbul: Agop Matyosyan Matbaası.
- Ataullah, Hızır Ahmed (Tarihsiz). *BeYTü'l-Hikme fî Asri'l-Abbasiyyîn*. Kahire: Daru'l Fikri'l Arabi.
- Avcı, Casim (1997). İslam-Bizans İlişkileri (M. 610-847). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi.
- Bammat, Haydar (1975) İslam'ın Çehresi (Trc. Giritli, Osman Fehmi). İstanbul: Sancak Yay.
- Barthold, W. - Köprülü, M. Fuad (1973). İslam Medeniyeti Tarihi. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.
- Bozkurt, Nahide (2002). *Mu'tezilenin Altın Çağı Me'mun Dönemi*. Ankara: Ankara Okulu Yay.
- Brockelmann, Carl (1988). *Tarihu'ş-Şu'ubi'l-İslamiyye* (Trc. Nebiyye Emin Faris – Münir el-Ba'lebekkî) Beyrut: Daru'l Ilm Li'l-Melayin.
- Çelebi, Ahmet (1976). İslamda Eğitim Öğretim Tarihi (Trc. Ali Yardım). İstanbul: Damla Yay.
- Dağ, Mehmet – Hıfzırrahman, R. Öymen (1974). İslam Eğitim Tarihi. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yay.
- Demirci, Mustafa (1996). *BeYTü'l-Hikme*. İstanbul: İnsan Yay.
- Durant, Will İslam Medeniyeti (Tarihsiz). (Trc. Bahaddin, Orhan). İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser Yay.
- Ed-Dineverî, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim (1930). *Kitab-ü Uyûni'l-Ahbar*. Kahire: Daru'l Kütübi'l Mısriyye.
- El-Bağdadî, Ebu Bekir Ahmed b. Ali el-Hatib *Tarihu Bağdat*. Beyrut: Daru'l Kütübi'l Arabi.
- El-Kıftî, Cemalüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Yusuf. *Tarihu'l-Hukemâ*. Bağdat: Mektebetü'l Müsenna.
- Emin, Ahmed (1933). *Duha'l-İslam*. Beyrut: Daru'l Kütübi'l Arabi.
- Emir Ali, Seyyid (1329). *Musavver Tarih-i İslam* (Trc. M. Rauf). İstanbul: Kanaat Matbaası.
- Gibb, Hamilton A.R. (1991). İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar (Trc. Komisyon). İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Gürkan, Ahmet (1997). İslam Kültürünün Garbı Medenileştirmesi. İstanbul: Akçağ Yay.
- Hamidullah, Muhammed (1965). İslam'a Giriş (Tercüme: Kemal Kuşçu). İstanbul: Nur Yay.

- Hasan, Hasan İbrahim (1985). *İslam Tarihi* (Terc. İsmail Yiğit – Sadrettin Gümüş). İstanbul: Kayıhan Yay.
- Hitti, Philip K. (1980). *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi* (Terc. Salih Tuğ). İstanbul: Boğaziçi Yay.
- Holt, P. M.- Lambton, Ann K. S.- Lewis, Bernard (1989). *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti* (Tsh. Hikmet Tekin). İstanbul: Hikmet Yay.
- Hudari Bey, Muhammed (1366). *Muhadaratü Tarihi 'l-Ümeme 'l-İslamiyye*. Mısır: İstikamet Kitabevi.
- İbn Cülcül, Ebu Davud Süleyman b. Hasan (1955). *Tabakatü 'l-Etubba ve 'l-Hukema* (Thk. Fuad Seyyid). Kahire: Matbaatü Ma'hedi'l İlmi.
- İbn Ebi Usaybia, Ahmed b. Kasım. *Uyunü 'l-Enbâ 'fi Tabakati 'l-Etubba* (Thk. Nizar Rıza). Beyrut: Mektebetü'l Hayat.
- İbn Nedim, Muhammed b. Ebi Yakub (1988). *Kitabu 'l-Fihrist*. Beyrut: Daru'l Mesirah.
- Kaya, Mahmut (1992). “Beytülhikme”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 6.
- Kayaoğlu, İsmet (1994). *İslam Kurumları Tarihi II*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yay.
- Makdisi, George (1981). *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh: Edinburgh University Yay.
- Nasr, Seyyid Hüseyin (1987). *Science and Civilization in Islam*. Lahore: Shuaib Academy Yay.
- O'leary, De Lacy (1959). *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri* (Terc. Hüseyin G. Yurdaydın, Yaşar Kutluay). Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yay.
- Öztürk, Levent (1998). *İslam Toplumunda Hıristiyanlar*. İstanbul: İz Yay.
- Rifaî, Ahmed Ferid (1927) *Asru 'l-Me'mun*, Kahire: Kütübü'l Mısıriyye.
- Sami, Şemseddin (1302). *Medeniyet-i İslamiyye*. İstanbul: Mihran Matbaası.
- Şesen, Ramazan (1979). “İslam Dünyasındaki İlk Tercüme Faaliyetlerine Umumi Bir Bakış”. *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*. C.II, Cüz 3-4.
- Von Grunebaum, G. E. (1980). “The Sources of Islamic Civilization”, *The Cambridge History of Islam* (Editörler: P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis.). Londra & New York: Cambridge University Press. C. 2/B.
- Watt, W. Montgomery (1998). *The Formative Period of Islamic Thought*. Oxford: Oxford Üniversitesi Yay.
- Wells, H. G. (1972 ). *Kısa Dünya Tarihi* (Terc. Ziya İshan). İstanbul: Varlık Yay.
- Yıldız, Hakkı Dursun (1987). *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. İstanbul: Çağ Yay.
- Yıldız, Hakkı Dursun “Abbasiler” *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 1.
- Yurdaydın, Hüseyin G. (1982). *İslam Tarihi Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay.

- Zehebi, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed (1982). *Siyer-i A'lami'n-Nübelâ* (Thk. Şuayb el-Arnaut). Beyrut: Müessesetü'r Risale.
- Zeydan, Corci (1966). *İslam Medeniyeti Tarihi* (Trc. Zeki Megamiz). İstanbul: Üçdal Neşriyat.

## ARİSTOTELES VE İBN SİNÂ'NİN REENKARNASYONU REDDİ

Hasan ÖZALP\*

### Öz

Bu makalede düşünce tarihinin iki önemli düşünürü Aristoteles ve İbn Sînâ'nın reenkarnasyon/tenasüh hakkındaki görüşlerini inceledik. Her iki düşünürde reenkarnasyonu reddetmektedir. Konuyu ele almadan önce kaynak olmaları bakımından Aristoteles ve İbn Sînâ'dan önceki bazı filozofların ruh ve reenkarnasyon hakkındaki görüşlerini araştırdık. Daha sonra da her iki filozofun ruh tanımlarını belirledikten sonra reenkarnasyona niçin reddettiklerini ortaya koymaya çalıştık. Nihayetinde görüşlerinde ki benzer ve farklı noktaları tespit için bir karşılaştırma yaptık.

**Anahtar Kelimeler:** Reenkarnasyonun/tenasüh reddi, Aristoteles, İbn Sina, Nefs, ruh.

### Abstract

## Rejection Of The Reincarnation Of Aristotle And Ibn Sina

In this article, we investigated the views of the two important figures of the history of thought, Aristotle and Avicenna, about reincarnation. Both of the philosophers reject reincarnation. Before dealing with the subject, we explored, for reference, the views of some of the philosophers before Aristotle and Avicenna, regarding soul and reincarnation. Afterwards, upon determining the definitions of soul offered by both philosophers, we tried to illustrate why they rejected reincarnation. Finally, we made a comparison so as to establish the similar and different points between their views.

**Key Words:** Rejection of the reincarnation/tenasüh, Aristotle, Avicenna, soul.

---

\*Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Öğretim Üyesi, ozalhasan66@gmail.com

## Giriş

İnsanın mahiyeti hakkındaki tartışmalar kadim felsefelerin temel problemlerinden biridir. Fizyolojik ve biyolojik yönüyle birlikte insanda var olduğu söylenen ruhsal taraf hem dinlerin hem de felsefenin dikkat çektiği konular arasındadır. Özellikle ruhsal boyutunun varlığı tartışmanın temelini oluşturmaktadır. İnsanda gerçekten bedenden farklı ayrı bir töz var mıdır? Bendenle ilişkisi nedir? gibi sorular paradoksal olarak görünmüş olsa da ruhun ontolojik yapısıyla ilgilidir. Bu sorular ekseninde insanın sadece fiziksel ve biyolojik yetilerden müteşekkil maddesel bir cevher olduğunu düşünen ve ruhun varlığını reddeden düşünürler vardır. Ancak genel olarak insanın beden ve ruhtan oluştuğunu kabul eden düalist anlayış, felsefi düşüncede ön plana çıkmaktadır. Ruhun varlığı kabul edilince ruha ait bir kısım problemlere kapı aranmaktadır. Ruhun mahiyeti, nitelikleri, eylemleri, bedenle ilişkisi ve doğal olarak bedenden ayrıldıktan sonraki durumu genelde sıradan insanın özelde ise felsefenin merak ettiği ve cevap aradığı sorunlardandır.

Bizim bu makalede incelemeyi düşündüğümüz problem daha çok ruhun bedenden ayrılışı yani akıbeti ile ilgilidir. En basit tanımıyla ruhun bedenden ayrılması olarak ifade edilen ölüm sonrası ruhun durumu ise farklı kategorilerde ele alınmaktadır. Felsefi nitelikteki bazı yaklaşımlara göre ölüm sonrası hayat yoktur. Hayat tamamen bu dünyadan ibarettir; doğarız, büyürüz, ölürüz ve bedenlerimiz toprak olup yok olur. Bir kısım felsefi ve teolojik karakterli düşüncelere göre ise ölüm sonrası ruhsal ve/veya bedensel bir ahiret yaşamı vardır. Ancak bahsi geçen bu yaşamın mahiyeti üzerinde dini ve felsefi gruplar hemfikir değildir. Kimilerine göre ölüm sonrası yaşamda (mead) beden ve ruh beraber var olacaktır. Bazılarına göre ise beden yok olup gidecek ve sadece ruh varlığını devam ettirecektir. Özellikle Uzakdoğu inançları merkezde olmak üzere bazı felsefi ve dini düşüncelerde ise ölüm sonrası ruhun yeni bir bedende varlığının devam ettiği reenkarnasyon düşüncesi hakimdir.

Çağdaş düşüncede reenkarnasyon özellikle Uzakdoğu dinlerinin etkisiyle günümüzde sıkça tartışılan bir konudur. Öyle ki birçok platformda zorlama yorumlarla bir kısım düşünürlerin de reenkarnasyonu savunduğu iddia edilmektedir. Özellikle basın yayın organlarında görebildiğimiz kadarıyla açık ifadelerle ahiret yaşamından bahseden Kuran-ı Kerim’de bile ruh göçünün varlığı atfedilmeye çalışılmaktadır. Felsefi olarak Aristoteles ve İbn Sînâ açık bir şekilde ruh göçünü rasyonel gerekçelerle reddetmektedir. Biz bu çalışma da hem Aristoteles’in (MÖ 384-322) ruh göçünü reddinin gerekçeleri-

ni hem de Aristotelesci gelenekten olan İbn Sînâ'nın (980-1037) tenasühün imkânsızlığına dair görüşlerini kaynakları bakımından ele alıp karşılaştıracacağız.

Arapça n-s-h filinden türetilmiş olan tenasüh kelimesi bir şeyin birinden diğerine intikali anlamına gelir (İbn Maznür, 1956: 61). Bu kavram felsefi olarak ruhun bir bedenden diğer bedene geçmesidir. Tenasühü kabul eden filozoflara göre, nefsi natıkanın insani bedenden yine insani bedene geçmesidir (Tehanevi, 1996: 1691). Tenasüh kelimesini ise İngilizce hemen hemen aynı anlamlara gelen yeniden doğuş (rebirth), ruh göçü (transmigration) ve yeniden bedenleşme (reincarnation) kelimeleri karşılamaktadır. Türkçede önceleri tecessüm, tecessüd, yeniden tevellüd gibi kavramlarla ifade edilirken bu gün tekrar doğuş, ruh göçü ve yeniden doğuş kavramları kullanılmaktadır (Balıoğlu, 2001: 29). Bu anlamları ifade eden reenkarnasyon, ruhun fiziksel ve doğaüstü serilerle doğada yaşayan insan ve hayvan bedeninde kendi kendine yeniden doğmasıdır. Bu yeniden doğuş tanrısal, meleksi, şeytani ya da bitkisel dönüşümlere ise kapalıdır (Long, 2005: 76). Ancak belirtmek gerekir ki gerek tenasüh ve gerekse reenkarnasyon düşüncesinde olanlar bu tanımlar üzerinde hemfikir olmadıkları gibi bu iki kavramın her açıdan benzer olmadığını da dile getirmektedirler. Ancak her halükarda bu iki kavramın ortak noktası bedenden ayrılan ruhun yeniden başka bir bedene geçişidir. Bu sebeple biz bu çalışmada bu iki kavramı eş anlamlı olarak kullanacağız. Yinede düşünürlerin kendi ifadelerine sadık kalarak Aristoteles'de reenkarnasyon, İbn Sina'da ise tenasüh şeklinde kullanacağız.

Ölüm sonrası yaşamda ruhun yeni bedenlerde tekrar dünyaya döneceğine dair inanca, Antik Yunan'da Pisagor, Empedokles, Orfeus ve daha sonraları Plotinos gibi düşünürlerde, bazı Gnostikler, Hıristiyan heretikler ve bir kısım Yahudi Kabalistlerde rastlanmaktadır. Özellikle Hinduizm, Caynizm, Budizm ve Sihizm gibi uzak doğu dinleri de bu inancı kabul etmektedir (Smart, 2006: 331).

### A. ARİSTOTELES'İN REENKARNASYONU REDDİ

Aristoteles, düşünce tarihinin en önemli filozoflarından biridir. Mantık, Fizik, Metafizik, Biyoloji gibi birçok sahada geniş bir düşünce ağına sahiptir. Aristoteles'in yeniden doğuşu reddetmesi onun fizik ve metafizik anlayışının devamı niteliğindedir. Bu sebeple Aristoteles'in konuya ait görüşlerini ele almadan önce kendisinden önceki filozofların



konuyla ilgili görüşlerini ortaya koymak gerekir. Nitekim ruh ve ruhun akibeti ile ilgili görüşlerinin yer aldığı “*De Anima* (Aristoteles, 2001) adlı eserinde Aristoteles’in kendisinden önceki filozofların ruh hakkındaki görüşlerini ele alıp değerlendirdiğini görmekteyiz. Bu değerlendirmeden Aristoteles’in ruh ve mahiyeti üzerine düşündüğü ve yeniden doğuş düşüncesinden haberdar olduğu anlaşılmaktadır.

### **1. Aristoteles’in Kaynakları Açısından Antik Yunan’da Ruh ve Yeniden Doğuş**

İnsanların ruh hakkındaki düşüncelerinin antik çağa kadar gittiğini daha önce ifade etmiştik. Antik Yunan filozoflarından Pisagor, Empedokles, Orfeus ve Platon’un reenkarnasyonu kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Ancak Platon’da reenkarnasyon düşüncesi net değildir. Aristoteles öncesi filozofların ruh ve reenkarnasyon düşüncelerini bilmek hem Aristoteles’i hem de İbn Sînâ’yı doğru anlamak adına önemlidir. Çünkü her iki filozof da bu felsefi gelenekten haberdardı. Şimdi özet olarak Aristoteles öncesi düşünürlerin ruh ve akibeti ile ilgili görüşlerini inceleyelim.

*Pisagor (MÖ 580–500) ve Pisagorcular:* Pisagor’un ruh ile ilgili görüşlerinde Mısırlılar’dan etkilendiği iddia edilmektedir. Çünkü Pisagor’un Mısır ve Babil seyahatinde bulunduğundan bahsedilmektedir (Weber, 1998: 24). Ona göre her birey ölümlüdür. Bedenin içeriği olan ruh ise yok olmaya karşı emniyettedir. Ruh, eşyanın ezeli ve ebedi sırasında yeri olan belli bir sayı, âlemin ruhunun bir parçası, gök ateşinin bir kıvılcımı, tanrının bir düşüncesidir. Bu itibarla o, beden gibi ölümlü değildir ve tanrı veya kendisi için yaşadığına göre, ölüm onun için daha yüksek veya daha aşağı belki hayata benzeyen bir hale geçmesidir (Weber, 27). Pisagor, Mısırlılara ait olan tenasühe inanmaktaydı. Takipçileri ya da tarikat mensupları da aynı inançtaydılar. Yani insan öldükten sonra ruhunun dünya hayatından daha iyi ya da daha kötü bir şekilde yeniden bedenleneceğine inanıyorlardı (Aristoteles, 16). Pisagor’a göre beden ruhun kafesidir. Ruhun gayesi bu dünyada bedenden kurtulup; bedensel hazlardan bağımsız yaşamaktır. Ruhun tanrısal bir doğası vardır. Böylece ruh terbiye edilerek bir şekilde bedenden ayrılmalıdır (Erdem, 2000: 99). Yukarıda geçen ölüm sonrası yüksek ya da aşağı düşüncesinin temeli de onların ruh göçü inancının temelini ifade etmektedir. Sebebi ise insan ruhunun tanrının bir düşüncesi olmasıdır.

MÖ VI. yüzyılda da Pisagorculukla aynı inançları taşıyan bir kült dini olan Orfeus ve takipçilerini görmekteyiz. Orfikler tıpkı Pisagor'da olduğu gibi ruh göçüne (metempsychosis) inanmaktaydı (Preus, 2007: 189). Ruh beden düalizmine inanan Orfeus'a göre bu dünyada asl olan ruhtur. Ruh en temel ilkedir. Ruhun bedensel ve dünyevi hazlardan arındırılması gerekir. Bu dünyada kendini arındıramayan ruh, Hades'in<sup>1</sup> diyarında acı ve elem dolu bir yaşam ile yaptıklarının karşılığı çekip yeniden bu dünyaya dönecektir (Morrison, 2006: 42-43).

*Empedokles* (MÖ 492-532): Dört temel unsur (su, ateş, hava ve toprak) kuramıyla kozmoloji hakkında kuram geliştirmiş ilk düşünürdür (Zeller, 2001: 79). Toprak unsuru vücudun katı kısımlarıyla, su sıvı kısımlarıyla, hava hayat soluğu ile ateş ise ruh ile ilişkilendirilir (Weber, 29-30). Filozof oluşu reddederken Elalılara benzerken hareketin varlığını kabul etmekle de İyonya felsefesine yaklaşır (Weber, 28). Filozofa göre varlık, içerisinde kuşkuyu barındıran bir iyiliktir. Filozofun, varlığın dört ilkesinden biri olan ateş prensibine benzettiği ruh ise, anlaşmazlıktan dolayı bu dört ilkedен ayrılır ama tekrar maddeye dönecektir. Aristoteles bu zıtlığa itiraz ederek sıcak ve soğuk arasındaki ilişkiyi ruhla ispatlamanın zorluğuna dikkat çeker (Aristoteles, 25). Filozofa göre bu iki şeyde ruh varsa ruhun yeri neresidir? Empedokles, canlılar arası, bitki, hayvan ve insan şeklinde ki ruhun kategorik hiyerarşisini kabul etmektedir. İnsan nefisini arındırmakla ideal ruh seviyesine ulaşabilir. Empedokles, bu madde dünyasından sonra ikinci bir mutlu ruhlar dünyasının var olduğuna inanmaktadır. Bu bahiste Orphik ruh göçünü benimsemektedir. Ancak klasik tenasüh inancında var olan, iyi ruhların yeni hayatında iyi olacağı ya da tanrısal varlıklarla beraber yaşayacağı, eğer ruhlarını kirletmiş iseler bitki, hayvan, insan suretinde yaşayacakları görüşü Empedokles düşüncesinde mitoloji ile karışık bir şekilde tasavvur edilmekte ve tanımlanmaktadır (Zeller, 81).

Anaksagoras'a (MÖ 500-428) göre alemde daha önce bir kaos hakimdi ve bu kaosu kozmosa çeviren Nous'tur. O, maddenin canlandırıcısıdır, ezeli ve ebedidir, basit ve katışıksızdır ve alemin ruhudur. Mekanik evren düşüncesine ilk defa Anaksagoras'da rastlanmaktadır. Nous zekadır evrenin ilkesidir ve âleme hareket verendir (Aristoteles, 17). (Onun) O "evreni hareket ettiren zekadır" dediği zaman bilgi ve hareket ettiricilik gibi iki gücü aynı ilkeye verir (Aristoteles, 23). Zeka etkilenmez ve onun başka hiç bir şeyle ortak

1 Hades Yunan mitolojisinde ölümlere hükmeden yeraltı tanrısıdır. Dünyanın paylaşımında yer yüzü Zeus'a denizler Poseidon'a yeraltı dünyası ise Hades'e taksim edilmiştir. (Bremmer, 2005: 3724-26).

özelliği yoktur (Aristoteles, 25). Anaksagoras'da evrensel bir ruh düşüncesini görmekteyiz ancak bireysel ruhlar açısından sorunu ne şekilde ele aldığı açık değildir. Filozof ruhu daha çok ontolojisinin bir parçası olarak düşünmektedir. Fakat ruhla ilgili eskatolojik bir tasavvuru yoktur.

Demokritos (MÖ 460-370), varlık ve oluş üzerine iki ayrı uç olan Heraklitos ve Elea sistemleri arasında üçüncü ve uzlaştırmacı bir sistem olan atomculuğun önemli düşünürlerindendir (Zeller, 87). Aristoteles'in fikir hocalarından olduğu iddia edilen filozof (Kaya, trs: 55), atom nazariyesini ilk defa sistematize etmeye çalışmıştır. Demokritos, organik varlıklara özel bir itina göstermiştir (Zeller, 90). Filozofa göre evren ve evrene ait bütün unsurlar atomlardan meydana gelmiştir. Ruh en ince, en düzgün ve en hareketli atomlardan oluşur (Aristoteles, 21-22) ve bu atomlar, bütün vücuda yayılmışlardır (Weber, 36). Ruh meydana getiren atomlar, tam olarak vücutta kaldıkları sürece hayata ve bilince sahibiz. Bu atomlardan bir kısmı vücudu terk ettiği zaman uyku ve kısmi bir bilinç kaybına maruz kalırız. Atomların büyük bir kısmı bedeni terk ederse zahiri ölüm ve tamamı terk ederse ölüm meydana gelir (Weber, 37). Tanrılar da bu mekanizmanın bir parçasıdır. Onlar sadece daha akıllı ve daha güçlü bir şekilde organize olmuşlardır. Bu sebeple onlara saygı duymamız gerekir. Onlarda atomların bu ezeli-ebedi evreninde ölümlüdürler. Çünkü bu evrende hiç kimse için ayrıcalık yoktur. Anlaşıldığı kadarıyla filozof atomist de olsa ruhun varlığını kabul etmekte evrensel ve bireysel ruhun varlığına inanmaktadır. Fakat eskatolojik açıdan bütün fertlerin ölümlü olduğunu düşünmektedir. Öyle ki ölüm bedeni oluşturan ruhların organizasyonunun bozulmasıdır. Demokritos ile ilgili asıl meçhul sorun "ölen bireylere ait atomların yeniden yapılanması reenkarnasyon anlamı taşır mı" sorusudur. Ruhlar yeniden organize olurken yeni bir bireysel ruhu mu oluşturmaktadır yoksa eski organizmadan parçalar mı taşımaktadır? Filozofun felsefesinde bu sorunun bir cevabı yoktur.

*Sokrates (MÖ 469-399):* Demokritos sonrası evrenin ilkesine dair soruşturmaların yapıldığı doğa felsefesi sona erer ve insan merkezli sorgulamaların yapıldığı antropik dönem başlar. Kozmolojik bir dönemden sonra insanın felsefeye doğrudan konu olması ister istemez ruhu düşüncenin merkezine alır. Sokrates evrenin ve kendisinin "Diamon"<sup>2</sup> adını verdiği kutsal bir varlık tarafından idare edildiğine inanıyordu (Eflatun, 2004: 77). Sokrate-

2 Daimonun varlığı Sokrates düşüncesinde metafizik bir varlık inancının göstergesidir.

sin düşüncelerini tam olarak bilemiyoruz. Platon'un "*Phaidon*" diyalogunda anlattığına göre; ruh ve onun bekası hakkında konuşan ve deliller ileri süren ilk kişi Sokrates'dir. Sokrates ruh beden düalizmine inanmaktadır. Sokrates, ruhu, cismani ve maddi bir cevher olmadığını kabul etmekte ve bir tanrının varlığına inanmaktadır. Filozofa göre ruhun bedene hakim olması mümkündür. Bu gerçekleşince ideal mutluluğa ulaşılır (Platon, 1997a). Asıl kötülüğü ruha yapılmış bir kötülük olarak kabul eden(Weber, 4; Zeller, 152) Sokrates, Hadesin diyarına yani ölüm sonrası ahirete inanıyor, ölüm sonrası mükâfat ve cezaya değer veriyordu (Eflatun, 110-127). Yine Platon'un ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla ölüm sonrası yaşamı anlamlı bulmakta ve içselleştirmektedir: "*Ancak ölüm buradan başka bir yere bir tür göç ise ve anlatılan doğrusya ve bütün ölümler orada bir araya geliyorlarsa, bundan daha büyük bir iyi olabilir mi siz hakimler?*"(Eflatun, 127) diyen Sokrates nihayetinde tanrısallığı çağrıştıran "Daimon" adını verdiği evrensel bir ruha, ruhun bireyselliğine ve ölüm sonrası yaşama inanmaktadır.

*Platon (MÖ 427–347):* Platon, Anaksagoras ve Sokrates'ten sonra ruh konusunda sistematik ilk ciddi tartışmalar yapan filozoftur. Felsefesinin temelini "*Devlet*" adlı eserinde ortaya koyduğu idealar nazariyesindeki meşhur 'mağara istiaresi' oluşturur. Platon felsefesinde düalizm hakimdir, ancak bu anlayış sadece ruhla sınırlı değil akıl ile madde, tanrı ile dünya gibi alanları da kapsar. Gerçek varlığı sadece akli olana atfeden ve ideal varlıkların zihindeki tümeller olduğunu kabul eden filozofa göre maddi dünyadaki varlıklar tümel gerçekliğin sadece bir gölgesidir (Eflatun, 2002: 253). Yani Platonik sistemin bölümleri söz konusu olduğunda "*ontolojik, lojik ve teolojik anlamıyla idealar teorisi en önemli yeri işgal eder.*" (Zeller, 176) Platon ruhun ne olduğunu tanımlarken "*Phaidros*" diyalogunda ruhu, kanatlı atlarla arabacının bir araya gelmesinden doğan bir kuvvete benzetmektedir (Eflatun, 1997b: 51). "*Timaios*" diyalogunda antropolojik yorumlar yapan Platon, ruhun nasıl yaratıldığını da değinir (Eflatun 1997c: 37). Ruhun mahiyeti ile ilgili olarak, bölünmez, her zaman aynı kalan, tözle cisimlerde bulunan ve bölünebilen tözü birleştiren, (Eflatun 1997c: 37) yaratılmış, ne parçalanabilen ne de ölen, hareketi kendi içinden gelen, başlangıcı ve sonu olmayan, (Eflatun 1997c: 47) görülmeyen, (Eflatun 1997a: 50) tanrılık özelliğine sahip (Eflatun 1997a: 75), içerisinde zıtlıkları barındırmayan (Eflatun 1997a: 108), akıl, cesaret ve arzuya sahip olan (Eflatun 2002: 153-168) şeklinde ifadeler kullanır. Nihayetinde ruhu maddi olmayan ölümsüz ve ideal cevher şeklinde sunar. Bedenlerden önce yaratılan ruhların dünyada varlığının sebebi ise alın yazısı gereği tanrılar tarafından

insan bedenlerine yerleştirilmeleridir (Eflatun 1997c: 49). Ruh ölümsüz bir doğaya sahipken beden ölümlü bir varlıktır.

Platona göre bağımsız bir cevher olan ruhun bedene girmesi onun te-kamülü için bir zorunluluktur. Fakat zamanla ruh bedenin esiri olur. Ruhun ölümsüzlüğü kazanması için bedensel hazlarından kurtulması ve maddeden soyutlanarak dindar ve güzel ahlaklı yaşamasıyla mümkündür (Eflatun 1997c: 104; Eflatun, 1998: 118).

Ruhun ölümsüzlüğüne inanan Platon (Eflatun 1997a: 41-45), dünyaya gelmeden önce ruhun bir hayatı olduğunu düşünmektedir (Eflatun 2002: 253). Platon, insanın ölümüne ve ölüm sonrası yaşama inanmaktadır, ancak mahi-yeti hakkında açık ifadelere rastlayamıyoruz. Filozofa göre ruh ölümsüzdür, ancak bu ölümsüzlüğün mahiyeti bir ahiret inancı mı yoksa reenkarnasyon mudur net değildir. Çünkü Platon bazen Hades'in diyarı olarak ifade ettiği cennet ve cehennem mahiyetinde ölüm sonrası yaşamdan bahsetmektedir. Ancak onun düşüncesinde reenkarnasyon baskın bir yer tutmaktadır. Yaşamın zıddı ölüm ise ölümün zıddı yeniden doğuştur. Yani ölümden sonra ikinci bir yaşam vardır ve bu Hades'in diyarında olacaktır (Eflatun 1997a: 29-32). Platon'u okurken cennet ve cehennemi andıran ifadelere de rastlamaktayız. *“Gerçekte arınmaksızın Hadese varan her insanın çamurda yatacağı, halbuki arınmış ve gizemlere ermiş kimselerin oraya varır varmaz tanrılarla beraber bulunacağı”* (Eflatun 1997a: 26) gibi ifadeler ölüm sonrası cismani bir elem ve mutluluğa dikkat çekmektedir.

Bazı düşünürler (Zeller, 182) Platon'un salt reenkarnasyona inandığını iddia etmesine rağmen Platon'da öldükten sonra ahiret ve ahiret sonrası bir tenasüh inancı görülmektedir.

*“Ruhların bu dünyayı terk ettikten sonra ahirete gittikleri, oradan da yine dünyaya döndükleri fikri, hatırladığım eski bir geleneğe dayanır. Böyle ise, yaşayanlar ölümlerden doğuyorlarsa bundan, ruhlarımızın orada oldukları sonucu çıkarmak gerekecek, çünkü orada olmasalardı yeniden dünyaya gelmezlerdi. Yaşayanların ölümlerden olduğunu apaçık göstermek onların hala var olduklarına yeter bir delildir.”* (Eflatun 1997a: 28) *Ancak ölüm buradan bir yere göçtür ve anlatılan doğruysa ve bütün ölümler orada bir araya geliyorsa, bundan daha büyük bir iyilik olabilir mi? siz hâkimler!”* (Eflatun 2004: 127)

Platon'un ruhun akibeti ile ilgili görüşlerinden iki muhtemel sonuç çı-karabiliriz. Birincisi, acaba Platon gerçekte bir tenasühe inanıyordu da, (Efla-tun 1997a: 27) Yunanlıların mitolojik ahiret inancını doğrudan reddedemediği

için mi böyle komplike bir düşünceyi savundu. Buradan hareketle daha önce tenasühe inanıyordu ancak Yahudiliği tanıdıktan sonra salt bir ahiret inancıyla bunu birleştirdi mi? Çünkü Platon'da hem ölüm sonrası bedensel bir yaşamı hem de reenkarnasyonu görmekteyiz.

## 2. Aristoteles'in Ruh Hakkındaki Görüşleri

Aristoteles ruhla ilgili "*De Anima/Kitabü'n Nefs (Ruh Üzerine)*" adlı bir eser telif etmiştir. Aristoteles'in ruh konusunu incelemesinde ki maksat, bu günkü modern algılayışımızdan farklı olarak psikolojiden çok fizyoloji amaçlıdır. Çünkü ruh varlık olması bakımından metafiziğin konusu iken bedeni yönetmesi bakımından fiziğin konusudur. Aristoteles'in metafizik düşüncesi ise ontolojisinin temeli ve parçasıdır. Aristoteles düşünce sisteminde önce inorganik alemi daha sonrada organik alemi incelemektedir. Bu sebeple canlı varlıkların en bariz vasfı ruh olduğu için onun da incelenmesi gerekmektedir. Aristoteles *De Anima*'nın girişinde ruh konusunun incelenmesiyle ilgili yönetsel zorluklara dikkat çeker. O, "*Ruhun bilinmesi, tüm gerçeğin incelenmesine ve özellikle tabiat bilimine önemli bir katkıda bulunur gibidir. Çünkü ruh, sonuçta hayvanların ilkesidir.*" (Aristoteles, 2001a: 1) ifadeleriyle konunun önemi ve yararını da belirtir. İkinci kitapta (bölüm) ruhun tanımı ve yetileri üzerine durur. Üçüncü kitapta ise daha çok insani ruhun zeka ve bilişsellik gibi eylemlerini tartışır.

Aristoteles düşüncesinde var oluşun temeli ya da varlığın anlamı madde ve formdan (Aristoteles 1996: 333-337-487-490) meydana gelmektedir. Zaten ona göre varlık, maddede gerçekleşen formdur. Aristoteles tikel formu özdeşleştirir (Zeller, 219). Onun felsefesinin temelini tikeller ya da duyulur ve hissedilir alem oluşturmaktadır. Aristoteles, ruh derken bu günkü anlamda salt bir "ego"dan bahsetmemektedir. Ruh, hiç fark gözetmeksizin organik cisimlere de hareket ve hayat kaynağı oluşturan şeydir.

Aristoteles'e göre ruh, *doğal ve organize olmuş doğal bir cismin ilk entelekheia'sıdır.* (Aristoteles, 2001a: 67) *Bilkuvve hayata sahip doğal cismin biçimidir. Fakat biçimsel cevher entelekheia'dır.* (Aristoteles, 2001a: 65)

Aristoteles'in tanımında dikkat çeken iki olgu vardır. Birincisi, "*doğal ve organize olmuş doğal bir cisim*"dir. Bu da biraz önce ifade ettiğimiz gibi ruh meselesi Aristoteles'de psikolojiyle birlikte fizyolojinin konusudur. Açık bir şekilde Aristoteles, realist bir filozoftur ve sistemini buna göre inşa etmektedir. Ruhu da yine aynı amaçla maddeyle ilişkisi bağlamında ele almaktadır.

Aristoteles'in ruh tanımında ki ikinci olgu ise, maddeyle ilişkisi bağlamında ruhun “entelekheia” olmasıdır. Ruhunu tanımlarken Filozof'un “entelekheia” kavramına vurgu yapması dikkat çekicidir. Nitekim ruhla ilgili diğer yaklaşımlarını da bu kavram üzerine inşa edecektir. Aristoteles'in bilginin teorik ve pratik yönleri olarak (Aristoteles, 2001a: 64) anladığı bu kelimenin karşılığı ile ilgili farklı tanımlamalar yapılmaktadır. Bu kelimenin kavramsal karşılığı olarak devamlılık (continuity) ve istikrar ya da kalıcı görünüm (persistence) kelimeleri kullanılmaktadır (Preus, 103). Aristoteles yan anlamda kullandığı bu kelimeyi öncelikle doğal organik vücudu ifade etmek için ikincil olarak ise yaşam faaliyetlerini sürdürmesi açısından ruhun aktüel kapasitesi ve eylemlerini (dynamics) tanımlamak için kullanılmaktadır (Preus, 103). Aristoteles'in “*Metafizik*” adlı eserinin tercümesinde Ahmet Arslan bu kelimeyi “tam gerçeklik” (Aristoteles, 1996: 399) olarak çevirmiştir. Bununla birlikte bu kelime fonksiyon (weber, 83), genişleme veya olgunlaşma (Kuşpınar, 2001: 29), anlamlarına gelmekle birlikte Aristoteles'in ifadelerinden anladığımız kadarıyla tam olarak “yetkinlik ve cevher (Aristoteles, 2001a: 94), madde, güç ve biçimdir (Aristoteles, 2001a: 77). Ayrıca cismin entelekheia'sı onun “sureti” demektir. Bu kelimeyi teleioes yani istikmal anlamında kullananlarda vardır (Farabi, 2004: 188). Fakat entelekheia'yı Aristoteles'in “telos ve logos” kelimelerini kullanarak icat etmiş olduğu hakkında literatür bulunmamaktadır.

Anlaşıldığı kadarıyla Aristoteles ruh ve bedeni bir birinin tamamlayıcısı olarak görmektedir. Aynı zamanda ruhu organizmaya canlılık veren ilke olarak anlamaktadır. Bu şekilde hem ruh hem de beden yetkinleşir. Fakat ruh bedenden farklı bir cevherdir. Aristoteles'e göre yapısı ve fonksiyonları bakımından ruh, yaşamamızı, düşünmemizi ve algılamamızı sağlayan şeydir (Aristoteles, 2001a: 78). Canlı bedeninin nedeni ve ilkesidir (Aristoteles, 2001a: 85). Varlığın biçimidir, erektir, değişimin ve büyümenin nedenidir (Aristoteles, 2001a: 86), hem besleyici hem de üreticidir (Aristoteles, 2001a: 88). Kavram ve biçimdir (Aristoteles, 2001a: 77). Önce hareketin ve ardından da yargının ve duyumlamanın ilkesidir (Aristoteles, 2001a: 157).

Bütün bu özellikleri dikkate aldığımızda ise beden-in-organizmanın (bitkisel-hayvani-insani) yetkinlik sonucu iki tür hareketi vardır. Birincisi, canlı olmak ve canlı olmanın bir sonucu olarak ortaya koyduğu yeme-içme, üreme, hareket etme gibi fiziksel hareketlerdir. İkincisi, canlı organizmanın fiziksel aktiviteleri dışında ortaya koyduğu düşünme, akletme konuşma gibi yarı bedensel dinamizmini ortaya koyduğu bilişsel ve gözlemlenemeyen tavır-

lardır. Organizmaya ait her iki tavrın oluşmasında ve devamını sürdürmesinde ruh etkin bir faktördür. Bütün bu niteliklerine rağmen *ruh, bilfiil değil bil-kuvvedir* (Aristoteles, 2001a: 93). Aristoteles'in madde form ayrımını dikkate alırsak ruh madenin formudur.

Konumuz doğrudan ruh olmadığı için Aristoteles'in ruh hakkındaki fikirlerinin teferruatına girmiyoruz. Başlıkta sadece reenkarnasyona konu olması bakımından ruhun doğasını incelemeye çalıştık. Çünkü ruhun doğası aynı zamanda akibetini de belirlemektedir.

### 3. Aristoteles'in Reenkarnasyonu Reddi

*De Anima (Ruh Üzerine)*'da "Ruh konusundaki öğretilerin tarihi" başlığı altındaki tartışmaları dikkate aldığımızda kendisinden önceki ruh tartışmaları hakkında bilgi sahibi olduğunu görmekteyiz. Bu bağlamda O gerek ruhun mahiyeti ve yapısı ve gerekse reenkarnasyon hakkında görüşler ortaya koymuştur. Özellikle reenkarnasyon'un Antik Yunan'da Pisagorcu felsefenin önemli bir görüşü olduğunu dikkate alırsak Aristoteles'in bu düşünceden habersiz olduğu da düşünülemezdi. Aristoteles'in reenkarnasyon hakkındaki görüşlerini, birincisi madde-form ilişkisi açısından, ikincisi ruhun yetileri ve bedenle interaktif ilişkisi bakımından inceleyebiliriz.

Aristoteles düşüncesinde madde ve form önemli bir yer tutar. Filozofa göre cisimlerin hepsi madde ve formdan meydana gelirler. Her ikisi de müstakil bir cevher olup zat itibariyle varlıklarını devam ettirebilirler. Ancak mahiyetleri birbirleriyle ilişkileri bakımından ele alınır. Madde formu kabul eden şeydir.

Aristoteles'e göre bir şeyin mahiyeti onun formudur. Mahiyet ile form arasında bir ayrım yoktur (Aristoteles, 1996: 346). Her beden kendine özgü bir biçim ve şekle sahiptir. İnsanın mahiyeti ise ona varlık kazandıran ve onun formu olan ruh ile tanımlanır. Bir canlının formu onun tözü yani ruhudur dolaşısıyla onun mahiyetidir. Ruh ve beden bir bütündür ve bir birinin mütemmididir (Aristoteles, 1996: 345).<sup>3</sup> Birbirinden ayrı düşünülmesi de söz konusu değildir. Maddesel cevher olan bedenin formu olan ruh insanın insan olarak varolmasını sağlayan en temel ilkedir. İnsan, canlı ve duyuşsal bir varlıktır ve onun belli bir organizasyona sahip kısımları olmaksızın mahiyeti ve ta-

3 Aristoteles'in ruh beden birlikteliği dikkat çekicidir. Bu sebeple de ruhu önceleyen Pisagorcuları bedeni ihmal etmekle suçlar. (Bkz. Aristoteles, 2001a: 38)



nımı hakkında konuşmak mümkün değildir. Şöyle ki insan gerçek anlamda elini el olarak tanımlayamaz. Bize eli tanımlama imkanı veren şey onun iş yapabilme gücüdür, yani canlı eldir. Bu sebeple Aristoteles'e göre cansız el insanın bir parçası değildir (Aristoteles, 1996: 351). Bu sebeple ruh bedene özgüdür. Her bedenin kendine özgü bir ruhu vardır ve beden madde form ilişkisi bağlamında bu ruh ile özdeşleşir. Ruh bedensiz beden de ruhsuz olamaz (Aristoteles, 2001a: 77). Aristoteles'in yukarıda ifade ettiğimiz madde form ilişkisi bağlamında ruh beden ilişkisinin anlamı ruhun beden için bedenine ise ruh için özel olduğudur. Her bedenin kendine özgü ruhu yani formu olduğu için bu formların başka bir maddede (beden) varolmaları mümkün değildir. Madde kendine ait olmayan başka bir biçimi kabul etmez (Aristoteles, 20-61; Arslan, 2010: 141). Bu ilişkinin bir sonucu olarak ruhun bir başka bedende yer alması mümkün değildir. Yani ruh reenkarne olamaz. Aristoteles ruhun bir bedenden diğerine geçmesi olan reenkarnasyonu, flüt yapan marangozun sanatının flütlerin şekline gireceğini ya da işini keserle olduğu kadar flütle de yapabileceğini iddia etmek şeklinde mantıksız görerek eleştirir (Aristoteles, 2001a: 38). Nasıl ki her sanat kendi gereçleriyle yapılır, madde her biçimi kabul etmediği gibi, (Aristoteles, 2001b: 59) ruh da kendi bedenini kullanır başka bedene geçemez. Nitekim açık bir ifadeyle "ruh, bir bedende ve belirli bir nitelikteki bir bedende bulunur." (Aristoteles, 2001b: 77-78)

Ruhun müstakil yapısı ve hareketi Aristoteles'in ruh düşüncesinde önemli bir yer tutar. Ona göre bedene hareketi ruh verir. Ruh ve bedenin birlikteliğinin doğal sonucu olarak biri hareket ettirir, diğeri hareket eder, biri etkiler, diğeri ise etkilenir. Ruh ve bedene ait eylemler rastgele ve tesadüfi değildir (Aristoteles, 2001a: 38). Şayet bedeni ruhtan başka hareket ettiren bir şey varsa bu şey aynı zamanda ruhu da hareket ettirir. Eğer böyle olsaydı ruh bedenden ayrıldıktan sonra beden hareket edebilirdi. Demek ki bedene hareket veren şey ruhtur (Aristoteles, 2001a: 29). Bedenin hareketi ruhun hareketine bağlıdır. Şayet ruhun hareketi bedene bağlı olmuş olsaydı beden yer değiştirerek hareket ettiğinde ruh da bütün olarak veya bölümler halinde bedenle hareket etmesi gerekir. Fakat bu mümkün değildir. Çünkü ruhun bedenden uzaklaşması ve ona geri dönmesi de mümkün olurdu. Bundan da ölü hayvanların yeniden dirilebilecekleri sonucu çıkardı (Aristoteles, 2001b: 29-30). Fakat böyle bir durumun gerçekleşmesi ruhun bedenden uzaklaşması ve ona geri dönmesini mümkün kılar (Aristoteles, 2001b: 29). Böyle bir şeyi gözlemleyemediğimiz için Aristoteles'e göre reenkarnasyon mümkün değildir.

Zaten Aristoteles ruh göçüne inanan Pisagorcuların görüşlerini *efsanelik ve saçmalıklarla* ithham etmektedir (Aristoteles, 2001b: 38).

Aristoteles'in ruh-beden ilişkisini madde-form ilişkisine benzetmesinden hareketle; maddenin yok olmasıyla birlikte ona bağlı bir form olan ruhunda yok olacağı düşüncesi ortaya çıkar. Burada şu söylenebilir mi? Aristoteles tenasühü reddetmekle birlikte yeniden bir dirilişi de mümkün görmemektedir. Aristoteles'in tenasühü reddettiği bir gerçektir ama yeniden diriliş konusunda "ölü hayvanların yeniden dirilebilecekleri sonucu çıkacaktı" ifadesinden başka bir ifadeye rastlayamadık. Sonuçta Aristoteles reenkarnasyonu açık bir şekilde reddetmekte ancak ölüm sonrası yaşam hakkında açık bir görüş ortaya koymamaktadır. Fakat bir tanrı düşüncesini kabul etmesine rağmen ölüm sonrası yaşamı kabul etmemesi üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur.

## B. İBN SÎNÂ'NİN REENKARNASYONU REDDİ

### 1. İbn Sînâ'nın Kaynakları

Hayat hikâyesinden anlaşıldığı kadarıyla İbn Sînâ farklı dînî ve felsefî düşünce kaynaklarıyla beslenerek büyümüştür. Özellikle İslam dini, Farabi, İhvan-ı Safa ve Yeni-Eflatunculuk İbn Sînâ'nın kaynakları açısından önemlidir. İbn Sînâ bazı felsefî konuları incelerken ayetlerden faydalanır ve bir kısım ayetleri de felsefî bir şekilde tefsir ederek müslüman kimliğini eserlerinin birçok yerinde açık bir şekilde yansıtır.

Konumuz açısından biz İbn Sînâ'nın bağımsız dini kaynağı olarak Kur'an-ı Kerim'i gösterebiliriz. Kuran-ı Kerim'de ölüm sonrası yaşam açık bir şekilde ifade edilmekte ve bu yaşam hakkında ayrıntılı bir tasvir sunulmaktadır. Bu sebeple kısmi bir tartışmaya rağmen Kuran'da ve genel İslam düşüncesinde tenasüh kabul edilmez (Genel İslam düşüncesinde reenkarnasyon için bkz. Baloğlu 2001; Kırca, 1986; Çetin, 1995; Buğlen, 2011). Dolayısıyla İbn Sînâ'yı dînî açıdan tenasühe götürecek bir argüman yoktur.

İbn Sînâ'nın kendisinin yazmaya başladığı ancak öğrencisi Cüzzcânî'nin tamamladığı otobiyografide kendisi küçükken eve gelen İsmâîlî propagandacılar ve onların okuduğu İhvan-ı Safa *Risaleler*'inden bahsetmektedir. Buna dikkat çeken Cabirî, İbn Sînâ'nın beslendiği en temel kaynaklardan birinin İhvan-ı Safa *Risaleler*'i olduğunu ifade eder (Cabiri, 2003: 93). Bu durum aynı zamanda bazı yazarlarca İbn Sînâ'nın Şii-İsmaili görüşlerin

etkisinde kaldığı anlamında değerlendirilebilir. Ancak İbn Sînâ böyle bir etkilenmeyi açıkça reddetmektedir.

*“Babam Mısırlıların propagandacılarının (İsmaili davetçiler) çağrılarını kabul edenlerdendi ve İsmailiyye mezhebine mensup sayılırdı. Babam -ve keza kardeşim nefis ve akıl konularında onların anlattıklarını ve anladıklarını kendilerinden dinlemişti. Bazen bu konularda kendi aralarında tartışırken ben onları dinler ve anlardım. Fakat (söylediklerini) ruhum (aklım) kabul etmezdi. Beni kendi görüşlerine davet etmeye başladılar. (İbn Sina, 1974: 18).*

İbn Sînâ'nın felsefî kaynaklarını İhvan-ı Safa ile başlatmanın 'ne kadar doğru olduğu' tartışmalı bir konudur. Ancak İbn Sînâ'nın kendi otobiyografisinden hareketle Cabiri psikolojik, bir çıkarım yaparak bu sonuca vardığı açıktır. Biz buna rağmen İhvan-ı Safa'nın ruh ve reenkarnasyon konusundaki görüşlerine kısaca değineceğiz.

İhvan-ı Safa'nın, Eflatun ve İskenderiye felsefesinin etkisinde geliştirdikleri teoriye göre ruh, basit, manevi, mürekkep olmayan bir cevherdir ve maddi aleme inince bedenle birleşmiştir ve nefis ile aynı anlama gelir (Çetinkaya, 2003; 186). Ruhun bedenden ayrılması anlamına gelen ölüm ise, hayattan daha hayırlıdır ve korkulmaması gereken bir şeydir. Bedenden ayrılan ruhlar ölümsüz olacaktırlar (Çetinkaya, 183). Ay-altı alemde yetkinliğe ulaşan ruhlar alemin ruhuyla birleşecekler ve mutlak varlığın idrakini ve mutluluğu yaşayacaklardır. Kemale ulaşamayan ruhlar ise, göklere yükselemeyecek, karanlık bedenlerin boşluğuna ve maddi dünyaya dönmeye zorunlu bırakılmalarına kadar geçici olarak gökler ve yer arasında kalacaklardır (Çetinkaya, 185). İhvan'ın bu yaklaşımı her ne kadar reenkarnasyonu çağırırsa da bu yaklaşım bu günkü anlamda düşündüğümüz reenkarnasyon değildir. Çünkü Meşşai kozmolojisinde teorik ve pratik erdemleri yakalayamayan ruhların ne olacağı ile ilgili bir problem vardır. Örneğin teorik ve pratik erdemleri yakalayamayan ruhlar Farabi'ye göre yok olacaklardır. Buna itiraz eden İbn Sînâ'ya göre ise ebedi şekavet (mutsuzluk) içindedirler (Bkz. Özalp, 2012; 245-288). Aynı şekilde İhvan-ı Safa'da bu nefislerin yetkinleşinceye kadar boşlukta kalması sudur felsefesinin bir sonucudur. Buradan reenkarnasyon çıkarılamaz. Nitekim ölüm ve ahirete inanan İhvan-ı Safa *ehlü't tenasüh* olarak isimlendirdiği bu grubun, hayvanların bir birlerini yemeleri ve insanlar tarafından kesilmelerinin geçmiş kötü hayatlarının bir neticesi olarak görmesini eleştirmekte ve reddetmektedir (Çetinkaya, 194).

Her ne kadar Cabiri'nin iddiasından dolayı İhvan-ı Safa'ya öncelik vermiş olsak da aslında İbn Sînâ'nın felsefi geri planında Aristoteles ve Farabi vardır. Aristoteles'in görüşlerini daha önce zikrettik. Farabi'de nefsin varlığı ve mahiyetiyle ilgili İbn Sînâ'da olduğu gibi ayrıntılı bilgiye rastlanmaz. Ancak Farabi'ye göre nefis cisimlerle arazları oluşturan ve cisimde bulunup cisim olmayan ilkelerdendir (mebadi) (Farabi, trs: 21). O, Aristoteles'in nefis tanımına katıldığını belirtmektedir (Aydın, 2011: 82). Farabi'nin nefis ve mahiyeti ile ilgili aidiyeti tartışmalı eserlerinde bazı bilgilere ulaşmak mümkündür. Ancak madde-suret ilişkisi bağlamında gelen Aristoteles düşüncesine bağlı kaldığını düşünürsek tenasühe sıcak bakmadığı sonucuna varırız (Yasin, 1985: 324). Yine de Farabi *Ta'likat*'da insan nefsinin bizatihi kaim olduğunu (kendi varlığıyla ayakta durduğunu) ve başkasına muhtaç olmadığı ve kendi bedenine özgü olduğu ifade eder. Farabi'ye göre bir nefsin özelliği diğer nefisten farklıdır. Bu sebeple de başka bedenlere geçemezler (Farabi, trs: 82). Nitekim bu görüş daha önce ifade ettiğimiz gibi Farabi'nin de tabii olduğu Aristoteles geleneğinin görüşüdür. Zaten madde-form bağlamında ruh-beden ilişkisini kendilerine ilke eden Peripatetik gelenekten olan Farabi'nin de doğal olarak tenasühü reddetmesi gerekir.

İbn Sînâ'nın diğer önemli kaynağı ise Ammonius Saccas (MS 3. yy) ve Plotinus (204-270) gibi düşünürlerin Eflatun'un fikirlerini yeniden yorumladığı Yeni-Eflatunculuk'dur. Öğretileri günümüze daha çok Plotinus'un *Enneadlar* adlı eseriyle ulaşmıştır. Yeni-Eflatunculuk ontolojik ve epistemolojik sistemini daha çok "*Bir*" olarak ifade edilen Tanrının taşması sonucu meydana gelen kozmoloji üzerine inşa etmektedir. Bu kozmolojide ruh (*psykhe*), varlık hiyerarşisinin bir basamağını oluşturur ve akıldan (*nous*) sonra gelir. Yine yetkinlik için yükselme hiyerarşisine tâbidir. Sırasıyla zekaya ve İdealar alemine yükselir. Sonuçta alemin ruhu (*psykhe*) içerisinde yok olur (Plotinu, trs: 148). Fakat ay-altı alemde bir bedene girmiş olan ruhlar, bedenden ayrılma yetkinliğine ulaşamamışlarsa bir bedenden başka bir bedene geçmek zorundadırlar (Arslan, 2010, 140). Akıl yoluyla yetkinlik kazanıp alemin ruhu içinde yok oluncaya kadar süreç devam eder. Ruhun alemin ruhunda yok olacağı düşüncesi Farabi gibi Meşşai filozofları da etkilemiştir. Bu sebeple Farabi'de bireysel ruhun akibetinin olup olmadığı da tartışmalıdır (Aydın, 2000, 25-37). Fakat reenkarnasyon hakkında aynı düşünceleri paylaşmamaktadırlar. Bu durum bize İslam filozoflarının özgünlüğünü de göstermektedir.

Yukarıda saydığımız görüşler İbn Sînâ'nın beslendiği felsefi kaynaklardır. Aristoteles ile başlayan süreçte İbn Sînâ, ruh ve ruh ile ilgili öğretiler hakkında bilgiler edinmişti. Bu görüşler arasında tenasühü savunan felsefi düşünceler de vardır. Aşağıda göreceğimiz şekliyle İbn Sînâ gerek ruh ve gerekse ruhun akibetiyle ilgili kendi özgünlüğünü ortaya koymaktadır.

## 2. İbn Sînâ'nın Nefs/Ruh Hakkındaki Görüşleri

Nefs konusu İbn Sînâ felsefesinin en önemli problemlerindedir. Öyle ki bu konu neredeyse filozofun düşüncesinin omurgası kabul edilebilir. Hatta bazı düşünürler İbn Sînâ'nın Farabi'nin rasyonel kozmolojisine his ve tahayyül kazandırdığını (Cabiri, 114) ve bir "akıl filozofu" olan Farabi'ye göre İbn Sînâ'nın "ruh filozofu" olduğunu ifade eder (Cabiri, 117). İbn Sînâ çeşitli eserlerinde nefis konusunu ele almakta ve konuyla ilgili özgün yaklaşımlar ortaya koymaktadır. Biz bu başlık altında İbn Sînâ'nın nefsin yetile-riyle ilgi görüşlerini değil mead ile ilişkisi bakımından nefsin varlık ve cevher olmasının ontolojik yönünü inceleyeceğiz.

Filozof nefis konusunda kendine özgü bir yaklaşım ortaya koymaktadır. İbn Sînâ'nın *Şifa en-Nefs* adlı eseri ile Aristoteles'in *De Anima (Ruh Üzerine)* ile karşılaştırdığımızda yöntem açısından sistematik benzerlikler görülmektedir. Aristoteles kitabına girişte kendisinden önceki düşünürlerin ruh hakkındaki teorilerini aktarıp nefis ile ilgili görüşlerini ortaya koyarken İbn Sînâ eserine nefsin tanımı ve ispatıyla başlar. Daha sonra kendinden önceki düşünürlerin nefis tanımlarına değinir ve eleştirilerini sıralar. O, nefis ile ruhu hemen hemen aynı anlamda kullanır.

İbn Sînâ nefsin varlığının akılsal ve gözlemsel olarak ispatlanabileceğine dikkat çekmektedir. Filozofa göre etrafımıza baktığımızda cisimlerin iradî olarak hissettiklerini, harekette bulduklarını görürüz. Yine aynı şekilde beslendiklerini, öldüklerini ve yaşadıklarını müşahade ederiz. Gördüğümüz bu eylemlerin hepsi cismin zatından kaynaklanan bir şey değildir. Geriye ise zatinin dışında kalan yasalardan (mebâdî) kaynaklandığı düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Yani cisim, cisim olması itibariyle bunları meydana getirmemektedir. Ayrıca bitki, hayvan ve insan bedenlerinin onlara canlılık verecek bir nefis olmaksızın yetkinleşmeleri de mümkün değildir (İbn Sina, 1956: 9-10).

İbn Sînâ nefsi, insan, hayvan ve bitkiler için ortak kullanılan isim olması bağlamında iki şekilde tanımlar. Birincisi: "Canlı olma potansiyeline (bilkuvve) sahip tabi cismin yetkinliğidir." İkincisi ise, "İhtiyari (isteğe bağlı)

hareketi gerekli kılan, cismin dışında bir yetkinlik ve cevherdir.” (İbn Sina, 1986: 69) Her iki tanımdan da çıkarılan ortak nokta nefsin öncelikle cisme canlılık özelliği vermesi ve onda hareket kabiliyeti sağlamasıdır ki bu da canlılığın göstergesidir. Bu iki özellik ise bir araya geldiğinde cismin yetkinleşmesini sağlamaktadır. Görüldüğü gibi filozof amprik ve rasyonel bir yöntemle nefsin varlığını ispatlamaya çalışmaktadır. Ancak ifade etmek gerekir ki İbn Sînâ'nın nefsi ispatlama yöntemi zatından değil fiillerinden harekettedir.

Ontolojik olarak nefis bir cevherdir. Şöyle ki nefis faal akıldan taşmış (feyezan) manevi bir cevherdir. Bu cevher ilahi takdirle insan bedenine yerleşmiştir. Aralarında zorunlu bir sebeplilik yoktur. Ancak yine de fail sebep olmasa da nefsin ortaya çıkması için beden gereklidir. Bu gereklilik bedenden kaynaklanan bir zorunluluk değil, Allah'ın takdirinden kaynaklanmaktadır (İbn Sina, 1987: 132-vd).

İbn Sînâ ruh ve beden düalizmini kabul eder. Fakat ölüm sonrası yaşam (mead) açısından ontolojik olarak düalizmin çift yönü vardır. Ya beden yok olduğunda nefis de yok olur ya da beden yok olmasına rağmen nefis aynı şekilde varlığını devam ettirir. Birinci durumda nefsin bedenden bağımsız ve müstakil bir varlığının olmadığı anlaşılmaktadır. İkinci durum ise nefsin bedenden bağımsız müstakil bir cevher olduğunu gösterir. Peki, İbn Sînâ bu ilişkiye nasıl bakmaktadır? İbn Sînâ'ya göre nefisler bedenden ayrı (mufarık) bir cevher oldukları için (İbn Sina, 1956: 12; İbn Sina, 1987: 30) bedenlerinden ayrıldıktan sonra varlıklarını devam ettirir (İbn Sina, 1987: 131). Her iki durumda da nefsin bedenden bağımsız bir cevher olduğu açıkça görülmektedir. Filozofun ruhun bedenden ayrı olduğunu ispatlamaya çalıştığı en dikkat çekici ve çarpıcı örnek şüphesiz ki “boşluktaki adam” örneğidir. Şöyle ki bu örnekte İbn Sînâ özellikle fiziki yönleri olmak üzere her yönüyle bedenden bağımsız bir nefsin kendi zatını idrak edebileceğini ifade eder (İbn Sina, 1956: 13).

Bu aşamaya kadar nefsin bedenden bağımsız bir cevher olduğunun İbn Sînâ düşüncesinde ki önemini ispatlamaya çalıştık. Çünkü şayet nefis bedenden bağımsız bir cevher ise ondan ayrıldığında da varlığını sürdürür. Bunun da iki anlamı vardır: Birincisi, bedenden ayrılan nefisler dilerlerse başka bedenlere de geçerler (tenasüh). İkincisi, bedenden bağımsız müstakil bir cevher dilerse her hangi bir bedene ihtiyaç duymaksızın varlığını devam ettirebilir. Her hâlükarda biz tenasühü nefis ve beden ilişkisi üzerine temellendirmek

zorunda kalıyoruz. İşte bu bağlamda İbn Sînâ tenasüh hakkındaki görüşlerini ortaya koymaktadır.

### 3. İbn Sînâ'nın Reenkarnasyonu Reddi

İbn Sînâ kendisinden önceki düşünürlerin tenasüh hakkındaki görüşlerini ve çeşitlerin neredeyse tam olarak bilmektedir. İbn Sînâ'nın bu konuyu ele almasının muhtemel sebepleri ise öncelikle reenkarnasyonun genel olarak İslam akaidindeki ahiret inancıyla çelişmesi ve filozofun ruh teorisine uymaması olabilir. Ölüm sonrası ruhun akıbetiyle ilgili tartışmalara ruh göçünü de dahil etmektedir. Filozofa göre ruh göçünü benimseyenler temelde üç gruba ayrılmaktadır. Birinci grup, ölümden sonrası bedenden ayrılan ruhun bitki ya da hayvan gibi yaşayan her hangi bir bedene döneceğini kabul edenler. İkincisi, dönüşün sadece hayvan bedenleri için mümkün olduğunu kabul edenler. Üçüncüsü ise, geri dönüşün sadece insan bedenleri için mümkün olduğuna inanlardır. Bu üçüncü grup ise iki kısma ayrılmaktadır. Bir gruba göre ruh göçü, kötü nefislerin maddeden kurtulup kemale/yetkinliğe ermesi içindir. Diğer grup ise ruh göçünün iyi ve kötü bütün ruhlara mahsus olduğunu ancak kötü nefisler acı ve ızdırıp çeken bedenlere, iyi nefisler ise nimet içinde yaşayan rahat bedenlere gidecektir (İbn Sina, 1987: 94-95).

Yöntem açısından filozofun tenasühü konu edinmesi iki türlüdür. Birincisi, ruhun doğası itibariyle, ikincisi, ölümsüzlük sorununa çözüm üretmektir. Ancak bu ikisi bir birinin tamamlayıcısı niteliğindedir. Biz reenkarnasyonun ölüm sonrası yaşama alternatif gösterilmesinden dolayı ikinci şıkkı önceleyeceğiz.

İbn Sînâ'ya göre de tenasüh ölüm sonrası yaşama alternatif bir çözümdür (İbn Sina, 1956: 223; 1987: 114). Tenasühü savunanlarında hareket noktası da tıpkı diğerleri gibi ruhun bedenden ayrı bir cevher olması ve ölüm sonrası bedeni terk etmesi ve bedeninin ölümüyle birlikte yok olmamasıdır (İbn Sina, 1987: 114). Bu görüşü savunanlara göre bedenlerden ayrılan ruhlar ya sonlu ya da sonsuzdur. İbn Sînâ'ya göre ise şayet bedenden ayrılan ruhlar sonsuz ise, sonsuzluk bilfiil mevcuttur ki bu ise imkansızdır. Eğer bedenler sonsuz, ruhlar sonlu ise bu durumda ruh göçü gerçekleşemez. Çünkü her ruha bir beden düşmesi gerekir ki ruhun sayısal anlamda geçeceği kadar beden yoktur. Her halükarda da ruh göçü imkansız olmaktadır (İbn Sina, 114).

Yine bu görüşü savunanlara göre nefisler bedenlerden önce ise -ki öncedir- yine ruh göçünün olması gerekir. Nefsin bedenden önceliği bile olsa

bu öncelik bir ruh göçünü gerekli kılmaz. Şöyle ki, şayet ruh göçü olsaydı yani nefis bedeninin varlığıyla var olmuş olsaydı bedeninin yapılarından ve maddi suretlerinden bir şey olması gerekirdi ki bu durumda da bağımsız bir cevher olup bedenden ayrıldıktan sonra varlığını devam ettiremezdi. Halbuki cevher birliktir, bölünmesi ve dağılması söz konusu değildir. Bu durumda nefis müstakil bir cevher olamazdı. Şu halde onlara göre nefis bedeninin var olmasıyla ortaya çıkan bir şey olmayıp müstakil bir cevherdir. Bu durumda tenasühü savunanlar cevherin doğasıyla ilgili çelişkiye düşmüş olurlar. Ayrıca bunlar hem nefisleri bedenden önce saymaktadır hem de mizaçla ortaya çıkan şeyin bedene ait olduğunu iddia etmektedirler. Bu ise ne a priorik ne de yaygın bir görüştür. Bu sebeple onların öncülleri tutarsız olduğu gibi yaptıkları kıyas da tutarsızdır. Bu ise doğru sonuç vermez. İbn Sînâ'ya göre ruh bedenden önce değil bedenle birlikte var olmaktadır. Çünkü bedeninin nefsi kabul edebilmesi için önce nefsi kabul edebilecek bir kıvama gelmesi gerekir ki buna feyz/ südür denir (İbn Sina, 115). Yani nefis ve bedeninin varoluşu paralellik arz etmektedir. Zaten böyle olmamış olsaydı bir bedende iki nefis olurdu. İbn Sînâ bu bahis de Eflatun ve Pisagor'un bahsettiği ruh göçünün gerçek bir anlam ifade etmediğini sadece bedenlerden ayrılan nefislerin düştükleri çirkin durumu sembollerle anlatmaya çalıştıklarından bahsetmektedir (İbn Sina, 125).

