

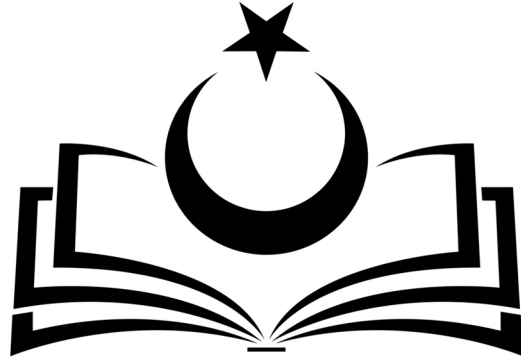
HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
Journal of Social and Theological Studies



ANTAKİYÂT

2019

**HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**Journal of Social and Theological Studies**



**A N T A K İ Y Â T**

CİLT/VOLUME: 2

SAYI/ISSUE: 2



2019

**Contact / İletişim**

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tayfur Sökmen Kampüsü Antakya/HATAY

**Phone** : +90 326 245 50 84  
**Fax** : +90 326 245 50 83  
**e-mail** : ilahiyatdergi@mku.edu.tr  
**web** : [dergipark.org.tr/tr/pub/antakiyat](http://dergipark.org.tr/tr/pub/antakiyat)

---

**e-ISSN:** 2667-4017

Copyright © 2019  
Hatay Mustafa Kemal University Faculty of Theology  
All rights reserved

---

**ANTAKİYAT Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Editör Kurulu**  
**ANTAKİYAT Journal of Social and Theological Studies Editorial Board**

---

**Sahibi / Owner**

Mehmet Ali KİRMAN, Prof. Dr. (Dean)

**Baş Editör / Editor-in-Chief**

Yusuf OKŞAR, Assist. Prof. Dr.

**Editör / Editor**

Adem APAK, Prof. Dr.

Ali BIRBIÇER, Assist. Prof. Dr.

Fatih Yahya AYZAZ, Prof. Dr.

Hasan AKKANAT, Associate Prof. Dr.

İlbey DÖLEK, Assist. Prof. Dr.

Mehmet BAYRAKTAR, Prof. Dr.

Necmettin ÇALIŞKAN, Associate Prof. Dr.

Rıdvan DEMİR, Assist. Prof. Dr.

Sinan SCHREGLMANN, Assist. Prof. Dr.

Yalçın ÇETİN, Assist. Prof. Dr.

**Tasarım / Design**

Kürşat Kaan ÖZKEMAHLI

Arif YÜCEL

---

Dergi içerisinde yer alan içeriklerden sadece ilgili yazarlar sorumludur. Editör kurulu sorumlu tutulamaz.  
ANTAKİYAT Hakemli bir dergidir. Yılda 2 sayı olacak şekilde yayınlanır.

---

***ANTAKİYAT Dergisi Google Scholar, İdealonline, Kaynakca.info***  
***İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi) veri tabanlarında taranmaktadır.***

## Editörden

2018 yılında yayın hayatına başlayan dergimizin yeni bir sayısı ile değerli araştırmacıların, bilim insanlarının ve okurların karşısına çıkmanın heyecanını ve mutluluğunu yaşamaktayız. Yayın hayatına başladığı ilk günden itibaren bilimsel bir disiplin içerisinde hareket eden dergimiz, uluslararası indekslerde taranmak için azami gayret göstermektedir. Bu itibarla taranma ve ulaşılma açısından kalitemizi yukarı çekme konusunda çalışmalarımız devam etmektedir.

Bilindiği üzere 2019 yılı Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığına “Prof. Dr. Fuat Sezgin Yılı” ilan edilmiştir. Bu çerçevede Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi de merhum Prof. Dr. Fuat Sezgin’i hayırla yâd etmek, yapmış olduğu çalışmalarla ilgili bilgiler vermek amacıyla çeşitli etkinlikler düzenleme kararı almış ve İlahiyat Fakültesi’ni bu etkinliklerle ilgili olarak görevlendirmiştir. Bu itibarla Üniversitemizde şimdiye kadar “2019 Prof. Dr. Fuat Sezgin Yılı” başlığı altında yapılan çalışmalar Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Rektörlüğü tarafından bu kapsamdaki faaliyetlerin yürütülmesi için görevlendirilen Fakültemiz öğretim üyesi Dr. Öğr. Üyesi Ali Birbiçer’in “2019 Prof. Dr. Fuat Sezgin Yılı Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Etkinlikleri” başlığı altında yazılan rapor okuyucularımıza sunulacaktır.

Bu sayımızda; 7 makale, 1 çeviri çalışması, 1 sempozyum değerlendirmesi ve 1 kitap tanıtımı yayınlıyoruz. Makalelerimiz sırasıyla; Erkan Göksu tarafından kaleme alınan İslam Tarihinde Mancınıklar ve Mancınık Teknolojisi adlı çalışma, 3. Sayımızda yayınlamış olduğumuz Türkler Kuşatma Araç-Gereçleri Teknolojisiyle Ne Zaman Tanıştı? Makalesinin devamı niteliğindedir. Fatih Öztaş ve Abdullah Özbolat tarafından kaleme alınan Kentlileşen Gelenek, Geleneklileşen Kent adlı makalede Türk modernleşmesi sürecinin kentleşme, sanayileşme boyutunun ortaya çıkardığı göç olgusu, kent kültürüyle eklemlenmeye devam etmekte, yeni, karmaşık modeller ortaya çıkma süreci incelenmiştir. İlbey Dölek tarafından yazılan Feminist Kristoloji Bağlamında Yeni Ahit Metinlerindeki Kadınların Konumu ve Rolü adlı makalede Yeni Ahit metinlerinde ismi geçen kadınların kimler olduğu, İsa Mesih’in tebliğ faaliyetinde kadınların üstlendiği roller ve İsa’nın kadınlara olan yaklaşımı feminist kristoloji bağlamında ele alınmıştır. Hacı Sağlık tarafından kaleme alınan Dânişnâme-i ‘Alâî’nin İbn Sînâ Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Önemi Üzerine Bir Analiz adlı çalışmada İbn Sînâ’nın Farsça kaleme aldığı felsefe ve mantık kitabı olan Dânişnâme-i Alâî adlı eseri incelenmiş ve müellifin diğer eserleri ile ilgisi kurularak İslam düşüncesi içerisindeki yeri hakkında izahlar yapılmıştır. Uydurma Rivayetlerde Allah Tasavvuru adlı makalede Muhammet Ali Asar, insan biçimli, cismen çok büyük, itikâdî ve siyasi ihtilafların tarafı, kavmiyetçi ve ibadete çok düşkün olan bir Allah tasavvurunun nasıl ortaya çıktığını temellendirmeye çalışmıştır. Hasan Kayapınar

tarafından yazılan diğer bir makale olan Ali el-Kârî'nin Hanefî Mezhebinde İstidlal Edilen Âhâd Haberler Hakkındaki Değerlendirmeleri adlı çalışmada Hanefî mezhebi içerisinde mütalaa edilmiş olan ahad haberleriyle ilgili bir örnek olarak el-Kârî'nin görüşleri çerçevesinde ele alınmıştır. Türkiye'de Dindarlığa İçeriden Eleştiri: Nurettin Topçu ve Hareket Dindarlığı makalesi Hasan Sarı tarafından yazılmış olup Nurettin Topçu'nun eserleri üzerinden yapılan bir inceleme makale özelliği göstermektedir. Ayrıca bu sayımızda makalelerin yanında tercüme, tanıtım, kitap kritikleri de yer almaktadır. Harold G. Koenig tarafından yazılan Religion and Medicine I: Historical Background and Reasons for Separation adlı makale, Talip Demir tarafından Din ve Tıp I: Tarihsel Arka Plan ve Ayrışma Nedenleri olarak Türkçe'ye tercüme edilmiştir. 8-10 Kasım 2019 tarihinde şanlıurfa'da yapılan, İlahiyat Fakülteleri XVI. Tefsir Koordinasyon Toplantısı ve Uluslararası Hz. İbrâhîm (A.S.) ve Nübüvvet adlı Sempozyum Necmettin alışkan tarafından değerlendirilmiştir. Son olarak şeyma Karalar tarafından Orta Toroslarda Yaşayan Sarıkeçili Yörükleri (Gelenek, Görenek ve İnanışları) adlı çalışmanın kitap tanıtımı yapılmıştır.

Bu yıl yayınladığımız iki sayıda da bizlere destek oldukları için; başta Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Hasan KAYA'ya ve Fakülte Dekanımız Sayın Prof. Dr. Mehmet Ali KİRMAN'a, ayrıca derginin yayına hazırlanmasında büyük gayret gösteren değerli yayın kurulu ekibimize, fakültemiz hocaları ve çalışanlarına, dergiye akademik çalışmalarını gönderen kıymetli yazarlarımıza, makalelerin gözden geçirilmesini hiçbir karşılık beklemeden sırf ilme duydukları saygıdan dolayı yapan hakem hocalarımıza teşekkürlerimizi sunuyoruz.

**Baş Editör**  
**Dr. Öğr. Üyesi Yusuf OKşAR**

## **2019 Prof. Dr. Fuat Sezgin Yılı Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Etkinlikleri**

Bilindiği üzere Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığına 2019 yılı, yapmış olduğu ilmi çalışmalarla Müslüman âlimlerin dünya bilim tarihindeki yerini tespit eden Prof. Dr. Fuat Sezgin yılı ilan edilmiştir.

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Rektörlüğü bu kapsamdaki faaliyetlerin yürütülmesi için Fakültemiz öğretim üyesi Dr. Öğr. Üyesi Ali Birbiçer'i görevlendirmiştir.

Bu kapsamda Rektörlüğümüz, Prof. Dr. Fuat Sezgin ve İslam Bilim Tarihi'ni genç nesillere aktarabilmek gayesiyle Hatay İl Milli Eğitim Müdürlüğü ile bir protokol yaparak faaliyetlerimize ortaöğretim öğrenci ve öğretmenlerinin de katılmaları sağlanmıştır.

2019 Fuat Sezgin Yılı ilan edilmesi amacına uygun olarak paneller, konferanslar ve Geleneksel Sanatlar sergisi ve üniversitemiz öğrencileri ile birlikte İstanbul İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi'ne gezi şeklinde gerçekleşmiştir. Bu etkinliklerle ilgili bilgiler aşağıda verilmiştir.

### **Paneller**

#### **1. “2019 Yılı Fuat Sezgin Bilim Tarihi ve Felsefesi”**

05 Mart 2019, saat 10:00-12:00'de Mustafa Kemal Üniversitesi Atatürk Konferans Salonu'nda gerçekleştirilen ve oturum başkanlığını İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Mehmet Ali Kirman'ın yaptığı bu etkinliğimizin katılımcıları ve konu başlıkları şu şekilde olmuştur.

- Prof. Dr. Mehmet Bayraktar (Yeditepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi), “Müslümanların Bilim ve Teknolojiye Katkıları”.
- Prof. Dr. Süleyman Dönmez (Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi), “Fuat Sezgin'in İslam Bilimi ve Felsefesi”.
- Prof. Dr. Hayri Kaplan (Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi), “Fuat Sezgin ve İlim Hayatı”
- Prof. Dr. Mustafa Fayda (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi), “Fuat Sezgin Hakkında Genel Bir Değerlendirme”.

Bu panelin yapıldığı gün saat 14.00'de misafirimiz İslam Tarihi hocamız Prof. Dr. Mustafa Fayda ile Ziraat Fakültesi Konferans Salonu'nda “İslam Tarihçiliği ve Tarihçileri” temalı söyleşi gerçekleştirilmiştir.

## 2. "Fuat Sezgin ve İslam Bilimi"

16 Nisan 2019, saat 10.00'da Üniversitemiz Ziraat Fakültesi Konferans Salonunda fakültemiz dekanı Prof. Dr. Mehmet Ali Kirman'ın başkanlığında gerçekleştirilen panelin katılımcıları ve konu başlıkları şu şekilde gerçekleşmiştir.

- Prof. Dr. Ahmet Kavas (Medeniyet Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dekanı), "İslam Dünyası ve İlim".
- Uzman Öğretmen Nejdet Öktem (Hatay Milli Eğitim Müdürlüğü), "Müslüman Âlimlerin Bilime Katkıları".
- Meldanur Paksu (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Yüksek Lisans Öğrencisi), Fuat Sezgin'in Hayatı".
- Mevlana Sırtlı (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Yüksek Lisans Öğrencisi), "Fuat Sezgin ve İslam Bilim Tarihi Müzeleri".

Ziraat Fakültesi Konferans Salonu'nda misafirlerimiz İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı (İBTAV) panelistleri Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Yüksek Lisans öğrencileri Meldanur Paksu ve Mevlana Sırtlı 17 Nisan 2019 günü saat 14.00'da "Fuat Sezgin-İslam Bilim Müzesi-İslam Bilim Tarihi" hakkında İlahiyat Fakültesi öğrencileriyle bir söyleşide bulunmuşlardır.

## 3. "Fuat Sezgin ve İslam Bilimi"

Faaliyetlerimizin ikinci sırasında yer alan panelin aynı tarihte 14.00'da Rektörlüğümüzün Hatay İl Milli Eğitim Müdürlüğü ile yaptığı protokol çerçevesinde İskenderun Doğa Koleji Konferans Salonu'nda tekrarı gerçekleştirilmiştir.

## 4. "Prof. Dr. Fuat Sezgin'i Anma"

30 Ekim 2019, saat 10.00'da Üniversitemiz Atatürk Konferans Salonu'nda koordinatörlüğümüzde Güzel Sanatlar Fakültesi'nce düzenlenen ve Güzel Sanatlar Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Seval Yavuz'un oturum başkanlığındaki panelin katılımcıları ve konuları aşağıdaki gibi olmuştur:

- Prof. Dr. Hüseyin Gazi Tokdemir (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi) "Prof. Dr. Fuat Sezgin'in Medeniyet Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme".
- Doç. Dr. Yıldız Adıgüzel Toprak (Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Geleneksel El Sanatları Bölümü Öğretim Üyesi), "Bilim Konulu İslam Yazmalarında Minyatürler".



## 5. “Prof. Dr. Fuat Sezgin’in İzinde”

28 Ekim 2019, saat 10.00’da Atatürk Konferans Salonu’nda oturum başkanlığını İlahiyat Fakültesi Dekanı Mehmet Ali Kirman’ın yaptığı bu son panelimizin katılımcıları ve konu başlıkları aşağıdaki gibi olmuştur.

- Prof. Dr. Atilla Bir (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Öğretim Üyesi), “Türkiye’de Bilim Tarihinin Doğuşu”.
- Prof. Dr. Mustafa Kaçar (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Öğretim Üyesi), “Prof. Dr. Fuat Sezgin’i Anmak ve Anmamak”.

28 Ekim 2019 günü saat 14.00’da Ziraat Fakültesi Konferans Salonu’nda misafirlerimizden Prof. Dr. Atilla Bir fakültemiz öğrencileri ile “Türk Bilim Tarihi” konulu bir söyleşi gerçekleştirmiştir.

## Konferanslar

- Prof. Dr. Ahmet Kavas Prof. Dr. Ahmet Kavas (Medeniyet Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dekanı) “İslam Dünyası ve İlim”, 17 Nisan 2019, saat 14.00, Hatay TOBB Anadolu İmam Hatip Lisesi Konferans Salonu.
- Prof. Dr. Hüseyin Gazi Tokdemir (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi) “İslam Dünyasında Fizik Çalışmaları”, 30 Ekim 2019, saat 14.00, Hatay Karlısu Sosyal Bilimler Lisesi Konferans Salonu.
- Prof. Dr. Mustafa Kaçar (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Öğretim Üyesi), “Türkiye’de Bilim Tarihi”, 28 Kasım 2019, saat 14;00, Hatay TOBB Anadolu İmam Hatip Lisesi Konferans Salonu.

## Sergi

Üniversitemizin Güzel Sanatlar Fakültesi’nce 24 Ekim 2019 tarihinde saat 13.00’de Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Galerilerinde "2019 Prof. Dr. Fuat SEZGİN Yılı" kapsamında Jürili Geleneksel Sanatlar Sergisi düzenlenmiştir. Ayrıca yine Güzel Sanatlar Fakültesi öğretim elemanlarının Müslüman ilim adamlarıyla ilgili hazırladıkları afişler yıl boyunca üniversitemiz yerleşkesinde bulunan billboardlar ve panolarda sergilenmiştir.

## **Gezi**

İlahiyat Fakültesi ve Güzel Sanatlar Fakültesi öğrencilerinden oluşan bir grup öğrenci ile 14-15 Aralık 2019 tarihlerinde İstanbul Gülhane’de bulunan İslam Bilim Tarihi Müzesi’ne 2019 Prof. Dr. Fuat Sezgin Yılı’nın anlamına uygun olarak bir gezi düzenlenmiştir.

Dr. Öğr. Üyesi Ali BİRBIÇER  
2019 Prof. Dr. Fuat Sezgin Yılı  
Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi  
Koordinatörü

## İÇİNDEKİLER/ INDEX

### **Erkan GÖKSU**

İslam Tarihinde Mancınıklar ve Mancınık Teknolojisi Üzerine Bir Değerlendirme /  
An Evaluation on Catapults and Catapult Technology in Islamic History.....159

### **Fatih ÖZTAŞ, Abdullah ÖZBOLAT**

Kentlileşen Gelenek, Geleneklileşen Kent /  
Tradition That Being Urbanized, Urban That Being Tradition .....176

### **İlbey DÖLEK**

Feminist Kristoloji Bağlamında Yeni Ahit Metinlerindeki Kadınların Konumu ve  
Rolü / The Role and the Status of Women in New Testament Texts in the Context  
of Feminist Christology.....190

### **Hacı SAĞLIK**

Dânişnâme-i 'Alâî'nin İbn Sînâ Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Önemi Üzerine Bir  
Analiz / An Analysis on the Place and Importance of Dânişnâme-i 'Alâî in  
Avicenna's Philosophy.....209

### **Muhammet Ali ASAR**

Uydurma Hadis Rivayetlerde Allah Tasavvuru /  
Perception of God in Fabricated Hadith Narrations.....235

### **Hasan KAYAPINAR**

Ali el-Kârî'nin Hanefî Mezhebi'nde İstidlal Edilen Âhâd Haberler Hakkındaki  
Değerlendirmeleri /  
Ali al-Qârî's Evaluations on The Hadithes Used as a Proof in Hanefian Mazhab.....253

### **Hasan SARI**

Türkiye'de Dindarlığa İçeriden Eleştiri: Nurettin Topçu ve Hareket Dindarlığı /  
Insider Criticism of Religiosity in Turkey: Nurettin Topcu and the Actionary  
Religiosity.....268

**Çeviri / Translation**

**Talip DEMİR**

Din ve Tıp I: Tarihsel Arka Plan ve Ayrışma Nedenleri /

Religion and Medicine I: Historical Background and Reasons for Separation.....281

**Sempozyum Tanıtımı / Symposium Reviews**

**Necmettin ÇALIŞKAN**

İlahiyat Fakülteleri XVI. Tefsir Koordinasyon Toplantısı ve Uluslararası

Hz. İbrâhîm (A.S.) ve Nübüvvet Sempozyumu .....297

**Kitap Tanıtımı / Book Reviews**

**Şeyma KARALAR**

Orta Toroslarda Yaşayan Sarıkeçili Yörükleri (Gelenek, Görenek ve İnanışları).....306

# İslam Tarihinde Mancınıklar ve Mancınık Teknolojisi Üzerine Bir Değerlendirme

## An Evaluation on Catapults and Catapult Technology in Islamic History

Erkan GÖKSU

Prof.Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Böl./ Türkiye, [erkangoksu@hotmail.com](mailto:erkangoksu@hotmail.com)

*Makale Bilgisi/Article Info:*

*Geliş/Received: 08.11.2019 Düzeltme/Revised: 30.11.2019 Kabul/Accepted: 26.12.2019*

### Öz:

İlkçağlardan itibaren devletlerin kuruluşu ile birlikte kale surları en önemli savunma araçlarından biri olarak görülmüştür. Surların içerisinde yaşayan toplumlar ise kendilerini savunmak için birtakım yöntemler geliştirmişlerdir. Saldırıda bulunanlar ise surları aşmak için daha etkili savaş teknolojisi geliştirerek yeni makineler icat etmeye başlamışlardır. İnsanların hem kendi güvenliklerini hem de yaşadıkları bölgelerin güvenliği için çeşitli faaliyetlerde bulunurken yerleşim amacıyla kurulan şehirlerde ilk önce yüksek bir dağın tepesi, etrafı denizlerle veya ırmaklarla çevrili bölgeler yani korunaklı alanların olmasına dikkat edilmiştir. Fakat daha sonra bu yeterli gelmemiş ve şehirlerin etrafı yüksek surlarla çevrilerek surların önlerine hendekler açılmış, böylece savunma gücü artırılmaya çalışılmıştır. Bunun yanında şehirlerin elverişli bölgelerine hisar ve kaleler de inşa edilmiştir. Tarih boyunca büyük bir öneme sahip olan kaleler ise genellikle yol kavşağı, dağların arasındaki boğazlar, denize uzanan burunlar, kıyılardan biraz uzaktaki adacıklar, köprübaşları gibi yerlerde arazinin tabii yapısından faydalanılarak inşa edilmiştir. Ayrıca yer seçiminde kalenin kolay ve az sayıda bir kuvvetle savunulabilmesi, savaş sırasında gerektiğinde dışarı çıkılabilmesi, uzun süren kuşatmalarda su ihtiyacının karşılanabilmesi, kuşatmalara karşı dayanıklı olması gibi özelliklerine de dikkat edilmiştir. Şehir ve kasabaların içinde bir noktada düşmanın surları geçmesi veya şehirde çıkabilecek herhangi bir isyan halinde geri çekilip müdafaa etmek için yapılan ve iç kale olarak da adlandırılan ikinci bir kale de mevcuttur. Savaşlarda kullanılan aletler zaman içerisinde hızlı sonuçlar alınması ve düşmana karşı üstünlük kazanılması için sürekli olarak geliştirilmiştir. Ateşli silahlar ise savaş tarihinde yeni bir çığır açarak bu yönde gelişimini tamamlamıştır. Ateş ve silah arasında kurulan teknik, barut gibi maddelerin kullanılmaya başlanmasıyla farklı boyutlara ulaşmıştır. İlk yapılan saldırılarda surlara merdiven dayanılarak aşmaya çalışılmıştır. Ancak daha sonra tasarlanmış kuşatma aletleri veya makineleri diye tanımlanan taş ve gülle atan aletler kullanılmaya, kuşatma kuleleri inşa edilmeye, koçbaşları ile saldırı ve mayınlama gibi etkili yöntemler geliştirilmeye başlanmıştır. Bu yöntemlerden en etkili ise mancınık kullanılmasıdır. İlk olarak M.Ö. 5.-4. asırlarda üretildiği, Türkler ve Müslüman Araplar aracılığıyla Anadolu'ya ve oradan da Bizans'a ve Batı'ya ulaştığı bilinmektedir. Bu makalede İslam tarihinde kullanılan ilk mancınıklar ve mancınık teknolojisi incelenecek, Müslümanların mancınık teknolojisine katkıları üzerinde durulacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Kuşatma Araç Gereçleri, Ağır Silah Teknolojisi, Mancınık, İslam Tarihi

## GİRİŞ

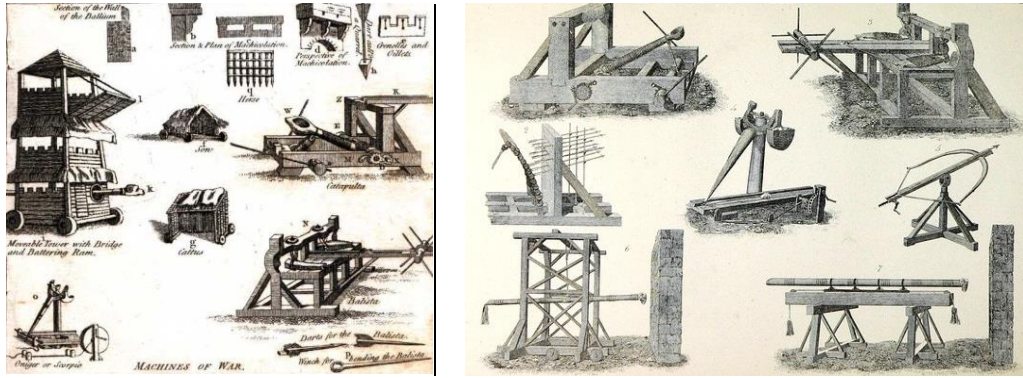
İnsanlar, köy ve şehirlerin güvenliğini sağlamak amacıyla bu yerleşim birimlerini korumaya yönelik tedbirler geliştirmişlerdir. Bunların başında şehri aşılması ve çıkılması zor olan bir dağın tepesinde veyahut etrafı deniz ve ırmakla çevrili bölgelerde kurmak gibi tedbirler gelmektedir. Ancak bu tabii tedbirler tek başına yeterli olmamıştır. Düşmanın bu bölgelere saldırmasını veya ele geçirmesini zorlaştıracak başka çarelere başvurulmuş, ev ve barınakların, köy ve şehirlerin hatta bazen bir eyaletin etrafı kalın, yüksek ve kulelerle tahkim edilmiş surlarla/duvarlarla çevrilmiştir. Surların önüne hendekler açılarak savunma gücü artırılmıştır. Bunun yanında şehrin uygun bölgelerine mukavemet noktaları yani hisar veya kaleler de yapılmıştır (İbn Haldun, II, 1997:234).

Kale, yalnızca saldırılardan korunacak bir yer değil, aynı zamanda etkin savunma yapılabilecek, taarruz edenleri uzakta tutmak için harekât düzenlenecek ve sahip oldukları toprakları kontrol altında tutmaya yarayacak müstahkem mevkiilerdir. (Keegan, 1993:219). Duvarlar ve bunlara bitişik fasıllı olarak yapılmış kulelerden teşekkül eden kaleler, genellikle yol kavşağı, önemli bir yere giden anayol, geçit yeri, dağlar arasındaki boğaz, denize uzanan burun, kıydan az uzaktaki adacıklar, köprübaşları vb. yerlerde, arazinin tabii özelliklerinden de yararlanılarak inşa edilmişlerdir. Yer seçilirken ayrıca kalenin kolay ve az sayıda bir kuvvetle savunulabilmesi, gerektiğinde içeridekilerin dışarı çıkabilmesi (huruç), uzun süreli kuşatmalarda su ihtiyacını sağlayacak imkânlarla sahip olması, uzun süre kuşatmalara dayanabilmesi, imkân nispetinde bir veya birkaç tarafın tabii engellerle emniyette olması gibi şartlar göz önünde tutulmuştur. Surlarla kuşatılmış (muhat) bir şehir veya kasabanın içinde hâkim bir noktaya ayrıca yapılan ve hükümdar veya kumandanın oturmasına ve düşmanın surları geçmesi halinde veya şehirde bir isyan zuhurunda çekilip müdafa etmeğe mahsus olarak yapılan ikinci bir kale de vardır ki, buna da iç kale denilmektedir. Duvar ve kulelerin üzerinde dış dış duvar kısımları vardır ki, bunlar düşmana ok ve mermi atanları korur. Bu siperlere mazgal siperleri ve aralarındaki açıklıklara mazgal denir. Bunların arkasında askerlerin dolaşması ve durması için yapılmış düzlüklere seğirdim yeri tabir olunur. Bu seğirdim yerlerine kalenin avlusundan taş merdivenlerle çıkılır. Oralara kulelerden de küçük kapılarla geçilebilir. Duvarlara yaklaşan veya tırmanmak isteyen düşmanı yandan vurmak ve kalenin üstüne çıkmasına mani olmak için fasıllı ve duvardan taşkın olarak köşeli veya yuvarlak kuleler yapılmıştır. Kulelerde düşmana ok atmak için mazgal delikleri, bazı kale duvarları üzerinde gözcü kuleleri bulunmaktadır. Kalelerin duvarları önünde ekseriya su doldurulan geniş hendekler açılmıştır. Bu hendeklerin müdafaası için kale önünde ikinci bir kale duvarı daha bulunur ki, bunlar da mazgal ve siperli iseler de daha alçak ve ehemmiyetsizdir. Bunlara hisar peçe denir. Kale kapıları çift olarak kalın

ağaçlardan yapılır ve üzerlerine bakır, tunç veya demir levhalar çivilenerek kaplamak suretiyle tahkim edilir. Her kapının iki tarafında onu müdafaaya mahsus çıkıntı teşkil eden iki kule bulunur. (Arseven, (ty)a:1849; (ty)b: 908 vd; Eyice, 1974:137 vd)

\* \* \*

Barutun ortaya çıkmasına kadar kalelere yapılan saldırılar yakın mesafeden düzenlenen harekâttan ibarettir. Bu tip saldırıların en basit biçimi, surlara merdiven dayayarak kale duvarını aşmaya çalışmaktı. Daha sonraları “tasarlanmış kuşatma aletleri veya makineleri” diye tanımlanan taş/gülle atan aletler kullanma (mancınık, arrâde vs.), kuşatma kuleleri (burç) ve dehbâbe inşa etme, koçbaşlarıyla (kebş) saldırı ve mayınlama gibi yöntemler geliştirilmiştir. Bu aletlerin ilk örnekleri, Mezopotamya ve Mısır’da yapılan kazılarda ortaya çıkmıştır. (Keegan, 1993:235)

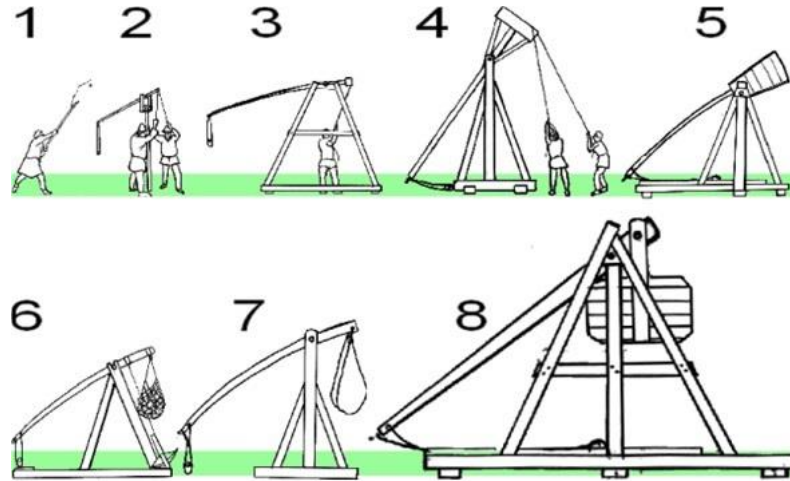


Şekil 1. Bazı Kuşatma Araç-Gereçleri veya Makineleri

Bu yöntemlerden en etkili olanı “tasarlanmış kuşatma aletleri veya makineleri” olarak nitelendirilen ağır silahların, özellikle mancınıkların kullanılması olmuştur. Genel olarak ağır silahlar (artillery) ya da muhâsara makineleri (siegeengines, machines, weapons) adı verilen bu silahların icadı, birçok yazar tarafından Ortaçağ tarihinin en önemli teknolojik gelişmelerinden biri olarak değerlendirilmiş (White, 1962:78-103, 125) ve başta mancınık olmak üzere çarh, kuşatma kuleleri, koçbaşı gibi muhâsara aletleri hakkında çok sayıda araştırma yapılmıştır<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Bu araştırmalardan bazıları şunlardır: Jim Bradbury, *The Medieval Siege*, (Boydell&Brewer), New York 1992; Paul E. Chevedden, “Artillery in the Late Antiquity: Prelude to the Middle Ages”, *The Medieval City Under Siege*, (Edited by Ivy A. Corfisand Michael Wolfe), (Boydell Press), New York 1999; s.131-177; Aynı yazar, “Fortifications and the Development of Defensive Planning During the Crusader Period”, *The Circle of War in the Middle Ages*, (Ed. Donald J. Kagay-L. J. Andrev Villalon), (Boydell Press), New York 1999, s.33-43; Aynı yazar, “The Invention of the Counterweight Trebuchet: A Study in Cultural Diffusion”, *Dumbarton Oaks Papers*, 54. (2000), s.71; Aynı yazar, “Black Camels and Blazing Bolts: The Bolt-Projecting Trebuchet in the Mamluk Army”, *Mamluk Studies Review*, VIII/1 (2004), s.227-277; David Nicolle, *Medieval Siege Weapons (1) Western Europe AD 585-1385*, (Osprey Publishing), Oxford 2002; Aynı yazar, *Medieval Siege Weapons (2) Byzantium, the Islamic World & India AD 476-1526*, (Osprey Publishing), Oxford 2003, Paul E. Chevedden, Les Eigenbrod, Vernard Foleyand Werner Soedel, “The Science of War: Weapons ‘The Trebuchet’”, *Scientific American*, July

Muhâsara aletlerinin başında gelen ve ilk mekanik savaş aracı olarak değerlendirilen mancınık, germe (tension), bükme (torsion), çekme (traction) veya karşı ağırlık (counterweight) kullanma suretiyle bir direğin mihveri etrafında dönmesiyle işleyen veya dengeli bir hareketle büyük bir güçle taş, ok ve nefit gibi sair cisimler fırlatan savaş aletidir. İlk mancınıkların sadece insan gücü ile çalıştığı tahmin edilmektedir. Hem bu âletin yeni icat edilmiş olması, hem de eski devirlerde şehirlerin istihkâmının çok güçlü olmaması sonucunda uzun bir süre insan gücü ile çalışan mancınıkların kullanıldığı düşünülmektedir. Bu savaş âleti, insan gücü ile halatların gerilip oluşan baskı neticesinde mancınık kolunun hızlı bir şekilde havaya kaldırılması ve malzemenin uzağa fırlatılması şeklinde çalışmaktaydı. Bir araştırmaya göre çekme gücüyle çalışan mancınıklar, 57-63 kg. ağırlığındaki taşları 75 metreden uzağa fırlatabilmekteydi. Yüzyıllar içerisinde insanoğlunun edindiği birikimin çoğalması şehir tahkimâtı ve muhasara tekniklerinin ilerlemesi gibi sebeplerden dolayı mancınık teknolojisi de gelişti. Zamanla hem insan gücünün çekiş kuvveti hem de karşıdan ağırlık ile çalışan mancınıklar (*hybrid trebuchet*) ortaya çıktı. VIII-IX. yüzyıllarda İslâm coğrafyasında gelişmeye başlayan karşı ağırlık mancınıklar 185 kg. ağırlığındaki taşları fırlatabiliyordu. Bu mancınık türünün en gelişmiş şekli ise sadece karşıdan ağırlıkla çalışmasıydı. Bu sayede mancınık, en güçlü surları yıkabilecek bir etki gücüne sahip olmuş oldu. XII. yüzyılda geliştirilen karşıdan ağırlıklı mancınıklar, insan kuvveti ile çalışan mancınıklardan çok daha güçlü olup ağırlık kutusunun kütlesi, yaklaşık olarak 1000 kg. ağırlığındaydı. Yine bu mancınık türü, 300 kg. ağırlığındaki taşları fırlatabiliyordu (Duman, 2018:91-92; Chevedden, 1995:66; Chevedden, 2000:74-75).



Şekil 2. Mancınık Teknolojisinin Gelişimi



Mancınıklar ok, taş, petrol gibi tahrip amacı taşıyan maddelerin yanı sıra akrepler, veba ve diğler bulaşıcı hastalıklar taşıyan fareler, at ve insan ölüleri gibi şeyleri düşman mevzilerine atmak için de kullanılmıştır. Atılan maddenin hafif olduğu durumlarda genellikle kurşun ile ağırlaştırıldığı, petrol gibi sıvı türden şeylerin ise büyük kâse şeklinde zincirli bir kaba konularak atıldığı bilinmektedir. Şehir ve kale içlerine atılan hastalıklı hayvanların ve insan cesetlerinin ise müdafiler üzerinde psikolojik bakımdan büyük etkisi olduğu, hatta zaman zaman büyük salgınlara sebebiyet verdiği de bilinmektedir. (Zeydan, 1971:265)

Batı literatüründe farklı yapı, teknik işlev ve özelliklerine işaret etmek üzere catapult, mangonel, onager, ballista, launcher, slingshot, trebuchet gibi isimlerle ifade edilen mancınığın, ilk olarak, MÖ 5-4 yüzyılda Çin’de yapıldığını (Needham-Yates 1954:184-413; Jieming, 2006; Needham 1976 :107-145; Graff, 2002:22-23), buradan Türkler ve Müslüman Araplar vasıtasıyla Ön Asya’ya, daha sonra da Bizans ve Avrupa’ya ulaştığı görüşündedirler. Buradan hareketle mancınığın dört ayrı medeniyetin yani Çin, İslâm ve Bizans ve Avrupa medeniyetlerinin ortak ürünü olduğunu söyleyenler de olmuştur (Chevedden, 2000:71-72).

Buna karşılık mancınığın ilkel şekli olarak kabul edilen bazı mekanik savaş aletlerinin, MÖ 4-3 yüzyılda Eski Yunan’da da mevcut olduğuna (Campbell, 2003; Sage, 1996:107-120, 157-162; Hacker, 1968:34-50; Marsden, 1969; Chevedden, 1999:134 vd.) ve Büyük İskender (Hamilton, 1974:27, 61, 72-73, 98, 111; Cummings, 2004:44-46, 139-143, 176, 181-189; Sage, 1996:162 vd) ve Roma orduları (Smith, 1875:1138-1139; Campbell, 1994:92, 101-102, 120-127; Bradbury, 1992:6-7, Chevedden, 1999:140 vd) tarafından geliştirildiğine dair bilgiler de mevcuttur. Bazı İslâm tarihçileri ise mancınığın ilk olarak, Nemrut tarafından, Hz. İbrâhim’i ateşe atmak üzere yapıldığını kaydetmişlerdir. (İbn Kesîr, I, 1995:146; Fahr-i Müdebber, 1346:427)<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Günümüzde Şanlıurfa'nın güneyinde kalenin bulunduğu tepedeki iki sütun, halk arasında “Mancınık” olarak anılır. (Bozkurt, 1993:565)



Şekil 3. Hz. İbrahim'in Mancınıkla Ateşe Atılmasını Gösteren Bir Minyatür

“Arkeologlar tarafından 1971 yılında Irak’ın el-Hadra antik kentinde keşfedilen bir mancınık ise bilim dünyasında heyecana yol açmıştır. Literatüre ilk keşfedilen mancınık olarak geçen bu savaş âletine “mancinîkü’l-hadra” ismi verilmiştir. Bu mancınığın Sâsânîler devrine ait olduğu düşünülmektedir. Yine mezkûr âletin taş ve yanıcı madde atabilen bir donanıma sahip olduğu surların 500 m. uzağında bulunmasına istinaden uzak mesafeye malzeme fırlatabildiği ilk belirlemelere göre ortaya çıkarılmıştır. Mancınığın yanında 23-27 kg. arasında değişen ağırlıklara sahip olan taşlar da bulunmuştur.” (Duman, 2018:91).

\* \* \*

İslâm ordularının muhasara silahlarıyla ilk defa karşılaşmaları ise Hayber’in fethi sırasında olmuştur. Kaynakların ifadesine göre Hayber kuşatması sırasında Hayber müdafileri Müslümanlara karşı mancınık kullanmışlardır. Bu mancınık, Hayber’in fethinden sonra ele geçirilen harp ganimetleri arasında bulunmuş ve daha sonra ve bölgedeki hisarların ele geçirilmesinde kullanılmıştır. (İbn Kesîr, IV, 1998:345)

Tâif kuşatması sırasında ise Tâiflilerden Urve b. Mes’ûd ve Gaylân b. Seleme’nin Müslümanlara karşı kullanmak üzere mancınık, arrâde ve debbâbe yapımını öğrenmek üzere Cüreş’e gittikleri haberini alan Hz. Peygamber’in, Tâif muhâsarasında kullanmak üzere mancınık hazırlattığına dair bilgiler bulunmaktadır. (et-Tabarî, IX, 1990:20) Bazı yazarlar ise Tâif’in fethinde kullanılan mancınığın, Hayber’de ele geçirilen mancınık olması ihtimaline dikkat çekmişlerdir (Parry, 1974-1975:194-218, s.199; Zeydan, I, 1971:264-267). Bununla beraber kaynaklarda Tâif

muhâsarası sıranda mancınık kullanılmasını Hz. Peygamber'e Selmân-ı Fârisî'nin teklif ettiği ve mancınığın da yine Selmân-ı Fârisî tarafından yapıldığına dair kayıtlar mevcuttur (İbn Kesîr, IV, 1995:348) .Bu muhâsara sırasında mancınık dışında debbâbe gibi muhâsara aletlerinin de kullanıldığı bilinmektedir. (İbnü'l-Esîr, II, 1995:140; el-Belâzurî, 1403:67; İbn Kesîr, IV, 1995:345; et-Tabarî, IX, 1990:23; Peters, 1994:85)

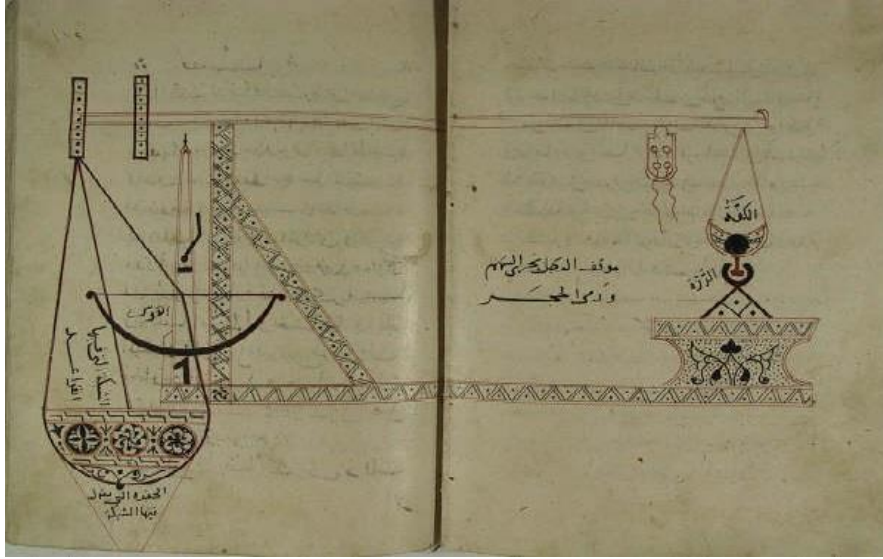
Hulefâ-i Râşidîn, Emevîler ve Abbâsîler (el-Belâzurî, 2002:182-183, 253, 265, 287, 318, 468, 564, 575, 536; al-Tabari, 1990, XX:122, XXVI:28-29; Peters, 1994:99; Hawting, 2000:12, 48-49; Nicolle, 2002a:15-16; Nicolle:5; Nicolle, 1998:18; Nicolle, 2002b:s.5-6; Kennedy, 2001:133-136, 154-155, 183-185; Bozkurt, 1993:565) döneminde hızla gelişen ağır silah teknolojisi, İslâm ordularının başarılarına büyük katkıda bulunmuştur (Chevedden, 1995: 67). ve zamanla İslâm medeniyetine has bir ağır silah teknolojisi ortaya çıkarak gerek teknik özellikleri gerekse yapımı ve kullanımı gibi konularda diğer İslâm devletlerine model teşkil etmiştir (Hitti, 1980:357, 504).

Bununla beraber ağır silah teknolojisinin yaygınlaşması bazı tartışmalara da sebep olmuştur Tartışılan konulardan biri, muhasara edilen kalede çocuk, kadın ve Müslüman esirler varsa mancınık kullanılıp kullanılmayacağıdır. Ebû Hanîfe ve İmam Şafiî doğrudan evler ve siviller hedef alınmadıkça mancınık kullanılmasını caiz görmüş ve Hz. Peygamber'in Tâif muhasarasını örnek göstermişlerdir. Ancak buna rağmen bazı İslâm âlimleri bu uygulamaya cevaz vermemişlerdir. Tartışılan bir diğer konu da mancınığın kullanımı sırasında meydana gelen kazalarda ölenlerin diyetleriyle ilgilidir. (el-Mâverdî 1994:131; Bozkurt, 1993:566-567)

Ön Asya'da hüküm süren muhtelif İslâm devletleri gibi Türklerin de muhâsara usulü ve ağır silah teknolojisi konusunda etkilendikleri en önemli kaynak İslâm medeniyeti olmakla beraber, kendilerine has muhâsara usulleri ve ağır silah teknolojisiyle Ön Asya'ya nüfuz eden Bizans (Birkenmeier, 2002:182-206 Haldon, 1999:134-139; Dennis, 1998:99-115; McGeer, 1999:123-131; Sullivan, 2000: Chevedden, 1999:146 vd) ve Haçlı (Hillenbrand, 1999:521-540; Chevedden, 1999:33-43; Parry, 1974-1975:199; Polat, 2006:309 vd; Usta, 2015) etkisini de zikretmek gerekir. Nitekim Ön Asya'da hüküm süren muhtelif İslâm devletleri ile Bizans ve Haçlılar arasında devam eden mücâdeleler, iki taraf arasında kaçınılmaz bir etkileşim sürecini doğurmuştur ki, bu etkileşimin en fazla harp teknolojisi alanında yaşandığı şüphesizdir.

Kaynaklarda Karahanlı (Genç 2002:223), Gazneli (Hasan Enverî, 2535:146; Nuhoğlu, 1995:344-346), Büyük Selçuklu (Köymen, 2001:271-275; Duman, 2018:89-100), Eyyûbî (Kuşçu, 2005:328-329), Memlûk (Çetin, 2002:240-252) ve sair Müslüman Türk devletleri tarafından kullanılan mancınıklar hakkında birçok kayıt

mevcuttur. Bu kayıtlar incelendiğinde mancınıkların büyüklüklerine, mancınıkla atılan maddenin cinsine ve muhtelif teknik özelliklerine göre farklı isimler aldıkları görülmektedir.



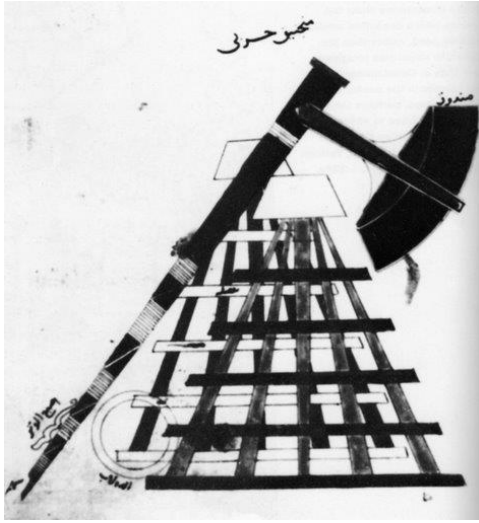
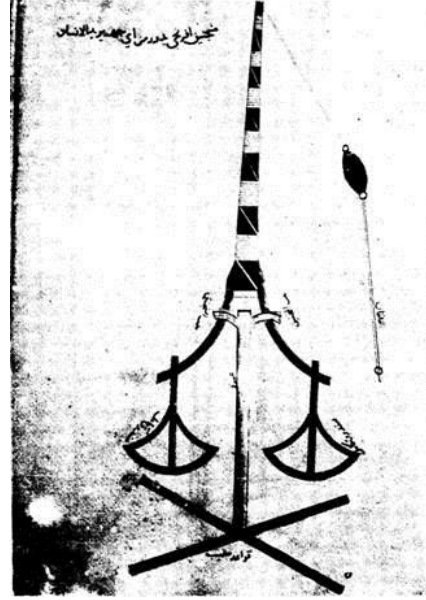
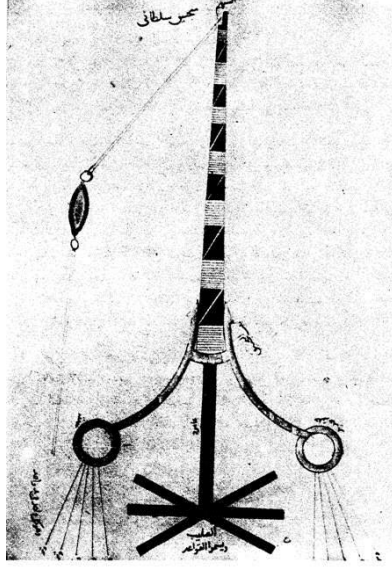
Şekil 4. Karşı (Ters) Ağırlık Sistemiyle Çalışan Mancınık (Et-Tarsûsî)

Bu cümleden olmak üzere küçük veya hafif mancınıklara arrâde (عراده) denildiği (İbn Erenboğa, 1985:26, 109-110, 117-119) ve bunların da “tek yönlü” (arrâde-i yek-rûy/ عراده يك روى), “döner” (arrâde-i gerdân/ عراده گردان), “sabit/uyuyan” (arrâde-i huftê/ عراده خفته) ve “yürüyen” (arrâde-i revân/ عراده روان) arrâdeler gibi çeşitleri olduğu anlaşılmaktadır (Fahr-i Müdebber, 1346:427; Köymen, 2001:272)

*el-Anîk fi'l-Menâcinîk*'i neşreden İhsan Hindî ise, söz konusu eserin giriş bölümünde mancınıkları, atılan maddenin cinsine göre altı kısma ayırmıştır. Bunlar, taş atan mancınıklar (مجانيق قذف الحجارة), ok atan mancınıklar (مجانيق قذف السهام), neft ve ateş topu atan mancınıklar (مجانيق قذف النفط والكرات النارية), bakır, cam ve gaz gibi maddelerden yapılan bombaları atan mancınıklar (مجانيق قذف القنابل), yılan ve akrep atan mancınıklar (مجانيق قذف الأفاعي والعقارب) ve pis, hastalıklı veya çürümüş insan ve hayvan cesetleri atan mancınıklar (مجانيق قذف الرمم والقذورات) mancınıklardır. (İbn Erenboğa ez-Zeredkâş, 1985:16, 26-30, 42-45, 94, 104-110, 172, 174, 182)

Kaynaklarda adı geçen mancınıkların en meşhurlarından biri mancınık-ı ‘arûs (منجنيق عروس)’tur. Dört yöne atış yapabilen (Fahr-i Müdebber, 1346:427) ve çok büyük olduğu anlaşılan (İbn Erenboğa, 1985:19) “mancınık-i ‘arûs”a, kaynaklarda sıkça rastlanır. Kayda göre Haccâc b. Yûsuf’un ‘arûs adlı mancınığını 500 kişi idare ediyordu. Haccâc, Basra ve Fars valisi iken on yedi yaşlarında bulunan amcazadesi Muhammed b el-Kâsım’ı bir miktar kuvvet ve muhâsara aletleriyle memâlik-i Sindiye’nin fethine görevlendirmiş ve Deybül’de bulunan büyük puthane (Berbed mabedi) bu mancınıkla yıkılmıştı. el-Belâzurî’nin kaydettiğine göre Haccâc b. Yûsuf,

Muhammed b. el-Kâsım'a yazdığı mektupta, mancınık-ı arûsun kullanımıyla ilgili şu talimatları vermiştir: "Arûsu kur. Onun ayaklarından birisini kısalt ve doğu tarafına doğru çevirt; sonra mancınığı kullanacak askeri çağır ve bana tavsif ettiğin direği hedef alıp mancınığı atmasını ona emret." Bunun üzerine asker, mancınığı direğe atmış ve direği kırmıştır. (el-Belâzurî, 2002:636; Zeydan, I, 1971:266-267; Mazaherî, 1972:157)

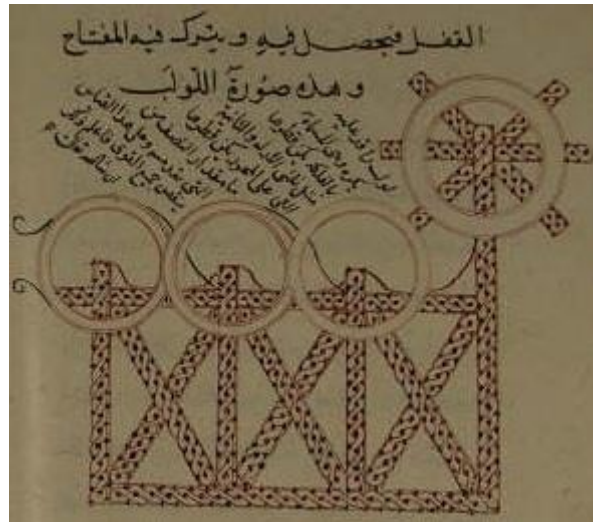


Şekil 5. Mancınık-ı Sultanî, Mancınık-ı İfrençî, Mancınık-ı Harbî ve Mancınık-ı Karabuğra (el-Anîk fî'l-Menacinîk)

Bunun dışında kaynaklarda ismi geçen diğer mancınık çeşitleri şunlardır:

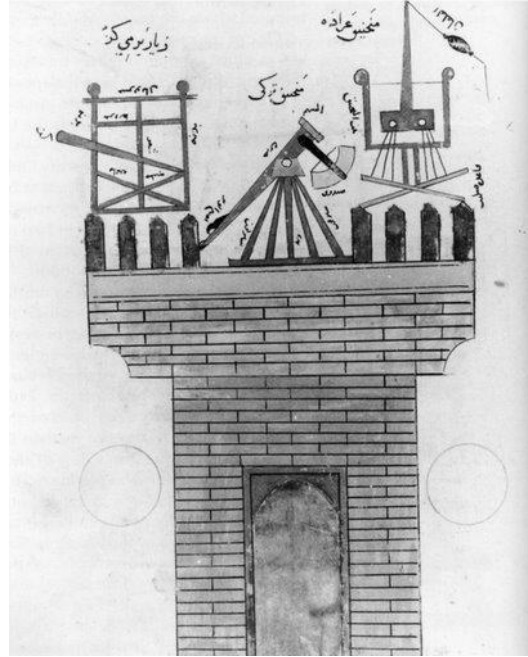
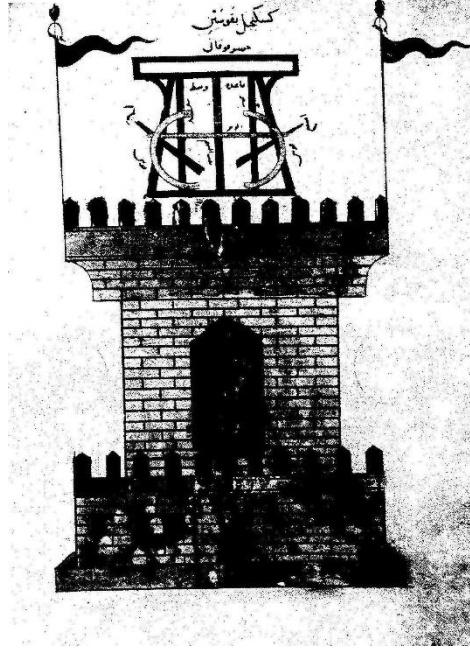
- mancınık-i dîv (منجنیق دیو),
- mancınık-ı Gûrîvâr (منجنیق غوریوار),

- mancınık-ı gâv (منجنيق كاو)
- mancınık-ı revân (منجنيق روان) (Fahr-i Müdebbir, 1346:427)
- Arabî (العربى), (et-Tarsûsî, 2004:263-266)
- Fârisî (الفارسى), (et-Tarsûsî, 2004:258-263)
- Türkî (التركى), (et-Tarsûsî, 2004:266-267; İbn Erenboğa, 1985:110)
- Rûmî (الرومى), el-Francesî/el-İfrençî (الافرنجى) (et-Tarsûsî, 2004:268 vd; İbn Erenboğa 1985:97-102; İbn Tağrıberdî, 1992: VII:318; VIII:5; İbn Şeddâd, 2000:59)
- Şeytânî (الشيطانى) (ed-Devâdârî, 1972:VII:195)
- Karabuğra (قوابغرى) (İbn Erenboğa, 1985:45, 94, 110, 185-187; en-Nesevî, 1934:118; Chevedden, 2004:227-277)
- Mansûrî (المنصورى) (İbn Erenboğa, 1985:22.)
- Mağribî (المغربى) (İbn Bîbî, 1956:275; İbn Tağrıberdî, 1992:VI:329)
- Garbî/el-Garbiyye (الغربيه/الغربي) (ed-Devâdârî, 1972:VII:195)
- Harbî (الحربى) (İbn Erenboğa, 1985:68)
- Sultânî (السلطانى) (İbn Erenboğa, 1985:102-110)
- Lu'ub (اللعب) (İbn Erenboğa, 1985:26)



Şekil 6. Kavsü'l-Ziyâr/Ez-Ziyâr (Tarsûsî)

Bunların yanında kavsü'l-ziyâr/ez-ziyâr (et-Tarsûsî, 2004:118-121; İbn Erenboğa, 1985:26, 27, 40, 94-96, 120, 125, 128, 131), keskencîl, keskencîr ya da köşkencîr (İbn Erenboğa, 1985:104-110; Fahr-i Müdebbir, 1346:424; İbn Bîbî, 1956:494; Ömer Hayyam, 1312:41; Özgüdenli-Duman, 2016:93-108), çarh, nîm-çarh, kemân-i bulend, zembûrek gibi adlar verilen ok mancınıkları (منجنیق السهام) da mevcuttur. Moğollar bu ok mancınıklarına “sarı yaban arısı” demişlerdir ki, bunun sebebi, okun yaydan fırladığı sırada ortaya çıkan sesin arı vızıldamasına benzemesidir. (Göksu, 2015:310)



Şekil 7. Sura yerleştirilmiş Keskencil, Mancınık-ı Türkî, arrâde ve ziyâr (el-Anîk fî'l-  
Menacinîk)

Kaynaklarda ayrıca mancınık-ı azîm, mancınık-ı kebîr, mancınık-ı mu’azzam, mancınık-ı hâil, mancınık-ı bozorg, âlât-ı kal’âtkuşâden gibi ifadelere de tesadüf edilmektedir ki, bu ifadelerin birer mancınık ismi veya çeşidi olmayıp mancınıkları nitelendirmek üzere kullanıldığı açıktır.

## SONUÇ

Mancınık germe, bükme, çekme ve karşı ağırlık kullanarak bir direğin mihveri etrafında dönmesi ile işleyen büyük bir güçle taş, ok ve nef t gibi cisimler fırlatan bir savaş aletiydi. Ayrıca tarih boyunca savaşlarda ve kuşatmalarda, kale duvarlarını hasara uğratmak için kullanılan kuşatma makineleridir. Çok eski zamanlardan itibaren savaşlarda kullanılmaya başlanmış ve içerisine taş, demir, kurşun, yanan ot, zift veya lav gibi maddeler konulabilmıştır. Ayrıca kuşatmalar dışında meydan savaşı sırasında askerlere destek olmak ve korumak amaçlı da kullanıldığı görülmektedir. Orta Çağ boyunca en çok kullanılan savaş aletlerinden biri olan mancınının top yapımının henüz bilinmediği tarihlerde, kale kuşatmaları sırasında ağır taş güllelerini fırlatma işini görmekteydi. Mancınının kullanılması ile birlikte dışarıdan sur duvarlarına ve kulelere saldırı amaçlı yapılan mancınıkların yanında kule içinden kullanılan mancınıkların da mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Batıda birçok ismi bulunan mancınının ilk olarak M.Ö 5-4 yüzyılda Çin’de yapıldığı buradan Türkler ve Müslüman-Araplar vasıtasıyla Ön Asya’ya, oradan da Bizans ve Avrupa’ya ulaştığı bilinmektedir. Bazı İslâm Tarihçileri ise mancınının ilk olarak Nemrut tarafından Hz. İbrahim’i ateşe atmak için kullanıldığını ifade etmişlerdir. Kaynaklarda mancınının Karahanlılar, Gazneliler, Büyük Selçuklu Devleti, Eyyubiler ve Memlukler gibi birçok Müslüman Türk Devletleri tarafından kullanıldığından bahsedilmektedir. Ayrıca farklı büyüklüklerine, içerisine katılan maddenin cinsine ve muhtelif özelliklerine göre farklı isimler aldıkları görülmektedir. Küçük boyutlu mancınıkların tek yönlü, dönen, sabit, uyuyan veya yürüyen gibi çeşitleri olduğu anlaşılmış ve bunlara arrâde adı verilmiştir. Ayrıca taş atan mancınık, ok atan mancınık, nef t ve ateş topu atan mancınıklar gibi atılan maddenin cinsine göre de adlandırılanlar olmuştur. Bunların yanında birçok kaynakta bahsedilip, farklı isimlerle adlandırılan mancınıkların da var olduğu bilinmektedir.

## KAYNAKÇA/REFERENCE

- Arseven, Celal Esad. (ty). “Kale”. *Sanat Ansiklopedisi*. II, İstanbul: Maarif Vekâleti Yay.
- Arseven, Celal Esad. (ty). “Sur”. *Sanat Ansiklopedisi*, IV, İstanbul: Maarif Vekâleti Yay.
- Birkenmeier, John W. (2002). *The Development of the Komnenian Army: 1081-1180*, Brill.
- Bozkurt, Nebi. (1993). “Mancınık”. *DİA*, XXVII, Ankara.
- Bradbury, Jim. (1992). *The Medieval Siege*. New York: Boydell & Brewer.



- Campbell, Brian. (1994). *The Roman Army, 31 BC-AD 337: A Sourcebook*. New York: Routledge Press.
- Campbell, Duncan B. (2003). *Greek and Roman Siege Machinery 399 BC-AD 363*. Oxford: Osprey Publishing.
- Chevedden, Paul E. (1999). "Artillery in the Late Antiquity: Prelude to the Middle Ages". *The Medieval City Under Siege*. Edited by Ivy A. Corfisand Michael Wolfe, New York: Boydell Press.
- Chevedden, Paul E. (2004). "Black Camels and Blazing Bolts: The Bolt-Projecting Trebuchet in the Mamluk Army". *Mamluk Studies Review*, VIII/1.
- Chevedden, Paul E. (1999). "Fortifications and the Development of Defensive Planning During the Crusader Period". *The Circle of War in the Middle Ages*, (Ed. Donald J. Kagay-L. J. Andrev Villalon), New York: Boydell Press.
- Chevedden, Paul E. (2000). "The Invention of the Counterweight Trebuchet: A Study in Cultural Diffusion". *Dumbarton Oaks Papers*, 54.
- Chevedden, Paul E. (1995). Les Eigenbrod, Vernard Foley and Werner Soedel, "The Science of War: Weapons 'The Trebuchet'". *Scientific American*, July.
- Cummings, Lewis Vance. (2004). *Alexander the Great*. New York.
- Çetin, Altan (2002). *Memlûk Devletinde Askerî Teşkilât*. (Gazi Üni. Sos. Bil. Enst., Doktora Tezi), Ankara.
- Dennis, George T. (1998). "Byzantine Heavy Artillery: The Helepolis". *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 39, s.99-114.
- Duman, İbrahim. (2018). *Büyük Selçuklu Ordusunda Kullanılan Savaş Araç Gereçleri (1038-1157)*. (MÜ TAE Doktora Tezi), İstanbul.
- ed-Devâdârî. (1972). *Kenzü'd-Dürrer ve Câmi'ü'l-Gurer*, (ed-Durer'ü'l-Matlûb fî Ahbâri Mülûki Benî Eyyûb). VII, Tahkîk. Sa'îdAbdu'l-Fettâh 'Aşûr, Kahire.
- el-Belâzurî. (2002). *Fütûhu'l-Büldân*. (Tahkik. Ridvan Muhammed Ridvan), Beyrut.
- el-Mâverdî. (1994). *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*. Çev. Ali Şafak, İstanbul.
- en-Nesevî. (1934). *Sîretu Sultan Celâlü'd-dîn Mengübertî*. Türkçe terc. Necip Asım, İstanbul.
- et-Tabarî. (1990). *The History of Al-Tabari*, IX, The Last Years of the Prophet. A.D. 630-632/A.H. 8-11. (Translated and Annotated by Ismail K. Poonawala), New York.
- Eyice, Semavi. (1974). "Kale". *Türk Ansiklopedisi*, XXI, Ankara.
- Fahr-i Müdebbir. (1346). *Adâbu'l-Harb ve's-Şecâ'a*, (Neşr. Ahmed Süheyli Hânsârî). Tahran.
- Genç, Reşat. (2002). *Karahanlı Devlet Teşkilâtı*. Ankara: TTK Yay.
- Göksu, Erkan. (2015). *Türk Kültüründe Silah*, İstanbul.
- Graff, David A. (2002). *Medieval Chinese Warfare: 300-900*. London: Routledge Press.
- Hacker, Barton C. (1968). "Greek Catapults and Catapult Technology: Science Technology and War in the Ancient World". *Technology and Culture*, IX/1, Jan.
- Haldon, John F. (1999). *Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565-1204*, London: UCL Press.
- Hamilton, J. R. (1974). *Alexander The Great*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Hasan Enverî. (2535). *Istîlâhât-ı Dîvânî Devre-i Gaznevî ve Selçûkî*. Tahran.
- Hawting, Gerald R. (2000). *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661-750*. New York: Routledge Press.
- Hillenbrand, Carole. (1999). *The Crusades: Islamic Perspectives*, New York: Routledge Press

- Hitti, Philip K. (1980). *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*. (Çev. Salih Tuğ), II, İstanbul.
- İbn Bîbî. (1956). *el-Evâmîrü'l-'Alâ'îye fi'l-Umûri'l-'Alâ'îye*. Tıpkı Basım, Önsöz ve fihristi haz. Adnan Sadık Erzi, Ankara: TTK Yay.
- İbn Erenboğa ez-Zeredkâş. (1985). *el-Anîk fi'l-Menâcinîk*. Tahkik: İhsân Hindî, Dimaşk: Câmîiatu Haleb.
- İbn Haldun. (1997). *Mukaddime*. Çev. Zakir Kadiri Urgan, II, İstanbul: MEB Yay.
- İbn Kesîr. (1998). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Türkçe terc. Mehmet Keskin, İstanbul.
- İbn Şeddâd. (2000). *Sîretü'l-Meliki'z-Zâhir*. (Türkçe terc. Baypars Tarihi - *el-Melikü'z-Zâhir Hakkındaki Tarihin İkinci Cildi*-, Çev. Şerefüddin Yaltkaya, Ankara: TTK.
- İbn Tağrıberdî. (1992). *en-Nücümü'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. Neşr. Muhammed Hüseyin Şemsü'd-dîn, Beyrut.
- İbnü'l-Esîr. (1995). *el-Kâmil fi't-Târîh*. II, Tahkik. Ebu'l-fidâ Abdullah el-Kâdı, Beyrut.
- Keegan John. (1993). *Savaş Sanatı Tarihi*. Çev. Füsün Doruker, İstanbul 1993.
- Kennedy, Hugh. (2001). *The Armies of the Caliphs: Military and Society in the Early Islamic State*. Routledge.
- Köymen, Mehmet Altay. (2001). *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi III. (Alp Arslan ve Zamanı)*, TTK Yay., Ankara.
- Kuşçu, Ayşe Dudu. (2005). *Eyyûbî Devleti Teşkilâtı*. GÜ SBE Doktora Tezi, Ankara.
- Mardî b. Ali b. Mardî et-Tarsûsî. (2004). *Tabsîratu Erbâbi'l-Elbâb fî Keyfiyeti'l-Necâti fi'l-Hurûb*. (Facsimile Editions-Edited by Fuat Sezgin), Frankfurt.
- Marsden, Eric William. (1969). *Greek and Roman Artillery. Historical Development*. Oxford: Clarendon Press.
- Mazaherî, Ali. (1972). *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları*. (Çev. Bahriye Üçok), İstanbul.
- Needham, Joseph- Robin D. S. Yates. (1954). *Science and Civilisation in China*, V, Chemistry and Chemical Technology. Part 6, Military Technology: Missiles and Sieges. Cambridge: Cambridge University Press.
- Needham, Joseph. (1976). "China's Trebuchets, Manned and Counterweighted". *On Pre-Modern Technology and Science: A Volume of Studies in Honor of Lynn White*. Ed. Bert S. Hall-Delno C. Wes), Malibu : Undena Publications.
- Nicolle, David. (1998). *Armies of the Caliphates 862-1098*. Oxford: Osprey Publishing.
- Nicolle, David. (2002a). *Armies of the Muslim Conquest*. Oxford: Osprey Publishing.
- Nicolle, David. (2002b). *Medieval Siege Weapons (1) Western Europe AD 585-1385*. Oxford: Osprey Publishing.
- Nicolle, David. (2003). *Medieval Siege Weapons (2) Byzantium, the Islamic World & India AD 476-1526*, (Osprey Publishing), Oxford.
- Nuhoğlu, Güler. (1995). *Beyhakî Tarihi'ne Göre Gazneliler'de Devlet Teşkilâtı ve Kültür*. (İÜ SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul.
- Ömer Hayyâm. (1312). *Nevrûznâme*. Neşr. Müctebâ Meynovî, Tahran.
- Özgüdenli, O. G.-Duman, İ. (2016). "Ortaçağ İslâm Dünyasında Bir Ok Mancınığı: Kuşkencîr". *Marmara Türkiyat Araştırmaları*, III/1 (Bahar). İstanbul.
- Parry, V. J. (1974-1975). "İslamda Harp Sanatı". Çev. E. Merçil-S. Özbaran, İÜEFTD, Sayı 28-29.
- Peters, Francis Edward. (1994). *Mecca: A Literary History of the Muslim Holy Land*. Princeton: Princeton University Press.

- Polat, İbrahim Ethem. (2006). *Haçlılara Kılıç ve Kalem Çekenler*. Ankara.
- Sage, Michael M. (1996). *Warfare in Ancient Greece: A Sourcebook*. New York: Routledge Press.
- Smith, William. (1985). *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. (John Murray, Aldemarle Street), London.
- Sullivan, Denis F. (2000). "Siege craft: Two Tenth Century Instruction Manuals by Heron of Byzantium". *Dumbarton Oaks Studies*, XXXVI, Washington.
- Usta, Aydın. (2015). *Haçlı Seferlerinde Kuşatma*. İstanbul.
- Tarver, W. T. S. (1995). "The Traction Trebuchet: A Reconstruction of an Early Medieval Siege Engine". *Technology and Culture*, 36/1, Jan.
- White, Lynn Townsend. (1962). *Medieval Technology and Social Change*. Oxford: Osprey Publishing
- Zeydan, Corci. (1971). *İslâm Medeniyeti Tarihi*. I, Mütercimi: Zeki Megamiz-Naşiri: Mümin Çevik, İstanbul.

