

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Religious Studies, Vol.:14 Num.: 39 July – December 2011

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 14 Sayı: 39
Temmuz – Aralık 2011
ALTI AYDA BİR ÇIKAR
Fiyatı: 25 TL

Dizgi ve Baskı

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

Basım Tarihi

Ocak 2012
ANKARA

Yazışma Adresi

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

İrtibat Telefonu

Arş. Gör. Şahin Kızılabdullah
O 505 250 77 42

e-posta: diniarastirmalar98@yahoo.com

web: diniarastirmalar.net
info@diniarastirmalar.com

Posta Çeki Hesabı

Şahin Kızılabdullah adına 5791754
Bahçelievler/ANKARA

Abone Bedelleri

Yurt İçi: Normal: 40 TL, Öğrenci: 30 TL (Yıllık)
Yurt dışı: 30 Euro (Yıllık)

Yurtiçi Temsilciliklerimiz

- Adana Hakan Coşar Tel: (O 322) 338 69 72
- Çanakkale Özcan Taşçı Tel: (O. 286) 212 20 33
- Çorum Adem Korukcu Tel: (O. 364) 234 63 58-59
- Diyarbakır Davut Işıkdöğün Tel: (O. 412) 248 80 22
- Elazığ Erdoğan Sarıtepe Tel: (O 424) 237 00 00
- Erzurum Kemal Polat Tel: (O. 442) 231 16 96
- Isparta Kamile Ünlüsoy Tel: (O. 246) 237 04 28
- İstanbul Halil Aydınalp Tel: (O. 216) 310 53 11
- İzmir Hammet Aslan Tel: (0.232) 285 29 32
- Kahramanmaraş Mehmet Ali Kirman Tel: (O. 344) 236 00 49
- Kayseri Ömer Özbek Tel: (O 352) 437 49 37 (31063)
- Konya Mehmet Akgül Tel: (O. 332) 323 82 50
- Malatya İbrahim Kaplan Tel: (O. 422) 211 11 37
- Rize İsmail Hacıahmetoğlu Tel: (O 464) 21111 20
- Sakarya Mesut İnan Tel: (0.264) 277 40 02 / 245
- Sivas Ali Osman Kurt Tel: (0.346) 226 10 10
- Şanlıurfa Salih Aydemir Tel: (0.414) 312 84 56
- Van Burhanettin Kıyıcı Tel: (0.432) 225 10 82 / 1497

Yurtdışı Temsilciliklerimiz

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

• Osman Sarıyusuf Tel: 0033 01 398 66 334

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

Abone şartları :

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

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Hakemli Bilimsel Dergi
Altı ayda bir çıkar.

Yayın Türü

Yaygın ve Süreli

İmtiyaz Sahibi

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

Yönetim Yeri

Cihan Sk. No: 37/1 Sıhhiye/ANKARA
Yazı İşleri Müdürü
Kaya KUZUCU

Editörler Kurulu

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

Redaksiyon

Arş. Gör. Şahin Kızılabdullah

Yayın Kurulu

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

Damşmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Bahaeddin Yediyıldız (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Bülent Baloğlu (Dokuz Eylül Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Hayrani Altıntaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Üniv.), Prof. Dr. Johannes Laehne- mann (Nürnberg-Erlangen Üniv.), Prof. Dr. Kamil Çakın (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Katar (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mustafa Erdem (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Münir Koştaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Usta (19 Mayıs Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (Marmara Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Buyrukçu (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.), Doç. Dr. Asum YAPICI (Çukurova Üniv.), Doç. Dr. Hilmi Demir (Hitit Üniv.), Doç. Dr. İbrahim Maraş (Ankara Üniv.), Doç. Dr. Kemal Polat (Atatürk Üniv.), Doç. Dr. Ramazan Uçar (Süleyman Demirel Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Cengiz Çuhadar (Fırat Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Hakan Coşar (Çukurova Üniv.), Yrd. Doç. Dr. İbrahim Kaplan (İnönü Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Murat Gökalg (Fırat Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Önder Bilgin (Akdeniz Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Yusuf Gökalg (Çukurova Üniv.)

Dini Araştırmalar Dergisi Yayın İlkeleri

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

İÇİNDEKİLER

5 • ŞABAN ALİ DÜZGÜN

İslam'ın Yerelleştirilmesine Tepki Olarak Entelektüel Milliyetçilik:
Hanefîlik Örneği

20 • EYÜP BAŞ

Bir Akademik Disiplin Olarak İslâm Tarihi

50 • ENGİN ERDEM

Ahmed Nuri: İbn Sînâ'nın İsbât-ı Vâcib Yöntemi

70 • RABİYE ÇETİN

Gazali'de İnsan Özgürlüğü

87 • ŞUAYİP ÖZDEMİR - İSMAİL ARICI

Din Görevlilerinin Hazırlayıcı Eğitim
Kursuna Yönelik Görüşleri

104 • REMZİYE EGE

“Dini Danışmanlık ve Rehberlik”in Bir Bilim Dalı Olarak Gelişmesinin
Gerekliliği Üzerine Bazı Düşünceler

115 • CENGİZ ÇUHADAR

Epiktetos'un Felsefe, Filozof ve Felsefe Eğitimi Üzerine Düşünceleri

139 • SYD M. JOHNSON / ÇEVİRİ: KAMURAN TIBİK

Kürtaj: Ahlaki Perspektifler

İSLAM'IN YERELLEŞTİRİLMESİNE TEPKİ OLARAK ENTELEKTÜEL MİLLİYETÇİLİK: HANEFİLİK ÖRNEĞİ

Şaban Ali DÜZGÜN*

Özet

İlk fetihler sırasında İslam, farklı kültür ve inançtan halkların yaşadığı coğrafyalara taşındı. Buralarda ortak İslam kimliği yaratılmakla birlikte, zamanla dinin Hicaz merkezli yorumundan farklı anlayışlar ortaya çıkmaya başladı. Bu anlayışlar daha çok Türk ve İran coğrafyasında ortaya çıkan entelijansiyanın kendilerini ifade etme imkânı buldukları Mu'tezile ve Hanefilik gibi mezhepler tarafından geliştirildi. Bu mezheplerin Hicaz ekolünden farklılığı milliyet temelden daha çok zihniyet temelinde kendini gösterdiğinden, bu olguyu Entelektüel Milliyetçilik olarak adlandırmak daha uygun görünmektedir. Bu çerçevede elinizdeki yazı, İslam'ın ilk döneminde, İslam'a yeni katılan coğrafyaların Araplara tepkisi olarak mezhepleri *Entelektüel Milliyetçilik* çerçevesine alarak analiz etmekte ve özellikle Hanefiliğin bu açıdan yapısal tahlilini yapmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Entelektüel milliyetçilik, dinde evrensel ve yerel unsurlar, çoklu kimlikler, Hanefilik.*

Abstract

Intellectual Nationalism As a Reaction to the Localization of Islam: the Case of Hanafite School

Religion creates multiple identities in diverse geographical and cultural milieu. On the lands surmounted by early warriors, Muslim met various cults and cultures. The people with these new elements did of course not easily submit themselves to the new comers and to their religion. Naturally novel identities came up with this new interconnection and interdependence. With its relation to these cultures, Islam created different identities that have common religious values as all Muslims have on the one hand, but carried distinct cultural and local traits on the other. These distinct characters are mostly Turkish and Per-

* Prof. Dr., duzugun@ankara.edu.tr

sian who created Muslim intelligentsia in Islam which I call intellectual nationalism, the representation of intellectualism in the hands of different nations. That means in the classical period long before nationalism emerged in the West, religious schools had sui generis intellectual nationalists in their resistance to Arabs. The following essay canvasses these multiple identities and presents an analysis of the resistance of universal elements within Islam against locals.

Key Words: *Intellectual nationalism, universals and locals in religion, multiple identities, Hanafites.*

Giriş

İnsanların yaşadığı coğrafya ve kültür, din yorumlarında belirleyici role sahiptir. Hatırlanacağı üzere İbn Haldun, ulusların dini anlama ve yorumlamalarında ve buna dayalı medeniyet tasavvurlarında, coğrafyanın ciddi bir role sahip olduğunu söylemekte ve medeniyet kuran milletlerin Akdeniz havzasından çıkmış olması örneğinden hareket ederek bu iddiasını kuramsallaştırmaktadır. Bu teze dayanarak İslam'ın bir medeniyet olarak gelişmesinde Araplardan daha çok Acemlerin (Türk ve İranlılar) rol oynadığını ilk kez dile getiren de İbn Haldun'dur. Dinlerin göç ettikleri topraklardaki kültürlerle işbirliğine girerek serpildiği ve medeniyet kuracak bir olgunluğa eriştiği gerçeğini de dikkate aldığımızda, İbn Haldun'un tezinin tarihsel olarak da doğrulandığını görürüz. İslam medeniyetinin serpilip geliştiği topraklar, kendi kültürüne uygun bir İslam algısı geliştirmiş, çoğu zaman bu gelişme Kur'an'ın yorumunu tek tipleştirmeye ve Arap coğrafyasının kültürünü dinselleştirmeye çalışan bir zihinle mücadele vererek kendini ortaya koyabilmiştir.

Entelektüel Milliyetçilik Kavramsallaştırması

Entelektüel milliyetçilik, etnik temelli milliyetçiliğin henüz ortaya çıkmadığı zamanlara ilişkin bir tanımlamadır. Bu tanımlamayı, mezhepler etrafında kümelenen düşünce birlikteliğini açıklamak için kullanıyoruz. Entelektüel milliyetçilik öncelikle bir zihniyet tanımlaması olmasına rağmen, etnisiteyle de irtibatlıdır. Önce Mu'tezile ardından Hanefilik, bu tür bir milliyetçiliğin adresi olmuştur.

Meşhur âlim Süfyan b. Uyeyne'nin "Kûfe'de her şey yolunda giderken üç köle çocuğunun (*mevâlî*) düzeni bozduğu" sözü, etnisite temelinde okunması gereken bir sözdür. Uyeyne, bu köle çocukların başında Ebu Hanîfe'yi

saymaktadır. Ebû Hanîfe'nin bozgunculuğuna gösterdiği gerekçe; onun akla ve serbest düşünceye yaptığı vurgudur. Zira akla yapılan vurgu, Arapları temsil eden Hicaz ekolüyle, Arap olmayan unsurların temsil mekânı olan Irak/Kûfe ekolleri arasındaki en belirgin özelliktir. Ama gözden kaçırılmaması gereken nokta, Uyeyne'nin Ebû Hanîfe'ye atıfta bulunurken kullandığı ikili referanstır: Hem akılcılığı hem de Arap olmayışı. Dolayısıyla entelektüel milliyetçilik olarak kavramsallaştırdığımız ilk dönem mezhep hareketlerinin bu iki boyutu belirleyici faktör olarak göz önünde bulundurulmalıdır. Bu kavramsallaştırma, etnik yapıların ve coğrafi unsurların zihniyet üzerinde etkisi olduğunu kabul etmektedir.

Kabile kültürünün hâkim olduğu Arap toplumunun yeni fethedilen topraklardaki kültürlerle ilişkisi, entelektüel milliyetçiliği tetikleyen unsurların başında gelmektedir. Hz. Peygamber'in vefatının ardından Kureyş yahut Arap kimliğinin birincil kimlik olarak öne çıkarılarak İslam'ın Arap kimliğinin yanında alt kimliğe dönüştürülmesi ve fethedilen coğrafyalarda Arap olmayan kimliklerin *mevâlî* (köle kökenli) olarak adlandırılarak ikinci sınıf görülmesi, başta Türkler ve İranlılar olmak üzere Arap olmayan unsurlarda böyle bir refleksin gelişmesine sebep olmuştur. Kureyş'in dili, kültürü ve siyasal otoritesinin yüceltilmesi, Kureyş'ten olmayan diğer Arapları da bu tepkinin doğal müttefiki haline getirmiştir.

Kur'an'ın, "*Muhammed ölse yahut öldürülse gerisin geriye eski inançlarınıza mı döneceksiniz?*" (Âl-i İmrân 3.144) uyarısı, Arapların evrensel bir davranış koduna kolay kolay ulaşamayacağı, Peygamber'in vefatından sonra eski davranış tarzlarına geri dönme çabası içinde olacakları yönünde bir gelecek okumasıdır. Malesef, Arapların geriye dönüşü, birçok alanda vuku bulmuştur. Kureyş'i merkeze alan dinî ve siyasî yapılanma, bu geri dönüşün en acı sonuçlar doğuran alanlarıdır. Hz. Ebu Bekir döneminde devlete (Kureyş'e) zekât vermeyi reddedip, zekâtı kendi fakirlerine dağıtmakta direnen Malik b. Nüveyre ile Muaviye'yle barışa oturan Ali'ye isyan bayrağı açan Haricilerin ortak paydası, Kureyş karşıtlığından başka bir şey değildir. Kureyş'in hem dil hem kültür hem de siyaset olarak diğer kabile ve milletler (*şu 'ûb*) üzerindeki tahakkümüne karşı geliştirilen tepkiyi engellemeye çalışan Kureyş, olayları dinsel bir kavramsallaştırmaya uğratmış ve Kureyş'e zekâtını vermeyeceğini söyleyen Malik b. Nüveyre'nin kabilesinin dinden döndüğü söylenerek, üzerlerine gönderilen ordunun hareketine dinsel bir meşruiyet sağlanmıştır. Siyasal bir isyana girişen

Haricilerin tutumunu değerlendiren ulemanın kullandığı dil de, aynı şekilde, krizi siyasal değil dinsel bir sorun olarak takdim etmiştir. Klan, kabile, şeflik gibi sosyal ve siyasal gelişim aşamalarının Arap toplumundaki formlarından biri olan Kureyş'i yücelterek ona siyasal, kültürel ve dinsel merkezîyet kazandırmaya çalışan âlimler, bu tutumlarıyla rasyonel bir siyaset teorisi geliştirme imkânını da ortadan kaldırmışlardır.

Kabile tahakkümünden insanları özgürleştirmeye çalışan Hz. Peygamber'in mirası, bu kabile mantığıyla tersine çevrilmiş ve insanları Kureyş'e mahkûm eden bir söylem geliştirilmiştir. Bu söylem, kendine Kur'an'dan destek bulmakta zorlanınca hadis uydurma yoluna başvurmuş ve hilafeti Kureyş'e tapulayan bir konformizm (dinî ahkâmı mevcut siyasi yapının devamına hizmet edecek şekilde kullanma) yaratmıştır.

Arapların *Mevâli* ile mücadeleleri ve buna karşı Arap olmayan insanların *şu'ûbiyye* hareketiyle tepkisi, Arapların bu yerli kültürlerle yaptıkları dayatmalara ve mikro-Arap milliyetçiliğine bir reddiyedir. Benzer şekilde Muvahhidûn devletinin kurucusu ve aynı zamanda Gazalî'nin de öğrencisi olan İbn Tümert'in, Kur'anı Berberî diline çevirtmesi ve Arapça ibadeti yasaklatmasına da yine Arapların kendi dışlarındaki kültürlerle tahakküm arzularının geri tepmesi olarak bakmak gerekir.

Yerele Karşı Evrenselin Mücadelesi

Dinde evrensel olan önce kendini bir yerellik içinde ifadelendirir. Öldürmeyeceksin, çalmayacaksın şeklindeki evrensel bir ahlak ilkesi, vahye konu olduğu zaman, kendini yerel bir coğrafyada ve yerel bir dil ve kültür içinde ifadelendirilmiş olarak bulur. Evrensel bir ahlak ilkesinin dinsel olarak ifadelendirilmesi, evrensel insan fitratına dayalı olarak konuştuğumuzda, aklın, dinin ve insan vicdanının birlikte iş görmesinin (*tevhid*) olağan bir göstergesi olarak karşımıza çıkar. Ama öldürüne yahut çalana bu yerellik içinde uygun görülen cezanın evrensel bir karakter taşıdığını söylemek, evrensel ile yereli birbirine karıştırmak demektir. Bunu engellemenin yolu olarak usul bilgilerimizin, *hikmetü'l-teşrî*' ve *makâsîdüş-şerîa* terimlerini öne çıkardığımızı biliyoruz. Tam da bu noktada din ve şeri'at arasındaki ayırım belirginleşmektedir:

Dinî olan aynı zamanda aklî ve ahlâkî olandır. İnsan, aklı ve sezgileriyle iyiyi-kötüden, doğruyu yanlıştan, faydalıyı-zararlıdan ayırt edebilme yeteneğindedir. Bu sezgisel yetenek Kur'an'da ilham olarak adlandırılmaktadır: “Al-

lah insanın özüne neyin iyi neyin de kötü olduğunu bilme yetisi yerleştirmiştir” (Şems 91: 8).¹

Hanefî fakihlerin çoğunluğu namaz ve orucun vakti, namazda rek’atların sayısı ve namazın ifa şekli gibi sem’î/şer’î konular hariç iman, küfür, zina, içki gibi fiillerin akli olduğu, aklın bunların iyilik ve kötülüğünü şer’î tebliğ olmandan da bilebileceği görüşüne sahiptirler.

Kadı Abdülcebbar’ın ifadesiyle insan, Allah’ı bilmeden önce, neyin iyi ve kötü olduğunu bilir. Bu bilgisine dayanarak da Allah’ı bilmenin iyiliğine hükmeder. Peki, insanın bu bilme yeteneği, onun vahye ihtiyacı olmadığı anlamına gelir mi? Hayır. Zira vahyin amacı insanın iyiyi ya da kötüyü bilmesini sağlamak değildir. İnsanın neyin iyi ya da kötü olduğunu bildiğini vahiy zaten kabul etmektedir. Ama iyi olarak bildiğini yapmadığını, kötü olarak bildiklerinin de ardına düştüğünü gördüğü için, bu sürüklenmenin kaynağı durumundaki iradeyi muhatap alır ve onu eğitmeyi amaçlar. O halde vahyin amacı bir irade eğitimidir ve yapıları gereği insanlar böyle bir eğitime her halleriyle muhtaçtırlar. Vahyin insanın akıl ve tecrübesiyle bu ilişkisinin anlaşılammış olması, vahyin bir değer kaynağı olarak insan hayatına girişini engellemeye çalışan

1 İnsanın iyiyi ve kötüyü tespit edebileceği başka bir ifadeyle değer hükümleri koyabileceği de, özüne yerleştirilen bu bilme ve ona dayanarak yargıda bulunma gücüne bağlanmaktadır. Burada kötülük ve yasaklanmasıyla ilgili küçük bir açıklamayı faydalı görüyoruz:

Nehiy/yasak konusundaki tartışmalardan en önemlisi, nehyin/yasaklamanın yasaklanan fiile etkisiyle ilgilidir. Yasak koyanın hikmet sahibi olması sebebiyle bilgiler, yasaklanan fiilin kötü sayılması gerektiğini kabul ederler. Ancak Mu’tezile ve Mâtürîdî/Hanefiler, A’râf sûresinin 157. âyetine dayanarak, bu kötülüğün yasaktan önce mevcut olduğunu, o yüzden yasağın buna yöneldiğini ileri sürerken, Eş’arîler kötülüğün bu yasak yüzünden olduğunu savunurlar. Hanefiler kötülük kavramını, kendi özü itibariyle kötü olan (maddî fiillere ilişkin) ve dolaylı kötü (şer’î tasarruflara ilişkin) şeklinde ayırmaktadır. Kendi özü itibariyle kötü olan, yasaktan önce vardır. İkincisi ise din ve hukuk bakımından kötülüktür ve özsel (zatî) olarak değil, hükmen kötü sayılır. Yalan söylemek, başkasının hakkını gasp etmek özsel/yapısal kötülüğe örnektir ve yasaklayıcı bir hüküm bulunmasa bile yapılmaması gerektiği aklın ve fitratın bilindir. Kötülük niteliği bu fiillerle birlikte akla gelir ve akıl bu ikisini bir arada düşündüğünde yapılmaması gerektiğini yani yasak hükmünü doğrudan verir. Abdestsiz namaz kılmanın kötülüğü ise ancak bir bildirimle bilinebilir ve özsel bir kötülüğe sahip değildir. Birinci kötülük, bütün dinlerde ve toplumlarda aynı niteliğe ve dolayısıyla aynı hükme sahiptir; ikincisine ilişkin hüküm ise farklı din ve toplumlarda değişiklik gösterebilir. Benzer şekilde, savaş ganimetlerinin yenilmesi Yahudilere dinen haram sayılmışken, Müslümanlara helal kılınmıştır. Bu da ganimetin özsel olarak değil, hükmen bu şekilde tanımlandığını gösterir.

Maliki mezhebi daha sistematik bir ayrıma giderek bir şeyin özsel mi hükmen mi kötü sayılarak yasaklandığına ilişkin tartışmada şu ilkeyi benimsemiştir: Bir şey kul hakkı ile ilgili ise özsel bir iyilik ya da kötülüğü içerir, Allah hakkı ile ilgili ise hükmen bu şekilde kılınmıştır.

eğilimleri doğurmuştur. Vahiy insanın akıl ve tecrübesinden bütünüyle farklı olarak hayatına tepeden inen buyurgan bir kaynak olarak gösterildiğinde, yaşadığı hayatı anlamlı kılma sorumluluğunu omuzlamak isteyen eğilimlerle karşı karşıya bırakılmıştır.

O halde, insanın evrensel/dinsel/ahlâkî olarak keşfettiği hakikatleri vahyedilen dinle karşı karşıya getirmemek ve dinin ahlâkî/fitri boyutunun yerel tarafından bütünüyle emilmesini ve dinin kozmopolitan yönünün komünal² unsurlarca eritilmesini engelleyen bir din dili geliştirmek gerekir. Bu dil bütün coğrafyaları ve insanları kuşatacak nitelikte olmalıdır. Böyle bir din dili, dini yerellikten kurtarmanın en önemli adımıdır.

Arap Toplumunun Reel Yapısına İdeali Kurban Etmek

Dinin indiği ortamdan ve bazı ayetlerin inişine kaynaklık eden olaylardan ve bunlara verilen hükümlerden (*nevâzil*) bağlantısız olarak düşünülemeyeceği gibi genel bir yargı sürekli seslendirilmektedir. Bu düşünce bir dereceye kadar doğru olmakla birlikte pek de doğru olmayan daha ileri yargılara temel yapılarak maksadını aşan sonuçlara ulaşılmaktadır. Kur'an ayetlerinin iniş sebeplerini anlamaya dönük bu normal çabanın, farkına varılmadan ayetlerin inişine sebep olan olayların evrenselleştirilmesi ve sürekli örnek modeller olarak sunulması gibi tehlikeli bir mecraza kaydırıldığı gözden kaçırılmaktadır.

Peygamberler geldikleri toplumun reel yapısını dikkate alarak konuşurlar; bu doğrudur ve doğaldır. Ama konuşmalarının bütünüyle bu reel yapı tarafından tüketildiğini söylemek mümkün değildir. Mutlak adalet, mutlak eşitlik, gibi ideallerin Peygamber'in içinde bulunduğu toplum tarafından gerçekleştirildiğini söylemek ve tarihin akan çağlarını sürekli bu kaynağa dönmeye teşvik etmek, reel ve ideal arasındaki diyalektiği anlamamak demektir. Peygamber'in gelişini gerektiren toplumsal reel yapının ideale evrilmesi bir süreci gerektirir. Peygamber görevi süresince, toplumu bu ideale doğru evirmeye çalışır, ömrü vefa etmezse o tekâmülü insanlara bıraktığı Kitap üzerinden ümmeti gerçekleştirir. Kölelerin bulunduğu bir toplumda (reel yapı) ilk etapta köleliği kaldırmayıp, süreci bu kurumun kaldırılmasını mümkün kılacak bir rotaya sokması yahut çok evliliğin normal karşılandığı ve insanların büyük bir kısmının çok eşli olduğu bir toplumda (reel yapı), ayetlerin tek eşliliğe gidecek bir sürece eşlik etmesi, reelin ideale nasıl evrildiğinin iki tipik örneğini oluşturmaktadır.

2 Kozmopolitan ve komünal unsurlar arasındaki ilişki için bkz. Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*, Lotus Yay. Ankara, 2008, s.132.

Ulaşılmaya çalışılan ideal aynı zamanda evrensel olandır. Ama hiçbir zaman bu ideale ulaşıldığı varsayılmamalıdır. İdeal hiçbir zaman erişilemeyecek bir ufuk gibi insanın önünde ilerler. İdeal, elde edildiği an, reele dönüşür. Oysa dinler reel ideale evirmek için vardır, bu durumda din, sürgit bir ideal ve mü-kemmeliyet arayışının itici motoru olarak görev görür ve bu diyalektik sürekli daha iyinin peşine düşüldüğü bir arayışa dönüşür.

Bu durumda geçmişteki çıkarımlar ve uygulamalar, ideale ulaşmanın aşamalarını temsil eden birer reel duruma işaret ederler. Bir önceki aşama bütünüyle anlamsız değildir, ama ulaşılmasına basamak olduğu daha iyi aşama karşısında ikinci dereceden bir iyilik ve gerçekliği temsil eder. Bu durumda da insanlar, kendi çağlarının *ideali*ni gerçekleştirmek sorumluluğuyla karşı karşıya kalırlar.

Tarihsel süreç içinde, yanlış yorumlamalar hariç, yapısal olarak bir bozulmaya uğramamış olan Kur'an, idealin ve evrensel olanın neliği konusunda inananlara doğrudan kaynaklık etme niteliğine sahiptir. Bunun dışındaki bütün kaynaklar tarihseldir ve belli bir coğrafyanın ve kültürün ürünüdür.

Geçmişteki anlamaları, doğrusuyla yanlışıyla, dikkate almadan doğrudan Kur'an'dan yapılacak çıkarımlar (*istinbatlar*), içinde yaşanan kesit için ivedi ve uygulanabilir çözümler üretmenin yegâne yolu olarak görülmektedir. *Akıl*, *Kur'an* ve *olgu/durum* şeklindeki üçlü formülasyon, norm kaynağı olarak geleneksel birikimi dışlamaktadır. Bu tutumda akıl ve Kur'an arasındaki gidiş-gelişi gerektiren, bir başka deyişle, istinbatı zorunlu kılan, *olgu/durum*dur. Bir düşünürün yaşadığı çağın vicdanı olma arzusunu gerçekleştirecek olan da bu durumlar/olgulardır.

Kur'anda var olan bütün anlam referanslarının Arap toplumunun bünyesinde toplanmış olması, sifira yakın bir ihtimaldir. Toplam olarak Kur'an'ın kıyamete kadar var olacak olan bütün insan ve toplum gerçekliklerine işaret eden bir anlam dünyasının var olduğu kabul edilir. Bu doğrudur. Bu durumda şu soruyu sormakta yarar var: Kur'an Arap toplumunu başka bir ifadeyle zaman ve mekân itibarıyla çerçevesi belli bir dilimde yaşayan insanları dikkate alarak indiyse, kıyamete kadar gelecek olan bütün insan ve toplum gerçekliklerini kendinde toplayan bir prototip özelliğine nasıl sahip olacaktır? Arap insanının ve toplumunun (daha genel anlamda, geçmişte yaşamış hiçbir insan ve toplumun) bütün insan ve toplum gerçekliklerine kaynaklık etmesi mümkün değildir. Kur'an'ın anlam dünyasının (*levh-i mahfûz*, '*âlemu'l-emr*') sadece Kur'an'ın indiği zaman diliminde yaşayan insanları dikkate aldığı söylemek

ve ayet yorumlarına giderken esbâb-ı nüzûl gibi ayetleri yerelliğe sıkıştırılan bir yorum mantığının peşine takılmak, Kur'an'ın referans çerçevesini daraltmaktan ve tarihselciliğe sığınmaktan öte bir sonuç doğurmayacaktır.

Tarihsellik ve tarihselcilik, bir hükmün yahut değerın geçerliliğini, bir zaman kesitine bağlı olarak düşünmeyi ifade etmektedir. Tarihselci tutumu benimseyenler, bilerek ya da bilmeden, Kur'an'da ifadesini bulan değerlerin, indiği toplumun olguları ile sınırlı olduğunu söylemektedirler. Esbâb-ı nüzûlü, olgular olarak gördüğümüzde, ebedi değerlerin toplandığı bir kitabı bu olguların sınırlı çerçevesi içinde mütalaa etmeye kalkmak, onları o kesitte boğmak demektir. Bu anlamda, hem vahyin içinde hem de vahye muhatap olan insanda bu tarihselliği aşan unsurlar ve yetiler mevcuttur. Vahyin içinde olgulara bağlı ve bağımlı olmayan bu unsurlar ebedi değerlerdir. Bu ebedi değerleri ebedilikleri ile kavrayacak ve sadece tarihin bir anına sıkıştırıp bırakmayarak, oradan ötelere taşıyan insanın tarih üstü unsuru ise aklıdır. Vahiy ve akıl arasındaki bu ilişki ise vahyin ebedi ilkelerinin anlaşılabilme ve uygulanabilmesinin zeminini oluşturmaktadır.

Kur'an ayetleri nüzul ortamından bağımsız olarak ele alınıp yorumlanmalıdır. Zira Kur'an, Peygamber'in ve toplumun yapısına bağımlı bir kitap değildir. Böyle olsaydı, Kur'anın içeriğinin ağırlıklı olarak hitap ettiği ilk toplumun hâkim problematik yapısı tarafından şekillendirilmiş olması gerekirdi. Oysa durum bunun aksini göstermektedir. Kur'an, Peygamber'in şahsiyetini ve o zamanki toplum yapısını model olarak inmedi. Vahiy inene kadar Peygamber bu iş için hazırlanmış da değildir ve böyle bir süreçten Peygamber de haberdar değildi. Zira Peygamber'in yaşamında kırılma yaratan çok önemli olayların eziçi kısmına Kur'an'da yer verilmediğini biliyoruz.

Kur'an'ın toplumsal yapıya bağımlı olarak nazil olmadığının bir başka göstergesi, birçok Arap geleneğini kaldırmış olmasıdır. Kur'an'a intikal eden Arap gelenekleri ise mümkün olduğunca Arap etnisitesinden soyundurulup, evrensel bir karakter verildikten sonra muhafaza edilmiştir. Doğrudan Kur'anla muhatap olan zihin ihtiyaç duyduğunu ondan çıkarır. Tarihsel ve sosyal doku çoğu zaman Kur'andan bize ulaşacak olanın önünde engel olarak gösterilir. **بلغ** (sizi ve bu mesajın ulaştığı herkesi uyarmam için ...) ayetindeki **ومن بلغ** (ve men belağa) (mesajın ulaştığı herkes) ifadesi, ayetlerin referans çerçevelerinin genişletilmesinin zeminini yaratmakta ve ayetlerin referanslarının tarihin bir kesitine hapsedilmesini engellemektedir.

Etnik ve Kültürel/Coğrafi Farklılığın Yarattığı Entelektüel/Mezhepsel Farklılıklar: Farklı Bir Coğrafyanın Kendini Entelektüel Dışa Vurma Biçimi Olarak Hanefilik

Toplumda yerleşik örf ve adetlerin, genel eğilim ve sosyokültürel şartların bir toplumun fıkıh mezhebine yatkınlığını zorlaştırdığı ya da kolaylaştırdığı açıktır. Farslılar'ın, İslam fetihleriyle birlikte yıkılan devlet ve medeniyetlerine olan özlemlerini ve Araplar'a karşı tepkilerini, itikadi ve fıkhi alanda İmamiyye, Ca'feriyye-Zeydiyye gibi mezheplerle ifade etmeleri; Kuzey Afrikalıların Hicaz (Malikî) fikhini kendi sade hayat tarzlarına ve kültür seviyelerine daha uygun bulmaları gibi, Mâverâünnehir, Horasan, Hint, Batı Türkistan gibi yeni fethedilen bölgelerde yaşayan ve Arap olmayan kavimler de Hanefiliği kendi örf ve adetlerine, bakış açılarına ve tabiatlarına daha uygun bulmuşlardır. Zira Hanefilik, dinin ameli yönünün anlaşılmasında re'y ve icthadı ön planda tutarak, Hicaz-Arap toplumunun baskın örf ve kabullerini kısmen yumuşatmış ve farklı çevrelerce daha kolay benimsenebilen bir İslam anlayışının gelişmesini sağlamıştır.

İslam'ın ilk dönemlerinde kurumsallaşan ve köklerini Arap toplum yapısında bulan hukuki kurumların, nassların zahiriyle yetinen Hicaz ekolünce sorgulanmaksızın devam ettirilmesi, böyle bir geleneği teneffüs eden bir coğrafya için bir noktaya kadar anlaşılabilir bir durumdur. Ama böyle bir geleneğe sahip olmayan yeni fethedilen coğrafyaların aynı nasslardan hareket ederek Hicaz bölgesindeki toplumsal, siyasal, vs. kurumların benzerlerini ihdâs etmelerini beklemenin de mantığı olamazdı. Bunun için de muâmelât, ukûbat ve kısmen de ahvâl-i şahsiyye alanında Hicaz fikhinin aksi istikamette Irak merkezli Hanefî fikhinin gelişmesine şahit olunmuştur. Bu durum, siyasal planda Emevîlere karşı Abbasîlerin reaksiyonunu, entelektüel planda da katı bir metin yorumuna karşı rasyonel Hanefî tutumu temsil etmektedir. Daha sonra bu entelektüel tutuma Maturîdîlik de eklenecektir.

Baştan beri Kûfe merkezli fıkıh (Irak fikhî) re'y ehli olarak adlandırılarak Hicaz (Medine merkezli fıkıh) fikhına karşı görülmüştür.³ Irak fikhî, meselelerin çözümünde Kur'an ve Sünetin yanında re'y ve icthada dayanmış, nassların izin verdiği ölçüde hükümleri doğrudan Kur'an metninden çıkarsama yolunu tercih etmiştir.

Hanefî-Maturîdî çizginin çabası, Kur'an'ın Arap yerelliğince boğulmasını engelleyerek, evrensel olarak anlaşılmasını ve rasyonel bir şekilde temellendirilmesini sağlayacak bir doktrin geliştirmektir. Bu mezheplerin Kuran ve Hadis

3 İbn Abdülberr, *Câmi'ü beyâni'l-ilm*, Beyrut, trz (Daru'l-küttübi'l-ilmîyye), II, 158.

algısı ve bunlardan hüküm çıkarma yöntemi incelendiğinde, daha evrensel bir zemin yaratmayı mümkün kılan Kuran'a ve insan aklına (yani ictihada) büyük vurgu yaptıkları, Arap kültürünün başka coğrafyalara transferinin en etkin aracı durumundaki hadislerle mesafeli yaklaşıtları, Arap/Hicaz kültürünü, evrenselleştirmenin yöntemi durumundaki kıyas'ın yanına, aklın ve vicdanın önerdiği istihsan'ı da yerleştirdikleri görülür. Böylece, mikro Arap/Kureyş milliyetçiliği üzerinden Kur'an'a bağlılığı, Arap kültürüne (yerelliğe) bağımlılığa dönüştiren yapıyı esnetmeyi hedeflemişlerdir.

Hanefilerin, Şafiîliğe karşıt olmak üzere, Hadis'e sistemlerinde çok az yer vermeleri ve siyasi olayların kendisini din renginde gösterdiği Hz. Ali ve Hz. Osman'ı icmâ'da otorite kabul etmeyişleri, bu yerellik ve evrensellik mücadelesinin ipuçlarını vermektedir. İlk defa Hadis metinlerinin Kuran ile uyum göstermesi şartını getiren, icmâ'da da, (bilginlerin bir konudaki ortak kanaatleri) tevatür isteyen Hanefiler, Arap toplumunun kendine özgü kültürünün, düşünce ve yaşam biçiminin evrenselleştirilmesini, mümkün olduğunca, bloke etmeye çabalamışlardır. Bu blokajla, Peygamber sonrası yaşanan siyasi tartışmaların, dinî tartışmalar kisvesine bürünerek başka Müslümanların zihnini istila etmesini engellemek istemişlerdir. Ama bu çabanın sonuç verdiğini söylemek mümkün değildir. İslam'la ilgili tartışmaların, ne kadarı İslam'ın siyasi tarihinin ne kadarı dinî tarihinin bâkiyesidir, sorusuna net bir cevap verilememesi, onların çabalarının çok da etkin olmadığını göstermektedir.

Hicaz kültürünün en fazla kendini ifade etme aracı olarak kullanılan hadisler konusunda Hanefilerin tutumu oldukça dikkat çekicidir. Hadisi mütevâtir ve âhâd şeklinde ikili bir ayrıma tabi tutan genel kanaatin aksine Hanefiler bu ikisi arasına *meşhûr sünnet* adını verdikleri bir kategori yerleştirirler. Hanefilerde *meşhûr sünnet*, Peygamber'den âhâd olarak aktarılan ama tabiîn ve tebe-i tabiîn tabakalarında tevatür derecesine ulaşan hadisi ifade etmektedir.⁴ Hanefilerin bu meşhur sünnet kategorisiyle, Kur'anda olmayan bazı uygulamalara meşruiyet kazandırmayı, Kur'anın bazı mutlak ifadelerini takyit etmeyi, senedi itibariyle sağlam görünen ama metin itibariyle Kur'ana aykırı görünen âhâd haberlerin geçerliliğini ortadan kaldırmayı hedefledikleri görülür.

Hanefilerin hadislerle ilgili en önemli tutumu, Malikilik hariç, diğer mezheplerde görünmeyen metin tenkidine başvurmaları ve hadis metnini Kur'ana arz etmeleridir. Onlara göre âhâd sünnet asıllara aykırı olamaz. Asıllardan kasıt da Kitap, ma'ruf sünnet, umûmu'l-belvâ ve sahabenin ileri gelenlerinin bir

4 Serahsî, *Usûl*, I, 292.

şey üzerindeki ittifaktır.⁵ Hanefîlerin, Hz.Peygamber'den aktarılan hadislerin Peygamber'in ilk dönemlerine değil, son dönemlerine ait olması gerektiği gibi ilginç bir yöntemlerini de burada anmak gerekir.

Yine ilginç bir şekilde Hanefîler sahabenin icma'ına da, sünnette olduğu gibi tevâtür şartı getirmişler,⁶ halifelerden de sadece ilk iki halifenin dini konulardaki otoritesini kabul etmişlerdir. Bununla Hanefî âlimler, Arap toplumunun siyasi kargaşalara bulaştığı üçüncü halife ve sonrasında üretilen dini bilginin içindeki siyasi retoriği, dinin kendi halis söyleminden uzak tutmayı hedeflemiş olmalıdırlar. Başka gerekçelerin yanında bu endişelerden kaynaklı olarak Kerhî ve Debusî gibi Hanefî âlimler re'y ve icthatla kavranabilecek bir konuda sahabî sözünün şer'î delil olamayacağı kanaatindedirler.⁷

Hanefî âlimler, “bir hukuki olayın benzerlerine bağlanan hukuki sonuçtan vazgeçip başka bir sonuca varma” şeklinde tanımlanan istihsana vurgu yaparak, genel şer'î kuralı her coğrafyaya uygulamanın önüne geçmek istemişlerdir. İstihsan vurgusuyla Hanefîler, kıyasa dayalı çözümlerin ötesine geçerek, her coğrafyanın kendi hukuki çözümünü üretmesinin yolunu açmışlardır. Bu metotla Hanefî bilginlerin, kuralların katılığı içinde sıkışıp kalmayarak ve nasların hikmet-i teşri'ine dayalı olarak, hakkaniyete uygun hukuki düzenlemelere gitmeyi hedefledikleri görülmektedir.

Rasyonel bir zemine oturan ve hükümlerin gerekçelendirilebilir oluşlarını bir ilke olarak benimseyen Hanefîlik, *hile-i şer'îyye* denen uygulamalara da en çok başvuran mezhepti. “Şekil bakımından hukuka uygun bir işlem vasıtasıyla yasaklanmış bir sonuca ulaşma çabası” olarak özetlenebilecek olan *hiyel* ve *mehâric* usulü, özellikle yemin ve talak konusunda, Hanefîlerin sıklıkla başvurdukları bir yöntemdi. Bir şeyin şer'î kaynaklara dayalı olarak temellendirilmesi mümkün olmadığında, *hile-i şer'îyye* ile meşrû olması sağlanıyordu: Şer'î'ye karşı meşrû. Kanuna karşı hile ile bir çıkış yolu arayışını gösteren hile-i şer'îyyeyi kullanan “Hanefî fıkında, kişileri meşru yolla meşru neticelere ulaştıran, günaha girmekten koruyan, darlık ve sıkıntıdan kurtaran hukuki çözümlerin caiz görüldüğü, harama, bir hakkın iptaline veya bir vacibin iskatına yol açan hilelerin caiz görülmediği anlaşılır”.⁸

5 Bu asılların ne olduğu konusunda ulema arasında tartışma olmakla birlikte Pezdevî asılları metinde anılan şekilde sıralamaktadır. Bkz. Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, III, 8.

6 Serahsi, *Usul*, I, 302.

7 Abdülaziz el-Buharî, *Keşfü'l-esrâr 'ala usûli'l-Bezdevi*, I-IV, İstanbul 1308, III, 2-13, 217.

8 Ali Bardakoğlu, *DİA*, “Hanefî Mezhebi” mad. C.16, s.1 vd.

Farklı kültür ve coğrafyalar, dinsel olarak kendi yapısına uygun olanı üretmekte veya üretilenler içinde kendisine uygun olanı seçmektedir. Hanefî olan Karahanlı Fakih ve Kelamcı Serahsî'nin (ö.1090) *Mebûsât*'u (30 cilt) ve XII. yüzyıl fakihlerinin son halkasını oluşturan, sistem ve metodu yönüyle klasik Hanefî literatürü içinde ayrı bir yeri olan Orta Asyalı Kâsânî'nin (ö.1191) *Bedâyiü's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*⁹ gibi dev fıkıh eserlerinin Türk coğrafyasındaki ağırlıkları bilinmektedir. Şafîî fıkhnın önemli örneklerinden Ebu Zekerriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî'nin *Minhâcû'l-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn* adlı eseri ile yukarıda anılan eserler arasında bir karşılaştırma yapıldığında, Abbasîlerin, Selçuklu ve Osmanlı coğrafyasının neden Hanefîliği tercih ettiği görülecektir.

Türkler'in büyük çoğunluğu gibi Selçuklu sultanları da Sünniliğin Hanefî yorumunu tercih etmişlerdir. Mezheplerine olan bağlılıkları 1055'te Bağdat'a geldiklerinde kâdılkudât tayininde de kendini göstermiş, Hanefî âlimi Ebu Abdullah ed-Dâmegânî kâdılkudâtlığa getirilmiştir. Ayrıca Alparslan Bağdat'ta Ebu Hanîfe'nin kabrinin yanına Hanefîler için bir medrese yaptırmıştır. İslam'ın rasyonel bir şekilde anlaşıldığı coğrafyayı temsil eden Belh, Rey, Buhara, Semerkant, Nişabur gibi Horasan ve Mâverâünnehir'in önemli şehirleri bütünüyle Hanefîliğe aittiler.

Hanefîlik daha liberal ve esnek bir hüküm çıkarma zeminine sahiptir. Özellikle *nevâzil ve vâkıât* eserlerine bakıldığında,¹⁰ Hanefî âlimlerin meselelere çözüm ararken delil ve sebepleri gerekçe göstererek mezhep imamlarına muhalif bile olsa rahatça hükümler çıkarabildiklerini görüyoruz.

Özellikle Serahsî'nin rivayet ve icthatları toplayan ve mezhep fıkhnı delilleriyle aktaran eseri *Mebûsât*'u dayandırdığı iki eser durumundaki, Şeybanî'nin şaheseri *el-Asl* ve Hâkim eş-Şehîd'in *el-Muhtasarü'l-kâfi*'si Muhammed Hamidullah'ın işaret ettiği gibi, felsefî bir temelde yazılmıştı ve Serahsî de bu felsefî zemini daha ilerilere taşımıştı.¹¹

9 *Bedâyi'* 7 ve 10 cilt halinde iki ayrı baskıya sahiptir. Tahkik Ali M. Muavvez, Adil A. Abdülmevcûd, Kahire, 1328 ve Beyrut 1997. Eserin Alaeddin es-Semerkandî'nin *Tuhfetü'l-fukahâ* adlı eserine şerhi olduğunu iddia edenler bulunmakla birlikte, onun çok ötesinde bir sisteme ve yazım üslubuna sahip olduğunu savunanlar çoğunluktadır.

10 Ebû Hanîfe ve talebelerinin ardından icthad asrının sonlarına kadar gelen müteahhirin müctehidlerin kendi zamanlarında ortaya çıkan ve mezhep imamı ve talebelerinden herhangi bir rivayet bulamadıkları yeni meseleler hakkında verdikleri hükümleri ihtiva eden kitaplar.

11 J.Schacht, "Notes on Sarakhsi's Life and Works", 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslam Hukukçusu Şemsü'l-Eimme es-Serahsî Armağanı*, (Ankara 1965), s.1-6.

Hanefiliğin kanun yapmadaki bu esnekliği ve gücü, Fatih Medreseleri'nde zirve yapmış ve Şam, Mısır, Bağdat ve daha nice coğrafyaları idare edecek bir kanun yapma kudretine kaynaklık etmiştir. Osmanlı Devleti'nin en güçlü âlimlerini fıkıh alanında vermesi tesadüf değildir. Mesela, Ebus-Suûd, dinin dünyayı idaresini mümkün kılacak dinamik bir şeriat/meşrûiyet zemininde pragmatik Osmanlı İslam anlayışını temsil etmektedir. Şeri'ata dayanmaktan ziyade kendi kanunu yapan ve bunu farklı yöntemlerle meşru hale getiren Osmanlı'nın bu tutumu hikmet-i hükümeti esas alan seküler bir tutumdur. İmparatorluğun esnek bir hukuk sistemi içinde sorunlara meşru çözüm bulmasına imkân tanıyan bu yapı, öte yandan, beraberinde dinin devletin emrine verilmesi ve ulemanın konformist bir tutum içine girmesi gibi olumsuzlukları da beraberinde getirmiştir.

Hanefî ve Maturîdî geleneğin daha çok hikmet-i teşrî' üzerinde durması ve diğer ekollerden farklı olarak Hanefîlerin kıyasa karşılık *istihsan* ilkesini benimsemeleri, devleti idare edenlere karşılaştıkları sorunların çözümünde esnek bir alan yaratmıştır.

Şüphesiz Hanefî geleneğin tercih edilmesinde salt bu hukuki esnekliği anmak yeterli değildir. Bilindiği gibi, Osmanlı Devleti'nin hilafeti üstlenmesinden sonra, Arap âlimler tarafından hilafetin Kureyş'e ait olduğu iddiaları seslendirilerek Osmanlıların hilafeti gasp ettiği dile getiriliyordu. Şafî'nin nesep olarak Kureyş'e ait olması Osmanlı Devletinin Hanefîliği tercih etmesini etkileyen siyasi faktörlerdendir. Şafî'nin ve ardından İbn Hibbân'ın Sünnete biçtikleri rolün Hanefîlerin Kur'an ve akıl merkezli doktrinlerinin şekillenmesinde belirleyici rol oynadığı tartışmasızdır.

Harun Reşid'den itibaren Abbasî halifelerinin Ebu Yusuf'la başlattıkları Kâdilkudât'lık uygulaması Hanefîliği Bağdat merkezli Abbasîlerin resmi mezhebi olma yoluna sokmuş, daha önce Ebu Hanife başta olmak üzere Ebû Yusuf, İmam Muhammed, Züfer gibi ilk nesil Hanefî âlimlerin Hârizm, Batı Türkistan, Horasan ve Mâverâünnehir gibi halkı yeni Müslüman olmuş bölgelere gidip çalışmalarıyla bu bölgelerde Hanefîliği etkinleştirmiştir. Kadılık makamına Abbasîlerin, Emevî dönemi Hicaz-hadis fikhına alternatif oluşturan Irak fıkıh ekolüne –sonraki adlandırmayla Hanefî mezhebine – mensup hukukçuları tayin etmeleri, mezhebin yayıldığı Horasan ve Batı Türkistan'da da bir Hicaz fikhı karşıtı eğilimin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Abbasîlerin merkezi Bağdat'tan nispeten uzak olan ve Emevî etkisini taşıyan Şam'da bile 1154 tarihinde üç Şafî, iki Hanbelî, dört Hanefî medresesi bulunuyordu. Hanefîliğin Suriye'de yayılışı Selçuklu-Türk hâkimiyetiyle baş-

lamıştır (XI. yüzyılın II. yarısından itibaren). Yargı birliği oluşturma adına, Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey'in Nişabur, İsfahan, Hemedan gibi merkezlerde Hanefî kadı ve imamlar tayin ettiği bilinmektedir. Nizamülmülk zamanında Şafîlik lehine bir hayli yumuşama olmuşsa da, bunun gibi ara dönemler hariç, Hanefîliğin resmi doktrin oluşu, mahkemelerde yargılamada, ahvâl-i şahsiyede ve yönetimde/kamu hukukunda hem Büyük Selçuklularda hem Anadolu Selçukluları'nda hem de Osmanlı Devleti'nde devam etmiştir.