Aynı şekilde İbn Sînâ *eş-Şifa*'da da nefis-beden ilişkisi ve tenasühü ele alır. Filozofa göre ruh ve beden arasında öncelik ve sonralık yoktur. Her ikisi de aynı anda meydana gelirler. Her bir nefis kendini kabul etme kıvamına gelmiş bedene iner. Ruhlar kişiye özgüdür. Yani şahsiyetin ferdiliği vardır. Ruhlar bedenlere özgü olduğundan ruh göçü olarak ifade ettiğimiz bir nefsin başka bir bedene geçmesi mümkün değildir (İbn Sina, 1956: 223-231). Kaldı ki böyle olmasa bile ruh geri dönüşünde her hangi bir bedene girebileceği gibi bir bedene birden fazla ruhun girme ihtimalide vardır. Fakat biz bunu hiç görmüyoruz.

İbn Sînâ'ya göre nefis ilk bedenden ayrıldıktan sonra neden başka bir maddeye değil de önceki bedene dönsün? Nitekim nefis bir bedenle ilişki kurar ancak değişik yaşlarda farklı besinler yediğinden farklı mizaçlar kazanır. Bu sebeple daha önceki bedene benzer başka bedenler de bulunabilir (İbn Sina, 1956: 116-117). Yani nefis önceki yaşantısındaki bedene benzer bir bedene değil de herhangi bir bedene de geçebilir.

Tenasühü savunanlara göre, reenkarne olmak daha çok yetkinliğe ulaşmamış nefisler içindir. Yani bedeninin tutkularına (duygular, şehvet, öfke



vs.) bağlanmış nefisler yetkinleşememeleri sebebiyle bedenden ayrıldıktan sonra yetkinleşmek için tekrar bir bedene dönerler. İbn Sînâ eleştirmesine rağmen Sabit b. Kurra'nın (ö. 901) görüşünü zikreder. Kurra'ya göre nefisler bir bedenden ayrılıp başka bir bedene geçinceye kadar atıl yani boş kalırlar ki tabiata böyle bir boşluk yoktur. Bu sebeple ruh göçü imkansızdır. İbn Sînâ, Sabit b. Kurra'nın bu eleştirisine katılmamaktadır (İbn Sina, 1956: 117-118).

Tenasühü savunanlara göre ruh göçü tüm canlılar için geçerlidir. Yani nefis insan bedenine girebiliyorsa aşağı basamaktaki bütün bedenlere de (bitki, hayvan) girebilir. Şöyle ki, insan nefsi aklı olmayan hayvanların ahlakına sahip ve insani erdemlerden yoksunsa insan bedeni dışında aynı mizaçta ki bir hayvanın bedenine girebilir. Örneğin öfkeliyse yırtıcı bir hayvanın, şehvetine düşkün ise domuzun bedenine girebilir. Öyle ki filozofa göre müslüman olup da bu görüşü savunanlar vardır. Onlar, “*Yer yüzünde yürüyen hiç bir hayvan ve iki kanadıyla uçan hiç bir kuş yoktur ki, sizin gibi bir ümmet olmasın*” (6/ el-Enam: 38) ayetini delil göstermektedirler. Onlara göre bu ayet diğer canlılar da bilkuvve bizim gibidirler. İbn Sînâ bu görüşü Aristoteles'in *Kitabu'n Nefs*'inden (*De Anima*) örnek getirerek eleştirir. Şöyle ki onların bu yaklaşımı tıpkı Aristoteles'in dediği “*Kim insan nefsinin insan bedeninden başkasına gireceğini söylerse adeta o marangozluk aletinin flüt suretine girmesini mümkün görmüş olur.*” şeklinde ki doğru ve gerekli (hak ve lazım) tespitine uyulmaktadır. Kısaca filozofa göre nefis konusunda başka hayvanlar insana ortak olmazlar (İbn Sina, 1956: 19-120).

### C. ARİSTOTELES VE İBN SİNÂ'NIN GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Bu makalede son zamanlarda rasyonel gerekçelerle varlığı ispatlanmaya çalışılan reenkarnasyonu yine rasyonel argümanlarla reddeden iki düşünürün görüşleri bağlamında incelemeye çalıştık. Aristoteles düşünce tarihinin en rasyonel filozoflarından birisidir. İbn Sînâ'da özgün yanlarıyla birlikte kendisinin Aristoteles ile aynı geleneğe mensup olduğunu söylemektedir. Her ikisi de reenkarnasyon konusunu ruh ile ilgili ele aldığı eserlerinde tartışmışlar ve incelemiştirler. Hareket noktaları bakımından Aristoteles ruhu, daha çok fiziğin konusu olması bakımından yani bedenle ilişkisi açısından ele alırken, İbn Sînâ'nın aynı zaman da dini kaygılarının da olduğunu düşünüyoruz. Çünkü o ölüm sonrası yaşamı daha çok nakli bir problem olarak algılamakta ancak ayrıntıya dair konularda yorum yapmaktadır. Nitekim tenasühü de ölüm

sonrası yaşama alternatif olarak görmektedir. Her iki düşünürde yöntem olarak rasyonel ve ampriktir. Çünkü reenkarnasyonu reddederken ruhun doğası üzerinden akli sorgulamalar yapmakta ve bedenle ilişkisini merkeze alarak reddetmektedir. Her ikisinde de ruhun bağımsız bir cevher olmasıyla birlikte bedenlere özgülüğü reddin temelini oluşturmaktadır. Yani ruh ve beden anahtar ve kilit gibidir. Her anahtar her kilide girip açamayacağı gibi bir ruh da ait olduğu bedenin dışındaki hiçbir bedene giremez. Aristoteles ruh-beden ilişkisine ait tartışmayı madde-form ilişkisi üzerinden yaparak reenkarnasyonu reddeder ancak nihayetinde bir ahiret inancına yaklaşmaz. Aristoteles bazı pasajlarda ölüm sonrası yaşamın (hadesin diyarı) varlığına işaret ederken bazılarında açıkça ölüm sonrası yaşama inanmadığı anlaşılmaktadır. Onun ruh-beden ilişkisini madde-form bağlamında değerlendirdiğini dikkate alınırsa bedenle birlikte ona bağlı olarak varlığını devam ettiren ruhun (form) yok olması gerekir. Bu sebeple bedenden ayrıldıktan sonra ruh da yok olacaktır.

Oysa İbn Sînâ ruhun bizatihi doğasından hareket eder ve nihayetinde sadece ruhların ölümsüzlüğü noktasına varır. Fakat Peraipatetik/Meşşai gelenekten olması hasebiyle İbn Sînâ'da ruh beden ilişkisini madde-form bağlamında değerlendirir. Buna rağmen tenasühü reddettiği gibi ölüm sonrası yaşamı zorunlu görür. Bu da onun dini kaygılarının olduğunun açık göstergesidir. İbn Sînâ'nın tenasühü reddinin birinci nedeni, ruhun doğası ile ilgili iken ikinci ve en temel nedeni, ruhların bedenlere özgülüğü yani şahsiyetin ferdiliğidir. Bununla birlikte reenkarnasyon filozofun mutluluk felsefesine de aykırıdır. Şöyle ki ruhun amacı yani mutlu olması temelde maddi hazlardan kurtulmasına bağlıdır ki bu da maddi hazları temsil eden bedenden kurtulmaya bağlıdır. Bedenden kurtulmuş ruhun tekrar daha alt bir kategori olan bedene dönmesine gerek yoktur.

Sonuçta her iki filozofta aynı amaçlarla olmasa da benzer kaygılarla ve gerekçelerle reenkarnasyonu rasyonel ve amprik olarak açık ve net bir şekilde reddetmektedir.

## Kaynaklar

- Aristoteles (1996). *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal yay.
- Aristoteles (2001a). *Ruh Üzerine (De Anima)*, Çev. Zeki Duman, 2 bsk., İstanbul: Alfa yay.
- Aristoteles (2001b). *Fizik*, Çev. Saffet Babür, ‘ bsk., İstanbul: YKY, yay.
- Arslan, Ahmet (2010). *İlkçağ Felsefe Tarihi*, C. 3-5, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi yay.
- Aydın, Mehmet (2000). “Farabi’nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar”, *İslam Felsefesi Yazıları*, ed. Mustafa Armağan, İstanbul: Ufuk yay.
- Aydın, Yaşar (2011). *Farabi’de Tanrı-İnsan ilişkisi*, İstanbul: İz yay.
- Baloğlu, Bülent (2001). *İslama Göre Tekrar Doğuş (Reenkarnasyon)*, Ankara: Kitabiyat yay.
- Bremmer, Jan N. (2005). “Hades”, *Encyclopedia of Religion*, VI., 2’nd ed., Ed. in Chf.: Lindsay Jones, Macmillan: Thomson&Gale.
- Buğlen, Mehmet (2011). “İslâm Dini Açısından Tenâsüh ve Reenkarnasyon”, *MÜİFD*, 40 (2011/1).
- Çetin, Mustafa (1995). “Kuran Işığında Reenkarnasyon (Tenasüh)”, *Diyanet İlmî Dergi*, C. 31, S.4.
- Çetinkaya, Bayram Ali (2003). *İhvan-ı Safa’nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, Ankara: Elis yay.
- Eflatun (1997a). *Phaidon*, çev. Suud Kemal Yetkin, Hamdi R. Atademir. İstanbul: MEB yay.
- Eflatun (1997b). *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, İstanbul: MEB.
- Eflatun (1997c). *Timaios*, , Çev. Erol Güney-Lütfi Ay, İstanbul: MEB yay.
- Eflatun (2004). *Socrates’in Savunması*, Çev. Cüneyt Çetinkaya, İstanbul: Bordo-Siyah yay.
- el-Cabiri, M. Abid (2003). *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Çev: Said Aykut, İstanbul: Kitabevi.
- el-Farabi, Ebu Nasr (2004). *Medinetü’l Fazıla*, Çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi yay.
- el-Farabi, Ebu Nasr (trs). *es-Siyasetü’ Medeniyye*, Takdim: Ali Ebu Muhlim, Darü’l mektebeti’l hilal.
- el-Farabi, Ebu Nasr (trs). *Talikat*, Farabi, Çev. H. Ziya Ülken-Kıvımettin Bursalav, Kanaat yay.,
- Erdem, Hüsametdin (2000). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*,4. bsk., Konya: Hü-Er yay.
- İbn Manzur (1956). *Lisanü’l Arab*, Beyrut, c. III.
- İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah (1956). *Kitabü’s şifa en-Nefs*, Jan Bakos, Prag-Çekoslavakya: Matbaa Mecmu’ul İlmi,

- İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah (1974). “Siretü eş-Şeyhu’r Reis”, ed., William E. Gohlman, *The Life of İbn Sînâ*, State University of New York Press, Albany.
- İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah (1986). “fi’l hudud”, *Tis’u Rasail fi’l hikmeti ve’t tabiiyyat*, Tah. ve tak.: Hüseyin Asi, Darü’l Kabis.
- İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah (1987). *Adhaviyye fil mead*, tah. Hasan Asi, Beyrut: El Müessetü’l camiiyye.
- Kaya, Mahmut (trs). *İslam kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin yay.
- Kırca, Celal (1986). “İslam Dinine Göre Reenkarnasyon”, *EÜİFD*, S. 3.
- Kuşpınar, Bilal (2001). *İbn Sînâ’da Bilgi Teorisi*, Ankara: MEB yay.
- Long, J. Bruce (2005). “reincarnation”, *Encyclopedia of Religion*, 2’nd ed., Ed. in Chf.: Lindsay Jones, Macmillan: Thomson&Gale.
- Morrison, John (2006). “Orphism”, *Encyclopedia of Philosophy*, VII., 2nd ed., ed. in Chf. Donald M. Borchert, MacMillan: Thomson&Gale:
- Özalp, Hasan (2012). “Nefs-Mead ilişkisi Bağlamında Farabi ve İbn Sînâ’nın Görüşlerinin Karşılaştırılması”, *CÜİFD*, XV1/1. Sivas.
- Platon (1998). *Yasalar-I*, Candan Şentuna- Saffet Babür, Kabcacı yay.
- Platon (2002). *Devlet*, çev. Neval Akbıyık- Serdar Taşçı, İstanbul: Metropol yay.
- Plotinus (trs). *Enneads*, Charles T. Branford, Boston-Massachusetts,
- Preus, Anthony (2007). *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Lanham Maryland: The Scarecrow Press Inc.
- Smart, Ninian (2006). “reincarnation”, *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, 2nd ed., Ed. in Chf.: Donald M. Borchert, Macmillan: Thomson&Gale.
- Tehanevi (1996). *Keşşaf Istılahati’l Fünun ve’l Ulum*, C.2, Lübnan: Mektebeti Lübnan.
- Weber, Alfred (1998). *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, 5. Bsk., İstanbul: Sosyal yay.
- Yasin, Cafer Ali (1985). *Farabi fi Hududi’l Eşya ve Rusumihi*, Beyrut: Alemü’l Kütüb.
- Zeller, Eduard (2001). *Grek Felsefesi Tarihi*, İstanbul: İz yay.

## **DİN - TURİZM İLİŞKİSİ ÇERÇEVESİNDE YAHUDİLİKTE, HİRİSTİYANLIKTA VE İSLAMİYETTE HAC UYGULAMASINA GENEL BAKIŞ**

**Mehmet Alparslan KÜÇÜK\***

### **Öz**

Turizm sektörü, gerek dinî yaşam biçimi gerekse dinî kurumlar ile etkileşim ve iletişim halindedir. Bu etkileşim ve iletişim, dünyanın her yerinde görülebilmektedir. Turizm ile din arasındaki bu iletişim/etkileşim neticesinde inanç turizmi anlayışı ortaya çıkmıştır. İnanç Turizmi ile Hac arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Ancak Hac anlayışı ile inanç turizmi arasında ortak özellikler ile birlikte bazı farklılıklar da mevcuttur. Bu makalemizde bu benzerlikler ve farklılıklar ile birlikte Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'teki hac anlayışı/uygulaması ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Turizm, Din, İnanç Turizmi ve Hac.

### **Abstract**

## **A General Overview on the Pilgrimage Application in Judaism, Christianity and Islam in the Context of Relationship Between Religion and Tourism**

Tourism sector interact with both religious life and the institutions of religion. This communication can be seen all over the world. There are three broad approaches to understanding this relationship. As a result of this interaction, the understanding of religious tourism has emerged. There is a close relationship between tourism and the pilgrimage. However, there are differences and similarities between pilgrimage and religious tourism. In this article, similarities and differences in the understanding pilgrimage of Judaism, Christianity and İslam are discussed.

**Keywords:** Tourism, Religion, Religious Tourism and Pilgrimage.

---

\* *Yrd. Doç.Dr., Gazi Üniversitesi Turizm Fakültesi, Seyahat İşletmeciliği ve Turizm Rehberliği Öğretim Üyesi, makucuk@gazi.edu.tr*

## GİRİŞ

İlk insan ile başlayıp günümüze kadar devam eden bir “*kurum*” olan din ve “dinî inanışlar”; insanlık tarihinin her döneminde ve insanın olduğu her yerde varolmuştur/ varolmaktadır. Bütün bunlar; “*din*”in insanlık için hâlâ önemini koruduğunu, bir ihtiyaç olduğunu ve toplumu ayakta tutan temel esasların başında geldiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda da din her türlü sektör ve alan ile ilgili olarak bir etkileşim/ iletişim içerisinde olmuştur. Bu etkileşim/iletişim alanlarından bir tanesi de turizmdir.

Din, Turizm ile sıkı bir etkileşim/iletişim içerisinde. Çünkü turistler, gittikleri ülkelerde dinî yapıları da ziyaret etmektedir. Din ve turizm arasındaki ilişki, sadece mekânsal anlamda değil, kültürel ve tarihî gibi birçok alanda da söz konusu olmaktadır. Din ile turizm arasındaki çok yönlü iletişim/ etkileşim çerçevesinde “İnanç Turizmi” adı altında bir turizm biçimi ortaya çıkmıştır. “*Din - Turizm İlişkisi Çerçevesinde Yahudilikte, Hıristiyanlıkta ve İslamiyet’te Hac Uygulamasına Genel Bakış*” adlı makalemizde Din, Turizm kavramları ele alınmış, Din Turizm ilişkisi ile birlikte inanç turizmi ve hac kavramları analiz edilmiş ve bu kavramlar ışığında Yahudilik’teki, Hıristiyanlık’taki ve İslamiyet’teki hac uygulamaları irdelenmiştir.

### A-Din ve Turizm Kavramlarına Genel Bakış

Din ile turizm arasındaki ilişkiyi ortaya koyabilmek için hem din hem de turizm terimlerine açıklık kazandırmak gerekli olmaktadır. Aşağıda da bu terimlere kısaca temas edilmektedir.

#### a. Din

İnsanlık tarihi ile başlayan ve ona paralel gelişme gösteren “Din”, farklı kelimelerle ve çeşitli şekillerde ifade edilmiştir. Bu çeşitlilikte; farklı milletlere mensup olan bilim adamlarının, kendi kültür, anlayış ve yaşam biçimlerini de göz önünde bulundurarak dine yaklaşımlarının rolü bulunmaktadır. Çok çeşitli yönleri olmasının da etkisi ile “Din” tanımlarında bir bütünlük sağlanamamış ve çok sayıda din tarifi yapılmıştır. İsimlendirilme biçimi farklı olsa da yeryüzünde hemen hemen her millette/toplumda ve kültürde “din” kavramı kelime olarak; yol, saygı, yöntem, mükafat, ceza, örf, adet, ayin, ibadet ve hüküm anlamlarını ihtiva etmektedir. Terim anlamında ise Din; “İnanış ve

davranış şekilleri ile insanlararası ilişkileri düzenleyen ve insanların iyi işler yapmasını, barış ve huzur içinde birarada yaşamasını sağlayan genel kurallar bütünü” olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımlamanın içerisinde Tanrı kavramı, inanç, ibadet, ahlâk, kutsal kitap, vahiy-ilham, peygamber-kurucu, cemaat ve iyi niyet gibi unsurlar da yer almaktadır<sup>1</sup>.

Bir “şey”in/bir “inaniş”ın din sayılabilmesi veya din olması; Tanrı veya Yüce Varlık İnancının, ilahî ve profan (dünyevî) anlayışının, iman esaslarının, ibadet ve dinî uygulamaların, ilâhî kaynağa dayandırılan vahiy/ilhamın ve kutsal kitaplar veya metinlerin mevcudiyeti ile mümkündür. Ayrıca ahlâkî kurallar, Peygamber veya ilâhî mesajlar kapsamında “Din Kurucusu”, Dünya ve Öbür Dünya/Ahiret anlayışı, ortak amaçlarda bir araya gelmiş Cemaat/Grup-Topluluk, taklit olmayan, dinî, dünyevî ve siyasî gayeler ile ortaya çıkmama, saf, temiz ve iyi niyetli olma, toplumsal bir gayenin tahakkukunu esas alma gibi bazı temel ilkeler de dini oluşturan diğer önemli unsurlar arasındadır. (Küçük v.d. 2010: 21-28)

## **b. Turizm**

Latince, dönmek, dolaşmak, geri dönmek anlamına gelen “tornus” kelimesinden türemiş olan Turizm kelimesi; İngilizce “touring”, “tour” kelimeleri ile Fransızca “tourisme”den gelmektedir. Turizm, kelime olarak, dinlenmek, eğlenmek, görmek ve tanımak gibi çeşitli amaçlar ile yapılan gezi anlamına geldiği gibi bir ülkeye veya bir bölgeye turist çekmek için alınan ekonomik, kültürel ve teknik önlemler ile yapılan çalışmaların tümü anlamını da ihtiva etmektedir. Terim olarak Turizm; devamlı veya sürekli olarak yaşanan yerler dışına, yirmi dört saatten az olmamak veya en az bir gece konaklamak şartı ile zevk, eğlence, dinlenme, iş, merak, din, spor ve akraba ziyareti, kongre ve seminerlere katılma gibi çeşitli ihtiyaçların giderilmesi amacıyla bireysel veya toplu olarak yapılan seyahatlerin tamamını ifade etmektedir.(Sezgin, 1995: 3-4; Türkçe Sözlük, 1998: 2253-2254; Aksoy, 1998: 1-2)

Turizm, günümüzde, hem ekonomik hem sosyo-kültürel hem de çevresel etkilere sahip olması itibari ile ülkeler için vazgeçilmez bir sektör olarak görülmektedir. Bu bağlamda Türkiye, turizmde iki aşama ve amaç esas almaktadır. Bunlardan birincisi Türkiye’den dönen yabancıların gezip gördükleri yerlerdeki izlenimlerini kendi ülkelerinde anlatmaları; diğeri de Türkiye’de yapılan tanıtım faaliyetleridir.(Can, 2005: 32, 34)

<sup>1</sup> . Bu konuda geniş bilgi için bkz. Küçük, 2000: 3-15.

Turizm, ülkenin döviz girdisi almasına ve ekonomisini canlandırmasına, işsizliğin azalmasına ve vatandaşlarının gelir seviyesinin artmasına katkı sunan bir sektör olarak dikkat çekmektedir. Turizm; ekonomi ile birlikte farklı kültürlerin, anlayışların, görüşlerin de yakınlaşmasına dolayısı ile kültürler arası iletişimin artmasına katkı sağlayan bir alan olarak da değerlendirilmektedir.

### **B- Din - Turizm İlişkisi Çerçevesinde Hac Uygulamasına Genel Bakış**

Din, insan ile var olmuş, onunla varlığını devam ettirmiş ve devam ettirmektedir. Bu özelliği nedeniyle din; geçmişten günümüze kadar tarihin her döneminde fert ve toplum için temel unsur haline gelmiştir. Bu nedenle tarihin hiçbir döneminde “dinsiz bir toplum görülmemiştir. Toplumun olduğu yerde mutlaka bir “inanış şekli” veya “din” mevcut olmuştur. Çünkü “Din”, hem tarihin her döneminde hem de hayatın her köşesinde kendisini gösteren bir olgu özelliğini korumuştur.

İnsan, yapısı itibariyle dine ihtiyaç duymaktadır. Çünkü ruh ve bedenden ibaret olan insan için maddî ihtiyaçlarını karşılamak yaşamın bir gereği olduğu gibi manevî varlığını tatmin etmek de huzurlu bir hayatı devam ettirmenin gereği sayılmıştır. Ümitsizlikten uzak ve ümit ile dolu olan hayatın geleneğine, nefretsiz bir geleceğe, hoşnutluğa ve sükûnete götüren, kuşkuları ve hurafeleri gideren etkili manevî olgu yine “din” olmaktadır. Din; fertleri mukaddes duygu ve alışkanlıklarda birleştirmekle birlikte toplumları yükselten ve geliştiren bir kurum niteliğindedir. O, insanlara yön vermeye, insanları iyi ve faydalı şeyleri yapmaya yönelten bir “hayat tarzı/yaşayış biçimi” olarak da kabul edilmektedir. Tarihte ekonomik/ maddî bakımdan güçsüz toplumların yaşayabildiği halde dinî duyguları zayıflamış ve manen çökmüş toplumların varlıklarını devam ettiremediği de dinin bu fonksiyonunu ortaya koymaktadır.

Din’e lüzum olmadığını ileri süren ve dini, ilmî gelişmelere engel gören, ilim ve fennin din yerine kaim olmasını isteyenler; dinin tabii ve sosyal yetersizliklerin bir yansıması olduğunu savunanlar, beşeriyetin dinsizleşmek suretiyle ilerleyeceğini iddia edenler; kaldırmak istedikleri din yerine başka şeyleri koymaya çalışmışlardır. Toplumları dinsizleştirmek için okullar açıp baskı ile dini ortadan kaldırmak, dinsizliği hâkim kılmak isteyen rejimlerde bile insanlardaki inanma, tapınma duygusunun söndürüleme-



mesi; baskıdan kaçıp ormanlarda, kuytu yerlerde ibadet eden ve âyin yapan insanlara rastlanması da inanmanın fitri/doğuştan gelen ihtiyaç olduğunun delilidir. Sonuç olarak bütün bu gelişmeler ve örnekler, dinsiz bir toplumun olamadığını/yaşayamadığını, dinin insan ve toplum için bir gereklilik/bir ihtiyaç olduğunu göstermektedir.(Alston, 1970: 163-176; Tümer, 1986: 214-267; Chevalier, 1986: 79-125; Küçük, v.d, 2010: 46-48)

Yalnızlık, çaresizlik, korku, keder, hastalık, musibet ve felâket karşısında da insanların yegâne teselli kaynağı din ve dinden kaynaklanan inanışlar olmaktadır. Bunun en tipik örneğini “ölüm” oluşturmaktadır. Çünkü dindeki ahiret inanışı; insana sadece ceza ve mükâfat olarak değil, aynı zamanda insanın içindeki “ebed/sonsuz” duygusuna cevap vermek bakımından da önem taşımaktadır. İslâm’da olduğu gibi bazı dinlerde de insan, ölümlle yok olmamakta, başka bir dünyada hayatına devam etmektedir. Öbür dünya/ahiret inancı, insanı ölümünden sonraki hayata alıştırmaktadır. Suçlardan arınıp ebedî bir kurtuluşa ulaşma ve cennete kavuşma, Allah’ın rızasını elde etme ideali; insanda ümit ve arzu doğurmakta, dünyanın ıstırap ve sıkıntılara karşı durmaya/dayanmaya katkı sağlamaktadır. Tanrı rızasını kazanma ve “günahlardan arınma” arzusu; insanları inandığı dince “kutsal /hac yeri” kabul edilen yerlere yöneltmiştir/yöneltmektedir. Bunun yanında insan; kendi çevresindeki varlıklardan daha üstün bir “öz”ün ve “manevî varlık”ın, “Yüce Varlık”ın mevcudiyetinin farkına da varmaktadır. Bu farkına varış ile insan, her şeyi var eden bir yaratıcının bulunduğunu kabul edip O’na bağlanmaktadır. İnsanın yüce bir kudrete gönülden bağlı olması da onu kuvvetlendirmekte ve insanı Allah’a sığınmaya, duaya ve “kutsal mekanlara” yönlendirmektedir. Bu inanış ve yöneliş, turizm sektörü içerisinde “*İnanç Turizmi*” kapsamında değerlendirilebilmektedir. (Küçük, 2010: 767-768)

Bu bağlamda din ile turizm arasında bir ilişkiden ve etkileşimden bahsedilebilmektedir. İnanç turizmi çerçevesinde duyguların tatmin olması ve çeşitli isteklerin gerçekleşmesi gibi çeşitli duygu ve düşünceler içerisinde kutsal kabul edilen yerlere yapılan ziyaretler geçmişte de mevcut olmuştur, bugün de mevcuttur, yarın da mevcut olacaktır. Bu noktada turistlerin dine düşkünlüğü de geçmişten günümüze varolmuştur/varolmaktadır. Çünkü turistler ile hacılar farkında olmadan aynı yerlerde bulunabilmekte ve ziyaret yerlerine anlam atfedilmesinde, bu yerlerin kutsal karakteristiğinin sürdürülmesinde önemli rol oynayabilmektedir. Bununla birlikte, bir yerin kutsal sayılmasına neden olan dinî anlamlar, aynı zamanda bu yerleri turistler için de ziyaret edi-

lecek anlamlı bir yer haline getirmektedir. Ancak turistler ve hacılar genellikle bu kutsal yerleri farklı şekillerde değerlendirme ve anlama özelliğine sahiptir. Çünkü ziyaret edilen mekânlar; bir dinî geleneğin tarihi, sosyal ve kültürel yapısına göre kutsallık veya değer kazanır. Örneğin Mekke'nin kutsal doğasını anlamak için, İslam'ın tarihi ve sosyo kültürel yapısını bilmek gerekmektedir. (Bremer, 2005: 9260-9264)

Dünyada çok sayıda turiste ev sahipliği yapan çok çeşitli dinî mekânlar/yerler bulunmaktadır. Bu yerler; antikten çağdaşa, doğal peyzaj özelliklerinden mimarî yapılarına ve kırsaldan dünyanın en yoğun yerleşim merkezine kadar geniş bir dağılım gösterir. Ancak turizm sektöründe turistlerin rağbet ettiği yerlerin en önemli dinî mekanların başında, birden fazla dinî geleneğin yaşandığı yerler gelmektedir. Örnek olarak, Kudüs'ün hem Yahudilik, hem Hıristiyanlık hem de İslam'da kutsal bir mekân olarak kabul edilmesi ve ziyaret edilmesi, buraya turizm açısından da ayrı bir önem kazandırmaktadır. Ayrıca Kudüs, içerisinde Mescid-i Aksâ'yı barındırmış ve birçok peygambere de ev sahipliği yapmıştır. İslam'a göre ziyaret edilmesi gereken üç mescitten<sup>2</sup> bi-

2 Bu üç mescid; Mescid-i Haram, Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ'dır. Mescid-i Harâm; İnsanlar için inşâ edilen ilk ibadet yeri "Kâ'be'dir (Bkz. Âl-i İmrân Suresi, 96). Kâbe için Kuran'da "el-Beyt" (Bkz. Bakara Suresi, 125, 127, 158; Al-i İmrân Suresi, 96, 97), "Beytü'l-Harâm" (Bkz. Mâide Suresi, 97), "Beytü'l-Atîk" (Bkz. Hacc Suresi, 29, 33) gibi ifadeler kullanılmıştır.(Mescid-i Haram hakkında geniş bilgi için bkz. Bozkurt, 2004, "*Mescid-i Haram*", ss. 273-276) Mescid-i Nebevî; Hz. Muhammed'in (s.a.s) hicret olayından bizzat ashabıyla birlikte yaptığı ve kendisinin mezarının bulunduğu mescittir. Mescid-i Rasûl, Mescid-i Şerif, Mescid-i Saâdet gibi isimlerle de zikredilen Mescid-i Nebevî, Hz. Muhammed'in devesinin iki yetim kardeşe ait boş bir arsaya çökmesi neticesinde Hz. Peygamber'in bu arsa sahipleri olan Neccaroğullarından Sehl ve Süheyl kardeşlerden on dinar karşılığında satın alması ile yaptırılmıştır. Mescidin doğu tarafında duvara bitişik olarak odalar inşâ edilmiştir. Ayrıca mescide bitişik olarak, gündüzleri bir eğitim-öğretim yeri, geceleri ise evsiz kimseler ve misafirlerin barınması için "Suffe" denilen üzeri kapalı bir bölüm de eklenmiştir. Bununla birlikte İslâm devletine ait bütün faâliyetlerin yürütüldüğü bir merkez niteliğini taşıyan mescidin, diğer iki mescit gibi faziletli olduğu belirtilmiştir. (Mescid-i Nebevi hakkında geniş bilgi için bkz. Bozkurt, 2004, "*Mescid-i Nebevî*": 281-290) Mescid-i Aksâ ise Kudüs'te eski Süleyman mâbedinin bulunduğu yerde inşâ edilen câmiye verilen isimdir. Kuran'da bahsi geçen ve Müslümanların ilk kiblesi olan Mescid-i Aksa (İsrâ Suresi, 1), "Beytü'l-Makdis", "Beyt-i Mukaddes" gibi isimler ile de anılmaktadır. En uzak mescid anlamına gelen Mescid-i Aksâ, Mekke'deki Mescid-i Haram'a yaya yürüyüşü ile bir aylık mesafede bulunmasından dolayı bu isim ile zikredilmektedir. Bu mescid, Yeryüzünde Mescid-i Haram'dan sonra yapılan en eski mescidlerden olup Hz. Dâvud zamanında yapılmaya baş-

risi olan Mescid-i Aksâ ile birlikte Kubbetü's Sahra<sup>3</sup> Kudüs'te bulunmaktadır. (Güç, 1999: 132; Erbaş, 2002: 120-121) Bunun yanında Yahudilerin ibadet yeri olan Ağlama Duvarı veya Haremü'ş-Şerif'in Batı Duvarı ve Hıristiyanlar için Hz. İsa'nın doğduğu (İsa'nın Doğumu Mağarası), Çarmıha gerildiği (Golgota), gömüldüğü (Kutsal Kabir Kilisesi<sup>4</sup>) yerler de buradadır. Turizm açısından da bir şehirdeki çeşitlilik ne kadar çok ise turistler için de o kadar çok önem arz etmektedir.

Turistler sadece büyük veya tanınmış dinlerin değil ilkel kabilelerin dinlerini uyguladıkları yerlerde bulunan mimarî kalıntıları da ziyaret etme eğilimindedir. Endonezya'daki "Borobudur Budist Tapınağı", Amerika Kıtası'ndaki tarih öncesi anıtsal piramitler, Meksika'nın merkezinde yer alan Teotihuacan'daki bazı kutsal yapılar ve Peru'daki Machu Picchu<sup>5</sup> turistik bir merkez olarak kabul edilmektedir.

Turistler, bu dinî mekânlarda sadece dinî uygulama yerlerini izlemekle kalmamakta aynı zamanda yapılan ibadete de şahitlik etmekte ve dinî törenlere katılma eğiliminde bulunmaktadırlar. Hatta ibadetin içerisindeki bir ritüel veya bazı etkinlikler, ziyaretin yapıldığı ana denk gelmiş ise bir kiliseye, tapınağa, camiye ya da mabede yapılan ziyaret turistler için daha anlamlı, tatmin edici ve çekici gelmektedir. Çünkü özel kutlamaların ve dinî festivalerin, ziyaretçiler arasında daha fazla heyecan ve coşkuya sebep olduğu bilinen bir gerçektir. Ancak turizmin, dinî/hac köklerine sahip olduğu düşüncesi doğrultusunda hac ibadeti ile inanç turizmi birbirine karıştırılmaktadır. Çünkü hacılar da turistler gibi veya turistler de hacılar gibi ziyaret ettikleri yerlerin fotoğraflarını çekmekte, hatıra eşyaları ve hediyeler satın almakta ve turistlerin kullandığı aynı taşıma araçları ve konaklama türlerinden faydalanmakta ve

---

lanmış ve Hz. Süleyman döneminde tamamlanmıştır.(El-Khatip, 2004: 109-144; Bozkurt, 2004, "Mescid-i Aksa": 268-271)

- 3 Kubbetüs Sahra/Sahre; Kudüs'te Emeviler devrinde kaya üzerine inşa edilmiş olan ve Müslümanlar ile Yahudiler tarafından kutsal kabul edilen ortası kubbeli sekizgen binaya verilen isimdir. Bu yapının yakınında da Mescid-i Aksa ile Ömer Camii bulunmaktadır. (Geniş bilgi için bkz. Bozkurt, 2002, "Kubbetü's Sahre", 304-308)
- 4 Bu kilise, Hz. İsa'nın kabrine gömüldüğü ve yeniden dirileceği yer olmasına inanılması nedeniyle Hıristiyanlar için önemli hac noktalarından biri olarak görülmektedir. ("Kutsal Kabir Kilisesi", (12.10.2012), [http://tr.wikipedia.org/wiki/Kutsal\\_Kabir\\_Kilisesi](http://tr.wikipedia.org/wiki/Kutsal_Kabir_Kilisesi))
- 5 2007 yılında dünyanın yeni "Yedi Harikası"ndan biri olarak kabul edilmiş bir İnka antik şehridir.

birbirleriyle benzer turistik aktiviteler ile meşgul olmaktadır. Bu nedenle turistlerin tecrübe ettiği deneyim ile hacı olan kişinin tecrübe ettiği deneyim birbirine karıştırılmaktadır. Ancak aralarında bazı nüanslar bulunmaktadır.

Hac ile inanç turizmi arasındaki nüans ne olursa olsun “hac yerleri” olarak kabul edilen mekânlar, turizm sektörünün vazgeçilmez turist bölgeleridir. Mezopotamya’da Nippur; Asur’da Ninova; M.Ö. XVIII. yüzyılda Harran’daki Sin ve Suriye’deki sit alanı olan Qatna’daki Belit Ekalli tapınakları; Eski Yunanlılar’daki Delos, Delphes, Eleusis, Efes, Epidaure, Olympus gibi yerleri bu tür bölgeler için örnek olmaktadır. Sümerler, Mısırlılar ve Hititler gibi birçok uygarlıklarda da kutsal kabul edilen mekânlar bulunmuştur ve günümüzde ortaya çıkarılan kazılar bunun en iyi örneklerini oluşturmaktadır. (Erbaş, 2002: 98-103) Nihayetinde dünyanın ilk tapınağı olarak kayda geçen Şanlıurfa’daki Göbeklitepe kazıları en güzel örneklerden bir tanesidir. (Geniş bilgi için bkz. Schmidt, 2010: 239-254)

Turistler, hac mekanlarını ziyaret ederek kendi tanıdık çevrelerinin dışına çıkmakta ve kültürel bir farklılık ile karşı karşıya kalmaktadırlar. Bu bağlamda turizmi; kültürel uygulamalar dizisi olarak tanımlayanlar da mevcuttur. (Bremer, 2005: 9262-9263) Bu düşünceye sahip olanlara göre turistik faaliyetler; alışılmadık yerleri ve özgün tecrübeleri tüketim nesnelere haline dönüştürmekte ve bunları modernleştirme eğilimini taşımaktadır. Çünkü onlar için turistik söylemdeki tecrübe, turizm ile dini aynı eksende görmektedir.

Turizm sektöründe turistler, din başta olmak üzere kültürün aşırı tüketicileri olarak kabul edilmektedir. Çünkü dindar insanların çoğu, kendi dinlerini turistik tüketime yönelik nesnelere dönüştürme amacı ile turistik faaliyetleri benimsemektedir. Bunu sadece finansal kazanım için değil aynı zamanda başkalarını kendi dinine çevirmeye çalışmak için de yaptıkları söylenmektedir. Bu çerçevede dindar gruplar, kendilerini ve dinlerini mümkün olduğunca en iyi şekilde anlatma veya gösterme amacı ile turistlerin dikkatinden faydalanmaktadır<sup>6</sup>. Hatta Avrupa’da ziyaretçilerden giriş ücreti alınması ve turistlere hatıra eşyaları satılması çok sayıda kilisenin tamamlanması ve yenilenmesi amacıyla yöneliktir. (Bremer, 2005: 9263-9264)

Bu bilgiler ışığında turizm ile dinin iç içe olduğu, hem turist hem de hacıların dinî mekânlarda iç içe, bir arada buldukları ve bazı tecrübeleri

6 Bu düşünce, dinî literatürde “misyonerlik faaliyetleri” olarak tanımlanmaktadır. Böyle bir anlayış, misyonerlik faaliyetlerinin turizm sektöründe de etkin olarak kullanılabilmesini göstermektedir.

birlikte yaşadıkları görülmektedir. Hacılar ile turistler arasındaki karşılıklı iletişim/etkileşim neticesinde ortaya çıkan bu tecrübeler; turizmde, kutsal kabul edilen yerleri ziyaret etme ile birlikte bu alanlardaki dinî törenlere katılma veya izleme, daha özelde ise “hac etme” şeklindeki dinî vazifeleri yerine getirme amacı ile yapılan ziyaretlerin veya faaliyetlerin turizm anlayışı içerisinde değerlendirilmesi olarak da tanımlanabilen “inanç turizmi” anlayışını ortaya çıkarmıştır.(Küçük, 2009: 7)

Din ve turizm ilişkisi çerçevesinde ortaya çıkan yeni bir turizm biçimi olarak toplumda yer edinen “inanç turizmi” kavramının ortaya çıkması ile bazı tartışmalar da beraberinde gelmiştir. Bu tartışmalardan birisi de “Hac” uygulamasının inanç turizmi içerisinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceğidir. Bu konu, turizm camiasının gündemini her zaman meşgul etmiş ve etmektedir. Hac uygulamasının inanç turizmi olduğunu savunanlar olduğu gibi bu yaklaşıma karşı çıkanlar da mevcuttur. Örneğin Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez, inanç turizminin Türk-İslâm medeniyetine ait bir kavram olmadığını ve haccın bir inanç turizmine dönüşmesinin gelecekteki en büyük tehlikelerden birisi olacağını, Hac organizasyonunun biri seyahat ve konaklama, diğeri ibadet ve irşat olmak üzere iki ayağı olduğunu ve hacca giden insanların daha çok dinî, manevî, ruhanî kısmı üzerinde durulması gerektiğine dikkat çekerek” “Hac” olayının daha çok dinî boyutunun gündeme getirilmesini ve onun inanç turizmi olarak değerlendirilmesini tasvip etmeyerek haccın inanç turizmi olmadığını dile getirmiştir<sup>7</sup>.

Hac uygulamasını inanç turizmi olarak kabul edenler ise turizm kavramından ve genel anlamı ile Hac tanımından<sup>8</sup> destek almaktadır. Çünkü bu düşünceyi savunanlar, makalemizin giriş kısmında da ifade edilen turizm tanımına göre Hac uygulamasının inanç turizmi olduğu noktasında ısrarcıdırlar. Ancak Hac uygulaması, özellikle İslamiyet için bir ibadettir, inanç sistemi içerisinde yer almakta ve dünyevî özellik taşımayan kutsal bir yolculuk olarak

7 Bu bilgiler için bkz. “Diyanet İşleri Başkanı Görmez: İnanç turizmi mi, Allah korusun!” <http://www.turizmuncel.com/haber/diyanet-isleri-baskani-gorme-inanc-turizmi-mi-allah-korusun-h13349.html>/17.12.2012”; “Diyanet İşleri Başkanı: İnanç turizmi bizim medeniyetimize ait bir kavram değil”, <http://www.turizmdebusabah.com/haberler/diyanet-isleri-baskani-inanc-turizmi-bizim-medeniyetimize-ait-bir-kavram-degil-63076.html>/16.12.2012”.

8 İbrance “hag” kelimesinden gelen Hac; kelime olarak kastetmek, yönelmek, ziyaret etmek, gönülden istemek, dönmek ve dolanmak anlamına gelmektedir. Genel anlamda Hac, dinî mecburiyet veya mucize elde etmek gayesi ile kutsal bir yere doğru gerçekleştirilen yolculuktur. (Harman, 1996: 382; Bayyigit, 1998, s. 27; Sarıkçıoğlu, 2002, 74-75; Yiğit-Keleş, 2009, s. 121)

değerlendirilmektedir. Ayrıca ziyaret edilmesi bütün dinlerce teşvik edilen kutsal mekânların ziyareti; özel kurallara ve ritüellere dayanmakta, belli mekânlarda ve zamanlarda ayinler ve ibadetler ile icra edilmektedir.(Adam, 1989: 12; Küçük, v.d., 2010: 590-591) Bu bağlamda Hac anlayışının/uygulamasının temel odak noktasını, “kutsal mekân” ve “kutsal zaman” düşüncesi oluşturmaktadır.(Bkz. Sarıkçıoğlu, 2002, 64-82) Hem zaman hem de mekân anlayışı bakımından vahyî, zengin olma gibi bazı şartlara bağlı olarak farz kılınan hac uygulamasında İslâmîyet diğer dinlerden farklılık göstermektedir. Çünkü İslâm literatüründe hac, Allah’a ibadet amacıyla belirli zamanda (Kurban Bayramı Arifesi) ihrama girmek suretiyle Arafat<sup>9</sup> denilen kutsal mekânda vakfe yapmak, sonra Mekke’de bulunan Kabe’yi usulüne uygun olarak ziyaret ederek tavaf etmektir.(Harman, 1996: 382; Bayyığıt, 1998: 27; Sarıkçıoğlu, 2002, 74-75; Yiğit-Keleş, 2009: 121)

İslamiyet’in dışındaki dinlerde, hacı olabilmek için Arife günü Arafat’ta bulunma ve ertesi gün de Kabe’yi tavaf etme gibi, belli bir mekân ve zaman kaydı ciddi anlamda kendisini hissettirmemektedir. Bu nedenle İslamiyet dışındaki dinlerin hac uygulaması, genel anlamda inanç turizmi çerçevesinde değerlendirilebilmektedir. Ancak hemen hemen bütün dinlerde, o dinlerin kutsal metinlerinde/kitaplarında dinî mekânların, kutsal yerlerin ziyaret edilmesi anlayışı mevcuttur. Bu anlayış itibariyle, geçmişte olduğu gibi günümüzde de yaşayan dinlerce kutsal kabul edilip ziyaret edilen yerler bulunmaktadır. Kutsal kabul edilen bu mekânlar, toplumlarda dinî hayatın merkezi olma, insan hayatına yön verme ve anlam kazandırma noktasında önem arzeden yerlerdir. Bu kutsal yerler, ilahî âlemin hâkim olduğu, insanın Tanrı ile bulunduğu, O’nun huzurunda olduğu hissi uyandıran yerler olarak kutsiyet taşımaktadır. Ayrıca Yüce Varlık veya ilahî varlıklar, din kurucuları, aziz veya azizeler ile ilişkilendirilen bu mekânlar, bünyesinde barındırdığı manevî hava nedeniyle birçok mucizenin gerçekleştiği, doğüstü güçlerin aktif olduğu yerler şeklinde de düşünülmektedir. Böylece bu mekânları ziyaret eden kişiler, buradaki olağanüstülüğe şahit olmaktadır. Bu uygulamalar ve düşünceler çerçevesinde insanoğlu, kutsal mekânlardaki olağanüstüklere şahit olarak hem imanını güçlendirme hem de manevî şifa elde etme amacını taşımıştır/taşımaktadır. Hatta manevi şifa ile birlikte kötü ruhların tesirinde kaldığına inanılan çe-

9 Arafat, Mekke’nin yaklaşık 25 km. güneydoğusunda bulunan geniş bir alana verilen isimdir. Haccın en önemli rüknü olan Arafat vakfesi bu alanda gerçekleştirilmektedir(Yiğit-Keleş, 2009, s. 124; Boks, 1991, “Arafat”: 261-263).

şitli hastalıkların iyileştirilmesi de amaçlar arasındadır. Bu bağlamda bütün dinlerde aziz ve ermiş/evliya olduğuna inanılan kişilerin türbe ve yatırları ziyaretçiler tarafından çeşitli dertlere derman olması amacına yönelik olarak ziyaret edilmekte ve çeşitli takdimelerde bulunmaktadır.(Adam, 2002: 89-90; Erbaş, 2002: 98; Gündüz, 27.05.2013, <http://kuranihayat.com/category/makale-etiketleri/hac>)

Hac ritüelinin ifa edildiği mekânlarda dört ana özellik dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi mensup olunan dine ait mabet veya mabetlerden oluşmasıdır. İkincisi hac mekânlarının tanrısal varlıkların ikame ettikleri veya inkarnasyon olayının vuku bulduğuna inanılan yerleri ihtiva etmesidir. Hıristiyanlıkta İsa Mesih'le ilişkilendirilen hac mekânları ile Hinduizm'de Vişnu'nun avataralarının gerçekleştiğine inanılan mekânlar bu maddeye örnek olarak gösterilebilir. Üçüncü grup ise din kurucularının yaşamında önemli rol oynamış mekânlardır. Budizm'de Buda'nın aydınlanma tecrübesini yaşadığı Bodh Gaya, ilk vaazını verdiği Sarnath gibi yerleri bu grupta örneklendirilebilir. Dördüncü grup da dinin ilk öncülerinin ayak izlerini taşıyan mekânlardır. (Harman, 1996: 384; Gündüz, 27.05.2013, <http://kuranihayat.com/category/makale-etiketleri/hac>).

Dinlerin hac anlayışında kutsal kabul edilen mekânların kutsiyet kazanmasında birkaç unsur esastır. Bu unsurlardan birincisi, kutsal kabul edilen yerin Tanrı tarafından gösterilmesi veya belirlenmesidir. Kudüs'te Süleyman Mabedi'nin yerinin Hz. Davud'a melek vasıtasıyla bizzat Yahve tarafından gösterilmesi(Tekvin, 8: 20-21; 22: 14; II. Samuel, 24: 21-25), Kabe'nin yerinin Hz. İbrahim'e işaret edilmesi (Hac, 22/26) ve Hz. Musa'ya da kendisinin Mukaddes Tuvâ vadisinde olduğu haberinin vahiy yoluyla bildirilmesi (Çıkış, 3:5; Tâhâ, 20/12) örneklerden birkaç tanesidir. Diğer unsur ise dinlerce kutsal kabul edilen yerlerde Tanrı'nın kudretiyle hazır bulunması ve görünmesi ile birlikte gücünü de göstermesidir.(Sarıkçıoğlu, 2002: 64) Üçüncü unsur da kutsal mekânın, kutsiyetinin bahşedebileceği maddî, manevî ve ahlakî meziyetlerini elde etmektir.(Erbaş, 2002: 98-103) Bu bağlamda hac ibadetinde ilahî güce veya güçlere şükranlar sunulmaktadır. Çünkü insanoğlu, ilahî güç tarafından kendisine ihsan edilen nimetlere, sağlığa, zenginliğe, güce ve kudrete karşılık şükranlarını sunma amacına yönelik olarak kutsal yolculuğa çıkma fedakârlığında bulunmaktadır. Bu anlamda hac yolculuğu, bahşedilen nimetlere şükran bağlamında ilahî davete icabet etmedir.(Gündüz, 27.05.2013, <http://kuranihayat.com/category/makale-etiketleri/hac>)

Hac; din mensuplarının tebdil-i mekân ve seyahat arzusunu tatmin etmekte; değişik yerleri görme, değişik bir havayı teneffüs etme, değişik ırk ve milletlerden insanlarla karşılaşma/tanışma imkânı sağlamakta; ticarî ve sosyal münasebetleri geliştirici bir karakter taşımaktadır. “Hac” olarak isimlendirilen ziyaretlerin temelinde; psikolojik olarak “dini arz” kaynaklarının zenginliği, bayramlar ve dinî günler yer almaktadır.(Eralp, 1983: 91; Gündüz, 27.05.2013, <http://kuranihayat.com/category/makale-etiketleri/hac>)

### **C- Yahudilikte, Hıristiyanlıkta ve İslamiyet’te Hac Uygulamasına Genel Bakış**

Her dinde o dine mensup insanların ziyaret ettiği “Mukaddes yerler” bulunmaktadır. Bu yerler, her din ve din mensubu için büyük önem taşımaktadır. Bu başlık altında da Yahudilerin, Hıristiyanların ve Müslümanların kutsal kabul ettikleri mekânlar ve bu mekânlarda icra edilen hac uygulamaları ele alınmıştır.

#### **a. Yahudilik’te Hac Uygulaması**

Yahudilik’te kutsal mekânları ziyaret etme; “hag”, “Aliyah” ve “Aliyah le-Regal/yaya olarak gitmek” kelimeleri ile karşılanmaktadır. Bu kelimelerin kökeninde “Kudüs’e gitme” veya daha genel anlamda “ilahî lütuf elde etme amacına yönelik olarak Tanrı’ya kavuşmanın, buluşmanın veya tanrının ilahî gücünün tecellisinin gerçekleştiği kutsal kabul edilen mekânları ziyaret etme” anlamı yatmaktadır. Bu kavramlar ile bağlantılı olarak hac ibadetini gerçekleştiren kişiye de hacı anlamında “Ole Regal” adı verilmektedir.( Adam, 1989: 12-13; Harman, 1996: 382; Gündüz, 27.05.2013, <http://kuranihayat.com/category/makale-etiketleri/hac/>)

Yahudilik’te hac, Tekvin kaynaklı olarak Hz. İbrahim’e kadar dayandırılmaktadır. Meselâ Yahudiler, Hz. İbrahim’in Kenan’daki ilk konaklama yeri Şekem’i, kamp kurduğu Beytel/Bethel ve Hebron/Mamre’yi ve zamanının bir bölümünü geçirdiği Berşeba’yı Hz. İbrahim ile olan ilişkisinden kutsal mekânlar olarak kabul etmektedir.(Bkz. Tekvin, 12: 7-8, 13: 18, 26: 25, 33: 20, 35: 1-5. Ayrıca bu yerler hakkında geniş bilgi için bkz. Harman, 1996: 383; Güç, 1999: 100-105)

Yahudilik’te hac, temel-farz ibadetlerden sayılmaktadır. Ancak bu temel ibadetin yerine getirilmesi ile ilgili farklı bilgiler<sup>10</sup> bulunmaktadır. Yahudiler

10 . Bu farklı bilgileri karşılaştırma için bkz. Adam, 2002, s. 90; Gündüz, 27.05.2013,



için hac, sağlıklı yetişkin erkekler ile sınırlandırılmış ve kadın ve çocukların hac ibadetinden muaf tutulmuş olmalarına rağmen günümüzde kadınların ve çocukların da hacca gittikleri görülmektedir.(Harman, 1996: 383; Küçük v.d., 2010, 329) Ayrıca Çıkış 23:14, 17 Bölümü'ndeki "Yılda üç kez bana bayram yapacaksınız. Size buyurduğum gibi, Aviv/Bahar ayının belirli günlerinde yedi gün mayasız ekmek yiyerek Mayasız Ekmek Bayramı'nı kutlayacaksınız. Çünkü Mısır'dan o ay çıktınız.Kimse huzuruma eli boş çıkmasın. Tarlaya ektiğiniz ürünleri biçtiğinizde ilk ürünlerle Hasat Bayramı'nı kutlayacaksınız. Yıl sonunda tarladan ürünlerinizi topladığınızda Ürün Devşirme Bayramı'nı kutlayacaksınız. Bütün erkekleriniz yılda üç kez Egemen Rabbin huzuruna çıkacaklar. Evinizde maya bulunduğu sürece bana kurban kesmeyeceksiniz. Bayramda bana kurban edilen hayvanın yağı sabaha bırakılmamalı. Toprağınızın seçme ilk ürünlerini Tanrınız Rabbin Tapınağı'na getireceksiniz..." ifadelerine göre Yahudiler, yılda üç kez Kudüs'te Tanrı Yahve'nin huzuruna çıkmaktadırlar. Bu bağlamda Yahudilikteki hac uygulaması ile İslam'daki hac şartları ve uygulamaları arasında bazı benzerlikler görülmektedir.(Bkz. Adam, 1989: 21; Harman, 1996: 383)

Çıkış 23:14, 17; 34: 18-26 bölümlerine göre Yahudilikte üç hac bayramı bulunmakta ve bu üç bayram İbranice "hag" kelimesi ile "Hac Bayramı" olarak nitelendirilmektedir. Bu bayramlar; Pesah<sup>11</sup> (Fısıh) (mayasız ekmek bayramı); İbranice "hag ha-şavuot" ve "hag ha-katsir" olarak nitelendirilen Şavuot<sup>12</sup> (haftalar bayramı) ve İbranice "hag ha-sukot" olarak tabir edilen Haymeler/Sukot<sup>13</sup> (çardaklar, çadırlar bayramı)'dur. Yahudiler, Mabed döneminde bu

<http://kuranihayat.com/category/makale-etiketleri/hac/>

11 İbranice "hag ha-pesah", "hag ha-matsot", "hag ha-aviv" olarak isimlendirilen Pesah/Mayasız Ekmek Bayramı; Mart-Nisan ayının onbeşinde başlayıp, yirmiikisine kadar devam eden yedi günlük bir bayramdır . Bu bayram, İsrailoğulları'nın Mısır'dan Hz. Musa liderliğinde çıkmalarının ve çölde seyahatleri esnasında Maz-zot/Mayasız Ekmek ile Mısır'daki esaret ve acı günlerin hatırası olan Mârôr/acı otların yenildiği, Mısır esaretinden kurtulmanın anısına kutlanan bir bayramdır. (Atasagun, 2001: 144-145)

12 Yahudi takviminin 3. ayı olan Sivan (Mayıs-Haziran) ayının altısında kutlanan Şavot/Pentekost/Haftalar Bayramı, tarım anlayışına dayalı bir bayramdır. Bu bayramda Tanrı Yahve ile İsrailoğulları'nın Sina Dağı'nda karşı karşıya gelmeleri, Tanrı Yahve'nin sesini işitmeleri ve Hz. Musa'ya Tor'a'nın verilmesi kutlanmaktadır.(Atasagun, 2001: 145-146)

13 Yahudi takviminin 7. ayı olan Tişri (Eylül-Ekim) ayının onbeşinde başlayıp yirmiikisine kadar süren yedi günlük bir bayram olan Sukot, İbranice, "Sukkot", Latince "Tabernacula", İngilizce "Tabernacles" olarak ifade edilmektedir. Tanah'ta ise

üç büyük bayramda Mabel'di ziyaret etmişlerdir. Tarihî süreçte de üç bayramı mümkün olduğu ölçüde kutlamışlardır.(Harman, 1996: 383)

Yahudilerce bayramlarda ziyaret edilen ibadet yerleri, aynı zamanda hac mekânları olarak da kabul edilmiştir. Bu hac mekânları; Kudüs ve çevresinde oluşmuş, Tanah/Eski Ahit'in<sup>14</sup> tarihi içinde ortaya çıkan mekânlar; Talmud ve Kabala'da adı geçen ve genelde Celile'de (Galile) bulunan bilge mezarları ve İsrail'in çeşitli bölgelerinde Filistin dışında yaşanan yerlerdeki Yahudi bilgelere ve azizlere adanan merkezler olmak üzere üç ana başlık altında değerlendirilmiştir.(Harman, 1996: 383) Özellikle Kudüs dışındaki Yahudiler için Kudüs'e gelmek çok büyük bir mutluluk olarak telakki edilmiştir/edilmektedir.(Adam, 1989: 29)

Yahudilerde meşhur olan kral peygamber ve veli kimselerin kabirlerinin ziyaret edilmesi de yaygın bir gelenektir. Zebulun'un Sidon'daki(Lübnan-Sayda), Rabbi (Haham) Meir'in Tiberias/Taberiye'deki (İsrail-Celile), Simeon ben Yohai'nin Merom'daki(İsrail'in kuzeyi-Celile), Hoşea'nın Safed'deki (İsrail'in kuzeyi), Davud'un Kudüs'teki, Nahum'un Musul civarındaki, Ezra'nın Bassorah yakınlarındaki Kurna'da, Daniel'in Kerkük'teki kabirleri ile Karmel tepesindeki İlya/ilyas mağarası bunlardan birkaç tanesidir. Ayrıca belirtilen bu yerlerin dışında Yahudilerin çeşitli ülkelerde ziyaret ettikleri kabirler ve mahallî ziyaret yerleri de bulunmaktadır.(Bkz. Harman, 1996: 383; Güç, 1999: 126-132; Erbaş, 2002: 106-109)

Yahudiliğin ilk dönemlerinde hacı adayları, Hac bayramlarında Kudüs'e gelmeden önce belli bir yerde toplanarak aralarından birisini lider olarak seçmişlerdir. Lider seçilen kişi, kafilenin önünde yer alarak Mezmurlar'dan 87:2'deki "Siyon'un kapılarını Yakup'un bütün konutlarından daha çok se-

---

bu bayram için "Haymeler Bayramı", "Toplama-Devşirme Bayramı", "Rabbin Bayramı" ve "Bayram" kavramları kullanılmaktadır. Bayramın ilk ve son gününe "Yom Tov" adı verilmekte ve bu iki günde herhangi bir iş yapılmamaktadır. Diğer kalan beş günde ise kısmî işler yapılmaktadır. Bu dönem, Yahudilik'te "Hol ha Mo'ed" olarak isimlendirilmektedir. Yahudilik'te Sukot/Haymeler Bayramı, hem Yahudilerin Mısır'dan çıktıktan sonra kırk yıl boyunca çölde seyahat esnasında çadırlarda ikâmet etmenin hatırasına hem de bir hasat yani tarladan mahsulün toplanması olarak kutlanan hac bayramlarındandır. (Atasagun, 2001: 142-143)

14 Eski Ahit; Yahudi kutsal kitaplarının genel adını ifade etmek üzere Hıristiyanlar tarafından ortaya konulmuş bir kavramdır. Bu kavram ilk olarak Sard Piskoposu Melito tarafından kullanılmıştır. Ancak Yahudiler, Hıristiyanların Yahudi Kutsal Kitabı'nı "Eski Ahit" olarak isimlendirmelerini hakaret olarak kabul etmekte ve kitaplarının "Tek Ahit" olduğunu ileri sürmektedirler.(Bkz. Tanyu, 1976, s. 39)

ver” sözünü söylemiştir. Daha sonra Mezmurlar’dan ilgili ilahiyi (Mezmurlar 84:1) okuyarak Kudüs’e doğru ilerlemişlerdir. Dünyanın dört bir yanından zorlu yolculukların ardından Kudüs’e gelen hacılar, tüm yorgunluklarına rağmen oraya ulaşmanın verdiği hazzı tatmaktadırlar. Çünkü onlara göre Tanrı evinde geçirilen bir gün başka bir yerde geçirilen bin günden daha iyidir.(Bkz. Mezmurlar 84:10) Kudüs’e girdiklerinde de büyük bir şevkle “Bana: Rabbin evine gidelim dindikçe sevinirim. Ayaklarımız senin kapılarında, Ey Yerus-şalim! Bitişik nizamda kurulmuş bir kenttir. Yerus-şalim! Oymaklar çıkar oraya, Rabbin oymakları, İsrail’e verilen öğüt uyarınca, Rabbin adına şükretmek için. Çünkü orada yargı tahtları, Davut soyunun tahtları kurulmuştur. Esenlik dileyin Yerus-şalim’e: Huzur bulsun seni sevenler! Surlarına esenlik, Saraylarına huzur egemen olsun! Kardeşlerim, dostlarım için, Esenlik olsun sana! derim.Tanrımız Rabbin evi için İyilik dilerim sana” ilahisini okumuşlardır. (Mezmurlar 122:1-9)

Yahudiler için hac ibadeti, Mabedin yıkılmasından önce bu şekilde çok-şulu bir biçimde uygulanırken Mabedin yıkılmasından sonra matem havasına bürünmüş ve Zeytin Dağı’nda<sup>15</sup> icra edilmeye başlanmıştır. Ancak Zeytin Dağı’na gelemeyenler hac ibadetlerini sembolik olarak kendi bölgelerindeki sinagoglarda veya evlerinde icra etmişlerdir/etmektedirler. Hatta Mabed Dönemi’nde Mabed’deki altara su dökme ve kurban takdimi gibi çeşitli uygulamalar da Mabedin yıkılmasının ardından uygulanamamıştır. Mabed’in yıkılmasından önce uygulanan Mabedin altarı etrafında dönme işlemi, günümüzde sembolik olarak sinagogların ortasında yer alan tora tomarlarının etrafında dönme biçiminde gerçekleştirilmektedir.(Bkz. Adam, 1989: 28-38; Harman, 1996: 384; Adam, 2002: 36)

Yahudilik tarihî süreci içerisinde Hakimler Dönemi’nde haccın ifa edildiği ilk yer, Silo olmuştur.(Bkz. Yeşu, 16:6, 18:1,8-10, 19:51, 21:1-2, 22: 9,12, Hakimler 18:31, 21:12, 19, 21...) Silo’da, her yıl Tanrı adına bayramlar kutlanmış, çeşitli eğlenceler düzenlenmiş ve kurbanlar kesilmiştir.(Bkz. Hakimler 21:19; I. Samuel 1) Ancak bu uygulamalar; Filistiler’in Silo’yu yıkması ile son bulmuştur.(Harman, 1996: 383) Krallık döneminde ise en önemli ziyaret yeri, Ahit Sandığı’nın(Aron ha Kodeş/Aron ha Berit)<sup>16</sup> ve Süleyman

15 Zeytin Dağı, Hıristiyanlar için de önemli bir mekandır. Çünkü Hıristiyanlara göre Hz. İsa , Zeytin Dağı’nda göğe yükselmiş ve tekrar orada görünecektir.(Sarıkçıoğlu, 2002, s.75)

16 İbranice “Aron ha Kodeş” anlamını taşıyan, Ahit Sandığı, Hz. Musa’nın Tanrı Yahve’den aldığı On Emir’in yazılı olduğu iki tabletin içinde saklandığı tahta san-

Mabedi'nin (Beyt-i Mukaddes/Bet ha Mikdaş) bulunduğu Kudüs olmuştur. VIII. Yüzyıl'dan itibaren de Hezekiel'in vasıtasıyla Pesah/Fısıh Bayramı görkemli bir şekilde Kudüs'te kutlanmaya başlanmış ve bu kutlama, Mâbed'in yıkılmasına kadar devam etmiştir. Ancak Mabed'in yıkılmasının ardından Mabed'den geriye kalan Batı Duvarı, "Ağlama Duvarı" (Kotel/Hakotel ha-Mavravi) ziyaret yeri olarak günümüze kadar gelmiştir.