### Extended Abstract

## An Evaluation on Catapults and Catapult Technology in Islamic History

Starting from antiquity, with the establishment of states, fortress walls were seen as one of the most important defense tools. Societies living in the city walls have developed methods to defend themselves. The attackers began to invent new machines by developing more effective combat technology to overcome the walls. It is seen that people carry out various activities both for their own security and for the security of the regions where they live. In the cities established for settlement purposes, first the attention was paid to the fact that there are regions on top of a high mountain and surrounded by seas or rivers. However, this did not suffice, and the city was surrounded by high walls, ditches began to be opened in front of the walls and thus the defense force was aimed to increase. In addition, fortresses and fortresses were built in favorable areas of the cities. The castles, which have a great importance throughout history, have been built by making use of the natural structure of the land in places such as the road junction, the straits between the mountains, the noses extending to the sea, the islets a little distant from the shores and the bridgeheads. In addition, the castle's ability to be defended easily and with a small number of forces, the need to go out during the war, water needs in long-lasting sieges, such as the ability to be resistant to sieges were also considered. There is also a second castle, also called the Inner Fortress, which is built to defend and defend in case of any rebellion in the city or at any point in the city. The instruments used in battles have been continuously developed to achieve fast results over time and gain superiority over the enemy. Firearms, on the other hand, opened a new era in the history of war and provided development in this direction. People first developed a new technology by adding fire to the weapon technology they developed using stones and minerals. Guns made from fire changed the outcome of wars more quickly. Thus, the technique established between fire and weapon has reached different dimensions with the addition of maeeds such as gunpowder. In the first attacks, it was tried to overcome the walls by leaning on the stairs. However, stone and shot put tools, which were defined as siege tools or machines, were then used, construction of siege towers, and effective methods such as attacking and mines with rams were started to be developed. The most effective of these methods is the use of catapults. Catapult stretching, bending, pulling and using a counterweight using a pole rotating around the axis of a large force with stones, arrows and objects such as throwing war is a war act. Even scorpions infected mice mice and the enemy of the human dead in terms of morale as well as the disease was intended to defeat. Catapults are siege machines that have been used to damage the castle walls during wars and sieges throughout history. It has been used in wars since ancient times, and materials such as stone, iron, lead, burning grass, pitch or lava could be put into it. It is also seen that it was also used to support and protect the soldiers during the battle of the battlefield. The catapult, one of the most widely used combat tools during the Middle Ages, was used to launch heavy stone cannonballs during the sieges of the castle when the artillery was not yet known. With the use of the catapult, it is understood that there were catapults used inside the tower as well as catapults made to attack the walls and

towers from the outside. We also learn that castles are cleverly constructed structures to strengthen the weak points of cities. It is known that the catapult, which had many names in the west, was first made in China in the 5th-4th century BC and reached to Asia Minor through the Turks and Muslim-Arabs and from there to Byzantine and Europe. Some Islamic historians stated that the catapult was first used by Nemrut to fire Hz.İbrahim. Sources mentioned that catapult is used by many Muslim Turkish states such as Karahanlılar, Ghaznavids, Great Seljuk State, Eyyubids and Mamlûks. Small-sized catapults unidirectional, rotating, fixed, sleeping or walking varieties have been understood as such and these are called arrâde. It is known that there are catapults named with different names.

**Keywords:** Siege Engines, Technology of Siege engines, Catapult/Trebuchet, Islamic History

## Kentlileşen Gelenek, Geleneklileşen Kent

### Tradition That Being Urbanized, Urban That Being Tradition

**Fatih ÖZTAŞ**

*Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye,*  
[fatihoztas@ksu.edu.tr](mailto:fatihoztas@ksu.edu.tr)

**Abdullah ÖZBOLAT**

*Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye, [ozbolata@gmail.com](mailto:ozbolata@gmail.com)*

*Makale Bilgisi/Article Info:*

*Geliş/Received: 16.10.2019 Düzeltme/Revised: 04.12.2019 Kabul/Accepted: 26.12.2019*

#### **Öz:**

Bu çalışmanın konusunu, Türkiye örneğinde kırsal yapıdan kente göç sürecinde gelenek ve değişim oluşturmaktadır. Gelenekler; kent hayatına uyum gösterirken, kent ise kent hayatına göç süreciyle taşınan gelenekten etkilenmektedir. Dolayısıyla gelenek kentlileşirken, kent de geleneklileşmektedir. Değişim ve dönüşüm, karşılıklılık temelinde ilerlemekte, melez bir görünüm sunmaktadır. Yönelim kentlere doğru olduğu için kent, geleneksellik ve modernliğin karşılaşma alanı olarak nitelenmekte, geleneğin kentlileşmesi süreci ise, kente özgü tutumlara göre ve kurumsal ve rasyonel davranmaya göre geleneğin kentlileşmesi boyutlarıyla incelenmektedir. Bu çalışmada modernleşme kuramının birbirini dışlayan ikili ayrımları yerine Türk toplumu örneğinde "gelenek" ve modern" ayrımının birlikte ve iç içe geçmiş olarak bulunabildiği ön kabulünden hareket edilmektedir. Dolayısıyla tek yönlü kırsaldan kente veya geleneksellikten modernliğe doğru düz gidişatı ifade eden bir okumayla Türk toplum yapısının çözümlenemeyeceğini savunmaktadır. Türk modernleşmesi sürecinin kentleşme, sanayileşme boyutunun ortaya çıkardığı göç olgusu, kent kültürüyle eklemlenmeye ve sonuçta yeni, karmaşık modeller ortaya çıkmaya devam etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Modernleşme, Kentleşme, Kentlileşme, Göç, Gelenek, Geleneğin Değişimi.

## Giriş

Kırsal-kent, geleneksel-modern şeklinde dikotomik ayrımların analiz yapabilmeye yardımcı olduğu kabul edilmekle birlikte, bu çalışmada modernleşme kuramının ikili, birbirinin dışlayan ayrımı yerine Türk toplumu örneğinde "gelenek" ve modern" ayrımının birlikte ve iç içe geçmiş olarak bulunabildiği ön kabulünden hareket edilmektedir. Türk modernleşmesi sürecinde kentleşme, sanayileşme boyutunun ortaya çıkardığı göç olgusu; kent kültürüyle eklenmeye ve böylece yeni, karmaşık ve tek yönlü olmayan modeller ortaya çıktığı görülmektedir.

1950'li yıllarda tarımda makineleşme ile başlayan 1980'li yıllarda artan kente göç sürecini sosyal bilimci gözlüğüyle kavramsallaştıran Ünver Günay'ın (2012:612) "Türkiye gibi, çağdaşlaşma ve modernleşme sürecinde olan ve hızlı bir toplumsal değişimin tranzisyonel toplumun tüm özelliklerini sergileyen bir toplumda ise, sürecin değişimin bunalımlı ve anomi ortamında tüm hızıyla devam ettiğini önemle belirtmek gerekir." şeklindeki yaklaşımının, analizin yapıldığı dönem için özgün, akademik ve analitik olmakla birlikte, bugün için yeni durumu analiz etmek için yetersiz kaldığı görülmektedir. Bu çalışmanın hareket noktasında, bu "yeni durumu" ortaya koyma amacı bulunmaktadır.

Dünya genelinde 19. yüzyılda yaşanan büyük dönüşümlerle geleneksel toplumsal ve siyasi yapıların çözülmeye başlaması, ekonomik anlamda kalkınmanın sanayileşme şeklinde olması (Karpas, 2003:20), Batı toplumunda kapitalizmin ortaya çıkması ve sanayi kapitalizmi biçiminde dünyaya yayılması, özellikle II. Dünya Savaşından sonraki süreçte yüksek doğum ve düşük ölüm oranlarının da etkisiyle gelişmekte olan Asya, Afrika ve Güney Amerika' da kırsaldan kentsel çevreye büyük kitlelerin akınını meydana getirmiştir (Giddens, 2001:97).

İnsanlık tarihi için birinci büyük değişim olarak kabul edilen avcılıktan tarıma geçişten sonra yaşanan ikinci ve en önemli değişim sanayileşme sürecinde gerçekleşmiştir (Kıray, 2003:92). Kırsaldan kente göç süreci üzerine bilim adamları tarafından çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Kıray' a dayanarak "Age of Crisis" adlı XX. yüzyılı konu edindiği kitabında İngiliz sosyal tarihçi Eric Hobsbawn, "köylülük öldü" (Kıray, 2003:184) diyerek süreci özetlemektedir. Türkiye de dünyaki bu değişimlerin dışında kalamadı, bu süreçten yoğun bir şekilde etkilendi. Dünya ölçeğindeki bu büyük değişimler Türkiye'de de büyük sayıda insanı topraktan koparmakla kalmadı, Türkiye'de büyük yapısal dönüşümlere zemin hazırladı. Sanayileşme süreciyle birlikte, II. Dünya Savaşından sonra Türkiye'deki en önemli gelişme "tarımda makineleşme" oldu. En başta traktör olmak üzere köylülerin hayatına yeni teknolojiler girdi. Tarımda kullanılmaya başlanan yeni aletler yapısal değişimleri hızlandırdı. Tarımın modernize edilmesi için traktör kredileri sağlandı. Traktör sayıları yüz binleri buldu. İnsan emeğine dayalı işler, makinelerle yapılmaya başlandı (Oktar & Varlı 2010: 9-12; Korhan 2019: 61). Ekonomisi tarıma dayalı Türkiye'de böylece tarım sektöründe müthiş bir işgücü/nüfus fazlası oluştu. Bu da kırsaldan büyük kent merkezlerine göçü zorunlu kıldı. Başka bir deyişle, kırsaldan kentsel çevreye büyük oranda nüfusun göç etmesinin nedeni olarak modernleşme öncesi tarımsal üretimdeki hızlı değişme gösterilmektedir.

Kırsaldan kente göç sürecinde tarımdaki mekanizasyonun yanında kırsalda antibiyotik kullanımının yaygınlık kazanması, genel sağlık düzeyinin yükselmesi de bu sürece katkıda bulunmuş, ölüm oranları düşmüştür (Günay Ecer, 1999:246; Kıray, 1999:96; Türkdoğan, 2004:175; Kıray, 1999:178; Kıray, 2003:96). Fichter, insanları kırdan iten etkeni, tarımsal işçiyeye duyulan ihtiyacın azalması, kente çeken etkenleri de artan sanayileşmeyle iş bulabilme fırsatları ve daha iyi hayat standartlarına kavuşma isteği olarak ifade etmektedir (Fichter, 2002:161). Karpas (2003:45) ise, kırsal göçte ana "itici" etkenleri, yoksulluk, düşük gelir, öğrenim ve sağlık hizmetlerinin olmayışı ve kentlerdeki "çekici" etkenleri istihdam, yüksek gelir fırsatı, sağlık ve diğer hizmetlerin mevcut olması ve öğrenim imkanları olarak belirlemektedir. Kıray, toplumda şehir ve köy gibi iki türlü yerleşim şekli olmasını tarıma dayanan toplumların gelişmesine bağlamaktadır (Kıray, 2003:130).

İkinci Dünya Savaşı sonrası yaşanan gelişmelerde gelişmekte olan ülkelerle modern-sanayi toplumlarının farklı bir yönü de ortaya çıkmaktadır. Az gelişmiş toplumlarda göç planlı olmayıp zorunluluktan gerçekleşmektedir. Gelişmiş toplumlarda ise göç gönüllü ve isteğe bağlı olmaktadır. Az gelişmiş ve gelişmiş toplumlar arasındaki bir diğer farklı özellik ise göçmenler gelişmiş toplumlarda kentte farklı yerleşme bölgeleri, yerleşme biçimleri oluşturmazlar. Oysa sanayileşmekte olan toplumlarda kente göç eden nüfusun, mekâna, göçtükleri kent ile hiçbir ilişkileri yokmuş gibi yerleştikleri görülmektedir (Kıray, 2003:90-91). Türkdoğan, (2004:179-180) az gelişmiş toplumlarda kentleşmeyi etkileyen unsurları, a) Köylerin itici faktörlerinin (makineleşme, arazi yetersizliği, doğurganlık oranının yüksekliği) şehirlerin çekme gücünden daha fazla etkili olması b) Kırsaldan kente göç edenlerde genellikle "kentli olma bilincinin" mevcut olmaması c) Şehirleşme sürecinin Batılı ülkelerde olduğu gibi, sanayi odak noktaları yerine, ticari ve siyasi niteliklerde yoğunlaşması d) Gelişmekte olan ülkelerde, sanayileşme ve işgücü arasında fonksiyonel bir ilişki olmaması şeklinde sıralamaktadır.

Toplumbilimciler; Tönnies, Durkheim ve Weber'den bu yana sosyal yapı ve şehirleşme oluşumuna açıklama getirmeye çalışmışlar, sosyal yapı ve değişmeyi birtakım dikotomik tiplendirmelerle izah etmek istemişlerdir. Bu kavramlaştırmaların özelliği; toplum tiplerinin iki kutbunu ön plana çıkarması, sosyal davranış ve vaziyet alışlara ait özellikleri belirtmesidir. Robert Redfield'in "folk" ve "şehir" toplumları (folk society-urban society) (Redfield, 1947:293), "köy" ve "şehir" toplumu (rural communities-urban communities) ve özellikle gelişmekte olan Asya ve Yakındoğu toplumlarının analizinde yaygın olarak kullanılan "gelenekçi" ve "modern" toplum tasnifi bunlardan bazılarıdır (Kıray, 1999:89-90). Tönnies, toplumun Gemeinschaft'tan (cemaat) Gesellschaft'a (cemiyet) doğru kaydığını söyler. Cemaat, Wright'in "küçük topluluk" veya "birleşik toplum" diye ifade ettiği "içinden geldiğince kendini ifade etmenin" hüküm sürdüğü toplumdur. Cemiyet kişisel olmayan, araçsal sosyal ilişkileri içermektedir. Modern büyük ölçekli toplumların gelişmesiyle cemaatin yerini cemiyet yerini alır (Tönnies, 2019:447-448); Giddens, 2001:95-96). Bu süreç, zorunlu, kaçınılmaz olarak görülmektedir. Cemaat aynı zamanda gelenekselin özdeşi olarak kabul edilmekte ve bundan dolayı tepki almaktadır. Cemaatten cemiyete geçiş, aile ve lonca temelli ilişkilerden akılsallık ve hesaba dayalı bir toplum yapısına geçiştir. Cemaat; insanların bir aradalığına, sıkı, yüz yüze ve duygusal ilişkilere atfedilen statülere ve homojen bir topluluğa göndermede bulunurken cemiyet; kentleşmeye, sanayi yaşamına, heterojenliğe ve kişilik-dışı olmakla



ilişkilendirilmeye göndermede bulunur (Marshall, 1999:263). Başka bir ayrımla, sanayi öncesi toplumunun bütün ilişkileri yüz yüze, kişisel, birincil ilişkileri oluştururken sanayi toplumlarında insan ilişkileri farklılaşmış rollere dayanmakta, anonim ve ikincil ilişkiler hâkim olmaktadır (Kıray, 1999:367).

Kıray, toplumun gelenekselden moderne, feodalden moderne doğru geliştiğini öne süren evrimci görüşü takip eder, ancak hızla değişen gelişmekte olan ülkelerde bu modellerin saf ve katıksız bir şekilde gözlenebilmelerinin olanaklı olmadığını da belirtmektedir (Kongar, 2004:172-173). Türkiye bu sürece birebir uymasa da, kökleri gerilere uzanan, Cumhuriyetle birlikte cemaatten cemiyet ilişkilere, diğer bir deyişle, geleneksel bir toplum modelinden modern bir toplum modeline doğru hızla ilerlemekte (Günay; Ecer, 1999:232) ve bu durum tüm toplum katmanlarında gözlenebilmektedir. Orta boy kuramlar, yapısal-fonksiyonel yaklaşım ile iç göçler, kentleşme, alt kültürler, toplumsal tabakalaşma ve toplumsal hareketlilik gibi konulara yoğunlaşmış, açılım sağlamışlardır. Yapısal-fonksiyonel modelde asıl olan fonksiyondur ve her yapı bir fonksiyona sahip olduğu için gelişir; yani belli fonksiyonlar yapılar var olduğu için ortaya çıkmaz. Ancak aynı yapı tarafından yerine getirilen fonksiyonların zamanla çoğalması ve uzmanlaşması sonucu, fonksiyonlar birbirinden ayrılarak kendilerini meydana getirecek yeni yapılar yaratır. Örneğin, önceden ailenin yerine getirdiği eğitim, üretim vb. gibi çeşitli fonksiyonlar, sonradan okullar, fabrikalar gibi yeni yapılarca yerine getirilmeye başlanır (Kongar, 2004:153-154). Kıray'a göre fonksiyonların, değerlerin, ülkelerin değişimi sırasında "tampon kurumlar" ortaya çıkmakta "tampon kurumlar" eski ve yeni yapı arasında bir köprü, bir denge görevi yerine getirmektedir (Kongar, 2004:176). Tönnies'in ayrımından yola çıkıldığı durumda, modern toplumların büyük ölçüde cemiyet görünümünü sergilese de bazı birlik ve kurumların cemaat modeline daha uygun düştüğünü ileri sürmenin hiç de makul olmayan bir açıklama olmadığı belirtilmektedir (Hollinger, 2005:48).

### **Göç Gelenek Değişme İlişkilerine Kavramsal Bir Bakış**

Nüfusun aile değişikliklerinden sonraki en önemli uyum mekanizması olarak gösterilen göçün (Kıray,1999:160) daima az gelişmiş bölgeden gelişmiş alanlara doğru, yani köyden ve kasabadan şehre doğru bir hareketlilik olduğu ifade edilmektedir (Ülgener, 2006:57). Hareketlilik, en genel anlamda kişilerin zamanda, fizik mekânda veya sosyal yapıdaki her tür devinim veya göçüne işaret eder ve fizik hareketlilik göç anlamına gelir (Fichter, 2002:160). Göç birçok şekilde tanımlanmıştır. Göç "bireylerin ya da toplumsal kümelerin yerleşmek üzere bir yerden başka bir yere gitmeleri" (Ozankaya, 1980:56) olarak tanımlanmakta, Marshall tarafından ise göç için "(az veya çok) bireylerin ya da grupların sembolik veya siyasal sınırların ötesine, yeni yerleşim alanlarına ve toplumlara doğru kalıcı hareketini içerir" (Marshall, 1999:685) denmektedir. Her durumda göç konusunda bir hareketlilik, bir yerden bir yere kalıcı olarak nakil, taşınma söz konusudur.

Göç, iç göç ve dış göç olarak ikiye ayrılarak incelenmektedir. Kırsaldan kente göç "iç göç" kapsamında değerlendirilmekte ve iç göç "bir ülke sınırları içinde bireylerin ya da toplumsal kümelerin bir yerden başka bir yere gidip yerleşmeleri" (Ozankaya, 1980:62) olarak tanımlanmaktadır. Ülken de (1969:136) iç göçlerin en önemlisinin şehirlere doğru olan göçler olduğunu ifade etmekte ve iç göçü, "bir memleket içinde bir bölgeden başka bir bölgeye yerleşmek

üzere veya devreli ve iğreti olarak yapılan göçler" olarak tarif etmektedir. Marshall, iç göçün 1950'lerden beri özellikle gelişmekte olan ülkelerde çok yoğun olduğunu ifade etmekte ve iç göçü "ulus devletlerin sınırları içinde emeğin ekonomide büyüme kutbunu oluşturan bölgelere doğru göç etmesini karşılayan nüfus hareketleri" (1999:314) olarak tanımlamaktadır.

Gelenek kavramı ise köken olarak eskilere gitmektedir. Gelenek günümüz İngilizcesinde "Tradition" olarak kullanılmakta ve kökeni Latince bir şeyi saklaması için bir başkasına verme ya da iletme anlamındaki "tradere" kelimesinden gelmektedir. (Giddens, 2000:53). Yine en sade anlatımıyla gelenek, traditum anlamına gelmektedir. Traditum ise, "geçmişten günümüze intikal ettirilen ya da miras bırakılan herhangi bir şeydir" (Shils, 2003:110).

Geleneğin de birçok tanımı yapılmıştır. Gelenek (tradition); "toplumda değerler ve kurumların en ağır değişen ve eski toplum devirlerini yenilerine bağlamaya yarayan sosyal miras, (Ülken, 1969:15) "belirli davranışsal norm ve değerleri benimseyip aşılardan, gerçek ya da hayali bir geçmişle süreklilik gösteren ve genellikle yaygın biçimde benimsenen ritüeller ya da başka sembolik davranış biçimleriyle ilişkili toplumsal pratikler kümesi" (Marshall, 1999:259), "bir toplumda, bir toplulukta, eskiden kalmış olmaları dolayısıyla saygın tutulup kuşaktan kuşağa iletilen, tinsel ekin öğelerinin her biri" (Ozankaya, 1980:54), "uzun bir zaman sürecinde toplumda yerleşmiş olan ve nesilden nesle aktarılarak ve belli ölçüde dönüşüme uğratarak gelen inançlar, değerler ve kabuller bütününe içeren toplumsal pratik" (Kirman, 2004:87) olarak tanımlanmıştır. Günay ise, geleneği sosyal bir hadise ve toplum hayatını belli bir dengede tutmaya yönelik toplumsal gerçeklik (Günay, 1997:84) olarak tanımlayarak geleneğin toplum hayatındaki işlevsel yönüne işaret etmektedir. Bir anlamda gelenek toplumların geçmişi, kolektif hafızasıdır. Gelenek ile gelenekçilik birbirinden ayrılmakta ve gelenekçilik (Ozankaya, 1980:56) "toplumsal kurumları ve inançları geçmişten süregeldikleri için benimseyen, saygın tutan, destekleyen, yeni ekin öğelerini ise değersiz sayan tutum ya da öğreti" olarak tarif edilmektedir (Giddens, 2000:59) Gelenek ya da değişme çok fazla yan yana getirilmese de gelenek değişim sürecini taşır. Gelenekler bize intikal süreci içinde değişirler. Gelenekler aynı zamanda alıcılarının mülkiyetinde de değişirler. Ancak gelenek büyük değişimlere maruz kaldığı halde temsilcileri geleneği, önemli değişiklikler gerçekleşmemiş gibi kabul edebilmektedirler (Shils, 2004:111-112). Geleneğin rolünün de değiştiğini belirtmeliyiz. Geleneğin bizim hayatımızda rolü değiştiği hayatımıza yeni dinamikler girmektedir. Süreç, bir taraftan eylemin özerkliği ve zorlayıcılığı, diğer taraftan kozmopolitlik ve fundamentalizm olarak özetlenebilmektedir.

### **Geleneksellik Ve Modernliğin Karşılaşma Alanı: Kent**

Geleneksel toplum, en kısa tanımıyla davranışların geleneklerle belirlendiği toplum olarak ifade edilir (Ozankaya, 1980:54). Kapitalizm öncesi toplumlarda şehir hayatıyla kırsal alanlardaki yaşamın benzer olduğu yönler bulunmaktadır. Her ikisinde de geleneğin güçlü etkisinden söz edilmektedir (Giddens, 2001:95). Geleneksel kültürün çok etkin bir şekilde yaşandığı diğer toplumlar gibi Türkiye'de de değişimin etkileri şehre göre kırsal kesimde daha gelenekçi bir muhafazakarlıkla kendisini göstermektedir (Günay, 1997:84). Tüm dünyada hızlı bir değişim süreci yaşandığı için tek renkli, tek bir modelden oluşan bir geleneksellik zordur. Gelenekçi toplum genellikle değişimin

istenmediği, özellikle teknik, ilerleme, yer ve meslek değiştirmenin arzu edilmediği bir manzara sergiler (Ülgener, 2006:48). Az gelişmiş ekonomilerde en aydın insan için bile en zor olan şeyin eşyayı maddi tarafı ile görmekten vazgeçip onun yerine sayı ve rakam tarafı ile anlamlandırabilmek olduğu, soyut işaret ve sembollerin çok fazla benimsediğimiz şeyler olmadığı ifade edilir. Mal ve paranın şahsa bağlılığı, şahısla mal ve paranın kaynaşması, her durumda şahsa ve statüye atf, her varlığın sayı ve rakam tarafının değil de göze, kulağa geldiği gibi renkli, hacimli ve sesli tarafını alma alışkanlığı gelenekselliğe gönderme yapmaktadır (Ülgener, 2006:55-6).

Geleneksel insanın karşısına modern iş ve vazife insanı çıkmaktadır. Modern iş ve vazife insanı, birçok yönüyle geleneksel insandan ayrılmaktadır. Modern iş ve vazife insanı; kısmetini herhangi bir şekilde garanti görmez, elindeki imkanlarla geleceği teminat altına almaya çalışır, işlerini tesadüflere bırakmaz, kazanma şansını da kaybetme riskini de göz önünde bulundurur ve ayrıntılı hesap yapar (Ülgener, 2006:54). Modern iş ve vazife insanının inceden inceye her şeyi hesaplamasının yanında gelenekçi ve statik toplum insanı rahattır, sakindir, nasibinden emindir, kısmetinin garanti edilmiş olduğuna inanır (Ülgener, 2006:50). Yine de gelenekçi toplumu bütünüyle durgun ve statik cemiyetler olarak düşünmek ve kanaatkarlığa varan bir hayat felsefesi tam da doğru olmaz (Ülgener, 2006:57).

Geleneksellik sosyal hayatın değişik alanlarında kendisini gösterir. Geleneksel, soyut ve sembolik olmaktan kaçınır. Çarşı ve pazar en canlı örneğini oluşturur. Ürünlerinin üzerinde etiket olmasına rağmen fiyatı ve ürünün kalitesini gelip geçene duyurma alışkanlığı, otobüsten inişte şoförü sinyal ile ikaz yerine "inecek var" diye bağırma, otomobil kullananlar da sinyal yerine el ve kol işaretleriyle trafiğin akışını düzenleme, hep geleneksellik göstergesidir (Ülgener, 2006:55-6). Görüldüğü üzere geleneksel ile modern arasında bir farklılaşma olduğu açıktır.

Geleneksel yapıyı temsil eden köy ile modern yapıyı temsil eden kent arasındaki farklılaşma toplumun dini yaşayışına da yansımış, köylü dindarlığı ve şehirli dindarlığı diye iki dindarlık tipi ortaya çıkmıştır. Köylü dindarlığı, büyüsel-mistik formlara ve geleneksel milli kültür unsurlarına yatkın oluşuyla; şehirli dindarlığı, "kitabî" veya "resmî" din anlayışına daha uygun olmasıyla ve sufi zümreleşmelere yer vermesiyle tarihi süreç içinde öne çıkmıştır (Günay, 1997:86). Kırsal geleneksel yapının dini "halk İslamı", şehirli dini "yüksek İslam" olarak adlandırıldı. Bu iki dinsel pratik halk katmanlarında özgül yerlere sahip oldular. Aralarındaki ayrım, yüksek İslam'ı izleyenler kentli bilgiler iken halk İslam'ı genellikle kabile yaşamına özgü ya da kabilevi örgütlenmenin sürdüğü kırsal bölgelerde yaygın olarak görülmektedir. Yüksek İslam, İslam'ın katı tektanrıcılık ve şeriata dayalı doğasına vurgu yaparken halk İslam'ı, öğretiden çok büyüyü, dini kurallardan çok coşkuyu temel alır (Gellner, 1994:25-6).

### **Kente Özgü Tutumlara Göre Geleneğin Kentlileşmesi**

Kırsal-geleneksel yapıdan kentsel modern topluma göç sonucunda göçmenler arasında geleneksel kültürdeki değişme geçmişle bağın birden kesilmesi şeklinde olmamaktadır. Ancak bu süreç kent etkisinin yavaş yavaş etkisini göstermesi, göçmenler tarafından özümsemesi ve halk kültürünün kent bu etkisine uyarlanması şeklinde gerçekleşmektedir (Karpas, 2003:77).

Türkdoğan'ın Hauser'den aktardığına göre, (Türkdoğan, 2004:181) kırsal geleneksel yapıdan kentleşmiş bir toplum yapısına geçiş, büyük çapta değişiklik meydana getirmektedir. Şehir kavramı, sadece fiziki çevrenin değişmesi anlamına gelmemekte; ihtiyaçların farklılaşması, kentleşmenin kültürel yapıyı, davranış kalıplarını ve insanın mahiyetine tesir etmesi anlamına gelmektedir (Kıray, 1999:162).

Kent hayatında sosyal hayatın tüm kurumlarında değişim gözlenmektedir. Değişimin en yoğun gözleendiği yerlerden birisi aile kurumudur. Aile kurumundaki değişimler geleneksel yapıdaki unsurların bir bir terk edilmesi şeklinde olmaktadır. Örneğin, çocuk sayısı konusunda "Yaratan Allah rızkını da verir." düşüncesinden ve çok evlatla övünme düşüncesinden vazgeçilmektedir (Kıray, 2003:149). "Bakabileceğin kadar" anlayışı yerleşmekte, ideal sayı olarak 1-2 kabul edilmekte ve 3 çocuk bile fazla sayılmaktadır. Bir başka değişim, çalışma için kırsal geleneksel düzendeki yaşın ya da cinsiyetin öneminin ortadan kalkmasıdır. Kentte, evin erkeği iş bulamadığı zaman evin kadınının ve çocukların çalışıp eve ekmek getirmesi doğal kabul edilmektedir (Kıray, 2003:143). Kent hayatı, aile üyeleri arasındaki iletişimi geniş ailenin yanında çekirdek ailede bile çok azaltmaktadır. Aile fertlerinin zamanı evden ziyade işte ve okulda geçmektedir. Aile şehirde uzun süre önemini korur. Aile bireyleri için kentte başlarını sokacak bir çatı bulduktan sonra en büyük güvence aile üyeleri arasındaki ilişkidir. Kente geldikten sonra şehrin sosyal hayatına katılırken bireylere tepkisel, savunmacı, korunmacı bir tavır hâkim olur. Kırdan göçen insanlarla aileden başka kurum gelmediği için karşılanamayan her kurumun işlevini aile kurumu yüklenmekte, aile bu yönüyle en önemli uyum mekanizması olmaktadır. Bunun yanında aile uyumunun yanında değişimler için engeller de çıkarmaktadır. Örneğin, kırsalda daha büyük çocukların küçüklere bakması bir gelenektir. Şehirde böyle bir şey yoktur. Yine kırsalda 10-12 yaşındaki çocukların ailenin ekonomisine katkıda bulunmak için hayvan otlatması ya da çiftçiliğe yardım etmesi doğal sayılırken kentte bunlar da yoktur. Kentli çocuk bu dönemde okuluna gider. Kırsaldan gelen çocuk aileye katkıda bulunurken eğitim görme şansını kaybeder. Böylece ikinci kuşak da fakirliğe ve istikrarsızlığa itilir. Aile şehirde yabancılaşmayı önlediğinde önemli bir uyum mekanizması olurken diğer taraftan toplumla tam bir bütünleşmeyi sağlamak için engel oluşturmaktadır. Ailenin sağladığı uyum daha çok eski yapıya uygun olduğundan aile hızlı değişmeyi kısıtlamaktadır (Kıray, 2003:149-151).

Karpat, kentlerde yavaş yavaş geniş ailenin yerini çekirdek ailenin aldığı, kadınların ise göçü geleneksel otoriteden ve kocalarının akrabalarıyla kısıtlı hayattan kaçmak için tercih ettiklerini, gecekondudaki değişimin göstergelerini evlilik yaşının yükselmesi çocuk sayısının azalması ve hanedeki sayının azalması olarak ifade etmektedir (Karpat, 2003:77,155,157). Ailedeki değişim bekarların gelecekteki eşlerinde aradıkları niteliklerde de görülebilmektedir. Gençler eşlerini kendileri seçmek istiyorlar (Karpat, 2003:232). Kentte ailedeki en büyük değişimlerden birisi de ana-baba çocuklarına kendi istediği bir mesleği seçmesinde çocuklarını özgür bırakmaktadır (Karpat,2003:170). Kent hayatındaki bir diğer değişim eğitim alanında olmaktadır. Çocuk çok küçük yaşta itibaren sanayi toplumunun bütünleşmiş bir üyesi olabilmek için ailenin dışındaki örgütlü eğitim kurumlarına kaymakta, kültür aktarımı da evin dışına taşınmakta, kitlesel iletişim ve kitlesel haberleşme araçlarına ve durmadan yenilenen ürünlerle ticarileşmiş çevrelere geçmektedir (Kıray, 2003:143). Karpat'ın (2003:71) William Mangin'den aktardığına göre kentlerdeki pek çok göçmen

kırsal kültürünü de beraberinde taşımaktadır ve bunun bir bölümünü çocuklarına aktarmaktadır. Ancak bir süre sonra toplumsal ve siyasal varoluşun yeni bir biçimine geçilirken köy kültürü değiştirilmektedir. Türkdoğan (1996:180) "Çocukların yeni çevre içinde cemaat kültüründeki nesilden nesile devam eden masalların, efsanelerin ve sanat şekillerinin devam etmesi beklenemez." demektedir. Büyükanne-büyükbabanın yerini başkaları almaktadır. Çocuk çoğu kez sosyalleşmesini de sokakta tamamlamaktadır. Bilgiye ulaşması da çoğu kez sokaktan ve kontrolsüz bir şekilde gerçekleşmektedir. Çünkü ebeveynin çocuklarla ilgilenmeye ekmek parası/geçim derdinden fırsatları olmamaktadır.

Bireyler kentte zamanlarının çoğunu aile içi üyeler ya da akrabalar yerine yabancılarla geçirmektedir. Geleneksel kültürün samimi, yüz yüze, birincil ilişkilerinden farklı olarak kentte kişiler arası ilişkiler yüzeyseldir, ikincildir, geçicidir, amaçlara yönelik bir araç olarak görülür (Giddens, 2001:93). Karpaz, kentin yeni üyelerinin iş ve yardım için yakınlarına (arkadaş ve akrabalara) dayanmalarına rağmen onlara güvenmemelerinin kentte denenen bireyselleşme, rekabet ve düşmanlıktan çok hayat tarzındaki değişimlerden kaynaklandığını ifade etmektedir (Karpaz, 2003:178).

Kıray'a göre değişimin alanlarından biri de zamandır (Atacan ve diğerleri, 2000:33). Kent hayatıyla birlikte zaman anlayışı da değişmektedir. Geleneksel insan geniş zamanda yaşarken, kentli insan zamanı kontrol altına alır ve planlı, programlı yaşar. Geleneksel kültürde zaman beş vakit namaza göre bölünmüşken şehirde bu zaman değişir. Kentli görüşmelerini randevularını saat esasına göre yapar. Göçmen kırsal geleneksel yapıdan sonra şehirde "saat" mefhumuyla tanışır, mesai saati kavramı hayatına girer.

Geleneksel kültür israfı yasaklar. Kentte müthiş bir tüketim kültürü hakimdir. Bununla at başı giden başka bir alan gösteriş kültürüdür (Kıray,1999,77-78). Kıray'ın ifadesiyle, tüketim (İstihlak) normları, ev, gıda, giyim ve boş zaman geçirme faaliyetleri ve bunlarla ilgili değerlerdir (Atacan, Ercan, Kurtuluş ve diğerleri; 2000:37).

Kente göç eden insanların hayatlarına kırsaldaki tekdüze, durağan kapalı bir yapı, 20-25 evden oluşan bir ortamdaki insanların mekanlarının sınırlılığına konser, sinema, tiyatro, kahvehane biçimleri gibi toplanma alanları sosyal ilişki ortamları için kademeli olarak girmektedir (Kıray, 2003:179).

Giddens ise gelişmelerin yalnızca niceliksel olmadığını bazı yazarlar tarafından sadece kırsal alanlardan kentlere basit bir nüfus hareketiymiş gibi yansıtıldığını, ancak göçün bununla sınırlı kalmadığını, şehirlerin duvarlarının ortadan kalkmasıyla çok daha kapsamlı bir değişim serisinin parçası olduğunu ifade etmektedir (Giddens, 2014:37).

Şehre gelişle birlikte geleneksel kırsal dindarlığın yerini kitabi dindarlık almaktadır. Bir örnek; kırsalın örtünme, başörtüsü, haremlik selamlık gibi bir sorunu yokken şehirde cemaatlerin ve siyasilerin bu duruma kitabi dindarlık görüntüsü altında müdahale etmeleri bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanında kentleşme sürecinde pek çok Müslümanın köylülükten daha bilgili kentlilere ya da en azından kent yönelimli kişilere dönüşmesi, bir anlamda yükselmesi

açısından avantaj sağlamaktadır (Gellner, 1994:32). Kırsal geleneksel yapıdan kentsel modern ortama göç süreci merkez-çevre gibi kavramsallaşmalarla ifade edilmiş, çevrenin merkezi dönüştürücü etkisi "çevrenin merkezi fethi" olarak değerlendirilmiştir (Mardin, 2001,233).

Gellner'e göre, kent yaşamında Halk İslam'ıyla Yüksek İslam arasındaki dengede Yüksek İslam lehine bir kayma meydana geldi. Kentleşme, işçi göçü, siyasal merkezileşme gibi unsurlar insanların yeni kentlilerin Yüksek İslam'ı benimsemelerini zorunlu kıldı (Gellner, 1994:31). Mardin, Türkiye'nin 1950'den beri kırsaldan kentlere göç sürecini yaşadığını, ekonomik gelişmenin şehirlerde iş edinme ortamı yarattığını, bunun da kırsaldaki insanların büyük ilgisini çektiğini ve kırsal itimin kentsel çekimi ikinci ve üçüncü nesil nüfusu barındıran gecekonduyu yarattığını, bu insanların da gecekondu bölgelerinde, dinin merkezi bir yer işgal ettiği kendi özgün yerleşimlerini yeniden oluşturduklarını, gecekonduda şehir merkezinden çok daha belirgin olarak günlük hayatın dini muhtevasının ortaya çıktığını ve bu durumun da gecekondudaki yaşamın "ılımlı" İslam'ın şehre başarılı bir şekilde transferi olduğunu ifade etmektedir (Mardin, 2001:222).

### **Kurumsal Ve Rasyonel Davranmaya Göre Geleneğin Kentileşmesi**

Kırsal göçle binlerce insan kendisini kente tutunabilmenin uğraşı içinde bulur. Bu sürecin bütünüyle artı ve olumluluklarla dolu olduğunu söyleyebilmek zordur. Kırsal alandan gelen göçmenler şehirde büyük ölçüde geldikleri yapının "tabanına" yerleşmekte ve böylece yeni gelenler sayesinde yerli halkın sosyal statüsü yükselmektedir. Kırsal geleneksel yapıdan gelenlerin önceki yaşam biçimlerinin önemli yönlerini koruyabildikleri bu özelliklerinin bazılarının da uzun dönemde varlığını sürdürebileceği ifade edilmektedir (Fichter, 2002:167). Kente gelen göçmenler köyde kalanlara kıyasla hayat standartlarını daha iyi görmektedir, gelecek için umutludur ve beklentileri iyimserdir (Giddens, 2001:93). Göçmenler kenti tanıdıkça yaklaşımları ve hayatı algılayışları değişmekte; görelî refah durumları, görelî yoksunluğa dönmektedir. Kenttekilerin yaklaşık yarısı yeni ihtiyaç alanlarının ortaya çıkmasından, beklentilerinin artmasından ve gelirlerinin yetersizliğinden şikâyet etmektedir (Karpat, 2003:46). Kırsal gelenekli hayat yapısına alışkın insanların kent hayatının dinamik yapısına uyum sağlayamayışı gecekondulaşma kır ve kent olarak iki kuruluşla uyum sağlama niteliğini zamanla kaybetti. Böylece bir takım yan kültür alanlarının ortaya çıkışına sebep olan "geçişli" denilebilecek bir kimlik ortaya çıktı. Bu süreç; suçluluğun, fuhşun, alkolizmin, uyuşturucu madde alışkanlıklarının, intiharların, akıl hastalıklarının ve sapkın davranışların yayılmasını hızlandırdı. Kırdan kente göç, sanayileşme, ferdin cemaat dayanışmasına dayanan ortamdan kopuşu, kent hayatının sosyal normlarındaki belirsizlik, modernleşme sürecinin etkileri, hızlı yabancılaşma ve parçalanmışlık duyguları geçiş toplumlarını tasvir eden Sayarı'nın "yeniden gelenekselleşme" diye tarif ettiği olguya zemin hazırladı (Türkdoğan, 2004a:180; Türkdoğan, 2004b:634; Günay, 1997:83).

Şehrin ortamında gelenek ve modernin karşılaşması, yaşanan tereddütler, tüketim toplumuna ve menfaat cemiyetine yönelik bu çerçevede gelenekselliğin aşılması, modern kültürün dünya görüşü, hayat anlayışı, yaşam biçimi vs. gibi kente özgü birçok unsuru kentin nimetleri yanında göçmene sundu (Günay-Ecer, 1999:277). Levin'e göre kente göçenlerden değerlerinde ve ilişkilerinde köy eğilimi kuvvetli olanlar kentle daha fazla uyum sorunu yaşamaktadırlar (Kıray,

2003:103). Karpat'a göre (2003:173) göçmenler özgün cemaat duygusunu, akrabalık bağlarını ve geleneksel köy kültürünün diğer bazı unsurlarını kısmen tutmakta, kısmen kent kültürüyle bütünleştirmekte, kısmen de terk etmektedirler. Bu köy kültürünün işe yaraması, ebeveyn ve köylüler tarafından defalarca denenmiş olması, göçmene bir kültür ve değerlerle özdeşim kurdurması suretiyle psikolojik ve fiziksel güvenlik sağladığı için sürdürülmektedir. İlginç olan göçmenlerin köyü maddi açıdan eleştirirken buna karşılık köyü toplumsal bağlılık ve cemaat dayanışması yönüyle ateşli bir şekilde savunmalarındır (Karpat, 2003:71-72). Kıray, himayecilik (patronaj) ilişkileri üzerinde durmuştur. Patronaj ilişkileri kentin sosyal hayatında bir tür uyum sağlayıcı ara form olarak ifade edilmektedir (Tekeli, 2000:37). Kentin sosyal hayatına katılan köylülerin kentte girdiği yeni erişilebilirlik kanallarının tümü yerel unsurlarca sağlanmakta, patronaj denilen bu ilişki belirli bir hizmete karşılık saygı, politik güç, itaatkarlık ilişkisi eşitsiz bir temele dayanan ilişki köylü için aynı zamanda büyük bir güvence kaynağı olmaktadır (Kıray,1999:322). Kıray toplumun daima belli bir fonksiyonel bütünlüğe sahip olduğu görüşünü savunduğu için toplumsal yapıda nasıl bir değişme olursa olsun toplumsal yapının unsurlarının yine birbirleriyle bir şekilde bütünleştiğini kabul etmektedir (Kongar, 2004:173). Uyum sağlayıcı ara formlara tampon kurumlar adını vermekte, tampon kurumları ve ilişkileri görece olarak daha hızlı ve kapsamlı değişme durumlarında her iki yapıda da görünmeyen fakat oluşum içerisinde ortaya çıkan ve bütünleşmeyi sağlayan kurumlar ve ilişkiler olarak tanımlar (Kıray, 2000:20). Geleneksel toplum yapısından modern toplum yapısına geçiş tampon kurumlar sayesinde olur (Kongar, 2004:174).

Göçmenler sırf kente göç ettikleri için kendi etkileşim kalıplarını ve değerlerini değiştirmediler. Bir köylü gibi düşünmeye, bir köylü gibi davranmaya devam ettiler. Köylerdeki kişisel, birincil ilişkilerin uzantısını şehirdeki patronaj ilişkilere taşıdılar. Patronaj karşılıklı ama eşitsiz bir ilişkidir. Patronajda bağımlı tarafın refah ve güvenliği patron tarafından sağlanır. Bunun karşısında patron çeşitli ekonomik hizmetler, siyasal itaat, onur ve prestij alır. Bu bağımlılık ilişkisi sorgulanmaz, açıkça ifade edilmez ve yapılanmış bir ilişki olma özelliği taşır (Kıray, 2003:185). Ancak patronajın şehirdeki yapılanma içerisinde farklı yönlerinin de ortaya çıktığı kesindir. Patronajda bağımlı tarafın ihtiyacı ve patronun bunu karşılama becerisi üzerine kurulu olduğundan dolayı aksaklıkları artırmakta ve yaygın yasa dışılığa sebep olmaktadır. Patronaj ilişkileri herkes için geçerli olan düzenlemeleri çiğneyerek işlemleri yürütür. Bu yönüyle bu ilişkiler "cliental" ya da "mafiöz" ilişkiler olarak tarif edilmektedir (Kıray, 2003:187).

Kırsaldan kentlere doğru göç, modernleşme, üretim, ulaşım, haberleşme araçlarının ve ilişkilerin akılcılaşması, toplumsal kurumların ve kültürel değerlerin ve benlik/kimlik yapılarının dönüşümü gibi birçok unsurla birlikte ilerlemektedir. Kırsal geleneksel yapıdan kentsel modern ve akılcı örgütlenmelere doğru akan göçmenler eski kimliklerini sürdürürken kentte tutunmak için yeni ilişkiler ve kimlikler oluşturma ve dönüştürme pratiklerini de gerçekleştirebilmektedirler. Göçmenlerin ilişkileri bundan dolayı oldukça esnek ve dinamik olma özelliği taşır (Kıray, 2003:98; Akşit, 1998:31-32). Göçmenler şehrin bir yönüyle mahrumiyetlerle dolu ortamına adapte olmak, bir yönüyle de farklı sosyal çevreye uyum sağlayabilmek ve kendilerini kaybetmemek için bir kültür çevresi ve bir kimlik oluşturma çabasındadırlar (Güngör, 1986:28). Kırsaldan kentlere gelenler kentte ilk olarak kendi hemşerilerinin, yakınlarının, akrabalarının yanlarına yerleşirler. İş bulma, çevre

edinme, şehre intibak vs. gibi süreç akrabaların liderliğinde bu birinci aşamayla başlar. Zamanla akrabalık ilişkisine dayalı himaye sistemi yetmez, ihtiyaçları karşılayamaz olur. Bunun sonucunda himaye sistemi siyasi partilere, politikaya kayar. Gecekondu artan nüfusuyla büyük seçmen kitlelerim barındırdığı için siyasetçilerin dikkatini çekti. Siyasetçiler gecekondululardan su, elektrik, ulaşım, tapu sözü karşılığı oy avcılığı yapmışlardır (Karpas, 2003:115).

Türkiye köylerden büyük şehirlere doğru göç akınına yeterince massedebilecek sosyo-ekonomik ve kültürel bir yetkinliğe sahip olmadığından şehirlerin çevresinde gecekondu alanları büyük boyutlara ulaştı ve bunun çok çeşitli sonuçları ortaya çıktı. Dini yeniden canlanma ve özellikle de tarikat olgusuyla gecekondulaşma sürecinde ortaya çıkan yapısal değişim arasında yakın bir ilişki görülmektedir (Günay-Ecer, 1999:246). Kırsaldan kente göç süreci mahalli düzeyde kurulan hemşerilik ilişkileri, siyasi partilere oradan da dinsel örgütlere geçerek ilişkilerini kentte geniş bir alana yaymışlardır (Kıray, 1999:326). Karpas ise (2003:83) gecekondulular için siyasal gruplaşmaların ve derneklerin giderek göçmenlerin yeni kentsel kimliklerini tanımladıkları, sadece gelenek temelinde de değil, akılcı karar ve çıkar temelinde dış dünyayla bağlantı kurdukları iletişim kanalları haline geldiğini ifade etmektedir. Göçle birlikte değişen ve hızla şehirleşen Türkiye'de dini çevrelerin göçmenlere birçok alanda kucak açtıkları, dayanışma, yardımlaşma, sosyal güvenlik ve hatta eski mahalli cemaatlerinin yerine birer sosyokültürel kimlik mekanizması fonksiyonlarını yerine getirdikleri görülmektedir (Günay-Ecer,1999:284). Gellner'e göre kentte veliler yoksul kesimlere hizmetlerde bulunmaktadır. Veli kimseler; yalınkat, süssüz, Ortodoks gelenekten çok daha fazla haz veren tasavvufi etkinliklerle göçmenlere coşkuyu götürmektedir. Böylece bu insanların yokluk, yoksulluk içinde yaşadıkları kötü koşullardan kaçmalarına yardım etmektedir (Gellner, 1994:27). Kentleşme süreciyle birlikte yeni kentli bir taraftan da daha akılcı düşünmeye ve rasyonel bakmaya başlamaktadır. Kırsaldan kente göçten sonra göçmen, cisimleri dört köşe görmekten uzaklaşıp, sayı ve rakam halinde düşünmeye başlamakta, örneğin köydeki tarlası mülk olmaktan çıkıp, hektar ve verim hesabıyla soyut bir servet görünümüne girmektedir (Ülgener, 2006:60).

Kentleşmiş insan "yüreği yerine beyniyle tepki veren" (Simmel, 1996:82) bir yapıya bürünür. Dini konularda da daha az gelenekçi daha fazla rasyonel davranma eğilimi göstermektedirler. Örneğin dini bilgi konusunda "Dini görevlerimi yerine getirmeye yetecek kadarım." Diye düşünmemekte, daha fazlasını istemekte ve gençler dinin mahiyetini daha fazla tartışmayı arzu etmektedirler (Çelik, 2002:355-356).

Kent yaşamı yeni kentlinin algılarında birçok dönüşümü de beraberinde getirmekte, kişi birçok şekilde geleneksel kültürün özelliklerinden farklı özellikler göstermeye başlamaktadır. Kentleşmiş insan eşi ve çocukları da dahil türbe ziyaretlerinde bulunmayı pek istemez. Amcaoğlunu bir türbede yemin etmeye ya da anlaşmazlıklarının çözümü için tanıklık etmeye çağırır. Bunların yanında kan davasının yasaklandığını bilir, sorunları kanunların ve adalet mekanizmasının çözmesini bekler (Gellner, 1994:31-32). Kısacası hayat karşısındaki duruşu, tepkileri farklılaşır. Kentleşmenin doğurduğu sonuçlardan birisi de belli ölçülerde göçmenlerde de bireyselleşmenin görülmesidir. Gecekondulular kent yaşamında akrabaların, yaşlıların onlara tavsiyelerinden çok kendilerinin hüküm ve kararlarına göre davrandıklarını ifade etmektedirler. Gecekondulularda yine belirli



ölçülerde kendini övme ve birinci tekil şahıs olarak konuşmalar da görülmektedir. Gecekonducular kendi kaynaklarıyla ayakta kaldıklarına inanmaktadırlar (Karpas, 2003:177-178).

## SONUÇ

Kırsaldan kente göç devam ederken (kentleşme-urbanization) diğer yandan göç süreciyle kır-kent etkileşimi (rurbanization) de devam etmektedir. Topraktan kopma, şehre göç her şeye rağmen devam etmektedir. Önü alınamayan bir noktaya doğru gittiği görülmektedir. Göç başlangıçta araç iken amaç haline gelmiştir. Kırın iticiliği, kentin çekiciliği kitleleri göçe zorlamaktadır. Bu insanlarda kendileriyle birlikte kültürlerini, geleneklerini de şehre taşımaktadırlar. Kent böylece farklılaşmakta ve dönüşüm geçirmektedir. Göçmenler kentte tutunmaya çalışırken uyum sorunlarıyla karşılaşmakta, kendilerini güvende hissedecek çeşitli mekanizmalara ihtiyaç duymaktadırlar. Kentleşme sürecinde kırsal geleneksel yapıdaki unsurların bazılarını devam ettirilirken, bazıları ise ya değiştirildi ya da terk edildi. Göçmen için kent hayatı, gelenek ile modernin karşılaşmasına sahne oldu.

Dünya dengesinde modernleşme, küreselleşme, sekülerleşme gibi bazı süreçlerin de etkisiyle gelenek yalnızca kamusal kurumlarda değil gündelik yaşamda da belli ölçüde azalmaktadır (Kirman, 2005). Gelenek ve modernin karşılaşması dini alan da dâhil olmak üzere çoğu kez modernin lehi yönündedir. Ancak gelenek bütünüyle yok olmadı. Aksine gelenek, Giddens'in de belirttiği gibi (2000:57) farklı versiyonlarıyla her yerde gelişip kök salmaya ve varlığını korumaya devam ediyor görünmektedir.

Bu konuda, değişen dünyadan ayrı düşünülemez Türkiye'de de büyük dönüşümlerin yaşandığı ve bu dönüşümlerin kırsal-kentsel ya da geleneksel-modern toplumun çeşitli şekillerde etkilendiği görülmektedir.

Bu çalışmanın ilgili literatüre katkısı, kırsaldan kente, gelenekselden moderne bir yönelimin sorgulanması gerektiğini öne sürmesidir.

2010'lu yıllar Türkiye'sinde köy-kent ayrımını, Günay'ın (2012:408,610) tek yön ifade eden "tranzisyonel toplum" kavramsallaştırmasıyla açıklamak giderek zorlaşmaktadır. Mevcut tablo, kırsalın bireyselleşme, rasyonelleşme vb. bağlamlarda kentlileştiğini, kentin yoğun göçlerle birlikte gelenekselliği ve kırsalın kodlarını barındırmaya başladığını, bu "yeni durumun" bu yaklaşımda en az iki boyutunun olduğunu, çoğunlukla köy ve kent ayrımını ortadan kaldıracak anlamda "yönsüz bir gerçekliği" ön plana çıkardığı anlaşılmaktadır.

Bu gerçeklik, Türkiye örneğinde, kentte, "bize özgü" diyebileceğimiz bir yeni tür köylülük, geleneksellik ve kırsal yapı ile kırsalda, bireyselleşmiş, rasyonelleşmiş ve kentliliği bir arada sunan bir tabloyu karşımıza çıkarmaktadır. Bir anlamda modernlikle geleneksel olan farklı kutupları çağrıştırıyor görünse de birbirinden bağımsız olarak düşünülemezliğini ortaya çıkarmaktadır.

### KAYNAKÇA/REFERENCE

- Akşit, B. (1998). "İçgöçlerin Nesnel ve Öznel Toplumsal Tarihi Üzerine Gözlemler: Köy Tarafından Bir Bakış". *Türkiye'de İçgöç*, Konferans Bolu-Gerede, 6-8 Haziran 1997, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.
- Atacan, F., Ercan, F., Kurtuluş, H. & Türkay, M. (2000). *Mübeccel Kıray İçin Yazılar*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Çelik, C. (2002). *Şehirleşme ve Din*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Fichter, J. (2002). *Sosyoloji Nedir?* (çev. N. Çelebi). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Gellner, E. (1994). *Postmodernizm İslam ve Us*. (çev. B. Peker). Ankara: Ümit Yayıncılık.
- Giddens, A. (2000). *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*. (çev. O. Akınhay). İstanbul: Alfa Kitabevi.
- Giddens, A. (2001). *Sosyoloji Eleştirel Bir Giriş*. (çev. Ü. Oskay). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Giddens, A. (2014). *Modernite ve Bireysel Kimlik Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*. (Çev.: Ü. Tatlıcan). (ikinci Baskı), İstanbul: Say Yayınları.
- Günay, Ü. (1997). Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din. *Türk Yurdu*, 17 (117), 80-89.
- Günay, Ü. (2012). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Günay, Ü., Ecer, A. V. (1999). *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi.
- Güngör, E. (1986). *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Hollinger, R. (2005). *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler Tematik Bir Yaklaşım*. (çev. A. Cevizci), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Karpat, K. (2003). *Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm*. (çev. A. Sönmez). Ankara: İmge Kitabevi.
- Kılıçbay, M. A. (2000). *Şehirler ve Kentler*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Kıray, M. (1999). *Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Kıray, M. (2003). *Kentleşme Yazıları*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Kıray, M. B. (2000). *Ereğli Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Kirman, M. A. (2004). *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Kirman, M. A. (2005). *Din ve Sekülerleşme*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Kongar, E. (2004). *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Korhan, T. (2019). Demokrat Parti Döneminde Adana'da Amerikan Etkisi, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 18 (69), 58-68.
- Mardin, Ş. (2001). *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Oktar, S. & A. Varlı (2010). Türkiyede 1950-54 Döneminde Demokrat Partinin Tarım Politikası, *Marmara Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi*, 28:1-22.
- Ozankaya, Ö. (1980). *Toplumbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Redfield, R. (1947). The Folk Society. *The American Journal of Sociology*, 52/4, 293-308.
- Shils, E. (2003). Gelenek Nedir? (çev. H. Arslan), *Doğu- Batı Dergisi*, 7 (25), 101-134.
- Simmel, G. (1996). Metropol ve Zihinsel Yaşam. *Kent ve Kültürü. Cogito*, sayı 8 (96), 81-90.
- Tekeli, İ. (2000). *Değişmenin Sosyologu: Mübeccel Belik Kıray Mübeccel Kıray İçin Yazılar*, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Tönnies, F. (2019). *Cemaat ve Cemiyet*. (çev. E. Güler). İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Türkdoğan, O. (1996). *Aydınlıktakiler ve Karanlıktakiler*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Türkdoğan, O. (2004a). *Kültür- Değişme ve Toplumsal Çözüm*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Türkdoğan, O. (2004b). *Milli Kültür Modernleşme ve İslam*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Ülgener, S. F. (2006). *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler*. İstanbul: Derin Yayınları
- Ülken, H. Z. (1969). *Sosyoloji Sözlüğü*, Ankara: Talim ve Terbiye Dairesi Yayınları.

**Extended Abstract**

## **Tradition That Being Urbanized, Urban That Being Tradition**

The subject of this study, tradition and change in the case of Turkey is process of rural-urban migration structure. Traditions compliance with urban life, urban life in the city is influenced by tradition that move in the process of migration, thus tradition that being urbanized, urban that being tradition. Change and transformation progress on the basis of reciprocity, offers a hybrid view. Tendency to be true for the cities, the urban is characterized as an area of confrontation of tradition and modernity. In the process of urbanization of tradition, it is examined to behave according to city-specific attitudes and institutional and the rational aspects of urbanization of tradition. In this study, rather than the binary theory of modernization that mutually exclusive distinction between tradition and the modern in the case of the Turkish society, it is started from pre-acceptance that the distinction between tradition and modern that containing up to be nested together in the case of the Turkish society. The phenomenon of migration emerge that size of industrialization and urbanization of Turkish modernization process, urban culture continues to articulation and new, complex models continue to emerge.

While rural-to-urban migration continues (urbanization), on the other hand, rural-urban interaction (rurbanization) continues with the migration process. Breaking from soil, migration to the city continues despite everything. It is seen that it is going to a point that cannot be prevented. Migration was originally a tool, but it became a goal. The repulsion of the countryside and the attractiveness of the city force the masses to migrate. These people carry their culture and traditions with them to the city. The city is thus differentiating and transforming. Migrants face adaptation problems while trying to hold onto the city and need various mechanisms to feel safe. During the urbanization process, some of the traditional elements of the rural structure were maintained, while others were either changed or abandoned. For the immigrant, urban life has witnessed a confrontation of tradition and modernity. With the effect of some processes such as modernization, globalization and secularization in the world balance, tradition decreases not only in public institutions but also in daily life. The confrontation of tradition and modern is often in favor of the modern, including the religious sphere. But tradition did not disappear completely. On the contrary, as Giddens points out (2000: 57), tradition seems to continue to evolve and take root and maintain its existence with its different versions.

Turkey in the 2010s in the village-urban divide, Günay (2012: 408.610) one way expressing "transitional society" is increasingly difficult to explain by conceptualizing. It is understood that the present table mostly emphasizes a non-directional reality that will eliminate the distinction between village and city. This reality, Turkey, for example, in the city, "unique to us" we can say that a new type of peasantry in the countryside with rural tradition and structure, individualized, and urban rationalization that confronts us offer a combination of a table. In a sense, it appears that although traditional and modern seem to evoke different poles, they cannot be thought independently of each other.

**Keywords:** Modernization, Urbanization, Migration, Immigration, Tradition, Change of Tradition

## Feminist Kristoloji Bağlamında Yeni Ahit Metinlerindeki Kadınların Konumu ve Rolü

### The Role and the Status of Women in New Testament Texts in the Context of Feminist Christology

İlbey DÖLEK

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye, [ilbeydolek@gmail.com](mailto:ilbeydolek@gmail.com)

*Makale Bilgisi/Article Info:*

*Geliş/Received: 10.10.2019 Düzeltme/Revised: 28.10.2019 Kabul/Accepted: 26.12.2019*

#### Öz:

Kristoloji, İsa Mesih'in kişiliğini, tabiatını ve mesajını doktrinel anlamda inceleyen teoloji disiplini. Çağdaş dönemde feminist kristoloji Yeni Ahit'te Tanrı imajının erkek "Baba" olmasından hareketle tanrının eril yorumuna "Tanrı, neden daima erkek olmak zorundadır?" şeklinde bir eleştiri getirir. Şüphesiz İsa Mesih'in yakın çevresinde kadınlar da yer almıştır. Yeni Ahit metinlerinde ismi geçen kadınlar arasında öncelikle İsa Mesih'in annesi Meryem ve Mecdelli (Magdalalı) Meryem gelmektedir. Ancak, Yeni Ahit metinlerinde bahsedilen kadınlar bunlarla sınırlı değildir. İsa'nın yakın çevresinde olan ve hizmetkârlar olarak da anılan kadınlar İsa'nın tebliğ faaliyeti boyunca onun hep yanında olmuşlardır. Çünkü İsa, kadın erkek ayırmaksızın toplumun her kesiminden kişilerle konuşarak, yemek yiyerek ve gezerek zaman geçirmekteydi. İncillere göre; çarmıh sonrası İsa'nın mezarını ziyarete giden ve mezarın boş olduğunu görenler kadınlardır. İsa'nın havari olarak seçtiği on iki kişi arasında kadın bulunmaması, Katolik Kilise'nin kadınları dışlayıcı tavrı ve Ortaçağ Avrupası'nda kadınların yakılmasına varan düşmanca eylemler modern çağda feminist teolojinin ortaya çıkışını hızlandırmıştır. Hristiyan teolojisinin kadını asli günahın bir parçası ve kötülüğün kaynağı olarak görmesi, liberal teologlar ve feministler tarafından eleştirilmesine neden olmuştur. Özellikle 1960'larda artan feminist hareketlerin etkisinde feminist kristoloji ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada, Yeni Ahit metinlerinde ismi geçen kadınların kimler olduğu, İsa Mesih'in tebliğ faaliyetinde kadınların üstlendiği roller ve İsa'nın kadınlara olan yaklaşımı feminist kristoloji bağlamında incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Feminizm, Kristoloji, Yeni Ahit, İsa Mesih, Kadın.

## GİRİŞ

İki bin yılı aşkın bir zamandan önce Filistin bölgesinde bir ailede dünyaya gelen ve Yahudi bir toplumda gezgin bir şekilde vaazlar veren Nasıralı İsa'nın yaşamı günümüzde tarihsel İsa olarak isimlendirilmekte ve Kristoloji çalışmaları için oldukça önem verilmektedir. Tarihsel İsa'nın takipçileri arasında kadınların olduğunu biliyoruz ancak en yakınında bulunan on iki havarisi arasında kadınlar bulunmamaktadır. İsa'nın annesi Meryem'den başka Yeni Ahit'te hangi kadınlar bulunmaktadır ve hangi rolleri üstlenmişlerdir? İsa'nın sözlerinde ve uygulamalarında cinsiyetçi ya da kadını dışlayıcı bir yaklaşım görülmekte midir? İsa bir feminist midir? Hristiyan gelenekte kadının dışlanması'nın arka planında Yeni Ahit metinleri mi yer almaktadır? İncillerin ve Mektupların bu konuya yaklaşım tarzları arasında benzerlik ve farklılıklar var mıdır? Bu sorulardan yola çıkarak - Hristiyanların kutsal kitabı Eski ve Yeni Ahit kitaplarından oluşsa da- Yeni Ahit kitabında yer alan metinlerde geçen kadınların kim oldukları ve İsa'nın tebliğ faaliyetlerindeki konumları ve rolleri Feminist Kristoloji bağlamında ele alınacaktır. Çalışmada Hristiyan Teolojide özellikle son dönemde adından sıkça sözü edilen Feminist teologların görüşlerine ve eleştirilerine yer verilecektir. Öncelikle, Yeni Ahit'te yer alan kadınların kim oldukları ve Kutsal Kitap'ta nerede, hangi olayda ve ne sıklıkla geçtiği açıklanacaktır. Ardından adı geçen kadınların konumu ve rolleri Feminist Kristoloji bağlamında analiz edilecektir.

### 1. Feminizm ve Teoloji

Etimolojik olarak, "femin" sözcüğü Latince kadın anlamına gelen "femina"dan gelir. Feminizm, kökleri 19. yüzyıla dayanmakla birlikte özellikle 1960'lı yıllarda gelişen ve kadınlar için erkeklerle eşit sosyal ve politik haklar talep eden hareket veya öğreti olarak tanımlanır.<sup>1</sup> Feminist Teoloji, kadınların tam anlamıyla insanlığa ulaşma arayışı ilkelerinin rehberliğinde kadınların baskıdan kurtarılması ile ilgili olduğundan savunuculuk teolojisi olarak adlandırılmıştır.<sup>2</sup>

Feminist teoloji, feminist eleştiri ve toplumsal cinsiyet paradigmalarının teolojik alana yeniden inşası ile ilgilenir. Feminist teologların Hristiyan teolojide Tanrı'nın münhasır erkek dilini, erkeklerin Tanrı'ya kadınlardan daha çok benzediği, Tanrı'yı kilisede ve toplumda sadece erkeklerin temsil edebileceğini veya Tanrı tarafından yaratılan kadınların erkekler tarafından idare edilmesi fikirlerini eleştirdikleri görülür. Feminist teoloji, kadına yüklenen günahı reddederek kadın egemenliğini haklı çıkaran teolojik yaklaşıma dayanır.<sup>3</sup> Feminist teoriye göre; kadınlar doğası gereği kadın değildir. Varoluşsal feminist hareketin

<sup>1</sup> Ahmet Cevizci, "Feminizm" mad. Felsefe Sözlüğü, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2002.s.407; M. Ali Kirman, Din Sosyolojisi Sözlüğü, Adana Karahan Kitabevi, 2016, s.105-106.

<sup>2</sup> Ursula King, *Feminist Theology From The Third World*. Orbis Books: New York, 1994. s.3.

<sup>3</sup> Rosemary Radford Reuther, *Christianity and the Making of the Modern Family*, Boston: Beacon Press, 2000 s. 58

temsilcilerinden olan Beauvoir, “*Kadın doğulmaz, zamanla kadın olunur*” sözüyle kadın olmanın varoluşsal ve kültürel bir nedene dayandığını ifade eder. Bir köle, siyah bir köle olarak doğmaz çünkü beyaz adam tarafından köleleştirilmiştir.<sup>4</sup> Siyahların, beyazlar tarafından köleleştirilmesi, kadınların da erkekler tarafından haklarının elinden alınmasına, baskılanmasına ve köleleştirilmesine benzetilir. Bu durum kadının haklarının erkek cinsi tarafından elinden alınmasına, baskılanmasına ve köleleştirilmesine benzetilmektedir. Simone De Beauvoir ünlü “*Le Deuxime Sexe*” (Second Sex) (1949) adlı çalışmasında, kadınların baskılanmasında Hristiyan teolojinin katkıda bulunduğunu iddia etmektedir. İlkçağ Yunan filozofu Aristoteles, kadının doğal kusurlarından muzdarip olarak kadının doğasına bakmamız gerektiğini düşünür. Ortaçağ’ın ünlü teoloğu Aziz Thomas’ın (1225-1274) kadınlar için söylediği “*tesadüfi bir varlık*” (Femina est mas occasionatus) ve “*tamamlanmamış erkek*” iddiaları sık sık eleştirilmiştir.<sup>5</sup> Beauvoir’e göre, evlilik toplumda sürekli maskulin tahakküm kurmaya yarayan çok önemli bir araçtır. Bu araç sayesinde kadınlar kamusal ve politik olayların dışında tutulmaya çalışılmaktadır. Biyolojik ve toplumsal üretimin bir aracı konumunda yer almaktadır. Beauvoir’e göre, kadını sadece bedeni üzerinden ya da eş, anne, sevgili olarak kadının rol ve işlevleri hakkında konuşarak gerçek kadını tanımlamak mümkün değildir.<sup>6</sup> Elizabeth Fiorenza’ya göre feminist bir yorum bilimci (hermenötikçi) İncillere ve geleneğe yalnızca ilahi vahiy olarak güvenmemeli ya da onu kabul etmemelidir. Onlar daha ziyade eleştirel anlamda ataerkil yorumlar olarak değerlendirilmelidir, çünkü İncil metinleri Tanrı’nın sözleri değil, beşerin sözleridir.<sup>7</sup>

Hristiyan feminist teolojiye göre bilhassa Kutsal Kitap, babalar (patriarch) sayılan bir kısım erkekler tarafından erkek egemen kültürler içinde yazılıp evrilmiş veya yorumlanmıştır. Artık cinsiyeti öne çıkaran tarihsel tenkit metotları kullanılarak hermenötik feminist model esas alınmış ve kadınların kutsal metinler içindeki yerinin belirlenmesi yaklaşımı ağırlık kazanmıştır.<sup>8</sup> Fiorenza, tüm İncil metinlerinin eleştirel inceleme ve değerlendirme ilkesini savunur. “Herhangi bir metne yaklaşan feminist bir hermenötikçinin, metnin kadınlar için sağlıklı bir varlığa, iyi bir yaşama ve özgürlüğe katkıda bulunup bulunmadığını sorması gerektiğini söyler.<sup>9</sup> Kültürel feminist yaklaşımın temsilcilerinden olan Elizabeth C. Stanton “*The Woman Bible*” (1891) adlı eserinde ataerkil Hristiyanlığa eleştiriler getirir. Ona göre

<sup>4</sup> Fanon Frantz, *Toward the African Revolution* (Political Essays), Grane Press, NewYork, 1967, s.10-24.

<sup>5</sup> Thomas, A., *Somme Théologique*, c. I, 92/1-2; Simone De Beauvoir, *Second Sex*, s.25; Isnard W. Frank, *Femina est mas occasionatus*. Deutung und Folgerungen bei Thomas von Aquin, in: Peter Segl (Hg.), *Der Hexenhammer*. Entstehung und Umfeld des Malleus maleficarum von 1487, Köln 1988, 71-102; McDowell, Barbara, ed. (*Woman’s Almanac*) (NewYork: Newspaper Enterprise Assn.1977), s.557; Susan Groog, Bell, *Woman: From Greeks to the French Revolution* (Belmont, Calif: Wadsworth Publishing, Company, 1973), s.121-122.

<sup>6</sup> Simone De Beauvoir, *the Second Sex: An Analysis Study*, *European Journal of Social Sciences*, (2016):132-133.

<sup>7</sup> Elizabeth S. Fiorenza (ed.) *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*. New York: Crossroad, 1994.

<sup>8</sup> Mustafa Alici, “Mutfakta Pişir Mutfakta Ye: Çağdaş Dinler Tarihi Metodolojisinde Feminist Yaklaşım”, *Milal ve Nihal* 2/2 (2005):81-110, s.84.

<sup>9</sup> Elizabeth Schussler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origin*, New York: Crossroad, 1984 s.286

İnciller cinsiyetçidir ve İncillerde anlatılan kadın imajı hep olumsuzdur. Çünkü kültürel feminist teorinin altında anaerkil bakış yatmakta olup temel gaye dışıl etki ve değerler aracılığıyla yönlendirilen güçlü kadınlardan oluşan bir toplum oluşturmaktır.<sup>10</sup>

Hristiyan Teoloji’de kristolojik süreç aslında kilise konseyleri ile değil İsa adında bir adamın kadınlar, erkekler ve çocuklardan oluşan topluluk ile arasında gelişen münasebetlerde Mesih’in inşasıyla başlar.<sup>11</sup> Feminist Kristoloji, İncillerde yer alan bazı argümanlarla desteklenmiştir. Pavlus’un Galatyalılara Mektubunda kadınlar ve erkekler arasındaki bütün ayrımların kilisede ortadan kaldırılması gerektiği ifade edilir (3:28). Romalılara Mektubunda ise Mesih’in ölümü yenmesi ile insanlık günahın boyunduruğundan kurtulmuştur (8:2). Feminist Kristoloji bağlamında Mesih’in ölümü yenmesi sayesinde kastedilen özgürleşme, kadının erkek tarafından yönetilme cezasından (Yar. 3:18) kurtuluşu olarak yorumlanmıştır.