Ancak, Osmanlı Devleti'nin ve öncesinde Selçukluların¹² bu tutumunu milliyetçilik temelinde değerlendirmek yanlış olur. Gazalî, Razî, Taftazanî, Cürcanî gibi İranlı âlimlerin ve bunları takip eden çalışmaların Türk idarecilerce desteklenmiş olması, meselenin milliyet temelinde düşünülmesini engellemektedir. Osmanlı Devleti'nin peşinde olduğu şey, yüksek İslam kültürü yaratmaktır. Molla Fenârî'nin Selçukluların Nizamiye Medreselerinde hâkim olan Eş'ârîliği Osmanlı medreselerinde hâkim kılmasına karşın fıkıhta Hanefî bir program öngörmesi, kendi yerelliğiyle birlikte bir evrensellik arayışını da ıskalamadıklarını göstermektedir. Bir düşüncenin bütünüyle yerelliği hedefleyerek var olması mümkün değildir; dolayısıyla kendi yerelliğini evrenselleştirilmesi gerektiğini idrak edecek ve bu idraki kavramsallaştıracak bir irade gerekiyordu ve yapılan da bu idi. Osmanlı'nın ilk şeyhülislamı Molla Fenârî, Gazalî ve Fahreddin Razî'yi takiben, kurduğu medreselerin müfredatını İslam düşüncesinin en olgun hali olarak gördüğü Eş'ariliğe dayandırmıştı. Maverâünehir kökenli olan Molla Fenârî'nin Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-ğayb* adlı

12 Farklı görüşlere hoşgörü konusunda Osmanlı Devleti'nin çok ilerisinde olan Selçuklu Devleti'ni, İran, Irak ve Anadolu'da hâkim olan bir güç olarak, milliyetçilik temelli bir söyleme konu etmek çok daha zordur. Selçuklular, çağdaşları olan Batı Karahanlı Devleti, Sünnî görüşlere muhalefet ettiğini iddia ettiği âlimleri ipe çekerken, yine, Serahsî gibi, aşırı vergileri eleştiren âlimleri hapsederken bu bilginlerin yardım için ilk akıllarına gelen sığınak idi. Bilginlerin bu imdat çağrısı üzerine Selçuklular'ın Karahanlı Hükümdarı Ahmed Han b. Hızır'a (1091-1089) karşı Melikşah'ın 1089'da Özkent içlerine kadar uzanan bir sefere çıktığı bilinmektedir. (Bkz. *Encyclopédie de l'Islam* (nouvelle édition) Leiden 1954, III, s.1144).

Aynı şekilde sıkı bir şekilde Hanefîliği temsil etmekle birlikte, daha önceleri Hicaz bölgesi ve Mısırda hâkim olan Şafîlik, Selçuklularla birlikte Suriye ve Irak bölgelerinde de etkin olmaya başlamışlardır. Bu onlara gösterilen toleransla mümkün olmuştur.

Hanefî olan Selçuklular'ın kurdukları Nizamiye Medresesinin müfredatını Şafîliğe göre oluşturmaları bir çelişki gibi görünebilir, ama aslında öyle değildir. Şii Fatımîler'in açmış olduğu Ezher Medresesi'nden yetişen Şii-Batınî dâilerin çalışmalarına karşı Selçuklular, Nizamiye medreselerini kurmuş ve Şiilik propagandaları Hicaz ve Suriye gibi halkı Arap olan bölgelerde yaygın olduğu için Selçuklular, Arap topluluklarının daha çok benimseydiği Şafî mezhebi esaslarına göre eğitim yapan medreselerin açılmasını sağlamışlardır. Böylece Şii propagandalarının etkisiz hale getirilmesi amaçlanmıştır.

eserine *Misbâhu'l-ayn* adıyla yaptığı şerhte, Osmanlı Devleti'nin girdiği sentez arayışını görmek mümkündür. Fatih'in Hoca-zâde'den ve Alaüddîn Tusî'den Gazalî ve İbn Rüşd arasındaki *Tehâfüt* tartışmasını yeniden değerlendirmelerini istemesi de bu sentez arayışının bir göstergesidir.¹³

Sonuç

İslam'ın Arap coğrafyasında doğmuş olduğu ne kadar hakikatse, İslam Medeniyeti denen olgunun bu toprakların dışında hayat bulduğu da bir o kadar hakikattir. İslam medeniyetiyle özdeş olmuş bölgelerin tamamı Kur'an'ın indiği coğrafyanın dışındadır: Mısır, Şam, Semerkant, İstanbul, Endülüs, vs. İslam'a kapısını açan bu yeni coğrafyalarda İslam, Arapların ilkel kabile tutuculuğundan (*hamiyyet*) kurtulunca, bir üst kültür yaratma gücüne kavuşmuştur. Dinin üst kültür yaratarak evrensel olma ve yerelliklere mahkûm olmama çabasına rağmen, tarih onun bazı yorum yöntemleri üzerinden yerelliklere mahkûm edilmeye çalışıldığına da şahit olmuştur. Kıyas, esbâb-ı nüzûl, gibi kavramsallaştırmaların bu yönde kullanıldığını biliyoruz. Arap zihniyetinin hâkim olmaya çalıştığı yeni coğrafyalar ve kültürler, entelektüel milliyetçilik olarak kavramsallaştırdığımız bir tutumla bu yerelliğe direnmişlerdir. Ebû Hanîfe'nin istihsan yöntemi ve kendini Ebû Hanîfe geleneğinin takipçisi sayan İmam Mâtürîdî'nin te'vil anlayışı, bu yerelliğe direnç göstermenin en temel unsurları olarak kayda geçmişlerdir.

KAYNAKÇA

- Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'ala usûli'l-Bezdevî*, I-IV, İstanbul 1308.
- Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*, Lotus Yay. Ankara, 2008.
- Halil İnalçık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, London: Phoenix, 1997.
- İbn Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-'ilm*, Beyrut, trz., Daru'l-kütübi'l-'ilmiyye.
- J.Schacht, "Notes on Sarakhsi's Life and Works", 900. *Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslam Hukukçusu Şemsu'l-Eimme es-Serahsî Armağanı*, Ankara 1965.
- Şemsüleimme es-Serahsî, *Usûl*, nşr.Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, I-II, Beyrut 1973.
- Fâhru'l-İslam Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr* içinde), I-IV, İstanbul 1308.

13 Bkz. Halil İnalçık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, (London: Phoenix, 1997) s.175; B.Gencer, age, s.148.

BİR AKADEMİK DİSİPLİN OLARAK İSLÂM TARİHİ

Eyüp BAŞ*

Özet

İslam Tarihi, tarih bilimi gibi geçmişte meydana gelen olaylarla ilgili doğru bilgileri ortaya çıkarır ve bu bilgilere dayalı olarak doğru sonuçlara ulaşmaya çalışır. Söz konusu işleviyle de ilahiyatla ilgili bilim dalları için gerekli olan alt yapıyı hazırlar. Çalışmada genel tarihin bir parçası olan “İslâm Tarihi”nin, çok dikkat edilmeyen akademik yönüne değinilmiştir. Bu yapılırken tanım, tarihçe, içerik, metot, problemler, diğer sosyal bilimlerle ilişki ve kaynaklar gibi açıklayıcı alt başlıklar tespit edilmiştir. Sunulan içerik İslam Tarihi’nin başlı başına bir akademik disiplin olarak önemini ortaya koymakta, alanı tanımak isteyenlere çok yönlü bilgi, literatür ve değerlendirmeler sunmaktadır.

Anahtar sözcükler: İslam Tarihi, İslam tarihçiliği, akademik, tarihçilik, tarih yazıcılığı

Abstract

History of Islam as an Academic Discipline

History of Islam, just like history as a discipline in general, aims at revealing ‘true information’ about the events having taken place in the past and reaching true conclusions alike. This functionality in question prepares the infrastructure for the academic disciplines required within the framework of divinity. In this study, a relatively less focused academic aspect of ‘History of Islam’, a subsection of history as a whole, has been dealt with. While doing this, certain explanatory subheadings titled as ‘definition, history, content, methodology, problems, interdisciplinary studies with other social fields, resources, etc have been determined. The content presented here indicates the significance of

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı (bas@divinity.ankara.edu.tr)

History of Islam as an academic discipline and offers multisided knowledge, literature and evaluations to those interested.

Key Words: *History of Islam, Historiography of Islam, Academia, Historiography, History Writing*

SUNUŞ

İslam Tarihi, günümüz ilahiyat bilim dalları içerisinde yer alan önemli bir disiplindir. İlgi duyan herkesin okuma veya yazma etkinliğiyle içerisinde yer alabildiği bu alanın bir de akademik yüzü vardır. Bu yüz özellikle başta ilahiyat olmak üzere edebiyat, tarih, siyaset bilimi, hukuk, sosyoloji ve psikoloji saha- larında yetişen pek çok kişinin tanınması gereken bir yüzdür. Doğrudan olmasa da ilgilenilen konuların araştırma safhalarında sayılan sahalara ile kimi zaman yolu kesişen İslam Tarihi, tanımı, tarihçesi, içeriği, metodu, problemleri, diğer sosyal bilimlerle ilişkisi ve kaynakları bakımından yeterince tanıtılmış değildir. İşte bu durumu gözetenek özellikle alanı tanımak isteyenlere çok yönlü bilgi, li- teratür ve değerlendirmeler sunmak amacıyla böyle bir çalışma yapmayı uygun bulduk. İslam tarihçiliğinde ortaya çıkan yazın türlerini ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız çalışmayı bazı alt başlıklarla aşağıdaki şekilde sunmak mümkündür.

I. TANIM

Tarih, genel olarak insanlığın başından geçen olayları, söylemlerini, fa- liyetlerini, ortaya koyduklarını zaman ve mekanla ilişkilendirerek sebep ve sonuçlarıyla inceleyen bir bilim dalı olarak kabul edilir.¹ Bu tanım genel tarihin bir parçası olan “İslâm Tarihi”ni de doğal olarak ilgilendirir ve içerisine alır.

İslâm bir din olarak, bu dinin peygamberi Hz.Muhammed(SAV)’in tebliğ göreviyle başlamış, o tarihten itibaren bu dinin öğretilerini benimseyen ve ha- yatlarını buna göre yaşayan insanların yapıp ettikleriyle de tarihi oluşturmuştur. Dolayısıyla İslâm tarihi demek Hz.Peygamber’in ve ona inanan bütün insanla- rın, toplumların tarihi, geçmişi demektir. Ne var ki Hz.Peygamber’in dönemi önceki tarihî şartlardan soyutlanamadığı için geleneksel olarak “İslam Tarihi” onun içinde yaşadığı toplumun özellikleriyle/tarihiyle başlamıştır. Neticede gü- nümüze kadar uzanan süreç “İslam Dini Tarihi”ni oluşturmuştur. Bu sürece İslâm’ı din olarak seçen insan ve toplumların, yani “Müslümanların Tarihi” de-

1 Tarih in bu anlamdaki tanımları için bkz. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usûl*, İstanbul 1985, 7-17; Mübahat S. Kütükoğlu, *Tarih Araştırmalarında Usûl*, İstanbul 1991, 1-5.

mek gerektiğini savunanlar da vardır.² Oysa din, kendisini tercih eden, diğer bir ifadeyle yaşatan insan ile var olan bir sistemdir. Dolayısıyla “İslâm Tarihi” denildiğinde zaten insan ve toplulukları bunun içerisinde değerlendirdiğimiz için, “İslâm Tarihi” şeklindeki adlandırmanın eksik veya yanlış olduğunu düşünmek doğru bir yaklaşım olmamaktadır. Çünkü, Kur’ân’da Mâide sûresinin 3, Tevbe sûresinin 74 ve Hucurât sûresinin 17. âyetlerinde “İslâm” ile “Müslüman” kavramlarının birbirlerinin yerine ve aynı anlamda kullanıldığını görmekteyiz.

“İslam Tarihi” adlandırması, öğretim sistemlerinde bir ders adı olarak yer almanın yanı sıra, birçok müellif tarafından eserlerine, cilt cilt yayınlanan kitaplarına isim olarak tercih edilmiş bulunmaktadır. Günümüzde de hem İslâm dünyasında, hem de bu dünyanın dışında, “İslâm Tarihi” deyimini yaygın olarak kullanılmaktadır. Hatta birçok üniversitede bir bilim dalı adı olarak benimsenmiş durumdadır.³

Yapılan bütün tanım çalışmalarını dikkate alarak, “İslam Tarihi” için, İslam dininin 610 yılında Hz.Muhammed’e vahy edilmeye başlamasından modern zamanlara kadar uzanan süreçte, İslam dinini benimseyen bölge ve toplumlar ile bu toplumların İslam çatısı altında ortaya koyduğu her tür düşünce ve etkinliği barındıran tarih koludur demek mümkündür.

İslâm tarihi denilince, en geniş anlamı ile Hz. Muhammed ile birlikte gelişen olaylar ve İslâmiyet’in yayıldığı topraklarda, yani İslâm dünyasında meydana gelen olaylar ile İslâm kültür ve medeniyeti anlaşılmalıdır. Bu bakımdan “İslâm Tarihi” ifadesinde, sadece İslâmî tarih veya Müslümanların tarihi yer almamakta, dahası yalnızca Arap tarihi kastedilmemektedir. Çünkü İslâm tarihi kavramı, dinî, millî ve lengüistik açılardan hem İslâmî tarih ve Müslümanların tarihinden, hem de Arap tarihinden daha geniştir. İçerik bakımından da İslam tarihi, sadece İslâmî tarih ve Müslümanların tarihini değil, daha geniş anlamı ile İslâm dünyasını ilgilendiren tarihi olayların bütününe içine alır.⁴ Bu itibarla, Arapların yanı sıra Müslüman olan diğer milletlerin de içinde yer aldığı dönemin olayları ile bu dönemlerde yaşayan Müslim ve gayr-i Müslim diğer toplumların tarihleri de ilişkileri açısından İslâm tarihi içinde incelenir.⁵ Zira İslâm

2 Bu konudaki tartışmalar için bkz. Mehmet Şeker, “Neden “İslam Tarihi”?”, İSTEM, I/ 2, (2003), 69-70; Şaban Öz, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, İstanbul 2010, 13-15.

3 Mehmet Şeker, “Neden “İslam Tarihi”?”, 69.

4 Mehmet Şeker, “Neden “İslam Tarihi”?”, 73.

5 Hamilton A.R.Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. K.Durak-A.Özkök-H. Yücesoy-K.Dönmez, İstanbul 1991, 20

dünyasında, daha İslâm'ın doğuşundan itibaren var olan gayr-i müslim unsurları dışarıda bırakmak ve Müslüman olanların İslâm'dan önceki yaşamlarını ve tarihlerini görmezlikten gelmek İslâm tarihinin eksik kalmasına sebep olur.⁶

II. TARİHÇE, METOT VE İÇERİK

İslâm tarihçiliğinin tarihî süreç içerisinde kaydettiği gelişmeler, onun metot ve içerik bakımından gösterdiği değişimle paralel olarak ele alınıp değerlendirilmek durumundadır.

Kur'ân-ı Kerim'in içeriği ile Hz.Peygamber'in hayatı, bir peygamber olarak şahsiyetinin arz ettiği hususlar, İslâm tarihçiliği alanındaki gelişmelerin esasını teşkil etmiştir. Bu iki ana unsur yanında, Kur'ân'ın nazil olduğu Arap toplumunun İslâm öncesi durumu; Hz.Peygamber'den sonra İslâm ümmetinde icmâ anlayışının gelişmesi; Mekke'den Medine'ye (M. 622) Hicret'in, tarih ve takvim başlangıcı olarak kabul edilmesi; Dîvan Teşkilatı'nın kurulması; fetihlerle İslâm devletinin kısa bir zamanda imparatorluk haline gelmesi; Müslümanların çeşitli dinî ve siyasî meselelerde görüş ayrılıklarına düşmeleri; farklı medeniyetlerle temasa geçmeleri; Arap olmayan unsurların (Mevâlî) İslâm'ı kabul etmeleriyle başlayan ihtilaflar ve Şuûbiye hareketi gibi hususlar müslüman Arap dünyasında tarih yazıcılığının doğuş ve gelişmesini, gerek içerik ve tür, gerekse tarih felsefesi yönlerinden etkilemiş belli başlı faktörler olmuştur.⁷

Belirtilen faktörlerin etkisiyle birlikte, geçmişte İslâm tarihinin içeriğinin daha çok Müslüman yöneticilerin siyasî etkinliklerinin oluşturduğu söylenebilir. Bu nedenle de Müslüman tarihçiler, eserlerinde genelde iç ve dış siyasî olaylar üzerinde durmuşlardır. Örneğin bir devletten söz edilirken, ağırlıklı olarak o devletin kuruluşu, hükümdarları, bu hükümdarın komşu ülkelerle daha çok savaş nedeniyle ortaya çıkan diplomatik ilişkileri, kısmen de iç isyanlar karşısındaki faaliyetleri anlatılmıştır.⁸

6 Mehmet Şeker, "Neden "İslam Tarihi"?", 73.

7 Mustafa Fayda, "Siyer Sahasındaki İlk Telif Çalışmaları", *Uluslararası 1. İslâm Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, İzmir 1985, 357. Söz konusu faktörler hakkında geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Şevkî el-Cemel, *İlmu't-Târîh*, Kahire 1982, 28-30; Muhammed Abdülkerim el-Vâfi, *Menhecü'l-Bahs fi'l-Târîh ve'l-Tedvinü'l-Târîhî inde'l-Arab*, Bingazi 1998, 231-244.

8 İbrahim Sarıçam-Mehmet Özdemir, *İslâm Tarihine Giriş*, Yayınlanmamış Ders notları, 1.

Müslüman tarihçiler, eserlerinde yer yer askerî ve siyasî olaylar dışında bilgiler aktarmış olmalarına rağmen, hanedan ve devlet tarihlerini anlatırken müstakil olarak onların ekonomik, sosyal ve kültürel anlamdaki yapılarını işlememişlerdir. Son birkaç yüzyıl içerisinde ise bu anlayış değişmiş, dünyanın değişik bölgelerindeki Müslüman toplumların gündelik yaşamına ve kültür birikimlerine ışık tutan, ekonomik, sosyal ve kültürel konular İslâm tarihi eserlerinde yer almaya başlamıştır.

Tarih, yazılış tarzlarına göre genel olarak rivayetçi, öğretici, araştırmacı ve sosyolojik olmak üzere dört grupta değerlendirilir:

1. Rivayetçi/Hikâyeci tarih yazımı: Olayların olduğu gibi nakline dayanır. Olayları tetkikle ve sistemleştirmekle uğraşmaz. Sebep-sonuç ilişkisi üzerinde durmaz. Bu şekilde tarih yazımı her millette tarih yazımının en eski şeklidir.
2. Öğretici (Pragmatik) tarih yazımı: Geçmiş olaylardan ders almak, geleceği doğru çizebilmek, okuyucuya ahlâkî duygular aşılayabilmek amacıyla yazılır.
3. Araştırmacı (neden-nasılı) tarih yazımı: Olayların anlatımı yanında çıkış sebeplerini, olayları hazırlayan etkenleri, sebep ve sonuçları arasındaki bağıntıyı araştırır.
4. Sosyolojik tarih yazımı: Olayların arkasında gizlenmiş tarihî kanunları ortaya çıkarma yönüne önem verir. Marksist ve materyalist tarihçiler bu son metodu benimsemişlerdir.⁹

İlk dönem İslâm tarihçileri metot olarak genellikle rivayetçi tarzı benimsemişlerdir. Bu metoda bağlı olarak, olaylarla ilgili bilgileri çok fazla yorumlamadan, yıllara göre düzenleme ve aktarma yoluna gitmişlerdir. Ortaçağda İslam dünyasında yazılan genel İslam tarihi eserlerinin çoğu böyledir. Taberî'nin *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Milletler ve Hükümdarlar Tarihi) adlı eseri bu tarzın en güzel örneğidir.¹⁰ Rivayetçi tarzda, Müslümanların Hz. Peygamber'in sözlerinin sağlamlığını tespit amacıyla meydana getirdikleri hadis usûlü zamanla etkili olmaya başlamıştır. Bu sayede İslâm dünyasında rivayetleri tenkit usûlü gelişmiştir. Hadis rivayetlerinde kullanılan sened usûlü, çoğu tarihçinin

9 Tarih yazım tarzlarıyla ilgili yaklaşımlar için bkz. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usûl*, 2-4; Mübahat S. Kütükoğlu, *Tarih Araştırmalarında Usûl*, 5-9.

10 İbrahim Sarıçam-Mehmet Özdemir, *İslâm Tarihine Giriş*, 1; Geniş bilgi için bkz. Hasan Kurt, "Taberî'nin Tarih Anlayışı", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2008, C. III, S. 2, s. 89-103.

rivayet sistemi üzerinde etkili olmuştur. Bununla birlikte, günümüzdeki neden-nasılıcı tarih anlayışıyla büyük ölçüde örtüşen yaklaşım tarzları da gelişmiştir. İbn Miskeveyh, İbn haldûn, Kâfiyeci ve Sehâvî'nin bu hususta dikkate değer görüşleri vardır.

İbn Miskeveyh (ö. 1030) *Tecâribü'l-ümem ve Teâkubu'l-himem* adlı eserinin önsözünde ve muhtevasında, rasyonalist kritik düşüncesini hakim kılmıştır. Koyu İran milliyetçisi olduğu için Büveyhoğularının (932-1062) tarihteki rolünü büyütmüş ise de, efasane ve hurafelerin düşmanı olduğundan, tarihî olayları izahta tecrübe ve mukayeseye dayalı kritik usûlünü benimsemiştir. Devlet idaresi, milletlerin yükselme ve çöküş sebepleri üzerinde durmuş, yer yer bunları aydınlatmaya çalışmıştır. Ona göre tarih bir nakil değil, yorumdur. Tarihçilikte amaç geçmiş olayları doğru tespit etmek, bunları sebepleriyle açıklamak, nihayet bu olaylara dayanarak gelecek için varsayımlar üretmektir. Tabiiatta olduğu gibi tarihte de tesadüfe yer yoktur. Tarih, milletlerin sebepler zincirine dayanan belgesidir. Bu belge yorumlanırken dönemin ahlak, ekonomi ve toplum psikolojisiyle ilişkileri kurulmalıdır.¹¹

İbn Haldûn (ö. 1406) tarih felsefesini ve usûlünü müstakil bir konu olarak ele alıp inceleyen İslâm âlimi ve tarih yazarıdır. *Unvânu'l-İber* adlı genel tarih eserinde rivayetçi olmaktan kurtulamamış olsa da, bu eserin mukaddimesinde üzerinde durduğu felsefî ve sosyolojik konularda olaylar arasında sebep-sonuç ilişkisini aramış ve tarihte kritik üzerinde durmuştur. O, metodoloji meselesinde özellikle şu iki esas üzerinde durmuştur. Birincisi; kaynakların tenkidi ki, bu yolla doğru yalandan ayırt edilmiş ve haberlerin gerçeğe uygun olup olmadıkları tespit edilmiş olur. İkincisi; sebep-sonuç bakımından olaylar arasındaki ilişkilerin tespitidir.¹²

Bergamalı Kâfiyeci (ö. 1474) *el-Muhtasar fî ilmi't-târîh* adlı eserinde tam anlamıyla tarih metodolojisini tedvin etme konusunu ortaya koymuştur. O, tarihi bir ilim olarak kabul etmiş ve kendinden öncekilerin bu ilmin kural ve usûlünü belirleme işini yapmamış olmalarını eleştirmeyi bir tarafa bırakmayı önermiştir. Çünkü ona göre zaman hayli ilerlemiş, çok zengin bir haber yığını ve bunlara ilişkin eserler ortaya çıkmış, uydurmacılık ve sahtecilik çok ilerle-

11 İbrahim Sarıçam-Mehmet Özdemir, *İslâm Tarihine Giriş*, 2; Geniş bilgi için bkz. İlyas Akyüzoğlu, *İbn-i Miskeveyh Ve Tarih Anlayışı*, Ankara Ün. Sosyal Bilimler Enst. İslam Tarihi ve Sanatları (İslam Tarihi) Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2003, 57-72.

12 İbrahim Sarıçam-Mehmet Özdemir, *İslâm Tarihine Giriş*, 2; Geniş bilgi için bkz. İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber*, Beyrut 2006, I, 9-35.

miştir. Bu şerefli ilim üzerinde çalışırken gelişigüzel hareket etmenin, geceleyin yaş ve kurusunu ayırmadan odun toplayan adam gibi yalan-yanlış haberleri toplamanın tarih ilmine yakışmadığını belirten Kâfiyeci, Fıkıh, fıkıh usûlü ve nahiv için usûller ve kurallar tespit edildiği gibi, tarih için de kural ve usûller tespit edilmesi gerektiği üzerinde durmuştur.¹³

Sehâvî (ö. 1499), İslâm ilimleri açısından tarih ve tarihçiliğin önemini ortaya koymak amacıyla kaleme aldığı eserinde, tarihin tanımını, amacını ve önemini kaydetmiştir. Tarihe bir hadisçi bakış açısıyla ve daha çok, hadislerin sıhhatini tespit amacıyla yaklaşmıştır. Modern tarih usûlü yönünden başarılı tanımlamalar yapmıştır. Tarihin savaş ve fetihlere dair rivayetlerden ibaret olmadığını, insan topluluklarının düşünce hayatı tarihini içine alması gerektiğini anlatmış, tarihte kritik meselesini izah etmek üzere bazı örnekler vermiştir. Bu örneklerden birinde, Halife Kâim Biemrillah zamanında 1055 yılında Bağdat'ta Yahudilerin, başvezir Ebu'l-Kâsım Ali'ye müracaat ederek Hz.Muhammed'in Hayber'in fethinde kendilerini cizyeden muaf tuttuğunu ve bir berat verdiğini belirtmesinden bahsetmiştir. Yahudiler söylediklerini teyid için güya birçok sahabe tarafından imzalanıp tasdik edilen bir şehadetname arz ederler. Sehâvî burada, konuyla ilgili bilirkişi olarak tayin edilen ünlü tarihçi Hatîb el-Bağdâdî'nin vesikadaki imzalar arasında daha Hayber'in fethinde henüz Müslüman olmamış Muaviye'nin, ayrıca Hayber'in fethinden önce vefat etmiş bulunan Sa'd b. Muaz'ın da bulunduğunu ifade ederek şehadetnamenin sahte olduğunu ispat etmesine dikkat çekmiştir.¹⁴

Günümüz İslâm tarihi çalışmalarında artık ağırlıklı olarak araştırmacı(neden-nasilci) tarihçiliğin yöntemleri kullanılmaktadır. Araştırmacı tarihçiliğe göre hareket eden İslâm tarihçisi, sırf olaylarla ilgili bilgileri kaydetmekle yetinmez. Her şeyden önce bilgi kaynaklarını (kitap, risale, şiir divanı, resmî yazılar; kap kakak, çanak çömlek, para, heykel gibi müzeli malzeme vs.) eleştirel bir gözle inceler. Örneğin; Abbasîleri konu edinen bir kaynak kitap eline geçtiğinde, bu kaynağın yazarının kimliğini, tarafsız biri olup olmadığını, dini eğilimlerini, Abbasîlere bakışını öğrenmeye çalışır. Çünkü yazarın bazı özelliklerinin kaynağa yansıma olasılığı her zaman vardır. Bu nedenle kaynağı daha iyi tanımak için mutlaka yazarını da iyi bilmek gerekir. Ardından İslam tarihçisi; kitaptaki bilgileri doğru ve tarafsız olup olmaması açısından değerlendirir. Elindeki diğer

13 Geniş bilgi için bkz. Kasım Şulul, *Kafiyeci'de Tarih Usulü*, İstanbul 2003.

14 Muhammed b. Abdurrahman es-Schavi, *el-İ'lan bi't-tevbih li-men zemme ehle't-tarih*, thk. M. Osman el-Huş, Kahire 1989, 24-25.

kaynaklarla ilgili olarak da benzer bir yol izler. Bundan sonra olayların nedenlerini, oluş şeklini ve sonuçlarını saptamaya çalışır. Bütün bu aşamalarda İslam tarihçisi, bilimsel tarafsızlık ilkesine bağlı kalır.¹⁵

Gerek ilk dönemlerde gerekse sonraları İslam tarihçilerine göre bir tarihçide bulunması gereken özellikler ise şöyle sıralanabilir:

1. Veri kullanımında seçici olmalı, rivayet edene ve içeriğe dikkat etmelidir,
2. Veriyi ideolojik amaçlar için kullanmamalıdır,
3. Donanımlı olmalıdır,
4. Tarafsız olmalıdır,
5. Doğru sözlü olmalıdır,
6. İşlediği konuya hâkim olmalıdır,
7. Bilim diline sahip olmalıdır.¹⁶

İslâm tarihçiliğinde içerik oluşumu ve gelişimi, süreç içerisinde ortaya çıkmış yazın türleri ile takip edilebilmektedir ve başlıcaları şunlardır:

1. Siyer-Megâzî Türü: Hz.Peygamber'in sözlerine, hareketlerine, ferdin yaşayışına örnek olan hayatına gösterilmiş olan ilgi neticesinde onun hayatı, megâzî (askerî seferler) adını taşıyan bir dizi eserde ele alınmıştır.¹⁷ Bu tür eserler nedeniyle, İslâm tarihçiliğinde bilimsel tarihçiliğin başlangıcı, biyografik tarzda olmuştur denilebilir. Ek olarak hadislerin toplanması ve tedvininde göz önünde bulundurulmuş isnad (bir hadis veya haberi söyleyenine nispet etmek) kullanımı, Araplar arasında tarihî bilgilerin niteliğinde ve eleştirel bütünlüğünde önemli bir değişimin yaşandığını göstermiştir. Söz konusu durum, tarihî yöntem üzerinde kalıcı bir etkide bulunan hadis ile tarih bilimlerinin ilişkisini net olarak ortaya koymuştur.

15 İbrahim Sarıçam-Mehmet Özdemir, *İslâm Tarihine Giriş*, 2.

16 Bu özelliklerin ayrıntılı açıklamaları için bkz. Mahfuz Söylemez, "Klasik Dönem İslam Tarihçilerinin Tarih Anlayışı", *İslâmî İlimler Dergisi*, C. III, Yıl: 3, S. 2, Güz 2008, 25-27.

17 G. Levi Della Vida, "Sîre", *İA*, İstanbul 1967, X, 700; Nihad M. Çetin, "Arap (Edebiyat)", *DİA*, İstanbul 1991, III, 298-299. Bu konuda geniş bilgi için ayrıca bkz. Joseph Horowitz, *el-Megâzî 'l-Ülâ ve Müellifihâ*, terc. Hüseyin Nassâr, Mısır 1949, 2-36; J.C. Hearnshaw, *İlmu 'l-Târîh*, çev. Abdülhamid el-Abbâdî, Mısır 1937, 53-54; Abdülaziz ed-Dürî, *Bahsün fi Neş'eti İlmi 'l-Târîh inde 'l-Arab*, Riyad 2000, 21-37; N.A.Faruqî, *Early Muslim Historiography*, Delhi 1979, 24-28; Şevkî el-Cemel, *İlmu 'l-Târîh*, 28-31; Mustafa Fayda, "Siyer Sahasındaki İlk Telif Çalışmaları", 357-367; Faruk Hamâde, *Mesâdiru 's-Sîre*, Rabat 1989, 66-72.

Zamanla Hz.Peygamber'in hal tercümesi için kullanılan "siyer" istilâhıyla birlikte anılan megâzî tarzı eserlerin¹⁸, başına diğer peygamberler hakkındaki bilgiler, sonuna da ilk halifelere dair kısımlar eklenmiştir. Böylece Hz.Peygamber'in hayatından ve İslâm'ın ilk asrından bahseden bu eserler, derinlik ve devamlılık kazanan birer tarih eseri hüviyetine bürünmüşlerdir. Bunlardan ilki İbn İshak (ö.768)'ın *Kitâbü'l-Megâzî*'sidir. İbn İshak, selef ve çağdaşlarından daha kapsamlı bir anlayışla eserini üç kısma bölmüş, ilk kısmı Hz.Âdem'den itibaren diğer nebîlere ayırarak Hz.Peygamber'in hayatını son iki bölümde, uzun bir nebîler zincirinde son ve en önemli halka olarak ele almıştır.¹⁹ İbn İshak'ın, rivayetleri seçme ve birbirleriyle olan farklılıklarını ilişkilendirmede özel çaba sarfetmesi de onu öne çıkaran özelliklerindedir.²⁰ Dolayısıyla sistemli siyer-megâzî yazıcılığının İbn İshak ile başlamış olduğunu söyleyebiliriz.

2. Tabakât ve Terâcim Türü: İslâm tarihçiliğinde "tabakât-terâcim" türü olarak adlandırılan bu çalışmalar müstakil olarak muhaddisler, müfessirler, nahivciler, şairler, filozoflar ve tabipler gibi çeşitli meslek ve zümrelere mensup kişilerin hayat hikayelerini ele almışlardır. Bu eserlerde, siyasî ve askerî olaylara ancak söz konusu alanlardaki meşhur kişilerin hayat hikayelerinde yer yer değinilmiştir. İlk örnekleri sahâbe ve tâbiüne ait olanlardır ve siyer-megâzî eserlerinin yazılmasının hemen akabinde telif edilmeye başlanmışlardır.²¹

3. Genel Tarih Türü: Siyer-megâzî yazıcılığı içerisinde bahsettiğimiz İbn İshak'ın eseri, her ne kadar megâzî türünde olsa da, bahsettiğimiz özelliğiyle sonraki kuşaklarda tarih çalışmalarının alanının genişleyeceğinin işaretini vermiştir. Zira onun en ünlü halefi Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî (ö.822) de eserinin adı *Kitâbü'l-Megâzî* olmasına rağmen, Hz.Peygamber'in seferlerinin yanı sıra, daha sonra İslâm tarihinde meydana gelen olayları Harun Reşid'in halifeliğine kadar getirerek selefi gibi genel tarih kitaplarının fikrî ve ilmî alt-yapısını oluşturmuştur.²² Ayrıca *Kitâbü'l-Megâzî*'sinin başında en çok rivayet

18 Della Vida, "Sîre", *İA*, X, 699.

19 İbn İshak, *Sîretü İbn İshak el-Müsemma bi Kitâbi'l-Mübtede' ve'l-Meb'as ve'l-Megâzî*, thk. Muhammed Hamidullah, Konya 1981. Yazar ve eser hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Fayda, "İbn İshak", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 93-96; J. Horovitz, *el-Megâzî'l-Ülâ ve Müellifühâ*, 84-87; Gholam Rasul, *The Origin and Development of Muslim Historiography*, Dhaka 1984, 11-14; Faruk Hamâde, *Mesâdiru's-Sîre*, 72-74.

20 J. Horovitz, *el-Megâzî'l-Ülâ ve Müellifühâ*, 94-95.

21 I.Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er, Ankara 1993, 136.

22 Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, 130.

aldığı 25 kişinin adını sıralaması, sened kaygısını ve inandırıcılık endişesini taşıdığını gösteren önemli bir husustur.²³ Geniş bir şekilde tüm olayları ihtiva eden ve daha önceki eserlerden istifade edilerek hazırlanan genel tarih kitapları, Hicrî II. asırdan itibaren telif edilmeye başlanmış, III. asırda ise artık daha geniş anlamda, yani sîre, megâzî, ensâb şecereleri, hadis ve tarihî rivayetlerden oluşan malzemeler üzerine kurulu olarak yazılan eserler vücuda gelmiştir. Örneğin eserlerinde sağlam bir tenkit zihniyetini aksettiren Belâzurî (ö.892) idarî teşkilata, sosyal şartlara, kültür ve medeniyet tarihi unsurlarına da yer vermiştir. Yakubî (ö.905) ve Mes'ûdî (ö.956) gibi bilgilerini uzun seyahatlerle toplamış olanlar, tarihle coğrafya arasında, an'anesi Osmanlı müelliflerine kadar devam edecek bir bağ kurmuşlardır.

Aynı yüzyılda Taberî (ö.923), kendisinden önce İbn Kuteybe (ö.890) ve Dineverî (ö.895) gibi olayları yıl yıl anlatan genel tarih yazarları bulunmakla birlikte, kendi zamanından önceki devirler hakkında temel kaynak olacak meşhur eserini vücuda getirmiştir. Olayları hicretten itibaren yıl yıl sıralayan genel tarih niteliğindeki büyük eseri, daha sonraki tarihçiler için klasik bir tarih numunesi olmuştur. İbn Miskeveyh (ö.421/1030) ve İbnü'l-Esîr de hicrî IV. (m. X) yüzyıldan önceki devirler için tarihî malzemeyi büyük ölçüde Taberî'den özetleyerek almışlardır. Daha sonra vekâyinâme tarzında genel tarih yazan İbnü'l-Cevzî (ö.597/1200), Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö.654/1257), Ebü'l-Fidâ (ö.732/1331), İbnü'l-Verdî (ö.749/1348), İbn Kesîr (ö.774/1373), İbn Haldun (ö.808/1406), Aynî (ö.855/1451) gibi pek çok tarihçi de birbirini takip etmiştir.²⁴

Bu durum aynı zamanda, Taberî'den sonraki hiçbir tarih yazarının, İslâm'ın ilk dönemi için farklı materyaller araştırmak ve toplamak gayretine girmemiş oldukları anlamına gelmektedir. Zira onlar, materyallerini ya Belâzurî'den ve Taberî'den çıkarmışlar ya da eserlerine Taberî'nin bıraktığı yerden başlamışlardır.²⁵

4. Vefeyât Türü: Tabakât-terâcim eserleriyle içerik olarak kısmî benzerlik arzeden vefeyât kitaplarında, meşhur kişilerin hayat hikayelerinden bahsedilmekle beraber, esas nokta kişilerin vefat tarihlerini vermektir. Bu türdeki en önemli eserler de İbn Hallikân (ö.681/1282)'ın *Vefeyâtü'l-A'yân*, İbn Şâkir

23 Vâkıdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones, Beyrut 1984, I, 1-2 ; J.Horovitz, *el-Megâzî'l-Ülâ ve Müellifühâ*, 120.

24 J.C. Hearnshaw, *İlmu'l-Târih*, 67-68; Gholam Rasul, *The Origin and Development of Muslim Historiography*, 30-41; Faruk Hamâde, *Mesâdiru's-Sire*, 111-123; Nihad M. Çetin, "Arap (Edebiyat)", III, 299.

25 Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, 135.

el-Kütübî (ö.764/1362)'nin *Fevâtü'l-Vefeyât* ve Safedî (ö.764/1362)'nin *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* adlı eserleridir.

Burada yeri gelmişken belirtilmesinde yarar olan bir husus vardır. Daha önce ifade edildiği üzere Arapların ensâba olan ilgileri, tabakât-terâcim ve vefeyât türlerinde müstakil eserler kaleme alınmasına etki etmekle kalmamış, bu eserlerde bulunan bilgiler zamanla genel tarihlerin içerisinde de yer almışlardır. Örneğin İbnü'l-Cevzî (ö.579/1183), İbnü'l-Esîr (ö.630/1232), Zehebî (ö.748/1347), İbn Kesîr (ö.773/1372) gibi pek çok genel tarih yazarı, olaylarını anlattıkları her yılın sonunda, o yılda vefat eden kişilerden bahsetmişlerdir.²⁶

5. Neseb Türü: Yukarıda belirtildiği üzere Araplar, İslâm öncesinde yaşanan kabileler arası rekabet nedeniyle neseb ilmine çok önem vermişler, bu bilgileri şifâhî (sözlü) olarak nesilden nesile aktarmışlardır. Hz.Ömer zamanında kurulan Divan'a müslümanların kaydedilmesi görevi de bu nedenle neseb ilmine vakıf Kureyşli Nessâblara verilmiştir. Dolayısıyla divanın teşekkülüyle neseb şecereleri ve bilgileri yazılı hale gelmişlerdir.²⁷

Ayrıca evlilik, miras, vakıf ve hukuk gibi konularda, özellikle de Hz.Peygamber'in soyunu tanımada neseb bilgisine ihtiyaç vardır. Bu gibi ihtiyaçların karşılanmasının yanı sıra, sayıları gittikçe artan şahsiyetlerin doğru teşhisini ve mütemadiyen yığılan hal tercümesi malzemesinden kolaylıkla istifadeyi sağlamak için lakaplara göre alfabetik olarak tertip edilmiş çalışmalara ihtiyaç duyulmuştur. Bu fikrî temelden hareketle vücuda getirilmiş neseb kitapları, şecereleri verilen şahıslarla ilgili bilgileri ihtiva ederler. Bu bakımdan neseb ilmi ve bu alandaki eserler İslâm tarihi araştırmaları için son derece önemlidirler.

6. Futûhât Türü: Hz.Peygamber döneminden sonra fethedilen yerler, fetihlerin nasıl gerçekleştiği, fetheden kumandanın tutumu, yaşanan diplomatik olaylar, fethedilen yerin coğrafi durumu gibi pek çok bilginin yer aldığı kitaplardır.

7. Bölge ve Şehir Tarihi Türü: Müslümanların şehir ve bölge tarihleriyle ilgileri, İslâm'ın ilk dönemlerine kadar ulaşmaktadır. Bilinen ilk eser de Hasan el-Basrî (ö.110/728)'nin *Fazîletü'l-Mücâvere fî Mekketi'l-Mükerreme* adlı ese-

26 Sahâvî, *el-İlân bi'l-Tevbih limen Zemme't-Târih*, 179-185; M.A. el-Vâfi, *Menhecü'l-Bahs fî'l-Târih*, 293, 299-302.

27 N.A.Faruqî, *Early Muslim Historiography*, 49-51.

ridir. Tarih yazıcılığı içerisinde önemli bir yere sahip olan bu tür eserlerde, bir şehir veya bölgenin siyasî, sosyal, iktisadî ve ilmî alanlarda geçirdiği evreler, gelinen nokta itibariyle önemi, orada yetişen önemli şahsiyetlerin icraatları ile bölgenin fizikî şartları ve imkanları konu edilmiştir. Bu eserlerin kaleme alınışlarında kabilecilik ve bölgecilik taassubunun da etkili olduğu belirtilmesi gereken bir husustur.²⁸ Özellikle siyasî otoritenin merkezi olma veya olamama gibi çekişmelerin, bazı müellifleri yaşadıkları bölge veya şehrin siyasî, dinî, içtimaî ve coğrafi birtakım özelliklerini öne çıkarma düşüncesine sevk etmesi söz konusudur. Ancak neticede bu müellifler buldukları hemen her rivayeti toplama ve eserlerine kaydetme çabasına girmişlerdir ki, bu çaba zaten var olan metin tenkidi eksikliğinin, hissî anlatımın, aşırı övmenin ve hatta uydurma bilgilerin bu tür eserlerde fazlaca bulunmasına sebep olmuştur.

İslâm tarihçiliğinde zikre değer önemli şehir ve bölge tarihi eserleri Ezrakî (ö.222/837)'nin *Ahbâru Mekke*, İbn Şebbe (ö.262/876)'nin *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvere*, Ezdî (ö.334/945)'nin *Târîhu'l-Mevsıl*, Bağdâdî (ö.463/1070)'nin *Târîhu Bağdâd*, İbn Hayyân (ö.469/1076)'ın *Kitâbü'l-Muktebes fî Târîh-i Ricâli'l-Endelus*, İbn Asâkir (ö.571/1175)'in *Târîhu Dımeşk* ve İbnü'l-Adîm (ö.660/1262)'in *Buğyetü'l-Taleb*'i ve yine yazarın kendi yaptığı ihtisarı olan *Zübdetü'l-Haleb min Târîhi'l-Haleb* adlı eserleridir.²⁹

Yukarıda sıralanan yedi madde dışında fihrist, fiten ve melâhim kitapları,³⁰ harac ve emvâl kitapları,³¹ coğrafya kitapları, rihle (seyahat) kitapları, şemâil ve delâilü'n-nübüvve kitapları,³² cahiliye dönemi Arap şairlerinin hayatlarından, Arap geleneklerinden bahseden edebiyat kitapları gibi zengin tarihî bilgiler ve malzemeler içeren eserler de mevcuttur. Doğrudan olmasa da tarih yazıcılığı içerisinde değerlendirilebilecek olan bu yazın türlerinde, günümüze kadar şüphesiz çok sayıda eser kaleme alınmıştır.

28 Şevkî el-Cemel, *İlmü'l-Târîh*, 44-45. Ayrıca bkz. Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-Arabî ve'l-Müerrihûn*, Beyrut 1983, I, 355-365.

29 Sahâvî, *el-İ'lân*, 150-170 ; I.Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 139-141.

30 Fiten ve Melâhim kitapları, gelecekte ortaya çıkacak sosyal kargaşa, iç savaş gibi önemli olaylar ve kıyâmet âlâmetlerine dair bilgileri içeren kitaplardır. Geniş bilgi için bkz. İlyas Çelebi, "Fiten ve Melâhim", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 149-153.

31 Malî ve ekonomik uygulamaların çeşitli şekillerini, Beytülmâl'in, fey, humus ve zekattan oluşan gelirlerini, bunların harcama yerlerini ele alan eserlerdir.

32 Peygamberlik müessesesini, özellikle Hz.Muhammed'in peygamberliğini ispatlamak amacıyla yazılmış eserlerin ortak adıdır. Geniş bilgi için bkz. Faruk Hamâde, *Mesâdirü's-Sîre*, 57-65; Yusuf Şevki Yavuz, "Delâilü'n-Nübüvve", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 115-117

Netice itibariyle, İslâm tarihçiliğinin başlangıç ve gelişme dönemlerine ilişkin şunlar söylenebilir:

a. Hemen her toplumda olduğu gibi, ilk dönem İslâm toplumunda da sözlü rivayetler yazılı tarihçiliğin ilk malzemeleri olmuşlardır. Bu itibarla başta şiirler olmak üzere, ensâb ve eyyâma ait kabîlevî ve hamâsî bilgiler, gerek genel tarih eserlerinde gerekse bunlara ait müstakil eserlerde önemli yer tutmuşlardır.