Günümüzde Yahudilerin Süleyman Mabedi'nin batı duvarının önünde ağlamaları neticesinde "Ağlama Duvarı" olarak bilinegelen Kudüs'teki duvar, Yahudi hac ibadetinin ana merkezi olarak yer almaktadır. Yahudiler Batı duvarı veya Ağlama duvarı karşısında 17 Temmuz akşamından 19 Ağustos'a kadar 23 gün boyunca devamlı çeşitli dualarla hac ibadetlerini icra eden Yahudiler, bu duvarın önünde dua ederek Süleyman dönemini yâd etmekte<sup>17</sup>, duvardaki bazı çatlaklara dileklerin yazılı olduğu kağıtlar veya benzeri şeyler sokmaktadır. Ancak bazı Yahudiler ise kutsiyetinden dolayı ona dokunmaktan bile çekinmektedirler. Çünkü Yahudi geleneğinde bir Yahudi için Kudüs'ü ziyaret, Yahudi bireyler için geçmişle bugünün buluşması, tarihin tekrar yaşanması ve hatıraların canlı tutulması anlamına gelmektedir. Ayrıca ziyaret esnasında yapılması gerekli olan yardımlar ve sadakalar, toplumsal yardımlaşma ve dayanışma açısından önemli bir işlev görmektedir.(Bkz. Adam, 1989: 28-38; Harman, 1996: 384; Adam, 2002: 36; Gündüz, 27.05.2013, <http://kuranihayat.com/category/makale-etiketleri/hac/>)

## **b. Hıristiyanlık'ta Hac Uygulaması**

Hıristiyanlar, hac ifadesini karşılamak amacıyla gezmek, seyahat etmek anlamında Latince "Peregrinato" terimi kullanmıştır. Peregrinato kavramından hareketle gezen, seyyah, hacı anlamında "Peregrinus" kavramını benim-

---

dıktır. Bu sandık; Tora'da (Çıkış) belirtildiği gibi bir metre uzunluğunda yetmiş cm. genişliğinde, akasya ağacından yapılmış, kapağı altın olan kutsal bir sandıktır. (Küçük, 2009, s. 40)

17 Hz. Davud ve Süleyman'ın dönemlerinde en parlak, en rahat ve en huzurlu dönemlerini yaşayan Yahudiler, Babil Sürgünü ve Roma hâkimiyetinden sonra mabedlerini kaybetmiş ve Kudüs'ten başka ülkelere dağılmışlardır. Böylece Yahudiler Davud ve Süleyman'daki dönemlerini yad etmeye başlamış ve dağıldıkları Kudüs'e dönme hayaliyle yaşamışlardır. Bu hayal ve istek, Kutsal Kitap yorumunda da kendisini hissettirmiş ve "Arz-ı Mevud" olarak dünya tarihindeki yerini almıştır.(Bkz. Küçük, 1992: 101-111; Blech, 2004: 87-93; Kurt, 2007, 48-65)

semişlerdir. Günümüzde İngilizce'deki "Pilgrimage", Fransızca'daki "Pelerinage" ve Almanca'daki "Pilgerfarhrt" kelimelerinin temelini de bu kavram oluşturmuştur.(Adam, 1989:13; Aydın, 2005: 269)

Hıristiyanlık'ta Yeni Ahit'te hac ile ilgili açık ifadeler<sup>18</sup> bulunmamakla birlikte hac uygulamasının temelini "Hz. İsa" oluşturmaktadır. Ortaçağ'dan itibaren Hıristiyanlar yaygın olarak Filistin-Ürdün bölgesinde İsa Mesih'in yaşantısıyla ilişkili yerlere önem vermiş ve ziyaretler düzenlemişlerdir.

Hıristiyanlık'ta hac ritüelinin temelinde "Hz. İsa'nın Doğumu"nu (Noel), "Hz. İsa'nın Haça Gerilmesi"ni (Yaslı Cuma) ve "Hz. İsa'nın Yeniden Dirilişi"ni (Paskalya) yaşatma veya hissetme amacı vardır. Bu nedenle Hıristiyan hacılar, Noel'de Hz. İsa'nın doğumu ile ilgili bölümleri, çarşıya gerildiği yerleri ziyaretinde o anı yaşama hissi ile ilgili çarşıya gerilme konulu bölümleri okumaktadır. Ayrıca "Son Akşam Yemeği" ve "Haç Taşıma" töreni ile Hz. İsa'nın ölüme mahkum edildiği yerden ağır adımlarla cenaze taşıma adetine uygun olarak öldüğü yere götürülerek gömülmesi sembolik olarak yaşatılmaya çalışılmaktadır.(Adam, 1989: 50-54)

Hıristiyanlar, Hz. İsa'nın, "benim ardımca gel, beni izle" sözleri gibi bazı ifadelerin hacca işaret ettiğini savunmaktadır.(Bkz.Matta, 8:22, 9:9-13, 19:21; Markos, 2:13-17, 10:21; Luka, 5:27-32, 9:22, 18:21; Yuhanna, 12:23, 13:36, 21:16-22, I. Samuel 14:12...) Bu nedenle Hıristiyanlıkta hac, Hıristiyanlar için genel olarak İsa'nın kendisini takip etme şeklinde vuku bulmakta ve Hz. İsa'nın yaşamı ile ilişkili yerler ön plânda tutulmaktadır. Böylece Hıristiyanlar için İsa'nın son yolculuğu, eskatolojik haccın ve Tanrı Krallığı'nın başlangıcını oluşturmaktadır. (Harman, 1996: 384; Gündüz, 27.05.2013, <http://kuranihayat.com/category/makale-etiketleri/hac/>) Hz. İsa'nın, "Ben Yol'um, Hakikat'im, Hayat'ım. Benim aracılığım olmadan hiç kimse Baba'ya gelemez" "Ben oyunların kapısıyım...Bu ağıldan olmayan başka koyunlarım var. Onları da getirmeliyim" ifadeleri bu düşünceyi desteklemektedir.(Bkz.

18 Yuhanna İncili'nde Hz. İsa'nın her yıl düzenli olarak annesi ve babası ile birlikte Fısıh Bayramı'na katıldığı ifade edilmektedir.(Bkz. Yuhanna İncili 2:13,6:4, 10:22, 11:55) Bu noktada Yuhanna İncili ile sinoptik İnciller arasında bazı farklı ifadeler de dikkat çekmektedir. Çünkü Sinoptik İnciller'de Hz. İsa'nın Bayramın birinci gününde Fısıh Yemeği ayinine katıldığı ve bayramın ikinci gün çarşıya gerildiği bilgisini verirken, Yuhanna İncili'nde ise Hz. İsa'nın üç defa Fısıh Bayramı'na katıldığı ve bir defa da Sukot Bayramı'na iştirak ettiği bilgisini vermektedir.(Bkz. Matta27; Markos 16; Luka 23 ve Yuhanna 7)

Yuhanna, 10:7-16, 14:16) İbranilere Mektup 12:22'deki "Oysa sizler Siyon Dağı'na, yaşayan Tanrı'nın kenti olan göksel Yerusolim'e, bir bayram şenliği içindeki on binlerce meleğe, adları göklerde yazılmış ilk doğanların topluluğuna yaklaştınız..." ifadeleri de yukarıdaki düşünceleri teyit etmektedir. Ancak Hıristiyanlığa ait bu hac düşüncesi, İmparator Konstantin'in Hıristiyanlığa girmesi, Hıristiyanlıkta hac anlayışının değişmesine ve gelişmesine yol açmıştır. Çünkü İmparator, Petrus'un ve Pavlus'un mezarlarının üzerlerine kiliseler yaptırmıştır. İmparator Konstantin'in annesi Azize Helen (Helena Augusta/Konstantinopolis'lu Helena), kutsal yerleri tanımak için Filistin'i ziyarete gitmiş ve orada bulunan Roma İmparatoru Hadrien'in 135 yılında Kudüs'ü fethettikten sonra Zeus'a ait ve Kudüs'teki Calvary/Golgota<sup>19</sup> sitesi üzerine Venüs'e ait tapınağı ve Betlehem mağarasındaki Adonis'e ait sunağı yıktırıp, Betlehem Mağarası'nın ve Hz. İsa'yı çarmıha gerilmiş olarak gösteren figürün üzerine büyük kiliseler inşa ettirmiştir.

Roma İmparatoru Hadrien'in inşa ettirdiği bu tapınakları ziyaret Hıristiyanlarca alışkanlık haline almıştır. Hıristiyanlara göre Helen'in tapınağın yıkılmasını emretmesi neticesinde başlatılan kazılar ile birlikte üç farklı haç bulunmuştur. Haçların etkisini ve değerini ispatlamak için imparatoriçe ölüm döşeginde bir kadın getirtmiş ve haça dokunmasını istemiştir. Kadın üç kez haça dokunduktan sonra iyileşmiştir. Böylece kadının dokunduğu haç, Azize Helen tarafından gerçek Haç olarak ilan edilmiştir. Ayrıca Helen'in bu bölgede dolaşırken Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesinde kullanılan çivileri bulduğu da rivayet edilmektedir. Bu çivileri, oğlunu koruması amacıyla Konstantin'in başlığına ve atının dizginine koymuştur. 327 yılında Roma'ya dönen Helen, Kutsal Haç'ın büyük parçaları ile diğer kutsal emanetleri yanında getirmiş ve bugün ziyarete açık saraydaki özel şapelinde muhafaza etmiştir. Bu Saray, daha sonra Kudüs'ün Kutsal Haçı Bazilika'sına çevrilmiştir.(Harman, 1996: 384; "Helena", (12.02.2013), <http://tr.wikipedia.org/wiki/Helena>). Böylece Hıristiyanlıkta hac uygulamasının ilk defa Azize Helen'in Hz. İsa'nın doğduğu (Saint-Sepulcre ve Nativité Mağarası/İsa'nın Doğumu Mağarası), çarmıha gerildiği (Golgota), gömüldüğü (Kutsal Kabir Kilisesi) ve büyük kiliselerin kurulduğu yerleri ziyaret etmesi şeklinde başladığı ve bu nedenle onun Hıristiyan hac tarihinde ilk hacı olduğu kabul edilmektedir. ("Helena", (12.02.2013), <http://tr.wikipedia.org/wiki/Helena>)

19 Kafatası anlamına gelen İbranice kelime olan Golgota, İsa'nın çarmıha gerildiği tepenin adıdır. Hıristiyan hacılar, Golgota'dan bir avuç toprak getirerek mezarlığa serpmektedirler.

Yahudilikteki gibi zorunlu bir ibadet biçimi olarak kabul edilmeyen hac ritüeli; Kudüs, Roma ve Kompostela/Compostelle (Fransa) üçlüsü çerçevesinde şekillenmektedir. Kudüs; Hıristiyanlarca, gınahtan kurtuluşun gerçekleştiği esrarlı mekân, yaratılmış dünyanın merkezi, Mesih'in ikinci kez dönüş yeri olarak ana hac merkezi olarak kabul edilmektedir. Ayrıca Hz. İsa'nın doğduğu yer olarak kabul edilen Filistin'deki Beytullahim (Bethlehem/Beyt-lahim) en büyük saygı gören "Hac" yerlerindedir. Roma ise havari Petrus ve Pavlus'un mezarlarının ve birçok azizlerin kutsal kabul edilen anıtlarının bulunduğu şehir olması hasebiyle önemli kutsal mekân olarak görülmektedir. Hatta bu mezarları ziyaret etme geleneğinin yerleşip yaygınlaştıktan sonra Roma'ya hac gayesi ile akın edilmesi "Bütün yollar Roma'ya çıkar" atasözüne konu olmasını da sağlamıştır. Kompostela<sup>20</sup> ise İsa'nın 12 havarilerinden Büyük Yakub'un kült merkezi olarak kabul edilmektedir.(Harman, 1996: 384; Erbaş, 2002: 111-112; Aydın, 2005:269; Çoban, 2009: 29-35)

Hıristiyan geleneğinde bu mekânlar dışında Hıristiyan mistiklerin yaşadıkları yerler ve dünya genelinde Hıristiyanlık tarihi bakımından önem taşıyan mekânlar da hac yerleri olarak kabul görmektedir. Bu mekânlar arasında Roma'daki Petrus mezarı, dünyanın dört bir yanında Meryem'e atfedilen mekânlar ve Anadolu'da yer alan ilk kilise merkezleri örnek olarak verilebilmektedir. Bu mekânların dışında Fransa'daki Aziz Martin'in, İtalya'daki Aziz Felix'in ve Aziz Nikolas'ın, Mısır'daki Azize Catherina'nın, Afrika'daki Aziz Cyprien'in ve Kıbrıs'da Aziz Epiphane'in mezarları ile Treves'de bulunan Mesih'in Gömleği, Turin'deki Kutsal-Kefen ve Etiyopyalı Axoum'un kutsal sandığı gibi birçok hac mekânları bulunmaktadır.(Erbaş, 2002:112; Gündüz, 27.05.2013, <http://kuranihayat.com/category/makale-etiketleri/hac/>)

Bununla birlikte Amerika'dan Portekiz'e kadar dünyanın birçok yerinde Hıristiyan hac merkezleri bulunmaktadır. Hıristiyan isminin ilk kullanı-

20 Kompostela adı ile ilgili iki farklı rivayet vardır. Bunlardan birincisi bu adın, Latince campus stellae (yıldız tarlası, sahası)'ndan geldiğidir. Diğeri de Compositum (iyi inşa edilmiş) ya da Composita Tella (gömü yeri) kelimelerinden türediğidir. Genel kabul ise Yuhanna'nın kardeşi olan Havari Yakub'un Kemiklerinin katedralin türbesindeki sunağın altında gömülü olduğudur. Havari Yakub'un gömülü olduğu kabul edilen bu yere bir kilise inşa edilmiş ve buraya "Cathedral de Santiago de Compostela" adı verilmiştir. Binli yıllardan beri Santiago de Compostela katedralindeki Zebedi oğlu Yakub'un türbesine hac yolculuğu yapılmakta ve bu yolculuk İspanyolca "Camino de Santiago" adı ile anılmaktadır. ("Way of St. James", (21.03.2012), [http://en.wikipedia.org/wiki/Way\\_of\\_St.\\_James](http://en.wikipedia.org/wiki/Way_of_St._James))

diği yer olan Hatay'daki Aziz Petrus Kilisesi, Aziz Yuhanna'nın ve Aziz Nikolas'ın (Noel Baba) yaşadığı ve öldüğü yer olarak ifade edilen Demre (Antalya), Mersin'deki Pavlus Kuyusu ve Pavlus'un doğum yeri olan Tarsus gibi Türkiye'deki bazı merkezler de Hıristiyan hac mekânları olarak kabul edilmiştir.(Bkz. Harman, 1996: 385; Küçük, 2010: 773-778; Gündüz, 2001: 53-56) Ayrıca Hıristiyanlar için diğer önemli hac merkezi de Hz. Meryem'e atfedilen kutsal mekanlardır. Türkiye'deki Efes Meryem Ana Evi, Hıristiyanlar için önemli hac merkezi olarak yer almaktadır.(Yitik, 2001: 27-39) Çünkü Hıristiyan inancına göre azizlere veya azizelere ait eşyalar her türlü hastalığa ve sıkıntılara çözüm olabilmektedir.(Bkz. Elçilerin İşleri 19:12) Bu nedenle de azizlerin/azizelerin bedenlerinin veya eşyalarının, elbiselerinin bulunduğu mezarlar, kiliseler hac merkezleri olarak değerlendirilmektedir.(Harman, 1996: 384; Harman, 2004:238)

Hıristiyanlıkta hac uygulaması, ilk dönemlerde bir nevi günahlara kefaretleme amacı ile yapılması zorunluluk arzeden bir ceza şeklinde vuku bulmuştur. Hac için kutsal mekâna gelen Hıristiyan, ilk olarak dua etmektedir. Bu işlem; bedenî dua ve sessiz şekilde tövbede bulunma/ dua etme şeklinde gerçekleşmektedir. Bedenî dua, yüzüstü yere kapanma, elleri çaprazlama bağlama sureti ile icra edilmektedir. Sessiz tövbede bulunma, dua etme ise çıplak ayakla ağır ağır dizler üzerine çökerek dua etme şeklinde uygulanmaktadır. Bu işlemlere başlanmadan önce su kullanılarak temizlenmek gerekmektedir.

Hıristiyanlık'ta hac ritüeli için zaruri olmamakla birlikte mümkün oldukça kutsal bir zaman seçilmesi önem taşımaktadır. Noel günlerinde Kudüs'e gidilmesini, Assomption (Hz. Meryem'in bedeninin melekler tarafından göğe çıkarıldığı günün anısına 15 Ağustos'ta kutlanan bayram) gününde de Lourdes'e gidilmesini bu zaman anlayışına örnek olarak gösterilebilmektedir. (Bkz. Erbaş, 2002: 109-110)

### c. İslamiyet'te Hac Uygulaması

İslamiyet'te Hac, İslâm'ın beş temel esasları<sup>21</sup> arasında yer almaktadır. Hac, belirli bir zamanda usulüne uygun olarak ihrama girdikten sonra Arafat'ta vakfe yapmak, Kâbe'yi tavaf etmek ve diğer bazı dinî görevleri

21 "İslâm, beş temel esas üzerine kurulmuştur; bunlar, Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın peygamberi olduğuna şahitlik etmek, namaz kılmak, zekat vermek, Kâbe'yi haccetmek ve Ramazan orucunu tutmaktır". (Bkz. Buhari, İman 2; Müslim, İman 5)



yerine getirmek suretiyle hem malî hem de bedenî bir ibadettir. Hac, bedenî ve malî gücü yerinde olan, akıl, balığ ve sağlıklı olma gibi şartları taşıyan her Müslümana farzdır.( Görgün, 1996: 387; Ögüt, 1996, “*Hac’a İlgili Fıkhi Hükümler*”: 389-394; Aydın, 2005: 269)

Hicretin dokuzuncu yılında farz kılınan ve Hz. İbrahim’e kadar uzanan Hac ibadeti, (Bkz. Hac Suresi 27- 29; Al-i İmran Suresi, 97) zorunlu bir ibadet olarak kabul edilir. Aynı zamanda hac ritüelinin belli rükünleri, şartları ve kural-ları da bulunmaktadır.(Bkz. Bakara Suresi, 197)

Diğer dinlerin aksine İslam’da hac, yalnızca Mekke’ye yapılmaktadır. Çünkü İslâm’da haccedilmeğe en lâyık yer Beytullah/Kâbe olarak kabul edilmektedir.(Bkz. Ankebût Suresi 67; Bakara Suresi, 126; İbrahim Suresi, 35; Neml Suresi, 91; Al-i İmran Suresi, 97; Maide Suresi, 97) Ancak İslam’da kutsal kabul edilen Kâbe ve Mekke dışında Mescid-i Nebevî ve Mescid-i Aksâ<sup>22</sup>, Safâ ve Merve Tepeleri (Bkz. Bakara Suresi, 158), Medyen (Bkz. Kasas Suresi, 23-24) gibi kutsal kabul mekânlar da bulunmaktadır, ancak bunlar haccın rükünlerinden değildir. Bunlardan Mekke ve Medine en çok ziyaret edilen kutsal mekânlardandır. Burası ilâhî menşeli üç dinde de kabul edilen Hz. İbrahim’in hatırasını taşımaktadır. Ayrıca Hacerül/Hacer-i Esved<sup>23</sup> ile Hz. İbrahim’in Kabe’yi inşasında iskele olarak kullandığı taş ve onun insanları hacca davet ettiği yer olan Makam-ı İbrahim, Müslümanlar tarafından kutsiyet atfedilen yapılar arasında yer almaktadır. Çünkü Hz. Ömer’in “Keşke Makam-ı İbrahim’de namaz kılabilsek?” arzusu üzerine “Biz, Beyt’i (Kâbe’yi) insanlara toplanma mahalli ve güvenli bir yer kıldık. Siz de İbrahim’in makamından bir namaz yeri edinin (orada namaz kılın)” (Bakara Suresi, 125) ayetinin inmesi “İbrahim Makamı”nın Müslümanlar için önemli bir konum elde etmesini sağlamıştır. (Güç, 1999: 220-242; Adam, 2002:91)

İslâm’da kurban ritüeli ile birlikte değerlendirilen Hac, bir kurtuluş vasıtası, arınma aracı ve bir ibadet töreni kabul edilmektedir. Çünkü Hac ve kurban, insanın sosyo-kültürel yaşamında önemli işlevlere sahiptir. İslâm’a göre hac ve kurban, toplumsal birlikteliği sağlayan topluluk olma duygusunun güçlü bir şekilde hissedildiği, yaşandığı bir fenomendir ve evrensel bir olay-

22 İsra Suresi’nin 1. ayetinde “...etrafımı mübârek kıldığımız Mescid-i Aksa’ya...” denilmesi de burasının İslâm nezdindeki önemini vurgulamaktadır.

23 Hacerül Esved, Kabe’nin güneydoğu köşesindeki siyah, parlak taşa verilen isimdir. Hac sırasında hacılar tavaf ederken her bir dönüşte bu taşı selamlar, el sürer veya öperler.(Geniş bilgi için bkz. Ögüt, 1996, “*Hacerülesved*” ss. 433-435)

dır. Bütün İslam dünyasından dil, renk, soy ve coğrafi bölge farklılıklarına rağmen aynı amaç için bir araya gelmekte ve böylece kolektif bilincin oluşmasına imkân verilmektedir. Hac vazifesini ifa etmek isteyen bireyler, burada paylaşmayı, yardımlaşmayı ve fedakârlığı da hayatının bir parçası yapma eğiliminde olmaktadır. Bu düşünceler içerisinde “ben” duygusu yerine “biz” duygusu hakim olmaya başlamaktadır. Böylece hac ibadeti ile toplumsal şuur canlanma göstermektedir.(Görgün, 1996, “*Haccın Hikmeti*”:399; Aşık, 2001: 7; Güç, 2002: 1-3; Aydın, 2005: 268-269; Güzel, 2010:91)

İslam’da hac; hüküm yönünden farz, vacip ve nafil olarak üçe ayrıldığı gibi, edası yönünden ifrad, temettü ve kıran olarak da üçe ayrılmaktadır. Temettu (faydalanma) haccı, hem umre<sup>24</sup> hem de haccın ayrı ayrı ihrama girilerek bir hac mevsiminde birlikte yapılan hacdir. Temettu haccında elbise giyme, koku sürme, hanımı ile birlikte olma gibi ihram yasakları bulunmamaktadır. İfrad haccı, umresiz yapılan hacdir. Kıran haccı ise aynı yılın hac aylarında umre ve hacca birlikte niyet edilerek ikisinin aynı ihram ile yapıldığı hac biçimidir.(Bkz. Erul-Keleş, 2004: 6-69)

İslam’da hac ibadeti gerçekleşmeden önce, tüm borçlar ödenmekte ve günahlardan tövbe edilmektedir. Mekke yakınlarında Mikat adı verilen yerde temizlik yapılmakta, gusül veya abdest alınmaktadır. Mikat, İslamî literatürde İhrama girilen yere verilen isimdir. Mikat, haccın başladığı yer ve zamanı ifade etmektedir. Burada erkekler elbiselerini çıkararak ihrama girmektedir. İhram, vücudun belden itibaren “izar” ve “rida” denilen iki parça alt ve üst kısmına sarılan peştamala/beyaz örtüye verilen isimdir. İhrama giren kişi telbiye<sup>25</sup> adı verilen dua okumaktadır. Ayrıca başlar açık, ayaklar da çıplak olmaktadır. Ancak kadınlar, normal elbiseleri ile ihrama girmektedir. Daha sonra hac ibadeti için niyet edilmektedir. Harem denilen yasaklı bölgeye girildikten sonra ihramın yasaklarına uyulmaktadır. İhrama giren kişi, başka zamanlarda işlemesi mubah olan bazı fiil ve davranışları, bu süre içerisinde kendisine yasaklamaktadır.

24 Kelime olarak ziyaret etme anlamına gelen umre, Kurban bayramı dışında herhangi bir zamanda, Arafat’ta vakfe edilmeden yapılan Kabe ziyaretine verilen isimdir. Başka bir ifade ile umre, Belirli bir zamana bağlı olmaksızın ihrama girerek Kâbe’yi tavaf etmek, Safâ ile Merve arasında sa’y yapmak ve tıraş olup ihramdan çıkmak suretiyle yerine getirilen ibadettir.(Keleş, 2008, s. 12)

25 Lebbeyk, Allahümme lebbeyk, Lâ şerike leke Lebbeyk, innel hamde ve ni’mete leke vel mülk lâ şerike lek(Allahım senin çağrına uydum, Allahım buyur. Senin ortağın yoktur. Nimet, şükür ve mülk senindir. Senin ortağın yoktur).

Mekke'ye ulaşan hacı adayları ilk olarak Kabe'yi ziyaret etmekte, Hacerü'l Esved'i selamlamakta ve Hacerül Esved'in köşesinden başlamak suretiyle Kabe'nin etrafında sola doğru yedi defa tavaf yapmaktadır. Bu işlemlerde her bir dönüşü 'Şavt' denilmektedir. Yedi şavtın tamamı ise bir tavaf olmaktadır. Daha sonra İbrahim makamının önünde iki rekat namaz kılınmaktadır. Bu işlemlerin ardından zezem suyundan içilmekte, Safa ile Merve arasında yedi defa gidip gelme sureti ile Say yapılmaktadır. Koşmak ve hızlı yürümek anlamlarına gelen Say, Kabe'nin doğu tarafındaki Safa tepesinden başlayarak Merve'ye dört gidiş ve Merve'den Safa'ya üç geliş olmak üzere bu iki tepe arasında gidip gelmeye verilen isimdir. Say, Merve Tepesi'nde tamamlanır. Say'ın tamamlanması ile umre işlemi tamamlanmaktadır. Bu uygulamanın temelinde Hz. Hacer'in oğlu Hz. İsmail için su ararken bu iki tepe arasında gidip gelmesi bulunmaktadır<sup>26</sup>.

Umreden sonra saçlar kesilerek<sup>27</sup> ihramdan çıkılmaktadır. Tekrar ihrama girinceye kadar hac yasakları sona ermektedir. Zilhicce'nin 9'unda, Arife Günü tekrar ihrama girilmektedir. Güneşle birlikte Mekke'nin 25 km. Güneydoğusunda bulunan geniş bir alanı kapsayan Arafat Dağı'nda herhangi bir yerde bir süre beklenerek vakfe/bekleme görevi ifa edilmektedir. Haccın en önemli rüknü olan Arafat Vakfesi, belirlenen zamanda hac için ihramlı olarak Arafat sınırları içinde bulunma anlamına gelmektedir. Diğer bir ifade ile Kurban Bayramı'ndan bir gün önce Arafat denilen yerde bir miktar durup dua ve ibadet etmektir. Süresi içinde orada bulunamayanlar o sene hacca yetişememiş sayılmaktadır. Burada bütün gün telbiye, tesbih ve ibadetle geçirilip, güneş battıktan sonra Müzdelife'ye geçilmektedir. Müzdelife'deki vakfe işleminden sonraki gün yani Kurban Bayramının ilk günü, güneş doğmadan önce Mina'ya (Mekke'nin kuzeydoğusunda Müzdelife ile Mekke arasında kalan geniş bölge) hareket edilmektedir.

Kelime olarak aşırı istek, arzu anlamına gelen Mina, aynı zamanda Hz. İbrahim ile oğlu İsmail'in, Allah'a olan aşklarının sınındığı yerdir. Burada şeytana karşı girişilen bir savaşı sembolize olarak şeytan taşlanmakta, kurban kesilmektedir. Çünkü İslâm inancına göre Cemerât'ta (Mina'daki Şeytan taşlama yerleri) vazifesini başarı ile yerine getiren hacı, kesilen bu kurban ile

26 Bu olay, Zemzem adı verilen suyun Allah'ın hikmeti ile bulunmasına kadar devam etmiştir. Günümüzde de zemzem adı verilen bu su, Müslümanlar için şifa kaynağı ve bereket olarak kabul edilmektedir.

27 Tıraş olmak, Allah'a bir baş kurban eden hacının sembolik olarak kendi varlığının bir parçasını da kurban etmesini sembolize etmektedir(Erul-Keleş, 2004, s. 45).

takvaya takva ile de Allah'a ulaşmaktadır.(Bkz. Hac Suresi 36-37) Bu işlemlerin ardından üç gün Mina'da kalınmakta veya ilk günün sonunda Mekke'ye dönülerek ziyaret tavafı yapılarak hacı olunmaktadır. Bayramın kalan günlerinde tekrar Cemerat'a gidilerek şeytan taşlanmaktadır.(Öğüt, 1996, "*Haccın Eda Edilişi*": 394-397; Adam, 2002: 91-92; Erul-Keleş, 2004: 43-68; Aydın, 2005: 268-269; Erul, 2007: 296-309; El Kahtanî, (b.y.?): 3-33)

## SONUÇ

İlk insan ile başlayıp günümüze kadar devam eden bir "kurum" olan din; insanlık tarihinin her döneminde, insanın olduğu her yerde varolmuştur. Bu bağlamda din her türlü sektör ve alanı etkilemiş ve iletişim içerisinde bulunmuştur. Bu etkileşim ve iletişim alanlarından bir tanesi de "*turizm*" olmuştur.

Din, geçmişten günümüze turizm ile sıkı bir etkileşim/iletişim içerisindedir. Çünkü turistler, gittikleri ülkelerde dinî yapıları da ziyaret etmekte ve oradaki dinî hayatı tecrübe etmektedirler. Ancak din ile turizm arasındaki ilişki, sadece mekânsal anlamda değil kültürel ve tarihî gibi birçok alanda da gerçekleşmektedir. Ayrıca suçlardan arınıp ebedî bir kurtuluşa ulaşma ve cennete kavuşma, Allah'ın rızasını elde etme ideali; insanda ümit ve arzu doğurmuş, dünyanın ıstırap ve sıkıntılarına karşı durmaya/dayanmaya katkı sağlamıştır. Tanrı rızasını kazanma ve "günahlardan arınma" arzusu; insanları inandığı dince "kutsal /hac yeri" kabul edilen yerlere yönelmiştir. Nihayetinde bu iletişim ve düşünceler çerçevesinde turizmin bir çeşidi "İnanç Turizmi" adı altında bir turizm biçimi ortaya çıkmıştır. Ancak inanç turizmi kavramının ortaya çıkması ile birlikte turizm sektöründe "Hac" ile "inanç turizmi" kavramları arasında kavram kargaşası oluşmuş ve bu kavramlar birbirlerinin yerine kullanılmaya başlanmıştır. Ancak genelde aynı/benzer özelliklere sahip gibi gözükse de bu iki kavram, özde bazı farklılıklara sahiptir. Çünkü Hac uygulamasında zaman ve mekân sınırlandırması sözkonusu olup, bu sınırlandırma özellikle İslam'da kendisini daha yoğun bir biçimde hissettirmektedir. Bununla birlikte Hac, bir ibadet olarak kabul edilmekte ve kendisine has özel bazı ritüelleri bulunmaktadır. İnanç Turizmi adı altında gerçekleştirilen faaliyetlerde ise herhangi bir zaman sınırlandırması veya özel ritüeller bulunmamaktadır.

Bu bağlamda hemen hemen bütün dinlerde, o dinlerin kutsal metinlerinde/ kitaplarında dinî mekânların, kutsal yerlerin ziyaret edilmesi anlayışı

mevcuttur. Her dince kutsal kabul edilen bu mekânlar, toplumlarda dinî hayatın merkezi olma, insan hayatına yön verme ve anlam kazandırma noktasında önem arzeden yerler olmuştur. Bu bağlamda kutsal yerler; ilahi âlemin hâkim olduğu, insanın Tanrı ile buluştuğu, O'nun huzurunda olduğu hissi uyandıran yerler olarak da kutsiyet taşımaktadır. Ancak amaç/düşünce noktasında aynı ortak paydalara sahip olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'te hac uygulaması noktasında benzerliklerle birlikte farklılıklar da dikkat çekmektedir.

İslam ile birlikte İslam dışı dinlerde de hac veya buna benzer uygulamalar görülmektedir. Genel olarak kutsal zamanlarda yapılan kutsal mekân ziyareti tüm dinlerde haccın ortak noktası olarak kabul edilmektedir. Ancak İslâm dışındaki diğer dinlerde mekânı vahiy ile belirlenmiş, bazı şartlara dayandırılarak farz kılınmış düzenli bir hac uygulamasına rastlanılmamaktadır. Diğer dinlerdeki hac, İslam'daki Mekke dışındaki kutsal kabul edilen yerlerin ziyaret edilebilmesine benzer çeşitli zamanlarda kutsal mekanlara yapılan bir ziyaret niteliğindedir. Bunun yanında Yahudiler ve Hıristiyanlar, hac uygulamalarında ve ziyarette aşırıya kaçmışlardır. Hac mekânları kabul edilen yerler putlaştırılmış, hac uygulaması çerçevesinde bir takım putperest ibadet ve adetler ortaya çıkarılmıştır. Hz. Muhammed de (s.a.s) Yahudilerce ve Hıristiyanlarca uygulanan böyle aşırı davranış ve âdetlere karşı tepki göstermiş, böyle âdetlerin "ümmetine" sirayet etmesinden endişe duymuş; kendi kabrinin her türlü şirk ve tapınmadan uzak kalması için gayret göstermiştir.(Bkz. Buhari, 1972: 367-381; Küçük, v.d., 2010, s. 470)

### Kaynaklar

- Adam, Baki (1989). *Dinlerde Hacc İbadeti Üzerine Bir İnceleme*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Adam, Baki (2002). *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi (İmam Hatip Liseleri Ders Kitabı)*, Ankara.
- Aksoy, Mustafa (1998). *Türkiye'de İnanç Turizmi ve Seyahat Acentelerinin İnanç Turizmine Olan İlgilerine Yönelik Bir Uygulama*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara.
- Alston, William P. (1970). "Din", AÜİFD, (Ayrı Basım), çev. Günay Tümer, C. 18: 163-176.
- Aşık, Fahrettin (2001). "İslam'da Seyahatin Önemi", Diyanet Aylık Dergi, Sayı: 122, Şubat, s. 7.
- Atasagun, Galip (2001). "Yahudilikte Dinî Sembol ve Kavramlar", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 11: 144-145.

**126 •DİN - TURİZM İLİŞKİSİ ÇERÇEVESİNDE YAHUDİLİKTE, HİRİSTİYANLIKTAKI VE İSLAMİYETTE HAC UYGULAMASINA GENEL BAKIŞ**

- Aydın, Mehmet (2005). *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Konya.
- Bayyığıt, Mehmet (1998). *Sosyo – Kültürel Yönleriyle Hac Olayı*, Ankara.
- Blech, Rabi Benjamin (2003). *Nedenleri ve Niçinleriyle Yahudilik*, çev. Esterya Seval Vali, İstanbul.
- Blech, Rabi Benjamin (2004). *Geçmişten Günümüze Yahudi Tarihi ve Kültürü*, çev. Esterya Seval Vali, İstanbul.
- Boks, Abdullah (1991). “Arafat”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 1, İstanbul: 261-263.
- Bozkurt, Nebi (2002). “Kubbetü’s Sahre”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 26, Ankara: 304-308.
- Bozkurt, Nebi (2004). “Mescid-i Aksa”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 29, Ankara: 268-270.
- Bozkurt, Nebi (2004). “Mescid-i Haram”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 29, Ankara: 273-276.
- Bozkurt, Nebi (2004). “Mescid-i Nebevi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 29, Ankara: 281-289.
- Bremer, Thomas S. (2005). “*Tourism and Religion*”, Encyclopedia of Religion, Printed in the United States of America, C. 13, ss. 9260-9264.
- Buhari, (1972). *Tecrid-i-Sarîh Tercümesi*, Ankara.
- Can, Özber (2005). “*Davranış Kültürünün Turizme Yansımaları*”, Kastamonu Eğitim Dergisi Mart, C. 13 No. 1: 31-40.
- Chevalier, Jean (1986). “*Din Fenomeni*”, çev. Mehmet Aydın, AÜİFD, (Ayrı Basım), Ankara C. 28: 79-125.
- Çoban, Bekir Zakir (2009). *Geçmişten Günümüze Papalık*, İstanbul.
- El Kahtani, Said (b.y.?). *Kuran ve Sünnetin Işığında Hac ve Umre Rehberi*, çev. Beşir Eryaysoy, İstanbul.
- El- Khatip, Abdullah (2004). “*Kur’an’da Kudüs*”, çev. Ramazan Işık, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , 9:1: 109–144.
- Eralp, Bilal (1983). *Genel Turizm*, Ankara.
- Erbaş, Ali (2002). “İslam Dışı Dinlerde Hac”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5 / 2002: 97-121.
- Erul, Bünyamin-Keleş, Ekrem (2004). *Haccı Anlamak*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- Erul, Bünyamin (2007). “*Hac: Evrensel Buluşma Ve Kutsala Yolculuk*”, İslam’a Giriş, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- Görgün, tahsin (1996). “*Haccın Hikmeti*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 14, İstanbul: 397-399.
- Güç, Ahmet (1999). *Dinlerde Mabed ve İbadet*, İstanbul.
- Güç, Ahmet (2002). “*Dinlerde Kible Anlayışı*”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Cilt: 11, Sayı:2, 2002, s. 1-3.

- Gündüz, Şinasi (27.05.2013). “İslam Dışı Dinsel Geleneklerde-Kurban ve Hac” <http://kuranihayat.com/category/makale-etiketleri/hac/>.
- Gündüz, Şinasi (2001). *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara.
- Güzel, Özlem (2010). “*Turistik Ürün Çeşitlendirmesi Kapsamında Yeni Bir Dinamik: İnanç Turizmi*”, Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi, C.2, S.2. ss. 87-100.
- Harman, Ömer Faruk (1996). “*Hac*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 14, İstanbul: 382-386.
- Harman, Ömer Faruk (2004). “*Meryem*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 14, İstanbul: 236-242.
- *Helena*”, (12.02.2013). <http://tr.wikipedia.org/wiki/Helena>.
- Keleş, Ekrem (2008). *Umre Rehberi*, Ankara.
- *Kur'an-ı Kerim Meali* (2011). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- Kurt, Ali Osman (2007). *Erken Dönem Yahudi Tarihi*, İstanbul.
- “*Kutsal Kabir Kilisesi*”, (12.10.2012). [http://tr.wikipedia.org/wiki/Kutsal\\_Kabir\\_Kilisesi](http://tr.wikipedia.org/wiki/Kutsal_Kabir_Kilisesi).
- *Kutsal Kitap* (2009). İstanbul.
- Küçük, Abdurrahman–Tümer, Günay–Küçük, Mehmet Alparslan (2010). *Dinler Tarihi*, Ankara.
- Küçük, Abdurrahman (1992). “*Yahudilikte Arzı Mevud Anlayışının Boyutları*”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (Ayrıbasım) Ankara, C. 33: 101–111.
- Küçük, Abdurrahman (2000). “*Kuran’da Din ve Din Anlayışı*”, Dinler Tarihi Araştırmaları, Ankara: 3-14.
- Küçük, Mehmet Alparslan (2009). *Kutsal Kitap Anlayışı (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam Örneği)*, Ankara.
- Küçük, Mehmet Alparslan (2010). “İnanç Turizmi Açısından Türkiye”, Dinler Tarihi Araştırmaları Dergisi VII - Türkiye’de Dinler Tarihi: Dünü, Bugünü ve Geleceği, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2010: 755-789.
- Ögüt, Salim (1996). “*Haccın Eda Edilişi*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 14, İstanbul: 394-397.
- Ögüt, Salim (1996). “*Hacla İlgili Fıkhî Hükümler*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 14, İstanbul: 389-394.
- Ögüt, Salim (1996). “*Hacerülesved*”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, C. 14, İstanbul: 431-433.
- Sarıkçıoğlu, Ekrem (2002), *Din Fenomenolojisi*, Isparta.
- Schmidt, Klaus (2010). “*Göbekli Tepe – The Stone Age Sanctuaries*”, Documenta Praehistorica XXXVII, Berlin: 239-256.
- Sezgin, Orhan Mesut (1995). *Genel Turizm*, Ankara.
- Tanyu, Hikmet (1976). *Tarih Boyunca Yahudiler ve Türkler*, C. 1, İstanbul.

**128 •DİN - TURİZM İLİŞKİSİ ÇERÇEVESİNDE YAHUDİLİKTE, HİRİSTİYANLIKTA VE İSLAMİYETTE HAC UYGULAMASINA GENEL BAKIŞ**

- *Türkçe Sözlük* (1998). Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Tümer, Günay (1986). “Çeşitli Yönleriyle Din”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 28, (Ayrı Basım), Ankara: 214-267.
- “*Way of St. James*”, / (21.03.2012). [http://en.wikipedia.org/wiki/Way\\_of\\_St.\\_James](http://en.wikipedia.org/wiki/Way_of_St._James).
- *Yahudilikte Kavram ve Değerler* (1996). Haz. Suzan Alalu, Klara Arditi, v.d., İstanbul.
- Yiğit, Yaşar-Keleş, Ekrem (2009). İbadetim, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ed. Mehmet Emin Özafşar - Recai Doğan, Ankara.
- Yitik, Ali İhsan (2001). *Hz. Meryem ve Efes*, İzmir.



## SAKYAMUNİ BUDA'NIN TARİHSEL KİŞİLİĞİ VE ÖĞRETİSİNİN YENİ BİR DİN HALİNE GELİŞ SÜRECİ\*

Hüsamettin KARATAŞ\*\*

### Öz

Sakyamuni Buda, Hindu kast sistemindeki yönetici sınıfa mensup bir prenştir. O, yaşadığı bir takım hayat tecrübelerinden hareketle, var olan anlayışların yetersiz olduğunu düşünerek kendi gerçeğinin peşine düşmüş tarihsel bir şahsiyettir. Sakyamuni Buda, çeşitli yollar deneyerek sonunda mutlak kurtuluşa erdiğini, yani aydınlandığını iddia eden bir din kurucusudur. Onun kurduğu dinî ve felsefi sistemin adı Budizm'dir. Budizm, ortaya çıktığı dönemdeki politeist yapıya, aşırı çileci veya hazcı ahlak ilkelerine, kurtuluş yolunun formalitelerine ve kast sistemine tepki göstermiştir. Bunun yanı sıra var olmaya çalıştığı bölgedeki dinlerin en belirgin özelliklerini de bünyesinde barındırmış, bazı öğreti ve uygulamaları aynen sürdürmüş, kültürel ve toplumsal hayata dair konularda ise devamlı surette esnek bir yol takip etmiştir. Budizm uzun tarihsel süreç içerisinde dünyanın çok farklı bölgelerine yayılmış ve günümüzün en çok taraftara sahip dinlerden biri haline gelmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Sakyamuni Buda, Budizm, Dharma, Sangha, Theravada, Mahayana

### Abstract

## Historical Personality of Shakyamuni Buddha and the Process of his Teaching be Coming into a New Religion

Shakyamuni Buddha is a prince from the ruling class of Hindu cast system. He is a historical figure who on the basis of some experiences in his life, thought that the present understandings were insufficient and thus went in search of his own reality. Besides, he is a founder of a religion who after trying various ways argued that he came to the ultimate salvation, that is enlightened. The name of the religious and philosophical system founded by Shakyamuni Buda is Buddhism. Buddhism reacted to the

\* Bu Makale, "Nichiren Budizmi" adlı doktora tezinden türetilmiştir.

\*\* Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, *Dinler Tarihi Anabilim Dalı*, hkarataş@hotmail.com

## 130 •SAKYAMUNİ BUDA’NIN TARİHSEL KİŞİLİĞİ VE ÖĞRETİSİNİN YENİ BİR DİN HALİNE GELİŞ SÜRECİ

polytheist structure of its time, to the extremely hedonistic or ascetic moral principles, formalities of salvation and caste system. In addition, it also included the distinctive features of the religions in the region where it attempted to survive and maintained the some teachings and practices as they were and followed always a flexible in cultural and social matters. In the long course of time, Buddhism spread out many different regions of the world and became one of the religions with largest members.

**Key Word:** Shakyamuni Buddha, Buddhism, Dharma, Sangha, Theravada, Mahayana

### Giriş

Kaynaklarda Sakyamuni Buda’nın hayatı ve öğretisiyle alakalı çeşitli bilgilere rastlanılmaktadır. Bu bilgi çeşitliliği onun tarihi bir şahsiyet olmasının yanında din kurucusu kimliğine de sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

### Sakyamuni Buda’nın Tarihsel Kişiliği

Sakyamuni Buda’nın, günümüzden yaklaşık iki bin beş yüz yıl kadar önce, günümüzde Nepal’in Hindistan sınırına yakın bir bölgesinde bulunan *Kapilavastu’da* doğduğu kabul edilmektedir. Onun tam olarak hangi tarihte doğduğu, kaç yıl yaşadığı ve bu yılların hangi tarihler arasını kapsadığı konusu tartışmalıdır. Kaynaklarda Buda’nın M.Ö. 6. yüzyılın sonları ile M.Ö. 5. yüzyılın başlarında yaşamış olabileceği üzerinde durulmaktadır. Doğum ve ölüm tarihleri tam olarak bilinmeyen Buda’nın yaklaşık olarak seksen yıl yaşadığı tahmin edilmektedir. Bu tahminler doğrultusunda onun M.Ö. 568-560 yılları arasında bir yılda doğduğu ve M.Ö. 488-480 yılları arasında ise ölmüş olabileceği kabul edilmektedir. Kaynaklara göre Sakyamuni Buda, Hindista’nın kuzeyinde (bugünkü Nepal’in güneyini de içine alan bölgede) başkenti Kapilavastu olan Sakya (*Shakya*) devletinin Kralı *Suddhadana* ile Kraliçe *Mahamaya’nın* ilk erkek çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Kral *Suddhadana*, oğluna; “*gayesine ulaşmış*”, “*hünerli*”, “*becerilikli*”, “*usta*”, “*amacını tamamlamış*” gibi anlamlara gelen “*Siddhartha*” adını vermiştir. *Siddhartha* ile birlikte zikredilen “*Gautoma*” veya “*Gautama*” onun soyadı, *Sakyamuni* ise Sakya kabilesinin prensi anlamına gelmekte ve mensup olduğu kabileye nispetle kullanılmaktadır. Böylece Sakyamuni Buda, (*Siddhartha Gautoma*) Sakya kabilesinin prensi olması dolayısıyla savaşçı-yönetici sınıfa mensup olarak dünyaya gelmiştir (Chan

1959: 93-94; Nivono 1969: 13-14; Budda 1935: 240-241; Tümer 1992: 242-253; Kalupahana 1993: 27-27).

Kaynaklarda, Sakyamuni Buda'nın hem din kurucusu olması hem de tarihsel kişiliğinin önemine istinaden; doğumundan önce, doğumu sırasında ve doğumundan sonra bazı efsanevi olayların yaşandığı dile getirilmektedir. Rivayetlere göre Buda, Tusita adı verilen cennette "*yüce varlık*" olarak yaşamını sürdürürken, ıstırap içinde kıvranan insanların haline acımış ve onları bu durumdan kurtarmak için insan bedenine girip yeryüzüne inmeye karar vermiştir. Kendisi için uygun bir anne adayı arayan Buda, Kraliçe Mahamaya'da karar kılmıştır. Mahamaya, hamile kalmadan önce gökyüzünden ışık saçarak inen ve hortumunda Lotus (*nilüfer*) çiçeği taşıyan beyaz bir filin geldiğini ve sağ tarafından karnına girdiğini rüyasında görmüştür. Onun rüyasını yorumlayan kâhinler, Mahamaya'nın rüyasının bir erkek çocuğa delalet ettiğini, onun doğuracağı çocuğun ise ilerde dini önder veya etkili bir hükümdar olacağını belirtmişlerdir. Mahamaya vakti geldiğinde *Lumbini* adı verilen korulukta acı çekmeden çocuğunu doğurmuştur. Doğumuyla birlikte tabiat canlanmış ve etrafta çiçekler açmıştır. Yeryüzündeki ve gökyüzündeki tanrılar sevinçlerini göstermek için etrafa şekerli çay dökmüştür. Bu esnada Buda, sağ eliyle cenneti sol eliyle de dünyayı göstererek konuşmuş, tabiatta olağanüstü olaylar yaşanmıştır. O, doğar doğmaz yürümüş, doğuya, batıya, kuzeye ve güneye doğru yedi adım atmıştır (Kar 1956: 7-8; Yitik 2005: 46-47; Sönmez 2000: 48-49; Ruben 1947: 50-52; Niwono 1969: 15-16).

Kaynaklara göre Sakyamuni Buda, yedi günlük olduğunda annesi Mahamaya hayatını kaybeder. Onu aynı zamanda teyzesi olan üvey annesi *Mahaprajapati* büyütür. Sakyamuni Buda sarayda yaşadığı için çocukluğunda ve gençliğinde rahat bir hayat geçirir. O, on altı yaşında Koliyas kralının kızı Prenses *Yasodhara* (kuzeni) ile evlenir ve bu evlilikten *Rahula* adında bir erkek çocuk sahibi olur. Sakyamuni Buda ilk defa yirmi beş yaşında sarayın dışına çıkar ve babasıyla birlikte çiftçilerin düzenlemiş olduğu baharı karşılama festivaline katılır. O, bu festival esnasında çiftçilerin sürdürdüğü topraktan bazı böceklerin ortaya çıktığını, kaçmaya çalışırken kuşların onları yakaladığını ve yediğini görür. Bir canlının yaşamak için mücadele ederken, öldüğüne; bir diğeri için ise karnını doyurup yaşamını sürdürmek için onu öldürdüğüne şahit olur. Bir kenara çekilen ve olayları düşünen Sakyamuni Buda, hayatın

## 132 •SAKYAMUNİ BUDA’NIN TARİHSEL KİŞİLİĞİ VE ÖĞRETİSİNİN YENİ BİR DİN HALİNE GELİŞ SÜRECİ

bu acı yönünden çok etkilenir. Babası durumu fark edince kâhinleri çağırır, onlardan oğlunun durumu ile alakalı ne bildiklerini veya geleceği hakkında ne gördükleri söylemelerini ister. Rivayete göre gelen kişilerin arasında *Aziz Asita* da bulunmaktadır. Aziz Asita, genç prensi görünce “*Nihayet o büyük insan görüldü*” diye çığlık atar. Diğer kâhinler de prensin gelecekte dini bir şahsiyet olacağına hükmederler. Bu durumdan ve oğlunun hayatından endişe eden Kral Suddhadana, kâhinleri saraydan uzaklaştırır. Buda bir süre daha sarayda yaşadıkdan sonra, yaklaşık olarak yirmi dokuz yaşındayken, saraydan ayrılır ve altı yıl boyunca münzevi bir hayat yaşar (Dharmapala vd. 1907: 4; Niwono 1969: 18-19).

Bazı kaynaklarda Sakyamuni Buda’nın saray hayatını terk etmesine neden olan olaylar anlatılırken, genellikle onun bazı dünyevi gerçeklere ilk defa şahit olduğu üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda onun ilk defa yaşlı bir adama rastladığı, ilk defa bir cenazeye karşılaştığı ve yine ilk defa hasta bir insan gördüğü hikâye edilmiştir. Bu sıradan gibi görünen doğal gerçekler karşısında çok şaşırın ve hayatın bu acı gerçeklerinden kurtulmanın yollarını düşünen Sakyamuni Buda, lüks içinde yaşadığı saray hayatını terk etmeye karar vermiş ve bir süre münzevi yaşam sürmüştür. Sakyamuni Buda, bu sürenin sonunda ne saray hayatının ne de çileci yaşam tarzının mutlu olmak için yeterli olmadığını fark etmiştir. Böylece o, orta bir yol takip etmeye ve tüm aşırılıklardan uzak durmaya çalışmıştır. Buda, söz konusu orta yolu sürdürürken bir süre sonra dünyevi bütün arzuların pençesinden kurtulduğunu, çektiği vicdan azabından arındığını ve bilinç dünyasında aydınlandığını iddia etmiştir. O, bu yolu takip etmeleri durumunda bütün canlıların da kendisi gibi bu dünyanın ıstıraplarından kurtulabileceklerini savunmuş ve hayatının geri kalanını ise bu yeni yolu insanlara anlatmakla geçirmiştir (Tsunada 1914: 13; Dharmapala vd. 1907: 5-6).

Sakyamuni Buda, hayatın gerçeklerine vakıf olduğunu ve aydınlandığını ilan ettikten sonra, yaklaşık kırk beş yıl boyunca edindiği deneyimi insanlara anlatmaya ve onların da aynı gerçeği kavramak suretiyle kurtulmalarına çalışmıştır. O, muhtemelen seksen yaşında iken Hindistan’ın kuzeyinde yer alan ve Kusinara’da (*Kusinagara*) adı verilen yerde ölmüştür (Dharmapala vd. 1907: 5-6; Niwono 1969: 14-15; Küçük vd. 2009: 227-228; Sarıkçıoğlu 2002: 196-199). Taraftarları onun ölümünü “*büyük ölüm*”, “*mutlak yokluk*” veya “*gerçek aydınlanmışlık*” olarak görmüştür. Buda öldükten sonra onun için gösterişli bir cenaze töreni yapılmış, ondan geriye kalanlar ise taraftarları

arasında paylaşılmıştır. Buda'dan geriye kalanlar ilk etapta sekiz ayrı grup arasında pay edilmiş, bu bakiyeler daha sonra “stupa” adı verilen tapınaklara yerleştirilmiştir (Bechert 2004: 86; Güngören 1981: 78-79).

### Sakyamuni Buda'nın Öğretileri

Sakyamuni Buda, yaşadığı dönemde var olan politeist yapıya, aşırı çileci veya hazcı ahlak ilkelerine, mevcut ruh anlayışına, filozofların ezeli/ebedi dünya görüşlere, kurtuluş yolunun formalitelerine ve kast sistemine tepki göstermiştir. Bu çerçevede o, söz konusu anlayışların esas itibariyle gerçeklerin ortaya çıkmasına engel teşkil ettiğini ve hayat çarkının sonsuza kadar dönmesine sebep olduğunu savunmuştur. Sakyamuni Buda, doğum ölüm ve tekrar doğum çarkını kırmak ve mutlak kurtuluşu elde etmek için dört yüce gerçeği ve sekiz dilimli yol anlayışını açıklamıştır. Zira o, bu gerçeklerin farkına vardığını ve orta yol dediği sekiz aşamadan oluşan anlayışları takip ettiği için aydınlandığını, kendisini izleyenlerin de bu aydınlanmayı yaşayabileceğini belirtmiştir (Yitik 2005: 54-55; Adam vd. 2002: 112).

Sakyamuni Buda, yaşadığı bölgedeki dinlerin en belirgin özelliklerini de öğretisinin bünyesinde barındırmış, bu öğreti ve uygulamalardan bazılarını aynen sürdürmüştür. O, bunun yanı sıra kültürel ve toplumsal hayata dair konularda ise esnek bir yol takip etmiştir. Bu sayede Budizm uzun tarihsel süreç içerisinde dünyanın çok farklı bölgelerine yayılmış ve günümüzün en çok taraftara sahip dinlerden biri haline gelmiştir (Schimmel 1955: 90-92; Yitik 2005: 62-64; Tümer vd. 2002: 164; Adam vd. 2002: 116-117; Sümer 2003: 39).

Buda'nın “orta yol doktrini” olarak açıkladığı sistem, daha sonraki bütün Budist akımların ideali olmuştur. Bunu gerçekleştirebilme çabaları Budizm'in hem dinî hem de felsefî alanda gelişmesini sağlamıştır. Bu bağlamda Budizm, esas itibariyle “nedensellik veya bağımlı varoluş yasası, dört temel hakikat, sekiz dilimli/aşamalı yol, kurtuluş, karma ve yeniden bedenlenme” gibi öğretileri benimseyen bir dindir. Bu dinde yaşanan veya yaşanılacak hayatlar, geçmişte yaşanmış olanlardan bağımsız kabul edilmemekte, söz konusu olan zorunluluk, iyi ya da kötü olan bütün eylemleri içermektedir. Sebebe dayalı sonuçların kesin olarak ortaya çıkacağına inanılmakla birlikte sonuçların nasıl, ne şekilde ve ne zaman olacağı konusunda tartışılmalar bulunmaktadır.

## 134 • SAKYAMUNİ BUDA'NIN TARİHSEL KİŞİLİĞİ VE ÖĞRETİSİNİN YENİ BİR DİN HALİNE GELİŞ SÜRECİ

Ancak sonuçlanıncaya kadar her eylemin potansiyel olarak varlığının devam ettiği ve nihayetinde ise bir etki göstereceği kabul edilmektedir. Dolayısıyla varlıklar tarafından gerçekleştirilen eylem ya da eylemler bütünü, yeni doğumlara ve ölümlere sebep olmaktadır. Budizm'de temel amaç, büyük ölümü yaşamak ve yeniden bedenlenmelerin önüne geçmektir. Büyük ölüm, yani mutlak aydınlanma ise gerçek kurtuluşun göstergesidir (Yitik 1996: 135-139; Kuroda 1893: 11-17; Yitik 2005: 61-67; Trotman 1922: 15-16).

Budizm'de kurtuluş için farklı yöntemlerin varlığı kabul edilmektedir. Kurtuluş bağlamındaki bu yöntem farklılıkları, çeşitli anlayışların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu bağlamda bireysel çaba sonucu kurtulmayı ümit edenlerin yanı sıra toplumsal kurtuluş ekseninde hareket edilmesini savunanlar da olmuştur. Bahsi geçen ikinci anlayış sahipleri, bireysel çabanın çileciliği, bunun ise egoların tatminini ve aşırı hazzı doğuracağından dolayı mutlak kurtuluşa engel teşkil edeceğini savunmaktadır. Zira onlara göre Buda, sınır tanımayan nefsanî arzuların neden olduğu her türlü ahlaksızlıklar ile aşırı züht ve çilecilik yolunu seçmiş insanların oluşturduğu topluma karşı orta bir yol önermektedir. Bundan dolayı onlara göre başta münzevi hayat tarzı ve ıstıraba neden olacak arzular terk edilmeli, toplumsal kurtuluşa götürecek yöntemler takip edilmelidir. Bunu için ise sadece kendisini düşünmeyen ve ahlâkî düzeyi gelişmiş fertlerden oluşan toplumlar oluşturulmalıdır. Ardından Budalık doğasında yer alan temel değerlerin merhametine sığınmalıdır (Hakeda 1967: 31-36; Coomaraswamy 2000: 73; Yitik 2005: 54).

### **Sakyamuni Buda'nın Öğretilerini Yaymaya Başlaması**

Sakyamuni Buda, ilk zamanlarda öğretisini doğrudan halka ulaştırma faaliyetlerinden çok kendisini dindarlığa adanmış gezgin rahipler ile münzevilerden oluşan çilecilere orta yolu kabullendirmeye çalışmıştır. O, sonraki yıllarda ise toplumda mevcut olan sınıfsal ayrımı dikkate almamış ve geniş halk kitlelerine ulaşmaya çalışmıştır. Böylece Sakyamuni Buda, her kesimden destek bulmuş ve taraftar edinmiştir (Reed 1896: 154).

Budizmi, ortaya çıktığı dönemden günümüze taşıyan en önemli şey kurumsallaşma sürecine erken dönemde başlamasıdır. Bu süreci

Sakyamuni Buda, *Benares'te* yaptığı ilk vaazda başlatmış, öğretilerini yaymak için insanları ikna etmeye ve grup/cemaat oluşturmaya çalışmıştır. Sakyamuni Buda, öğretisini açıklarken; uyulması gereken kuralların yanında kaçınılması gereken yasakları da belirtmek suretiyle bahsi geçen kurumsal yapının temelini atmıştır. Nitekim daha sonra formüle edildiği iddia edilse de *Buda'ya* (aydınlanan), *Dharma'ya* (öğreti/yasa) ve *Sangha'ya* (rahip teşkilatı) sığınmak bu dinin temelini teşkil etmiştir. Ayrıca dört yüce gerçeğin farkına varıp sekiz aşamalı yola girmek, hırsızlık, yalan, uyuşturucu ve cinayet gibi kötü alışkanlıklardan uzak durmak, söz konusu yapıyı kurumsal manada işlevsel hale getirmiştir (Menzies 1904: 69-72; Hawkins 1999: 42-43).

### **Sakyamuni Buda'nın Öğretilerinin Yeni Bir Din Haline Geliş Sürecinde Sangha'nın Rolü**

Sakyamuni Buda'nın ölümüyle birlikte başta "*Sangha*" üyeleri olmak üzere taraftarlarının; Buda'nın manevi şahsiyetine, öğretilerine ve bakiyelerine gösterdikleri aşırı saygı, bu hareketin dinleşme sürecini hızlandırmıştır.<sup>1</sup> Bu süreçte Sangha teşkilatı içinde çeşitli nedenlere dayalı fikir ayrılıkları ortaya çıkmış, özellikle bazı konulardaki uyuşmazlıklar derinleşince bölünmeler kaçınılmaz olmuştur (Neumaier 1992: 35).

Sakyamuni Buda'nın müritleri tarafından yürütülen çalışmalar neticesinde Budizm, zamanla kurumsal manada dinleşme sürecini devam ettirmiştir. Bu çerçevede önemli konuların gündeme alındığı toplantılar düzenlenmiş, başta kutsal külliyat olmak üzere doktrinel meseleler ele alınarak tartışılmıştır. Bazen buna yerel bazen de bölgesel güç sahibi yöneticiler de destek olmuştur. Sakyamuni Buda'nın ölümünden çok kısa bir süre sonra kalabalık bir Budist rahip grubunun katılımıyla ilk konsil gerçekleştirilmiştir. *Rajagrha'da* toplanan bu ilk konsilde Budist

1 Sakyamuni Buda'nın ölümünden sonra, müritlerinin ve taraftarlarının ona duydukları büyük hürmet ve saygı, Budist cemaatin varlık nedenidir. Bunun en önemli göstergesi ise inanç esasları arasında Buda'nın, öğretilerinin ve onun öğretilerini yaymayı görev bilenlerin, yani "*Sangha'nın*" yer almasıdır. Bunlardan herhangi birinin yok sayılması dini açıdan kabul edilemez bir durumdur. Bunun yanı sıra Budistler; Buda'yı aklın, sezgisel gücün, bilgeliğin ve erdemın sembolü olarak kabul etmekte ve Buda'dan geriye kalan her şeye saygı göstermektedir. Zira onlara göre Buda, *aydınlanmış*, yani mutlak manada kurtuluşu elde etmiş kişidir.

rahipler, Buda tarafından vaaz edildiği kabul edilen kutsal öğretileri koruma, yaşatma ve kayıt altına alma konularını tartışmıştır. Bu toplantılar Budist hareketin kurumsal manada olgunlaşmasına katkı sağlamıştır. Ancak sonraki dönemlerde ortaya çıkan fikir ayrılıklarının esas itibariyle bu toplantılarda halledilemeyen sorunlardan kaynaklandığı ifade etmek mümkündür (Reed 1896: 155).

Erken dönem Budizmi'nin bir diğer önemli gelişmesi ise Buda'nın ölümünden yaklaşık yüz yıl sonra *Vaisali'de* toplanan konsilde yaşanmıştır. Kaynaklara göre bu konsilde, bekâr rahiplerden oluşan teşkilat üyelerinin uymaları gereken kurallar yanında pek çok konu tartışılmıştır. Bu tartışmalar neticesinde ilk büyük fikir ayrılıkları gün yüzüne çıkmıştır. Konsile katılan rahip grupları arasında, en ılımlı, en eski, en doğru inançların temsilcisi ve yaşatıcısı olma iddiası bölünmelere neden olmuştur. Bazı kaynaklara göre Budist rahipler, Vaisali konsilinin ardından, iki ana gruba ayrılmıştır. Bunların bir kısmı muhafazakâr öğretilere sadık kalınmasını, diğer kesim ise daha liberal fikirlerin takip edilmesini savunmuştur. Ancak ayrışmanın sadece bununla sınırlı kalmadığı, Budistlerin kendi içinde en az on beş - yirmi arasında değişen küçük gruba bölündüğü ileri sürülmüştür (Hawkins 1999: 48-49).

### **Sakyamuni Buda'nın Öğretilerinin Hindistan Dışına Yayılmaması**

Maurya Kralı Aşoka (M.Ö. 274-236), kendi dönemine kadar Kuzey Hindistan'nın Ganj vadisinde yerel bir inanç olan Budizmi, resmi olarak Maurya devletinin dolayısıyla da bütün Hindistan'ın dini haline getirmiştir. Aşoka, Vaisali Konsili ile birlikte Budizm içerisinde artan bölünmelerin önüne geçmek, var olan fikir ayrılıklarını giderip bütün grupları tek çatı altında toplamak için, 240 yılında başkent *Pataliputra'da* üçüncü büyük Budist Konsilinin toplanmasını sağlamıştır. Zira daha önce *Mahasanghikas* olarak bilinen grup taraftarlarınınca aynı yerde düzenlemiş olan konsilde alınan kararlar, *Sthaviras* taraftarlarınınca kabul edilmemiştir. Bundan dolayı Kral Aşoka, bütün Budist grupların bu konsile katılımını sağlamaya çalışmıştır. Kral Aşoka'nın çabalarıyla toplanan Pataliputra Konsilinde, başta Sakyamuni Buda ve öğretileri olmak üzere ayin ve uygulamalar konusunda önemli tartışmalar yaşanmış, tartışmalar neticesinde fikir ayrılıkları derinleşmiştir. Bölünmelerin önüne geçmek için düzenlenen konsilin sonunda Maha-



sanghikas grubu sekize, Sthaviras grubu ise on ayrı okula ayrılmıştır. Bu gelişmelere rağmen, Pataliputra Konsili Budizm tarihi açısından bir dönüm noktası olarak kabul edilmiştir. Nitekim bu konsil sonunda, Buda'nın öğretilerini ülke dışına yaymak için temsilciler gönderilmesi ve Buda'nın emanetlerinin (*bakiyelerinin*) yer aldığı tapınakların (*stupa*) inşa edilmesi kararlaştırılmış ve bu düşünce Aşoka'nın önderliğinde kısa süre sonra faaliyete geçirilmiştir. Günümüze kadar gelmeyi başaran Budizm'in varlığını söz konusu faaliyetlere borçlu olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Aşoka sonrası devirde Budizm, Hint ülkesinde yasaklanmış, taraftarları ise değişik yerlere sürülmüştür (Rockhill 1884: 182-187; Eliot 1962: 5-6; Hawkins 1999: 47).