1970’lerin başlarında kutsal metin çalışmaları içinde yapılan Feminizm tartışmalarında “cinsiyet” konusunun öne çıktığı görülmektedir. Bunun sonucunda, kutsal metinlerde ve düşüncede erkek egemen önyargının varlığı ortaya çıkarıldı. Bazı feministler tarafından Kutsal Kitaplar kurtuluşu sağlamanın ötesinde kadın düşmanı ve nefret belgesi olarak nitelenmiş ve umutsuz bir şekilde bu durumun kınandığı görülmektedir.<sup>12</sup> Çünkü Kilise erkeği Tanrı’nın yerine koyarak kadının sorumluluklarını çalarak ona kilisenin tüm kurumlarını yasaklamıştır. Erkeğin kullanması için kadına ikincil bir statü vererek kadının bağımsız düşünmesini engellemiştir.<sup>13</sup> Çalışmaları Hristiyanlığa karşı bir başkaldırı olarak nitelendirilen feminist teolog Mary Daly’a göre, hiçbir teolog Tanrı’nın erkek olduğuna inanmadığını iddia ederken, aynı zamanda vaizlerin, teologların, kendi halinde inanan insanların zihinlerinde bilinçli olmasa da böyle bir görünüm olduğunu söyler.<sup>14</sup> Tanrı’yı yeniden adlandırmak için Daly, kadınların Tanrı’nın ötesine hareket etmeleri gerektiğine inanır. Ona göre adlandırma kadınların din deneyimlerinin merkezi durumundadır.<sup>15</sup> Genel olarak feminist teologlara göre Tanrı ne erkektir, ne de kadın, o sadece ruhtur. Buradaki Tanrı’nın erilliğine yönelik eleştiri Yahudi ve Hristiyan geleneğe yöneltilmiştir. Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerinde yer alan “Baba”, “Oğul”, “Tanrı oğlu”, “Mesih” ve “Kral” gibi Tanrı imajları erkek cinsini çağrıştıran ifadelerle tanımlanmıştır. İsa’nın erkek olması “Oğul” ve “Tanrı oğlu” imajlarını açıklayabilir ancak Baba Tanrı’nın eril açıklamaları feministler tarafından ciddi şekilde eleştirilmiştir. Daly, “*Beyond God the Father..*” (1985) adlı eserinde Hristiyanlığın baskıcı tutumunun sadece

<sup>10</sup> Josephine Donovan, *Feminist Teori*, Çev. Aksu Bora vd. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s.74.

<sup>11</sup> Marcella Althaus-Reid, “What is Feminist Theology?” [www.voicesofSophia.wordpress.com](http://www.voicesofSophia.wordpress.com) s.68

<sup>12</sup> Phyllis Trible, “Five Loaves and Two Fishes: Feminist Hermeneutics and Biblical Theology”, *Theological Studies*, 50/ 1989, s.285-286.

<sup>13</sup> Matilda Joslyn Gage, *Woman, Church and State*, (1893, Watertown, Mass. Persephone, 1980), s.241

<sup>14</sup> Mary Daly, *Beyond God the Father*, (Boston: Beacon Press, 1985, s.180, Aktaran: Mustafa, Turan&Hümeşya, Duman. "Mary Daly'nin Ataerkil Hristiyan Tanrı Anlayışı Hakkındaki Eleştirileri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* / 44 (Haziran 2018): 167-188 . <https://doi.org/10.17120/omuifd.401334> s.44.

<sup>15</sup> Turan& Duman. "Mary Daly'nin Ataerkil Hristiyan Tanrı Anlayışı Hakkındaki Eleştirileri", s.44-45.

cinsiyetçi yaklaşımından değil onun aynı zamanda Tanrı'nın Baba ve eril İsa sembolünden kaynaklanmaktadır.<sup>16</sup> Aynı eleştirileri dile getiren bir başka feminist teolog Rosemary R. Ruether, "*Sexism and God-Language*" (1989) adlı eserinde kadının önemsizleştiği Hristiyanlığın eril Tanrı imajlarını eleştirir ve Tanrı'nın hem eril hem de dişil özelliğe sahip olduğunu iddia eder. Ona göre, Tanrı'nın dişil yönünü Kutsal Ruh temsil eder.<sup>17</sup> Bir başka feminist teologlardan olan Stanton, "*Woman's Bible*" adlı eserinde ilahi varlığın androjen olduğunu iddia eder ve bu nedenle tanrısallığın içinde kadınlık anlayışını yeniden kurmanın gerekli olduğuna inanır. Bu çerçevede "İlahi Anne"ye dua etmeye çağırır.<sup>18</sup> Hatta bu konuda, Kutsal Kitap'ın Eski Ahit bölümünde geçen "*Tanrı insanı kendi suretinde erkek ve kadın olarak yarattı*" ifadesi delil olarak getirilir (Ya. 1:27). Yeni Ahit'teki eril Tanrı tasvirlerin dışında Yuhanna'da geçen Baba Tanrı'nın ruh olduğu ifadesi bir istisnadır. İsa, Samireyeli kadın ile karşılaştığında "*Tanrı ruhtur ve ona tapınanlar ruhta ve gerçekte tapınsınlar*" (Yu. 4:24) der. Burada Samiriyelerin Gerizm Dağı'nı, Yahudilerin de Yeruslayim'i kutsal kabul edip Tanrı'nın orada olduğuna inanmaları düşünülebilir. Ancak feminist kristoloji açısından Tanrı ne bir dağda ne de bir mabette yer almaktadır. Tapınak eleştirisini ise özelde Yahudiler genelde diğer bütün Tapınaklarda tapınan ve Tanrı'ya bir mabede sığdıran insanlar için düşünmek mümkündür.

## 2. Yeni Ahit'te Kadınlar

### 2.1. İlk kadın, ilk eş ve ilk anne: Havva

Tanrı'nın yarattığı ilk kadın olan Havva'nın, Eski Ahit'te Adem'in karısı olduğu (Yar., 2:25), Aden bahçesinde Âdem'le birlikte yaşadığı (Yar., 2:8) ve şeytanın (yılanın) ayartmasıyla Adem'in günah işlemesine sebebiyet verdiği anlatılmaktadır. Yeni Ahit'te ise özellikle Pavlus'un mektuplarında iki kez adından söz edilir (2 Ko. 11:3; 1Ti. 2:13-14). Eski Ahit'te, 'kadının yılan tarafından aldatılması ve Âdem'le birlikte cennetten çıkarılma olayı' Yahudilik ve Hristiyanlık'ta kadının (Havva) Âdem'le birlikte cennetten kovulması, insanlığın kovulmasının sebebi olarak görülmüştür. Yenmesi yasaklanmış olan 'iyiyle kötüyü bilme ağacının meyvesinden yılanın kandırmasıyla yiyen ve yanındaki kocasına yediren kadına, aynı zamanda yeryüzünde çekeceği sıkıntıların sebebinin de kendisi olduğu hatırlatılarak ve bunun 'ilahi bir ceza olduğu' vurgulanmıştır.<sup>19</sup>

Pavlus'un, mektuplarında Eski Ahit'in Yaratılış anlatısına atıfta bulunarak kötülüğün imgesi olan şeytanın (yılanın) insanı aldatması gibi Mesih'e içten bağlı olan imanlarının ayartılmasından korktuğu ifade edilir. Pavlus'un başka bir mektubunda ise Havva'nın Âdem'le olan ilişkisine dayalı olarak önce Âdem'in sonra da Havva'nın yaratıldığını hatırlatarak burada

<sup>16</sup> Daly, *Beyond God the Father..*, s.3-6.

<sup>17</sup> Rosemary Radford Ruether, "*Sexism and God Language*" Judith Plaskow and Carol P. Christ (der), 1989, *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*, New York: HarperSan Francisco. s, 154.

<sup>18</sup> Donovan, *Feminist Teori*, s.85.

<sup>19</sup> İsmail Taşpınar, "Yahudilik ve Hristiyanlık'ta Kadın", *Köprü Dergisi*, Sayı.113, 2011.



şeytan tarafından erkeğin (Âdem'in) değil kadının (Havva'nın) ayartılıp suç işlediğini belirtir (İTi. 2:13-14). Simone De Beauvoir'e göre; Yaratılış kitabında anlatılanlardan hareketle, yaratılan ilk insanın erkek olduğu ve erkeğin kadını kadında değil kendisiyle ilgili olarak tanımladığını söyler. Dolayısıyla kadın özerk bir varlık olarak kabul edilmez.<sup>20</sup> Bu durum kadına yönelik bakış açısının merkezinde yer almış ve kadına ilişkin bugüne kadar gelen zayıf tasvirleri beslemiştir.

Hristiyan geleneğinin İbrani geleneğinden beslendiği için kadına bakışını Eski Ahit'in Havva tasviri üzerinden oluşturduğunu söyleyebiliriz. Kadın, günahın ve kötülüğün imgesi kabul edilen şeytana uymuş ve Âdem'den İsa'ya kadar devam edecek olan günahkârlığa sebep olduğuna inanılmış, âdeta günah keçisi olarak kabul edilmiştir. Havva'nın işlemiş olduğu bu suçun cezası olarak kadın; çocuk doğurmak ve doğum sancısını yaşamakla cezalandırılmasının yanı sıra ölene kadar erkeğin hâkimiyetine mahkûm edilmiştir (Yar. 3:16). Pavlus'un çarmıh teolojisine göre; Âdem ile Havva'dan bu yana insanlık kötülüğün ve ölümün esaretine girmiş ve Mesih çarmıhta canı ve kanıyla bu kefareti ödemiştir. Dolayısıyla Pavlus'un asli günah doktrinine göre Havva'ya çarmıh ve Hristiyan imanı için son derece önemli olan kötü bir rol çizildiği anlaşılmaktadır (Rom. 14:9; İKo. 15:3-4, 1:30, 3:23).

## 2.2. İsa'nın annesi: Bakire Meryem

Tarihsel İsa'nın yaşamı ele alındığında şüphesiz İncillerde yer alan kadınlardan en önemlisi bakire Meryem'dir. Çünkü İsa'nın annesidir. Anne Meryem, Yeni Ahit'te ismi zikredilen tek Meryem değildir. Ondan başka Mezdelli Meryem, Lazar'ın ve Marta'nın kardeşi Meryem, Markos diye bilinen Yuhanna'nın annesi Meryem (Elç. 12:12), Kilisenin hizmetinde bulunmuş Meryem (Rom. 16:6) olarak aynı isimde farklı Meryem figürleri geçmektedir. Yeni Ahit kısmında İsa'nın annesi Meryem, Matta'da 7, Markos'ta 3, Luka'da 18, Yuhanna'da 1, Elçilerin İşleri'nde ise 1 kez olmak üzere toplam 30 kez geçmektedir.<sup>21</sup> Anne Meryem, Yeni Ahit'te ismi geçen en önemli kadın figürlerin başında gelir. Özellikle Matta ve Luka'da İsa'nın doğum hikâyelerinde adından sıkça söz edildiği görülür. Çünkü Hristiyan inancına göre, Meryem mucizevi bir doğumla Mesih İsa'yı dünyaya getirmiştir. Adından sıkça söz edilmesi ve İsa'nın babasız doğumdan çarmıha gerildiği ana kadar onun yanında yer alması Hristiyan teoloji açısından önemlidir. Çünkü Meryem'in konumu daha sonraları kristolojik tartışmalara yön vermiştir. Nihayetinde, İsa'nın annesi bakire Meryem *Tanrı taşıyan/doğuran* (theotokos) olarak M.S.431 Efes Konsili'nde karara bağlanmıştır. Feminist Kristoloji açısından İsa'yı dünyaya getirenin Meryem olması ve Meryem'in son anına kadar onun yanında yer alması oldukça önemlidir.

İsa'nın annesi ile olan diyaloglarına bakıldığında ilkinde İsa on iki yaşında iken kaybolması hadisesinde annesi ile Yusuf onu Yahudi din bilginleri ile mabette tartışırken

<sup>20</sup> Simone De Beauvoir, *Second Sex*, s.25-26.

<sup>21</sup> Mat. 1,2,13; Mar. 6,15; Luk. 1,2,24; Yu. 19; Elç. 1.

bulmuşlardır. İsa, annesi ve Yusuf'a "beni niçin arayıp durdunuz, babamın evinde olmam gerektiğini bilmiyor muydunuz?" demiştir (Luk. 2:48). Anne Meryem, Kana'daki düğünde şarapların bittiğini görünce İsa'ya "şarapları kalmadı" der. İsa'nın annesine "Anne, benden ne istiyorsun" dediği görülür (Yu. 2:4). Bir gün İsa halka konuşma yaparken annesi ve muhtemelen üvey kardeşleri onu görmek isterler. Fakat İsa, eliyle öğrencilerine göstererek "işte annem, işte kardeşlerim" cevabını vermiştir (Mat. 12:49). Bir başka yerde de İsa, çarşıya gerildiğinde yanında bulunan annesine "Anne, işte oğlun" dediği görülmektedir (Yu. 19:26). Verilen örneklerde İsa'nın kendisi için kaygılanan, dua eden ve yanından ayrılmayan annesine karşı olumlu ifadeler kullanmadığı anlaşılmaktadır.

### 2.3. Mecdelli (Magdalalı) Meryem

Mecdelli Meryem, doğduğu şehir olan Magdala'dan (Migdal)<sup>22</sup> gelmekte olup Nasıralı İsa'nın en sadık takipçilerinden birisi olmasının yanı sıra İsa'nın dirilişine ilk tanık olan kişidir.<sup>23</sup> Yeni Ahit uzmanı Witherington'a göre, İsa'nın yaşadığı dönemde yakın doğunun insanları doğdukları ya da yaşadıkları yerin adı ile diğerlerinden ayırt edilirdi.<sup>24</sup> Örneğin; Nasıralı İsa, Kireneli Simon, Beytanyalı Marta ve Meryem gibi. Dolayısıyla Magdala onun soyadı değil memleketidir. Yeni Ahit'te Mecdelli Meryem'den Matta'da 3, Markos'ta 4, Luka'da 2 ve Yuhanna'da 3 kez olmak üzere toplam 12 kez bahsedilir.<sup>25</sup> Mecdelli Meryem'le ilgili son dönemde oldukça sansasyonel iddialar da ortaya atılmış ve bu iddialara karşı Barth Ehrman, Ben Witherington gibi teologlar tarafından eserler ortaya konmuştur.<sup>26</sup> Bunlardan en çok tartışılanı Dan Brown'un "Da Vinci's Code" (2003) adlı ünlü romanında onun İsa ile evlendiği ve bu evlilikten bir çocukları dünyaya geldiği iddia edilir. Daha önceleri Nikos Kazancakis de "The Last Temptation" (1953) adlı romanı da buna benzer iddiaları dile getirmiştir. Fakat Yeni Ahit'te İsa'nın evlenip evlenmediği konusunda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. 1500 yıllık olduğu iddia edilen ve adına "Lost Gospel" Kayıp İncil denilen Aramice metinleri çeviren Barrie Wilson ve Simcha Jacobovic'e göre, bakire olan aslında İsa'nın annesi Meryem değil Mecdelli Meryem'dir. İsa, Mecdelli Meryem ile evlenmiş ve iki çocukları olmuştur.<sup>27</sup> Mecdelli Meryem'in günahkâr bir kadın (fahişe) olduğu görüşü ilk kez

<sup>22</sup> Taberya (Galile) Gölünün kuzey tarafına düşen küçük bir balıkçı kasabasıdır.

<sup>23</sup> Meryem, dirilen İsa'yı görünce Aramice öğretmenim anlamına gelen "Rabbuni" diyerek gözyaşı döker (Yu. 20:16-18).

<sup>24</sup> Ben Witherington III, *Da Vinci Şifresi Kurmacası*, s.77.

<sup>25</sup> Luk, 8:2, 8:3, 24:10; Mat. 27:55-56, 27:61; Yu. 20:1-2, 20:11-13.

<sup>26</sup> Bkz. Barth Ehrman, *Truth and Fiction in the Da Vinci Code: A Historian Reveals What Really Know about Jesus, Mary Magdalene and Constantine* (Oxford, 2004), Ben Witherington, III, *The Gospel Code: Novel Claims About Jesus, Mary Magdalene and Da Vinci* (Intervarsity, 2004), Carl Olson & Sandra Miesel, *The Da Vinci Hoax: Exposing the Errors in The Da Vinci Code* (Ignatius, 2004), Darrel Brock, *Breaking The Da Vinci Code: Answers to the Questions Everybody's Asking*, (Nelson, 2004).

<sup>27</sup> Barrie Wilson, Simcha Jacobovic, *The Lost Gospel*, Pegasus Books, 2014, Ben Tufft, "Jesus 'Married Mary Magdalene And Had Children', According To Ancient Manuscript", <https://www.independent.co.uk/news/people/news/jesus-married-mary-magdalone-and-had-children-according-to-ancient-manuscript-9849839.html> 9 November 2014.

Papa büyük Gregory tarafından bir vaazda dile getirilmiştir ancak bu görüş uzun yıllar bir ortaçağ geleneği olarak kabul edilmiş olsa da bunun doğru olmadığı yönünde iddialar bulunmaktadır.<sup>28</sup> Mecdelli Meryem, dirilen İsa'yı gördüm diyerek havarilere duyurmuştur (Yu. 20:18). Buradan hareketle İncil'in mesajının kadınlar tarafından da duyurulabileceği şeklinde yorumlanmıştır. İsa'nın diriliş sonrası mesajını havarilere duyurmasını Mecdelli Meryem'den istemesinden hareketle İsa'nın havarilerle arasındaki ilişkiyi bir kadın (havari) ile kurduğu anlaşılmaktadır. O nedenle Mecdelli Meryem, üçüncü yüzyıl kilisesi pederi Hippolytus, Rabanus Maurus ve Aziz Thomas tarafından "*havarilere havari*" (Apostolorum Apotola) olarak adlandırılmıştır.<sup>29</sup> II. Vatikan sonrası Katolik Kilisesi tarafından Mecdelli Meryem'in itibarı iade edilerek kötü kadın imajının yerine Mesih'e sadık bir takipçisi olarak takdim edilmiş ve onun adına yılın belli bir gününde kutlamalar tertip edilmiştir.

Mecdelli Meryem, yedi cinden İsa tarafından kurtarılmış (Luk. 8:2), kendi imkânları ile İsa'ya ve havarilere ekonomik destek sağlamış (Luk. 8:3), çarmıh olayına şahit olmuştur (Mat. 27:55). İsa'nın cesedine güzel kokular sürmeye gitmiş (Mar. 16:1) ve boş mezarla karşılaşmış ve orada iki melek ile konuşmuş (Yu. 20:1-2, 11-13), diriliş sonrası İsa'yı ilk gören olmuş ve onunla konuşmuş (Yu. 20-16-18), İsa'nın mesajını havarilere iletmiş (Mat. 28:10; Yu. 20:18) olması bakımından Yeni Ahit'in en önemli kadın figürü olduğu görülmektedir. Jane Schaberg'e göre, Mecdelli Meryem'in öne çıkan özellikleri şunlardır: İsa'nın takipçileri arasında öne çıkması, erkek egemen (*androcentric*) dilin ve ataerkil ideolojinin yazılı dünyasında bir karakter, hafıza olarak var olması, cesurca konuşması, erkek öğrencilere karşı liderlik rolüne sahip olması, vizyon sahibi olması, övgüye değer üstün anlayışa sahip olması, İsa'nın yakın arkadaşı mahiyetinde tanımlanır; bir veya daha fazla erkek öğrenciye karşı açık çatışmada veya ona karşı çıkıyorsa; İsa tarafından savunulur.<sup>30</sup>

Dirilişin ilk tanığının Mecdelli Meryem olması Hristiyan teoloji için sıradan bir olay değildir. Feminist teologlara göre diriliş sonrası İsa, ilk kez Mecdelli Meryem'e görünmeyi seçmiştir ve onu gördükten sonra mesajını diğer havarilere iletmesi için görevlendirmiştir. Dolayısıyla Mecdelli Meryem'in önemli vazife ile görevlendirilmiş olması kadınların kilise hizmetinde bulunabileceğine kanıt olarak öne sürülmektedir.

<sup>28</sup> Ben Witherington III, *Da Vinci Şifresi Kurmacası*, s.78.

<sup>29</sup> Rabanus Maurus, *De vita beatae Mariae Magdaleneae*, XXVII; Saint Thomas Aquinas, *In Ioannem Evangelistam Expositio*, c. XX, L. III, 6; Ben Witherington III, *Da Vinci Şifresi Kurmacası*, s.87, ilk dönem Hristiyanlıkta havarilik ve Mecdelli Meryem'in rolünü tartışması bakımından bkz. Ann Graham Brock, *Mary Magdalene The First Apostle: The Struggle for Authority* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003), s.19-40, Ayrıca Mecdelli Meryem, Lazar'ın kardeşi Meryem ve Luka İncili 72de anlatılan günahkâr kadının aynı kişi olup olmadığı tartışması için bkz. Grenville J. Kent, "Mary Magdalene, Mary of Bethany and the Sinfull Woman of Luke 7: Same Person?", *Journal of Asia Adventist Seminary*, 13(1), (2010): 13-28.

<sup>30</sup> Jane Schaberg, *The Resurrection of Mary Magdalene*, London: Bloomsbury Publishing PLC, 2004.s.129.

#### 2.4. Vaftizci Yahya'nın annesi: Elizabeth

Yeni Ahit metinleri arasında sadece Luka'da onun hayatı ile ilgili bilgilere rastlanmaktadır. Luka'da Elizabeth'ten toplam on bir farklı yerde bahsedilir.<sup>31</sup> Elizabeth, Harun soyundan gelen Zekeriya'nın karısı ve Vaftizci Yahya'nın annesidir (Luk. 1:13-57). İlerlemiş yaşına rağmen Tanrı'dan çocuk sahibi olmayı dileyen Zekeriya'nın eşi Elizabeth, hamile kalınca beş ay inzivaya çekilir (Luk. 1:39-40). Tanrı, Elizabeth'in hamileliğinin altıncı ayında İsa'nın doğumunu müjdelemesi için meleğini Nasıra'da yaşayan bakire Meryem'e gönderir. Buradan hareketle İsa ile kuzeni Vaftizci Yahya<sup>32</sup> arasında altı ay olduğunu görülmektedir. Ayrıca İsa'ya hamile kalan Meryem kuzeni Elizabeth'i ziyaret ettiğinde Elizabeth, Meryem'in ve karnındaki İsa'nın Tanrı tarafından kutsandıklarını ifade etmiştir (Luk. 1:41-45). Bu ziyarette Yahya'nın annesinin karnında hareket etmesi İsa'nın beklenen mesih olarak daha anne karnında iken hem Elizabeth hem de Yahya tarafından tanınması olarak yorumlanmıştır.

#### 2.5. Beytanyalı Lazar'ın kız kardeşleri: Marta ve Meryem

Marta ve Meryem'in, İsa'nın mucizesi ile ölümden hayata dönen Lazar'ın kız kardeşleri olduklarını ve Beytanya'da bir evde yaşadıkları İncillerde anlatılmaktadır. Lazar'ın kız kardeşleri İsa'yı Beytanya'da evin kapısında karşılamışlar ve onu içeri davet etmişler. Marta, akşam yemeği için sofrayı hazırlarken Meryem de İsa'nın dizinin dibinde onun sözlerini dinlemekte ve güzel kokulu yağ sürülmüş saçlarıyla ayaklarını silmekteydi (Yu. 11:1-5, Luk. 10:38-39, Yu. 12:1-2). Marta kendisine yardım etmeyen Meryem'i İsa'ya şikâyet etmiş ve İsa da ona "*Marta, Marta, Ne çok şey için endişe ediyorsun!*" (Luk. 10:41) diyerek cevap vermiştir. İsa'nın, Meryem "iyi" olanı seçti derken kadınların ev işlerinin yanı sıra diğer işlerle de ilgilenmesinde bir mani olmadığını hatta din işlerinde görevler almasını desteklediğini söylemek mümkündür. Çünkü Meryem İsa'nın sözlerini dinliyor ve ona sessizce dua ediyordu. Yuhanna'da geçen Lazar'ın iyileşmesi karşısında Marta, İsa için "*Tanrı oğlu Mesih'sin*", der (Yu. 11:27). Buradan hareketle İsa'nın kendisini dinlemeyi seçen Meryem'e övgüde bulunduğu görülmektedir. Diğer taraftan da Marta'ya karşı söyledikleri kadınların bu dünyada gereğinden fazla kaygılanmadan hareket etmeleri konusunda tavsiye olarak yorumlanabilir. Ayrıca Lazar'ın kardeşi Meryem'in tıpkı Mecdelli Meryem gibi İsa'nın öğrencisi olduğu görülmektedir. Feminist teoloji açısından bakıldığında Meryem'in, kendi iradesi ile kendini İsa'nın anlattıklarını öğrenmeye vermesi son derece önemlidir. Meryem'in de Mecdelli Meryem gibi feminist yaklaşım için örnek bir role sahip olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>31</sup> Luk. 1:5-7-13-24-26-27- 36-39-40- 56- 57.

<sup>32</sup> İsa Vaftizci Yahya için "kadından doğanlar arasında Vaftizci Yahya'dan daha üstün biri çıkmamıştır" şeklinde ondan övgü ile bahsettiği görülür (Mat. 11:11).

## 2.6. Yeni Ahit'te anlatılan diğer kadınlar

Yukarıda Yeni Ahit'te adından sıkça söz edilen altı (6) kadın (Havva, Bakire Meryem, Mecdelli Meryem, Vaftizci Yahya'nın annesi Elizabet, Lazar'ın kız kardeşleri olan Marta ve Meryem hakkında bilgilere yer verildi. Elbette Yeni Ahit'te yer alan kadınlar bunlarla sınırlı değildir. Bu kısımda, adından daha az söz edildiği için diğer kadınlar başlığında 1) Yahudi olanlar: Hirodiya, Yoşe'nin ve Yakup'un annesi Meryem, Salome; 2) Yahudi olmadıkları bilinen Samirîyeli, Fenikeli ve Kenanlı kadın; 3) Yahudi olup olmadıkları hakkında bilgi sahibi olmadığımız isimsiz kadınlar hakkında bilgilere yer verilecektir.

### 2.6.1. Yahudi olanlar

Kral Hirodes ölen kardeşi Filupus'un karısı Hirodiya ile evlenmesi üzerine Vaftizci Yahya bu evliliğin Yasa'ya uygun olmadığını vaazlarında dile getirince Kral bu durumdan rahatsız olmuştur. Kral'ın bir davetinde Hirodiya'nın kızının yaptığı dans davetlilerin çok hoşuna gitmiş ve bunun üzerine Kral "*Dile benden ne dilersen*", der ve kız ne dilemesi gerektiğini annesine sormuştur. Hirodiya da kızına Kral'dan Yahya'nın başını istemesini söylemiştir. Markos İncilinde geçen bu olaya göre; Vaftizci Yahya'nın öldürülmesinde Hirodiya'nın etkili olduğu görülmektedir (Mar. 6:17-25).

İsa çarmıha gerildiğinde olup bitenleri uzaktan izleyen kadınlar arasında Yose'nin ve küçük Yakup'un annesi Meryem de bulunuyordu. İsa'nın çarmıhtan indirilip kefenle sarıldıktan sonra kayaya oyulmuş bir mezara yatırıldığını ve mezarın girişine de bir taş yuvarlandığını gören kadınlar arasında Yose'nin annesi Meryem'in orada olduğu anlatılır (Mar. 15:40-47). İsa'yı Celile'den Yeruslayim'e kadar takip eden Yose'nin annesi Meryem'den başka Mecdelli Meryem ve Hirodes'in kahyası olan Kuza'nın karısı Yohanna ve Suzanna da vardır (Luk. 8:23).

İsa çarmıha gerildiğinde olup bitenleri uzaktan izleyenler arasında İsa'yı Celile'de iken takip edip yardımda bulunan kadınlar vardı. Bu kadınlar arasında Mecdelli Meryem ve küçük Yakup ile Yose'nin annesi Meryem ve Salome de bulunuyordu. Salome'nin, Şabat günü geçince İsa'nın cesedine sürmek üzere Mecdelli Meryem ve Yakup'un annesi Meryem ile baharat satın aldıkları ve mezara gittikleri anlatılır (Mar. 15:40, 16:1).

Yukarıda bahsedilen Hirodiya'nın Vaftizci Yahya'nın öldürülmesinde etkili olduğu ve İsa ile doğrudan bir bağlantısının olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak, diğer kadınlar arasında İsa'nın ve öğrencilerinin ihtiyaçlarını karşılayanların olması, çarmıh hadisesinde yer alanların olması ve mezara güzel kokular sürmeye gidenlerin olması Yeni Ahit'te yer alan kadınların konumlarını ve rollerini anlama adına önemli bilgiler sunmaktadır.

### 2.6.2. Yahudi olmayan (Gentile) Kadınlar

Samiriyeli kadın, İsa ve takipçileri Celile'ye giderken Samiriye'nin (Şomron)<sup>33</sup> Sihar kentinde bulunan Yakup kuyusunun başında bir kadınla karşılaşır ve aralarında ilginç bir diyalog meydana gelir (Yu. 4:4-42). İsa öğle saatlerinde susadığı için kuyunun başında su çeken kadından su ister fakat kadın, bir Yahudi'nin kendisinden su istemesini "*Nasıl benden su istersin*" diyerek şaşkınlığını ifade eder. Çünkü Yahudiler, o dönemde Samiriyelerle<sup>34</sup> ne ilişki kuruyorlar ne de onların topraklarına uğruyorlardı. İsa, kadına "*Bendeki yaşam suyunu bilseydin eğer sonsuza kadar seni susatmayacak olanı benden isterdin, siz bilmediğiniz bir Tanrı'ya biz ise bildiğimiz bir Tanrı'ya tapıyoruz*"<sup>35</sup>, şeklinde cevap verir. Bunun üzerine kadın, İsa'nın beklenen Mesih olup olmadığını anlamaya çalışır. İsa, beklenen Mesih olduğunu Samiriyeli kadına açıklar. Kadın, bunun üzerine başka Yahudileri çağırır ve gelenler de orada İsa'ya iman ederler. İsa'yı ve havarilerini köyde iki gece misafir ederek ikramda bulunurlar. İsa'nın, geleneksel Yahudiliğin dışına çıkarak hem Samiriye topraklarına ayak basması hem de Yahudi olmayan bir kadından su istemesi içinde yaşadığı Yahudi geleneklerine göre değerlendirildiğinde radikal ve marjinal bir harekettir. Ayrıca İsa'nın kadınlara ve halklara ayırım yapmadan yaklaşması Feminist Kristoloji bağlamında incelendiğinde onun cinsiyetçi ve ırkçı olmadığını göstermektedir.

Luka'ya göre, İsa havarilerine iyi Samiriyeli meselini anlatır. Adamın biri Yeruslayim'den Eriha'ya giderken haydutların saldırısında yaralanır ve yolun kenarında yardım bekler. Yoldan geçen ne kâhin ne de bir Levîli ona yardım eder ancak oradan geçen bir Samiriyelinin yüreği sızlar ve adama yardım eder. Buradan hareketle İsa gerçek komşunun kim olduğunu yasayı bilen ancak uygulamayanlara açıklar (Luk. 10:30-35). "*Komşunu kendin gibi seveceksin*" (Lev. 19:18, Luk. 10:25) emrine Yahudi din adamlarının bile lâıkiyla uymadığını göstererek gerçek komşuluğun insanın kalbindeki iyiliği harekete geçirmesinde saklı olduğunu anlatmıştır. Luka'ya göre, İsa ve havarileri Yeruslayim'e doğru giderlerken önde gidenleri Samiriyeliler köye almamışlar ve havarilerden Yakup ile Yuhanna İsa'dan Tanrı'nın Samiriyelileri yok etmesi için gökten ateş yağdırmasını istemişlerdir. Bu

---

<sup>33</sup> Samirîler kelimesinin İbranice karşılığı Şomronim'dir. Yahudilere göre Samirîler, Şomron şehrinde oturanlar anlamında çoğul bir isimdir. Samirîlerin menşei Yahudilere ve Samirîlere göre farklı anlatımlara sahiptir. Yahudilerin Kuzey İsrail topraklarına Asur'dan getirilen kavim iddiasına karşı Samirîler, kendilerini İsrail'in büyük atalarının kalıntısı ve inancın gerçek gözeticileri olarak kabul etmişlerdir. Samirîler üzerine ilk ciddi çalışmaları bulunan Moses Gaster, Samirîlerin iddiasını daha gerçekçi bulmaktadır. Bkz. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, s.131, 134, Moses Gaster, *The Samaritans: Their History, Doctrines and Literature*, London, 1935, s.6.

<sup>34</sup> Samirîler için Gerizm Dağı kutsal kabul edilir ve ibadet ederken o yöne dönerler. Yahudiler ise bunu kabul etmezler onlar için kutsal olan yer Yeruslayim'de bulunan Süleyman Mabedidir. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, s.140.

<sup>35</sup> Pavlus tarafından aynı ifadenin Atinalılar için Elçilerin İşleri kitabında kullanıldı görülmektedir. "*Sizin bilmeden tapındığınız bu Tanrı'yı ben size tanıtayım*" (Elç. 17:23).

isteklerinden dolayı İsa'nın onları azarladığı anlatılır (Luk. 9:51-56). Buradan hareketle İsa'nın Samiriyelilere karşı merhametli bir tutum sergilediği görülmektedir.

Markos'ta anlatılan Fenikeli kadın örneğinde kadın doğum yeri olan Suriye topraklarında Yunan kültürü içinde yetiştiği için etnik kökeni Yunan'dı (Mar. 7:24-30) ve kadının cinsiyeti, milliyeti, etnik ve dini geçmişi Yahudiler için uygun görülmemiştir.<sup>36</sup> Benzer bir olay, Matta'da Fenikeli kadın örneğinde anlatılmaktadır. İsa, Sur ve Say'da bölgesine geçince Kenanlı bir kadın cine tutulmuş kızını iyileştirmesi için yardım talebinde bulunmuştur. Fakat ilk önce İsa karşılık vermez; kadın ısrar edince İsa, *"Ben yalnız İsrail halkının kaybolmuş koyunlarına gönderildim"* şeklinde cevap verir. Kadın, İsa'nın ayaklarına kapanınca İsa *"Çocukların ekmeğini köpekler vermek doğru değildir"* dedikten sonra kadın ona *"Haklısın, Ya Rab! Ama köpekler de efendilerinin sofrasından düşen kırıntıları yer"* diyerek cevap verir. Bunun üzerine İsa, kadının imanını görünce *"dediğin olsun"* diyerek kadının hasta kızını iyileştirir (Mat. 15:21-28).

### 2.6.3.İsimsizler

Yeni Ahit'te kimliği belli olan ve yukarıda sıralanan kadınlardan başka isimleri belli olmayan kadınlar da farklı rollerde anlatılmıştır. İsa'nın elinden tutup kaldırması ile ateşi düşerek iyileşen Simon'un kaynanası (Mar. 1:30), İsa'nın kız kardeşleri (Mar. 6:3), yoksulluğuna rağmen elindeki tüm parasını tapınağa bağışlayan dul bir kadın (Mar. 12:41-44), İsa'nın mucizesi ile havra yöneticisi Yair adında birinin öldü denilen kızı ve on iki yıldır kanaması olan bir kadının iyileşmesi (Mar. 5:21-23), İsa tutuklandıktan sonra baş kâhinin hizmetçi kızlarından birisi Petrus'a *"Sen Nasıralı İsa ile birlikteydin"* der ve İsa'nın önceden haber verdiği şekilde Petrus yalanlar (Mar. 14:66-68). Yine Markos İncili'ne göre olayı izleyen bu kadınlardan başka Yerusulayim'e gelen ve orada bulunan birçok kadının olduğu ifade edilmektedir (Mar. 15:40-41). Ayrıca bir gün İsa Ferisi Simun'un evinde yemeğe davet edilir ve İsa'nın orada olduğunu gören 'günahkâr bir kadın' elinde güzel kokular bulunan bir kap ile İsa'nın yanına gelir. Gözyaşları ile ıslattığı İsa'nın ayaklarını saçlarıyla sildikten sonra öperek yağ ile mesheder. İsa, kadının bu yaptıklarına karşı çıkmaz. Günahkâr bir kadının yaptıkları karşısında şaşırana İsa, *'imanın seni kurtardı, günahların bağışlandı'* der (Luk. 7:36-50). Din bilginleri ve Ferisiler, zina ederken yakalanmış bir kadını getirmişler ve İsa'yı denemek için Kutsal Yasa'ya göre taşlanarak öldürülmesi gerektiğini belirtmişler. Fakat İsa, buna karşı çıkarak *"içinizde kim günahsızsa ilk taşı o atsın"* diyerek, onları etkisizleştirmiştir (Yu. 8:1-11). Burada verilen "günahkar kadın", "kanamalı kadın", "dul kadın" ve "zina eden kadın" örneklerde İsa, kadınların günahlarından ve hastalıklarından kurtulmalarında onlara merhamet etmiştir. İsa, kadınların içinde yaşadığı toplum tarafından kabul edilmesinde etkili olmuş ve bu sayede kadınları özgürleştirmiştir.

<sup>36</sup> Bonnie Thurston, *Women in New Testament: Questions and Commentary*, Wipft&Stock Publishers, Eugene, Oregon, 2004, s.72.

### 3. İsa, Kadınlar ve Feminist Kristoloji

Yukarıda İsa'nın yaşadığı dönemde çevresinde olan ve onunla bir şekilde iletişim kurmuş olan kadınların Yeni Ahit'te nerede, kaç kez ve ne şekilde yer aldıkları hakkında bilgilere yer verilmiştir. Feminist kristolojinin temel amacının kutsal metinlerin hermenötik yöntemle yeniden okumaya tabi tutulması ve bu sayede özellikle Hristiyanlığın eril Tanrı yaklaşımının eleştirilmesi ile Hristiyan gelenekte asli günaha dayandırılan kadının konumu ve rolü yeniden yorumlanacaktır. Burada kutsal metinlerde anlatılan kadınların tecrübesi ile hermenötik yaklaşımla yeniden okunmasının teolojik tartışmalara olumlu katkı sağlayacağına inanılmıştır.

Görülmektedir ki, İsa'nın kendi zamanındaki kadınlarla olan ilişkisi feminist kristoloji bağlamında tarihsel, kültürel ve teolojik zeminde ele alınmayı gerektirir. Öncelikle belirtilmesi gereken nokta İsa'nın Yahudi bir toplumda yaşamış ve Yahudi toplumu içinde tebliğ faaliyetinde bulunmuş olmasıdır. İsa'nın kadınlarla olan ilişkisini ve davranışlarını incelerken Yahudi toplumunda kadının değersizliğini ve dışlanmışlığını göz önünde tutmak gerekir.

İsa'nın annesine ve başka kadınlara hitap ederken "Ey kadın" (Mat. 15:28; Yu. 20:13) şeklinde ve kanaması dinmeyen hasta kadına da "Kızım" (Mat. 9:22) dediği görülmektedir. Yukarıda verilen örneklerden hareketle İsa'nın kadınlarla halkın içinde konuşması, onlara seslenmesi, hasta kadınları iyileştirmede onlara dokunması ve kadınların da kendisine dokunmasına izin vermesi feminist kristoloji açısından önemlidir. Witherington'a göre, İsa'nın öğretisini kadınlara açmış olması ve kendisini izlemelerine izin vermesi, kadınlara muamele açısından hahamlardan ne kadar farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Belki de, İncil yazarlarını, özellikle Luka ve Yuhanna'yı, İsa'nın huzurunda ve onun kurduğu topluluk içinde kadınların tattığı yeni özgürlük ve eşitliği anlatmaya sevk etmektedir.<sup>37</sup> Sharon H. Ringe'e göre, İsa içinde yaşadığı toplumun cinsiyetçi ve ırkçı tutumun aksine Yahudi olmayan bir kadının kızını iyileştirerek kadınları özgürleştirmektedir. Aynı zamanda İsa'nın Yahudi olmayan bu kadını iyileştirmesi ve merhametli yaklaşımı diğer insanların imanında bir eksiklik ya da azalma halinde cesur bir eylemde bulunmayı temsil eder.<sup>38</sup> Yukarıda verilen Fenikeli kadın pasajında İsa ile kadının diyalogu oldukça ilginçtir. Çünkü İsa'nın hem Yahudi olmayan bir kadın ile konuşması hem de ilk başta iyileştirmek istemediği anlaşılmaktadır. İsa daha sonra kadının imanı karşısında onun merhamete ihtiyacı olduğunu anlaması ve iyileştirmesi ile tebliğ faaliyetinin içine diğer uluslardan kişileri de dâhil etme yönünde yaklaşım sergilemiştir. Dolayısıyla diyalogda yer alan ağır hakaret içeren "köpek" ifadesini bir soru işareti olarak görülebilir ancak mesellerle konuşmayı sıkça tercih eden İsa'nın bu sözlerinin

<sup>37</sup> Ben Witherington, III. *Women and the Genesis of Christianity*, Cambridge University Press, 1990, s.24-25; Aktaran, Fatmagül Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2014, s.100.

<sup>38</sup> Sharon H. Ringe, "A Gentile Woman's Story: in Feminist Interpretation of the Bible, Ed. By L. Russell, Philadelphia: Westminster, 1985, s.65



de literal anlamda yorumlanmaması gerektiği ve bunun Yahudi olmayanları ifade etmek için kullandığı tahmin edilmektedir. Eğer İsa, kadınlara karşı cinsiyetçi ve dışlayıcı davranmış olsaydı yumuşak huylu, şefkatli ve alçak gönüllü olmayı öğütlediği “*Dağ Vaazı*” ile çelişirdi (Mat. 5:1-20). Ancak yine de sevgi ve merhamet dolu mesajlar tebliğ eden İsa'nın bu ifadesi feminist görüşlere uygun düşmemekle birlikte, bir ırkın, Yahudiliğin, üstün tutulduğu gibi anlamlara da neden olma ihtimali bulunmaktadır. Yine burada Fiorenza'nın (1994) öne sürdüğü şekilde İncil metinlerini hermenötik bir yaklaşım ile anlamaya çalışmanın önemi ortaya çıkmaktadır. Leonard Swidler “*Jesus Was A Feminist*” (2007) adlı eserinde yukarıda bahsedilen delillere göre, İsa'nın aşırı erkek egemen bir toplumun ortasında kadınların saygınlığını ve eşitliğini ısrarla teşvik ettiğini ifade eder ve İsa'nın radikal bir feminist olduğunu belirtir.

Pavlus'un mektuplarından hareketle erkeğin ve kadının ibadet ederken farklı davranması gerektiğini teolojik bağlamda Tanrı ile olan ilişkilerine dayandırdığı görülmektedir. Pavlus'a göre; her erkeğin başı Mesih olduğu için erkeklerin başını örtmesi gerekmez, şayet örterlerse başını küçük düşürür. Kadının ise başını örtmesi gerekir, örtmediği takdirde başını küçük düşürür. Kadın eğer başını açarsa saçını kestirmelidir. Ama yaşadığı toplumda bu ayıp ise örtmesi gerekir (1Ko. 11:6). Erkek, Tanrı'nın benzeri ve yüceliği olarak görülürken kadın, erkeğin yüceliğini ifade etmektedir. “*Erkek, kadından değil; kadın, erkekten yaratıldı*” (1Ko. 11:8) sözlerinin Eski Ahit'in Yaratılış kitabında (Yar., 2:23) Havva'nın Adem'in kaburga kemiğinden yaratılmasına gönderme yapıldığı görülmektedir (1Ko. 11:3-8). Pavlus'a göre; erkek, hem Kilise'de hem de evde lider konuma sahip olup kadın da kocasına itaat eden bir yerde konumlandırılmıştır. Bu yüzden erkeğin kadın için yaratılmadığı, kadının erkek için yaratıldığı vurgulanmaktadır (1Ko. 11:9).

Pavlus, Titus'a yazdığı mektupta yaşlı kadınların yaşlı erkekler gibi saygın bir hayat sürmeleri gerektiğinden, iftiradan ve şaraptan uzak durmalarından ve iyi olanı öğretmelerinden bahseder. Aynı şekilde genç kadınların da kocasını ve çocuklarını sevmesi, sağduyulu ve temiz kalpli olması, kocasına bağlı iyi bir ev kadını olması gerektiğini belirtir (Tit. 2/3-5). Kadınların kocasına bağımlı bir hayat sürmelerini mektuplarında sık sık dile getiren Pavlus (Ef. 5:22-24; Tit. 2:3; 1Pe. 3:1, Kol. 3:18), bu görüşünü desteklemek için İbrahim'in karısı Sara'nın yaşamından örnek verir. Sara'nın İbrahim'e “*Efendim*” diye hitap ederek kocasının sözünü dinlediğini söyler. Bu şekilde hareket eden kadınların da Tanrı'nın gözünde değerli olacağını ve Sara'nın çocukları olacağını belirtir (1Pe. 3:1-7).

*“Kadınlar da saç örgüleriyle, altınlarla, incilerle ya da pahalı giysilerle değil, sade giyimle, edepli ve ölçülü tutumla Tanrı yolunda yürüyen kadınlara yaraşır biçimde, iyi işlerle süslenmelerini isterim. Kadın sükûnet ve tam bir uysallık içinde öğrensin. Kadının öğretmesine, erkeğe egemen olmasına izin vermiyorum; sakın olsun. Çünkü önce Âdem, sonra Havva yaratıldı; aldatılan da Adem değildi, kadın aldatılıp suç*

*işledi. Ama doğum yapıp kurtulacaktır; yeter ki, sağduyuyla iman, sevgi ve kutsallıkta yaşasın” (1Ti. 2:9-15).*

Pavlus, yukarıdaki pasajda kadınların süsten uzak sade giyinmelerini, edepli ve sessiz kalmalarını istemektedir. Kadının erkeğe öğretmesini ve egemen olmasını istememesi feminist görüşlerle çelişmektedir. Bir başka yerde, kadınların kilise görevlileri gibi ağırbaşlı, iftiradan ve şaraptan uzak, ölçülü ve her bakımdan güvenilir olmaları gerektiğini vurgular (1Ti. 3:8-11). Kocaların da Mesih'in kiliseyi sevip onun uğruna kendini nasıl feda ettiyse erkeklerin de o şekilde karılarını (eşlerini) sevmeleri gerektiğini "*Karısını seven, kendisini sever*" diyerek özetler (Ef. 5:25-29). Çünkü Hristiyanlar Evharistiya (Ekmek-Şarap) ayini ile Mesih'in bedeninin bir üyesi haline geldiğinden Mesih'in kiliseyi koruması ile erkeğin kendi bedenini koruması arasında bir ilişki kurarlar ve bu ilişkinin sağlanmasında erkeğin karısını sevmesini ve ona sert davranılmamasını isterler (Kol. 3:18). Pavlus, kadınların süslenme konusunda geçmişte umudunu Tanrı'ya bağlamış kutsal kadınların yaptıklarını örnek almalarını belirtir. Onlara; süsünüz örgülü saçlar, altın takılar, güzel giysiler gibi dışla ilgili olmasın, gizli olan iç varlığınız sakın ve yumuşak bir ruhun solmayan güzelliğiniz olsun, der (1Pe. 3:3-4).

## SONUÇ

İsa'nın içinde yaşadığı Yahudi geleneklerine göre kadının ancak kendi aile üyeleri ile beraber yolculuk yapmasına izin verilirdi. Ancak İsa'nın, din hizmeti için kadınları toplayıp kendisiyle dolaşmasına izin verdiği, onlara birey olarak değer verdiği ve onların rollerine karşı isteyerek yeni ve daha kapsayıcı bir tavır sergilediği görülmektedir.<sup>39</sup> Erkekliğin bir onur, kadınlığın da bir utanç kabul edildiği Yahudi geleneğinde İsa'nın konuştuğu kişilerin Yahudi olup olmadığına bakmadan iletişim kurması, onları iyileştirmesi ve erkeklerden oluşan on iki havarisi ile beraber kadınların da yolculuk yapmasına müsaade etmesi mevcut Yahudi geleneğinde görülen cinsiyetçi yaklaşıma ters düşmektedir. Bu yönüyle İsa'nın feminist ve reformist olduğu iddia edilmektedir. İsa'nın diğer eylemlerine bakıldığında da bir takım bağnazlıklara karşı mücadele ettiği görülmektedir. Dinler tarihinde bütün peygamberlerin ya da din kurucularının içinde yaşadıkları toplumun geleneksel din anlayışlarını eleştirdikleri görülür. İsa'nın eylemleri bu çerçevede değerlendirildiğinde en azından yaşadığı dönemde yeni bir din yerine Yahudiliğin içinde bir hareket/fırka olarak algılandığı görülmüştür. Bu noktada İsa'nın itirazlarını gerçekte dine karşı olmayıp bilakis dinin iyiliği için bir takım ikazlar olarak düşünmek mümkündür.<sup>40</sup>

Yeni Ahit'te geçen kadınların hem konumlarını hem rollerini ele aldığımız bu çalışmaya göre; kadınlar, İsa'nın hem Celile bölgesindeki faaliyetlerinde hem Yeruslayim'deki faaliyetlerinde önemli görevlerde bulunmuşlardır. Öncelikle İsa'nın annesi

<sup>39</sup> Ben Witherington III, *Da Vinci Şifresi Kurmacası*, s.79.

<sup>40</sup> Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, Çev. Turgut Kalpsüz, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964, s.59.

Meryem'in mucizevi şekilde onu dünyaya getirmesi, Magdalalı Meryem'in en sadık takipçilerinden biri olması ve diriliş sonrası ilk tanık olarak İsa'nın mesajını havarilere ulaştırması açısından "*havarilere havari*" (Yu. 20:18) misyonu son derece önemlidir. Kadınların hem Mecdelli Meryem örneğinde erkekler gibi kilisenin hizmetinde bulunmaları hem de Lazar'ın kardeşi Marta örneğinde dünyevi işlerle uğraşmaları feminist teoloji açısından değerli ve anlamlıdır. Çünkü feminist teoloji için kadının dışlanmadığının bir göstergesi olarak kendini ifade eden özgür bir kadın ulaşılmak istenen hedeftir. İsa'nın hem tebliğ faaliyetlerinde kadınları muhatap alması hem de toplumsal ilişkilerinde cinsiyetçi bir tavırdan uzak kapsayıcı bir anlayışla hareket etmesi kadınları yücelten bir anlayışa sahip olduğunun göstergesidir.

### KAYNAKÇA/REFERENCE

- Alıcı, M. (2005). "Mutfakta Pişir Mutfakta Ye: Çağdaş Dinler Tarihi Metodolojisinde Feminist Yaklaşım", *Milel ve Nihal* 2/2, 81-110.
- Baki, A. (2001) *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, İstanbul: Pınar Yayıncılık, 2001.
- Beauvoir, S. De. (2016). *The Second Sex: A Analysis Study*, European Journal of Social Sciences.
- Berktaş, F. (2014). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Brock, Ann G. (2003). *Mary Magdalene the First Apostle: The Struggle for Authority* (Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Brock, D. (2004). *Breaking the Da Vinci Code: Answers to the Questions Everybody's Asking*, (Nelson).
- Cevizci, A. (2002). "Feminizm" mad. *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2002.
- Daly, M. (1985). *Beyond God The Father*, Boston: Beacon Press.
- Donovan, J. (2016). *Feminist Teori*, Çev. Aksu Bora vd. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ehrman, B. (2004). *Truth and Fiction in the Da Vinci Code: A Historian Reveals What Really Know about Jesus, Mary Magdalene and Constantine* Oxford Publications.
- Fiorenza, E. S. (1984). *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origin*, New York: Crossroad.
- Fiorenza, E. S. (1994) (ed) *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*. New York: Crossroad.
- Frantz, F. (1967). *Toward the African Revolution (Political Essays)*, Grane Press, NewYork.
- Freyer, H. (1964). *Din Sosyolojisi*, Çev. Turgut Kalpsüz, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Gage, M. J. (1980). *Woman, Church and State*, Watertown, Mass. Persephone.
- Gaster, M. (1935). *The Samaritans: Their History, Doctrines and Literature*, London.
- <https://www.independent.co.uk/news/people/news/jesus-married-mary-magdalene-and-had-children-according-to-ancient-manuscript-9849839.html>
- Isnard W. F. (1988). "Femina est mas occasionatus. Deutung und Folgerungen bei Thomas von Aquin", in: Peter Segl (Hg.), *Der Hexenhammer. Entstehung und Umfeld des Malleus maleficarum von 1487*, Köln, 71-102.
- King, U. (1994). *Feminist Theology from the Third World*. New York: Orbis Books.
- Kirman, M. A. (2016). *Din Sosyolojisi Sözlüğü*, Adana: Karahan Kitabevi.
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*. (2009). İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi.
- Marcella Althaus-Reid, "What is Feminist Theology?" [www.voicesofSophia.wordpress.com](http://www.voicesofSophia.wordpress.com)
- McDowell, B. (1977). *Woman's Almanac*, New York: Newspaper Enterprise Assn.
- Olson, C. & Miesel, S. (2004). *The Da Vinci Hoax: Exposing the Errors in the Da Vinci Code*, Ignatius.
- Reuther, R. R. (2010). *Christianity and the Making of the Modern Family*, Boston: Beacon Press.

- Ringe, S. "A Gentile Woman's Story: in Feminist Interpretation of the Bible", Ed. By L. Russell, Philadelphia: Westminster, 1985,
- Schaberg, J. (2004). *The Resurrection of Mary Magdalene*, London: Bloomsbury Publishing PLC.
- Susan G. B. (1973). *Woman: From Greeks to the French Revolution*, Belmont, Calif: Wadsworth Publishing, Company.
- Taşpınar, İ. (2011). "Yahudilik ve Hristiyanlık'ta Kadın", *Köprü Dergisi*, Sayı: Kış, 113-134
- Thurston, B. (2004). *Women in New Testament: Questions and Commentary*, Wipft & Stock Publishers, Eugene, Oregon.
- Trible, P. (1989). "Five Loaves and Two Fishes: Feminist Hermeneutics and Biblical Theology", *Theological Studies*, 50/ 1989, s.285-286.
- Tufft, B. (2014). Jesus 'Married Mary Magdalene and Had Children', According To Ancient Manuscript.
- Turan, M. & Duman, H. (2018). "Mary Daly'nin Ataerkil Hristiyan Tanrı Anlayışı Hakkındaki Eleştirileri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44, 167-188. <https://doi.org/10.17120/omuifd.401334>
- Witherington III, B. (2005). *Da Vinci Şifresi Kurmacası*, Doubleday Publisher, New York.
- Witherington, III, B. (2004). *The Gospel Code: Novel Claims about Jesus, Mary Magdalene and Da Vinci*, Intervarsity.
- Witherington, III. B. (1990). *Women and the Genesis of Christianity*, Cambridge University Press.

### Extended Abstract

## The Role and the Status of Women in New Testament Texts in the Context of Feminist Christology

Christology is the discipline of theology that examines the personality, nature and message of Jesus Christ in a doctrinal sense. The feminist Christology in the modern era, based on the fact that the image of God in the New Testament is the male "father", brings a criticism of the masculine interpretation of God as "God must not always be a man?" There is no doubt that women were also in the immediate vicinity of Jesus Christ. Among the women mentioned in the New Testament texts are Virgin Mary who the mother of Jesus Christ and Mary Magdalene. However, women mentioned in the New Testament texts are not limited to these. The women who were in the close vicinity of Jesus and who were the servants are always in favor of Jesus throughout the course of his activities. Because Jesus was talking to people from all walks of society, eating without separating women. In fact, according to the gospels, Jesus was the first witnesses of the empty tomb three days after the crucifixion. However, the lack of women among the twelve whom Jesus had chosen as the apostle, the attitude of the Catholic Church to the outside of women, and the hostile attitude to the burning of women in Medieval Europe led to feminist movements in modern times. Moreover, Christian theology were criticized by liberal theologians and feminists because of women were part of the original sin and the source of evil. Feminist Christology emerged in theology as a result of the feminist movements in the 1960s. In this study, the roles of women in the New Testament texts, the status of women in the communication activity and historical life of Jesus Christ, and the approach of Jesus towards women will be examined in the context of feminist Christology. In this study, where we examine both the positions and roles of women in the New Testament, women have important roles in Jesus' activities in the Galilee region and in Jerusalem. First of all, In the Jewish tradition, where masculinity is an honor and femininity is a shame, the fact that Jesus communicates, heals, and allows twelve apostles of men to travel, regardless of whether or not Jesus is Jewish is contrary to the sexist approach in the current Jewish tradition. Secondly, the miraculous birth of Jesus 'mother, Mary, is one of the most faithful followers of Mary Magdalene, and is the first witness after the resurrection to deliver Jesus' message to the apostles (John 20:18). It is valuable and meaningful for feminist theology that women both serve in the service of the church like men in the example of Mary Magdalene and engage in worldly works in the case of Lazar's sister Marta. Because, for feminist theology, a free woman who expresses herself as an indicator that women are not excluded is the desired goal. It is an indication that Jesus has an understanding that glorifies women, both in addressing women in communal activities and in an inclusive approach that is far from a sexist attitude in their social relations.

**Key words:** Feminism, Christology, New Testament, Jesus Christ, Woman.

## Dânişnâme-i ‘Alâî’ nin İbn Sînâ Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Önemi Üzerine Bir Analiz\*

### An Analysis on the Place and Importance of Dânişnâme-i ‘Alâî in Avicenna’s Philosophy

Hacı SAĞLIK

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Adana/Türkiye, [hsaglik@cu.edu.tr](mailto:hsaglik@cu.edu.tr)  
Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 11.11.2019 Düzeltme/Revised: 05.12.2019 Kabul/Accepted: 26.12.2019

#### Öz:

İslam felsefesinin en önemli düşünürlerinden biri olan İbn Sînâ, başta metafizik olmak üzere tıp, fizik, matematik gibi çağının neredeyse bütün bilimlerini üzerine çalışmış ve bu alanlarda birçok önemli eser yazmıştır. Onun önemli eserlerinden biri de dönemin felsefi bilimlerini kapsayan *Dânişnâme-i ‘alâî’* dir. *Dânişnâme-i ‘alâî’*, genel itibarı ile onun külliyat niteliğindeki *eş-Şifâ*’nın bir özeti niteliğini taşımaktadır; ancak bu eser İbn Sînâ’nın, meşşâî felsefesi eksenindeki görüşlerini didaktik bir tarzda en net biçimde ortaya koyduğu ve Farsça kaleme aldığı ansiklopedik bir çalışmadır. Bu çalışmamızda *Dânişnâme-i ‘alâî’*’yi hem şekil hem de içerik bakımından tanıtıp onu İbn Sînâ’nın diğer önemli eserleri *eş-Şifâ*, *en-Necât* ve *el-İşârât ve’t-tenbîhât* ile karşılaştırmasını yaptıktan sonra onun İbn Sînâ felsefesi içerisindeki yeri ve önemini ortaya koymaya çalıştık. Bunu yaparken sosyal bilimlerin ve felsefenin temel yöntemlerinden olan anlama, yorumlama, eleştirme, mukayese etme ve değerlendirmeye dayalı bir metot izledik.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî’*, İslam felsefesi, *eş-Şifâ*, *en-Necât*.

---

\* Bu makale “*Dânişnâme-i ‘Alâî’*’de İbn Sînâ Metafiziği” adlı doktora tezimizin bir bölümünden alınıp geliştirilerek hazırlanmıştır.

## GİRİŞ

İslam düşünce tarihinde tıp ve metafizik başta olmak üzere mantık, fizik, matematik ve müzik gibi birçok bilimde otorite olarak döneminin en önemli düşünürleri arasında yer alan İbn Sînâ (370/980-428/1037), özellikle İslam felsefesinde oynadığı başat rolle öne çıkar. O, bir yandan el-Kindî ile başlayıp el-Fârâbî ile sistemleşen İslam felsefesine birtakım meşrikî formlar kazandıran, diğer yandan da sonraki dönem Müslüman yahut Batılı düşünürlerin felsefeyi şahsında temellendirdikleri ya da eleştirdikleri bir düşünce otoritesi olmuştur.

*Dânişnâme-i 'alâî*, nicelik ve nitelik bakımından onlarca eser bırakan İbn Sînâ'nın ansiklopedik incelemelerinden birisi ve hatta –mevcut veriler çerçevesinde– Farsça kaleme alınan ve Farsça felsefî terminolojinin gelişmesine neden olan ansiklopedik ilk felsefe çalışmasıdır (Reşnûzâde, 1389 (hş.): 82; Alper, 2010: 26). Belirttiğimiz bu özelliklerine ilave olarak, *Dânişnâme-i 'alâî*'yi içerik bakımından da üstün bir konuma yerleştiren isimlere rastlamak mümkündür. Örneğin İbn Sînâ'nın önde gelen öğrencilerinden Abdulvâhid Muhammed el-Cüzcânî, *Dânişnâme-i 'alâî*'yi İbn Sînâ'nın önemli eserlerinden biri olarak tanıtırken<sup>1</sup>; eserin *Tabî'ıyyât* bölümünü tashih ve şerh eden Muhammed Meşkût da onu *eş-Şifâ*'dan sonra İbn Sînâ'nın en önemli ve en hacimli kitabı olduğunu ileri sürmektedir (Meşkût, 1331 (hş.): 5). İran düşüncesinin son dönemdeki en önemli simalarından olan Seyyid Hüseyin Nasr ise *Dânişnâme-i 'alâî*'yi yalnızca Fars dili tarihinin önemli bir dokümanı olarak görmemekte, onun aynı zamanda İbn Sînâ'nın Arapça kaleme aldığı Meşşâî eserlerinde kolay keşfedilemeyecek düşüncelerinin bazı bakış açılarını ortaya koyduğu için önemli olduğunu ve İbn Sînâ'nın bu eserle iki yüz yıl sonra Şihâbüddîn es-Sühreverdi (ö. 587/1191) ve Nasireddin et-Tûsî (ö. 672/1274) ile zirveye ulaşacak felsefî bir araştırma sürecini başlattığını ifade etmektedir (Nasr, 2012: 74). Nasr'a göre bu kitap her ne kadar dil zorluklarıyla dolu olsa da sonraki dönemlerde Farsçanın İslam dünyasında büyük düşünce dillerinden biri olmasına zemin hazırlayan eserlerden biridir (Nasr, 1997: 116).

Her üç düşünürün de *Dânişnâme-i 'alâî*'ye ilişkin yukarıda serdettiğimiz beyanları, onun hem *eş-Şifâ*'dan sonra gelen hacimli ve önemli bir meşşâî külliyatı olduğu hem sonraki dönem Farsça felsefî terminolojinin oluşmasına ve böylelikle Farsça felsefî metinlerin yazılmasına öncülük ettiği (Reşnûzâde, 1389 (hş.): 82) hem de farklı felsefî mekteplere mensup sonraki dönem düşünürlerini etkilediği hususunda dikkate şayan bir izlenim vermektedir. *Dânişnâme-i 'alâî*'nin Farsça felsefî literatürde tarihsel ya da muhteva açısından önemli bir yer işgal ettiği kesindir; ancak ilgili literatür alanında hatırı sayılır bir konuma sahip son iki düşünürün İranlı olması, *Dânişnâme-i 'alâî*'ye daha önce hiç görülmemiş tarzda olağanüstü bir içerik kazandırmaya çalıştıkları beyanlarını ilgili eser çerçevesinde tarafsız bir gözle yeniden değerlendirmemizi gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmamızda *Dânişnâme-i 'alâî*'nin şekilsel özelliklerinin ve içerik bakımından tanıtımını yaptıktan sonra onu İbn Sînâ'nın diğer önemli eserleri olan *eş-Şifâ*, *en-Necât*, *el-İşârât* ve *t-tenbîhât* ile

<sup>1</sup> Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'Alâî: Riyâziyyât*, Kitâbhâne-i Millî-yi Cumhûr-i İslâmî, no: 1414, Tahrân, s. 229.



karşılaştırmasını yapacağız. Böylece *Dânişnâme-i 'alâî*'nin İbn Sînâ'nın felsefesi içerisindeki konumunu ve önemini ortaya koymuş olacağız.

## YÖNTEM

*Dânişnâme-i 'alâî*, İbn Sînâ'nın önemli ansiklopedik eserlerinden biridir. Bu çalışmamızda bu eserin İbn Sînâ'nın felsefesi içerisindeki yeri ve önemini tespit etmeye çalıştık. Bunu yaparken öncelikli olarak eserin hem şekilsel olarak hem de içerik itibarıyla özelliklerini ortaya koymaya çalıştık. Bu şekilde eserin genel niteliklerini analiz ettikten sonra onun, İbn Sînâ'nın diğer önemli ansiklopedik eserleri olan *eş-Şifâ*, *en-Necât*, *el-İşârât ve't-tenbîhât* ile karşılaştırmasını yaptık. Burada *Dânişnâme-i 'alâî*'yi bu üç eserle, İbn Sînâ'nın felsefî düşüncesinin üç sacayağını oluşturan mantık, metafizik ve tabî'iyât bakımından konu itibarıyla tablolar halinde mukayeseli bir şekilde ele aldık. Burada daha çok karşılaştırma, anlama, yorumlama ve değerlendirmeye dayalı bir yol izledik.

### 1. Dânişnâme-i 'Alâî'nin Şekilsel Olarak Tanıtımı

#### 1.1. Eserin Adlandırılması

İlginçtir ki, İbn Sînâ *Dânişnâme-i 'alâî*'de eserin kendi adını hiç zikretmemektedir. Görebildiğimiz kadarıyla söz konusu adlandırmayı ilk defa öğrencisi el-Cüzcânî, bu esere bir bölüm olarak sonradan ilave ettiği *Riyâziyyât*'ın 'Mukaddime'sinde kullanmış;<sup>2</sup> ancak günümüze kadar gelen değişik kaynaklarda eserin adlandırması farklı şekillerde yapılmıştır:

*Uyûnu'l-enbâ' fî tabakâti'l-etibba'* adlı eserinde İbn Ebî Useybia (ö. 668/1269), İbn Sînâ için ayırdığı bölümde, onun eserlerinden birisinin de Farsça kaleme aldığı *Dânişmâye el-'alâî* olduğunu söyler (İbn Ebî 'Useybi'a, tsz.: 2, 457). Şahmerdan İbn Ebî'l-Hayr Râzî, *Nuzhatnâme-i 'alâî* adlı eserinde İbn Sînâ'nın ferman üzerine *Dânişnâme-i 'alâî* adlı bir eser kaleme aldığını belirtir (Ebu'l-Hayr Razi, 1362 (hş.): 22). Charles'in belirttiğine göre, Kutbuddîn eş-Şirâzî (ö. 710/1310) *Durretu't-tâc li ğurreti'd-dîbâc* adlı eserinin İbn Sînâ bahsinde, eserin adını *Dânişnâme-i 'alâî* olarak zikreder (Rieu, 1881: 3, 434). Kâtip Çelebi (ö. 1067/1656), *Keşfu'z-zunûn* adlı eserinin bir yerinde *Dânişnâme* (Çelebi, 1941: 1, 229) adını; başka yerinde ise *Kitâbu'l-'alâî* (Çelebi, 1941: 2, 1440) adını kullanmaktadır.<sup>3</sup> Muhammed Mu'in, *Dânişnâme-i 'alâî*'nin *İlâhiyyât* bölümünü tahkik ve tashih ettiği kitabın mukaddimesinde eserin British Museum'da (Or. 16/830) *Hikmeti 'alâî* olarak; *Nushe-i Dîvânî Hind*'de *'Usûlü nokâtî 'ulûmu hemse-i hikmetiyye* olarak; Hindistan'daki Kütüphanesi-i Âsfiye nüshasında ise *Hikmeti 'alâ-î mevsûm be mâye-i dâniş* adıyla kayıtlı olduğunu belirtmektedir (Mu'in, 1383/2004: ٣ /3).

<sup>2</sup> Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'Alâî: Riyâziyyât*, s. 229.

<sup>3</sup> Bu eser ile ilgili olarak yapılan isimlendirmeler hakkında bilgi için ayrıca bkz. (Mu'in, 1383/2004: ٣ - ١ /1-4; Bîniş, 1371 (hş.): 3).

Görüldüğü üzere eserin adlandırılmasında genel olarak iki ortak kelime vardır: *Dânişnâme* ve *‘alâî*. Eserin ‘Alâuddevle’ye (ö. 433/1041) atfen yazıldığına dair –bir sonraki başlık altında belirteceğiz– bir kanıtımız olduğuna göre, o halde içerisinde ‘Alâî sözcüklerinin geçtiği adları dikkate almamız gerekmektedir. Bununla birlikte eserin adlandırılmasında dile getirilen diğer sözcük olarak ‘Dânişnâme’, yukarıdaki adlandırmaların son dördünde hiç geçmediği gibi, ikincisinde de ‘Dânişmâye’ olarak belirtilmektedir. ‘Dânişmâye’ sözcüğü İbn Ebî ‘Usaybia tarafından bir istinsah hatasıyla kaydedilmiş olabilir; ancak ilgili sözcüğün Farsça etimolojisi üzerinde yapılan tartışmalar, ‘Dânişnâme’ ile ‘Dânişmâye’ arasında gerçek bir tercih yapmanın zor olduğunu göstermektedir. Muhammed Mu‘în, *‘Uyûnu’l-embâ*’da geçen ‘Dânişmâye’nin, yukarıdaki kuşularımıza haklılık kazandıracak şekilde, ‘Dânişnâme’ (*دانشنامه*) sözcüğünün bozulmuş bir kullanımı olduğunu ileri sürer. Ona göre *‘nâme*’ sözcüğü bozularak *‘mâye*’ şeklinde yazılmıştır. Abbâs İkbâl Âştiyânî ise, tam aksine, eserin gerçek isminin – Dânişnâme sözcüğünün Farsçada tam ve açık bir mana ifade etmemesi nedeniyle– *Dânişnâme-i ‘alâî* değil, *Dânişmâye-i ‘alâî* olduğunu ileri sürer. ‘Dânişnâme’ adının “*Şâhnâme, Kârname*” gibi, eserlere nispetle kurgulandığını, oysa bu son eserlerde geçen *‘nâme*’ (*نامه*) sözcüğünün ‘destan’ ya da ‘baştan geçen hadiseler’ (*sergüzeşt*) gibi anlamlara geldiğini belirten Âştiyânî, böyle bir anlamın *Dânişnâme* için uygun düşmeyeceğini belirtir. *‘Mâye*’ (*مایه*) sözcüğü Farsçada bir şeyin ‘özü’ ve ‘temel’i gibi anlamlara geldiğinden, Âştiyânî, *Dânişmâye*’nin (*دانشمایه*) ‘bilginin özü ve temeli’ anlamında doğru bir adlandırma olduğunu, İbn Sînâ’nın da eseri zaten bu niyetle yazdığını ileri sürmektedir (Âştiyânî, 1334 (hş.): 202; Reşnûzâde, 1389 (hş.): 82).