Hz.Peygamber'in vefatı sonrası hilâfet odaklı tartışmalar neticesinde çeşitli itikâdî mezheplerin ortaya çıkmasında da yine büyük oranda kabilecilik taassubu önemli rol oynamıştır. Dolayısıyla mezhebî yani siyasî ayrışmalar hem tür hem de içerik olarak tarih yazıcılığına etki eden unsurlardan olmuşlardır. Emevîler ve Abbâsîler dönemlerinde söz konusu faktörün etkilerinin bariz bir şekilde görüldüğü tarih eserleri yazılmıştır.

b. Sözlü geleneğin etkisiyle, ilk tarih ürünlerinin yazımında yalın ve hikayemsi bir anlatım olmakla beraber çok fazla miktarda şiir kullanıldığı görülmüştür.

c. Tarih, henüz olayları tarihlendirme anlamı taşımadığı için İslâm tarihçiliğindeki ilk ürünlerde tarih zikri yok denecek kadar azdır. Tarih zikrinin Vâkıdî (ö.207/822)'den itibaren artmaya başladığı görülür.

d. Hz.Peygamber'in hayatına dair bilgilerin yazılı, dolayısıyla kalıcı hale getirilmesi ihtiyacı ve inancı, ilk ürünlerin dar kapsamlı biyografiler olması sonucunu doğurmuştur.

e. Hicrî III. yüzyılın ikinci yarısına kadar Müslüman Araplarda tarih eserleri siyer-meğâzi, tabakât-terâcim ve futuhât türlerinden ibarettir. İbn İshâk (ö.151/768)'la birlikte dünya tarihiyle kaynaşma çabası hissedilmeye başlanmış olsa da genel tarih yazıcılığında Yakubî ilk kabul edilir. Bu türdeki eserlerle Hz.Peygamber'in hayatı artık müstakil değil, söz konusu eserler içerisinde yer alan bir bölüm halini almıştır.

f. İlk tarih ürünlerinin yazarlarının hemen hepsinin hadisçi olmasına bağlı olarak, ilk tarih çalışmalarında tarihî rivayetlerin alınması hususunda hadis ravileri için uygulanan cerh ve ta'dil uygulanmış, verilen haberlerin isnadı belirtilmeye çalışılmıştır. Hadis rivayetlerine gösterilen titizlikte olmasa da, söz konusu metot İslâm tarihçiliğinde uzun süren kalıcı bir etki bırakmıştır. Bu duruma paralel olarak rivayet edilen haberlerin içeriğinin araştırılması da, genel

olarak tarihçiler tarafından inceleme konusu içinde görülmemiş, dolayısıyla bunlar üzerinde kanaat belirtme, nedensel ilişki kurma gibi bir sorumluluk taşındığı düşünülmemiştir.

g. Tarihî rivayetlerin alınmasında isnad kullanımı da zamanla zayıflamaya başlamış, hatta İbn Kuteybe (ö.276/889), Ebû Hanife ed-Dineverî (ö.282/895), Yakubî (ö.292/905) gibi bazı tarihçilerce hemen hemen hiç kullanılmaz hale gelmiştir. Bu yöntem Taberî (ö.310/922) ile tekrar canlandırılmıştır. Zira Taberî, her olayın aslını yazarken bir görgü tanığına veya en azından kesintisiz bir ravi zinciriyle rivayetini elde ettiği bir çağdaşa isnad etme yolunu benimsemiştir. Anlattıklarını çeşitli kaynaklara dayandırırken, her zaman değişik ravi zincirini dikkatlice aktararak aynı olayın farklı, hatta çoğu yerde çelişkili anlatılarında tarafsız kalmıştır. Onun bu tarafsızlığı, okuyucuya aynı olayları değişik bakış ve açılardan öğrenebilme ve bu olaylar hakkında mümkün olduğunca doğru fikir edinme imkanı sağlamıştır. Söz konusu metot çok sonraları Tâceddîn es-Sübkî (ö.772/1370), İbn Haldun (ö.808/1406), Makrizî (ö.845/1441) ve Sahâvî (ö.902/1496) tarafından tarihçinin uygulamasının zorunlu olduğu hususlar arasında sayılmıştır.³³

h. Ayrıca, metin tenkidi yapılmaması, yani rivayetlerin içerdiği bilginin sıhhatinin sorgulanmaması ya da başka rivayetlerle mukayese edilerek en doğruya ulaşma çabası güdülmemesi, İslâm tarihçiliğinin asırlarca devam eden görüntüsünün metodolojik sorunudur. Yukarıda isimlerini saydığımız Sübkî, İbn Haldun ve Sahâvî gibi birkaç önemli müellife kadar, tarih ilminin disipline edilmesi söz konusu olmamış ve tarih yazıcılığında herhangi bir sistem ve ilkel bütünü benimsenmemiştir.

ı. Tâceddîn es-Sübkî (ö.772/1370),³⁴ İbn Haldun (ö.808/1406),³⁵ Makrizî (ö.845/1441)³⁶ ve Sahâvî (ö.902/1496)³⁷ gibi müelliflerin ortaya koydukları fikirlerin sonucu olarak, o zamana kadar sadece tarihî rivayetleri ve farklı haberleri toplamaktan ibaret olarak algılanmış olan tarih yazıcılığı, bu görüntüden

33 M.A. el-Vâfi, *Menhecü'l-Bahs fi'l-Târîh*, 240-243.

34 Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Halevi-Mahmud Muhammed et-Tenâhî, (?) 1964, II, 22-25.

35 İbn Haldun, *Mukaddime*, Beyrut 1998, 21-45.

36 Makrizî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr fî Zikri'l-Hutat ve'l-Âsâr*; thk. Emin Fuad Seyyid, London 1995, 4-5.

37 Sahâvî, *Kitâbu'l-Tibrul-Mesbûk fî Zeyli's-Sülûk*, Kahire (ty), 1-5; el-İ'lân, 19-94.

sıyırılarak artık temeli, şartları, kendine özgü bir metod ve felsefesi olan, kültür ve medeniyet içerikli, sonuçları sebepleriyle nisbeten ilişkilendirilebilen ürünlerin verildiği bir ilim özelliği taşır gelmiştir.³⁸

III. DİĞER SOSYAL BİLİMLERLE İLİŞKİSİ

İslâm tarihçisi, kendi alanında bir araştırma yaparken sağlıklı değerlendirmeler yapabilmek için kronoloji (takvim ilmi), meskûkat (Nümizmatik-parra), arkeoloji, coğrafya-topografya, etnoğrafya, filoloji, paleografi (eski yazı), epigrafi (kitabelerin okunması), geneoloji, felsefe, sosyoloji, psikoloji, dinler tarihi ve sanat tarihi gibi sosyal bilimlerin verilerinden ve sonuçlarından mutla-ka yararlanmak durumundadır. Örneğin; sosyoloji, toplumu, toplumdaki sosyal grupları, toplumsal yapıda meydana gelen değişimleri inceleyen bir bilim dalıdır. Tarih gibi, geleceği değil geçmişi ve o anı inceler. Bu içeriğiyle sosyoloji, İslam tarihine önemli katkılar sağlayan bir bilim dalıdır. Bir başka önemli örnek filolojidir. Bir toplumun dili bilinmeden tarihinin bilinmesi mümkün değildir. Bu nedenle örneğin Hz.Peygamber dönemini araştıran bir İslâm tarihçisinin, bu dönemle ilgili dil ve edebiyat çalışmalarından da yararlanma gerekliliği vardır.

Bazı sosyal bilimlerin İslâm tarihine katkıları olduğu gibi İslâm tarihinin de bunlara önemli katkıları vardır. İslâm tarihinin öncelikli görevi, geçmişte meydana gelen olaylarla ilgili doğru bilgileri ortaya çıkarmak ve bu bilgilere dayalı olarak doğru sonuçlara ulaşmaktır. Bu işleviyle İslâm Tarihi; ilahiyatla ilgili bilim dalları için gerekli olan alt yapıyı hazırlamaktadır. Örneğin din sosyolojisi geçmiş Müslüman toplumları incelerken bunu ancak İslâm Tarihi'nin sunduğu verilerden hareketle yapabilir. Mezhepler tarihi, mezheplerin ortaya çıkışında rol oynayan siyasî, sosyal, kültürel etkenleri belirlerken İslâm Tarihi'nin veri-

38 Buradaki çıkarımlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. F.Rosenthal, *İlmu't-Tarih inde'l-Müslimîn*, terc. Salih Ahmed el-İllî, Beyrut 1993; Şevkî el-Cemel, *İlmu't-Târîh*, 55-61; J.Horovitz, *el-Meğâzi 'l-Ülâ ve Müellifühâ*; Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*; Gholam Rasul, *The Origin and Development of Muslim Historiography*, 10-54; Clément Huart, *Arap ve İslam Edebiyatı*, çev. Cemal Sezgin, Ankara (ty), 174-216, 333-359; I.Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*; N.A.Faruqî, *Early Muslim Historiography*, 37-41, 49-77, 214-281; Faruk Hamâde, *Mesâdiru's-Sîre*, 39-143; D.S. Margoliouth, *Lectures on Arabic Historians*, Delhi 1977, 41-58, 82 vd.; Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-Arabî ve'l-Müerrihûn*; Z.Velidi Togan, *Tarihte Usûl*, İstanbul 1985, 145-174; M.Şemseddin Günaltay, *İslâm Tarihinin Kaynakları*, haz.Yüksel Kanar, İstanbul 1991, 17-25; Mustafa Fayda, "Siyer Sahasındaki İlk Telif Çalışmaları"; Sabri Hizmetli, *İslam Tarihiçiliği Üzerine*; 37-141; Ahmet Arslan, *İbn Haldun*, Ankara 1997; İrfan Aycan-M.Mahfuz Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara 1998.

lerine muhtaçtır. Aynı şekilde tefsir bilimi âyetlerin iniş nedenlerini belirlerken siyer ve meğazi kitaplarından yararlanmaktadır.³⁹

IV. ALANIN PROBLEMLERİ

A. KAYNAKLARLA İLGİLİ PROBLEMLER:

Her ilim dalında olduğu gibi, İslâm Tarihi alanının da birçok sorunu vardır. Bunların en önemlileri kaynaklarla ilgili olanıdır ve bunları aşağıdaki başlıklarla özetlemek mümkündür.

1. Kaynakların Tespiti ve Tasnifi Sorunu:

Verdikleri bilgilerin niteliği konusunda aynı şey söylenemese de, İslam Tarihi'nin siyasi tarih kaynaklarının sayısı oldukça fazladır. Kültür, medeniyet, sosyal ve ekonomik hayat gibi, yeni araştırma alanlarıyla birlikte, yeni türden eserlerin kaynaklar arasına girmesi, sayısı zaten oldukça fazla olan İslam Tarihi kaynaklarının çokluğu ve çeşitliliği probleminin yükünü iyice ağırlaştırmaktadır.⁴⁰

2. Mevcut Kaynakları Kullanarak Siyasî Tarih Dışında Çalışma Yapmanın Zorluğu Problemi:

İslâm Tarihi kaynakları, tıpkı dönemin diğer ülkelerindeki tarih eserlerinde olduğu gibi, hâkim unsurların siyasî tarihine önem vermişlerdir. Çünkü onlara göre, tarihin öznesi büyük kişiler, kahramanlar, halffeler, sultanlar vb.dir. Bu sebeple, tarih olarak bize aktarılan malzeme genel olarak söz konusu kişi ve hânedanların tarihini anlatır. Halkın ve sıradan insanın, yığınların tarihinden bizi pek haberdar etmemişlerdir. Kör sokakların, kayıp bedenlerin ve bizzat kaybedenlerin tarihi bu kaynaklarda yer almamıştır. Halkın, hayata, ölüme, dine, olaylara ilişkin düşünceleri, yaşantıları, giyimi, kuşamı, eğlencesi, kısacası, gündelik hayatına fazla itibar edilmemiştir.⁴¹

3. İslâm Tarihi Kaynaklarının Günümüz Bilimsel Eleştirisi Standartlarına Göre Değerlendirilmesi Problemi:

a. Apokrif(uydurma) Tarih Yazıcılığı Problemi:

39 İbrahim Sarıçam-Mehmet Özdemir, *İslâm Tarihine Giriş*, 17-18.

40 İbrahim Sarıçam, "İslâm Tarihinin Kaynaklarıyla İlgili Problemler ve Çözümüne İlişkin Bazı Düşünceler", *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Mes'alesi*, İstanbul 2005, II, 892.

41 İbrahim Sarıçam, "İslâm Tarihinin Kaynaklarıyla İlgili Problemler ve Çözümüne İlişkin Bazı Düşünceler", II, 893.

İslam Tarihi kaynakları günümüz eleştiri ölçütleriyle yeniden değerlendirilmeli ve ihtiva ettikleri malzeme, bu ölçütlerden geçirildikten sonra kullanılmalıdır. Çünkü, İslam Tarihi kaynaklarında birçok uydurma malzeme bulunmasının yanında, tamamen sahte tarihî bilgilerle yazılmış eserlere de rastlanmaktadır.⁴²

b. En Sahih Nüshayı Tespit Etme Problemi:

İslam tarihi kaynaklarıyla ilgili yapılacak öncelikli işlerden birisi edisyon kritik olup, böylece kullanılacak malzemenin en sahihinde elde etme yolunda önemli bir adım atılmış olur.⁴³

c. Bazı Kaynakların Kime Ait Olduğunun Belirlenmesi Problemi:

Kaynaklarla ilgili karşı karşıya bulunduğumuz sorunlardan biri de, bazı eserlerin kime ait olduğu, daha doğrusu belirtilen yazara ait olup olmadığı sorunudur. Özellikle günümüze tek nüshası geldiği zannedilen eserlerde bu sorun daha ciddi olarak görülmektedir.⁴⁴

4. Müslümanların Tarihe, Tarihî Rivâyetlere ve Tarih İlmine Bakış Problemi

5. İslâm Tarihi Kaynaklarının ve Müelliflerinin Yanlılığı/Tarafılığı Problemi:

Bu problem, yazarın yaşadığı dönemi, mensup olduğu fırkayı, grubu, aileyi, ideolojiyi bilmekle yakından ilgilidir. Ancak sadece bu hususiyetleri bilmekle problem halledilemez. Çünkü yanlı davranmak, kökü çok daha derinlerde olan bir husustur, yani doğrudan insan olmakla ilgilidir. Öyleyse her tarihçi gibi, her tarih kitabı da bir nebze yanlıdır. İnsan olmaktan kaynaklanan bu problem pek çözülebilecek cinsten değildir. Ama bu tarihî bilginin hepten yanlı ve işe yaramaz olduğu anlamına gelmez.⁴⁵

İslam Tarihi kaynakları ve yazarlarının yanlılığı genel problemiyle ilgili bir dizi problem ise şunlardır:

42 İrfan Aycan, "İslâm Tarihinin Kaynaklarıyla İlgili Problemler ve Çözümüne İlişkin Bazı Düşünceler", *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Mes'alesi*, İstanbul 2005, II, 878.

43 İrfan Aycan, "İslâm Tarihinin Kaynaklarıyla İlgili Problemler ve Çözümüne İlişkin Bazı Düşünceler", II, 878-879.

44 İrfan Aycan, "İslâm Tarihinin Kaynaklarıyla İlgili Problemler ve Çözümüne İlişkin Bazı Düşünceler", II, 879.

45 İrfan Aycan, "İslâm Tarihinin Kaynaklarıyla İlgili Problemler ve Çözümüne İlişkin Bazı Düşünceler", II, 881.

- a. İlk dönem İslâm tarihi ile ilgili daha sonra yazılan kaynakların taraflılığı problemi
- b. Yaşanan olaylara yanlı bakış, yanlı tarih yazımını da gündeme getirmektedir
- c. Şehir tarihleriyle ilgili eserlerde mensûbiyet duygusunun tarihçeyi yanlı davranmaya itmese problemi
- d. Olanı değil, olması gerekeni yazma girişimleri

6. İslam Tarihi ile İlgili Müslümanların Dışındaki Kültür, Din ve Ülkeye Mensup Çağdaş Tarihçilerce Yazılmış Kaynakların Kullanılmaması Problemi:

Bir dönemin tarihi araştırılırken Müslümanların yazdıklarının yanında, diğer dinlerden, hatta diğer devletlerden çağdaş tarihçilerin yazdıklarının da, birer İslam Tarihi kaynağı olarak gözden geçirilmesi gerekmektedir. Böylece, tarih kaynaklarında yer alabilen dinî, irkî vb. birtakım ön yargıların tespiti mümkün olabileceği gibi, aynı olaya karşı tarafın bakışı görülmek suretiyle, tarihi şartlarda hangi bilginin gerçeğe daha yakın olduğunu tespit etmek kolaylaşacaktır.⁴⁶

7. Kaynakların Kaynaklarını Tespit Etme Problemi:

İlk dönem İslam Tarihi ile ilgili günümüze ulaşan eserlerin çoğu, *ana kaynaklar* değil, ana kaynaklardan faydalanılarak yazılmış eserlerdir. Şüphesiz, ilk dönemle ilgili olaylara şahit olanların yazdığı ya da şahit olanlara dayanılarak yazılan ana kaynaklara sahip olmak, bu kaynaklardan faydalanılarak yazılan ikinci el kaynaklara sahip olmaktan, tarihi bilginin güvenilirliği ve sıhhati açısından daha önemlidir.⁴⁷

8. Kaynaklar Konusunda, Modern Teknolojiden Faydalanma Problemi:

CD, DVD veya internet aracılığıyla ulaşılabilen İslam tarihi kaynakları zamandan tasarruf sağlamakta; kaynağı, herhangi bir kelimeyi daha detaylı tarama imkanı vermektedir. Bunların kimi zaman orijinal halleriyle aynen aktarılamamış olma ihtimali bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla dijital malzemeyi, eserlerin kütüphanelerdeki basılı nüshalarıyla karşılaştırmak gerekebilir.

46 İrfan Aycan, “İslâm Tarihinin Kaynaklarıyla İlgili Problemler ve Çözümüne İlişkin Bazı Düşünceler”, II, 886.

47 İrfan Aycan, “İslâm Tarihinin Kaynaklarıyla İlgili Problemler ve Çözümüne İlişkin Bazı Düşünceler”, II, 887.

B. YÖNTEMLE İLGİLİ PROBLEMLER:

1. İslam Tarihçisinin Metod Bilgisi Kaynaklarına İlişkin Problemi:

İslâm tarihçileri metod bilgisi açısından esas itibariyle genel tarihe dair metodoloji kitaplarından beslenmektedirler. Bu sorunu aşır İslam tarihçiliğine özgü metotları geliştirmelidirler.⁴⁸

2. Metodoloji Çalışmalarına İlgili Azlığı Problemi:

Alanın yöntemle ilgili çok daha fazla katkıya ihtiyacı bulunmaktadır. İslâm tarihçilerinin metod/yöntem çalışmalarına daha fazla ilgi göstermeleri elzemdir.⁴⁹

3. İslam Tarihi Çalışmalarında Tarihi Perspektif Belirleme Problemi:

İslâm tarihçilerinin çalışmalarını esas itibariyle tasvirî (deskriptif) yazım tarzının egemen olduğu belge-bilgi tarihçiliği olarak değerlendirmek yanlış olmaz. Bu tarzın en önemli özelliği, bir olay ya da olaylarla ilgili kaynaklardaki işlenmemiş malzemeyi tarih tenkidinin süzgecinden geçirdikten sonra, mekan ve zaman bağlantısını kurmak suretiyle belli bir düzen içinde işlenmiş olarak sunmak ve tasvirini yapmaktır. Oysa İslam Tarihi ile uğraşanlar, “Tarihî çalışmalarımızla neyi hedefliyoruz? Yalnızca tasvirî belge-bilgi tarihçiliği mi yapmalıyız yoksa bununla birlikte yorumlayıcı bir tarihçilik de perspektifimiz içinde olmalı mıdır? Yorumlayıcı tarih anlayışını kabul edersek, toplumsal değişimin seyri ile ilgili kuramlara nasıl yaklaşmamız gerekir? Daha genel çerçevede kuram-tarih ilişkisini nasıl değerlendirebiliriz?” şeklindeki soruları kendilerine mutlaka sormalı ve yapacakları çalışmalar için bir perspektif belirlemelidirler.⁵⁰

4. Kaynak Kritisliği Yöntemindeki Eksiklikler:

Bu husustaki eksiklik bazen çalışmanın dayanabileceği kaynak çeşitlerinden habersiz olmak, bazen kaynaktan haberi olduğu halde aynı şeyler tekrar ediliyor diyerek kullanmamak, bazen de haberleri ve kaynaklarını karşılaştırmalı olarak değerlendirmeye tabi tutmadan seçmecî bir yaklaşım sergilemek şeklinde kendisini göstermektedir. Daha da müessif olan husus, kimi çalışma-

48 Mehmet Özdemir, “İslâm Tarihi Araştırmalarında Yöntemle İlgili Bazı Mülâhazalar”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Mes’alesi*, İstanbul 2005, II, 914.

49 Mehmet Özdemir, “İslâm Tarihi Araştırmalarında Yöntemle İlgili Bazı Mülâhazalar”, II, 916.

50 Mehmet Özdemir, “İslâm Tarihi Araştırmalarında Yöntemle İlgili Bazı Mülâhazalar”, II, 916-917.

larda, yer yer temel kaynaklara müracaat yerine ikinci el kaynaklara veya araştırmalara müracaatla yetinilmiş olmasıdır.⁵¹

5. İslam Tarihi Araştırma Alanının Sınırları Problemi:

Diğer İslâm bilimleri ile İslâm Tarihi'nin araştırma alanları arasında kimi zaman tedahül sorunu ortaya çıkmaktadır. Bunun için alanın sınırlarının tespiti önem arz etmektedir.⁵²

V. ALANA İLİŞKİN DÖNEMLENDİRME

İslam Tarihi, tarihî süreç içerisinde aşağıdaki şekilde geleneksel bir dönemeleme şekli kazanmıştır:

1. Hz. Peygamber Dönemi
2. Dört Halife Dönemi
3. Emevî Hanedanı Dönemi
4. a. Abbâsî Hanedanı Dönemi

b. Diğer Müslüman (Berberî, Fars, Türk, Moğol vd.) Hanedanlar Dönemi

Yukarıda belirtilen ilk dört dönem Müslüman Arapların siyasî varlıkları konu edildiğinde ilk etapta dile getirilen sıralamadır. 4-b olarak ifade edilen Diğer Müslüman Hanedanlar Dönemi ise, esasında Abbâsî Hanedanı Dönemi'nde İslam Tarihi'nin içerisinde yer almaya başlamış (İdrisîler, Ağlebîler, Tahirîler, Sâmânîler, İdil Bulgar Türk Hanlığı, Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular, Eyyübîler gibi), 1258 yılında Abbâsî Devleti'nin son bulmasıyla -bazıları o dönemden bağımsızlaşmıştır denilebilir. Söz konusu hanedanlar ve sonrakilere (Altın Orda, İlhanlılar, Timurular, Memlûklular, Osmanlılar, Babürlüler, Safevîler, Karakayonlular, Akkoyunlular gibi) dünyanın çeşitli bölgelerinde İslamî kimlikleriyle varlıklarını çeşitli tarih aralıklarında devam ettirmişlerdir. Bugün de İslam âlemini oluşturan çağdaş devletlerin yakın tarihî geçmişinde bunlar bulunmaktadır.

51 Mehmet Özdemir, "İslâm Tarihi Araştırmalarında Yöntemle İlgili Bazı Mülâhazalar", II, 931.

52 Bu hususta geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Mehmet Özdemir, "İslâm Tarihi Araştırmalarında Yöntemle İlgili Bazı Mülâhazalar", II, 941-944.

VI. İSLAM TARİHİ'NİN KAYNAKLARI

İslâm tarihinin kaynakları ilahî ve beşerî olmak üzere temelde ikiye ayrılır. İlahî kaynak, Allah'ın vahyettikleri ve çeşitli peygamberleri aracılığıyla insanlığa duyduklarıdır. Peygamberlere verilen Sahifelerde, Zebur, Tevrat, İncil ve Kur'ân'da insanlık tarihinin genel panoraması sunulmaktadır. Bunlardan başta Kur'ân-ı Kerim, Hz. Muhammed'den önceki peygamberler zamanında meydana gelen hadiseleri evrenin ve insanlığın gidişatı ile ilgili tüm önemli gelişmeleri genel çerçevede ihtiva etmektedir. Beşerî kaynak ise, insan eksenli olup nebevî haberler ve insanların eserleri şeklinde ikiye ayrılır.⁵³ Bu ayrıma göre İslâm Tarihi'nin kaynaklarını aşağıdaki şekilde tespit etmek mümkündür:

1. Kur'ân-ı Kerim
2. Hadis
3. Siyer-Meğâzî kitapları
4. Genel Tarih kitapları
5. Tabakât ve Terâcim kitapları
6. Vefeyât Kitapları
7. Edebiyat Kitapları
8. Neseb Kitapları
9. Futûh Kitapları
10. Şehir-Bölge Tarihleri
11. Harac ve Emvâl Kitapları
12. Coğrafya-Bölge Kitapları
13. Fiten ve Melâhim Kitapları
14. Delâilü'n-Nübüvve Kitapları
15. Şemâil Kitapları
16. Lugatler

Sıralamada yer alan kaynakların hangi yönlerden alana ilişkin malzeme içerdikleri ve örnekleri ise ana hatlarıyla şöyledir:

1. Kur'ân-ı Kerim:

Geçmiş millet ve peygamberlerin tarihine ek olarak, Hz. Peygamber devrindeki birçok olayın sırrına, Kur'ân'ın ilgili ayetlerine ve tefsirlerine müracaat

53 Sabri Hizmetli, *İslam Tarihi*, Ankara 2001, 37.

etmekle vakıf olunabilmektedir. Enfal sûresinde Bedir, Âl-i İmrân sûresinde Uhud, Ahzâb sûresinde Hendek harpleri; Tevbe sûresinde Tebük seferi ve Fetih sûresinde Hudeybiye Antlaşması ile ilgili bilgiler bulunmaktadır. Ek olarak, Arapların İslam'dan önceki inanç ve âdetleri hakkında bilgiler edinilmektedir.

2. Hadis:

Hadisler de, Hz. Peygamber'in yaşadığı devir için doğrudan kaynaktır. Bunun yanında İslam'ın ilk iki asrı için de başlıca kaynaklardır. Hadis külliyyatı pek çok tarihi olayı ve Hz. Peygamber'in gazveleriyle ilgili bölümleri içerir. Bunun yanında, İslam tarihçiliğinin teşekkülünde ve Siyer-Meğazi ve Tabakât kitaplarının yazılışında hadis tedvinin önemi büyüktür. Zaten ilk siyer-meğâzî müelliflerinin tamamına yakını muhaddistir.

3. Siyer-Meğâzî kitapları:

Siyer, Hz. Peygamber'in hayatını her yönüyle konu edinen bilimin adıdır. Sünnet, yol, davranış, hal tercümesi anlamlarına gelen "sîre"nin çoğulu olan "siyer", çoğu zaman Hz. Peygamber'in din uğruna yaptığı savaşları ifade eden "Gazve(Gazevât)" kelimesiyle eş anlamlı olan "Meğâzî (el-mağzâ'nın çoğulu)" ile birlikte kullanılır. Bu tür eserlerin yazımı hadislerin yazılmasıyla birlikte gelişmiştir. Sistemli Siyer-Meğâzî yazıcılığı İbn İshâk ile başlamıştır.

Başlıca Siyer-Meğâzî Kitapları:

- İbn İshâk (ö. 151/768), *Sîretu İbn İshâk*
- Vâkıdî (ö. 207/822), *Kitâbu 'l-Meğâzî*
- İbn Hişâm (ö.218/833), *es-Sîretu 'n-Nebeviyye*
- İbn Hibbân (ö. 354/965), *es-Sîretu 'n-Nebeviyye ve Ahbâru 'l-Hulefâ*
- İbn Hazm (ö. 456/1064), *Cevâmiu 's-Sîre*

4. Genel Tarih Kitapları:

Genel Tarih eserleri, Hz. Adem'in yaratılışından başlayarak, çeşitli milletlerin tarihini kaydettikten sonra, Hz. Peygamber'in hayatından, Hulefâ-i Râşidin döneminden ve daha sonra da İslam devletlerinden, halifelerden ve müellifin yaşadığı zamana kadarki İslam tarihinden bahseden eserlerdir.

Başlıca Genel Tarih Kitapları:

- Halife b. Hayyât (ö. 240/854), *Tarih*
- İbn Kuteybe (ö. 276/889), *el-Maarif*
- Dîneverî (ö. 282/895), *Ahbâru 't-Tivâl*

- Ya'kubî (ö. 292/905), *Tarih*
- Taberî (ö. 310/922), *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*
- Mes'ûdî (ö. 349/956-7), *Mürûcu'z-Zeheb*
- İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200), *el-Muntazam*
- İbnü'l-Esîr (ö. 630/1232), *el-Kâmil fi't-Târih*
- İbn Kesîr (ö. 774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*
- İbn Haldûn (ö. 808/1405), *Unvânu'l-Iber*

5. Tabakât ve Terâcim kitapları:

Her ilim dalında şöhrete ulaşmış bilginlerin, sahabe, tâbiîn, tebeu't-tâbiîn'in, şairlerin, ediplerin, tabiblerin, nahiv ulemasının, fakihlerin ve mu-tasavvıfların hayat hikayelerinin yer aldığı eserlerdir. Bu tür kaynakların ilk örnekleri sahabe ve tâbiîne ilişkin olanlardır ve ilk siyer-meğâzî eserlerinin ya-zılmasının hemen akabinde telif edilmeye başlanmışlardır.

Başlıca Tabakât ve Terâcim Kitapları:

- İbn Sa'd (ö. 230/844), *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*
- Halife b. Hayât (ö. 240/854), *Kitâbu't-Tabakât*
- İbn Kuteybe (ö. 276/889), *Tabakâtu's-Şuarâ*
- İbn Hibbân (ö. 354/965), *Tarihu's-Sahâbe*
- İbn Abdi'l-Berr (ö. 463/1071), *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*
- İbnü'l-Esîr (ö. 630/1232), *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*
- Zehebî (ö. 748/1347), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*
- İbn Hacer (ö. 852/1448), *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*

6. Vefeyât Kitapları:

Meşhur şahısların ölüm tarihlerini, bazan da ölüm tarihleriyle birlikte ta-yin, nakil ve azil (görevden alınma) tarihlerini ve kısa hayat hikayelerini ihtiva eden eserlerdir.

Başlıca Vefeyât Kitapları:

- İbn Hallikân (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-A'yân*
- Kütübî (ö. 764/1363), *Fevâtü'l-Vefeyât*
- Safedî (ö. 764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*

7. Edebiyat Kitapları:

Bir nevi kültür tarihi niteliğinde olan Edebiyat kitapları, hutbeler, mektuplar, atasözleri, meşhur şahısların vasiyetleri, şiirler vs. ihtiva ederler. Eyyâmu'l-Arab, şairler, meşhur şahıslar ve olaylar hakkında bilgi verirler.

Başlıca Vefeyât Kitapları:

- Câhız (ö. 255/869), *el-Beyân ve 't-Tebyîn*
- Müberred (ö. 285/898), *el-Kâmil fi 'l-luğa ve 'l-Edeb*
- İbn Düreyd (ö. 321/933), *el-İştikâk*
- İbn Abdірabbih (ö. 327/939), *el-Ikdu 'l-Ferîd*
- İsfahânî (ö. 356/957), *el-Ağânî*
- Yâkut el-Hamevî (ö. 626/1229), *Mu'cemu 'l-Üdebâ*
- İbn Ebi'l-Hadîd (ö. 655/1257), *Şerhu Nehci 'l-Belâğa*
- Nüveyrî (ö. 732/1332), *Nihâyetu 'l-Ereb fi Funûni 'l-Edeb*

8. Neseb Kitapları:

Arapların neseb ilmine (soy dizimi bilgisi) çok büyük önem verdikleri bilinmektedir. Herkesin kendi ecdadını bilmesi yanında, Arap soyunun Adnan'a ve Kahtan'a kadar bütün fertlerini sayabilecek "Nessâbeler" bulunmaktaydı. Şerefle övünme, bu ilme olan rağbeti artıran hususların başında gelmektedir.

Hz. Ömer'in, müslümanların divana kaydedilmesi işini neseb ilmine çok vakıf olan Kureyş Nessâblarına tevdi etmiş olması önemli bir husustur.

Bunun dışında sıla-i rahim, evlilik, miras, vakıf vs. konularda ve Hz. Peygamber'in soyunu tanımada neseb bilgisine ihtiyaç vardır.

Başlıca Neseb Kitapları:

- es-Sedûsî (ö. 195/811), *Hazfin min Nesebi Kureyş*
- İbnü'l-Kelbî (ö. 204/820), *Cemheretu'n-Neseb*
- Mus'ab ez-Zübeyrî (ö. 236/850), *Kitâbu Nesebi Kureyş*
- Belâzurî (ö. 279/892), *Ensâbu 'l-Eşrâf*
- Müberred (285/898), *Nesebu Adnân ve Kahtân*
- İbn Hazm (ö. 456/1063), *Cemheretu Ensâbi 'l-Arab*

9. Futûh Kitapları:

İslam Tarihi literatüründe fetihleri anlatan kitaplardır. Hz. Peygamber döneminden sonra fethedilen yerler, fetihlerin nasıl gerçekleştiği, fatihlerin duru-

mu, diplomatik olaylar, fethedilen yerlerin coğrafi durumu gibi pek çok bilginin yer aldığı fütûh kitapları, İslam tarihçiliğinin ilk ürünleri arasında sayılırlar.

Başlıca Futûh Kitapları:

- Vâkıdî (ö. 207/822), *Futûhu 'ş-Şâm*
- İbn Abdilhakem (ö. 257/871), *Futûhu Mısr ve Ahbâruhâ*
- Belâzurî (ö. 279/892), *Futûhu 'l-Buldân*
- İbn A'sem el-Kûfî (ö. 314/926), *Kitâbü 'l-Futûh*
- Ezdî (ö. 334/945), *Futûhu 'ş-Şâm*

10. Şehir-Bölge Tarihleri:

Bu eserlerde genellikle şehir veya bölgelerin coğrafi durumları, fetih şartlarının ve buralarda yaşayan sahabe ve tabiîn başta olmak üzere çeşitli ilim dallarında yetişmiş şahsiyetler ele alınır. Bu bakımdan şehir tarihleri siyasî, askerî, ictimai, iktisadî ve ilmî sahalarda olduğu gibi; yollar, köprüler, kuyular, setler, kaleler, saraylar, konaklar ve mescidler gibi eserler için de çok zengin malzeme içerir.

Başlıca Şehir Tarihleri:

- Hasan el-Basrî (ö. 110/728), *Faziletü 'l-Mücâvere fî Mekketi 'l-Mükerreme*
- Ezrakî (ö. 222/837), *Ahbâru Mekke*
- İbn Şebbe (ö. 262/876), *Târîhu 'l-Medîneti 'l-Münevvere*
- Ezdî (ö. 334/945), *Târîhu 'l-Mevsil*
- Narşahî (ö. 348/959), *Tarihu Buhara*
- Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1070), *Tarihu Bağdâd*
- İbn Hayyân (ö.469/1076), *Kitâbü 'l-Muktebes fî Târîh-i Ricâli 'l-Endelus,*
- İbn Asâkir (ö. 571/1175), *Târîhu Dımeşk*
- İbnü'l-Adîm (ö.660/1262), *Zübdetü 'l-Haleb min Târîhi 'l-Haleb (Buğyetü 'l-Taleb'in muhtasarı)*

11. Harac ve Emvâl Kitapları

Bu gruptaki eserler, Hadis, Tabakât, Siyer-Meğâzî, Fıkıh, Tarih, Futuhât, Şehir tarihi ve Coğrafya kitaplarında bir araya getirilmemiş olan, ilk devir İslam tarihine dair çok geniş bilgiler ihtiva ederler. Mali ve ekonomik tatbikatın

çeşitli şekillerini, Beytülmalin, Fey, Humus ve Zekat'dan oluşan gelirlerini ve bunların sarf yerlerini, yani giderlerini ele almaktadırlar.

Başlıca Harac ve Emvâl Kitapları:

- Ebu Yusuf (ö. 182/798), *Kitabu'l-Harac*
- Yahya b. Adem (ö. 203/818), *Kitabu'l-Harac*
- Kasım b. Sellâm (ö. 224/839), *Kitabu'l-Emvâl*
- İbn Zenceveyh (ö. 251/865), *Kitabu'l-Emvâl*
- Kudâme b. Cafer (ö. 310/922), *Kitabu'l-Harac*

12. Coğrafya Kitapları

Coğrafya kitapları sadece yer adları ve mekanlarla ilgili değil tarihi konularda da orijinal bilgiler içerirler ve tarih kitaplarının olayların mekanlarıyla ilgili verdikleri bilgilerin eksikliklerini tamamlarlar. İslâm dünyasında coğrafi eserler ilk olarak Arap yarımadasına dair bilgileri verir şekilde telif edilmiştir. Şehirleri birbirine bağlayan yolları öğrenmek ve hac yollarını tespit etmek gibi pratik ihtiyaçlar bunda etkili olmuştur. Bu tür eserler zamanla fethedilen ülkelerle ilgili bilgileri de aktararak içerik bakımından zenginleşmişler ve sonunda İran, Hint ve Yunan kaynaklarından X. ve XI. yüzyıllarda yapılan tercümelemlerle zirveye ulaşmışlardır.

Başlıca Coğrafya Kitapları:

- İbn Hurdâzbih (ö. 280/893), *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*
- İbn Havkal (ö.287/900), *Sûretü'l-Arz*
- Ya'kubî (ö. 292/905), *el-Buldân*
- İbnü'l-Fakîh(ö. 289/902), *Kitâbu'l-Buldân*
- İstahrî (ö. IV/X. Yy.), *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*
- Hemedânî (ö. 334/945), *Sıfatu Cezîreti'l-Arab*
- Bekrî (ö. 487/1094), *Mu'cem Mesta'cem*
- Yâkut el-Hamevî (ö. 626/1229), *Mu'cemu'l-Buldân*

13. Fiten ve Melâhim Kitapları

FİTEN, İslam toplumunda çeşitli siyasi ve dini sebeplerle ortaya çıkan sosyal kargaşa, anarşi ve iç savaş gibi ümmetin bütünlüğünü yıkan her türlü yıkıcı faaliyet için kullanılagelmiştir.

MELÂHİM, kıyametten önce zuhur etmesi beklenen alametler demektir.

Bu durumda Fiten ve Melâhim kitaplarını, gelecekte ortaya çıkacak sosyal kargaşa, iç savaş vs. gibi önemli olaylar ve kıyamet alametlerine dair haberler içeren kitaplar olarak belirlemek mümkündür

Örnekler;

- Nuaym b. Hammâd (ö.228/843), *Kitâbu'l-Fiten*
- İbn Kesîr (ö. 774/1372), *Kitabu'n-Nihâye fi'l-fiten ve'l-Melâhim*

14. Delâilü'n-Nübüvve Kitapları

Peygamberlik müessesesini, özellikle Hz.Muhammed'in peygamberliğini ispatlamak amacıyla yazılan eserlerin ortak adıdır.

Örnekler:

- Câhız (ö. 255/869), *Hucecu'n-Nübüvve*
- Ebu Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038), *Delâilü'n-Nübüvve*
- Mâverdî (ö. 450/1058), *A'lâmü'n-Nübüvve*
- Beyhakî (ö. 458/1066), *Delâilü'n-Nübüvve*

15. Şemâil Kitapları

Hız.Peygamber'in fiziki özelliklerini anlatan kitaplara *Şemâil-i Nebî*; tavır, hareket ve güzel ahlakını anlatan kitaplara da *Hilye-i Nebî* adı verilir. Bazı şemâil kitapları ise onun hem ahlakını hem de fiziki özelliklerini konu edinmiştir. Bu tür kitaplarda Hz. Ali, Hz.Aişe, Ebû Hureyre, Enes b. Mâlik, Berâ b. Âzib, Câbir b. Abdullah ve Abdullah b. Abbas gibi Hz.Peygamber'e yakın kişilerden haberler aktarılır.

Başlıca Şemâil Kitapları:

- Tirmizî (ö.279/892), *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*
- Hüseyin b. Mes'ud el-Begavî (ö.516/1122), *el-Envâr fi şemâilü'n-nebiyyi'l-muhtâr*
- Ebü'l-Fida İbn Kesîr (ö.774/1373), *Şemâil'ür-Resul*
- Muhammed b. Ahmed Bacurî (ö.1277/1860), *Mevâhibü'l-ledünniyye ale's-Şemâilü'l-Muhammediyye*
- Yusuf Şafî Nebhânî (ö.1350/1932), *Vesâilü'l-usûl ilâ şemâilü'r-Resûl*

16. Lugatler

Arap dili sözlüğü sadece dilsel ifadelere ait olmayıp coğrafî, tarihî, ilmî amelî ve sanatsal bilgileri de bir araya getirir. Özellikle cahiliye hayatı için önemli kaynaklardır.

Başlıca Lugatler:

- İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*
- Fîruzâbâdî (ö.817/1415), *el-Kâmûsu'l-Muhît*
- Murtazâ ez-Zebîdî (ö. 1205/1790), *Tâcu'l-Arûs min cevâhiri'l-kamus.*

Bunlardan başka edebiyat, coğrafya, tarih ve sosyoloji gibi alanlara girecek kelimeler ile diğer lugavî malumatı bir araya getiren kitaplar da vardır.

- Ebu'l-Abbas el-Müberred (ö. 286/899), *el-Kâmil fi'l-Luğa*
- Ebû İsmail Ali b. Muhammed el-Kâlî (ö. 356/960), *Emâlî fi Luğati'l-Arab*
- Suyûtî (ö. 911/1505), *el-Müzhir fi Ulûmi'l-Luğa ve envâihâ*
- Abdulkadir el-Bağdâdî (ö. 1093/1682), *Hizânetü'l-edeb ve lübbu lübâbi lisâni'l-Arab*⁵⁴

SONUÇ:

İslam Tarihi alanı, başlangıçtan itibaren siyasi, askeri, ilmi, dini, ekonomik, kültürel, sosyal ve sanatsal pek çok gelişmenin etkisinde şekillenen bir alan olmuştur. Bir akademik disiplin olarak gelişimi ise “tarih”in bilim hüviyeti kazanma serüvenine paralellilik arz etmiştir. Neticede sosyal bilimler ve temel ilahiyat bilimleri içerisinde önemli bir yer edinmiştir. Kendine özgü bir metodolojisi ve felsefesi de alanın uzmanlarınca belirlenmeye çalışılmaktadır. Alanın doğrudan veya dolaylı binlerce ciltten müteşekkil temel kaynakları bulunmaktadır. Bunların içerik ve şekli yönden kullanımı başlı başına bir uzmanlık gerektirmektedir. Özellikle İslam’a müntesip farklı toplumların kendi dillerinde oluşturdukları literatür alana dil çeşitliliği katmıştır.

54 Kaynaklarla ilgili bkz. Faruk Hamâde, *Mesâdiru's-Sîre*, 57-65; Yusuf Şevki Yavuz, “Delâilü'n-Nübüvve”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, 115-117; Sahâvî, *el-İ'lân bi'l-Tevbîh limen Zemme'l-Târih*, 150-170 ; I.Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 139-141; İlyas Çelebi, “Fiten ve Melâhim”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 149-153; N.A.Faruqî, *Early Muslim Historiography*, 49-51; M.A. el-Vâfî, *Menhecü'l-Bahs fi'l-Târih*, 293, 299-302; Şevkî el-Cemel, *İlmu'l-Târih*, 44-45; Şâkir Mustafa, *el-Târihu'l-Arabî ve'l-Müerrihûn*, I, 355-365

Bazı sosyal bilimlerin İslâm tarihine katkıları olduğu gibi İslâm tarihinin de bunlara önemli katkıları vardır. İslâm tarihinin öncelikli görevi, geçmişte meydana gelen olaylarla ilgili doğru bilgileri ortaya çıkarmak ve bu bilgilere dayalı olarak doğru sonuçlara ulaşmaktır. Bu işleviyle İslâm Tarihi; ilahiyatla ilgili bilim dalları için gerekli olan alt yapıyı hazırlamaktadır.

Bütün akademik alanların olduğu gibi İslam Tarihi'nin de kaynak ve yöntemlere ilişkin çeşitli problemleri vardır. Bu problemlerin ortaya çıkardığı olumsuzlukları aşmak her İslam tarihçisinin önemli bir sorumluluk ve yetkinlik alanıdır.

KAYNAKÇA

- AKYÜZOĞLU İlyas, *İbn-i Miskeveyh Ve Tarih Anlayışı*, Ankara Ün. Sosyal Bilimler Enst. İslam Tarihi ve Sanatları (İslam Tarihi) Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2003.
- ARSLAN Ahmet, *İbn Haldun*, Ankara 1997.
- AYCAN İrfan - SÖYLEMEZ M.Mahfuz, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara 1998.
- AYCAN İrfan, "İslâm Tarihinin Kaynaklarıyla İlgili Problemler ve Çözümüne İlişkin Bazı Düşünceler", *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Mes'alesi*, İstanbul 2005, II, 878-890.
- el-CEMEL Şevkî, *İlmu't-Târih*, Kahire 1982.
- ÇELEBİ İlyas, "Fiten ve Melâhim", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 149-153.
- ÇETİN Nihad M., "Arap (Edebiyat)", *DİA*, İstanbul 1991, III, 298-299.
- ed-DÜRÎ Abdülaziz, *Bahsün fi Neş'eti İlmi't-Târih inde'l-Arab*, Riyad 2000.
- FARUQÎ N.A., *Early Muslim Historiography*, Delhi 1979.
- FAYDA Mustafa, "İbn İshak", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 93-96.
- FAYDA Mustafa, "Siyer Sahasındaki İlk Telif Çalışmaları", *Uluslararası 1. İslâm Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, İzmir 1985.
- GİBB Hamilton A.R., *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. K.Durak-A.Özkök-H. Yücesoy-K.Dönmez, İstanbul 1991.
- GOLDZİHER I., *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er, Ankara 1993.
- GÜNALTAY M.Şemseddin, *İslâm Tarihinin Kaynakları*, haz.Yüksel Kanar, İstanbul 1991.
- HAMÂDE Faruk, *Mesâdiru's-Sire*, Rabat 1989.
- HEARNshaw J.C., *İlmu't-Târih*, çev. Abdülhamid el-Abbâdî, Mısır 1937.
- HİZMETLİ Sabri, *İslam Tarihçiliği Üzerine*, Ankara 1991.
- HİZMETLİ Sabri, *İslam Tarihi*, Ankara 2001.
- HOROVİTZ Joseph, *el-Meğâzi'l-Ûlâ ve Müellifühâ*, terc. Hüseyin Nassâr, Mısır 1949.

- HUART Clément, *Arap ve İslam Edebiyatı*, çev. Cemal Sezgin, Ankara (ty).
- İBN HALDUN Abdurrahman *Mukaddime*, Beyrut 1998.
- İBN HALDUN Abdurrahman, *Kitâbü'l-İber*, Beyrut 2006.
- İBN İSHAK, *Sîretü İbn İshak el-Müsemmâ bi Kitâbi'l-Mübtede ve'l-Meb'as ve'l-Megâzi*, thk. Muhammed Hamidullah, Konya 1981.
- KURT Hasan, "Taberî'nin Tarih Anlayışı", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2008, C. III, S. 2, s. 89-103.
- KÜTÜKOĞLU Mübahat S., *Tarih Araştırmalarında Usûl*, İstanbul 1991.
- MAKRİZÎ, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr fî Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, thk. Emin Fuad Seyyid, London 1995.
- MARGOLİOUTH D.S., *Lectures on Arabic Historians*, Delhi 1977.
- ÖZ Şaban, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, İstanbul 2010.
- ÖZDEMİR Mehmet, "İslâm Tarihi Araştırmalarında Yöntemle İlgili Bazı Mülahazalar", *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Mes'elesi*, İstanbul 2005, II, 914-944.
- RASUL Gholam, *The Origin and Development of Muslim Historiography*, Dhaka 1984.
- ROSENTHAL F., *İlmu't-Tarih inde'l-Müslimîn*, terc. Salih Ahmed el-İllî, Beyrut 1993.
- es-SEHÂVÎ Muhammed b. Abdurrahman, *el-İ'lan bi't-tevbih li-men zemme ehle't-tarih*, thk. M. Osman el-Huş, Kahire 1989.
- es-SEHÂVÎ, *Kitâbu't-Tibrul-Mesbûk fî Zeyli's-Sülûk*, Kahire (ty).
- SARIÇAM İbrahim - ÖZDEMİR Mehmet, *İslâm Tarihine Giriş*, Yayınlanmamış Ders notları.
- SARIÇAM İbrahim, "İslâm Tarihinin Kaynaklarıyla İlgili Problemler ve Çözümüne İlişkin Bazı Düşünceler", *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Mes'elesi*, İstanbul 2005, II, 891-904.
- SÖYLEMEZ Mahfuz, "Klasik Dönem İslam Tarihçilerinin Tarih Anlayışı", *İslâmî İlimler Dergisi*, C. III, Yıl: 3, S. 2, Güz 2008, 25-27.
- es-SÜBKÎ Taceddin, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Halevi-Mahmud Muhammed et-Tenâhî, (?) 1964.
- ŞÂKİR MUSTAFA, *et-Târihu'l-Arabî ve'l-Müerrihûn*, Beyrut 1983.
- ŞEKER Mehmet, "Neden 'İslam Tarihi'?", *İSTEM*, I/ 2, (2003), 69-70.
- ŞULUL Kasım, *Kafigeci'de Tarih Usulü*, İstanbul 2003.
- TOGAN Zeki Velidi, *Tarihte Usûl*, İstanbul 1985.
- el-VÂFÎ Muhammed Abdülkerim, *Menhecü'l-Bahs fi't-Târih ve't-Tedvînü't-Târihi inde'l-Arab*, Bingazi 1998.
- VÂKİDÎ Muhammed b. Ömer, *Kitâbü'l-Megâzi*, thk. Marsden Jones, Beyrut 1984
- VİDA G. Levi Della, "Sîre", *İA*, İstanbul 1967, X, 700
- YAVUZ Yusuf Şevki, "Delâilü'n-Nübüvve", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 115-117.