Budizm, M.Ö. 3. yüzyıldan itibaren Hindistan dışında yayılmaya başlamıştır. Bu süreçte Budizm yayıldığı ülkelerin yerel unsurlarından etkilenmiş, söz konusu etki neticesinde birbirinden farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Budizm M.Ö. 200 - M.S. 100 yılları arasında teşekkül ettiği varsayılan iki büyük ekolün farklı ülkelerdeki gayretiyle mevcudiyetini sürdürmüştür. Bu ekoller *Theravada* ve *Mahayana*'dır. Her iki ekol de kendilerini Budizm'in en erken döneminde ön plana çıkan gruplara dayandırmaya ve onların devamı olduklarını ispat etmeye çalışmıştır.

Theravada ekolü, "*Güney Ekolü*" olarak da bilinir. Bu ekolün mi-lattan önce ikinci yüzyılda teşekkül ettiği varsayılmaktadır. Bu ekole mensup olanlar, kendilerini "*Büyüklerin Yolunu Takip Edenler*, "*Ataların Öğretilerine Sadık Kalanlar*" olarak tanımlarlar. Theravada, kendisini en eski ve en orijinal mezhep olarak görmektedir (Nariman: 1923: 3; Majumder 1956: 191).

Theravada Ekolünün mensupları, kendilerini ikinci büyük Budist Konsiline katılan ve en etkin gruplar arasında yer alan "*Sthaviras*" okulunun tek temsilcisi sayarlar. Kendilerinden başka hiçbir ekolü gerçek Budizm'in takipçisi olarak görmezler. *Ferdi kurtuluş öğretisi, arhat anlayışı ve maitreya inancı*, Theravada Ekolünün en belirgin birkaç özelliğidir. Aşoka dönemindeki yayılmacı politikanın ve ardından gelen sürgün hareketinin etkisiyle başta Sri Lanka olmak üzere Myanmar, Tayland, Laos gibi Güneydoğu Asya ülkelerine giren Budizm, Theravada ekolü ile birlikte Hindistan'da bulamadığı yaşam alanını bu bölgedeki ülkelerde bulmuştur (Thomas 1996: 249).

## 138 • SAKYAMUNİ BUDA'NIN TARİHSEL KİŞİLİĞİ VE ÖĞRETİSİNİN YENİ BİR DİN HALİNE GELİŞ SÜRECİ

Mahayana Ekolü, miladi birinci asırda ortaya çıkmıştır. Mahayana aynı zamanda “*Kuzey Ekolü*” olarak da bilinmektedir. Bu şekilde anılmasının sebebi ise yoğunluklu olarak bulunduğu coğrafyadan kaynaklanmaktadır. Nitekim bu ekol daha çok Çin, Tibet, Orta Asya ülkeleri ve Japonya’da yayılmıştır. Bu ekol, Sanskritçe “*Büyük Araç*” anlamına gelen Mahayana ismini kullanmaktadır. Mahayana Ekolü, Theravada ekolünün aksine, Theravadistleri reddetme yoluna gitmemiş, yanlış ve eksik yönleri olan küçük gruplar olarak değerlendirerek bir anlamda kendi büyüklüğünü ispat etmeye çalışmıştır. Bazı Mahayanist gruplar kendilerini ikinci Budist konsilinden sonra ortaya çıktığı düşünülen “*Mahasanghikas*” okulunun devamı olarak görmektedir. Ancak bu görüş daha kapsayıcı ve kucaklayıcı olmak gerektiğini düşünenler tarafından desteklenmemektedir. Mahayanacılar; Aşoka dönemi dâhil, Budizmi hem Hindistan’da hem de Hindistan dışında kendi ekollerinin temsilcilerinin yaydığını iddia etmektedir (McGovern 1922: 21-24; Reed 1896: 171).

Mahayana düşüncesinin temelinde “*Bodhisattva*” anlayışı, onun da özünde fedakârlık ve sıradan insanlara göre zorluk derecesi yüksek pratikler vardır. Bodhisattva anlayışına göre, aydınlanmış olan ve kurtuluşunu elinde bulduran Bodhisattva, kendini insanlık için hatta bütün canlılar için feda eden kişidir. Bundan dolayı asıl amaç bu ideali gerçekleştirilebilmek olmalıdır. Onlara göre Bodhisattva ideali, bireysel kurtuluş temelli anlayışların tekelinde olan Budizme sadece yeni bir anlayış getirmemiş aynı zamanda onu daha geniş kitlelere ulaşan bir dünya dini yapmıştır. Mahayana Ekolü, fedakârlıkla birlikte merhamet temasını ön plana çıkarmıştır. Bunun yanı sıra Budizm’de varlığı ya da yokluğu tartışma konusu olan “*Yüce Varlık*” fikrine kapı aralamak suretiyle daha geniş halk topluluklarına ulaşmayı başarmıştır. Böylece Buda öğretilerine farklı ve yenilikçi bir yorum getirmiş olan Mahayanacılar, evrensel olma hedeflerine de bir oranda yaklaşmıştır (Venturini 2002: 333-336; Neumaier 1992; 16-17, 69-71; Hawkins 1999; 48; Nariman 1923: 5).

### **Sonuç**

Sakyamuni Buda, tarihsel kişiliğinin yanında din kurucusu olma vasfıyla dikkat çeken bir şahsiyettir. Rivayetlere göre o, çocukluğunda

ve gençliğinin ilk yıllarında hayatın bazı gerçeklerinden habersiz olarak yetiştirilmiştir. Sakyamuni Buda, hayata dair gerçeklerle karşılaşınca zihin dünyasında cevabını bulamadığı soruların peşine düşmüş ve bunun için çeşitli yollar denemiştir. O, bu sayede her türlü aşırılığın ruhsal ve bedensel hazları tetiklediğini fark etmiş ve orta bir yolun takip edilmesi gerektiğini düşünmüştür. Buda'nın söz konusu orta yol doktrininin temelinde ise dört yüce gerçek ve sekiz dilimli yol anlayışı vardır. Bu bağlamda Sakyamuni Buda'ya göre, ölüm ve yeniden bedenlenme değişmez yasadır. Bu yasanın hem sebebi hem de sonucu ıstıraptır. Asıl yapılması gereken bu ıstırapı sonlandırmaktır. Bu ıstırapı sonlandırmak için ona neden olan şeyin bilgisizlik, cehalet ve şiddetli arzularından kaynaklandığının farkına varmak gerekir. Ancak bunların farkına varmak yetmez, esas olan birbirini tetikleyen karmik birikimlerden kaynaklanan ve sonsuza kadar devam edecek olan hayat çarkını kırmak ve mutlak kurtuluşu elde etmektir. Bunun için hayatın her alanını kapsayan, ahlak üzerine inşa edilmiş doğru yollar takip edilmelidir. Bunlar, doğru inanç, doğru düşünce, doğru söz, doğru davranış, doğru niyet, doğru odaklanma, doğru gayret ve doğru geçim yollarıdır. Nitekim Sakyamuni Buda yüce gerçeklerin farkına vardıktan sonra orta yol adını verdiği sekiz aşamadan oluşan yolları takip ettiğini ileri sürmüş ve mutlak manada aydınlandığını, yani gerçek kurtuluşu elde ettiğini iddia etmiştir.

Sakyamuni Buda, aydınlandıktan sonra, diğer insanların da kurtuluşuna vesile olmak için öğretilerini vaaz etmeye başlamıştır. Bu çerçevede o, başta çok çoktanrıci inanç ve kurtuluşa dayalı formaliteler olmak üzere aşırı çileye ve hazza dayanan etik değerlere, ruh konusundaki anlayışlara ve mevcut dini sistemde uygulanan sosyal yapıya karşı çıkmıştır. Ona göre bahsi geçen anlayışlar asıl gerçeği örtmekte ve hayat çarkının sonsuza kadar dönmesine sebep olmaktadır. Nitekim bu dinde yaşanan veya yaşanılacak hayatlar, geçmişte yaşanmış olanlardan bağımsız kabul edilmemekte, söz konusu olan zorunluluk, iyi ya da kötü olan bütün eylemleri içermektedir. Sebebe dayalı sonuçların kesin olarak ortaya çıkacağına inanılmakla birlikte sonuçların nasıl, ne şekilde ve ne zaman olacağı konusunda tartışılmalar bulunmaktadır. Ancak sonuçlanıncaya kadar her eylemin potansiyel olarak varlığının devam ettiği ve nihayetinde ise bir etki göstereceği kabul edilmektedir. Dolayısıyla varlıklar tarafından gerçekleştirilen eylem ya da eylemler

## 140 • SAKYAMUNİ BUDA'NIN TARİHSEL KİŞİLİĞİ VE ÖĞRETİSİNİN YENİ BİR DİN HALİNE GELİŞ SÜRECİ

bütünü, yeni doğumlara ve ölümlere sebep olmaktadır. Budizm'de temel amaç, büyük ölümü yaşamak, yeniden bedenlenmelerin önüne geçmek ve mutlak manada aydınlanmaktır.

Budizm, evrensellik iddiasının yanı sıra yayılcı geleneği sürdüren dinler arasında yer almaktadır. Aynı zamanda uzlaşmacı ve eklektik anlayışlar benimseyen Budizm'in var olma süreci oldukça uzun dönemleri kapsamaktadır.

Budizm'deki yayılma süreci; kurucusunun vaazlarıyla ve taraftar edinmeye çalışmasıyla başlamış, ilk etapta ortaya çıkmış olduğu Hindistan ve çevresinde yayılmıştır. Sonraki dönemlerde Asya Kıtasının muhtelif yerlerine ulaşan Budizm; bazı bölgelerde hâkim unsurlar arasına girmiş, daha sonra ise dünyanın farklı noktalarına ulaşma imkânı elde etmiştir. Budizm, yayıldığı her bölgede yerel unsurlarla ve mevcut dini anlayışlarla kendi mecrasında mücadele etmek suretiyle yaşamaya çalışmıştır. Bu bağlamda Budizm, yayılma faaliyetlerini çeşitli yollar kullanarak sürdürmüş ve günümüzde en çok taraftara sahip dinler arasında yer aldığı kabul edilmiştir.

## Kaynaklar

- Adam, Baki - Mehmet Katar (2002), *Dinler Tarihi*, Editör Mehmet Katar, Eskişehir.
- Bechert, Heinz (2004), “Life of The Buddha”, *Encyclopedia of Buddhism*, C. I, Editor in Chief, Robert E. Buswell, Jr., New York.
- Budda, A.Hilmi Ömer (1935), *Dinler Tarihi*, İstanbul.
- Chan, Wing-Tsit (1959), “Buddha Gotama”, *An Encyclopedia of Religion*, Edited by Vergilius Ferm, New Jersey.
- Coomaraswamy, Ananda (2000), *Hinduizm ve Budizm*, Türkçesi, İsmail Taşpınar, İstanbul.
- Dharmapala, Anagarika H. - P. Lakshmi Narasu (1907), *The Essence of Buddhism*, Baranes.
- Eliot, S. Charles (1962), *Hinduism and Buddhism An Historical Sketch*, C. III, London.
- Güngören, İlhan (1981), *Budda ve Öğretisi*, İstanbul.
- Hakeda, Yoshito S. (1967), *The Awakening of Faith- Attributed to Asvaghosha*, New York.
- Hawkins, Bradley K. (1999), *Buddhism*, London.
- Kalupahana, David J. (1993), *Ethics in Early Buddhism*, Honolulu.
- Kar, R. C. (1956), “The Master’s life in Stone”, *Guatama Budda*, Editor by, N. N. Law.
- Kuroda, S (1893), *Outline Of The Mahayana As Taught By Buddha*, Asakusa-Tokyo.
- Küçük, Abdurrahman - Günay Tümer - M. Alparslan Küçük (2009), *Dinler Tarihi*, Ankara. Sarıkçıoğlu, Ekrem (2002), *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta.
- Majumder, R. C. (1956), “Buddhism in South-East Asia”, *Guatama Budda*, Editor by, N. N. Law.
- McGovern, William Montgomery (1922), *An Introduction to Mahayana Buddhism*, London.
- Menzies, Allan (1904), *The Religion of India Brahmanism and Buddhism*, Edited by Oliphant Smeaton, London.
- Nariman, G. K. (1923), *Literary History of Sanskrit Buddhism*, Bombay.
- Neumaier, E. K. (1992), *The Sovereign All-Creating Mind The Motherly Buddha*, New York.
- Niwono, Nikkyo (1959), *Shakyamuni Buddha*, Published by Kosei P.Co., Tokyo.
- Reed, Elizabeth A. (1896), *Primitive Buddhism Its Origin and Teaching*, Chicago.

## 142 •SAKYAMUNİ BUDA'NIN TARİHSEL KİŞİLİĞİ VE ÖĞRETİSİNİN YENİ BİR DİN HALİNE GELİŞ SÜRECİ

- Rockhill, W. Woodville (1884), *The Life of The Buddha an The Early History of His Order*, London.
- Ruben, Walter (1947), *Buddhizm Tarihi*, Çev. Abidin İtil, Ankara.
- Sönmez, Zekiye (2000), *Yaşayan Dinlerin Peygamber veya Din Kurucularının Ortak Özellikleri*, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Sümer, İbrahim (2003), *Lotusun İçindeki İnci Lamaizm'le Nirvanaya Yolculuk*, İstanbul. Schimmel, Annemarie (1955), *Dinler Tarihine Giriş*, Ankara.
- Thomas, Edward. J. (1996), *The History of Civilization*, New York.
- Trotman, F.E. (1922), *Buddhism*, Westminster.
- Tsunada, Ryusaku (1914), *The Essence of Japanese Buddhism*, Honolulu.
- Tümer, Günay - Abdurrahman Küçük (2002), *Dinler Tarihi*, Ankara.
- Tümer, Günay (1992), "Budizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.VI., İstanbul.
- Venturini, Riccardo (2002), "A Buddha Teaches Only Bodhisatvas", *A Buddhist Kaleidoscope: Essays on The Lotus Sutra*, Edited by Gene Reeves, With a Foreword by Nichiko Niwano, Tokyo.
- Yitik, A. İhsan (2005), *Hint Dinleri*, İzmir.
- Yitik, A.İhsan (1996), *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnançıyla İlişkisi*, İstanbul.

## İLKOKUL VE ORTAOKUL DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ KİTAPLARI GÖRSELLERİNİN TOPLUMSAL CİNSİYET AÇISINDAN İNCELENMESİ

**Mualla YILDIZ\***

### Öz

Bu alışma İlkokul ve Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarındaki görsellerin toplumdaki cinsiyet kalıpların etkisinde olmasının bir problem olarak görülmesi nedeniyle, görsellerin iyileştirilmesi ihtiyacına dikkat çekmek için hazırlanmıştır. Kitaplar dönemlere ayrılarak, içerik analizi yöntemi ile incelenmiştir. Kitaplardaki görsellerde vakit namazı kılmak ve dua etmek dışında kadınlar yer almadığı, kadınların genellikle evde, erkeklerin ise ev dışında gösterildiğı, meslek kolları ile ilgili görsellerin toplumdaki cinsel kimliklere yönelik geleneksel yargıları desteklediğı saptanmıştır. Görsellerdeki kadın imgesinin, kitabın hazırlandığı dönemdeki Milli Eğitim Bakanlığı'nın politikalarına, yazara ve görselleri hazırlayanın çocuk ya da yetişkin oluşuna göre ve farklılaştığı belirlenmiştir. Sonuçlar alanyazındaki alışmalarla ilişkili olarak tartışılmıştır.

**Anahtar sözcükler:** Ders kitabı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi, İçerik analizi.

### Abstract

#### **Analysis Visual Components of Elementary and Middle School Religious Culture and Moral Knowledge Textbooks in Terms of Gender**

Beginning with the view that the visual components of elementary and middle school Religious Culture and Moral Knowledge textbooks contributed to negative gender stereotypes in Turkey, this study was carried out in an effort to highlight the need to improve the visual components of these textbooks. The textbooks were divided according to time period and were examined using the method of content analysis. It was found that these textbooks contained no pictures of female worship other than those pictures depicting women's performance of the salah prayers and the du'a

\* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, muaallayildiz@gmail.com

## 144 • İLKOKUL VE ORTAOKUL DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ KİTAPLARININ TOPLUMSAL CİNSİYET AÇISINDAN İNCELENMESİ

supplication. This study also found that women were generally pictured in the home, whereas men were generally pictured outside of the home. An additional finding was that the visual components of these textbooks relating to vocational activity reinforced traditional gender stereotypes. The image of women contained in the visual components of the textbooks was found to vary according to a number of factors, including the policies of the Ministry of National Education in the period in which the book was published, the author, and age of the person composing the picture. Finally, the findings of this study were discussed in relation to pertinent literature in the field.

**Keywords:** Textbook, the Religious Culture and Moral Knowledge Class, Content

### GİRİŞ

Çocuklar için hazırlanan kitapları yalnız içerik açısından değil; kapak, cilt, dizgi, baskı, kâğıt gibi farklı nitelikleri ile bir bütün olarak alınsa da çocukların ilgisini kitaba yönelten en önemli etken olarak kitabın resimleri gösterilmektedir (Oğuzkan, 1997: 325). Bu resimler, çocukları ilgisini kitaba yönlendirdiği gibi (Sever, 2003: 191-192), çocukların duygu düşünce ve davranışlarını da şekillendirebilmektedir (Erdal, 2006: 409-410).

Çocuklar için hazırlanan kitaplardaki resimler sözlü metnin anlamını tamamlarken, sözcüklerle anlatılanların çocuğun zihninde canlanmasına katkı sağlar, metne zenginlik ve yorum katarlar (Sever, 2006: 46-47). Kitap okuyan bir çocuk, hem yazarın mesajını takip etmekte hem de kitabı resimleyen sanatçının resimleri sayesinde çok uyarınlı bir etkileşim ortamına girmektedir (Sever, 2003: 159). Çünkü çocuklar genellikle somut kavramlarla düşünse-ler de zengin bir hayal gücüne sahiptirler. Kitaplar, çocuğun somut düşünme biçiminden soyut kavramlara doğru gelişmesine, gerçeklerle hayal dünyası arasında geçiş sağlamasını sağlayan en önemli etkenlerden biridir (Oğuzkan, 1997: 323). Yine kitaplar, çocuklara bilgi sağlamasının yanında toplumsal değerleri aktarması, yaşamı ve çocukların kendisi ve başkaları hakkında bakış açısı sağladığı çevresini keşfetmesi konusunda yönlendiriyor olması nedeniyle (Arslan, 2010; Tsao, 2008) oldukça önemlidir.

Cinsiyet rolleri, sosyal yaşamlarında çocukların öğrendikleri en önemli konulardan biridir. Toplumsal cinsiyet rollerinin aktarılmasında sadece aile içi ilişkiler değil, TV seyretme alışkanlıklarından, alınan eğitime kadar çok yönlü sosyal aktarım öne çıkmaktadır. (Miller, 2008: 270-271; Misra, 2013; Stericker ve Kurdek, 1982). Diğer taraftan sosyal çevrenin yanında kitaplar, çocuklara yaşamla ilgili amaçları, sosyal rolleri ve cinsiyetlerine uygun dav-



ranışlar konusunda yönlendirmekte (Oskamp, Kaufman, Atchison, Wolterbeek, 1996), cinsiyet rollerini konusunda nöroimajlar oluşturmaktadır (Crabb ve Marciano, 2011).

Cinsiyet kavramı hakkındaki kültürel ve toplumsal farklılıkları ifade etmek için kullanılan toplumsal cinsiyet (gender) (Giddens, 2008: 505) kavramının, ders kitaplarında nasıl yansıtıldığı ile ilgili yapılan çalışmaların sayısı hızla artmaktadır. Ergenlik öncesi dönemde çocukların cinsiyet kavramını öğreniyor ve kategorize ediyor ve benimsiyor olması nedeniyle, ders kitaplarında toplumsal cinsiyetin nasıl yansıtıldığı hakkındaki çalışmalarda ilkökul ve ortaokul kitapları daha sık tercih edilmektedir (Bkz. Helvacıoğlu, 1994; Esen ve Bağlı, 2002; Çubukçu ve Sivaslıgil, 2007; Asan, 2006; Güneş, 2008).

### **İLKOKUL VE ORTAOKUL DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ KİTAPLARININ GELİŞİM SÜRECİ**

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ile birlikte çocukların din eğitimi ve öğretimi için yeni bir dönem başlamıştır. Bu çalışmada Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi için yazılan kitapların geçirdiği süreç, din eğitimi uzmanlarının bu konudaki görüşleri ve alanyazın göz önüne alınarak dört döneme ayrılmıştır.

**Birinci dönem (1924- 1980):** 1924 ilkökul programında eski programda bağımsız birer ders olarak okutulan Kur'an-ı Kerim ve Malumat-ı Diniye dersleri Kur'an-ı Kerim ve Din Dersleri olarak birleştirilmiş 2.,3.,4. ve 5. sınıflarda haftada ikişer saat olarak okutulmasına karar verilmiştir (Doğan, 613). 1930'da seçmeli hale ders getirilmiştir. 1931-1932 yılında Din Dersi ilkökulların programından tamamen çıkarılmıştır. 15 Şubat 1949'dan itibaren ilkökullarda seçmeli ders olarak Din Dersleri konulmuş; 1956'da resmi ortaokullarda ve bunlara denk diğer ortaokulların 1. ve 2. sınıflarında Din Dersleri'nin okutulmasına karar verilmiştir (Doğan, 2003: 610-618).

Din Dersleri-I- ilkökul 4. Sınıf için uygun görülmüş ve ilk olarak 1949'da basılmıştır (Bkz. Diyanet İşleri Reisliği, 1949). Din Dersleri II'de ise ilkökul 5. Sınıf için uygun görülmüş ve basılmıştır (Diyanet İşleri Reisliği, 1974). Her iki kitapta da hiçbir görsel yer almamaktadır (Bkz. Diyanet İşleri Reisliği, 1949; Diyanet İşleri Reisliği, 1974). Ortaokullar için yardımcı ders kitabı olarak kabul edilen Din Bilgisi II'de farklı olarak resim ve çizimlere yer verilmiştir (Bkz. Eraydın ve Kandemir, 1978; Ülkü, 1968). Eraydın ve Kandemir (1978) tarafından yazılan Din Bilgisi II'de atın üzerinde bir Selçuklu askeri

## 146 • İLKOKUL VE ORTAOKUL DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ KİTAPLARININ TOPLUMSAL CİNSİYET AÇISINDAN İNCELENMESİ

çizimi ve çeşitli cami ve tarihi eserlerin resimleri yer alırken; Ülkü (1968) tarafından yazılan da Kâbe'deki hacıların bir fotoğrafı yer almaktadır.

**İkinci dönem (1980- 2000):** 1980 sonrası isteğe bağlı Din Bilgisi ve zorunlu Ahlak Bilgisi dersleri iki ayrı dersten Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi adı altında tek derse doğru bir gidiş yaşanmıştır (Bilgin, 2003). Yoğun tartışmalar sonunda 1982 Anayasasının 24. maddesi ile din eğitiminin devlet tarafından verilmesi kabul edilmiştir (Yürük, 2011: 244).

MEB tarafında 1982'de yayınlanan Temel Eğitim Programı'nda Türkçe ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi programı bir kitap halinde çıkarılmıştır. Kitapta Türkçe dersinin genel ve özel amaçlarına yöntemine okuma parçalarının ve görsellerin nasıl olması gerektiğine ayrıntılı olarak değinilirken, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin sadece genel amacı, öğretiminin ilkeleri ve ders programına yer verilmiştir (MEB, 1982). Bu dönemde ilkokul 4. ve 5. sınıflar ve ortaokul 6.,7. ve 8. sınıflar için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitapları yazılmıştır. İlk dönemde yazılan kitaplardan daha fazla sayıda ve kısmen renkli resimler içeren kitaplar (Bkz. Yavuz ve Günay, 1982; Şener ve Karmış, 1982; Bilgin, 1982; Fığlalı, 1982; Tunç, 1982) ders kitabı olarak kullanılmıştır.

**Üçüncü dönem (2000- 2006):** 1982 anayasası ile zorunlu olan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin farklı dinlerden çocuklara uygunluğu ve seküler altyapısı tartışılmaya ve pek çok kişi tarafından sorun olarak görülmeye devam etmiştir. 2000 yılında ise Milli Eğitim Bakanlığı bu dersin yapısını geliştirerek bu tartışmaları sonlandırmaya çalışmıştır (Selçuk ve Valk, 2012: 443). Zorunlu sekiz yıllık ilköğretim programı uygulamasının başlamasıyla (Resmi Gazete, 1997), eğitim sisteminde bir yeniden yapılanmaya gidilmiştir. “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” ders programları yeniden geliştirilmiş olan ve 2000-2001 öğretim yılından itibaren uygulamaya konulmuştur (Tosun, 2003:755). “Öğrenen okullar projesi” kapsamında “*okulun bilgi üretim merkezi ve sınıfın, bilginin üretildiği demokratik bir ortama dönüştürülmesi*” amacından hareketle 100 bin öğrencinin desteği ile yazılan metinler ve hazırlanan görseller, bir komisyon tarafından düzenlenerek kitap olarak yayınlanmıştır (Bkz. Komisyon, 2003a; MEB, 2001a; Levent, 2013).

**Dördüncü dönem (2007-2012):** 2004 yılında Milli Eğitim Bakanlığı tarafından başlatılan program geliştirme çalışmalarında yapılandırmacı yaklaşım temel alınmış, ilköğretim programına köklü değişiklikler getiren bu yaklaşım (Arslan, 2007) ile hazırlanan İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi

programı 2007-2008 eğitim öğretim yılında uygulamaya konulmuştur (Zengin, 2011). Bu yaklaşım ile öğrencilerin sıkılmadan daha kalıcı bir şekilde öğrenmesine katkı sağlayacağı düşünülmüş, alternatif ölçme ve değerlendirme yöntem ve tekniklerini sunan program, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitapları için oldukça önemli bulunmuştur (Zengin, 2010; Karataş ve Tabak, 2010; Kızılabdullah, 2008).

1-5 Kasım 2010 tarihinde yapılan 18. Milli Eğitim Şurası'nda "Değerler eğitimi konusunda önemli işlev gören Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin çoğulcu bir anlayışla tüm öğretim kurumlarında daha etkin olarak okutulması" ve "isteyen anne ve babaların çocuklarının ahlaki ve manevi değerlerini geliştirmelerine yardımcı olmak amacıyla seçmeli din eğitimi verilebilmesi için düzenlemeler yapılmalıdır" ibaresi yer almıştır (MEB, 2010). 2012 yılında ise, ortaokul ve liselerde, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamberimizin Hayatı'nın, isteğe bağlı seçmeli ders olarak okutulmasına karar verilmiştir (Resmi Gazete, 2012). Bu durumda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde değerler eğitime ağırlık verilmiş, ilkokul ve ortaokullar ayrılmıştır (Resmi Gazete, 2012). Değer merkezli Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitaplarını hazırlama çalışmaları halen devam etmektedir.

## İLGİLİ ÇALIŞMALAR

Türkiye'de ders kitaplarının seçiminden sorumlu olan ve ders kitaplarının ilke ve kazanımlarını belirleyen Milli Eğitim Bakanlığı'nın yayınları (Erdal, 2006: 409-410) kitapların yazıldığı dönemdeki yayın politikaları ve eğitim hedefleri ile yakından ilişkili bulunmaktadır (Erdem, 2005). Bu nedenle kitaplar incelenirken sıklıkla yazıldığı dönemle ve o dönemdeki duyarlılıklarla ilişkili olarak ele alınmaktadır (Bkz. Helvacıoğlu, 1994; Esen ve Bağlı, 2002).

1928'den 1994'e ders kitaplarındaki cinsiyetçilik incelendiğinde, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında kadına özgür birer vatandaş olma bilincinin verilmesine çalışılan kitaplardan oldukça uzaklaşmış olması eleştirilere konu olmuştur. Örneğin; 1945 öncesi ders kitaplarında kadın ülkenin kuruluşuna katkıda bulunurken, 1945-50 arasında mutfak önlükleriyle ve küçük kızı anesine yardım ederken, 1950'den sonra ise tamamen evin içerisinde resmedildiği saptanmıştır (Helvacıoğlu, 1994).

2005-2007 yılları arasında okutulan ders kitaplarının görselleri incelendiği çalışmada, erkek çocuklarına kitaplarda daha çok yer verildiğini ve onların daha çok dışarıda ve yalnız gösterildiği saptamıştır. Ayrıca kitaplarda erkek

## 148 • İLKOKUL VE ORTAOKUL DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ KİTAPLARININ TOPLUMSAL CİNSİYET AÇISINDAN İNCELENMESİ

çocuklarına “baba” motifi yoluyla ekonomik özgürlüğe ve güce sahip olma sorumluluğu yüklenirken, kadınlara “anne” olma sorumluluğu ve ev işleri görev olarak yüklenmiş ve bebekler anne kucağında ve evin reisi baba olarak gösterilmiştir. Kadınlara evcil roller verilerek, bu role uygun ev hanımlığı, öğretmenlik, hemşirelik gibi mesleklerde resmedilirken, erkekler tamircilik yöneticilik gibi güç ve otorite ile özdeşleşen roller verildiği belirlenmiştir (Yorgancı, 2008).

2005-2006 Eğitim-öğretim ilköğretim okullarında 1-5. sınıflarda okutulan ders kitapları cinsiyetçilik açısından resim ve metinleriyle incelendiğinde cinsiyetçilikle mücadele açısından önceki yıllardaki ders kitaplarından daha iyi durumda olduğu, fakat cinsiyetçilikten tam olarak arınmadığı belirlenmiştir (Asan, 2006). Özellikle uzmanlık gerektiren işler, sanat ve politika da öne çıkanlar, erkek olarak resmedilirken; öğretmen ve sağlık görevlileri kadın olarak resmedilmiştir (Aykaç, 2012). Sadece Çubukçu ve Sivaslıgil’in (2007) 2006-2007 eğitim ve öğretim döneminden itibaren kullanılacak olan İngilizce kitapları ile ilgili çalışmasında toplumsal cinsiyet açısından bir eşitsizlik tespit edilmemiştir

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitapları toplumsal cinsiyet açısından incelenmemiş olmakla beraber, İlkokul 4. ve 5. sınıf, Trafik Güvenliği, Sosyal Bilgiler ve Türkçe ders kitapları ile karşılaştırıldığı bir çalışma yapılmıştır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitabı diğer ders kitaplarından içerik açısından oldukça tutarlı ve daha iyi bulunurken, metin ana fikir-görsel öge açısından tutarsız ve zayıf bulunmuştur (Bulut, 2008).

### **Araştırmanın Problemi**

- 1- 1980-2012 yılları arasındaki İlk ve Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarında toplumsal cinsiyet rolleri ile ilişkili cinsiyet ayrımcılığı ifade eden görseller yer almış mıdır?
- 2- 1980-2012 yılları arasındaki İlk ve Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarındaki görsellerin cinsiyet konusundaki yaklaşımı kitapların basıldığı dönem ile ilişkili midir?

### **Araştırmanın Konusu ve Önemi**

Araştırmanın konusu İlk ve Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarının toplumsal cinsiyetle ilişkili olarak çocuklara görsel yollarla iletti-

ği mesajlar ve mesajların Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin yıllar içinde geçirdiği aşamalarla ilişkisidir.

Ders kitaplarındaki cinsiyetçilik pek çok araştırmacı tarafından ele alınmıştır. Bu konuda yapılmış yüksek lisans ve doktora çalışmaları da bulunmaktadır. Fakat Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarını toplumsal cinsiyet açısından inceleyen bir araştırma belirlenmemiştir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarını hakkında yapılan araştırmalar da görsellerle ilgili olarak konuların görsellerle ve tablolarla desteklenip desteklenmediği (Diler, 2001), metin içeriği ve konu başlığının görselle uyumu (Bulut, 2008) ele alınmıştır.

1980-2012 arasındaki 15 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitabının görsellerinin dönemlere ayrılarak toplumsal cinsiyet açısından incelenmiş olması nedeniyle bu çalışmanın, yazılacak yeni ders kitaplarına katkı sağlaması beklenmektedir.

### **Araştırmanın Amacı**

Araştırmanın temel amacı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarındaki cinsiyetçi yaklaşıma dikkat çekerek gelecek yıllarda yazılacak kitaplarında daha olumlu özelliklerin taşınmasına katkı sağlamaktır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitapları incelenirken ibadet eden, bir mesleği olan, tarihteki önemli bir olayla ilgisi olan, farklı mekânlarda ve sosyal durumlarda gösterilen karakterlerin cinsiyete ve kitabın yazıldığı döneme göre nasıl farklılaştığı incelenmiştir.

### **Sayıtlar**

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitapları, toplumsal cinsiyet kalıpları ile ilişkili görsel öğeler içermektedir.

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarındaki görsel öğelerin MEB politikaları ile ilişkisi vardır.

### **Sınırlılıkları**

Çalışma 1980-2012 yılları arasındaki MEB Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı'nın onayıyla okutulmasına karar verilen 15 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kitabının görselleri ile sınırlıdır.

## 150 • İLKOKUL VE ORTAOKUL DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ KİTAPLARININ TOPLUMSAL CİNSİYET AÇISINDAN İNCELENMESİ

### **Yöntem**

Bu çalışmada verilerin toplanması, analizi ve görsel içeriğin incelenmesi sürecinde içerik analizine dayalı olarak nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. İçerik analizi, genellikle yazılı mesajlara uygulanırsa da prensip olarak tüm mesajlara uygulanabilir (Bilgin, 2006). Metnin içerik analizinde kitaplardaki görsellerin cinsiyet rolleri ile ilgili verdiği açık ve gizli mesajlar ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Analizin daha iyi anlaşılması için kitaplarda kullanılan görseller dönemlere ayrılmıştır.

### **Araştırmanın Modeli**

Bu araştırma, betimsel tarama modelinde hazırlanmıştır. Araştırmaya veri sağlaması için seçilen kitapların yazıldığı dönemi en iyi temsil eden ve en yaygın olarak kullanılanlar olmasına dikkat edilmiş ve bu konuda din eğitimi uzmanlarından destek alınmıştır.

### **Çalışma Materyali**

1980-2012 yılları arasındaki İlk ve Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi kitabı olarak kullanılan 15 kitabın toplumsal cinsiyetle ilişkili 261 görseli çalışma materyalini oluşturmaktadır.

### **Verilerin Toplanması**

15 kitapta yer alan ve toplumsal cinsiyetle ilişkili mesaj verdiği kabul edilen 261 görsel ögenin verdiği mesaj incelenmiş, ilk olarak veri parçalarının etiketlenmesi olan (Punch, 2011: 201) açık kodlama yapılmıştır. İkinci olarak görsellerdeki mesajlar belirli ölçütlere göre eksen kodlara ayrılmıştır. Eksen kodlama verilerin açık kodlanması ile ortaya çıkan ana kategorilerin birbirleriyle ilişkilendirildiği ikinci aşamayı oluşturmuştur (Punch, 2011: 201). Eksen kodlama sırasında kodlamalardan her birinin “homojen, ayırt edici, objektif olması bütünsellik taşıması, amaca uygun ve anlamlı olmasına” dikkat edilmiştir (Bilgin, 2006: 19). Bu işlem sırasında daha önce Yorgancı (2008) ve Helvacıoğlu (1994) tarafından oluşturulan kodlamalardan yararlanılmış, ayrıca araştırmacı tarafından yeni kodlamalar oluşturulmuştur. Üçüncü olarak gelişmekte olan çözümlemeyi bütünleştirecek ve bir araya getirecek olan seçici kod (Punch, 2011: 205) belirlenmiştir.

İçerik analizinde “cinsiyet rolleri ile ilgili mesaj veren görseller” seçici kod, “ibadet eden kişiler”, “meslek sahibi kişiler”, tarihteki önemli kişiler”,

“ev içerisinde bulunanlar”, “ev dışında bulunan kişiler”, “yardıma muhtaç kişiler” ise eksen kod olarak belirlenmiştir.

İbadet eden kişiler eksen kodunda; Kur’an okuyanlar, dua edenler, abdest alan /teyemmüm yapan, camide topluca namaz kılanlar, vakit namazı kılanlar açık kodları yer almıştır. Meslek sahibi kişiler eksen kodunda; çoban, yardım görevlisi, bilim insanı, öğretmen, din görevlisi, sanatçı, hattat, zanaatkâr, devlet adamı/yönetici, aşçı, işçi, yarışçı, çiftçi, sağlık görevlisi, esnaf, asker açık kodları yer almıştır. Tarihteki önemli kişiler eksen kodunda; kurtuluş savaşında bulunanlar, manevi liderler, milli kahramanlar açık kodları yer almıştır. Ev dışında bulunanlar eksen kodunda; fikir alışverişinde bulunanlar, düşünenler, çalışanlar, ev dışında yalnız olanlar, çocuğu ile vakit geçirenler, gıda satın alanlar açık kodları yer almıştır. Ev içerisinde bulunanlar eksen kodunda; yemek yapanlar, muhtaçların bakımını yapanlar, kişisel temizliğini yapanlar, ev temizleyenler, evde çocuğuyla başbaşa olan yetişkinler, yemek çay servisi yapanlar, bir başkasına ders çalıştıranlar, ders çalışan/kitap okuyanlar açık kodları yer almıştır. Yardıma muhtaç kişiler eksen kodunda; engelliler, hastalar, fakirler, yaşlılar açık kodları yer almıştır.

“İbadet eden kişiler” eksen koduna sadece İslam dinine ait ibadetlere katılım kodlanmıştır. Havra ve Sinagoglardaki ibadet edenler, İsa ve Meryem ikonları Ganj nehrinde yıkanan kişilerin görselleri, kişilerin tam olarak belirgin olmadığı karanlık resimler ve çok kalabalık toplulukların katıldığı, Hac ibadeti ile ilgili görseller kapsamın dışında tutulmuştur. “Tarihteki önemli kişiler” eksen kodunun altında kurtuluş savaşında asker savaşı ve sivil olarak cephedekilere mühimmat sağlamada, yaralıların bakımında destek sağlayanlar “kurtuluş savaşında bulunanlar” açık kodunda yer almıştır. Din ile ilgili yeni bir anlayış ortaya koyan ve halkın üzerinde manevi etkisi olanlar “manevi liderler” açık koduna, Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşunda önemli etkisi olan, kalabalık kitleleri etkileyenler “milli kahramanlar” açık kodunda bulunmaktadır.

“Yardıma muhtaç kişiler” eksen kodunun altında günlük yaşamda bir başkasından destek alırken gösterilen engelliler “engelliler” açık koduna yerleştirilmiştir. Fakat engelli olup yalnız bir şekilde resmedilenler kodlanmıştır. “Fakirler” açık koduna ise yardım malzemesi kabul ederken gösterilenler ve kötü yaşam koşulları altında bulunduğu resimden açıkça anlaşılıp metinde fakirliğe vurgu yapılanlar kodlanmıştır. “Yaşlılar” açık koduna ise

## 152 • İLKOKUL VE ORTAOKUL DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ KİTAPLARININ TOPLUMSAL CİNSİYET AÇISINDAN İNCELENMESİ

bir başkasının eşyalarını taşımasına veya yürütmesine yardım ettiği olgun yaş-taki kimseler alınmıştır.

### Verilerin Analizi

Araştırmada çalışma materyali olan görsel öğeler dört farklı zamanda kodlar tekrarlanmış, uzlaşma katsayılarında faydalanarak güvenilirlik yüzdesi 0.80 olarak hesaplanmıştır. Elde edilen 0.80 değeri kategorilerin güvenilir olduğuna bir kanıt olarak değerlendirilmiştir. İçerik analizi yoluyla elde edilen sonuçların güvenilirlik ölçütünün sonuçların yinelenmesi kullanılmaktadır. Bir kodlayıcı tarafından bir analiz birimi değişik zamanlarda kodlandığında (Intracoder- reliability) ve birçok kodlayıcı tarafından bir analiz birimi kodlandığında sürekli aynı sonucu veriyorsa, içerik analizi güvenilir kabul edilmektedir (Gökçe, 2006: 111). Elde edilen kodlar MAXQDA 11.0 paket programı ile analiz edilerek çapraz tablolar halinde verilmiştir.

### Bulgular

**Tablo1: Araştırmada Kullanılan Görsellerin Dönemlere Göre Dağılımı**

Görseller	2. Dönem		3. Dönem		4. Dönem		TOPLAM	
	n	%	n	%	n	%	N	%
<b>TOPLAM</b>	29	11,1	113	43,3	119	45,6	261	100

Araştırmada veri sağlaması için kullanılan 261 görselden %11,1'i 2. döneme, %43,3'ü ikinci döneme, %45,6 sı 4. döneme aittir.

**Tablo2: İbadet Eden Kişilerin Cinsiyet ve Döneme Göre Dağılımı**

İbadet Eden Kişiler	Erkek			Kadın			TOPLAM
	2. Dönem	3. Dönem	4. Dönem	2. Dönem	3. Dönem	4. Dönem	
Kur'an Okuyanlar	1		4				5
Dua Edenler	2	3	8		1	4	18
Abdest Alan / Teyemmüm Yapan	1		3				4
Camide Topluca Namaz Kılanlar	1	3	10				14
Vakit Namazı Kılanlar	3	1	5	2	1	2	14
<b>TOPLAM</b>	<b>8</b>	<b>7</b>	<b>30</b>	<b>2</b>	<b>2</b>	<b>6</b>	<b>55</b>



İbadet eden kişiler ile ilgili incelenen 55 görselin 45'i erkeklere 10'u kadınlara aittir.

Bu görsellerde kadınların sadece vakit namazı kılarken (5) ve dua ederken (5); erkeler ise camide topluca ibadet ederken (14), dua ederken (13), vakit namazı kılarken (9), Kur'an okurken (5), abdest alırken/teyemmüm yaparken (3) gösterilmiştir. İbadet ederken 2. dönemde 8 erkeğe karşılık 2 kadın, 3. dönemde 7 erkeğe karşılık 2 kadın, 4. dönemde 30 erkeğe karşılık 6 kadın gösterilmiştir. Dördüncü dönemde dua eden kadın resimlerinin çoğu ve 3. ve 4. dönemde vakit namazı kılanların tamamı ise küçük yaştaki çocuklardır. 2. dönemde namaz kılan kadın ve erkek çizimleri yan yana gösterilmiş, fakat namazda selam vermek gibi kadın ve erkeğin benzer şekilde yaptığı hareketlerde sadece erkek gösterilmiştir.

**Tablo3: Meslek Sahibi Kişilerin Cinsiyet ve Döneme Göre Dağılımı**

Meslek Sahibi Kişiler	Erkek			Kadın			TOPLAM
	2. Dönem	3. Dönem	4. Dönem	2. Dönem	3. Dönem	4. Dönem	
Çoban Yardımcı		2					2
Görevlisi			3			1	4
Bilim İnsanı		1	6		1		8
Öğretmen		2	1		4		7
Din Görevlisi		3	6				9
Sanatçı		1	1				2
Hattat			1				1
Zanaatkâr		1					1
Devlet Adamı/ Yönetici	3	6	4				13
Aşçı		1	1				2
İşçi			2				2
Yarıışçı			1				1
Çiftçi	1	2	1	2			6
Sağlık Görevlisi					3	1	4
Esnaf		9	8				17
Asker	2	2	5				9
TOPLAM	6	30	40	2	8	2	88

Meslek ayrışması ile ilgili toplam 15 kitaptan 88 öge tespit edilmiştir. Bunlardan kadınları bir mesleği yerine getirirken gösteren 12 resim vardır. Bu

**154 • İLKOKUL VE ORTAOKUL DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ  
KİTAPLARININ TOPLUMSAL CİNSİYET AÇISINDAN İNCELENMESİ**

resimlerden 2'si 2. döneme, 8'i 3 döneme, 2'si 4. döneme aittir. 2. dönemdeki kadınların 2'si çiftçi, 3. dönemdeki 8 kadından 1'i bilim insanı, 4'ü öğretmen, 3'ü sağlık görevlisidir. 4. dönemdeki 1'i Kızılay'ın yardım görevlisi, 1'i sağlık görevlisidir. 2. dönemde meslek sahibi olarak gösterilen 6 erkeğe karşılık 2 kadın, 3. dönemde 30 erkeğe karşılık 8 kadın, 4. dönemde 40 erkeğe karşılık 2 kadın resmedilmiştir. Görsellerdeki sağlık görevlilerinin tamamı (4), öğretmenlerin çoğunluğu (4), çiftçilerin yarısı (2) kadındır.

**Tablo4: Tarihteki Önemli Kişilerin Cinsiyet ve Döneme Göre Dağılımı**

Tarihteki Önemli Kişiler	Erkek			Kadın		TOPLAM	
	2. Dönem	3. Dönem	4. Dönem	2. Dö- nem	3. Dönem		4. Dönem
Kurtuluş Savaşında Bulunanlar Manevi Liderler Milli Kahramanlar	3	1	2	1	1	1	9
TOPLAM	3	1	18	1	1	1	25

Tarihteki önemli kişilere ait 25 görsel tespit edilmiştir. Bunlardan 3'ü kadınlara aittir. 2. dönemde tek başına kurtuluş savaşına mermi taşıyan genç bir kadın, 3. dönemde kağıt ile cephane taşıyan ve 4. dönemde yaralıların bakımını sağlayan kadınlar yer almaktadır. Fakat toplumun manevi değerlerini doğrudan etkileyen dini ve manevi bir lider ya da kurtuluş savaşında şahsen öne çıkan bir kadın lider görseli saptanmamıştır.

**Tablo5: Ev Dışında Bulunan Kişilerin Cinsiyet ve Döneme Göre Dağılımı**

Ev Dışında Olanlar	Erkek			Kadın			TOPLAM
	2. Dönem	3. Dönem	4. Dönem	2. Dönem	3. Dönem	4. Dönem	
Fikir							
Alışverişinde bulunanlar	1	1	2	1	1		6
Düşünenler		5	5		1		11
Çalışanlar	6	30	40	2	8	2	88
Ev Dışında Yalnız Olanlar	2	4	6		5		17
Çocuğu İle Vakit Geçirenler		1	6	2	1		10
Gıda Satın Alanlar					4		4
TOPLAM	9	41	59	5	20	2	136

Kişilerin evin dışında gösterildiği 136 görsel öge tespit edilmiştir. Bunlardan 27'sinde kadınlar, 109'unda erkekler vardır. Fikir alışverişinde bulunanların 4'ü erkek 2'si kadın, doğa ve çevreye bakarak düşünenlerin 10'u erkek 1'i kadın, bir iş kolunda çalışanların 76'sı erkek, 12'si kadın, ev dışında yalnız olarak gösterilenlerin 12'si erkek 5'i kadın, çocuğu ile park vb. yerlerde vakit geçirenlerin 7'si erkek 3'ü kadın, manav, fırın vb. yerlerden gıda satın alanların ise tamamı (4) kadındır. Evin dışında 2. dönemde 9 erkeğe karşılık 5 kadın, 3. dönemde 41 erkeğe karşılık 20 kadın, 4. dönemde 59 erkeğe karşılık 2 kadın resmedilmiştir.

**156 • İLKOKUL VE ORTAOKUL DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ  
KİTAPLARININ TOPLUMSAL CİNSİYET AÇISINDAN İNCELENMESİ**

**Tablo6: Ev İçerisinde Bulunan Kişilerin Cinsiyet ve Döneme Göre Dağılımı**

Ev İçerisinde Bulunanlar	Erkek			Kadın			TOPLAM
	2. Dönem	3. Dönem	4. Dönem	2. Dönem	3. Dönem	4. Dönem	
Yemek Yapanlar					1	1	2
Muhtaçların Bakımını Yapanlar		1			3	3	7
Kişisel Temizliğini Yapanlar		1	2		2	1	6
Ev Temizleyenler		2			4	2	8
Evde Çocuğuyla Başbaşa Olan Yetişkinler	1		4		4	5	14
Yemek Çay Servisi Yapanlar		3			5		8
Bir Başkasına Ders Çalıştıranlar			1		4		5
Ders Çalışan/Kitap Okuyanlar		12	3		5	2	22
<b>TOPLAM</b>	<b>1</b>	<b>19</b>	<b>10</b>		<b>28</b>	<b>14</b>	<b>72</b>

Ev içerisindeki kişilerin gösterildiği toplam 72 görsel öge tespit edilmiştir. Yemek yapanların (2) tamamı kadın; muhtaçların bakımını yapanların 1'i erkek 6'sı kadın, kişisel temizliğini yapanların 3'ü kadın, 3'ü erkek, ev temizleyenlerin 2'si erkek 6'sı kadın, evde çocuğuyla başbaşa olan yetişkinlerin 5'i erkek 9'u kadın yemek çay servisi yapanların 3'ü erkek, 5'i kadın, bir başkasına ders çalıştıranların 1'i erkek, 4'ü kadın, ders çalışan/kitap okuyanların 15'i erkek, 7'si kadındır. Ders çalışan/kitap okuyanların kadınların tamamına yakını küçük yaştaki öğrencilerdir. Sadece 3. dönemdeki bir resimde yetişkin kadın kütüphanede kitap okurken gösterilmiştir.

Ev içerisinde 2. dönemde 1 erkek gösterilirken, bu dönemde ev içerisinde çizilen tek bir kadın ailesi ile birlikte yemek yerken çizilmiş fakat yemek

servisi yapmadığı için bu bölümdeki alt kategorilerde yer almamıştır. Bu kategoride 3. dönemde 19 erkeğe karşılık 28 kadın, 4. dönemde 10 erkeğe karşılık 14 kadın gösterilmiştir.

**Tablo 7: Yardıma Muhtaç Kişilerin Cinsiyet ve Döneme Göre Dağılımı**

Yardıma Muhtaç Kişiler	Erkek			Kadın			TOPLAM
	2. Dönem	3. Dönem	4. Dönem	2. Dönem	3. Dönem	4. Dönem	
Engelliler		3					3
Hastalar		2	2		3		7
Fakirler	1	1	4		1	2	9
Yaşlılar		3	2		4	1	10
<b>TOPLAM</b>	<b>1</b>	<b>9</b>	<b>8</b>		<b>8</b>	<b>3</b>	<b>29</b>

Yardıma muhtaç kişilerle ilgili 29 görselden 18'i erkeklere, 12'si kadınlara aittir. Engellilerin tamamı erkek (3) iken, hastaların 4'ü erkek 3'ü kadın, fakirlerin 6'sı erkek 3'ü kadın, yaşlıların 5'i erkek 5'i kadındır. Yardıma muhtaç olarak gösterilen kişilerden 2. dönemde 1 erkek varken kadın resmedilmemiş, 3. Dönemde 9 erkeğe karşılık 8 kadın, 4. dönemde 8 erkeğe karşılık 3 kadın resmedilmiştir.

## TARTIŞMA

Erikson'un gelişim kuramındaki psiko-sosyal evreler göz önüne alındığında, 6-12 yaşlar çocuğun okula başladığı, okuma yazmayı öğrenmek, matematik sorularını çözmek gibi akademik başarılar elde ederek onay kazanmak durumunda olduğu bir evredir (Bee ve Boyd, 2009; 523). Bu dönem aynı zamanda olumsuz benlik tasarımı, cinsel kimlik karmaşalarının, girişimcilik ile ilgili korkuların kaynağı olabilecek sorunların yaşandığı yıllardır (Corey ve Corey, 2006: 46). Çocuğun bu dönemde zihnine oluşan şemalar psikolojik sağlığını ve gelecekteki kararlarını etkileyeceği (Crabb ve Marciano, 2011) düşünülerek, aynı anda çok sayıda çocuğa ulaşan ders kitaplarındaki görsellerin çok iyi seçilmesi gerekir.

Bu araştırmanın bulgularında İlk ve Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarında, her iki cinsiyetin dini faaliyetlerini kitaptaki görsellere eşit bir şekilde yansıtılmadığı saptanmıştır. İbadetler hakkındaki görseller incelendiğinde dua etmek ve vakit namazı kılmak dışında kadınların ibadetlere katılımını gösteren öge yoktur. Türkiye'de cuma namazı ve cenaze namazına

## 158 • İLKOKUL VE ORTAOKUL DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ KİTAPLARININ TOPLUMSAL CİNSİYET AÇISINDAN İNCELENMESİ

ağırlıklı olarak erkeklerin katılıyor olmasının sonucu olarak düşünülebilir. Fakat ülkemizde teravîh namazları genellikle kadınların ve çocukların da yüksek katılımı ile yapılan bir ibadet olduğu halde bununla ilgili görsel kullanılmamıştır.

Bilim insanları, çocukların kitaplardaki resimlerde gösterilen cinsiyet rollerini modelledikleri (Crabb ve Marciano, 2011), çocuğun cinsel kimliğini kazanmasında en önemli etkenler arasında özdeşim kurmanın (Yörükoğlu, 2008, 238; Oğuzkan, 1997: 325) olduğunu ortaya çıkarmıştır. Klein (2012)'e göre özdeşim kurma yeteneği genel insan ilişkilerinde en önemli unsurdur ve olumlu insan ilişkileri için şarttır. Bir kız çocuğunun bu kitaplardaki görsellerle özdeşim kurması veya onu modellemesi oldukça zordur. Dolayısıyla çocuklarda ibadet etmenin erkeklerin sorumluluğu olduğu gibi yanlış bir imge oluşturabilir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarında kadınlar öğretmen, çiftçi, sağlık görevlisi ve Kızılay'ın yardım görevlisi olmak dışındaki mesleklerin hiç birinde yer almamıştır. Türkiye'deki ders kitaplarında uzmanlık gerektiren işlerde, erkeklerin resmedildiği; öğretmen ve sağlık görevlileri kadın olarak resmedildiği (Aykaç, 2012) yönünde benzer saptamalar vardır. Toplumsal cinsiyet rollerinin aktarılmasında çok yönlü sosyal aktarım öne çıkmaktadır. Kişilerin öz-yeterlilik algıları da bu sosyal aktarımdan etkilenmekte ve kişilerin meslek hayatlarını ve psikolojik sağlıklarını etkileyebilmektedir (Miller, 2008: 270-271). Türkiye'de bilim insanı olarak, çocukların ağırlıklı olarak erkekleri düşünmeleri de (Buldu, 2006) sorunun çocuklardaki sonucunu gösteren bir örnektir.

Kitaplarda Kurtuluş Savaşı'na mermi taşıyan ve yaralıların bakımını sağlayan kimliği belirsiz kadın dışında tarihin akışına etkisi olan bir kadın görseli olmayışı da (Oğuzkan, 1997: 325) ayrı bir sorundur. Kadının ev dışında gıda satın alırken, ev içerisinde ise yemek yaparken, ev temizlerken, evde çocuğuyla vakit geçirirken resmedilmesi, kitap okuyan yetişkin kadın görselinin çok az oluşu ve kadınlarla erkeklerin sadece yardıma muhtaç olmak bakımından erkeklerle aynı sayıda görselle temsil edilişi kadının sosyal statüsü bakımından olumsuzluk çağrıştırabilir. Çocuklar pekiştirme ve model alma yoluyla sadece gördükleri davranışları değil, düşünceleri ve beklentileri de öğrenirler (Bee ve Boyd, 2009; 511). Belirli bir gurubun üyelerinin dâhil oldukları grubun olumsuz bir stereotipi ile karakterize edildiği bir alanda başarılı olmaya çalışırken hissettikleri baskı duygusu olan "stereotip tehdidi" (Bee ve Boyd,

2009; 407; Steele ve Aranson, 2005) kız çocuklarına ders kitapları yoluyla ulaşabilir.

Bugay ve Erdur-Baker'ın (2011) 14-24 arası değişen (N= 866) öğrenci ile yaptığı çalışmada hiyerarşik çoklu regresyon analizi sonuçlarına göre ise ruminasyonun toplumsal cinsiyet ve psikolojik sorun düzeyleri arasındaki ilişkide aracı rolü vardır. Bugay ve Erdur-Baker (2011)'a göre kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre daha fazla ruminasyon eğiliminde olmaları onları psikolojik sorunlara daha açık hale getirmektedir. Ruminasyon düzeyinin özellikle cinsiyete göre farklılaşması çarpıcıdır. Tepki Stilleri Kuramı'na göre "ruminatif eğilimi yüksek kişiler sürekli kendi problemleri ve bu problemlerin yarattığı olumsuz duygu durumuna odaklanmakta ve bazı çözüm yolları üretmelerine rağmen bu ürettikleri çözüm yollarını uygulamaya koymamaktadır" (Bugay ve Erdur-Baker, 2011).

Üniversite öğrencileri ile yapılan çalışmalar cinsiyet rollerinin algılanışında hem kültürel hem de kişisel farklılıkların etkisinin olduğu ortaya çıkmış, BEM'in "Cinsiyet Rolü Envanteri" ile yapılan çalışmada cinsiyet ve eğitimin, cinsiyet rolü kimliği ve cinsiyet rolünün algılanışı ve psikolojik farklılık üzerinde etkisi olduğu anlaşılmıştır (Misra, 2013). Fakat Türkiye'de gençler arasındaki cinsiyete dayalı olarak ruminasyon düzeyi farkının bu kadar yüksek olması, çocuklara verilen eğitimin toplumsal cinsiyet kalıpları içeren ders malzemelerinden arındırılması ve çocukların psikolojik sağlığının korunması yönünde harekete geçilmesi gerektiğini gösterir.

İkinci dönemde tarlaya ekin ekemeye giden, cephane taşıyan, "şehitler ve gaziler anası" olan kadın (Bilgin, 1982), 4. dönemdeki kitaplarda evde çocuğu ile vakit geçirirken (Akgül, 2012a) gösterilmiştir. Sadece 3. dönemdeki farklı meslek kollarında ve bir görselde kadın bilim insanı olarak resmedilmiştir. Bu dönemdeki kitaplarda kadın farklı meslek kollarında gösterilmesi, kitabın yazıldığı yıllarda "haydi kızlar okula" kampanyasının yürütülüyor olması ve kızların okullaşma oranının artırılması yönündeki Avrupa birliği destekli çalışmaların etkisi ile olabilir (Bkz. Erdem, 2005). 3. dönemdeki resimlerin çocuklar tarafından "öğrenen okullar projesi" kapsamında çocuklar tarafından yapıldığı göz önüne alındığında, sonuçların Boutte, Hopkins ve Waklatsi (2008)'nin, "kitapların çoğunun yetişkinler tarafından yazılması nedeniyle toplumun derin heves, korku, beklenti ve taleplerini taşıyan sosyalleşmenin ve eğitimin bir formunu sundukları" yönündeki iddiaları ile benzer yönde olduğu anlaşılmıştır.

### **Sonuç**

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitapları belirli dönemlere ayrılarak toplumsal cinsiyet açısından incelendiğinde;

1. Görsellerdeki kadın imgesinin kitabın hazırlandığı döneme göre farklılaştığı,
2. Vakit namazı kılmak ve dua etmek dışında kadınların ibadetlere katılımının Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitaplarının görsellerinde yer almadığı,
3. Ev içerisindeki görsellerin ağırlıklı olarak kadınlara ait olduğu, kadının evde kadınlar çocuğuyla baş başa vakit geçirirken, yemek ve çay servisi yaparken ve bir başkasına ders çalıştırırken resmedilirken erkeklerin kitap okurken ve ders çalışırken resmedildiği,
4. Ev dışındaki mekânları gösteren görsellerde ağırlıklı olarak erkeklerin yer aldığı, kadınların ev dışında gıda satın alırken ve çocuğunu gezdirirken resmedildiği,
5. Meslek kollarında kadınlara oldukça sınırlı olarak yer verildiği ve toplumdaki cinsel kimliklere yönelik geleneksel yargıları desteklediği,
6. Tarihteki önemli kişiler arasında kadınların çok az sayıda silik bir şekilde yer aldığı,
7. Sadece yardıma muhtaç olmak bakımından erkeklerle eşite yakın sayıda görsellerle temsil edildiği,
8. Görsellerde Milli Eğitim Bakanlığı dönemlik politikalarının yanında, kitabın yazarları anlayışlarının etkisi olduğu,
9. Resmin çocuklar ya da yetişkinler tarafından yapılıp yapılmamasının cinsiyetçi yaklaşım sergilemede farklılaşma sağladığı ve çocuklar tarafından yapılan resimlerde cinsiyetçi yaklaşımın daha az olduğu belirlenmiştir.



## Kaynaklar

- Akgül, Mehmet vd. (2012a). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 4. Sınıf, Devlet Kitapları, Ankara: Başak Matbaacılık.
- Akgül, Mehmet vd. (2012b). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 5. Sınıf, Devlet Kitapları, Ankara: Başak Matbaacılık.
- Akgül, Mehmet vd. (2012c). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 6. Sınıf, Devlet Kitapları, Ankara: Başak Matbaacılık.
- Akgül, Mehmet vd. (2012d). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 7. Sınıf, Devlet Kitapları, Ankara: Başak Matbaacılık.
- Akgül, Mehmet vd. (2012e). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 8. Sınıf, Devlet Kitapları, Ankara: Başak Matbaacılık.
- Anderson, David A. ve Hamilton, Mykol (2005). “Gender Role Stereotyping of Parents in Children’s Picture Books: The Invisible Father”, *Sex Roles*, Vol. 52, No. 3-4: 145-154.
- Arnett Jeffrey J. (2001). *Adolescence and Emerging Adulthood*, New Jersey: Prentice-Hall.
- Arslan, Mehmet (2007). “Eğitimde Yapılandırmacı Yaklaşımlar”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 40: 41-61.
- Asan, Hatice Tezer (2010). “Ders Kitaplarında Cinsiyetçilik ve Öğretmenlerin Cinsiyetçilik Algılarının Saptanması,” *Fe Dergi*, 2: 65-74.
- Aslan, Canan (2010). “An Analysis of The Presentation of Women in 100 Basic Literary Works in Turkey”. *Eğitim Araştırmaları-Eurasian Journal of Educational Research*, S. 38: 19-36.
- Aykaç, Necdet (2012). “Sosyal Bilgiler Ve Hayat Bilgisi Ders Kitaplarının Toplumsal Cinsiyet Açısından Değerlendirilmesi”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, S. 43: 50-61.
- Bee, Helen ve Boyd, Denise (2009). *Çocuk Gelişim Psikolojisi*, İstanbul: Kaknüs yayınları.
- Bilgin, Beyza (1982). *İlkokullar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5. Sınıf*, MEB Devlet Kitapları, İstanbul: TİFDruk Matbaacılık A.Ş.
- Bilgin, Beyza (2003). “1980 Sonrası Türkiye’de Din Öğretimi Program Anlayışları” *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları, Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar*, Ankara: MEB Yay., ss. 671-694.
- Bilgin, Nuri (2006). *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi*, Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Boutte Gloria Swindler, Hopkins, Ronnie ve Waklatsi, Tyrone (2008). “Perspectives, Voices, and Worldviews in Frequently Read Children’s Books”, *Early Education and Development*, Vol.19, No.6: 941-962
- Buldu, Mehmet (2006). *Young Children’s Perceptionsof Scientists: A Preliminary Study*, *Educational Research*, S. 48: 121-132.