Âştiyânî’nin *Dânişnâme-i ‘alâî*’deki metinlere göre İbn Sînâ’nın niyetini nasıl anlayabildiği tartışılır; ancak kesin olan husus, onun ‘Dânişnâme’ sözcüğünün Farsçada ‘bilginin toplandığı yer’, ‘icazet belgesi’ ve daha da önemlisi ‘ansiklopedi’ gibi anlamlara<sup>4</sup> geldiğini göz ardı etmesidir. Sonuncusuyla birlikte aldığımızda, ‘Dânişnâme’, ‘bilimler ansiklopedisi’ anlamına gelir ki böyle bir adlandırma eserin dönemin bütün felsefî bilimlerini içermesi olgusuna da uygun düşecektir. Yine el-Cüzcânî’nin *Riyâziyyât* bölümünde eseri *Dânişnâme-i ‘alâî* olarak adlandırması ve klasik kaynakların çoğunda eserin daha çok bu adla anılması, çalışmamızda bizi ilgili eser için *Dânişnâme-i ‘alâî* adını kullanmaya yöneltmektedir.

## 1.2. Eserin Yazılış Tarihi Yazılış Nedeni ve İthafı

İbn Sînâ, *Dânişnâme-i ‘alâî*’yi İsfahan’da hüküm sürmüş olan, uzun yıllar himayesinde bulunduğu ve sohbet arkadaşı olduğu Kâkûyî<sup>5</sup> emiri ‘Alâuddevle Ebu Ce’fer Muhammed İbn Rostem Doşmanziyâr’a<sup>6</sup> ithafen, 412-428/1021-1037 yılları arasında kaleme almıştır. (Mu‘în,

<sup>4</sup> Bkz. <http://www.loghatnaameh.org/dekhoda>, (Erişim tarihi: 04.09.2017).

<sup>5</sup> Kâkûyî Devleti, 1007-1119 yılları arasında İran’ın Hemedân, İsfahan, Rey ve Yezd bölgelerinde hüküm sürmüş olan bir hanedanlıktır. Kâkûyîler hakkında bilgi için bkz. ( Güner, 2001: 24, 219-221).

<sup>6</sup> Alâuddevle Ebu Ce’fer Muhammed İbn Rostem Doşmanziyâr, Kâkûyî Devleti’nin ilk hükümdarıdır. Hicri 398-433 yılları arasında hükümdarlık yapmıştır. İbn Sînâ, Alâuddevle’nin tahta geçmesiyle onun daveti üzerine İsfahan’a gider ve onun veziri olur. O, kültürlü ve ilmî bir kişiliğe sahip olan ve aynı zamanda yakın dostu olan Alâu’d-devle’nin düzenlemiş olduğu ilmî toplantılara katılır ve bunun yanında devletin önemli işlerinde de vazife

1383/2004: ۲/4; Reşnûzâde, 1389 (hş.): 82.) Eserin telif sebebi ve ithafıyla ilgili olarak *Dânişnâme-i'alâî*'nin *Mantık* bölümünün 'Mukaddime'sinde İbn Sînâ şöyle yazmaktadır:

*Ümmetin tacı, milletin gururu olan ve kendisinin hizmetinde bulunmakla emniyet, kifâyet, büyüklük, şöhrret ve ilim elde etme mutluluğuna ulaştığım sultanımız 'İzzeddîn Alâuddevle Ebu Cafer Muhammed b. Doşmanziyâr'ın –ömrü uzun, bahtı açık olsun ve hükümranlığı yıkılmasın– yüce emri bana gelince, ben de hem onun hem saray halkı için Farsçanın Derîcesiyle<sup>7</sup> hikmet ilimlerinin beş tanesi hakkında özet niteliğinde bir kitap yazdım. (İbn Sînâ, 1391 (hş.): 39).*

Yukarıdaki metinde anlaşıldığı üzere:

- İbn Sînâ, 'Alâuddevle'nin bir süre hizmetinde bulunmuştur.

- İlgili eser hem sultana hem de saray halkına yönelik yazılmıştır. Bu açıklamadan anlıyoruz ki *Dânişnâme-i 'alâî* sırf teorik kaygılarla yazılmış bir eser değildir.

- Farsçanın Derîce lehçesiyle yazılmıştır. Bu söylem İbn Sînâ'nın dilsel kökeni ile ilgili yapılan araştırmalara kaynaklık edebilir.

- Felsefî bilimlerden beş tanesi kaleme alınmıştır.

- Bu bilimler özet mahiyetindedir.

İncelememiz gereken en önemli maddeler, İbn Sînâ'nın eseri sultan ve saray halkı için yazdığı; ikincisi, felsefî bilimlerden beş tanesine yer verdiği ve üçüncüsü, salt teorik tartışmaları bir yana bırakarak, pratik bir amaç için özet niteliğinde yazdığıdır. Böylece birincinin incelenişi İbn Sînâ'nın eseri kime ithaf ettiği ve nasıl adlandırabileceğine yönelik ikincil kanıtları; ikincinin incelenişi onun eserde hangi bilimlere yer verdiği ve üçüncünün incelenişi, eseri metodik açıdan nasıl yazdığı ile ilgili bir takım sonuçlara ulaşmamızı sağlayacaktır.

Birincisine gelirse; daha önce de belirttiğimiz gibi İbn Sînâ eseri 'Alâuddevle için yazdığından, *Dânişnâme-i 'alâî*'deki "alâî" sözcüğü ona nispetle verilmiştir. Şahmerdan İbn Ebi'l-Hayr Râzî de *Nuzhatnâme-i 'Alâî* adlı kitabında *Dânişnâme-i 'alâî*'nin telif sebebiyle ilgili bize şu bilgiyi vermektedir:

*"Eski hükümdar 'Alâuddevle'nin –Allah onun ruhunu şad etsin, devleti bâki ve ebedî olsun– Hoca Reis İbn Sînâ'ya şöyle dediğini işittim: 'Eğer bilimleri Farsça olarak yazarsan ben*

---

görüldü. İbn Sînâ önemli eserlerini de bu dönemde kaleme almıştır. (Bosworth, tsz.: 1/7, 773-774; Mu'în, 1383/2004: ۲/4; Arûzî, 1387 (hş.): 668-670)

<sup>7</sup> Yeni Farsça da denilen Derice, İran dilleri ve lehçelerinin en önemlilerindedir. Eski ve Orta Farsçanın devamı niteliğinde olan bu lehçe IX ile X. yüzyıllarda İran'ın doğu bölgelerinde kurulan devletlerin resmi dili olmuştur. Farsî ve Derî isimleriyle de anılan bu dil saray ve yönetim dili olunca şair ve yazarlar bu dilde eserler vermeye başlamışlardır. (Yazıcı, T. ve Öztürk, 2000: 22, 415).

de onları bilebilir ve anlayabilirim.’ Bunun üzerine İbn Sînâ *Dânişnâme-i ‘alâî’yi yazdı ve hükümdara arz etti; ancak hükümdar ondan hiçbir şey anlayamadı* (Ebu’l-Hayr Razi, 1362 (hş.): 22).”

Hem İbn Sînâ’nın hem de Şahmerdan’ın verdiği bilgilerden yola çıkarak *Dânişnâme-i ‘Alâî’* nin 412-428/1021-1037 yılları arasında İsfahan’da Kâkûyî Emiri İzzeddîn Alâu’d-Devle’nin isteği üzerine ve ona ithafen yazıldığını söylemek mümkündür.

### 1.3. Eserin Bölümleri

Yukarıdaki çıkarımlarımızdan ikincisi, İbn Sînâ’nın, *Dânişnâme’yi*<sup>8</sup> beş bilim dalına göre tasnif ettiğidir. O, *Mantık* bölümünün girişinde eseri oluşturan bilim dallarını şu şekilde sınıflandırmaktadır:

- 1) Mantık: Konusu, bilimlerin ölçüsüdür (*kânûn*).
- 2) Tabî’iyyât: Konusu, hareket eden ve büyüyen duyulur nesnelere.
- 3) Astronomi (*el-hey’et*): Konusu, gökler ve yıldızların cevheri, sureti ve hareketidir.
- 4) Mûsîkî: Konusu, seslerin modu, ahengi ve melodisi olan bilimdir.
- 5) İlâhiyyât: Konusu, tabiat ötesi varlıklar ve durumlardır (İbn Sînâ, 1391 (hş.), s. 39).

Her ne kadar İbn Sînâ *Mantık* bölümünün girişinde böyle bir sıralama yapsa da o, *Dânişnâme’yi* mantık, tabî’iyyât, ilâhiyyât ve riyâziyyât bilimleri sıralamasına göre yazmıştır. İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, *en-Necât* ve *el-İşârât ve’t-tenbîhât* gibi eserlerinde *Mantık*, *Tabî’iyyât* ve *İlâhiyyât* sıralamasını takip ederken, bu eserinde, nedenine yönelik bir ipucu vermeksizin, geleneksel tasnifin dışına çıkarak *İlâhiyyât’ı Tabî’iyyât’ın* önüne aldığını ifade etmektedir (İbn Sînâ, 1391 (hş.): 39).

Eserin sıralamada göze çarpan bir diğer husus, bilim dallarının adlandırılması ve içerikleri hakkındadır. el-Cüzcânî –geometri (el-hendese), astronomi, aritmetik (‘ilmu’l-hisâb) ve mûsîkî’den oluşan– *Riyâziyyât* bölümünün girişinde, bu bölümü İbn Sînâ’nın ölümünden sonra başta *eş-Şifâ* olmak üzere diğer eserlerinden yararlanarak kendisinin kaleme aldığını belirtmiştir (Arûzî, 1387 (hş.): 683). Böylece eser toplamda mantık, ilâhiyyât, tabî’iyyât, geometri, astronomi, aritmetik ve mûsîkî bilimlerini ihtiva eden bir külliyyât haline gelmiştir. O dönemde geometri, aritmetik, astronomi ve mûsîkînin riyâziyyâtın alt dalı olarak kabul edildiğini göz önünde bulundurursak *Dânişnâme’nin* genel itibarıyla *Mantık*, *İlâhiyyât*, *Tabî’iyyât* ve *Riyâziyyât* olmak üzere toplam dört bölümden oluştuğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte eserin *Mantık ve İlâhiyyât’ını* birinci bölüm, *Tabî’iyyât*, *Riyâziyyât*, *Astronomi* ve *Mûsîkî’yi* de ikinci bölüm olmak üzere toplam iki bölüm halinde kabul edenler de vardır (Bogoutdinov, 1950: 25).

<sup>8</sup> Bundan sonra metinde eser için *Dânişnâme* ifadesi kullanılacaktır.

Buradaki beyanlar aklımıza acaba İbn Sînâ eserin tamamını mı yoksa belirli bir kısmını mı kaleme almıştır? sorusunu getirmektedir. Gerek İbn Sînâ'nın *Mantık* bölümünün girişinde *Dânişnâme*'yi beş bilim dalına göre yazdığını –ki o, buradaki fiili açıkça geçmiş zaman kipiyle kullanır– belirtmesi gerekse Şahmerdan'ın İbn Sînâ'nın eseri bitirerek hükümdara arz ettiğini; ama hükümdarın ondan hiçbir şey anlayamadığını yine geçmiş zaman kipiyle dile getirmesi, İbn Sînâ'nın eseri bütünüyle bitirerek hükümdara teslim ettiğine dair bizde güçlü bir intiba bırakmaktadır. Aynı şekilde el-Cüzcânî'nin *Dânişnâme*'nin *Riyâziyyât* bölümünün girişinde şu ifadeleri de bu iddiamızı daha güçlendirmektedir: “...İbn Sînâ'nın şu şekilde bir âdeti vardır: O, yazdığı eseri kendisinden talep eden kimseye verir, kendisine nüsha ayırmazdı. Onun büyük eserlerinden biri de *Dânişnâme-i 'alâî*'dir. Bu eserin *Riyâziyyât* kısmı zâyi olmuş elime geçmemiştir.”<sup>9</sup>

Şayet İbn Sînâ, eserin tamamını yazıp kendisine bir nüsha bırakmamışsa eserin ilk üç bölümü neden zâyi olmamıştır? Kaldı ki bölümler içerisinde dönemin bilim anlayışına göre en önemli olanları ilk üç bölümdür. Ayrıca bu eserin emire ithaf edildiğini biliyoruz.

Buradan hareketle şu iki ihtimali de göz önünde bulundurmamız gerekir:

1) İbn Sînâ, bu eseri beş bölüm halinde yazmayı planlamış; ancak ömrü buna yetmemiş, ilk üç bölümünü yazdıktan sonra vefat etmiştir.

2) İbn Sînâ, eserin en önemli kısmı olan ilk üç bölümünü yazıp padişaha sunmuş; fakat Şahmerdan'ın belirttiği gibi padişah bu eserden bir şey anlayamayınca geri kalan kısmını yazmaktan vazgeçmiştir.

Elimizdeki veriler ışığında bizde oluşan en ma'kûl kanaate göre, İbn Sînâ'nın bu eseri beş bölüm halinde yazıp padişaha sunduğu; ancak padişahın bu eserden bir şey anlamamasından dolayı onu saklama ihtiyacı duymayıp ya bir kenara attığı ya da başka birine verdiği, böylece eserin *Riyâziyyât* bölümünün -diğer bölümlere oranla çok önemsenmediğinden- bir şekilde kaybolduğudur. İbn Sînâ'nın vefatından sonra eserin ilk üç bölümü eline geçen el-Cüzcânî kendisinin de ifade ettiği gibi *Riyâziyyât* bölümünü kendisi yazarak eseri tamamlamıştır.

#### 1.4. Eserin Nüshaları

*Dânişnâme*'nin çeşitli ülkelerdeki pek çok kütüphanede el yazma nüshaları bulunduğu gibi, birkaç kez de basımı gerçekleştirilmiştir.

##### 1.4.1. El Yazması Nüshaları

Muhammed Meşkût ve Muhammed Mu'în'in araştırmalarına göre, *Dânişnâme*'nin İran'da olduğu kadar İran dışındaki bazı ülkelerde de birçok yazma nüshaları mevcuttur. İran'da bulunan el yazma nüshaları şunlardır:

<sup>9</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'Alâî: Riyâziyyât*, s. 229.

1) Tahrân Üniversitesinin eski öğretim üyelerinden Abbas İkbâl Aştîyânî'nin kütüphânesinde bulunan nüsha: Bu nüshanın hicri 8. yüzyıla ait olduğu düşünülmektedir.

2) Kitabhâne-i Meclis-i Şûra-yi Millî'de bulunan birinci nüsha: Bu nüsha *Mantık, Tabî'iyât, İlâhiyyât, Geometri, Aritmetik* ve *Mûsîkî* bölümlerinden oluşmaktadır. Nüsha tarihsizdir; ancak hicri 9. yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir.

3) Kitabhâne-i Meclis-i Şûra-yi Millî'de bulunan ikinci nüsha: *Mantık, Tabî'iyât ve İlâhiyyât* bölümlerinden müteşekkil olan bu nüshanın tarihsiz olduğu belirtilmektedir.

4) Kitabhâne-i Meclis-i Şûra-yi Millî'de bulunan üçüncü nüsha: Bu nüshanın da *Mantık, Tabî'iyât ve İlâhiyyât*'tan oluştuğu ve tarihsiz olduğu nakledilmektedir.

5) Kitabhâne-i Hâc Huseyn Melik'te bulunan birinci nüsha: *Mantık, İlâhiyyât, Tabî'iyât, Geometri, Astronomi, Aritmetik* ve *Mûsîkî* bölümlerinden oluşan bu nüshanın da tarihsiz olduğu belirtilmektedir.

6) Kitabhâne-i Hac Huseyn Melik'te bulunan ikinci nüsha: *Mantık, Tabî'iyât ve İlâhiyyât* bölümlerinden müteşekkil olup tarihsizdir.

7) Kitabhâne-i Millî-yi Ferhengî'de bulunan nüsha: Bu nüsha *Mantık, İlâhiyyât, Tabî'iyât, Riyâziyyât, Astronomi ve Mûsîkî*'den oluşmaktadır. Bu nüsha da tarihsizdir; ancak hicri 12. yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir.

8) Aklî ve Naklî Bilimler öğretim üyesi Mirza Yedallah Nezerpak'ın kütüphanesinde bulunan nüshadır ki bu nüshanın pek çok eksigi bulunmaktadır.

9) Tahrân Üniversitesi emekli öğretim üyelerinden Seid Nefisî'nin kütüphanesinde bulunan nüsha.

10) Kitabhâne-i Âstân Kudsi Rezuvi'de bulunan birinci nüsha: *Mantık, İlâhiyyât ve Tabî'iyât* bölümlerinden oluştuğu belirtilmektedir.

11) Kitabhâne-i Âstân Kudsi Rezuvi'de bulunan ikinci nüsha: *Mantık, İlâhiyyât ve Tabî'iyât* bölümlerinden oluşan nüshanın Hicri-Şemsi 1310 tarihli olduğu nakledilmektedir (Meşkût, 1331 (hş.): 7-10; Mu'in, 1383/2004: *يو-ك*/16-20).

*Dânişnâme*'nin İngiltere'de bulunan nüshalarını Muhammed Mu'in şu şekilde sıralamaktadır:

1) Londra'daki British Museum'da bulunan nüsha: Bu nüsha *Mantık, İlâhiyyât, Tabî'iyât, Astronomi, Aritmetik* ve *Mûsîkî* bölümlerinden oluşmakta olup 17. ya da 18. yüzyılda yazıldığı tahmin edilmektedir.

2) British Museum'da bulunan ve sadece *Mûsîkî* bölümünden oluşan nüsha: Bu nüsha 1073-1075/1662-1664 yılları arasında yazılmıştır.

3) British Museum'da bulunan diğer nüsha: Bu nüsha *Mantık, İlâhiyyât, Tabî'iyât, Geometri, Astronomi, Aritmetik ve Mûsîkî'*den oluşmaktadır.

4) British Museum'ın the India Office Library bölümünde bulunan nüsha: Bu nüsha da *Mantık, İlâhiyyât ve Tabî'iyât* bölümlerinden oluşmaktadır.

İngiltere dışında Almanya'nın Berlin Kütüphanesinde *Mantık, İlâhiyyât ve Tabî'iyât*'tan oluşan bir nüshanın bulunduğu; ancak bazı sayfalarının eksik olduğu dile getirilmektedir. Muhammed Mu'în, Hindistan'ın Asfiye Kütüphanesi'nde 1309/1891'de yazılmış üç nüshanın, Bongal Kütüphane'sinde 1113/1701'de yazılmış *Mantık, İlâhiyyât ve Tabî'iyât* bölümünden oluşan bir nüsha yanında 1228/1813 yılında yazılmış ancak sadece *Geometri* bölümünden oluşan bir nüshanın ve yine Hindistan'ın Bahar Kütüphanesi'nde on yedinci yüzyılda yazılmış *Mantık, İlâhiyyât ve Tabî'iyât* bölümlerinden oluşan başka bir nüshanın da mevcut olduğunu belirtmektedir (Mu'în, 1383/2004: كج- كا/21-23).

*Dânişnâme*'nin Türkiye'de ise geç dönemlere ait iki nüshası vardır. Bunlardan biri 901/1495 tarihinde yazılmış, *Mantık, Tabî'iyât ve İlâhiyyât* bölümlerinden oluşan Fatih Kütüphanesi'ndeki nüsha ile Kamerî Hicri 1067/1656 yılında kaleme alınmış yine *Mantık, Tabî'iyât ve İlâhiyyât*'tan oluşan Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndeki nüshadır.

#### 1.4.2. Matbu' Nüshaları

Bogoutdinov'un belirttiğine göre, *Dânişnâme*'nin ilk baskısı 1309/1891 yılında Haydarabâd'da Feyruz Matbaasında yapılmıştır. Bu nüshada eserin *Mantık, İlâhiyyât ve Tabî'iyât* bölümleri yer almaktadır. Daha sonra eserin *Mantık ve İlâhiyyât* bölümleri Hicri-Şemsi 1310 yılında Fazıl Muhterem Akayi Ahmed Horasânî'nin tashih, tahşiye ve mukaddimesiyle beraber çeşitli el yazmaları nüshaları derlenerek Tahrân'da basılmıştır (Bogoutdinov, 1950: 25).

Munîr Usta ise *Dânişnâme*'nin İran'daki kısmî matbu' baskılarının şunlar olduğunu belirtir:

1) *Dânişnâme-i 'Alâî: İlâhiyyât*, Mukaddime, haşiye ve tashih, Muhammed Mu'în (Encumen-i Âsâr-i Millî, Tahrân, hş. 1331).

2) *Dânişnâme-i 'Alâî: Mantık*, Muhammed Mu'în ve Muhammed Meşkût Bîrcendî (Encumen-i Âsâr-i Millî, Tahrân hş. 1331).

3) *Dânişnâme-i 'Alâî: Tabî'iyât*, Mukaddime, haşiye ve tashih, Muhammed Meşkûh (Encumen-i Âsâr-i Millî, Tahrân, hş. 1331).

4) *Dânişnâme-i 'Alâî: Mantık ve Felsefe-i Ülâ*, Tashih ve haşiye, Ahmet Hurâsânî, (Fârâbî, Tahrân hş. 1360).

5) *Dânişnâme-i 'Alâî, Hikmet-i Bû Ali Sînâ*, Tashih ve haşiye, Ahmet Hurâsânî, (Şirket-i Metbûât-ı Çaphâne-yi Merkezî, Tahrân, hş. 1310).

6) *Dânişnâme-i 'Alâî: Mantık, İlâhiyyât, Tabî'yyât*, (Matba'-i Feyrûz, Haydarâbâd, 1309/1891).

7) *Dânişnâme-i 'Alâî: İlâhiyyât, Tabî'yyât, Mantık*, (Bînâ, Tahrân, hş. 1331).

8) *Dânişnâme-i 'Alâî: Riyâziyyât*, Muhammed Meşkûh, (Encumen-i Âsâr-i Millî, Tahrân, hş. 1330) (Usta, 1388 (hş.): 15-16).<sup>10</sup>

*Dânişnâme*'nin çeşitli dillere çevrilerek yayımlandığını da görüyoruz. Alper'in belirttiğine göre, *Dânişnâme*'nin tamamı 1955-1958 yılları arasında Muhammed Achena ve Henri Masse tarafından Fransızca; 1980 yılında A.M. Bogoutdinov tarafından Rusçaya; 1973 yılında *Metafizik* bölümü Parviz Morewedge tarafından İngilizceye; 1974 yılında *Mantık, Fizik* ve *Metafizik* bölümü M. Gogacz tarafından Lehçeye çevrilmiştir (Alper, 1999: 20, s. 338). Ülkemizde ise eserin *İlâhiyyât, Tabî'yyât* ve *Mantık* bölümleri Murat Demirkol tarafından Türkçeye çevrilmiş olup Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından 2013 yılında yayımlanmıştır.

## 2. Eserin İçerik Tanıtımı

*Dânişnâme*'nin nihaî olarak *Mantık, İlâhiyyât, Tabî'yyât* ve *Riyâziyyât*'tan oluştuğunu yukarıda belirtmiştik. Ortaçağ bilimlerini içinde toplayan bu dört bölümün muhtevasını ortaya koyduğumuzda, genel itibari ile eserin mahiyeti ortaya çıkmaya başlayacaktır.

### 2.1. Mantık

Gerek bireysel çabalarla gerekse Beytül-Hikme'deki çeviri hareketleriyle Arapçaya aktarılan Aristotelesçi mantık, kavramsal (*tasavvurî*) ve yargısal (*tasdikî*) bilginin doğruluk veya yanlışlığını incelemesi bakımından Ortaçağ bilimlerinin metodik araştırma ilkelerini konu edinmektedir. Kavramsal bilgi araştırmalarının nihaî hedefi tanım (*el-hadd*) iken, yargısal bilgi araştırmalarının nihaî hedefi ise kesin kanıtlama da denilen 'burhân'dır.

İbn Sînâ da bilimlerin 'ölçü'sü ve 'kural'ı olarak tarif ettiği mantık ilmini, süregelen geleneğe uygun olarak tasavvurât ve tasdikât olmak üzere ikiye ayırır (İbn Sînâ, 1391 (hş.): 40). Yukarıda da belirttiğimiz gibi tasavvurât, kavramlar konusunu, tasdikât da önermeler ve akıl yürütme konularını teşmil eder.

**2.1.1. Tasavvurât bölümü:** Mantığın amaç ve içeriği; basit ve bileşik terimler; tikel ve tümel kavramlar; isim, fiil ve edat; zâtî ve arâzî tûmeleri içeren beş tümel, yani cins, tür, fasl, hassa ve genel araz; tanım ve betimler bu bölümün inceleme alanını oluşturmaktadır.

**2.1.2. Tasdikât bölümü:** Bu bölüm önerme ve akıl yürütme konularını içerir:

<sup>10</sup> Eserin nüshaları için ayrıca bkz. (Demirkol, 2014: 78-79).



**Önermeler:** Bir tek yargı içermesi bakımından basit/yüklemli, şartlı bağa sahip cümleler içermesi bakımından bitişik ve ayrık şartlı olmak üzere üç gruba ayrılır. Basit/yüklemli önerme nitelik bakımından olumlu veya olumsuz; nicelik bakımından da tümel veya tikel olarak incelenir. Önermeler arası ilişkilerde ise önermelerin karşıtlığı ve döndürülmesi konularını ele alınır.

**Kıyas:** İbn Sînâ madde ve formuna göre incelediği kıyasları, basit, bileşik ve hulfî olmak üzere üç kısımda incelemektedir. Basit kıyaslar kendi içinde (üç şekilden oluşan) iktiranî ve (bitişik ve ayrı şartlı) istisnâî olarak ikiye ayrılır.

Bu bölümde kıyasın öncüllerinden olan yakîniyyât -ki bu gruba giren öncüller evveliyât, mahsûsât, mücerrebât, mütevâtirât, fitriyât (*mukeddîmâtî ki kıyâs bâ hivişten dârend ender-i tab'*) dir, -vehmîyyât, meşhûrât, makbûlât, müsellemlât, müşahebât, görünürde meşhûrât (*meşhûrât-ı bezâhir*), zannîyyât (*müzenûnât*) ve muhayyelât üzerinde duran İbn Sînâ, kıyasın uygulama alanları olan beş sanattan da burhân, cedel ve safsatayı ele almakla birlikte detaylı olarak sadece bürhan üzerinde durur. Bu konulara ilave olarak o, akıl yürütme türlerinden tümevarım (*istikrâ*) ve analogiye (*temsîl*) de kısaca değinir (İbn Sînâ, 1391 (hş.): 39-99). İbn Sînâ, *Dânişnâme*'nin *Mantık*'ında modalite konusuna ise yer vermemiştir.

## 2.2. Metafizik

*Dânişnâme*'nin ikinci ve konumuz açısından en önemli bölümü *Metafizik* yani *İlâhiyyât*'tir. İbn Sînâ'nın bu bölümde işlediği konuları genel hatlarıyla şu başlıklar altında toplamak mümkündür:

1) Bilimlerin tasnifi: İbn Sînâ *Dânişnâme*'de Aristoteles geleneğine bağlı kalarak bilimleri ilk önce pratik ve teorik bilimler olmak üzere ikiye ayırmakta; pratik bilimleri halkın yönetimi, ev yönetimi ve ahlak; teorik bilimleri de metafizik, tabî'yyât ve riyâziyyât, olmak üzere üç gruba ayırmaktadır.

2) Cevher ve araz: İbn Sînâ bu bölümde kategorileri ele almaktadır. Kategoriler, bilindiği üzere, cevher ve dokuz arazi incelemektedir. Böylece o, ilkin cevher araştırmalarına giren cevherin mahiyeti ve çeşitlerini, cismi, madde-suret ilişkisini; araz araştırmalarına giren nitelik, nicelik, durum, yer, zaman sahiplik, izafet, etki ve edilgi konularını ele almaktadır.

3) Metafiziğin temel kavramları: Filozofumuzun bu eserinde ele aldığı konulardan biri de tikel-tümel, birlik-çokluk, öncelik-sonralık, sebep-sebepli, sonluluk-sonsuzluk, bilkuvve-bilfiil ile zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramlarıdır.

4) Varlık: İbn Sînâ burada varlığın tanımlanma meselesini, zorunlu-mümkün ayrımı ile varlık-mahiyet ilişkisi üzerinde durmaktadır.

5) Zorunlu Varlık'ın zatı ve sıfatları: İbn Sînâ'nın *Dânişnâme*'nin *İlâhiyyât* bölümünde en çok üzerinde durduğu konu Zorunlu Varlık'ın zatı ve sıfatlarıdır. Çoğunluğu selbî olmak

üzere aynı zamanda olumlanan ve her ikisinden bileşik olan bu nitelikler şunlardır: “Zorunlu Varlık’ın hiçbir şeyle zatî bir bağlantısı yoktur; Zorunlu Varlık’ta kesret yoktur; Zorunlu Varlık sıfatı iki şeye yüklem olmaz; Zorunlu Varlık değişimi kabul etmez ve her yönden vaciptir; Zorunlu Varlık’ın mahiyeti inniyetinin ayrı değildir; Zorunlu Varlık ne cevherdir ne de arazdır; Zorunlu Varlık zatında çokluk olmadan birçok sifata sahip olabilir; Zorunlu Varlık birdir ve hakikatte her şeyin varlığı O’ndandır; Zorunlu Varlık kadîmdir ve O’nun dışındaki her şey hâdistir; Zorunlu Varlık âlimdir; Zorunlu Varlık, zatında çokluk olmadan her şeyin bilgisine sahiptir; O, değişmeksizin değişen varlıkları bilir; Zorunlu Varlık irade, kudret ve hikmet sahibidir; Zorunlu Varlık cömerttir; O, en büyük mutluluk ve iyiliğin sebebi ve kaynağıdır, her şeyin mâşukudur. Bu konu başlıklarını ilerideki bölümlerden detaylı olarak ele alacağız.

6) Evrenin oluşumu ve sudûr: İbn Sînâ’nın *Metafizik*’te ele aldığı diğer önemli bir konu ise Zorunlu Varlık dışındaki diğer varlıkların O’ndan sâdır olması meselesidir. Burada İbn Sînâ sudûrun nasıl meydana geldiğini, ulvî ve süflî varlıkların nasıl oluştuğunu, iyilik ve kötülük bakımından varlık çeşitleri, ay altı âlemdeki varlıklardaki noksanlık ve kötülüğün sebepleri gibi konuları açıklamıştır.

7) Cisim ve cismin hareketi: İbn Sînâ’nın *Metafizik* bölümünde üzerinde durduğu bir diğer konu ise günümüzde daha çok fizik biliminin ilgi alanına giren “göksel ve süflî cisimler, cismin yönü ve hareketi” konusudur. Bilindiği gibi fizik bilimi, heyûlâ ve suretten bileşik olan cismi, maddesi, unsurları, ilkesi, tabîî sureti ve hareketi bakımından incelemektedir. Buna karşın hareketlerin metafiziksel alanda kategorik olarak da ayrı bir araştırması vardır; yani oluş ve bozuluşun cevher kategorisine, yer değiştirmenin yer kategorisine ait olması gibi her bir kategorinin kendisine göre hareket tasnifi vardır. İbn Sînâ da burada ulvî cisimler ve bunların hareketi, yönü ve nefsi, ay altı âlemdeki cisim ve bunların çeşitleri ile hareketini incelemektedir.

### 2.3. Tabî’iyyât

İbn Sînâ *eş-Şifâ*’nın *el-İlâhiyyat* kitabında (İbn Sînâ, 2005: 48) ve *Dânişnâme*’nin *İlâhiyyât* (İbn Sînâ, 1383/2004: 10-11) bölümünde cevherleri madde, suret, cisim, nefis ve akıl olmak üzere beş kısma ayırır. *İlâhiyyât*’ın bu ayrımı gerçekte *Tabî’iyyât*’ın incelediği ve on kategorinin ilki olan ‘cevher’in kısa bir tahlilini oluşturmaktadır. Yukarıda da kısmen değindiğimiz gibi, kategoriler bir yandan cevheri ve onun arazlarını diğer yandan cevherin ve arazların hareketlerini konu edinmesi bakımından *Tabî’iyyât*’ın ana iskeletini oluşturur.

*Dânişnâme*’nin *Tabî’iyyât* bölümüne baktığımızda kategorik konumlandırmanın bu eserde de kendisini gösterdiğine şahit oluruz. *Tabî’iyyât* bölümünün sıra düzenini bir yana bırakarak kısa bir içerik analizini yaptığımızda, ortaya şu şekilde bir tablo çıkacaktır:

<u>Kategoriler</u>	<u>Mahiyetleri</u>	<u>Hareketleri</u>
(I) Cevher	Madde, suret, cisim nefs ve akıl	Oluş ve bozuluş/yok oluş
(II) Nicelik	Cevherin sayısal değerleri ve üç boyut (mekân)	Artma-eksilme, büyüme-küçülme ve boyut değişimi
(III) Nitelik	Cevherin duyuusal değerleri	Sıcaklık-soğukluk vb.

Aristoteles, gerçek hareketi yalnızca nicelik, nitelik ve yer kategorilerinde görmesine karşın İbn Sînâ *eş-Şîfâ*'nın *el-İlâhiyyât* kitabında bütün kategorilerde hareketin var olduğunu ifade eder. Ne var ki kendisinin ilgili konuyu *Dânişnâme*'de özet mahiyetinde üç kategoride ele aldığını görüyoruz. Böylece *Tabî'iyât*'ın verileri; cevher olmak bakımından dört unsur, mizaç, gökyüzü, hava, buhar, nefes, madenler, nefis ve akıl; nicelik olmak bakımından mekan ve boşluk (*hâlâ*); nitelik olmak bakımından sıcaklık (*germî*) ve soğukluk (*serdî*) tur. Söz konusu kategorik sınıflandırmanın yanı sıra İbn Sînâ kategorik hareketleri, nefisleri ve kuvvelerini, akılları ve kuvvelerini ve insan aklının gayb alemleri ile ilişkisini tesis eden faktörleri de bu bölümde inceler.

#### 2.4. Riyâziyyât

*Dânişnâme*'nin el-Cüzcânî tarafından kaleme alınan *Riyâziyyât* bölümü *Geometri*, *Astronomi*, *Aritmetik* ve *Mûsîkî* olmak üzere dört bölümden oluştuğunu belirtmiştik.

1) Geometri: el-Cüzcânî, *Dânişnâme*'nin *Geometri* bölümünü toplam on iki başlık altında özetlemiştir. Bunlar: 1. Geometrinin aslını oluşturan birbirine bağlı olan çizgiler, 2. Birbirinden ayrı olan çizgiler, 3. Kenar, açı ve üçgenler, 4. Pergel ve cetvel ile yapılan geometrik şekiller, 5. Cisimler üzerinden üçgen ve karelerin uygulanması, 6. Birbirine eklenen çizgiler ve bunların nasıllığı meselesi, 7. Dairenin manası, 8. Oran, 9. Yüzeylerin ve kenarların oranları, 10. Daireye bağlı olan oranların manası, 11. Dairenin kirişleri, 12. Geometrik cisimler.<sup>11</sup>

2) Astronomi: Eserin *Astronomi* bölümünde ise dokuz başlık halinde şu konular ele alınmıştır: 1) Semanın hareketinin niteliği, 2) Koç, terazi ve yengeç burcu noktalarında güneşin gözlemlenmesi, 3) Merkezin haricindeki felekten ortaya çıkan hareket ve bununla ilgili ihtilaflar ile bunun Güneş'e nisbeti, 4) Ayın hareketi, 5) Yeryüzü, Güneş ve Ay'ın ölçümlerinin birbirine göre oranları, 6) Kararsız (*mütehayyire*) yıldızların hareketi, 7) Üstteki iki yıldızın hareketinin niteliği, 8) Kararsız iki yıldızın hareketinin niteliği, 9) Altındaki iki yıldızın hareketinin niteliği.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'Alâî: Riyâziyyât*, s. 229-272.

<sup>12</sup> Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'Alâî: Riyâziyyât*, s. 273-330.

3) Aritmetik: Cüzcânî, *Dânişnâme*'nin *Aritmetik* bölümünde sayıların nitelikleri, sayıların durumları, tek ve çift olma bakımından sayılar, 10'dan sonraki sayılar gibi temel aritmetik konuları özetlemiştir.<sup>13</sup>

4) Müzik: İbn Sînâ'nın, *Müzik*'i *Riyâziyyât* bilimleri içerisinde dördüncü bilim olarak kabul ettiği görülmektedir. *Dânişnâme*'nin *Riyâziyyât* bölümünün son kısmında el-Cüzcânî, İbn Sînâ'nın müzik ilmi ile ilgili görüşlerini özetleyerek 'ses, nota ve bunların oluşumu; ses aralıkları; cinsler (içinde üç aralık bulunan dörtlü) ve çeşitleri; notların kümelenmesi (*cem*); geçiş (*intikâl*); ritim (*ika'*), şiir ve aruz; kompozisyon (*te'lifü'l-lahn*) ve enstrümanlar (*âlethâ*) konularını kısaca ele almıştır (İbn Sînâ, 1371 (hş.): 17-20).

### 3. Dânişnâme-i 'Alâî'nin, eş-Şifâ, en-Necât ve el-İşârât ve't-Tenbîhât ile Karşılaştırılması

İbn Sînâ, *eş-Şifâ* külliyyatında detaylı olarak ele aldığı meseleleri *Dânişnâme*'de temel hatlarıyla ya da birkaç cümleyle özetlemiş ya da ilgili meselenin birincil vurgularını öne çıkararak geri kalanını ihmal etmiştir. Bu özet halindeki ya da ihmal edilmiş konuların detay ve boyutlarını ya da kesiştiği noktaları saptayabilmek için *Dânişnâme*'nin muhtevasını gerek hacim gerekse içerik bakımından İbn Sînâ külliyyatının en önemli eserleri olan *eş-Şifâ*, *en-Necât* ve *el-İşârât ve't-tenbîhât* ile karşılaştırmamız gerekmektedir.

#### 3.1. Dânişnâme-i 'Alâî ve eş-Şifâ

İbn Sînâ'nın 410-416/1020-1026 yılları arasında (Topdemir, 2009: 28) meşşâî felsefesi çerçevesinde yazdığı (İbn Sina, 2006: 3), kendisinin en hacimli ve en önemli eseri olan *eş-Şifâ*, Aristoteles ve Yeni Eflatuncu geleneğin doğrudan İslam felsefesinde köklü olarak yerleşmesine ve dolaylı olarak da Hıristiyan Ortaçağ'ında benimsenmesine yol açmıştır (Topdemir, 2009: 29). Sonraki yüzyıllarda başta mantık, ontoloji, epistemoloji, doğa felsefesi ve nefis olmak üzere birçok düşünce ve bilim alanını etkileyen bu esere pek çok şerh ve haşiye yazılmış,<sup>14</sup> bazı bölümleri de Latinceye çevrilmiştir. *eş-Şifâ*'nın *Mantık* ve *Tabî'iyât* bölümleri birkaç cilt içermesi ve konu bazında ele alınıp karşılaştırılması, çalışmamızın sınırlarını aşması nedeniyle sadece *el-İlâhiyyât* bölümünün *Dânişnâme* ile karşılaştırmasını yapacağız.

#### (I)İlâhiyyât Açısından

Dânişnâme-i 'alâî	eş-Şifâ
Bilimler sınıflandırılması	Bilimler sınıflandırılması
Metafiziğin konusu	Metafiziğin konusu ve faydası
Cevher ve kısımları	Cevher kavramı ve kısımları
Cisim	Cisimsel cevher
Madde-suret ilişkisi	Madde-suret ilişkisi
Araz ve dokuz araz	Araz ve dokuz araz kategorisi

<sup>13</sup> Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'Alâî: Riyâziyyât*, s. 330-356.

<sup>14</sup> *eş-Şifâ*'nın etkileri ve eser üzerine yazılan bazı şerhler için bkz. (Kutluer, 2010: 39, 131-134; Cihan, 1996: 178-180).

Varlık kavramı	Varlık ve şey kavramları
Varlık-mahiyet ilişkisi	Varlık-mahiyet ilişkisi
.....	Gerçeklik ve doğruluğun ilkeleri
.....	Tam, eksik, mükemmel ve hepsi kavramları
Tikel-tümel	Bütün, tikel ve tümel
.....	Beş tümel
.....	Tanım
Birlik-çokluk	Birlik-çokluk
Öncelik-sonralık	Önce-sonra olma ve hudûs
Sonluluk ve sonsuzluk	.....
İllet-ma'ûl	İllet, illetlerin kısımları ve dört illet
Kuvve-fiil	Kuvve-fiil, kudret ve acizlik
Zorunlu ve mümkün varlık	Zorunlu ve mümkün varlık
Zorunlu Varlık'ın zatı ve sıfatları	Zorunlu Varlık'ın zatı ve sıfatları
Basit ve bileşik cisim	.....
Hareket, hareketin sebebi ve amacı	Hareket, hareketin sebebi ve amacı
Zaman	.....
Yön	.....
.....	Eski filozofların idealar ve matematiksel
.....	şeylerin ilkeleri hakkındaki görüşleri ve
.....	bunların iptali
Sudûr teorisi	Sudûr teorisi
Göksel cisimlerin iradî hareketi	Göksel cisimlerin iradî hareketi
Mevcûdâtın oluşumu	Mevcûdâtın oluşumu
Mevcûdâtın sınıflandırılması	.....
Ulvî akıllar	Ulvî akıllar
Kötülük problemi	Kötülük problemi
.....	Me'âd
.....	İlhamlar ve rüyalar
.....	Peygamberlik ve peygamberliğin ispatı
.....	İbadetler ve faydaları
.....	Şehir ve aile sözleşmesi
.....	Halife, imam ve bunlara itaat.

*Dânişnâme* ve *eş-Şifâ*'nın metafizik konularına baktığımızda; *eş-Şifâ*'nın *Metafizik* bölümünde ele alınan 'beş tümel, tanım, peygamberliğin ispatı, mead, ibadetler konusu, şehir ve aile sözleşmesi, halife ve imamet' gibi konular *Dânişnâme*'de hiç yer almamakta; bunların dışındaki konular, *eş-Şifâ*'daki gibi detaylı bir içeriğe sahip olmasa da, genel olarak yer almaktadır. *Dânişnâme*'deki 'sonluluk-sonsuzluk, basit ve bileşik cisim, yön, zaman mevcudâtın kısımları' gibi konular da *eş-Şifâ*'da yer almamaktadır. Bütün bunlardan hareketle, *Dânişnâme*'nin metafiziğinin *eş-Şifâ* metafiziğinin bir özeti mahiyetinde olduğunugörülmektedir. Morewedge'nin de belirttiği üzere, *Dânişnâme*, İbn Sînâ'nın saf metafizik düşüncesini en açık ve özet şekilde yansıttığı eseri (Morewedge, 1973: 5) olduğunu söyleyebiliriz.

### 3.2. Dânişnâme-i 'Alâî ve en-Necât

İbn Sînâ'nın 416/1026 yılında kaleme almış olduğu *en-Necât* adlı eseri de *Dânişnâme* gibi *Mantık*, *Tabî'iyât*, *İlâhiyyât* ve *Riyâziyyât* olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır. İbn Sînâ, *en-Necât*'ın mukaddimesinde, dostları tarafından *Mantık*, *Tabî'iyât*, *Geometri*, *Aritmetik*, *Astronomi*, *Müzik* ve *İlâhiyyât* bölümlerinden oluşan bir kitap yazmasının talep edildiğini ve kendisinin de onların bu talebi üzerine bu kitabı yazdığını ifade etmektedir (İbn Sînâ, 1992: 1, 5-6). Fakat bu eserin *Riyâziyyât* bölümünü de el-Cüzcânî *Dânişnâme*'de olduğu gibi İbn Sînâ'nın diğer eserlerinden yararlanarak yazmıştır. Meşşâî felsefesi çizgisinde yazılan bu eser de genel olarak *eş-Şifâ*'nın bir özeti niteliğindedir.

İbn Sînâ'nın diğer felsefî kitapları içerisinde gerek konu başlıkları gerekse de içerik açısından *Dânişnâme*'ye en çok benzerlik gösteren eserin *en-Necât* olduğunu söylemek mümkündür. Her ikisi de *eş-Şifâ*'nın bir özeti niteliğinde olup meşşâî felsefesi çizgisinde kaleme alınmıştır. Buna karşın *Dânişnâme*, *en-Necât*'tan daha saf meşşâî düşünceleri yansıttığı söylenebilir. İki eserin muhteva analizini yaptığımızda, ortaya şu şekilde bir tablo çıkmaktadır:

#### (I) Mantık Açısından

Dânişnâme-i 'Alâî	en-Necât
Tasavvur ve tasdîğin tanımı	Tasavvur ve tasdîğin tanımı
Mantığın amacı ve mantık ilmine giriş	Mantığın yararı
Basit ve bileşik lafızlar	Basit ve bileşik lafızlar
Tikel ve tümel lafızlar	Tikel ve tümel lafızlar
Zâtî ve arâzî tümeller	Zâtî ve arâzî tümeller
Beş tümel	Beş tümel
Tanım	Tanım
İsim, fiil ve edat	İsim, kelime, edat ve söz
Önerme	Önerme
Önerme çeşitleri	Önerme çeşitleri
Önermelerin maddeleri ve kipleri	Önermelerin maddeleri ve kipleri
.....	Önermelerde modalite
Önermeler arası ilişkiler	Önermeler arası ilişkiler
Kıyas	Kıyas
Kıyas çeşitleri	Kıyas çeşitleri
Tümevarım ve analogi	Tümevarım ve analogi
.....	Zamire, görüş, delil, alamet ve firasî kıyas
Kıyasın formu	Kıyasın formu
Kıyasın öncülleri	Kıyasın öncülleri
Öncüllerin uygulama alanları	.....
Burhân ve çeşitleri	Burhân ve çeşitleri
.....	Tanım-burhan ilişkisi
.....	On kategori
.....	Dört illet ve bunların tanım ve burhânla ilişkisi
.....	

Muğalatadan sakınmanın yolları	Muğalata
--------------------------------	----------

Eserlerin konu başlıklarına baktığımızda *Mantık* bölümünde şekilsel açıdan bazı farklılıklar olsa da konu itibarıyla birbirine çok benzer olduğu görülmektedir. *en-Necât*'ta ele alınan 'modalite ile zamire, görüş, delil, alamet ve firasî kıyas çeşitleri' *Dânişnâme*'de yer almamaktadır. İbn Sînâ *Dânişnâme*'de tanım konusunu beş tûmelden hemen sonra verirken, *en-Necât*'ta burhan bölümünde vermiş ve burhanla ilişkisini ele almıştır. Yine illet konusu ve on kategori *Dânişnâme*'nin *Mantık* bölümünde değil *İlâhiyyât* bölümünde ele alınırken, *en-Necât*'ta ise illetin burhanla ilişkisi ve on kategori *Mantık* bölümünde işlenmiştir.

## (II)Tabî'iyât Açısından

<b>Dânişnâme-i 'Alâî</b>	<b>en-Necât</b>
Tabî'iyât ilmine giriş .....	Tabî'iyât ilminin konusu ve özelliği
Hareket, hareketin mahiyeti ve kısımlar .....	Cisimlerin cevher olması Hareket, hareketin mahiyeti ve kısımları
Mekan ve niteliği .....	Zaman Mekan
.....	Sınır ve sınırsızlık
Boşluk iptali meselesi	Yön .....
Basit cisimler ve özellikleri	Oluşmuş cisimler ve nitelikleri
Alemin birliği meselesi .....	Evrenin birliği meselesi
Isınma, sıcaklık ve soğukluk	Feleğin dairesel hareketi
Işık	Sıcaklık ve soğukluk .....
Dört unsurun durumları ve dönüşümü .....	Dört unsur Yoğunlaşma ve genleşme .....
Karışım ve bileşim	.....
Toprak, hava, su ve ateşin tabiatı	Toprak, hava, su ve ateşin tabiatı .....
Göğün kuru ve yaş üzerindeki etkisi .....	.....
Buhardan havada oluşan şeyler .....	.....
Havada oluşan duman tabakaları .....	.....
Madenler	Madenler
Nefs, nefsin yetileri ve çeşitleri	Nefs, nefsin yetileri ve çeşitleri
Beş duyu ve fonksiyonları	Beş duyu ve fonksiyonları
Nefsin idrakı	Nefsin idrakı
İnsanî akıllar	İnsanî akıllar
Düşünülürler	Düşünülürler
Aklî fiilin cisimden hâlî olması	Aklî fiilin cisimden hâlî olması
Nefs-beden ilişkisi	Nefs-beden ilişkisi ve nefsin ölümsüzlüğü
Faal akıl ve faal aklın nefse etkisi	Faal akıl .....
Ölümden sonra nefsin durumu .....	Nefsin yaratılmışlığı ve birliği
Tenasüh meselesi	Tenasüh meselesi

Rüyanın mahiyeti	.....
Nefsin gayb alemiyle iletişimi	.....
Mucize ve keramet	.....
Kudsî akıl	.....

Yukarıda da görüldüğü gibi bazı konu başlıklarında ve detaylarda bazı farklılıklar olsa da *en-Necât*'ın *Tabî'yyât* bölümündeki konular genel itibariyle *Dânişnâme*'ninkiyle bir benzerlik göstermektedir.

### (III)İlâhiyyât Açısından

<b>Dânişnâme-i'Alâî</b>	<b>en-Necât</b>
.....	Zâtî ve zâtî olmayan arazlar
Bilimler sınıflandırılması	.....
Metafiziğin konusu	Metafiziğin konusu
Cevher ve kısımları	Cevher kavramı ve kısımları
Cisim	Cisim
Madde-suret ilişkisi	Madde-suret ilişkisi
Araz kavramı ve dokuz araz	Araz kavramı ve dokuz araz
Varlık kavramı	.....
Varlık-mahiyet ilişkisi	Varlık-mahiyet ilişkisi
Tikel-tümel	Tümel kavramı
Birlik-çokluk	Birlik ve çokluk
Öncelik-sonralık	Öncelik-sonralık
.....	Tam ve eksik
Sonluluk ve sonsuzluk	.....
İllet-ma'lûl	Dört illet
Kuvve-fiil	Kuvve kavramı ve kısımları
.....	Dairenin ispatı
.....	Kadim ve hadis
Zorunlu ve mümkün varlık	Zorunlu ve mümkün varlık
Zorunlu Varlık'ın zatı ve nitelikleri	Zorunlu Varlık'ın zatı ve nitelikleri
Basit ve bileşik cisim	.....
Hareket, hareketin sebebi ve amacı	Hareket, hareketin sebebi ve amacı
Zaman	.....
Yön	.....
Sudûr teorisi	Sudûr teorisi
Göksel cisimlerin iradî hareketi	Göksel cisimlerin iradî hareketi
Mevcûdâtın oluşumu	Mevcûdâtın oluşumu
Mevcûdâtın sınıflandırılması	.....
Ayrık akıllar	Ayrık akıllar
Kötülük problemi	Kötülük problemi
.....	Mebde ve me'âd
.....	İlhamlar ve yıldızların hükümleri
.....	Kaza ve kader
.....	Peygamberliğin ispatı ve ibadetler



İki eserin *İlâhiyyât* bölümlerine baktığımızda da genel itibariyle birbirlerine benzer konular işlendiğini görüyoruz. *Dânişnâme*'de konular daha sistemli bir şekilde işlenirken, *en-Necât*'ta konular dağınık bir şekilde ele alınmıştır. Ayrıca İbn Sînâ *Dânişnâme*'de yer vermediği 'me'âd, kaza-kader, peygamberliğin ispatı, ibadetlerin yararı' gibi kelâmî konularını *en-Necât*'ta ele aldığını görüyoruz. Bu da *Dânişnâme*'nin diğer eserlere oranla daha çok Aristoteles felsefesi ekseninde yazıldığını bize göstermektedir.

### 3.3. Dânişnâme-i 'Alâî ve el-İşârât ve't-Tenbîhât

İbn Sînâ, felsefesinin bir özeti niteliğinde olan *el-İşârât ve't-tenbîhât* kitabını 422-426/1030-1034 yılları arasında kaleme almıştır (Topdemir, 2009: 31-32). *Mantık, Tabî'iyât* ve *İlâhiyyât* olmak üzere üç bölüm halinde ele alınan bu kitapta İbn Sînâ, konuların tartışmasına girmeden kendine has kavram ve yöntemle doğrudan kendi fikirlerini yazmıştır. Bu açıdan *eş-Şifâ*'dan, üslup ve içerik bakımından ise -metafizik konuları açısından- *Dânişnâme*'den farklılık göstermektedir.

#### (I) Mantık Açısından

Dânişnâme-i 'alâî	el-İşârât ve't-tenbîhât
Tasavvur ve tasdiğin tanımı	.....
Mantığın amacı ve mantık ilmine giriş	Mantığın amacı faydası
.....	Lafzın anlama delaleti
Basit ve bileşik lafızlar	Basit ve bileşik lafızlar
Tikel ve tümel lafızlar	Tikel ve tümel lafızlar
Zâtî ve arâzî tümeller	Zâtî ve arâzî tümeller
Beş tümel	Beş tümel
Hadd ve resm	Hadd ve resm
İsim, fiil ve edat	.....
Önerme	Önerme
Önerme çeşitleri	Önerme çeşitleri
Önermelerin maddeleri ve kipleri	Önermelerin maddeleri ve kipleri
Önermeler arası ilişkiler	Önermeler arası ilişkiler
Kıyas	Kıyas
Kıyas çeşitleri	Kıyas çeşitleri
Tümevarım ve analogi	Tümevarım ve analogi
Kıyasın formu	Kıyasın formu
Kıyasın öncülleri	Kıyasın öncülleri
Öncüllerin uygulama alanları	Öncüllerin uygulama alanları
Burhân ve çeşitleri	Burhân ve çeşitleri
Muğalatadan sakınmanın yolları	Muğalata

Bu iki eserin mantık konularına baktığımızda genel olarak konuların içerik açısından aynı olduğu görülmektedir; ancak *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta yer alan kavramların anlama

deleleti *Dânişnâme*'de işlenmemiştir. Tanım konusu bu iki eserde de burhan bölümünde değil de beş tûmelden hemen sonra ele alınmıştır.

## (II) Tabî'iyât Açısından

<b>Dânişnâme-i 'alâî</b>	<b>el-İşârât ve't-tenbîhât</b>
Tabî'iyât ilmine giriş	.....
Hareket, mahiyeti ve kısımlar	Hareketin ilkeleri ve kısımları
Mekan ve niteliği	.....
Boşluğun iptali meselesi	.....
Basit cisimler ve özellikleri	Doğal cisimler ve yapıları
.....	Madde-suret ilişkisi
.....	Yön ve kısımları
Alemin birliği meselesi	.....
Isınma, sıcaklık ve soğukluk	.....
Işık	.....
Dört unsurun durumları ve dönüşümü	Dört unsur ve yapısı
Karışım ve bileşim	Karışım
Toprak, hava ve ateşin tabiatı	.....
Göğün kuru ve yaş üzerindeki etkisi	.....
Buhardan havada oluşan şeyler	.....
Havada oluşan duman tabakaları	.....
Madenler	.....
Nefs, nefsin yetileri ve çeşitleri	Nefs ve nefsin yetileri ve çeşitleri
Beş duyu ve fonksiyonları	.....
Nefsin idraki	Nefsin idraki
İnsanî akıllar	İnsanî akıllar
.....	Sezgi
Düşünülürler	Düşünülürler
Aklî fiilin cisimden hâlî olması	Aklî fiilin cisimden hâlî olması
Nefs-beden ilişkisi	.....
Faal akıl ve faal aklın nefse etkisi	.....
Ölümden sonra nefsin durumu	.....
Tenasüh meselesi	.....
Rüyanın mahiyeti	.....
Nefsin gayb alemiyle iletişimi	.....
Mucize ve keramet	.....
Kudsî akıl	Kudsî akıl

el-İşârât'ın *Tabî'iyât* bölümünü *Dânişnâme*'nin *Tabî'iyât* konularıyla kıyasladığımızda birbirinden farklılık arzettiğini görüyoruz. *Dânişnâme*'de İbn Sînâ klasik olarak yaptığı gibi fizik konularını sırasıyla işlerken *el-İşârât*'ta sadece yukarıda bahsettiğimiz konuları ele almış, 'mekân, hâlâ, sıcaklık-soğukluk, hava, buhar, sema, madenlerin oluşumu' gibi diğer konulardan bazılarını cisimle bağlantılı olarak çok kısa değinmiş bazılarını da hiç değinmemiştir. Şunu da belirtmemiz gerekir ki *el-İşârât*'ın *Metafizik* ve *Tabî'iyât* konuları iç içe olduğundan bunları birbirinden ayıklamak güçtür.

**(III) İlâhiyyât Açısından**

<b>Dânişnâme-i ‘alâî</b>	<b>el-İşârât ve’t-tenbîhât</b>
Bilimlerin sınıflandırılması	.....
Metafiziğin konusu	.....
Cevher ve kısımları	.....
Cisim	.....
Madde-suret ilişkisi	.....
Araz kavramı ve dokuz araz	.....
Varlık kavramı	Varlık kavramı
Varlık-mahiyet ilişkisi	Varlık-mahiyet ilişkisi
Tikel-tümel	.....
Birlik-çokluk	.....
Öncelik-sonralık	.....
Sonluluk ve sonsuzluk	.....
İllet-ma’lûl	İlletlilik ve dört illet
Kuvve-fiil	.....
Zorunlu ve mümkün varlık	Zorunlu ve mümkün varlık
Zorunlu Varlık’ın zatı ve nitelikleri	Zorunlu Varlık’ın zatı ve bazı nitelikleri
.....	Yaratma kavramının tahlili
Basit ve bileşik cisim	.....
Hareket, hareketin sebebi ve amacı	.....
Zaman	.....
Yön	.....
Sudûr teorisi	Sudûr teorisi
.....	Gayeler ve ilkeleri
Göksel cisimlerin iradî hareketi	Göksel cisimlerin hareketi
Mevcudâtın oluşumu	.....
Mevcudâtın sınıflandırılması	.....
Ulvî akıllar	.....
.....	Soyutlama ve akletme
Kötülük problemi	Aleme kötülüğün ilişmesi
.....	Haz ve elem
.....	Kaza ve kader
.....	Sevinç ve mutluluk
.....	Ölümden sonra nefsin durumu
.....	Ariflerin makamları
.....	Olağanüstü hadiselerin sırları
.....	İbadetlerin gerekliliği
.....	Mucize ve keramet

İbn Sina, *el-İşârât*’ın *Metafizik* bölümünde meşşâî felsefesi ekseninde yazmış olduğu başta *Dânişnâme* olmak üzere diğer eserlerinden farklı bir yöntem izlediğini görüyoruz. Özellikle son üç namatta tamamen tasavvuf ile ilgili konuları (sevinç ve mutluluk, ‘âriflerin makamları, olağanüstü hadiselerin sırları) işlemiştir. Bu durum filozofun ömrünün sonlarına doğru rasyonalist felsefeden uzaklaşıp tasavvuf ve irfan felsefesine yöneldiği, hatta İshrâk

felsefesinin temellerini attığı şeklinde yorumlanmıştır (Fahri, 1992: 144-145; Rızâî, ve Seâdet, 1389 (hş.): 62-64).<sup>15</sup> *el-İşârât*'ın, içerik, konu ve üslup -bilhassa metafizik- açısından, *Dânişnâme*'den farklılık arz ettiğini görmek mümkündür.

### TARTIŞMA ve SONUÇ

İbn Sînâ'nın, nedimi olduğu padişah ile saray ehlinin felsefe öğrenmesi amacıyla öğretici bir tarzda Farsça kaleme aldığı *Dânişnâme*'nin yazılış tarihi kesin olarak bilinmemesine rağmen, yaptığımız okuma ve araştırmalar neticesinde ve İbn Sînâ'nın ilk ve son dönem eserlerinde bazı konuların detaylarındaki farklılıklar göz önünde bulundurulduğunda onun son dönem eserlerinden biri olduğu kanısı oluşmaktadır. *Dânişnâme*, konu itibarıyla İbn Sînâ'nın en hacimli ve en önemli eseri olan *eş-Şifâ*'nın bir özeti niteliğindeki ansiklopedik bir eserdir. Aslında onun, dönemin bütün felsefî bilimlerini detaylı bir şekilde ele alıp tartıştığı devasa eseri olan *eş-Şifâ*'dan sonra yazdığı her ansiklopedik tarzdaki eseri bir şekilde bu eserin bir özeti niteliğini andırmaktadır. Bu açıdan *Dânişnâme*'nin en çok yine *eş-Şifâ*'nın bir özeti mahiyetinde olan *en-Necât*'a benzemekle beraber İbn Sînâ'nın meşşâî eksenli felsefesini yansıtan en bariz eseri olmasından gerek İbn Sînâ felsefesi gerekse de İslam düşüncesi açısından önemli bir yeri haiz olduğunu söyleyebiliriz. Bundan dolayıdır ki, el-Gazzâlî, meşşâî felsefesini yansıtan *Makâsıd-ı Felâsife* adlı eserini kaleme alırken İbn Sînâ'nın yaklaşık olarak aynı hacimli olan *en-Necât*'ına değil de *Dânişnâme*'ye müracaat etmeyi tercih etmiştir. Çünkü el-Gazzâlî'nin amacı, el-Fârâbî, bilhassa İbn Sînâ üzerinden Aristoteles felsefesini özet bir şekilde ele alarak daha sonra bu felsefenin eleştirisini yapmaktı.

İbn Sînâ, *Dânişnâme*'de bilimler tasnifini Aristoteles geleneği üzerine diğer eserlerindeki gibi ele almakta ve en üstün bilim olarak tanımladığı metafiziği *eş-Şifâ*'dan farklı olarak, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'de yaptığı gibi 'mutlak varlığı ele alan bilim' ile 'ilâhî bilim' olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Diğer eserlerinde ahlak, ev yönetimi ve siyaset şeklinde üçe ayırdığı pratik bilimleri, *eş-Şifâ*'dan farklı olarak *Dânişnâme*'de siyaset bilimini 'yöneticilik ve hukuk kulları' şeklinde tasnif etmektedir. Bu şekildeki bir tasnif *Dânişnâme*'nin filozofumuzun son dönem eserlerinden biri olduğu yönündeki görüşümüzü desteklemektedir.

*Mantık* bölümünde filozofumuzun 'kavramlarının manaya delaleti ve modalite' konularını *Dânişnâme*'de ele almadığını görüyoruz. Yine onun, *en-Necât* ve *Uyûnu'l-Hikme* gibi eserlerinde sadece *Mantık* bölümünde; *eş-Şifâ*'nın ise hem *Mantık* hem de *Metafizik* bölümünde ele aldığı, son dönem eserleri *el-İşârât*'ta ve *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'de ise hiç yer vermediği kategorileri *Dânişnâme*'de *Metafizik* bölümünde işlediğini görüyoruz. Çünkü İbn

<sup>15</sup> İbn Sînâ'nın, *el-İşârât*'ta bu tür konulara yer vermesi yukarıda da belirttiğimiz gibi, her ne kadar onun rasyonalist çizgiden sapıp tasavvufî ve irfanî bir yola saptığı şeklinde yorumlansa da, aslında onun bu tür konuları da rasyonalist bir yöntemle ele aldığını ve hiçbir zaman akılcı bir çizgiden sapmadığını iddia edip buna karşı çıkanlar da vardır. Bkz. (Gutas, 2010: 169-190; Kutluer, 2008: 1, 31-52).

Sînâ, kategorilerin kesin olarak çözümlenmiş bir konu olmadığı için bunların bir mesele olarak metafizikte ele alınması gerektiği görüşündedir.

Filozofumuz, metafiziğin temel kavramlarını *eş-Şifâ* ve *en-Necât* gibi eserlerinde birbirinden ayrı ve dağınık bir şekilde ele alırken *Dânişnâme*'de ise bu kavramları bir sıra düzeninde başlıklandırarak daha öğretici bir sistemle vermiştir. Ayrıca onun, *eş-Şifâ* ve *en-Necât*'ta ele aldığı 'kadim-hâdis ile tam-eksik' gibi kavramlara *Dânişnâme*'de yer vermediğini görüyoruz.

Metafiziğin temel meselesi olarak gördüğü Zorunlu Varlık'ı *Dânişnâme*'de zat ve sıfat ayrımı yapmaksızın özet başlıklar halinde ele alan İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ı olumlu sıfatlardan ziyade selbî sıfatlar çerçevesinde izah etmeye çalışmaktadır. Zat konusunda diğer eserlerinde olduğu gibi daha çok Zorunlu Varlık'ın 'bir, değişmez ve her şeyin nedeni olması' ekseninde ele almaktadır. O, bu bağlamda Aristoteles ve el-Fârâbî'den farklı olarak Zorunlu Varlık'a cevher denilemeyeceği görüşündedir. Ayrıca filozofumuz, *Dânişnâme*'de O'nun irade, kudret, hikmet, cömert gibi sıfatlarını da ilim sıfatına indirgemektedir. Mümkün varlıklar cihetinden ise varlığı genel itibarıyla cevher ve araz olarak ele alan İbn Sînâ, bu ayrımı diğer eserlerinde olduğu gibi *Dânişnâme*'de de Aristoteles mantık ve metafiziği bağlamında işleyerek cevher ve cevhere yüklem olan arazlardan da nicelik ve nitelik üzerinde durmuştur.

*Dânişnâme*'de evrenin oluşumunu diğer eserlerinde olduğu gibi temelde Plotinus'un sudûr teorisi olmak üzere, Aristotelesçi evren anlayışı ve İslam kozmolojisi bağlamında ele almıştır. Aynı şekilde nefis ve akıl teorisini de Aristoteles felsefesine Platoncu ve İslamî öğeler de katarak eklektik bir tarzda işlemiştir.

İbn Sînâ, *en-Necât* ve *eş-Şifâ*'da cismanî dirilişin, şeriatın getirdiği ile tasdik edildiğini, ruhânî dirilişin ispat edilmesinin ise akılla tasdik edildiğini belirttiği ancak *Adhaviyye fi'l-Me'âd* adlı risâlesinde ise dirilmenin sadece ruhânî olacağı yönünde görüşler serdettiği nefsin ölümden sonraki durumuyla ilgili olarak da *Dânişnâme*'de herhangi bir bilgi vermemektedir. Beşerî akıllar konusunda kudsî akılla ilgili olarak filozofumuz *el-İşârât* ve *el-Mubâhasât*'ta bu aklın peygamberlikle ilişkisine değinmezken, *Dânişnâme*'de ise *eş-Şifâ*'nın *en-Nefs* kitabındaki gibi kudsî akli sezgi ve peygamberlikle ilişkisi bağlamında ele alıp onu peygamberî bir akıl olarak ele aldığını görüyoruz.

*en-Necât*'ta hiç yer vermediği, *eş-Şifâ* ve *el-İşârât*'ta ise dolaylı olarak değindiği uyku ve rüya konusuna filozofumuz *Dânişnâme*'de iki başlık ayırmıştır. Burada uyku ve rüyanın sebebini açıklayan İbn Sînâ, rüyayı ulvî alemle irtibattaki vasitalardan biri olarak görür. Filozofumuz *Dânişnâme*'de rüya olgusu dışında, insan nefsinin değişik yollarla gayb alemiyle iletişime geçebileceğini belirtir ve bunların izahını yapar. Bu şekilde onun daha sonra *el-İşârât*'ta daha detaylı bir şekilde ele alacağı nefsin gayb alemiyle mistik bilgiye ulaşması ve olağanüstü hallerin durumu konusuna kapı aralamıştır.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ* ve *en-Necât*'ta Aristoteles felsefesinden ayrı olarak 'kaza-kader, ibadetler, mucize, nübüvvet, vahiy, halifelik ve imamet' gibi bazı kalamî konulara da yer

vermiş; ancak *Dânişnâme*, filozofun bu tür konulara en az yer verdiği eseridir. Kanaatimizce İbn Sînâ'nın, diğer eserlerinde metafizik için 'el-ilâhiyyât' adını kullanırken *Dânişnâme*'de bu kavram yerine Farsçada üstün ilim anlamına gelen 'ilm-i berîn' terimini kullanmasının sebebi de budur.

Bütün bunlardan hareketle bazı araştırmacıların İbn Sînâ'nın ömrünün sonlarında İshrâk ve İrfân felsefesine yöneldiği şeklindeki çıkarımların *Dânişnâme* cephesinden baktığımızda mümkün olmadığı görülmektedir. Hiç şüphesiz bir düşünürün fikirlerinin zaman içinde değişmesi veya farklı eserlerinde bazı konulara öncelik ve ağırlık vermesi gayet doğaldır ki bunu İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ta yaptığını görüyoruz. Ancak Henry Corbin'nin ve yaygın olarak İranlı felsefecilerin iddia ettikleri gibi filozofumuzun ömrünün sonlarına doğru meşşâî felsefeden uzaklaşarak işrâkî ve irfanî felsefeye yöneldiği hatta işrâk felsefesinin temellerini attığı şeklindeki iddiaları *Dânişnâme* üzerinden doğrulamak mümkün değildir. Ancak İbn Sînâ'nın, *el-İşârât*'ı felsefî düşüncesinin zirvesinde olduğu bir dönemde yöntem, üslup ve kavramsal bakımından üst perdeden yazması; buna karşın *Dânişnâme*'yi de padişah ve saray ehlinin felsefeyi anlamaları amacıyla öğretici bir üslupla ve Farsça kaleme almış olmasını da göz ardı etmemek gerekir.

#### KAYNAKÇA/REFERENCE

- Alper, Ö. M. (2010). *İbn Sînâ*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Alper, Ö. M. (1999). İbn Sînâ. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde (c. 20, ss. 337-345). İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Arûzî, N. (1387 şh.). *Çehâr makale*. (tsh. Muhammed Kazvînî). Tahrân: Şirket-i Kalem.
- Âştîyânî, A. İ. (1334 hş.). Çend نکته râci' be bendegânî û âsâr-ı İbn-i Sînâ. *Çeşnâme-i İbn Sînâ* içinde (ss. 198-205). c: I-II. Tahrân: Encumen-i Âsâr û Mefâhir-i Ferhengî.
- Bîniş, T. (1371 hş.). Pîşgoftâr. *Se risâle-i Fârsî der mûsîkî* içinde (ss. 1-13). Tahrân: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî.
- Bogoutdinov, A.M. (1950). A notable philosophical production of the Tadjik people: İbn Sînâ Donishnameh. (Rusçadan çev. H. F. Mins), *Philosophy and Phenomenological Research*, 11 (1), 25-39.
- Bosworth, C. E. (1984). Ala-al-Dawla Muhammad. *Encyclopedia Iranica* içinde (c. I/7). pp. 773-774.
- Cihan, A. K. (1996). İbn Sînâ'nın eş-Şifâ adlı eseri. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 7, 176-198.
- Çelebi, K. (1941). *Keşfu'z-zunûn*. I-II. İstanbul: Dâru İhyâu't-Turâsî'l-Arabî.
- Demirkol, M. (2014). Dânişnâme-i alâ'nin İslam felsefesi literatüründeki yeri. *Akademide felsefe hikmet ve din* içinde (ss. 75-83). Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları.
- Fahri, M. (1992). *İslam felsefesi tarihi*. (çev. Kasım Turhan). İstanbul: İklim Yayınları.
- el-Gazzâlî. (2001). *Felsefenin temel ilkeleri/Makasidu'l-felâsife*. (çev. C. Erdemci). Ankara: Vadi Yayınları.
- Gutas, D. (2010). Sınırları olmayan akıl: İbn Sînâ'da mistisizmin mevcut olmayışı üzerine. *İbn Sînâ'nın mirası* içinde (ss. 169-190). (çev. M. C. Kaya), İstanbul: Klasik Yayınları.
- Güner, A. (2001). Kâkûyîler. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde (c. 24, ss. 219-221). İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.