AHMED NURİ: İBN SİNÂ'NIN İSBÂT-I VÂCİB YÖNTEMİ*

Engin ERDEM**

Özet

Günümüzde İbn Sînâ'nın isbât-ı vâcib hakkındaki yönteminin önsel mi deneysel mi olduğu konusunda felsefeciler arasında hararetli tartışmalar yapılmaktadır. Felsefecilerin çoğunluğuna göre, Aristo'yu takip eden İbn Sînâ Tanrı'nın varlığını eserden müessire giden bir yol ile açıklamaya çalışmaktadır. Bu makale, Ahmed Nuri isimli çok tanınmamış bir Osmanlı düşünürünün bu konu hakkındaki görüşlerini incelemektedir. Yazar "İsbât-ı Vâcib" başlıklı Osmanlıca yazılmış kitabında filozofların, sufilerin ve kelamcılarının görüşlerini karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Bu makalede, kitabın İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığını ispat konusundaki görüşlerini içeren kısmını ele alacağım. Ahmed Nuri'ye göre İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığının sonuçtan sebebe giden burhân-ı innî ile ispatlanamayacağını ileri sürmektedir. Aksine İbn Sînâ, kendisinin *burhân-ı siddikîn* olarak adlandırdığı, sebepten sonuca giden burhân-ı limmî ile Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışmaktadır. Makale, takdim, transkripsiyon ve sadeleştirmeden oluşan üç kısımdan müteşekkildir.

Anahtar Sözcükler: *Ahmed Nuri, İbn Sînâ, İsbat-ı Vacib, Burhân-ı Siddikîn, Tanrı, Varlık, Delil, Burhân-ı Limmî, Burhân-ı Innî*

Absract

Ahmed Nuri: the Way of Ibn Sina on Proving God's Existence

There have been hot debates among the philosophers whether Ibn Sina's argument for God's existence is a priori or a posteriori, today. The majority of the philosophers argue that Ibn Sina who follows Aristotle tries to explain

* Ahmed Nuri'nin "İsbât-ı Vâcib" adlı eserinden istifade etmeme izin veren Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Müdürlüğü'ne; eserdeki bazı ibareleri okumada yardımcı olan Dr. Halide Aslan'a; transkripsiyon ve metnin düzenlenmesi konusundaki yardımları için Dr. Necmettin Pehlivan'a müteşekkirim.

** **Y. Doç. Dr.**, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

God's existence in a way moving from the created to The Creator. This paper undertakes the views of a not well-known Ottoman thinker, Ahmed Nuri, on this issue. In his book, "Proving God's Existence" (Isbat al-Wajib), written in Ottoman Turkish, he examines the views of Muslim philosophers, sufis and theologians in a comparative way. In this paper I shall introduce one part of that book containing Ibn Sina's views on proving God's existence. The author, Ahmed Nuri, argues that for Ibn Sina God's existence cannot be proved by means of demonstration quia, a way from the effects to the cause. On the contrary, Ibn Sina tries to prove God's existence by means of propter quid moving from the cause to the effects, which he calls burhan al-siddiqin (the Proof of the Sincere). The paper consists of three parts: the presentation, the transcription and the simplification of the text.

Key Words: *Ahmed Nuri, Ibn Sina, Isbat al-Wajib, Burhan Al-Siddiqin, God, Being, Proof, Propter Quid, Demonstration Quia.*

İmkân Delili'nin Teistik Kanıtlar İçindeki Yeri

Çağdaş din felsefesinin temel konuları arasında yer alan Tanrı'nın varlığı hakkındaki teistik deliller önsel/evvelî (apriori) ve deneysel/tecrübî¹ (aposteriori) kanıtlar olmak üzere temelde iki kısma ayrılmaktadır; *Ontolojik Delil* önsel delilin tek örneği olarak kabul edilirken, *Kozmolojik* ve *Teleolojik* Deliller ise deneysel deliller arasında sayılmaktadır. Teistik kanıtların yapısı konusunda çoğu kez Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki² kavramsal çerçeve esas alınarak yapılan bu sınıflama açısından Müslüman filozofların, özellikle İbn Sînâ'nın delilinin önsel mi deneysel mi olduğu meselesinin de felsefeciler arasında tartışma konusu edildiği gözlemlenmektedir. Sözgelimi H. Davidson, R. Acar, C. S. Yaran ve M. S. Reçber gibi felsefeciler İbn Sînâ'nın delilinin deneysel olduğunu ileri sürmektedirler.³ Özellikle Davidson'a göre İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığını

1 "Apriori" ve "aposteriori" terimlerinin çevirisi konusunda Babanzâde Ahmet Nâim Bey'in açıklaması için bkz. İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe Ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul: Dergâh Yay., 2001, ss. 161-162.

2 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, (Trans. by, N. K. Smith), New York: St Martin's Press, 1965, ss. 495-524 (A584/B612-A630/B658)

3 Herbert Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York, Oxford: OUP, 1987, s. 299; Rahim Acar, "İbn Sina/Avicenna", (İçinde) *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, (Ed. C. Meister, P. Copan), London, New York: Routledge, 2007, s. 109; Cafer S. Yaran, *Islamic Thought on The Existence of God: with contributions from Contemporary Western philosophy of religion*, Washington: The Council For Research In Values And Philosophy,

sebepten sonuca giden *burhân-ı limmî* ile değil, sonuçtan sebebe giden *burhân-ı innî* ile aşağıdan yukarıya, yaratılmıştan yaratıcıya çıkan bir yolu izleyerek ispata çalışmış ve bu suretle, Kozmolojik Delil'in yeni bir versiyonunu ortaya koymuştur.⁴ Yine bu konuyu ele alan bir diğer felsefeci olan William L. Craig, Müslüman kelamcılarının savunduğu zamansal yaratmaya dayalı *Hudus Delili*'ni *Kelâmî Kozmolojik Argüman* olarak adlandırdığı gibi İbn Sînâ'nın savunduğu *İmkân Delili*'ni de kozmolojik deliller ailesi içinde değerlendirmektedir.⁵

Öte taraftan H. Atay, P. Morewedge, M. Bayraktar, M.C. Kaya, gibi felsefeciler İbn Sînâ'nın delilinin ontolojik karakter taşıdığını ileri sürmektedirler.⁶ “Burhan-ı Sıddikin” başlıklı makalesinde İbn Sînâ'nın isbât-ı vâcib hakkındaki görüşlerini inceleyen Toby Mayer ise onun delilinin hem ontolojik hem de kozmolojik özellikler taşıdığını ileri sürmektedir.⁷

İbn Sînâ'nın delilinin önsel mi deneysel mi olduğu meselesi, onun görüşlerinin çağdaş din felsefesindeki teistik kanıtlarla ilgili sınıflandırmalarda hangi başlık altında ele alınacağını tayin edilmesi açısından önem arz ettiği gibi, klasik İslam düşüncesinde isbât-ı vâcib hakkında ortaya konmuş delillerin doğru biçimde sınıflandırılması bakımından da büyük önem taşımaktadır. İslam düşüncesinde isbât-ı vâcib hakkındaki deliller *burhân-ı innî* ve *burhân-ı limmî* tarzında temelde iki kısma ayrılmaktadır. Bu ayırım Orta Çağ Hristiyan düşünürlerince de benimsenmiştir. Aquinas ünlü eseri *Summa Theologiae*'da teistik kanıtları *demonstration quia* ve *propter quit* olarak sınıflandırmaktadır.⁸

2003, ss. 180-182,192,193; M. Sait Reçber, “Tanrı: Tasavvurları, Sıfatları ve Delilleri” (içinde) *Din ve Ahlak Felsefesi* (Ed. Recep Kılıç), Ankara: Ankuzem, 2006, (birinci baskı), s. 55.

4 Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, s. 298.

5 William L. Craig, *The Cosmological Argument From Plato To Leibniz*, London: Macmillan, 1980, ss.90-98;

6 Hüseyin Atay, “İbn Sînâ'da Varlık Delili”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyum Bildirileri*, İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yay., 2008, ss. 281-306; Mehmet Bayraktar, “Fârâbi ve İbn Sînâ'da Ontolojik Delil Üzerine” *İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, (Der. A. Sayılı), Ankara: TTK Yay., 1984, ss. 468-469; M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul: Klasik, 2011, ss. 251, 285; P. Morewedge, “A Third Version of the Ontological Argument in the Ibn Sînian Metaphysics”, (İçinde) *Islamic Philosophical Theology*, (Ed. P. Morewedge), Albany: SUNY, 1979, ss. 188-222.

7 Toby Mayer, “İbn Sînâ'nın ‘Burhânı’s-Sıddikî’nî”, (Çev. T. Yeşilyurt), *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 2003, ss. 255-276.

8 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, (Latin text-English translation) (Çev. T. McDermott O. P.), Great Britain: Blackfriars, 1964, vol, II, Question 2, Article 2, ss. 8-10.

Demonstration quia'nın tam karşılığı *burhân-ı innî*'dir; bu tarz akıl yürütmede eserden müessire, sonuçtan sebebe, yaratılmışlardan Yaratıcı'ya gitmek, şahadet âlemindeki hareket, nedensellik, tasarım vb. tecrübî olgulara bakarak Tanrı'nın varlığına ilişkin çıkarımda bulunmak esastır. Diğerinde ise, sebepten sonuca, müessirden esere gitmek esastır. Celeleddîn ed-Devvânî, geç dönem İslam düşüncesinde üzerine onlarca şerh ve hâşiye yazılan *Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l-Kadîme* başlıklı eserinin hemen başında Tanrı'nın varlığını ispata matuf burhanların iki kısma ayrıldığını söylemektedir. Birincisinde, ilk önce devr ve teselsülün geçersizliği ortaya konmakta daha sonra bununla Zorunlu'nun varlığı ispatlanmakta; ikincisinde ise önce Zorunlu'nun varlığı ispat edilmekte, daha sonra bununla devr ve teselsülün geçersizliği gösterilmektedir.⁹ İslam düşüncesinde kelamcıların savunduğu *hudûs delili*'nin ed-Devvânî'nin tasnifinde birinci yola tekabül ettiği aşikârdır. Kelamcılar Tanrı'nın varlığını ispatlamak için şahadet âleminden hareket etmekte, yaratılmıştan Yaratıcı'ya ulaşmaya çalışmaktadırlar. Bu, İslam düşüncesinde isbât-ı vâcib meselesinde *burhân-ı innî* tarzında akıl yürütmeyi kimlerin takip ettiği konusunda bir sorun olmadığını göstermektedir. Buna karşılık ilahiyatçı filozofların, özellikle İbn Sînâ'nın savunduğu, *imkân delili*'nin de yukarıda isimlerini zikrettiğimiz felsefecilerin iddia ettiği gibi deneysel olduğunun kabul edilmesi halinde İslam düşüncesinde *burhân-ı limmî* tarzında akıl yürütmeyi kimin savunduğu sorusu gündeme gelmektedir.

ed-Devvânî daha sonra yazdığı *Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l-Cedîde* başlıklı eserinde, İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ta *sıddıkların yolu* olarak tavsif ettiği yolun kelamcılarinkinden farklı olduğunu, İbn Sînâ'nın kelamcılar gibi tecrübe âlemine bakarak değil, herhangi bir varlık mefhumunu analiz etmek suretiyle Tanrı'nın varlığını ispatladığını söylemektedir.¹⁰ İbn Sînâ'nın kendisinin takip ettiği yolu *sıddıkların yolu* olarak nitelemesi onun meseleyi salt felsefi bir problem olarak görmediğini, aynı zamanda dini bir anlam da yüklediğini göstermektedir. Kur'an'da geçen pek çok ayet insanları yaratılmışlara bakarak Yaratıcı'ya ulaşmaya çağırılmaktadır. Bu açıdan düşünüldüğünde Kur'an'ın *burhân-ı innî* tarzı bir akıl yürütmeyi salık verdiği söylenebilir; eserden müessire giden yolu takip eden kelamcılar ile Aristocu filozof İbn Rüşd'ün kendi görüşlerini desteklemek için atıfta buldukları ayetler meselenin onlar tarafından da böyle anlaşıldığını

9 Celeleddîn ed-Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l-Kadîme", (İçinde) *Seb-u Resâil*, (Thk. A. Tuysirkânî) Tahran: 2002, s. 70.

10 Celeleddîn ed-Devvânî, "Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l-Cedîde", (İçinde) *Seb-u Resâil*, (Thk. A. Tuysirkânî) Tahran: 2002, s. 119.

göstermektedir. Ancak İbn Sînâ, isbât-ı vâcib konusunda takip edilen yollar konusunda çok ince bir ayırma temas etmektedir. Ona göre, yaratılmışları Allah’a şahit tutmak ile Allah’ı yaratılmışlara şahit tutmak arasında temel bir fark söz konusudur. Bu görüşünü *Fussilet* suresi 53. ayette geçen “O’nun Hak olduğu açık hale gelinceye dek onlara ayetlerimizi ufuklarda ve kendi içlerinde göstereceğiz. **Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?**” ifadelerine dayandıran İbn Sînâ’ya göre, kelamcılar ile tabiatçı filozoflar ayetin ilk kısmını esas alarak yaratılmışları Allah’a şahit tutmaktadırlar; ancak filozofun *sıddıklar* olarak niteliği ilahiyatçı filozoflar ise ayetin ikinci kısmını esas alarak Allah’ı yaratılmışlara şahit tutmaktadırlar.¹¹ İbn Sînâ’ya göre, yaratılmışları Allah’a şahit tutanlar da doğru bir yolu takip etmektedirler; ancak en doğrular, yani *sıddıklar* ise, Allah’ı yaratılmışlara şahit tutarak isbât-ı vâcib konusunda hem felsefi açıdan sağlam bir açıklama ortaya koymakta hem de dini açıdan yüksek bir duyarlılık sergilemektedirler. “Sıddık” terimi Kur’ânî bir terim olup, manevi mertebe olarak peygamberlerden sonra gelmektedir.¹² İbn Sînâ’nın delilinin deneysel olduğunu kabul etmek, İslam düşüncesinde *burhân-ı limmî* tarzı akıl yürütmeyi kimlerin takip ettiği sorusunu cevapsız bıraktığı gibi, *eş-Seyhu’r- Reîs*’in de kelamcılar ve tabiatçı filozoflarla aynı yolu takip ettiğini ve *sıddık* olmadığını söylemek manasına gelecektir.

Bu çalışmada İbn Sînâ’nın isbât-ı vâcib konusunda *burhân-ı limmî* tarzı bir akıl yürütmede bulunduğunu savunan bir düşünürün görüşlerini konu edeceğiz. *Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar* koleksiyonu 3129 numarada kayıtlı, 227 varak, Osmanlıca yazılmış, içinde filozofların, kelamcılarının ve sûfilerin görüşlerinin etraflıca tartışıldığı “İsbât-ı Vâcib” başlıklı bir eser yer almaktadır. Sonunda Ahmed Nuri isimli bir müellifin imzası olan bu eserde, İbn Sînâ’nın isbât-ı vâcib hakkındaki görüşleri müstakil olarak ele alınmaktadır. Müellifin yine Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi *Mehmet Nuri Giresun* koleksiyonunda 2 numarada kayıtlı “Bazı Ayetlerin Tercümeleleri” başlıklı 38 vr. bir eseri daha bulunmaktadır. Kullandığı dilden son dönem Osmanlı düşünürü olduğunu tahmin ettiğimiz Ahmed Nuri isimli bu müellifin hayatı hakkında henüz bilgi edinemedik. Son dönem Osmanlı müelliflerini tanıtan eserlerde Ahmed Nuri isimli farklı müelliflerden söz edilmekte ise de

11 İbn Sînâ, *el-İşârât ve’l-Tenbihât*, Kum: Neşru’l-Belâğa, h. 1383, c. 3, s. 66; Nasîruddîn et-Tûsî, *Şerhu’l-İşarat ve’l-Tenbihat*, Kum: Neşru’l-Belâğa, h. 1383, c. 3, ss.66-67; Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcılarının Ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara: DİB, 2001, ss. 62-63.

12 Kur’ân, Nisa, 4/69; Hadîd 57/19.

bizim burada konu edeceğimiz “İsbâtı Vâcib” başlıklı eserin ve adı geçen diğer eserin bu müelliflerden birine ait olduğunu belirten bir kayda rastlamadık. Son dönem Osmanlı düşüncesi üzerinde çalışan araştırmacıların değerli katkıları ile müellifin hayat hikâyesinin gün yüzüne çıkması en büyük temennimizdir.

Ahmed Nuri isimli bu müellifin “İsbât-ı Vâcib” başlıklı eserini dikkat çekici kılan husus, yukarıda işaret ettiğimiz İbn Sînâ’nın delilinin önsel mi deneysel mi olduğu tartışmasını konu etmesi, İbn Sînâ’nın Tanrı’nın varlığını ispat için takip ettiği yolu da incelemesidir. Müellife göre İbn Sînâ, bazı eserlerinde Aristo’nun hareket delilini açıklayıp bu delilin eksikliklerini tamamlamaya dönük görüşler beyan etmekte ise de isbât-ı vâcib konusunda hareket delilini takip etmemektedir.¹³ İbn Sînâ’nın özellikle *el-İşârat*’taki dördüncü bölümün son kısmında beyan ettiği görüşlerine atıfta bulunan müellif, filozofun eserden müessire giden *burhân-ı innî* ile değil, müessirden esere giden *burhân-ı limmî* ile Tanrı’nın varlığını ispatladığını söylemekte ve bu tezini gerekçeleri ile birlikte açıklamaktadır.

Müellif, ilk önce İbn Sînâ’nın varlık teorisini ana hatlarıyla açıklamaktadır. Bu çerçevede varlığın bilgisinin kesinliği, varlık türleri, zorunlu, olur ve imkânsız terimlerinin anlamı, varlık-mahiyet ayırımı gibi meseleleri son derece açık ve anlaşılır bir üslupta izah etmektedir. Müellifin İbn Sînâ’nın isbât-ı vâcib konusunda takip ettiği yönteme geçmeden önce varlık teorisinin temel ilkelerini ortaya koyması son derece yerindedir. Zira ilahiyatçı bir filozof olan İbn Sînâ’nın isbât-ı vâcib hakkındaki görüşlerini genel varlık teorisini göz önünde bulundurmadan incelemek eksik bir açıklama teşebbüsü olacaktır. Ahmed Nuri’ye göre İbn Sînâ, varlığı, varlık olması bakımından analiz etmekte, varlık kümesi içerisinde zorunlu bir elemanın bulunması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. Ona göre, İbn Sînâ’nın delilinde hiçbir yaratılmış, tecrübî olguya referansta bulunmadan sırf varlığı incelemek suretiyle Tanrı’nın varlığını ispatlamak mümkündür: “Zorunlu Varlık’tan hiçbir fiil veya hiçbir şey çıkmasa bile, herhangi biçimde bir varlığın imkânı ortaya konduktan sonra bizim bu kıyasımızla Zorunlu Varlık’ı ispat etmek mümkündür.”¹⁴ Ahmed Nuri’nin bu tespiti son derece dikkat çekici olup, onun, İbn Sînâ’nın çıkış noktasını doğru tespit ettiğini göstermektedir.

Ahmed Nuri İbn Sînâ’nın varlık anlayışını açıkladıktan sonra onun,

13 Ahmed Nuri, *İsbât-ı Vâcib*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu, no. 3129, vr. 11.

14 Ahmed Nuri, *İsbât-ı Vâcib*, vr. 12.

Tanrı'nın varlığını ispat konusunda takip ettiği yöntemi “Birinci Yol” ve “İkinci Yol” olmak üzere iki ayrı delil formunda ortaya koymaktadır. Her iki delildeki ilk önerme şudur: ““Bir var-olanın varlığından şüphe yoktur.” Bu önerme İbn Sînâ'nın *en-Necât*'taki “Lâ Şekke Enne Hünâ Vücûden”¹⁵ ifadesine dayanmaktadır. *Birinci Yol*'da, bir şeyin varlığının kesin olduğu, eğer bu var olan zorunlu ise istenenin elde edilmiş olacağı; eğer zorunlu var değilse geriye sadece olurluların kalacağı, var olmak için kendi dışındaki bir nedene muhtaç olan olurluların da nihai anlamda Zorunlu Varlık'a dayanmak durumunda olduğu anlatılmaktadır. Benzer bir akıl yürütmenin takip edildiği *İkinci Yol*'da ise, birinciden farklı olarak olurlu'nun sadece varlığa gelmek için değil, aynı zamanda varlığını devam ettirmek için de bir nedene muhtaç olduğu düşünce-sinden hareket edilmektedir. Ahmed Nuri'nin iki ayrı delil olarak takdim ettiği bu kanıtlar esasen İbn Sînâ'nın *en-Necât*'ta isbât-ı vâcib bahsinde dile getirdiği görüşlerinin delil formunda takdiminden ibarettir.¹⁶ *İmkân Delili* olarak adlandırılan bu delilin kozmolojik olduğunu savunanlar da delilin formunu çoğu kez aynen benimsemektedirler. Aynı delilin farklı tarzlarda yorumlanmasının sebebi, delilde geçen “varlık” ve “mümkün” terimlerinden İbn Sînâ'nın muradının ne olduğu ile ilgilidir. Delilin deneysel olduğunu söyleyenler İbn Sînâ'nın “Bir var-olanın varlığından şüphe yoktur,” ifadesi ile somut, tecrübî, tikel bir varlığı kastettiğini ileri sürmektedirler; onlara göre, etrafımıza baktığımızda var olan şeylerin bulunduğunu gözlemleriz; bu anlamda bir şeyin mevcut olduğundan şüphe yoktur. Varlık teriminin bu şekilde yorumlanması halinde İbn Sînâ'nın delilinin deneysel olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Ancak İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'taki görüşlerine atıfta bulunan müellife göre, filozofun varlık ile kastettiği somut, tikel, tecrübî varlıklar değildir; Tanrı hiçbir şeyi yaratmış olmasa bile bir şekilde bir varlığın imkânını düşünmemiz halinde bu varlık mefhumunu analiz etmek suretiyle Tanrı'nın varlığını ispat etmek mümkündür. Müellifin bu görüşünü destekleyen bir yorum daha önce ed-Devvânî tarafından ortaya konmuştur. Ona göre İbn Sînâ'nın delili, dış dünyada bulunan kontenjan bir varlıktan hareket etmemektedir; onun delili herhangi bir şekilde var olan bir mevcudun varlığına dayanmaktadır ve bu tarz bir varlığın mevcudiyeti apaçıktır: “İnnemâ yetevakkafu hâza'l-burhânu alâ vücûdi mevcûdin mâ ve hüve bedîhiyyün.”¹⁷

15 İbn Sînâ, *Kitabu'n-Necât*, Fakhr ed-Dîn el-İsferâyini el-Nişâbüri, *Şerh-u Kitabi'n-Necât (Kısm-ı İlâhiyât)*, (thk. H. N. İsfhâni), Tahran: 2004 (içinde), s. 225.

16 Bkz. İbn Sînâ, *Kitabu'n-Necât*, ss. 225-243.

17 ed-Devvânî, “Risaletü İsbati'l-Vacibi'l-Cedide”, s. 119.

İmkân Delili'nin deneysel olup olmadığı konusunda belirleyici olan en önemli hususlardan biri de “mümkün” teriminin nasıl anlaşılması gerektiği meselesidir. *İmkân Delili*'nin deneysel olduğunu söyleyenler mümkün'ü “kontenjan” (contingent) terimi ile karşılamaktadırlar. Kontenjan varlık, bilfiil var olan ancak yokluğunu düşünmek çelişki doğurmayandır.¹⁸ Sözelimi elimde tuttuğum bu kalem şu an bilfiil vardır ancak onun bir sonraki anda yok olacağını düşünmek herhangi bir çelişkiye neden olmaz. Bu anlamda kontenjan terimi ile “hâdis” terimi arasında mütakabiliyet olduğunu söylemek isabetli olacaktır. İbn Sînâ'nın mümkün teriminin kontenjan olarak yorumlanması halinde onun, kozmolojik delili savunduğu iddiası makul olacaktır. Ancak İbn Sînâ mümkün ile kontenjandan farklı bir anlamı kastetmektedir. Ona göre mümkün, zatı ne varlığı ne yokluğu gerektirir; yani mümkün henüz var olmamış ancak var olabilir olandır. İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için başvurduğu mümkün terimi ile bilfiil var olan ancak var olmayabilir olanı değil, henüz var olmamış, ancak var olabilir olanı murat etmektedir. Biz bu anlamda mümkün'ü H. Atay'ı izleyerek “olurlu” terimi ile karşılamamın daha doğru olacağını düşünüyoruz.

Olurlu'nun henüz var olmadığı durum mutlak yokluğa değil, varlığın ve yokluğun ötesindeki “leysiyyet” mertebesine karşılık gelmektedir.¹⁹ Olurlu “leysiyyet” mertebesinde iken varlığa ve yokluğa eşit mesafededir; *kendinden olurlu*'nun (mümkün bi-zâtihî'nin) anlamı budur. Olurlu, zatı bakımından varlığı yokluğundan öncelikli olmadığından varlığa çıkmak için bir illete muhtaçtır. Kendi dışındaki bir illet sayesinde varlığa çıkan olurlu, varlığını kendi başına sürdüremez; var olduktan sonra varlığını sürdürmek için kendini var eden ilk illete sürekli muhtaçtır; *başkasıyla zorunlu*'nun (vâcib bi-gayrihî) anlamı da budur.²⁰ Bu ayırım muvacehesinde, Ahmed Nuri'nin *Birinci Yol*'unun “mümkün bi-zâtihî” nin tahlili; *İkinci Yol*'unun “vâcib bi-gayrihî” nin tahlili üzerine kurulu olduğunu söyleyebiliriz. Birinci yolda varlık kümesi içerisinde zorunlu bir elamanın mevcut olmaması durumunda “mümkün bi-zâtihî” konumunda olanların kendi başına asla varlığa çıkamayacağı; ikinci yolda ise, yine varlık kümesi içerisinde zorunlu bir elamanın mevcut olmaması durumunda “vâcib

18 Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford: OUP, 1993, (New Edition), ss. 81-82.

19 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: İlâhiyyât*, (thk. G. C. Anawati, S. Zayed) Kahire: 1960, s. 266; İbn Kemâl Paşazâde, *Risâle fi Tahkik-i Ma'nel'Leys ve'l-Eys*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, no. 3682, vr. 560-562.

20 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, s. 266; İbn Kemâl, a.g.r, vr. 560-562 ; Engin Erdem, “İbn Sînâ'nın Metafizik Delili”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:1, 2011, s. 101; Kaya, a.g.e., s. 198.

bi-gayrihi” olanların kendi başına varlıklarını asla sürdüremeyeceği tezi açıklanmaktadır. Her iki yolda da anlatılmak istenen temel düşünce şudur: *Kendinden Zorunlu* (Vâcib bi-Zâtihî), olurluların hem varlığının hem de sürekliliğinin niçin’ini (limmiyyet) açıklayan temel ilke’dir. İbn Sînâ’nın burhânının “limmî” olmasının anlamı budur.

Aşağıda, Ahmed Nuri’nin “İsbât-ı Vâcib” adlı eserinin İbn Sînâ’nın Tanrı’nın varlığını ispat konusunda izlediği yöntemi açıklayan kısmının (11-21 vr.), transkripsiyonu ve sadeleştirmesi yer almaktadır. Müellifin görüşlerinin teistik deliller ile İbn Sînâ etrafındaki tartışmalara ışık tuttuğu gibi bu tartışmaların Osmanlı düşüncesindeki arka planı hakkında da önemli bir fikir vereceğini ümit ediyoruz.

Kaynakça

- Acar, Rahim, “İbn Sina/Avicenna”, (İçinde) *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, (Ed. C. Meister, P. Copan), London, New York: Routledge, 2007.
- Ahmed Nuri, *İsbât-ı Vâcib*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Başlıklar Koleksiyonu, no. 3129.
- Aquinas, St. Thomas, *Summa Theologiae*, (Latin text-English translation) (Çev. T. McDermott O. P.), Great Britain: Blackfriars, 1964, vol. II.
- Atay, Hüseyin, , “İbn Sînâ’da Varlık Delili”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyum Bildirileri*, İstanbul: İBB Kültür A.Ş. Yay., 2008.
- Bayraktar, Mehmet “Fârâbi ve İbn Sînâ’da Ontolojik Delil Üzerine” *İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, (Der. A. Sayılı), Ankara: TTK Yay., 1984.
- Craig, William L., *The Cosmological Argument From Plato To Leibniz*, London: Macmillan, 1980.
- Davidson, Herbert, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York, Oxford: OUP, 1987.
- Davies, Brian, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford: OUP, 1993, (New Edition).
- Ed-Devvânî, Celaleddîn, “Risâletü İsbâti’l-Vâcibi’l- Kadîme”, (İçinde) *Seb-u Resâil*, (Thk. A. Tuysirkânî) Tahran: 2002.
- Ed-Devvânî, Celaleddîn, “Risâletü İsbâti’l-Vâcibi’l-Cedîde”, (İçinde) *Seb-u Resâil*, (Thk. A. Tuysirkânî) Tahran: 2002.
- Erdem, Engin, “İbn Sînâ’nın Metafizik Delili”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:1, 2011.
- İbn Sînâ, *Kitabu’n-Necât*, Fakhr ed-Dîn el-İsferâyini el-Nişâbüri, *Şerh-u Kitabi’n-Necât (Kısm-ı İlâhiyât)*, (thk. H. N. İsfehâni), Tahran: 2004.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve’l-Tenbîhât*, Kum: Neşru’l-Belâğa, h. 1383, c. 3.
- Kara, İsmail, *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe Ve Bilim Terimlerinin Türkiye’ye Girişi*, İstanbul: Dergâh Yay., 2001.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, (İng. Çev. N. K. Smith), New York: St Martin’s

- Press, 1965.
- Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul: Klasik, 2011.
 - Morewedge, P., "A Third Version of the Ontological Argument in the Ibn Sînian Metaphysics", (İçinde) *Islamic Philosophical Theology*, (Ed. P. Morewedge), Albany: SUNY, 1979.
 - Reçber, M. Sait, "Tanrı: Tasavvurları, Sıfatları ve Delilleri" (içinde) *Din ve Ahlak Felsefesi* (Ed. Recep Kılıç), Ankara: Ankuzem, 2006, (birinci baskı).
 - Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelamcılarının Ve Filozoflarının Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara: DİB, 2001.
 - Et-Tûsî, Nasîruddîn *Şerhu'l-İşarat ve'l-Tenbihat*, Kum: Neşru'l-Belâğa, h. 1383, c. 3.
 - Yaran, Cafer S., *Islamic Thought on The Existence of God: with contributions from Contemporary Western philosophy of religion*, Washington: The Council For Research In Values And Philosophy, 2003

[11] İbn Sînâ'nın İsbât-ı Vâcib

Haqqındaki Mesleki ve Tarîk-i İmkân

Bütün felâsife-i İslâmiyye gibi ilâhiyyûndan olan İbn Sînâ, isbât-ı Vâcib hûşuşunda işrâkiyyenin (müeşşirden eşere istidlâl) meslekini tercih etmiş, hâl-i vücud ve aqsâm-ı mevcûdu nazar-ı i'tibâra almak şüretiyle ya'nî burhân-ı limmî, daha doğrusu burhân-ı limmîye müşâbih bir kıyasla Vâcib-i Te'âlâyı isbât eylemiştir.

Müşârun-ileyh ba'dı âşârında Aristonun hareket delilini dağî zikr ve irâd ve hatta işbu delili izâh ve itmâm ediyorsa da eşerden müeşşire istidlâl meslekini beğenmemektedir.

[11] İbn Sînâ'nın İsbât-ı Vâcib

Yöntemi ve İmkân Delili

Bütün İslam filozofları gibi metafizikçi/teist olan İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığını ispatlama konusunda İşrâkîler'in [Doğu hikmetini savunanların] (Yaratıcı'dan yaratılmışa gitme) yöntemini benimsemiş, varlığın durumunu ve var-olanın kısımlarını inceleyerek, yani burhân-ı limmî, daha doğrusu burhân-ı limmî'ye benzer bir kıyasla Zorunlu Varlık'ı ispat etmiştir.

İbn Sînâ, bazı eserlerinde Aristo'nun hareket delilinden söz ediyor, hatta bu delili açıklayıp eksiklerini tamamlıyor ise de yaratılmıştan Yaratıcı'ya delil getirme yöntemini beğenmemektedir.

[12] İbn Sînâ bu bâbda burhân-ı mezkûru tercih ve ihtiyâr eylemesinin esbâbını ber-vech-i âti beyân ediyor: Bizim bu şüretle Vâcibu'l-Vucûd-u işbâtımız âniñ ef'âli ve harekâtı cihetinden degildir. Bu tarîk; Vâcibiñ maḥlûk ve mef'ûlu olan şeyleri mülâhazadan mustağnidir. Ve bundan ṭolayı da delîl ve burhân-ı maḥz olmamasına, ancak burhâna şebîh bir kıyâs olmasına rağmen illet-i ūlânîñ işbâtına müşil kıyasların envâ'ndan hiçbirini ne bu kıyâs kadar burhâna beñzer ve ne de bunuñ gibi şâyân-ı i'timâddir. Zira Vâcib Teâlâdan hiçbir fi'l şâdir ve hiçbir şey zâhir olmasa bile lâ-a'let-te' ayyîn bir vücuduñ imkânı vađ' ve dermeyân edildikten sonra bizim bu kıyasımızla Vâcibi işbât eylemek mümkündür. Müşârun-ileyh "Senurihim âyâtına fil-âfâki ve fi enfusihim hattâ yetebeyyene lehum ennehu'l-ḥaḥḳu..." âyet-i celîlesinde işâret buyrulduğı üzere, bir kavmiñ yaptıkları gibi âyât-ı âfâk ve enfûsle Haḳ Celle ve Âlâmîñ vücûduna istidlâl olunabileceğini söylüyor.²¹ Faḳaḥ "Evelem yekfi birabbike ennehu 'alâ kulli şey'in şehîd..." ḳavli şerifinde beyân buyrulduğı vechle kendi tarîki bulunan vücûdu hakla istihâd mertebesiniñ ma'lûl ve eşer ile 'illet ve müeşşire istidlâl mertebesinden eşdaḳ olduğunu ve binâen-'aleyh şiddikine maḥşûş bir tarîk bulunduğunu zikr ediyor.

²¹ İbn Sînâ'nın bu ḳavmden maḳşadı; hareketiñ vücûduyla muḥarrike ve muḥarrikâtîñ ile ḡayrin-nihâye ittişâliniñ imtinâ'ı ile ḡayr-ı müteḥarrik bir muḥarrik-i evvelîñ vücûduna burhân-ı innî tarîkiyle istidlâlde bulunan meşşâiyye ile ânlr gibi burhân-ı innî tarîkini ḳabul ederek ecsâm ve 'arağn şadretiyle Ḥâlik-i Te'âlânîñ vücûduna istidlâl eyleyen mütেকellimîn olmaḳ zâhiren muḥtemel ise de âtîde zikr edilecegi üzere kıdem-i 'âleme ḳâil bulunan müşârun-ileyh ḡavâdiş-i yevmiyeden mâ'adâ bir şeyin ḡudûşunu ḳabul etmediğinden ve ṭarafeyn arasında maḡall-i niza' aşıl bu nokṭa olduğundan ḳavm ta'biriyle ḡaḳiḳatde yalnız Aristo ve etbâ'ını ḳaşd eylediği şübhesizdir.

[12] İbn Sînâ bu konuda adı geçen delili tercih etmesinin sebeplerini aşağıda geldiği üzere açıklıyor: Bizim bu yolla Zorunlu Varlık'ı ispatımız O'nun fiilleri ve hareketleri açısından değildir. Bu yol, Zorunlu'nun yarattığı ve O'nun eseri olan şeyleri incelemeye dayanmaz. Bundan dolayı, delil ve sırf burhân olmamasına, ancak burhâna benzer bir kıyas olmasına rağmen, İlk Sebep'in ispatını amaçlayan kıyasların hiçbirini, ne bu kıyas kadar burhâna benzer ne de bunun kadar güvenilirlerdir. Nitekim Zorunlu Varlık'tan hiçbir fiil veya hiçbir şey çıkmasa bile, herhangi biçimde bir varlığın imkânı ortaya konduktan sonra bizim bu kıyasımızla Zorunlu Varlık'ı ispat etmek mümkündür. İbn Sînâ, "O'nun Hak olduğu açık hale gelinceye dek onlara ayetlerimizi ufuklarda ve kendi içlerinde göstereceğiz..." [Fussilet, 41/53] âyet-i celîlesinde işâret buyrulduğı üzere, bazı insanların yaptıkları gibi ufuklardaki ve insanların içlerindeki kanıtlar ile Yüce Allah'ın varlığına delil getirilebileceğini söylüyor.²² Fakat, "Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?..." [Fussilet, 41/53] yüce sözünde açıkladığı üzere, kendi yolu olan Hak'ın varlığını şahit tutma derecesinin, sonuç ve yaratılmıştan, Sebep ve Yaratıcı'ya delil getirme derecesinden daha doğru olduğunu ve bundan dolayı da *doğrular'a* özgü bir yol olduğunu ifade ediyor.

²² İbn Sînâ'nın "bazı insanlar"dan maksadının, hareketin varlığıyla hareket ettiriciye ve hareket ettiricilerin sonsuza kadar uzamasının imkânsızlığından, hareket ettirilmemiş bir ilk hareket ettiricinin varlığına burhân-ı innî yoluyla delil getiren meşşâiler ile onlar gibi burhân-ı innî yolunu ḳabul ederek cisimler ve arazlar vasıtasıyla Yüce Yaratıcı'nın varlığına delil getiren kelamcılar olması görünüşte muḥtemel ise de ileride açıklanacağı üzere, âlemin kıdemini ḳabul eden meşşâiler gündelik olayların dışında sonradan meydana gelen bir şeyin bulunduğunu ḳabul etmediğinden ve iki taraf arasında asıl tartışma konusu bu nokta olduğundan "bazı insanlar" ifadesiyle gerçekte yalnızca Aristo'yu ve takipçilerini kastettiğinden şüphe yoktur.

[13] **İbn Sîna'ya Göre Vücûd ve Merâtibi**

Müşârun-ileyhe nazaran vücûd; e'raf-ı eşyâdır. Vücûdu taşavvur; bedhîhidir. Binâen-aleyh ta'rîfe muhtâç degildir. Zira vücûd; zihnimizde eñ 'umûmî ve binâ-berîn en basît bir mefhûm, bir haqîqattir. Biz bir şeyi ancak var olduğu veya var olabilecegi hayşiyetiyle idrâk edebiliriz. Şu hâlde vücûd için bir ta'rîf yapmak imkânı yoktur. Vücûd; ma'külât-ı şâniyeden olduğu cihetle hariçde mevcûd degildir. Belki bir emr-i i'tibârî-i 'aqlîdir. Vücûd mefhûmu vâhîddir. Mefhûm-u vücûdda bütün mevcûdât iştirâk-ı ma'nevî ile müşterekdir. Vücûd; küllî müşekkek olup Vâcibde nefs-i mâhiyettir. Mümkünde ise nefs-i mâhiyet üzerine zihnen zâiddir.

[13] **İbn Sînâ'ya Göre Varlık ve Dereceleri**

İbn Sînâ'ya göre varlık, en iyi bilinen şeydir; varlığın tasavvuru apaçıktır. Bundan dolayı tarife muhtâç değildir. Zira varlık zihnimizdeki en genel ve bundan dolayı en basit bir mefhum, bir hakikattir. Biz bir şeyi ancak var olması veya var olabilecek olması bakımından idrak edebiliriz. Öyleyse varlığın tarifini yapma imkânı yoktur.

Varlık, ikinci(l) akledilenlerden olduğu için dış dünyada var değildir. Belki de varlık, bir akısal uzlaşımır. Varlık kavramı tektir; bütün var olanlar, varlık kavramında anlam ortaklığı ile ortaktır. Tümel varlık dereceli olup, Zorunlu'da mahiyetin kendisidir. Olurluda ise mahiyetin üzerine zihnen eklenir.

[14] İbn Sînâ, vücûduñ Vâcibde nefsi mâhiyet olduğunu şöyle işbât ediyor:

Vücûd; Vacibde mâhiyet üzerine zâid olsa vücûduñ mâhiyet-i Vâcible kıyâmı lâzım gelir. Bu şürette vücûd; ğayri bulunan mâhiyete muhtâc olmak ve bu ihtiyâç sebebiyle de mümkün olduğundan bir ‘illeti bulunmak icâb eder. İşbu ‘illet; mâhiyetten başka bir şey olamaz. Zira ‘aksi takdirde vücûd-u Vâcibiñ; ğayriñ ma‘lûlü olması ve Vâcibiñ de Vâcib olmaması lâzım gelir. ‘İllet-i mezkûreniñ mâhiyet olması ise ‘illetiñ vücûdda ma‘lûle teğaddümü đarûrî bulunmasına binâen mâhiyetiñ vücûda müteğaddim olmasını iktidâ eyler. Hâlbuki bu; Ebu’l-Hâsen el-Eş‘arî ile Ebu’l-Huseyin el-Başrîniñ ihtirâz etmek istedikleri meğâziri ya‘nî bir şeyiñ vücûdundan evvel bulunmasını, ta‘bir-i âharle iki def‘a mevcûd olmasını ve bir şeyiñ kendi nefisine teğaddüm etmesini, yâhut vücûdâtda teselsülü müstelzim bulunduğundan muğâldir.

Müşârun-ileyh; vücûduñ mümkünde nefsi mâhiyet üzerine zâid olduğunda dört vech ile istidlâl eylemektedir:

Vech-i evvel: -mâhiyet-i mümkün- mâhiyet-i mümkün olmak cihetiyle- ‘ademi kabûl eder. Çünkü kabûl etmezse kendisinden imkân mürtefi‘ olmuş ve o, vücûb-u zâfi ile ittîşâf eylemiş olur, hâlbuki bu muğâldir. Fakat o mâhiyet; mevcûd i‘tibâr edildiği zaman ‘ademden ibâ eder. Çünkü ibâ etmezse hem mevcûd ve hem ma‘dûm olması lâzım gelir.

[14] İbn Sînâ varlığın, Zorunlu’da mahiyetin kendisi olduğunu şöyle ispat ediyor:

Varlık Zorunlu’da mahiyet üzerine eklenmiş olsa varlığın Zorunlu’nun mahiyeti ile ayakta durması gerekir. Bu durumda varlık, kendinden başka olan mahiyete muhtaç olur; bu ihtiyaç sebebiyle de olurlu olacağından onun bir nedeninin bulunması gerekir. İşte bu neden, mahiyetten başka bir şey olamaz. Zira aksi takdirde Zorunlu’nun varlığının başkasının sonucu olması, Zorunlu’nun da zorunlu olmaması gerekir. Söz konusu nedenin mahiyet olması durumunda, varlıkta nedenin sonuçtan önce gelmesi gerektiğinden, mahiyetin varlıktan önce gelmesi gerektirir. Oysa bu, Ebu’l-Huseyin el-Eş‘arî ile Ebu’l-Huseyin el-Başrî’nin sakındıkları sakıncaları yani, bir şeyin varlığından önce olmasını, başka bir ifadeyle, iki defa var olmasını ve bir şeyin kendinden önce olmasını ya da varlıkta sonsuz geriye gidişi gerekli kıldığından imkânsızdır.

İbn Sînâ, varlığın olurluda mahiyet üzerine eklendiği konusunda dört yönden delil getirmektedir:

Birinci Yön: Olurlunun mahiyeti, olurlunun mahiyeti olması bakımından yokluğu kabul eder. Çünkü kabul etmezse, kendisinden imkân kalkmış ve kendisi zorunlulukla nitelenmiş olur; oysa bu imkânsızdır. Ancak mahiyet, var kabul edildiği zaman, yokluğu reddeder. Çünkü reddetmezse hem var hem yok olması gerekir.

[15] İmdi eger vücūd; māhiyet-i mümkineniñ nefsi veya cüz'ü olsa māhiyet-i mümkinine -min haysü hiye hiye- 'ademden ābī olmak iktidā eyler ki ānifen zikr olunduğu vechile mustahıldır. Vech-i şāni: biz; meşelā müşelleş gibi māhiyet-i mümkineyi biliriz. Faqať ānīñ hāriçde mevcūd olup olmadığından şek ederiz. Demek ki mümkünde vücūd başka māhiyet başka imiş. Vech-i şāliš: eger vücūd; nefsi-i māhiyet olsa idi vücūduñ māhiyet üzerine hamlı bir fāideyi müfid olmazdı ve bizim "sevād mevcūddur" kavlimiz; "sevād sevāddır" sözüümüz gibi ma'nāsız olurdu. Vech-i rābi': eger vücūd; mümkünde māhiyet üzerine zāid olmasa ya nefsi-i māhiyet veya cüz'ü māhiyet olur. Vücūduñ nefsi-i māhiyet olması baťıldır. Zirā vücūd müşterek ise de māhiyet müşterek degildir. Çünkü mevcūdlarıñ haqīkatleri mütēhālifdir. İnsan, feres, şecer mefhumları gibi.

Vücūduñ cüz-ü māhiyet olması da baťıldır. Çünkü vücūd; māhiyyātīñ cüz'ü olsa idi, mevcūdāt beyninde müşterek bulunan zātiyyātđan e'am olduđu cihetle bütün zātiyyātīñ cinsi olur. Ve bi't-tab' tahtında mūnderic envāi'; faşillarla temāyüz ederdi. Faşillar mevcūd olan māhiyyātı muķavvim ve māhiyyātīñ eczāsı olduğundan vücūd; faşilların dađı cinsi olmak icāb eylerdi. Zirā zihnimize göre vücūd 'ale'l-'umūm mevcūdātīñ cinsidir.

[15] Bu durumda, eğer varlık, olurlunun mahiyetinin kendisi veya parçası olsa, kendisi olması bakımından olurlunun mahiyetinin yokluğu reddetmesi gerekir ki az önce açıklandığı üzere imkānsızdır. İkinci Yön: Biz örneğın, üçgen gibi bir olurlunun mahiyetini biliriz. Ancak onun dış dünyada var olup olmadığından şüphe ederiz. Demek oluyor ki olurluda varlık başka, mahiyet başkadır. Üçüncü Yön: Eğer varlık, mahiyetin kendisi olsaydı, varlığın mahiyet üzerine yüklenmesinin bir faydası olmazdı ve bizim, "Siyah vardır," sözüümüz, "Siyah siyahtır," sözüümüz gibi anlamsız olurdu. Dördüncü Yön: Eğer varlık, olurluda mahiyet üzerine eklenen olmazsa ya mahiyetin kendisi ya da mahiyetin parçası olur. Varlığın mahiyetin kendisi olması geçersizdir. Zira varlık ortak ise de mahiyet ortak değildir. Çünkü var olanların hakikatleri farklıdır. İnsan, at, ağaç mefhumları gibi.

Varlığın mahiyetin parçası olması da geçersizdir. Çünkü varlık, mahiyetlerin parçası olsaydı, var olanlar arasında ortak olan özsel şeylerden daha kapsamlı olduğundan, bütün özsel şeylerin cinsi olurdu. Tabii olarak, altında yer alan türleri fasıllar ile birbirinden ayırlırdı. Fasıllar, var olan mahiyetlerin oluşturucusu ve mahiyetlerin parçaları olduğundan, varlığın, fasılların da cinsi olması gerekirdi. Zira zihnimize göre varlık, en genel anlamda, var olanların cinsidir.