## 162 • İLKOKUL VE ORTAOKUL DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ KİTAPLARININ TOPLUMSAL CİNSİYET AÇISINDAN İNCELENMESİ

- Bulut, Saliha (2008). İlköğretim Ders Kitaplarının Görsel Boyut ve İçerik Tutarlılığı Açısından İncelenmesi, Yüksek Lisans Tezi, T.C. Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eğitim Bilimleri Ana Bilim Dalı Eğitim Programları ve Öğretim Bilim Dalı, Niğde
- Corey Gerald ve Corey, Marianne S. (2006). Choice, Belmont: Thomson Brook Corporation.
- Crabb, Peter B. ve Marciano, Deb L. (2011). “Representations of Material Culture and Gender in Award-Winning Children’s Books: A 20-Year Follow-Up”, Journal of Research in Childhood Education, Vol. 25, No.4: 390-398.
- Crisp, Thomas ve Hiller, Brittany (2011). “Is This a Boy or a Girl?": Rethinking Sex-Role Representation in Caldecott Medal-Winning Picturebooks 1938–2011”, Children’s Literature in Education, S.42: 196–212.
- Çubukçu, Hatice ve Sivashgil, Pınar (2007). “İngilizce Ders Kitaplarında Cinsiyetçilik”, Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, C.3, S.34: 25-33
- Diler, Hatice (2001). “İlköğretim 4. Sınıf Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Diyanet İşleri Reisliği (1949). Din Dersleri Birinci Kitap, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Diyanet İşleri Reisliği (1974). İlkokul Kitapları Din Dersleri II, Yirmi yedinci Basılış, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Diyanet İşleri Reisliği (1978). İlkokul Kitapları Din Dersleri I, Yirmi dokuzuncu Basılış, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Doğan, Recai (2003). “1980’e Kadar Türkiye’de Din Öğretimi Program Anlayışları” Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları, Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar, (s.611-647), Ankara: MEB Yay.
- Eraydın, Selçuk ve Kandemir, M. Yaşar (1978). Ortaokullar İçin Din Bilgisi II, İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Erdal, Gültekin (2006). “Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları Çocuk Kitaplarının Resimlemelerine Genel Bir Bakış”, II. Ulusal Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Sempozyumu, Ankara: ÇOGEM yayınları, No.4: 405-412.
- Erdem, Ali Rıza (2005). “İlköğretimimizin Gelişimi ve Bugün Gelinek Nokta”, Üniversite ve Toplum, C.5, S: 2: 1-15.
- Esen, Yasemin; Bağlı, Melike Türkân (2002). “İlköğretim Ders Kitaplarındaki Kadın ve Erkek Resimlerine İlişkin Bir İnceleme”, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, C.35, S.1: 143-155.
- Fıçlalı, Ethem R. (1982). Ortaokullar İçin Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi 3. Sınıf, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Giddens, Antony (2008). Sosyoloji, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Gökçe, Orhan (2006). İçerik Analizi Kuramsal ve Pratik Bilgiler, Ankara: Siyasal Kitabevi.

- Güneş, Özlem (2008). “Ders Kitaplarında Toplumsal Cinsiyet Ayrımı (1990-2006)”, Toplum ve Sosyal Hizmet C. 19, S. 2: 81-96.
- Helvacıoğlu (Gümüšoğlu), Firdevs (1994).“1928’den 1994’e Ders Kitaplarında Cinsiyetçilik”, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi Bölümü.
- Hendricks, Cindy; Hendricks, James; Messenheimer, Trinka; Houston, M Sue; Williford, Julian (2010). “Exploring Occupational Stereotypes in Children’s Picture Books”, The International Journal of the Book, Vol.7, Nu. 2: 137-149.
- Klein, Melanie (2012) Sevgi, Suçluluk ve Onarım, 2. Baskı, İstanbul: Kanat Yayınları.
- Karataş, Süleyman; Tabak, Necla (2010). “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeni Öğretim Programına İlişkin Görüşleri”, Kuramsal Eğitimbilim, S.3, C.2: 56-65.
- Komisyon, (2002). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 4, 1. Baskı, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Komisyon (2001). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 5, 1. Baskı, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Komisyon (2003a). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 6, 2. Baskı, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Komisyon (2004). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 7, 3. Baskı, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Komisyon (2003b). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 8, 2. Baskı, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Kızılabdullah, Yıldız (2008) “Yapılandırmacılık Yaklaşımının İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Amaçlarının Gerçekleştirebilmesine Etkisi”, AÜİFD, 38: 197-215.
- Levent, Ethem (2013) “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Ders Kitapları (Öğrenen Okullar Projesi )” Din Öğretim Programları, www. mimoza.marmara.edu.tr, 29.05.2013.
- MEB (1982). Temel Eğitim Programı 1- Türkçe Eğitimi 2- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- MEB (1997). Sekiz Yıllık Kesintisiz Zorunlu İlköğretim, Ankara: MEB Yayınları
- MEB (2001). 2001 Yılı Başında Milli Eğitim, Ankara: 4.Akşam Sanat Okulu Matbaası.
- MEB (2001a) “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Yazdırılması”, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, B.08.0.DÖG.0.14.01.02.611-9/4009sayılı 01/08/2001tarihli Bakanlık Onay Yazısı.
- MEB (2001). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programları ve Bir Uygulama Örneği (Ankara Modeli), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- MEB (2003). Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları, Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar, Ankara: MEB Yay.

## 164 • İLKOKUL VE ORTAOKUL DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ KİTAPLARININ TOPLUMSAL CİNSİYET AÇISINDAN İNCELENMESİ

- MEB (2010). “18. Milli Eğitim Şûrası Kararları Öğretmenin Yetiştirilmesi, İstihdamı ve Mesleki Gelişimi”, Millî Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi, S. 2639: 1823-1836
- Mercin, Levent; Alakuş Ali Osman (2007). “Birey ve Toplum İçin Sanat Eğitiminin Gerekliliği”, D.Ü.Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi, S.9: 14-20.
- Miller, Patricia H. (2008). Gelişim Psikolojisi Kuramları, Bekir Onur (ed.), İstanbul: İmge Yayınları.
- Misra, Nishi, (2013)“Impact of Gender and Education on Gender Role Identity, Gender Role Perception And Psychological Mindedness of College Students”, TIJ's Research Journal of Social Science and Management, Vol.2, No.12: 91-99.
- Oğuzkan, Ferhunde (1997). Çocuk Edebiyatı, Ankara: Emel Matbaacılık.
- Oskamp, Stuart; Kaufman, Karen; Atchison, Wolterbeek, Lianna Atchison (1996). “Gender Role Portrayals in Preschool Picture Books”, Crandall, R. (Ed.). (1996). Handbook of Gender Research [Special issue]. Journal of Social Behavior and Personality, Vol. 11, No. 5: 27-39.
- Parlaktuna, İnci (2010). “Türkiye’de Cinsiyete Dayalı Mesleki Ayrımcılığın Analizi”, Ege Akademik Bakış, C. 10, S. 4: 1217-1230.
- Punch, Keith F. (2011) Sosyal Araştırmalara Giriş Nicel ve Nitel Yaklaşımlar, Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Resmi Gazete (1997). S. 23084, 18 Ağustos 1997.
- Resmi Gazete (2012). S. 28261, 11 Nisan 2012.
- Santrock, John W. (2007). Adolescence, NY: McGraw-Hill Company.
- Selçuk, Mualla ve Valk, John (2012). “Knowing Self and Others: A Worldwiew Model for Religious Education in Turkey”, Religious Education, Vol. 107, No.5: 443-454.
- Sever, Sedat (2003). Çocuk ve Edebiyatı, Ankara: Kök Yayıncılık.
- Sever, Sedat (2006). “Çocuk Edebiyatı Öğretimi Nasıl Olmalıdır?” II. Ulusal Çocuk Ve Gençlik Edebiyatı Sempozyumu, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, No. 203: 41-56.
- Sever, Sedat; Yasemin Arslan (2012). “Çocuk Edebiyatı Yapıtlarında Karakter Çerçevesinin Oluşturulmasında Cinsiyet Rollerinin Sunuluşu”, II. Ulusal Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Sempozyumu, Ankara: ÇOGEM Yayınları, No. 4: 691-704.
- Severage, Yasemin. E. (1998). “Ders Kitaplarında Cinsiyetçilik, İlköğretim Ders Kitapları Üzerinde Yapılmış Bir İçerik Çözümlemesi”, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Steele, C. M.; Aronson, J. (1995). “Stereotype Threat and The Intellectual Test Performance of African Americans”, Journal of Personality and Social Psychology, Vol. 69: 797-811.
- Stericker, Anne B.; Lawrence, A. Kurdek (1982). “Dimensions and Correlates of Third Through Eighth Graders’ Sex-Role Self-Concepts”, Sex Roles, S.8: 915-929.

- Şener, Abdülkadir; Karmış, Orhan (1982). Ortaokullar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 1.Sınıf, MEB Devlet Kitapları, İstanbul: Oğul Matbaacılık Sanayi.
- Taylor, Frank (2003). “Content Analysis and Gender Stereotypes in Children’s Books”, Teaching Sociology, Vol. 31: 300-313.
- Tosun, Cemal (2003). “2000’li Yıllarda Türkiye’de Din Öğretimi: Bugünden Geleceğe”, Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları, Uluslar Arası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar, Ankara: MEB Yay., ss. 753-768.
- Tsao, Ya-Lun (2008). Gender Issues in Young Children’s Literature, Reading Improvement, Vol.45, No.3:108-114.
- Tunç, Cihad (1982). Ortaokullar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 2. Sınıf, MEB Devlet Kitapları, İstanbul: İhlâs Matbaacılık Dağıtım A.Ş.
- Ülkü, Hayati (1968). Ortaokul ve Dengi Okullar İçin Din Derleri 2, İstanbul: Yağmur Yayınevi.
- Yavuz, Kerim; Günay, Ünver (1982). İlkokullar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 4. Sınıf, MEB Devlet Kitapları, İstanbul: Murat Matbaacılık.
- Yorgancı, Fatma, (2008). İlköğretim Ders Kitaplarında Toplumsal Cinsiyet Rollerinin İnşası, Yüksek Lisans Tezi, Afyon: Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı.
- Yörükoğlu, Atalay (2008). Çocuk Ruh Sağlığı, İstanbul: Özgür Yayınları.
- Yürük, Tuğrul (2011). “Cumhuriyet Döneminde Din Derslerinin Statüsü ile İlgili Tartışma ve Öneriler”Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52: 239-254.
- Zengin, Mahmut (2010).”Yeni İlköğretim DKAB Öğretim Programının Uygulamadaki Etkililiğinin Değerlendirilmesi” Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. XII, S. 22, ss. 121-160.
- Zengin, Mahmut (2011). Din Eğitimi ve Öğretiminde Yapılandırmacı Yaklaşım, İstanbul: Dem Yayınları
- Zengin, Halise (2012). “T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Çocuk Kitaplarından İnanıyorum Serisi Üzerine Bir İnceleme”, Dini Araştırmalar, C.14, S.40: 178-202.

## BATICILIK AKIMI TEMSİLCİLERİNDEN CELAL NURİ İLERİ'NİN EĞİTİM GÖRÜŞLERİ

Safiye KESGİN\*

### Öz

Osmanlı'nın son döneminden başlayarak Cumhuriyet'in kuruluş yılları boyunca yayımladığı Âti-İleri gazetelerindeki köşe yazıları ve kitaplarla yaşanan toplumsal ve siyasal değişime katkıda bulunanlardan biri Celal Nuri İleri'dir. Celal Nuri, dönemindeki eğitim sisteminin sorunları ve buna dair önerileri hakkında eğitim görüşlerini dile getirerek dönemine etki etmiş önemli bir düşünürdür. Celal Nuri kalkınma için batılılaşmanın, batılılaşma için de eğitim yoluyla toplumsal dönüşümün gerçekleşmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu doğrultuda iktisat eğitimi, halkın, özellikle kadınların eğitimi, yaygın eğitim, örgün eğitimin sorunları, ahlak eğitimi, dil eğitimi, eğitimin yaygınlaştırılması gibi konularda yazılar yazmıştır. Onun batılılaşma fikri yönündeki görüşleri ve bu doğrultuda yapılması gerektiğini düşündüğü faaliyetler –örneğin Türk dilinin sadeleştirilmesi, Latin harflerinin kullanılması vb.- Cumhuriyet'i kuran irade tarafından desteklenmiş ve uygulanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Batılılaşma, yaygın eğitim, maarif politikası, eğitimde yenileşme, ahlak eğitimi, dil öğretimi.

### Abstract

## Educational View of Celal Nuri İleri as a Representative of Westernization Ideas

Celal Nuri, starting with the last period of the Ottoman Empire during the years of the Republic, contributed to the social and political change with columns at Âti-İleri (Future-Forward) newspapers and books published. He is an important educational thinker who had an impact on his period by expressing about issues and recommendations on the existing education system. Celal Nuri emphasized the need modernity for development and for this the need the realization of social transformation through education to take place. In this respect he had written articles on topics such as economics training, the public's and particularly women's education, non-formal education, formal education problems, moral education, language training, expansion of education.

\*Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni,  
skeşgin37@gmail.com

His views about Westernization and in this direction activities needs to be done that he thinks for example, simplification of the Turkish language, the use of Latin letters and so on, supported and implemented by the willpower establishing the Republic.

**KeyWords:**Modernization, non-formal education, education policy, innovation in education, moral education, language training,

## **BATICILIK AKIMI TEMSİLCİLERİNDEN CELAL NURİ İLERİ'NİN EĞİTİM GÖRÜŞLERİ**

### **Giriş**

Sosyal ve siyasal olarak yıkıcı, karışık ve karmaşık dönemlerden geçen toplumların, büyük sorunlarla uğraşırken onlara çözümler üretmedeki kabiliyetleri daha çatışmacı ve çeşitli olabilmektedir. Bunun en iyi örneklerini Osmanlı'nın son döneminde görmek mümkündür (Berkes, 2008; Gökalp, 2006; Hanioglu, 2006; Lewis, 2000; Mardin, 2006; Tunaya, 2004; Ülken, 2005). Bugünden bakıldığında ifade edilebilir ki; 20. yy. başlarında yaklaşık 600 yılı aşkın hüküm sürmüş Osmanlı Devleti artık son dönemlerini yaşamakta ve siyasal olarak bir devir sona ermekteydi. Bu sürecin sona ermesini sağlayan birçok neden ileri sürülebilir, ama söz konusu süreçte yaşayanlar için bu tecrübenin, bakılan zaviye çerçevesinde farklı duygulara yol açtığı muhakkaktır. Yaşayan canlılar arasında yaşadığının bilincinde olan ve bu konuda tarih, kültür, sanat, siyaset vs. üreten tek canlı varlığın insan olduğu varsayımından yola çıkılarak, yine tarih denen olguyu yapanların da tek tek bireyler olduğu ifade edilebilir. Öyleyse asırlarca hüküm sürmüş bir büyük devletin son dönemlerinde yaşayanların, bu tecrübeyle yüzleşmeleri onları farklı mecralara sürüklemiştir, denilebilir. Öyle ki bu mecralar, bazıları için devletin yıkılmasını beklemek ve daha sonraki aşamada kazandıkları ve oluşturdukları siyasal mevziler üzerinde bağımsızlık kurmaktan, devletin toparlanması ve eski gücüne tekrar kavuşması için çaba sarf etmeye kadar genişleyen bir yelpazeye yayılmaktaydı. Bunun içinse çeşitli fikirler ve fikri hareketler ortaya çıkmaktaydı.

Her çalkantılı dönemde meydana gelen ve daha sonra da gelebilecek olan bu yoğun hareketlenme için Osmanlı'nın son dönemlerinde çokça örnek bulmak mümkündür. Ayrıca bir siyasi fikrin ortaya çıkmasını sağlayan bireysel ve toplumsal şartlar ne kadar çetin geçerse onun etkisinin o kadar yoğun ve uzun erimli olabileceği ifade edilebilir. Bu nedenle Osmanlı'nın son dönemlerinde ortaya çıkan bazı siyasal fikirlerin etkisi uzun yıllar devam edebilmiştir.

Öte yandan Türkiye'nin, üzerinde kurulduğu bir imparatorluktan tam bir yalıtılmışlıkla bugünlere ulaştığını ifade etmek mümkün olamayacağından dolayı söz konusu fikir hareketlerinin Cumhuriyetin ilk yıllarına ciddi etkilerinin olduğunu ve hatta bazılarının günümüze kadar etkisini devam ettirdiğini ifade etmek mümkündür. İmparatorluğun varlığını sürdürmesi ve daha da güçlenmesi gerektiği gerçeğinden yola çıkılarak geliştirilen siyasi çözümlerden biri de etkisi Cumhuriyet kurulduktan sonra da devam eden “batıcılık” cereyanı/akımıdır. (Yavuz, 2004, III/212-217).

Batıcılık akımının temsilcilerinden biri de Celal Nuri idi. Celal Nuri'nin batıcılık akımı içinde önemli bir yeri bulunmaktadır. Genellikle fikir akımlarının önerilerinin ve iddialarının en önemli vurgularından birinin de eğitim olduğu ifade edilebilir. Bu makalede söz konusu döneme şahit olmuş ve daha sonra kurulan Cumhuriyet Dönemi için de çeşitli öneriler geliştirmiş biri olan Celal Nuri'nin eğitim ile ilgili fikirleri irdelenmiştir.

### 1.Celal Nuri İleri ve Âti/İleri Gazeteleri

Celal Nuri İleri, İkinci Meşrutiyet ve Cumhuriyetin batıcı fikir adamlarındandır. 1870'de Gelibolu'da doğmuştur. Babası Âyan Meclisi azasından Giritli Nuri beydir. Galatasaray lisesinde okuduktan sonra Hukuk Fakültesini bitirmiştir. Bundan sonra fikri çalışmalarına başlamış, Fransızca ve İngilizce öğrenmiştir. Çok sayıda eser bırakan Celal Nuri özellikle sosyal ve edebi konularda tetkiklerde bulunmuştur. Belli bir dönem İctihad dergisinde Kılıçzade Hakkı, Ali Kâmi ve Abdullah Cevdet'le birlikte makaleler yayınlamıştır. Mütareke yıllarında Edebiyatı Umumiye dergisini çıkarmıştır (Ülken, 2001: 207, 399). Âti, İleri ve İkdam gazetelerinde başmuharrirlik yapmıştır. 1920 Mart'ında İngilizler tarafından yakalanarak Malta'ya sürgün edilmiştir (İnuğur, 1978: 318). Malta'dan döndükten sonra milli mücadelenin en hararetli devrelerinde mebus olarak çalışmıştır. Âti kapandığı zaman onu İleri olarak çıkarmıştır. Celal Nuri 1939 tarihinde vefat etmiştir (Şapolyo, 1971: 223).

Cemil Meriç'in ifadesiyle Celal Nuri, o dönemin en uyanık, en şuurlu yazarlarından biri, iyi bir hukukçu ve ufku geniş bir toplumcu, tarihimizi iyi bilen bir batıcıdır (Meriç, 1986: 110).

Ülken'e göre Celal Nuri, bir zamanlar siyasi-sosyal konularda en çok yazanlardan biri olması ve kısa zamanda pek çok konuya değinen yayınlar yapmasına rağmen, yayınlarının çoğunda yüzeysel kalmıştır. Le Jeune Rurc, Courrier d'Orient adlı Fransızca gazetelerde, İkdam, Âti vb. Türkçe gazetelerde



ve birçok dergilerde makaleleri çıkmıştır (Ülken, 2001: 399). Bu çalışmada, Celal Nuri'nin Âti ve İleri gazetelerinde yayınlanmış yazıları ve bu yazılardaki görüşlerini ayrıntılarıyla açıklayan kitapları esas alınarak onun eğitim hakkındaki görüşleri değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda fikrin kendi döneminin izlerini taşıdığı varsayımından hareketle Âti ve İleri gazetesinin yayınlandığı döneme genel hatlarıyla değinmekte fayda vardır.

Türk gazeteciliği genel olarak dört ayrı dönemde değerlendirilir. Bunlar 'Monarşik rejim gazeteciliği', 'Meşrutî rejim gazeteciliği', 'Millî Mücadele devri gazeteciliği', 'Cumhuriyet rejimi gazeteciliği'dir (Şapolyo, 1971: 220). Bu dönemleri esas alacak olursak Âti/İleri gazetesi basın tarihimizin Millî mücadele devri ve Cumhuriyet devri gazeteciliği içerisinde değerlendirilebilir.

Birinci Dünya Savaşı sonundaki yenilgisi ve imzalanan Mondros mübarekesi sonucunda İtilaf devletleri tarafından çok önemli merkezleri işgal edilmiş olan Osmanlı Devleti, yaşananların sonucu olarak yeni bir hükümetin kurulması, Meclis-i Mebusan'ın feshedilmesi gibi değişiklikleri yapmak zorunda kalmıştır. 1919'da İzmir'in işgali bunu izlemiş, 19 Mayıs 1919'da Mustafa Kemal'in Samsun'a gönderilmesiyle Kurtuluş mücadelesi başlamış, daha sonra Osmanlı Mebusan Meclisi'nce Millî Misak kabul ve ilan edilmiş ve ardından bu kez İstanbul resmen işgal edilmiştir. Bundan sonra özgürlük ve bağımsızlıktan yana olmak ve bunun için mücadele etmekten yana olanlar ile bu harekâta karşı çıkan, özgürlük ve bağımsızlığı yitirmeye mal olsa da saray ve padişah yanlısı olmayı tercih edenler şeklinde toplumun ikiye ayrıldığı değerlendirilmiştir. 1918-1923 yılları arasında bu ayrılık yönetime de yansımış, İstanbul'da Osmanlı hükümeti, Ankara'da Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti olmak üzere iki ayrı hükümetin varlığı söz konusu olmuştur (İnuğur, 1978: 316-317).

Âti ve İleri gazetesinin çıkarıldığı dönemde yönetimdeki karışıklık ve iki başlılığa paralel olarak basında da iki ayrı merkezin olduğu görülmektedir. Bunlar, İstanbul basını ve Anadolu basınıdır. Bu dönemde İstanbul'da yayınlanıp Millî mücadeleyi destekleyen gazetelerin başlıcaları; İleri, Yenigün, Akşam ve Vakit gazeteleridir (İnuğur, 1978: 317-320). Bu gazeteler Osmanlı hükümetinin 5 Şubat 1919 tarihli kararnamesiyle kurulan ve işgal kuvvetlerinin buna eklene ve hatta şiddetlenen sansürleri yüzünden zor şartlarda çalışmışlar, gerektiği şekilde seslerini duyuramamışlardır (İnuğur, 1978: 317). \*\*

1918 yılında İstanbul'da yayınlanmaya başlayan ve Millî Mücadeleye destek veren, Celal Nuri İleri ve kardeşi Suphi İleri tarafından kurulan Âti/

## 170 •BATICILIK AKIMI TEMSİLCİLERİNDEN CELAL NURİ İLERİ'NİN EĞİTİM GÖRÜŞLERİ

İleri gazetesi, yayınlarında ittihatçıları ve İstanbul hükümetini sert bir dille eleştirmiş, Anadolu'daki Kurtuluş Cephesi ile ilgili haberler önce İleri gazetesinde yayınlanmıştır (1919: 3). Âti/İleri gazetesi Milli Mücadelenin İstanbul sözcüsü haline gelmiştir. Mustafa Kemal Paşa tarafından yazılan ve bu gazeteğe yollanan birçok yazılar başka isimler altında yayınlanmıştır. Bu nedenle Celal Nuri Mart 1920'de Malta'ya sürgün edilmiş, bir süre sonra geri dönebilmiş ve TBMM'ye milletvekili olarak katılmıştır (Baykal, 1990: 212).

Fuat Süreyya Oral (1968: 219) İleri gazetesinin basın tarihindeki yerini şöyle ifade eder:

*Birinci Dünya Savaşı'nın koca bir imparatorluğu tasfiye eden sonucunun yarattığı kargaşa yılı 1918'de Celal Nuri tarafından kurulan İleri gazetesi, milli menfaatleri koruyan ve felaket getirici olayları milletin gözleri önüne seren gazete olarak pek önemli rol oynamıştır. İttihat ve Terakki iktidarına hiç çekinmeden en sert yazılar yazdı. İşgal kuvvetlerine karşı vatanseverlik duygusunun öncülüğünü yaptı. Anadolu'da başlayan Kuvayı Milliye ruhunu benimseyerek Milli Mücadeleyi var kuvvetle destekledi. İki defa kapatılmasına rağmen yılmadı ve Cumhuriyet'in kuruluşunu gördükten sonra 1924 yılında kapandı.*

1919 yılında Âti gazetesinin kapatılmasının ardından 1924'e kadar yayın hayatını İleri adıyla sürdüren bu gazete\*\*\*, daha sonra 1944 yılında Suphi Nuri İleri tarafından İleri gazetesi olarak yeniden yayınlanmıştır (İnuğur, 1978: 318).

### 2. Eğitim Hakkındaki Görüşleri

Tüm dünyada sınırların ve dengelerin değiştiği bir dönemde imparatorluğun varisi olarak ayakta kalmaya ve yeniden doğmaya çalışan bir ülkenin düşünürü olarak Celal Nuri, dönemine etki etmiş batıcı düşünürlerden biridir. Yürüttüğü basın faaliyetiyle o günün güncel sorunlarıyla bilfiil ilgilenmiş, mevcut duruma dair eleştiriler getirerek sorunlar tespit etmiş ve batılılaşma yönünde çözüm önerileri getirmeye çalışmıştır. İşgal ve savaşın yaşandığı dönemlerde dahi gazetede yer verdiği makalelerinde soğukkanlı bir şekilde eğitimin durumunu, sorunlarını ve çözümlerini tartışabilmiştir. Bundan anlaşılmaktadır ki eğitimi öncelikli bir mesele olarak ele almıştır.

Celal Nuri'nin eğitim hakkındaki görüşlerini genel olarak dört ana konu etrafında tartıştığı görülmektedir. Bunlar,

a. Halkın eğitilmesi meselesi,

b. Ülkenin genel, sürekliliği olan ve verimli bir eğitim politikasından yoksun olması ve dolayısıyla mevcut eğitim sisteminin, okullar ve eğitim kadrosunun eksiklikleri,

c. Ahlaki yozlaşmanın eğitim yoluyla giderilmesi,

d. Türk dilinin ve edebiyatının geliştirilmesi için sadeleştirilmesi ve kullanılan alfabenin değiştirilmesidir.

### a. Halkın Eğitilmesi Meselesi

Celal Nuri eğitim görüşlerini o günün şartları ve ihtiyaçları doğrultusunda ifade etmiştir. Celal Nuri'nin zor durumda olan memleketine olan sevgisini ve onu kurtarma ve geliştirme yolunda eğitimin önemli olduğu vurgusunu çeşitli yazılarında görmek mümkündür. Örneğin, Celal Nuri, "Anadolu", adlı yazısında (1918a: 2) milli duygularıyla konuşmaya başlar ve şöyle der:

*Anadolu'yu yar-ü ağıyardan kıskanırım. Anadolu cesametinde ülkeler kaybettik. Bari bu hatayı mütarekenin ardından telafisi uğrunda lazımsa fedayı nefis edelim. Anadolu bahsettiğimiz İngiliz müste'merati müstemlekesinden, Fransa müstemlekesinden Sibiryaya ile sair Rus müstemlekelerinden eamdır. Anadolu Asya'dan ziyade Avrupa'dır. Böyle iki kıtanın mültekasında, üç tarafı denizlerle muhat, şimali, şimal-i garbisi mahrus ve mahfuz, Avusturya- Macaristan kadar büyük, iklimi latif, madeni mebzul, arazisi münbit, suları çok, dağları mülayim, her yere yakın... İşte bizi ihya edecek harbi takip edecek senelerde imparatorluğumuzu reşn-i cihan edecektir. İstanbul ne büyük bir transit ise, Anadolu da o derece büyük bir çiftlik, bir ambar bir Amerika'dır. Anadolu'nun kadir ve ehemmiyetini bilmeliyiz. Anadolu Türklere ve Osmanlılara aiddir. Kapitalist sendikaları mukaddes Anadolu'da ihtikâra kalkışmamalıdır. Bu hakkı nefy etmeliyiz.*

Anadolu'ya sahip çıkmanın, değer vermenin, iyi idare ve gayretle geliştirmenin önemini vurgulayan Celal Nuri, makalenin sonunda özetle; Anadolu'da çıkan taşra gazetelerinin halkı vatanlarını sevmek ve korumak

## 172 •BATICILIK AKIMI TEMSİLCİLERİNDEN CELAL NURİ İLERİ'NİN EĞİTİM GÖRÜŞLERİ

konusunda bilgilendirmek ve eğitmek için üstlenmesi gereken görevin önemi- ne işaret etmektedir (İleri, 1334/1918a: 2). Bir başka yazısında da Anadolu'yu manasız merkezîyetçilikten kurtarmanın ve bir irfan şehri haline getirmenin, ilim ve ilim erbabının himaye edilmesinin gerekliliğini vurgulamıştır (İleri, 1334/1918b).

Celal Nuri, memleketin her alanda yenilenmesi ve yeniliklere açık olmasından yanadır. Bunun için de gerekli eğitimin acilen yaygın eğitimle, halka yönelik olarak verilmesi kanaatindedir. Örneğin “Terbiye-i İktisadiyemize Dair” adlı makalesinde sağlam bir iktisat öğretiminin gerekliliğini vurgular. Ona göre yalnız para sahibi olmak yeterli değildir, para insana iktisat ve ticareti öğretmez. Bu yüzden yeni kurulan İktisat müdürlüklerine büyük görevler düşmektedir. Halkımız bu müdürlerce bilgilendirilmeli, aydınlatılmalıdır. Bir şirket nasıl kurulur? Şirkete nasıl ortak olunur? Bunlar ve bunun gibi konular konferanslarla, derslerle halka ameli bir surette müdürler tarafından öğretilmelidir (İleri, 1334/1918d: 2).

Celal Nuri, halkın eğitilmesine katkısı bakımından önemli bir role sahip olduğunu söyler. Ona göre memleketin ihtiyaçlarından biri de realist romandır. Çünkü tıpta olduğu gibi teşhis tedaviden önce gelir. Roman da bu işlevi görür. Psikoloji ve sosyoloji gibi ilimler henüz gelişmediğinden bunların görevini diğer bir ifadeyle toplumsal ve ruhi hastalıklardan haberdar etmeyi roman üstlenecektir. Celal Nuri bunu en iyi şekilde yapanların başında da Hüseyin Rahmi'yi zikreder. (İleri, 1334/1918e: 1) Zaten Hüseyin Rahmi'nin “Hayattan Sahifeler” adlı romanı bölümler halinde Âti gazetesinde yayımlanmıştır (1334/1918. 2 Kanun-ı Sani 1334/1918–29 K. Sani).

Celal Nuri “Okumamak Yaşamamak Demektir” adlı yazısında toplumun neden okumadığı sorununun tespiti ve çözüm yolları üzerinde durur. Ona göre özellikle matbaanın Osmanlı'ya geç gelmesi ve geç yaygınlaşması, istibdadın uzun sürmesi, nakil vasıtalarının yokluğu, içtimai hayatın yeni başlaması, kadınların yeni uyanması, yazarların görevlerini hakkıyla ifa etmemeleri gibi nedenler sorunun temelini oluşturur. Yazarların rağbet görmemesi, yazdıkları yazıların halka hitap etmemesindedir, der. Eskileri taklit hastalığı ve sadece mütehasıslara yönelik olarak üst dil kullanılması sebebiyle halk bu yazılardan faydalanamamaktadır. Bu tespitlerin ardından Celal Nuri, çözüm yollarının, genel eğitimi yaygınlaştırmak ve edebiyat ve matbuatta inkılâp yapmak olduğunu belirtir. Bundan böyle muharrir, edip, şair, nâzım görevini bilmeli ve severek yerine getirmelidir. Bu görev halkı irfan bakımından yetiştirmek-

tir. Celal Nuri bu noktada Şinasi ve Namık Kemal'i başarılı görür ve diğer yazarlara örnek gösterir (İleri, 1334/1918f: 2).

Celal Nuri kadınların sosyal hayata daha çok katılmaları gerektiğini, üzerlerinde bulunan baskı ve şiddetin kalkmasının gereğini vurgular. Zamanın gereklerine göre kadınların yetiştirilmesi var olan gerileme sürecinin durdurulması için ve ülkenin ilerleyebilmesi için şarttır. Toplumsal ihtiyaçlar ve iktisadi zorunluluklar değiştikçe, yenileştikçe kadının konumu da değişecektir. Ona göre Avrupa'da kadın-erkek ayrımı olsa da bizdeki kadar çok değildir. Kadın hürriyeti konusu daha çok gündeme gelmektedir. Özetle kadınlarımızın eğitim durumları ve konumlarının yükseltilmesi, toplumsal hayata intibak ettirilmesi çok önemlidir (İleri, 1331a: 139-147; 1331b).

Celal Nuri'nin, eğitimi hem yaygın hem de örgün eğitim açısından ele alması, okullardaki eğitim dışında halkın eğitilmesine yönelik de öneriler getirmesi önemlidir. Zira o dönemlerde halkın okul dışında çeşitli yöntemlerle eğitilmesine dair yaklaşımların çok da fazla olmadığı görülmektedir. Anadolu'nun iktisadi, ekonomik ve kültürel yönden kalkınması için halkın eğitilmesinin önemine işaret eden Celal Nuri bu konuda basın yayının ve özellikle romanın halkın eğitilmesindeki sağlayacağı faydalara dikkat çekmektedir. Ayrıca Celal Nuri'nin kadınların iyi bir eğitim yoluyla sosyal hayata intibakının sağlanmasının önemine daha o günlerden dikkat çekmesi ve bunun değişen dünyanın ve modernleşmenin bir gereği olduğunu vurgulaması oldukça önemlidir. Çünkü bu görüşler adeta yeni kurulan cumhuriyetin kadın hakkındaki görüş ve uygulamalarını yansıtmaktadır.

## **b. Eğitim Politikası Hakkında**

Celal Nuri ülkenin bir "İrfan siyaseti"nden, maarif politikasından yoksun olduğundan yakınır. Kendi tabiriyle büyük bir adamdan nakille "Eğer memleketin maarifi umumiye nezaretine on sene gibi uzunca bir süre bir zat gelir ve kalırsa istikbali istediği şekle sokabilir." sözünü aktarır. Bu sözü biraz cüretkâr bulmakla beraber gerçeklik payı da taşıdığını itiraf eder. Ona göre bir kişinin on sene zarfında maarif nezaretinde kalması pek mümkün değildir. Fakat bir irfan siyasetinin on sene ve hatta daha fazla süre memlekette tatbik edilmesi mümkündür. Buna göre naklettiği sözü değiştirerek şöyle ifade eder; "Âkilâne tanzim ve tertip edilmiş bir irfan siyaseti on sene gibi bir müddetle bir memleketin maarif nezaretinde tatbik edilirse istikbali arzu edilen şekle

## 174 •BATICILIK AKIMI TEMSİLCİLERİNDEN CELAL NURİ İLERİ'NİN EĞİTİM GÖRÜŞLERİ

sokmak mümkündür.” Yeter ki programın uygulanmasına engel olacak bir olay meydana gelmesin (İleri, 1334/1918g: 4).

Celal Nuri, Emrullah Efendi'nin uygulamaya çalıştığı programı, halka yönelik hiçbir genel hedefi ve milli hedefi taşımadığı yönünde eleştirmekte ve akıllıca düzenlenmiş bir maarif politikasına uygun eğitim programlarının nezaretin başına geçen bakanlar ve yardımcıları tarafından kolayca hazırlanamayacağını –ki bakanlar sıklıkla değişmektedir-, bunun ancak ehil kişilerce yapılabileceğini belirtir (İleri, 1334/1918g: 4).

Celal Nuri'ye göre eğitimde toplumun ihtiyaçları ve buna yönelik genel hedefleri göz önünde bulundurulmalıdır. Bunun için ona göre öncelikle irfan siyasetimizin sınırlarını oluşturacak olan şu sorular cevaplanmalıdır:

*Acaba toplumun eğitimi konusundaki ihtiyaçlar nelerdir? En başta bilinmesi gereken budur. Hangi kavim ve milletten eğitim yardımı isteyeceğiz? Cermenlerden mi, İngiliz Saksonlardan mı, Latinlerden mi yoksa bunların hepsinden mi? Bu milletlerden nasıl istifade edilir? Bu milletlerden istifade için o ülkelere gönderdiğimiz öğrencilerin, İngiltere'ye, Almanya'ya, Belçika'ya giderken niçin gittiğini, oralardan ne alacağını, amacını, zamanın ve şartların gereklerini teker teker bilmelidir. Cermen, İngiliz, Fransız irfanını kabul için bu kadar inceleme yeterli midir? Latin irfanını derhal bırakmak memlekette bir boşluk oluşturmaz mı? Latin usulünü ortadan kaldırıp yerine başka usuller koymak belli bir süreci gerektirdiğinden bir eğitim boşluğu-aralığı oluşturmaz mı? Acaba Cermenlerden Fransızlardan aldığımız gibi değerli profesörler, muallimler alabilecek miyiz? Alman ulum ve fünûnu, edebiyatı, musikisi ve sanayisi hiçbir milletin irfanından aşağı değildir. Acaba bunlardan istifade etmenin şekil ve yöntemleri oluşmuş mudur? (İleri, 1334/1918g: 4).*

Celal Nuri memleketin yanlış bir yol üstünde olduğunu, geçmişte takılıp kalamayacağımızı, geçmişten geleceğe intikal sağlamamız gerektiğini ifade etmektedir. Bunun için siyasi olarak da köklü değişiklikler gerekmektedir. Ona göre bir fecr-i tekâmül başlayacak ve Türklerle muasır milletler arasındaki fark ortadan kalkacaktır (İleri, 1334/1918c: 2).

Celal Nuri mevcut haliyle nezaretin iş göremez olduğunu düşünmektedir. Ona göre yeni esaslara dayanan yeni bir nezaret oluşturulması için uzman bir Avrupalı profesör ve onun mahiyetinde birçok memur getirilmesi gerekir.

Bunların kuracağı yeni bir idareyle belki on beş-yirmi senede maarifi umumiye, ıslah değil (çünkü ıslah mevcudu düzeltmektir) yeniden kurulabilir. Başka türlü düzeltilmesi mümkün değildir. Eğitim ciddi ve yeni bir şekilde, Avrupai bir kafa ile Avrupai metotlarla ve Avrupa'da edinilen tecrübeye dayalı olarak verilirse belki bir süre sonra bizde de ürün elde edilebilir. Ona göre o dönemde bilinen metotlar çok eski ve ilkeldir. Bunun esaslı bir kusuru da nakilciliğe dayanması, fikir hürriyetini reddetmesidir. Alaturka eğitim bir verim vermediğinden artık bırakılmalıdır. Dünyanın hiçbir yerinde böyle bir metot kalmadığı ve ortaçağ enkazı olan Hıristiyan ve özellikle Katolik papazların bile eğitim kurumlarında yeni metotlar uygulamakta olduğu göz önüne alındığında medreselerin iyi bir konumda olmadığı söylenebilir. Talebeler pek zavallıdır. Özellikle Meşrutiyetten bu yana yüksek mekteplerin iyice bozulduğu ve ilk mekteplerin ise neredeyse yok mesabesinde olduğu görülebilir. Memleket içerisinde kendisini gösterecek derecede yükselenler ise durumlarını hep yabancı eğitime borçludurlar (İleri, 1331c: 194-195).

Celal Nuri okulların mevcut durumlarıyla ve öğretmenlerle ilgili olarak şu tespitlerde bulunur: Avrupa'nın ezici gücü karşısında mevcut okullarla ayakta kalmamız mümkün değildir. Okul binaları bile yeterli değildir. Bir hanenin derhal okula dönüştürülmesi, birilerinin hocalığa getirilmesi ruhi konumumuz açısından incelenmesi gereken bir meseledir. O mektep haline getirilmek için boşaltılan her bina okul olamayacağı gibi her okur-yazar da öğretmen olamaz. Gerçekte böyle yarım tedbirler ile göz boyamak için meydana bir okul çıkarmakla bir şey elde edilemez. Öğretmenler özel bir sınıftır. Hocalık fermanla verilemez. Öğretmen yetiştirilir. Her bina okul olamaz okul inşa edilir. Okumak başka, okutmak başkadır. Bir allame okutamaz da, onun yamağı olamayan biri eğitim görevinde başarılı olur. Sözün özü öğretmenlik bir sanattır (İleri, 1331c: 195-196).

Celal Nuri'ye göre eğitim meselesini sosyal ve psikolojik olarak ele almak gerekir. Eğitimin başarılı olması, eğitimden bir verim alınabilmesi içinse önce bir hedefi olmalıdır. Eğitim bu hedefe ulaşmak için bir araç olarak düşünülmesi ve geliştirilmelidir. Eğitim açısından milletler arası rekabetin önemine işaret eden Celal Nuri, toplumda gözlemediği amaçsızlık hastalığı ve hedef belirsizliğinden dolayı bu rekabete ayak uyduramadığımızı belirtir. Ona göre savaşlarda en düzenli ve kuvvetli ordular galip geldiği gibi, hayat mücadelesinde de eğitimini bilinçli yapan, tecrübeli, gelişme içinde olan milletler galip gelirler. Bu nedenle diğer ülkelerin eğitiminden haberdar olmak çok

## 176 •BATICILIK AKIMI TEMSİLCİLERİNDEN CELAL NURİ İLERİ'NİN EĞİTİM GÖRÜŞLERİ

önemlidir. O zamana kadar yapılan düzenlemeler, teşkilatlanmalar bu açıdan düşünülmediği için Maarif-i Umumiye Nezareti'nin çabalarının iyi sonuç vermediğini belirtir (İleri, 1331c: 189-190).

Eğitim sistemine dair çeşitli sorunları tespit eder ve bazıları için çözüm önerileri getirir. Ona göre Dâru'l-Fünûn, Dâru'l-Muallimîn, âlî ve tâlî ibtidailerin sadece adları vardır ve içerikleri boş ve ciddiyetsizdir, bu okullar Batıdaki okullarla hiçbir surette karşılaştırılmaz. Eğitim ve öğretim metodlarında kuralsızlık devam etmektedir. Halbuki devletin kanunları olduğu gibi maarifin de kuralları olmalıdır. Osmanlıyı oluşturan unsurların çokluğu ve birbiriyle muhalefeti “büyük bir eğitim meselesi” oluşturur. Aslında eğitimle ilgili olmaktan ziyade daha çok siyasi olan bu konu çözülememiştir. Eğitimin yaygınlaştırılmaması bir sorun olduğu gibi yalnız halktan yüksek tabakanın iyi bir eğitim öğretim alması da bir sorundur. Bu durum bizim milli ve toplumsal durumumuza uygun bir şey midir? Bu da derinlemesine araştırılması gereken bir konudur. Prusya ve Almanya çöküşten ıslah edilen ve düzenlenen okulları sayesinde çıkmıştır. Bizde de çöküşe karşı birinci ‘serum’, gerçekçi eğitimidir. Başka bir ifadeyle eğitim, eğitim psikolojisi, toplumsal ve milli ihtiyaçlara uygun olmalıdır (İleri, 1331c: 190-192).

Celal Nuri, gençlik kelimesini “yeni irfan” anlamında kullandığını belirtir. Yaşlı fakat anlayışı yeni ve genç fakat anlayışı köhne kimseler olduğundan, gençlik ile kastettiğinin daha kapsamlı bir anlam ifade ettiğini söyler. Ona göre Sultan III. Selim'e kadar Osmanlı ile Avrupa arasında bir Çin Seddi bulunuyordu ve kendi kendimize uyuyorduk. Bizim cemiyetimiz Avrupa toplumundan bihaberdi. Memleketimizi ihtiyarlık yönetiyordu. Dünyadaki ilerleme-gelişmeleri takip etmek bizim için bir tenezzüldü. Savaşığımız düşmanımızın ismini dahi bilmiyorduk, her kâfir hükümdar tekfurdu. Bu görüşlerini sıraladıktan sonra bu kadar cehalette nasıl 1919 yılına geldik ve gençlerimiz milletimizin geleceğini ellerine alabilirler mi? diye soran Celal Nuri, bu konuda oldukça ümitsizdir. Çünkü ona göre gençlerimiz yetersizdir, cahildir, Avrupa'ya gidip gelenleri bile münevver ve anlayışlı bir düzeyde değildir (İleri, 1335/1919: 1).

Celal Nuri, “Gençlik ve Politika” adlı yazısında, zaman geçtikçe zihniyetinin, düşünüş tarzının nasıl farklılaştığını itiraf eder. Bugünkü aklım olsaydı hukuk fakültesinden çok daha fazla istifade edebilirdim, der. O zamanlar çok takdir ettiği yazıları şimdi çok iptidai bulduğunu söyler. Ve iyi ki o zamanlar yetersiz bir şekilde bilfiil siyasete burnunu sokmadığı için şükreder. Çünkü ta-



nıdığı nice arkadaşları bu nedenle lekelenmişlerdir. Celal Nuri'ye göre gençlik, son derece saygıya değer fakat irşad ve hidayete muhtaçtır. Başka bir ifade ile yol gösterilmeye, rehberlik edilmeye muhtaçtır. Gençlik ilme muhtaçtır. Onun için mektebe ve darülfünuna devam etmelidirler. Siyaset ise ilim öğrenmekten farklı bir şeydir. Tecrübeye dayalıdır. Gençlerin ise bunu edinmeleri mümkün değildir. Hele hele bu tecrübe gazetelerin köşe yazılarından, siyasi yorumlarından hiç öğrenilmez. Gelecekte milleti idare edecekler gençler olduğu için onların eğitimi son derece önemlidir. Gençliğin görevi çok büyüktür. Kendini yetiştirme sürecinde başka şeylerle uğraşmamalıdır. Çünkü gençlerin buna ayıracak vakti yoktur (İleri, 1334/1918h: 2).

Celal Nuri ülkenin kalkınması için batılılaşmanın, batılılaşma için toplumsal dönüşümün ve bunun gerçekleşmesi için de eğitimin şart olduğunu vurgulamıştır. O, ülkedeki eğitimin mevcut durumunu Batıdaki ile karşılaştırmış, modernleşme için gereken eğitim atılımının Batının eğitim metotları, batılı bilim adamlarının rehberliğiyle olabileceğini ileri sürmüştür. Bu çözüm önerisinin otoriter bir zihniyeti temsil ettiğini söylemek mümkündür. Çünkü İleri, eğitim yoluyla toplumu batılılaştırma hedefini çözüm olarak önerirken, bu çözümün halkın kültürel yapısı, gelenekleri ve manevi değerleriyle örtüşüp örtüşmediğini anlamak ve anlatmak için bir fikri çaba içerisinde görünmemektedir. Başka bir ifadeyle yukarıdan aşağıya bir “değiştirme” hedeflenirken halkın buna dair gösterebileceği duyarlılık göz ardı edilmektedir. Tanzimat'tan sonra başlayan modernleşme ve batılılaşma hareketinin aynı yaklaşımın bir sonucu olarak sosyal ve siyasal alanda etkili olduğu ve yaşanmakta olan değişim rüzgârının Cumhuriyetin kurulması ile ve getirilen inkılaplarla yönlendirildiği görülmektedir. Yeni kurulmakta olan Türkiye Cumhuriyeti pek çok alanda olduğu gibi eğitimde de yönünü batıya ve çağdaşlaşma hedefine çevirmiştir. Nitekim Cumhuriyeti kuran irade Türk toplumunu dönüştürmek, modernleştirmek için belirlediği eğitim politikasını başka batılı toplumları örnek/model almak, onlardan uzmanlar çağırarak, öneriler almak gibi yollarla gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla denilebilir ki, Cumhuriyetin eğitim politikası, Celal Nuri ve onun gibi düşünen düşünürlerin görüşleri yönünde oluşturulmuş ve uygulanmıştır.

### c. Ahlaki/Manevi Eğitim

Celal Nuri memlekette iki ayrı alışkanlığın yaygın olduğunu belirtir: hüremetsizlik, taassuba iltica etmek. Özellikle memleketin gaffet ve cehaletinin

## 178 •BATICILIK AKIMI TEMSİLCİLERİNDEN CELAL NURİ İLERİ'NİN EĞİTİM GÖRÜŞLERİ

buna neden olduğunu, bunun da memleketin ilerlemesinin önünde en büyük engellerden olduğunu söyler. Özellikle hürmetsizlik sonucu kimsenin kimseye kulak asmaması, küçüğün büyüğü saymamasını yeni bir bid'at olarak görür (İleri, 1334/1918i: 2).

Ona göre seciyemiz okulsuz düzelmez. Bütün ahlaki yozlaşmamıza, çöküşümüze, gerilememize son verecek ve bizi yetiştirecek olan gelecekte uygulayacağımız eğitim ve öğretim metodudur. Bunun için eğitim nakilcilik baskısından kurtarılmalıdır. Ehil bir doktor gibi sorunlar teşhis edilmeli, onlara çare olmak için gereken ilaçlar Avrupa'dan alınmalıdır. Fakat bunlar, mizacımıza en uygun bir şekilde düzenlenmelidir. Eğitimimiz milli fikrimizi yaygınlaştırmalı ve bizi hayatta başarılı olacak düzeyde yetiştirmelidir. Bize yeni hayat verecek bir eğitimden faydalanılmalıdır. Fazla, gereksiz, manasını bilmediği ibarelerle hazmedemeyeceği ilimlerle milleti meşgul etmek yersizdir. Avama az fakat faydalı bilgiler verilmelidir. Bu bilgiler halk tarafından bir süs olarak anlaşılmalı, yüzeysel olarak öğrenilmiş bu bilgiler onlara fazla bir gurur vermemelidir. Vatandaşlar bilgileri hazmedebilmelidirler. Bilgiler kimliğimize o kadar nüfuz etmelidir ki onlar bizim için ikinci tabiatımız olabilsin. Az fakat ciddi ve gerekli bilgilerle vatandaşların seviyesi yükseltilebilirse kısa bir zamanda millette bir uyanış olur. Osmanlıların değeri artar. Millet maddi değeri de yükselir (İleri, 1331c: 192-194).

Celal Nuri toplumu ahlaki ve manevi seviyesini yükseltmenin önemini de tartışmaktadır. Ona göre, bütün vatandaşları okur-yazar yapmak onların manevi seviyelerini yükseltmek şüphesiz milli sermayeyi artırmak demektir. Bu hedefe ulaşmak için en çabuk ve en kesin yol hangisi ise o kullanılmalıdır. Halkı yalnız okur-yazar yapmak yeterli değildir. Biraz da milletin tabiatına (karakterine) bakmak ve onda bazı hisleri artırmak genel ahlaki yozlaşmadan kurtarmak gerekir. Ona göre, bu konuda cevaplanmayı bekleyen sorular şunlardır: Bu iş nasıl idare edilmelidir? Bunun için ne tür bir eğitime ihtiyacımız var? Eğitim ne kadarı genelleştirilmelidir? Her yerde aynı miktarda ve aynı şekilde mi eğitim vermeliyiz? Nasıl yaygınlaştırılırsa halk bundan faydalanabilir; kabiliyeti, gayreti ve işleri artar? Yozlaşmaya yer verilmemesi için önceden ne tür tedbirler alınmalıdır? (İleri, 1331c: 190-191).

Ona göre ahlakın gerilemesi, genel ahlak ve özel ahlakın bozulması şeklinde ikiye ayrılarak değerlendirilebilir. Bunlardan genel ahlakın bozulması birincisidir ve Yeniçerilerin durumu buna bir örnektir. Yeniçeriler senelerce Osmanlı'ya hâkim olmuş, halkı dolandırmışlardır. Devlet bir oligarşinin elin-

de kalmıştır. Eğer devletin ileri gelenleri bu seviyeye inerse genel ahlak tamamen bozulur (İleri, 1331c: 256-258). Genel ahlakın bozulması özel ahlakın, başka bir ifadeyle birer birer insanların ahlakının bozulmasına neden olmuştur. Eskiden Osmanlı toplumunun ahlaki ve manevi ihtiyaçlarını din karşılarken sonraları bu gerçekleşmemiştir. Bunda âlimlerin gerilemesi, ortadan kaldırılan veya uyulmayan ahlak kurallarının yerine başka bir şey konulmaması etkindir. İلميye sınıfı özel bir teşkilatlanmaya kavuşmamış, halkın manevi tatmini için bundan sonra hiçbir faaliyet gösterilmemiştir. Daha doğrusu bu konu dikkate alınmayıp, dile getirilmemiştir. Vatandaşları yetiştiren okullarda ahlak meselesi akla gelmemiş, okulda sadece ilim öğrenilmesi esas alınmış, en önemli konulardan biri olan ahlak unutulmuştur. (İleri, 1331c: 210-213).

Celal Nuri İslamiyet'in özünde ilerlemeye engel olmadığını düşünmektedir. Ancak İslam'ın özünde zamanın değişmesine göre hükümlerin değişmesi olduğu halde bunun zamanla unutulduğunu, içtihat kapısının kapandığını ve her türlü değişme imkânının durdurulduğunu belirtir. Ona göre Batı'dan yalnızca onların tekniğini almalı, İslam'ın ruhuna sadık kalınmalıdır. Bu da fıkıhın itikat ve muamelat bölümlerinin ayrılmasıyla mümkündür. Eski silahlar, eski teknik, eski kılık terk edildiği gibi eski hukuki kurallar da yenileyecektir. Bunun için içtihat kapısı açılmalı ve fıkıh geliştirilmelidir. (İleri, 1331a: 62-71)

Ayrıca memleketin ilerlemesi için toplumda var olan ahlaki yozlaşma ve taassubun giderilmesi gerektiği konusunda dönemdeki pek çok düşünür gibi Celal Nuri de görüşler ileri sürmüştür. Halkın manevi ihtiyaçlarının karşılanmasında âlimler sınıfının yetersiz kalması, okulların ahlak eğitimi konusunu göz ardı etmesi gibi nedenlerle yaygınlaşan ahlaki yozlaşmanın halkın manevi seviyesinin kendi milli karakterine uygun bir şekilde geliştirilmesiyle giderilebileceğini belirtir. İslam dininin ahlak anlayışı yeniden yorumlanarak toplumun ihtiyaçlarına cevap verir hale getirilir ve bu konuda halka gerekli eğitim verilirse toplumun manevi düzeyi yükselecektir. Celal Nuri bu konuda bir yandan nakilcilikten kurtulmak ve batının eğitim metodlarını kullanmayı önerirken bir yandan da içtihat kapısı açık olan zamanın ihtiyaçlarına uygun bir şekilde yorumlanabilen İslam dininin ruhuna sadık kalmak anlayışını savunmaktadır. Bu da onun eğitimde batılılaşırken bir yandan da kültürümüzü korumaktan yana olduğunu göstermektedir.

#### d. Dil Eğitimi ve Yeni Alfabe

Genel öğretim programı ile medreselerde “*hakiki bir inkılâba ihtiyaç*” duyulduğunu belirten Celal Nuri, “Arapça'nın Tedrisi” adlı yazısında Türkçenin öğretimi, sadeleştirilmesi ve alfabenin değiştirilmesi ile ilgili görüşlerini belirtir. Ona göre her milletin istiklalini “dava ve müdafaa” ettiği bir devirde, her dilin de istiklalini “*iddia ve muhafaza*” etmek istemesi doğal ve haklıdır. Türkçe Osmanlının kozmopolit/karmaşık yapısı nedeniyle “şahsiyeti mahsusa” gösterememiştir. Lisanlar arasında intihali “mubah” gören Celal Nuri, eskilerin bu konuda sınırı aştıklarını belirtir. Hatta mektep ve medreselerde Türkçeyi, Arapça vasıtasıyla öğretmek gibi garip bir usulün ortaya çıktığına işaret eden Celal Nuri, bunun çok büyük bir hata olduğunu vurgular ve bundan vazgeçilmesi gerektiğini söyler. Çünkü Türkçe ile Arapçanın dil yapıları birbirinden farklıdır ve Nahiv Arapçaya has bir özelliktir, Türkçe Nahiv ile öğretilemez (İleri, 1340/1924a: 2-3).

Celal Nuri, alfabe değişikliği üzerinde de hassasiyetle durur. Ona göre pek çok farklı ülkede yayınlanan dergilerin çok satması, örneğin Arnavutluk'ta çıkan bir derginin 25.000, Amerika'da çıkan Arnavutça bir derginin 50.000 satmasındaki en önemli etken, bu dergilerin Latin harfleriyle basılmasıdır. “Umumi maarifin” yaygınlaşmasının ise Arap harfleriyle gerçekleşemeyeceğini ifade eder. Bu harfler Türkçenin bütün seslerini ifade edememektedir. Bunun sebebini ise “*Bî-çare elif altı iş görüyor ve bu vezâifden hiç biri görülemiyor*” örneğini vererek mevcut alfabede düzenli “saitler” yani sesli harflerin olmamasıyla açıklar. Bu ve benzeri eksiklikler nedeniyle hem okuma yazma zorlaşmakta hem de matbaanın gelişmesi engellenmektedir. Tüm bu nedenlerden ötürü Celal Nuri, Türklerin en kısa sürede bu harfleri değiştirmesi gerektiğini, bu yolla hem eğitim-öğretimde faydalar sağlayacağını hem de bu yolla toplumsal değişimin de sağlanabileceğini, Türk milletinin Avrupalılaşacağını belirtir (İleri, 1340/1924b: 1).

Ancak bu değişikliğin yapılması için hangi yöntemler kullanılacak ise bunlar seçilmeli, belirlenmelidir. İkinci olarak da Arap harflerinin bırakılması ve hemen ertesi gün Latin harflerinin kabulü maddeten mümkün olmadığından, yöntem belirlendikten sonra beş, hatta üç sene süresince yavaş yavaş, hazmettirile ettirile, cahillerden başlayıp âlimlere doğru Latin harfleri öğretilmelidir. Yeni devrin tasnif edilmiş kitapları yoktur. Yeni ilim ve fenlere dair kitapların bu yeni alfabeye oluşturulacağını ümid eden Celal Nuri, Türk

ilerlemesinin kaynağı ve zihniyet değişimi tarihinin Latin harflerinin kabulü gününe rast geleceğini belirtir (İleri, 1340/1924b: 1).

Celal Nuri eğitim öğretimde inkılâp yapılması için işe dil ve edebiyattan başlanması gerektiğini belirtir. Sahayı (toprağı) temizledik, kolları sıvayıp umran ve irfan sarayını kurmaya başlayalım diyerek işe ‘dilden’ başlamanın en doğrusu olacağını, çünkü dilin düşünmenin de, medeniyetin de aynası, hatta kendisi olduğunu vurgulamaktadır (İleri, 1926: 141-142). Eğitim-öğretim yerine kullandığı irfanın başlangıcından tetkik edilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre konuşmalarımızda kullandığımız dil hemen hemen Avrupa irfanını ifade edecek olgunluktadır. Dile istisnai bir önem verilerek, bu konudaki örneğin Türkçenin sarf ve nahivi, imlası ve kamusu gibi eksikliklerin giderilmesi gerektiğini ifade eder. Aksi takdirde o günün şartlarında bir ansiklopedi bile hazırlanması mümkün değildir. Çünkü gerekli ıstılahların (terimlerin) beşte dördünden Türkçemiz mahrumdur (İleri, 1926: 142). Ona göre Türkçe, batı medeniyetini ifade edebilecek olgunluğa erişinceye kadar, başka milletler ne yapmışlarsa bizde de o yapılmalıdır. Örneğin Japonların yaptığı gibi bizde de İngilizce gibi bir dil ikinci dil olarak kabul edilmelidir. Kendi dilimizde istenilen zenginliğe ulaşıncaya kadar medeni ülkelerin dillerinden birini öğrensek ancak o sayede yerimizde saymaz, ilerleyebiliriz. Batı dillerini bilmek o dillerde düşünmek demektir. Bunun da kendi dilimiz üzerinde büyük yararları olacaktır (İleri, 1926: 144-145).

Ona göre dil, milliyetin koruyucusudur. Ona gösterilecek özen vatanperverliğin gereğidir. Çünkü milliyetin en çok belirdiği yer dildir. Bu yüzden olanca gücümüzü dilimizin korunmasına ve güçlendirilmesine, ilerleme ve gelişmesine verelim ki ilk milli görevimizi yerine getirmiş olalım (İleri, 1917: 6,25). Ayrıca Celal Nuri, Türkçemize Arapçadan gelen kelimelerin çoğunun önemli olduğunu, gerekli olanların atlamayacağını, bu kelimeleri sözlüğümüzden çıkarırsak dilsiz kalacağımızı belirtir (İleri, 1926: 146-147). Ona göre dil teşkil edilmez, teşekkül eder. Bu yüzden dili değiştirmek adına aşırılığa gidilmemeli, sadeleştirilme adına dil fakirleştirilmemelidir (İleri, 1926: 176-177). Dilin geliştirilmesi konusunda yapılması gereken şeylerden birisi Türkçenin tarihinin yazılmasıdır (İleri, 1926: 148). Bir diğeri de eğer Avrupalı olmaya karar verdiksek onların sahip olduğu ortak edebiyatı tanımaktır, bunun için de ilk iş Batı klasiklerini Türkçeye kazandırmaktır (İleri, 1926: 192-193).

Celal Nuri, genel eğitimin yaygınlaşması ve toplumun eğitim seviyesinin yükseltilmesi için Latin harflerinin kullanılması, Türkçenin öğretim yöntemi-

nin Arapça'nın dil mantığından kurtarılması ve milliyetin koruyucusu olarak gördüğü Türk dilinin bir taraftan sadeleştirilirken bir taraftan da geliştirilmesi ve Türk dilinin tarihinin yazılması gerektiğini belirtir. Onun bu önerilerinin de Türkiye Cumhuriyetinin eğitim politikasında yer bulduğu, Cumhuriyetin kuruluş yıllarında Arap harflerinin kullanımına son verilerek Latin harflerinin kabul edildiği, Türk Dil Kurumu ile Türkçe'nin sadeleştirilmesi faaliyetlerinin başlatıldığı bilinmektedir. Ayrıca yine Celal Nuri'nin Avrupalılaşmak, Avrupa zihniyetini anlamak için gerekli gördüğü Batı klasiklerinin Türkçeye çevrilmesi faaliyetine de Cumhuriyetin kuruluşundan sonra hızla başlanmış ve sürdürülmüştür.

Diğer taraftan Arapçanın dil yapısının Türkçe'yi öğretmek için yeterli olmadığını ifade eden Celal Nuri'nin Latin alfabesine geçme yönünde ortaya koyduğu önerilerde bazı noktalar sorunlu görünmektedir. Arap ve fars dili ile eklektik bir dil içeriği sunmuş olan Osmanlıca, Arap harfleri ile öğretiliyordu. Bu dilin geliştirmiş olduğu derin dini ve kültürel anlam olgusu ile imparatorluk coğrafyasında yaşayan geniş halk kitlelerinin irtibatı olmadığı ifade edilebilir. Zaten dünya tarihinde kitlelerin bilgi ile tanışması henüz çok yeni bir olgudur. Bu durum matbaanın bulunması, kitlesel okuma araçlarının ortaya çıkması ve toplumsal dönüşümlerle mümkün hala gelebilmiştir. 19. yy. ile başlayan bu sürecin çok uzun bir geçmişi yoktur. Öte yandan Celal Nuri'nin gelişme ve ilerleme için latin harflerine geçme, bir batı dilini ikinci dil olarak seçme gibi önerileri dikkate alındığında, o, bu dillerde ortaya çıkan eserlerin dahi özellikle sanayi devrimi sonrası ortaya çıkan yeni toplumsal yapıların gereği, toplumsal kitleler tarafından yeni yeni kitabi olarak kullanıldığını göz ardı etmiş görünmektedir, denilebilir. Zira Avrupa'nın önde gelen ülkelerinde ortaya çıkan sanayi devrimi sonrasında yeni bir sosyal ve ekonomik sınıfın ortaya çıkması, onların hak mücadelesi, siyasi ve ekonomik iktidarlara karşı halkın bilinç düzeyini sürekli artıran bir unsur olarak ortaya çıkmıştı. Öyle ki roman, gazete gibi unsurların geniş kitleler tarafından kabulü bu dönemlere denk gelmektedir. Celal Nuri'nin, bu önerileriyle Batı Avrupa'nın kendi içinde yaşamış olduğu tecrübeyi daha nitelikli bir şekilde değerlendirebildiği söylenemez.

Diğer taraftan dilin bir milletin var oluşu ve onu sürdürmesi için ne kadar elzem bir araç olduğunu vurgularken kendi dilimiz "teşekkül" edene kadar bir batı dili ile düşünme ve bilim, sanat gibi etkinlikler de yürütülmeli önerisi ise tekniğin kavramlaştırılması açısından gerekli bir unsur olarak görülebilse

de sosyal bilimlerde kendi toplumuna yabancı entelektüllerin yetişmesine de ön ayak olacaktı. Zira toplumsal değişim ve dönüşüm açısından farklı tarihsel tecrübelerle sahip milletleri sadece bir toplumsal tecrübe ile açıklamaya çalışmak, onların kendilerini anlamak için ürettikleri terminoloji üzerinden tanımaya çalışmak, bilimsel gelişme açısından ciddi zaafı üretebilmiştir. Örneğin uzun yıllar Türk toplumunu batıda doğmuş olan çeşitli ideolojilerle anlamaya ve geliştirmeye çalışan entelektüellerin varlığı bunun bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Her millet kendi dil derinliği ve anlam dünyasıyla varlığını mümkün kılabilir fakat entelektüeller bu anlam dünyasını ve derinliğini geliştirmelidir. Ayrıca başka medeniyetlerin dili ile öncelikle onları anlamak için irtibat kurulması gerekiyor. Kendi bireysel ve toplumsal yapılarını öncelikle başka tarihi tecrübeye sahip milletlerin terminolojileriyle anlamaya çaba sarf etmek Celal Nuri'nin amaçladığı hedefe hizmet etmeyebilir.