- İbn Ebî 'Useybî'a (ty.). *Uyûnu'l-enba' fî tabakâtî'l-etibbâ'*. (thk. Nizâr Rızâ). Beyrut: Darü'l Mektebeti'l-Hayat.
- Ebu'l-Hayr Razi, Ş. (1362 hş.). *Nuzhetnâme-i 'alâî*. (tsh. Ferheng Cihanpovr), Tahrân.
- İbn Sînâ. (2013). *el-Adhaviyye fî'l-me'âd. Felsefe ve ölüm ötesi* içinde (ss.1-46). (çev. Mahmut Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları.
- İbn Sînâ. (1383/2004). *Dânişnâme-i 'alâî:İlâhiyyât*, (thk. Muhammed Mu'în), Hemedân: Dânişgâh-i Bû Alî Sînâ.
- İbn Sînâ. (1391hş.). *Dânişnâme-i 'alâî:Mantık. Risâle-i mantık-ı Dânişnâme-i 'Alâî* içinde (tsh. Nevâb Mekrabî). Tahrân: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ.
- İbn Sînâ. (1371hş.). *Dânişnâme-i 'alâî:Mûsikî. Se risâle-i Fârsî der mûsikî* içinde (ss.17-29). (faz. Takî Bîniş), Tahrân: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî.
- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i 'alâî:Riyâziyyât*. Kitâbhâne-i Millî-yi Cumhûr-i İslâmî, no: 1414. Tahrân.
- İbn Sînâ. (1331hş.). *Dânişnâme-i 'alâî:Tab'îyyât*, (tsh. Seyyid Muhammed Meşkût), Tahrân: İntişârât-i Encumen-i Âsâr-i Millî.
- İbn Sînâ. (2005). *İşaretler ve tembihler* (çev. A. Durusoy, M. Macit ve E. Demirli), İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (1993). *Kitâbu'l-mubâhasât, İbn Sînâ'nın el-mübâhasât'ı* içinde. (faz. M. Emin Koç). Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- İbn Sînâ. (2005). *eş-Şifâ:İlâhiyyât the metaphysics of the Healing, a parallel English-Arabic text*. (trans. M. Marmura). Utah: Brigham Young University Press.
- İbn Sînâ. (2006). *eş-Şifâ:Mantiğa giriş /Medhal*. (çev. Ö. Türker), İstanbul: Litera Yayınları.
- İbn Sînâ. (1992). *en-Necât fî'l-mantık ve'l-ilâhiyyât*. I-II. (thk. Abdurrahman Umeyra). Beyrut: Daru'l-Cil.
- İbn Sînâ. (2004). *Uyûnu'l-hikme. İbn Sînâ Risaleler* içinde (ss. 65-91). (çev. A. Açıkgenç ve M.H. Kırbaoğlu). Ankara: Kitâbiyyât Yayınları.
- Kutluer, İ. (2010). eş-Şifâ. TDV İslam Ansiklopedisi (DİA) içinde (c. 39, ss.131-134). İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kutluer, İ. (2008). Makâmâtü'l-ârifîn: İbn Sînâ felsefesinde mistik terminoloji sorunu. *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* içinde (ss. 31-52). I-II. İstanbul: İstanbul Büyük Şehir Belediyesi A.Ş. Yayınları.
- Meşkût, M. (1331 hş.). Mukaddime. *Dânişnâme-i 'alâî:Tab'îyyât* içinde (ss. 1-9). Tahrân: İntişârât-i Encumen-i Âsâr-i Millî.
- Morewedge, P. (1973). *The metaphysica of Avicenna*. New York: Columbia University Press.
- Mu'în, M. (1383/2004). Mukaddime. *Dânişnâme-i 'alâî:İlâhiyyât* içinde (ss. 1-29) Hemedân: Dânişgâh-i Bû Alî Sînâ.
- Nasr, S. H. (1997). İran'da felsefe ve kozmoloji. *Makaleler II* içinde (ss. 103-123). (çev. Ş. Yalçın). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nasr, S. H. (2012). İslam felsefesi geleneğinde Farsça felsefî çalışmaların önemi. (çev. M. Vural). *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 23, 73-78.
- Reşnûzâde, B. (1389 hş.). Dânişnâme-i 'alâyî. *Kitâb-i Mâhi 'Ulûm-i Fenûn*, 128, 81-83.
- Rieu, C. (1881). *Catalogue of the Persian manuscripts in the British museum*, Londra: British Museum.
- Rızâî, M. ve Seâdet, A. (1389 hş.). Rûykerd-i işrâki-yi İbn-i Sînâ der hestîşînâsî. *Ma'rifet-i Felsefe*, 3, 55-87.
- Topdemir, H. Gazi (2009). *İbn Sînâ*. İstanbul: Say Yayınları.
- Usta, M. (1388 hş.). Kitâbşînâs-i İbn-i Sînâ. *Humâyiş-i Beyne'l Milelî İbn Sînâ* içinde (ss.1-68), Hemedân

Yazıcı, T. ve M. Öztürk (2000). İran. TDV İslam Ansiklopedisi (DİA) içinde (c. 22, ss.413-416). İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.  
<http://www.loghatnaameh.org/dekhoda>. (Erişim tarihi: 04.09.2018).

### Extended Abstract

## An Analysis on The Place and Importance of *Dânişnâme-i 'Alâi* in Avicenna's Philosophy

Avicenna is one of the most important thinkers of Islamic Philosophy. He added a number of original forms to Islamic philosophy, which began with al-Kindi and systematized with al-Farabi, and thus became an authority of thought that the Muslim or Western thinkers of the time were based on or criticized.

He worked on almost all the sciences of his time, especially in metaphysics, medicine, logic, physics, music, mathematics, and wrote many important works in these fields. Undoubtedly, the greatest and most important work of Avicenna is *al-Şifâ*. This book is a huge work which includes the sciences of that period such as logic, physics and metaphysics and deals with Avicenna's rational philosophy in detail. Other than this, *al-Necât* which is the summary of *al-Şifâ* and *al-İşârât ve al-tenbîhât*, are among the important works of Avicenna in the style of encyclopedia.

One of the most important works of Avicenna is *Dânişnâme-i 'alâi*. *Dânişnâme-i 'alâi* is a work that includes sciences such as logic, physics, metaphysics and mathematics. Avicenna wrote this work in Persian and dedicated it to the sultan Izzeddin Alâuddevle Ebu Cafer Muhammed b. Doşmanziyâr. At the same time, *Dânişnâme-i 'alâi* is accepted as the first encyclopedic philosophical work written in Persian.

In general, *Dânişnâme-i 'alâi* is like a summary of his *al-Şifâ*, which is a corpus; however, this work is an encyclopedic work which Avicenna put forward his views in the didactic manner. This work is written by Avicenna completely on the axis of Aristotle philosophy. In this respect, it is similar to *al-Şifâ* and *al-Necât* but not much like the *al-İşârât ve al-tenbîhât*. *Dânişnâme-i 'alâi*, which was written by Avicenna in Persian, was the source of el-Gazzâlî, and using this work, he later wrote a book called *Makâsîd al-Felâsife*.

In this study, after introducing *Dânişnâme-i 'alâi* both in terms of form and content, and comparing it with the other important works of Avicenna's *al-Şifâ*, *al-Necât* and *al-İşârât ve al-tenbîhât*, we tried to reveal its place and importance in the philosophy of Avicenna. This study revealed that Avicenna did not move away from rational philosophy even at the end of her life. Because there were strong claims that with the philosophy he put forward in *al-İşârât ve al-tenbîhât* he moved away from meşşâî philosophy and turned to işrâkî philosophy.

In this study, when we put forward the topics mentioned above we followed a method based on comprehension, interpretation, criticism, comparison and evaluation, which is one of the basic methods of social sciences and philosophy.

**Keywords:** Avicenna, *Dânişnâme-i 'alâi*, Islamic Philosophy, *al-Şifâ*, *al-Necât*



# Uydurma Hadis Rivayetlerinde Allah Tasavvuru<sup>1</sup>

## Perception of God in Fabricated Hadith Narrations

**Dr. Muhammet Ali ASAR**

Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye, [muhammetali.asar@gmail.com](mailto:muhammetali.asar@gmail.com)

*Makale Bilgisi/Article Info:*

*Geliş/Received: 20.09.2019 Düzeltme/Revised: 18.11.2019 Kabul/Accepted: 26.12.2019*

### Öz:

Kur'an-ı Kerim ve sahih hadis rivayetleri İslam'ın Allah tasavvurunu açıkça ortaya koymaktadır. Ancak Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle başlayan, farklı itikâdî ve siyasi fırkaların teşekkülüyle neticelenen süreçte Allah'ın otoritesini yanına almak isteyen kimi grup ve şahıslar Allah hakkında da hadis uydurmaktan çekinmemişlerdir. Bunun neticesinde nasıl bir Allah tasavvuru ortaya çıkmıştır? Bu makale uydurma rivayetlerdeki Allah tasavvurunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda öncelikle uydurma hadisleri derleyen meşhur eserlerdeki Allah ile ilgili rivayetlerden hareket edilmiştir. Bu rivayetler uydurulma gerekçeleri de göz önünde bulundurularak kategorize edilmiş ve Allah tasavvuru resmedilmiştir. Sonuçta; insan biçimli, cismen çok büyük, itikâdî ve siyasi ihtilafların tarafı, kavmiyetçi ve ibadete çok düşkün olan bir Allah tasavvurunun ortaya çıktığı görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Allah, Peygamber, Hadis, Tasavvur, Uydurma rivayet.

---

<sup>1</sup> Bu makale, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı'nda hazırlanan "Hadislerde Allah Tasavvuru" adlı doktora tezinden istifade edilerek hazırlanmıştır.

## GİRİŞ

Hız. Osman'ın şehadetiyle ortaya çıkmaya başlayan batıl inançlı siyasî ve itikâdî gruplar fikirlerini yayabilmek, insanları iddialarının doğruluğuna inandırmak ve destekçilerinin sayılarını artırabilmek maksadıyla Kur'ân'ın ve Hız. Peygamber'in otoritesini kullanmaya karar vermişlerdir. Kur'ân, mushaflaştırılması ve çok sayıda hafız tarafından hıfz edilmesi sebebiyle çıkarları doğrultusunda istifade fırsatını onlara tanımıyordu.<sup>2</sup> Ondan ancak mevcut âyetlerini keyfi bir şekilde tefsir ve te'vîl etmek suretiyle faydalanabilirlerdi. Ancak bu yöntem ulaşmak istedikleri hedefleri elde etmelerine gereken desteği vermeyecekti. Çünkü tefsir ve te'vîl onların kendi sözlerinden başka bir şey değildi. Diğer taraftan hadisler henüz belli kitaplarda toplanmamış,<sup>3</sup> sistematik bir tespite tabi tutulmamıştı. Bu, hadisler için tehlikeli bir durum arz etse de, onları emellerine âlet etmek isteyenlerin iştahını kabartacak bir durumdu. Amaçlarına ulaşmak adına rivayetlerden faydalanmak isteyen bu gruplar böylece istedikleri sözü Hız. Peygamber'e söyletebilecekler ve onun desteğini alarak emellerine ulaşabileceklerdi. Bu bağlamda onlar Allah Resulüne asla nispet edilemeyecek, ondan asla sâdir olmayacak sözleri uydurma senedlerle ona izafe ediyorlar, görüşlerine destek olmayacak rivayetleri de uydurma yaftasıyla karalıyorlardı.

Tüm semavi dinlerin ve özelde İslâm'ın temelini oluşturan Allah inancı ve Allah tasavvuru da kendi ilâhlarını oluşturma gayreti içinde olanların tasallutlarına en fazla maruz kalacak alanlardan birisiydi. İslâm'ın Allah tasavvuru özellikle Kur'ân-ı Kerîm'de ana hatlarıyla ortaya konulmuştu ama temel özellikleri Kur'ân'la tespit edilen tasavvurun detayları da hadis rivayetleriyle vuzuha kavuşmaktaydı. Zamanla Kur'ân ve hadis rivayetleriyle ortaya konan Allah tasavvuru, bazılarını kendi gaye ve amaçlarına ulaştırma noktasında tatmin etmemişti. Bunlar kendi ilâhlarının tasavvurunu oluşturmak, bu sayede emellerine ulaşabilmek için, Hız. Peygamber'in otoritesini kullanarak, kendi sözlerini ona nisbet etme gayretine giriştiler. İslâm'ın Allah tasavvurunu tam manasıyla ortaya koyan birçok Kur'ân âyeti ve çok sayıda sahih hadis rivayeti ortada dururken, onlar bununla tatmin olmamış, Allah'ın ulûhiyetine yakışmayacak birçok vasıfla onu tavsif eden rivayetleri uydurmaktan geri durmamışlardır. Hadis bilginlerinin sadece sened kontrolü yaparak mevzu damgası vurdukları ve uydurma rivayetleri derleyen eserlerde cem ettikleri sözlere bakıldığında bunların azımsanmayacak kadar çok olduğu müşahede edilecektir. Öte yandan Kur'ân ve sahih hadislerin konuyu dört başı mamur bir şekilde ortaya koymasına rağmen bu tür uydurma haberlerin halkın bilgi dağarcığına girdiği de göz ardı edilemeyecek bir gerçektir.

Uydurma rivayetlerdeki Allah tasavvuru, rivayetlerin uydurulma gerekçeleriyle olan ilişkisi ve konularına göre yoğunluğu göz önünde bulundurularak şu başlıklar altında incelenebilir.

<sup>2</sup> Mustafa Sıbâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fı teşrîi'l-İslâmî* (Kahire: b.y.,1961), 89.

<sup>3</sup> Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm* (Kahire: b.y., 1959), 210.

## A. Uydurma Rivayetlerde Allah İnsan Biçimlidir

Uydurma rivayetlere bakıldığında Allah'ın en bariz vasfı O'nun ilâhtan çok insanı andıran özelliklere sahip olmasıdır. "Allah" insan gibi bir varlıktır. Ne ilginçtir ki, bu husus semavî fakat muharref dinlerin tanrı tasavvurunun da en dikkat çeken niteliğidir.<sup>4</sup> Uydurma rivayetlerde Allah, kırmızı bir deveye binmiştir. Üzerinde de bir veya iki gömlek vardır.<sup>5</sup> Gömleği de yeşildir.<sup>6</sup> Bazen de boz bir deveye binmekte, yünden bir gömlek giymektedir.<sup>7</sup> O'nun başında inciden süslerle yapılmış göz kamaştırıcı bir de taç vardır.<sup>8</sup> Hatta o taç gözleri kamaştırır.<sup>9</sup> Allah'ın başında nurdan bir taç bulunan bir adam olarak tasavvur edilmesi, İslâm'ın ilk iki asırda yayıldığı bölgede özellikle de Irak ve İran dolaylarında yaşayan Mandeân'ların "nur kralı" biçimindeki tanrı algısını çağrıştırmaktadır.<sup>10</sup> Abbasîler devrinde Mandeân'ın var olması, reislerinin Bağdat'ta ikamet etmesi ve takriben iki yüz civarında kiliselerinin bulunması bu zümrenin o zamanki ağırlığını göstermesi bakımından kâfidir.<sup>11</sup>

Uydurma rivayetlerin bazılarında Allah ayakkabı giymektedir. Rüyasında O'nu yakışıklı bir delikanlıdan daha güzel surette gören Hz. Peygamber ayaklarında altından bir ayakkabının, yüzünde de altından bir örtünün olduğuna muttali olur.<sup>12</sup> Bu delikanlı kılığındaki tanrı, altından mamul yeşil bir döşekte, inciden yapılmış bir örtünün üstündedir.<sup>13</sup> Allah bazen de yeşil bir bahçede, altın bir kürsüdedir.<sup>14</sup> Bu rivayetlerde Allah'ın bir delikanlıya benzetilmesi, altın, inci ve yeşile vurgu yapılması dikkat çekicidir.

Yukarıda, yeşil bir bahçede dolaşırken görülen tanrı, kâinatı yarattığı zaman sırt üstü uzanır, bacak bacak üstüne atar ve herhangi bir kimsenin böyle yapmasından da hoşlanmaz.<sup>15</sup> Kâinatı yarattıktan sonra yorulup bir süre dinlenen tanrı, insanlarla musafaha

<sup>4</sup> Şinasi Gündüz, "Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah/Tevrat Kıssaları", 4. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu (Ankara: Fecr Yayınları, 1998), 72-73; Hasan Hüseyin Tunçbilek, "İslâm'ın Dışındaki Monoteist Düşünce ve İnançlarda Ulûhiyet Anlayışı", *Marife Dergisi* 1 (2003): 131.

<sup>5</sup> Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1995), 2: 80.; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerîati'l-merfûa anî'l-ahbârî's-şenîati'l-mevzûa*, thk. Muhammed Sıddîk (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 1: 139.

<sup>6</sup> Ebû Ahmed Abdullah İbn Adiy, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, thk. Yahyâ Muhtâr Gazâvî (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1988), 2: 261.

<sup>7</sup> İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerîa*, 1: 146.

<sup>8</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 1: 72.

<sup>9</sup> Zekeriyya b. Gulâm el- Pâkistânî, *el-Ehâdisü'd-diâf ve'l-mevzûât fi'l-esmâi ve's-sıfât* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001), 62.

<sup>10</sup> Mehmet Emin Özaşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı, Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 35.

<sup>11</sup> Özaşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 35.

<sup>12</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 1: 81.

<sup>13</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts), 13: 311.

<sup>14</sup> Muhammed b. Osman İbn Ebî Şeybe, *el-Arş ve mâ ruviye fihî*, thk. Muhammed b. Halîfe et-Temîmî (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1415/1998), 393.

<sup>15</sup> Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi (Musul: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1983), 13: 16121.

yapacak, bu esnada onlarla konuşacak, onlara günahlarını hatırlatacak, musafaha yaptığı kişileri bağışladığını söyleyecektir.<sup>16</sup>

İnsanlarla musafaha yapan tanrı arife akşamı Arafat'ta dünya semasına iner.<sup>17</sup> Vakfe yapan insanlara görünür, onlara hitap eder, onları bir araya toplar. Zalimlerin dışındakilere istediklerini verir. Meleklerle de burada hitap eder. Güneş batınca Müzdelife'de imamlık yapar. O gece hemen göğe yükselmez, bekler. Sabah gün ağarıp insanlar Meş'ar-i haram'da vakfe yaptıklarında zalimleri bile affeder. Sonra da göğe çıkar.<sup>18</sup> O gökyüzüne bir kayanın üstüne basarak çıkar. O'nun yeryüzünde ayak bastığı son nokta bu kayadır.<sup>19</sup>

Yeryüzünde son olarak bir kaya parçasına ayak basan ve oradan göklere yükselen tanrı, kıyamet günü köprüye gelir ayağını köprü'nün üzerine koyar ve der ki, "İzzetim ve şerefim üzerine buradan hiçbir zalim geçemez." bu söz üzerine oradaki herkes birbirinden hakkını alır.<sup>20</sup> Hatta o sadece köprüye ayağını koymakla da yetinmez, bazen cennetle cehennem arasındaki bu köprüye oturup, orada öylece bekler.<sup>21</sup>

O, kıyamet günü kullarına Kur'ân okumaktan da geri durmayacaktır. Kur'ân'ı o kadar güzel okuyacaktır ki, Rahman'ın ağzından Kur'ân dinleyenler, daha önce hiç Kur'ân dinlemediklerini düşünecekler, bu kelamı ilk defa duydukları hissine kapılacaklardır.<sup>22</sup> Tabii ki tanrı sadece kıyamet günü Kur'ân okumamıştır. O, Kur'ân okumaya meyillidir. Zira O, henüz Âdem'i yaratmadan önce Kur'ân okuyan bir tanrıdır. Hatta Âdem'i yaratmadan bin sene önce Yasîn ve Tâhâ sûrelerini okumuş, melekler O'nun kıraatini dinlediklerinde "Bu Kur'ân'ın kendilerine nazil olduğu ümmete müjdeler olsun! Bu Kur'ân'ı ezberleyen dimağlara müjdeler olsun! Bu Kur'ân'ın diliyle konuşan lisanlara müjdeler olsun!"<sup>23</sup> demekten kendilerini alamamışlardır.

Kur'ân okumaya insanı yaratmadan yüzlerce yıl öncesinden başlayan tanrı, aynı zamanda zikir ehlidir. O, kendi kendisini tesbih eder.<sup>24</sup> Zikir ehli olmanın yanında dua da eder. Hz. Peygamber onun duasına muttali olmuştur.<sup>25</sup>

Okumaya meraklı olan tanrı yazmaya da meraklıdır. O'nun bu merakı yazma araç ve gereçlerinin olmasını da gerektirir. Bunun için onun yazı tahtası ve kalemi de vardır. Fakat kalemi ve tahtası sıradan değildir. O'nun tahtasının bir yüzü inciden diğer yüzü de yakuttandır. Kalemi de nurdur. Ancak nurdan yapılan bu kalem, sadece yazma ameliyesinin

<sup>16</sup> Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsât*, thk. Târik b. İvadullah b. Muhammed (Kahire: Dâru'l-haremeyn, 1415), 2: 194 (1693).

<sup>17</sup> İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerîa*, 1: 139.

<sup>18</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 1: 80.

<sup>19</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 1: 71.

<sup>20</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 2: 95.

<sup>21</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 1: 81.

<sup>22</sup> Alâüddin Ali el-Muttakî, *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-ekvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekri Hıyânî-Saffet es-Sekâ (b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1981), 14: 480.

<sup>23</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 1: 68.

<sup>24</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 1: 75.

<sup>25</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 1: 76.

deruhte edildiği bir araç değildir. O, öyle bir kalemdir ki, tanrı onunla rızık verir, onunla yaşatır ve onunla öldürür.<sup>26</sup>

Diğer taraftan o hastalanmakta, sancılanmaktadır. Bir keresinde gözleri ağrıyaktadır. Gözlerinin ağrıdığını duyan melekler O'nu ziyarete gelirler. Allah'ın gözlerinin niçin ağrıdığı bu ziyaret esnasında anlaşılır. Meğer O, Nuh tufanına çok ağlamış, bundan dolayı gözleri ağrımıştır.<sup>27</sup>

Görüldüğü üzere uydurma rivayetlerdeki "Tanrı" ilâh olarak düşünülen hiçbir varlığa izafe edilemeyecek niteliklerle muttasıftır. Bu nakillerin ortaya koyduğu tanrı tasavvuruna göre o sıradan bir kraldan hatta insandan farksızdır. İnsan suretindeki tanrı algısının teşekkülünde bu rivayetleri uyduranların zihin dünyaları ve değer yargıları etkilidir. Bu rivayetlerde sıkça kullanılan, deve, özellikle de kırmızı deve, taç, altın, yeşil inci, yakut motiflerinin dönemin değerli metallerini temsil ettikleri düşünülebilir. Diğer taraftan, tanrının Kur'ân okuması, belli sûrelerin kıraatine özel önem vermesi, dua etmesi, zikir çekmesi, imamlık yapması, Arafat'a ve Arafat gününe özel önem vermesi, Kudüs'teki kayadan göğe çıkması, sırtüstü yatarak bacak bacak üstüne atması gibi ona izafe edilen fiiller bu rivayetleri uyduranların değerler manzumesini de ortaya koymaktadır.

## B. Uydurma Rivayetlerde Allah Cismen Çok Büyüktür

İlkel insan, tanrısını yüce, cismen çok büyük, yükseklerde olan bir varlık olarak tasavvur etmiştir.<sup>28</sup> İlkel kabilelerde tanrı, tabiat kuvvetlerini idare eden, yükseklerde bulunan, insanları ve her şeyi yaratan eşsiz güçtür. Hadis uyduranlar da tanrının cismen çok büyük, emsalsiz olması gerektiğini farz ederek bu düşünsel düzlemde rivayetlerini uydurmuşlardır. Bu olgu, tekâmül etmemiş, ilâhî bilgiye muhatap olmamış ya da zihninin kapılarını ilâhî bilgiye kapatmış insanın algısıdır.

Bu algının neticesinde tanrı elbette cismen devasa bir cüsseye sahip olmalıdır. O, o kadar büyüktür ki, cinler, insanlar, şeytanlar ve melekler kısacası yaratılıştan bu güne kadar olan bütün varlıklar saf tutup, halka oluştursalar Allah'ı kuşatıp, etrafını çeviremezler.<sup>29</sup> O kadar iri cüsselidir ki, kürsüsüne oturduğunda o kürsüde sadece dört parmaklık boş yer kalır. Fakat kürsü onun ağırlığından bineğe takılan yeni eyerin gıcırdaması gibi ses çıkarır.<sup>30</sup> O, arşın üzerine yerleşip oturduğunda onu doldurur, bütün mahlûkat onun yanında oturur. Ancak

<sup>26</sup> İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerîa*, 1: 142; İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 1: 74.

<sup>27</sup> Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Muhammed Seyyid Kılânî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1404), 1: 100.

<sup>28</sup> Abdurrahman Küçük- Günay Tümer, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak Yayınları, 1988), 44.

<sup>29</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 1: 71; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmûa fi'l-ehâdisi'l-mevzûa*, thk. Abdurrahman Yahyâ el-Muallimî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1407), 1: 315.

<sup>30</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye*, thk. Halil el-Meyis (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403/1983), 1: 20-21. Geniş bilgi için bk. Hayruddin Âlûsî, *Cilâü'l-ayneyn fi muhâkemeti'l-Ahmedeyn* (B.y.: Matbaatü'l-medenî, y.y, 1981), 394.

uzakta olanla yakında olan ona eşit mesafede olur.<sup>31</sup> Cüssesinin büyüklüğünden dolayı herkese eşit yakınlıkta olan tanrı adeta cismiyle her yeredir. Hatta bir kimse yerin derinliklerine sarksa Allah'ın üzerine sarkar.<sup>32</sup> Bir kimse yerin yedi kat derinliklerine bir ip atsa mutlaka o ip Allah'ın üzerine düşer."<sup>33</sup>

Cüssesi bu denli büyük olan tanrının ağırlığı da cüssesiyle doğru orantılıdır. Doğası itibariyle çok ağırdır. Ancak bazı zamanlarda ağırlığı taşınamaz bir hal alır. En çok ağırlaştığı vakit ise öfkelenildiği zamandır. Kızdığı zaman arşın üzerinde o kadar şişer, o kadar şişer ki, arş kendisini taşıyanlara ağır gelir.<sup>34</sup>

Cismen çok büyük olan, ağırlığıyla üzerinde oturduğu arşı meleklerin taşımalarını zorlaştıran tanrı, aynı zamanda azamet sahibidir. Dağa tecelli ettiği zaman dağ onun azametinden dolayı altı parçaya ayrılmış, parçalardan üçü Medine'ye üçü de Mekke'ye uçmuştur. Medine'deki Uhud, Verakan ve Ravda dağları ile Mekke'deki Sebir, Hira ve Sevr dağları onun azametiyle dağılan dağın parçalarıdır.<sup>35</sup> Bazı rivayetlerde de dağ yediye parçalanmış, parçalar Hicaz ve Yemen'e uçmuştur.<sup>36</sup> Dağı böylesine paramparça eden şey tanrının zâtıyla dağa tecelli etmesi değildir. Onun sadece iki parmağıyla işaret etmesi sonucunda parmaklarının nuruyla dağ paramparça olmuştur.<sup>37</sup>

Azamet sahibi tanrının lisanı da çok güçlü, etkili ve şiddetli olmalıdır. O, Musa'nın Tûr dağına çıktığı gün onunla on bin lisan gücüyle konuşmuştur. O'nun lisanının gücü bütün lisanların hepsinin toplamından daha etkilidir. O'nun sesi şimşek sesi gibidir.<sup>38</sup>

Cüssesiyle her yeri kaplayan, azametiyle dağları parçalara ayıran, konuşmasıyla gök gürültüsünü andıran tanrıya, mahlûkattan herhangi birisinin yaklaşabilmesi imkân dâhilinde değildir. Çünkü O'nunla kul arasında yetmiş bin perde vardır. Mahlûkatın tanrıya en yakın olanı Cebrail sonra Mikail sonra da İsrail'dir. Bunların her birinin arasında da ateşten, karanlıktan, buluttan ve sudan olmak üzere dört perde vardır.<sup>39</sup> O, o kadar ulaşılmazdır ki etrafında nur, karanlık ve sudan yetmiş bin perde vardır. Bırakın bu perdelerden birini görmeyi, onlardan birinin güzelliğini işiten dahi yok olur gider.<sup>40</sup>

<sup>31</sup> Zeynüddin Merî b. Yusuf el-Kermî, *Ekâvîlü's-sikât fi te'vîli'l-esmâi ve's-sifât ve'l-âyâti'l-muhkemâti ve'l-müştebihât*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1406), 1: 129.

<sup>32</sup> Pâkistânî, *el-Ehâdîsü'd-dîâf ve'l-mevzûât*, 11.

<sup>33</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye*, 1: 28. Zehebî bu rivayetin münker olduğunu söylemiştir. Şemsüddin Muhammed b. Osman ez-Zehebî, *Mîzânu'l-itidâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-marife, 1963), 4: 579. Ayrıca bk. Pâkistânî, *el-Ehâdîsü'd-dîâf*, 12.

<sup>34</sup> İbn Arrâk, *Tenzîhü's-Şerîa*, 1: 139.

<sup>35</sup> Ebu'l-Fadl Muhammed b. Tâhir İbnü'l-Kayserânî, *Kitâbü mağfireti't-tezkira fi'l-ehâdîsi'l-mevzûa*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1406/1985), 184.

<sup>36</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 1: 77.

<sup>37</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 1: 77.

<sup>38</sup> Nureddin Ali b. Ebî Bekir el-Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1412), 8: 375 (13782).

<sup>39</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 1: 73.

<sup>40</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 1: 73.

Bahse konu rivayetler; çok iri cüsseli, cüssesiyle tüm arşı kaplayan, bütün varlıkların bir araya gelip el ele tutuştuğunda dahi kuşatamayacakları bir ilâhî tasvir etmektedir. O, oldukça kilolu olup, ağırlığından dolayı üstünde oturduğu kürsü gıcırdamakta, kürsüyü taşıyan melekler de onu taşımakta zorlanmaktadır. O, elbette azamet sahibidir. Azameti tecelli ettiği dağı paramparça etmiş, dağın parçaları yeryüzünün farklı yerlerindeki en büyük dağları oluşturmuştur. O, insanoğluna hitap etme lütfunda bulunmuş, onunla konuşmuştur. Ama O'nun kelâmı da büyüklüğünün emarelerindedir. Zira onun konuşma sesi gök gürültüsünden farksızdır. O'na en yakın varlıklar meleklerdir. Ancak onlar da beş bin senelik mesafededir ve aralarında birçok perde vardır. O perdeleri bırakın görmeyi, konuşma sesini işiten bile anında yok olur gider.

### C. Uydurma Rivayetlerde Allah Siyasî ve İtikadî İhtilâflarda Taraftır

Hız. Peygamber'in vefatından sonra siyasî sahada yaşanan gelişmeler, daha sonraki devirlerin fikir hareketlerine zemin hazırlamış ve bazı doktrinlerin ortaya çıkmasında rol oynamıştır. Hız. Peygamber'in vefatını takip eden çeyrek yüzyılda ilk üç devlet başkanından (halife) ikisi suikasta kurban giderken; fetihlerin beraberinde getirdiği coğrafya genişlemesi, demografik yapının karmaşıklaşması pek çok yeni sorunu gündeme getirmiştir. İslâm toplumu farklı çevre kültür ve inançlarla yüz yüze gelmiş, onları etkilemiş ve onlardan etkilenmiştir. Özellikle yeni kurulan yerleşim merkezleri kadim kültürlerden maddî manevî pek çok şeyi tevarüs etmiştir.<sup>41</sup>

Siyasetle dini hayatta etkili olduğu, yabancı inanç ve kültürlerden İslâm inancının ciddî manada etkilendiği, Allah'ın sıfatları zâtının aynı mıdır? Değil midir? Kur'ân mahlûk mudur? İnsan fiillerinin hâlıkı mıdır? gibi sorular muvacehesinde yeni sorunların ortaya çıktığı, hadisçilerin de popülaritesinin revaçta olduğu böylesi bir dönemde gruplar kendi görüşlerini desteklemek için hadis uydurma yarışına girmişler, Peygamber'i bir şekilde âlet ettikleri kötü emellerine Allah'ı da âlet etmekten çekinmemişlerdir. Bu tavrın neticesinde Allah bazı siyasî ve itikadi ihtilâfların âdeta figürü haline getirilmiştir.

Siyasî çıkarlar özellikle de liderlerin faziletleri ile ilgili rivayetlerin ilk kez Şia tarafından Hız. Ali lehinde uydurulduğu belirtilse de<sup>42</sup> burada öncelikle Hız. Ebu Bekir lehinde uydurulmuş ve Allah ile irtibatlandırılmış rivayetlere dikkat çekilecektir. Bu rivayetlere göre; Allah bütün ruhları yaratınca onların içerisinden Peygamberlerin ruhundan sonra Ebu Bekir'in ruhunu seçmiş,<sup>43</sup> Hız. Peygamber de onun kendisinden sonraki halife olacağını garanti etmiştir. Onun halife seçilmesi sadece yeryüzünde yaşayan insanların, Müslümanların biat etmesiyle değil, özellikle Cebrail ve Mikail gibi iki büyük meleğin de biat etmesiyle gerçekleşmiştir. Bu melekler onun halifeliğini beyaz inciden bir bayrakla Allah'a taşımışlardır.<sup>44</sup> Halifeliğine

<sup>41</sup> Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 31-40; Marshal. G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, trc. Komisyon (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 1: 192-352.

<sup>42</sup> İzzüddîn Hâmid İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu nehci'l-belâğâ* (Beyrut: y.y, 1954), 3: 26.

<sup>43</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 1: 231.

<sup>44</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 1: 231.

Cebraîl'in bile biat ettiği Hz. Ebu Bekir, kıyamet gününde de bazı ayrıcalıklara sahip olacaktır. En büyük mükâfat olarak müminler ahirette Allah'ı topluca göreceklerdir. Ancak Yüce Yaratıcı Ebu Bekir'e özel tecelli edecektir.<sup>45</sup> Ebu Bekir'den sonra ikinci halife olan Hz. Ömer de Allah ile olan ilişkilerinde hiç şüphesiz bazı imtiyazlara sahiptir. O, Allah'ın kucaklaşacağı ilk kişidir. Kıyamet gününde Allah ilk önce onunla musafaha yapacaktır. Ayrıca Allah'ın elinden tutup da cennete götüreceği ilk kişi de kesinlikle Ömer b. el-Hattab'dır.<sup>46</sup>

Abdullah b. Sebe'nin henüz Hz. Osman'ın halifeliği döneminde, Hz. Ali lehine hadisler uydurmaya başladığı bilinmektedir. Hz. Ali'nin vefatından sonra da o, Hz. Ali'nin Peygamber'in varisi ve halifesi olduğunu, dünyaya tekrar döneceğini ya da hala yaşamakta olduğunu, onda olağanüstü bir özellik bulunduğunu, bulutlar arasında gizlendiğini, gök gürlemesinin onun sesi olduğunu ve şimşeg'in de onun kırbacı olduğunu söylem haline getirmiştir.<sup>47</sup> Bu minvalde bazı rivayetlere Allah bir şekilde ilişkilendirilerek Ali'nin yücelikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Mesela Allah'ın cehennem üzerine kuracağı köprüden sadece Ali'nin berat verdiği kişiler geçebilecektir.<sup>48</sup>

Muaviye'nin taraftarları da boş durmamış, Allah ile onun bir şekilde irtibatını kurarak onu yüceltmeyi yeğlemişlerdir. Bu bağlamda Allah ona Cebraîl vasıtasıyla som altından yapılmış bir kalemi hediye olarak göndermiş, bu kalemle ondan Âyetü'l-kürsîyi yazmasını, harekelemesini, noktalamasını istemiş, kıyamete kadar bu ayetleri okuyan kişi adedince Muaviye'ye sevap yazılacağını müjdelemiştir.<sup>49</sup>

Siyasi ihtilaflarda kendilerine destek sağlamak için insanların nasıl kolayca hadis uydurdıkları ve Allah'ı siyasî grupların bir tarafı haline getirdikleri zikrettiğimiz birkaç örnekte açıkça görülmektedir. İtikâdi ihtilaflar penceresinden bakıldığında da farklı bir manzara ile karşılaşılacaktır.

Kur'ân'ın yaratılmış olduğu fikri ilk defa Ca'd b. Dirhem tarafından dillendirilmiş, bu görüş Cehm b. Safvan tarafından yaygınlaştırılmıştır. Onları bu fikre götüren sebeplerin neler olduğu tam olarak bilinmemektedir. Hz. İsa'nın "kelimetullah" olup mahlûk olmadığı fikrini esas alan Hıristiyan inancını reddetmek için Ca'd b. Dirhem'in bu söylemi geliştirdiğini iddia edenler ile Müslümanlar arasında sıfatlar konusunda cereyan eden tartışmaların sonucunda bu görüşün ortaya çıkmış olabileceğini savunanlar vardır.<sup>50</sup> Bazı bilim adamları da kaderle halku'l-Kur'ân arasında bağ kurarak Kur'ân'ın yaratılmış olduğu fikrinin kader tartışmalarından neşet ettiğini düşünmektedir.<sup>51</sup> Ortaya çıkmasındaki sebep her ne olursa

<sup>45</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 1: 228.

<sup>46</sup> Ebû Abdilâh Muhammed Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, thk. H. Demirdâş Muhammed (Beirut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2000), 3: 90 (4489).

<sup>47</sup> Abdülazîz Dihlevî, *Muhtasarü't-tuhfeti'l-îsnâ aşerriyye*, thk. Muhibbüddin el-Hatîb (Kahire, y.y, 1983), 10.

<sup>48</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 1: 299.

<sup>49</sup> İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerîa*, 2: 3.

<sup>50</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 15: 371-3172.

<sup>51</sup> W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. E. Ruhi Fiğlalı (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 305-306.



olsun bu mesele İslâm dünyasında ciddî fikri ayrılıklara yol açmıştır. Bu meselenin dinî olmaktan ziyade siyasî olduğunu söyleyenler de yok değildir.<sup>52</sup>

Bu konu çerçevesinde özellikle Kur'ân'ın yaratılmış ya da yaratılmamış olduğunu savunanlar görüşlerini uydurma rivayetlerle desteklemişler, bazıları işi biraz daha ileri götürerek Allah'ın neden yaratıldığı hakkında rivayetler uydurmuşlardır. Bunlardan birisinde Hz. Peygamber'e biri gelerek "Rabbimiz hangi aşamalardan geçerek meydana gelmiştir" diye sorar. Hz. Peygamber soruya şu cevabı verir: "O, ne gökten ne de yerden meydana gelmiştir. Önce atı yaratmış, onu koşturmuş, at terlemiş sonra da bu terden kendisini yaratmıştır."<sup>53</sup> "Hadîsül-hayl" diye de bilinen bu rivayet Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ispat etmek isteyen Cehmiyye tarafından uydurulmuştur. Beytullah, nâgatüllah, gibi bazı yaratılmış şeylerin ona izafe edilebildiği gibi kelâmı da O'na izafe edilebilir. Hatta kelâmın O'na izafesi elzendir.<sup>54</sup> Dolayısıyla Kur'ân da mahlûktur. Bu kabil rivayetlerin uydurulma sebepleri arasında, halk nezdinde hadisçilerin itibarını zayıflatma amacına matuf bir niyet olduğu da söylenebilir. Bu rivayetlerle hadisçiler karalanmak istenmiş, onlara iftira atılmıştır.<sup>55</sup>

Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ispat edebilmek adına bu rivayetleri uydurabilenlerin karşısında; onun mahlûk olmadığını, olamayacağını ispat etmeye çalışanların uydurdukları rivayetler yer almış, bu rivayetlerde Allah, adeta fikri bazda çatışan tarafların bir o safında bir bu safında konuşlanmıştır. Bu tarafta da Allah ile Kur'ân adeta bir tutulmuş ve şu rivayet uydurulmuştur: "Göklerde ve göklerin arasında Allah'ın ve Kur'ân'ın dışında her ne varsa mutlaka yaratılmıştır. Kur'ân'a gelince o, Allah'ın kelâmıdır, onunla başlamış onunla son bulacaktır. Benim ümmetinden bazıları gelecek ve 'Kur'ân mahlûktur' diyecekler. Kim böyle derse, bilsin ki Yüce Allah'ı inkâr etmiştir. O anda karısı boş olmuştur."<sup>56</sup> Kendisi gibi düşünmeyi, ötekileştirme tavrı bu hususta da tebarüz etmiş, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyenler küfürle itham edilmiştir. "Kur'ân, Allah'ın kelâmıdır. Yaratıcı veya yaratılmış değildir. Kim bundan başka bir şey söylerse kâfirdir"<sup>57</sup> rivayeti bu yargının açık örneğidir. Hadis uydurarak Allah'ın otoritesinden kendi görüşü doğrultusunda faydalanma sadece hal için değil istikbale de matuftur. Böylece bazılarının gelecekte benzer düşüncelere kapılmasının önüne set çekilebilecektir.<sup>58</sup>

Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı konusuyla bu şekilde ilişkilendirilen Allah itikadın diğer tartışmalı konularıyla da alâkalıdır. O, her Cuma gecesi altı yüz bin melek dünyaya semasına iner. Nurdan mamul kürsüsüne oturur. Önünde kırmızı yakuttan levhası vardır ve onda Muhammed ümmetinden ru'yetullahı, sıfatlarının keyfiyetini, suretinin olduğunu kabul

<sup>52</sup> Hayri Kırbaşoğlu, "Allah'ın Kelamı Olması Açısından Kur'ân'ın Mâhiyeti ile İlgili İhtilaflar ve İbn Kudâme el-Makdîsî'nin Kitâbü'l-Burhân fi Beyâni Hakikatî'l-Kur'ân'ı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28, 429-430.

<sup>53</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 1: 65.

<sup>54</sup> Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, 4: 183.

<sup>55</sup> İbn Adiy, *el-Kâmil*, 4: 291.

<sup>56</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 1: 66.

<sup>57</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 1: 66.

<sup>58</sup> Süyûtî, *el-Leâli'l-masnûa*, 1: 8.

edenlerin isimleri yazılıdır. Allah, meleklerine karşı bunlarla övünür ve der ki, 'bunlar beni inkâr etmeyen, Peygamber'in sünnetini uygulayan, Allah hakkında kınayıcının kınamasından da korkmayan kullarımdır. Ey meleklerim! Şanım ve şerefim adına sizi şahit tutuyorum ki ben bu kullarımı hesapsız olarak cennete koyacağım.'<sup>59</sup> Görüldüğü üzere ru'yetullah, sıfatların keyfiyeti ve Allah'ın sureti rivayette ön plana çıkarılmış, bunları kabul edenler müjdelenmiş, böylece bu konularda farklı düşünenlere karşı Allah konuşturulmuş, melekler de Allah tarafından şahit tutulmuş ve Allah doğrudan konunun tarafı haline getirilmiştir.

Özellikle hadisçilerle kelâmcılar arasındaki ihtilafli meselelerden birisi de imanın artıp eksilmesi hususudur.<sup>60</sup> Bu gün birçok Müslümanın mahiyetini bile bilmediği, hakkındaki rivayetler sebebiyle hadisçilerin sıcak baktıkları, kelamcılarının ise şiddetle karşı çıktıkları konu; Allah'ın düşmanı olma ve küfre kadar götürülmüş, imanın artıp azalabileceğini kabul edenler Allah'ın karşı tarafında saf tutan düşmanlar şeklinde tasvir edilebilmişlerdir. Bütün bu rivayetler kişilerin kendi inanç, ideal, menfaat ve ikballeri için sözlerinin başına Hz. Peygamber'i nasıl kolayca yerleştirebildiklerini, Allah'ı da konunun objesi haline getirebildiklerini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

#### **D. Uydurma Rivayetlerde Allah Kavmiyetçidir**

Hiz. Peygamber ve ilk iki halife döneminde, Ridde savaşları gibi bazı karışıklıklar dışında topluma barış ve huzur egemendir. Devlet organları oluşturulmuş, her geçen gün gerçekleştirilen fetihlerle ülke sınırları iyice genişlemişti. Hiz. Osman'ın hilâfetinin ilk dönemlerinde de bu durum devam etmişti. Ancak onun hilafet yıllarının ortalarından itibaren toplum kendi iç meseleleriyle uğraşmaya başlamış, şehadetinden sonra da tamamen içine kapanmıştı. Hiz. Ali sorunlar yumağı içindeki idareyi teslim almış fakat ülkede sükûneti sağlama fırsatı kendisine bir türlü tanınmamıştı. Ona başkaldıran, idaresini tanımayan Şam yönetimi ve onun lideri Muâviye ile aralarında Cemel ve Siffin gibi ciddi savaşlar yaşanmış, Hakem Olayı gibi toplumu ayırıştırıcı hâdiseler meydana gelmiş ve neticede çok sayıda sahâbi hayatını kaybetmişti.<sup>61</sup> Bütün bu olaylar toplumun bilinçaltından kökleri tam manasıyla kazınamamış kabilecilik duygusunu yeniden canlandırmış, kimilerine göre cahiliyeden kalma Emevî-Hâşimî mücadelesi yeniden baş göstermişti.<sup>62</sup>

Muâviye'nin devletin yönetimini ele geçirip hüküm sürdüğü yıllar boyunca (41-61) iç huzur sağlanmış, Hiz. Ömer döneminde başlayan sonra da iç çekişmeler sebebiyle ağır aksak ilerleyen fetih hareketlerine hız verilmiş, Arap olmayan birçok kavim Müslümanların hâkimiyeti altına girmiştir. Emevîlerin hâkimiyetinin söz konusu olduğu bu dönemin en önemli özelliği İslâm coğrafyasının fetih hareketleriyle genişlemesinin yanında, Arap

<sup>59</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 1: 68.

<sup>60</sup> İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerîa*, 1: 49.

<sup>61</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1407), 3: 58.

<sup>62</sup> Emevî-Hâşimî mücadelesinin tarihî süreçleri ve serüveni hakkında geniş bilgi için bk. İbrahim Sarıçam, *Emevî Hâşimî İlişkileri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997)

milliyetçiliği duygusunun da yoğun bir şekilde toplumda hissedilmesidir.<sup>63</sup> Devletin sınırlarının çok genişlediği, birçok milletin İslâm devleti şemsiyesi altında birleştiği bir ülkede Emevîlerin Arap milliyetçiliği yapması tepki çekmiş, İslâm'ı kabul eden diğer milletlerde/mevâlî kavmiyetçilik duygularına kapılıp Arap-Mevâlî çatışması içten içe baş göstermeye başlamıştır.<sup>64</sup> Bu durum özellikle köklü geçmişi bulunan İranlıları rahatsız etmiş, saltanatlarının hüküm sürdüğü günlerin özlemini hissetmeye başlamışlardır.<sup>65</sup>

Öncelikle Emevîlerin sonra da devletin çatısı altındaki diğer milletlerin sergiledikleri kavmiyetçi tutum, her milletin kendi ırkının üstün olduğunu gösteren deliller arama ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Bu ihtiyacı karşılamının en kolay ve sağlam yolunun kendi ırklarının faziletlerini Hz. Peygamber'e söyletmek olduğunu düşünmüşler ve bu minvalde pek çok hadis uydurmuşlardır. Kavimlerinin faziletlerini sadece Hz. Peygamber'e söyletmekle de yetinmemişler, kavimleriyle Allah'ı bir şekilde irtibatlandırarak O'na âdeta kavmiyetçilik yaptırmışlardır.

Bu rivayetlerde Allah, kimi zaman Farsça kimi zaman Arapça konuşur. O, arşın etrafında mutlaka Farsça konuşur. Konusu merhamet ve şefkat olan bir iş vahyedeceği zaman onu Farsça vahyeder, konusu şiddet olan bir iş vahyedeceği zaman onu Arapça vahyeder.<sup>66</sup> Anlaşıldığına göre onun merhamet dili Farsça'dır. O, mutlu olduğu zaman vahyi Farsça inzal etmekte; kızgın, öfkeli olduğu zamanlarda ise onu Arapça inzal etmektedir.<sup>67</sup> İranlıların Allah'ı Farsça konuşturmaları, Farsça'yı huzur dili olarak göstermeleri, Arapları harekete geçirmiş, hemen Arapçayla Allah arasında müspet bağ kurma, diğer dilleri de Allah'a kötületme gayreti içerisine girmişlerdir. Bu gayretin neticesinde şu sonuçlar hâsıl olmuştur: Allah katında lisanların en kötüsü Farsça'dır. Şeytanlar Huzistanlıların lisanıyla, cehennemlikler Buharalıların lisanıyla, cennetlikler de Arapların lisanıyla Arapça konuşurlar.<sup>68</sup> Ayrıca Allah bütün peygamberlere vahyi Arapça inzal etmiştir. Bu yargı Peygamber'e şu şekilde söylettirilmiştir: "Canımı elinde tutan Allah'a yemin olsun ki, Allah hiçbir Peygamber'e Arapça dışında vahiy indirmemiştir. Sonra peygamberler o vahyi kavimlerinin lisanıyla onlara tebliğ etmişlerdir."<sup>69</sup>

Kimi zaman Farsça kimi zaman Arapça konuşmayı tercih eden Allah'ın, yeryüzünde bazı şehirleri de vardır. Horasan diyarındaki Merv şehri bunlardandır. Bu şehri Zülkarneyn kurmuş, Üzeyir de orada namaz kılmıştır. Gürül gürül akan nehirleri ve çok geniş arazileri vardır. Şehrin her bir kapısında kılıcını çekmiş bir melek hazır beklemektedir. Bu melekler kıyamete kadar Merv ahalisini belâlardan muhafaza ederler.<sup>70</sup> Merv şehrini koruyan melekler aynı zamanda Allah'ın semalardaki askerleridir. O'nun yeryüzündeki askerleri ise

<sup>63</sup> Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, 1: 167, 173, 174.

<sup>64</sup> Ahmed. Muhammed İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: y.y, 1989), 3: 380-381.

<sup>65</sup> Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn* (Kahire: Matbaatu Mısır, 1958), 333.

<sup>66</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 1: 68.

<sup>67</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 1: 69.

<sup>68</sup> İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerîa*, 1: 137.

<sup>69</sup> İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzûât*, 1: 69.

<sup>70</sup> İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerîa*, 2: 47.

Horasanlılardır.<sup>71</sup> Askerleri Horasanlı olan tanrı, Musa Peygamberle Tur Dağında bir İbrânî kılığında konuşmuştur.<sup>72</sup>

Görüldüğü üzere uydurmacılar milletlerine, memleketlerine, lisanlarına Allah'ı âlet etmekte bir sakınca görmemişler, onu kendi lisanlarıyla konuşturmuşlar, şehirlerini ona nispet etmişler, hatta onun İbrani kılığında olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmişlerdir.

### E. Uydurma Rivayetlerde Allah İbadet Etmeye Düşkündür

Müslümanları salih ameller yapmaya teşvik etmek, kötü eylem ve söylemlerden sakındırmak maksadıyla hadis diye uydurulmuş sözler mevzuat edebiyatı içerisinde hayli kabarık bir yer işgal etmektedir. Allah katında makbul bir iş yaptıklarını zannederek hadis uyduranlar genellikle bu kişilerdir.<sup>73</sup> Bunlar bazen uydurdukları rivayetlerde Allah'a da rol verme eğilimine girmişler, onu da bu işe dâhil etmişlerdir. Konunun bizi ilgilendiren asıl yönü de burasıdır.

Özellikle bazı duaları ve ibadetleri yapmaya insanları teşvik etmek için uydurulan bu sözler küçük amellere muazzam mükâfatlar bahşetmekte, küçük günahlara da şiddetli cezalar vaat etmektedir.<sup>74</sup> Buna göre Allah; “Lâ ilâhe illâllah benim kelimemdir. Onu söyleyeni ben kendi korumama alırım. Korumama aldığım kişi de emniyettedir”<sup>75</sup> buyurmakta, Hz. Peygamber de Miraç gecesi yaşadığı şu hâdiseyi Ebû Hureyre'ye anlatarak, “Lâ ilâhe illâllah” sözünü söyleyene Allah'ın vereceği mükâfata dikkat çekmektedir. İsrâ gecesi Cibril beni Sidre-i müntehaya kadar götürdü. Oraya gelince ben nura daldım ve o benden uzaklaştı. ‘Habibim Cibril, benim sana ihtiyacım var, beni bırakıp da gidiyor musun?’ dedim. O da ‘Ey Muhammed! Sen öyle bir yerde duruyorsun ki ne bir mukarreb melek, ne de bir peygamber burada bulunamaz. Sen Allah'a çok yakınsın’ dedi. O sırada bana bir melek geldi ve ‘Allah kendisini tesbih ediyor’ dedi. Ben Allah'ın ne söylediğine muttali oldum. O şöyle diyordu: “Kendisinden başka ilâh olmayan ve her şeyin en büyüğü olan Allah'ı bütün noksanlıklardan tenzih ederim.” Ebû Hureyre dayanamayıp sorar. ‘Bu zikri yapana ne mükâfat var? Ya Resulallah!’ Hz. Peygamber der ki; Ey Ebû Hureyre! Bu zikri yapanın beni görmeden veya cennetteki mekânını görmeden ruhu cesedinden çıkmaz. Yer ve gök arasındaki melekler saf saf olup ona dua ederler. Ömrü boyunca yaptığı bütün her şeyi Allah bağışlar. Öldüğü zaman Allah, kabrinde kendisini tesbih eden, tazim eden, tehlil eden, tekbir eden atmış bin meleği vekil tayin eder. Melekler bu zikirleri her yapışlarında onun sahifesine mükâfat yazılır. Kabrinden çıktığı zaman da emniyet ve itminan içinde olur. Kıyamet gününün korkunç atmosferinde mahzun olmaz. Melekler onu sabrından dolayı ‘en güzel ahiret yurdu senindir

<sup>71</sup> İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerîa*, 2: 47.

<sup>72</sup> Pâkistânî, *el-Ehâdîsü'd-dîâf*, 50.

<sup>73</sup> M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler Menşei Tanıma Yolları Tenkidi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 52.

<sup>74</sup> Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi takrîbi'n-Nevevî*, thk. Abdülfettâh Abdüllatîf (Riyad: Mektebetü'r-Riyâd, ts.), 1: 276.

<sup>75</sup> İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerîa*, 1: 147.

sana selâm olsun’ diyerek karşılarlar.<sup>76</sup> Ayrıca o “Lâ ilâhe illallah” diyen kimsenin bu sözündeki gayreti sebebiyle bu sözden bir kuş yaratacak, kuşun yetmiş bin dili olacak, her dil yetmiş bin lisanla o adamın bağışlanmasını dileyecektir.<sup>77</sup>

“Lâ ilâhe illallah” sözüne bu kadar ehemmiyet veren ve kendisini bu şekilde zikreden Allah, Âdem’i yaratmadan bin yıl önce Tâhâ ve Yâsîn surelerini tilavet etmiş,<sup>78</sup> öfkelenişinde yeryüzüne bakarak Kur’ân okuyan çocukları gördüğünde gönlü sevinçle dolmuştur.<sup>79</sup> O, sadece zikre ve Kur’ân tilavetine teşvik etmemiş; namaza da teşvik etmiş, hatta yatsı namazını terk eden bir kişiyi “Ben senin Rabbin değilim. Git kendine başka bir ilâh ara”<sup>80</sup> diyerek huzurundan kovmuştur. O, Hacer-i Esved üzerinden kullarını hacca da teşvik etmektedir. Rivayete göre “Hacer-i Esved Allah’ın yeryüzündeki elidir. Kullarıyla onunla musafaha eder.”<sup>81</sup>

Görüldüğü üzere bu uydurma rivayetlerde Allah bazı zikir ve ibadete insanları doğrudan ya da dolaylı olarak teşvik etmekte, bazı simgeler de ona izafe edilmek suretiyle kutsallaştırılmaktadır. Meselâ onun horozu olduğu ve onu tesbih ettiği rivayet bir yandan tesbihe insanları teşvik amacı taşımakta diğer yandan horozu ona nispet ederek yüceltmektedir.<sup>82</sup> Hacer-i Esved’le ilgili rivayet de aynı şekildedir. Hac ve umreye insanlar teşvik edilirken, o Allah’ın yeryüzündeki eli olarak nitelenmek suretiyle yüceltilmektedir.

## SONUÇ

Uydurma hadisleri cem eden meşhur mevzû edebiyattaki rivayetler şu şekilde bir Allah tasavvurunu ortaya koymaktadır. O, insan biçimli bir varlıktır. Allah’ın en bariz vasfı O’nun ilâhtan çok insanı andıran özelliklere sahip olmasıdır. Cismen çok büyüktür. Cinler, insanlar, şeytanlar ve melekler kısacası yaratılıştan bu güne kadar var olan bütün varlıklar saf tutup, halka oluştursalar Allah’ı kuşatıp, etrafını çeviremezler. O, aynı zamanda cüssesiyle doğru orantılı olarak çok da ağırdır.

Siyasi ve itikâdî ihtilaflarda taraftır. Hz. Osman’ın şehadetiyle başlayan süreçte siyasi ihtilafların ortaya çıkması, yabancı inanç ve kültürlerden İslâm inancının ciddî manada etkilenmesi ve Kur’ân mahlûk mudur? Değil midir? Gibi itikâdî tartışmalar sebebiyle farklı gruplar kendi görüşlerini desteklemek için hadis uydurma yarışına girişmişler, Peygamber’i bir şekilde âlet ettikleri kötü emellerine Allah’ı da âlet etmekten çekinmemişlerdir.

Kavmiyetçidir. Öncelikle Emevîlerin, sonra da diğer etnik unsurların sergiledikleri ve İslâm’ın ruhuna hiç uygun olmayan kavmiyetçi tavır her millette kendilerinin üstün olduklarını gösteren deliller arama ihtiyacını ortaya çıkarmış, bu ihtiyacı karşılamamanın en

<sup>76</sup> İbnü’l-Cevzî, *Kitâbü’l-mevzûât*, 1: 75.

<sup>77</sup> Ali b. Sultân Muhammed Ali el-Kârî, *Mevzûât* (İstanbul: Matbâ-i âmire, 1289/1872), 106.

<sup>78</sup> İbnü’l-Cevzî, *Kitâbü’l-mevzûât*, 1: 68.

<sup>79</sup> İbn Arrâk, *Tenzîhü’ş-şeria*, 1: 145.

<sup>80</sup> Ebu’l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü’l-mîzân* (Beyrut: el-Müessetü’l-âlemî, 1986), 2: 454.

<sup>81</sup> İbn Kuteybe, *Garîbü’l-hadîs*, thk. Abdullah el-Cebûrî (Bağdat: Matbaatü’l-ânî, 1389), 2: 337.

<sup>82</sup> İbn Arrâk, *Tenzîhü’ş-şeria*, 1: 189.

kolay yolu olarak da kendi ırklarının faziletlerini Hz. Peygamber'e söyletmişler, bu minvalde pek çok hadis uydurmuşlardır. Kavimlerinin faziletlerini sadece Hz. Peygamber'e söyletmekle de yetinmemişler, kavimleriyle Allah'ı bir şekilde irtibatlandırarak O'na âdeta kavmiyetçilik yaptırmışlardır.

İbadetlere katılır. Allah katında makbul bir iş yaptıklarını zannederek hiçbir kayda bağlı kalmadan hadis imal edenler, uydurdukları rivayetlerde Allah'a da rol verme eğilimine girmişler, onu da bu işe dâhil etmişlerdir.

#### KAYNAKÇA/REFERENCE

- Abdûlmaksûd, Ebû Muhammed Eşref. *el-Kavâidü't-tayyibât fi'l-esmâi ve's-sıfât*. Riyad: Mektebetü edvâi's-selef, 1995.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-hafâ ve müzîlu'l-ilbâs amme's-tehera mine'l-ehâdîsi alâ elsineti'n-nâs*. Thk. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- Adam, Baki. "Yahudilik". *Yaşayan Dünya Dinleri*. 205-277, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Ahmed Emin. *Fecru'l-İslâm*. Kahire: y.y., 1959.
- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed. *Mevzûât*. İstanbul: Matbaa-i âmire, 1289/1872.
- Ali el- Kârî, Ali b. Sultân Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu mişkâti'l-mesâbih*. Thk. Cemâl Aytânî. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001.
- Ali el- Kârî, Ali b. Sultân Muhammed. *el-Fikhu'l-ekber ve şerhuhu*. Trc. Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.
- Âlûsî, Hayruddin. *Cilâü'l-ayneyn fi muhâkemeti'l-Ahmedeyn*, B.y: Matbaatü'l-medenî, 1981.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb. *Târîhu Bağdâd*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *el-Esmâ ve's-sıfât*. Thk. Fuâd b. Serâc Abdülgaffâr. Kahire: el-Mektebetü't-tevfikiyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiü's-sahih*. Riyad: Darü's-selâm, 2000.
- Dihlevî, Abdülaziz. *Muhtasarü't-tuhfeti'l-İsnâ Aşeriyye*. Thk. Muhibbüddin el-Hatib. Kahire: y.y, 1983.
- Ebû Zehv, Muhammed. *el-Hadis ve'l-muhaddisûn*. Kahire: Matbaatu Mısır, 1958.
- Gündüz, Şinasi. "Yapı, Muhteva ve Kaynak Açısından Torah/Tevrat Kıssaları", 4. *Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu*. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.
- Hâkim, Ebû Abdilâh Muhammed en-Neysâbûrî. *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*. Thk. H. Demirdâş Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2000.
- Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekir. *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1412.
- Hodgson, Marshal G.S. *İslam'ın Serüveni*. Trc. Komisyon. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- İbn Abdürabbih, Ahmed b. Muhammed. *el-Ikdü'l-ferîd*. Thk. Ali Şiri. Beyrut: y.y, 1989.
- İbn Adiy, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürcânî. *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*. Thk. Yahya Muhtar Gazâvî. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1988.
- İbn Arrâk, Ebû'l-Hasen Ali. *Tenzîhü's-şerîati'l-merfûa ani'l-ahbârî's-şeniati'l-mevdûa*. Thk. Muhammed Sıddık. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- İbn Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman. *Def'u şübüheti't-teşbih bi ekeffi't-tenzîh*. Thk. Hasan es-Sekkâf. Ürdün: Dârü'l-İmâm en-Nevevî, 1413/1992.
- İbn Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman. *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*. Thk. Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1406.

- İbn Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman. *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l- ehâdisi'l-vâhiye*. Thk. Halil el-Meyis. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1403/1983.
- İbn Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman. *Kitâbü'l-mevzûât*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. Ürdün: Beytül-efkâri'd-düveliyye, 2005.
- İbn Ebî Şeybe, Muhammed b. Osman. *el-Arş vemâ ruviye fîhi*. Thk. Muhammed b. Halîfe et-Temîmî. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1415/1998.
- İbn Ebî Şeybe, Muhammed b. Osman. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. Thk. Yusuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409.
- İbn Ebî'l-Hadîd, İzzüddin Hamid. *Şerhu nehci'l-belâğa*. Beyrut: y.y, 1954.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1986.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Hâtim el-Büstî. *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'z-zuafâ ve'l-metrûkîn*. Thk. Mahmud İbrahim Zayed. Haleb: Dârü'l-va'y, 1396.
- İbn Kayserânî, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Tâhir. *Kitâbü mağfireti't-tezkira fi'l-ehâdisi'l-mevdûa*. Thk. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1406/1985.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah Müslim. *Garîbü'l-hadîs*. Thk. Abdullah el-Cebûrî. Bağdat: Matbaatü'l-ânî, 1389/1970.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah Müslim. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- İsbahânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Hıyân. *el-Azametü*. Thk. Rıza Muhammed İdris el-Mübârekfûrî. Riyad: Dârü'l-âsime, 1408/1987.
- Kandemir, Yaşar. *Mevzû Hadisler Menşei Tanıma Yolları Tenkidi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997.
- Kelâbâzî, Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn. *et-Tearruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1400.
- Kermî, Zeynüddin Merî b. Yusuf. *Ekâvilü's-sikât fi te'vîli'l-esmâi ve's-sıfât ve'l-âyâti'l-muhkemâti ve'l-müştebihât*. Thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406.
- Küçük, Abdurrahman-Tümer, Günay. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 1988.
- Nevevî, Ebû Zekeriya Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu sahîhi Müslim ibni'l-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1392/1972.
- Özafşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı, Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Pâkistânî, Zekeriya b. Gulâm. *el-Ehâdisü'd-diâf ve'l-mevzûât fi'l-esmâi ve's-sıfât*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001.
- Sarıçam, İbrahim. *Emevî-Hâşimî İlişkileri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Sıbâî, Mustafa. *es-Sünne ve mekânetühâ fî teşri'i'l-İslâmî*. Kahire: y.y, 1961.
- Süyûtî, Celâleddin. *el-Leâli'l-masnûa fi'l-ehâdisi'l-mevdûa*. Beyrut: Dârü'l-marife, 1983.
- Süyûtî, Celâleddin. *Tedribü'r-râvî fî şerhi takrîbi'n-Nevevî*. Thk. Abdülfettâh Abdüllatîf. Riyad: Mektebetü'r-Riyâd, ts.
- Şehrîstânî, Muhammed b. Abdülkerîm Ahmed. *el-Milel ve'n-nihâl*. Thk. Muhammed Seyyid Kılânî. Beyrut: Dârü'l-marife, 1404.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Fevâidü'l-mecmûa fi'l ehâdisi'l-mevdûa*. Thk. Abdurrahman el-Muallimi. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1407/1986.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el- Mu'cemü'l-evsât*. Thk. Târik b. İvadullah b. Muhammed. Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415/1994.

- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mucemü'l-kebîr*. Thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Seleffî. Musul: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1983.
- Taberî, Ebû Cafer Muhamed b. Cerîr. *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1407.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa. *eş-Şekâikü'n-numaniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1975.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin, "İslâm'ın Dışındaki Monoteist Düşünce ve İnançlarda Ulûhiyet Anlayışı". *Marife Dergisi* 1/1 ( 2003): 131
- Watt, Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Trc. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15: 371-375. Ankara: TDV Yayınları, 1979.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Osman. *el-Arş*. Thk. Muhammed b. Ali et-Temîmî. Medine: İmâdetü'l-bahsî'l-ilmîyyi bi'l-câmiati'l-islâmiyye, 2003.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Osman. *Mizânu'l-itidâl fî nakdi'r-ricâl*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dârü'l-marife, 1963.
- Zerkeşî, Bedruddin. *et-Tezkira fî'l-ehâdisi'l-müştehirâ*. Thk. Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986.



### Extended Abstract

## Perception of God in Fabricated Hadith Narrations

In this article, it is attempted to put forward the imagination of Allah by making a selection from the narratives in the famous works which is compiling the fabricated hadith. The imagination of Allah in the fabricated hadith literature is also categorized, evaluated and illustrated under certain headings, in connection with the reasons of the false narrative. Looking at this picture, we can see that:

He is an anthropomorphic / human-form entity. The most obvious characteristic of Allah is that He has characteristics that resemble people rather than God. He sometimes rides a red camel, sometimes a gray camel. Wears one or two shirts. The color of his shirt is usually green. He has a dazzling crown on his head. He is on a green mattress made of gold and on a cloth made of pearls. He is also like a teenager wearing gold shoes. He wanders through the green gardens, stretches on his back, crosses his legs. He handshakes and hugs people, gets tired and rests. He addresses people, lead prayer as an imam, reads Qur'an, makes dhikr and writes. As can be seen, in the manufactured narratives, "God" has qualities that cannot be attributed to any being that is expected to be divine. However, in the formation of the perception of God in the human form, the mental worlds and value judgments of those who produce these rumors are revealed.

He is very big and has a huge body. He is so huge that jinn, people, demons and angels, in short, if all beings from creation to the present form a circle, they cannot surround Allah. God who is very big in aspect of body, is also very heavy in proportion to his size. Even sometimes the angels carrying the march (arş) have difficulty in carrying the march. The owner of large body and immovable weight has of course magnificence. He even shattered the mountain, where he manifested his grandeur, and the parts of the mountain formed the largest mountains in different parts of the earth. Also, his word is one of signs of his greatness. Because his voice is no different than thunder. The closest beings to him are angels, but they are five thousand years away.

He is side of political and faith disputes. The emergence of political conflicts in the process that began with the martyrdom of khalifa Osman, the fact that religion became intricate with politics, the seriously affection of Islamic beliefs from foreign beliefs and cultures and the dispute of whether Qur'an is created, due to such controversial arguments, different groups engaged in the hadith fabrication race to support their own views. So much so that they did not hesitate to abuse Allah for their evil ambitions as they somehow abused the Prophet. As a result of this attitude, a God emerged as follows: When Allah created all souls, He chose Abu Bakr's soul among them after the souls of the Prophets. His caliphate was realized not only by the allegiance of Muslims, but also by the allegiance of two great angels, Gabriel and Michael. As for Omar; He is the first person Allah will embrace. On the Day of Resurrection, Allah will shake hands with him first. In addition, Omar will be the first person whom God will take to the heaven by holding his hands. Ali is the prophet's substitute and caliph. He is not killed and is still alive, hiding in a cloud. Thunder is his voice, and lightning is his whip. On the Day of Judgement, Allah will place a bridge over hell, and no one shall pass through that bridge except for those who Ali gives permission. As for Muaviye; Allah sent him a golden pen through Gabriel as a gift to write the Ayat al-Kursi.

It is clear how producers easily fabricated hadiths in order to support themselves in political conflicts and how they easily make God a side of political groups. When viewed from the point of view of faith disputes, no different landscape is encountered.

He is racist. The most important feature of the period in which the Umayyad dominated the Islamic world was the expansion of Islamic geography with the conquest movements and the intense feeling of Arab nationalism in the society. First of all, racist attitude which did not fit the spirit of Islam at all exhibited by the Umayyads and then other ethnic elements, revealed the need to search evidence of their superiority over all other nations; as the easiest way to meet this need, they made the Prophet say the virtues of their races, and thus invented many hadiths. They did not limit themselves with that they made the Prophet say the virtues of their tribes, and they have made Allah almost racist by connecting him with their tribes in a way. In this context, Allah sometimes spoke Persian, sometimes Arabic, and revealed Arabic revelation to all prophets. In the sight of Allah, the worst language is Persian. The devils speak in the language of the Khuzestanians, in other words in the Persian language, those selected for hell speak in the language of the Bukharians, in other words in the Turkish language and those selected for heaven speak Arabic in the language of the Arabs.

He attends worship. The words made up as hadith in order to encourage the Muslims to do good deeds and to avoid the bad deeds, keep a very fluffy quantity in the content of the fabricated hadith literature. Those who fabricate hadiths assuming that they are doing a favorable work in the sight of Allah without being attached to any restriction, have tended to give a role to Allah in the narrations they invented. Especially, these words which are invented to encourage people to perform some prayers, grant tremendous rewards to small deeds and promise severe punishments to small sins. In one of them, Allah read the Surahs of Taha and Yaseen a thousand years before creating Adam, and when he became angry he saw the children reading the Qu'ran, by looking at the earth, and he was full of joy. He did not only encourage the remembrance and recitation of the Qur'an, he also encouraged the prayer; he even fired a person who left the isha prayer before his presence by saying "I am not your Lord. Go and look for another god".