[16] Mezkûr faşillarıñ da mevcûd faşilları bulunduğu için bir mâhiyet eczâsınıñ ilâ-ğayr-i'n-nihâye tertib-i suretiyle teselsül lâzım gelir. Bu teselsül muhâldir. Zîrâ basit; mürekkebiñ mebbei' olduğundan mürekkebiñ basîta intihâ eylemesi lâ-büddür. Çünkü basit müntefi olunca sûret-i kat'iyede mürekkeb de müntefi demektir. Kezâlik keşret; ğayr-i mütenâhî olunca be-hemeğâl o keşrette vâhid bulunmak lâ-büddür. Çünkü vâhid; mebbe-i keşret olduğundan ânin intifâsı keşretin intifâsını mukteğidir. Şu hâlde ilâ-ğayr-i'n-nihâye terettüb eden fuşûl-i mezkûrede basit ve vâhid olan bir faşlın vücûdu vâcib ve bununla nâ-mütenâhî farđ edilse silsile munkaṭı' olur. Bundan başka vücûd ya cevher veya 'arağdır. Cevher 'arağın cüz'ü olmadığı gibi 'araç da cevherin cüz'ü olamaz. Binâen-'aleyh vücûduñ mevcûdâtıdan cüz olması bağıldır.

Merâtib-i vücûd dördür. Vücûd-ı hâricî, vücûd-ı zihni, vücûd-ı lafzî, vücûd-ı haṭṭî. Vücûd-ı hâricî, ta'bir-i âharla vücûd-ı fi'l-'âyân; bir şeyin zât ve haḳîkât ve nefsi taḳḳûkidir. Vücûd-ı zihni ta'bir-i diğerle vücûd-ı fi'l-ezhân; bir şeyin zihindeki sûret-i muṭâbaqasıdır ki hâricde taḳḳûk edecek olsa o şeyin kendisi olur. Vücûd-ı lafzî veya vücûd-ı fi'l-'ibâre ile vücûd-ı haṭṭî yâḥud vücûd-ı fi'l-kitâbe, bir şeyin zât ve haḳîkatine idâfe ḥayşiyetiyle birer vücûd-ı mecâziden başka bir şey degildir.

[16] Söz konusu fasılların da var olan fasılları olduğü için bir mahiyetin parçalarının sonsuza kadar dizilmesi suretiyle sonsuz bir dizi gerekli olur. Bu sonsuz dizi imkânsızdır. Zira basit, bileşigin kaynağı/kökeni olduğundan, bileşigin basitte sona ermesi gerekir. Çünkü basit ortadan kalkınca, kesinlikle bileşik de ortadan kalkar. Benzer biçimde, çokluk sonsuz olduğunda o çokluk içerisinde her hâlikarda bir'in bulunması gerekir. Çünkü bir, çokluğun kaynağı olduğundan onun yok olması çokluğun yokluğunu gerektirir. Öyleyse, sonsuzca sıralanan söz konusu fasıllarda basit ve bir olan bir fasılın varlığı zorunlu ve bununla sonsuz farz edilirse dizi kesilmiş olur. Bunun dışında, varlık ya cevher ya da arazdır. Cevher arazın parçası olmadığı gibi, araz da cevherin parçası olamaz. Dolayısıyla, varlığın var olanların parçası olması geçersizdir.

Varlığın dereceleri dördtür. Dışarıdaki varlık, zihindeki varlık, sözdeki varlık, yazıdaki varlık. Dışarıdaki varlık, başka bir ifadeyle dış dünyadaki varlık, bir şeyin kendisi, gerçekliği ve kendisinin gerçekleşmesidir. Zihindeki varlık, diğer deyişle zihinlerdeki varlık, bir şeyin zihindeki karşılığıdır ki dış dünyada gerçekleşecek olsa bu şeyin kendisi olur. Sözdeki varlık veya yazıdaki varlık, bir şeyin kendilik ve gerçekliğine nispetle mecazi varlıktan başka bir şey değildir.

[17] İbn Sînâ vücūd-ı zihniyi işbât sadedinde diyor ki:

Her şeyin hâricde bir vücūdu vardır. Zevat-ı eşyânın taḥaḳḳuḳu onuñladır. Meşelâ: Ateşin bir vücūdu vardır ki bu vücūdla kendisinde iḥrâḳ ve idâ'a gibi ateşe maḥşûş aḥkâm zâhir olur. İşte ateşin bu vücūdu; vücūd-ı 'aynî ve hâricî ve vücūd-ı aslîdir. Biz hâricde ateşten şarf-ı nazarla ateşi düşünebiliriz. Kezâlik hâricde vücūdu olmayan şeyleri de taşavvur edebiliriz. Bu taşavvurâtımız; gerek ateşin ve gerek vücūd-ı hâricîsi olmayan o şeylerin 'aqlımızda, zihnimizde vücūdları bulunduğuna delâlet eyler.

İbn Sînâ'ya Göre Mevcūd-ı Hâricinin Taksîmi

Her mevcūd-ı hâricî; zâtı cihetinden tetkîḳ olunup diğeri bir şeyden kat-'ı nazar edildikde iki şüret zâhir olur: Ya ḥaddi zâtında o mevcūda varlık vâcib olur, 'ademi saḥîḥ olmaz. Veyâ varlık vâcib olmaz; vücūd da, 'adem de, saḥîḥ olur. Kısm-ı evvel vâcib li-zâtihi, kısm-ı şânî mümkün li-zâtihi'dir. Şu hâlde mevcūd-ı hâricî, vâcib li-zâtihi ve mümkün li-zâtihi kısımlarına inḳisâm eder. Mâ'lumdur ki mümkün ancak başka şeyden şarf-ı nazar olunarak şırf kendi ḥaḳîḳati mülâḥaza edildigi zaman mümkün ḳalabilir. Yoksa bir şart ile

[17] İbn Sînâ zihindeki varlığı ispatlama konusunda şunları söylüyor:

Her şeyin dışarıda bir varlığı vardır. Şeylerin kendilerinin gerçekleşmesi onunladır. Örneğin, ateşin bir varlığı vardır ki bununla kendisinde yakma ve aydınlatma gibi ateşe özgü nitelikler ortaya çıkar. İşte ateşin bu varlığı dışarıdaki varlık ve asıl varlıktır. Biz ateşi, dışarıdaki varlığandan bağımsız düşünebiliriz. Benzer biçimde, dışarıda varlığı olmayan şeyleri de düşünebiliriz. Bizim düşüncemiz, ateşin veya dışarıda varlığı olmayan o şeylerin zihnimizde ve aklımızda varlığı olduğuna delalet eder.

İbn Sînâ'ya Göre Dışarıdaki Varlıkların Kısımları

Dışarıdaki her varlık, kendisi açısından incelenip, diğeri her şey bir kenara bırakıldığında iki durum söz konusu olur: ya o var olanın kendisinde varlık zorunlu olur ve yokluğu doğru olmaz; ya da varlık zorunlu olmaz, varlık da yokluk da doğru olur. Birinci kısım kendinden zorunlu, ikinci kısım kendinden olurludur. Öyleyse, dışarıdaki varlık, kendinden zorunlu ve kendinden olurlu kısımlarına ayrılır. Bilinmektedir ki olurlu, başka her şeyden bağımsız olarak, sırf kendi gerçekliği dikkate alındığı zaman olurlu kalabilir. Eğer bir koşul ile

[18] meşrûṭ olursa o vakit o, mümkün değil, belki ya vâcib veyâ mümteni' olur. Meşelâ: mümkün; vücûdu yâḥut 'illet-i vücûdu şartıyla teemmül edilirse vâcib olur. Zîrâ kendisi veya vücûdunu icâb eden 'illeti mevcûd iken mümkünün mâ'dûm olması müstaḥîldir. Çünkü bu ḥâl, hem mevcûdiyeti ve hem ma'dûmiyeti, ya'nî muḥâl olan ictimâ-ı zıddeyni mûcib olur. Bil'akis kendisi veyâ 'illet-i vücûdu ma'dûm olmak şartıyla taşavvur olunursa mümteni' olur. Zîrâ bu taḳdirde o mümkünün mevcûd olması müstaḥîldir. Bir şeyin zâtı cihetinden mümkün olması, sâlifü'z-zikr şartla nazâr ve teemmül olunmak şüretiyle vâcib veya mümteni' olmasını münâfî değildir. Zîrâ imkân; mümkünün zâtı i'tibâriyle, vücûb ve imtina' ise ona lâḥiḳ olan şartlar i'tibâriyledir. Tafşîlât-ı sâbıkaya nazaran Vâcibiñ de vâcib bi-zâtihi ve vâcib bi-ğayrihi kısımlarına inḳisâm eylediği münfehîm olur. İbn Sînâ, mevcûdât-ı ḥâricide ḳadîm ve ḥâdiş ta'birlerini de ḳabûl ve isti'mâl ediyor. Faḳaṭ âniñ 'inde ḳadîm de ḥâdiş de zâtî ve zamânî kısımlarına münkasımdır. ḳadîm, ğayri ile mesbûḳ olmazsa (zâtî)dir, Vâcib Teâ'lâ gibi. 'Ademle mesbûḳ olmazsa (zamânî)dir, Vâcib Teâ'lâ, mümkünâttan 'ukûl, eflâk, nufûs-ı eflâk, heyûlâ vesâire gibi. Şu ḥâlde ḳadîm-i zemânî; zâtiden e'am oluyor.

[18] bağlanırsa, o zaman belki zorunlu veya imkânsız olur. Örneğin olurlu, varlığı veya varlığının nedeni koşuluyla düşünülürse zorunlu olur. Nitekim kendisi veya varlığını gerektiren nedeni var olduğunda olurlunun yok olması imkânsızdır. Çünkü bu durum, hem var olmayı hem de yok olmayı yani, imkânsız olan iki çelişğin birleşmesini gerekli kılar. Aksine olurlu, kendisinin veya varlığının nedeninin yok olması koşuluyla düşünülürse imkânsız olur. Nitekim bu durumda bu olurlunun var olması imkânsızdır. Bir şeyin kendisi açısından olurlu olması, yukarıdaki açıklama göz önünde bulundurulmak koşuluyla, zorunlu veya imkânsız olmasını ortadan kaldırmaz. Nitekim imkân, olurlunun kendisi ile ilgilidir; zorunluluk ve imkânsızlık ise ona ilişen koşullar ile ilgilidir. Yukarıdaki açıklamalar çerçevesinde zorunlunun da kendinden zorunlu ve başkasından zorunlu kısımlarına ayrıldığı anlaşılır. İbn Sînâ, dışarıdaki varlıklar için öncesiz ve önceli terimlerini de kullanmaktadır. Ancak ona göre, öncesiz ve önceli de kendinden ve zamansal gibi kısımlara ayrılmaktadır. Öncesiz, başkası ondan önce olmazsa *kendinden*'dir; Yüce Zorunlu gibi. Öncesinde yokluk geçmemiş ise *zamansal*'dir; Yüce Zorunlu ve olurlulardan, akıllar, felekler, feleklerin nefsleri ve heyula gibi. Bu durumda, zamansal öncesiz, kendinden öncesizden daha geneldir.

[19] Hâdiş; ğayriyle mesbûk olursa (zâtî); ‘ademle mesbûk olursa (zamānî)dir. Evvelkine mişâl: ‘ukûl veşâire gibi. İkinciye mişâl: havadiş-i yevmiyyedir. Demek ki hâdiş-i zâtî zamānîden e‘amdır.

İbn Sînâ’nın İsbât-ı Vâcib Delili ve Delil-i İmkân

Müşârun-ileyh; imkân delilini mümkünün vücûdu ve şebâtı i‘tibâriyle iki tarzda irâd etmektedir:

Ṭarz-ı Evvel

Bir mevcûduñ vücûdundan şüphe yoktur. O mevcûd eger vâcib ise Vâcibiñ vücûdu şâbit olur ki maṭlûb da budur. Eger mümkün ise âniñ bir ‘illeti bulunmak çarûridir. Zîrâ mümkünün vücûdu ‘ademinden evlâ olmadığından, o mümkün kendiliginden mevcûd olduğu takdirde mütesâviyeyden biriniñ bilâ-müreccih tercihi lâzım gelir, bu ise muḥâldir. O hâlde mümkün, var olmak için kendinden başka bir ‘illete müftekindir. Muḥtâcun-ileyh olan ‘illet de ya vâcib ya mümkündür. Vâcib ise maṭlûb şâbit olur. Mümkün ise ya ma‘lûl, vücûdunda oña muḥtâc olduğu gibi, ‘illet daḥî var olmak için ma‘lûle muḥtâc olur.

[19] Önceli, başkası ondan önce olursa *kendinden*; yokluk ondan önce olursa *zamansal*’dır. Birinciye örnek, akıllar vs. dir. İkincinin örneği, günlük olup biten olaylardır. Demek oluyor ki kendinden önceli, zamansal önceli’den daha geneldir.

İbn Sînâ’nın İsbât-ı Vâcib Delili ve İmkân Delili

İbn Sînâ imkân delilini, olurlunun varlığı ve devamlılığı açısından iki yolla açıklamaktadır:

Birinci Yol

Bir var-olanın varlığından şüphe yoktur. Bu var-olan zorunlu ise, Zorunlu’nun varlığı kabul edilmiş olur ki zaten istenen de budur. Eğer olurlu ise, onun bir nedeninin olması gerekir. Zira olurlunun varlığı, yokluğundan öncelikli olmadığından bu olurlu kendi kendine var olursa, bir tercih edici olmadan iki eşitten birinin tercih edilmiş olması gerekir; oysa bu imkânsızdır. Öyleyse olurlu, var olmak için kendi dışındaki bir nedene ihtiyaç duyar. Kendisine ihtiyaç duyulan neden ise ya zorunludur ya da olurludur. Zorunlu ise istenen elde edilmiş olur. Olurlu ise, nedenli var olmak için ona muhtaç olduğu gibi, neden de var olmak için nedenliye muhtaç olur.

[20] Yâhut o 'illet de mümkün olduğundan, mevcûd olmak için diğer bir mümkününe o da dördüncüye helümce-cerran müftekir olur. Ve 'illetiñ in'ıdâmından sonra ma'dümüñ beķası mümteni' olduğundan 'ilel ve ma'lûlât me'al vücûd olmak, ya'nî sâha-i vücûdda birlikte bulunmak şüretiyle silsile ilâ ğayr-in- nihâye temâdî eder. Şıķķ-ı evvele göre devr, şıķķ-ı şânide de teselsül lâzım gelir. Devr bâtıldır; zîrâ bir mümkün diğer bir mümkününe 'illet olunca, 'illetin ma'lûle taķaddümü ğarûrî bulunmasına binâen oña teķaddüm etmesi ve binâ-berin mümküneynden her biriniñ kendinden evvel olana diğerinden evlâ olması lâzım gelir. Bu ise bir şeyiñ kendi nefesine teķaddümünü mücib olur ki muhâldir. Bundan başka iki mümkünden her biri kendiniñ hem 'ileti hem de ma'lûlü olacağı cihetle bir şeyden hâsıl olan diğer bir şeyiñ biz-zât huşul bulduķdan sonra o şeyden hâsıl olmasını icâb eder. Bu da müstaķıldir. Teselsül de bâtıldır. Zîrâ ğayr-i mütenâhî 'ilel ve ma'lûlât silsilesi âhâd ve eczâsına muhtâc olduğu için mümkündür. O hâlde bu silsileniñ de bir 'ileti bulunmak lâ-büddür. O 'illet; nefs-i silsile olamaz. Zîrâ eger nefs-i silsile olursa bir şeyiñ kendi nefesine 'illet ve binâen-'aleyh müteķaddim olması lâzım gelir. Bu ise mümteni'dir. O 'illet, âhâddan her biri de olamaz. Zîrâ âhâddan her biri cümleyi muķteđi degildir. Hâlbuki bir şeyiñ 'ileti o şeyi muķteđi olmak ğarûrîdir.

[20] Ya da o neden de olurlu olduğundan, var olmak için başka bir olurluya, o da dördüncü bir olurluya ve sonsuza dek başka bir olurluya muhtaç olur. Dahası, neden yok olduktan sonra yok olanın devamı imkânsız olduğundan, nedenler ve nedenlilerin birlikte var olması, yani varlık sahasında birlikte bulunması suretiyle dizi sonsuza kadar uzayıp gider. Birinci şıkta döngü, ikinci şıkta sonsuz geriye gidiş gerekli olur. Döngü geçersizdir; zira bir olurlu diğer bir olurluya neden olunca, nedenin nedenliden önce gelmesi zorunlu olduğundan, ondan önce gelmesi ve bundan dolayı da olurlulardan her birinin kendinden önce olana diğerinden öncelikli olması gerekir. Bu ise bir şeyin kendi kendisinden önce olmasını gerektirir ki imkânsızdır. Ayrıca, iki olurludan her biri kendisinin hem nedeni hem de nedenlisi olacağından, bir şeyden meydana gelen başka bir şeyin kendisi ortaya çıktıktan sonra o şeyden de meydana gelmesini gerektirir ki bu da imkânsızdır. Sonsuz geriye gidiş de geçersizdir. Zira sonsuz nedenler ve nedenliler dizisi, elemanlarına ve parçalarına muhtaç olduğundan olurludur. Öyleyse bu dizinin bir nedeninin olması gerekir. O neden, dizinin kendisi olamaz. Eğer dizinin kendisi olursa, bir şeyin kendisinin nedeni olması ve dolayısıyla kendinden önce gelmesi gerekir. Bu ise imkânsızdır. O neden, elemanlardan her biri de olamaz. Nitekim elemanların her biri bütünü gerektirici değildir. Oysa bir şeyin nedeninin, o şeyi gerektirici olması zorunludur.

[21] O ‘illet; âhâddan ba‘dısı da olamaz. Zîrâ eger âhâddan ba‘dısı olursa, bir şeyiñ kendisine ve ‘illetlerine ‘illet olması lâzım gelir ki muhâldir. Belki ‘illet-i mezkûre silsileden hâric bir şey olur. Mevcûdât-ı mümkün silsilesinden hâric olan şey ise ancak Vâcibu’l-vücûd bi-zâtihîdir.

Ṭarz-ı şânî

Bir mevcûduñ vücûdundan şüphe yokdur. O mevcûd eger vâcib ise Vâcibiñ vücûdu şâbit olur ki maṭlûb da budur. Eger mümkün ise -gerek hâdiş gerek ğayr-i hâdiş olsun- o mümkünüñ sebât ve devâm-ı vücûdu ya bi-zâtihîdir veyâ bir ‘illete müftekidir. Mümkünüñ sebât ve devâm-ı vücûdu bi-zâtihî ise o, mümkün değil, vâcib olur ki ḥilâf-ı mefrûda ve bâtıldır. Mümkünüñ sebât-ı vücûdu bir ‘illetten münba‘iş ise ‘illet ma‘lûlüne bi’d-ıdarûre muḳârin olacağı cihetle bir ‘ilel ve ma‘lûlât silsilesi teşekkül eder. İşbu silsile Vâcibu’l-Vücûd bir ‘illete muntehî olmazsa ya teselsül veyâ devr lâzım gelir. Hâlbuki teselsül ve devr bâtıldır. O hâlde silsile-i ‘ilel ve ma‘lûlât; Vâcib bir ‘illete muntehî ve Vâcibiñ vücûdu şâbit olur.

[21] O neden, elemanların bir kısmı da olamaz. Eğer elemanların bir kısmı olursa, bir şeyin hem kendisine hem de nedenlerine neden olması gerekir ki bu imkânsızdır. Belki de söz konusu neden dizinin dışındaki bir şeydir. Olurlu varlıklar dizisinin dışında olan şey ise ancak, kendinden Zorunlu Varlık’tır.

İkinci Yol

Bir var-olanın varlığından şüphe yoktur. Bu var-olan zorunlu ise, Zorunlu’nun varlığı kabul edilmiş olur ki zaten istenen de budur. Eğer olurlu ise -gerek önceli gerek önceli olmayan olsun- o olurlunun varlığının devamlılığı ya kendindedir ya da bir nedene muhtaçtır. Olurlunun varlığının devamlılığı kendinden ise, o olurlu değil, zorunlu olur ki bu, varsayılanı aykırıdır ve geçersizdir. Eğer olurlunun varlığının devamlılığı bir nedenden gelmiş ise neden zorunlu olarak nedenlisine bitişik olacağından bir neden ve nedenliler dizisi ortaya çıkar. İşte bu dizi, kendinden zorunlu bir nedende son bulmaz ise, ya sonsuz dizi ya da döngü gerekir. Oysa sonsuz dizi ve döngü geçersizdir. Öyleyse, nedenler ve nedenliler dizisi Zorunlu bir nedende son bulur ve Zorunlu’nun varlığı ispatlanmış olur.

GAZALİ'DE İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ

Rabiye ÇETİN*

Özet

Bu çalışmada, Gazâli'nin insan özgürlüğüne ilişkin görüşleri değerlendirilmiştir. Konu özellikle Allah-insan ilişkisi bağlamında irdelenmiştir. Bu bağlamda konunun Tanrısal boyutu ilahi irade ve kudret sıfatları üzerinden ele alınırken; insani boyutu insanın iradesi, sorumluluğu ve kendi eylemleri üzerinde etkisinin olup olmadığı çerçevesinde tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Özgürlük, İrade, İlim, Kesb, Sorumluluk

Abstract

Human Freedom in Ghazali

These work is dealt with and evaluated Ghazali's views on human freedom. These subject is dealt in contex relationship between God and human being. In this context, divine dimension of the issue is discussed on divine will and divine power. Also human dimension of the issue is dealt with within of framework of freewill and responsibility.

Key Words: Liberty, Will, Knowledge, Kasb, Responsibility

Giriş

Özgürlük problemi, hem dinlerin hem de bütün düşünce ekollerinin, üzerinde fikir yürüttüğü konuların başında gelmektedir. İnsanın fiillerinde özgür olup olmadığı, özgürse bu özgürlüğün sınırları konusunda üretilen düşünce insanlık tarihi kadar eskidir.¹ İnsana ilişkin en temel problem olması ve köklü bir geçmişe sahip olması yönüyle özgürlük, hukuk, felsefe, din, psikoloji, ahlak vs. gibi birçok disiplinin ortak konusudur. Bu nedenle herkesin üzerinde anlaştığı bir özgürlük tanımından söz etmek mümkün değildir. Hatta tek bir disiplin için-

* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, rgecdogan@gmail.com

1 Adnan Güriz, "İrade Hürriyeti (1)", A.Ü.H.F.D., C. XXII-XX-III, 1965-1966, Sayı. 1-4 Ankara 1967, s. 635.

de bile farklı özgürlük tanımlarının yapıldığına tanık olmaktadır. Bu durumun en önemli örneklerinden biri Kelam ilmidir. Söz konusu ilim içinde farklı ekollerin ortaya çıkmasında özgürlük meselesi belirleyici bir role sahiptir.

İnsanın akıl sahibi bir varlık olması, onu diğer varlıklardan ayıran en önemli niteliğidir. Akıl yoluyla bilinçli ve iradeli bir şekilde fiilde bulunan insan, fiillerinin doğuracağı sonuçlardan sorumludur. Bu sorumluluğun birçok boyutu bulunmaktadır. İnsan, bir birey olarak kendine karşı sorumlu olduğu gibi toplumun bir üyesi olması dolayısıyla topluma karşı, aşkın bir varlığa yani Allah'a karşı da sorumludur. İnsanın bu sorumluluklarını yerine getirebilmesi, onun özgür olması ile mümkündür.

Özgürlük, özellikle din bağlamında ele alındığında, konunun temel belirleyeni Allah-insan ilişkisidir. Allah-insan ilişkisi açısından genelin kabul ettiği bir özgürlük düşüncesinden söz etmek mümkün değildir. Özellikle İslam Dini bağlamında konuyu ayrıntılı bir şekilde tartışan Kelam ekollerinin insan özgürlüğünü hangi çerçevede ele aldıklarının belirlenmesi önem arz etmektedir. Söz konusu ekoller, insan özgürlüğü veya irade özgürlüğü konusunu başlı başına bağımsız bir konu olarak tartışılmamaktadırlar.² Bu nedenle insan özgürlüğü konusunun kelamcılar tarafından hangi konu başlığı altında ele alındığına değinmek yerinde olacaktır.

Mutezili kelamcılar insan özgürlüğüne ilişkin görüşlerini beş temel ilkelereinden biri olan *adalet* ilkesi çerçevesinde ele almışlardır.³ Eş'ari kelamcılar konuyu genelde Allah'ın sıfatları özelde *ilahi irade ve kudret* bağlamında değerlendirmişlerdir.⁴ Ebu Mansur el-Maturidi ise irade özgürlüğü konusunu *kaza ve kader* konusu içinde *fiillerin yaratılması*⁵ başlığı altında tartışmıştır. Bir Eş'ari kelamcısı olan Gazâli de konuyu, Allah'ın *kudret ve irade sıfatları*⁶ başlığı altında ele almaktadır. Kelamcıların özgürlüğü irdelediği konulardan hareketle onların insan özgürlüğünü *tenzih* kavramı çerçevesinde ele aldıkları görülmektedir. Bu noktada asıl önemli olan şey, kelamcıların tenzih anlayışlarının temelinin oluşturulan kavramların belirlenmesidir. Tenzih anlayışının temeli

2 M. W. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London 1948, s. 1

3 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, 1988, s. 301;323, v d.; *el-Münye ve'l Emel, Kahire, trsz.*, s. 147-148

4 *Ebu'l Hasan el-Eş'ari, Kitabu'l Lum'a fi'r Reddi ala Ehli'z Zeyği ve'l Bid'i, Kahire 1955, s. 55-56; el-İbane an Usuli'd-Diyane, Kahire 1977; s. 181,185-192; Gazâli, el- İktisâd fi'l- İ'tikâd, Beyrut 1983, s. 54, vd.*

5 Ebu Mansur el-Matüridi, *Kitabu'î-Tevhid*, Ankara 2005, s. 351-365

6 Ebu Hamid el-Gazâli, *el-İktisâd*, s. 56- 63, 65-70

Mu'tezile ekolü için *tevhid ve adalet* ilkesi⁷ iken, Eş'ari kelamcılar için *irade ve kudret*⁸ sıfatlarıdır. Bu tespitin en çarpıcı örneklerini, her kelamcının kendi Kalam sistemine rengini veren temel ilkedен hareketle, konuya ilişkin Kur'an ayetlerini anlaması ve yorumlamasında görmek mümkündür.⁹

Kelamcılarının insan özgürlüğü dair görüşlerinin temel belirleyeni, konuya ilişkin Kur'an ayetleridir. Ayetlere dayalı olarak ortaya konulan birbirinden oldukça farklı görüşlerin varlığı, konuya ilişkin ayetlerin ilk dönem kelamcıları tarafından bütünlük içerisinde ele alınmadığının en önemli göstergesi olarak kabul edilebilir. Her Kalam ekolü kendi sisteminin temelini oluşturan ilkedен hareketle ayetleri anlamış ve yorumlamıştır.

Çalışmamızda Gazâli'nin insan özgürlüğüne ilişkin görüşlerini, Kelamla ilgili eserlerinden hareketle, sistematik bir şekilde ele almak ve insana, hayatını anlamlandırma noktasında nasıl bir özgürlük verdiğini irdelemek yerinde olacaktır.

Gazâli'nin insan özgürlüğü konusundaki görüşlerini ortaya koymak, insan özgürlüğünün hangi çerçevede tartışıldığının anlaşılabilmesi açısından önemlidir. Bu bağlamda şu sorulara cevap aranmalıdır: Gazâli'ye göre kendi eylemleri noktasında insan, irade ve kudret sahibi bir varlık mıdır? İnsanın eylemlerinden sorumlu olmasının temel belirleyeni nedir? Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatları ile insanın eylemleri arasındaki ilişki nasıl açıklanabilir?

Gazâli'nin konuya ilişkin görüşlerinin ortaya konulabilmesi onun hem Allah hem de insan tasavvurunun ortaya konulması ile mümkün olabilir. Kelam ekollerinin konuya ilişkin görüşleri incelendiğinde bazı kelamcıların insanı, fiillerinde özgür kabul ederken bazı kelamcılar mecbur kabul etmekte, diğer bir kısım kelamcıların ise iki görüş arasında orta bir yol bulma çabası içinde

7 Kadı Abdülcebbar, *el Münyel*, s. 147; Abdülkerim eş-Şehristani, *el-Milel ve'n Nihal*, Beyrut 1996, I/55-56

8 Eş'ari, *Kitabu'l Lum'a*, 47-56, 69-91; *el-İbane*, 181-190; Gazâli, *el-İktisad*, s.53-63

9 Mutezili âlimler ise 5/110; 35/3; 13/16; 59/20 ayetlerinden hareketle Allah'ın insana fiillerini gerçekleştirme özgürlüğü verdiği görüşünü benimsemişlerdir. Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 380-381; Eş'ari, insan fiillerine ilişkin görüşlerinin açıklama noktasında "kesb" kavramından hareket etmiş ve Allah-İnsan ilişkisinden hareketle insanın fiilde bulunma noktasındaki rolünü söz konusu kavramdan hareketle temellendirmiştir. Bu konuyu temellendirmek için referansta bulunduğu ayetlerden bazıları 37/95,96, 32/71; 26/45; 76/30; 10/99; 32/7; 13/16; 67/13-14 vs. İnsan fiillerinin faili konusunda Mu'tezile ile Eş'ari Kalam düşüncesi arasındaki görüş farkının her iki ekole mensup âlimlerin ayeti anlama ve yorumlama biçimlerinde görülmektedir. Krş. Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 361-367;380-381; Eş'ari, *Kitabu'l- Lum'a*, s., 57, 69, 70, 85.

oldukları görülmektedir. Gazâli'nin konuya ilişkin görüşleri ifade edilen bu çabalardan hangisine daha yakın olduğunun ortaya konulması konumuz açısından önemlidir.

İrade Açısından İnsan Özgürlüğü

İnsanın özgür kabul edilmesinin iki gerekçesi vardır. Bunlardan ilki insanın dış bir faktörün etkisi olmaksızın fiilini özgür iradesi ile seçmesi, ikincisi ise seçtiği fiili gerçekleştirebilecek kudrete sahip olmasıdır. İnsanın seçme özgürlüğünün olup seçtiği fiili gerçekleştirecek kudretinin olmaması özgür olmadığı anlamına gelmektedir. İnsan için tam bir özgürlük seçme ve fiil özgürlüğünün bir arada bulunması ile mümkündür.¹⁰

İnsanın fiillerinde özgür olabilmesinin temel belirleyeni, özgür bir iradeye sahip olmasıdır. Dolayısıyla sahip olduğu bu iradenin sonucu olarak fiillerinden sorumludur. Sorumluluğun temeli, irade sahibi olmaktır. Gazâli de insanın fiillerinden sorumlu olmasının temelini, irade sahibi olmasına bağlamaktadır.¹¹ Allah'ın insana verdiği bu irade ile insan sorumlu olmakta ve Allah da yapıp yapmaması gerekenlerle ilgili olarak insana teklifte bulunmaktadır. Dolayısıyla teklifin temeli, irade özgürlüğüdür. Ona göre, teklife muhatap olmanın bazı şartları vardır ve her insan teklifin muhatabı değildir. Tekliffe muhatap olan kişi, akıllı ve gayelerin çoğunu tam olarak kavrama yetkinliğine sahip olmalıdır.¹²

Bu noktada Gazâli'nin, Allah'ın insana teklifte bulunmasını nasıl değerlendirdiğine değinmek gerekmektedir. Ona göre, Allah'ın kullarına teklifte bulunması, bir doktorun hastasına yaptığı herhangi bir öneri gibidir. Gazâli, Allah'ın bu teklifinin, efendinin kölesine teklifte bulunması ile aynı olmadığı kanaatindedir. Gazâli'ye göre doktor hasta örneğinden hareketle insan, Allah'ın kendisine bulunduğu teklife uygun hareket ederse doğru yola ulaşacak, teklife uymazsa yaptıklarının olumsuz sonuçlarına katlanacaktır.¹³ Dolayısıyla Gazâli'nin teklif anlayışı insan için bir zorlayıcılık içermemektedir. Teklif, Allah'ın insanlara tavsiyesinden ibarettir. Gazâli bu görüşünü Kur'an ayetleri ile de delillendirmektedir.¹⁴

Gazâli'nin teklife ilişkin görüşündeki hareket noktası, insanın sorumluluğunu ve imtihanını anlamlı hale getirme düşüncesidir. Ancak Gazâli'nin, ko-

10 Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, İstanbul 1982, s. 13

11 Gazâli, *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din*, Beyrut 2003, s.236-237

12 Gazâli, *a.g.e.*, s. 236-237

13 Gazâli, *Madnun Bihi Ala Gayri Ehlihi*, Mecmuatü Rasail içinde, Beyryut 2000, s. 341

14 Yunus 10/108; Fussilet 41/46; Casiye 45/15

nuyla ilgili yukarda ifade edilen görüşleri ile çelişen ifadeleri de bulunmaktadır. Bu ifadelere göre, o, teklifi Allah'ın kendi kulları ve mülkü üzerinde tasarrufta bulunması olarak tanımlamaktadır. Allah'a, insanları kendisine itaat ettiklerinde ödüllendirmek veya itaatsizlik etmeleri durumunda cezalandırmak vacip değildir. Aksine dilerse ödüllendirir, dilerse cezalandırır. Burada efendi-köle ilişkisinden hareketle konuyu açıklamaktadır. Köle görevini yerine getirmekle mükelleftir. Efendinin köleyi görevini yaptığı için ödüllendirmesi gerekmez.¹⁵ Gazâli'nin ifade edilen bu teklif görüşüyle, Allah'ın herhangi bir neden olmaksızın insana sıkıntı vermesinin caiz olduğu, itaati ödüllendirip günahı cezalandırmasının da vacip olmadığı şeklinde ifade edilen Eş'ari düşünceyi benimseyişi görülmektedir.¹⁶ Ayrıca Gazâli, Allah'ın insanları güç yetirdikleri ve yetiremedikleri şeylerle de sorumlu tutmasının caiz olduğunu iddia etmektedir.¹⁷ Dolayısıyla insanın ihtiyar ve iradesi fiilin meydana gelmesinde etkili bir neden olmadığı gibi; fiilin meydana gelmesi de ödül ve cezanın etkili bir nedeni değildir, aksine sadece onlarla ilgilidir.¹⁸ Ödül ve cezanın insan fiillerine yüklenmesi, fiilin ödül veya cezadan herhangi birini gerektirmesinden değil bu ikisinin insanın fiillerine yüklenmesiyle Allah'ın âdetinin gerçekleşmesindedir. Bu aynen ateşin pamuğa dokundurulması durumunda yanmanın ateşin tabiatından kaynaklanmamasında olduğu gibidir. Bilakis ateşin pamuğa dokunması durumunda pamuğun yanması ile Allah'ın yasası/sünneti gerçekleşmektedir. Aynı şekilde fiillere ve fiillerin eşyalarına mahal olmalarıyla meydana gelen yasasının gereği Allah; kullarına ödül veya ceza verir. İnsanın fiillerinden dolayı övülmesi ve yerilmesi Gazâli'ye göre, insanın bu fiillerin faili olmasından değil insanın bu fiillere mahal olmasından kaynaklanmaktadır. Fiillerdeki güzellik ve çirkinliğin insanla ilişkisi halin mahalle ilişkisinden başka bir şey değildir.¹⁹

Gazâli'ye göre, teklifte bulunulan insanı, fiilde bulunmaya iten etken nedir? Bu etken, irade midir? Gazâli'ye göre, insan iradesinin fiilin ortaya çıkışına etkisinin olup olmadığı cevap aranması gereken bir sorudur.

Gazâli'nin insan iradesine ve bu iradenin fiilde bulunma sürecindeki işlevine ilişkin görüşlerini "kulların kalpleri Allah'ın iki parmağı arasındadır, onları

15 Gazâli, *el-İktisâd*, s.116-117

16 Gazâli, *a.g.e.*, s. 102, 116; *Kavaidü'l- Akaid*, Beyrut 1985, s. 204-205; Eş'ari, *Kitabu'l-Lum'a*, s. 58,68.

17 Gazâli, *el-İktisâd*, s. 102

18 Gazâli, *Kitabu'l-Erbain*, s.236-237; Mustafa Sabri, *İnsan ve Kader*, çev. İsa Doğan, İstanbul 1989, s. 71

19 Gazâli, *el-İktisâd*, s. 60; Sabri, *İnsan ve Kader*, s. 69

istediği şekilde çevirir”²⁰ ifadesinin yorumunda görmek mümkündür. Gazâli’ye göre, insanların irade oluşturma ve karar verme merkezleri olan kalpleri bir sayfa gibidir. Bu sayfaya düşen irade ve karar, insanların kendilerinden zannedilir. Hâlbuki bu işte insanlar sadece birer uçturlar. O ucu tutan bir kalem, kalemi tutan bir el ve elin ait olduğu bir zat vardır. Bu zat ise, eşya gibi kalplerde de tasarruf sahibi olan Allah’tır. Allah’ın istediği şeyler insanların kalplerine irade ve karar olarak düşerler. Sonra da, bunlar bu şeyleri yine Allah’ın kudretiyle hareket ve fiil haline getirirler. Bu bağlamda şu ayetler dikkate alınmalıdır:

*“Sizler ancak Rabbinizin dilemesi sayesinde bir şeyi dileyebilirsiniz. Şüphesiz Allah her şeyi bilendir; hikmet sahibidir.”*²¹ *“İyilik ve kötülüklerini ilham edene yemin ederim ki”*²² *“Savaşta onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü onları; attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı ve bunu, müminleri güzel bir imtihanla denemek için yaptı. Şüphesiz Allah işitendir, bilendir.”*²³

Ayetlerde ifade edildiği gibi insan hem muhtar hem de mecburdur. İnsan, Allah’ın kendisi için halk ve takdir ettiği şeyi beğenip seçmek ve onu kendi istek ve iradesiyle fiil haline getirmek zorundadır. Bu zorunluluk, bu şeyin onun kendi akıl, fitrat ve mizacına en uygun şey olmasından dolayıdır. Bu sebeple Allah, bu şeyi kendisi için takdir etmiştir. Bu nedenle de, insan irade ve ihtiyarına rağmen mecbur, mecburiyetine rağmen de irade sahibi ve muhtardır. Fakat insanın iradesini Allah yönlendirdiği için, insan kendi başına bir etkinliğe sahip değildir.²⁴ Örnekten de anlaşıldığı gibi Gazâli, iradenin merkezinin kalp

20 Gazâli, *Kitabu'l-Erbain*, s. 236-237; *Kavaidu'l-Akaid*, s.135

21 76 İnsan 30

22 91 Şems 8

23 8 Enfal 17

24 Gazâli, *Kitabu'l-Erbain*, s. 236-237; Gazâli diğer eserlerinde de Kalam eserlerinde yazdığı görüşü teyid eden ifadeler kullanmaktadır. Buna göre Gazâli, insanın bir fiili yapma veya yapmama noktasında irade ve ihtiyarının olup olmadığına ilişkin görüşlerini şu şekilde açıklamaktadır: insanın fiillerinde irade ve ihtiyarı vardır, insanın bu irade ve ihtiyarı fiili Allah’ın yaratmasına engel değildir. İnsanın fiilindeki irade ve ihtiyarı da Allah’ın yaratması ile olur. Dolayısıyla insan kendisi için yaratılan ihtiyara bağlıdır. Gazâli, insanda ihtiyarın oluşumunu bir örnekle açıklamaktadır. Bu örneğe göre; Allah sağlam bir el ve zevkli yemek yemeğe isteği yaratır. Yemeğin bu isteği teskin edeceğini akla bildirir. Bu yemekte bir zararın olup olmadığını araştırma kabiliyetini insana verir ve zararı olmadığına dair bilgiyi yaratır ve bütün bunlar bir araya toplandığında insanda yeme iradesi meydana gelir. Birbirini nakz eden bu hatıraların kalkmasından ve yemeğe de iştah gelmesinden sonraki iradeye ihtiyar denir. Yukarıdaki sebepler meydana geldikten sonra iradenin meydana gelmesi zorunludur. Allah’ın bu sebepleri yaratmasıyla irade de kesinlik meydana geldikten sonra, sağlam olan el yemeğe doğru uzanır. Zira irade ve kudretin tamamından sonra iş, zorunlu olarak ortaya çıkar ve hareket meydana gelir. Hareket yine

olduğu kanaatindedir. İradenin merkezi olan kalp üzerinde etkin olan güç, insan değil Allah'tır. Her ne kadar insana kısmen bir irade verse de bu iradenin bütün işlevini Allah belirlemektedir. Bu nedenle söz konusu iradenin insanın iradesi olduğunu söylemek mümkün değildir. Gazâli, insana içeriği Allah tarafından belirlenen bir irade vererek insanı fiillerinde muhtar kabul etmekte ve Allah'ın belirlediği şeylerin dışına çıkamayacağını ifade ederek de onun mecbur olduğunu iddia etmektedir. Bu durumda insanın isteyerek bir şey yapması, yapmak zorunda olduğu şeyi istemesinden başka bir şey değildir. Görülüyor ki insanın, ilahi iradenin kendisi için irade ettiği şeyi yapmaktan başka bir yolu yoktur.

Tevekkül bağlamında da Gazâli, canlı, şuurlu ve iradeli varlık olan insanların hareket ve fiillerini oluşturan düzenleyen ve yönlendirenin kendileri değil, Allah olduğuna inanmanın zor olduğuna işaret etmektedir. Çünkü görünürde fiilde bulunan insandır. Oysa ona göre, olay daha geniş bir açıdan ele alındığında insanların fiillerini oluşturanın Allah olduğu görülmektedir.²⁵ Bu konuda da Gazâli, insana irade atfetse de iradenin işlevini Allah'ın irade ve kudretine vererek insanın iradesini işlevsiz ve anlamsız hale getirmektedir.

Gazâli'nin insanın özgür bir iradeye sahip olup olmadığı noktasındaki görüşleri bazı çelişkiler barındırır da bunlar genel olarak şu şekilde değerlendirilebilir. Gazâli, insana irade atfetmektedir ancak bu irade, irade olma vasfına sahip değildir. İnsanın iradesi, irade olarak gerçekleştirilmesi beklenen hiçbir şeyi yerine getirememekte ve insan, iradeli bir varlık olarak iradesini kullanmamaktadır. Gazâli'nin sırf Cebriye'den farklı olabilmek için insana irade atfettiğini ve insana atfettiği bu iradenin içini boşaltarak bunu tamamen Allah'ın iradesine bağladığını söylemek mümkündür.

Allah'ın yaratmasıyla olan kudretin gerçekleşmesi ve iradenin kesinleşmesinden sonra yine Allah'ın kudreti iledir. Yani iktidar da, irade de, hareket de Allah'ın yaratmasıyla. Çünkü kesin irade, istekten ve engellerin olmadığını bildikten sonradır ki, gerek istek gerek bu bilgi Allah'ın yaratmasıyla. Bu yaratılanlar adet-i ilahiyenin gerçekleşme tarzı birbirini takip eden bir düzen üzeredirler. Allah'ın adet ve sünnetinde bir değişiklik olmaz. İnsan birbirini takip eden bu olayların gerçekleştiği yer/mahal olmaktadır. Bütün bunlar Allah'ın ezeli ilminde değişmeyen umumi bir düzen ile en süratli bir şekilde kaza edilmiş Allah'ın hükmüdür. Ezelde kaza edilen bu hükmün bu âlemde ortaya çıkışı, tamamen ona uygun bir şekildedir, onu değiştiremez. Gazâli, İhya Ulumi'd-Din, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul trsz., 4/1, s. 13-14. Gazâli'nin insanın fiillerinde iradesi olduğuna ilişkin olarak verdiği bu örnek sadece yaratmanın Allah'a mahsus olduğunu ifade ediyor gibi görünse de aslında fiilin gerçekleşme süreçlerinin ezelde belirlenen kazaya göre gerçekleşmesi irade özgürlüğünü tamamen yok etmektedir. Dolayısıyla insan için irade özgürlüğünden bahsetmek mümkün görünmemektedir.

Gazâli, konunun bir diğer yönünü oluşturan Allah'ın iradesi açısından insan özgürlüğünü, Allah'ın kötüyü irade edip etmeyeceği ve Allah'ın iradesinin insan fiilleri bağlamında nasıl değerlendirilmesi gerektiği noktalarından ele almaktadır. Bu bağlamda irade ve meşiet kavramları arasında ayrımın yapılıp yapılmaması belirleyici rol oynamaktadır. Gazâli, irade, meşiet, rıza ve muhabbet arasında ayrım yapmayıp, bu kavramların birbirine yakın anlamlara sahip olduğu kanaatindedir.²⁶

Gazâli'nin görüşünün aksine Mu'tezile kelamcıları Allah'ın iradesi ve meşieti arasında ayrım yapmaktadırlar. Mu'tezili kelamcılar, Allah'ın kötülüğü irade etmeyeceğini ve bu kötülüklerin insana bağlı olduğu kanaatindedirler. İrade bağlamında kötülükle ilişkin Mu'tezili görüşler, Gazâli'nin şiddetle eleştirdiği noktayı oluşturmaktadır.²⁷ O, Mu'tezile kelamcılarının Allah'ın kötülüğü irade etmeyeceği ve bu kötülüklerin insana bağlı olduğuna ilişkin görüşlerini çürütmek için Kur'an ayetlerinden delil getirmektedir²⁸

Gazâli, konuyu ilahi kudreti temel alarak değerlendirdiği için irade ve meşiet arasında ayrım yapmamaktadır. Ona göre, her şey Allah'ın iradesinin konusu olduğu için Allah kötülüğü de diler. Her şey ilahi iradenin konusu olunca bu bağlamda tartışılması gereken asıl problem insanın fiillerini irade etme özgürlüğüne sahip olup olmadığıdır. Gazâli konuya ilişkin görüşlerini Kelam ekolleri arasındaki görüş farklılıklarını temel alarak açıklamaktadır. Ona göre, Allah'ın irade ve takdiri konusundaki görüş farklılıkları ilgili ayetlerin yanlış anlaşılması ve te'vil edilmesinden kaynaklanmaktadır.²⁹

Gazâli'nin ele aldığı ilk görüş, insanın fiillerinin bütünüyle kendi takdir ve yaratması ile gerçekleştirdiğini kabul eden Mu'tezile'nin görüşüdür. O, Mu'tezili kelamcıların insanın kötü fiillerini Allah'ın hem irade ve icad edip sonra da bu fiillerinden dolayı insanı cezalandırmasının zulüm olacağı ve zulmün de Allah'a isnat edilemeyecek bir kusur olduğundan hareketle, insanın fiillerinin Allah'ın takdir ve yaratmasıyla meydana gelmesinin düşünülemeyece-

26 Gazâli, *Kitabu'l-Erbain*, s. 24; *Ravzatu't-Talibin fi Umdetü's-Sâlikîn*, Mecmuatü Resâil içinde, Beyrut 2000, s. 108, vd.; *Tehafütü'l Felâsife, Kahire trsz.*, s. 102-103; Gazâli'nin ilahi iradeye ilişkin görüşleri konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Rabiye Çetin, *Gazâli'de İlahi İlim- İlahi İrade İlişkisi*, A.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2010, s.99-172

27 Çetin, *Gazâli'de İlahi İlim – İlahi İrade İlişkisi*, s. 106-107

28 Dehr 30; En'am 125

29 Gazâli, *Kitabu'l-Erbain*, s.23

ğini belirttiklerini ifade eder.³⁰ Ancak Gazâli, Mutezile'nin Allah'a zulüm isnat etmemek ve insanın kendi fiillerinden sorumlu olmasını anlamlı hale getirme düşüncesinden hareketle ortaya koydukları görüşlerini, Allah'a aciziyet atfı olarak anlamakta ve yorumlamaktadır. Ona göre Allah'ın insanın fiillerine müdahale etmemesi acizliktir ve Allah'ın acizlik ile nitelendirilmesi imkânsızdır.³¹

Gazâli'nin insanın irade özgürlüğü bağlamında görüşlerine yer verdiği diğer ekol Cebriye'dir. O, Cebriye'nin Allah'ın irade ve tasarrufunu sınırlandırma kaygısıyla insanın fiillerinde hiçbir etkisinin olmadığını ve söz konusu fiillerin Allah tarafından irade edildiği görüşünü benimsediğini belirtmektedir. Gazâli, Cebriye'nin insan özgürlüğüne ilişkin görüşünü de Allah'a zulüm atfetmek anlamına geleceği iddiasıyla reddetmektedir.³² Gazâli'nin Cebriye'ye yönelttiği eleştiride üzerinde durulması gereken nokta, Cebriye'ye itiraz ederken Mu'tezile'nin kullandığı argümanı kullanmasıdır. Buna göre Gazâli, Allah'ın kendi yarattığı fiiller dolayısıyla insanı cezalandırmasının zulüm olduğu şeklinde ifade edilen Cebriye'nin iradeye ilişkin görüşüne, Allah'a aczin de zulmünde isnad edilemeyeceğini belirterek karşı çıkmıştır. Bu durumda Gazâli'nin neden Mu'tezileyi eleştirdiği, cevabı aranması gereken önemli bir sorudur.