Diğer taraftan Türkçe'nin kullandığı harflerin değiştirilmesi gerektiği vurgusunun yanında Arapça'nın dil yapısının Türkçe ile uyumsuzluğuna vurgu yapmıştır. Bundan dolayı mesela İngilizce'nin ikinci öğretim dili olması gerektiğini izaha çalışmıştır. Öncelikle geri kalınma sebebi olarak eğitimin yozlaşması ve buna bağlı olarak eğitilemeyen insanların varlığı toplumu ve siyasi iktidarları da ifsat etmiştir. Burada da Celal Nuri'nin İngilizce ile Arapça'nın dil yapılarının birbiriyle aynı, fakat farklı olanın Türkçe olduğunu tartışmadığını görmek mümkündür. Eğer dil yapısı Türkçe öğreniminin önünde ciddi engel oluyorsa Türkçe'nin yenileşerek ve kendini inşa ederek yol alması, bir dilin tasallutundan kurtulup başka bir benzer dilin yörüngesine girmesiyle mümkün görülmemesi gerekiyor. Değişmesi gerekenin sadece alfabe olması gerektiği vurgusu yapılsaydı burada bu çelişkileri görmek mümkün olmayabilirdi. Ayrıca eğer sorun tek başına dil olsa idi Osmanlı Devleti'nin gerileme yılları öncesinde bu dilin onların dünya üzerinde ciddi bir hükümlerlik oluşturmasına da izin vermemesi gerekiyordu. Tersinden bakıldığında Osmanlı'nın gerilemesine sebep olan siyasi birliklerin, kendi dil yapıları ve kullandıkları alfabelerle ilgili bir dizi değişiklikler yapması gerekiyordu. Zira Osmanlı'nın güçlü olduğu yüzyıllar içinde onlar o zamanlardan bugünlere aynı dili kullana gelmişlerdir.

Dolayısıyla burada Celal Nuri'nin daha analitikçi/tetikçi bir yöntem kullanması gerektiği söylenebilir. Fakat dönemin çok çetin geçen atmosferinde meselenin ciddiyetinin ve cesametinin farkında olan ve bedensel ve zihinsel olarak sürekli bir mücadelenin içinde olan bir dönemin izlerini kendi zihninde

ve hayatında taşıyan insan olarak Celal Nuri'nin bu konudaki yazdıkları kendi dönemi içinde anlamlı ve önemli bulunması gerekir. Fakat onun bakış açılarının ve değerlendirmelerinin başka unsurlarla birlikte yeni kurulan Cumhuriyet yönetimleri tarafından da uygulandığı dikkate alınacak olursa etkisini hala devam ettiren bir modernleştirme projesi olduğu görülebilir. Sonuçta bu etkinin çeşitli yönlerini tecrübe etmiş yeni yetişen nesillerin, kendileri için uygulamaya konulan ve mücadelesinin hala devam ettirildiği bu yeni paradigmanın eğitimin payına düşen tartışmaları önemini hala korumaktadır.

### SONUÇ

Batılılaşma ya da modernleşme, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş süreciyle birlikte daha uygulanabilir bir politikaya dönüşmüştü. Bu yeni yapılanma sürecinde ortaya çıkan fikri tartışmalar ve değerlendirmelerin istikameti siyasal iradenin eylemleriyle zaman zaman çatışma zaman zaman ise uzlaşma eğilimi göstermiştir. Fakat belirgin olan bir şey vardı ki o da Türkiye'nin siyasal iradesi artık yönünü batılılaşma yönünde belirginleştirmişti. Dolayısıyla Celal Nuri gibi düşünürlerin fikirlerinin uygulama alanı bulması ise kaçınılmazdı. Bu yönüyle İleri etkin bir düşünür olarak değerlendirilebilir.

Celal Nuri İleri, batılılaşma ve yenilenme olarak ifade ettiği eğitim görüşleriyle kendi döneminde etkili olmuş bir düşünürdür. Onun yaygın eğitimin önemini vurgulayıp bu konuda gerek gazete ve dergilerde yayınladıkları yazılar ile gazetecilerin, gerekse yazdıkları roman, hikâye ve şiirleri ile yazarların, edebiyatçıların ve şairlerin sahip oldukları sorumluluğa dikkat çekmesi ve kadınların eğitimi ve onların sosyal hayata intibakının sağlanmasını önemle vurgulaması, döneminin şartları göz önünde bulundurulduğunda dikkate değerdir. Bunun yanında örgün eğitime dair gözlemlediği sorunlar hakkında ve genel eğitim politikasına dair eleştirilerini dile getirmekle kalmamış somut bazı çözüm önerileri sunmuştur. Bu önerilerin birçoğu daha sonra siyasal iktidar aracılığıyla uygulamaya konulmuştur. Dolayısıyla denilebilir ki o dönemi anlamak Celal Nuri gibi düşünürleri anlamaya yardım edeceği gibi Celal Nuri'nin görüşlerini bilmek de Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu irade ve zihniyetinin eğitim ve diğer alanlarda benimsediği Batılılaşma fikrinin temellerini anlayabilmek açısından önemlidir.



## AÇIKLAYICI NOTLAR

\*Yayınlanmış eserleri şunlardır:

1. Problemes Sociaux origine Du Systeme Foncier Otoman La Lo AgraireLa CreditFonciar Otoman La Question Des Dimes Les Vakoufs, Constantinople, 1909, Imprimerie Du Courier D'oient (50 sh)
2. Cauchemar, Pera 1911, June-Turc. (252 sh)
3. 1327 Senesinde Selanik'te Münakid İttihat ve Terakki Kongresine Takdim Olunan Muhtıradır, Müşterekü'l-Menfaa Osmanlı Şirketi Matbaası, İstanbul 1327. (59 sh)
4. Kendi Nokta-i Nazarımdan Hukuk-u Düvel. (Önce Tanin Gazetesinde tefrika edilmiştir.), Müşterekü'l-Menfaa Osmanlı Şirketi Matbaası, İstanbul 1330. (191 sh)
5. Mukadderat-ı Tarihiye, Matbaa-i İctihad, İstanbul 1330
6. Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniye, Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, İstanbul 1330 (269 sh)
7. İttihad-ı İslam, Yeni Osmanlı Matbaası, İstanbul 1331 (128 sh)
8. Kadınlarımız, Matbaa-i İctihad, İstanbul 1331 (224 sh)
9. Tarih-i İstikbal, Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, 3 cilt, I. Cilt Mesail-i Fikriye, İstanbul 1331 (171 sh), II. Cilt Mesail-i Esasiye, İstanbul 1331 (208 sh), III. Cilt Mesail-i İctimaiye, İstanbul 1332 (164 sh)
10. Hatemül Enbiya, Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, İstanbul 1332 (326 sh)
11. "Muhabbet mi Husumet mi" Müslümanlara Türklere Hakaret, Düşmanlara Riayet, Kader Matbaası, İstanbul 1332 (32 sh)
12. Şimal Hatıraları, Matbaa-i İctihad, İstanbul 1330 (128 sh)
13. Havaic-i Kanuniyemiz, Matbaa-i İctihad, İstanbul 1331 (118 sh)
14. Kutup Musahebeleri, Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, İstanbul 1331
15. İlel-i Ahlakiyemiz, Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, İstanbul 1332 (167 sh)
16. İttihad-ı İslam ve Almanya, Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, İstanbul 1332 (64 sh)
17. Türkçemiz Mesail-i Hazine Hakkında Musahebet, Efkâr-ı Cedide Kütüphanesi, İstanbul 1917 (120 sh)
18. Perviz O Yine O Hep O-Bir Şi'r-i Na-Manzum, İstanbul 1332 (67 sh)
19. Ölmeyen (Masal), Efkâr-ı Cedide Kütüphanesi, İstanbul 1917
20. Bir Milyarlık Bonu (Roman), İstanbul 1917

## 186 •BATICILIK AKIMI TEMSİLCİLERİNDEN CELAL NURİ İLERİ'NİN EĞİTİM GÖRÜŞLERİ

21. İştirak Etmediğimiz Hareketler, Efkâr-ı Cedide Kütüphanesi, İstanbul 1917 (76 sh)
22. Coğrafyayı Tarih-i Mülk-i Rum, Efkâr-ı Cedide Kütüphanesi, İstanbul 1917 (94 sh)
23. Harpten Sonra Türkleri Yükseltelim, Efkâr-ı Cedide Kütüphanesi, İstanbul 1917 (112 sh)
24. Rum ve Bizans, Efkâr-ı Cedide Kütüphanesi, İstanbul 1918 (80 sh)
25. Ahir Zaman (Roman), Cemiyet Kütüphanesi, 1918
26. Merhume (Roman), Efkâr-ı Cedide Kütüphanesi, 1918 (52 sh)
27. Kara Tehlike-Bir Müdafaaamedir, İstanbul 1334 (96 sh)
28. Taç Giyen Millet, Kütüphane-i Cihan, İstanbul 1339 (216 sh)
29. Türk İnkılabı, Suhulet Kütüphanesi, İstanbul 1926 (397 sh)
30. Devlet ve Meclis Hakkında MUSAHEBELER, TBMM Matbaası, Ankara 1932
31. Vatandaşlık (Yurt Bilgisi), İleri Kütüphanesi, İstanbul 1926
32. Memalik-i Osmaniyye'de Emval-i Gayr-i ve Evkaf, "Evkaf-ı Humayun Nazırı Ekrem Bey ile Defter-i Hakan Abdurrahman Bey'e Hitaben Yazılmış Açık Mektup" yer ve tarihsiz (21 sh)
33. The Sultan (Cauchemer'in İngilizcesi)
34. La Science Inferiable des Songes. Eserler hakkında geniş bilgi için bkz. (Akyansar, 1993: 33-35; Duymaz, 1991: 234)

\*\* 317 Yine İstanbul'da yayını sürdürüp Milli Mücadeleye saldıran gazeteler ise, İstanbul, Alemdar ve Peyam-ı Sabah gazeteleridir. Kurtuluş savaşı ile bu savaşı yürütenler aleyhinde yayın yapan gazeteler, gerek İstanbul hükümeti gerekse işgalci devletler tarafından her yönden desteklenmişler ve bu çeşitli gazeteler için sansür söz konusu olmamıştır. A.g.e., s. 321-323, Bu iki grubun dışında kalan, bazen birini bazen diğerini tutan zaman zaman Anadolu'daki direniş eylemine de sempati besleyen gazeteler vardır. Bunlar; Tasvir-i Efkâr, Tevhid-i Efkâr, İkdâm, Tercüman-ı Hakikat'tir. Bir de yukarı da sayılanların dışında kalan yayınlar vardır ki bunlar ayrı ayrı değerlendirilmelidir; Tanin, Sebil-ür Reşad, Aydınlık Dergisi. Bu gazeteler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (İnuğur, 1978: 321-329)

\*\*\* Âti ve daha sonra değişen ismiyle İleri gazetesi kısaca şöyle tanımlanabilir: Ati gazetesi 1 Kanun-ı Sani 1334/1918'de İstanbul'da çıkmaya başlamıştır. Gazete 29×43 boyutlarında olup dört sayfadan ibarettir. Günlüktür. Gazetenin sahibi ve başyazarı

Celal Nuri, yazı işleri müdürü İsmail Subhi Bey, Mes'ul Müdürü de Mehmet Celal'dir. Gazetenin ilk sayfasının sağ üst köşesinde Ati klişesi yer alır. Hemen altında 1336 hicri tarihi onun altında da “sermuharriri Celal Nuri” kelimeleri bulunur. Sol üst köşede gazetenin adresi ve telefonu ile günün hicri miladi tarihleri iki satır halinde yazılıdır. Gazetenin sayfa miktarı 2 ile sekiz arasında değişir. Gazete Ati adı altında 10 Şubat 1335/1919 tarihine kadar (393) sayı çıkmıştır. Ati gazetesinin kapatılmasının ertesi günü 11 Şubat 1335/1919 günü İleri adıyla yayınına devam eder. İleri 1 K. Evvel 1340/1 Aralık 1924 tarihli sayısıyla kapanır. Ati/İleri gazetesinin yazar kadrosundan bazı isimler şunlardır: Celal Nuri, Hüseyin Rahmi [Gürpınar], Abdülhak Hamid [Tarhan], Rıza Tevfik [Bölükbaşı], Süleyman Nazif, Yusuf Razi, Mehmed Zeki, Salih Zeki, Yahya Kemal [Beyatlı], Cenab Şehabettin vd. Ati gazetesinin muhtevasını haberler, yorumlar, edebiyat ve sanat yazıları ve ilanlar oluşturur. Gazetede en geniş yeri tutan haberlerin içerisinde, resmi tebliğler, savaş haberleri, iç ve dış haberler, şehir haberleri bulunur. Şehir haberlerinden kastedilen zabıta, belediye, spor ve sanat haberleridir. Ayrıca haberlere dayalı yorumlar da gazetede önemli bir yer tutar. Bunlar daha çok savaş, iktisat, hukuk, eğitim şehrin problemleri ile ilgilidir. Ayrıca Ati gazetesinde hikâye, roman, şiir ve tenkit türlerinde edebi ve sanat yazıları bulunmaktadır. Örneğin Celal Nuri ve Hüseyin Rahmi'nin hikâye ve romanları bölümler halinde gazetede yayımlanmıştır. Ayrıca gazetenin genellikle son sayfalarında yeni çıkmış kitap, mecmua, tiyatro temsilleri, doktor, terzi, kayıp, kiralık ve satılık mallar vb. ile ilgili ilanlar yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Duymaz, 1991: 16-21)

### Kaynaklar

- AKYANSAR, N. (1993). *Çağdaşlaşmaya Giden Yolda Celal Nuri ve Fikir Alanında Etkinliği*, Basılmamış Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü. Ankara.
- BAYKAL, H. (1990). *Türk Basın Tarihi*. İstanbul: Afa.
- BERKES, (2008). Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Yapı-Kredi Yayınları, İstanbul,.
- DUYMAZ, R. (1991). *Celal Nuri İleri ve Atı Gazetesi*, Basılmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Yeni Türk Edebiyatı Anabilim Dalı. İstanbul.
- GÖKALP, Ziya, (2006). *Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- İLERİ, C. N. (1334/1918a. 15 Eylül). “Anadolu”, *Âti*.
- ..... (1340/1924b 20 Mayıs). “Acele Terakki Latin Harflerine Dair”, *İleri*.
- ..... ( 1340/1924a. 6 Mart). “Arapça’nın Tedrisi”, *İleri*.
- ..... (1334/1918c. 13 Teşrin Evvel). “Cüzfî Programımız ve İstihale Devri”, *Âti*.
- ..... ( 1334/1918b). “Darülfünunun Anadolu’ya Nakli”, *Edebiyat-ı Umumiye: 73*.
- ..... (1334/1918i. 25 Eylül). Daru’l-Fünun Talibâtı ve Talebesi”, *Âti*.
- ..... (1334/1918h. 23 Teşrin Evvel). “Gençlik ve Politika”, *Âti*.
- ..... (1335/1919. 2 Mart). “Gençliğe Edilen Rekabet ve Bunun Neticeleri”, *Âti*.
- ..... (1334/1918e. 13 K. Sani). “Hüseyin Rahmi”, *Âti*.
- ..... (1334/1918g. 19 Eylül). “İrfan Siyaseti”, *Âti*.
- ..... (1331b). *Kadınlarımız*, İstanbul: Matbaa-i İctihad.
- ..... (1334/1918f. 20 Şubat). “Okumamak Yaşamamak Demektir”, *Âti*.
- ..... (1331a). *Tarih-i İstikbal, Mesail-i Fikriye*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası.
- ..... (1331c). *Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniye: Mukadderat-ı Tarihiye*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası.
- ..... (1334/1918d. 19 Ağustos). “Terbiye-i İktisadiyemize Dair”, *Âti*.
- ..... (1926). *Türk İnkılabı*. İstanbul: Suhulet Kütüphanesi.
- ..... (1917). *Türkçemiz*. İstanbul: Efkâr-ı Cedide Kütüphanesi.
- İNUĞUR, M. N. *Basın ve Yayın Tarihi*. İstanbul: Hilal Matbaacılık.
- HANİOĞLU, M. (2006). Şükrü, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Zihniyet, Siyaset, Tarih*, İstanbul: Bağlam Yayınları.

- LEWIS, B. (2000). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Metin Kıratlı, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- MARDİN, Ş. (2006). *Türk Modernleşmesi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MERİÇ, C. (1986). *Kültürden İrfana*. İstanbul: İnsan.
- RAHMİ, H. (1334/1918. 2 Kanun-ı Sani 1334/1918–29 K. Sani). *Hayattan Sahifeler*, Âti.
- Mustafa Kemal'in Telgrafı. (1335/1919. 21 Teşrin-i Evvel) İleri. ss. 3.
- ORAL, F. S. (1968). *Türk Basın Tarihi. Yeni Adım Matbaası*.
- ŞAPOLYO, E. B. (1971). *Türk Gazetecilik Tarihi ve Her Yönü İle Basın*. Ankara: Güven Matbaası.
- TUNAYA, T. Z. (2004). *Türkiye'nin Siyâsî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- ÜLKEN, H. Z. (2001). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. 7. Baskı. Ülken Yayınları.
- YAVUZ, H. (2004). *Modernleşme: Parça mı Bütün mü? Batılılaşma: Simge mi Kavram mı?*, *Modernleşme ve Batıcılık, III*, (Editörler: Tanıl Bora-Murat Gültekingil), İstanbul: İletişim Yayınları.

## ENDÜLÜS ÂLİMLERİNDEN İBNÜ'L-HARRÂT EL-İŞBÎLÎ'NİN HAYATI VE HADİSÇİLİĞİ\*

Mustafa ÖZTOPRAK\*\*

### Öz

Endülüs, İslâmî ilimlerde hadise en fazla katkı sağlayan merkezlerden birisidir. Yapılan birçok çalışma, hadislerin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmuştur. İbnü'l-Harrât da hadis ilminin farklı yönlerinde çalışmalar yaparak bu alana katkı sağlamıştır. Ahkâm hadisçiliği, fakihliği, diltiliği, zühd anlayışıyla temayüz etmiştir. Çalışmalarıyla ilmi birikimi, yaşantısı ve insanlar arası münasebetleriyle bir ahlak adamı hüviyetini sergilemiştir. Eserlerinde yer verdiği kaynakların sıhhat derecesine önem vermiştir. Meselelerin anlaşılması için problemleri rivâyetleri bile zikrederken uydurma sözlerden kaçınmaya çalışmıştır. Sadece zâhire değil konuların bâtinî yönlerine de değinmeye gayret etmiştir. Endülüs'te hadisin gelişme döneminin sonu zayıflama sürecinin başında yaşayan İbnü'l-Harrât, siyasi çalkantılara rağmen hadis ilmine birçok eseriyle katkı sağlamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Endülüs, Hadis İlmi, İbnü'l-Harrât el-İşbîlî, Ahkâm Hadisleri.

### Abstract

## Ibn Harrât el-İsbîlî Who Was An al-Andalusia Scholar His Live And Hadith Learning

al-Andalusia is one of the most contributory center of the hadith. Several studies have helped to understand the hadiths beter. İbn Harrat el-İşbili also contributed to this field by working different aspects of the science of hadith. He becomes distinguished with his canon law knowledge, zühd. Also he has a great command of a language. With his studies, life of science and human relations have shown a moral characteristics of man. İbn Harrat has given importance to choose the admissable resources of his studies. He was avoid to describe of the problematic narrative. He was keen on not

\* Bu makale, "İbnü'l-Harrât el-İşbîlî'nin Hadis İlmindeki Yeri" isimli Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde (Konya 2012) tarafımızdan yapılan doktora tezinin 35 ile 267 sahifeler arası özetidir.

\*\* Yrd. Doç. Dr. Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
mustafa.oztoprak@hotmail.com

only specific point of the subject but also esoteric aspects. İbn Harrat el-İşbili has lived at the end of the growth period and the beginning of the process of decline of the hadith in al-Andalusia. In spite of politic problems, he has contributed lots of studies to the science of the hadith.

**Key Words:** al-Andalusia, Hadith Scientific, İbnü'l-Harrât el-İşbîlî, Canon Law Hadith.

## Giriş

Batı İslâm Dünyası olarak nitelendirilen Endülüs, birçok yönden hem İslâm dünyasına hem de batıya katkıda bulunmuştur. Siyasi istikrarın sağlanmasıyla devletin ne kadar sağlam bir yapıya kavuşacağını, aksi durumda da hangi hallere düşüleceğinin en somut nüveleri gösterilmiştir. Devletlerin olmazsa olmazı olan birlikte yaşamının numune-i imtisali sergilenmiştir.

Endülüs'teki siyasi hareketlilikler ilmi çalışmalara da müspet veya menfi yönde etki etmiştir. Devletin siyasi açıdan sorun yaşamadığı zaman, ilmi faaliyetlere daha fazla alan açtığı görülmüştür. Bunun en açık örnekleri Endülüs Emevî Devletinin kuruluş ve yükselme dönemlerinde tespit edilmiştir. İlk yıllarda halifeler daha çok devlet yapılanması, isyanlar ve toplumdaki farklı guruplarla iletişim oluşturmaya zaman harcamışlardır. Sistem belli bir düzene oturduktan sonra ilmi faaliyetlere bizzat katılmış hatta destek vermişlerdir.

İbnü'l-Harrât el-İşbîlî, siyasi çalkantıların oldukça fazla olduğu, ülkenin Kuzey Afrika menşeli otoriteler tarafından yönetildiği dönemde yaşamıştır. Endülüs'te 510/1117 yılında hâkim güç, Berberi kökenli merkezi Kuzey Afrika olan Murabıtlardır (Murabıtlar hakkında bkz: Abbâdî ts.; 278–320; İmamüddin, S. Muhammed, 1990; 299). Murabıtlar, 484-541/1090-1147 yıllarında hâkimiyet sürmüş bir devlettir. İbnü'l-Harrât, bu devletin elli yedi yıllık hâkimiyetinin otuz bir yılına şahit olmuştur. Muvahhitler (541–634/1146-1238) (Muvahhitler ve faaliyetleri hakkında bkz: Merrâküşî 1383; 358–359; Şekîb Arslan 1403; 45–48; Yusuf, Eşbâh 1958; 311–312, 335–337; İmamüddin 1990; 317–318) döneminin ise kırk yılına şahit olmuştur. Hayatının daha çok sakin geçen zamanları Murabıtlar, hareketli ve sıkıntılı anlarını da Muvahhitler döneminde geçirmiştir. Murabıtlar dönemini doğup büyüdüğü İşbiliyye (Sevilla)'de geçirirken, Muvahhitler zamanında İşbiliyye'den Leble'ye (Niebla) oradan da Bicâye'ye (Bougie) geçmiştir. Bu üç yer de kendi isteği dışında gelişen, tamamen siyasi otoritenin tasarrufları sebebiyle terk etmek zorunda kalmıştır.

## 192 •ENDÜLÜS ÂLİMLERİNDEN İBNÜ'L-HARRÂT EL-İŞBÎLÎ'NİN HAYATI VE HADİŞÇİLİĞİ

İbnü'l-Harrât el-İşbîlî, yaşadığı sıkıntılı süreçler içinde özellikle ahkâm hadisleri alanındaki çalışmalarıyla dikkat çeken bir âlimdir. Ders aldığı hocaları, meşhur öğrencileri ve farklı konularda yazdığı eserleriyle Endülüs devletinin zayıflamaya başladığı bir dönemde ilim âleminde temayüz etmiştir.

Bu makalede, hayatı, ilmi kişiliği, hakkındaki değerlendirmeler, metodu, bazı hadis meselelerine bakışı ve eserlerinin inceleneceği başlıklarla muhaddisliği, zahitliği ve fakîhliğiyle ilim dünyasında özellikle Endülüs'te tanınan İbnü'l-Harrât el-İşbîlî ele alınacaktır.

### A. İBNÜ'L-HARRÂT EL-İŞBÎLÎ'NİN HAYATI, İLMİ KİŞİLİĞİ VE HAKKINDAKİ DEĞERLENDİRMELER

İbnü'l-Harrât'ı tanımak için öncelikle hayatını bütün yönleriyle bilmek gerekmektedir. Hayatı, ilmi kişiliği ve hakkındaki değerlendirmelerin ele alınacağı bu bölümde üç başlık ele alınacaktır. Şimdi söz konusu başlıklardan hayatını inceleyelim.

#### 1. Hayatı:

İbnü'l-Harrât'ın doğum tarihi hususunda genel kabul 510/1117 yılının Rebiû'l-evvel ayıdır. Endülüs'ün güneyinde bulunan İşbiliyye (Sevilla)'de doğmuştur (Gubrûnî 1969; 44; İbn Ferhûn 1972; 60; İbn Kunfüz 1971; 294; Hamâde 1426; 161; Abdülhâdî 1403; II, 70; Ziriklî 2002; III, 281). İki memleket nispeti vardır. Bunlar, İşbiliyye ve Bicâyedir. İşbiliyye, doğup büyüdüğü, ilmini tahsil ettiği, ömrünün otuz bir yılını geçirdiği, Muvahhitlerin 541/1146 yılında işgaliyle terk etmek zorunda kaldığı şehirdir. Endülüs'ün güney batısında yer alan Atlas okyanusuna nâzır bir kenttir. Bicâyede (Hamevî 1415; I, 339; Himyerî 1975; I, 80), İbnü'l-Harrât'ın İşbiliyye ve Leble'den sonra yerleştiği yerdir. Bicâyede, bugün Cezâyir'in Akdeniz'e bakan bir şehridir. İbnü'l-Harrât'ın ömrünün otuz bir yılını burada geçirmesinden dolayı onun için el-Bicâyî nisbesi kullanılmıştır.

İbnü'l-Harrât, farklı yönleriyle temayüz etmektedir. Bunlardan ilk başta geleni, hadisin ricalini ve illetini bilen bir muhaddis olmasıdır. Kendisine nispet edilen yirmi altı kitabın on altısı, hadis ve hadis ilimlerine dairdir. Diğer kitapların da önemli ölçüde hadis içeriği bulunmaktadır.

Hadislerin fıkhi yönlerini ele alan üç ahkâm kitabıyla fakîhlik, Kurân ve hadislerdeki garip kelimeleri açıklamayı amaçlayan yaklaşık yirmi ciltlik *el-Va'î fi'l-Lüğa* isimli çalışmasıyla dilticilik yönüyle ön plana çıkmaktadır. Gün-



delik yaşamının ayrılmaz bir parçası zahitliğidir. Bunu hem yaşantısında hem de şiirlerinde görmek mümkündür. Şiirlerinin birinde şu şekilde geçmektedir.

*“Ölüm ve ötesinde akıl sahibi için ibret ve mesaj vardır.*

*Ey Kardeşim! Ölümden önce sağlık ve boş vakit gibi iki nimeti iyi değerlendir.*

*Vah dünyaya ve onun aldattığına. O dünya nice temiz şeyi bulandırdı, berbat etti.*

*Hangi insan gizeminde emin oldu ve kötü kaderine ulaşmadı.*

*Kim o dünyanın musibet ve değiştirmesinden sonra sıhhat ve afiyette kalabilir.*

*Dünya her şeyiyle ona sahip olduğunda, kaybetme gününde kimin yeterliliği olabilir.”*

(İbnü'l-Harrât, Teheccüd, 1415; 6)

İbnü'l-Harrât'ın şiirde de görüldüğü gibi dünyadan uzaklaşıp ahirete yönelme anlayışını günlük hayatta da görmek mümkündür. Bir günü nasıl değerlendirdiği buna bir örnek teşkil etmektedir. O, bir günü üçe ayırmaktadır. “Sabah namazını camide kılmakta ve kuşluk vaktine kadar kitap okumaktadır. Daha sonra sekiz rekât namaz kılmakta ve evine dönmektedir. Öğlen namazına kadar telifle uğraşmaktadır. Öğle namazını kıldıktan sonra ikindiye kadar talebelerine ders okutmaktadır. İkindiden sonra, insanların arasına karışmakta ve onların problemlerine çare bulmaya çalışmaktadır.” (bkz. Dabbî 1417; 391; Hamâde 1426; VIII, 162) İbnü'l-Harrât, gecesini de üçe ayırmaktadır. Üçte birinde uyku, üçte birinde okuma, kalanında ise ibadet ile geçirmektedir (Gubrûnî 1969; 44; Hamâde 1426; VIII, 162). Zühd hayatına önem vermektedir. Bicâye'de bulunduğu süre içinde Kuzey Afrika'da oldukça etkili olan Medyeniyye' tarikatının kurucusu Ebû Medyen (v. 594/1198) ile görüşmüştür. Ebû Medyen, Muvahhitler zamanında Bicâye'ye yerleşmiş, halka sabah namazını müteakip sohbet etmiştir (Tîbî 1984; 262; Yazıcı 1994; X, 186). Muh-

1 Medyeniyye, Kuzey Afrika merkezli bir tarikattır. Kurucusu, Ebû Medyen Şuayb b. Hüseyin (v. 594/1198)'dir. Tarikatın silsilesi, Hz. Ali (r.a)'a kadar ulaştığı ifade edilmektedir. Muhyiddin Arabî (v. 638/1240)'nin de bu tarikatın mensuplarından olduğu belirtilmektedir. Kendisi Ebû Medyen'i *Fütühatü'l-Mekkiyye* isimli eserinde, diğer şeyhlere nazaran daha fazla zikretmektedir. Geniş bilgi için bkz: Tîbî, Emin Tevfik, *Dirasât ve Bühûs*, s. 262; Yazıcı; Tahsin, “Ebû Medyen”, *DİA*, X, 186; Gürer, Dilâver, “Medyeniyye”, *DİA*, XXVIII, 348.

## 194 • ENDÜLÜS ÂLİMLERİNDEN İBNÜ'L-HARRÂT EL-İŞBÎLÎ'NİN HAYATI VE HADİSÇİLİĞİ

temelen İbnü'l-Harrât da bu derslere katılmıştır. İbnü'l-Harrât'ın Ebû Medyen hakkında övücü sözleri vardır. Ebû Medyen Bicâye'ye geldiğinde, “daha önce olmayan bir iç huzurun kendini kapladığını ifade ederek onun hakkında, “*İşte gerçek ilmin varisi*” (Mahlûf 1349; 155) şeklinde ifadeler kullanmıştır.

İbnü'l-Harrât, 581/1185 yılının Rebiü'l-âhir ayında Bicâye'de vefat etmiştir (Zehebî ts.; IX, 244; Merrâküşî 1383; 347; Hamâde 1426; VIII, 162). Vefat ettiği zaman geride yazdığı eserler ve ders verdiği talebeler bırakmıştır. Hem eserlerinde, hem de talebelerine verdiği derslerde onun ilmi kişiliğinin yansımalarını bulmak mümkündür. Bu çerçevede ilmi hayatının, aldığı derslerin ve öğrencilerinin bilinmesi onun daha iyi tanınmasına yardımcı olacaktır.

### 2. İlmî Kişiliği:

Bu başlıkta İbnü'l-Harrât'ın başından sonuna kadar aldığı eğitim ve yaptığı ilmi faaliyetler incelenecektir. Hayatın başından sonuna kadar süren eğitim hayatı hocalık ve talebelik şeklinde iki başlıkta değerlendirilecektir.

#### a. Talebelik Dönemi:

İbnü'l-Harrât'ın tahsil hayatı İşbiliyye'de başlamış, Bicâye'de son bulmuştur. Hayatı boyunca ilim öğrenmeye devam etmiştir. İşbiliyye, doğup büyüdüğü, ilmini ilk olarak tedris etmeye başladığı yerdir. İşbiliyye'deki birçok âlimden ders almıştır. Leble'de de talebelik yapmaya devam etmiştir. *Ahkâm* adlı eserlerini yazarken örnek aldığı hocası, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ebî Mervan Abdülmelik b. Muhammed el-Ensârî el-İşbîlî'dir. İşbiliyye'li olmasından da anlaşılacağı üzere hocası her ne kadar Leble'de ikamet ediyorsa da, geliş yeri olarak İbnü'l-Harrât'ın doğduğu yer olan İşbiliyye'lidir. Ebû Ca'fer el-Ensârî, hadiste özellikle rical ilminde mâhir bir âlimdir. Zamanın âlimleri ona, “*Devrin Yahyâ b. Maîn (v. 234/848) ve Buhârî'si*” demişlerdir (İbnü'l-Harrât, *el-Ahkâmü's-Suğra* (Mukaddime), 1413; 41-42; Zehebî 1982; XXI, 199; Zehebî 1956; IV, 97; İbn Ferhûn 1972; 59-60). *el-Mu'tel fi'l-hadîs* isimli kitabı ve özellikle *Ahkâm* kitaplarında hadislerden sonra onların illetlerini açıklaması, rical ve hadis illetlerini bilmede birikime sahip olduğu farklı âlimler tarafından belirtilmektedir (İbnü'l-Harrât, *Suğra* (Mukaddime), 1413; 41; Abdülhâdi 1403; II, 70).

İbnü'l-Harrât'ın talebelik döneminde hangi ilimleri okuduğunu öğrenmek için kendisi hakkında kullanılan sıfatları göz önüne getirmek yeterlidir. Çünkü mezkûr sıfatlarda: hâfız, muhaddis, fakîh, zâhid, şâir gibi ifadeler geçmektedir. *Ahkâm*'a dair telif metodunu ve ricâl ilmini Ebû Ca'fer el-Ensârî'den (İbnü'l-Harrât, *Suğra* (Mukaddime) 1413; 41; Abdülhâdi 1403; II, 70), zâhidliğini ve mutasavvıflığını Ebû Medyen es-Sûfî (Tîbî 1984; 262; Yazıcı 1994; X, 186) ve İbn Hüzeyl (v. 564/1169)'den, kıraat ve şairliğini İbn Tahhân (v. 559/1164)'dan aldığı belirtilmektedir (Zirikî 2002; IV, 22). Kâsım b. Atıyye'den de *Sahih-i Müslim*'i dinlemiştir (Zehebî, *Tezkira*, 1956; IV, 98; Zehebî, *Siyer*, 1982; XXI, 200). Hocalarının ihtisas alanlarına bakıldığında hadis ilmiyle meşgul olanların daha fazla olduğu tespit edilmektedir. Bu çerçevede hocalarını ve temâyüz ettikleri alanları bilmek İbnü'l-Harrât'ı ve ilmi birikimini anlamaya yardımcı olacaktır.

İbnü'l-Harrât'ın on sekiz hocası bulunmaktadır. Bunların önemli bir kısmı Bicâye'dedir. Geri kalanları Endülüs'tedir. İbnü'l-Harrât, imam, hatip, hâfız, zâhid, vera sahibi, fakîh gibi sıfatlarla tanıtılmaktadır (Mahlûf 1349; 155; Suyutî 1403; 479). İbnü'l-Harrât'ın talebelik döneminde karşılaştığı hocalarına bakıldığı zaman, kendisine verilen sıfatların bazı hocalarında mündemiç olduğu görülmektedir. Hocalarından bazıları, muhaddis, fakîh, mutasavvıf, kâdi ve hatîp yönleriyle temâyüz eden şahıslardan oluşmaktadır. Onun ilim aldığı hocalardan bazıları şunlardır: Kâdî Şüreyh (v. 539/1144), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (v. 543/1148), İbn Tahhân (v. 559/1164), İbn Asâkir (v. 571/1176), Ebû Ca'fer el-Ensârî (v. 594/1199), Ebû Medyen es-Sûfî (v. 594/1199).

İşbiliyye ve kısmen de Leble'deki talebelik dönemi İbnü'l-Harrât'ın ilmi birikiminin oluşmasına oldukça fazla etki ettiği görülmektedir. Leble'den sonra özellikle Bicâye'deki hocalık dönemi o zamana kadar elde ettiği ilmin meyvesinin verildiği bir süreci göstermektedir. Çünkü müellifin yazdığı eserlerin önemli bir kısmı Bicâye'deki hocalık dönemine tekabül etmektedir. Dolayısıyla birçok eserin ortaya konulduğu süreç olarak ifade edilen hocalık döneminin bilinmesi önem arz etmektedir.

### **b. Hocalık Dönemi:**

İbnü'l-Harrât'ın hocalık dönemi, 549/1154 yılında Leble'de çıkan isyandan sonra gittiği Bicâye'de başlamıştır. Birçok kaynak, İbnü'l-Harrât'ın Bicâye günlerinden bahsederken, oradan kitaplarını yazdığı ve ilmini yaydığı

## 196 •ENDÜLÜS ÂLİMLERİNDEN İBNÜ'L-HARRÂT EL-İŞBÎLÎ'NİN HAYATI VE HADİSÇİLİĞİ

yer (İbn Kunfüz 1971; I, 294; Mahlûf 1349; 155–156, İbnü'l-Ebbâr 1415; III, 120) olarak bahsetmektedir. Ama bu ifadelere bakarak, hocalık dönemi Bicâye ile sınırlı tutulmamalıdır. Leble'de bulunduğu zamanlarda da hocalık yapma ihtimali oldukça yüksektir.

İbnü'l-Harrât'ın hocalık dönemi yaklaşık 32 yıl sürmüştür. Bu sürede eserlerinin önemli bir kısmını kaleme almıştır. İkamet ettiği Bicâye, bir ilim merkezidir. Aynı zamanda insanların uğrak yeridir. Çünkü burası hacıların geçtiği güzergâhlardan birisidir. Bu sebeple ilmîni yayma ve ilerletmede burada ikamet etmesinin önemli bir katkısı vardır. Bazı tabakat kitaplarında “*Bicâye'ye uğradım, orada İbnü'l-Harrât'la görüştim ve ondan ilim aldım*” ifadelerine rastlanılmaktadır (Makkari 1388; II, 381; Zirikî 2002; I, 268). Dolayısıyla İbnü'l-Harrât'ın hocalık dönemi olarak nitelendirilen Bicâye günleri, ilmî açıdan verimli geçmiştir. Eserlerinin önemli bir kısmını bu dönemde (Makkari 1388; II, 381; Zirikî 2002; I, 268) yazmıştır.

İbnü'l-Harrât'ın hocalık döneminde yetiştirdiği yaklaşık otuz tane meşhur talebesi bulunmaktadır. Temayüz eden öğrencilerinden bazıları şunlardır: Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Meâfirî (v. 605/1205), ed-Dabbî (v. 599/1204), İbnü'l-Kattân el-Fâsî (v. 628/1229), Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (v. 638/1239)'dir.

### 3. Hakkındaki Değerlendirmeler:

İbnü'l-Harrât hakkında farklı kişilerin birleştikleri bazı tanımlamalar bulunmaktadır. Bunlar; fakîh, hâfız, ileli ve ricâli bilen muhaddis, şâir ve zâhid şeklinde sıralanmaktadır.

Zehebî (v. 748/1347), onun hakkında “*fakîh, hâfız, hadisi illetleri ve ricâliyle bilen, hayırla tavsif edilmiş, sâlih bir insan, zâhid, verâ' sahibi, sünnete sıkı sıkı bağlı ve dünyaya değer vermeyen bir kişidir*” demektedir (Zehebî, *Tezkira*, 1956; IV, 98; Zehebî, *Siyer*, 1982; XXI, 198).

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (v. 638/1239), İbnü'l-Harrât'tan bahsederken “*Abdülhâk, hafızların en güzeli, âlimlerin en bilgilisi, râvilerin dayanağı ve muhaddislerin başıdır, biz onunla Bicâye'de kardeşlik yaptık*” demektedir (Gubrûnî 1969; 42).

Safedî (v. 764/1363), İbnü'l-Harrât'ı “*fakîh, hâfız, hadisi ricâli ve illetleriyle bilen, hayır yönü ile tanınan, sâlih bir kişi, zâhid, vera' sahibi, dünyaya*

dan uzaklaşan, şâir ve âdâb-ı muâşerete özen gösteren bir kişidir” şeklinde tanımlamaktadır (Safedî ts.; XVIII, 39).

Makkarî (v. 1041/1632)’ye göre “İbnü’l-Harrât, eserler sahibi ve meşhur büyük âlimlerden birisidir” (Makkarî 1388; IV, 310).

Nevevî (v. 676/1277), “İbnü’l-Harrât, hadis alanında birçok kitabı bulunan, garib ve illetli hadisleri bilen, nesep ilmini, şiiri iyi bilip zühd hayatıyla temayüz eden bir âlimdir” (Nevevî 1416; I, 292, 414) şeklinde ifade etmektedir.

Kettânî (v. 1857–1927)’ye göre, “Abdülhâk el-İşbîlî’nin ilmi seviyesi inkâr edilemez, gizlenemez. Birçok hâfız, cerh ve ta’dil’de ona itibar etmişlerdir. Muhaddis İbn Hacer, fakîhlerden İbn Arefe, Halil b. Merzûk, İbn Hilâl vb. birçok kişi tartışmasız onun bilgisine değer vermişlerdir. Onlar, İbnü’l-Harrât’ın sükût ettiği hadisleri sahîh ve hasen kabul etmişlerdir.” (Kettânî 1416; V, 10-11)

İbnü’l-Harrât hakkında görüş serdedenlerden bazılarını aktardık. Genel olarak bakıldığında onun temâyüz eden yönlerinden zikredildiği görülmektedir. Bunlar, muhaddis, hâfız, fakîh, hadisleri illetleri, ricâli ve garipleriyle bilmesi, zâhid, şâir, verâ’ sahibi, dünyadan uzaklaşması, nesep ilmini bilmesi, dilin inceliklerini anlaması ve sünnete sıkı sıkıya bağlı olmasından bahsedilmektedir.

İbnü’l-Harrât’ın ilim âlemine etkisi mutlaka olmuştur. Âlimlerin hakkında söyledikleri bunun en önemli kanıtlarındandır. Hadisçilik yönü diğer temayüz eden hallerinden daha öndedir. Hakkında yapılan değerlendirmelere bakıldığında ilk önce muhaddisliğinden bahsedildiği görülmektedir. Zahidliği, hemen hemen bütün âlimlerin değerlendirmelerinde yerini almaktadır. Çalışmalarıyla tavsif edilen İbnü’l-Harrât’ın eserlerindeki metodun bilinmesi onu daha iyi tanımaya vesile olacaktır.

## B. METODU

### 1. İsnada Yönelik Uygulamaları:

İbnü’l-Harrât, *el-Ahkâmü’l-Kübrâ*’nın dışındaki eserlerinde, isnatları kısa tuttuğunu belirtiyor. *el-Ahkâmü’l-Vüstâ* ile diğer eserlerinde isnatlar hazfedilmektedir. Sadece hangi kitaptan alındığı ve son râvîsinin kim olduğu belirtilmektedir. Ancak bu durum, konuların başındaki ilk aktarılan rivâyetler için söz konusu değildir. Çünkü onların senetleri tam olarak verilirken, daha

## 198 • ENDÜLÜS ÂLİMLERİNDEN İBNÜ'L-HARRÂT EL-İŞBÎLÎ'NİN HAYATI VE HADİSÇİLİĞİ

sonra gelenler kaynak ve sahabi adı verilmekle yetinilmektedir. Bunu yapmasının sebebi olarak, hadislerin ezberlenmesi ve kolay anlaşılmasının amaçlandığı ifade edilmektedir. Uygulamada ise, biraz farklı bir durum söz konusudur. Bazı hadislerin isnatlarının ve metinlerinin tam olarak verildiği görülmektedir. Önemlerine binâen, bazı uzun metinlerin de kitaba alındığı tespit edilmektedir.<sup>2</sup>

*el-Ahkâmü'l-Kübrâ*'da senedler tam, *el-Ahkâmü'l-Vüstâ*'da kısaltılmış olarak verilirken *el-Ahkâmü's-Suğrâ*'da sadece o rivâyeti Rasûlüllâh (s.a.s.)'tan bizlere nakleden sahabinin ismi verilmiştir. *Kitâbü'l-Âkibe*'deki bazı rivâyetlerde herhangi bir kaynak zikredilmeksizin “Peyğamber (s.a.s.)’den gelen sahîh habere göre” ifadesi geçmektedir. Kaynak vermeden aktardığı rivâyetlerin masâdırı asliyyede yerlerinin olduğu görülmektedir (İbnü'l-Harrât, *Âkibe*, 1406; 172, 174).

İbnü'l-Harrât'ın eserlerindeki isnad tasarruflarında bulunmaktadır. Bunlardan bir hadisin birden fazla isnadının bir araya getirilmesi, rivâyet farklılıklarından ziyadeleri ve noksanları görme fırsatı sunmaktadır. Bu durum, bir mesele hakkında Peygamber (s.a.s.)’in tam olarak maksadının ne olduğunu anlamaya yardımcı olmaktadır. O rivâyetler üzerine bina edilen hükümlerde de daha isabetli sonuçlar elde edilmektedir. Bu çerçevede bir rivâyetin birden fazla isnadını inceleme işini beş başlıkta ele alınacaktır. Bunlar: ihtilaf ve ittifak anında şeyhler arasında atıf, tariklerin birleştirilmesi, farklı isnatlara işaret etme, isnatların aynı olup metinlerde küçük farklılıkların olması, aynı metinle bir önceki isnada atfetme şeklindedir.

İhtilaf ve ittifak anında şeyhler arasında atıf, İbnü'l-Harrât'ın *el-Ahkâmü'l-Kübrâ*'sında dikkate aldığı en bariz uygulamalardan birisidir. Bu mesele, İbnü'l-Harrât'ta sanki *el-Câmiu's-Sahîh* sahibi ve kendisini örnek aldığını söylediği Müslim'in bir uygulaması gibi durmaktadır. Çünkü o da kitabında bu metodu oldukça fazla kullanmaktadır. Böyle bir kullanım, hadisler arasındaki farklılıkların bilinmesinde, bir babta geçen hadisleri bütüncül olarak görmeye fayda sağlayacaktır.

Tariklerin birleştirilmesi<sup>3</sup>, hadis ilminde meselelere bütüncül bakma, o konu ile ilgili Rasûlüllâh (s.a.s.)’den ne kadar rivâyet ulaşılmış ise hepsinin

2 Uzun hadislere örnek için bkz: İbnü'l-Harrât, *Suğrâ*, I, 84, 135, 153, 154, 155, 189.

3 Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz: Kettânî, *ضرب قرط عجم يف بتك*، *ضرب قرط عجم يف بتك* isimli başlık altında şu isimlerin bazı hadislerin tariklerini toplama ça-

bir araya getirilmesi işlemidir. İbnü'l-Harrât, kitabında tariklerin birleştirilmesi uygulamasına çokça yer verdiği görülmektedir. Mesela, “cennette Allah (c.c.)’ın görülüp-görülmemesi” başlığı altında; Rasûlüllâh (s.a.s.)’ın mirâç’a çıktığında Allâh Teâlâ’yı görüp görmediği, görülen şeyin muhtevasının ne olduğu, bunun dünyada mı yoksa ahirette mi? gerçekleşeceği ve bu çerçevede sahabîlerin nakilleri zikredilmektedir (Müslim, “Fiten ve Eşrâtü’s-Sâa”, 95; “İman”, 40; İbnü'l-Harrât, *Kübrâ*, 1422; I, 270). Meseleyi hem metin, hem de isnad karşılaştırması açısından bir arada sunmaktadır. O, bu başlık altında, yukarıda örnek olarak aldığımız beş hadisle farklı kaynaklardan sekiz tane hadise eserinde yer vermektedir. Bazı kaynaklarda, mesele sadece isnad çerçevesinde şahit gösterme açısından, bazılarının da ise metin farklılıklarını belirtme yönü zikredilmiştir. Aynı kaynaktan verilen hadislerde, sadece atıf yapılarak bir önceki kaynakla aynı olduğu ifade edilmiştir.

İbnü'l-Harrât, kitaplarında (İbnü'l-Harrât, *Âkıbe*, 1406; 213; İbnü'l-Harrât, *el-Cem*, 1999; III, 96, 97, 99) mütâbi ve şâhit rivâyetlere çok fazla yer vermektedir. Mesela, İhlâs suresini okumanın faziletine dâir rivâyete iki şahit getirerek ilk zikredilen hadisi destekleme yoluna gitmiştir. Aynı hadisi Buhârî ile Müslim *Sahîh*'lerinde farklı sahabîlerden aktarmış, her birinin hangi sahabeden nakledildiğini belirtmiştir (İbnü'l-Harrât, *el-Cem*, 1999; II, 4).

İbnü'l-Harrât, *el-Ahkâmü'l-Vüstâ*'nın mukaddimesinde (İbnü'l-Harrât, *Suğrâ*, 1413; I, 68) sahîh hadislerde sükût ettiğini, muallal olanları da ise, illetleriyle birlikte aktardığını belirtmektedir. Bu ifade onun sahîh hadislerle karşı sükût ettiği düşüncesine sebebiyet vermiştir. Diğer kaynaklardan alınan rivâyetlere karşı böyle bir yaklaşımda bulunmamaktadır. Özellikle Tirmizî ve Bezzâr'ın kitaplarından alınan hadislerin akabinde müelliflerin rivâyetin sıhhati hakkındaki görüşlerini aynı zamanda isnatta geçen râvîler hakkında cerh ve ta'dil bilgilerini zikretmektedir. Diğer kaynaklardan bazılarında ise, yeri geldiğinde hadislerin sıhhat bilgileri verilmektedir.

---

İşmaları yaptığını belirtmektedir: Ebû Nuaym el-İsbahânî, Ebû Bekr el-Âcurî, Muhammed b. Eslem et-Tûsî, Ebû'l-Feth Nasr b. İbrâhim el-Makdisî eş-Şâfi, Hatîb el-Bağdâdî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Sa'd el-Kûfî, İbn Ukde, Zehebî, Taberânî, Yusuf b. Halil ed-Dimaşkı, Ziyâüddîn el-Makdisî, Ebû Amr Takıyyüddîn Osman b. Abdurrahman b. Osman b. Mûsâ b. Ebî Nasr el-Kürdî ed-Dimaşkı, İbn Salâh, Takıyyüddîn es-Sübki (Kettânî, *Risâletü'l-Müstatrafe*, I, 112) Ayrıca konu hakkında bilgi için bkz: Köktaş, Yavuz, “Hadislerin Tariklerini Bir Arada Değerlendirmenin Faydaları Üzerine”, *Marife Dergisi*, s. 149-170.

## 200 • ENDÜLÜS ÂLİMLERİNDEN İBNÜ'L-HARRÂT EL-İŞBÎLÎ'NİN HAYATI VE HADİSÇİLİĞİ

İbnü'l-Harrât başta ahkâm eserleri olmak üzere diğer kitaplarında sahîh hadisi önceleyen bir anlayış görülmektedir. Ele alınan her baba mutlaka sahîh hadisle başlamaktadır. Bablarda yer alan hadislerin bazı yerlerde yaklaşık dörtte üçü bazı yerlerde ise tamamının sahîh hadislerden oluştuğu görülmektedir. Bu oran, bazı yerlerde değişse de, genel durumda bir değişikliğe etki etmemektedir. Belki de bu durumun etkisinden, bazı âlimler bazı hadisler hakkında verilen hükümleri aktarırken, referans kaynaklar arasına *el-Ahkâmü'l-Kübrâ*'yı alma ihtiyacı hissetmişlerdir.

*el-Ahkâmü's-Suğrâ*'da zaman zaman “*Bu rivâyet daha sahihtir*” ifadeleri görülmektedir. Zaten kendisi mukaddimede “ben isnadı sahîh, râvileri sika olanları seçtim” (İbnü'l-Harrât, *Suğrâ*, 1413; I, 71) demektedir. İbnü'l-Harrât'ın, *Kitâbü't-Teheccüd*'de hadisler hakkında hüküm bildirmeyi büyük oranda göz ardı etmektedir. Çok az hadisten (İbnü'l-Harrât, *Teheccüd*, 1415; 13, 131) sonra, isnada yönelik hüküm bildiren ifadeler kullanmaktadır. Belirtilen hükümler de kendisinin değil, farklı âlimlerin değerlendirmelerini içermektedir. Ahkâm'a dair eserlerinde hadis hakkında hüküm bildirmenin sıklıkla yapıldığı görülmektedir. *Kitâbü'l-Âkıbe*'de hadislerin isnadına yönelik hüküm bildirme büyük oranda yapılmamaktadır. Çok nadir de olsa rivâyet hakkında hüküm ifade eden bilgilere rastlanmaktadır (Konu ile ilgili örnekler için bkz: İbnü'l-Harrât, *Âkıbe* 1406; 158, 167, 213, 264).

İbnü'l-Harrât'ın hadisçiliğinde isnatla ilgili konulardaki yaklaşımları yukarıda belirttiğimiz şekilde iken metin hususunun da bilinmesi onu tanıma adına önem arz etmektedir. Çünkü hadisleri tanımada isnad ancak metinle anlam kazanmaktadır. Şimdi metinle ilgili konuların ele alındığı başlığa geçelim.

### 2. Metin Seçme Metodu:

İbnü'l-Harrât'ın eserlerinde metin açısından benzer durumların söz konusu olduğu tespit edilmektedir. *el-Ahkâmü'l-Kübrâ*, diğer eserlerde geçen metinlerin numunelerini sunmaktadır. Onun hemen hemen bütün eserlerinin temelini *el-Ahkâmü'l-Kübrâ* oluşturmaktadır. İbnü'l-Harrât'ın kitaplarında metin açısından belli başlı bazı noktalar vardır. Onları şu şekilde sıralamak mümkündür.

- a Bir konu ile ilgili ilk rivâyet, en geniş anlamını ihtiva eden kaynaktan aktarılmaktadır (İbnü'l-Harrât, *el-Cem*, 1999; II, 37, 38, 39). Daha sonra, diğer kaynaklarda ziyâdeler varsa onlar zikredilmektedir. Bu aktarım



meseleye bütüncül bakmayı sağlamaktadır. Eserlerinde konu hakkında örnekler çok fazladır (Müslim, “Tahâret”, 68, 77, 95; Müslim, “Hayz”, 122; İbnü'l-Harrât, *Kübrâ*, 1422; I, 101).

- b. Hadisleri naklederken uzun hadisleri kısaltma yoluna gitmiştir. Herhangi bir konu ile ilgili rivâyetin bir yerinde bilgi geçiyorsa, diğer taraflarını zikretmeksizin ilgili kısmı aktararak yetinmektedir. Aynı zamanda hadisin kalan kısımlarına da işaret etmektedir. Konu hakkında eserin birçok yerinde örnekler bulunmaktadır (İbnü'l-Harrât, *Suğrâ*, 1413; I, 171, 264; İbnü'l-Harrât *Telkîn*, 1422; 17, 30- 31, 34- 36, 37-38, 40-42, 56-58).
- c. İbnü'l-Harrât, eserlerinde nâsih-mensûh ve muhtelifü'l-hadis meselelerine girmemektedir. Ancak uygulama olarak kitaplarında muhtelifü'l-hadis ve nâsih-mensûh konularını ele almaktadır. Bunun özellikle hadislerin sıralarken dikkate almıştır (İbnü'l-Harrât, *Âkıbe*, 1406; 163).

## 2. İbnü'l-Harrât'ın Uyguladığı Cerh ve Ta'dil Metodu:

Cerh ve ta'dil çerçevesinde İbnü'l-Harrât'ın kitaplarında yer verdiği kanaatler büyük oranda başka bir kaynaktan aktarmadır. Onun bu konuda bir sorumluluk üstlenmediği görülmektedir. Sadece kendisinden önce yaşamış, cerh ve ta'dil alanında çalışmaları bulunan âlimlerin kitaplarına başvurmakla yetinmektedir. Bunu kitaplarında uygulamak isteği metoda bağlamak bizi doğruya götürebilecek en uygun yol gibi görünmektedir. Çünkü eserleri arasında uygulama farklılıkları görülmektedir. Mesela, *el-Ahkâmü'l-Kübrâ*'da sadece nakletmekle yetinen İbnü'l-Harrât, *el-Ahkâmü'l-Vüstâ*'da cerh ve ta'dil ilmini etkin bir şekilde kullandığını görmekteyiz. *el-Ahkâmü'l-Vüstâ*'nın râvilerle ilgili temâyüz eden yönlerinden birisi, isnad zincirinde yer alan râviler hakkında değerlendirme yaparken onun naklettiği hadislerin hangi kaynaklarda geçtiğini zikretmesidir. Mesela İbnü'l-Harrât Abdüsselâm b. Sâlih el-Herevî hakkında bilgi vermektedir. Daha sonra onun hangi kaynaklarda bulunduğunu sıralamaktadır. Bu çerçevede, Ukaylî ve Kâsım b. Esbâğ'ın ismini zikretmektedir (İbnü'l-Harrât, *Suğrâ*, 1413; I, 75). İki farklı kitapta iki farklı uygulama onun cerh ve ta'dil ilmini bilmediğini değil, kitaplarında uyguladığı farklı metodu göstermektedir. Çünkü o, cerh ve ta'dil ilmini, o alanda altı ciltlik hacme sahip bir kitap<sup>4</sup> yazacak kadar bilen birisidir.

4 Kitabın ismi, *el-Mu'tel fi'l-Hadis*'tir. Bazı kaynaklarda bu eserin ismi *Beyânü'l-Mu'tel mine'l-Hadis* şeklinde geçmektedir. Kendisine gelen illetli hadisleri ve illet sebeplerini zikrettiği yaklaşık altı cilt olduğu söylenen bir kitaptır. Kitap

## 202 •ENDÜLÜS ÂLİMLERİNDEN İBNÜ'L-HARRÂT EL-İŞBÎLÎ'NİN HAYATI VE HADİSÇİLİĞİ

*el-Ahkâmü'l-Kübrâ'*'nin cerh ve ta'dil açısından hangi konumda olduğuna kullanılan kavramlara bakılarak da ulaşılabilir. Dikkat edilecek olursa, râvîlerin sika olması yönünde kullanılan kavramların zayıf ve metrûk olanlardan fevkalâde fazla olduğu sonucuna varılmaktadır. Bu sonuç, kitabın yazılırken hangi mantık ve amaçla oluşturulduğu hakkında ipuçları vermektedir. Bu çerçevede, İbnü'l-Harrât kitabını yazarken yer verdiği rivâyetlerin sahîh olmasına dikkat etmektedir. Eğer alınan hadisler sahîh değilse en azından uydurma olmamasında hassasiyet göstermektedir. Çünkü eserinde yer verdiği 12565 rivâyetten 498 hasen, 12067 tane sahîh hadis varken, mevzu rivâyetin varlığına dair bir bulguya rastlanmamaktadır. Zayıf rivâyetler ise görülmektedir. Zayıf ifadesini sadece 30 ravinin cerh ve ta'dil değerlendirmesinde kullanmaktadır.

### 3. Kaynaklardan Hadis Alma Metodu:

İbnü'l-Harrât'ın eserlerinde yer verdiği hadislerle karşı bazı yaklaşımları bulunmaktadır. Çalışmalarında bu esasları uyguladığı görülmektedir. Hadis alma metoduna genel olarak bir bakışı vardır. Bu genel bakışını oluşturan şartları her ne kadar *el-Ahkâmü'l-Vüstâ'*'nin özelinde zikretse de eserlerinin genelinde görülen şartlar olduğunu belirtmek gerekmektedir. İbnü'l-Harrât'ın eserin mukaddimesinde belirttiği hadislerle kitabında yer verme şartlarını maddeler halinde aktaralım.

- a. Bir hadis, isnad bakımından sahîh olabilir. Aynı hadisin sıhhat açısından daha aşağı seviyede başka bir rivâyeti de bulunabilir. Söz konusu rivâyet, daha kapsayıcı, açık ve meseleyi etraflıca almış ise onu tercih etmektedir (İbnü'l-Harrât, *Vüstâ*, 1416; I, 70).
- b. Bir hadis, illetli olabilir. Ancak onu destekleyen açık bir ayet varsa, orada illet dikkate alınmaz. Çünkü nasdan gelen delil, o rivâyetin illetini gidermiş ve onu güçlendirmiştir (İbnü'l-Harrât, *Vüstâ*, 1416; I, 70).
- c. Bir konu ile ilgili sahîh hadis gelmiş onun dışında başka bir rivâyet gelmemişse, o rivâyet hangi konuda ise o konuda amel edilmesi bakımından hüccettir (İbnü'l-Harrât, *Vüstâ*, 1416; I, 69).
- d. Râvîler hakkındaki değerlendirmelerde, cerh ve ta'dil alanında temâyüz etmiş âlimlerin görüşlerine başvurmuştur. Mezkûr

---

hakkında verilen bilgiler sınırlıdır. Kendisi ile ilgili yazma veya matbu olarak herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. (İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmîle*, 1415; III, 120)

- değerlendirmeleri elinden geldiğince kısa tutmaya çalışmıştır. Zaman zaman hadisler üzerinde kritik yaptığını, özellikle zayıf olanları belirttiğini, bazen de cerh yönlerini zikrettiğini söylemiştir (İbnü'l-Harrât, *Vüstâ*, 1416; I, 67- 68). Bazı hadislerin terk edilmesinde âlimler arasında bir ittifak olmadığı için, tesâhül gösterip o rivâyetleri kitabına aldığını belirtmiştir (İbnü'l-Harrât, *Vüstâ*, 1416; I, 68).
- e. Herhangi bir konu ile ilgili illetli bir hadis gelmiş, onu destekleyecek başka bir rivâyet yoksa o zaman onu eserine almıştır (İbnü'l-Harrât, *Vüstâ*, 1416; I, 67).
- f. Bir konu ile ilgili birden fazla rivâyet varsa, imkânları çerçevesinde hepsini zikretmektedir (İbnü'l-Harrât, *Vüstâ*, 1416; I, 123, 124, 125).
- g. “*Tekrara girmekten hoşlanmam*” demektedir. Çünkü ona göre asıl olan tekrar olmaksızın rivâyetleri kısa bir şekilde nakletmektir (İbnü'l-Harrât, *Vüstâ*, 1416; I, 67). Eserlerinden *el-Ahkâmü'l-Kübrâ* dışındakilerde rivâyetlerin çoğunlukla kısa tutulduğu görülmektedir.
- h. Görüşlerini belirtirken sebeplerini de söylemektedir. Aralarında teâruz bulunan rivâyetlerden sonra genellikle değerlendirme yapmaktadır. Hadislerini aldığı müelliflerin görüşlerini zikrettikten sonra katılıp-katılmadığını belirtmektedir. Bunu yaparken görüşlerini sebepleriyle birlikte açıklamaktadır (Buhârî, “Vudû”, 61; Tirmizi, “Tahâret”, 12; İbnü'l-Harrât, *Vüstâ*, 1416; I, 129).

### C. BAZI HADİS MESELELERİNE BAKIŞI

İbnü'l-Harrât'ın bazı hadis meselelerinde görüşünü yansıtan uygulamaları vardır. Söz konusu hadis anlayışı altı maddede özetlenebilir. Şimdi bu maddeleri ve örneklerini ayrı ayrı ele alalım.

#### 1. Rüya Yoluyla Hadis Rivâyeti:

İbnü'l-Harrât'ın, rüya yoluyla rivâyette bulunma ve rüya ile amel etme hususunda müspet düşünce ve uygulamalara sahip olduğu görülmektedir. Rüya konusundaki uygulamalarına en fazla *Kitâbü't-Teheccüd* ve *Kitâbü'l-Âkibe*'de rastlanmaktadır. Özellikle *Kitâbü't-Teheccüd*'ün son dörtte birlik kısmında (İbnü'l-Harrât, *Teheccüd*, 1415; 186-255) çok fazla örnek bulunmaktadır. Burada farklı kişilerin rüyalarına yer vermektedir. Rüyalarda genel olarak ibadetlerden özellikle gece ibadetinden bahsedilmektedir. Gecenin ibadetlerle ihya edilmesinde, hadislerden, sahabe sözlerinden, tâbiinin önde gelenlerinden ve hem doğu İslâm dünyasından hem de Endülüs'ten bazı zahit-

liğiyle temayüz etmiş şahısların tavsiye ve uygulamalarına yer verilmektedir. Rüya yoluyla gelen rivâyetleri aktarması bu meseleye müspet baktığını göstermektedir. Konu ile ilgili şu rivâyet örnek verilebilir.

وقال سليمان بن نعيم رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في النوم فقلت يا رسول الله هؤلاء الذين يأتونك ويسلمون عليك أتفقه منهم قال نعم وأرد عليهم

“Süleyman b. Nuaym, Peygamber (s.a.s.)’e kendisinin kabrini ziyaret edenlerin selam vermeleri ve onlara Rasûlüllâh’ın cevap verip vermediğini rüyasında ‘Ya Rasûlüllâh! Seni ziyarete gelenlerin selamını işitiyor musun?’ diye sorunca, Allâh Rasûlü, “evet onların selamını işitiyorum ve selamın karşılığını veriyorum’ dedi.” (İbnü'l-Harrât, *Âkıbe*, 1416; I, 212).

Rivâyette görüldüğü üzere bir kişinin Peygamber (s.a.s.)’e rüyasında bir konuyu sorması zikredilmektedir. İbnü'l-Harrât, bu rivâyete eserinde yer vermektedir. Rivâyeti zikretmeden önce Ebû Dâvud’da “*Allâh Rasûlü’nün bana selam verenin selamına ruhum karşılık verir*”, (Ebû Dâvud, “Menâsık”, 98) hadisini zikretmektedir. Bu rivâyetten sonra Süleyman b. Nuaym’ın rüyasında Allâh Rasûlü’nü gördüğünü nakletmektedir. Ebû Dâvud’dan gelen rivâyete fasıla vermeden peşi sıra getirmesi de kanaatimizi destekler niteliktedir. Sahîh hadisle rüyanın desteklenmesi, onun bağlayıcılık yönüne vurgu yapmayı hedeflemiş olmaktadır. Rüyalar tek başına bir bağlayıcılık ifade etmemektedir.<sup>5</sup> Zira onlar, son derece istismara açık bir alandır. Ancak İbnü'l-Harrât’ın sahîh temelinde rüyada hadis rivâyetine müspet baktığını söylemek mümkündür. Çünkü o, ilk önce sahîh hadisi zikretmiş daha sonra Süleyman b. Nuaym’ın konu hakkındaki rüyasına yer vermiştir.