**Key words:** God, Prophet, Hadīth, Perception, Fabricated ḥadīth

## Ali el-Kârî'nin Hanefî Mezhebi'nde İstidlal Edilen Âhâd Haberler Hakkındaki Değerlendirmeleri

### Ali al-Qârî's Evaluations on The Hadithes Used as a Proof in Hanefian Madhhab

Hasan KAYAPINAR

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Adana/Türkiye, [hasankayapinar03@hotmail.com](mailto:hasankayapinar03@hotmail.com)

*Makale Bilgisi/Article Info:*

*Geliş/Received: 07.11.2019 Düzeltme/Revised: 21.11.2019 Kabul/Accepted: 26.12.2019*

#### Öz:

Fıkıhın önemli kaynakları arasında yer alan sünnetin büyük çoğunluğu âhâd olarak nakledilmiştir. Ancak âhâd haberlerin birçoğu arasında teâruz bulunduğu için bu haberlere bir metodoloji çerçevesinde yaklaşma zorunluluğu doğmuş, bu da mezheplerin bu haberleri kabul noktasında farklı yaklaşımlara sahip olmasına neden olmuştur. Farklı mezheplere mensup âlimler, kendi ekollerinin âhâd haber karşısındaki tutumunu izah edebilmek için hacimli eserler kaleme almışlardır. Hanefî âlimlerinin kullandığı hadisleri inceleyen eserlerin başında Ali el-Kârî'nin *Fethu Bâbi'l-Înâye* isimli şerhi gelmektedir. Ali el Kârî küçük yaşlarda taşındığı Mekke'de hadis ve fıkıh başta olmak üzere dini ilimler alanında kendisini oldukça iyi bir şekilde yetiştirmiştir. Müellifin bu hususu teyit eder nitelikte muhtelif alanlarda önemli eserleri bulunmaktadır. Ali el-Kârî *Fethu Bâbi'l-Înâye* eserinde Hanefî mezhebinin temellendirmesini yapmakta, özellikle mezhebin hadislere karşı yaklaşımını ele almaktadır. Bu çalışmada görüldüğü üzere Hanefî mezhebi, âhâd haberi bir metodoloji çerçevesinde titiz bir şekilde ele almış ve kaynak olarak kullanmıştır. Bu çalışmada Ali el-Kârî'nin âhâd haber ile ilgili teorik görüşleri ele alınmış, daha sonra bazı fûrû-ı fıkıh örnekleri üzerinden âhâd haber ile istidlal yöntemi incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Hanefî Mezhebi, Ali el-Kârî, Usul, Âhâd haber.

## GİRİŞ

İslam hukuku, yapısı itibarıyla Kur'an ve sünnete dayanmak durumundadır. Bu husus teorik olarak kabul edilmekle birlikte pratikte oldukça derin tartışmalar söz konusudur. İslam hukukunun önemli bir kaynağı olan Kur'an etrafındaki tartışmalar, ayetlerin delaleti noktasında yaşanmış bize intikali ise tevatüren gerçekleşmiştir. Ancak diğer bir kaynak olan sünnetin bütünü aynı güvenilirlik derecesinde aktarılamamıştır. Bu durumda sünnet, rivayetlerin sübutu açısından bazı tasnife tabi tutulmuştur. Âhâd olarak isimlendirilen hadis bu açıdan ele alınan tasnifin içinde bulunmaktadır. Âhâd haberin muhtelif tanımları yapılmakla birlikte genel kabule göre mütevâtir seviyesine ulaşamamış haberler âhâd sınıfında ele alınmıştır.<sup>1</sup>

Mezhepler arasındaki farklı hükümlerin verilmesinin en temel sebeplerinden biri âhâd haber ile istidlal noktasındaki görüş ayrılıklarıdır. Özellikle Hanefî mezhebi âhâd haberler ile amel etmemekle itham edilmiştir. Hanefî âlimleri de bu ithamın yersiz olduğunu ispatlama adına pek çok eser kaleme almıştır. Bu eserlerin başında da Ali el-Kârî'nin *Fethu Bâbi'l-Înâye* isimli kitabı gelmektedir.

Ali el-Kârî'nin pek çok alanda çalışması bulunmakla birlikte hadis alanında da önemli çalışmaları mevcuttur. Müellifin hadis alanına vukûfiyeti, söz konusu eseri daha da önemli hale getirmektedir. Zira müellif bu eserinde, Hanefî mezhebinin hadislerle amel ettiğini çeşitli açılardan göstermektedir. Ayrıca Hanefîlerin amel etmediği hadisleri ele almakta ve bu hadislerle amel edilmemesinin gerekçelerini tartışmaktadır.

## YÖNTEM

Âhâd haber konusu gerek usul gerekse fûrû-ı fıkıh kitaplarında etraflıca ele alınmıştır. Bu çalışmada Ali el-Kârî'nin açıklamaları özelinde bazı fûrû meseleler üzerinden Hanefîlerin âhâd haber ile amel konusundaki yaklaşımları ele alınmıştır. Öncelikle Ali el-Kârî'nin usul kitabından teorik olarak âhâd haber konusundaki görüşleri incelenmiştir. Daha sonra bazı fûru konulardaki değerlendirmeleri üzerinden müellifin âhâd haber konusuna yaklaşımı tespit edilmiştir.

### 1. Ali el-Kârî'nin Hayatı

Ali el-Kârî'nin tam ismi ve künyesi Ebu'l-Hasan Nûruddin Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Herevî el-Mekkî'dir. Ali el Kârî'nin doğum yeri Herat'tır. Kaynaklarda doğum tarihi ile ilgili herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Ancak tabakât kitaplarındaki bilgilere göre müellif çocukluk çağlarında Mekke'ye yerleşmiş, hayatını burada sürdürmüş, Mekke'de vefat etmiştir ve Mualla mezarlığına defnedilmiştir. Ali el-Kârî İslam coğrafyasında tanınmış ve saygı duyulan bir alimdir. Nitekim vefat haberi Mısır'a ulaşınca Ezher Camii'nde kendisi için

<sup>1</sup> Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürçânî, *Kitab'üt-Ta'rifât*, nşr. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Daru'n-Nefâis, 2003), 161; Ömer Korkmaz, *Osmanlı Fıkıh Usûlü Anlayışı - Fudayl Çelebi (el-Cemâli) Örneği* - (Ankara: Bizim Büro, 2017), 52.

gıyâbî cenaze namazı kılınmıştır.<sup>2</sup> Tabakât kitaplarında Ali el-Kârî'nin vefat tarihinin 1014/1605 yılının Şevval ayı olduğu ifade edilmiştir.<sup>3</sup>

Ali el-Kârî ilmî şahsiyeti ile pek çok müellifin takdirini kazanmıştır. Leknevî (v. 1886), Ali el-Kârî için “aklî ve naklî ilimleri cem eden bir âlimdir” olarak tavsif etmiştir. Biyografi kitaplarında Ali el-Kârî'nin şöhretinin çok yaygın, kitaplarının ise çok faydalı olduğu belirtilmektedir. Çok farklı alanlarda 180'e yakın eser telif etmiş ve bunların tamamına yakını günümüze ulaşmıştır.<sup>4</sup>

Ali el-Kârî, hat konusunda da oldukça başarılıdır. Hayatı boyunca resmi görev almamış, geçimini ise mahir olduğu hat sanatından kazandığı para ile temin etmiştir. Kitaplarında en faziletli kazancın ise kitabet yolu ile kazanılan para olduğunu ifade etmiştir.<sup>5</sup> Geçimini kendi kazancından sağlamış olmasının sonucu olarak kimseye minnet etmemiş, kitaplarında yer yer sert ifadeler kullanmıştır. Nitekim Muhyiddin İbn'ül-Arabî (v. 638) gibi aşırı sayılabilecek tasavvufi fikirlere sahip kişileri de çok sert bir şekilde eleştirmiştir.<sup>6</sup> Bazı kitaplarında Şâfiî ve Mâlikî mezheplerine de sert eleştiriler yöneltmiştir. Bu sert eleştirilerinden dolayı bir kısım ulemâ Ali el-Kârî'nin kitaplarını talebelerine yasaklamıştır.

Diğer yandan Şevkânî (v. 1836) gibi âlimler Ali el-Kârî'nin bu tutumunu takdir eder ve bunu müctehid olmanın bir alameti olarak değerlendirir.<sup>7</sup> Hayatının son döneminde yazdıklarından hareketle bu sert söyleminden dolayı tövbe edip daha mutedil bir üslup kullandığı söylenmiştir.<sup>8</sup>

## 2. Ali el-Kârî'ye Göre Âhâd Haberinin Değeri

Nesefî'nin (v. 710) fıkıh usûlüne dair kaleme aldığı *Menâr'ul-Envâr* isimli eserini İbn Habib (v. 808) özetlemiş, Ali el-Kârî de bu özeti şerh etmiştir. Müellif bu çalışmada usûl alanında kendi görüşlerine de yer vermektedir. Müellif Hanefî mezhebine müntesip olmasından dolayı, söz konusu şerhte genel itibarıyla Hanefî mezhebine uygun görüş beyan etmiştir. Bu bölümde Ali el-Kârî'nin âhâd haberler ile ilgili teorik görüşleri ele alınacaktır. İlerleyen kısımlarda ise müellifin âhâd haberler hakkındaki görüşleri fûrû alandaki örnekler üzerinden incelenecektir.

<sup>2</sup> Abdullah Mirdad Ebu'l-Hayr, *el-Muhtasar min Kitabi Neşri'n-Nevr ve'z-Zeher*, nşr. Ahmed Ali Muhammed Said el Amudi (Cidde: el-Alem'ül-Marife, 1986), 366.

<sup>3</sup> Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, nşr. Seyyid Muhammed Bedruddin Ebu Firas (Beyrut: Daru'l-Marife, ts.), 8.

<sup>4</sup> Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 2: 403; Ahmet Özel, “Ali el-Kârî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (TDV Yayınları: İstanbul, 1989).

<sup>5</sup> Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye Bi-Şerhi'n-Nükâye*, nşr. Ahmed Ferit Mizyadı (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2009), 2: 434.

<sup>6</sup> Özel, “Ali el-Kârî”, 403.

<sup>7</sup> Muhammed b. Ali eş- Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, nşr. Muhammed Ali Bidun (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1998), 1: 305.

<sup>8</sup> Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 2: 7.

Ali el-Kârî, âhâd haberi “bir kişinin” rivayet ettiği haber olarak değil, birden fazla kimsenin rivayet etmesiyle birlikte, meşhur düzeyine çıkamamış haber olarak tanımlamaktadır.<sup>9</sup>

Âhâd haberin hücciyet değeri noktasındaki tartışmaların başında pek çok hadis kitabında aktarılan Zülyedeyn rivayeti gelmektedir. Farklı şekilleri bulunan rivayet şöyledir: Ebu Hureyre “*Rasûlullah bize öğle ya da ikindi namazını kıldırıyordu, namaz bitti ve selam verdi. Zülyedeyn, ‘ya Rasûlellah namaz kısaltıldı mı?’ dedi. Hz. Peygamber de ashabına döndü, kısa kılıp kılmadığını sordu. Onlar da ‘evet’ deyince, döndü ve iki rekat daha kıldı, sonra da iki secde etti*” demiştir.<sup>10</sup>

Ali el-Kârî yukarıda aktarılan âhâd haber tanımı ile Zülyedeyn rivayeti arasında çelişki bulunduğu yönündeki itirazları ele almaktadır. Şöyle ki, âhâd haber mahiyet itibarıyla tek kişinin aktardığı haberi de kapsamaktadır. Ancak bu rivayette açıkça görüldüğü üzere Hz. Peygamber tek bir sahâbînin verdiği bilgi ile amel etmemekte, konuyu başka sahâbîlere de sormaktadır.

Ali el-Kârî bu eleştiriye şöyle cevaplandırır: Zülyedeyn hadisi zaruret halinde (umûmu’l-belvâda) vârit olmuş bir âhâd haberdur. O namazda sahâbenin içerisinde söz konusu hatırlatmayı yapmaya daha uygun kişiler vardı. Bunun üzerine Hz. Peygamber de bu haberin yanlış olduğunu düşünmüş, etrafındakilere sormuş ve aldığı cevap neticesinde haberi kabul etmiştir. Bu haberin zan ifade edip etmediği tartışmasına gelince, bu haber kesin bilgi ifade etmektedir. Zira Hz. Peygamber zâhiren iki kişiye sormuştu. Ancak iki kişinin verdiği haberi orada bulunan bütün sahabe sükûtu ile tasdik etmiş ve böylece haber Hz. Peygamber için tevatür seviyesine çıkmıştır.<sup>11</sup>

Ali el-Kârî âhâd haberin bilgi değerine ilişkin, bu haberin hem şekil hem de mana itibarıyla şüphe barındırdığını, bundan dolayı da zan ifade ettiğini söyler. Şeklen şüphe barındırmasının sebebi, nakledilen haberin Hz. Peygamber’e isnadının kesin olmaması, manen şüphe barındırmasının sebebi de ümmetin bu haberi kesin doğru kabul etmemesi ve bunun neticesinde de bu haberin itikat alanında katî delil olarak kullanılmamasıdır.

Burada şu da belirtilmelidir ki müellif âhâd haberin şekil ve mana olarak şüphe içerdiğini söylese de bu haber ile amelin vacip olacağını kabul etmekte ve bu konuda şunları söylemektedir: Bu haberin yakîn ifade etmeyip amel gerektirmesinin sebebi, amel için yakîne ihtiyaç olmamasıdır, amel için galip zan yeterlidir. Kitaptaki ifadeler ve sünnetteki uygulamalar bu yöndedir. Daha sonra da bu konuda ulemânın icması in’ikad etmiştir. Kitaptaki delil şöyledir: “*Müminler topluca sefere çıkmasınlar. Her fırkadan bir tafe geride kalsın, dini iyice öğrenip anlasınlar ve sefere gidenler geri döndükleri vakit, onları uyarınlar.*”

<sup>9</sup> Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Şerhu Muhtasari’l-Menâr el-Müsemmâ Tavzîhü’l-Mebânî ve Tenkîhü’l-Meânî*, nşr. İlyas Kaplan (Beyrut Daru Sadır, 2006), 308.

<sup>10</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîh’ül-Buhârî*, nşr. Halil b. Me’mun Şiha (Beyrut: Daru’l-Marife, 2010), "Sehiv", 5.

<sup>11</sup> Ali el-Kârî, *Şerhu Muhtasari’l-Menâr*, 309.

*Böylelikle onların sakınmaları beklenebilir.”* (Tevbe, 9/122) Bu ayette Allah, uymayı sefere çıkan her firkadan bir taifeye farz kılmıştır. Bu uyarma da dinin emirlerine ilişkin olacaktır ve bu uyarıcıların verecekleri haberler ile amel etmek gerekmektedir. Fırka en az üç kişiden oluşmaktadır. Bu üç kişiden geriye kalanlar olursa, bir ya da iki kişi geride kalıyor demektir. Bir ya da iki kişinin naklettiği haber de âhâd seviyesindedir. Geride kalanların verdiği bilgi ile amel vacip olduğuna göre âhâd haber ile amelin vacip olduğunu söyleyebiliriz.<sup>12</sup>

Ali el-Kârî, âhâd haberle amel edilmesinin gerekliliği konusunda sünnetten şöyle bir istidlâlde bulunmuştur: Hz. Peygamber komşu ülkelere elçiler göndermiştir. Bu elçilerin sayısı mütevâtir bilgi oluşturacak kadar değildi. Bununla birlikte bu elçilerin verdikleri haberler ile amel etmek vaciptir. Diğer taraftan Hz. Peygamber Berîre isimli kölenin kendilerine getirdiği hurmaları yemiştir. Hâlbuki bu hurmaların helal olup olmadığı bilgisi sadece Berîre'ye dayanmaktadır. Bu örnek de âhâd haberin amel gerektirdiğini göstermektedir.<sup>13</sup>

Müellif âhâd haberin bilgi değerine dair bazı değerlendirmeler yaptıktan sonra, âhâd haber ile sabit olan hükme dair şunları söylemektedir: Âhâd haber ile sabit olan hüküm, itikadî değil, amelî farzdır. Çünkü âhâd haberin sübutu zan ifade ettiğinden dolayı, delaleti katî de olsa bu haberler itikadî farz ifade etmez. Farz, kendisinin yok olması sebebiyle meşrutunun da butlanını gerektiren hükümler için tesmiye olunmuştur ve itikadî da gereklidir. Vacip ise itikadın gerekli olmadığını, ancak amel gerekli olduğunu ifade etmektedir. İtikâd gerektirmeyip sadece amel gerektirdiği için amelî farz da denilmiştir. Zira bu hükmün kaynağı zannî delillere dayanmaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi zannî delil ile söz konusu amelin hükmü *vacip* olacaktır.<sup>14</sup>

Usûl literatüründe sünnet ve müstehap kavramlarının aynı mı yoksa farklı mı olduğu tartışmalıdır. Serahsî, Hz. Peygamber'in fiillerini tasnif ederken; mübah, müstehap, vacip ve farz şeklinde dörtlü taksim kullanmıştır.<sup>15</sup> Serahsî'nin bu tasnifinden hareketle onun, sünnet, müstehap ve mendup kavramlarını aynı anlamda kullandığı söylenebilir. Bazı modern dönem usûl kitaplarında da bu üç kavramın aynı anlamda olduğu söylenmiştir.<sup>16</sup> Merginânî gibi âlimler ise sünnet ile müstehap kavramlarının farklı olduğunu belirtmişlerdir. Kullanımlar incelendiğinde de sünnet kavramının daha bağlayıcı olduğu ortaya çıkmaktadır. Hz. Peygamber'in bir fiili uygulama sıklığına göre isimlendirme yapılmakta olup, daha sık yaptığı fiillere sünnet hükmü, daha az yaptığı fiillere de müstehap hükmü verilmektedir.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Ali el-Kârî, *Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, 309.

<sup>13</sup> Ali el-Kârî, *Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, 309.

<sup>14</sup> Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 1: 44-45.

<sup>15</sup> Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, nşr. Ebu'l-Vefa el-Afganî (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2005), 355.

<sup>16</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-Fıkh* (Kahire Daru'l-Fikri'l-Arabî, 2006), 40.

<sup>17</sup> Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Merginânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, nşr. Zalul Yusuf (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1995), 1: 15.

Sadruşşeria Ubeydullah Mahbubî de, *Fethu Bâbi'l-Înâye*'nin metni olan *Nükaye* isimli eserinde bu iki kavramı ayrı bölümde incelemiştir.<sup>18</sup>

Ali el-Kârî, Sünnet ile müstehabın farklı kavramlar olduğunu benimsemektedir. Uygulama örneği olarak da şu meseleyi zikredebiliriz: Hanefî mezhebinde kabul edilen görüşe göre abdestte sakalların hilallenmesi sünnettir. Bu görüş Ebu Yusuf'a aittir. Ebu Hanife ve İmam Muhammed'e göre ise sakalların hilallenmesi abdestin müstehaplarındanır.<sup>19</sup> Müellif sakalların hilallenmesine dair delilleri ifade ettikten sonra Ebu Yusuf'un görüşünün daha uygun olduğunu belirtir. Bu tercihini de şu şekilde temellendirmektedir: Ebu Hanife ve İmam Muhammed'e göre hilallemenin hükmünün müstehap olmasının sebebi, naslarda Hz. Peygamber'in sakallarını hilallemeye devam ettiğine dair delil olmamasıdır. Sakalların hilallenmesi hakkındaki rivayetlerin de bir kısmını kabul etmemektedirler. Ancak müellif, kaynaklarda sakalların hilallenmesi ile ilgili kuvvetli rivayetlerin de bulunduğunu belirtmektedir. Örneğin *Sünenü't-Tirmizî* ve *Sünenü İbni Mâce*'de şöyle hadisler mevcuttur: Hz. Osman, "*Rasûlüllah sakallarını hilallerdi.*" demiştir.<sup>20</sup> *Sünenü Ebî Davud*'ta ise Enes b. Mâlik'ten rivayette; "*Rasûlüllah abdest aldıktan sonra bir avuç su aldı ve parmaklarını çenesinin altından sakallarının arasına sokarak sakallarını hilallemişti. Sonra da 'Rabbim bu şekilde yapmamı emretti' dedi*"<sup>21</sup> ifadeleri yer almaktadır. Bu konuda bu rivayetlerin dışında başka hadisler de vardır. Ali el-Kârî, nakledilen bu rivayetlerin Ebu Yusuf'u desteklediğini söyleyerek, sünnet hükmünün daha uygun olduğunu belirtir.<sup>22</sup> Dolayısıyla Ali el-Kârî'nin sünnet ve müstehap ayrımını benimsemesinden hareketle âhâd haberleri kendi içinde ayrıca tasnife tabi tuttuğu ileri sürülebilir.

Ali el-Kârî'ye göre şeklen mevkuף (Hz. Peygamber'e isnat edilemeyen, sahâbî sözü) olan hadis manen merfû (Hz. Peygamber'e isnat edilen hadis) olabilir. Şöyle ki, Hanefî mezhebinde boynun mesh edilmesi abdestin müstehaplarındanır. Ali el-Kârî bu hükmün kaynağı olarak boynunu mesheden kişinin övüldüğüne dair hadislerin olduğunu nakleder. Ancak bu hadisler mevkuftur. Müellif, sahâbînin böyle bir bilgiyi kendisinin veremeyeceğini, bunu mutlaka Hz. Peygamber'den duymuş olması gerektiğini ifade etmiş ve bu hadisin hükmen merfû olduğunu belirtmiştir. Bunun yanında söz konusu rivayetlerin zayıf olduğunu, ancak farklı yollarla nakledilmelerinden dolayı bu rivayetlerin güçleneceğini ve bunlarla amel edilebileceğini söyler. Kaldı ki amellerin faziletine dair konularda zayıf hadislerle amel edilebileceğini belirtir.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 1: 52.

<sup>19</sup> Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerai'*, nşr. Ali Muhammed Muavvad (Beyrut Dar'ul-Kütübî'l-İlmiye, 2005), 1: 99.

<sup>20</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, nşr. Ali b. Hasan b. Abdilhamit (Riyad Mektebetü'l-Maârif, 1998), "Taharet ve Sünenühe", 50; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Ammar Tayyar v. dğr. (Dimaşk Müesseset'ü-Risâle, 2011), "Taharet", 24.

<sup>21</sup> Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, nşr. Muhammed Ali es-Seyyid İzzet Ubeyd ed-De'as (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1997), "Taharet" 56.

<sup>22</sup> Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 1: 52.

<sup>23</sup> Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 1: 57.



Yatsıdan önce ve sonra kılınan dört rekat nafile(nâfile) namazlar Hanefî mezhebinde müstehap olarak kabul edilmiştir. Ali el-Kârî bu konuda bazı rivayetlerin bulunduğunu nakleder ve söz konusu rivayetler ile ilgili şöyle söyler: Bazı rivayetlerde yatsı namazından önce dört rekat namaz kılan kişinin, gece teheccüde kalkmış gibi sevap kazanacağı ve yatsıdan sonra dört rekat kılsa da o kişinin bu nafile(nâfile) namazları kadir gecesinde kılmış gibi sevap kazanacağı bildirilmektedir. Ama bu hadisler mevkuf olarak nakledilmektedir.<sup>24</sup> Ali el-Kârî net ifadeler içeren bu hadisin merfû hükmünde olduğunu söyler. Zira sahâbînin bu net ifadeyi Hz. Peygamber'den duymuş olması gerekmektedir, yoksa bunların akılla bilinmesi mümkün değildir. Ayrıca bu hadisi destekleyen başka rivayetlerin olduğunu da nakletmektedir.<sup>25</sup>

Müellif bazen hadislerin tevil edilmesi gerektiğini belirtmiş ve bizzat kendisi de tevilde bulunmuştur. Müellifin tevil ettiği rivayetlere örnek olarak şunu zikredebiliriz: Hanefî âlimlerine göre tilavet secdesinin yapılması gereken yerlerden birisi de Hac suresinin 18. ayetidir. Şafiî âlimleri ise 18. ayetteki secde emrinin tilavet secdesi olduğu gibi 77. ayetteki secde emrinin de tilavet secdesi olduğunu söylemişlerdir. Bu görüşlerine de Ukbe b. Amir'den(Âmir) gelen; "Hz. Peygamber'e (s.a.s.), 'ya Rasûlellah Hac suresi iki secde ile mi diğer surelere üstün kılındı' diye sordum. O da 'evet, iki secdeyi yapmayacak olan, onları okumasın' buyurdu"<sup>26</sup> hadisini delil getirmişlerdir.

Ali el-Kârî, bu hadisin isnadında zayıf râvîlerin bulunduğunu ileri sürer. Daha sonra Hac suresindeki ikinci secde ayetinin namazdaki secde anlamında olduğunu belirtir. İbn Abbas'tan gelen bazı rivayetlerin bu tevilini desteklediğini aktarır. Ali el-Kârî, Hz. Ömer gibi bazı sahâbîlerin de söz konusu ikinci secde ayetinde secde ettiklerine dair rivayetlerin mevcut olduğunu kabul etmiş, ancak bu sahâbîlerin vucuben (vücûben) değil, ihtiyaten secde yaptıklarını iddia etmek suretiyle bu rivayetleri tevil etmiştir.<sup>27</sup>

Müellif bir meselede hüküm verirken haber ile istidlâlde bulunup, bu hükümü destekleyen kıyası ve akli da kullanmaktadır. Ali el-Kârî'nin fuzûlînin akdi konusundaki yorumları bu tespiti teyit eder mahiyettedir. Fürû-ı fıkıh literatüründe fuzûlî, velayeti, vekâleti veya izni olmayan ve bu halde bir başkası adına akit yapan kişi demektir. Fuzûlînin akdi konusu mezhepler arasında tartışmalıdır. İmam Şafiî'nin yeni görüşüne göre bu akit caiz değildir. Bu konudaki görüşleri şöyledir: Bu akit gerçekleşmez, çünkü fuzûlî, alışverişe konu olan malı kendisinin tasarruf yetkisi olmadığı bir mahalle izafe etmiştir. Bu durumda bu akit geçerli sayılamaz. Zira şeriat bir başkasının malı hakkında tasarrufta bulunabilmeyi ancak velayet, vekâlet veya izin durumlarında meşrû kabul etmiştir. Fuzûlînin akdinde ise bu hallerden hiçbirisi mevcut değildir.

<sup>24</sup> Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 1: 329.

<sup>25</sup> Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 1: 329.

<sup>26</sup> Tirmîzî, "Sefer", 16.

<sup>27</sup> Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 1: 375.

Şafiî mezhebinin nakilden delili ise Hz. Peygamber'in Hakîm b. Hizam için buyurduğu "Yanında olmayanı satma."<sup>28</sup> hadisidir. Kişinin yanında olmayanı satması haramdır. Çünkü nehiy 'menhi anh'ın fesadını gerektirir.<sup>29</sup> Kişi yanında olmayan eşyayı mülkü olduğu halde satamıyorsa, mülkünde olmayanı evleviyetle satmaması gerekir.<sup>30</sup>

Fuzûlînin akdi Hanefî mezhebinde batıl değil, mevkuf olarak kabul edilmiştir. Buna göre mal sahibinin onayına bağlı olarak caizdir. Eğer mal sahibi onay verirse, fuzûlînin yaptığı akdin ürünü olan para ya da mal, mal sahibine iade edilinceye kadar fuzûlînin elinde emanet hükmündedir. Aynî, bu konuda şunları söyler: Fuzûlînin akdi ancak mal sahibinin icazeti ile nâfiz olabilmektedir. Çünkü eğer mal sahibinin izni olmaksızın nâfiz olsa, mal sahibinin zarar görme ihtimali vardır. Ama icazet sonrası nâfiz olmasında mal sahibi için herhangi bir zarar söz konusu değildir. Bilakis fuzûlînin akdini icazet sonrasında geçerli kabul ettiğimiz zaman mal sahibi için fayda vardır. Zira mal sahibi bu akdin kendine yararlı olduğunu düşünürse icazet verecektir, aksi takdirde bu akit hükümsüz olacaktır.<sup>31</sup>

Ali el-Kârî de fuzûlînin akdi konusunda şöyle istidlâlde bulunur: Biz bu hükmü Hz. Peygamber ile Urve el-Bariki(el-Bârîkî) arasında geçen şu hâdiseden çıkarıyoruz: Rasûlüllah kurbanlık bir koyun alması için Urve'ye bir dinar verir. Urve de bu para ile iki koyun alır, sonra bu iki koyundan birisini bir dinara satar. Daha sonra Rasûlüllah'a gelir ve hem koyunu hem de bir dinarını verir. Bunun üzerine Hz. Peygamber de "Allah yaptığın alışverişe bereket versin" diye dua eder. Benzer rivayetler Hakîm b. Hizam hakkında da aktarılmıştır.<sup>32</sup> Bu hadislerde sahâbîler yetkili olmadıkları halde Rasûlüllah'ın malında tasarrufta bulunmuşlardır. Daha sonra Hz. Peygamber'in icazetiyle bu akitler nâfiz olmuştur. Eğer bu akit batıl olsaydı Hz. Peygamber bu akdin batıl olduğunu söyler, akdi onaylamazdı.

Fuzûlînin akdi konusundaki bu hükümde akdi yapan kişi için de bazı faydalar söz konusudur. Mesela bu kişinin yaptığı alışveriş lağv, anlamsız bir fiil olmaktan kurtulur. Sonuç olarak fuzûlînin akdi konusundaki bu hüküm hem mal sahibine, hem akdi gerçekleştiren fuzûlîye hem de akdi yapan diğer kişiye yarar sağlamaktadır.<sup>33</sup>

### 3. Ali el-Kârî'nin Fürû-ı Fıkıhta Âhâd Haberler ile İstidlali

Ali el-Kârî fürû kitabı olan *Fethu Bâbi'l-Înâye* isimli eserinde âhâd habere sıkça başvururken bazı âhâd haberleri de bir kısım nedenlerden dolayı terk etmiştir. Müellif kitapta kullanılmayan haberlerin terkedilme sebeplerini açıklamaktadır.

<sup>28</sup> İbn Mâce, "Ticarât", 20.

<sup>29</sup> Bu konudaki tartışmalar için bk. Fatih Orhan, "Nehyin Muktezası: Yasaklanan Fiilin Hükmü ve Hukukî Sonuç Doğurması", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017): ss. 71-91.

<sup>30</sup> Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebü'l-Hayr b. Salim İmrânî, *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmam eş-Şafiî*, nşr. Kâsım Muhammed en-Nuri (Beyrut: Dârü'l-Minhac, 2000), 5: 66.

<sup>31</sup> Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Aynî, *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*, nşr. Muhammed Ömer (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1980), 7: 400.

<sup>32</sup> Tirmîzî, "Büyü", 34.

<sup>33</sup> Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 2: 373-374.

Ali el-Kârî Hanefî mezhebinin bazı âhâd haberler ile amel etmemesinin sebeplerini açıklarken, Hanefî mezhebindeki âhâd haber ile kitaba ziyade yapılamayacağı gerekçesini kullanmıştır. Dolayısıyla Ali el-Kârî'nin de bu konudaki görüşü bu yöndedir. Ancak ziyade yapılamaması âhâd haberin hiç kullanılmadığı anlamına gelmemektedir. Kitabın mücmel bıraktığı yerlerde âhâd haber kullanılır, âhâd haber ile tafsil caizdir. Bu bölümde bunun uygulama örneklerini incelemeye çalışacağız.

### 3.1. Abdestte Başın Mesh Miktarı

Kur'an'ın mücmel bıraktığı yerlerde, söz konusu mücmeli tafsil eden âhâd haber ile amel edilmelidir. Bu kaidenin örneği olarak şu meseleyi zikredebiliriz: Ayette abdestin farzları sayılırken başın mesh edilmesi de zikredilmiştir. (Mâide, 5/6) Ancak bu ayetteki başın mesh edilmesini gerektiren ifade yeterince açık değildir. Zira ayette baş kelimesinden evvel 'ba' harf-i cerri yer almaktadır. Bu harf ile neyin kastedildiği tam olarak belli değildir. Bundan dolayı başı mesh etmenin farz miktarı mezhepler arasında ihtilafı bir konudur.

Mâlikî mezhebine göre abdestte, başın hepsinin mesh edilmesi farzdır. Mâlikîlerin bir delillerinden bir tanesi şöyledir: Bu ayetteki 'başlar' kelimesinden önceki 'ba' harf-i cerri istiâb (kaplama mesh) anlamındadır. 'Ba' harf-i cerri Kur'an'da, istiâb anlamında kullanılmıştır. Mesela; "Bu eski evi tavaf etsinler" (Hac, 22/29) ayetindeki "eski ev" tabirinin başında ve "Yüzünüzü ve ellerinizi toprak ile mesh edin" (Maide, 5/6) ayetinde yüz kelimesinden önce 'ba' harf-i cerri bulunmaktadır. Her iki ayette de istiâb anlamı kast edilmektedir. Dolayısıyla abdest ayetindeki 'ba' harf-i cerri istiâb anlamına gelmekte olup, başın bütünü mesh edilmesi farzdır.<sup>34</sup>

Şafiî mezhebinde kabul edilen genel görüşe göre kişinin başından bir teli dahi mesh etmesi abdestteki mesh emri için yeterlidir. Ancak Şafiî alimlerinden Cüveynî en az üç saç telinin mesh edilmesi gerektiğini söylemiştir. Nevevî, Cüveynî'nin bu görüşünü kabul etmeyip mezhebin genel görüşünü savunmaktadır. Şafiî âlimleri ise mesh kelimesinin az bir yer için de kullanıldığını ileri sürerek farz olan miktarın başın en az miktarı olduğunu savunmuşlardır. Ancak Beğavî gibi bazı âlimler farz miktarın en az nâsiye (başın ön kısmı, dörtte biri) kadar olduğunu söyler.<sup>35</sup>

Şafiî mezhebine göre başın bütünü mesh etmek ise sünnettir. Mâlikîlerin, başın hepsini mesh etmek gerektiği yönündeki görüşünü kabul etmezler. Başın hepsini mesh etmeyi, namazda rükû ve secdeyi uzatmaya benzeterek, aynı şekilde sünnet hükmünde olduğunu dile getirirler.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Muhammed Ali Sabûnî, *Tefsiru Ayâti'l-Ahkâm mine'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru Kütübî'l-İlmiye, 2004), 1: 385.

<sup>35</sup> Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri Nevevî, *el-Mecmû Şerhu'l-Mühezzeb li'ş-Şirâzî*, nşr. Muhammed Necib el-Mutî (Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.), 1: 430.

<sup>36</sup> Süleyman b. Muhammed b. Ömer Büceyrimî, *Tuhfetü'l-Habîb ala Şerhi'l-Hatîb*, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1996), 1: 239.

Hanefî mezhebine göre ise farz olan mesh miktarı başın dörtte biridir. Hanefîler bu konuda, Hz. Peygamber'in uygulamasının sürekli bu yönde olması ile istidlâlde bulunmuşlardır. Örneğin Müslim, Muğire b. Şu'be'den şöyle bir rivayet aktarmaktadır: *"Rasûlüllah (s.a.s) abdest aldı, nâsiyesinin ve mestlerinin üzerine mesh etti."*<sup>37</sup> *Sünenü Ebî Davud*'ta da Hz. Peygamber'in başının önünü mesh ettiği yönünde rivayetlere yer verilmiştir.<sup>38</sup>

Ali el-Kârî bu konuyu şöyle değerlendirir: Baş mesh miktarı konusunda Mâlikî mezhebi ihtiyata göre davranmış, Şafîî mezhebi ise ruhsat ve genişliği/kolaylığı esas almıştır. Ebu Hanife de Hz. Peygamber'in bu konudaki uygulamasından hareket etmiştir. Hadis kitaplarında, Hz. Peygamber'in başını başka bir şekilde mesh ettiği nakledilmemiştir. Eğer daha az bir yerin mesh edilmesi kifayet edecek olsaydı, Hz. Peygamber bunu talim için en az bir defa yapardı. Böyle bir rivayet olmadığına göre bu konudaki farz miktar nâsiye yani başın dörtte biridir.<sup>39</sup> Hanefî mezhebine göre Kur'an'daki mücmel bir ifadeyi tafsil eden âhâd haber ile amel edilmelidir. Bu örnekte de bu kaidenin uygulanması ele alınmıştır.

### 3.2. Namazdaki Kahkahanın Abdeste Etkisi

Hanefî mezhebine göre namazı bozan şeylerden birisi de kahkahadır. Tebessüm ise namazı bozamaz. Mezhep imamlarının bu konudaki delili, Dârekutnî'nin Ma'bed el-Cuhenî'nin rivayet ettiği *"Bir gün Rasûlüllah namaz kıldırıyordu. Mescitte üzerinde hurma dalı olan bir çukur vardı. Âmâ birisi geldi ve bu çukura düştü. Namaz kılanların bazıları güldü, Hz. Peygamber de namazı bitirince döndü ve 'gülenler namazını tekrar kılsın' buyurdu"* hadisidir.<sup>40</sup>

Ali el-Kârî, kahkaha ile namazın bozulması konusunda Hanefî mezhebinin bazı eleştirilere maruz kaldığını söyler. Bu eleştiriler şöyledir: Fıkıh usulü kitaplarında geçtiği üzere Hanefî usûlüne göre fakih olmayan bir sahabînin rivayet ettiği haber eğer kıyasa muarız ise, haber ile amel edilmeyip kıyasa göre hüküm verilir. Bu haberi nakleden sahâbî de fıkıh ile meşhur değil, bunun da ötesinde maruf kategorisinde bile gösterilemez. Ancak böyle bir

<sup>37</sup> Ebü'l-Hüseyn en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccac, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki (Kahire: Müessesetü'l-Muhtar, 2010), "Taharet", 274.

<sup>38</sup> Ebû Dâvûd, "Taharet", 57.

<sup>39</sup> Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye*, 1: 44.

<sup>40</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, nşr. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), "Taharet", 623. Ancak, burada belirtilmelidir ki Ma'bed ile ilgili bazı tartışmalar mevcuttur. İbn Hümmam Ma'bed ile ilgili şunları söylemiştir: Ma'bed'ten rivayet edilen bu hadisin senet zincirinde Ebu Hanife de vardır. Ancak bu Ma'bed, el-Cuhenî değildir. Zira onun Rasûlüllah ile görüşmesi yoktur. Bu kişi Hasan el-Basrî'nin talebesi olan, ilk defa kaderi inkar eden ve Hasan el-Basrî'nin hakkında "Ma'bed'ten uzak durun, o sapık ve saptırıcıdır" dediği kişidir. Ebu Hanife'nin bu hadisi rivayet ettiği Ma'bed ise el-Huzâ'î'dir. Bu kişi Rasûlüllah ile görüşmüştür. Detaylı bilgi için bk. Müslim, "İman", 1, 2; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, nşr. Abdürrezzak Galip el-Mehdi (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2003), 1: 52.

sahâbînin haberi ile kıyas terkedilmiş, mezhep içerisinde bulunan usûl kurallarına aykırı davranılmıştır.<sup>41</sup>

Müellif, Hanefî mezhebinin bu hadisi meşhur seviyesinde gördüğünü belirtir. Bunun gerekçesi olarak da söz konusu hadisin birçok sahâbî tarafından nakledilmiş olduğunu ileri sürer.<sup>42</sup> Hadis kitaplarına bakıldığında bu hadisin mürsel ve müsned olarak birçok kişi tarafından rivayet edildiği görülür. Örneğin bu hadisi mürsel olarak Hasan el-Basrî, Katade, İbrahim en-Nehai ve Zühri gibi âlimler rivayet etmiştir. Müsned olarak da Ebu Musa el-Eş'ari, Cabir ve Enes gibi sahâbîler rivayet etmiştir.<sup>43</sup>

Ali el-Kârî'nin kitabında belirttiği gibi meşhur hadis sadece birkaç sahâbînin rivayet ettiği hadis değildir. Bir hadisin meşhur kabul edilebilmesi için selef âlimlerinin de bu hadisi kabul etmeleri gerekmektedir. Bu hadis selef âlimleri tarafından kabul görmüş ve kendisi ile amel edilmiştir. Bundan dolayı Hanefî mezhebinde bu haber meşhur düzeyinde kabul edilmiştir.<sup>44</sup> Meşhur seviyesindeki haber ile kıyası terk etmek caizdir.<sup>45</sup> Bu konuda rivayet edilen âhâd haberler ile de amel edilemez.

### 3.3. Mescitte Cenaze Namazı

Hanefîlerin fıkıh usulü anlayışına göre âhâd haber ile amel edilmesini engelleyen hususlardan birisi de rivayetın toplumun çoğunluğunu ilgilendiren ve çoğunluk tarafından bilinmesi gereken bir konuya ilişkin olmasına rağmen sadece birkaç kişi tarafından bilinmesi ve aktarılmasıdır. Bu husus teknik olarak âhâd haberin umûm'l-belvâda rivayet edilmesi olarak ifade edilir. Âhâd haberin umûmu'l-belvâda rivayet edilmesi sadece Hanefî mezhebi için bir problem teşkil etse de âhâd haberin amel-i ehl-i Medîne'ye uygunluğunu şart koşan Mâlikî mezhebinin de yakın bir anlayışa sahip olduğu ileri sürülmüştür.<sup>46</sup> Nitekim az sonra verilecek örnek başta olmak üzere Hanefî ve Mâlikî mezheplerinin pek çok konuda yakın hüküm vermelerinin altında bu metodolojik benzerliğin yattığı söylenebilir.

Umûmu'l-belvâda vârit olup da şaz kalan hadisler bir örnek de şu meseledir: Hanefî ve Mâlikî mezhebinde cenaze namazının mescidin içerisinde kılınması mekruhtur. Müellif, Hanefî âlimlerinin bu kerahetin sıfatı hususunda ihtilafa düştüklerini söyler. Bir rivayete göre tahrimen mekruhtur, ancak bazı fetva kitaplarının tenzihen mekruh görüşünü tercih ettiğini nakletmiştir. Şafiî mezhebinde ise mescitte cenaze namazı kılmak mekruh değildir. Bu konudaki delilleri de Ebu Seleme'den rivayet edilen şu hadistir: Sa'd b. Ebî Vakkâs vefat edince Hz. Aişe "Onu mescide götürün, orada namazı kılınsın." dedi. Orada bulunanlar da bu

<sup>41</sup> Ali el-Kârî, *Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, 313.

<sup>42</sup> Ali el-Kârî, *Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, 313.

<sup>43</sup> Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf b. Muhammed Zeylâî, *Nasbü'r-Raye li-Ehâdîs-i'l-Hidâye*, (Cidde: Müesseset'ür-Reyyan, ts.), 1: 53.

<sup>44</sup> Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerâi'*, nşr. Muhammed Muhammed Tamir (Kahire: Daru'l-Hadis, 2005), 1: 128.

<sup>45</sup> Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi'*, 1: 128.

<sup>46</sup> Nasi Aslan, "Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2 (2014): ss. 19-31.

durumu yadırgayınca Aîşe de “*Vallahi Rasûlüllah Beyza’nın iki oğlunun, Süheyl ve kardeşinin cenaze namazlarını mescitte kılmıştır.*” dedi.<sup>47</sup>

Ali el-Kârî, Ebu Hureyre’den (Ebû Hüreyre) rivayet edilen “*Mescitte cenaze namazı kılana herhangi fayda yoktur.*”<sup>48</sup> hadisi ile istidlâlde bulunur. Daha sonra iki hadisin mukayesesi ile ilgili Tahâvî’den şunları nakleder: Bu hadis Âişe’nin hadisinden daha üstündür. Çünkü Âişe’nin hadisi, öncesinde nehiy bulunmayan, ibâhâ dönemine ait bir haberdir. Ebu Hureyre’nin haberi ise ibâhâdan sonraki nehyi bildiren bir haberdir. Dolayısıyla Ebu Hureyre’nin hadisi, Âişe’nin hadisini neshetmiştir.<sup>49</sup>

Müellif, Tahâvî’nin görüşünü aktardıktan sonra hadis ile ilgili şöyle tevilde bulunur: Rasûlüllah’ın ashabının cenaze namazının mescitte kılınmasına itiraz etmeleri bu hususta Âişe’nin bilmediği bir şey bildiklerini gösterir. Çünkü Süheyl ve kardeşinin cenaze namazının kılınması bütün toplumun muttali olabileceği bir vâkıa olduğu için bu konuda ihtilaf olmaması gerekir. Söz konusu cenaze namazına ilişkin rivayetlerde ihtilaf olmasından hareketle bu hadis sahîh olsa bile bu uygulamanın şaz olduğunu söyleyebiliriz. Hadiste anlatılan olayın hususi bir sebebinin olduğunu da düşünebiliriz. Mesela Hz. Peygamber itikâfta iken cenaze gelmiş olup, o da dışarı çıkmamak için namazı içeride kıldırılmış olabilir. Ya da Hz. Peygamber’in cenaze namazını mescitte kılmanın caiz olduğunu göstermek için bu namazı kıldırıldığı düşünülebilir. Hanefî mezhebinde Hz. Aîşe hadisi ile amel edilmemiş, bunun sebebi olarak söz konusu haberin umûmu’l-belvâda vârit olmasına rağmen diğer sahabîlerin bu hadisi bilmemeleri ileri sürülmüştür.<sup>50</sup>

## TARTIŞMA ve SONUÇ

Ali el-Kârî klasik Hanefî teorisine uygun olarak âhâd haberin hücciyet değerini kabul etmektedir. Bunun yanında âhâd haberin maddî ve manevî olarak zannîlik içerdiğini ileri sürmektedir. Müellif ameli konularda kesin bilginin zorunlu olmadığını belirtmekte, bundan dolayı da âhâd haberler ile amel edilmesinin gerekliliğini savunmaktadır. Bunu da katî farz-zannî farz ayrımı ile ifade etmekte, katî farzların kelamın da ilgi alanına girdiğini ifade etmektedir. Diğer taraftan o, zannî farzları ise iman değil amel konusu olarak değerlendirmekte inkârı halinde din dışı olmakla ithamın söz konusu olmadığını belirtmektedir. Ali el Kârî klasik Hanefî kitaplarının tasnifinde yer alan vacip kavramını kullandığı gibi bunun yerine amelî farz kavramını da kullanmaktadır.

Ali el-Kârî, isnad zinciri itibarıyla, zahiren mevkuף olan bazı hadislerin metinleri gereği merfû hükmünde olması gerektiğini savunmuştur. Bunun en temel sebebi olarak da hadisin metninde yer alan, akılla bilinemeyecek ancak Hz. Peygamber’den işitme ile bilinip

<sup>47</sup> Müslim, “Cenâiz”, 101.

<sup>48</sup> Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, nşr. Muhammed Seyyid Cârulhak Muhammed Zehra en-Neccâr (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1994), 1: 492.

<sup>49</sup> Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, 1: 448.

<sup>50</sup> Ali el-Kârî, *Fethu Bâbi’l-Înâye*, 1: 448.

aktarılabilecek ibarelerin bulunmasını zikretmiştir. Dolayısıyla söz konusu rivayetler fıkıh ilmi açısından daha da önemli hale gelmektedir.

Ali el-Kârî'nin eseri incelendiğinde ortaya çıkan önemli sonuçlardan birisi de müellif herhangi bir hadisi incelerken sadece ilgili rivayeti değil, aynı anlamda başka rivayetleri de dikkate almakta ve konuyu oluşturan bu genel bakış açısına göre değerlendirmektedir. Hanefî mezhebinin istidlal ettiği hadislerin bir kısmı zayıf diye nitelendirilse bile Ali el-Kârî'nin bu metodu ile mezhebin istidlal ettiği nakli deliller güçlenmektedir. Ali el-Kârî bu yaklaşımıyla Hanefî mezhebinin hadis konusundaki yetkinliğini de ortaya koyma eğilimi göstermiştir.

Ali el-Kârî hadis alanındaki çalışmaları ile tanınmakta, kaleme aldığı fûrû kitabında da çokça hadis kullanmaktadır. Bunun yanında müellifin reye de başvurduğu, bir meseleyi akli istidlallerde de savunduğu görülmektedir. Dolayısıyla Ali el-Kârî'nin ehl-i hadis ile ehl-i reyin metodlarını mezc ettiği söylenebilir.

Ali el-Kârî'nin kitabının değişik yerlerinde belirttiği üzere Hanefî mezhebi pek çok konuda âhâd haberi dikkate almıştır. Nitekim başka mezheplerin kendisi ile istidlalde bulunmadığı bazı rivayetlerden hareketle hüküm vermiş ve bu konularda kıyas ve reyî terk etmişlerdir. Makale sınırları içinde bu sonuca ulaşılabilecek bazı örneklerle yer verilmiştir.

#### KAYNAKÇA/REFERENCE

- Ali el-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Şerhu Muhtasari'l-Menâr el-Müsemâmâ Tavzîhü'l-Mebânî ve Tenkîhü'l-Meânî*. Nşr. İlyas Kaplan. Beyrut Daru Sadır, 2006.
- Ali el-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî. *Fethu Bâbi'l-Înâye Bi-Şerhi'n-Nükâye*. Nşr. Ahmed Ferit Mizyadi. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2009.
- Aslan, Nasi. "Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medîne İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2 (2014): 19-31.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa. *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*. Nşr. Muhammed Ömer. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1980.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîh'ül-Buhârî*. Nşr. Halil b. Me'mun Şiha. Beyrut: Daru'l-Marife, 2010.
- Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer. *Tuhfetü'l-Habîb ala Şerhi'l-Hatîb*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1996.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali. *Kitab'üt-Ta'rifât*. Nşr. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Beyrut: Daru'n-Nefâis, 2003.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dârekutnî*. Nşr. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Nşr. Muhammed Ali es-Seyyid İzzet Ubeyd ed-De'as. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1997.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Usûlü'l-Fıkıh*. Kahire Daru'l-Fikri'l-Arabî, 2006.
- Ebu'l-Hayr, Abdullah Mirdad. *el-Muhtasar min Kitabi Neşri'n-Nevr ve'z-Zeher*. Nşr. Ahmed Ali Muhammed Said el Amudi. Cidde: el-Alem'ül-Marife, 1986.
- Gündüz, Tufan. "Safavîler". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 35: 451-457. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid *Şerhu Fethi'l-Kadir*. Nşr. Abdürrezzak Galip el-Mehdi. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2003.
- İmrânî, Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebü'l-Hayr b. Salim. *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmam eş-Şâfiî*. Nşr. Kâsım Muhammed en-Nuri. Beyrut: Dârü'l-Minhac, 2000.
- Karâfî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim. *ez-Zahîre*. Nşr. Muhammed Hacci. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiü's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerâi'*. Nşr. Muhammed Muhammed Tamir. Kahire: Daru'l-Hadis, 2005.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiü's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerai'*. Nşr. Ali Muhammed Muavvad. Beyrut Dar'ul-Kütübi'l-İlmiye, 2005.
- Korkmaz, Ömer. *Osmanlı Fıkıh Usûlü Anlayışı - Fudayl Çelebi (el-Cemâli) Örneği* -. Ankara: Bizim Büro, 2017.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. Nşr. Seyyid Muhammed Bedruddin Ebu Firas. Beyrut: Daru'l-Marife, ts.
- Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei İbn. *Sünenü İbn Mâce*. Nşr. Ali b. Hasan b. Abdilhamit. Riyad Mektebetü'l-Maârif, 1998.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullah el-Asbahî *el-Muvatta*. Nşr. Ebu'l-Fadl Abdullah b. Muhammed b. Sıddık. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 2003.
- Merginânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübedâi'*. Nşr. Zalul Yusuf. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1995.
- Müslim b. el-Haccac, Ebü'l-Hüseyn en-Nisâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. Nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki. Kahire: Müessesetü'l-Muhtar, 2010.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri. *el-Mecmû Şerhu'l-Mühezzeb li's-Şirâzi'*. Nşr. Muhammed Necib el-Mutî. Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.
- Orhan, Fatih. "Nehyin Muktezası: Yasaklanan Fiilin Hükmü ve Hukukî Sonuç Doğurması". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017): 71-91.
- Özel, Ahmet. "Ali el-Kârî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2: 403-405. TDV Yayınları: İstanbul, 1989.
- Sabûnî, Muhammed Ali. *Tefsiru Ayâti'l-Ahkâm mine'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru Kütübi'l-İlmiye, 2004.
- Sahnun, Abdüsselam b. Saîd Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüelimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Nşr. Ebu'l-Vefa el-Afganî. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2005.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali eş-. *el-Bedru't-Tâli'*. Nşr. Muhammed Ali Bidun. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1998.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Meâni'l-Âsâr*. Nşr. Muhammed Seyyid Cârulhak Muhammed Zehra en-Neccâr. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmîzî*. Nşr. Ammar Tayyar v. dğr. Dimaşk Müesseset'ü-Risâle, 2011.
- Zeylâî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf b. Muhammed. *Nasbü'r-Raye li-Ehâdîsi'l-Hidaye*. Cidde: Müesseset'ür-Reyyan, ts.



**Extended Abstract**

## **Ali el-Qārî's Evaluations on The Hadithes Used as a Proof in Hanefian Madhhab**

Vast majority of Sunnah which takes place among the important sources for fiqh (Islamic Jurisprudence) was transmitted as single (ahad) transmissions. There are hundreds of hadith in hadith books. Since there are contradictions among most of these single transmissions, it has been compulsory to handle them within a certain methodology, which leads to Madhhabs having different approaches. As a result, Madhhabs have developed different approaches concerning the acceptance of single transmissions. The subject single transmissions is discussed in detail in the methodology and practical books. Through these books, sects became systematic.

The views of the schools about ahad news should be determined. For this reason, the books of Hanefi School were examined. It was given importance the Ali Al-Qari 's books, because it is the subject of the study. Hadiths used by the school were detected and Ali Al-Qari' comments on these hadiths were investigated.

Scholars from different Madhhabs have penned books to be able to clarify their Madhhabs' position against the single transmissions. The chief work that examines the hadithes used by Hanefian scholars is the sharh (detailed explanation) called Fethu Bab Al- Inayah by Ali Al-Qari. Ali Al-Qari was born in the Middle Asia but he had to move to Makkah. He educated himself pretty well in religious studies, which is confirmed by his important works in different branches. Ali Al-Qari's studies on the hadith give importance to the opinions of the hadiths used by the Hanefian Madhhab.

Among Ali Al-Qari's significant works, one can mention his book called Fethu Bab Al- Inayah. In this work, the author grounds the Hanefian Madhhab and especially handles the Madhhab's approach to hadithes. As seen in our study, Hanefian Madhhab covers single transmissions within a methodology and meticulously and uses as a source. In this study we handle Ali Al-Qari's theoretical views on single transmissions and we examine his method of using single transmissions as a proof on some subject matters in Islamic jurisprudence.

Ali Al-Qari acknowledges the importance of single transmissions but he claims there are certain conditions for the adoption of the single transmissions. Ali Al-Qari says the Hanefian Madhhab accepts the single transmissions according to these conditions. Ali Al-Qari says schools think differently at this point. Ali Al-Qari examines the different ways of these hadiths while researching the hadiths used by the Hanefian Madhhab.

**Keywords:** Jurisprudence, hadith, Ali Al-Qārî, khabar al-âhâd, Hanefian Madhhab.

## Türkiye’de Dindarlığa İçeriden Eleştiri: Nurettin Topçu ve Hareket Dindarlığı<sup>1</sup>

### Insider Criticism of Religiosity in Turkey: Nurettin Topcu and the Actionary Religiosity

Hasan SARI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Doktora

Öğrencisi, [hasanalperen0133@gmail.com](mailto:hasanalperen0133@gmail.com)

*Makale Bilgisi/Article Info:*

*Geliş/Received: 22.10.2019 Düzeltme/Revised: 11.11.2019 Kabul/Accepted: 26.12.2019*

#### Öz:

Dindarlığın taassup biçiminde dışa vurumuyla toplumsal bütünlüğün zarar görmesi dünyada ve ülkemizde gözlenen bir vakıadır. Bu duruma eserlerinde betimsel olarak yer veren Nurettin Topçu’nun dindarlık anlayışı ve toplumdaki din anlayışına yönelik eleştirisi incelenmiştir. 1980’lerin ortalarından itibaren kamuoyuna laik-dindar çatışması şeklinde yansıyan, Türkiye’de Müslümanların pozitivism ile dogmatizm arasındaki sıkışmışlığını yazarın öngördüğü düşünülmektedir. Ayrıca “dindar” kavramının muhteviyatındaki ibadet-ahlak dikotomisi sorununa Topçu perspektifinden çözüm aranmıştır. Topçu’nun modern bireyin hakikat arayışına denk düşecek bir felsefe-tasavvuf terkiibini, yaşanan problemlere çözüm olarak sunduğu görülmüştür. Onun hür irade temelinde oluşan “isyan ahlakı” düşüncesinden ve analizlerinden “hareket dindarlığı” olarak kavramlaştırdığımız bir dindarlık tipi ortaya çıkmıştır. Çalışmada Topçu’nun eserlerinden hareketle olumsuz temsil edilen dindarlığın üç boyutu analiz edilmiştir: Hurafelerin eşlik ettiği taassup, dini kaidelerin öne çıkarıldığı şekilcilik ve dinin toplumsal meşruiyetinin istismarı. Topçu’nun amacı toplumun manevi altyapısı olan dinin birey için taşıdığı nihai anlamı korumak, onu eşsiz mevkiinden dünyalık alana indirmemektir. Denilebilir ki başta ahlak olmak üzere her şeyle irtibatlı gördüğü din kurumuna, diğer toplumsal kurumlardan ayrı ve özel bir önem atfetmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Dindarlık, Hareket, İstismar, Nurettin Topçu, İsyah Ahlakı

---

<sup>1</sup> Bu makale, 23 Mayıs 2019 tarihli Uluslararası Mersin Sempozyumu’nda sunulan aynı isimdeki tebliğin muhteviyatının genişletilmesi ile oluşturulmuştur.

## GİRİŞ

*“Türlü sefaletlerle ihtirasların parça parça böldüğü hasta bir vücudu andıran İslam dünyası, en bedbaht devirlerinden birini yaşıyor ve her İslam memleketinde ruhlar birbirinden ayrılmış, birbirlerine saldırıyorlar. Her sene yüz binlerle ziyaretçi ile dolan Kâbe’nin etrafında ruh birliği ve beraberliği meydana gelemiyor. Bunun sebebi ne siyasi ne iktisadi ne de esasında ilmi bir fikridir. Kalbe karşı gelen kaideleri İslam çerçevesi içinde insan ruhunun esaret zinciri yapmakla geçinenler kendilerine din adamı dedirttikçe ve halkın bunlara hürmet ve itibarı devam ettiği müddetçe İslam dünyasının içinde yüzdüğü sefaletten kurtulması imkânsızdır.” (2017a, s. 15)*

Türkiye’de din sosyolojisi sahasında en çok tartışılan konuların başında dine ve dindarlığa bakış gelmektedir. Üstelik bu kavramlar her türden platformda uzmanı olmayanlar tarafından dahi gelişigüzel konuşulmakta ve yapılan tartışmalar kamuoyunu meşgul etmektedir. Din, bazıları tarafından yaşanan problemlerin sebebi olarak görülürken bazıları onun eksikliğinden dem vurmaktadır. Sık sık dinin ahlak yerine kullanılmasına da rastlanır. Tartışmalar, bu kavramları her bireyin kendi tecrübesi, kültürü, ihtiyaç ve beklentilerine uygun bir referans çerçevesinde değerlendirdiğini göstermektedir. Bu çalışma ile herhangi bir din tanımı yapılmayacak, Nurettin Topçu’nun dindarlık tarzıyla kendine has sosyal konumlanışı incelenecektir. Ayrıca dindarlığı halk dindarlığı-elit dindarlık gibi sosyal sınıflara göre dikey boyutta ele almak yerine öz-biçim dikotomisinde ibadet esaslı dindarlık ve ahlak merkezli dindarlık düzleminde ele alınması tercih edilmiştir.

İnsanoğlu varlık ve güvenlik endişeleri nedeniyle manevi bir dayanak edinmeden yapamamaktadır. Bu zorunluluk toplumda farklı şekil ve derecelerde tezahür etmektedir. Kimileri manevi dayanak anlamında toplumsallığın empoze ettiği dini, muamelat (uygulama) olarak anlamış ve çevresinde bu yolla meşruluk aramıştır. Kimileri ise uygulamayı ihmal ya da terk ederek insanın kişiliğini oluşturan davranışlarına yön veren doğrular bütünü anlamında, ahlak olarak ele almıştır. Bu iki tutumu birleştirenlerin görülmesine rağmen dine bakışta yaşanan sorunlardan biri, Türkiye’nin toplumsal şartlarında bu iki marjinal ucun taban bulup güçlenmesiyle kutuplaşmanın doğmasıdır. Birinin pozitivizmden diğerinin dogmatizmden beslendiği anlaşılan bu iki kesime Nurettin Topçu’nun varoluşsal itirazları vardır. Bu konular Topçu’nun eserleri esas alınarak analiz edilmiştir. Zira modern çağ insanının madde-ruh arasındaki açmazına Nurettin Topçu’nun “hareket dindarlığı” adıyla kavramlaştırabileceğimiz bir önerisi olduğu açıktır: Sorumluluklarını bilen hür irade hem kişisel hem de toplumsal bazda hakikat peşinde olacak, kendini bildiği gibi yaratıcısını da bilecek, belli bir ahlaki amaçla hareket ettiğinden önüne çıkan meselelerde aldanmayacaktır. Topçu’ya özgü bir başka kavramla “isyan ahlakı”na sahip olacaktır.

### 1. Yaşamı ve Dine Yönelişi

Nurettin Topçu birçok insana göre sıradan sayılamayacak, gelgitlerle dolu bir hayat yaşamıştır. Kara’nın, Nurettin Topçu biyografisinden öğrendiğimize göre, Sorbonne’da doktorasını veren ilk Türk öğrencidir ve mezuniyet yılının en başarılı doktora tezini yazmayı

başarmıştır. Buna karşın hocası Blondel'den Sorbonne'da kalması yönündeki teklifini ülkesine duyduğu vefa hissi nedeniyle kabul etmez. Yurt dışında baş tacı edilen Topçu'yu, çok yönlü bir lisans eğitimi almış olmasına rağmen, Türkiye'de parlak bir ikbal beklememektedir. Zira çok istediği halde akademik görev al(a)mamıştır. Filozof kimliğini haiz yurt dışında felsefe eğitimi almış aydın bir karakter, bir Nakşibendî şeyhine intisap etmiş, onun müridi olmuştur. Dünya görüşü olarak tasavvufu ve dini referans alan Topçu, buna karşın dindarlara sıkı eleştiriler yöneltmiş, din istismarı ile mücadele etmiştir. Yaşamının neredeyse tamamını bekâr olarak geçirmiş, aile hayatı kur(a)mamıştır. Tek parti döneminde de Demokrat Parti döneminde de ötekileştirilen bu üretken fikir adamı siyasi arenada yer al(a)mamıştır (Kara, 2013). Hep cemiyet içinde yaşayan sosyal eğilimli bir insan olduğu halde eserlerinden de anlaşılacağı üzere ömrünce münzevilik hissi taşımıştır.

Topçu, felsefi bir soyutlamayla ahlaki bir incelmışliğin ürünü olarak algıladığı mistisizmi Avrupa'da öğrenir. Yurda dönüşünde kendi kültüründe, orada öğrendiği mistisizmi arar. Ancak bu arayış onda büyük bir hayal kırıklığına yol açacaktır. İleride dindarlık eleştirisinde bahsedileceği üzere, toplumsal düzeyde takip edilen dinsel hayat ve mevcut din anlayışı, onun aradığı incelmışliği sunmaktan uzaktır (Şehsuvaroğlu, 2011, s. 61). Bahadır, logoterapik bir araştırma neticesinde kaleme aldığı "*İnsanın Anlam Arayışı ve Din*" adlı eserinde, hayatın anlamına yönelik en yoğun sorgulamanın gerçekleştiği gelişim döneminin 25-45 yaş aralığına, yetişkinlik dönemine denk geldiğini yazar (2002, s. 174). Bu görüşe uygun şekilde Topçu, her ne kadar ayağı yere sağlam basan bir felsefesi ve inanç geçmişi olsa da konjonktürel olarak karşılaştığı problemleri aşmak için çeşitli arayışlara ve iç muhasebelere girmiştir. Yaşamında karşılaştığı engeller ve yoksunluklar onu, Abdülaziz Bekkine'nin yanında bulacağı huzur ve dinginlik atmosferine hazırlamıştır. Topçu'nun yönelim ve arayışının anlaşılması için Bainbridge ve Stark'ın (1985) geliştirdiği yoksunluk kuramı çerçevesinde din ve tasavvufun bir sığınak olması ve telafi edici işlevi üzerinde durulabilir<sup>2</sup>. Buna göre insanlar; bazı mükâfatların kıt olduğu, toplumda eşit olarak dağılmadığı gerçeği ile karşılaşınca arzuladıkları halde elde edemedikleri bazı mükâfatlara öldükten sonraki hayatta sahip olma çabasına girebilirler. Bir anlamda kayıplarını telafi etmiş, denkleştirmiş olurlar (Kirman, 2016, s. 74). Din burada, fonksiyonel anlamda denkleştiricidir. Öyle ki birçok insan kişisel hayatında yolunda gitmeyen durumlar karşısında arayışlara çıkmış, tutunacak bir dal aramıştır. Nitekim Marx "*Din, baskı altında ezilen yaratığın iç çekişidir; kalpsiz bir dünyanın kalbi ve ruhsuz koşulların ruhudur. Halkın afyonudur.*" derken bu sosyo-psikolojik görüden hareket etmektedir. Hz. Muhammed tebliğe başladığı zamanlar ona ilk inananlar, bariz şekilde varlıklı, ayrıcalıklı sınıf değildi. Tıpkı yukarıdaki sözde belirtildiği üzere ezilen, değersiz görülen, statü sahibi olmayan, dezavantajlı gruplar (fakirler ve kadınlar), dinin denkleştirici

<sup>2</sup>Marx'ın din konusundaki görüşüne dayanan yoksunluk kuramı; "*gelir, çalışma şartları, siyasî haklar, toplumsal saygınlık gibi yönlerden bazı hak ve imkânlardan yoksun, mahrum olan insanların mevcut durumlarını değiştirmek üzere toplumsal hareketlere katılma eğiliminde olduklarını* (Kirman, 2016, s.341-2)" söyler. Yoksunluğun ölçütünün kıyaslama neticesinde bireyin kendisi tarafından belirlendiği durumlarda "görelî yoksunluk" söz konusudur. Bu hipotez Wilson, Stark, Glock, Bainbridge vs. yeni kuşak din sosyologları tarafından destek görmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Stark, R.-Bainbridge, W. S. (1985). *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press.

fonksiyonu mucibince iman etmişler ve Mekke döneminin zorluk yıllarında bile imanlarından dönmemişlerdi.

Aldığı eğitim, yaşamda karşılaştığı zorluklar ve zorunluluklar, içinde bulunduğu sosyo-kültürel atmosfer ve tüm bunların etkilediği şahsiyeti ile Topçu, Bekkine'nin yol göstericiliğinde tasavvufi terbiye almasına rağmen bir dini guruba katılmaktan imtina etmiştir. Her şeye rağmen o özgün bir hareket başlatacak potansiyel taşımaktaydı. Nitekim onun kırk yıllık muallimliğinde yetiştirdiği talebeleri ve neşrettiği yazılarıyla adıyla özdeşleşen bir düşünce mektebi oluşmuştur.

## 2. Dindarlık Eleştirisi

Türkiye'deki dindar çevrelerle siyasi, sosyal, kültürel ortak duyarlılığa sahip olduğunu gördüğümüz Topçu, yazılarında Anadolu insanın geçmişini ve İslami değerleri referans alır. Buna rağmen alışlagelmedik şekilde, dindar çevreleri adeta topa tutar ve yer yer suçlayıcı bir dil kullanır. "İğneyi kendine, çuvaldızı başkasına batır" mantığından hareket eder. Düşüncenin yaşam tarzını etkileyeceği idealinden hareketle inancı İslami olanın, yaşayışının da dindarane olması gerektiğini belirtir. Oysaki birtakım realiteler bahanesiyle inanç, yaşama yenik düşmektedir. Eleştirisinin temeline ahlak problemini koyan Topçu, bu çelişkiyi inanç ve yaşayış makasının açılmasına yorar. O yine diyalektiğin düşünce boyutuna ağırlık verir, anlayış ve zihniyette bazı arızalar tespit eder. Mesela son asırlarda hurafeler yaygınlaşmış, ruhsuz bir iskelet halinde yaşatılan İslam ruhi kuvvetini kaybetmiştir (2017e, s. 257). Modern yapıların dini mefkûreye bakışındaki kırılma da bu inkıza tuz biber ekmiştir. Artık ahlak sorunu haline gelen dindarlık, idealle uyumsuz ve problemlidir. Bu durum modernleşmenin toplumda ne kadar etkin olduğunun ve insanlardaki kognitif yapıyı ne ölçüde değiştirdiğinin de ispatıdır. Öyle ki maddi öğeler hızla modernliğe ayak uydururken manevi alt yapının<sup>3</sup> değişime direndiği, ideali yaşatamazken dezenformasyona uğradığı anlaşılmaktadır. Buna rağmen kendini yenileyemeyen gelenek, kolektif bilinci yönlendiren içkin bir kuvvettir. Zihniyetteki bu gerilik ve yozlaşma, Topçu'yu yer yer karamsarlığa sürüklemiştir.

Kurumsal dine, din dışı çevrelerden gelebilecek zarardan çok daha fazlasını, ait olduğu din ve ahlaki temsil edemeyen müntesiplerinin verdiğini düşünen Topçu için, istismara kapı açan "taassup ve şekilcilik", ciddi meseledir. İlkın, Türk toplumunun modernliğin bilimsel ayağı olan pozitivism ile dini kabullere yaslanan dogmatizm arasındaki sıkışmışlığını fark etmiş, bu sebeple iki aşırı uçla da yaşamı boyunca mücadele etmiştir. Bu çift yönlü mücadelenin dramatik olanını, ideal olarak tanıdığı İslam'ı yozlaştırıp istismar edenlere karşı yapmıştır.

Topçu yurt dışı eğitiminden sonraki yaşamında karşılaştığı toplumsal aksaklıkların başında samimiyetsiz din kesiminin geldiğini düşünür. Bu konudaki edebi tasvirlerinde -

<sup>3</sup>Burada Marks'ın komünizm tezini anlatırken kullandığı "alt yapı" kavramı bilinçli şekilde kullanılmıştır. Toplumun yapısını maddi temellere indirgeyen Marks'ın tersine Topçu, toplumu manevi dinamizm üzerine bina eder.

bilhassa Anadolu köylüsünün ezilmişliğini konu edindiği “Taşralı” hikâyelerinde- (2018b) karamsar ruh hali gözlerden kaçmaz. O kendisinin de içinde bulunduğu muhafazakâr toplumsal kesimi (kültürel sınıfı) İslam’a yakıştıramaz, yetkin ve etkin bulmaz. Bazılarını dindar olmayıp sadece dindar geçinmekle suçlar. *Allah’ın umumi vekâletine sahipmiş gibi* davranan, kirlerini dindarlık libası ile örten bu kişileri her türlü aydınlığın, kültürün, insaniyetin baş düşmanı sayar (2017e, s. 89). Ona göre *sadece nüfus cüzdanı ile Müslüman olmak ve yalnız camide kulluk yapmak ne Allah’ı tanımaktır ne de gerçekten Müslüman olmak için yeterlidir.* (2017a, s. 26). Din yolunu daraltan ve yürünmez hale getirenleri, musibet olarak niteler. Onun kritiklerinden istismar, taassup ve şekilcilik olmak üzere üç boyut ortaya çıkar:

“Çeşitli ibadet şekillerini taklit ederek halkı aldatan bu dalkavuklar, bizzat dini hayata musibet getirmişlerdir. İbadetleri riya, ithamları Allah’a dalkavukluk, dini müdafaaları sahtekârlık olan bu adamlar, devirlerin icabına uygun olan her çeşit fikir ve inancı kitaba uydurmuşlardır. Onların Allah adını dilden düşürmeyen tavırları samimi değildir; ibadetlerindeki coşkunluklar, o namazlar, oruçlar, hepsi yalandır.” (2013, s. 58).