Gazâli'nin insan fiilleri konusunda Mu'tezileyi eleştirmesinin nedeni, insanın fiillerini kendi iradesi ve kudretiyle gerçekleştirdiği kabulünü benimsemeleridir.³³ Ancak bu noktada da Gazâli'nin insan özgürlüğüne ve bu süreçte iradenin işlevine ilişkin görüşlerinin Cebriye'nin görüşünden farkının ortaya koyulması gerekmektedir.

Gazâli'nin değindiği son görüş, insanın fiillerini yaratma açısından Allah'a, bu fiilleri kazanma noktasından insana ait olduğunu iddia eden Ehl-i Sünnet'in görüşüdür. Kendisinin de benimsediği görüş olan Ehl-i Sünnet'in görüşü, Mu'tezile ve Cebriye arasında orta yoldur.³⁴ Söz konusu görüşün Cebriyeden farkı "kesb" kavramıdır.

İlahi irade bağlamında değinilmesi gereken bir diğer nokta ise Gazâli'nin Allah'ın insan için kötülük dilediğini kabul etmesidir. Dolayısıyla kötülük ile ilgili dileme insanın dilemesinin dışındadır. Bu noktada Gazâli'nin görüşünün Cebriye'den farklı olduğunu söylemek mümkün değildir. Konuya ilişkin açık-

30 Gazâli, *Kitabu'l-Erbain*, s. 25;

31 Gazâli, *Kitabu'l-Erbain*, s.23; *el-İktisâd*, s. 57; *Ravzatu't-Talibin*, s. 108, vd.

32 Gazâli, *Kitabu'l-Erbain*, s.26; *el-İktisâd*, s. 57; *Ravzatu't-Talibin*, s. 109

33 Gazâli, *Kitabu'l-Erbain*, s.25; *el-İktisâd*, s. 57

34 Gazâli, *el-İktisâd*, 58; *Kitabu'l-Erbain*, 25; *Ravzatu't-Talibin*, s. 98

lamaları da bu görüşü destekler niteliktedir. Ona göre, Allah'ın herhangi bir kişi için kötülük dilemesi durumunda, bu insanın yapacağı şey, Allah'ın kendisi için dilediği kötülüğü işlediği için pişman olmak, tövbe etmek ve bu yaptığını telafi etmeye çalışmaktır. Ancak burada çelişki söz konusudur. Çünkü kişi Allah'ın kendisi için irade ettiği bir işi yapmaktan dolayı pişman olmak, tövbe etmek ve bu yaptığı kötülüğü telefi etmek zorunda bırakılmaktadır. O, bu görüşünü Kur'an ayeti ile temellendirmektedir.

“Allah, ey Âdem, bu şeylerin isimlerini onlara bildir! buyurdu. Âdem isimleri onlara bildirince Allah: Size göklerin ve yerin gizli gerçekliğini, açıkladıklarınızın ve gizlediklerinizin tümünü yalnız Ben bilirim dememiş miydiniz?”³⁵

Söz konusu ayet, Allah'ın iradesinden ziyade ilmi bağlamında değerlendirilebilecek bir ayettir. Dolayısıyla konunun Gazâli tarafından ilahi iradeden daha çok ilahi ilim bağlamında ele alındığı görülmektedir. Ayrıca ayetin Gazâli'nin atıfta bulunduğu bağlama işaret etmediği de anlaşılmaktadır. İnsanın kudretinin de iradesi gibi bir takım şartları vardır. Bu şartlardan birisi de Allah'ın ilminin bilgisizliğe dönüşmemesidir.³⁶ Bu bağlamda üzerinde durulması gereken konu, her sonradan meydana gelen şey Allah'ın iradesi ile meydana gelmektedir. Bu nedenle de şer, küfür ve günah da sonradan meydana geldiği için, şüphesiz bunlar da Allah'ın iradesiyle yaratılmıştır.³⁷

İnsanın fiillerinde irade sahibi olup olmadığı konusunda Gazâli, fiillerini kendi ihtiyar ve isteği ile yapma noktasında insanı özgür bir varlık olarak kabul ederken, Allah'ın ezeli ilmi ile belirlediği ve ilahi iradesi ile de seçmelerini istediği fiilleri seçmeleri noktasında insanın mecbur olduğu kanaatindedir. Bu görüş kendi içinde çelişkiler barındırmaktadır. Bu çelişkinin sebebi, insanın irade sahibi olmasının Allah'ın iradesini sınırlayıcı bir unsur olarak kabul edilmesi olsa gerektir.

Kudret Açısından İnsan Özgürlüğü

Kudret açısından insan özgürlüğü, irade konusunda olduğu gibi hem insanın fiilde bulunma kudreti hem de Allah'ın kudret sahibi olması açılarından ele alınmalıdır. Öncelikle Gazâli'nin insana verdiği kudretin anlamı üzerinde durmak gerekmektedir.

35 Bakara 2/33

36 Gazâli, *el-İktisâd*, s. 56

37 Gazâli, *a.g.e.*, s. 70

Gazâli'ye göre insan, fiillerinde kudret sahibi midir? İnsan fiillerini gerçekleştirebileceği kudrete sahip ise Gazâli bu kudreti nasıl tanımlamaktadır? İnsanın fiillerini kendi kudreti ile gerçekleştiriyor olması Allah'ın kudretini sınırlar mı?

Yukarıda ifade edilen sorulara cevap ararken Gazâli'nin insan özgürlüğüne ilişkin görüşlerini Allah'ın kudret sıfatı bağlamında ele aldığını göz önünde bulundurmak gerekmektedir.³⁸ Bu bağlamda öncelikle onun kudret tanımına değinmek yerinde olacaktır. Gazâli kudreti, failin fiil yapabilmesini sağlayan ve kendisiyle fiilin meydana geldiği sıfat olarak tanımlamaktadır.³⁹ Dolayısıyla kudret fiilin gerçekleşmesindeki temel unsurdur. Gazâli, insana fiillerini gerçekleştirme noktasında kudret atfetmektedir. Ona göre insanın bir aklı olduğu gibi makdura taalluk edecek bir de kudreti vardır. Fakat makdur, bu kudretle meydana gelmemektedir. Gerçekte makdur insanın kudreti ile değil sadece Allah'ın kudreti ile meydana gelmektedir.⁴⁰ Dolayısıyla Gazâli, gerçek anlamda kudret sahibi varlığın Allah olduğunu belirtmektedir. Ona göre insan, fiillerini gerçekleştirme noktasında kudret sahibi olmadığından insanın fiilleri de Allah'ın kudreti ile gerçekleşmektedir. O halde ilahi kudretin konusunun belirlenmesi gerekmektedir.

Gazâli'ye göre kudret sıfatının konusu bütün makdurat yani mümkün olan bütün varlıklardır.⁴¹ İnsan fiilleri de mümkün varlıklar kapsamına girmesi dolayısıyla Allah'ın kudretinin konusudur. Bu noktada Gazâli'nin hayvanların ve insanların kudretleri konusundaki görüşlerine değinmek yerinde olacaktır. Gazâli de konunun öneminin farkındadır hatta bu konuya ilişkin görüş ayrılıklarının ekolleşmenin temel konularından biri olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda Gazâli, Cebriye, Mutezile ve kendisinin de mensubu olduğu Ehl-i Sünnet'in görüşlerini aktarmaktadır. O, insanın kudretini tamamen inkâr etmeleri dolayısıyla, cebri hareket ile ihtiyari hareket arasında yapılması gereken ayrımı inkâr ederek, şer'i tekliflerin imkânsızlığını iddia etmek zorunda kaldıkları iddiasıyla Cebriye'yi eleştirmektedir.⁴² O, Mutezileyi, Allah'ın kudretinin, insanların, hayvanların, meleklerin vs. bütün varlıkların fiillerine taallukunu

38 Gazâli, *el-İktisâd*, s. 54,55

39 Gazâli, *a.g.e.*, s. 54

40 Gazâli, *a.g.e.*, s. 60-61

41 Gazâli, *a.g.e.*, s. 54,55

42 Gazâli, *a.g.e.*, s. 57

tamamen inkâr etmeleri ve söz konusu bu varlıkların fiillerinin kendi yaratması ile gerçekleştiğini kabul etmeleri sebebiyle eleştirmektedir. Gazâli'nin söz konusu ekole yönelttiği eleştirinin temelini, varlıkların fiillerini gerçekleştirmeleri noktasında Allah'ın yaratmasının ne olumlu ne de olumsuz bir katkıda bulunmadığı kabulünü benimsemeleri oluşturmaktadır.

Gazâli, insanın kendi fiillerini kendisinin yarattığı görüşü ile ilgili olarak Mu'tezile'nin iki büyük hataya düştüğü kanaatindedir. Bunlardan ilki, selefın kabul ettiği Allah'tan başka yaratıcı ve mucid bulunmadığı görüşünü inkâr etmeleri; ikinci hata ise icadı ve yaratmayı, yarattığı şeyin ne olduğunu bilmeyen bir kimsenin kudretine nispet etmeleridir.⁴³

“İbrahim: Yonttuğunuz şeylere mi ibadet edersiniz! Oysaki sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı, dedi.”⁴⁴

Ayetten hareketle Gazâli, amelleri yaratanın Allah olduğunu ve Ehl-i Sünnet'in de bu görüşü benimsediğini ifade etmektedir. Gazâli, insanın bilgisini sınırlı ve sonlu bir bilgi olarak tanımlamaktadır.⁴⁵ Gazâli'ye göre insan sınırlı olan bilgisiyile fiillerin yaratılması konusunda tam bir bilgiye sahip değildir. Dolayısıyla insanın eksik bilgisi ile fiillerini yaratması söz konusu olamaz. Gazâli, sağlam fiili o fiile ilişkin her şeyi bilmeye bağlamaktadır. Bu kabulden hareketle sağlam bir fiilin ancak mutlak varlık olan Allah'ın kudreti ile gerçekleşebileceğini belirtmekte⁴⁶ ve bu nispeti büyük bir hata olarak nitelendirmektedir.⁴⁷

Gazâli, insanın ve diğer varlıkların, fiillerinin kendi kudretleri ile değil Allah'ın takdiri ve kudreti ile gerçekleştiğini birkaç örnekle açıklamaktadır. Bu örneklerden biri küçük bir bebeğin uykudan uyanır uyanmaz, kendi ihtiyarıyla annesinin memesini emmesi veya örümceğin yuvasını, mühendisleri hayrete düşürecek harika bir şekilde örmesi veya arının petek için en ideal şekil olan altıgen şeklinde yuvasını inşa etmesidir. O, bu bağlamda üzerinde durulması gereken asıl sorunun, bu fiilleri gerçekleştiren canlıların, akıl sahibi insanların çoğunun dahi akıllarının ermediği bu incelikleri kendi kendilerine mi bildikleri yoksa yapmak zorunda oldukları bu fiillere Allah tarafından boyun eğdirilip

43 Gazâli, *a.g.e.*, s. 57

44 37 Saffat 96-97

45 Gazâli, *el-İktisâd*, s. 64; *Kitabu'l-Erbain*, s. 21

46 Gazâli, *el- İktisâd*, s. 64

47 Gazâli, *a.g.e.*, s. 57

eğdirilmedikleri olduğunu belirtmektedir. Gazâlinin bu konuya cevabı, her ne kadar yaptıkları hareketleri bilmeseler de, bu tür şeylerin sadece Allah'ın takdiri ve dilemesiyle meydana geldiği ve söz konusu varlıkların bu hareketlerden kaçma kudretlerinin bulunmadığı şeklindedir.⁴⁸ Ancak burada vurgulanması gereken nokta Gazâli'nin, Allah'ın takdiri, sünnetullah ile insan fiilini birbirine karıştırmaması ve aynı bağlamda ele almasıdır. Ayrıca verilen örneklerde insan bağlamında değerlendirilebilecek tek örnek bebek örneğidir. Ancak bebeğin emme fiili, bilinçli bir şekilde yapılan bir fiil değildir. O, içgüdüsel bir şekilde davranarak ihtiyacını gidermektedir. Gazâli'nin yetişkin bir insanın fiilleri ile ilgili bir örnek vermemesi ilginçtir.

Gazâli, insan fiilleri bağlamında en tutarlı ve doğru olduğuna inandığı ve kendisinin de kabul ettiği Ehl-i Sünnet'in görüşüne değinmektedir. Gazâli'ye göre, bu noktada en doğru görüş, bir fiil üzerinde iki kudretin veya iki kadire bağlı bir makdurun varlığının ispat edilmesidir. Bu şekilde gerçekleşen fiilde hem Allah'ın hem de insanın kudreti bulunacak ve insan kendi kudretinden dolayı yaptığı bu fiilden sorumlu olacaktır. O, bu görüşünü şu şekilde formüle etmektedir:

Her sonradan meydana gelen mümkündür.

İnsanın fiilleri sonradan meydana gelmiştir.

O halde insan fiilleri de mümkündür.

Mümkün olan bir fiile Allah'ın kudreti taalluk etmezse bu fiil imkânsızdır.⁴⁹

Yukarıdaki önermeden hareketle Gazâli, insan fiilinin gerçekleşmesi için hem insanın hem de Allah'ın kudretini gerekli olduğunu belirtmektedir. Ona göre, bir fiile iki kudretin taalluku mümkündür ve o, bu kanaatini şu şekilde temellendirmektedir. Fiile taalluk eden iki kudret birbirine benzemediği ve fiile taalluk şekilleri de birbirinden ayrı olduğu için, aynı fiile taalluk etmeleri imkânsız değildir. Kulun yaratma kudreti yoktur. Yaratma sadece Allah'a aittir. İnsan sadece fiili elde etme kudretine sahiptir. Allah yaratır kul ise kesb eder, dolayısıyla Allah'ın kulun kesb kudretine müdahalesi yoktur.⁵⁰ İnsanın fiili gerçekleştirme noktasındaki işlevini Gazâli “kesb” kavramını ile ifade etmektedir.⁵¹ Bu görüşünü de Kur'an ayetlerine dayandırmaktadır. Onun bu bağlamda delil olarak kullandığı ayetler şunlardır:

48 Gazâli, *el-İktisâd*, s. 57, 58; *Maksadu'l-Esna fi Şerhi Esmâu'l-Hüsna*, Lübnan trsz., s. 116

49 Gazâli, *el-İktisâd*, s. 58

50 Gazâli, *Ravzatu't-Talibin*, s. 95

51 Gazâli, *el-İktisâd*, s. 60; *Ravzatu't-Talibin*, s. 95-96

“Savaşta onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü; attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı. Ve bunu, müminleri güzel bir imtihanla denemek için yaptı.”⁵² “Onlarla savaşın ki, Allah sizin ellerinizle onları cezalandırsın; onları rezil etsin; sizi onlara galip kılsın ve mümin toplumun kalplerini ferahlıtsın....”⁵³

Bu ayetlerden hareketle Gazâli, Allah’ın Hâlık, insanın kâsib olduğuna dair görüşünü delillendirmektedir.⁵⁴

Bu noktada “kesb” kavramının tam anlamıyla fiili gerçekleştirme kudreti ile eşdeğer olup olmadığı, cevabı aranması gereken asıl sorudur. Gazâli, güç yetirilen nesnenin kula nispetine “kesb” adını vermektedir.⁵⁵ Gazâli’nin insanın fiillerini kesb etmesi ile ilgili görüşlerinin tam olarak anlaşılabilmesi, onun fiil anlayışının ortaya konulması ile mümkün olacaktır. Ona göre, fiilin iki boyutu vardır. Bunlardan ilki fiilin yaratma olarak Allah’a ait olma, ikincisi ise insana sorumluluk atfetmenin temeli olan “kesb” boyutudur. Ancak bu bağlamda üzerinde durulması gereken öncelikli konu, söz konusu sınıflamayla insanın özgürlüğünün ve sorumluluğunun yeterince açıklanıp açıklanamadığıdır. Ehl-i Sünnet kelamcılarında olduğu gibi Gazâli de insanın kendi fiilinin yaratıcısı olmasını Allah’ın yaratıcılığını sınırlayan bir unsur olarak kabul etmektedir. Bu düşüncenin temel nedeni yaratma kavramına yüklenen anlamdır. Bu anlama göre yaratma yoktan var etmedir.⁵⁶ Dolayısıyla bu konuda Allah’a eş bir varlık düşünülemez.⁵⁷

Gazâli, konuyu Allah’ın irade ve kudreti açısından değerlendirdiği için mutlak tevhid ve tenzih tavrını koruyarak insana kendi fiilini irade etme ve gerçekleştirme kudreti vermeyerek adeta cebir düşüncesinden hiç de farkı olmayan görüşleri benimsemektedir. Bu durumda o, ortaya çıkacak olan insanın sorumluluğu problemi karşısında da konuya insan açısından bakma ve bu sorumluluğu temellendirme zorunluluğunu hissetmektedir. Gazâli her ne kadar ihtiyari ve cebri hareketi birbirinden ayırsa da bu iki hareket tarzı arasında iki yönden benzerlik bulunduğu işaret ederek her iki hareketin de hâdis ve müm-

52 8 Enfal 17

53 9 Tevbe 14

54 Gazâli, *Kavaidu'l-Akaid*, s.193-198

55 Gazâli, *el-İktisâd*, s.60

56 Eş’ari, *Kitabu'l-Lum'a*, 55-56; İmam Haremeyn el- Cüveyni, *Kitabu'l- İrşad ila Kavat'ı'l- Edille fi Usuli'l- İtikâd*, Mısır 1950 , 217, vd.;Gazâli, *el-İktisâd*, s. 59

57 Gazâli, *el-İktisâd*, s. 59-60; *Kitabu'l-Erbain*, s. 33; *Tehâfüt*, s. 110

kün olduğunu, dolayısıyla Allah'ın kudretinin birine taalluk edip diğerine taalluk etmemesinin düşünülemediğini belirtmektedir.⁵⁸

Gazâli, kesb teorisinin insanın fiillerini açıklama noktasında en iyi düşünce tarzı olduğunu belirtmekte ve bu düşüncenin haklılığını şu şekilde savunmaktadır: Yaratma ikinci sebebin ortaya çıkmasıdır. Örneğin hareket, insana ait bir nitelik olduğu gibi Allah'ın da yaratmasıdır. Ancak bu hareketin insanın kudretine de nispeti vardır ve bu nispet bakımından o hareket kesb olarak adlandırılmaktadır.⁵⁹

Gazâli, insan fiili bağlamında iki kudretin çelişmesi durumunda hangi kudretin iş göreceğine ilişkin bir faraziyenin doğru olmadığını ifade eder. Allah'ın kudretinin daha kuvvetli olması onun kudretinin başka bir kudrete tercih edileceği şeklinde anlaşılmalıdır. Burada Allah'ın kudretinin kuvvetliliği ile kastedilen Allah'ın yaratmadaki mutlak kuvvetidir. Dolayısıyla bu yaratma kuvvetliliği herhangi bir hareketin tercih sebebi değildir. Söz konusu harekette, bu iki kudretin payı sadece kudretlerden biri ile yaratılmış olmasıdır.⁶⁰ Dolayısıyla yaratmada tek olan kudret Allah'ın kudretidir. İki kudretin tek fiile taalluku noktasında insanın her hangi bir müdahalesinden bahsetmek mümkün değildir.

Gazâli'nin konuyu ele alırken temel hareket noktası, Allah'ı tek yaratıcı olarak kabul etmesidir. Dolayısıyla insanın fiilleri bağlamında kesbi hazırlayan bütün unsurlar gibi bizzat kesbin kendisi de Allah tarafından yaratılmaktadır. Dolayısıyla kesb, insanın sorumluluğunu açıklamaya yönelik olarak oluşturulan, ancak insan sorumluluğunu temellendirmekten ziyade insanı, fiillerini gerçekleştirilmeye mecbur etmenin formülü olarak ortaya çıkmaktadır.⁶¹

Kudretin elverişli bir durumda bulunmasının, makdurun kudretle meydana gelmesini beklemekten başka bir anlamı yoktur. Bu bekleyişin, hemen taalluk etmesi gerekmez. Örneğin; sizin bir aklınız olduğu gibi, makdura taalluk eden bir kudretiniz de vardır. Fakat makdur bu kudretle meydana gelmemektedir. Yine bizim de, bir aklımız olduğu gibi, bir kudretimiz de vardır. Fakat makdur bu kudretle meydana gelmemektedir. Gerçekte ise, makdur, bu kudretle değil, sadece Allah'ın kudretiyle meydana gelmektedir. Dolayısıyla Gazâli'nin bu konuda temel hareket noktası makdurun sadece Allah'ın kudretiyle meydana geldiği görüşüdür.⁶²

58 Gazâli, *el-İktisâd*, s.59

59 Gazâli, *a.g.e.*, s. 60

60 Gazâli, *el-İktisâd*, s. 59

61 Fahreddin er-Razi, *el-Muhassal*, Kahire 1991, s. 470

62 Gazâli, *el-İktisâd*, s. 122

Gazâli, insanın kudret sahibi olduğunu ancak bu kudretle fiil meydana getiremediğini belirtmektedir. Yani insanın yaratma kudreti yoktur. Çünkü insan için takdir edilmiş olanları da, hakkında takdir edilmiş şeylerin var olma sebeplerini de yaratan Allah'tır. Bu durumda insanın fiillerini insan vasıtası ile Allah yaratmaktadır. Ona göre bu konu çok derin bir konudur⁶³ ve muhtemeldir ki çok derin bir konu olması dolayısıyla birçok çelişkiyi içinde barındırmaktadır.

Sonuç olarak Gazâli'ye göre, canlı ve cansız varlıkların zatında meydana gelen gerek cevher gerek araz bütün sonradan olma varlıklar Allah'ın kudreti ile meydana gelmektedir. Bütün bunların icadı ve yoktan var edilmesi Allah'ın kudreti ve yaratmasıylaadır. Gazâli'ye göre, insan fiillerinin gerçek failinin Allah olduğu açıktır. İnsan kendi fiillerinde sadece görünürde fail olabilmektedir. Bu noktada insanın kendi fiilleri ile ilişkisini Gazâli, insanın bu fiillere mahal olması ile açıklamaktadır.⁶⁴

SONUÇ

Gazâli, insan özgürlüğü konusuna ilişkin görüşlerini üç temel kabulden hareketle temellendirmektedir. Bunlardan ilki, mümkün olan her şeyin yaratıcısı Allah'tır. Gazâli Allah'ın sıfatlarının mutlaklığı kabulünden hareketle insan iradesini ilahi iradenin sınırları içinde değerlendirmektedir. Ona göre, bütün sonradan var olanlar Allah'ın fiilidir ve O'nun iradesi ve yaratmasıyla meydana gelmiştir. Dolayısıyla insanların bütün fiillerini de yaratan Allah'tır.

İkincisi, insan fiillerinin yaratıcısı olsaydı yaptığı her şeyi ayrıntılı bir şekilde bilmesi gerekirdi ki bu mümkün değildir. Kudret ve ihtiyarla icad edilen her şeyin temel özelliği, yapılanların ayrıntılı bir şekilde bilinmesidir. Son olarak da insanın fiillerini açıklamanın en önemli yolunun kesb teorisi olduğu yani bir fiile iki kudretin ilişmesi yoluyla fiilin gerçekleştiğinin kabulüdür.

Gazâli insan özgürlüğü konusunu, insan açısından değil de Allah açısından ele almaktadır. Dolayısıyla konu, fiilin gerçekleşme sürecinde Allah'ın sıfatları üzerinden değerlendirilmektedir. Bu noktada Gazâli konuyu Allah'ın irade, kudret ve ilim sıfatları bağlamında ele almakta ve insanın kendi fiillerini gerçekleştirme noktasında ne özgür iradesinin ne de gücünün bulunduğunu kabul

63 Gazâli, *Maksadu'l-Esna*, s. 178

64 Gazâli, *Kitabu'l-Erbain*, 238-239

etmektedir. Gazâli insanın ihtiyari fiillerinin de Allah tarafından yaratıldığını ve bu fiillerin yaratılmasında insanın kudretinin hiçbir etkisinin olmasının mümkün olmadığını kabul etmektedir. Kulun fiilini yaratan Allah'tır, insan ise yaratmanın mahalli yani kazanıcısıdır. Gazâli, insan özgürlüğünü ilahi irade ve kudrete feda etmektedir. O, insanın kendi fiilini gerçekleştirebileceği irade ve kudrete sahip olmasının, Allah'ın mutlak irade ve kudretini sınırladığı kanaatindedir.

KAYNAKÇA

- Abdulcebbar, Şerhu Usuli'l-Hamse, 1988,
-, el-Münye ve'l Emel, Kahire, trsz.
- Cüveyni, İmam Haremeyn, Kitabu'l- İrşad ila Kavât'ı'l- Edille fi Usuli'l- 'İtikâd, Mısır 1950
- Çetin, Rabiye, Gazali'de İlahi İlim- İlahi İrade İlişkisi, A.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2010
- Eş'ari, Ebu'l Hasan, Kitabu'l Lum'a fi'r Reddi ala Ehli'z Zeyği ve'l Bid 'i, Kahire 1955
-, el-İbane an Usuli'd-Diyane, Kahire 1977
- Gazali, Ebu Hamid, el- İktisâd fi'l-İ'tikâd, Beyrut 1983
-, Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din, Beyrut 2003
-, Madnun Bihi Ala Gayri Ehlihi, Mecmuatü Rasail içinde, Beyrut 2000
-, Ravzatu't-Talibin fi Umdetü's-Sâlikîn, Mecmuatü Resâil içinde, Beyrut 2000
-, Maksadu'l-Esna fi Şerhi Esmâ'l- Hüsna., Lübnan trsz.
-, Tehafütü'l Felâsife, Kahire trsz.
-, Kavaidu'l- Akaid, Beyrut 1985
-, İhya-ı Ulumi'd-Din, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul trsz.
- Güriz, Adnan, "İrade Hürriyeti (1)", A.Ü.H.F.D., C. XXII-XX-III, 1965-1966, Sayı. 1-4 Ankara 1967
- Matüridi, Ebu Mansur, Kitabu't-Tevhid, Ankara 2005.
- Öner, Necati, İnsan Hürriyeti, İstanbul 1982
- Razi, Fahreddin, el-Muhassal, Kahire 1991
- Sabri, Mustafa, İnsan ve Kader, çev. İsa Doğan, İstanbul 1989
- Şchristani, Abdülkerim, el-Milel ve'n Nihal, Beyrut 1996.
- Watt, M. W., Free Will and Predestination in Early Islam, London 1948

DİN GÖREVLİLERİNİN HAZIRLAYICI EĞİTİM KURSUNA YÖNELİK GÖRÜŞLERİ

Şuayip ÖZDEMİR*

İsmail ARICI**

Özet

Diyaret İŞleri Başkanlığı göreve yeni başlayan din görevlilerini eğitim merkezlerinde hazırlayıcı eğitim kursuna almaktadır. Bu araştırmada, 2009 yılında Elazığ Harput Diyanet Eğitim Merkezinde hazırlayıcı eğitim kursuna katılan din görevlilerinin kursa yönelik görüşlerinin tespit ve değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Din görevlilerine; ‘hazırlayıcı eğitim kursuna ne kadar ihtiyaç duydıkları’, ‘hazırlayıcı eğitimin kurs başlamadan önce yapılması’, ‘kursu katıldıktan sonra kendilerinde ne gibi eksiklikler gördükleri’, ‘kurs programının mesleki ihtiyaçlarına ne kadar uygun olduğu’, ‘kursun sresinin yeterliği’ ve ‘kursta yeterli mesleki bilgi alıp almadıkları’ hususlarında sorular yöneltilmiŐtir. Din görevlilerinin hazırlayıcı eğitim kursuna ihtiyaç duydıkları, hazırlayıcı eğitim kursunun göreve başlamadan önce yapılmasını istedikleri, kurstan sonra kendilerini özellikle kıraat açısından yetersiz gördükleri, kursun süresini yeterli bulmadıkları, kursa ilişkin genel anlamda olumlu görüşe sahip oldukları, kursu işleyiş ve program açısından beğendikleri araştırmada ulaşılan önemli sonuçlardandır.

Anahtar Kelimeler: *Diyanet İŞleri Başkanlığı, din görevlisi, hazırlayıcı eğitim kursu, eğitim merkezi, mesleki bilgi.*

* Prof. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ğretim yesi.

** Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi ğretim yesi

Abstract

Idea of the religious educational stuff about preparatory education training courses.

The Directorate of religious Affairs educates the new education stuff in preparatory training courses. In this study, we implemented a survey to the religious education stuff who joined educational course in Elazığ Harput religious education center in 2009. The participants were asked questions about the need to preparatory education course, the preparatory educational course's being started before the course, the insufficiency they realized after the course, the conformity of the course programme to the professional needs, the adequacy of the duration of the course, having sufficient information from the course.

The participants said they needed preparatory educational courses and indicated that the preparatory courses should be held before they were appointed to the job. They also added that they had insufficiency knowledge especially in the Qur'an Recitation and said the duration of the course was inadequate. Generally they had positive thought about the course and liked the functioning of it.

Key words: *Department of Religious Affairs, religious education stuff, preparatory educational course, education center, professional knowledge.*

Araştırmanın Problemi

Bilim ve teknolojideki gelişmeler, hemen her meslekte yeni bilgiyi ve alanında yararlanmak için teknolojiyi iyi kullanmayı ve çalışanların bu konularda yetiştirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bilgi toplumunda örgütler, çalışanlarında çok yönlü beceri sahibi olmayı, karmaşık örgüt içi ve dışı ilişkileri kavrayabilen yeterlikler ve etkili takım çalışmasına uyma yeteneği aramaktadır.¹ Bu nedenle, bilgiyi alabilecek, kullanabilecek ve aynı zamanda üretebilecek personele sahip olmak, kurumların en çok ihtiyaç duyduğu konuların başında gelmektedir. Dolayısıyla insanın, yani kurumlarda çalışan personelin niteliği ön plana çıkmaktadır.

Ülkemizde din işlerini yürütmekle görevli bir kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı gerek merkez ve gerekse taşra teşkilatında çalışan personelinin yetiştirilmesini sağlamak, hizmette verimliliklerini artırmak, daha üst görevlere

1 <http://yayim.meb.gov.tr/dergiler/147/aytac.htm>. 19.09.2011.

hazırlamak, onları bilgi, beceri ve tutum yönünden istenilen seviyeye getirmek için eğitim faaliyetlerine ağırlık vermektedir.²

Diyanet İşleri Başkanlığı bu yöndeki faaliyetleri Eğitim Merkezleri³ vasıtasıyla gerçekleştirmektedir. Bu merkezler, Başkanlık hizmetlerinin en iyi şekilde yürütülmesi için kuruluşun her kademesinde görevli personelin eğitilmesini ve mesleğe intibakını sağlamak, verimliliğini artırmak ve daha üst görevlere hazırlamak amacıyla Başkanlıkça hazırlanan eğitim programlarını uygulamaktadır.⁴

Eğitim merkezlerinde aday müftü ve vaizler için hizmet öncesi kurslar, müftü ve vaizlere yönelik ihtisas^{5*} kursları, vaizler, Kur'an Kursu Öğreticileri, İmam-Hatipler ve müftülere yönelik seminerler, aşere takrib ve tayyibe kursları düzenlenmektedir.⁶

Mesleğe yeni başlayan din görevlileri eğitim merkezlerinde hazırlayıcı eğitim kursuna alınmaktadırlar. Din görevliliği gibi meşakkatli bir vazifenin icrasında karşılaşılan problemlerin çözümü, eksikliklerin giderilmesi ve mesleki bilgilerin güncelleştirilmesi noktasında din görevlilerinin hazırlayıcı eğitim kursuna tabi tutulması önem taşımaktadır.

Hazırlayıcı eğitimin hedefi, aday memurların işgal ettikleri kadro ve gö-

2 Şükrü Öztürk, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yaygın Din Eğitimi ve Hizmet İçi Eğitim Faaliyetleri", *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*, Türk Yurdu Yayınları, Ankara, 1999, s. 405.

3 Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı olarak eğitim faaliyetlerinde bulunan 19 adet eğitim merkezi vardır. Bunlar; Ankara, Antalya, Bolu, Bursa, Elazığ Harput, Erzurum Mehmet Nuri Yılmaz, İstanbul

Pendik, İzmir Tire, Kastamonu, Kayseri, Konya Selçuk, Manisa Saruhanlı, Samsun, Şanlıurfa, Tekirdağ, Trabzon Akçaabat Darıca, Sivas, Rize ve Van Eğitim Merkezleridir. <http://www.diyamet.gov.tr/turkish/dy/Diyamet-Isleri-Baskanligi-AnaMenu-baglantilar-93.aspx>.

4 Bkz., Diyanet İşleri Başkanlığı Mevzuatı, "Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmetiçi Eğitim Yönetmeliği", Y-17/1, "Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Merkezleri Yönetmeliği", Y-27/1, ayrıca bkz., 28 Haziran 1995 tarih ve 22327 sayılı Resmi Gazete, DİB Görev ve Çalışma Yönergesi, DİB Genelgesi, Ankara, 2007.

5 Müftülük ve vaizlik ihtisas kursları İstanbul Pendik, Konya Selçuk, Trabzon Akçaabat Darıca, Erzurum Mehmet Nuri Yılmaz ve Kayseri Eğitim Merkezlerinde verilmektedir.

6 Fahri Demir, "Din Hizmetleri, Din Eğitimi ve İrşad Metodu", *Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri*, DİB Yayınları, Ankara, 1991, s. 445, Öztürk, a.g.tebliğ, s. 406, Diyanet İşleri Başkanlığı Genelgesi 2007.

revleri dikkate alınarak bu görevleri yürütebilmeleri için gerekli bilgi ve becerileri kazandırmak ve görevlerine uyumlarını sağlamaktır. Temel eğitimin bitiminden sonra başlayan hazırlayıcı eğitimin süresi bir aydan az, üç aydan çok olamaz. Hazırlayıcı eğitim için ayrılan süreye dönem sonunda yapılan sınav süreleri dahildir.

Hazırlayıcı eğitim programı aday memurların kadro ve görevleri dikkate alınarak aşağıdaki konular çerçevesinde hazırlanır:

- a) Başkanlık teşkilatının;
 - 1) Tanıtılması,
 - 2) Görevleri
 - 3) İlgili mevzuatı,
 - 4) Diğer kurumlarla ilişkileri,
- b) Aday memurun göreviyle ilgili mesleki konular,
- c) Merkezi Eğitim Yönetme Kurulunun uygun göreceği diğer konular.⁷

Hazırlayıcı eğitim kursuna devam eden din görevlilerinin kursa yönelik duygu, düşünce, tutum ve beklentilerinin belirlenmesi, hazırlayıcı eğitim kurslarında yürütülen program ve işleyişin düzenlenmesi açısından yararlı olacaktır.

Bu bağlamda araştırmanın temel problemi;

Din görevlilerinin hazırlayıcı eğitim kursuna yönelik görüş ve düşünceleri nelerdir? sorusudur.

Araştırmanın Amacı

Araştırmanın temel amacı; hazırlayıcı eğitim kursuna devam eden kursiyer din görevlilerinin hazırlayıcı eğitim kursuna yönelik görüş, düşünce ve beklentilerini tespit ederek, ilgili literatür doğrultusunda değerlendirmektir.

Araştırmanın Önemi

Din hizmetlerinin etkili ve verimli şekilde gerçekleştirilmesinde, alan araştırmaları yoluyla, hazırlayıcı eğitim kursuna yönelik görüş, beklenti ve

7 Diyanet İşleri Başkanlığı Aday Memurlarının Yetiştirilmelerine Dair Yönetmelik, (Resmi Gazete Yayın

Tarih ve Sayısı: 06.08.1999/23778), <http://www.diyaret.gov.tr/turkish/mevzuat/mevzuati-kerik.asp?id=2200>. “DİB Hizmetiçi Eğitim Yönetmeliği”, “DİB Personeli Görevde Yükselme ve Unvan Değişikliği Yönetmeliği”, Diyanet İşleri Başkanlığı Genelgesi 2007.

tutumların belirlenmesi ve bu çalışmalar sonucunda ortaya çıkacak bulgulara göre, Diyanet İşleri Başkanlığı'na yapılan hazırlayıcı eğitim kurslarının yürütülmesine yönelik öneriler sunulmasının önemi ortadadır.

Hazırlayıcı eğitim kursuna devam eden kursiyer din görevlilerinin kursa yönelik düşünce ve görüşleri, kurs müfredatının hazırlanmasında katkıda bulunabilecektir. Çalışma bu açıdan da önem taşımaktadır.

Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırma;

1. 2009 yılında Elazığ-Harput'ta bulunan Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı hazırlayıcı eğitim kursuna kursiyer olarak devam eden din görevlileriyle,
2. Din görevlilerinin hazırlayıcı eğitim kursuna yönelik görüşlerini tespit amacıyla düzenlenen anket formunda bulunan anket maddeleriyle sınırlandırılmıştır.

Yöntem

Araştırma, katılımcıların herhangi bir konudaki görüşlerini ve değerlendirmelerini içeren araştırmalar alan araştırması adını aldığı için, "Alan Araştırması"⁸ türüne bir örnektir. Araştırmada veri toplamak üzere, "Anket Tekniği"⁹ uygulanmıştır.

Verilerin Çözümlemesi

Hazırlayıcı eğitim kursuna devam eden din görevlilerinin hazırlayıcı eğitim kursuna yönelik görüşlerini tespit ve değerlendirme amacıyla hazırlanan anket formundan elde edilen verilerle ve kursiyerlerin kişisel özellikleriyle ilgili olarak, betimsel istatistik teknikleri kullanılarak, frekans ve yüzdelik dağılımlar vb. bulgular sunulmuştur.

Ayrıca, katılımcıların açık uçlu sorulara verdikleri yanıtlardan, "Başka" seçeneğine ya da boş yerlere yazdıkları notlardan elde edilen veriler de değerlendirilmiştir. Analiz ve çözümlemelerde SPSS paket programı kullanılmıştır.

8 Alan araştırmaları hakkında bilgi için bkz; Ali Doğan Arseven, *Alan Araştırma Yöntemi, İlkeler, Teknikler, Örnekler*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2. Baskı, Ankara, 2001, s. 101, 102, Ayhan Ural-İbrahim Kılıç, *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi*, Detay Yayıncılık, Ankara, 2005, s. 19.

9 Ural-Kılıç, *A.g.e.*, s.22.

Bulgular ve Yorum

1. Din Görevlilerinin Kişisel Özellikleri

Bu başlık altında araştırmamıza katılan kursiyer din görevlilerinin kişisel bilgilerine yönelik bulgulara yer verilmiştir.

1.1. Din Görevlilerinin Yaş Düzeyleri

Tablo-1
Din Görevlilerinin Yaş Düzeylerine Göre Dağılımları

Yaş	N	%
20-25	30	34,1
26-30	46	52,3
31 ve üzeri	12	13,6
Toplam	88	100

Tablo-1'e göre 20-25 yaş aralığında olan kursiyerler katılımcıların % 34,1'ini, 26-30 yaş aralığında olan kursiyerler katılımcıların % 52,3'ünü, 31 yaş ve üzeri kursiyerler ise katılımcıların % 13,6'sını oluşturmaktadır.

Buna göre; araştırmamıza katılan kursiyer din görevlilerinin yaş düzeyleri dikkate alındığında en büyük grubu 26-30 yaş aralığında olanların oluşturduğu gözlemlenmektedir.

1.2. Din Görevlilerinin Öğrenim Düzeyleri

Tablo-2
Din Görevlilerinin Öğrenim Düzeylerine Göre Dağılımları

Öğrenim Düzeyleri	N	%
İHL	69	78,4
İlahiyat Ön Lisans	12	13,6
İlahiyat Fakültesi	3	3,4
Diğer	4	4,5
Toplam	88	100

Tablo-2 'ye göre, araştırmaya katılan kursiyer din görevlilerinin % 78,4'ü İmam Hatip Lisesi mezunu, % 13,6'sı İlahiyat Ön Lisans Mezunu, % 3,4'ü İlahiyat Fakültesi mezunu ve % 4,5'i de diğer öğrenim kurumları mezunudur.

Araştırmaya katılan din görevlilerinin büyük çoğunluğunun (69 kişi / % 78,4) İmam Hatip Lisesi mezunu olduğu görülmektedir.

1.3. Din Görevlilerinin Medeni Durumları

Tablo-3

Din Görevlilerinin Medeni Durumlarına Göre Dağılımları

Medeni Durum	N	%
Evli	43	48,9
Bekar	45	51,1
Toplam	88	100

Tablo-3’de görüldüğü gibi evli olduğunu ifade eden kursiyerlerin oranı % 48,9, bekar olduğunu söyleyen kursiyerlerin oranı ise % 51,1’dir.

Katılımcıların yarıya yakınının evli, yarıdan biraz fazlasının da bekar olduğu görülmektedir.

1.4. Din Görevlilerinin Görev Süreleri

Tablo-4

Din Görevlilerinin Görev Sürelerine Göre Dağılımları

Görev Süresi	N	%
1 Yıl ve aşağısı	41	46,6
2 Yıl	37	42,0
2 Yıl üzeri	10	11,4
Toplam	88	100

Tablo-4’e göre; görev süresi 1 yılı dolduran kursiyerler 41 kişiyle katılımcıların % 46,6’sını, 2 yıldır görevde olan kursiyerler 37 kişiyle katılımcıların % 42’sini, 2 yılın üzerinde görev yapan kursiyerler de 10 kişiyle katılımcıların % 11,4’ünü oluşturmaktadır.

Araştırmamıza katılan kursiyerlerin çok azının görev süreleri 2 yılın üzerindedir. Bu duruma göre katılımcıların çoğunluğunun yeni göreve başladıkları söylenebilir.

1.5. Din Görevlilerinin Görev Yerleri

Tablo-5

Din Görevlilerinin Görev Yerlerine Göre Dağılımları

Görev Yeri	N	%
Köy	81	92
Belde	4	4,5
İlçe Merkezi	3	3,4
Toplam	88	100

Araştırmaya katılan kursiyer din görevlilerinin görev yerlerinin dağılımını gösteren Tablo-5 incelendiğinde; tamamına yakınının (81 kişi / % 92) köyde görev yapmakta oldukları görülecektir.

2. Din Görevlilerinin Hazırlayıcı Eğitim Kursuna Yönelik Görüşleri

2.1 Kursa Devam Etmeden Önce Mezun Olunan Okuldan Alınan Eğitimin Yeterliliği

Hazırlayıcı eğitim kursuna devam eden kursiyer din görevlilerinin; “Sizce mezun olduğunuz okulda aldığınız eğitim mesleğinizi icra etmek için yeterli midir?” şeklindeki anket maddesine katılımlarının dağılımını gösterir Tablo aşağıda sunulmuştur.

Tablo-6
Din Görevlilerinin Mezun Oldukları Okullardan
Aldıkları Eğitimin Yeterliliğine Yönelik Görüşleri

Mezuniyet Eğitimi Yeterliliği	N	%
Yeterli	6	6,8
Kısmen yeterli	34	38,6
Yetersiz	48	54,5
Toplam	88	100

Tablo-6’da görüldüğü gibi kursiyerlerin yarısından fazlası (% 54,5) mezun oldukları okulda aldıkları eğitimin göreve başlamada yetersiz olduğu yönünde görüş belirtmişlerdir. Aldıkları eğitimin kısmen yeterli olduğunu söyleyenlerin oranı % 38,6’dır. Yeterli olduğu yönünde görüş bildiren kursiyerlerin oranı ise oldukça düşüktür. (% 6,8)

Bu durum hazırlayıcı eğitim kursuna devam eden din görevlilerinin genel olarak mesleklerini yerine getirirken, önceki eğitimlerinin yetersiz kaldığı konusunda kanaat taşıdıklarını ortaya koymaktadır. Bulgular doğrultusunda; din görevlilerinin mezun oldukları eğitim kurumlarından aldıkları eğitimin, kısmen yeterli olsa da, mesleklerini icra ederken tam anlamıyla yeterli olmadığını ve dolayısıyla yeni göreve başlayan din görevlilerinin hazırlayıcı eğitim kursuna ihtiyaç duyduklarını ifade edebiliriz.

Nitekim Buyrukçu'nun (1995) araştırmasında din görevlilerinin büyük çoğunluğu, okullarda verilen dini bilgileri mesleklerini icra etmek için yeterli bulmadıklarını belirtmişlerdir.¹⁰

Aynı şekilde Keyifli'nin (1997) yaptığı araştırmaya göre din görevlilerinin sadece % 24,8'i okullarda aldıkları eğitimi mesleklerini icra etmeleri açısından yeterli görmektedir. % 43,4'ü kısmen yeterli görmekte, % 29,6'sı ise yeterli görmemektedir.¹¹

2.2 Din Görevlilerinin Hazırlayıcı Eğitim Kursuna Duydukları İhtiyaç

Araştırmaya katılan din görevlilerinin; "Göreve başladığınızda hazırlayıcı eğitim kursuna ihtiyaç duydunuz mu?" şeklindeki anket maddesine verdikleri yanıtların dağılımı Tablo-7'de sunulmuştur.

Tablo-7
Din Görevlilerinin Hazırlayıcı Eğitim Kursuna
İhtiyaç Duymalarına Yönelik Görüşleri

İhtiyaç Duyma	N	%
Çok	48	54,5
Kısmen	37	42
Hiç	3	3,4
Toplam	88	100

Tablo-7'ye göre hazırlayıcı eğitim kursuna devam eden kursiyer din görevlilerinin yarıdan fazlası (% 54,5) hazırlayıcı eğitim kursuna ihtiyaç duydukları yönünde görüş bildirmişlerdir. Kısmen ihtiyaç duyanların oranı % 42, hiç ihtiyaç duymayanların oranı ise % 3,4'tür.

Bulgulardan hareketle, yeni göreve başlayan din görevlilerinin hazırlayıcı eğitim kursuna ihtiyaç duydıklarını söyleyebiliriz.

2.3. Hazırlayıcı Eğitim Kursunun Göreve Başlamadan Önce Yapılması

Tablo-8'de; "Hazırlayıcı eğitim kursunun göreve başlamadan önce yapılmasına ilişkin kanaatiniz?" şeklindeki anket maddesine katılımların dağılımı sunulacaktır.

10 Ramazan Buyrukçu, *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü*, TDV Yay., Ankara, 1995, s. 118.

11 Şükrü Keyifli, *Urfa ve Yöresinde Yaygın Din Eğitimi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 1997, s. 94.

Tablo-8
Din Görevlilerinin Hazırlayıcı Eğitim Kursunun Göreve
Başlamadan Önce Yapılmasına Yönelik Görüşleri

Göreve Başlamadan Önce Yapılması	N	%
Daha faydalı olurdu	83	94,3
Fark etmezdi	5	5,7
Toplam	88	100

Tablo-8’de görüldüğü araştırmaya katılan kursiyer din görevlilerinin büyük çoğunluğu hazırlayıcı eğitim kursunun göreve başlamadan önce yapılması yönünde görüş bildirmişlerdir (% 94,3).