## 2. Farklı Tarikleri Toplama ve Rivâyetleri Birleştirme:

İbnü'l-Harrât, eserlerinde bir konu ile alakalı rivâyetlerin farklı tariklerini toplamayı ve rivâyetleri birleştirmeyi tercih etmektedir (bkz; İbnü'l-Harrât, *Telkîn*, 1424; I, 270). Tariklerin birleştirilmesi, bir hadis ile ilgili Rasûlüllâh (s.a.s.)’den ne kadar rivâyet ulaşmış ise hepsinin bir araya getirilmesi işlemidir. Tariklerin birleşmesi, bir hadisle alakalı farklı ravilerin nakliyle Rasûlüllâh (s.a.s.)’in kastının ne olduğunu anlamaya yardımcı olacaktır. İbnü'l-Harrât rivâyetlerinden sonra aynı hadisin farklı sahâbîlerden geldiğine işaret etmektedir. Kitaplarının hepsinde aynı uygulama söz konusudur.

5 Rüyanın bağlayıcılığı hakkında geniş bilgi için bkz: Sakallı, Talat, *Rüya ve Hadis Rivayeti*, s. 35-50.

### 3. Rivâyetlerden En Geniş Anlamlı Olanı Tercih Etme:

İbnü'l-Harrât, eserlerinde rivâyetleri aktarırken konu ile alakalı karşılaştığı ilk hadise yer verme yoluna gitmemektedir. İlk başta ilgili konuyu en geniş anlamda kapsayan hadisi seçerek onu ilk başta zikretmektedir. Sonraki rivâyetler, ilk hadiste zikredilmeyen diğer hususları tamamlamaktadır. Müellifin eserlerinde Müslim'in *Sahih*'ine öncelik verdiği görülmektedir. Eğer konu ile alakalı rivâyetlerden en geniş anlamlı olanı Müslim'in *Sahih*'inde yoksa hangi kaynaktan buluyorsa ona yer vermektedir. Konuların başında en geniş anlamlı rivâyeti aktarmakla, bir nevi meselenin çerçevesini çizmektedir.

İbnü'l-Harrât, rivâyetlerde sadece geniş anlamlı olanı aramamaktadır. Eserlerinde meselelere bakıştan kitapların konu dizaynına kadar kendine özgü bir uygulama geçerlidir. Bu noktada *Ahkâm* eserleri en güzel örnektir. Çünkü onlardaki kitap ve bab sayısı kendinden önceki ve sonraki yazılan aynı içerikli eserlerden oldukça geniştir. İbnü'l-Harrât'tan önce ve sonra yazılan ahkâm hadislerine dair çalışmalarda genellikle bölümlerin sayısı on civarında iken *el-Ahkâmü'l-Kübrâ*'da yirmi üçtür.<sup>6</sup> Ortaya çıkan bu durum onun ahkâm anlayışının ne derece geniş olduğunu göstermektedir.

Hem rivâyetlerde en geniş anlamlı olanla konulara giriş yapma, hem özellikle ahkâm eserlerindeki bölüm sayısının benzerlerinden hayli fazla olması hem de konu ile alakalı rivâyetlerin hepsini bir araya getirme işlemi onun hadislere bakış açısının ne kadar geniş olduğunu örneği durumundadır. Bu şekilde bir yaklaşım parçacı olmayıp geneli gören, meseleleri bütün ve çeşeliyle anlayan bir çabadır.

### 4. Kurân-Sünnet Bütünlüğü:

İbnü'l-Harrât'ın Kurân-Sünnet birlikteliğine özel bir önem verdiğini söylemek gerekmektedir. Çünkü eserlerindeki fasılların başlarında ilk olarak konu ile alakalı ayetlere yer vermektedir. Onlardan sonra hadislere geçmektedir. Konularla ilgili rivâyetlere ulaşabildiği oranda hemen hemen hepsini vermeyi yeğlemektedir. Aynı durum konu başlarında aktarılan ayetler için de geçerlidir. Konu ile alakalı bütün ayetleri belirtmektedir.

6 İbnü'l-Harrât'ın kitaplarında, diğer Ahkâm eserlerinde bilinen bölüm isimlerine ilaveten İman, İlim, Emrâz ve'l-ı'yd, Tıb, Edeb, Tevbe, Zühd, Vera, Tevekkül, Rekâik, Haşr, Cennet, Cehennem, Kurbi's-Sâa, Kader, Ezkâr, Ed'ıye, Kırâatü'l-Kurân, Tefsîru'l-Kurân, Ta'biru'r-Ru'yâ, Menâkıb, Fiten ve Eşrâtü's-Sâ'a bulunmaktadır.

Ayetler sadece konuların başlarında yer almamaktadır. Bazı eserlerinde hadisleri zikrettikten sonra konu ile ilgili açıklama yapmaktadır. Bu açıklama sırasında hangi konu hakkında bilgi verilmek isteniyorsa ilk olarak ayetlerle açıklamaya girdiği görülmektedir. Bu, özellikle *Kitâbü'l-Âkıbe* ve *Kitâbü't-Teheccüd*'de bulunmaktadır (Hac, 22/1-2, İbnü'l-Harrât, *Âkıbe*, 1406; I, 249, 295).

### 5. Bölüm Başlarında Besmele ve Rasûlüllâh'a Salâvat Getirme Hassasiyeti:

İbnü'l-Harrât, bölüm başlarında bablara geçmezden önce belirli ifadelerle başlamaktadır. Bunlar genellikle besmele ve Rasûlüllâh (s.a.s.)'e salâvat getirme şeklinde olmaktadır. Ancak her bir salâvat getirme ameliyesi birbirinden farklılık göstermektedir. Salâvatla başlama, *el-Ahkâmü'l-Kübrâ*'da olmayıp da *el-Ahkâmü'l-Vüstâ*'da bulunan bir uygulamadır. Şimdi salâvatlardan bir kaçını örnek olarak belirtelim:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ وَصَحْبِهِ الطَّاهِرِينَ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا  
وَصَلَّى اللَّهُ عَلَيَّ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ نَبِيِّهِ الْكَرِيمِ وَ عَلَيَّ أَلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ

Bölüm başlarında salavata yer verme İbnü'l-Harrât'ın Rasûlüllâh'a ve ona salâvat getirmeye verdiği önemi gösterdiği söylenebilir.

### 6. Sahîhayn'a Yaklaşımı:

Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri İbnü'l-Harrât için fevkalâde önemlidir. Bütün eserlerinde konulara ikisinin hadisleriyle başlamaktadır.

İbnü'l-Harrât, Müslim'in *Sahîh*'ine ayrı bir önem vermektedir. Ona Buhârî'nin *Sahîh*'inden daha fazla değer atfetmektedir. Hemen hemen her konuya Müslim'den gelen hadislerle başlamaktadır. Müslim'de konu ile ilgili bir hadis yoksa veya en geniş anlamlı değilse diğer kaynaklardan gelen rivâyetlere öncelik tanımaktadır. Ayrıca, *el-Ahkâmü'l-Vüstâ*'nın mukaddimesinde eserlerinde Müslim'in *Sahîh*'ine özel önem verdiğini ifade etmektedir (İbnü'l-Harrât, *Vüstâ*, 1416; I, 70).

İbnü'l-Harrât, eserlerinin muhtevalarını adeta Müslim hadisleriyle bezemiştir. Mesela *el-Ahkâmü's-Suğrâ*, *el-Cem Beyne's-Sahîhayn* ve *Telkînü'l-Velîdi's-Sağîr*, Müslim'in *Sahîh*'inin muhtasarı gibidir. Özellikle *el-Cem Beyne's-Sahîhayn*'de Müslim'in *Sahîh*'inden rivâyetler mütâbî ve

şâhitlere kadar en ince ayrıntısıyla verilirken, Buhârî'nin *Sahîh*'indeki hadislerden sadece tasdik ve ziyâdeleri belirlemede istifade edilmiştir.<sup>7</sup>

İbnü'l-Harrât, müttefekun aleyh olarak gelen hadislerle sükût etmeyi yeğlemektedir. Eserlerinin tamamında onlardan aldığı rivâyetler hakkında herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır. Onun sükûtu, onların sahîh hadis olduklarını onaylama sadedindedir. Çünkü kendisi, “ben onlardan gelen hadisler hakkında sükût ediyorum” (İbnü'l-Harrât, *Vüstâ*, 1416; I, 66) demektedir. Kitaplarına bakıldığında sahîh hadis hassasiyetinin olduğu görülmektedir. Bazı hadislerden sonra “bu konuda en sahîh hadis budur” ifadesi bulunmaktadır (İbnü'l-Harrât, *Kübrâ*, 1422; I, 370, 384, 418, 430, 438, II, 81, 118, 179, 349, 394, III, 72, 158, 205, IV, 67, 129, 134, 140, 250). Mezkûr ifadelerin daha çok Bezzâr'ın *Müsned*'inden alınan rivâyetlerden sonra yer aldığını ifade etmek gerekir. Ancak özellikle *el-Ahkâmü'l-Vüstâ*'sında zayıf hadisler bulunmaktadır. Eserlerinde muhakkıklar tarafından tespit edilen çok az da olsa bazı mevzû hadislerle rastlanmaktadır. Bunlar *Telkînü'l-Velâdi's-Sağır*'de (İbnü'l-Harrât, *Telkîn*, 1424; 167, 168, 173, 178, 182) beş, *Kitâbü't-Teheccüd*'de (İbnü'l-Harrât, *Teheccüd*, 1415; 181, 182) ise iki tane tespit edilmektedir. *Kitâbü't-Teheccüd*'deki rivâyetleri incelediğimizde mevzu olmadıkları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla eserlerinden sadece *Telkînü'l-Velâdi's-Sağır*'da beş tane mevzu rivâyet vardır.

Müslim'in *Sahîh*'ini dikkate almasında onun sistematüğının etkili olduğu söylenebilir. İbnü'l-Harrât'ın bir hadisi birden fazla yerde tekrar etmediği görülmektedir. Müslim'in hadisleri yerleştirme şekli, bir hadisi bölerek farklı yerlerde kullanmaması ve hadisleri bulunduğu bölgedeki hocalardan ve Nişâbur'daki kütüphanede bulunan eserlerden istifade ederek telif etmesi (Eren 2003; 42) hasebiyle kitabın metninin düzgün olması bu kararı vermede Mağripliler üzerinde etkili olmuştur (İbn Hacer, 1404; I, 284). Buhârî'nin mezkûr alanlardaki uygulamalarını dikkate almadığı çok açıktır. Tekrara düşmekten hoşlanmam demektedir. Çünkü ona göre asıl olan tekrar olmaksızın rivâyetleri nakletmektir (İbnü'l-Harrât, *Vüstâ*, 1416; I, 67). Müslim'in *Sahîh*'ini tercih etmesinin bir diğer sebebi ise, yaşadığı coğrafya olan Endülüs'ün etkili olduğu söylenebilir. Çünkü Endülüs'te çoğunlukla Müslim'in *Sahîh*'i Buhârî'ye tercih edilmektedir (İbn Hacer, 1404; I, 282- 284).

7 Konu ile alakalı bilgilere eserlerin incelendiği başlığa bakılabilir. Zira ilgili yerde mesele hakkında ayrıntılı bilgi verilmektedir.

## 208 •ENDÜLÜS ÂLİMLERİNDEN İBNÜ'L-HARRÂT EL-İŞBÎLÎ'NİN HAYATI VE HADİSÇİLİĞİ

Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer alan hadislere yer vermesinin yanında onun bab başlıklarına ayrı bir önem vermektedir. Her bir bab başlığında fıkıh içeren ifadeler yer almaktadır. Ancak Buhârî'nin ifadelerini bab başlıklarında örnek aldığı ifade etmek gerekmektedir. İbnü'l-Harrât, *Ahkâm*'larındaki bab başlıklarının yaklaşık üçte ikisini kendi tespitlerinden, kalanı ise Buhârî'nin *Sahîh*'inden ve Nesâî'nin *Sünen*'inden aldıklarıyla oluşturmaktadır.

İbnü'l-Harrât'ın hadisi anlamada ortaya koyduğu uygulamalar maddeler halinde zikredilmiştir. Söz konusu maddeler, eserlerinde hadis ilmine yaklaşım açısından ön plana çıkan durumların tespiti niteliğindedir.

### D. ESERLERİ

İbnü'l-Harrât'ın yirmi beş eserinden bahsedilmektedir. Tespit edilenler aşağıda zikredilmiştir. Kitaplar hakkındaki kısa bilgiler şu şekildedir.

#### **el-Ahkâmü'l-Kübrâ:**

Abdülhâk el-İşbîlî'nin en önemli eseridir. Bazı kaynaklarda (Özafşar 1998; 27) *el-Ahkâmü'l-Kübrâ'nın* ahkâm hadisleri alanında bu isimle yazılan ilk kitap olduğu ifade edilmektedir. Kitapta 12565 rivâyet bulunmaktadır. Sahîh hadislerin çoğunlukta olduğu bir çalışmadır.

#### **1. Muhtasarü Ahkâmi's-Şer'iyye min Hadîsi Rasûlillâh:**

*Muhtasarü Ahkâmi's-Şer'iyye min Hadîsi Rasûlillâh*, Konya Yusuf Ağa Kütüphanesinde eski numarasıyla 5487 yeni numarasıyla 5940 da bulunmaktadır. Bu eser, talebesi Mescidi Aksa hatîbî hâfız Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali b. Cemîl el-Meâfirî (v. 605/1025) tarafından rivâyet edilmiştir. *el-Ahkâmü'l-Kübrâ*'sının muhtasarı şeklinde bilgi verilse de içerik açısından *el-Ahkâmü's-Suğrâ* olduğu anlaşılmaktadır.

#### **2. el-Ahkâmü'l-Vüstâ:**

İbnü'l-Harrât'ın en çok tartışılan eseridir. Kitap, rivâyetlerin peşi sıra yapılan değerlendirmelerle gündeme gelmiş ve tartışmalara sebep olmuştur. Müellif, *el-Ahkâmü'l-Kübrâ*'da yapmadığı râvî ve hadislerin sıhhatine yönelik açıklamalarına bu eserde yer vermiştir. Eserdeki rivâyetlerin dörtte üçüne tekabül eden yaklaşık 3700 hadis *el-Ahkâmü'l-Kübrâ*'da da görülmektedir.



Ancak *el-Ahkâmü'l-Kübrâ*'dan râvilere ve hadislere yönelik değerlendirmeler ve eserin dörtte birini oluşturan oranda farklı kaynaklardan özellikle problemli hadislere yer vermesiyle ayrılmaktadır. İlim dünyasında belki de üzerinde çokça çalışma yapılması ve tartışmalara sebep olmasıyla onun en fazla tanınan eseridir.

### 3. el-Ahkâmü's-Suğrâ:

*el-Ahkâmü's-Suğrâ*, İbnü'l-Harrât'ın ahkâm'a dâir eserleri içinde isminden de anlaşılacağı üzere en küçük hacme sahip olanıdır. Diğer ahkâm kitaplarına nazaran hadis sayısı oldukça az olup sadece 1015'tir (Özafşar 1998; 27).

*el-Ahkâmü'l-Kübrâ*, *el-Ahkâmü'l-Vüstâ* ve *el-Ahkâmü's-Suğrâ* için farklı iddialar söz konusudur. Her bir eserin aslında aynı çalışma ve *el-Ahkâmü'l-Kübrâ*, *el-Ahkâmü'l-Vüstâ*'nın aynı *el-Ahkâmü's-Suğrâ*'nın farklı yönünde iddialar bulunmaktadır. Söz konusu eserlerin incelemesi neticesinde her birinin farklı çalışmalardan meydana geldiği anlaşılmaktadır (Ayrıntılı olarak bkz: Öztoprak 2012; 97-99).

İbnü'l-Harrât, ahkâm hadislerini içeren kitaplarının yanında, farklı hadis kitaplarından rivâyetlerin bir araya getirildiği cem çalışmaları da yapmıştır. Şu ana kadar matbu olarak bir çalışması olsa da ona isnad edilen farklı cem çalışmaları bulunmaktadır.

### 4. el-Câmiu'l-Kebîr fi'l-Hadîs:

Muhammed b. Hasan b. Abdullah b. Halef b. Yusuf el-Ensârî (v. 645/1246), bu eser hakkında “*Yazar bu eserinde Kütüb-i Sitte ve onlara ilave olarak Bezzâr'ın Müsned'ini ve bunun yanında daha birçok hadis kitabını toplamıştır. Topladığı hadislerin içinde sahîh ve illetli hadisler olduğunu söylemektedir.*” (İbn Ferhûn, 1972; II, 60–61) Gubrûnî, İbnü'l-Harrât'ın bu kitapta kendisine ulaşan ancak metruk olmayan bütün hadisleri topladığını belirtmiştir. Kitabı Bicâye'de ömrünün son zamanlarına doğru 20 cilt olarak kaleme aldığı belirtilmektedir (İbn Kunfûz 1971; 294; Hamâde 1426; VIII, 163). Eserin herhangi bir kütüphanede matbu veya yazma halinde bulunduğu bilinmemektedir.

### 5. el-Cem Beyne's-Sahihayn:

*el-Cem Beyne's-Sahihayn*, İbnü'l-Harrât'ın Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerini bir araya getirdiği çalışmasıdır. O, insanların Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'ini okumada zorluk çektiklerini, her iki eseri bir araya getirmenin doğru bir çalışma olacağını düşünmektedir. Ona göre iki eserde birbirinin aynısı olan hadisler ve farklı yerlerde yer alan mükerrer rivâyetler bulunmaktadır. Bu çerçevede okuyunların, iki eseri kısa sürede okuyup, Peygamber (s.a.s.)'in hadislerde kastettiği amaca ulaşmanın daha önemli olduğunu düşünmektedir (İbnü'l-Harrât, *el-Cem*, 1999; I, 6). Zehebî de *el-Cem Beyne's-Sahihayn*'ı övmüştür (Zehebî, *Siyer*, 1982; XXI, 199; Hamâde 1426; VIII, 163).

### 6. el-Mürşid:

Muhammed b. Hasen el-Ensârî, *el-Mürşid*'in İmam Müslim'in *el-Câmiu's-Sahih*'inin hepsini, aynı zamanda Buhârî (v. 256/869)'nin Müslim (v. 261/875)'e ziyadelerini, Tirmizî (v. 279/892), Ebû Dâvud (v. 275/888) ve Nesâî (v. 303/915)'den hasen ve sahih hadisleri de buna ilave ettiğini söylemektedir (İbn Ferhûn 1972; II, 60; Hamâde 1426; VIII, 163).

### 7. el-Mu'tel fi'l-Hadis:

Bazı kaynaklarda bu eserin ismi *Beyânü'l-Mu'tel mine'l-Hadis* şeklinde geçmektedir. İletli hadisleri, illet sebeplerini zikrettiği ve yaklaşık altı cilt olduğu söylenen bir kitaptır (İbnü'l-Ebbâr 1415; III, 120).

### 8. Kitâbü'l-Âkıbe fi Zikri'l-Mevt ve'l-Âhıra:

İbnü'l-Harrât'ın meşhur kitaplarından birisidir. Eserde, kabir, ölüm, kabirde karşılaşılacak durumlar, diriliş, şefaath gibi konular ele alınmaktadır (İbnü'l-Harrât, *Âkıbe*, 1406; 26).

### 9. Telkînü'l-Velîdi's-Sağîr:

*Telkînü'l-Velîdi's-Sağîr*, İbnü'l-Harrât'ın çocuklara yönelik yazmış olduğu bir eserdir. Kitapta müellif belli başlı konularla çocuklara dini öğretmeyi amaçlamaktadır (İbnü'l-Harrât, *Telkîn*, 1424; 17).

### 10. Kitâbü't-Teheccüd:

Kitabın bazı basımlarında ismi *Kitabü's-Salât ve't-Teheccüd* olarak

geçmektedir (İbn Ferhûn 1972; II, 61). İbnü'l-Harrât'ın tasavvuf yönünün en bariz ortaya çıktığı eseridir. Eserde belli başlı iki konu ele alınmaktadır. Bunlar: temizlik ve namazdır. Namaz konusu incelenirken özellikle teheccüd üzerinde durulmaktadır. Kitabın isminin de daha çok buradan geldiği görülmektedir.

**11. Mu'cizâtü'r-Rasûl sallallâhu aleyhi ve selem** (İbn Ferhûn, 1972; II, 61; Kettânî 1406; VI, 36; Hamâde, 1426; VIII, 164)

**12. Kitâbü't-Tevbe** (İbn Ferhûn 1426; II, 61)

**13. Muhtasarü'l-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye** (İbn Ferhûn 1426; II, 61.)

**14. el-Va'î fi'l-Lüğâ** (İbn Kunfüz 1971; 294; Hamâde 1426; VIII, 164)

**15. Muhtasarü Sahîhi'l-Buhârî** (Carl Brockelmann 1993; III, 648.)

**16. Fazlü'l-Hac ve'z-Ziyâre** (İbn Ferhûn 1426; II, 61)

**17. el-Mustasfa min Hadisi'l-Mustafa sallallâhu aleyhi ve selem**

**18. İhtisâru Kitabi'-Ruşâtî fi'l-Ensâb mine'l-Kabâili ve'l-Bilâd** (İbnü'l-Harrât, *Suğrâ* (Mukaddime), 1413; 66)

**19. el-Kitabü'l-Münîr** (İbn Ferhûn 1426; II, 61)

**20. Makâletü'l-Fakr ve'l-Gmâ** (İbnü'l-Harrât, *Suğrâ* (Mukaddime), 1413; 66; İbn Ferhûn 1426; II, 61)

**21. Kitâbü'z-Zühd** (İbnü'l-Harrât, *Suğrâ* (Mukaddime), 1413; 66)

**22. Kitâbü'l-Behçe** (İbnü'l-Harrât, *Suğrâ*, 1413; 62. (Neşredenin girişi))

**23. el-Enise fi'l Emsâl ve'l-Mevâiz ve'l-Hikem ve'l-Âdâb** (İbn Ferhûn 1426; II, 61)

**24. Kitâbü Temcîdillâhi Teâlâ ve Ta'zîmüh** (İbnü'l-Arabî 1990; I, 32; Abdülhâdî 1403; II, 8, 9)

İbnü'l-Harrât'ın eserleri başlığında zikredilen yirmi beş kitabın sadece sekizi matbu olarak bulunmaktadır. İki kitabın ise farklı iki kütüphanede

## 212 •ENDÜLÜS ÂLİMLERİNDEN İBNÜ'L-HARRÂT EL-İŞBÎLÎ'NİN HAYATI VE HADİSÇİLİĞİ

yazması bulunduğu dair kaynaklarda bilgi geçmektedir. Ancak eserlerin kesin tespiti hakkında ayrıntılı bir bilgi edinilemediği için kendilerine ulaşma imkânı olmamıştır.

### SONUÇ

İbnü'l-Harrât, yaşanan politik süreçlerin ilim dünyasına ne kadar etki ettiğinin canlı tanığıdır. İşbiliyye'den başlayıp Bicâye'de son bulan süreçte, kendisine sakin bir yer aramanın, ilmini insanlara daha iyi aktarabilmenin çabası görülmektedir. Zira onun en önemli eserlerini Bicâye'de yazdığı tespit edilmektedir. Önde gelen öğrencileriyle de orada karşılaştığı bilinmektedir.

İbnü'l-Harrât el-İşbîlî, ahkâm hadisleri alanında temayüz etmiş bir hadis âlimidir. “Ahkâmü'l-Hadis” ismiyle yazılan ilk eser onundur. Eserlerinin bir kısmında hadislerden sonra yaptığı yorumlarla fakîhliğini yansıtmıştır. Onun aynı zamanda zahitliğinin bir göstergesi olarak, zühde dair özellikle hadisleri yorumlamasıyla ayrı bir yönü tespit edilmiştir. Arap kökenli olması hasebiyle dilin inceliklerini çok iyi kullanmıştır. Eserlerinde konuya dair şiirlerine mutlaka yer vererek şairliğini göstermiştir. Nesep ilmini konun uzmanın çalışmasını muhtasar hale getirecek hatta eklemeler yapacak kadar iyi bildiğini uygulamalı olarak ortaya koymuştur. Mensubu olduğu mezhep de dâhil olmak üzere meselelere hiçbir zaman bir yönden değil bütüncül yaklaşmıştır. O, birçok alanda hem eser yazarak hem de yazılan eserleri okutarak çok yönlü velûd bir âlim olduğunu ispat etmiştir.

İbnü'l-Harrât el-İşbîlî'nin meydana gelen problemlerin tarafı olmayı istemediği anlaşılmaktadır. Üç farklı yere hicret etmesi bunun bir göstergesidir. Aynı durumu kitaplarında da görmek mümkündür. Şahıslar hakkındaki yorumlarda öncelikle ta'dil ifadelerine yer vermiştir. Raviler için yeterince araştırma yapmadan cerh lafızlarını kullanmamıştır. Bir konu hakkında en geniş anlatımlı rivâyet zayıf bile olsa almaktan çekinmemiş hatta mezkûr konunun ilk hadisi olarak yer vermiştir. Eserlerinde ulaşabildiği kaynakların hemen hemen hepsinden rivâyetleri zikretmiştir.

İslâm medeniyetinin en önemli parçalarından olan Endülüs'ün kadim solüğünü ilmi ve irfanıyla bir nebze de olsa hissettiren İbnü'l-Harrât el-İşbîlî eserleriyle “âlim olan kılar eser” fehvasınca İslâm kültür mirasının müdavimleri arasında yaşamaya devam edecektir.

## Kaynaklar

- Abbâdî, Ahmed Muhtar. *fi Târîhi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*. İskenderiyye: Müessesetü's-Sekâfeti'l-Câmi'yye.
- Abdülhâdi, Ahmed el-Hüseyn (1403). *Mazâhiru'n-Nahdati'l-Hadisiiye fi Ahdi Ya'kup el-Mansûr el-Muvahhidî*. Mağrip: İhyâu't-Türâsi'l-İslâmî.
- Âdil, Nüveyhiz (1412). *Mu'cemü'l-Müfessirin min Sadri'l-İslâm Hatta Asrına'l-Hâzir*. Beyrut: Müessesetü Nüveyhizi's-Sekafiyye.
- Brockelmann, Carl (1993). *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*. Çev. Mahmud Fehmi Hicâzî. Kâhire: Lecnetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme.
- Dabbî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahya b. Ahmed b. Amîre (1417). *Buğyetü'l-Mültemis fi Târîhi Ricâli Ehli'l-Endelüs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Emin Tefvik, Tîbî (1984). *Dirasât ve Bühûs fi Târîhi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*. Trablus: ed-Dâru'l-Arabiyye.
- Eren, Mehmet (2003). *Buhârî'nin Sahih'i ve Hocaları*. Konya: Nükte Kitabevi.
- Farûk, Hamâde (1426). “*Mevsûatü A'lâmi'n-Nübelâ ve'l-Üdebâ el-Arab el-Müslimin*” Beyrut.
- Gubrûnî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Abdullah (1969). *Unvânü'd-Dirâye fi men mine'l-Ulemâi fi Mieti's-Sâbiati bi Bicâye*. Nşr. Âdil Nüveyhiz, Beyrut: Menşûrâtü Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr.
- Gürer, Dilâver (2003). “Medyeniyye”, Ankara: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA). C. 28, S: 348.
- Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdillâh (1415). *Mu'cemü'l-Büldân*. Beyrut: Dâr Sâdir.
- Himyerî, Muhammed İbn Abdilmûnim (1975). *er-Ravdu'l-Mi'târ fi Haberi'l-Aktâr*. Beyrut: Müessesetü Nâsır es-Sakâfî.
- İbn Ferhûn, Burhânüddîn İbrahim b. Alî (1972) *ed-Dibâcü'l-Müzheb fi Ma'rifeti Ulemâi'l-Mezheb*. Nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türas.
- İbn Hacer, el-Askalânî (1404). *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*. Nşr. Rebi' b. Hâdî Umeyr el-Medhâlî, Mekke: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmi'l-İslâmî.
- İbn İzârî, Ebû Muhammed Ali b. Muhammed (1983). *el-Beyânü'l-Muğrib fi Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. Nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dâri's-Sekâfe.
- İbn Kunfûz, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Hasen (1971). *el-Vefeyât*. Nşr. Adil Nüveyhiz, Beyrut: el-Mektebetü'l-Cezâiriyye.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî (1990). *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Ankara: Kültür Bakanlığı.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Kudâ'î (1415). *et-Tekmile li Kitâbi's-Sıla*. Nşr. Abdüsselâm el-Hirasî. Lübnan: Dâru'l-Fikr.
- İbnü'l-Harrât el-İşbîlî (1406). *Kitâbü'l-Âkibe fi Zikri'l-Mevt Ve'l-Âhira*. Nşr. Hazar Muhammed Hazar. Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Aksâ.

## 214 • ENDÜLÜS ÂLİMLERİNDEN İBNÜ'L-HARRÂT EL-İŞBÎLÎ'NİN HAYATI VE HADİSÇİLİĞİ

- ..... (1413). *el-Ahkâmü's-Suğrâ*. Nşr. Ümmü Muhammed bt. Ahmed el-Hüleysi. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye.
- ..... (1415). *Kitâbü't-Teheccüd ve Mâ Verade fi Zâlike mine'l-Kütübi's-Sıhah ve ani'l-Ulemâ ve's-Sulahâ ve'z-Zühhâd Radiyallâhu anhum*. Nşr. Suad el-Humeyd es-Sa'dini ve Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen b. İsmâîlî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- ..... (1416). *el-Ahkâmü'l-Vüstâ min Hadîsi'n-Nebi Sallallahü Aleyhi Ve Sellem*. Nşr. Hamdi Silefî, Subhi Samerrai, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.
- ..... (1422). *Ahkâmü's-Şerıyyeti'l-Kübrâ*. Nşr. Ebû Abdillâh Huseyn b. Ukkâşe. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.
- ..... (1424). *Telkînü'l-Velâdi's-Sağır*. Nşr. Bedru'l-Umrânî et-Tancî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- ..... (1999). *el-Cem beyne's-Sahâhayn*. Nşr. Hamd b. Muhammed Gammas, Riyad: Dâru'l-Muhakkık.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed (1089). *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî.
- İmamüddin, S. Muhammed (1990). *Endülüs Siyasi Tarihi*. Çev. Yusuf Yazar, Ankara: Rehber Yayıncılık.
- İnan, Muhammed Abdullah (1974). *Asru'l-Murâbitün ve'l-Muvahhidîn*. Kâhire: Lecnetü't-Telif ve't-Terceme.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer (1406). *er-Risâletü'l-Müstatrafe li Beyâni Meşhûrî Kütübi Sünneti'l-Musanefe*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.
- Köktaş, Yavuz, (2002). "Hadislerin Tariklerini Bir Arada Değerlendirmenin Faydaları Üzerine", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 2, S. 1: 149-170.
- Kütübî, Muhammed b. Şâkir. *Fevâtü'l-Vefeyât ve'z-Zeyl Aleyhâ*. Nşr. İhsan Abbas. Beyrut: Dâr Sâdır.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed (1349). *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fi Tabakâti'l-Mâlikiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Makkarî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed (1388). *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsü'r-Ratîb ve Zikru Vezârihâ li-Sâni'd-dîn İbni'l-Hatîb*. Nşr. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır.
- Merrâküşî, Abdülvâhid (1383). *el-Mûcib fi Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*. Nşr. Muhammed Saîd el-Uryân. Kâhire: İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî.
- Nevevî, Ebû Zekerıyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref (1416). *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lüğât*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr.
- Özafşar, Mehmet Emin (1998). *Hadisi Yeniden Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Öztoprak, Mustafa (2012). "Endülüs'te Hadis ve İbnü'l-Harrât el-İşbîlî", Şimal Matbaacılık, Sinop.
- Sakallı, Talat (1994). *Rüya ve Hadis Rivâyeti*. Isparta: Tokoğlu Ofset.

- Suyutî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebi Bekir (1403). *Tabakâtü'l-Huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Buhusi'l-İlmiyye.
- Şekîb, Arslan (1403). *Hûlâsatü Târihi'l-Endelüs*. Beyrut: Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayât.
- Yazıcı; Tahsin (1994). “Ebû Medyen”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA). C. 10. S. 186.
- Yusuf Muhammed, Imâd b. Sâdık (1999). *Menhecü'l-Hâfiz Abdulhak b. Abdurrahman el-İbnü'l-Harrât fi Ahkâmi'l-Vüstâ*. Ürdün. (Neşredilmemiş yüksek lisans tezi).
- Yusuf, Eşbâh (1958). *Târihu'l-Endelüs fi Ahdi'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn*. Kâhire: Matbaatu Lecnetü't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Osman (1956). *Tezkiratü'l-Huffâz*, Haydara-bad: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî
- ..... (1982). *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. Nşr. Şuayb el-Arnaût vd., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Zirikî, Hayreddîn Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fârisî (2002). *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ*, Beyrut: Dâru'l-İlim.

## İSLAM HUKUKUNDA KELÂLE: ÖZ VE ÜVEY KARDEŞLERİN FÜRÛ VE USÛL HISIMLARLA MİRASÇILIĞI

Abdurrahman YAZICI \*

### Öz

Sahabe döneminden itibaren İslam miras hukukunda, hakkında ihtilaf, tartışma ve farklı görüşlerin bulunduğu bahislerden birisi de kelâledir. Kelâle, “kardeş gibi yandal hisimlerle, onların mirasçılıkları” olarak ifade edilebilir. Kelâle bahsi, öncelikle kardeşlerin mirasçılığıyla ilgili olmasının yanında mûrisin çocukları gibi fürû ile anne ve baba gibi usûl hisimlerinin hisselerini ilgilendirmesi açısından da önem taşımaktadır. Bu çalışmada öncelikle ilgili literatür ve kelâlenin tanımına ilişkin görüşlerin tespitiyle miras hükümleri çerçevesinde meselenin pratik sonuçları açısından değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Miras Hukuku, Kelâle, Kardeşlerin Mirasçılığı, Öz Kardeşler, Üvey Kardeşler

### Abstract

#### Kalâlah in Islamic Inheritance: Heirship of Siblings

Kalâlah is one of the key issues of Islamic Inheritance Law, which has many controversies, different opinions and discussions since the time of the Prophet’s companions. Kalâlah, which can be defined as the heirship of siblings is important not only for the true nature of it, but also for the concern of inheritors’ shares. This study aims at determining juridical opinions relating to the subject and evaluating them within the frame of inheritance rules in terms of their practical consequences.

**Keywords:** Inheritance Law, Kalâlah, Heirship of Siblings, Full Siblings, Half Siblings,

---

\* Dr., Süleymaniye Vakfı, Din ve Fitrat Araştırmaları Merkezi,  
yabdurrahman@gmail.com



## Giriş

İslâm miras hukukundaki bazı meseleler, özellikle İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren bir takım ihtilaf, tartışma ve çözümlerin oluşturduğu birikim sebebiyle önem taşımaktadır. Bunlardan birisi de çalışmamızın konusunu oluşturan kelâledir. İslâm miras hukukunun temelini oluşturan üç miras ayetinin ikisinde kelâleden bahsedilmektedir. Ayrıca kelâlenin mahiyeti ve mirasçılığı, mûrisin yandal (kardeş ve onların çocukları), fûrû (çocuklar) ile usul (anne, baba, nine, dede) hısımlarının mirasçılıklarını yakından ilgilendirmekte ve etkilemektedir. Öte yandan – çalışmanın ilgili bölümlerinde görüleceği üzere - âyetlerin farklı tefsirleri, kıraat farklılıkları, ilgili terimlere ilişkin dil mekteplerinin / âlimlerinin görüşleriyle Peygamber (sav) ile sahabeden nakledilen rivayetler göz önünde bulundurulduğunda meselenin hadis, tefsir, kıraat ve dil ilimleriyle de irtibatlı olduğu görülür.

Kelâle meselesiyle ilgili literatürdeki farklı görüşlerin miras hükümleri açısından değerlendirilmesinin amaçlandığı bu çalışma, giriş ve sonuç dışında üç ana bölümden oluşmaktadır. Girişte yani bu bölümde çalışmanın kapsam ve muhtevası, ilgili literatür ve kelâlenin sözlük ve terim anlamına yer verilmiştir. İlk bölümde kelâle âyetleri, bu âyetlere dâir kıraat farklılıkları, ikinci bölümde ilgili rivayetler çerçevesinde Peygamber (sav) ve sahabe uygulaması, üçüncü bölümde mezheplerin kelâle meselesine ilişkin görüş ve delilleri, sonuç bölümünde çalışma neticesinde ulaşılan tespit ve değerlendirmeler ele alınmıştır.

Kelâle bahsine, fûrû fıkıh eserlerinin miras bahislerinde, miras hukukunu müstakil ele alan ferâiz kitaplarında, hadisleri konularına göre cemedan hadis kitaplarının ferâiz bahislerinde özellikle de kardeşlerin mirasçılıklarına dâir bölümlerde yer verilir. Tüm klasik ve modern tefsirlerde, Nisâ suresinin 12 ve 176. âyetlerinin tefsiri vesilesiyle de kelâleye değinilir. Bunların yanında konunun öneminden dolayı bu alanda çeşitli müstakil çalışmalar da bulunmakta olup bunlardan tespit edebildiklerimizi şöyle zikredebiliriz:

1. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Emîrû'l-Kebîr es-Sünbâvî (v. 1232/1817)'ye ait, *Tezyînü 'l-makâle fi beyâni 'l-kelele* isimli çalışma konuyla ilgili tespit edebildiğimiz en eski müstakil çalışmadır. Maliki fakihi ve nahiv âlimi es-Sünbâvî'ye ait bu eserin yazma nüshaları, Kahire Ezher Üniversitesi Ktp., nr. 53230/563, ve 53231/654'da bulunmaktadır (Fihris 1962: VII, 129).

2. Kelâleye dâir Agostino Cilaro'ya ait *The Qur'anic Term Kalâla: Studies in Arabic Language and Poetry, Hadis, Tafşîr and Fiqh* adlı eser, bu konudaki en kapsamlı çalışma niteliğinde olup kelâle, daha çok etimolojik açıdan ele alınmaktadır.

3. David S. Powers'e ait "The Designation of an Heir: A New Reading of Q.4:12b", *Studies in Qur'an and Hadish: The Formation of the Islamic Law of Inheritance*, (University of California Press, California, 1979, pp. 21–49) ile "The Islamic Law of Inheritance Reconsidered: A New Reading of Q.4:12b", (*Studia Islamica*, 55, 1982, pp. 61–94) adlı makaleler de ilgili çalışmalardan-  
dır.

4. Musa Ali Ajetunmobi'ye âit, "Kalâlah in Islamic Law of Succession", (*Islamic Culture*, Vol. 65, (4), 1991, pp. 47–79) (Lohlker 2005: 219) ve "Infallibility of Qur'anic Shares and the Problem of Kalâlah in Sha'riah Law of Succession", *al-Tawhid*<sup>1</sup> adlı makaleler de kelâleye dâirdir.

5. Pavel Pavlovitch'in "Some Sunni Hadish on the Qur'anic Term Kalâla An Attempt at Historical Reconstruction", (*Islamic Law and Society*, vol. XIX, nr. 1-2, 2012, pp. 86–159) adlı makalesi de Powers ve Cilaro'nun mezkûr çalışmaları çerçevesinde kelâleyi ele almaktadır.

Kelâleyle alakalı bu müstakil çalışmalarda kelâlenin sözlük ve terim anlamı üzerinde durulduğu, daha çok etimolojik açıdan keyfiyetinin tespitinin amaçlandığı müşahede edilmektedir. Kanaatimizce bu eserlerdeki en büyük eksiklik, kelâlenin farklı tanımları neticesinde oluşan miras hukukundaki pratik sonuçlarına, mezheplerin konuyla ilgili görüş ve delillerine yeterince yer vererek değerdirmemeleridir.

Kelâlenin; "yorulmak, tükenmek, yetim olmak, uzak olmak, kör olmak, kesmemek" anlamındaki "كَلَّ , *kelle*"; "(başı) kuşatmak, ihâta etmek" anlamlarındaki "كَلَّ , *kellûn*" ile "bağlı olmak" anlamındaki "كَلَّ , *kellûn*" kelimelerinden türediğine dâir üç temel görüş vardır (İbn Manzur: XI, 590 vd.). Kelâlenin ıstılah anlamında da ihtilaf edilmiş olup tespit edebildiğimiz görüşler şöyledir:

1. Kelâle, "veled ve vâlid dışındaki verese ve bu veresenin sıfatı" anlamındadır (İbn Abdilber 1991b: XV, 461; İbnü'l-Arabî: XV, 461). Nitekim Ebû Bekir, Zeyd b. Sâbit, Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Mesud,

1 Ajetunmobi, bu makaleyi yayımı için *al-Tawhid* dergisine gönderdiğini belirtmektedir. (Ajetunmobi, 1988: 219).

Ömer b. Hattâb'dan kelâlenin “veled ve vâlid dışındaki mirasçı” olduğuna dair görüşler nakledilmektedir. (Abdürrezzâk 1983: VI, 294; İbn Ebî Şeybe 2006: XVI, 370; ed-Dârimî 1986: II, 462; el-Cessâs 1917: II, 86, 87; Taberî 2003: III, 625, 626).

ez-Zührî (v. 124/742), Ebû Hanîfe (v. 150/767), Mâlik (v. 179/795), eş-Şâfi (v. 204/820), ve Ahmed b. Hanbel (v. 241/855)'in, ‘Basra, Kûfe ve Medine ehlinin ekserisinin de bu görüşte olduğu kaydedilmektedir (Kalvezânî 1995: 146; İbn Kudâme 1992: IX, 8-9; Kurtubî 2003: V, 76; Mâlik: II, 515; el-Mâverdi 1994: VIII, 92)

Kelâleyi, “veled ve vâlid dışındaki kişi (vâris)” kabul edenler, Ferezdak (v. 114/732)'in Emevî halifesi Süleyman b. Abdülmelik (v. 99/717)'in tahta geçmesi vesilesiyle söylediği, “عن ابني مناف عبد شمس وهاشم، الملك لا عن كلاله، وورثتم قنائة، siz mülkün ambarlarına kelâle olarak değil, Menaf'ın iki oğlu Abdüşşems ve Hâşim'e mirasçı oldunuz” (Ferezdak 1987: 612) şiiirini delil getirmektedirler. (Bk. İbn Kudâme 1992: IX, 8). Ayrıca bu görüş sahipleri Nisâ sûresinin 12 ve 176 âyetlerini ve Câbir b. Abdillâh'tan nakledilen, “Ey Allah'ın Rasûlü bana sadece kelâle mirasçı oluyor, mirası nasıl olur?” (Buhari 1987: “Vudu”, 43) rivâyetinde kelâlenin mirasçı olmasını delil almaktadırlar (el-Cessâs 1917: II, 86; İbn Abdilber 1991a: V, 201). İbn Abdilber (1991b: XV, 461), bu görüş için, kelâle âyetindeki ifadenin “يُورِثُ كِلَالَةً, *yûrisu kelaleten* = *kelâleyi mirasçı bıraktı*” şeklinde “ر” harfinin kesreli okunduğu kıraatin de delil alındığını söylemektedir. Ayrıca İbn Abdilber (1991a: V, 201), bazı Kufelilerin âyetteki ‘يُورِثُ كِلَالَةً’ lafzındaki ‘ر’ harfini kesreli şekilde teşdîd (şeddeli) ve tahfifli okuduklarını, her iki okumada da kelâlenin verese veya tereke anlamına geleceğini söylemektedir. Hanefî fakihî el-Cessâs (1917: II, 88) da âyetteki kelimeyi meksur okuyanların, “veled ve vâlid olmayan kişiyi” kelale kabul etmiş olacaklarını belirtir. Dikkat edilirse bu tanımlarda “veled” ile “vâlid” lafızları net değildir. Şöyle ki, “veled” lafzına kız ve erkek çocuklardan her ikisi de veya sâdece erkekler dâhil olabilecektir. Benzer şekilde “vâlid” lafzına ebeveynin ikisi de dâhil edilebileceği gibi sâdece baba da dâhil edilebilir.

2. Kelâle, “veled ve vâlid bulunmayan mûris ve bu mûrisin sıfatı” anlamındadır. Ebû Bekir, Zeyd b. Sâbit, Ömer b. Hattâb, Abdullah b. Abbâs'dan bu yönde rivâyetler bulunmaktadır. (el-Cessâs 1917: II, 86, 87; İbn Abdilber 1991b: XV, 462). Bu görüş sahiplerinden benzer anlama gelecek “veled ve

vâlidini bulunmayan”, “veled ve vâlidini bırakmayan”, “veled ve vâlidini olmayan” gibi tanımlar nakledilir.

Tâbiînden Katâde (v. 118/736) ve ez-Zühri (v. 124/742)’nin kelâleye,” veled ve vâlidini bırakmayan kişidir (ölüdür)” dedikleri, İmâm eş-Şâfiî, Halîl b. Ahmed (v. 175/791), Kûfe dil mektebi âlimlerinden İbnü’l-Enbârî (v. 328/940) ile Basra ehlinin kelâleyi böyle tanımladıkları kaydedilmektedir. (Abdürrezzâk 1983: X, 304; el-Kalvezânî 1995: 146, 147; Mâverdi 1994: VIII, 92; İbn Abdilber 1991a: V, 184, 201; Kurtubî 2003: V, 76, 77).

İbn Abdilber, Nisâ suresinin 12. âyetinde yer alan “يورث كلالة” ’’ lafzındaki ‘ر’ harfini meftuh okuyanların mûrise kelale diyeceklerini, buna göre kelâle, mûrisin kendisi veya sıfatı olduğunda ilgili âyetin, “وإن كان رجل كلاله أو امرأة كلاله يورث” kelâle bir erkek ve kadına mirasçı olunursa” şeklinde olacağını söylemektedir (İbn Abdilber 1991a: V, 201; 1991b: XV, 461). Hanbelî fakihî İbn Kudâme (1992: IX, 8, 9)’nin de, cumhurun anne bir kardeşlerle ilgili kelâleyi, “vâlideyni (anne ve babası) ve mevlûdeyni (kız ve erkek çocuğu) bulunmayan” şeklinde tanımladıklarını söylemesi, “veled” lafzına kız ve erkek çocuğu, “vâlid” lafzına anne ve babayı dâhil edenleri göstermesi açısından dikkat çekicidir. Cumhurun görüşüne uygun olarak kelâlenin, veledi ve vâlidini olmayan olduğunda icmâ edildiği de söylenmiştir (İbn Abdilber 1991b: XV, 461).

“Veled ve vâlidini bulunmayan mûrisin” kelâle olduğu iddiasını, Şâfiî fakihî Hüseyin b. Muhammed Elvennî (v. 451/1060) tenkit etmektedir. O, “Eğer bir kişiye kelâle olarak mirasçı olunursa” âyetinde kelâlenin hal olarak mansub olduğunu, âmilinin de “yûresu” lafzı olup, anlamının, “kelâle haliyle mirasçı olursa” demek olduğunu, merfû olduğu takdirde kelâlenin, “= adam”ın sıfatı olacağını söylemektedir (Kalvezânî 1995: 146-147). Ferâiz âlimi el-Habrî (1995: 165) de, âyetteki “كلالة , kelâle” kelimesinin mansub olmasının bu görüşün iptali için yeterli olduğunu ifade ederken, Mâlikî fakihî es-Süheylî (1980: 59) de, bu görüşün delilinin bulunmadığını, gerçekte kelâlenin, “veledi bulunmayan mûrisin veresesinin” olduğunu söylemektedir.

Mezkûr iki görüşün çeşitli farklılıklarla aynı kişilerden nakledilmesi dikkat çekicidir. Bunun sebeplerinden biri muhtemelen aynı kişiden, “ما عدا , ما خلا , dışındaki” ile “من لا , من ليس له” kimin yoksa” şeklinde kelâlenin tanımıyla alakalı farklı rivayetlerin nakledilmiş olmasıdır. Bir kişiden farklı iki rivayetin nakledilmesinin bir sebebi de, kelâleyi müşterek lafız kabul edenlerin, “veled

ve vâlid bırakmayarak ölen mûris” ile “veled ve vâlid olmayan vereseye” kelâle demeleridir (Mâverdî 1994: VIII, 93; Cessâs 1917: II, 87). Basra dil âlimlerinden Ebû Zeyd el-Ensârî (v. 215/830)’nin, “Kelâle ‘veled ve vâlid olmayan ölü’ ile ‘ölenin, veled ve vâlid dışındaki kişidir’. Birisine kelâle olarak mirasçı olunurken diğeri kelâle olarak mirasçı olur.” (İbn Abdilber 1991a: V, 200, 201) ifâdesi de bunu açıklamaktadır<sup>2</sup>.

3. Kelâle, “anne tarafından akrabalar” anlamındadır. Bu görüş sahipleri, Ferezdak’a nisbet edilen mezkûr beyte, “Siz anne tarafından değil baba tarafından mirasçı oldunuz” şeklinde mana vererek istişhatta bulunmaktadırlar (Habrî 1995: 165; İbn Kudâme 1992: IX, 8). el-Habrî (1995: 165), “baba tarafından akrabalara” asabe dendiği gibi “anne tarafından akrabalara” da kelâle dendiğini zikrederken, el-Mâverdî (1994: VIII, 92), kelâlenin anne tarafından kardeşler olduğu görüşünde olanların, “Eğer bir erkek veya kadına kelâle yoluyla varis olunuyorsa” (Nisâ, 4/92) âyetini delil aldıklarını söylemektedir. es-Sa’lebî (2002: III, 269) de, Ebü’l-Hasan Atiyye b. Sa’d el-Avfî (v.111/730)’nin de kelale hakkında, “onlar, anne bir kardeşlerdir” dediğini nakletmektedir

4. Kelâle, “veledi bulunmayan kişi” anlamındadır. Sahabeden Ebû Bekir ile Ömer b. Hattab’ın önceleri bu görüşteyken sonra döndükleri nakledilmiştir (Kurtubî 2003: V, 77). İbn Abdilber (1991b: V, 201), Ömer (ra)’ın, “veledi olmayandır” görüşünün daha meşhur olduğunu belirtirken bu görüşten dönmesine değinmemektedir. İbn Abbâs’tan, kelâlenin “veledi olmayan kişi” rivâyetiyle buna uygun olarak anne bir kardeşleri ebeveyn ile mirasçı yaptığı olduğu nakledilmiştir (Taberî 2003: III, 627; Cessâs 1917: II, 87, 89; Mâverdî 1994: VIII, 92). Fakat bu görüşüne karşın, cumhurun görüşünde olduğunu gösteren rivayetlerin daha kuvvetli olduğu belirtilmekte, bazı fakihlerce kelâlenin veledi olmayan olduğu görüşü tenkit edilmektedir (Cessâs 1917: II, 89; İbnü’l-Arabî: II, 94; İbn Kudâme 1992: IX, 8).

Tâbiünden Tâvus b. Keysân (v. 106/724)’dan da bu görüş nakledilmiştir. Basra dil mektebi âlimlerinden *Kitâbü’l-’Ayn*’ın sahibi Halîl b. Ahmed (v. 175/791)’in de kelâleyi, “veledi olmayan kişi” olarak tanımladığı görülür (Halîl b. Ahmed 1995: V, 279; İbn Abdilber 1991a: V, 185). Kelâlenin bu tanımına

2 et-Taberî bu rivâyeti İbn Zeyd < İbn Vehb < Yunus tarihiyle naklelerken el-Kurtubî de aynı görüşü İbn Zeyd’den nakletmektedir. İbn Zeyd’in, İbn Adilber’in naklettiği Ebû Zeyd olabileceği gibi başka birinin olması da mümkündür. (Taberî 2003: III, 367; Kurtubî 2003: V, 77)

bazı âlimlerin tenkitleri de muhtemelen, tanımın miras hükümlerinde ortaya çıkardığı ihtilaf ile Şîa tarafından da kabul edilmiş olması sebebiyledir. Ebû Abdullah İbnü'l-Arabî (II: 93) de, kelâlenin, “kız veya erkek olsun veledi olmayan kişi” olmasının Şîa'nın görüşü olduğunu söylemektedir.

5. Kelâle, “veled ve vâlid bulunmadığındaki mirasçılığın sıfatı” anlamındadır. İbn Abdilber (1991a: V, 200) bu görüş sahiplerinin, âyetteki kelâleyi mansub masdar yaptıklarını ve bu şekildeki mirasçılığa kelâle dediklerini belirtir.

6. Kelâle, “baba, dışındaki kişiler” anlamındadır. Bu görüş Hakem b. Uteybe'ye isnat edilerek onun kelaleye dâir, “baba dışındaki kişi”, “vâlid dışındaki kişi” ve “veled ve vâlid dışındaki kişi” dediği kaydedilmektedir (Taberî 2003: III, 627). Bunun yanında ondan, “veledi ve babası bulunmayan kişi” olduğu görüşleri de nakledilmiştir (İbn Ebî Şeybe 2006: XI, 416).

7. Kelâle, “mûrisin amcasının oğlu” ile “baba bir kardeşler” anlamındadır (Habrî 1995: 165; Sa'lebî: III, 269). Kelâlenin bu anlamıyla asabe olduğu da söylenmektedir. Dil âlimi İbnü'l-A'râbî (v. 231/846)'nin, “kelâlenin uzak amca çocukları” şeklindeki tarifi de buna uygundur (Kurtubî 2003: V, 77; İbn Manzûr: XI, 592).

el-Ezherî (2001: III, 306), Ebû Ubeyd Kâsım b. Selâm (v. 224/838)'in, “Eğer ilk derecede amcaoğlu bulunmuyor neseben kavmine bağlı bir adam bulunuyorsa o amcaoğlu kelâledir (veya kelâle olmasıyla amcaoğlu gibidir)” sözünden hareketle kelâlenin asabe anlamında olduğunu belirtir. es-Sa'lebî (2002: III, 269) de, Ubeyd b. Amîr'in kelâle hakkında, “onlar baba bir kardeşlerdir” dediğini kaydederken, Ebû Ubeyde'den “kelâle âyetindeki, “بُورَتٌ كَلَالَةٌ”, *yûrisu kelâleten*” lafzındaki “ر” harfini kesreli okuyanların, asabe erkek mirasçılara kelâle demiş olacaklarını” söylediği nakledilmektedir (İbn Abdilber 1991b: XV, 461).

8. Kelâle, “fürû ve usûl dışındaki uzak akrabalar” anlamındadır. el-Kalvezânî (1995: 146), kelâlenin, usul ve fürû dışındaki akrabalara, el-Habrî (1995: 165) de kelâlenin uzak akrabalara isim olduğunun söylendiğini zikretmektedir.

9. Kelâle, “mirasçı olunacak tereke” anlamındadır. Bu görüş tâbîn âlimlerinden Atâ (v. 115/713), Dahhâk (v. 105/723) ve es-Süddî (v. 128/721)'den nakledilmiştir (Habrî 1995: 165; Kurtubî 2003: V, 77). Dil âlimi

ve muhaddis Nadr b. Şümeyl (v. 204/820)'in de kelâleyle ilgili “o, maldır” (Sa’lebî 2002: III, 269) dediği nakledilirken İbnü’l-Arabî ile es-Süheyfî, bu görüşü tenkit etmektedirler (İbnü’l-Arabî: I, 449; Süheyfî 1980: 59).

10. Kelâle, “kendisine babasının ve oğlunun mirasçı olmadığı mûris (ölü)” anlamındadır. Basrâ dil âlimlerinden Ebû Ubeyde Ma’mer b. el-Müsennâ (v. 209/824)'dan, “kendisine baba ve oğul mirasçı olmayan mûrise Araplarda kelâle denir” ile “veled ve vâlidî olmayan vâris” dediği kaydedilir (Kalvezânî 1995: 146; Serahsî: XXIX, 153). Bunun yanında Ebû Ubeyde ile Basra dil âlimlerinden Ahfeş el-Evsat (v. 215 / 830)'ın, “kendisine veled, baba ve erkek kardeş mirasçı olmayan herkese” kelale dedikleri nakledilmiştir (İbn Manzûr: XI, 590; İbn Abdilber 1991a: V, 187)<sup>3</sup>. İbn Abdilber (1991a: V, 186) bu görüşü Ebû Ubeyde'den naklettikten sonra bu tanımda kardeşin zikredilmesini hatalı bulmaktadır. Son tanıma kardeşlerin de eklenmesi, muhtemelen Cilaro'nun da belirttiği gibi kelâlenin amcaoğlu olarak da anlaşılması sebebiyledir (Cilaro 2007: 15-16).

11. Kelâle, “mûrisin karısı veya gelini” anlamındadır. Bu görüş, David S. Powers'e aittir. Powers (1979: 21 vd.), Sami dillerinde kelâle kelimesinin olduğunu, bunun kökeni *k-l-l* den türemiş, ‘gelin’ ve ‘eş’ anlamında olduğunu, Ömer b. Hattâb'dan nakledilen rivâyetleri değerlendirerek kelâle lafzının sonraki dönemlerde anlam kaymasına uğradığını iddia etmektedir. O, Nisâ suresi 12. âyetinin dil ve lûgat açısından daha uygun şekilde, kendi ifadesiyle *yûresu / imraatun / yûsâ* lafızları, *yûrisu / imraatan / yûsî* şeklinde okunabileceğini söylemektedir. Powers, bu yöndeki kiraatin varlığının da görüşünün doğruluğunu gösterdiğini söylemektedir. Buna göre âyete “*Eğer adam karısını veya gelinini mirasçı yaparsa (vasiyetle mirasçı nasbederse), onun erkek veya kız kardeşinden her birisi altıda bir alır. Eğer birden fazlaysalar üçte bire ortak olurlar. Bu durum yaptığı vasiyetlerin yerine getirilmesinden veya borçtan sonra zarar vermeksizin olur. Allah hakkıyla bilendir halimdir.*” şeklinde anlam vermektedir. Kanaatimizce Powers'in bu iddiaları miras hükümleri açısından oldukça çelişkilidir. Şöyle ki, Ömer b. Hattâb'dan nakledilen rivâyetlere bakıldığında onun bu konuda Peygamber (sav)'e defalarca sorduğu, her defasında Nisâ 4/176'nın yeterli olduğu cevabıyla karşılaştığı, buna rağmen anlamadığını belirterek, hilafetinde bu

3 es-Sa’lebî ise Ahfeş'in, “kendisine anne ve baba mirasçı olmayan herkes kelâledir” sözünü nakletmektedir. (Bkz. Sa’lebî 2002: III, 270)

konuda içtihadı çalışmakla beraber kesin bir içtihadta bulunmadığı görülür. Dolayısıyla ilgili rivayetlerden hareketle “kelâle” lafzının anlam kaymasına uğradığını iddia etmek zor olduğu gibi aynı zamanda niyet okumadır. Ömer (ra)’den nakledilen rivâyetlerden hareketle Peygamber (sav)’den sonra bu meselenin anlaşılmadığını söylemek isabetli gözükmemektedir. Kelâle kelimesinin diğer Sami dillerinde de bulunduğu görüşüne katılmakla birlikte bu, Arap muhataplarının bu kelimeyi anlamadığını ve anlamının diğer Sami dillerinden farklılık taşımadığını göstermeyeceği söylenebilir. Peygamber (sav)’in her defasında en-Nisâ, 4/176’yı referans göstermesi kelimenin ayette kullanıldığı anlam ve kontekstin önemine işaret etmektedir. Başka bir nokta da, İslam’da mirasçılığın sebebinin akrabalık ve evlilik olması ve evlilik yoluyla sadece karı ve koca birbirine mirasçı olabilmesidir. Gelinin, kocasının anne ve babasına mirasçılığı mümkün olmadığından Powers’in iddiası miras hukuku açısından çelişkilidir. Kur’an’da yakın akrabayla ilgili payların açıkça belirlenmesi sebebiyle, miras hukukunda mûrisin yabancı birini mirasçı nasbetmesi ve mirasçıları arasında yeni oran belirlemesi söz konusu değildir.

### I. Kur’an-ı Kerim’de Kelale

Kur’an’da kelâle lafzı, Nisâ suresinin 12 ve 176. âyetlerinde geçmektedir. İki ayetten önce nâzil olduğu anlaşılan, en-Nisâ, 4/12 âyetinin anne bir kardeşlerin mirasçılığını belirlediğinde ise ihtilaf bulunmamaktadır (İbn Abdilber 1991a: V, 199). Sahabeden Abdullah b. Mesud, ve Sad b. Ebî Vakkas ve Übey b. Ka’b’in en-Nisâ 4/12 âyetini *kıraatlerinde / mushaflarında* “anne bir kız veya erkek kardeşi bulunursa” şeklinde okudukları nakledilmektedir (Dârimî 1986: II, 462; Cessâs 1917: II, 89; İbn Abdilber 1991a: V, 199; Zemahşerî 1998: II, 39). Bu durum onların Peygamber (sav)’den duymuş olduklarını, “anne tarafından” ifâdesini tefsir niteliğinde kaydettiklerini düşündürmektedir.

Kelâlenin geçtiği diğer bir âyet de, en-Nisâ, 4/176 olup yaz mevsiminde nazil olmasından dolayı, “yaz âyeti” olarak da isimlendirilmektedir (Mâlik b. Enes: II, 515; Buhârî: “et-Tefâsîr”, 107; Müslim: “Ferâiz”, 3; Beyhakî: VI, 224). Bu âyetin, baba bir üvey veya öz kardeşlerin mirasçılıklarıyla ilgili olduğunda da ihtilaf edilmemiştir (İbnü’l-Münzir 1986: 67).

Nisâ suresindeki 12. âyetin anne bir kardeşlerin mirasçılığını belirlediğindeyse ihtilaf yoktur (İbn Abdilber 1991a: V, 199). Saîd b. Katâde’den nak-



ledilen rivayette, Ebû Bekir (ra)'ın, hutbesinde, Nisâ suresinin baş tarafındaki mirasla ilgili âyetin, veled ve vâlidin, surenin sonundaki ayetin de öz kardeşlerin mirasçılıklarıyla ilgili olduğunu söylediği kaydedilmektedir (Taberî: IV, 379; Beyhakî: VI, 241). Âyetteki “*Sana soruyorlar*” ifadesi, konunun Peygamber (sav)'e birden fazla sorulduğunu ve ilk âyeti açıklamak üzere nazil olduğunu göstermektedir. Neticede İbn Abdilber'in (1991a: V, 199) de belirttiği gibi iki ayette kardeşlerden başka mirasçının olmaması da kardeşlerin tamamının kelâle olduğunu göstermektedir.

Nisa 4/12 âyetiyle ilgili farklı kıraatler söz konusudur. Hasan-ı Basrî (v. 110/723), Ebû Recâ el-Utâridî (v. 117/735), Eyyûb es-Sahtiyânî (v. 131/749) ve İsâ b. Verdan (v. 160/777)'nin, ر harfini meksur muhaffef olarak, “يورث , *yûrisu*” şeklinde okudukları nakledilmektedir (Cessâs: II, 88; Sa'lebî: III, 269; Kurtubî: V, 77). ez-Zemahşerî (1998: II, 38), bu âyeti, “يورث , *yuverrisu*” şeklinde okuyanların da bulunduğunu zikrederken, bazı Kûfelilerin meksur ve seddeli okudukları da kaydedilmektedir (İbn Abdilber 1991a: V, 201).

Nafi' b. Abdurrahman (v. 169/785), Ebû Amr b. Alâ (v. 154/771), Hamza b. Habîb (v. 156/773), Kisâî (v. 189/805)'nin “يوصى بها , *yûsî bihâ*” şeklinde “ص” harfini meksur okudukları nakledilmektedir (Fahredden er-Râzî 2000: IX, 176; İbn Mücâhid 1980: 228).

## II. Peygamber ve Sahâbe Uygulamasında Kelâle

Peygamber (sav)'in uygulamasına bakıldığında bu konuda açıklama yapmadığı, en-Nisâ 4/176'ya işaret etmekle yetindiği görülür. Ebû Seleme'den nakledilen ve mürsel ve munkatı bir rivâyette Peygamber (sav)'e kelâlenin sorulması üzerine “*Kelâle, veledi ve vâlid olmayandır.*” dediği nakledilir (Serahsî: XXIX, 152). Bu rivayet yine Ebû Seleme'den, “*Kim veled ve vâlid bırakmazsa onun mirasçıları kelâledir*” şeklinde nakledilirken (Ebû Dâvud 1973: 424), senet açısından zayıf bulunmuştur (Beyhakî 1933: VI, 224). Yahyâ b. Âdem'den de, Rasûlullah'ın, “*Kim ölür de geride veled ve vâlid bırakmazsa veresei kelâledir*” dediği nakledilmektedir (Cessâs 1917: II, 87).

Ebû Bekir (ra)'den nakledilen bir rivâyet, “*Kelâle, veled ve vâlid dışındakidir.*” (İbn Ebî Şeybe 2006: XI, 415) dediği, ancak bu görüşünü terk edip tekrar döndüğü de kaynaklarda zikredilmektedir (Suyûtî 2003: V, 150).