## 2.1 Taassup

*Taassup* sözcüğünün asabiyet ile kök bağlantısı olup “gergin ve sinirli davranmak” anlamının yanı sıra soy, parti veya din tutkunluğunda fanatizme yönelmek anlamı da vardır. Bilindiği gibi taassup Türkçede *bağnazlık ve tutuculuk* gibi kelimelerle karşılanmıştır (1998) ve batı literatüründe “skolâstik düşünce” ile ilişkilendirilmiştir. Bir fikre körü körüne bağlanmayı işaret eden “softa” sözcüğü ile benzer anlam taşır. Bu pejoratif anlam kümesine çoğu zaman mutaassıp yerine kullanılan “yobaz” sözcüğü de eklenebilir. Softalık ya da yobazlığı, dini düşüncenin karartılmış, saptırılmış bir biçimi olarak görmek mümkündür. Zira kendi doğrusuna inanmak konusunda mutaassıp kimse *kesin inançlıdır* (Hoffer, 1995). Kendi inandığından başka inanmaya değer bir şey görmeyen insandır. Böylesi bir yargının günümüzün postmodern toplumlarının çok kültürlü yapısını tehdit ettiği düşünülmekte, en çok da barışı tehlikeye atacak olaylara sebebiyet vereceğinden endişe edilmektedir. Zira dini taassup içinde olan birey kendini güvende hissetmeyeceğinden karşılaştığı yeni durumlara içgüdüsel bir tepki gösterecektir. Din ve tarih hamiyeti ile diken üstünde olan taassup ehli, potansiyelinin saldırganlığa dönüşmesine yatkın olmaktadır. Bu reaksiyonun özellikle transizyonel özellik gösteren toplumlarda yer yer çatışmalara yol açtığı gözlenmektedir. Oysaki dinin esası diye şiddetle savunulan bazı kaideler, birtakım hurafelerden ve sorumsuz insanların beyanlarından ibaret kalmaktadır. Topçu, bu minvalde İslam dünyasında skolâstik düşüncenin varlığını tartışır ve kaynağını ise X.-XI. yüzyıllarda Aristo felsefesinden etkilenen İslam filozoflarında arar (2017a, s. 56). Üstatların buyruklarını tartışmasız taklit etmeye sebebiyet veren ve yüzyıllardır yaşana yaşana katılan bu kendini algılayış ve dünya görüşü, Müslümanları ahlaki çöküşe sürüklemektedir.

Topçu’ya göre cahillerin elinde dini kaideler katılmış, hayatî kuvvetini kaybederek bugünkü taassubu doğurmuştur. İlim ve taassup, muallimlik ve yobazlık zıt kuvvetlerdir.

Sistemli bir toplumsal eleştiri olan “Amerikan Mektupları” adlı eserinde (2018c) Topçu, “Müslüman İstanbul ve Şimdiki Dindarlık” başlığı altında dindarların fotoğrafını çeker. Kendisi gibi düşünmeyenlere saldıran tutucu din adamlarını İslam ahlakı ile bağdaştırmaz. Softaları ümmetten saymayan Topçu, taassubu bir irade hastalığı olarak görür. Serbest düşünmemekte dini fayda uman hurafeci zihniyeti (2017c, s. 34) fikir saplantısına düşmekle eleştirir. Topçu 1968 tarihli bir makalesinde *adeta taassup cihadı yapıldığını* yazar. “*Sahtekâr mürşitlerle dolandırıcı şeyhler ve dervişler alayı yumruk ve tehdit vaveylaları arasında yol almaktadır.*” der. Bu reaksiyonun İslam’ı *tüyler ürpertici bir karanlığa götürdüğü* kanısındadır (2017a, s. 58).

Milletin birliğini bozan yabancı okulların Müslüman ahalide yanlış din eğitimiyle taassuba davetiye çıkardığını yazan Topçu adeta bugünkü laik-dindar kutuplaşmasını öngörmüştür. Bu okullarda batılı zihniyet kalıpları ile yetişen bireyler, değerlerine yabancılaşıp dine düşman kesilirken millet vicdanında bir çelişki doğurmuştur. Kuran kurslarında şeklen eğitilen dindarlar ise bu çelişkiyi görmekte, fakat buna cevap verip fikir üretecek ufka sahip olamamakta ve taassuba gömülmektedir.

“Millet mektebinin bir yanında yabancı ruh aşısı yapan mektepler gönüller fethederken, öte yandan hafız kursları rekor kırarlar. Sonunda millet fertleri arasında ahlak ve ruh beraberliği kalmaz. Kimimizin aşkı kimimizde lanet konusu olur. İki ahlak adeta iki millet ideali yaratır. Biri elbette öbürüne düşman yaşayacaktır.” (2018d, s. 63).

Birçok Müslüman’a göre Batı medeniyeti insanı makineleştirmekte ve manevi ihtiyaçlarını karşılayamamaktadır. Topçu’ya göre düşünmeyi günah sayan, sefaleti din diye tanıtan gerilikle taassup, işte bu bahaneye sığınmış durumdadır. Kör ve sağır makine medeniyetine bir karşılık verilecekse gürültü ve nutukla değil ilmi çerçevede verilmelidir. Topçu yobazların eleştirdikleri zihniyetin tuzağına düşerek İslami değerleri maddeleştirdikleri, *iktisat ve toplum gibi çok önemli ve dünyevi konularda hiçbir bilimsel tezi savunmadıkları*, içlerinde yaşadıkları topluma herhangi bir çözüm yolu sunamadıkları tespitini yapar (Topçu, 2017a, s. 3-25). Oysaki İslam’da ilim edinmenin yeri ve kıymeti herkesçe malumdur. Hatta ibadet olarak kabul edilir. Hâlbuki din ile ilim karşı karşıya getirilmektedir. Mutaassıp din adamları *Allah’ın övdüğünün yalnız din ilmi olduğunu* söyler ve doğa kanunlarına bigâne kalır. Topçu’ya göre bu kör düşünce, ibadetlerimizdeki ve pratiğimizdeki bilginin karanlığa düşmesi ve Allah’ın kâinatta barındırdığı binlerce hikmetin (ilmin) inkârıdır. “Bu adamlar, ilme karşı mücadele açmakla ibadetimize engel oluyorlar.” der (2017c, s. 41).

## 2.2 Şekilcilik

Türk kültür ve tarihinin dilde billurlaşmış ifadelerinden biri “insanın alacası içinde, hayvanın alacası dışında” atasözüdür ki bununla insanın düşündüklerinin, yapmak istediklerinin kısacası içyüzünün dışarıdan anlaşılamayacağı kastedilir. Sembollere fazla itibar etmekten kaynaklanan bu yan(ı)lış, dini görme duyusuna ve dindarlığı şekle indirgemektedir. Halk dindarlığında sıkça rastlanan bu durum, niyeti dışarıdan okuma kolaylığıdır. Başörtüsü,

sakal, takke gibi kılık kıyafetler; namaz, oruç vb. ibadetler İslam'da ritüele yer verildiğini gösterir ancak gösterişçi dindarlara yönelik "Maun" suresinde de yer alan eleştiri burada başlar: imanın görselliğe feda edilmesi. Bazıları farz da olan bu ritüeller, dinde samimiliğin tek ölçütü haline getirildiğinde suiistimale kapı aralayacaktır. Zira sınırsız emellere sahip insan, dinin şekil boyutunu yaşayarak ve birtakım semboller taşıyarak din dışı faydalar umabilir. Postmodern dönemin imaj odaklı anlamdan uzak anlayışına da uyan böylesi bir şekilcilik dindarlığın yüzeyselleşmesine de işarettir (Özbolat, 2017). Oysaki Topçu'ya göre "Bedenin hareketleriyle övüne övüne cennet aramak" (2017b, s. 127) din gerçeğini anlamamaktır. Belki insanın en karmaşık kognitif süreçlerini içeren dindarlığın hangi güdülerle dışa yansıyacağını kestirmek, hele dini bireyselliğin fenomenleştiği günümüzde, şüphesiz oldukça zordur.

Topçu, mevlit okutmakla veya diz çöküp yemek gibi şekillerle dindar olunamayacağını yazar. Şekilci dindarları, ellerinde tespih dillerinde salâvata rağmen Allah'tan habersiz ve ilahi iradeye kapalı olarak tasvir eder (2018c, s. 69). Zaten o, dindarlığının zorunlu tezahürü olan farzları, genelde gizli ve vecd halinde yapan bir mümindir. Zira din ilmi kalp ilmi olmalıdır. "Kalp ile okunmayan Kuran'dan kim ne anladı?" diye sorar (2017b, s. 133-136). Topçu'da dinin esası, dışarıdan görülmeyen içsel yolculuktur. Öyle ki kanun ve disiplini kabuk, dinin içselleştirme sürecini ise öz olarak kabul eden tasavvuf ekolünü yaşatmak ister. Şekle önem veren "şeriatçılar"ı, dini hayat olarak değil kanun ve disiplin olarak aldıkları için yerer. Hal ehli olan "mutasavvıflar"ı ise şeriata uymakla beraber dinin özünü içsel deneyim (sezgi) ile yaşadıkları için över. "Kavuklular değil, kalpliler din adamıdır." der (2017a, s. 72). "Mübarek Zat" adlı hikâyesinde (2018b, s. 43-63) bir öğretmenin katıldığı sohbet meclisi üzerinden iki dindarlık tipini karşılaştırır. Farklı dini görüşlere tahammülü olmayan şeyh, rakibi olan hoşgörülü bir din adamını gıyabında çekiştirerek onu bazı fıkhi meseleler sebebiyle tekfir eder. O din adamına sempatiyle bakan muallim ise teravihe katılmadığı, namazlarını aksattığı için azarlanır. Yazar okuyucuya "dindarlık yalnız ibadetten mi ibarettir?" sorusunu sordurmaktadır.

Topçu, Kuran okuma ile ilgili görüşleriyle de geleneksel anlayıştan ayrışır: "*Kuran dinlemekten hoşlananların, saygılı saygısız her vesileyle, boş vakitleri dolduran bir eğlence halinde ses güzelliği için okumaları Kuran'a hürmet değildir.*" (Topçu, 2017a, s. 90). Ona göre lâfzen okumaktan ziyade şuur ve iman ile okumak lazımdır. Zaten Kuran; hürmet, merhamet ve hizmet kaideleri ile İslam ahlakının direğini kurmuştur. Topçu dini yozlaşmayı, yüzünden okuduğu halde Kuran'ın ruhundaki bu kaidelerden uzak kalan Müslümanlar üzerinden anlatır.

Şekilci dindarlar, hac ibadetini de Kuran'ın okunmasında olduğu gibi manadan yoksunlaştırıp seyahate dönüştürmüştür. Topçu, dönüşte mümin kardeşlerine merhamet getirmeyen bir hac ibadetini tartışır. "Siz Allah'a iftira ediyorsunuz. Allah böyle bir ibadet emretmemiştir. Haccın manası, ruhsuz bedenlerin sırf mekân değiştirme şeklinde muayyen bir beldeye gitmiş olmaları değildir." der (Topçu, 2017a, s. 69). Müminlerin Allah'ın evinde



toplandıkları halde bir cemaat olamamalarına hayret eder. Hacca rağmen İslam milletlerinin birbirine düşmanlıklarına anlam veremez: “Peygamber ashabı ile hatta yalnız Ebubekir ve Ömer’le bile; İsa havarileriyle büyük bir cemaatti. Hacca giden yüzbinlerce insan cemaat olamıyor.” (2017c, s. 51) der. Hacı olan iki köylüyü karşılaştırdığı 1956 tarihli “Kütük” adlı hikâyesinde (2018b, s. 118) hacılığın toplumdaki yerine değinir. Hacılık statüsünü her seferinde kullanan zengin hacı, yoksul hacıya zulmettiği halde itibar görür. Köyde ibadet anlayışı ahlaki beslememiş, dindarlık yarışa dönüştürülmüştür. Bir başka hikâyesinde ise (2018b, s. 131) köyün delisini minareye çıkararak yazar, ona hutbede duyduğu vaazları tekrar ettirir. Mesaj açık ve nettir: taklit için akla ve düşünceye ihtiyaç yoktur.

Şeklen Müslüman olup manen İslam’dan uzak olanlar için Topçu, “*asıl sapık ve hüsranda kalanlar*” şeklinde ağır ifadeler kullanır. Yalnız beden hareketlerine yaslanarak ibadet edilemeyeceğini, başka din ve inançtan olanlara düşmanlık besleyerek Allah’a yakın olunamayacağını vurgular. *Elhamdulillah Müslümanım* demeyi yeterli gören katı yüreklileri; İslam’ı yükseltmek için kin, kılıç ve şiddet silahını kullananları *Allah yolunun dışında dolaşan gerçek imansızlar* olarak niteler (2017a, s. 103).

### 2.3 Din İstismarı

İstismar, Arapça “şamara” (ürün verdi) kökünden gelen bir sözcüktür ve “yararlanma, kullanma, sömürme” anlamları taşır. Sözcük Türk dilinde ise: “1-birinin iyi niyetini kötüye kullanma 2-sömürme” şeklinde menfi bir içeriğe sahiptir (1998). “Din istismarı” şeklinde kurulacak bir terkip ise manevi değer atfedilen mefhumların bireylerin veya grupların menfaatleri uğruna kullanılması, dini kavramların etki gücünden yararlanılması, bu yolla kutsal dışı (profan) çıkarlar elde edilmesi anlamları taşımaktadır. Belirtmekte fayda var ki değerlerin istismarı, doğrudan ve kasıtlı yapılabileceği gibi kültürel kodlara yerleştiği ilk zamanlardaki anlam ve işlevini kaybettiği için *gayri iradî istismar* şeklinde de gerçekleşebilir. Burada dindarın kötüye kastı yoktur; fakat yaptığı eylem, o bilincinde olmasa da nihayetinde dini değerlerin istismarına yol açacaktır. Hatta dindar bu menfi akıbeti görse ve sonuçlarını tecrübe etse bile son tahlilde değişim kabiliyeti kalmadığından ideolojik körlüğe devam edecektir. Esasında taassup ve şekilcilik, sebep; istismar ise sonuç şeklinde bir formül de düşünebiliriz.

Bugün dahi kamuoyunu meşgul eden “*Alışveriş yerinde din adamının ne işi var? Devlet politikasına radyoda Kuran nasıl alet ediliyor? Dua yapılan kürsüde soytarı bezirgânların işi ne? Kitap ticaretinde din âlimi ne arıyor?*” (2017a, s. 68) gibi soruları Topçu 1960’lı yıllarda sorar. Onun hedef tahtasında “*cennet ticareti ile geçinen kaideci ruhsuzlar*” dediği “*bilgisiz din istismarcıları*” vardır. Diğer yandan dini düşüncenin baş düşmanı olması gerekirken halk nazarında dinle büyücülük, falcılık ve üfürükçülüğün yan yana getirilebildiğinden, bazı sahtekâr hoca kılıklı şarlatanların bu işi meslek haline getirdiğinden ve insanların masum duygularıyla oynayıp hilekârlıkta uzmanlaştıklarından, hatta şeyhlik iddiasında bile bulduklarından yakınıdır (2017c). Dine, inançsızlardan çok din içinden görünüp şahsi çıkar hesabı yapanların zarar vermesi bir problem alanı olarak açığa çıkmaktadır. Zira dine meydan

okumak ve dindarları itham etmek için istismarcıların bu vaziyeti, kullanışlı bir argüman oluştururken dine alternatif olabilecek ideolojiler bu zeminden beslenmektedir.

Topçu, din istismarının iktisadi boyutuna sık sık değinir ve kutsal değerlerin metalaşmasına karşı durur. Bazı zenginlerin din maskesiyle iş tuttuğu ve hilekârlık yaptığı iddiasındadır: “Zamanımız, İslam’ı habis yüzlerine maske yapan ve hırslarını tanrılaştıran zenginlerin, haksız ve zalim saadetlerini devam ettirmek için, bir yandan İslam maskesini kullanırlarken öbür taraftan masona da zalime de şerire de ve müraiye de el uzattıkları devirdir.” (2017a, s. 62). Din istismarının ona göre, dilencilik (ticari kazanç) ve büyücülükten (hurafelerle aldatma) başka particilik şeklinde bir başka boyutu daha vardır. Dini duyguları siyasi ikballerine alet ettiğini düşündüğü İslamcı siyasi liderleri kıyasıya eleştirdiği “İslam’ı Sömüren Siyaset” adlı makalesinde Topçu, isim vermeden Milli Nizam Partisi kurucusu Necmettin Erbakan’ı hedef alır: “Halifeyi getireceğini, Ayasofya’yı açtıracağını, hatta meclisi Ayasofya’da toplayacağını söyleyen liderlerden biri, İslam’ın devrimizde benzeri bulunmayan istismarcılığını yapmaktadır... Sen Piyer’i cami ya da meclis yapsalar ne olacak? İçerisinde vatan sevgisiyle kendini fedaya hazır başlar yükselmedikten sonra...” (2017a, s. 118).

### 3. Reaksiyona Karşı Aksiyon: Hareket Dindarlığı

Topçu’ya göre İslam, hareket (aksiyon) dinidir ve İzmir’de iken çıkarmaya başladığı fikir ve sanat dergisine de “Hareket” adını verecektir. Topçu, İslam’ın ilk günlerindeki iman ve aksiyonu, Türk-İslam düşüncesinin meyvesi tasavvufu ve Blondel’in hareket felsefesini sentezler. Modern çağ insanın gündelik yaşamına yansıyan felsefi bir problem olarak düşündüğü madde ile ruh arasındaki dengenin bozulması üzerine kafa yoran Topçu, Türk milleti namına çözümü aksiyon temelinde bir din anlayışında bulacaktır. Bunun için “*hareket dindarlığı*” olarak kavramlaştırdığımız dindarlık tarzını işe koşar. Ne var ki Aristo metafiziğine yaslanan skolâstik düşünceden Doğu da nasibini almıştır ve buhrandan kurtulmak için bu toprakların mayasına has bir “Anadolu Rönesansı” gerekecektir. Anlaşıldığı üzere Topçu felsefesi senkretik bir yapı arz eder ve terkipçidir (İrğat, 2017). Zihniyet ufku kadim çağlardan günümüze “isyan ahlaki”ni temsil eden tüm bir mefkûreyi kapsar. Yoksa gelenek olduğu gibi tevarüs etmemelidir. Bu anlamda ise seçicidir. Eflatun, Gazali, Hallac, Fatih, Mehmet Akif, Hüseyin Avni aynı potada eritilir; onların isyanı dini düşünceye miyar olur.

Batıda gittikçe güç kazanan materyalist-pozitivist akımlara reaksiyonla mukabele etmek yerine Topçu, onları maneviyatçı-ruhçu bir hareketle karşılayacaktır. Hocası Blondel’in öncülük ettiği “*Hareket Felsefesi*”ni ve Hallac-ı Mansur’un aksiyonunu (isyanını) kendi nazariyesi haline getirip içselleştirir. Blondel’in “*Nerede yürünürse Allah oradadır; durduğumuz yerde o yok olmuştur*” sözünü aktaran Topçu, “bütün ruh” ve vücuduyla hareket eden insanın Allah’a, yani hakikatlerin hepsine ulaşacağı kanısındadır. Ona göre, yalnız hissetmek, yalnız zekâ ile ölçmek, yalnız beden ihtirasları ile kımıldanmak Hakk’a ulaştırmayacaktır (2018c, s. 90). Anlaşıldığı üzere Topçu’da en üst yaşam gayesi Allah’a ulaşmaktır. Tüm insanlar için ortak ve gizemli bir sezgi olarak içimizde O’na çağırın bir ses

taşınır: “kalp” (Topçu, 2017b, s. 135). Topçu, kalbin ve ruhi melekelerin tümünün hareketiyle bu maksada ulaşılacağını düşünür.

Topçu'nun aksiyon düşüncesini anlamak için belki de en iyi örnek Akif'tir. Zira Mehmet Akif adıyla müstakil bir eseri de vardır. Şairin “*Çiğnerim, çiğnenirim, hakkı tutar kaldırım*” dizesi isyana dayalı hareketin veciz bir ifadesidir. Bu amaçla mücadelesini ve dindarlığını örnek aldığı Mehmet Akif'i aksiyon adamlığının kilometre taşı yapan Topçu, onu ideolojik olarak (isyana ahlakı, milliyetçiliği, muhafazakârlığı, inkılâpçılığı ile) kendi safında görür. Akif'in Cumhuriyet Türkiye'sinde yapılan şekil ve madde inkılâbını yeterli görmediğini, ruh ve ahlakta da inkılâp istediğini yazar. Onu, neyi savunduğunu bilmeyen şuursuz Müslümanlardan (kendi tabiriyle dincilerden) ayırır ve onun yalnızlığını da kendi durumu ile özdeşleştirir (2013). Tıpkı Akif'te olduğu gibi yaşamının sonlarına doğru hüznü ve yalnızlık hissi kesifleşecektir.

Yarıncı Türkiye'yi bir proje olarak gören Topçu, bu projede gönüllü çalışacak ideal ve sorumlu insanı anlatırken bir ahlak tezi sunar. Buna göre gönüllü olduğu halde sorumlu olamayacak bireylerin vasfını sıralar ve özgürlük vurgusu yaparak “amaçsız ahlaklılık” tehlikesi üzerinde durur:

Ahlâklı adam ne kadar fedakâr nefisli, ne kadar kendinden geçmiş engin ruhlu olursa olsun, her şeyden önce hareketlerinin hangi gaye için ve kim için olduğunu bilen insandır. Biz ne için ve kim için çalıştığını bilen insan istiyoruz. Gözlerini kapayıp vazifesini yapan cemiyet gönüllüsü, köle ahlâkı yaşatan bu namuslu adam, bizim için hem bir şuursuz hem de tehlikeli bir oyuncu, bir zorbaya esir ve esire zorba olabilir (Topçu, 2018d, s. 30).

Bu satırlar âdeta gelecek konusunda kâmil bir uyarıdır. Görece ahlaklı ancak iradesini kullanma noktasında başkasının ipleri ile yönetilen dindar, Topçu'nun savunduğu aksiyoner dindar olamaz. “*İradenin hürlüğü*” ve “*isyana ahlakı*” metaforu, bu mesele ile çok daha iyi anlaşılabilir. Çevresince ahlaklı tanınan, iyi eğitim almış, işlerini yapma hususunda becerikli bireylerin Topçu'nun deyişi ile “*isyana ahlakı*”na sahip olamadığı, hür vicdan taşımadığı durumlarda, ne tür tehlikelere sebep olabilecekleri yakın geçmişteki “15 Temmuz” olaylarından da analiz edilebilir. Topçu'nun “amaçlılık tezi” bu noktada sağlıklı bir okumaya yardımcı olacaktır.

## TARTIŞMA ve SONUÇ

Dünyada ve ülkemizde ahlakı iskalayan, yalnız ritüeli merkeze alan dindarlık tutumları bir problem olarak görülmektedir. Şekle indirgenen din anlayışının, şiddet diliyle savunulduğu durumlarda toplumsal varoluşa tehlike arz ettiği belirtilmiştir. Bu görüşe göre tahkike (sorgulanmış gerçekliğe) ulaşamamış dindar birey, dinle kolaylıkla manipüle edilmektedir. İslam özelinde düşünülecek olursa ne yazık ki Müslümanlar aldanmaya ve aldatılmaya hazır hale gelmektedir. Diğer yandan manevi değerlerin istismar edilmesinde belki de en büyük tehlike, yeni nesillerin dini ve milli kültüre yabancılaşmasıdır. Zira kültürün sürekliliği insanların en hassas olacağı yanıdır ve tüm modern değişimlere rağmen din yok olmamakta,

hatta eskiye oranla özneleşmiş bireyin manevi arayışını arttırdığı bile söylenebilir (Kirman & Sarı, 2019). Diğer yandan İslam coğrafyasının yüzleşmek zorunda olduğu bir taassup sorunu vardır. Çünkü dindarlık iddiası ve söylemi ile birtakım silahlı ve silahsız örgütler bu çürük zeminden beslenmekte, İslam algısına hiç olmadığı kadar büyük zararlar vermekte, toplumsal bünyede yaralar açmaktadır. Bu durum, İslam dini esaslarından mı kaynaklanmaktadır, yoksa Müslümanlar mı dini yanlış tevil etmektedir? İletişimin ve enformasyonun kıtalar aştığı ve cebe girdiği yeniçağda, görsele dayalı popülerlik hâkimiyetini ilan etmişken ve toplumsal gerçeklik sanal mekânlardan şekillendirilirken bu sosyal değişimlerden din başta olmak üzere toplumsal kurumların etkilenmemesi söz konusu olamaz. Bu sosyal realiteye yine tutuculuk ve reaksiyon ile cevap verilirse Müslümanların kazançlı çıkmayacağı kuvvetle muhtemeldir. Bu konudaki görüşlerden biri İslam'ın günümüze gelene kadar çeşitli hurafeler, kendinden önceki gelenekler ve son olarak da modern ihmaller yoluyla yozlaştırıldığıdır. Denebilir ki eserlerinde kültürel varoluş sancıları gördüğümüz Topçu, kafa yormuş olduğu toplumsal problemlere özgün ve müstakil çözümler geliştirmeyi başarmıştır.

Topçu, toplumsal eleştiri gibi çokça ihmal edildiğini düşündüğümüz bir alanda İslami camia içindeki boşluğu doldurmuştur. Hatta içinde bulunduğu camiayı eleştirdiğinden bu, özeleştiri de sayılabilir. Yıkıcı olmayan eleştirinin bir yapının derinlik kazanması ve terakki edebilmesi için ön şart olduğu kabul edilirse yaptığı işin değeri daha iyi anlaşılacaktır. Türk toplumunu atalet içinde görmek istemeyen Topçu, dini “küçük dünyalar”ına hizmete koşan istismarcılar ile aynı dünyayı paylaşmak istemez. İslam'ı emir ve yasaklardan ibaret gören ve şekle indirgeyen mutaassıp dincileri tasavvuf cephesinden topa tutar (Öğün, 1992). Onları dinin özünü anlamamakla; hürmet, merhamet, hizmet gibi Kur'ani kaideleri unutturmakla suçlar. Hac, namaz vb. ibadetlerin anlamsızlaşmasından, toplumsal yaşama hâkim olan maddecilikten, dinin siyaset ve ticaret esnafının elinde değersizleştirilmesinden şikâyetçidir. Batı zihniyetini sorgusuz sualsiz kabul eden yabancı okulların ve yalnız ses sanatkarı yetiştiren Kur'an kurslarının toplumu ikiliğe mahkûm ettiğini ve millet olmanın önünde engel teşkil ettiğini söylerken bugünkü laik-dindar gerilimini öngörür. Zira sarkaç hangi açıdan bırakılırsa karşı tarafta aynı açığı yapacaktır (2018d, s. 106). Vülger materyalizmi rehber edinen cumhuriyet elitlerine alternatif mahiyette ruh cephesi dediği maneviyatçı bir ekolün inşasına çalışan Topçu, dini kendi özel sahasına hapseden materyalizmi baş aşağı çevirerek toplumun merkezine din ve ahlaki yerleştirir. Bilimsel faaliyeti, teknik unsurları ise ihmal etmeden kendi özel alanlarına münhasır düşünür.

Topçu aksiyonerdir ve yalnız problemi tespit etmekle kalmaz. Onun eserlerinden “hareket dindarlığı” olarak kavramlaştırdığımız bir dindarlık biçimi ortaya çıkmaktadır. Bu anlayışın “millet mistikleri” tarafından tecrübe edilen ve toplum için bir ideal öngören orijinal bir yönü vardır. Bu dindarlık tarzının anahtar kelimeleri *ahlak, ilim ve tasavvuf* olarak sayılırsa yalnız geleneğe yaslandığı vehmedilebilir. Ancak bununla geleneğin kalıp yargıları sorgulanmakta, bireyin ve toplumun psiko-sosyal yapısı yeniden inşa edilmektedir. Topçu'ya göre bugün bir istismar devri yaşanmaktadır ve bu dönem tasavvufi din anlayışının yol göstericiliğinde ilim ve felsefe hareketiyle aşılabacaktır. O, pek çok dindarın zihninde yer ettiği

şekliyle İslam'ın yalnızca kutsal gün ve yerlere, birtakım sembollere atfedilerek yaşandığı daraltıcı zihniyeti sorgulamıştır. Onun dindarlığında akış içindeki hayatın bütünü, tüm doğallığıyla ve özgür bir ruhla yaşanmıştır. Özetle Nurettin Topçu; Allah'a ulaşmayı gaye edinen “hareket”in önündeki taassup, şekilcilik, samimiyetsizlik gibi engelleri “*isyan ahlakı*” ile ortadan kaldırırken milleti için ruhtan başlayıp maddeye uzanan tekâmülcü bir “*dönüşüm*”ü öngörmüştür.

#### KAYNAKÇA/REFERENCE

- Bahadır, A. (2002). İnsan Anlam Arayışı ve Din. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Hoffer, E. (1995). *Kesin İnançlılar*. (Çeviren: E. Günür) İstanbul: İm Yayın Tasarım.
- İrğat, M. (2017). *Nurettin Topçu ve İrade Davası*. İstanbul: Çıra Yayınları.
- Kara, İ. (2013). *Nurettin Topçu, Hayatı ve Bibliyografyası*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kirman, M. A. (2016). *Din Sosyoloji Sözlüğü*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Kirman, M. A., & Sarı, H. (2019). Post-Seküler Toplumda Anlam Arayışını ve Tasavvufu Yol Metaforu Üzerinden Okumak. V. Ertit, & M. A. Kirman (Ed.), *Sekülerleşme Tartışmaları*. Ankara: Kadim Yayınları.
- Öğün, S. S. (1992). *Türkiye’de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Özbolet, A. (2017). Postmodern Dünyada Din: Yaygınlaşan Dinsellik, Yüzeyselleşen Dindarlık. *Journal of Islamic Research*, 265-278.
- Stark, R., & Bainbridge, W. (1985). *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press.
- Şehsuvaroğlu, L. (2011). *Türk Sosyalizmi ve Nurettin Topçu*. Ankara: Elips Yayınları.
- Topçu, N. (2017e). *Ahlak Nizamı*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Topçu, N. (2018c). *Amerikan Mektupları Düşünen Adam Aranızda*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Topçu, N. (2006). *Bergson*. İstanbul: Dergah yayınları.
- Topçu, N. (2018c). *İradenin Davası, Devlet ve Demkrasi*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Topçu, N. (1968). İslam Dünyasının Uyanışı. *Hareket*, III/35, 1-2.
- Topçu, N. (2017a). *İslam ve İnsan, Mevlana ve Tasavvuf*. İstanbul: Dergah yayınları.
- Topçu, N. (2015). *İsyan Ahlakı*. İstanbul: Dergah yayınları.
- Topçu, N. (2017c). *Kültür ve Medeniyet*. İstanbul: Dergah yayıncılık.
- Topçu, N. (2013). *Mehmet Akif*. İstanbul: Dergah yayınları.
- Topçu, N. (2017d). *Millet Mistikleri*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Topçu, N. (2014). *Sosyoloji*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Topçu, N. (2018b). *Taşralı*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Topçu, N. (2018a). *Türkiye’nin Maarif Davası*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Topçu, N. (2017b). *Var Olmak*. İstanbul: Dergah yayınları.
- Topçu, N. (2018d). *Yarınki Türkiye*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Türk Dil Kurumu. (1998). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

**Extended Abstract**

**Insider Criticism of Religiosity in Turkey:**

**Nurettin Topçu and the Actionary Religiosity**

The loss of social cohesion by living religiousness in the form of fanaticism is a phenomenon observed both in the world and in our country. In this study, Nurettin Topçu's understanding of religion and morality which is situated against exploitative and formative religiosity was investigated. The critique of religiosity which constitutes the basis of the interpretation and comprehension of this original view is examined. Effects of the reactionary attitude (fanaticism) and formative religiosity that led to narrowing of thought which facilitate the exploitation of religion is emphasized. It can be said that the author far saw stiffness of Muslims between positivism and dogmatism in Turkey in last thirty years especially as it reflected on media agenda as secular-religious conflict. In addition, the solution to the question of worship-moral dichotomy in the content of the term 'religious' was sought from the Topçu's perspective. It is seen that Topçu presented a philosophical-sufism composition that would correspond to the modern individual's search for truth as a solution to the problems experienced. A type of religiosity, which we conceive as the 'actionary religiosity', emerges from the thought and analysis of the 'morality of rebellion' which is formed on the basis of the free will.

In the study, three dimensions of religiousness, which are represented negatively by the works of Topcu, were analyzed: with his words; fanaticism accompanied by superstitions, soulless formalism highlighted by sole precepts, exploitation caused by social legitimacy of religion and fed by ignorance. Thus Topçu has filled the gap in the Islamic community in an area that we think is neglected a lot like social criticism. In fact, since it criticizes the community, it can be considered self-criticism. If it is accepted that non-destructive criticism is a prerequisite for the depth and advancement of a structure, the value of its work will be better understood. Topçu, who does not want to see the Turkish society in a state of laziness, does not want to share the same world with the abusers who serve the religion for their small world. He gets very angry with those who see Islam as an order and prohibition; He accuses them not understanding the essence of religion and forgetting the Qur'anic rules such as reverence, mercy, and service. He complains about the meaninglessness of worship such as pilgrimage and prayer, the materialism that dominates social life, and the devaluation of religion in the hands of politics and trade tradesmen. He predicts today's secular-religious tension when he says that foreign schools that accept the Western mentality without question and the Qur'an courses that train only vocal artist condemn society to duality and constitute an obstacle to being a nation. In fact, this is a cyclical problem that feeds each other.

He explains power that connect human soul deeply to universe and quest for truth with the concepts of action and rebellion. What Topçu wants to accomplish is to protect religion which is the infrastructure of the spirituality of society, therefore inner harmony of individual, thus not to reduce it from its unique position to the worldly domain. It can be said that he separates sacred which he sees as connected to everything especially to morality, from all other social institutions and attaches a different and special importance to it.

**Keywords:** Religiousness, action, exploitation, Nurettin Topçu, morality of rebellion

## Din ve Tıp I: Tarihsel Arka Plan ve Ayrışma Nedenleri

### Religion and Medicine I: Historical Background and Reasons for Separation\*

Harold G. Koenig

Çev. Talip DEMİR

Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye, [talipdemir83@gmail.com](mailto:talipdemir83@gmail.com)

*Makale Bilgisi/Article Info:*

*Geliş/Received: 21.10.2019 Düzeltme/Revised: 29.11.2019 Kabul/Accepted: 26.12.2019*

#### Öz:

Din ve tıbbın karşılıklı ilişkisi binlerce yıl öncesine dayanan uzun, iç içe geçmiş, karmaşık bir tarihe sahiptir. Sadece son 200–300 yıl içerisinde (bilinen tarihin %5'inden az) bu iki şifa geleneği net bir biçimde birbirinden ayrılmıştır. Din ve tıp ilişkisi üzerine yazılan makale serimizin ilki antik Mısır, Yunan ve erken Hristiyanlık gibi tarih öncesi dönemlerden din ve tıp arasındaki bölünmenin kesinleşip tamamlandığı Orta Çağlar, Rönesans ve Aydınlanma Çağı'na kadar olan dönemin tarihsel açıdan incelenmesi ile başlamaktadır. Ayrışmanın kesintisiz bir biçimde devam etmesinin nedenleri arasında dinin tek kelimeyle sağlık ile ilgisiz olması ya da daha da kötüsü, sağlık üzerinde bazı olumsuz etkilere sahip olabileceği gösterilebilir. Bu çalışmada, söz konusu iddiayı destekleyecek araştırmalar ve görüşler ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Maneviyat, Tarih, Tıp, Psikoloji, Sağlık.

#### Abstract:

Religion and medicine have a long, intertwined, tumultuous history, going back thousands of years. Only within the past 200–300 years (less than 5 percent of recorded history) have these twin healing traditions been clearly separate. This series on religion and medicine begins with a historical review, proceeding from prehistoric times through ancient Egypt, Greece, and early Christianity through the middle Ages, the Renaissance, and the Age of Enlightenment, when the split between religion and medicine became final and complete. Among the many reasons for the continued separation is that religion may either be simply irrelevant to health or, worse, that it may have a number of negative health effects. I review here both opinion and Research supporting this claim.

**Keywords:** Religion, Spirituality, History, Medicine, Psychology, Health.

---

\* Koenig, H. G. (2000). Religion and Medicine I: Historical Background and Reasons for Separation. *The International Journal of Psychiatry in Medicine*, 30(4), 385–398.

## GİRİŞ

Günümüzde dinin sağlık üzerinde olumlu veya olumsuz etkileri olup olmadığı ve hekimlerin klinik uygulamalardaki dinî meseleleri ele alması gerekip gerekmediği konusunda hararetli bir tartışma vardır.<sup>1</sup> Din ve sağlık arasındaki ilişkiyi anlamak, hastalarına mümkün olan en iyi bakımı sağlamak isteyen hekimler için önemlidir. Hekimler dinin sağlıkla ilgili olduğuna inansın ya da inanmasın hastaları büyük ihtimalle buna inanmaktadır. Gallup anketleri, Amerikalıların %96'sının Tanrı'ya inandığını, %90'undan fazlasının dua ettiğini, yüzde 69'unun düzenli bir şekilde kiliseye devam ettiğini ve %43'ünün bir önceki hafta dinî törenlere katıldığını göstermektedir.<sup>2</sup> Gerçekten de önemli dinî göstergeleri içeren bir endeks, dinî ilginin 1998'de önceki 13 yıldan daha yüksek olduğunu göstermektedir.<sup>3</sup> Din, etnik azınlıklar (Afrikalı Amerikalılar, İspanyollar, vb.), kadınlar, yaşlılar ve sağlık problemleri yaşayanlar gibi nüfusun bazı alt grupları için bilhassa önemlidir. Örneğin 1999'da beyaz Amerikalıların %95'ine karşılık Afrika kökenli Amerikalıların %100'ü Tanrı'ya inandıklarını ve %86'sı da dinin yaşamlarında çok önemli bir yeri olduğunu belirtmiştir.<sup>4</sup> Öyleyse pek çok hastanın korkutucu hastalık deneyimini (kimliklerini, ne hale geleceklerini ve bazen de hayatta kalmalarını tehdit eden hastalık deneyimlerini) anlamalarına ya da onunla başa çıkmalarına yardımcı olmak için dinî inançları ve uygulamaları kullanmaları şaşırtıcı değildir. Kuzey Carolina'daki seküler bir üniversite eğitim hastanesine başvuran 372 hasta üzerinde yapılan bir çalışmada, katılımcılara stresle başa çıkmalarını sağlayan en önemli faktörün ne olduğu sorulmuştur.<sup>5</sup> Her 10 kişiden 4'ü (%42) gönül rahatlığıyla bunun dinî inanç olduğunu belirtmiştir. Dinin stresle başa çıkmada ne ölçüde kullanıldığı hakkında daha ilişkili bir soru sorulduğunda, neredeyse %90'ı en azından orta düzeyde olduğunu belirtmiştir. Bu rakamlar ülkenin farklı bölgelerinde değişmekle birlikte farklılıklar sanıldığı kadar büyük değildir. Gallup şirketi tarafından 1980'lerde yapılan bir başka ankette, Amerikalılara bireysel olarak dinden yardım ve destek alıp almadıkları sorulmuştur.<sup>6</sup> Dinden yardım ve destek aldığını belirten kişilerin yüzdesi bölgelere göre değişiklik göstermiştir: Güneyde %83, Orta Batıda %83, Doğuda %72 ve Batıda %70. Dolayısıyla dinin tıbbî hastalıklarla başa çıkmada kullanımının, özellikle hastalığın ciddi ve kişinin kontrolünün dışında olduğu durumlarda, coğrafi konumdan bağımsız olarak en azından ABD özelinde muhtemelen yaygın olduğu söylenebilir.

---

<sup>1</sup> Richard Sloan v.dğr., "Religion, Spirituality and Medicine", *The Lancet* 353/9153 (1999); H. G. Koenig v.dğr., "Religion, spirituality and medicine: A rebuttal to skeptics", *International Journal of Psychiatry in Medicine* 29/123-131 (1999).

<sup>2</sup> Princeton Religion Research Center, *Religion in America* (Princeton: The Gallup Poll, 1996).

<sup>3</sup> Princeton Religion Research Center, *Emerging trends* (Princeton, The Gallup Poll, 1999).

<sup>4</sup> Research Center, *Emerging trends*.

<sup>5</sup> Harold G. Koenig, "Religious beliefs and practices of hospitalized medically ill older adults", *International Journal of Geriatric Psychiatry* 13/4 (1998).

<sup>6</sup> Research Center, *Religion in America*.



Tıp biliminin sağladığı muazzam kazanımlar birçok hastalığın kontrolünü veya tedavisini mümkün kılmış olsa da halen hakkında nispeten çok az şey yapılabilecek birçok hastalık var olmaya devam etmektedir. Hekimler özellikle tıbbî tedavilerin işe yaramadığı ve hem hekimin hem de hastanın, hastalığın acımasız ilerlemesine karşı kendilerini çaresiz hissettiği durumlarda hastanın psikolojik hastalık deneyimiyle ilgilenmeye yeterince hazır değildir. Hâlbuki din, bu tür durumlarda binlerce yıldır rahatlık ve umut vermiştir.

### Tarihsel Değerlendirme

Din ve tıp birbirine yabancı olmayıp aralarında tarih boyunca güçlü bir bağlantı olmuştur, ancak bu iki kurum yakın zamanlarda birbirlerinden ayrılmıştır. Öyle ki birkaç yüz yıl öncesine kadar bedensel hastalık büyük ölçüde dinî veya manevi terimler ekseninde anlaşılmıştır. Örneğin Mısır'da tarih öncesi döneme ait eserler (M.Ö. 6000-5000), zihinsel ve bedensel hastalıkların birbirinden ayırt edilmediğini ve her ikisinin de kötü ruhlardan, iblislerden ya da diğer ruhani güçlerden kaynaklandığına inanıldığını göstermektedir.<sup>7</sup> M.Ö. 3200-1025 arasındaki Mezopotamya tıbbî doğaüstü ve natüralist paradigmaların bir karışımını, bazen dinsel pratiklerle ve bazen de bitki yapraklarını, köklerini ve hayvan parçalarının karışımlarını içeren doğal tedavi yöntemlerini içermektedir.<sup>8</sup> İndus Vadisi medeniyetinde (M.Ö. 2300–1700), kadim Hindu rahipler hastaları iyileştirmek için dans ritüelleri gerçekleştirmiş, büyülü sözler söylemiş ve muska kullanmıştır. Ayrıca bitkiler, sıvı iksirler ve inekten elde edilen yan ürünler de kullanılmıştır.<sup>9</sup>

Erken dönem antik Yunan'da Hipokratik tıp (M.Ö. 350 ve sonrası) bedensel sıvılar ya da salgıların dengesini sağlamaya odaklanırken Platoncu tıp anlayışı bilimi mistik unsurlar ile harmanlamış ve Asclepius tıbbî<sup>10</sup> ise hastalıkları astroloji, büyü ve şifalı otlarla tedavi etmeye çalışmıştır.<sup>11</sup> Özel hekimler zengin olanlara hizmet ederken sıradan insanların çoğu tedavi için mucizevi bir şekilde iyileşmeyi ummuş, kocakarı ilaçlarına bel bağlamış veya M.S. 400'den sonra, tıbbî becerilere sahip din adamlarından yardım istemişlerdir.

Hristiyanlık döneminden önce, hastaların bakımı için toplumun geneline hizmet eden hastaneler yoktu. Antik Yunan ve Roma dönemi boyunca, bir Asclepian tapınağında özel bir hekime veya tedaviye parası yetmeyen kişiler, ya aileleri tarafından bakılıyor ya da tek başına ölüme terk ediliyordu.<sup>12</sup> Batı medeniyetindeki ilk büyük hastane Anadolu'da M.S. 370'te, fakirleri giydirmeyi ve hastaları iyileştirmeyi içeren İncil'deki kesin emre binaen, Caesarea<sup>13</sup>

<sup>7</sup> G. Zilboorg, *A history of medical psychology* (New York: WW Norton Co., 1941).

<sup>8</sup> P. Prioreschi, *A history of medicine* (Omaha: Horatius Press, 1995).

<sup>9</sup> Prioreschi, *A history of medicine*.

<sup>10</sup> Yunan mitolojisinde tıp tanrısı Asclepius'un efsanelerine dayanan iyileştirme pratikleri.

<sup>11</sup> Zilboorg, *A history of medical psychology*.

<sup>12</sup> G. B. Ferngren, "Early Christianity as a religion of healing", *Bulletin of the History of Medicine* 66/ (1992).

<sup>13</sup> Günümüzdeki Kayseri şehrini içine alan daha geniş bir arazinin o dönemdeki ifadesidir.

piskoposu Aziz Basil'in ısrarı üzerine inşa edilmiştir.<sup>14</sup> Çin'deki ilk kalıcı hastane ise M.S. 491 yılında Budist bir prens olan Hsiao Tzu-Liang tarafından kurulmuştur.<sup>15</sup>

M.S. 400'den 1400'e kadar Orta Çağ boyunca hekimlerin çoğu keşiş veya rahip olduğunda<sup>16</sup> fakirlerin ve hastaların bakımı öncelikle kilise tarafından sağlanıyordu.<sup>17</sup> 6. yüzyılda, akıl hastalarının bakımını kilise tarafından yönetilen manastırlar üstlenmişti ve 12. yüzyıldan sonra akıl hastaları insanların ev yaşamının bir parçası haline gelerek aile hayatına dâhil edildi (Gheel, Belçika).<sup>18</sup> Neredeyse 1000 yıl boyunca kilise, hastanelerin işletilmesinden ve hekimlere tıp uygulamaları için lisans vermekten sorumluydu. Ancak 1400'lü yıllardan sonra Rönesans döneminin başlaması ile hekimlere sertifika vermek devletin sorumluluğuna geçmeye başlamış, bu durum tıp ve din arasında giderek artan bir ayrışmanın habercisi olmuştur.<sup>19</sup>

Bütün bunlara rağmen kilise, akıl hastası dâhil olmak üzere hasta bakımı konusunda aktif rol almaya devam etmiştir. Din adamları tarafından işletilen akıl hastası tedavisine yönelik kurumlar 1400'lerin başında İspanya'da kurulmuş ve sonraki birkaç yüzyıl boyunca herhangi bir devlet kurumuyla kıyaslandığında eşi benzeri görülmemiş bir bakım hizmeti sağlamıştır. 1817'de Quaker mezhebi mensupları<sup>20</sup>, İngiltere'deki William Tuke örneğini izleyerek ABD'de Philadelphia'daki ilk akıl hastanelerinden birini kurmuş ve kayda değer bir başarıyla "manevi tedavi" uygulamıştır. 17. yüzyılın sonlarında ise Daughters of Charity tarikatı<sup>21</sup>, hem dinî hem de seküler hastanelere hizmet vermek üzere Katolik rahibeleri (ilk "hemşireler") örgütlemiştir. 1789'a gelindiğinde, yalnızca Fransa'da Daughters of Charity Derneği tarafından yönetilen hastane sayısı 426'ya ulaşmıştır.<sup>22</sup> Bununla birlikte, kilisenin tıp mesleği üzerindeki kontrolünün aşınması, 18. yüzyılın görkemli bilimsel keşifleriyle birlikte Aydınlanma döneminde artmıştır. Tıbbın dinden ayrışma süreci Fransız Devrimi'nin sona erdiği 1802 yılında neredeyse tamamlanmıştır.<sup>23</sup>

---

<sup>14</sup> K. Pollak, *The healers: The doctor, then and now* (New Jersey: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1963).

<sup>15</sup> Prioereschi, *A history of medicine*.

<sup>16</sup> Pollak, *The healers: The doctor, then and now*.

<sup>17</sup> D. W. Amundsen, "The medieval Catholic tradition", *Caring and curing: Health and medicine in the western religious traditions*, ed. R.L. Numbers - D.W. Amundsen (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998).

<sup>18</sup> F. J. Braceland, *Modern psychiatry* (Garden City: Doubleday & Co., 1963).

<sup>19</sup> Pollak, *The healers: The doctor, then and now*; T. Gelfand, "The history of the medical profession", *Companion encyclopedia of the history of medicine*, ed. W.F. Bynum - R. Porter (New York: Routledge, Chapman, & Hall, 1993).

<sup>20</sup> Mevcut Hristiyan mezheplerinden ve tarikatlarından memnun olmayanlar tarafından 17. yüzyıl ortalarında İngiltere'nin kuzeybatısında ortaya çıkan bir mezhep.

<sup>21</sup> 29 Kasım 1633'te Fransa'da kurulan ve Katolik Kilisesi içindeki kadınlar için Apostolik (havarilere özgü) bir dinî yaşamı öngören tarikat.

<sup>22</sup> Ray Porter, "Religion and medicine", *Companion encyclopedia of the history of medicine*, ed. W.F. Bynum - R. Porter (New York: Routledge, Chapman, & Hall, 1993).

<sup>23</sup> L. Gamwell - N. Tomes, *Madness in America: Cultural and medical perceptions of mental illness before 1914* (New York: State University of New York at Binghamton and Cornell University Press, 1995).

Öte yandan tıp ve din sonraki 200 yıl boyunca, değişime dair ipuçlarının olduğu son on yıla kadar, belirgin bir biçimde ayrı kalacaklardı. 1990’da ABD’de, öğrencilere dinin hastaların yaşamlarında oynadığı rolü öğreten tıp fakültelerinin sayısı bir elin parmağını geçmiyordu. Bugün ise ABD’deki 126 tıp fakültesinin yaklaşık 70’inde din, maneviyat ve tıp konularında zorunlu ya da seçmeli dersler vardır. Acaba şimdi, uzun süredir birbirinden ayrı kalmış şifa gelenekleri olarak tıp ve din arasında bir yakınlaşma görüyor muyuz ve daha da önemlisi, bu uzlaşma için herhangi bir bilimsel temel var mıdır? Bu noktada öncelikle dinin, tıptan sürekli olarak ayrı kalmasına dayanak teşkil eden, sağlık üzerindeki olumsuz etkilerinden bazılarını inceleyelim.

### **Dinin Sağlık Üzerindeki Olumsuz Etkileri**

Alanında itibar kazanmış sağlık uzmanlarının hatırı sayılır çoğunluğu dinî inanç ve pratiklerin ruh sağlığı (ve bazı durumlarda beden sağlığı) üzerinde çok az etkisinin olduğunu, hiç etkisinin olmadığını ya da ters yönde etkisinin olduğunu savunmaktadır.

### **Dinin Ruh Sağlığı Üzerindeki Olumsuz Etkileri**

Dinin yararlarını sorgulayanlar arasında Sigmund Freud da vardı. Keskin zekâlı bir düşünür ve usta bir yazar olan Freud, din ve ruh sağlığı konusundaki görüşlerini devamlı olarak net bir şekilde ortaya koydu. Freud, ilk yazılarından biri olan *Obsesif Eylemler ve Dinî Pratikler*<sup>24</sup> adlı eserinde dua ve dinî ritüeller ile nevroitiklerin obsesif eylemlerini karşılaştırdı: “Ben kesinlikle nevroitiklerin obsesif eylemleri ile dindarların inandıkları tanrılar için yerine getirdikleri dinî pratikler arasındaki benzerliği yakalayan ilk kişi değilim”.<sup>25</sup> Ancak Freud’un din konusundaki en büyük ve en iyi bilinen eseri, *Bir İllüzyonun Geleceği* idi.<sup>26</sup> Bu eserde, dine karşı savını tam olarak ortaya koymuş ve insan uygarlığı ilerledikçe onun öleceği kehanetinde bulunmuştur: “Tanrımız Logos [Akıl], doğamızdaki bilme isteğine cevap verecektir, ancak bunu şimdi değil de öngörülemeyen bir gelecekte ve kademeli olarak yeni nesil için yapacaktır... Bu uzak hedefe giderken dinî doktrinlerinizin saf dışı edilmesi gerekir, bu süreçteki ilk girişimlerin başarısız olması bunu değiştirmeyecektir”.<sup>27</sup>

Freud’un görüşü son yıllarda psikolog Albert Ellis<sup>28</sup> (New York’taki Rational Emotive Terapi Enstitüsü’nün kurucusu ve başkanı), psikiyatrist Wendell Watters<sup>29</sup> (McMaster

---

<sup>24</sup> Sigmund Freud, “Obsessive acts and religions practices”, ed. ve trc. J. Strachey, *Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (London: Hogarth Press, 1962).

<sup>25</sup> Freud, “Obsessive acts and religions practices”, 25.

<sup>26</sup> Freud, “Future of an illusion”.

<sup>27</sup> Freud, “Future of an illusion”, 54.

<sup>28</sup> A. Ellis, *Reason and emotion in psychotherapy* (Secaucus: Lyle Stuart, 1962); A. Ellis, “Is religiosity pathological”, *Free Inquiry* 18/ (1988); A. Ellis, “Psychotherapy and atheistic values: A response to A. E. Bergin’s Psychotherapy and religious values”, *Journal of Consulting & Clinical Psychology* 48/ (1980).

<sup>29</sup> W. Watters, *Deadly doctrine: Health, illness, and Christian God-talk* (Buffalo: Prometheus Books, 1992).

Üniversitesi'nde profesör) ve başkaları tarafından desteklenmiştir. Bu sağlık uzmanları dinî bağlılığın duygusal bozukluk, düşük benlik saygısı, depresyon ve hatta şizofreninin kökeninde yattığına inanmaktadır.

Ruh sağlığı uzmanlarının dinle zihinsel hastalıklar arasında ilişki kurmasının birçok nedeni vardır. Birincisi; şizofreni, akut-mani veya psikotik depresyon gibi zihinsel bozuklukların sıklıkla tuhaf dinî inançlarla bir arada bulunmasıdır. Örneğin akut-mani olan bir kişi, kendisinin Tanrı ya da olağandışı güçlere sahip başka bir ilahi varlık olduğuna inanır. Bir Şizofreni hastası da kendisine bir şeyler yapmasını ya da belirli bir şekilde davranmasını söyleyen ilahi ya da şeytani kaynaklardan gelen sesleri duymaktadır. Dinî suçluluk duygusuyla baş etmeye çalışan psikotik depresif biri de affedilmez bir günah işlediğine ve sonsuza dek lanetlendiğine inanmaktadır. Obsesif kompulsif biri ise gerçek veya hayali günahlarının bağışlanması için durmadan detaylı ve zaman alıcı dinî ritüeller gerçekleştirir. Hatta psikiyatrik terminoloji ve sınıflandırma ders kitabı (Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve İstatistiksel El Kitabı) bile ciddi akıl hastalığı vakalarını tasvir etmek için yıllarca dinî örnekleri kullanmıştır.<sup>30</sup>

Ruh sağlığı uzmanlarına düşmanca bir tavır takınan bazı dinî gruplar kendilerini psikoloji ve psikiyatriden uzaklaştırmıştır. Bu gruplar zihinsel iyileşme için dinî inancı ve pratikleri gerekli ve muhtemelen yeterli görmüşlerdir. Hatta bazıları ruh sağlığı uzmanlarıyla temas etmekten tamamen kaçınmak gerektiğini savunabiliyordu. Psikiyatriye karşı saldırgan tutumlarıyla bilinen belki de en meşhur örgüt *İnsan Hakları Yurttaşlar Komisyonu*'nu bünyesinde barındıran ve kendilerini “psikiyatristler tarafından suistimal edilen insan haklarını ve suç eylemlerini ortaya çıkarıp kökünü kazımaya adanmış” Scientology Kilisesi'dir.<sup>31</sup> Bu grup, Prozac gibi bazı psikiyatrik ilaçların kullanımına karşı konuşmalar yapmış ve Amerikan Psikiyatri Birliği'nin yıllık toplantılarında sık sık gözlemci görevlendirmiştir.

Popüler Hristiyan yazarlar Martin ve Diedre Bobgan ile Jay Adams, şiddetli akıl hastalıkları için psikotropik ilaç kullanımına daha az karşı çıksalar da seküler psikoterapinin her türünden uzak durulması gerektiğini savunmuşlardır. *Psikoheresi'nin Peygamberleri I ve II* gibi kitaplar<sup>32</sup>, insanları ya “psikolojik yolu” ya da “manevi yolu” seçmeye teşvik eder, ancak ikisini birleştirmezler. Akıl sağlığı uzmanlığına yönelik bu olumsuz tutumlar gerekli psikiyatrik bakımı geciktirebilir veya önleyebilir. Bununla birlikte dinî inançların ne sıklıkla psikiyatrik bakımı geciktirdiği ya da neden olduğu olumsuz sonuçlar sistematik araştırmalar tarafından henüz kanıtlanamamıştır.

<sup>30</sup> D.B. Larson v.dğr., “Religious content in the DSM-III-R glossary of technical terms”, *American Journal of Psychiatry* 150/ (1993).

<sup>31</sup> Citizen's Commission on Human Rights, “What is CCHR? Church of Scientology”, 1996, <http://www.cchr.org/wicchr.htm>.

<sup>32</sup> M. Bobgan - D. Bobgan, *Prophets of psychoheresy I* (Santa Barbara: EastGate Publishers, 1989); M. Bobgan - D. Bobgan, *Prophets of psychoheresy II* (Santa Barbara: EastGate Publishers, 1990).

## Dinin Beden Sağlığı Üzerindeki Olumsuz Etkileri

Dinî inançlar beden sağlığını da olumsuz yönde etkileyebilir. Akıl sağlığında olduğu gibi burada da dinî pratiklerin tıbbî bakımın yerine kullanılabileceği endişesi vardır. Örneğin, aşırı fanatik dindarlar (*religious zealot*), inançlarını ispat etmek için hayati öneme sahip ilaçların kullanımını durdurabilir. İnsülin ilacını bırakan diyabet hastaları, tiroit hormonlarını almayan hipotiroidi hastaları, bronkodilatörlerini atan astım hastaları ve nöbet önleyici ilaçlarını bırakan epilepsi hastaları gibi örnekler de inançları ispat etmek amacıyla yapılan ve genellikle korkunç sonuçları olan vakalardır.<sup>33</sup> Zamanında tıbbî bakım yerine mucizevi inanç tedavileri aramak doğru teşhisi geciktirebilir ve tedavi edilebilir hastalıkların kontrolden çıkmasına neden olabilir.

Lannin ve arkadaşları<sup>34</sup>, Afrika-Amerikalı ve Kafkasyalı kadınlar arasındaki meme kanseri ölüm oranları arasındaki farkları inceleyerek yeni tanı almış meme kanseri olan 540 hastayı ve 414 kişilik kontrol grubunu araştırmışlardır. Sonuçlar tanı koymanın meme kanserinin hangi evresinde gerçekleştiğiyle ilgiliydi. Buna göre “kültürel inançlar” geç evrede (III veya IV) tanı koymanın önemli bir belirleyicisidir. Bu inançlar, “Şeytan bir kişinin kansere yakalanmasına neden olabilir” ve “Bir kişi kansere dair dua ederse, Tanrı tıbbî tedaviler olmadan onu iyileştirir” gibi dinî inançları içeriyordu. Araştırmacılar tanı koymadaki gecikmenin nedenlerinin, Afrikalı-Amerikan kadınlar tarafından benimsenen sosyoekonomik ve kültürel inançlar olduğu sonucuna ulaştılar. Ancak araştırmacılar ırk, eğitim ve sosyoekonomik faktörlere *ek olarak* dinî inançların tanı aşaması üzerindeki bağımsız etkilerini belirtmemişlerdir. Dinî inançlar eğitimsiz ve fakir (geç evrede tanı koyma açısından güçlü risk faktörleri) olan Afrikalı Amerikalılar arasında çok daha yaygındır. Ancak meme kanseri teşhisiyle ilgili olarak, Afrikalı-Amerikan kadınların dinî inançlarının “meme kanseri semptomlarının değerlendirilmesini ve tedavisini kısıtladığını veya yasakladığını” ortaya koyan bir tane bile nitel çalışma yapılmamıştır.<sup>35</sup>

Öte yandan bazı dinî gruplara bağlılığın erken meme kanseri teşhisi olasılığını *artırdığı* görülmektedir. Zollinger ve arkadaşları<sup>36</sup>, 10 yıl boyunca Yedinci Gün Adventistleri üyesi olan 282 kişi ile bu gruba üye olmayan 1675 meme kanseri hastasını izlemiştir. Araştırmacılar, çalışmanın yapıldığı dönemde hayatta kalma ihtimalinin gruba üye olanlarda %60,8 ve üye olmayanlarda ise %48,3 olduğunu bulmuşlardır. Ancak hayatta kalma noktasında oluşan

<sup>33</sup> D. V. Coakley - G. W. McKenna, “Safety of faith healing”, *The Lancet* 22/ (1986); D. M. Smith, “Safety of faith healing”, *The Lancet* 15/ (1986).

<sup>34</sup> D.R. Lannin v.dğr., “Influences of socioeconomic and cultural factors on racial differences in late-stage presentation of breast cancer”, *Journal of the American Medical Association* 279/ (1998).

<sup>35</sup> N.C. Facione - C.A. Giancarlo, “Narratives of breast symptom discovery and cancer diagnosis: Psychologic risk for advanced cancer at diagnosis”, *Cancer Nursing* 21/ (1998).

<sup>36</sup> T. W. Zollinger v.dğr., “Breast cancer survival rates among Seventh-Day Adventists and non-Seventh-Day Adventists”, *American Journal of Epidemiology* 119/ (1984).

farklılık tanı aşamasındaki evre göz önünde bulundurulduğunda ortadan kalkmıştır, zira Adventist kadınlar meme kanserlerini çok daha erken bir aşamada teşhis ettirmişlerdir.

Dinî gruplar, geleneksel tıbbî bakım konusunda dinî şifa uygulamalarını ne derece güçlü bir şekilde teşvik ettikleri konusunda büyük farklılıklar göstermektedir. Örneğin Christian Scientists hareketinin üyeleri lösemi, çarpık ayaklı olma, spinal menenjit, kemik kırığı veya difteri gibi ciddi durumların bile yalnızca dua ile tedavi edilmesinin gerektiğini savunmakta ve bu yöntemle başarılar elde ettiklerini iddia etmektedir. Bu iddiaları daha dikkatli bir şekilde değerlendirmek için Simpson<sup>37</sup>, 1934 ve 1982 yılları arasında Illinois'deki Principia Koleji'nden mezun olan 2630 erkek ve 2938 kadın ile aynı dönemde Kansas Üniversitesi Liberal Sanatlar ve Bilimler Fakültesi'nden mezun olan 17.743 erkek ve 12.105 kadını yaşam süreleri açısından karşılaştırmıştır. Bulgular Christian Scientists hareketinin erkek ( $p = .042$ ) ve kadın ( $p = .003$ ) üyelerinde daha yüksek ölüm oranları olduğunu göstermekte, bu da söz konusu grupta kanserden ölüm oranının ulusal ortalamasının iki katı olduğunu bildiren Wilson'un daha önceki bulgularını desteklemektedir.<sup>38</sup>

Kan naklini reddetme Yehova Şahitleri arasında yaygındır ve bu durum erken ölüme neden olabilir. Dinî öğretilerine göre, Tanrı (Yehova) kan naklini kabul edenlere sırtını dönecektir. Bu nedenle dindar Yehova Şahitlerinin, bu tür işlemlere izin vermenin sonsuz kurtuluşu riske atacağından korktukları için, kendileri ve çocukları için kan nakli yapmaktan kaçınması şaşkıncı değildir. Zira yetişkinler için kan nakli yaptırmak mahremiyetin ve dinî pratik özgürlüğünün ihlalini temsil ettiği için reddedilmiştir. Öte yandan, çocuklar için kan naklinin reddedilmesi daha tartışmalı olmuştur. Yehova Şahitleri, ABD Yüksek Mahkemesi'nde dinî özgürlükler tesis etmek için 50'den fazla kez boy gösterdiği halde, genellikle çocukları konu edinen davaları kaybetmişlerdir.<sup>39</sup>

Öte yandan çocuklara dinî gerekçelerle aşı yaptırmamak da ciddi sonuçlara yol açabilmektedir. Rodgers ve arkadaşları<sup>40</sup>, aşıları reddeden dinî grup üyelerinin çocukları arasında kızamık salgını sırasında ölüm oranlarının yüksek olduğunu belirtmişlerdir. Etkind ve arkadaşları<sup>41</sup> ile Novotny ve arkadaşları<sup>42</sup> dinî gerekçelerle aşılardan muaf olduğunu iddia eden grupların çocuklarında boğmaca salgını yaşandığını belirtmiştir. Ayrıca Pensilvanya ve ABD'nin başka yerlerinde yaşayan Amish'ler arasında da kızamıkçık salgınları yaşandığı

---

<sup>37</sup> W.F. Simpson, "Comparative longevity in a college cohort of Christian Scientists", *Journal of the American Medical Association* 262/ (1989).

<sup>38</sup> G.E. Wilson, "Christian Science and longevity", *Journal of Forensic Science* 1/ (1965).

<sup>39</sup> R. Swan, "Children, medicine, religion, and the law", *Advances in pediatrics*, ed. L. A. Barness (St. Louis: Mosby, 1997).

<sup>40</sup> D.V. Rodgers v.dğr., "High attack rates and case fatality during a measles outbreak in groups with religious exemption to vaccination", *Pediatric Infectious Disorders Journal* 12/ (1993).

<sup>41</sup> P. Etkind v.dğr., "Pertussis outbreaks in groups claiming religious exemptions to vaccinations", *American Journal of Diseases of Children* 146/ (1992).

<sup>42</sup> T.E. Novotny v.dğr., "Measles outbreaks in religious groups exempt from immunization laws", *Public Health Report* 103/ (1988).

bildirilmiştir.<sup>43</sup> Daha yakın bir zamanda, Conyn-van Spaendonck ve arkadaşları<sup>44</sup>, Hollanda'da çocuk felci salgınına ilişkin nüfusun geneline yönelik bir çalışmanın parçası olarak 5-14 yaşlarındaki 2400 çocuğu ve 40-64 yaş arası yetişkinleri araştırmıştır. Buna göre felce neden olan poliovirüs oranının Reform Kilisesi ve Ortodoks Reform Kilisesi üyeleri arasında, geleneksel Hollanda Reform Kilisesi üyelerine göre çok daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Araştırmacılar, çocuk felci salgınının dinî alt-gruplar tarafından aşının reddedilmesinden kaynaklandığı sonucuna ulaşmışlardır.

Doğum öncesi bakımın reddedilmesi de hem bebekler hem de anneler için yüksek ölüm oranlarına neden olabilir. Kaunitz ve arkadaşları<sup>45</sup>, Indiana'daki İnanç Meclisi adlı dinî tarikatın üyelerinde perinatal<sup>46</sup> ve gebelik süreci anne ölüm oranları üzerine bir çalışma yapmıştır. Bu dinî gruptaki kadınlar, tıbbî yardım veya doğum öncesi bakım olmadan hastane dışında doğum yapmaktadır. Araştırmacılar, toplumdaki kadınların geneline kıyasla İnanç Meclisi üyeleri arasında perinatal ölüm oranının üç kat, anne ölüm oranının da 100 kat fazla olduğunu tespit etmiştir. Bu çalışma yayımlandıktan sonra Indiana Genel Kurulu, sağlık uzmanlarının dinî nedenlerle tıbbî bakımın kesilmesini içeren eylemleri bildirmelerini zorunlu kılan bir yasa çıkarmıştır. Bu yasa yürürlüğe girdikten sonra, perinatal ölümlük oranı neredeyse yarı yarıya azalırken anne ölümleri tamamen ortadan kalkmıştır.<sup>47</sup>

Daha yakın zamanlarda, Asser ve Swan<sup>48</sup>, 1975-1995 yılları arasında dinî gerekçelerden ötürü tıbbî bakımın ebeveyn tarafından durdurulduğu 172 çocuk ölümünü tespit etmiştir. Araştırmacılar gıda aspirasyonu<sup>49</sup>, çocukluk kanseri, zatürre, menenjit, diyabet, astım ve diğer çocukluk hastalıklarından kaynaklanan çocuk ölümlerini grafik şeklinde ortaya koymuştur. Buna göre tüm ölümlerin %80'inden fazlası beş dinî grupta meydana gelmişti: Indiana'daki İnanç Meclisi, Pensilvanya'daki İnanç Sığınağı, Oklahoma ve Colorado'da İlk Doğan Kilisesi, Güney Dakota'daki Ahir Zaman Azizleri ve ulusal çapta Christian Scientists. Bununla birlikte çoğu vaka, 20 yıllık bir süre zarfında, öncelikle çalışmanın yazarlarından biri tarafından yönetilen bir avukatlık grubu olan CHILD'in dosyalarından elde edilen gazete makalelerinden, kamuya açık belgelerden ve mahkeme kayıtlarından alınmıştır.

---

<sup>43</sup> Morbidity and Mortality Weekly Report, "Outbreaks of rubella among the Amish—United States", *MMWR* 40/16 (1991).

<sup>44</sup> Conyn-van Spaendonck v.dğr., "Circulation of poliovirus during the poliomyelitis outbreak in the Netherlands, in 1992-1993", *American Journal of Epidemiology* 143/ (1996).

<sup>45</sup> A. M. Kaunitz v.dğr., "Perinatal and maternal mortality in a religious group avoiding obstetric", *American Journal of Obstetrics and Gynecology* 150/ (1984).

<sup>46</sup> Bir fetüsün veya yeni doğanın ölümü.

<sup>47</sup> C. Spence - T. S. Danielson, "The faith assembly: A follow-up study of faith healing and mortality", *Indiana Medicine* (1987).

<sup>48</sup> S. Asser - R. Swan, "Child fatalities from religion-motivated medical neglect", *Pediatrics* 101/ (1998).

<sup>49</sup> Nefes alma sırasında, mide içeriği gibi yabancı maddelerin solunum sistemine çekilmesi.