Buyrukçu’nun (1995) araştırmasında da din görevlileri, kendilerine yönelik eğitimin mutlaka göreve başlamadan önce yapılması yönünde görüş belirtmişlerdir.¹²

2.4. Din Görevlilerinin Hazırlayıcı Eğitim Kursuna Katıldıktan Sonra Kendilerinde Eksik Gördükleri Mesleki Yeterlilikler

Tablo-9
Din Görevlilerinin Hazırlayıcı Eğitim Kursuna Katıldıktan Sonra
Kendilerinde Eksik Gördükleri Mesleki Yeterliliklere Yönelik Görüşleri

Eksiklikler	N	%
Kıraat	51	58
Dini bilgiler	13	14,8
Vaaz ve hutbe sunma	9	10,2
Halkla ilişkiler	7	8
Genel kültür	4	4,5
Pedagojik formasyon	4	4,5
Toplam	88	100

Tablo’ya göre din görevlilerinin hazırlayıcı eğitim kursuna katıldıktan sonra kendilerinde gördükleri eksikliklerin başında “Kıraat” gelmektedir. Katılımcıların % 58’i hazırlayıcı eğitim kursuna başladıktan sonra Kuran-ı Kerimi doğru, güzel ve mahreçlerine uygun okuma konusunda eksiklikleri olduğunu kabul etmiştir. Kursiyer din görevlilerinin % 14,8’i dini bilgiler, ilmiyal, fıkıh konularında eksiklikleri olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra sırasıyla % 10,2’si vaaz ve hutbe, % 8’i halkla ilişkiler, % 4,5’i genel kültür ve yine 4 kişiyle % 4,5’lik bir kısmı da pedagojik formasyon konularında eksiklikleri olduğu görüşüne katılmışlardır.

12 Buyrukçu, a.g.e., s. 245.

Kuran'ı güzel, doğru ve etkileyici bir biçimde okumanın cemaatin din görevlisine olan ilgi ve alakasını artırdığı açıktır. Genel olarak cemaat Kuran'ı güzel okuyan din görevlilerinin mesleki açıdan yeterli ve becerili olduklarını kabul etmektedir. Bu açıdan din görevlilerinin Kıraat konusunda daha fazla eğitim görmek istemeleri doğaldır.

Böyle bir sonucun ortaya çıkmasında din görevlilerinin İmam-Hatip Liselerinde mesleki bilgi ve beceri açısından yeterince yetişememelerinin temel bir faktör olduğu söylenebilir.

Yapılan diğer araştırmalarda da din görevlilerinin eksik olduğu alanlara ilişkin benzer sonuçların çıktığı görülmektedir.

Buyrukçu'nun (1995) araştırmasında gerek din görevlilerinin kendileri, gerekse cemaat, çoğunlukla din görevlilerinin mesleki açıdan yetersiz olduklarını söylemişlerdir. Aynı araştırmada din görevlilerinin büyük çoğunluğu, din görevlilerinin pek çoğunun dini bilgi ve genel kültürlerinin eksik olduğu görüşüne katıldıklarını belirtmişlerdir.¹³

Yılgin'in (1997) araştırmasında, deneklerin % 17'si din görevlilerini mesleki açıdan yeterli bulurken, % 27,9'u yetersiz bulduğunu, % 55'i de kısmen yeterli bulduğunu ifade etmiştir.¹⁴

Kayadibi'nin (2000) araştırmasında müftüler din görevlilerini kıraat (% 41), dini bilgiler (% 31) ve halkla ilişkiler açısından (% 16) yetersiz bulduklarını ifade etmişlerdir.¹⁵

Taş'ın (2002) 1378 kişi üzerinde gerçekleştirdiği araştırmada deneklerin % 66,8'i, Diyanet İşleri Başkanlığı görevlilerinin mesleklerini temsil gücü açısından yetersiz oldukları düşüncesine katıldıklarını belirtmişlerdir. Aynı araştırmada deneklerin % 63,7'sinin Diyanet görevlileri tarafından yapılan vaaz ve verilen hutbelerin, dini konularda cemaati bilgilendirmek açısından yetersiz olduğu düşüncesine katıldıkları görülmüştür.¹⁶

Dam'ın (2002) 434 yetişkin üzerinde yaptığı araştırmada deneklerin % 12'si din görevlilerini mesleki açıdan yeterli bulmakta, % 33,9'u yeterli bulma-

13 Buyrukçu, a.g.e.,s. 124, 126, 131.

14 Mehmet Yılgin, *Din Eğitimi Açısından Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlikleri ve Cemaatle Olan İlişkileri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), OMÜSBE., Samsun, 1997, s. 61, 62.

15 Fahri Kayadibi, "Cumhuriyet Döneminde Müftülükler", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 7, İst., 2000, s. 174.

16 Kemalettin Taş, *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 171, 172, 174.

makta, % 43,1' ise kısmen yeterli bulmaktadır. Din görevlilerini yetersiz bulan denekler, onların genelde alan bilgisi, genel kültür, hitabet yeteneği, formasyon eksikliği, söz davranış uyumsuzluğu, günün şartlarına göre çözüm getirememe ve insanlarla ilişkiler açısından yetersiz olduklarına dikkat çekmişlerdir. Ayrıca yetişkinler din görevlilerinin mesleklerini sevmediklerini ve gereken önemi vermediklerini ifade etmişlerdir.¹⁷

Özdemir'in araştırmasında (2006) müftülerin % 75,3'ü din görevlilerini kıraat yönünden, % 63,6'sı dini bilgiler açısından, % 57,6'sı halkla ilişkiler açısından, % 56'sı vaaz-hutbe verme açısından, % 54,3'ü genel kültür açısından, % 36,6'sı pedagojik formasyon açısından yetersiz bulmaktadır.¹⁸

2.5 Kurs Programının Mesleki İhtiyaçlar Gözetilerek Yapılma Durumu

Katılımcıların anket formunda yer alan; "Kurs programı mesleki açıdan ihtiyaçlarınıza göre hazırlanmış mıdır?" maddesine katılım durumları Tablo-10'da sunulmuştur.

Tablo-10
Din Görevlilerinin Kurs Programının Mesleki İhtiyaçlara Uygunluğuna Yönelik Görüşleri

Mesleki İhtiyaç	N	%
Evet	38	43,2
Kısmen	48	54,5
Hayır	2	3,4
Toplam	88	100

Tablo-10'a göre; hazırlayıcı eğitim kursu programının mesleki ihtiyaçlara uygun hazırlanıp hazırlanmadığına yönelik görüşlerin tespitine yönelik hazırlanan maddeye, araştırmaya katılan kursiyer din görevlilerinin % 43,2'si evet, % 54,5'i kısmen, %, 3,4'ü de hayır yönünde katılımında bulunmuşlardır.

Bu bulgulara dayanarak, kurs programının mesleki ihtiyaçlara uygun hazırlandığı, ancak tam anlamıyla kursiyer din görevlilerinin mesleki ihtiyaçlarının gözetilmediği ve din görevlilerinin ihtiyaçlarının tespiti doğrultusunda düzenlemeler yapılabileceği ileri sürülebilir.

17 Hasan Dam, *Yetişkinlerin Din Eğitimi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), OMÜSBE., Samsun, 2002, s. 120, 121, 127, 129, 166.

18 Şuayip Özdemir, *Müftülerin Gözüyle Din Hizmetleri*, Dem Yayınları, İstanbul, 2006, s. 82.

2.6. Hazırlayıcı Eğitim Kursunun Süresi

Araştırmaya katılan hazırlayıcı eğitim kursuna devam eden din görevlilerinin hazırlayıcı eğitim kursunun süre açısından yeterliliği hususundaki katılım durumları Tablo- 11’de verilmiştir.

Tablo-11

Din Görevlilerinin Kurs Programının Süresine Yönelik Görüşleri

Süre Yeterli midir?	N	%
Yeterli	7	8
Kısmen yeterli	21	23,9
Yetersiz	60	68,2
Toplam	88	100

Tablo 11’e göre, katılımcıların yarıdan fazlası (% 68,2) kursun süresinin yeterli olmadığı, % 23,9’u kısmen yeterli olduğu görüşüne katılmakta, % 8’i de yeterli olduğu yönünde kanaat taşımaktadır.

Tablo’dan, hazırlayıcı eğitim kursuna devam eden din görevlilerinin büyük çoğunluğunun kursun süresinin yeterli olmadığı dolayısıyla uzatılması gerektiği yönünde görüş bildirdikleri sonucu çıkmaktadır.

2.7. Hazırlayıcı Eğitim Kursu’nda Yeterli Düzeyde Mesleki Bilgi ve Donanım Alma Durumu

Tablo-12’de; katılımcıların anket formunda yer alan; “Kursta mesleğinizle ilgili yeterince bilgi öğrendiniz mi?” şeklindeki maddeye katılım durumlarını gösterir dağılım sunulmuştur.

Tablo-12

Din Görevlilerinin Kursta Alınan Mesleki Bilgilerin

Yeterliliğine Yönelik Görüşleri

Mesleki Bilgi Yeterliliği	N	%
Evet	21	23,9
Kısmen	65	73,9
Hayır	2	3,4
Toplam	88	100

Tablo’daki sonuçlara göre araştırmaya katılan kursiyer din görevlilerinin % 23,9’u kursta yeterli mesleki bilgi edindikleri, % 73,9’u kısmen de olsa edin-

dikleri bilgilerin mesleki ihtiyaçlarına yeteceği, % 3,4'lük bir kısmı ise kursta yeterince mesleki bilgi edinmedikleri yönünde görüş bildirmiştir.

Tablo'dan, hazırlayıcı eğitim kursuna devam eden kursiyer din görevlilerinin büyük çoğunluğunun kısmen de olsa meslekleriyle ilgili olarak yeterince bilgi öğrendikleri yönünde görüş bildirdikleri sonucu çıkmaktadır.

Bulgular birlikte değerlendirildiğinde, kursiyer din görevlilerinin hazırlayıcı eğitim kursuna yönelik olumlu görüşe sahip oldukları görülmektedir.

3- Din Görevlilerinin, Hazırlayıcı Eğitim Kursunun Daha Verimli Geçmesine İlişkin Görüşleri

Din görevlilerinin hazırlayıcı eğitim kursunun daha verimli geçmesine ilişkin olarak ileri sürdükleri görüşler genel başlıklar halinde aşağıda sıralanmıştır:

“Zaman yetersiz, kıraat üzerine biraz daha yoğunlaşılabilir. Teknolojik araç ve gereçlerden daha fazla yararlanılmalıdır. Çünkü akılda daha kalıcı oluyor./Kur'an'a ve fıkha ağırlık verilmeli, zaman kısıtlı, tam verimli olmuyor./Kur'an'ı Kerim daha çok ağırlıklı olmalı./İlk önce kıraat, tefsir, fıkıh ve diğer dini dersler./Kur'an'a ağırlık vermenin yanında diksiyon, halkla ilişkiler ve görgü kurallarını içeren bir ders konulmalı./Kur'an ve fıkıh derslerine ağırlık verilmelidir. Çünkü her İmam-Hatibin sıkça karşılaştığı sorunların başında bu iki alan gelmektedir./40 günlük eğitim kesinlikle yetersiz olup en az 3 ay olmalıdır./Mezhepler arası farklılıklar işlenmeli./Hadis bilgisi, kıraat ve tecvit bilgisi biraz daha fazla verilirse verimli olacağını düşünüyorum./Vaaz ve hutbe vermede örneklendirmelere daha fazla yer verilmeli./İmamlık ve müezzinlik uygulamaları ders saati artırılmalı./Hadis, akaid ve halkla ilişkilere ağırlık verilmeli./Kur'an ve hitabet dersi artırılmalı./Süre yeterli değil, 40 günde ezberleri yetiştiremiyoruz./Başlangıçta kursa katılanların seviye tespiti çok iyi yapıлып, gruplandırma ona göre düzenlenmelidir. Bazı arkadaşlar mahreç çıkaramazken, onlarla beraber bizim de vaktimiz ölüyor./Sınıflar ABC değil de zayıf ve iyi olanlar şeklinde oluşturularak ona göre program uygulanmalı./Halkla ilişkiler kapsamında insanları tanıma ve iyi bir iletişim kurma sanatını öğrenme konularına yer verilmeli./Kur'an dersine ağırlık verilmeli, diksiyon eğitimi verilmeli, kurs süresi daha uzun tutulmalı./Cenaze ile ilgili konular gerçek bir cenaze işleminde gösterilmeli.”

Görüldüğü gibi hazırlayıcı eğitim kursuna katılan din görevlileri kursun başlangıcında seviye tespit sınavının daha dikkatli yapılmasını, kursta Kur'an, tefsir, fıkıh, hadis ve hitabet ders saatlerinin artırılmasını, kurs süresinin uzun

tutulmasını, derslerde araç gereçlerden yeterince yararlanılmasını, mezhepler arası farklılıkların ders konusu yapılmasını, uygulamaya daha fazla zaman ayrılmasını, diksiyon, halkla ilişkiler ve iletişim konularına yer verilmesini istemektedirler.

Sonuç ve Öneriler

Hazırlayıcı eğitim kursuna devam eden kursiyerlerin görüş ve beklentilerini tespit ve değerlendirme amacı taşıyan araştırmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Din görevlileri genel olarak mesleklerini yerine getirirken, mezun oldukları okullardan aldıkları eğitimin yetersiz kaldığı yönünde kanaat taşımaktadırlar. Araştırmamıza katılan din görevlilerinin % 78,4'ü İmam-Hatip Lisesi mezunudur. Buradan hareketle şu anda İmam-Hatip Liselerinde İmam-Hatiplik mesleğine yönelik istenilen düzeyde eğitimin verilmediğini ve İmam-Hatip Liselerinin programında mesleki açıdan iyileştirmelerin yapılmasının gerekli olduğunu söyleyebiliriz.

Din görevlileri büyük oranda hazırlayıcı eğitim kursuna ihtiyaç duyduklarını ifade etmektedirler. Ulaşılan bu sonuç din görevlilerinin mesleğe hazırlanmaları açısından hazırlayıcı eğitimin ne derece gerekli olduğunu göstermesi açısından son derece önem taşımaktadır.

Din görevlilerinin çoğunluğu hazırlayıcı eğitim kursunun göreve başlamadan önce yapılmasını istemektedirler. Araştırmamıza katılan din görevlilerinin görev süreleri 1 ile 3 yıl arasında değişmektedir. Din görevlileri hiçbir eğitim almadan görev aldıkları yerde mesleklerini yerine getirirken çeşitli zorluklar yaşamaktadırlar. Görev yaptıkları bölgeyi daha iyi tanımaları, meslekleri ile ilgili yeterli bilgi ve donanıma sahip olabilmeleri açısından hazırlayıcı eğitim kursu göreve başlamadan önce düzenlenmelidir.

Din görevlileri hazırlayıcı eğitim kursuna katıldıktan sonra kendilerini kıraat açısından eksik görmektedirler. Kuran-ı Kerimi doğru, güzel ve mahreçlerine uygun okumanın din görevliliğinde önemli bir yeri olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda ulaşılan bu sonuç önem arz etmektedir. Din görevlileri kıraatın yanı sıra dini bilgiler, fıkıh konuları, vaaz ve hutbe verme, halkla ilişkiler ve genel kültür açısından eksiklikleri bulunduğunu ifade etmişlerdir. Buradan hareketle din görevlilerinin hazırlayıcı eğitim kursunda kendilerini eksik hissettikleri alanlarda ağırlıklı olarak eğitime tabi tutulmalarının yararlı olacağını söyleyebiliriz.

Din görevlileri hazırlayıcı eğitim kurs programının mesleki ihtiyaçlarına uygun hazırlandığı sorusunu genelde “kısmen” şeklinde cevaplandırmışlardır. Din görevlileri farklı bölgelerde görev yapmaktadırlar. Özellikle doğu bölgemizde görev yapan din görevlileri mesleki eğitimin yanı sıra Şafî mezhebi ve Alevilikle ilgili olarak da hazırlayıcı eğitim kursunda bilgilendirilmelidir.

Araştırmamızda ulaşılan önemli sonuçlardan biri de din görevlilerinin çoğunluğunun hazırlayıcı eğitim kursunu süre açısından yeterli görmemeleridir. Din görevlileri 6 hafta süren bir kursa alınmaktadırlar. Bu kısa süre zarfında kendilerini eksik hissettikleri alanlarda yeterli bilgi ve donanımına sahip olmalarının mümkün olmayacağı açıktır. Diyanet İşleri Başkanlığı göreve yeni başlayan personelini yeterince eğitime tabi tutmak için kurs süresini daha uzun tutmalıdır.

Din görevlileri, “Kursta mesleki açıdan edindiğiniz bilgiler yeterli midir?” sorusuna büyük oranda “kısmen” şeklinde cevap vermişlerdir. Din görevlileri üzerinde daha kapsamlı araştırmalar yapılarak kursta verilmesi gerekli mesleki bilgilerin muhtevası yeniden belirlenmelidir.

Araştırmamıza katılan kursiyer din görevlilerine yönelik gerçekleştirilen anket çalışmasından elde edilen veriler birlikte değerlendirildiğinde, hazırlayıcı eğitim kursuna devam eden din görevlilerinin büyük oranda kursa ilişkin olumlu görüşe sahip oldukları, kursu işleyiş ve program açısından beğendikleri görülmektedir.

Ancak hazırlayıcı eğitim kursunun süresine ve verilen mesleki bilgilerin yeterliliğine yönelik olarak “kısmen” şeklindeki katılımları, kursun süresinin ve mesleki bilgi programının yeniden gözden geçirilebileceğine işaret etmektedir. Bu bağlamda hazırlayıcı eğitim kursunun süre ve müfredat açısından yeniden gözden geçirilmesi kursiyerlerin beklentilerine olumlu yönde katkıda bulunacaktır.

KAYNAKÇA

- Arseven, Ali Doğan, *Alan Araştırma Yöntemi, İlkeler, Teknikler, Örnekler*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, 2. Baskı, Ankara, 2001.
- Buyrukçu, Ramazan, *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü*, TDV Yay., Ankara, 1995.
- Dam, Hasan, *Yetişkinlerin Din Eğitimi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), OMÜSBE., Sam-sun, 2002.
- Demir, Fahri, “Din Hizmetleri, Din Eğitimi ve İrşad Metodu”, *Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri*, DİB Yayınları, Ankara, 1991.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Aday Memurlarının Yetiştirilmelerine Dair Yönetmelik, “DİB

Personeli Görevde Yükselme ve Unvan Değişikliği Yönetmeliği”, Diyanet İşleri Başkanlığı Genelgesi 2007.

- Diyanet İşleri Başkanlığı Mevzuatı, “Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmetiçi Eğitim Yönetmeliği”, Y-17/1, “Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Merkezleri Yönetmeliği”, Y-27/1, DİB Görev ve Çalışma Yönergesi.
- <http://www.diyamet.gov.tr/turkish/dy/Diyamet-Isleri-Baskanligi-AnaMenu-baglantilar-93.aspx>.
- <http://www.diyamet.gov.tr/turkish/mevzuat/mevzuaticerik.asp?id=2200>.
- <http://yayim.meb.gov.tr/dergiler/147/aytac.htm>. 19.09.2011.
- Kayadibi, Fahri, “Cumhuriyet Döneminde Müftülükler”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 7, İstanbul, 2000.
- Keyifli, Şükrü, *Urfa ve Yöresinde Yaygın Din Eğitimi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 1997.
- Özdemir, Şuayip, *Müftülerin Gözüyle Din Hizmetleri*, Dem Yayınları, İstanbul, 2006.
- Öztürk, Şükrü, “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Yaygın Din Eğitimi ve Hizmet İçi Eğitim Faaliyetleri”, *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi*, Türk Yurdu Yayınları, Ankara, 1999.
- Resmi Gazete, 28 Haziran 1995 tarih ve 22327 sayılı, 06.08.1999 tarih ve 23778 sayılı.
- Taş, Kemalettin, *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- Ural, Ayhan-Kılıç, İbrahim, *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi*, Detay Yayıncılık, Ankara, 2005.
- Yılgin, Mehmet, *Din Eğitimi Açısından Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlikleri ve Cemaatle Olan İlişkileri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), OMÜSBE., Samsun, 1997.

“DİNİ DANIŞMANLIK VE REHBERLİK”İN BİR BİLİM DALI OLARAK GELİŞMESİNİN GEREKLİLİĞİ ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER

Remziye EGE*

Özet

Dinî danışmanlık ve rehberlik, din hizmetleri alanında kullanılan bir kavramdır. Bu kavramın bir din hizmeti faaliyeti mi yoksa din hizmeti faaliyetlerinde kullanılan bir yöntem mi olduğu sorusu tartışılmaktadır. Bu tartışmanın, bu kavram ile ilgili teorik çerçevenin netlik kazanmamış olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Bu makalede, dinî danışmanlık ve rehberlik kavramı üzerine yapılmış bazı çalışmalardan hareketle söz konusu tartışmaları gündeme getirmek hedeflenmektedir. Böylece dinî danışmanlık ve rehberlik alanında hizmet verecek yaygın din öğretimi uzmanlarının yetiştirildiği Yaygın Din Öğretimi ve Uygulamaları Bölümünün gelişmesine katkı sağlayacak bilimsel birikimi harekete geçirmek amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinî Danışmanlık ve Rehberlik, Din Hizmetleri, Yaygın Din Öğretimi ve Uygulamaları

ABSTRACT

Some Thoughts About the requirement of Development of the Religious Counseling and Guidance as a Scientific Branch

Religious counseling and guidance is a concept discussed in the field of religious services. The question discussed regarding this concept whether it is a religious service activity or a method used in the activities of religious service. We think this discussion arises from the ambiguity of the theoretical framework of the concept. This article aims to raise discussed question through some works about the concept of religious counseling and guidance. The purpose of the article, therefore, is to activate the scientific accumulation contributing to the de-

* Öğr. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı. remziyecege@hotmail.com

velopment of the Department of Informal Religious Education and Applications that trains informal religious education experts to serve in the field of religious counseling and guidance.

Keywords: *Religious Counseling and Guiding, Religious Services, Informal Religious Education and Applications*

Giriş

“Dini Danışmanlık ve Rehberlik”, din hizmetleri alanında tartışılan bir kavramdır. Yapılan çalışmalar incelendiğinde, tartışmanın, dini danışmanlık ve rehberliğin, bir din hizmeti faaliyeti mi yoksa din hizmetinin nasıl yapılacağına ilişkin bir yöntem mi olduğu sorunları etrafında yoğunlaştığı görülür. Son on yıl içerisinde İlahiyat ve Diyanet İşleri Başkanlığı çevrelerinde sorunun bu sorular etrafında yoğunlaştığı görülür. Bu makalede, dini danışmanlık ve rehberliğin hangi ihtiyacın karşılığı olarak ortaya çıktığı ve tartışmaların kavramın netlik kazanmasına yol açıp açmadığı araştırılmıştır. Öncelikle, örnek çalışmalar üzerinden din hizmetleri alanında bağımsız bir “Dini Danışmanlık ve Rehberlik” tanımı yapıp yapılmadığı, yapıldı ise ortak ve farklı yönlerinin neler olduğu incelenmiştir. Bu kapsamda bu hizmeti yürütecekler için bir görev tanımı yapıp yapılmadığı, teorik çalışmaların hedefinin ne olduğu ve dini danışmanlık ve rehberlik hizmetlerine duyulan ihtiyaç ele alınmıştır. Ayrıca soruna bir cevap olarak Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde açılan Yaygın Din Öğretimi ve Uygulamaları Bölümü’nün, nasıl bir katkı sağladığı hususu araştırılmıştır.

Makalede ele alınan dini danışmanlık ve rehberlik kavramının ne olduğu, günümüz din hizmetleri için niçin gerekli hale geldiği ve kimlerin bu görevi yerine getireceği problematiği; Diyanet İşleri Başkanlığı’nın 23-27 Kasım 1998’de gerçekleştirmiş olduğu II. Din Şurası’nda sunulmuş olan “2000’li yıllara Girerken İrşad Anlayışımız Üzerine Bazı İlk Düşünceler”¹ başlıklı tebliğ; Diyanet İşleri Başkanlığı’nın 3-4 Kasım 2007’de gerçekleştirmiş olduğu I. Din Hizmetleri Sempozyumu’nda “Din Hizmetlerinde Danışmanlık ve Rehberlik” başlıklı oturumda sunulmuş olan “Din Hizmetlerinin sunumunda Alternatif Yöntem: Dini Danışmanlık”², “İnanç Bakım ve Danışmanlığı: Bir Model Geliş-

1 Mualla Selçuk, “2000’li yıllara Girerken İrşad Anlayışımız Üzerine Bazı İlk Düşünceler” *DİB II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, Cilt II, ss.458-467, Ankara 2003.

2 Nevzat Y. Aşıkoğlu, “Din Hizmetlerinin Sunumunda Alternatif Yöntem: Dini Danışmanlık” *DİB I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, Cilt II, ss. 543-549, Ankara 2008.

tirme Denemesi”³ ve “Dini Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Çerçevesinde İmam-Cemaat İlişkileri”⁴ başlıklı tebliğler kapsamında tartışılmıştır.

Dini Danışmanlık ve Rehberliğin Neliği

Dini danışmanlık ve rehberliğin neliğini tartışan çalışmalardan biri, “2000’li yıllara Girerken İrşad Anlayışımız Üzerine Bazı İlk Düşünceler” başlıklı tebliğdir. Tebliğde, din hizmetlerinin önemli bir parçasını oluşturan İrşad faaliyetleri ile ilgili artık görmezden gelinemeyen sorunlar ve ortak yönleri, teorik, pratik ve yeni model arayışları başlıkları çerçevesinde incelenmiştir. Pratik sorunların kaynağı daha çok “neyin, niçin ve nasıl yapılabileceğine dair açık seçik bir çerçeveye sahip olunamaması” olarak belirlenmiş, örnek olarak da, 19.01.1995 tarihinde başlatılan hastanelerde din ve moral hizmetinin 7.6.1996 tarihinde yürürlükten kalkmış olması verilmiştir. Bu örnek, teorik bir çerçeve olmaksızın gerçekleştirilen faaliyetlerin iyi niyet çerçevesinden öteye gidemeyeceğini ortaya koyması bakımından önemlidir. Tebliğde yukarıda sözü edilen hizmetin yürürlükten kalkmasını netice veren süreçleri araştıran bir çalışmaya⁵ da atıfta bulunularak İrşad faaliyetlerinin yeniden yapılanması için teorik çerçevenin gerekliliği belirtilmiştir. 1997 yılında tamamlanan “Hastanelerde Din ve Moral Hizmetleri”⁶ konulu yüksek lisans tezi de, bir model önerisi getirmesi bakımından örnek olarak gösterilebilir. Bu çalışma arayışın başladığını ve bu kapsamda teorik çalışmaların devamlılığının gerekliliğini ortaya koymaktadır.

“2000’li yıllara Girerken İrşad Anlayışımız Üzerine Bazı İlk Düşünceler” başlıklı tebliğde “dini/dinsel danışmanlık ve rehberlik” ibaresi, içinde barındırdığı kavramlardan hareketle ele alınarak, kavramsal analiz yapılmış, “danışmanlık” kavramının irşad anlayışının niteliğine; “rehberlik” kavramının ise irşad anlayışının yöntemine işaret ettiği belirlenmiştir. “Dini/dinsel” nitelemesinin ise dine dayalı olmaktan ziyade nasıl bir dinselikten söz edildiğiyle ilgili olduğu ifade edilmiştir. Bu çerçevede bir “kavram örgüsü”⁷ oluşturulmuş ve

3 Üzeyir Ok, “İnanç Bakım ve Danışmanlığı: Bir Model Geliştirme Denemesi”, *DİB I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, Cilt II, ss. 550-574, Ankara 2008.

4 Ahmet Önkal, “Dini Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Çerçevesinde İmam-Cemaat İlişkileri”, *DİB I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, Cilt II, ss. 575-588, Ankara 2008.

5 Nesrin Şahin ve Yeşim Yasak, “İmamoterapi: Bilimsel Bir Değerlendirme,” *Türk Psikoloji Bülteni*, Cilt 2, Sayı 4, Nisan 1996.

6 Nurullah Altaş, *Hastanelerde Din ve Moral Hizmetleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1997.

7 “Karar verme, kendini tanıma, kendini kabul etme, kendini gerçekleştirme, hayatın

dini danışmanlık ve rehberliğin bu kavram örgüsüyle anlam kazanacağı ifade edilmiştir. Burada dikkat çeken mesele şudur: yeni bir arayışa girildiğinde, yeni bir kavram dünyasıyla karşılaşmak kaçınılmazdır. Ancak kavramların belirleyici gücü dikkate alındığında içeriğinin/çerçevesinin oluşması önemlidir. Zira söz edilen kavramla ne kastedildiği, neye işaret edildiği anlaşılmazsa o kavrama dayalı pratik alanda da sorunlar yaşanacaktır.

Söz konusu çalışmada, “Danışmanlık” ve “rehberlik” kavramlarının ayırtılarak belirlenmesi, kavram karmaşasının önüne geçilmesi bakımından önemlidir. Ancak pratik sorunlar hala devam etmektedir. Çünkü uygulama boyutunda bu kavramların işaret ettiği görevleri gerçekleştirecek kişilerin yeterlikleri tartışılmaktadır. Selçuk’un da belirttiği gibi dinsel danışmanların ehliyeti⁸ meselesi önemlidir. Bu alan uzmanlık gerektiren bir alandır.

Dini danışmanlık ve rehberlik ile ilgili olarak getirilen tanımlara bakıldığında ise bu anlamda Türkiye açısından çalışmaların henüz çok ilerlemediği ve bu tanımların dayandığı teorik çerçevenin daha çok psikoterapi alanından geldiği anlaşılmaktadır. Bu alanda yapılmış ilk çalışma da 1997 yılında tamamlanan “Dinsel Danışmanlığın Teorik Çatısı”⁹ başlıklı yüksek lisans tezidir. Tebliğ sahibinin bu tezin getirdiği bilgilere dayalı olarak dini danışmanlık tanımı şöyledir: “Dini danışmanlık, hayata uyumu ve davranış değişimini kolaylaştırma amacıyla, dinsel kaynakları kullanarak kişinin kendisi ile olan ve kişiler arası ilişkilerinde işlev bozukluğuna yol açan duygusal rahatsızlıkların teşhis ve tedavisidir. Bir başka tanıma göre dinsel danışmanlık, bir din görevlisinin birebir veya küçük grup ilişkisiyle, yeterli bir şekilde yaşamlarındaki problemlerini çözmeye onlara yardımcı olma ve birey olarak potansiyellerini kullanmayı geliştirme uygulamasıdır.”¹⁰

Sonuç olarak “2000’li yıllara Giren İrşad Anlayışımız Üzerine Bazı İlk Düşünceler” başlıklı tebliğ, din hizmetleri alanının bir arayışına işaret etmesi, bu arayışta kavramsal bir çalışmanın önemini ortaya koyması ve teorik çalışmaların en azından pratik çalışmalarla eş zamanlı sürdürülmesinin gerekliliğine vurgu yapması bakımından bir ilk çalışma olarak sonraki araştırmalara ışık tutmuştur. Bu tebliğden on yıl sonra düzenlenen I. Din Hizmetleri Sempozyumun-

anlamını keşfetme ve kişilik bütünlüğü”.

8 Selçuk, *a.g.m.* s.466-467.

9 Üzeyir Ok, *Dinsel Danışmanlığın Teorik Çatısı*, Basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1997.

10 Selçuk, *a.g.m.* s.463.

da (2007), din hizmetlerinin çeşitli alanları ayrı ayrı ele alınırken, “Din Hizmetlerinde Danışmanlık ve Rehberlik” başlığı altında bir oturumun mevcudiyeti bu alandaki sorunların ve arayışın hala devam ettiğini göstermektedir.

I. Din Hizmetleri Sempozyumunda (2007), “Din Hizmetlerinde Danışmanlık ve Rehberlik” başlığı altında sunulan tebliğlerden bu makale çerçevesinde ele alınanlardan ilki “Din Hizmetlerinin Sunumunda Alternatif Yöntem: Dini Danışmanlık” başlıklı çalışmadır. Bu çalışmada başlıktan da anlaşılacağı gibi “dini danışmanlık” din hizmetleri sunumunda gerçekleştirilen “irşad, tebliğ, nasihat vb. gibi bilinen yöntemlerin dışında yeni ve alternatif bir din hizmeti sunma yöntemi” olarak ele alınmıştır. Dini danışmanlığın, psikolojik danışma tekniklerinin din alanına uygulanması olarak nitelendirilebileceği ifade edilmiş ve bu bağlamda bir dini danışmanlık tanımlaması yapılmıştır. Buna göre dini danışmanlık “Kişinin kendini tanıması, çevresine uyum sağlaması ve dinle ilgili problemlerini fark ederek çözmesi için çeşitli teknikler kullanarak profesyonelce yapılan psikolojik yardım” olarak tanımlanmıştır. Burada dikkati çeken unsurlardan biri de bu hizmetin “profesyonelce” yapılması gerekliliğine vurgudur. Tebliğ sahibi, dini danışmanlıkta da kullanılabileceği varsayılan psikolojik danışma tekniklerinden ve bu tekniklerin uygulandığı danışan/danışman diyaloglarından örnekler vermiştir. Bu tebliğde, dini danışmanlığın bir arayışın ve ihtiyacın sonucu ortaya çıkan bir kavram olduğu izlenimi verilmediği gibi, yöntemsel boyutuyla sınırlandırılmış, hatta kendine ait bir yöntemi de olmadan başka bir alanın teknikleriyle uygulanabilecek bir yöntem olduğu ileri sürülmüştür. Bu durum, kavramla ilgili tanımlama veya kavramın çerçevesini belirleme çalışmalarının henüz devam ettiğini göstermektedir. Zira sözkonusu kavrama, kendinden önceki çalışmalara atıfta bulunmaksızın yeni bir anlam ve işlev yüklenmiştir.

Sempozyumdaki “Din Hizmetlerinde Danışmanlık ve Rehberlik” başlığı altında ele alınan “İnanç Bakım ve Danışmanlığı: Bir Model Geliştirme Denemesi” başlıklı çalışmada ise kavramsal tartışma çok daha belirgin hale gelmiştir. Çalışmada, öncelikle, inanç bakım danışmanlığı ve dini danışmanlık kavramları, din hizmetleri alanındaki uygulanabilirliği tartışmasından bağımsız olarak, batı literatüründeki anlamları çerçevesinde tartışılmıştır. Tebliğin bir kavramsallaştırma çalışması olarak teorik alana katkısı düşünüldüğünde, uygulamaların kavramların netliğiyle doğru orantılı bir şekilde verimli ve sağlıklı olarak yürütülebileceği bir kez daha anlaşılmaktadır. Bu tebliğin işaret ettiğine göre “dinsel danışmanlık”, “dinsel psikoterapi” olarak ruh sağlığı alanının bir

disiplinidir ve teoloji ve davranış bilimlerinin bir araya gelmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu tür dinsel danışmanlıkta, belirli bir dini temsil eden dinsel danışmanlar, “danışanlarının ortak teolojik çerçeveye uygun biçimde sağlıklı duygusal ve dini işlevde bulunmaları için onlara yardım ederler. Ayrıca belirli bir dünya görüşünü destekleyerek dinsel içeriği bir teolojik yönelime göre terapötik çalışmaya dâhil etmeyi önerirler. Bu danışmanlığın temelini de Yahudi-Hıristiyan teolojisine dayandığı düşünüldüğünden, bu geleneğin dışındakiler için uygun olmayacağı ileri sürülür.”¹¹ Bu durumda, tebliğ sahibinin Türkiye için önerdiği model daha kapsamlı bir duruma işaret eden “inanç bakım ve danışmanlığı” modelidir. Bu modelin inanç bakım ve danışmanlığı temeline bağlı kalınarak İslami içerikli olarak geliştirilebilecek bir model olabileceği ileri sürülmektedir. Tebliğ sahibi, dinsel danışmanlık yerine inanç bakım ve danışmanlığını önerirken, Türkiye ölçeğinde Müslüman olmanın inançlı olmanın en yaygın biçimlerinden biri olduğu, ama tek inançlı olma biçimi olmadığını, dolayısıyla, Türkiye’de devletin resmi kurumu olan Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından sunulan din hizmetlerinin de aynı inancın farklı versiyonuna sahip mensupları da dahil tamamen farklı inançtaki insanlara da inanç hizmeti vermekle sorumlu olması ve kavramsal çerçevesini de böylece geniş tutması beklendiğine işaret etmektedir. Hatta ona göre, böylesi bir hizmetin, mevcut görevlilerin alacağı hizmet içi eğitimlere dayalı olarak yürütülmeyecek kadar uzmanlık gerektirdiği de ortadadır.¹² Ok’a göre “inanç danışmanlığı teoloji ile davranış bilimlerini bir araya getirmeyi öngördüğünden dolayı, inanç danışmanının (genel olarak söylemek gerekirse) bir dünyevi danışmanın yedme teknikleri ve danışmanlık teorisi konusunda sahip oldukları eğitim ve becerilere sahip olması ve bunlardan fazla olarak belirli bir düzeyde teoloji bilgisiyle birlikte din psikolojisi alanında eğitim alması gerekir.”¹³ Tebliğ sahibi, inanç bakım ve danışmanlığından ne anlaşılması gerektiğini ise şöylece belirlemiştir: “İnanç bakım ve danışmanlığı ne değildir? İnanç bakım ve psikolojik danışmanlığı bir dindarlaştırma ya da belirli bir dini aşılama yöntemi değildir. Ancak din adamları kendi bağlamlarında dinsel değerlere açık olarak gelen (önyargısız olarak onlardan öğrenmeye istekli olan ve onlarla yaşamını anlamlandırabileceğini düşünen) ya da yaşantısında dinsel değerleri dikkate almaya niyetli birey ya da grupların problemlerini, onların dinsel bakış açısından ele alabilir. Ancak din adamının en önemli görevi dinsel sembelleri literal anlamlarının ötesinde yüceltici/aşkınlştırıcı bi-

11 Ok, *a.g.m.* s.562.

12 Ok, *a.g.m.* s.550-551.

13 Ok, *a.g.m.*, s. 564.

çimde kullanarak cemaat üyelerinin ruhsal olarak kendilerini iyi hissetmelerini, üretici ve yaratıcı olmalarını sağlamaktır.”¹⁴ Bu tebliğde derinlemesine bir kavramsal analize girildiği görülür. Din hizmetleri alanındaki arayışa cevap verecek bir kavramsal çerçeve netlik kazanmamakla beraber, dinsel danışmanlık yerine inanç bakım ve danışmanlığı kavramından söz edilmesi, yerel durumlara göre kavramların anlam çerçevelerinin ve işlevlerinin değişebileceğini ve Türkiye açısından düşünüldüğünde bugüne kadar hep kullanılan dışında yeni bir kavram ve model inşa edilebileceğini göstermesi bakımından teorik çalışmalara katkı sağlamaktadır.

I. Din Hizmetleri Sempozyumunda, “Din Hizmetlerinde Danışmanlık ve Rehberlik” oturumunda sunulan “Dini Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Çerçevesinde İmam-Cemaat İlişkileri” başlıklı tebliğde, dini danışmanlık ve rehberlik konusu, din hizmetleri denilince ilk akla gelenin cami eksenli din hizmetleri olduğu belirtilerek, imam ve cemaat olgusu üzerinden ele alınmaktadır. Bu tebliğin, yukarıda incelenen diğer tebliğlerden ayrı yönü, danışmanlık hizmeti alan kimselerin, sadece “cami cemaati” olarak nitelendirilebilecek bir kesim olmadığı, dolayısıyla imamın görevlerinin de cami dışına taşınmasının gerekliliğe dikkat çekmesidir. Buradan hareketle, imamlık görev tanımının yeniden ele alınması ve dini danışmanlık ve rehberlik hizmetleri ile örtüşen bir mecraya getirilmesinin gerekliliği üzerinde durulmuş olması da önemlidir. Bu hususun, yerel ihtiyacın karşılanmasına yönelik olarak gündeme getirilmekle beraber, dini danışmanlığın ve rehberliğin, “profesyonellik isteyen ve kurumsal yapılanmayı gerekli kılan önemli bir husus” olduğunu belirtilmiştir. Bu çalışmanın özgün tarafı, tebliğde, “dini danışmanlık ve rehberlik alanları” başlığıyla açılan bahiste, “aslında konuya geniş perspektif ile bakıldığı zaman, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, imamın cemaati ile ilişkilerinde danışmanlığına başvuru bütün hususlarda ve rehberlik ettiği bütün meselelerde muhataplarını yönlendirdiği her İslami anlayış yaşayış tarzı veya aksine sakındırdığı her gayri İslami anlayış ve yaşayış şekli dini danışmanlık ve rehberlik alanını oluşturur.” cümlesiyle, dini danışmanlık ve rehberlik kavramıyla neyin kastedildiğinin açıklanmaya çalışılmasıdır.

Yukarıda incelenen tüm çalışmalarda şu hususların öne çıktığı görülmektedir:

1. Türkiye’de Dini Danışmanlık ve Rehberlik denildiği zaman anlaşılan ortak bir çerçeve tanım henüz ortaya konul(a)mamıştır. Dolayısıyla alanın neliği ve yöntemleri sorunu netleşmemiştir.

2. Belli zaman aralıklarıyla gerçekleştirilmiş çalışmalar söz konusu olduğunda, teorik çalışmanın sürekliliğini ve tamamlayıcılığını ortaya çıkaracak bir duruşun sergilenmediği tespit edilmiştir.
3. Hemen bütün tebliğ/çalışma sahiplerinin ortak anlayışı, bu alanın bir uzmanlık alanı olduğudur. Dolayısıyla bu alanda yetişmiş elemanlara ihtiyaç duyulduğunun tespitidir. Arayışlar mevcut görevliler üzerinden devam ediyor gibi gözükse de, alanın bir uzmanlık alanı olduğuna dair ön kabul, alan için yetiştirilecek elemanların eğitimlerini de kendiliğinden gündeme getirmektedir.
4. Mevcut sistemdeki uygulamalar ve bunlar için düzenlenen hizmet içi eğitimler, makalenin konusu dışında olmasına rağmen, eğer böyle bir alan var olacaksa, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yaygın Din Öğretimi ve Uygulamaları Bölümü lisans öğretimi programından hareketle, bu alanda hizmet verecek olanların nasıl bir eğitim almaları gerektiğine yönelik bazı düşünceler ortaya konulmuştur.

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yaygın Din Öğretimi ve Uygulamaları Bölümü Örneği¹⁵

Yaygın Din Öğretimi ve Uygulamaları Bölümü, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde açılan, yaygın din öğretimi ihtiyacını gidermeye yönelik lisans seviyesindeki ilk programdır.

“Programın amacı, yaygın din öğretiminin ve din hizmetlerinin amaçlarının gerçekleştirilmesine yönelik olarak din hizmetlerinde rehberlik ve halkla ilişkiler, dinî hitabet, din öğretimi özel yöntemleri ve din hizmetlerinde yönetim ve denetime ilişkin kavram, ilke, kuram, model ve tekniklerin sistematik ve bilinçli bir şekilde uygulanması bilgi ve becerisine sahip ulusal ve uluslararası nitelikte Yaygın Din Öğretimi Uzmanları yetiştirmek ve yaygın din öğretimi alanında yürütülecek araştırmalarla, bilimsel bilgi birikimine katkıda bulunmaktır. Bu çerçevede programın alt amaçları ise şunlardır:

Yaygın din öğretiminin görev alanları ve vasıtaları olan cami içi ve cezaevleri, yetiştirme yurtları, Kur’an kursları gibi yerlerde;

1. Başta Kuran-ı Kerim olmak üzere İslam bilimleriyle ilgili temel kaynakları ve güncel çalışmaları kullanabilme becerisine sahip,

15 22.06.2007 tarihli YÖK genel kurul toplantısında incelenen ve 2547 sayılı kanunun 2880 sayılı kanunla değişik 7/d-2 maddesi uyarınca Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde açılması uygun görülen bölüm.

2. Edindiği bilgi ışığında dinî konularda toplumun sorularına ve ihtiyaçlarına cevap verebilen,
3. Problemler karşısında mantikî tutarlılığa ve eleştirel düşünebilme becerisine sahip,
4. Edindiği bilgiyi sorgulayan, toplumun dinî ve ahlâkî sorunları ile bağlantılı olarak analiz ve sentez yoluyla güncelleştirebilen,
5. Din hizmetinin gerektirdiği temel becerilere sahip,
6. Güncel dinî sorunları çözümlerken, Kur'an; sünnet ve kültürel mirası birlikte değerlendirebilen,
7. Bilgiye ulaşmada kitle iletişim araçlarından yararlanan, bu araçlardan gelen mesajlara karşı eleştirel bakış açısı kazanan ve seçici olan,
8. Demokratik değerlere ve insan haklarına saygılı, sosyal katılımı gelişmiş, iletişim, rehberlik ve yorum becerisine sahip,

Yaygın Din Öğretimi Uzmanları yetiştirmektedir.”¹⁶

Yaygın Din Öğretimi ve Uygulamaları Öğretim Programının üç temel ayağı vardır: genel kültür bilgisi, özel alan bilgisi, meslek bilgi ve becerisi. Bu programın İlahiyat programından ayrılan tarafı meslek bilgi ve becerisi ile ilgili olan ayağıdır. Meslek bilgi ve becerisi kazandırmayı hedefleyen dersler şunlardır:

Din Hizmetleri Mesleğine Giriş, Halk Eğitimi, Sosyal Kurumlarda Din Hizmetleri, Dinî Musikî, Dinî Hitabet, Dinî Bilgiler Öğretimi, Kur'an Öğretim Teknikleri, Din Hizmetlerinde Halkla İlişkiler, Din Hizmetlerinde İletişim, Din Hizmetleri Deneyimi, Dinî-Ahlâkî Gelişim ve Öğrenme, Psikolojik Danışma İlke ve Teknikleri, Yetişkinler Din Eğitimi İlke ve Yöntemleri, Bireyi Tanıma Teknikleri, Din Hizmetleri Teknolojisi ve Materyal Geliştirme, Din Hizmetlerinde Yönetim ve Denetim, Dinî Rehberlik ve Danışmanlık, Din Hizmetleri Uygulamaları, Din Hizmetlerinde Planlama ve Değerlendirme

İlahiyat lisans eğitiminde yer alan genel kültür ve özel alan bilgisine dair derslerin yanı sıra, yukarıda sayılan mesleki bilgi ve beceri derslerini de alan adaylar, “dini danışmanlık ve rehberlik” alanıyla ilgili olarak bilgi sahibi olmakta ve din hizmetleri deneyimi, din hizmetleri uygulamaları, dini rehberlik

16 Bu bilgi Program ile ilgili bilgilerin yer aldığı metnin “programın amaçları” başlığı ile yer alan bölümünden aynen alınmıştır.

ve danışmanlık uygulamaları gibi dersler yoluyla bu bilgilerini beceriye dönüştürme imkânı bulmaktadırlar. Dolayısıyla teorik bilgi, alan uygulamalarıyla sınanmakta ve böylece teori pratik uyumlaşmasına katkı sağlanmaktadır. Uygulamaya giden yaygın din öğretimi uzmanı adaylarının hazırlamış oldukları geribildirim raporlarından edindiğim izlenimler, uygulama derslerini yürüten öğretim elemanı olarak bu alanın sıkıntılarını ve boşluklarını görmeme katkı sağlamıştır. Geri bildirimler, alan bilgisinin yetersizliğinin yanı sıra, mesleki bilgi ve becerinin yoksunluğundan dolayı yapılacak çok şey olduğunu ortaya koymaktadır. **Ne** yapılacağı sorununa, **kimlerin** görev alacağı ve **nasıl** davranacakları soruları da eklenmiştir. Din hizmetlilerinin, dini danışmanlık ve rehberliğin alanına giren konularla ilgili olarak, iyi niyetle ve büyük bir özveriyle görevlerini yerine getirmekle birlikte, özellikle iletişim ve yöntem sorunlarını sıkça dile getirdikleri tespit edilmiştir. Uygulamalardan aldığımız bu geribildirimlerin, çalışmalara ışık tutabileceğini düşünmekteyim. Uzman adayları, din hizmetlerinin cami merkezli yürütülmesinin yanı sıra, sosyal kurumlarda din hizmetleri dersi kapsamında cami dışında gerçekleştirilebilecek dini sosyal hizmetleri teorik ve uygulamalı olarak öğrenmektedirler. Bu durum önemli bir bilinçlenmeyi beraberinde getirmekte, toplumun çeşitli alanlarında ihtiyaç haline gelen din hizmetlerinin uzmanlık çerçevesinde gerçekleştirilmesi gerektiğini gözler önüne sermektedir. Yalnızca bu izlenimler bile Yaygın Din Öğretimi ve Uygulamaları öğretim programının geliştirilmesinin gerekliliğini ortaya koymaya yeter. Programın varlığı, bu alanda bilimsel birikimin oluşması için de bir motivasyon kaynağıdır. Özellikle mesleki bilgi ve beceri konularında gerçekleştirilecek akademik çalışmalar hem teorik hem de pratik alanı besleyeceklerdir. Her geçen gün ihtiyaçların çeşitlenmesi, bu alandaki boşluğu daha çok ortaya çıkarmaktadır. Uygulama alanı ile sürekli bağlantıda olan program, uygulamanın yansıttığı söz konusu ihtiyaçlarla yüzleşerek, kendini yenilemeye ve geliştirmeye daha müsait hale gelmektedir.