## 226 • İSLAM HUKUKUNDA KELÂLE: ÖZ VE ÜVEY KARDEŞLERİN FÜRÛ VE USÛL HISIMLARLA MİRASÇILIĞI

Ömer (ra)'ın da hilafete geçmesiyle, “Ebû Bekir’e bu konuda muhalefetten hayâ ederim.” (Taberî: III, 625; Cessâs: II, 86) dediği, yine onun “kelâle veledi olmayandır” dediği, fakat yaralanınca, “Ebû Bekir’e muhalefet etmekten haya ederim. Kelâlenin veled ve vâlid dışındaki olduğu görüşündeyim” dediği belirtilir (Abdürrezzâk: X, 304). Peygamber (sav) hayattayken Ömer (ra)'ın kelâle konusunda çok defa sorduğu bilinmektedir. Ma'den b. Ebî Talha'dan nakledilen bir rivâyet şöyledir:

“Ömer b. El-Hattâb bir cuma günü hutbede Peygamber (sav) ve Ebû Bekir'i anarak şöyle dedi: ‘Ben arkamda kelâleden daha önemli bir şey bırakmıyorum. Rasûlüllah’a kelâle hakkında müracaatta bulunduğum kadar başka hiçbir şey hakkında müracaat etmemişimdir. O da bana kelâle dışında hiç bir şey hakkında ağır söz söylememiştir. Hattâ parmağı ile göğsüme dokunarak, ‘Yâ Ömer! Sana Nisa sûresinin sonundaki yaz âyeti yetmiyor mu?’ dedi. Ben sağ olursam bu mesele hakkında öyle bir hüküm vereceğim ki (artık) Kur’ân okuyan da, okumayan da onunla hükümsin.” (Abdürrezzâk: X, 305; Ahmed b. Hanbel: I, 318; Müslim: “Ferâiz”, 2).

Bu rivâyette Peygamber (sav)'in konuyla ilgili ayrıntılı bilgi vermeyerek cevap için, “*Ey Ömer! Bu konuda Nisâ suresinin sonundaki yaz âyeti yeterli değil midir?*” âyetine yöneltmesi dikkat çekicidir. Peygamber (sav)'in “âyete referans” dışında cevap vermemesi üzerine Ömer (ra)'ın kızı ve Peygamber (sav)'in hanımı Hafsa'dan kelâleye dâir soru sormasını istediği, Hafsa (ra)'nın da sorusu üzerine Peygamber (sav)'in, “*Bunu kim istedi? Ömer mi? Zannetmiyorum ki o bunu anlıyor veya ona yaz âyeti yeterli değil midir?*” dediği kaydedilmektedir (Abdürrezzâk: X, 305). Ömer (ra)'ın bu konuda farklı sahabelere kelâyile ilgili sorular sorduğu nakledilmiştir. en-Nisâ, 4/176'nın Peygamber (sav) yolculuktayken nazil olduğu belirtilen rivâyette, âyetin nüzûlüyle, Peygamber (sav)'in develeri yan yana olan Huzeyfe'ye, Huzeyfe'nin de arkadan gelen Ömer'e âyeti ulaştırdığı kaydedilmektedir. Ömer (ra)'ın da hilafete geçtikten âyete dâir Huzeyfe'ye sorması üzerine onun, “Allah'a yemin ederim ki, ben doğru söyleyenim ve Allah Rasûlü onu bana nasıl ulaştırdıysa ben de aynı o şekilde sana naklettim. Naklettiğimin üzerine aslâ bir şey ilave etmeyeceğim.” dediği kaydedilmektedir (Bezzâr 2009: VII, 367; Abdürrezzâk: X,

304). Ömer (ra)'ın kelâleyle ilgili mezkûr rivayetlerden hareketle bazı kimse-lerce onun anlayışına ilişkin küçültücü ifadelerde bulunmaktadır. Bu iddi-alara eserinde yer veren İbn Abdilber bunları tenkit etmektedir (İbn Abdilber 1991a: V, 192). Kanaatimizce bu rivâyetlerin ona nisbeti sahih olsa bile onun Kur'an'ı anlamaya çalışmasını, ilim öğrenme arzusunu ve gayretini gösterir.

Ömer b. Hattab'ın, "Rasûlullah şu üç meseleyi açıklamış olsaydı bana dünya ve içindekilerden daha sevimli olacaktı: kelâlâ, fâiz ve hilâfettir." dediği nakledilirken bu üç şey bazı rivayetlerde farklılaşmaktadır (Abdürrezzâk: X, 302; Buhârî: Eşribe, 4). Bazı rivâyetlerde de kelâle müstakil zikredilmektedir (Taberî 2003: IV, 381).

Peygamber (sav)'in vefatından sonra da Ömer b. Hattab'ın bu konuda kesin bir hükme varmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Tarık b. Şihab'dan nakledi-len rivâyette, onun, sahabeyi toplayarak "Kelâle konusunda öyle bir hükme va-racağım ki, kadınlar özel yerlerde bunu konuşacaklar." dediği fakat evden bir yılın çıkınca herkes dağıldığı (Taberî 2003: IV, 381; Sa'lebî: III, 422), "Kur'an okuyan ve okumayan herkes onu bilecek" dediği de kaydedilmektedir. (Bkz. Ahmed b. Hanbel: I, 150; Müslim: Mesâcid: 17/78). Bu düşüncesini hayata da geçirmeye çalıştığı görülen Ömer b. Hattâb'ın kelâle hakkında (dedenin mirasçılığını da içine alacak şekilde) bir kitap (sahife) yazdığı ve ölümünden önce yazdıklarını açıklamadan imha ettiği görülmektedir (Abdürrezzâk 1983: X, 301).

Ömer b. Hattâb'ın ölümü esnasında kelâle görüşüyle ilgili İbn Abbâs'tan "Ömer, (ölmeden önce) en son ayrılan kişi bendim. O'nun da, 'kelâle, veledi olmayandır' dediğini duydum" (Abdürrezzâk: X, 303) dediğiyle, vefatı esna-sında onun, "Bilin ki kelâleyle ilgili bir şey demiyorum" (İbn Sa'd: III, 342; Ahmed b. Hanbel: I, 280; İbn Hazm: IX, 282) rivâyetlerinden kesin içtihadı varmadığı anlaşılmaktadır.

Peygamber (sav)'in Ömer (ra) dışında bu konuda benzer sorulara da, "Bu konuda sana yaz âyeti yeterlidir..." diyerek âyeti referans gösterdiği bilinmektedir. Enes b. Malik'den nakledilen bir rivâyette, Peygamber (sav)'e kelâle hakkında sorulması üzerine onun Nisâ sûresinin son ayetini okuyarak, 'artırılmış şeye ilave edecek değilim'" dediği nakledilmiştir (Sa'lebî: III, 269; İbn Kuteybe: I, 185). Bir rivâyette de, Ensar'dan birinin sorması üzerine onun sadece Nisâ suresindeki kelâle âyetini okuduğu, adamın sorusunu tekrarlaması üzerine Peygamber (sav)'in ayeti tekrar okuduğu ve "Vallahi bana verilenden

*fazlasına ilave etmeyeceğim, hatta ki ilave edildi.” dediği ve bunun üzerine de adamın sustuğu nakledilmektedir (Taberânî 1984: VII, 260).*

Uhut savaşında babası şehit olan, hastalığında çocuk ve ebeveyni bulunmayan Câbir b. Abdillâh’tan nakledilen bir rivâyet, “Hastalandığımda Peygamber (sav) ziyaretime geldi... Ben, ‘Ey Allah’ın Rasûlü! Malımı nasıl paylaşacağım? Bana sâdece bir kelâle mirasçı oluyor. Miras âyeti nazil oldu.” şeklindedir (Buhârî: “Vudû”, 43; Müslim: “Ferâiz”, 2). Bu rivayetin farklı tarihlerinde, “Benim kız kardeşlerim var” ifadesinin olması da dikkat çekicidir (Buhari: “Feraiz”, 12). İbn Abbâs (v. 68/687)’tan da, “kelâle, veledi ve vâlid olmayan kişi” olduğuyla “veledi olmayarak ölen kişi” olduğu görüşleri kaynaklarda zikredilmektedir (Abdürrezzâk: X, 303; İbn Ebî Şeybe: XVI, 370-371). Fukaha da İbn Abbâs’ın kelâle görüşünün, “*Eğer bir kişi ölür de veledi bulunmazsa...*” (Nisâ, 4/176) âyetinin zâhirine uygun olarak kız olsun erkek olsun veledi olmayan olduğunu söylemektedir (Habrî 1995: 163, 165).

Sahabeden özellikle Ömer b. Hattâb’ın bu konuda Peygamber (sav)’e kelâle konusunda soru sorduğu âyette, “sana soruyorlar” buyrulması da birden fazla kişinin sorduğunu göstermektedir. Peygamber (sav)’den nakledilen mezkûr rivâyetlere dikkat edildiğinde de onun ilgili âyeti kerimede belirtilenden fazla bilgi vermediği, soru sahiplerini âyete yönlendirdiği görülmektedir.

### III. Fıkıh Mezheplerinde Kelâle: Kardeşlerin Mirasçılığı

Fıkıh mezheplerinde genellikle kelâlenin sözlük ve terim anlamından ziyade mirasçılığı üzerinde durulduğu, fakat farklı miras hallerinde kelâlenin farklı anlaşıldığı görülür. Cumhur kelâlenin, “veled ve vâlid bulunmayan verese (veya mûris)” olduğunu bunun da kardeşler anlamında olduğunu kabul etmektedir. Bununla birlikte tanımdaki veled ve vâlid lafızlarının kapsamına dâhil olan kişilere göre miras taksimi de farklılaşmaktadır.

Kelâle lafzının iki âyette yer alması, cumhur tarafından kelâleye her iki âyetteki durumuna göre farklı anlam verilmesine sebep olmuştur. Aşağıda da görüleceği üzere anne bir kardeşlerin mirasçılıklarıyla ilgili âyetteki kelâle cumhura göre “veledi ve vâlid olmayan kişi” şeklinde tanımlanırken “veled” lafzı ile kız ve erkek çocuk, “vâlid” lafzı ile de baba ve dede kastedilmekte, anne ile nine kapsam dışında bırakılmaktadır.

Şâfiî fakihi el-Mâverdî (1994: VIII, 91), anne bir kardeşlerin baba, dede, kız veya erkek çocukla mirasçı olamayacaklarını, en-Nisâ 4/12 âyetinin buna delil olduğunu söylemektedir. Hanbelî fakihi İbn Kudâme (1992: IX, 7), “(cumhur) anne bir kardeşlerin mirasçılığında, mûrisin veled ve vâlidinin olmamasını şart koşmaktadır. Veled kız ve erkek çocuğu kapsar. Vâlid ise baba ve dedeyi kapsar.” demektedir. Şâfiî fakihi İbnü'l-Mecdî (2008: I, 466)'nin ifadeleri de şöyledir:

“Anne bir kardeşler, baba ve ilâ nihâye dede, veled ve ilâ nihâye oğlun velediyle hacbolurlar. Allah anne bir kardeşlerin mirasçılıklarında onların kelâle olmalarını şart koşmuştur. Kelâle vâlideyn (baba ile dede) ve mevlûdeyn (oğul, kız) dışındaki verese için kullanıldığından bu dört hismin bulunmasıyla anne bir kardeşler mirasçı olamazlar.”

Anne bir kardeşlerin mirasçılıklarıyla ilgili cumhurun kelâle târifi “baba, dede ile kız veya erkek çocuk bırakmaksızın ölen kişi” şeklindedir. Bunun gereği olarak Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî ve Zâhirî mezheplerine göre anne bir kardeşler, kız veya erkek çocuklarla, oğlun çocukları, baba ve dedeyle hacbolurlarken anne ve nineyle birlikte olabilmektedirler (Mâverdî: VIII, 91; İbn Hazm: IX, 267; Serahsî: XXIX, 146, 154). Buna göre anne bir kardeşlerin mirasçılıklarıyla ilgili kelâleden, veledi ve vâlidini bulunmayana mirasçı olan anne bir kardeşler kastedilmektedir. Veled lafzı ile kız ve erkek çocuklar kapsama alınırken, “vâlid” lafzı ile sadece baba ile dede kastedilmektedir.

Baba veya öz kardeşlerin mirasçılıklarında aşağıda görüleceği üzere farklı durum söz konusudur. en-Nisâ 4/176 âyetindeki kelâleyi cumhurun baba veya öz kardeşlerle alakalı olarak anladıklarını yukarıda zikretmiştik. Cumhurun bu âyetle ilgili kelâleyi, “babası ve oğlu ile ilâ nihâye oğlunun oğlu bulunmayan kişi” şeklinde tanımladığı baba bir veya öz kardeşlerin mirasçılığını açıklamalarında görülmektedir. Hanbelî fakihi İbn Kudâme (1992: IX, 67), “*veled yoksa erkek kardeş mirasçı olur.*” (Nisâ, 4/176) âyetinin kardeşlerin veled ve vâlidle mirasçı olamayacaklarını gerektirdiğini söylerken, diğer delillerle kız çocuğun “veled” kapsamından annenin de “vâlid” kapsamından çıktığını, baba bir kardeşlerin oğul, oğlun oğlu ve baba ile hacbolacağını belirtmektedir. Hanefî fakihi es-Serahsî (XXIX: 159) ise bu konuyla ilgili şöyle demektedir:

“Allah, baba bir kardeşlerin mirasçılıkları için mübhem anlamda kelâleyi şart koştu. Kız çocuğu olan mutlak anlamda kelâle

## 230 • İSLAM HUKUKUNDA KELÂLE: ÖZ VE ÜVEY KARDEŞLERİN FÜRÛ VE USÛL HISIMLARLA MİRASÇILIĞI

değildir. Baba bir kardeşlerin kelâle olarak mirasçı olmaları ‘*إن امرؤ هلك ليس له ولد*, *Eğer bir kimse ölür de çocuğu / veledi bulunmazsa*’ (Nisâ, 4/176) âyetinde erkek çocuğun bulunmamasıyla takyit edilmiştir. Âyetin sonundaki ‘*رجالا ونساء وإن كانوا إخوة*, *Eğer kardeşler kız ve erkekli karışık bulunurlarsa*’ ifâdesinde veledin bulunmasının şart koşulmayarak âyetin başına atfedilmesinden de anlaşıldığı gibi ittifakla buradaki “veled” erkek çocuktur. Bunun delili bir kız çocuğu olan kimse gerçekte kelâle olmakla birlikte şeklen kelâle değildir. Kelâle nesebi kopmuş kimse olup birisine bağlı olmayan kişidir... kız çocuğu olan kimse gerçekten kelâle olduğu için anne baba bir veya baba bir kardeşler onunla mirasçı olur, anne bir kardeşler de şeklen kelâle olmadıkları için (onunla) mirasçı olamazlar diyoruz.”

Serahsî’nin yukarıdaki açıklamalarından kelâleyi ikiye ayırdığı ya da ayırmak zorunda kaldığı, kelâleye anne bir veya baba bir kardeşlerin mirasçılıkları durumuna göre farklı anlamlar vererek baba bir kardeşlerle ilgili kelâleyi açıklamakta zorlandığı görülmektedir.

İmâm Malik’in kelâleyi ikiye ayırdığı, anne bir kardeşlerin veled ve vâlid varken mirasçı olamayacaklarını söylediği belirtilmektedir. O’nun en-Nisa 4/176 âyetindeki kelâlenin de asabe kardeşler olduğunu, veled olmadığında dede ile birlikte mirasçı olacaklarını söylediği, “geride erkek çocuğunu ya da oğlunun oğlunu bırakan kişiye kelale olarak mirasçı olunamaz” dediği de kaydedilmektedir (Mâlik b. Enes: II: 515; İbn Abdilber 1991a: V, 186).

Mâlikî fakihî İbnü’l-Arabî (I: 450)’nin, “Nisâ sûresinin başındakinin (en-Nisâ 4/12) ‘veledi ve vâlid olmayan’ kelâle, sûrenin sonundakinin (en-Nisâ 4/176) ‘erkek veledi olmayan’ kelâle” olduğunu söylemesi, kelâleye ilişkin iki farklı tanımı göstermesi açısından dikkat çekicidir. Benzer şekilde Mâlikî fakihî es-Süheylî (v. 581/1185), en-Nisâ 4/176’daki “*ولد*, *veled*” lafızlarının her ne kadar kız ve erkek çocukları kapsasa da kız kardeşlerin kız çocuklarla mirasçılığının, âyetin hükmüne aykırı olmadığı görüşündedir. Ona göre anne bir kardeşlerin mirasçılıkları ile en-Nisâ 4/12’de, “*ليس له ولد*, *veledi bulunmuyorsa*” lafzı olmamasına karşın anne bir kardeşler, kız çocuklarla mirasçı olamamaktadır. Aynı şekilde baba bir kardeşlerin mirasçılıklarıyla ilgili en-Nisâ 4/176’da, “*إن امرؤ هلك ليس له ولد*, *eğer kişi ölür de veledi yoksa*” lafzı olmasına rağmen kız çocuklarla baba bir kardeşler mirasçı olabilmektedir.

es-Süheylî (1980: 61-62) bu çelişkiyi garip bir durum olarak nitelendirdikten sonra meseleye aşağıdaki gibi iki yönden açıklık getirmektedir.

“İlki, baba bir kız kardeş, kız çocukla bulunduğu terekeye hisse sahibi olarak değil de, asabe olarak mirasçı olmaktadır. Âyette geçen *ترك فلها نصف ما*, *ona yarım hisse vardır*’ (Nisâ, 4/176) ifadesinin anlamı ‘kız veya erkek çocuk yoksa kız kardeş yarım hisse alır’ olur. Dolayısıyla kız çocuk bulunuyorsa kız kardeş farz hisse almayıp kalanı alacaktır. Tek bir kızın hissesini almasından sonra yarım, iki kız çocuğun hissesini almasından sonra üçte bir hisse kalır. Eğer kız çocukla birlikte hisse sahibi başka mirasçı varsa onlar hisselerini alırlar, o zaman kardeşlere hisse yoktur. Kız kardeşlerle kız çocukların mirasçılıkları bu çerçevede âyetin hükmüyle çelişmemektedir. İkincisi, anne bir kardeşlerin mirasçılıkları ‘*وان كان رجل يورث كلال*, *Eğer bir erkek veya kadına kelâle olarak mirasçı olunur*’ (Nisâ, 4/12) âyetiyle kız veya erkek çocuğun bulunmaması şartına bağlanmıştır. İkinci kelâlede ‘*يورث*, *yûras*’ lafzı kullanılmamıştır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, ‘*وورثه أبواه*, *anne-baba mirasçı olursa*’ âyeti terekenin belirli bir kısmını değil de tümüne mirasçı olacaklarını ifade etmektedir. Buradaki şahitleri düşün ve sonra ‘*كلالة يورث*, *yûras kelâleten*’ lafzını düşün. Sonra burada diğer kelâle âyetinde zikredildiği gibi ‘*ليس له ولد*, *veledi bulunmuyorsa*’ lafzının kasdını bulacaksınız. Kim kardeşlerin kız çocuk ve oğlun kızıyla bulduklarında mirasçı olamayacağını söylerse bu durumda ‘*من ترك بنتا يورث كلالة*, *kim geride kız çocuk bırakır ve ona kelâle olarak mirasçı olunursa*’ denemez. Çünkü kelâle, terekenin sadece yarısına mirasçı olmuştur. Eğer terekenin tamamına mirasçı olmamışsa fasih bir ifadeyle ‘*ورثته*, *onun veresesi*’ diyemez. ‘*لها ولد وهو يرثها إن لم يكن*, *veledi bulunmuyorsa o terekeye mirasçı olur*’ (Nisâ, 4/176) âyetinde de erkek kardeş terekenin tamamına mirasçı olmaktadır.”

Dolayısıyla Hanefî, Şâfiî, Hanbelî, Mâlikî ve Zâhirî mezheplerine göre baba bir kardeş baba, oğul ve ilâ nihâye oğlun oğluyla mirasçı olamadığından baba bir kardeşlerle ilgili kelâle, “babası, oğlu ve ilâ nihâye oğlunun oğlu ol-

mayan hısım” şeklinde olmaktadır. (Mâverdî: VIII, 93; Serahsî: XXIX, 159; İbn Kudâme: IX, 6)

Abdullah b. Abbâs (v. 68/687)’in görüşünün cumhurun görüşünden farklılık arzettiğini söylemek mümkündür. Onun baba tarafından kardeşlerin babayla hacboldukları (mirasçılıktan engellenecekleri) gibi anne tarafından kardeşlerin de anneyle hacbolacakları, baba tarafından kardeşlerin anneyle mirasçı oldukları gibi anne tarafından kardeşlerin de kendilerinin mûrisine ulaşmadıkları baba ve dedeyle mirasçı olacakları şeklinde olduğu anlaşılmaktadır (Mâverdî: VIII, 93; İbn Hazm: IX, 268; Habrî: 163; Cürcânî 1903: 28). İbn Abbâs’ın yukarıda zikredilen kelâle görüşüne uygun olarak anne bir kardeşleri baba ve dedeyle mirasçı yaptığı nakledilmektedir (Mâverdî: VIII, 93; İbn Hazm: IX, 268; Habrî: 163). en-Nevevî (XVI: 75)’nin de belirttiği gibi, İbn Abbâs’ın annenin hissesini nineye vermesi, anne bir kardeşleri anneyle mirasçı yapmadığı anlamına gelmektedir. Onun, “*Eğer bir kimse ölür, çocuğu bulunmaz ve bir kız kardeşi kalırsa, terekesinin yarısı onundur*” (en-Nisâ 4/176) âyetiyle istidlal ettiği, âyetteki “veled” lafzının kız ve erkek çocukları kapsamı sebebiyle kız kardeşleri kız çocuklarla bulduklarında mirasçı yapmadığı belirtilmektedir (Abdürrezzâk: X, 254; Beyhakî: VI, 233). Fakihlerin de belirttiği gibi İbn Abbas’ın burada kız kardeşlerin mirasçı olma şartı olarak mûrisin veledinin olmamasını gördüğü ortaya çıkmaktadır (Mâverdî: VIII, 107; İbn Kudâme: IX, 9; Settî 2009: II, 420). İbn Kudâme (1992: IX, 10), İbn Abbâs’ın kız kardeşin mirasçılığında mûrisin veledinin bulunmaması şartına kıyasla erkek kardeşin de terekeden hacbolması gerektiğini ancak bunun icmâya aykırı olduğunu belirtmektedir. Âyetin zâhirinin çocuk bulunduğu kardeşlerin mirasçı olamayacaklarını gerektirdiğini belirten es-Settî (2009: II, 420), İbn Abbâs’tan onun kız çocuklarla bulunduğu erkek kardeşleri de mirasçı yapmadığına ilişkin rivâyetlerin bulunduğunu söylemektedir. Fakat Abdilber (v. 463/1071) ile el-Bâcî (v. 474/1081)’nin, bu rivâyetleri İbn Abbâs’a nisbetini sahih görmemektedirler (İbn Abdilber 1991b: XV, 416-419; Bâcî: VI, 230). Fakat kanaatimiz İbn Abbâs’ın en-Nisâ 4/176 âyetinden hareketle kız kardeşleri kız çocuklarla mirasçı yapmadığının nakledilmesi, avli kabul etmeyerek kız çocuklara terekenin kalanını vermesi onun erkek kardeşleri de kız çocuklarla mirasçı yapmadığını göstermektedir (Habrî: 169; Kalvezânî: 150).



## Sonuç

Anne tarafından kardeşlerin mirasçılıklarıyla ilgili en-Nisâ 4/12’de, anne bir kardeşler “kelâle” olarak nitelendirilirken, burada onların mirasçılıkları için “mûrisin veledinin bulunmaması” şartı yoktur. Kelâlenin anlamından dolayı, Hanefî, Hanbelî, Mâlikî, Şâfiî ve Zâhiri mezheplerinde anne bir kardeşlerin kız çocuk, erkek çocuk, baba ve dedeyle mirasçı olamaması tabiidir. Baba tarafından kardeşlerin mirasçılıklarıyla ilgili en-Nisâ 4/176’daki âyette, “*Kelâle ile ilgili Allah size şöyle fetva veriyor. Eğer bir kimse ölür de çocuğu bulunmaz...*” şeklinde mirasçılık için veledinin bulunmaması şartına rağmen baba tarafından kardeşlerle, ölünün kız çocukları çeşitli durumlarda mirasçı olabilmektedirler. İbnü’l-Arabî (I: 450)’nin, “Nisâ sûresinin başındakinin (en-Nisâ 4/12) ‘veledi ve vâlidı olmayan’ kelâle, sûrenin sonundakinin (en-Nisâ 4/176) ‘erkek veledi olmayan’ kelâle” olduğunu söylemesi gibi, kelâleye ilişkin iki farklı tanım yapılmıştır. Kelâlenin, aşağıda belirtileceği üzere, ilgili âyetlerdeki kardeşlerin kimlerle mirasçı olacakları veya olamayacaklarının belirtildiği hükümlere göre anlaşılması daha isâbetli olacaktır.

Anne bir kardeşlerle ilgili, “*Bir erkek veya kadına kelâle olarak mirasçı olunur ve ölünün erkek veya kız kardeşi bulunursa bunlardan her birisi altıda bir alır. Eğer kardeşler bundan çok iseler üçte bire zarara uğratılmaksızın ortak olurlar...*”(Nisâ 4/12) âyetinde (anne bir) kardeşlerin tek olduklarında altıda bir, birden fazla olduklarında terekeden üçte bir hisse alacakları belirtilmektedir. Kelâlenin “veledi ve vâlidı olmayan” olduğu şeklindeki cumhurun görüşüne katılmakla birlikte, ‘anne bir kardeşin mûrise anneye ulaştığı halde onunla mirasçı yapılması, mûrise ulaşmadığı halde baba ve dedeyle hacbedilmeleri gerektiği’ bu çerçevede isabetli görülmemektedir. Kanaatimiz Abdullah b. Abbâs (v. 68/687)’in da mezkûr görüşündeki gibi kardeşlerin babayla hacboldukları gibi anne tarafından kardeşlerin de anneye hacbolacakları, baba tarafından kardeşlerin anneye mirasçı oldukları gibi anne tarafından kardeşlerin de kendilerinin mûrise ulaşmadıkları baba ve dedeyle mirasçı olacakları şeklindedir. Buna göre mûrisin baba veya dedesini, iki tane baba bir kardeşle iki tane anne bir kız veya erkek kardeşini bıraktığında iki anne bir kardeş üçte bir; kalanı da baba veya dede alacaktır.

Anne bir kardeşin baba ile mûrise ulaşmadığından onunla hacbolmaması kelâlenin tanımına aykırı değildir. Anne bir kardeşin mûrise arasında ki akrabalık, aynı annenin çocuğu olmalarıdır. Dolayısıyla anne bir kardeş-

## 234 • İSLAM HUKUKUNDA KELÂLE: ÖZ VE ÜVEY KARDEŞLERİN FÜRÛ VE USÛL HISIMLARLA MİRASÇILIĞI

lerin baba ve dedeyle hacbedilmeleri çelişki oluşturduğundan İbn Abbâs'ın uygulamasının miras hükümlerine mutabık olduğu anlaşılmaktadır.

Baba tarafından kardeşlerin mirasçılıklarıyla ilgili, en-Nisâ 4/176'da kız ve erkek kardeşler kelâle kapsamına alınarak mirasçılıkları açıklanmakta, “ليس له ولد , *veledi yoksa*”, “إن لم يكن لها ولد , *veledi yoksa*” şeklinde mirasçılıklarında veledin bulunmaması gereği belirtilerek, bulunmamaları gereken kız ve erkek çocuklar arasında fark gözetilmemektedir. Dolayısıyla âyetin hükmü gereğince baba tarafından kardeşler de kelâle oldukları için mûrisin kız veya erkek çocuğuyla mirasçı olmamaları gerekir. Aksi takdirde baba tarafından kardeşlerin erkek çocukla mirasçı olamazken kız çocukla mirasçı olmaları çelişki taşıyacaktır. Baba bir kardeşler de babayla mûrise ulaştıklarından onunla mirasçı olamayacaklardır. Annenin mirasçılığıyla ilgili “*Eğer kardeşler varsa hissesi altıda birdir.*” âyetinden baba bir kardeşlerin anneye mirasçı olacakları anlaşılır. Baba bir kardeşler mûrise anneye ulaşmadıklarından anneye hacbolmazlar.

Anne ve baba tarafından kardeşler ise, hem anne, hem de baba cihetinden hısım olduklarından iki yönden de mirasçı olurlar. Mûrisin anne bir, baba bir ve öz kardeşini bıraktığı meselede öz kardeş iki tarafından da akraba olduğundan ötürü hem anne hem baba tarafından kardeş kadar terekeden hisse almaktadır.

## Kaynaklar

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr (1983). *el-Musannef*. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah (1999). *el-Müsned*. (thk. Şuayb el-Arnaut). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Ajetunmobi, M. A. (1988). "Collection and Review of Cases of Al-'Awl (Pro-Rata Reduction) in Shari'ah Law of Succession". *Islamic Studies* XXVII (3): 2009-221.
- el-Bâcî, Ebû'l-Velid (1913). *el-Müntekâ şerhi Muvattâ*. Kahire: Matbaatü's-Saade.
- Beyhakî, Ebû Bekr (1933). *es-Sünen 'ül-kübrâ*, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye.
- el-Bezzâr, Ebû Bekr (2009). *el-Bahrü'z-zehhâr = Müsnedü'l-Bezzâr*. (thk. Mahfuz Abdurrahman Zeynullah). Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem.
- Buhari, Ebû Abdullah (1987). *el-Câmiü's-sahîh = es-Sahîh*. (thk. Mustafa Dîb el-Boğa). Beyrut: Dâru İbn Kesir.
- el-Cessâs, Ebû Bekr (1917). *Ahkâmü'l-Kur'ân*, İstanbul: Dârülhilâfetilaliyye / Matbaatü'l-Evkafî'l-İslâmiyye.
- Cilaro, A. (2007). *The Qur'anic Term Kalâla: Studies in Arabic Language and Poetry, Hadis, Tafsi'r and Fiqh*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- el-Cürcânî, S. Ş. (1903). *Şerhu's-sirâciyye*. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed (1986). *es-Sünen*. (thk. Feyyaz Ahmet Zemirli). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as (t.y.). *el-Merâsil*. (thk. Abdullah b. Müsâid b. Hazran ez-Zehrânî). Beyrut: Dâru'l-Melâyîn.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as (1973). *es-Sünen*. Humus: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî.
- el-Ezherî, Ebû Mansur (2001). *Tehzîbü'l-luga*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah (2000). *Mefâtihü'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ferezdak, Ebû Firas (1987). *Divânü'l-Ferezdak*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- *Fihrisu Mahtûtâti'l-Mektebeti'l-Ezheriyye* (1962). Kahire: Matbaatü'l-Ezher.
- el-Habrî, Ebû Hâkim (1995). *Kitâbü't-telhîs fi ilmi'l-ferâiz*. (thk. Nasır b. Fenhîr Ferîdî). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- el-Hâkim, Ebû Abdullah (1915). *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. Haydarâbâd: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman (1995). *Kitâbü'l-'Ayn*. (thk. Mehdî Manzûmî vd.). y.y.: Dâru'l-Mektebeti'l-Hilâl.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer (1991a). *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-meânî*. Titvan: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye.

236 • İSLAM HUKUKUNDA KELÂLE: ÖZ VE ÜVEY KARDEŞLERİN FÜRÛ  
VE USÛL HISIMLARLA MİRASÇILIĞI

- İbn Abdilber, Ebû Ömer (1991b). *el-İstizkâr*. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1993.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr (2006). *el-Musannef*. (thk. Muhammed Avvame). Cidde: Dârü'l-Kible.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed (1932). *el-Muhallâ*. (thk. Muhammed Münir Dımaşki). Kahire: İdâretü't-Tıbaati'l-Müniriyye.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed (1992). *el-Muğnî*. (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî). Kahire: Hecl li't-Tıbaa ve'n-Neşr.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed (1972). *Te'velîlü muhtelevi'l-hadis*. (thk. Muhammed Zühri en-Neccâr). Beyrut: Dârü'l-Ceyl.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl (t.y.). *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sadır.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr (1980). *es-Seb'a fi'l-kıraat*. Kahire: Dârü'l-Maârif.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah (t.y.). *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Dârü Sadır.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr (t.y.). *Ahkâmü'l-Kur'an*. (thk. Muhammed Abdulkadir Ata). Beyrut: Dârü'l-Fikr.
- 
- İbnü'l-Mecdî, Ebû'l-Abbâs (2008). *et-Ta'lik alâ Nazmi'l-leâli fi ilmi'l-ferâiz*. (thk. Ahmed b. Muhammed er-Rifai). Medine: Câmiatü'l-İslâmiyye.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr (1986). *el-İcmâ*. (thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî). Beyrut: Dârü'l-Cinân.
- Kalvezânî, Ebû'l-Hattâb (1995). *et-Tehzib fi'l-ferâiz ve'l-vesâyâ*. (thk. Muhammed Ahmed Havlî). Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân.
- Kurtubî, Ebû Abdullah (2003). *el-Câmî li ahkâmî'l-Kur'an*. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb.
- Lohlker, Rüdiger (2005). *Bibliographie des islamischen Rechts*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač.
- Malik b. Enes, Ebû Abdullah (t.y.). *el-Muvattâ*. (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî). Mısır: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- el-Mâverîdî, Ebû'l-Hasan (1994). *el-Havî'l-kebîr*. (thk. Ali Muhammed Muavvez). Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî (t.y.). *Sahîhu Muslim*. (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- en-Nevevî, Ebû Zekeriya (t.y.). *el-Mecmû şerhi'l-mühezzeb*. (thk. Muhammed Necib Mutî). Beyrut: Dârü'l-Fikr.
- Powers, D.S. (1979). *Studies in Qur'an and Hadish: The Formation of the Islamic Law of Inheritance*. California: University of California Press California.
- Powers, D. S. (1982). "The Islamic Law of Inheritance Reconsidered: A New Reading of Q.4:12b". *Studia Islamica* 55: 61-94.
- es-Sa'lebî, Ebû İshâk (2002). *Tefsîrû's-Sa'lebî*. (thk. Ebu Muhammed İbn Âşûr). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- es-Serahsî, Ebû Bekr (t.y.). *el-Mebsût*. Kahire: Matbaatü's-Saade.

- es-Settî, Ebû Abdullah (2009). *Şerhu muhtasari'l-hûfî*. (thk. Yahya Bu Aruru). Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl (2003). *ed-Dürrü'l-mensûr*. Kahire: Dâru'l-Hicr.
- es-Süheylî, Ebü'l-Kâsım (1980). *Kitâbü'l-ferâiz ve şerhu âyâti'l-vasiyye*. (thk. Muhammed İbrâhim Bennâ). y.y.: Câmîatu Karyunus.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım (1984). *el-Mucemü'l-kebîr*. (thk. Hamdi Abdülmecid Selefî). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Taberî, Ebû Cafer (2003). *et-Tefsîr = Câmîü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an*. (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî). Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım (1998). *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. (thk. Adil Ahmed Abdülmevcud). Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan.

## SEKÜLER HEKİM VE DİNDAR HASTA: KLİNİK ORTAMDA DİNİ UYUMSUZLUĞUN ÜSTESİNDEN GELME \*

*Nina GHOSH \*\**

*Çeviri: Nurten KIMTER \*\*\**

### ÖZ

Bir hastanın manevî bağılılığına en iyi nasıl karşılık verileceğine karar verme kompleks ahlakî sorunlar ortaya çıkarabilir. Bu, özellikle din ve manevîlik alanında muhtemelen az bir resmi eğitim almış olan tıp öğrencileri ve asistan doktorlar açısından doğrudur. Bu makale seküler bir hekim ya da tıp öğrencisi ile dindar bir hasta arasındaki görüşmenin doğasında var olan sıkıntıları incelemektedir.

Tıp öğrencilerinin sıkça yaptığı hatalara dikkat çekmek ve bu öğrencilere dinî konulardan bahseden bir hasta karşısında daha uygun iletişim stratejileri önermek için klinik bir hikaye kullanılmıştır. İlk olarak tıp öğrencisi ya da uzmanı bu konuların (dinî meselelerin) tıbbî tedavi hakkındaki kararlarını nasıl şekillendireceğini derinlemesine araştırmada hastanın yönlendirmesini takip edebilir. İkinci olarak, eğitimlerinin rolünü ve sınırlarını göz önünde bulundurarak, hekimler, dinî ritüellere katılmaktan ya da hastaları dinî ritüellere katılmaya davet etmekten ve hastaların dinini değiştirmekten kaçınmak suretiyle, onları gereğine uygun bir şekilde dinleyebilir, sorular sorabilir ve hastanın duygularını ortaya çıkarabilirler. Üçüncü olarak hekimler kendi dinî ve manevî görüşlerine zarar veren davranışlarda bulunmamalı ve tutarlılıklarını korumalıdır.

Ameliyatla sıvı boşaltmaya<sup>1</sup> başlamadan önce doktora “iyi iş çıkaracağından eminim çünkü Tanrı ile senin ellerin birlikte çalışıyor” dedim. Doktor gözlerini devirdi (öfke ile baktı) ve yapacak olduğu işlemin Tanrıyla hiçbir alakasının olmadığını söyledi. Midemin ağrıdığını hissettim.” Bunlar, ekibi-

\* Orijinal yayın: Nina GHOSH, “**The Secular Physician and the Religious Patient: Overcoming Religious Discordance in the Clinical Setting**”, Ethical Commentary, The Einstein Journal of Biology and Medicine, copyright©2007, 23:33-36

\*\* Dr., Schulich Tıp Fakültesi, Batı Ontario Üniversitesi, Londra, Ontario, Kanada, N6A5C1

\*\*\* Yrd. Doç. Dr. Nurten KIMTER, ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, [nurtenkimter@comu.edu.tr](mailto:nurtenkimter@comu.edu.tr)

1 Tap: Ameliyatla sıvı boşaltma

mizin iyileşmeyen bir akciğer iltihaplanmasını iyileştirmek için önceki gece kabul ettiği HIV virüslü bir genç hasta olan Y'nin ifadeleriydi.

Hasta Y, HIV ve onun harap edici tüm komplikasyonlarıyla Tanrı ve kilisesi sayesinde baş etmeye başlamıştı. O (hasta Y) geçirecek olduğu torasentez<sup>2</sup> uygulamasına dair korkularını Tanrıya olan inancı sayesinde teskin etmiş gibi gözüküyordu. Fakat kıdemli asistan doktor olan Doktor L., onun başa çıkmasının püf noktası gibi görünen şeyi nahoş bir ifadeyle reddetmişti.

Ertesi sabah hasta Y'nin yakınmalarını dinlerken kendimin kişisel bir ikilem (dilemma) içinde buldum. Din benim hayatımda hiçbir zaman önemli itici bir güç olmamıştı. Bazı açılardan Dr. L. ile kendimi özdeşleştirebildim – hastalar üzerinde gerçekleştirdiğim prosedürlere daha Yüce bir güç tarafından her hangi bir etkide bulunulduğuna inanmam için bir neden yoktu. Fakat tedavimiz altındaki bu genç adamın inancı, bana göre, Tanrı'ya olan inancıyla oldukça ilişkiliydi. Sorumlu bir tıp öğrencisi olarak onun (hasta Y'nin) maneviyatı ile çalışmeksizin en iyi bildiğim gerçeği söyleme zorunluluğunu nasıl bağdaştırabilirim? Biz bir ekip olarak Tanrı'nın en iyi neticeyi sağlayacağını garanti edemeyiz. Gerçekte ben onun (hasta Y) kastettiği şeyin bu olup olmadığından bile emin değildim – muhtemelen o (hasta Y), sonuç ne olursa olsun Tanrı'nın kendisiyle olduğunu bildiği için rahattı. Fakat ben anlamadım.

Kararsızlığım beni, tarafsız ve bir bakıma mesafeli durmaya sevk ediyordu. Huzurlu bir gülümseme ile hastane odasının penceresinden kilisesini gösterirken hasta Y'yi dinledim. Odadan ayrılırken, inancımızdaki uyumsuzluk onun bir ricasıyla doruk noktaya ulaştı; bana kendisi için dua edip edemeyeceğimi sordu. Kem küm ederek üzgün bir şekilde hasta Y'ye bunu yaparsam (dua edersem) kendimi iyi hissetmeyeceğimi söyledim ve hemen konuyu ultrason yardımıyla yapılacak olan torasenteze getirerek değiştirdim ve benim kaçamak cevap verişim yüzünden huzuru kaçan odayı terk ettim.

Tıbbî tedavi ele alınırken dinî dil ile birlikte beraberinde gelen teolojik mantığı da kullanmak hastalar için ender bir durum değildir. Bir hastanın manevî bağlılığına en iyi nasıl karşılık verileceğine karar verme, bilimsel olarak doğru ve kanıta dayalı klinik karar verme ilkelerine aykırı görünen din ve maneviliği yerleştirmeye çalışan bir sistemde kompleks ahlakî sorunlar ortaya çıkarabilir. (Post ve arkadaşları, 2000).Hasta- hekim ilişkisindeki bu sorunlar,

2 Tanrı ve tedavi amaçlı olarak özel bir iğneyle akciğer zarları arasındaki sıvıdan örnek elde edilmesi işlemi

hastanın dinî inançları klinik olarak tıbbî tedavi için yersiz isteklere yol açtığına bilhassa çok derindir (Astrow ve arkadaşları, 2001).

Bir tıp öğrencisi olarak hasta Y'nin manevî istekleri ile baş etmekte kendimi çaresiz hissettim. Kendimi iki yüzlü hissetmeden ya da hassas sınırları geçtiğim hissine kapılmadan onun inancına cevap vermede yetersizdim.

Bu konuda ben yalnız değilim. Genel olarak hekimler hastalarından daha az dindar olma eğilimindedirler (Astrow ve arkadaşları, 2001). Bir Birleşik Devletler (US) araştırması, Amerika'daki hastaların %95'nin Tanrı'ya inançlarını ikrar ederken Amerikalı hekimlerin % 65'nin aynı inancı ikrar ettiklerini ortaya koymuştur (Astrow ve arkadaşları, 2001). Bu hekimlerin pek çoğu gerçekte bir dinin gereklerini yerine getirmiyorlar (Astrow ve arkadaşları, 2001). Bu bulgu, dinin, hastanın hastalık tecrübesinde de önemli rol oynadığını göstermektedir. Örneğin iki aile hekimliği servisinde yatarak tedavi gören 203 hastanın incelemesinde, dinî ayinlere katılımları dikkate alınmaksızın hastaların 3'te 2'sinden fazlasının hekimlerin kendilerinin manevî isteklerini göz önünde bulundurmaları gerektiğine inandıklarını ve yaklaşık yarısının (% 48) doktorlarından kendileri için dua etmelerini istediklerini ortaya koymuştur (Astrow ve Sulmasy, 2004). Ciddi bir hastalıkla karşı karşıya olan hasta örneğinde Hebert ve arkadaşları, hastaların büyük çoğunluğunun tıbbî görüşmelerde hekimler tarafından verilen psikososyal bakım ve kişilerarası ilişkiler için manevîliğin rolünü hayatî olarak gördüklerini ortaya koymuşlardır (Hebert ve arkadaşları, 2001). Aslında hastalar manevî ilgilerinin klinik ortamlarda göz ardı edildiğini anladıklarında (onların) çoğu etkili tıbbî tedaviden yüz çevirmek zorunda kalıyorlar (Post ve arkadaşları, 2000). Buna rağmen hekimler nadiren hastalarıyla manevîliği tartışıyorlar ya da pastoral uzmanlar servisine danışıyorlar (McCord ve arkadaşları, 2004). Hastanın manevî ihtiyaçlarına cevap vermek pek çok meslekî etik sorunları beraberinde getirdiği için ve belki de meslekî sınırlar içinde kalmanın en kolay yolunun tümüyle manevîlik konusundan uzak kalmayı gerektirdiği için bu durum şaşırtıcı değildir.

Bununla birlikte en kolay olan şey, yukarıda bahsedilen kısa hikayede misal getirildiği gibi hiç kuşkusuz etkin bir hekim- hasta ilişkisine her zaman imkan vermez. Tıbbî koşullarda hasta manevîliğinin karmaşıklığını azaltma riski ile gerçekte manevî boyutu dikkate almamak hastanın akıbetine zarar verebilir (McCord ve arkadaşları, 2004). Hasta manevîliği ve dindarlığının "azalan hastalık ve ölüm oranı, daha iyi fiziksel ve ruhsal sağlık, daha sağlıklı yaşam biçimi, daha az gerekli olan sağlık hizmetleri, gelişmiş başa çıkma be-



cerileri, artan iyi oluş hali, azalan stres ve hastalık önleme” ile ilişkili olduğu görülmüştür (McCord ve arkadaşları, 2004).

### **Dr. L’nin Yaklaşımı, Onun Gizli Tehlikeleri ve Alternatif Bir Yaklaşım**

Hasta Y’nin “ senin iyi iş çıkaracağından eminim çünkü Tanrı ve senin ellerin birlikte çalışıyor” şeklindeki sözünü Dr. L.’nin onaylamayışının zarar verici etkisi, hastanın manevî ihtiyaçlarını hassas bir şekilde ele alma yeteneğinin hiçbir çaba sarf etmeksizin tıp eğitimini doğal sonucu olarak bana verilemeyeceğini benim açımdan açık hale getirdi. Birbiri ile çelişen dinî görüşler yüzünden gelecekte hasta ile aramda bir anlaşmazlığın olmamasını nasıl sağlayabilirim? Benim amacım öncelikle hasta Y’nin sözü ile Dr. L’nin huzursuzluğunun temelinde neyin bulunmuş olabileceğini dikkatli bir şekilde incelemek ve devamında Dr. L.’nin ulaşılmış olabileceği uygun çözüm yollarını tanımlamaktı.

Dr. L., meslekî sınırların hasta Y’nin “doktorun Tanrı sayesinde işini yapıyor olduğu” şeklindeki inancıyla belirsizleştiğini fark etti. Dr. L., yaptığı işin “Tanrıyla hiçbir alakası olmadığı” nı netleştirmek istiyordu ki, bu belki de hasta Y’nin “Dr. L’nin dinî bir kabul olmaksızın meydana gelebilecek olandan bile daha büyük bir güce sahip olduğu” şeklindeki algısına doğal bir tepkiydi (Astrow ve arkadaşları, 2001). Dr. L.’nin tepkisi, hekim otoritesini ve geçmişin papazlığına benzerliği açıklamaya çalışan ve böylece özyönetim ve özbelirlenim yoluyla hastayı daha fazla güçlendiren son birkaç on yıldaki biomedikal etik girişim ile pek çok yönden kesişmektedir (Curlin ve Moschovis, 2004). Böylece bu tartışma, hekimlerin farklı bir güç pozisyonunu ellerinde bulundurduklarından bu yana, manevî bakım sağlamak için bu pozisyonu kullanmanın hasta özerkliğine bir tehdit ve gücün kötüye kullanılması olduğu şeklinde sürüp gitmektedir. (Curlin ve Moschovis, 2004).

Bu düşüncenin ana fikri, dinî bakımdan çok dindar olanlar için hayatın çok az bir bölümünde dinî inançlarla temas edilmediğini dikkate almaz. Çok dindar bir hastanın dinî prensipleri, talep ettiği tıbbî bakımın tüm yönleriyle ilişkili olabilir (Curlin ve Moschovis, 2004). Bu türden gelenekle hastanın hayatına biçim verme yollarının iç yüzünü anlamak, doktorun hastayla ilgilenmesinin değerini artırır (Astrow ve arkadaşları, 2001). Gerçekte Curlin’in ifade ettiği gibi hastanın en çok ilgilendiği alanlara kendisini adayan iyi bir

hekimin, hasta önemli olduğunu düşündüğünde ve önemli olduğunu düşünmesi halinde onun manevî isteklerini en iyi nasıl destekleyeceği üzerinde kafa yorup düşünmesi gerekir. Hastanın ilişkilerindeki maneviliğine saygı duyma aslında hastanın özerkliğine saygı duymaktır (Curlin ve Moschovis, 2004). Hasta Y'nin maneviliğini reddetmekle Dr. L., kasıtlı olarak kutsal olmayan insan oğlu ve onun hemcinsi olan bir kişi olarak kendi yanılma payını ortaya koymada başarısız oldu. Bunun yerine Dr. L. “söylediğin şey anlamsızdır/saçmadır” sözünü sarf etmekle farkında olmayarak pederşahi davranışa ait bir dünya görüşünü destekledi. Böylece hasta Y'nin “mide ağrısı” hissettiği sonucu ortaya çıkıyor.

Bunun sonucunda uygulamada Dr. L. bu uyumsuzluğu, başka bir deyişle kendisinin ilahi aracılıktan ayrı tutulması gerektiğini ya da hasta Y'nin çok dindar oluşuna saygısızlık etmeksizin bir ilişki kurma durumunu, netleştirerek bu çelişkiyi nasıl çözmüş olabilir? Dr. L., hasta Y'nin ifadesine, tasavvur edilen dinî bir idealin açıklaması olmaktan ziyade bir umut ifadesi olarak farklı bir açıdan bakarak onun ifadesinin altında yatan işlevin farkına varmış olabilir. Pek çok durumda hasta Y'nin ifadesi, Dr. L.'nin tıbbî kariyerini yaparken karşılaşmış olduğu onun dinî (içerikli) olmayan benzer umut ifadeleri ile benzerlik göstermektedir. Böylece hasta Y'nin ifadesini onaylamayarak onun torasentez hakkındaki endişesini arttırmak ve benlik değerini azaltmak yerine Dr. L. şöyle bir ifade söylemeyi tercih edebilirdi: Ameliyatla sıvı boşaltma yüzünden gergin olabileceğini anlıyorum ve bu işi iyi bir şekilde yapabileceğime dair iyimser oluşun beni mutlu ediyor ve ben de aynı şekilde umutluyum. Bununla birlikte prosedüre ilişkin bazı riskler var ki onları benim açıklamam gerekiyor.....

Post ve arkadaşlarının belirttiği gibi acı çekme durumlarında evrendeki Yüce bir varlığa inanma, klinisyenlerin “hastanın bilgilendirme amaçlı ihtiyaçlarıyla yakından ilgilenmeleri” koşuluyla, çoğu zaman konsept olarak seküler bir hastanın iyimserlik ifadesine benzemeyen bir umut ve güven kaynağı olarak hizmet eder (Post ve arkadaşları, 2000). Dr. L. genel bir amacı (kendisinin iyi bir iş yaptığı) tanımlayarak, kendisinin “aynı şey için umutlu olduğunu”nu söyleyerek ve prosedürün risklerini açıklayarak klinik görüşmeyi azaltmaksızın klinik olarak tutarlı bir şekilde hasta Y'nin ifadesini reddetmekten kaçınmış olacaktı (Lo ve arkadaşları, 2002).

### **Benim Yaklaşımım, Onun Gizli Tehlikeleri ve Alternatif Bir Yaklaşım**

Hasta Y'nin hastalık tecrübesinde kendisi için kilisesinin önemli olduğu görüşüne karşılık vermede sessiz kaldım. Hasta Y'nin manevi ilgisini dikkate almayarak farkında olmadan “bir hekim hastanın manevî ilgilerinin doğruluğunu onayladığında meslekî sınırı geçmiştir. İleride hastayla diyalog içerisinde olmak için herhangi bir girişim yersizdir.” şeklindeki “sekülarist eleştiriyi” destekledim. (Curlin ve Moschovis, 2004). Gerçekte bu yaklaşımı tercih etmenin daha kolay olmasının ve sekülarist eleştiriyeye göre etik açıdan doğru olmasının birkaç nedeni vardır. Bu bakış açısı, manevî söylemlerle ilgilenmek için kendilerini yetkili ve yeterli gören çoğu hekimin eğitimlerinin yetersiz olduğunu göstermektedir (Curlin ve Moschovis, 2004). Benim kendi yetersizliğimi bilmem ve anlamam hasta Y ile herhangi bir sonuç getirici konuşmada bulunabilmemi olanaksız hale getirdi. Hasta Y kendisi için dua etmemi istediğinde daha derin bir huzursuzluk ortaya çıktı. Gerçekte o niyet veya amaçla ilgili olarak dua edilmezdi, ben dua ederek tıbbî müdahalenin başarılı olmasının yanında bir şekilde daha iyi bir sonuca neden olabileceğimize inanarak hem kendimi hem de hastayı aldatmış olabileceğimden korkuyordum.

Post ve arkadaşları doktorun öncülüğündeki duanın, pastoral bakım kolaylıkla erişilebilir olmadığına, hasta istediğinde ve doktorla birlikte dua etmeye niyetlendiğinde, doktor inanmış rolüne girmeksizin ve hastayı aldatma riski, manipülasyon ya da baskı olmaksızın dua edebildiğinde, kabul edilebilir sınırlar içinde olduğunu ileri sürmüşlerdir (Post ve arkadaşları, 2000). Bu şartlar altında seküler hekim için kabul edilebilir olan öneri, “bir hasta dua ettiğinde sadece saygılı bir şekilde onu dinlemektir” (Post ve arkadaşları, 2000).

Bu görüşme sırasında, çoğunlukla göz ardı edilen bir kaynaktan istifade etmeyi düşünmemiştim: hastane din görevlisi. Handzo ve arkadaşlarının vurguladığı gibi doktorlar manevî bakım uzmanı olmak için diğer tıp uzmanlık alanları için sahip olduklarından daha az düzeyde eğitime sahiptirler (Handzo ve arkadaşları, 2004). Handzo kurum sertifikalı din görevlilerinin kendilerine, bir hastalıkla baş ederken gereğine uygun bir şekilde inançlarını yönlendirmek için bir hastaya yardım etme ve bir hastanın inanç sistemini değerlendirme imkanı veren lisansüstü düzeyde teoloji ve tıp eğitimine sahip olduklarını ifade etmektedir. Hastanın manevî ilgilerini direk olarak ele almak için bu

tavsiyelerden faydalanabilen tıp uzmanlarına benzer şekilde, din görevlileri de hekimlere danışabilirler (Mobeireek, 2004).

Böylece benim kendi görüşlerimden ödün vermeksizin ve müşfik tarafsızlığımı koruyarak hasta Y ile uyumlu ve birbirine muhalif olmayan bir ilişkiyi sürdürebilmemin çeşitli yolları vardı: Birincisi basit bir şekilde dinleme ve ikincisi hastane din görevlisinin uzmanlığına başvurma.

## SONUÇ

Hasta Y ile klinik görüşmemdeki tökezlemelere rağmen görüşmenin ve benim bu alandaki beceri eksikliğimin doğal sonucunun bu araştırmayı etkilemesine sevindim. İyi bir hekimin ayırt edici özellikleri olan umut, şefkat ve empati sağlamanın zorunlu olarak inanca bağlı olmadığını öğrendim (McCord ve arkadaşları). Seküler ya da agnostik sağlık görevlisine göre din, klinik değerlendirme için anlaşılabilir, değersiz ya da alakasız bir alanı açıklamak zorunda değildir. Manevî ilgilere ihtiyaç olduğunu söyleyen hastaya yaklaşmanın pratik yolları vardır. Bu yollardan birincisi, hekimin hastanın görüşlerine değer vermesi ve umutsuzluğa neden olan ya da teselli sağlayan bu görüşlerin tıbbî tedavi hakkındaki kararlarını nasıl şekillendireceği hususunda hastanın yönlendirmesini takip etmesi gerekir (Post ve arkadaşları, 2000). İkincisi, eğitimlerinin ve rollerinin sınırlarını değerlendirerek hekimler gereğine uygun bir şekilde hastayı dinleyebilirler, sorular sorabilirler ve dinî söylemlerle meşgul olan hastaların “inancını değiştirmekten” ya da hastaları dinî ritüellere katılmaya davet etmekten kaçınmak suretiyle hastanın duygularını açığa çıkarabilirler. Üçüncüsü, hekimlerin kendi tutarlılıklarını korumaları ve kendi dinî veya manevî görüşlerine zarar veren aksiyonlarla meşgul olmamaları gerekir (Post ve arkadaşları, 2000).Gerçekte hastanın dindarlığı veya maneviliği ile ilgilenme hasta- hekim ilişkisinde hassas sınırları geçme potansiyelini ortaya çıkarır. Bununla birlikte dine ve maneviliğe dayalı bir varoluşsal yapıyı ifade eden hastayı dikkate almamak sadece hastalığın değil dinî inanç ve değerlerin de yer aldığı bir kontekste hastayı tedavi etmeyi amaçlayan tedavi sürecinde daha zarar verici olabilir.

Bu makale 2005’te Trachtenberg Makale Yarışmasında birinci olarak seçildi. Nina Ghosh yukarıdaki ödülü kazanmak için makalesini teslim ettiğinde bir tıp öğrencisiydi.

Yazar kendisini cesaretlendirdikleri için ve görüşleri ile faydalı oldukları için Schulich Tıp fakültesi Anestezi Bölümünden Dr. Valerie Schulz ve Dr. Lois Champion'a teşekkür etmektedir.

### **Kaynaklar**

- Astrow, A.B., Puchalski, C.M., Sulmasy, D.P. (2001) *Religion, spirituality, and health care: social, ethical, and practical considerations*. Am. J. Med. 110:283-287.
- Astrow, A.B., Sulmasy, DP. (2004) *Spirituality and patient-physician relationship*, JAMA 291:2884.
- Curlin, F.A., Moschovis, P.P. (2004) *Is religious devotion relevant to the doctor-patient relationship?* J. Fam. Pract. 53:632-636.
- Handzo, G. Koenig, H.G., Groopman, J. (2004) *Good at the bedside*, N. Engl. J. Med. 351:192-193.
- Hebert, R.S., Jenckes, M.W., Ford, D.E., O'Connor, D.R., Cooper, L.A. (2001) *Patient perspectives on spirituality and the patient-physician relationship*, J. Gen. Intern. Med. 16:685-692
- Lo, B., et al. (2002) *Discussing religious and spiritual issues at the end of life: a practical guide for physicians*, JAMA 287:749-754
- McCord, G., et al. (2004) *Discussing spirituality with patients: a rational and ethical approach*, Ann. Fam. Med. 2:356-361
- Mobeireek, A. (2004) *Religious conviction and decisions near of life*, Arch. Intern. Med. 164:916.
- Post, S.G., Puchalski, C.M., Larson, D.B. (2000) *Physicians and patient spirituality: Professional boundaries, competency, and ethics*, Ann. Intern. Med. 132:578-583.



### Yayın İlkeleri

1. *Dini Araştırmalar*, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki akademik çalışmaları desteklemeyi, Din Felsefesi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Dinler Tarihi ve Din Eğitimi gibi alanlarda yapılan akademik çalışmaların yayımlandığı ve tartışıldığı bir ortam oluşturmayı amaç edinmiştir.
2. *Dini Araştırmalar*'da, sosyal bilimler alanında, din biliminin temel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren yazılara yer verilir.
3. *Dini Araştırmalar*, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki makaleleri, çevirileri, olgu sunumlarını, kitap ve sempozyum tanıtımlarını yayımlayarak başta ilahiyat alanındaki akademisyen ve öğrenciler olmak üzere din bilim alanına ilgi duyan geniş bir okuyucu kitlesine bilimsel bilginin ulaşmasına hizmet etmektedir.
4. *Dini Araştırmalar* 'a gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.
5. Makalelerin yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtmek şartıyla kabul edilebilir.
6. *Dini araştırmalar* dergisinde kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır.
7. *Dini Araştırmalar*, Kış/Aralık, Yaz/Haziran olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır.

### Yazıların Değerlendirilmesi

1. *Dini Araştırmalar*'a gönderilen yazılar, Yayın Kurulunca, yayın ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Uygun görülenler hakemlere gönderilir. Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.
2. *Dini Araştırmalar* 'da yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazı ve fotoğraflardan, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

### Yazım Dili

1. *Dini Araştırmalar*'ın yazım dili Türkçedir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça gibi diğer dillerde yazılmış yazılara da yer verilebilir.

### Yazım Kuralları

Makalelerin, aşağıda belirtilen şekilde sunulmasına özen gösterilmelidir:

1. Başlık: İçerikle uyumlu, onu en iyi ifade eden bir başlık olmalı, koyu ve büyük harflerle yazılmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 10-12 kelime arasında olmalıdır.
2. Yazar ad(lar)ı ve adres(ler)i: Yazar(lar)ın ad(lar)ı ve soyad(lar)ı koyu, adresler ise normal ve eğik karakterde harflerle yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), haberleşme ve e-posta adres(ler) i belirtilmelidir.
3. Öz: Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 75, en fazla 150 kelimedenden oluşan Türkçe Öz bulunmalıdır; Öz içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir. Öz'ün altında bir satır boşluk bırakılarak, en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Anahtar kelimelerden bir satır sonra Öz ve anahtar kelimeler'in İngilizceleri de bulunmalıdır.
4. Ana Metin: A4 boyutunda (29.7x21 cm.) kâğıtlara, MS Word programında, *Times New Roman* veya benzeri bir yazı karakteri ile 12 punto, 1.5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Sayfa kenarlarında 2.5 cm. boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır. Yazılar 7.000 (yedibin) kelimeyi geçmemelidir. Metin

- çinde vurgulanması gereken kısımlar, koyu değil eğik harflerle yazılmalıdır.
5. Bölüm Başlıkları: Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir ve gerektiği takdirde başlıklar numaralandırılabilir. Ana başlıklar (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) büyük harflerle; ara ve alt başlıklar, yalnız ilk harfleri büyük, koyu karakterde yazılmalı; alt başlıkların sonunda iki nokta üst üste konularak aynı satırdan devam edilmelidir.
  6. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Tablo çiziminde dikey çizgiler kullanılmamalıdır. Yatay çizgiler ise sadece tablo içindeki alt başlıkları birbirinden ayırmak için kullanılmalıdır. Tablo numarası üste, tam sola dayalı olarak dik yazılmalı; tablo adı ise, her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere eğik yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Şekiller siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır. Şekil numaraları ve adları şeklin hemen altına ortalı şekilde yazılmalıdır. Şekil numarası eğik yazılmalı, nokta ile bitmeli, sadece ilk harf büyük olmak üzere şekil adı dik yazılmalıdır.
  7. Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırılmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır. Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır.
  8. Alıntı ve Göndermeler: Alıntılar tırnak içinde verilmeli; beş satırdan az alıntılar satır arasında, beş satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan 1.5 cm içeride, blok hâlinde ve 1,5 satır aralığıyla 1 punto küçük yazılmalıdır. Metin içinde göndermeler, parantez içinde aşağıdaki şekilde yazılmalıdır. (Berkes 1973), (Berkes 1973: 35).  
Birden fazla yazarlı yayınlarda, metin içinde sadece ilk yazarın soyadı ve 'vd.' yazılmalıdır: (İçli vd. 1992).  
Dipnot kullanımından mümkün olduğunca kaçınılmalı, yalnız açıklamalar için başvurulmalı ve otomatik numaralandırma yoluna gidilmelidir. Dipnotlarda kaynak göstermek için, metin içi kaynak gösterme yöntemleri kullanılmalıdır.  
Kaynaklar kısmında ise, birden fazla yazarlı yayınların diğer yazarları da belirtilmelidir.  
Metin içinde, gönderme yapılan yazarın adı veriliyorsa kaynağın sadece yayın tarihi yazılmalıdır: "Berkes (1973: 38), bu konuda ...."  
Yayın tarihi olmayan eserlerde ve yazmalarda sadece yazarların adı, yazarı belirtmeyen ansiklopedi vb. eserlerde ise eserin ismi yazılmalıdır.  
İkinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilmelidir: "Çağatay (1962) ...." (Kasapoğlu 1999'dan).  
Kişisel görüşmeler, metin içinde soyadı ve tarih belirtilerek gösterilmeli, ayrıca kaynaklarda da belirtilmelidir. İnternet adreslerinde ise mutlaka kaynağa ulaşma tarihi belirtilmeli ve bu adresler kaynaklar arasında da verilmelidir:  
<http://www.diyenet.gov.tr/turkish/dy/Diyenet-Isleri-Baskanligi-Duyuru-18299.aspx> (21.06.2012)
  9. Kaynaklar: Metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak aşağıdaki şekillerden birinde yazılmalıdır. Kaynaklar, bir yazarın birden fazla yayını olması halinde, yayımlanış tarihine göre sıralanmalı; bir yazara ait aynı yılda basılmış yayınlar ise (1968a, 1968b) şeklinde gösterilmelidir:  
Berkes, Niyazi (1973). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Ankara: Bilgi Yay.  
Birinci, Ali (2008) "Ali Kami Akyüz". *Türkiye'de Sosyoloji*. Ankara: Phoenix Yay.  
Canter, David (2011). *Suç Psikolojisi*. Çev. Ali Dönmez vd., Ankara: İmge Kitabevi.  
Kılıç, Recep (2003). "Küreselleşmenin Dini Boyutu Üzerine". *Dini Araştırmalar Dergisi* C.6, S.17: 11-22

### Yazıların Gönderilmesi

Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanmış yazılar, [diniarastirmalar98@yahoo.com](mailto:diniarastirmalar98@yahoo.com) adresine gönderilir. Yazarlarına raporlar doğrultusunda geliştirilmek ve/veya düzeltilmek üzere gönderilen yazılar, gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra en geç 15 içinde tekrar dergiye ulaştırılır. Yayın Kurulu, esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler yapabilir.