Öte yandan dinî inançlar yalnızca tıbbî bakımın kesilmesiyle değil aynı zamanda diğer çocuk istismarı biçimleriyle de bağlantılıdır. Bottoms ve arkadaşları<sup>50</sup>, dinle ilgili istismara yönelik deneyimleri hakkında bilgi toplamak için 19.272 ruh sağlığı uzmanıyla ulusal çapta bir anket gerçekleştirmiştir. Bu bağlamda ilk olarak ritüelistik, doğaüstü, dinî veya mistik uygulamaları içeren çocuk istismarı iddialarını saptamak için bir kartpostal anketi gönderilmiştir. Toplam 6939 sağlık uzmanı geri dönüş yapmış ve bunlardan 2136'sı kariyerleri boyunca en az bir dinî istismarla karşı karşıya kaldıklarını belirtmiştir. Ardından bu 2136 katılımcıya detaylı anket gönderilmiş ve 797'si geri dönüş yapmıştır. Bunlardan 720'si geçerli sayılırken bunun da 417'si bu istismarların dinle ilgili durumlar (tıbbî ihmal, şeytan çıkarma uygulaması ya da din adamlarının istismarı) olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda 417 vakanın %50'sinden daha azında istismarı ya da zararı doğrulayan kanıtların olduğu ve dine bağlı vakaları destekleyici kanıtların ise bu %50'nin üçte ikisini teşkil ettiği saptanmıştır. Dahası tıbbî ihmalin sadece %5'i, şeytan çıkarma uygulamalarının %9'u ve din adamı istismarı vakalarının %9'u mahkûmiyete yol açabilecek kadar güçlü kanıtlardı (psikozlu hastalara yapılan dinî istismar vakaları dâhil). Bu çalışmaya dayanarak dine bağlı çocuk istismarının fiilî olarak son derece nadir görüldüğü söylenebilir (19.272 katılımcı tarafından tespit edilen ve onaylayan 200'den az vaka).

Muhtemelen, dine bağlı çocuk istismarı durumundan daha yaygın olanı, dinî gruplar içinde ortaya çıkan daha hafif sosyal zorlama biçimleri ve yabancılaşma tehdididir. Bu tür gruplara üyelik, grup normlarına uyanlar için sosyal desteği artırırken beklenen davranıştan sapan kişiler yargılanabilir ve sosyal olarak izole edilebilir. Örneğin Sorensen ve arkadaşları<sup>51</sup>, aktif bir dinî hayat yaşayan evlenmemiş ergen annelerde depresyon oranlarının önemli ölçüde yüksek olduğunu tespit etmiştir. Din, toplumsal desteğin sosyal standartlara uymayan kişilerden çekilmesiyle suçluluk ve utanç duygularını pekiştirebilir, böylece yeterlik ve öz güven duygusunu aşındırabilir.

Dinin ön ayak olabileceği bir diğer olumsuz duygu da aşırı suçluluktur. Dindar bir kişi fiziksel olarak hastalanırsa, kişinin içinde bulunduğu dinî grup iyileşmesi için dua edebilir. Eğer kişi iyileşirse bu, grubun dinî inanç sistemini doğrular ve grup uyumunu artırır. Ancak kişi iyileşmezse, bu bir sorun yaratır. Eğer söz konusu grup Tanrı'nın iyileşmeyi istediğine ve bunu yapacak güce sahip olduğuna inanırsa, iyileşmedeki başarısızlık Tanrı'nın hatası olarak görülmez. Daha büyük olasılıkla bu durum hasta kişinin hatası ya da inanç eksikliği olarak düşünülür. Daha da kötüsü, bu kişinin hayatında gizli günahlar da olabilir. Bu sorunlar beden ve ruh sağlığı yerinde olan kilise cemaati tarafından gündeme getirilirse, fiziksel olarak hasta kişi grubun inancından şüphe etmeye başlayabilir veya Tanrı onları cezalandırıyor gibi hissedebilir. Bu tür düşünceler, hasta kişi dinî grup üyeleri tarafından mağdur edildiğinden ve

<sup>50</sup> B. L. Bottoms v.dğr., "In the name of God: A profile of religion-related child abuse", *Journal of Social Issues* 51/ (1995).

<sup>51</sup> A. M. Sorensen v.dğr., "Religious involvement among unmarried adolescent mothers: A source of emotional support?", *Sociology of Religion* 56/ (1995).



artık kişisel inancından veya inanç topluluğundan destek alamadığından cesaretin kırılmasına, umutsuzluğa ve yabancılaşmaya neden olabilir.

Yukarıda dinin sağlık üzerindeki olumsuz etkilerine yönelik sunulan bilgilerin birçoğunun temel problemi aşırı derecede kanaatlere, zihinsel hastalarla ilgili deneyimlere ya da gelişigüzel belirlenmiş bir örneklem grubundan elde edilmiş sistematik olmayan vaka raporlarına dayanmasıdır. Bir meslek içindeki tutumlar genellikle iş ve sosyal ortamlarda pekiştirildiğinden dine ilişkin görüşleri ve hisleri (olumlu ya da olumsuz) kuvvetle etkileyebilir. Bu durum özellikle sistematik araştırmanın yetersiz olması, yapılan araştırmaya sınırlı erişimin olması ya da böyle bir araştırmanın bilerek yok sayılması halinde geçerlidir.

### **Dinin Sağlık Üzerindeki Olumsuz Etkilerini Ortaya Koyan Araştırmalar**

Bazı çalışmalar din ve ruh sağlığı arasında olumsuz ilişkiler olduğunu ortaya koymuştur. Rokeach<sup>52</sup>, üniversite öğrencilerinden oluşan iki örneklem grubu (n = 202 ve n = 207) üzerinde saha araştırması yapmıştır. Buna göre inançlı olmayan öğrencilerin; gergin çalışma, düzensiz uyku ve diğer ıstırap verici deneyimleri yaşamaktan şikâyet eden dindar öğrencilerden daha az endişeli olduklarını tespit etmiştir. Aynı şekilde Dunn<sup>53</sup> dindar kişilerin daha mükemmeliyetçi, içine kapanık, öz güveni olmayan, depresif, endişeli ve yetersiz olduğunu bildirmiştir. Bateman ve Jensen<sup>54</sup> kapsamlı dinî eğitim almış kişilerin, öfkelerini dışa vurmak yerine içine atmalarının daha muhtemel olduğunu keşfetmiştir. Wright<sup>55</sup>, din konusunda daha az katı olan öğrencilerin daha iyi uyum sağlama eğiliminde olduğunu tespit etmişken Cowen<sup>56</sup>, Ortodoks dinî inanç ile benlik saygısı arasında kayda değer ölçüde negatif bir ilişki olduğunu bildirmiştir. Dolayısıyla 1950 ve 1960'larda yapılan araştırmaların akıl sağlığı uzmanlarına net ve istikrarlı bir mesaj gönderdiği söylenebilir.

Çok daha yakın zamanlarda, Neeleman ve Lewis'in çalışması<sup>57</sup> dindarlık artışı ile psikotik bozukluklar arasında bir bağlantı olduğunu ortaya koymuştur. Bu çalışmada, Londra'da ortopedik rahatsızlığı olan hastalarla psikiyatri hastalarının dinî inanç ve tutumlarını karşılaştıran araştırmacılar, psikotik şizofreni ve depresif hastaların kişisel dinî deneyimlerini ifade etmelerinin ortopedik hastalardan (kontrol grubu) daha muhtemel olduğunu bulmuşlardır (sırasıyla %48 ve %38'e karşı %17, p = .05). Ayrıca şizofreni hastalarının dinî inançlara sahip olmalarının ve dinden rahatlatıcı destek almalarının kontrol

---

<sup>52</sup> M. Rokeach, *The open and closed mind* (New York: Basic Books, 1960).

<sup>53</sup> R. F. Dunn, "Personality patterns among religious personnel", *Review of Catholic Psychology Records* 3/ (1965).

<sup>54</sup> M. M. Bateman - J. S. Jensen, "The effect of religious background on modes of handling anger", *Journal of Social Psychology* 47/ (1958).

<sup>55</sup> J. C. Wright, "Personal adjustment and its relationship to religious attitude and certainty", *Religious Education* 54/ (1959).

<sup>56</sup> E. L. Cowen, "The negative concept as a personality measure", *Journal of Consulting Psychology* 18/ (1954).

<sup>57</sup> J. Neeleman - G. Lewis, "Religious identity and comfort beliefs in three groups of psychiatric patients and a group of medical controls", *International Journal of Social Psychiatry* 40/2 (1994).

grubuna göre daha olası olduğu tespit edilmiştir. Bu farklılıklar ırk, yaş ve diğer faktörler dikkate alındıktan sonra da devamlılık göstermiştir. Bununla birlikte bu çalışmanın kesitsel niteliği araştırmacıların, dindarlığın psikotik duruma yol açıp açmadığını ya da psikotik durumun daha fazla dindarlığa yol açıp açmadığını (örneğin, hastalık ile başa çıkmak için dinden yardım alınıp alınmadığını) belirlemesini engellemiştir.

Dinî inanç ve uygulamaların, araştırma yapılan evrene ve yaşanan stres tipine bağlı olarak sağlık üzerinde farklı etkileri olabilir. Strawbridge ve arkadaşları<sup>58</sup>, dindarlığın günlük yaşamda strese neden olan bazı faktörlerin etkisini azalttığını, ancak diğerlerinin etkilerini daha da kötüleştirdiğini tespit etmiştir. Söz konusu araştırmacılar, 2537 yetişkin katılımcıdan elde edilen verilerin kesitsel analizinde; dindarlığın, finansal ve sağlık unsurlarına bağlı stres faktörlerinin etkilerine karşı koruma sağladığını, ancak aile krizleriyle karşı karşıya kalanlar arasında daha sıkıntılı bir durumla ilişkili olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu bağlamda dinî başa çıkmanın, daha ziyade bireyin dışındaki unsurlardan (kötü sağlık ya da maddi sorunlar gibi) kaynaklanan sorunlara yardımcı olduğu anlaşılmıştır. Ancak kişisel veya manevi eksikliklere atfedilebilecek ailevi stres unsurlarının neden olduğu olumsuz sonuçlar için dinî unsurların daha az yardımcı olduğu görülmüştür.

Öte yandan bazı kesitsel çalışmalar da dinî ya da manevi aktivite ile fiziksel açıdan sağlıklı olma arasında bir ilişki bulunduğunu ortaya koymuştur. İsrail’de emekli olmuş 639 kişi üzerine çalışma yapan Anson ve arkadaşları<sup>59</sup> dinî ritüellere riayet edenlerin, etmeyenlere göre acı ve fiziksel işlevsizlik gibi konulardan daha fazla yakındıklarını tespit etmiştir. Aynı şekilde, 60 ila 100+ yaş arasındaki 165 yetişkinden oluşan bir ankette Courtenay ve arkadaşları<sup>60</sup>, dinî faaliyetlerin (ibadetlere katılım, dua, İncil dersleri) bazı kronik sağlık koşullarıyla pozitif ilişkili olduğunu bulmuşlardır. Yine araştırmacılar, dinin sağlık sorunlarıyla başa çıkmak için kullanıldığını da varsaymışlardır.

İngiltere’de yapılan diğer bazı araştırmalar, başlangıçta dinsel inançlar açısından yüksek puanlı tıbbî hastaların altı ila dokuz ay sonra sağlık sonuçlarının daha da kötüleştiğini tespit etmiştir.<sup>61</sup> Bununla birlikte, bu araştırmalar geniş bir manevi inanç tanımını (geleneksel dinî katılım ve aktiviteden ayırt edilmiş) kullanmış ve dinî ya da manevi inanç içermeyen konuları hariç tutmuştur (her iki çalışmada da konuların %20’sinden fazlası). Son olarak,

---

<sup>58</sup> W. J. Strawbridge v.dğr., “Religiosity buffers effects of some stressors on depression but exacerbates others”, *Journal of Gerontology* 53/ (1998).

<sup>59</sup> O. Anson v.dğr., “Religiosity and well-being among retirees: A question of causality”, *Behavior, Health & Aging* 1/ (1990).

<sup>60</sup> B. C. Courtenay v.dğr., “Religiosity and adaptation in the oldest-old”, *International Aging & Human Development* 34/ (1992).

<sup>61</sup> M. King v.dğr., “Spiritual and religious beliefs in acute illness—Is this a feasible area of study?”, *Social Science and Medicine* 38/ (1994); M. King v.dğr., “The effect of spiritual beliefs on outcome from illness”, *Social Science and Medicine* 48/ (1999).

Janoff-Bulman ve Marshall<sup>62</sup> ile Levin ve Markides<sup>63</sup> tarafından yapılan daha önceki çalışmalar, dindar olduğunu bildiren yaşlı yetişkinler arasında ölüm ve hipertansiyon oranlarının daha yüksek olduğunu tespit etmişlerdir.

Özetle, bazı hatırı sayılır sağlık uzmanları dinin ruh sağlığını, beden sağlığını veya her ikisini de olumsuz yönde etkilediği görüşündedir. Akıl hastalığı olan kişilerin genellikle tuhaf ve çarpık dinî düşüncelerle ortaya çıktığına ve dini patolojik tarzda kullandığına dair sağlam kanıtlar vardır. Ayrıca dindar kişiler yüksek beklentilere sahip olabilir ve kendilerini ya da başkalarını, dindar bireylerin yaşamaması gerektiğini düşündükleri aile sorunları nedeniyle kınayabilirler. Zira dindarlar, kendilerinden farklı inanç ve davranışlara sahip olan kişileri sert bir şekilde yargılayabilir ya da onları yabancılaştırabilirler.

Dinî inançlar ayrıca tıbbî yardımın zamanında aranmasını engelleyerek gerekli tanı ve tedaviyi geciktirebilir. Aynı şekilde, potansiyel olarak hayat kurtarıcı olan kan nakillerini, doğum öncesi bakımı, çocukluk çağı aşılarını, diğer standart tedavi ya da önlemleri reddetmek sağlık açısından daha kötü sonuçlara neden olabilir. Diğer yandan pek çok dinî istismar şekli bildirilmiş olsa da bu iddialar, nüfusun geneline yönelik sistematik araştırmalardan ziyade yalıtılmış vaka raporlarından ya da özellikle seçilmiş vaka serilerinden oluşma eğilimindedir. Son olarak, bazı kesitsel ve boylamsal çalışmalarda, dinî pratikler ya da manevi inançlar ile daha kötü beden sağlığı arasında pozitif bir ilişki tespit edilmiştir.

Şu hâlde sistematik araştırmaların büyük bir kısmı din ile sağlık arasında ya hiçbir ilişki olmadığını ya da olumsuz bir ilişki olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bu araştırmaların birçoğu; üniversite öğrencileri ve ergenlik çağındaki gençlerin eski çalışmaları olup kolay erişim esasına göre seçilen kişileri içermekte, tasarım açısından kesitsel bir görünüm arz etmekte (dinin sağlığı olumsuz mu yoksa tersi yönde mi etkilediğini tespit etme yeterliliğine sahip olmayan), konuyla ilgili değişkenleri dikkate almada başarısızlık göstermekte ya da ciddi metodolojik problemleri bünyesinde barındırmaktadır. Bu değerlendirmenin sonucunda büyük ölçüde bilinmez olarak kalan şey gerek ABD'deki gerekse dünyadaki yetişkinlerin çoğunun katılım gösterdiği geleneksel dinî inanç ve uygulamaların, sağlığa zarar verip vermediği ya da hastalıklara sebep olup olmadığıdır. Eğer din kötü ruhsal veya bedensel sağlıktan sorumlu ise, bunun gerçekten ne sıklıkta gerçekleştiğini ve dinî pratiklerin sağlık açısından faydalarının risklerden ağır basıp basmadığını belirlemek önemlidir.

Dinin sağlık üzerindeki olumsuz etkilerinin yanı sıra din, tıp ve bilim arasındaki ilişkinin tarihi ile ilgili daha fazla bilgi için Din ve Sağlık El Kitabı adlı esere bakılabilir.<sup>64</sup> Makale

<sup>62</sup> R. Janoff-Bulman - G. Marshall, "Mortality, well-being, and control: A study of a population of institutionalized aged", *Personal and Social Psychology Bulletin* 8/ (1982).

<sup>63</sup> J. S. Levin - K. S. Markides, "Religion and health in Mexican Americans", *Journal of Religion & Health* 24/ (1985).

serimizin ikincisi olan *Din ve Tıp II* adlı çalışmamızda din, ruh sağlığı ve sağlık davranışları arasındaki ilişkileri inceleyen araştırmalara daha yakından bakacağım.

#### KAYNAKÇA/REFERENCE

- Amundsen, D. W. "The Medieval Catholic Tradition". *Caring and Curing: Health And Medicine in the Western Religious Traditions*. Ed. R.L. Numbers - D.W. Amundsen. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998.
- Anson, O. - Antonovsky, A. - Saly, S. "Religiosity and Well-Being Among Retirees: A Question of Causality". *Behavior, Health & Aging* 1/ (1990): 85-97.
- Asser, S. - Swan, R. "Child Fatalities From Religion-Motivated Medical Neglect". *Pediatrics* 101/ (1998): 625-629.
- Bateman, M. M. - Jensen, J. S. "The Effect of Religious Background on Modes of Handling Anger". *Journal of Social Psychology* 47/ (1958): 133-141.
- Bobgan, M. - Bobgan, D. *Prophets of Psychoheresy I*. Santa Barbara: EastGate Publishers, 1989.
- Bobgan, M. - Bobgan, D. *Prophets of Psychoheresy II*. Santa Barbara: EastGate Publishers, 1990.
- Bottoms, B. L. v.dğr. "In the Name of God: A Profile of Religion-Related Child Abuse". *Journal of Social Issues* 51/ (1995): 85-112.
- Braceland, F. J. *Modern Psychiatry*. Garden City: Doubleday & Co., 1963.
- Center, Princeton Religion Research. *Emerging Trends*. Princeton,: The Gallup Poll, 1999.
- Center, Princeton Religion Research. *Religion in America*. Princeton: The Gallup Poll, 1996.
- Coakley, D. V. - McKenna, G. W. "Safety of Faith Healing". *The Lancet* 22/ (1986): 444.
- Courtenay, B. C. v.dğr. "Religiosity and Adaptation in the Oldest-old". *International Aging & Human Development* 34/ (1992): 47-56.
- Cowen, E. L. "The Negative Concept As A Personality Measure". *Journal of Consulting Psychology* 18/ (1954): 138-142.
- Dunn, R. F. "Personality Patterns Among Religious Personnel". *Review of Catholic Psychology Records* 3/ (1965): 125-137.
- Ellis, A. "Is Religiosity Pathological". *Free Inquiry* 18/ (1988): 27-32.
- Ellis, A. "Psychotherapy and Atheistic Values: A Response to A. E. Bergin's Psychotherapy and Religious Values". *Journal of Consulting & Clinical Psychology* 48/ (1980): 635-639.
- Ellis, A. *Reason and Emotion in Psychotherapy*. Secaucus: Lyle Stuart, 1962.
- Etkind, P. v.dğr. "Pertussis Outbreaks in Groups Claiming Religious Exemptions To Vaccinations". *American Journal of Diseases of Children* 146/ (1992): 173-176.
- Facione, N.C. - Giancarlo, C.A. "Narratives of Breast Symptom Discovery and Cancer Diagnosis: Psychologic Risk For Advanced Cancer At Diagnosis". *Cancer Nursing* 21/ (1998): 430-440.
- Ferngren, G. B. "Early Christianity As A Religion of Healing". *Bulletin of the History of Medicine* 66/ (1992): 1-15.
- Freud, Sigmund. "Future of An Illusion". *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Ed. J. Strachey. London: Hogarth Press, 1962.
- Freud, Sigmund. "Obsessive Acts and Religions Practices". Ed. ve Trc. J. Strachey *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. London: Hogarth Press, 1962.
- Gamwell, L. - Tomes, N. *Madness in America: Cultural and Medical Perceptions of Mental Illness Before 1914*. New York: State University of New York at Binghamton and Cornell University Press, 1995.
- Gelfand, T. "The History of the Medical Profession". *Companion Encyclopedia of the History of Medicine*. Ed. W.F. Bynum - R. Porter. New York: Routledge, Chapman, & Hall, 1993.

---

<sup>64</sup> Harold G. Koenig v.dğr., *Handbook of religion and health: A century research reviewed* (New York: Oxford University Press, 2000).

- Janoff-Bulman, R. - Marshall, G. "Mortality, Well-Being and Control: A Study of A Population of Institutionalized Aged". *Personal and Social Psychology Bulletin* 8/ (1982): 691-698.
- Kaunitz, A. M. v.dğr. "Perinatal and Maternal Mortality in A Religious Group Avoiding Obstetric". *American Journal of Obstetrics and Gynecology* 150/ (1984): 826-831.
- King, M. - Speck, P. - Thomas, A. "Spiritual and Religious Beliefs in Acute Illness—Is This A Feasible Area of Study?". *Social Science and Medicine* 38/ (1994): 631-635.
- King, M. - Speck, P. - Thomas, A. "The Effect of Spiritual Beliefs on Outcome From Illness". *Social Science and Medicine* 48/ (1999): 1291-1299.
- Koenig, H. G. v.dğr. "Religion, Spirituality and Medicine: A Rebuttal To Skeptics". *International Journal of Psychiatry in Medicine* 29/123-131 (1999).
- Koenig, Harold G. - McCullough, M. E. - Larson, D. B. *Handbook of Religion and Health: A Century Research Reviewed*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Koenig, Harold G. "Religious Beliefs and Practices of Hospitalized Medically Ill Older Adults". *International Journal of Geriatric Psychiatry* 13/4 (1998): 213-224.
- Lannin, D.R. v.dğr. "Influences of Socioeconomic and Cultural Factors on Racial Differences in Late-Stage Presentation of Breast Cancer". *Journal of the American Medical Association* 279/ (1998): 1801-1807.
- Larson, D.B. v.dğr. "Religious Content in the DSM-III-R Glossary of Technical Terms". *American Journal of Psychiatry* 150/ (1993): 1884-1885.
- Levin, J. S. - Markides, K. S. "Religion and Health in Mexican Americans". *Journal of Religion & Health* 24/ (1985): 60-67.
- Neeleman, J. - Lewis, G. "Religious Identity and Comfort Beliefs in Three Groups of Psychiatric Patients and A Group of Medical Controls". *International Journal of Social Psychiatry* 40/2 (1994): 124-134.
- Novotny, T.E. - Jennings, C.E. - Doran, M. "Measles Outbreaks in Religious Groups Exempt From Immunization Laws". *Public Health Report* 103/ (1988): 49-54.
- Pollak, K. *The Healers: The Doctor, Then and Now*. New Jersey: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1963.
- Porter, Ray. "Religion and Medicine". *Companion Encyclopedia of the History of Medicine*. Ed. W.F. Bynum - R. Porter. New York: Routledge, Chapman, & Hall, 1993.
- Prioreschi, P. *A History of Medicine*. Omaha: Horatius Press, 1995.
- Report, Morbidity and Mortality Weekly. "Outbreaks of Rubella Among the Amish—United States". *MMWR* 40/16 (1991): 264-265.
- Rights, Citizen's Commission on Human. "What is CCHR? Church of Scientology". Erişim: 2000. <http://www.cchr.org/wicchr.htm>.
- Rodgers, D.V. v.dğr. "High Attack Rates and Case Fatality During A Measles Outbreak in Groups With Religious Exemption To Vaccination". *Pediatric Infectious Disorders Journal* 12/ (1993): 288-292.
- Rokeach, M. *The Open and Closed Mind*. New York: Basic Books, 1960.
- Simpson, W.F. "Comparative Longevity in A College Cohort of Christian Scientists". *Journal of the American Medical Association* 262/ (1989): 1657-1658.
- Sloan, Richard - Bagiella, Emile - Powell, Tony. "Religion, Spirituality and Medicine". *The Lancet* 353/9153 (1999): 664-668.
- Smith, D. M. "Safety of Faith Healing". *The Lancet* 15/ (1986): 621.
- Sorensen, A. M. - Grindstaff, C. F. - Turner, R. J. "Religious Involvement Among Unmarried Adolescent Mothers: A Source of Emotional Support?". *Sociology of Religion* 56/ (1995): 71-81.
- Spaendonck, Conyn-van - Oostvogel, P.M. - Loon, A.M. van. "Circulation of Poliovirus During the Poliomyelitis Outbreak in the Netherlands, in 1992-1993". *American Journal of Epidemiology* 143/ (1996): 929-935.
- Spence, C. - Danielson, T. S. "The Faith Assembly: A Follow-Up Study of Faith Healing and Mortality". *Indiana Medicine* (1987): 238-240.

- Strawbridge, W. J. v.dğr. "Religiosity Buffers Effects of Some Stressors on Depression But Exacerbates Others". *Journal of Gerontology* 53/ (1998): 118-126.
- Swan, R. "Children, Medicine, Religion and the Law". *Advances in Pediatrics*. Ed. L. A. Barness. St. Louis: Mosby, 1997.
- Watters, W. *Deadly Doctrine: Health, Illness and Christian God-Talk*. Buffalo: Prometheus Books, 1992.
- Wilson, G.E. "Christian Science and Longevity". *Journal of Forensic Science* 1/ (1965): 43-60.
- Wright, J. C. "Personal Adjustment and Its Relationship To Religious Attitude and Certainty". *Religious Education* 54/ (1959): 521-523.
- Zilboorg, G. *A History of Medical Psychology*. New York: WW Norton Co., 1941.
- Zollinger, T. W. - Phillips, R.L. - Kuzman, J.W. "Breast Cancer Survival Rates Among Seventh-Day Adventists and Non-Seventh-Day Adventists". *American Journal of Epidemiology* 119/ (1984): 503-509.

## Bilimsel Toplantı ve Sempozyum Değerlendirmeleri/ Scientific Meeting and Symposium Reviews

### İlahiyat Fakülteleri XVI. Tefsir Koordinasyon Toplantısı ve Uluslararası Hz. İbrâhîm (A.S.) ve Nübüvvet Sempozyumu (8-9-10 Kasım 2019 Şanlıurfa)

#### XVI. Coordination Meeting of Department of Qur'ānic Exegesis and International Symposium on Abraham and the Prophethood

*Değerlendiren/Reviewed by*

**Doç. Dr. Necmettin ÇALIŞKAN**

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye, [ncaliskan@mku.edu.tr](mailto:ncaliskan@mku.edu.tr)

*Makale Bilgisi/Article Info:*

*Geliş/Received: 28.11.2019 Düzeltme/Revised: 08.12.2019 Kabul/Accepted: 26.12.2019*

#### **Öz:**

Bu yıl XVI'ncısı düzenlenen Tefsir Koordinasyon toplantısı Uluslararası Hz. İbrâhîm (As) ve Nübüvvet Sempozyumu ile birlikte 8-9-10 Kasım 2019 tarihlerinde Şanlıurfa'da gerçekleştirildi. Programa Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ev sahipliği yaptı. Türkiye genelindeki çeşitli üniversitelerden yaklaşık 200 akademisyenin katıldığı sempozyumda 16 ayrı oturumda 60 tebliğ sunuldu. Tefsir Koordinasyon toplantısında ise lisans öğrencilerine yönelik Arapça dil eğitimi, DKAB öğretmenliği ve Tefsir Anabilim Dalına münhasır sorunlar tartışıldı.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Tefsir Koordinasyon Toplantısı, Tefsir Akademisyenleri, Hz. İbrahim, Nübüvvet, Şanlıurfa.

#### **Abstract:**

Exegesis (Tafsir) Coordination meeting, which was organized for the XVI<sup>th</sup> this year, was held with International Abraham and Nubuwwa (Prophethood) Symposium on 8-9-10 November 2019 in Sanliurfa. The program was hosted by Theology Faculty of Harran University. Approximately 200 academicians from various universities throughout the Turkey participated in the symposium and 60 papers were presented in 16 different sessions. The problems related to Arabic language education for undergraduate students, Religious Culture and Moral Education teaching and Exegesis Department were discussed in the Exegesis Coordination meeting.

**Key Words:** Qur'ānic Exegesis, Exegesis Coordination Meeting, Exegesis Academicians, Abraham, Nubuwwa, Sanliurfa.

## GİRİŞ

Bilindiği üzere ülkemizde 2005 yılından itibaren periyodik olarak ilgili konuları görüşmek, müzakere etmek ve çeşitli paylaşımlarda bulunmak için tefsir akademisyenleri toplantıları düzenlenmektedir. Bu yıl XVI'ncısı düzenlenen yıllık koordinasyon toplantısı, Şanlıurfa'da Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ev sahipliğinde gerçekleşti. Genel olarak tefsir koordinasyon toplantılarının değerlendirmesini Prof. Dr. İsmail Çalışkan Hocamız yapmaktadır. Bu sene de asıl değerlendirmeyi kendilerinden beklemekle birlikte çoklu yaklaşımın faydalarından istifade etme hedefiyle bu alanda gözlemlerimizi aktarmayı planladık. Bu sebeple değerlendirme formatı alışılmışın dışında tefsir akademisyenlerinin whatsapp gruplarındaki paylaşımları gibi farklı içerikler ve değerlendirmeler de barındırmaktadır. Whatsapp gruplarındaki paylaşımlarda hocaların isimleri açık olarak zikredilmişse de toplantıda yapılan konuşmalar serbest ortamda irticalen gerçekleştiğinden ve bilgileri dahilinde olmadığından zikredilmemiştir.

Daha önce gerçekleştirilen tefsir koordinasyon toplantıları genellikle tefsir ilmi alanına münhasır gündem ve güncel sorunlar konu alınarak icra edilirken, son yıllarda bu toplantılar ulusal sempozyum ve panel eşliğinde yapılmaya başlanmıştır. Böylece başlıktan da anlaşılacağı üzere bu yılki buluşmaya kategorik bir ilerleme kaydedilerek uluslararası sempozyum boyutu da eklenerek program zenginleştirilmiştir.

Şanlıurfa'nın Peygamberler şehri olarak anılması özellikle de Hz. İbrahim'le Urfa arasında tarihî açıdan derin bağlantıların bulunması "Uluslararası Hz. İbrahim ve Nübüvvet Sempozyumu" şeklinde belirlenen sempozyum konusunu anlamlı hale getirmiştir.

Sempozyum açılış programında Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Celil Abuzar, günümüzde çağımızın toplumsal sorunlarının çözümünün İslam'da, Kur'ân'da ve Hz. Peygamber'in rol modelliğinde olduğunu belirtti. Celil Abuzar "Bunları ortaya koyacak tezlere, çözüm önerilerine ihtiyaç var. Biz bunu başarabilirsek, insanlık İslam'a koşacaktır. Bu görevin öncelikle bugün ülkemizde sayıları yüzü aşan İlahiyat Fakülteleri'nin olduğunu düşünüyorum. Doğru İslam'ı doğru yöntemlerle doğru bir şekilde kendi toplumumuza taşımak, aktarmak, yaşantılarımızla rol model olmak bizim öncelikli görevimizdir" şeklindeki konuşmasının ardından oturumlara geçildi.

Sempozyum sunumlarında konular kahir ekseriyetle Hz. İbrâhîm merkeze alınarak ele alınmıştı. Bunda Şanlıurfa'nın Hz. İbrâhîm ile özdeş haline gelmiş olmasının ve Kur'ân'da da genişçe anlatılan Hz. İbrahim'le ilgili tefsir ilminin çalışma alanına giren oldukça yoğun malzemenin bulunmasının etkisi gözlemlenmektedir. Bununla birlikte yurtdışından ve yurdun dört bir yanından gelen katılımcılarla beraber sayıları iki yüzü aşkın akademisyenin bir arada bulunmasının düzenleme kurulunca Hz. İbrahim ve tefsir geleneğindeki yansımalarının aktarımı açısından fırsata çevrilmesinin de etkili olduğu söylenebilir.

Sofrası ve bereketi ile meşhur olmuş aynı zamanda "ebü'l-adyâf" (misafirler babası) olarak da bilinen Hz. İbrahim'in anıldığı sempozyumda, tertip heyeti davetli misafirleri Hz.



İbrahim'in misafirperverliği ve cömertliğine yakışır bir şekilde ağırlamış ve memnun etmiştir. Program sonrası Balıklı Göl ve Göbekli Tepe başta olmak üzere davetli misafirlere yönelik geziler organize edilmiştir.

## I. SEMPOZYUMA DAİR GÖZLEM VE NOTLAR

Şanlıurfa, peygamberler diyarı olarak tanıtılmakla birlikte sempozyumda konuların neredeyse tamamı Hz. İbrahim'le sınırlı kalmıştır. Hz. Eyyûb, Hz. Yusuf ve Hz. İsmail sadece birer tebliğde yer alırken Hz. Nuh, Hz. Şuayb ve diğer peygamberler bildiride yer almamışlardır. Oysa mezkûr isimlerin yerel kültürde "Şanlıurfa'da bulunan peygamberler" den olduklarına dair tevatür mevcuttur. En azından Hz. İsmail, Hz. Hacer ve Hz. Sâre figürlerinin tebliğ konuları arasında daha fazla yer alması beklenirdi. Bu durum sempozyumda Hz. İbrahim'le yapılan tahsisin ardından nübüvvet kelimesiyle yapılan tamimin sempozyumda sunulan konularda kendini gösteremediği imajını oluşturdu. Sempozyum konusuna dair "Hz. İbrahim'le ilgili konuların öne çıkarılması" hedefinin gerçekleştiği bu sempozyumda konuların başlık olmasa da içerik açısından tekrarı sempozyum konusunun doğru olarak tespit edilip edilmediği sorusunu gündeme getirmiştir.

Tefsir alanında sunulan tebliğler, ağırlıklı olarak Hz. İbrahim'in şahsiyeti, tevhit mücadelesi ve babasıyla olan iletişimi gibi konular üzerine yoğunlaşmıştı. Bu konular hakkında kaynaklarda ve sahih rivayetlerde yer alan bilgilerin azlığı nedeniyle sunulan tebliğlerin, aynı malumatların tekrar edildiği özgünlükten uzak bir niteliğe sahip olduğu gözlemlenmiştir. Öyle ki bazı oturumlarda sunulan tebliğlerde, Hz. İbrâhîm ile babası arasında geçen diyalogu anlatan aynı ayetler birçok kez tekrar edilmiş oldu. Aynı malumatların tekrar edilmesi, bilgilerin zihinde kalıcı olması açısından bazı faydaları beraberinde getirirse de akademik bir toplantının yenilik, derinlik, ilgi çekicilik ve özgünlük gibi nitelikleri barındırması açısından beklentilere cevap veremediği söylenebilir. Bu konuda özellikle tekrar eden rivayetlerin değil de ayetlerden yola çıkarak furûk ilminin ve beyânî tefsirin imkânlarının kullanılmasının yeni ufuklar açmaya elverişli olduğu belirtilmelidir.

Tebliğde sunulan konular arasında bulunan "Şîa'nın Hz. İbrahim'e Yaklaşımı" gibi bazı başlıklar aslında hem kelam hem de fıkın konuları arasında yer almaktadır. Bir tefsircinin bu tarz multidisipliner konuları çalışmasında fayda beklenir. Ancak bu tarz tebliğ konularının ilgili branşın uzmanı ile beraber ortak hazırlanması ve sunulması hem argümanların daha sağlam olması hem de konuya etraflıca hâkim olma bakımından daha yerinde olacaktır.

İslami ilimler, multidisipliner bir karaktere sahip olup birçok konu birbiriyle irtibatlı olduğu için birbirini desteklemede ve birbirine veri sunmada etkin olarak istifade edilebilir. Bu istifade sonucunda daha analitik tespitler ve daha sağlıklı sonuçlar ortaya çıkabilir. İlahiyat Fakültelerinde tebliğler hazırlanırken multidisipliner çalışmaların artırılması birçok yönden faydalı olacaktır. Diğer disiplinlere de kaynaklık eden tefsir ilminin akademisyenleri tarafından düzenlenen toplantıların bu yaklaşıma da öncülük etmesi beklenir. Bu durumda tebliğde katkısı olan yan branş akademisyenlerin de isimleri tebliğe yazılmalıdır.

Aynı zaman diliminde çok sayıda oturum programının düzenlenmiş olması, sunulan tebliğlerin niceliği açısından bir avantaj sağlasa da katılımcıların istedikleri oturumları takip etme fırsatlarını azaltmıştır. Bu sebeple oturum sayısının azaltılıp farklı konu ve içeriklere sahip tebliğlerin seçilmesi, bundan sonrası açısından önemlidir. Sunulan tebliğlerin ilk fırsatta basılması mahrum kalınan içeriğe ulaşma imkânı sağlayacaktır.

## II. KOORDİNASYONDA ANA GÜNDEMLER

### A. Lisans Öğrencilerine Yönelik Arapça Dil Eğitimi

İlahiyat Fakülteleri XVI. Tefsir Koordinasyon Toplantısındaki öncelikli gündem maddelerinden birisi lisans öğrencilerine yönelik Arapçanın verimli ve sistemli bir şekilde öğretilmesi konusuydu. Başlı başına önemli bir gündem maddesi olmasına rağmen konu, bu kısa zaman diliminde bir çözüme ulaşılmasa da ilgili sorunların aktarımına imkân tanıyacak şekilde tartışıldı. Lisans öğrencilerine yönelik Arapça dil eğitimiyle ilgili olarak daha çok, Arapçanın önemli bir dil olduğu; yalnız, tefsircilerin bu konuda birtakım dezavantajlarının bulunduğu; öğrencilerin dile karşı bir ön yargı ile yaklaştıkları ve özellikle %100 Arapça eğitim veren İlahiyat Fakültelerinin (FSM, Yalova ve Mardin Üniversiteleri) bu açıdan başarı sorunu yaşadıkları gibi hususlar gündeme getirildi.

Dil eğitiminde yaşanan sorunlar nedeniyle %30 Arapça fikri, mevcut durum için daha sağlıklı bir yaklaşım olduğu hakkında genel bir kabul ortaya çıktı. Yabancı bir dil öğretilirken önce “ana dilin tüm incelikleriyle bilinmesi gerektiği prensibi” nedeniyle lisans öğrencilerinin Türkçe dil seviyelerine temas edilmemesi gözden kaçan konular arasındaydı. Çünkü İlahiyat Fakültelerinde Arapça eğitiminin zorluklarından birisi de öğrencilerin Türkçeye ve inceliklerine tam olarak vakıf olamamalarıdır. Ana diline hâkim olmayan öğrencilerin, başka bir yabancı dil öğrenmeye çalışırken daha fazla sorun yaşadıkları bilinen bir gerçektir. Hal böyleyken İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Türkçe becerilerini artırmalarına yönelik neler yapılması gerektiği hususunun toplantıda gündeme getirilme imkânı bulunamadı.

Toplantıda ayrıca Kur’an-ı Kerim’de geçen Ârâmice, İbrânice, Süryânice, Sanskritçe veya eski kadim dillerle ilgili kavramların öğrenilebilmesi için bu dillere de vâkıf olmak gerektiği ifade edilmiştir. Böyle bir teklif, alanlarında uzmanlaşmayı düşünenler için tavsiye edilebilir bir durum olsa da öğrencilerin henüz Arapçayı iyi bilip, Arapça kaynaklardan öğrendiklerini iyi bir Türkçe ile ifade edecek noktaya gelmeden başka dillere yönlendirilmeleri pedagojik açıdan makul görünmemektedir.

Oturumda zaman yetersizliğinden dolayı çok az sayıda katılımcı söz hakkı alabildi ve akademisyenlerin geneli olaya dâhil olamadı. Halbuki mezkûr konular, başlı başına müzakere edilip tartışılması gereken önemli konulardı. Bu gibi mevzular, aslında çok büyük katılımlardan ziyade küçük komisyonlar halinde bir arada tartışılıp rapor halinde sunulabilir. Aksi takdirde, büyük kalabalıklarda bu tip spesifik konularla ilgili karar almak zordur. Bu da göz ardı edilmemesi gereken bir husustur.

## **B. Din Kültürü Bölümü**

Tefsir Koordinasyon Toplantısı gündem maddelerinden birisi de ilköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği konusuydu. Toplantıda bazı katılımcılar tarafından, bir ara Türkiye’de eğitim fakülteleri bünyesinde kurulan DKAB Öğretmenliği bölümlerinden mezun olan öğrencilerin İlahiyat kültürünü alamadıkları gerekçesiyle bu bölümün eğitim fakülteleri bünyesinde bulunmalarının İlahiyat kültürü açısından büyük bir noksanlığa sebep olduğu ifade edildi. Ancak hali hazırda şu an İlahiyat Fakültesi okuyan ve bu fakültelerden mezun olan öğrencilerin kaçta kaçının İlahiyat kültürüne hâkim olduğu tartışılmadı.

DKAB Öğretmenliği bölümlerinin İlahiyat Fakülteleri bünyesinde bulunması, bu bölümle ilgili sorunları ortadan kaldırmamaktadır. Aynı sorunlar İlahiyat DKAB Öğretmenliği bölümlerinde de yaşanmaktadır. Zira İlahiyat DKAB Öğretmenliği bölümlerinden mezun olup öğretmen olarak atanmaların alanlarına hâkim olmak bir yana genel kültür ve genel yetenek konusunda bile birtakım sorunlar yaşadıklarına dair birçok gözlem vardır. Özellikle öğretmen camiasında, birçok idareci ve tecrübeli öğretmenlerin DKAB Öğretmenleri hakkındaki söylemleri, bu öğretmenlerin biraz daha sosyo-kültürel açıdan desteklenmesi ve dil becerilerinin güçlendirilmesi gerektiği yönündedir.

Toplantıda ayrıca DKAB ve İlahiyat mezunlarının iyi bir akademik eğitim almalarının onlar için yeterli bir hedef olduğu şeklinde bir imaj oluştu. Toplantıda tefsiri ve Arapçayı çok iyi bilen öğrencinin çok iyi bir öğretmen olacağı şeklinde vurgular yapıldı. Hâlbuki bütün öğrencilerin sosyal-kültürel özellikleri, alan bilgisi, genel kültür ve ahlâkî durumları hakkında da örnek birey olarak yetiştirilmesi meselesi üzerine de konuşmalar yapılsaydı bir öğretmenin haiz olması gereken vasıflarda bütünlük sağlanmış olacaktı. Bunlara ek olarak, Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Sanatları ve Tarihi bilimlerinin de öğrencilerin yetişmesindeki katkıları da göz önünde bulundurulmalıdır.

## **C. Tefsir Anabilim Dalına Münhasır Konular**

Temel İslam Bilimlerinin en önemli ve değerli bölümünün tefsir olduğu söylenir. Tefsir ilmini önemli ve değerli kılan husus, bu ilmin ana konusunun bütün İslâmî ilimlere kaynaklık eden Kur’ân olmasıdır. Ancak Kur’ân, sadece Arapça bilmekle anlaşılacak bir kitap değildir. Kur’ân’ın doğru anlaşılması için aynı zamanda pedagoji, tarih, sosyoloji, psikoloji ve antropoloji gibi sosyal bilimlerin sahasına giren bilimlere de genel hatlarıyla vakıf olmak gerekmektedir. Sosyal bilimlerin Kur’ân’ın anlaşılmasına sağladığı katkı toplantıda dile getirilebilirdi.

Bunun yanında diğer İslâmî bilimlerin Kur’ân’ın anlaşılmasındaki katkıları da göz ardı edilmemelidir. Örneğin Kelam ilminin usul ve kaideleri yordamıyla Kur’ân’ın ortaya koyduğu tevhit inancının belirlenmesinde ve Allah’ın zât ve sıfatlarının anlaşılmasında ne kadar önemli ve değerli veriler sunduğu bilinen bir husustur. Ancak toplantı esnasında, Kur’ân’ın sadece Kur’ân’la anlaşılacağı şeklinde bir görüş ortaya çıktı. Zaman yetersizliğinden dolayı Kur’ân’ın anlaşılmasında diğer bilim dallarının katkısının dile getirilememesi bir mazeret gibi

gösterilse de toplantıya katılan diğer üyeler nezdinde bu yaklaşımın yanlış anlaşılmalara yol açması muhtemeldir. Tefsir ilmi sahasında çözümler üretmek üzere çok ciddi gayret ve çabalarla bir araya gelen tefsir akademisyenlerinin, bu tarz tek taraflı, yanlış anlaşılmalara yol açabilecek görüşlerle muhatap olması, toplantının ciddiyetini gölgede bırakmaktadır. Çünkü bu toplantıda dile getirilen her görüş, hem Tefsir Anabilim Dalının genel duruşunu yansıtmada hem de gelecekte yapılacak diğer toplantılar için katkı sağlamada önemli ve belirleyicidir.

Toplantıda ortak komisyon kuruldu. Bundan sonraki süreçte koordinasyonların, kurulan bu komisyonlar tarafından yapılacağı ifade edildi. Önümüzdeki yıllarda yapılacak olan dört yıllık tefsir koordinasyon toplantılarının yerleri belirlendi. Buna göre tefsir koordinasyon toplantıları 2020 yılında Diyarbakır, 2021 yılında Bursa, 2022 yılında Yalova'da ve "önemine binaen" söylemiyle 2023 yılında Rize'de tertip edilmesi planlanmaktadır. Bu planlama, ilgili süreçlerden geçtikten sonra kesinlik kazanacaktır. Bu planlamalar, koordinasyon toplantılarının hayatiyetlerinin devam etmesi, toplantılara katılacak farklı fakültelerden hocaların yan yana gelmesi ve bir takım fikir alışverişleri yapılması açısından gereklidir.

Son yıllarda açılan İlahiyat Fakültesi sayısına paralel olarak tefsir akademisyenleri sayısı da artmıştır. Bu durum koordinasyon toplantılarının finanse edilmesinde mali yönden bazı zorlukları beraberinde getirmiştir. Bu zorlukların üstesinden gelmek için toplantılara katılan akademisyenlerin katılım bedeli adı altında bir ücret yatırmaları kararlaştırıldı. Geçen yıla kadar sponsor ve hayırseverlerin desteğiyle ücretsiz yapılan toplantı bu yıl ilk defa 100 TL ücretle yapılırken bu rakam gelecek yıl için 200 TL olarak belirlendi. Böylece ev sahibine yardımcı olmak amacıyla akademisyenlerden tahsil edilecek bedelle maliyetler azaltılmış olacaktır. Böyle bir uygulama, bedeli ödeyen katılımcının sempozyumu sahiplenmek ve onunla ilgili aidiyet hissi oluşturmak açısından yerinde bir yaklaşım olarak görülebilir. Ayrıca toplantı ve sempozyuma özellikle Batı illerinde bulunan üniversitelerden katılımın düşük olduğu gözlemlendi. Bu durum coğrafi uzaklığına ve tarihlendirmedeki ders dönemi faktörüne bağlanabilir.

Toplantıda gündeme gelen konulardan birisi de lisans eğitiminde tefsir ortak müfredat programının hazırlanması meselesiydi. Ortak müfredat programının hazırlanması, belki kendi içerisinde sağlıklı gibi görünse de burada öğrenci farklılıkları, coğrafi bir takım kültürel farklılıklar, öğrencilerin seviyelerindeki farklılıklar, hocaların ders işleme şeklindeki usul ve metot farklılıkları gibi hususlardan dolayı tek müfredat çok yerinde bir uygulama olmayabilir. Bunun için şöyle bir yol izlenebilir:

Ana hatlar belirlenir, alt başlıklar ve ayrıntılar hocanın kendisine bırakılır. Tüm hatlarıyla ortak bir müfredatın hazırlanması (MEB'de olduğu gibi) akademik ve analitik düşünce ruhuna uygun değildir. Ana konular ve başlıklar, bütün ilmin kapsamını ihtiva edecek şekilde düzenlenir, alt başlıklar ise hocaya bırakılır. Hangi kitaplar okunacaksa onlar belirlenir, aynı kitapları okumak yerine farklı kitaplar okunabilir, hocaların kendi kitaplarını

okutması bir noktaya kadar faydalı olabilir ama en azından ana kaynaklarla öğrencileri buluşturmak açısından ana kaynaklardan bazı metinler ve kaynaklar tavsiye edilebilir.

#### **D. Katılımcı Görüşleri ve Tavsiyeler**

Toplantıya katılan akademisyenler, toplantının geneli ve gündeme gelen hususlarla ilgili olarak bazı mülahaza, görüş ve tavsiyelerini dile getirmişlerdir. Katılımcıların görüş ve tavsiyelerinin burada aktarılması, gelecekteki toplantılara ışık tutması açısından faydalı olacaktır. Söz konusu görüş ve tavsiyeler şu şekildedir:

1. Tefsir müfredatının içeriği üzerine müzakereler yapılabilirdi.
2. Yüksek Lisans ve Doktora programlarında öğrencilerin hangi konular üzerinde araştırma yapmaları gerektiğiyle ilgili tavsiye ve yönlendirme niteliğinde bir komisyon veya bu konuda WhatsApp grupları kurulabilir. Böylece tez konularıyla ilgili ortak bir bilgi havuzu oluşturulup çalışılan ve çalışılmayan konuların tespiti yapılabilir. Bu sayede araştırmacılar hem zaman hem de konu belirleme açısından avantajlar elde etmiş olurlar.
3. Türkçe konuşan insanların bulunduğu bir ülke olduğumuz için Türkçeye çevrilmeyen tefsirlerin Türkçeye kazandırılması için topyekûn çalışmalar yapılabilir. Özellikle yüksek lisans ve doktora çalışmalarında cilt cilt, bölüm bölüm ya da sure sure tefsir tercümelemeleri yapılabilir. Aksi taktirde tefsir, “sanat sanat içindir” anlayışına dayalı olarak sadece akademisyenlerin ilgilendiği bir alana hasredilmiş olacaktır.
4. Koordinasyon toplantıları eğer İlahiyat Fakülteleri XVI. Tefsir Koordinasyon Toplantısında olduğu gibi bundan sonra da bir sempozyum eşliğinde tertip edilecekse halkın ve Üniversite bünyesindeki diğer fakültelerin katkısı sağlanmalı. Diğer fakültelerin katılımı için bazı hocalara kendi alanlarında sempozyum konularına uygun olarak tebliğ sunma imkanları verilebilir. Bu bölümlerdeki öğrenciler sempozyuma dinleyici olarak yönlendirilebilir.
5. Kur’ân-ı Kerîm’in anlaşılmasında elbette Arapçanın inceliklerine sahip olmak gerekli ve zorunludur. Ancak Arapçanın inceliklerine sahip olup bu incelikleri Türkçe ifade edememek başlı başına bir problemdir. Çünkü ana dilinin dışında herhangi bir dil, ne kadar ileri seviyede öğrenilirse öğrenilsin, ana dile hâkim olmadan bu dilin içerisindeki mecazî ve edebî inceliklerin yüzde yüz yakalanması zordur. Bu sebeple Arapça öğretiminin ilerleyen düzeylerinde bu tarz problemlerle karşılaşmamak için Türkçenin inceliklerine erken dönemde hâkim olmak gerekir. Ayrıca öğrencilerin ilerde ister akademik seviyede olsun isterse sivil hayatta olsun karşılaşacakları ve iletişim kuracakları muhatap kitle Türkçe konuşan kişilerden oluşacağı için ana dilin iyi öğretilmesi gerekir.

Bir dilin daha hızlı öğrenilmesi, bireylerin o dile ihtiyaç duymalarıyla doğru orantılıdır. Bizim Türk öğrencilerin çevresi sürekli kendi aile ortamı ve Türklerden oluştuğu için onları Arapça konuşmaya zorlayacak bir ortam mevcut değildir. Bu nedenle Arapçayı öğrenmeleri muhakkak zaman alacaktır. Mesela öğrencilerin yurt dışında dil eğitimi almaları için imkanlar

sağlanabilir veya onları Arapça konuşmaya zorlayacak ve teşvik edecek ortamlar hazırlanabilir. Bunun yanında öğrencilerin genel Arapça kültürünü alabileceği şiir dinletileri, drama uygulamaları ve makale okumaları yapılabilir. Bunlar her ne kadar tefsirden bağımsız konular olarak görülse de Arapçanın daha iyi öğrenilmesine vesile olacağı için tefsir ilmi için de katkı sağlayacaktır.

#### **E. Sosyal Medyada (Whatsapp) Dile Getirilenler**

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hocalarından Kerim Buladı, “İmam Hatip Liseleri bizim su havzalarımızdır. Bulduğumuz yerlerde bu okullara eğilmemiz ve önem vermemiz lazım” dedi. Kerim Buladı’nın bu görüşü İHL okullarının ihmal edilmemesi adına önemli bir tavsiye olsa da İHL okullarının sadece İlahiyat Fakülteleri’ne öğrenci yetiştiriyormuş gibi gösterilmesi bu okulların tanımları, amaçları ve öğretim programları açısından çok doğru bulunmamıştır. Çünkü İHL okullarını, İlahiyat ve İslami ilimlerin hinterlandı gibi tarif etmek bu okullar için bir indirgeme olur. Hatta bu okulların sadece din görevlisi yetiştiren okullara dönüştürülmesini isteyen söylemlere kapı aralanmış olur. İHL tüm yükseköğretim kurumlarına öğrenci verebilecek kalite ve yeterlilikte okullar olarak kabul edilmelidir ve bu misyonu desteklenmelidir. Kanun ve yönetmeliklerdeki tarifi de böyledir.

Prof. Dr. Kemal Atik Hocamız da şu değerlendirmelerde bulundu: “Öncelikle tefsir akademisyenleri toplantısının Urfa’da yapılmış olmasını içtenlikle kutluyorum. İkinci olarak her yıl toplantılara biz emeklilere de yer veriliyordu, bu yıl unutulduk galiba. Emekli olmuş tefsir akademisyenlerinin bu toplantılara katılmalarının önemi şu idi: Yıllarını Kur’ân’a hizmete veren hocalarımızla görüşüp hasretlik giderme imkanını bulur idik, nasip değilmiş, katılan tüm meslektaşlarıma hayırlı ömürler diliyorum, milletimiz ve yüce dinimiz için verimli ve bilimsel çalışmalara imza atmalarını niyaz ediyorum.”

Batı illerinden toplantıya katılan Prof. Dr. Hüseyin Yaşar hocamız da “Bu sene emekli hocalarımızın katılmaması önemli bir eksiklikti. Emekli tefsir hocalarımızın sayısı gittikçe artmaktadır. Onların eksikliği fark edildi, önümüzdeki yıllarda bu eksikliği mutlaka telafi etmemiz gerekir. Yoksa emeğe ve birikime karşı ilimiz ve saygımızın azalması korkusu bizi endişelendirecektir! İlim gelenekle olur. Geleneği inşa edemeyen birikimler, sürekliliği yakalayamaz. Emekli hocalarımıza ilgi, gelenek inşası çerçevesinde değerlendirilirse konuya hassasiyet daha iyi anlaşılır. Önümüzdeki yıl organizasyon görevi Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesindedir. Başta Prof. Dr. Ali Akay hoca olmak üzere bu eksikliği telafi edeceklerine inancım tamdır. Herkese selam eder, başarı ve sağlık dileklerimi sunarım.” dedi.

Dr. Öğretim Üyesi Abdullah Özcan ise “XVI. Tefsir Koordinasyon Toplantısını çok güzel bir şekilde koordine eden Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı sayın Prof. Celil Abuzar, Bölüm Başkanı Prof. Atilla Yargıcı ve Doç. Dr. Mahmut Öztürk hocalarımın şahsında tüm Harran Üniversitesi çalışanlarına teşekkürlerimi bir kez daha sunmaktan mutluluk duyuyorum. Koordinasyon toplantısına şahsen ilk kez katıldım. Hem hocalarımdan istifade etme hem de hasbelkader bir bildiri sunma fırsatı yakaladım. Bu anlamda kendimi çok şanslı

hissediyorum. Bununla birlikte bazı hususları hocalarımın dikkatine arz etmek isterim. Belki toplantıda söz hakkı alamayan hocalarımın da değerli görüşlerini burada ifade etmesine ve sonraki toplantıların daha verimli olmasına vesile olur.” dedi ve şu maddeleri teklif etti.

1-Kanaatimce tebliğler, mutlaka müzakereli olmalı, müzakere de özellikle yetişmekte olan akademisyenleri yetiştirmeye yönelik olmalıdır. Zira kıdemli hocalarımızın tecrübe aktarımlarına çok ihtiyacımız vardır.

2-Tebliğ sunma süresi olarak 10 dk. az ve benim gibi az bir sürede çok şey anlatmada zorluk çeken birisi için ciddi verimsizliğe neden olabiliyor.

3-Toplantının asıl bölümü olan “koordinasyon toplantısı”na daha çok ağırlık verilmeli, gerektiğinde birden çok oturum düzenlenmelidir. Ayrıca konu başlıkları önceden belirlenmelidir.”

Sonuç olarak bu yıl XVI’ncısı düzenlenen tefsir akademisyenleri koordinasyon toplantısının daha önceki toplantılara nazaran bazı yeniliklerle devam ettiği söylenebilir. Bu yenilikler arasında organize edilen sempozyumun uluslararası boyuta taşınmasıyla toplantıyla ilgili gözlemlerin sosyal medya (Whatsapp) iletişim vasıtasıyla bir havuzda toplanarak paylaşılması gösterilebilir. Önümüzdeki yıl, 2020’de Diyarbakır’da XVII’ncisi gerçekleştirilecek olan tefsir koordinasyon toplantısının şimdiden hayırlara vesile olmasını temenni ediyorum.

## KİTAP TANITIMI / BOOK REVIEW

**Orta Toroslarda Yaşayan Sarıkeçili Yörükleri (Gelenek, Görenek ve İnanışları), Yazar: İlbey Dölek,**

**(Ankara: Akademisyen Yayıncılık, 208 sayfa)**

**ISBN: 9786052586860**

**Şeyma KARALAR**

Milli Eğitim Bakanlığı, [karalar\\_kubays9@hotmail.com](mailto:karalar_kubays9@hotmail.com)

*Makale Bilgisi/ArticleInfo:*

*Geliş/Received: 13.11.2019 Düzeltme/Revised: 08.12.2019 Kabul/Accepted: 26.12.2019*

### **Öz:**

Bu çalışmada, Konar-Göçer Türk topluluklarından biri olan ve Anadolu'nun Orta Toroslar bölgesinde yaşayan Sarıkeçili Yörüklerinin gelenek, görenek ve inanışlarını araştırma konusu yapmış olan İlbey DÖLEK'in Orta Toroslarda Yaşayan Sarıkeçili Yörükleri (Gelenek, Görenek ve İnanışları) adlı kitabının tanıtımı ve kritiği yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Konar-göçer, Sarıkeçililer, Yörük, Orta Toroslar, Gelenek, Görenek, İnanış.



Günümüz modern dünyasında Batı medeniyetinin -tek ve üstün medeniyet olarak- diğer kültür ve medeniyetleri sömürü altına aldığı görülmektedir. 17. yüzyılda başlayan oryantalist faaliyetlerle birlikte desteklenen misyoner faaliyetler diğer medeniyet ve kültürlerin yozlaşmasında etkili olmuştur. Türk kültür dünyası da bu durumdan nasibini almıştır. Buna rağmen Anadolu'da kendi kültür ve medeniyetini devam ettiren topluluklar olduğu da görülmektedir. Sarıkeçili Yörükler kültür ve medeniyetlerini günümüz modern dünyasına inat geleneksel anlamda sürdürmeye çalışmaktadır. Onlar atalarının yürüdüğü göç yolunda bin yıldır yürümektedir. Sarıkeçili Yörükler için keçiler, yaylalar ve köklü gelenekler vazgeçilmez unsurlardır. Eserde, konar-göçer Yörük kültürünün yaşayan tek temsilcileri kabul edilen Sarıkeçili Yörükler gelenek, görenek ve inanışları ile birlikte incelenmiştir.

Yazar, 2013 yılında yüksek lisans tezi olarak hazırladığı çalışmasını tekrar gözden geçirerek o dönemde ulaşamadığı bazı kaynaklara ulaşmış, aradan geçen zamanda yeni çıkan yazılı ve görsel belgeleri inceleyerek çalışmasını zenginleştirerek kitap haline getirmiştir.

Yazar, kitabında halk inanışlarını tespit etmeye çalışırken bu inanışlara etki eden faktörleri de göz önünde bulundurarak geçmişten bugüne Türklerin dini hayatında yer alan inançların Sarıkeçili Yörüklerde yaşayıp yaşamadığını incelemeye çalışmıştır. Araştırması için örneklem olarak özellikle Anadolu'nun konar-göçer yörükleri olarak adlandırılan Orta Toroslarda yaşayan Sarıkeçili aşiretini seçerek Sarıkeçili aşiretinin geleneklerini ve inanışlarını diğer Yörük aşiretleri ile karşılaştırmalı olarak ortaya koymaya çalışmıştır.

Çalışma teorik ve uygulama olmak üzere iki aşamadan oluşmaktadır. Yazar nitel araştırma modeline uygun olarak alan araştırmasını kullanarak konuları bölümler içerisinde işlerken konuyla alakalı mitoloji kitapları ve ansiklopedilerden faydalanmıştır. Aynı zamanda Ali Rıza Yalın'ın "*Cenupta Türkmen Oymakları*", Mehmet Eröz'ün "*Yörükler*", Ulla Johansen'in "*50 Yıl Önce Türkiye'de Yörüklerin Yayla Hayatı*", Hilmi Dulkadir'in "*Sarıkeçililer*", Marcel Bazın'ın "*Orta Toros Yörüklerinden Sarıkeçili Aşireti*" gibi eserlere ulaşılması birincil kaynakların kullanımına dikkat ettiğini göstermektedir.

Yazar, araştırmasıyla ilgili görüşmeler ve kayıtlar yapmak maksadıyla 2011-2013 yılları arasında gittiği bölgeleri harita üzerinde numaralandırmıştır (s.7). Yazarın alan araştırması yaptığı yerleri harita üzerinde göstermesi çalışmanın özgünlüğünü arttırmıştır. Aynı zamanda bireysel görüşmeler yaparak Sarıkeçililer hakkında bilgiler toplamıştır.

Yazar, Sarıkeçililerin güz ve bahar dönemi olmak üzere yılda iki kez düzenledikleri göç etkinliklerine katılarak onların gelenek, görenek ve inanışlarını simgeleyen verileri toplamış, elde etmiş olduğu verileri bu alanda yapılmış yazılı ve görsel çalışmalarla harmanlayarak kitabına almıştır. Yazar güz dönemi düzenlenen Göç şenliklerinde Sarıkeçililer Yardımlaşma ve Yaşatma Derneği başkanı Pervin Savran Çoban ve diğer yörük dernek başkanları ile "*Yörüklüğün Dünü, Bugünü ve Geleceği*" konulu Yörük Çalıştay'ına katılma imkânı da bulmuştur. Yazarın çalıştay raporunu eserine eklemesi Sarıkeçili Yörüklerin genel anlamda

yaşadıkları sorunları ve çözüm önerilerini dile getirmesi bakımından önemli bilgiler sunmaktadır.

Yazar farklı zamanlarda yapmış olduğu kara çadır ziyaretleri sayesinde Sarıkeçililerle hem kışlakta hem de yaylada görüşme imkânı yakalamıştır. Sarıkeçililerin sayıları tam olarak bilinmese de yazarın araştırma evrenini 105 Sarıkeçili Yörük çadırı oluşturmaktadır. Araştırma örneğini 8 kara çadır olarak sınırlandıran yazar toplamda 33 Sarıkeçili Yörük ile görüşme yapmıştır.

Yazar kitabını üç bölüme ayırmıştır. *“Konar-Göçerlik ve Sarıkeçililer”* adlı birinci bölümde yazar alt başlıklarla geçmişten günümüze konar-göçerliğe etki eden olguları incelemiş ve bu süreç içerisinde Sarıkeçililerin yaşadıkları değişimlere değinmiştir. İlk bölümde Yörük, Türkmen ve Oğuz kelimelerinin menşesine yer veren yazar bu kavramların günümüzde hangi anlama geldiklerine değinmekle birlikte bu kavramların tarih içerisinde geçirmiş oldukları dilsel evrimlere de yer vermiştir. Yazarın Oğuz, Türkmen ve Yörük kelimesindeki ayrımları örneklendirmesi ve bunu zengin literatür taraması yaparak desteklemesi konunun anlaşılabilirliğini arttırmıştır. Aynı zamanda yazar bu bölümde konar-göçerliği açıklamış ve günümüzde de konar-göçerler olduğundan bahsederek örneklendirmelere gitmiştir. Sarıkeçililerin Türkmen aşireti olduğunu iddia eden yazar, bu iddiasını Sarıkeçililer hakkında vermiş olduğu şecere ile desteklemiştir. Sarıkeçili isminin menşesini veren yazar örneklendirmelerini köken mitolojisi ve halk söylemleri ile zenginleştirmiş, bu bölümü genel kavramları tanıttıktan sonra özel anlamda Sarıkeçililer hakkında bilgilendirme ile genişletmiştir. Sarıkeçilileri yaylacılık, göç, kara çadır, sosyal hayat, oyun, hayvancılık, dokumacılık ve dini hayat başlıkları altında tanıtmaya çalışırken kendi gözlemlerini aktarmayı da ihmal etmemiştir. Yazarın Sarıkeçililerin yayladıkları bölgeleri, göç yollarını haritalarla göstermesi, grafiksel veriler sunması ve kendi tespitlerine sıkça yer vermesi kitabı özgün kılmıştır.

Yazar, ikinci bölümde *“Türklerin Geleneksel İnanç Sistemi ve Sarıkeçili Yörüklerine Yansıması”* başlığı altında Sarıkeçili Yörükleri etkilediğini düşündüğü Türklerin geleneksel inanç sistemlerinden Gök Tanrı, Şamanizm ve bazı kültürler hakkında bilgiler vermiştir. Bu bölümde yazar J. Paul Roux’un *“Türklerin ve Moğolların Eski Dini”*, Yaşar Kalafat’ın *“Altaylardan Anadolu’ya Kamizm, Şamanizm”*, Mircea Eliade’nin *“Şamanizm”*, İbrahim Kafesoğlu’nun *“Eski Türk Dini, Şamanizm”* gibi araştırma eserlere başvurarak bölümü zenginleştirmiştir. Yazarın belirlediği Gök Tanrı, Şamanizm, Yer-Su ve Atalar kültürü gibi alt başlıklar, Sarıkeçili Yörüklerinin geleneksel hayat tarzlarının, göreneklerinin ve inanışlarının daha iyi anlaşılması amacıyla oluşturulmuştur. Yazar böylece geçmişte Orta Asya steplerinde ata binen, hayvancılıkla uğraşan ve çadırdaki kalarak yaşayan Türkler ile günümüzde halen Orta Toroslarda konar-göçer kültürü yaşatan Sarıkeçili Yörüklerin adet, gelenek ve inanışları arasındaki ilişkiyi ortaya koymuştur. Ancak yazar bu bölümde belirtmiş olduğu inanç ve kültürlerin Sarıkeçili Yörüklerin gelenek, görenek ve inanışları ile bağlantısı ve yansımaları üzerine fazla eğilmemiştir.

Yazar kitabın son bölümü olan *“Sarıkeçili Yörüklerinin Gelenek Görenek ve Adetleri”* kısmında ise bu yörüklerin gelenek, görenek ve adetlerini geçiş menşeleri bağlamında detaylı bir şekilde anlatmıştır. Konunun bağlamı açısından halk inanışlarına değinmesi bölümün anlaşılması için azami ölçüde faydalı olmuştur. Bunun yanı sıra yazar, Sarıkeçililerin hayvanlarla, günlerle, renklerle ve tabiat olaylarıyla ilgili inanışlarına da yer vermiştir. Bölüm akıcı bir üsluba sahipken tekrar mahiyetinde olan bazı noktalar dikkat çekmekte, bölümün alt başlıklarının genelden özele doğru harmanlaması bu bölümün sistematik görünmesine katkı sağlamaktadır. Yazar ele aldığı genel çerçeveyi bu bölümde somutlaştırmıştır. Hanefi-Sünni Müslüman olarak tanımlanan Sarıkeçili Yörükler, kurban bayramı geldiğinde kurbanlarını İslami usullere göre keserler. Sadece kurban bayramında değil adakları veya düğünleri olduğunda da kurban kesme gelenekleri vardır. Düğünlerde gelinlerin ayaklarına kurban keserler (s.126). Kansız kurban olarak bilinen saçı; Sarıkeçililerin ve yerleşik Yörüklerin düğün ve sünnet törenlerinde çocukların üzerine kuruyemiş ve şekerleme atmalarında ortaya çıkar (s.128). Sarıkeçililer, devetüyünün hamaylı yani uğurlu ya da koruyucu olduğuna inandıkları için deveye ayrı bir önem verirler (s.131). Örumcek, Sarıkeçililerde kutsal sayılan bir hayvandır. Ona zarar verilmez, yuvası bozulmaz (s.132). Sarıkeçililer hayvanlarını nazarın olumsuz etkisinden korumak için oğlakların en güzeline mavi boncuk takarlar, halı ipliğinden püskül örerler ve nazarlık diye kullanırlar (s.135). Sarıkeçili Yörüklerde muska, bilhassa çocukları kötülüklerden korumak için kullanılır (s.136). Anadolu'nun hemen her bölgesinde olduğu gibi Sarıkeçili Yörüklerde de çocuğa ad verme işlemi ezan okunarak yapılmaktadır (s.108). Sarıkeçililerde göç esnasında herhangi bir surette ölüm olursa, konak yerine varılması dahi beklenilmez. Kerim Yakal, Sarıkeçililerde ölünün defin işlemi konusunda *“Bizim cenazemiz eskiden nerede öldü ise, oraya defnedildi. Şimdi öyle değil, cenazeyi Karaman'da defnediyoruz.”* demiştir (s. 120-121). Sarıkeçili aşiretinin erkekleri, kendi aşiretinden genç kızlarla evlenmeyi tercih ederler. Bu şekilde evlenerek yerel ailelerle ilişkilerini sürdürürler (s.110). Sarıkeçililerde yaylada tepenin ardından kuzey tarafından güneş doğmadan bir kızılık belirirse, sabahleyin dağlar terleyip ıslanırsa, yaz gecesinde yıldızlar kuvvetlice şavkırsa ve Eylül'de kuyruklu yıldız doğarsa kışın karlı, fırtınalı olacağına inanılır (s.140). Hanefi mezhebine mensup Sarıkeçili Yörüklerde en büyük saygı keçilere ve süt, yoğurt gibi hayvansal ürünlere yöneliktir. Sarıkeçililer, öğleden sonra bir çadırdan dışarıya çiğ yumurta, süt, yoğurt, peynir vb. vermeyi uğursuzluk olarak kabul ederler. Sarıkeçili Yörükler arasında salı günü İstar dokunmaz, çul çözülmez, kuzluk (ağıl) yapılacaksa yapılmaz, duvar örülmez, özellikle göçe çıkılmaz, yolculuk yapılmaz, davar kırkımı yapılmaz, yurt değiştirilmez ve zorunlu olmadığı sürece çarşıya gidilmez. Sarıkeçililer salı ve cuma günü göçmezler. Eğer salı günü göçerlerse başlarına kaza, bela gibi kötü bir şey geleceğine ve o gün işlerinin ters gideceğine inanırlar (s.144). Sarıkeçililerde yanan ateşi suyla söndürmek bir ocağı yani *“aileyi söndürmek”* gibi algılanır. *“Ocağa su dökersen işine şeytan karışır”* şeklinde bir de atasözleri bulunmaktadır (s. 145).

Yazarın aradığı cevaplar ölçüsünde eserini şekillendirdiği görülmektedir. Eserde Sarıkeçili Yörüklerle ilgili bütün bilgiler mevcut değildir ancak dinler tarihi ve halk biliminde

araştırma yapmak isteyenler için önemli bir kaynak mahiyetindedir. Yazarın kitabına sözlük kısmını eklemesi okuyucunun Sarıkeçili Yörükleri ve konar-göçer kültürü yakından tanmasına imkân sağlamaktadır.

أَرْضِيَا