Sonuç

Dini Danışmanlık ve Rehberlik, bağımsız bir bilim alanı olarak gelişmeye müsait bir alan durumundadır. Teorik çalışmalar, şuralar ve sempozyumlarda sunulan tebliğler ve müzakereler ışığında devamlılık ve tamamlayıcılık esasıyla gerçekleştirilirse ve bu alan için eleman yetiştiren öğretim programının gelişimine katkı sağlayacak çalışmalara öncelik verilirse, on yıl önce başlamış olan bu serüvenin uygulama esnasında daha önce yaşanmış olan talihsiz durumlara bir daha maruz kalmayacağı düşünülebilir. Bu alandaki bilimsel birikimin, ye-

rel ihtiyaçlar çerçevesinde, ancak daha geniş bir bakış açısıyla uygulama alanına aktarılması halinde, din hizmetlerinin güncel arayışlarına cevap verileceği düşünülmektedir.

Kaynakça:

- Nurullah Altaş, *Hastanelerde Din ve Moral Hizmetleri* Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1997.
- Nevzat Y. Aşıkoğlu, “Din Hizmetlerinin Sunumunda Alternatif Yöntem: Dini Danışmanlık” *DİB I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, Cilt II, Ankara 2008.
- Üzeyir Ok, *Dinsel Danışmanlığın Teorik Çatısı*, Basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1997.
- Üzeyir Ok, “İnanç Bakım ve Danışmanlığı: Bir Model Geliştirme Denemesi”, *DİB I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, Cilt II, Ankara 2008.
- Ahmet Önkal, “Dini Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Çerçevesinde İmam-Cemaat İlişkileri”, *DİB I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, Cilt II, Ankara 2008.
- Mualla Selçuk, “2000’li yıllara Girerken İrşad Anlayışımız Üzerine Bazı İlk Düşünceler” *DİB II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, Cilt II, Ankara 2003.
- Nesrin Şahin ve Yeşim Yasak, “İmamoterapi: Bilimsel Bir Değerlendirme,” *Türk Psikoloji Bülteni*, Cilt 2, Sayı 4, Nisan 1996.

EPIKTETOS'UN FELSEFE, FİLOZOF VE FELSEFE EĞİTİMİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELERİ

Cengiz ÇUHADAR*

Özet

Yunan Stoacı filozof Epiktetos, Frigya'da köle olarak doğmuştur. Roma'da felsefe okuma imkânını bulmuş ve orada felsefe öğretmenliği yapmıştır. Epiktetos, insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliğın akıl olduğunu savunmaktadır. Ona göre felsefe, ne olursa olsun yapmaya zorlandığımız ödevlerde cılızlığımızı ve bilgisizliğimizi anlamakla başlamaktadır. Filozof olmak için sabırla eğitim almak gerekmektedir. Felsefe eğitimi ise, uzun bir süreçtir. Filozofluk bilgiye sahip olmakla birlikte bunu yaşamına aktarabilmektir.

Anahtar Kelimeler: Epiktetos, Felsefe, Filozof, Felsefe Eğitimi, Felsefenin Önemi, Filozofların Nitelikleri.

Abstract

The Ideas Of Epiktetos About Philosophy, Philosopher And Philosophy Education

The Grecian stoic philosopher Epictetus was born in Phrygia as a slave. He studied philosophy in Rom and worked there as philosophy teacher. Epictetus claims the mental is the most important specialty that separates the human from other beings. According to him philosophy begins whatever we have hard to do and when we understand our illiteracy. To be a philosopher it is necessary to study in patience. Philosophy education is a long process. Being philosopher is that having knowledge and transferring this in to life.

Keyword: Epictetus, philosophy, philosopher, philosophy education, the importance of philosophy, the specialities of philosophers.

* **Yrd. Doç. Dr.**, Fırat Ü. Eğitim Fak. İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Böl., Öğretim Üyesi.

GİRİŞ

Felsefi düşüncenin ortaya çıkmasına neden olan kaynaklardan biri insandaki bilme isteğidir. Buna merak ve şüpheyi de eklediğimizde felsefi düşüncüyü oluşturan temel faktörler ortaya çıkmaktadır. Bu özelliklere sahip olan insanın felsefeden uzak durması söz konusu değildir. Ancak her yapılan merak, sorgulama, düşünme veya tartışmanın felsefe olamayacağı da açıktır. Felsefenin tanımı üzerine yapılan açıklamalara baktığımızda Aristoteles'in(384-322) felsefeyi “varlıkların ilk nedenleri ve ilkelerini ele alan şey”¹ olarak açıkladığı görülmektedir. Descartes'da(1596-1650) felsefe sözünden bilgeliği incelemek, bilgelikten de yalnız işlerimizde ölçülülük değil, fakat hayatımızı sevk ve idare için olduğu kadar sağlığımızı koruma ve bütün zanaatların icadı için de insanını bilebildiği bütün şeylerin tam bir bilgisinin”² anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Pascal(1623-1662), ‘felsefe ile alay etmenin bile felsefe yapmak’, Jaspers (1883-1869) ise felsefeyi ‘yolda olmak’, şeklinde açıklarken N. F. Kısakürek(1905-1983), felsefeyi ‘bir çuval çürük ceviz içinde bulunan bir sağlam cevizi el yordamı ile bulmağa’ benzeterek olumsuz bir tavır sergilemektedir.³ Neşet Toku (1965-) ise felsefeyi şöyle tanımlamaktadır: “Nihai noktada beşeri bir bilgi olup, kaynak itibariyle insan aklının ve insan tecrübesinin bir ürünüdür.”⁴ Bu açıklamalara baktığımızda üzerinde herkesin uzlaştığı bir tanımlamanın olmadığı görülmektedir.

Düşünürlerin açıklamalarına baktığımızda felsefe yapmak için de bazı niteliklere sahip olunması gerektiği görülmektedir. Aristoteles bu niteliklere sahip olan filozofun özelliklerini ‘mümkün olduğu ölçüde her şeyi bilen, güç ve insanlar tarafından bilinmesi kolay olmayan şeyleri bilme gücüne sahip olan, bilimin her dalında nedenleri daha kesin bir biçimde bilen ve öğretme gücüne sahip olan, bilimler arasında kendileri için ve sırf bilmek amacıyla aranan bilimlerden daha fazla bilgelik⁵ olarak açıklamaktadır.

Descartes'da filozofun, aklını daima gücü yettiği kadar iyi kullanması ve bütün işlerinde en iyi olduğuna hükmettiği şeyi yapmak için sağlam ve sabit bir iradeye sahip olması, doğru, cesur ve ölçülü olduğu cihetle diğer bütün fazilet-

1 Aristoteles, *Metafizik*, Çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İkinci Baskı, İstanbul, 1996, s.80.

2 Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çev: Mehmet Karasan, Meb. Yay., İstanbul, 1977, s.5-6.

3 Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Meb. Yay., İstanbul, 1995, s.9-14.

4 Neşet Toku, *İslam Felsefesine Giriş*, Savaş yay., Ankara, 2007, s.7.

5 Aristoteles, *a.g.e.*, s.82.

lere sahip olan kişi olacağını belirtmektedir.⁶ Başka bir ifadeye baktığımızda filozof olmak, mevcut bilgi hakkında düşünmek, kendini sorgulamak ve mevcut bilgiyi yeniden dikkatlice irdelemek olarak açıklanmaktadır.⁷

D. Hume(1711-1776) filozofta bulunması gereken başka bir özellik alçak gönüllülük üzerine şunları söylemektedir: “Üstün bir sezgi ve beceriklilik taslayıp ukalaca hal ve tavırlar takınan bazı filozoflar, kendilerine soru sormak isteğinde bulunan kimselerle karşılaştıklarında, hayli zor duruma girmiş olurlar; zira bu kimseler, bu filozofları sığındıkları köşelerin hepsinden dışarı uğrattırlar ve nihayet filan veya falan tehlikeli ikilem içerisine hapsedmeye muvaffak olurlar. İşte biz de, böylece şaşırtılıp susturulmaktansa, en iyisi, iddialarımızda alçak gönüllü olmak ve öteki berikinin işin zor tarafını bize karşı silah diye çevirip kullanmasından önce davranıp bu zorluğu kendi kendimiz bulup meydana çıkartmalıyız.”⁸ Descartes ise hiçbir zaman, hiçbir alanda kendi zihninin herkesinkinden daha mükemmel olduğunu sanmadığını, hatta çok zaman başka bazı kimseler kadar çabuk ve kolay kavranılan bir düşünceye, açık ve seçik bir hayal gücüne, geniş ve iyi hatırlayan bir belleğe sahip olmayı dilediğini söyleyerek filozofta olması gereken özelliklerden alçak gönüllüğün önemini anlatmaktadır.⁹

N. Keklik(1926-) filozofların dikkatimizi çeken ilk özelliklerinin ‘uzman oldukları ilimlerde bile ılımlı bir tevazu göstermeleri ve pek çok şey bildikleri halde, bilmez görünmeleri olduğunu ve ilim ahlakının ilk tezahürlerinden olan bu davranışın, filozoflar ile bilginlerin ve bilge kişilerin ortak niteliğini’¹⁰ gösterdiğini ifade etmektedir. Birçok başka düşünür bu sayılan özelliklere benzer görüşler açıklamıştır.

Felsefe, filozof ve felsefe eğitimi üzerine açıklamaları olan düşünürlerden biri de Yunan Stoacı filozof olan Epiktetos’tur (M.S.55-135). Büyük ihtimalle Hierapolis, Frigya’da köle olarak doğmuştur. Epiktetos sözcüğü Yunanca’da en basit anlamıyla “kazanılmış, elde edilmiş” anlamına gelmektedir. Epiktetos gençliğini Nero tarafından azat edilmiş köle olarak Antik Roma’da geçirmiştir.¹¹ O, Roma’da felsefe okuma imkânını bulmuş, kölelikten kurtulunca felsefe

6 Descartes, a.g.e., s.2.

7 Ali Osman Gündoğan, “Filozof ve Felsefe Hakkında”, *Felsefe Dünyası*, Türk Felsefe Derneği Yay., Sayı:10, Ankara, 1993, s.41-42.

8 David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, M.E.B Yay., İstanbul, 1986, s.46-47.

9 Rene Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, Sosyal Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1994, s.7.

10 Nihat Keklik, *Filozofların Özellikleri*, Köprü Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2001, s.11.

11 <http://filozof.net/Turkce/filozof-biyografi-e/340-epiktetos-filozoflar-ve-biyografileri->

öğretmenliği yapmış, 90–94 yıllarında Roma imparatoru Domitianus bütün filozofları yurdundan kovunca, Nikopolis’e gitmiş orada Stoik felsefe ilkelerini öğretmeğe başlamış, yokluk içinde yaşamış ve ölmüştür.¹²

Bilindiği kadarıyla, Epiktetos hiçbir şey yazmamış, çalışmalarından kalan her şey öğrencisi Arrianus tarafından yazıya dökülmüştür. Temel eseri, orijinali 8 kitaptan oluşan “Konuşmalar”ın muhafaza edilmiş 4 cildir.¹³ Düşünceler ve Sohbetler kitabı incelendiğinde Sokrates’in yanlış yapmanın nedeninin bilgisizlik olduğu ve iyinin insanın kendi içerisinde bulunduğu düşüncelerinin Epiktetos üzerinde derin etkisi olduğu ifade edilmektedir.¹⁴ Bu çalışmamızda Epiktetos’un felsefe, filozof ve felsefe eğitimi üzerine görüşleri ele alınacaktır.

Epiktetos’un Felsefeyle İlgili Düşünceleri

Felsefenin temellerini üzerine kurduğu en önemli dayanağı akıldır. Birçok filozof gibi Epiktetos’da felsefeyle ilgili düşüncelerine aklın, insanın en gerçek nimeti, her vakit hayvanlardan ayıran yönü¹⁵ olduğuna dikkat çekerek başlamaktadır. Ona göre insan olmanın gerektirdiğini yapabilmek kolay bir iş değildir. İnsan, akılı olan geçici bir hayvandır ve ancak akıl ile hayvanlardan ayrılır.¹⁶ İnsan akıldan uzaklaştığı, akılsız hareket ettiği zaman insanlığı kaybolur ve hayvan ortaya çıkar.¹⁷ Bu ifadelerle göre insan, aklını kullanamadığı, eylemlerini gerçekleştirirken düşünmeden hareket ettiği zaman hayvanların gösterdiği bilinçsizce yapılan hareketlerin ortaya çıkması doğaldır. Öyleyse felsefe yapmak için gerekli özelliklerden biri akıl sahibi olmaktır.

Akıl sahibi olmak bunu iyi kullanıp kullanamama sorununu beraberinde getirmektedir. İnsanı hayvandan ayıran özelliklerin, insanca davranışların ne olması gerektiği konusuna değinen Epiktetos, öncelikle insanın gerçek soylu-

hayatlari-yasamlari.html.

12 Enver Demirpolat, “*Epiktetos’un Hayatı, Eserleri ve Felsefi Görüşleri*”; Fırat Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, Sayı: 9/2, Elazığ, 2004, s.75.

13 <http://filozof.net/Turkce/filozof-biyografi-e/340-epiktetos-filozoflar-ve-biyografileri-hayatlari-yasamlari.html>.

14 Sedat Yazıcı, “*Epiktetos’un Ahlak Felsefesinde Akılcılık ve Doğalcılık*”, Felsefe Dünyası, Türk Felsefe Der. Yay., S.29, Ankara, 1999, s.104.

15 Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, Çev: Burhan toprak, İnkılâp Kitapevi, İstanbul, 1994, s.71.

16 *A.g.e.*, s.82.

17 *A.g.e.*, s.83.

luğunun doğuştan değil erdemden geldiğini ifade etmektedir.¹⁸ Ona göre insan-
da kendisine uygun özellikler, onunla anlaşılacak ve değeri onunla ölçülecek
şeyler bir öze sahip olma, doğruluk, sözde durmadır.¹⁹ Böylece insan için ayırıcı
bazı vasıflar akıllı olmak, öze sahip olmak yani insanı diğer varlıklardan ayıran
özelliklere sahip olmak, doğruluk, sözünde durmak olarak belirlenmektedir.

Epiktetos, insan olmanın özelliklerini anlatırken servetinin bir parçasını
kaybeden insanın bunu bir kayıp gibi gördüğünü ama sözüne bağlılığı, temizli-
ği, alçak gönüllülüğü bıraktığını da ise bir şey kaybettiği düşüncesine kapılma-
dığı örneğini vermektedir.²⁰ Buna göre insan maddi kayıplarını ciddi bir üzün-
tüyle karşılarken erdem ve ahlak ile ilgili uymadığı ilkeleri ise bir kayıp ya da
eksiklik olarak görmemektedir. Halbuki insanı insan yapan özellik onun mal,
mülk sahibi olup zenginlik içerisinde yaşaması değildir. İnsanî özellikler, ver-
diği sözü tutma, maddi ve manevi temizlik, alçak gönüllülük gibi hasletlerdir.
Günümüzde de bu sayılanlar insanın en fazla önem vermesi gereken özellikler
olması gerekirken maalesef maddiyat bunların önüne geçmiştir.

Epiktetos'a göre hikmet paradan daha değerli olduğu için insanların kay-
bettikleri maddi şeyler için sızlanmaması gerekmektedir. Çünkü en değerli ola-
rak kabul edilen hikmet, insanın elindedir.²¹ O, sadece şan ve şeref, büyük mev-
kiler, para isteği gibi şeylerin değil aynı zamanda rahatlığın, gezmenin, oku-
yup-yazma isteklerinin de insanları boyunduruk altına alacağına dikkat çekerek
ne olursa olsun, insanın özüne yabancı şeylere değer verdiğinde onu köleliğe
götürebileceğini belirtmektedir.²² Böylece Epiktetos, insan için maddi şeylerin
değil hikmetin önemli olduğunu, insanın neye değer vermesi gerektiğini bunun
dışında tercih edilecek davranışların insanları köleleştirerek, ayakları üzerinde
özgürce durmalarını engelleyeceğini açıklamaktadır.

Epiktetos, insanların faydasına olmayan başka bir davranışı ise, kötü huy-
lara, kötü ihtiraslara düşkün kimselerin ruhunun hiç doymayacağını, karasız,
isteklerine uyarak sürüklenip duracaklarını, bunların insan için dost olamayaca-
ğı²³ şeklinde açıklamaktadır. Onun için dostluk ise “özüne uygun yaşamın, söze

18 *A.g.e.*, s.109.

19 *A.g.e.*, s.110.

20 *A.g.e.*, s.83.

21 *A.g.e.*, s.111.

22 *A.g.e.*, s.129-130.

23 *A.g.e.*, s.95.

bağlılığın ve bütün güzel, temiz olan şeylerde kaynaşmanın bulunduğu yerden başka bir şey değildir.”²⁴

Ona göre ruh, su dolu havuz gibi olduğu için gerçek nimetleri itmeyen bir yapıya sahiptir. Ruhun kanatları bu havuzu aydınlatan ışıktır. Havuzun suyu dalgalandıkça ışığın da dalgalandığı sanılır. Oysaki ışık olduğu gibidir. İnsan için de bu böyledir. O bulanık ve üzüntülü iken, erdemleri bulanık ya da sarsılmış değildir. Onun özündeki güçler kıpırdanmıştır. Bu güçler durgunlaşınca her şey durgunlaşacaktır.²⁵ Bu açıklamalar göstermektedir ki insanın ruhu sakin, huzurlu, ahenk içinde olursa yaşamı da mutluluk içinde olmaktadır. Bu ahenk bozulursa yaşamı da karmaşık olacaktır. O halde insan ruh huzurunu sağlamak için bunu bozacak şeylerden uzak durmalıdır.

Epiktetos, insanlarda etrafındakileri anlamada hakem görevi yapan sağduyunun bulunduğunu söylemektedir. Ona göre “bütün insanlarda normal bir duygu vardır ki ruhlarında temelli bir aksaklık olmayınca, kendilerine söylenen her şeyi anlarlar. Bu güç bütün insanlarda eşittir. İşte sağduyu denilen budur.”²⁶

Düşünürümüz, insanların erdemli olma özelliklerini ortaya çıkartmak için ‘bencillik’ ve ‘imansızlık’ gibi iki olumsuzluğu ruhlarından söküp atmaları gerektiğini belirtmektedir.²⁷ O, öğrenilmesi gereken ilk şeyin, her şeyi yöneten bir Tanrı’nın varlığını, yalnız davranışların değil ama duyguların ve düşüncelerin de ondan saklanmayacağını bilmek, sonra da onun niteliğini çözmek olduğuna inanmaktadır.²⁸ Epiktetos, ruhtan atılması gereken imansızlığın ancak bu şekilde ortadan kaldırılabileceğini ifade ederek insanlığa şu çağırıyor: “Ey insanoğlu! Tanrı’nın sana verdiği nimetlere karşı nankör olma... Özellikle de bunlardan daha değerli olan her şeyi kullanmak, denemek ve her şeye değerini vermek gücünü armağan ettiği için şükret.”²⁹

Filozofumuzagördüşüncelerimizinyanlışlığınınnedeniçocukluğumuzdan beri bize öğretilen yanlışlıklardan başka bir şey değildir.³⁰ Ona göre musikide, edebiyatta bilmeyene ya da az bilene çocuk denildiği gibi, hayatta da yaşama-

24 *A.g.e.*, s.96.

25 *A.g.e.*,s.100.

26 *A.g.e.*, s.102.

27 *A.g.e.*, s.109.

28 *A.g.e.*, s.86-87.

29 *A.g.e.*, s.97.

30 *A.g.e.*, s.112.

sını bilmeyene ya da doğru inançları olmayana da çocuk denmektedir.³¹ Buna göre yanlış düşüncelere sahip olmamızın nedenlerinden biri çocukluktan itibaren verilen yanlış eğitimlerdir. Doğru yetiştirilmeyen bir insanın yanlış yapması, akıl gücünü doğru kullanamaması kaçınılmazdır. Yanlış yetiştirilen çocuğun büyüdüğünde hem hayatına yönelik kararlarında hem de yanlış inanışlarda bulunması doğaldır. Epiktetos, aklını doğru yönde kullanamayanları da çocuk olarak nitelemektedir.

Felsefenin insanlara kazandıracığı erdemler üzerine görüş belirten Epiktetos'a göre olgunlaşmak, çocukluktan kurtulmak için bir işi yapmaya karar veren kişi aklını başına almalı, çocuk değil, olgun bir adam olduğunun farkına varmalıdır. Kendini boşlayan ve öğrenmekle vakit geçirerek karar üstüne karar değiştiren, kendini düzeltmek için sürekli mühlet veren kişi, haberi olmadan hiç ilerlemediğini, hayatında olduğu gibi ölümünden sonrada bilgisizlik içinde kalacağını bir gün anlayacaktır. Öyleyse yapılması gereken bu günden başlayarak bir insan ve felsefede ilerlemiş bir adam gibi yaşamaya layık olduğunu düşünmektir.³² Ona göre etrafındakilerin farkına varan, felsefi tutumu benimseyen yani "aklını kullanan bir adama akıllıca olmayan şey kadar katlanılmayacak bir dert yoktur."³³

Epiktetos, insanda olması gereken özellikleri açıkladıktan sonra bu değerlere ancak felsefe ile ulaşılacağına vurgu yapmaktadır. Ona göre "hekimlik sürekli hastalığı olanlara hava değiştirmeyi salık verdiği gibi, felsefe de böylece kökleşmiş alışkanlıkları olanlara yer değiştirmelerine salık verir. Çünkü bu alışkanlıklarının kuruluşunu sağlayan hava onları güçlendirmekten başka bir şey yapmaz."³⁴

Epiktetos'a göre felsefe; ne olursa olsun yapmaya zorlandığımız ödevlerde cılızlığımızı ve bilgisizliğimizi anlamakla başlamaktadır.³⁵ Demek ki felsefe insana, iradesine hâkim olma, arzu ve istekleriyle mücadele etme gücü kazandırmaktadır. Ona göre bir güzel söz söyleme sanatı varsa, bir de güzel anlama ve dinleme sanatı vardır ki³⁶ buda felsefeye işaret etmektedir.

31 *A.g.e.*, s.113.

32 *A.g.e.*, s.44.

33 *A.g.e.*, s.50.

34 *A.g.e.*, s.112.

35 *A.g.e.*, s.84.

36 *A.g.e.*, s.96.

Epiktetos, sorgulanmadan kullanılan terimlerin, anlamlarına bakılmaksızın yaşama tatbik edildiği için insanları yanlış ya da tartışmaya sevk ettiğini söylemektedir. Ona göre güzel, iyi, kötü, doğru, yanlış gibi kavramların anlamları incelikle ve ölçüyle uygulamasını öğrenmeden önce herkesin rastgele kullandığı terimlerdir. Kavgalar, çatışmalar ve savaşlar hep bundan doğarlar. Biri bu doğrudur derken başka biri doğru değildir dediği için anlaşma olmamaktadır. Öyleyse yanlışlarımızı önleyecek ve inançların delice atışlarından bizi kurtaracak olan kuralı aramak gerekmektedir.³⁷ İşte bu sorgulamayı kazandıracak olan, görünüşlerin arkasındaki gerçekliği elde etme özelliği olan felsefedir.

Gerçekten felsefeyi sevenlerin iradelerini olaylara göre düzenlemesi gerektiğini söyleyen Epiktetos, bu şekilde hareket eden insanların gerçekleşen işlerden ve olması beklenirken olmayan şeyler yüzünden hep mutlu kalabileceğini, onlara çok büyük fayda sağlayacağını belirtmektedir. Ona göre insan böyle yaptığı takdirde istediklerinden yoksun kalmaz ve korkularının sebebi olan duruma da hiç düşmeden üzüntüsüz, soydaşlarıyla yaşayıp gider, yaratılışından ya da sonradan doğmuş bütün bağlarını korur.³⁸ Bu düşünceler bize felsefenin insanlara karşılaşacakları olaylarda neye güç yetirip yetiremeyeceğini anlama ve gücünü aşan şeyleri kabul etmeyi sağlayacağı için karşılaşacağımız olaylar karşısında hayal kırıklığı yaşamamıza engel olacak özelliğe sahip olduğunu göstermektedir.

Felsefenin insanı uyandırma etkisine rağmen onu ‘uzun ve yorucu bir yol’ olarak görenlere Epiktetos, onların aldandıklarını, felsefî yolun o kadar uzun olmadığını söylemektedir. O, bu düşünceyi savunanlara felsefenin insana ‘Tanrı’nın yoluna gitmek, isteklerini düzene koymak, düşüncelerini iyi kullanmaktan’ başka ne öğretmek istediğini sormakta ve Epiküros’un (341-270) ‘insanın iyiliği bedenindedir’ sözüne atıfta bulunarak hazzi esas olarak buna göre yaşamayı öğreten filozofların yolunun daha uzun olduğunu belirtmektedir.³⁹

Epiktetos, insanların yaşamlarını sürdürürken hem birçok şeyi bilmediklerini, en ilkel anlamlardan bile haberlerinin olmadıklarını hem de büyük makamlarda oturanların maddî anlamda her şeye sahip oldukları için her şeyi bildikleri düşüncesine inandıklarını halbuki bu insanların birçok şeyden yoksun olduklarını söylemektedir. Ona göre hiçbir eksiklerinin olmadığını düşünen insanlar gerçek mutluluk için gereken en önemli olandan yoksundur. Onlar

37 *A.g.e.*, s.84-85.

38 *A.g.e.*, s.86.

39 *A.g.e.*, s.67.

bugüne kadar gereken ve yakışan yoldan başka türlü davranarak ne Tanrı'nın ne olduğunu, ne de insanın ne olduğunu bilememişlerdir. İyiliğin ve kötülüğün niteliğinden haberleri yoktur. En şaşırtacak olan da, kendi kendilerini bile bilmemeleridir.⁴⁰ Felsefenin kazandırdığı eleştirel tutuma sahip olmadan yaşanan hayat, değerlerin farkında olmadan maddiyat peşinde koşan insanlar gibi olması kaçınılmazdır. Burada Epiktetos, felsefi düşüncenin farkında olmayı sağlayacağına dikkat çekerek bunu gerçekleştiren insanın da mutluluğu yakalayacağını göstermeye çalışmaktadır.

Filozofumuz, kültürsüzlüğü ve kültürsüzleri küçük görmeyen sanat ve bilimin olmadığını, felsefenin de bu bilim topluluğu gibi tavır aldığını belirterek⁴¹felsefenin insanı kültürsüzlükten, bilgisizlikten kurtarma özelliğine dikkat çekmektedir. Sonrada insanlara “temiz, sözünde duran bir insan olduğunu ve delik bir fiçî olmadığını göster”⁴² sözüyle bir bilginin, kültürün ne kadar önemli olduğunu hatırlatmaktadır.

Epiktetos, felsefenin ne olduğunu belirttiikten sonra olaylara yaklaşırken hangi metodu izlediğini açıklamaktadır. Ona göre felsefenin en önemli bölümü kuralların uygulanmasını anlatan bölümdür. Bu metodu ‘yalan söylememe’ ilkesi üzerinde göstermektedir. Hiç yalan söylememelidir. Bu ilk aşamadan sonra yapılacak iş ise konulan ilkenin ispatını göstermektir: Neden yalan söylememeli? Üçüncü aşama ise bu ispatların delillerini vererek, bir ispatın ne olduğunu ve onun gerçekliğini ve kesinliğini gösteren bölümdür ki delil, sonuç, zıtlık, çelişme, gerçek, çürüklük gibi türlü terimler anlatır ve açıklar. Üçüncü bölüm, ikincisi için ve ikinci birincisi için zorunludur. Ama hepsi için zorunlu olan birinci bölümdür ve orada durmak gerekir.⁴³

Problemleri çözerken takip edilmesi gereken yolu bu şekilde açıklayan Epiktetos genellikle yapılan yanlışlığa değinmektedir. Ona göre bir problem ele alınırken genellikle bu düzen tersine çevrilmekte ve yalnız üçüncü aşamaya önem verilmektedir. Bütün çaba, bütün incelemeler üçüncüsü için; delil ve ispat için olur ve birinciyi yani uygulama olan bölümü unutulur. Böylece gerekince yalan söylemekten çekinilmez. Buna karşılık yalan söylememek gerektiğini her zaman iyice ispata hazır olunmaktadır.⁴⁴

40 *A.g.e.*, s.87.

41 *A.g.e.*,s.144.

42 *A.g.e.*, s.145.

43 *A.g.e.*, s.45.

44 *A.g.e.*, s.45.

Bu açıklamalardan sonra Epiktetos insanların doğruya ulaşmak ve kurtuluşu ermek için izlemesi gereken yolun ne olduğunu belirtmektedir. Ona göre insan, uzun zaman azgın isteklere karşı savaşmalı, bütün davranışlarını incelemeli ve bunların bir hastanın yersiz iştahları ya da isterik bir kadının çırpınmaları olup olmadığını anlamalı, uzun zaman gizli kalmaya çalışmalı, yalnızca felsefe ile uğraşmalıdır.⁴⁵

Epiktetos'a göre doğruya ulaşmak için insan sabırlı davranırsa meyvelerin olgunlaştığı gibi olgunlaşır. Tohumun uzun zaman toprakta gömülü olarak gizli kaldığı gibi kalır. Olgunlaşmak için yavaş yavaş büyür. Bunun aksine gövdesi iyice gelişmeden başak verirse bahçedeki bir ottan farkı yoktur. Boş bir şan isteği insanı, zamanından önce ortaya çıkan otun durumu gibi yapar. Erken çıktığı için, soğuk ya da sıcak otu öldürür, yaşar gibi görünür, çünkü henüz başında birkaç çiçek açar, oysaki ölmüştür, kökünden kurumuştur. İşte sabırsız davranarak boş ün kazanmak için vaktinden önce kendini göstermeye çalışan felsefeyle uğraşan kişi örnekteki çiçek gibi olur.⁴⁶ Bu ifadelerden de anlaşılmalıdır ki filozofluk bir anda olup biten bir şey değil, sabırla elde edilen bir birikimin sonucudur. Felsefeyle uğraşanların uzun bir süreçten sonra ancak önemli bir aşama gösterdiğini bu nedenle birkaç kitap okumakla ya da az bir bilgiyle olgunlaştığı düşüncesinin yanlış olduğu görülmektedir.

Felsefenin insanı zamanla olgunlaştırdığı için aceleci tutumların doğru olmadığını Epiktetos şu cümlelerle açıklamaktadır: “Bizi ezen şey, felsefeyi dudaklarımızın ucu ile tadar tatmaz, hemen lider rolü oynamaya çıkmak, başkalarına faydalı olmayı düşünmek ve dünyayı yeniden düzeltmek isteğimizdir. Hey dostum! İlk önce kendini düzelt. Ondan sonra insanlara, felsefenin yola koyduğu bir adam göster. Soydaşınla; yiyip içerken, gezip dolaşırken kendi örneğinle onları aydınlat.”⁴⁷

Epiktetos'un Filozofun Özellikleri ile İlgili Düşünceleri

Epiktetos, filozofun nasıl olması ve hangi özellikleri taşıması gerektiğine yönelik görüşlerde ifade etmektedir. O, filozof denilen kimselerin, şahsiyet bakımından hangi niteliklere sahip olduklarını anlatmakta ve bu tür kimselerin ne gibi olumsuz niteliklerden sakınmaları gerektiğine dair örnekler vermektedir. İlk olarak Epiktetos, felsefeyle uğraşan kişinin bilgiçlikten sakınması gerektiği-

45 *A.g.e.*, s.138.

46 *A.g.e.*, s.138.

47 *A.g.e.*, s.109.

ni belirtmektedir. Ona göre filozof bazı kimselerin gözünde bilge bir kişiymiş gibi görünürse, kendinden şüphe etmelidir. Filozof bilmelidir ki hem kendi isteklerine hem de dış eşyaya iradeyi uydurmak kolay değildir. Bunlardan birine bağlanarak ötekini itmek zorunluluktur.⁴⁸ Bilgiçlik taslamak sadece felsefe ile uğraşan için değil bütün insanlar için hoş görülmeleyen bir davranıştır. Ancak felsefeyle uğraşanların neyi bilip bilmediğinin daha çok farkında olması gerektiği için böyle bir davranışı hem sergilemekten uzak durmalı hem de böyle anlaşılmasına fırsat vermemelidir. Böylece filozofta görünmesi gereken özelliklerden biri bilgiçlik taslamamak olarak ortaya çıkmaktadır.

Düşünürümüz, hazzı esas alıp ilkelerini ona göre belirleyen Epiküros'un prensiplerine göre yönetilen bir kentte hiçbir değer kalmayacağını bunun için bir kenti aklın yönetmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre aklın emrettiği prensiplerle yönetilen bir kentte; düzenin, ölçünün bulunduğu görülür. Böyle bir kentte en doğru inançlar ele alınacak ve her türlü erdem baş üstünde yer bulacaktır. Orada adalet nur saçacak, güvenlik iyi düzenlenecek, herkesin çocuğu olacak ve bu çocuklar iyi terbiye edilerek yetiştirilecek, herkes imanla Tanrı'ya kulluk edecektir.⁴⁹ Bu ifadelerle göre akıl melekesini en iyi kullanmayı bilen filozofun aynı zamanda iyi bir yönetici olma özelliğine de sahip olacağı anlaşılmaktadır. Eğer aklın yönettiği kent en güzel şekilde yönetilen bir yer olacaksa, bu aklı en güzel kullanan da filozof olacağına göre yöneticinin filozof olması gerektiği açıkça ortaya konmaktadır. Bu noktada da Platon'un(427-347) devlet başkanı filozof olmalıdır ya da filozof devlet başkanı olmalıdır düşüncesiyle Epiktetos'un düşüncesinin örtüştüğü görülmektedir.

Filozof olmak isteyen kişi Epiktetos'a göre birine yaranmak için mal, mülk, şan, şöhret vs. şeylere bağlanmamalıdır. Eğer bağlanırsa bilmelidir ki değerini düşürmüştür. Bunu istemiyorsa her işte, her durumda filozof olmak ona yetmelidir. Filozof olduğunu göstermek isterse kendi kendine görünmeyi üstün tutmalıdır çünkü bu ona yetecektir.⁵⁰ Bu düşünceler bize filozofun maddiyata, dış dünyaya önem vermemesi gerektiğini göstermektedir. Filozof olan kişi neye önem verip vermeyeceğini bilen kişidir.

Düşünürümüze göre filozof, bir işe başlamadan önce eninde sonunda olup bitenleri düşünmeli, inceledikten sonra işe girişmelidir. Eğer bu yolu tutmazsa arkasından ne çıkacağını tasarlamadığı için yapacağı her harekette, başlangıç-

48 *A.g.e.*, s.21.

49 *A.g.e.*, s.102-103.

50 *A.g.e.*, s.24-25.

ta zevk alıncak sonunda rezaletlerle karşılaşabilir ve utanç içinde kalabilir.⁵¹ Epiktetos, bu durumu planlama yapmayan, hazırlanmayan, bir jimnastik hoca-sıyla çalışmayan atletin olimpiyatlara katılması örneğine benzetmektedir. Ona göre bu şekilde yarışmaya girmeye kalkışmak taklitçi biri olup çıkmaktır. Bu şekilde davrananlar atlet, gladyatör, vs. sonra da filozof olmaya kalkacak ve hiçbir şey olmayacaktır. Bu kişiler bir maymun gibi, gördüğü her şeyi taklit edecektir. Bu ne yapmak istediğini önceden düşünmeden, korkusuzca ve ileriye görmeden, yalnız hırslarının ve isteklerinin önderliği ile bu işlere atılırlar. Böylece birçok kimse bir filozofu görerek ya da bu şekilde davrananlar olduğunu duyarak hiçbir eğitim almadan hemen filozof olmak isterler.⁵²

Yapacağı işi iyice düşünüp tartmadan başlayanların durumunu eleştiren Epiktetos, izlenmesi gereken doğru yol olarak ilk yapılacak şeyin işin niteliğini anlamaya çalışmak ve bu yükü taşıyacak kadar güçlü olup olmadığını anlamak için kendi karakterini incelemek olduğunu söylemektedir. Mesela; Pentatloncu veya gladyatör olmak istiyorsan kollarına, bacaklarına, beline bakmak gerekir. Çünkü insanların hepsi aynı şey için doğmuş değildir.⁵³

Filozof olmak isteyen kişinin neler yapması gerektiğini veya nelerle karşılaşacağını da iyi düşünmesi gerektiğine vurgu yapan Epiktetos'a göre filozof olmak isteyen kişi bu yola girmekle başkaları gibi yemek yemekle birlikte, ancak filozoflar kadar içebilmeli, onlar gibi bütün zevklere veda edebilmelidir. Geceleri uyanık kalıp, çalışmaya, ailesinden ve dostlarından uzak kalmaya, bir kölenin oyuncağı olmaya, şeref, yüksek makamlar yolunda kısacası her yerde geride durmaya razı olması gerekir. O kişi bütün bunları gözünün önüne getirmeli ve sessizliği, özgürlüğü, gerçeği bu ücret karşılığında satın alıp alamayacağını düşünmelidir. Mümkün değilse, başka yola girmeli ve çocuklar gibi davranmamalıdır. Bugün filozof, yarın tefeci ya da başka bir şey olmamalıdır. Bu işler birbirine uymayacağı için ya iyi ya da kötü bir adam olması gerekmektedir. Ya ruhuna bağlı şeylerle ya da bedenine bağlı şeylerle uğraşması gerekmektedir.⁵⁴ Kısacası filozof olacak kişi iç dünyanın servetini tercih etmeli dış dünyanın zenginliğinden kaçınmalıdır. Bir filozofun karakterini ya da sıradan adamın karakterini seçmelidir. Bu sayılanlara bakıldığında filozof olmanın gerektirdiği şartların neler olduğu ortaya çıkmaktadır.

51 *A.g.e.*, s.28.

52 *A.g.e.*, s.29.

53 *A.g.e.*, s.29-30.

54 *A.g.e.*, s.30.

Epiktetos, bilgiye sahip olmanın bir filozof olmaya yetmediğini, asıl bildiklerini uyguladığı, eylemlerine yansıttığı zaman gerçek filozof olabileceğini savunmaktadır. Ona göre filozof olan kişi kendine filozof dememeli, bilgisizlerin önünde güzel özlü sözleri sayıp dökmemeli, en iyisi bu özlü sözlerin emrettikleri şeyleri yapmalıdır. Her yerde kimi gençlerin ondan kendilerini başka filozoflara tanıtmalarını istediğinde kendisine önem verilmemesine aldırmayan, onların isteklerini yerine getiren Sokrates'in(469-399) gösterişten kaçınmış olduğunu hatırlamalıdır.⁵⁵ Filozof için önemli olanın, bilgiye sahip olmakla birlikte onu hayatına aksettirdiği zaman ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Savunduğu idealler uğruna hayatını veren Sokrates örneği de bunu çok güzel bir şekilde açıklamaktadır.

Arzu, istek ve hırsın insan için kötülük getireceğini bilen Epiktetos'a göre dünyada her hayvanın kendi çıkarlarına bağlandığı kadar sarılabileceği bir şey yoktur. İnsanda böyledir. Ona, faydalı olandan kendisini yoksun ettiğini duyunca baba, kardeş, oğul, dost ne olursa olsun katlanılmaz bir yük olur. Çünkü o; baba, kardeş, oğul, dost, akraba, vatan ve Tanrı yerine geçen çıkarını sever.⁵⁶ Burada insanın olumsuz yönlerine vurgu yapılmaktadır. Ona göre bu olumsuz yönlerden kurtaracak olan ise erdemli bir yaşamdır. Filozoflar, insanlara bu erdemli yaşamın ne olması gerektiğini hem bilgisiylehem de davranış ve eylemleriyle gösteren kişilerdir.

Bilgisizlerin, iyiliği ve kötülüğü kendilerinden beklemeyip, hep başkalarından beklediklerini hatırlatan Epiktetos, başına gelecek bütün iyiliği ve kötülüğü kendisinden bekleyen filozofun durumu ve karakterini, filozof ile cahil insanlar arasındaki farkı anlatmaktadır.⁵⁷ Böylece filozofta olması gereken başka bir özellik de her türlü davranış ve eylemin sonucunu kendinde bulma ve başkalarında suç aramama olduğu ortaya çıkmaktadır.

Epiktetos, filozofta bulunması gereken niteliklerden birinin de gerçek dostluğu anlama özelliği olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre dostluğu anlamaya yalnız filozof olan elverişlidir. İyi ya da kötünün ne olduğunu ayıramayan sevmesini de bilmeyecektir.⁵⁸

Filozofun erdemli olması gerektiğini hatırlatmaya çalışan Epiktetos, başkalarından ileride bir şey olan ya da olduğunu sanan bir adamın hele de filozof

55 *A.g.e.*, s.41.

56 *A.g.e.*, s.94-95.

57 *A.g.e.*, s.42.

58 *A.g.e.*, s.94.

değilse kolaylıkla böbürlenerek göğsünün kabarcığını ve böylelikle kötü yola sapmaktan kurtulamayacağını⁵⁹ söylemektedir. Bu sözlere göre filozof, bulunduğu yer ve konuma göre alçak gönüllülük gösteren, etrafındakilere karşı mütevazı olan bir insan olmalıdır.

Epiktetos, felsefeyle uğraşan kişide ortaya çıkan özellikleri açıklarken felsefe çalışmaları yapan birinin öğrendiği, benimsediği prensiplerin gösterdikleri yolda ilerledikçe zamanla güvenli, ayakları yere basan biri olacağını söylemektedir. Ona göre bilgelik yolunda çaba gösteren, sabırla çalışmalarını sürdüren birisinde zamanla, başka bir ağırbaşlılık, olabildiği kadar rahat sınırların olduğu görülecektir. Filozofta asla yoksunluk bilmeyen istekler; her türlü kötülüğü önleyen yerli yerinde korkular, ölçülü ve uygun davranışlar, düşünce ürünü tasarılar ve arkasından pişmanlık gelmeyen katlanmalar ortaya çıkacaktır.⁶⁰ Bu sözlerden de anlaşıldığı gibi filozofun göstermesi gereken özelliklerden bazıları da ağırbaşlı olma, güven içinde olma, her türlü kötülüğe karşı sabırla mücadele, ölçülü ve uygun davranışlardır.

Bilen ile bilmeyen kişi arasındaki farkı anlatmaya çalışan Epiktetos, doktorun söylediğine hastasının inandığı durumu örnek göstermektedir. Ona göre-filozof bir kültürsüze ‘azgın isteklerinizin sonu yok,kaygılarınız bayağıdır, inançlarınız sahtedir, yanlışır’ dediğinde kültürsüzün öfkelenerek çıkıp gideceğini, alçaltıldığını söyleyeceğini ama hastanın ağrısını duyacağı, bilgisizin ise bu acıyı duymayacağı bir farkın olduğunu da belirtmektedir.⁶¹ Bu ifadeler felsefe ile uğraşan kişinin bilgi sahibi oldukça olgunlaşacağını, olayların farkında olacağını ve bunun kıymetini anlayacağını böylelikle diğer insanlardan ayrılacağını göstermektedir.

Düşünürümüz, bütün halkının gittiği bir panayırdaki insanların yaptıklarını tasvir ederek filozof ile diğer insanlar arasındaki farkı göstermeye çalışmaktadır. Ona göre bazı insanlar satmak, bazıları da almak için oraya giderler. Oraya, merak yüzünden, yalnız panayırı görmek, kimin bu panayırı kurduğunu ve niçin açtığını öğrenmek için giden azdır. Dünya içinde bu böyledir. Dünyaya gelen insanların bir bölümü satmak, bir bölümü de satın almak için gelmişlerdir. Bunların içinde bu muhteşem gösteriyi seyretmek, onun ne olduğunu anlamak, kimin yaptığını, niçin yaptığını ve nasıl yönettiğini öğrenmek kaygısını taşı-

59 *A.g.e.*, s.64.

60 *A.g.e.*, s.81-82.

61 *A.g.e.*,s.88.

yanlar pek azdır.⁶² İşte oraya bir şey alıp satmaya gitmeyen, bir menfaat için gitmeyen insanların niçin gittiklerini, neler peşinde koştuklarını, olayların arkasındakini sorgulayan kişi filozoftur.

Felsefeyle uğraşmak için belli bir ölçü ve ağırbaşlılığa sahip olmak gerektiği veya bilgiye sahip oldukça insanda bazı değişiklikler olması gerektiğini düşünen Epiktetos, bu şekilde davranmayanlar için felsefi çabanın bir katkı sağlamayacağını ifade etmektedir. O, uşaklarına kızan, evini alt üst eden ve komşularını rahatsız edip şaşırtan, ondan sonra da olgun bir insanın tavırlarını takınarak bir filozofu dinlemeye giderek, insanın ödevleri ve erdemlerin niteliği üzerinde tartışmalara giren birinin boşa vakit harcadığını belirtmektedir. Ona göre bu insanlar filozofları dinlemek için gereken ruh haline sahip olarak gelmediği için onları dinledikten sonra yine geldiği gibi gidecektir.⁶³Buna göre filozofları dinlemeye giden, bu yolda uğraş içerisinde olan birinin belli bir olgunluk içerisinde olması gerektiği, dinlediklerini, öğrendiklerini yaşamına aksettirmesi gerektiği aksi takdirde boşuna vakit harcayacağı sonucu çıkmaktadır.

Filozoflarla sohbet etmeyi düşünenlere yaptıkları işin herhangi biriyle yaptığı konuşma gibi olmaması gerektiğini hatırlatan Epiktetos, eğer bu niyetle geliniyorsa insana hiçbir katkısı olmayacağını belirtmektedir. Ona göre bir insanla konuşmak, düşünce ve inançlarını sormak ve kendi inançlarımızı söylemektir. Bu aynı zamanda ‘benim kötü bir inancım var, onu benden sök çıkart’ demektir. Öyleyse kişi yanlış düşüncelerini filozofun yoluna koymasına izin vermelidir. İşte bir filozofla konuşmak, bu demektir. Bu düşüncelerle gelmeyen, sadece görmeye gelen kişi boşuna zahmete katlanır, söylenerek geri dönecektir.⁶⁴

Epiktetos, felsefe yolunda uğraşanlara din sevgisinin ve isteyerek katlanılan yoksunlukların, beden egzersizlerinin ne olağanüstü ne de inanılmayacak sınırlara varmaması gerektiğini hatırlatmakta ve bu davranışların övünme, gösteriş içinde de yapılmamasını eğer söylenenlerin aksi şeklinde davranılırsa bunların filozof değil hokkabaz ve soytarı olacağını belirtmektedir.⁶⁵

Düşünürümüze göre filozofun ekolü hekimin eczanesi gibidir. Oraya zevk duymak için gidilmez, ama kurtaran bir acıyı çekmek için gidilir. Birinin çıkık bir omzu, ötekinin bir yarası vardır. Berikinin bir fistülü, ötekinin başında bir

62 *A.g.e.*,s.88.

63 *A.g.e.*, s.94.

64 *A.g.e.*, s.104.

65 *A.g.e.*, s.107.

sancısı vardır.⁶⁶ Nasıl hasta olan bir insan zevk çekerek iyileşemezse filozofa çare için gidende acı gerçeklerle yüzleşmeye hazır olmalıdır. Yanlışlıklar kolay, acısız bir şekilde değiştirilemeyecektir.

Epiktetos, bir kişinin belli bir aşamadan geçmeden, gereken bilgi ve olgunluğa, yeterliliğe sahip olmadan filozofluğun büyük adını kullanamayacağını aksi durumda ceza görmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁶⁷ Çünkü bilgelik bir anda elde edilen ya da herkesin ulaşabileceği bir durum değildir. Filozof yukarıda sayılan birçok özelliği taşıyan kişidir. Ona göre bir filozof, dinlemek isteyen bütün Roma valilerinden daha çok özgür yapabilecek adamdır.⁶⁸ Buna göre insanlara yanlışlarını göstererek doğru yola ulaştırma özelliğine sahip olan filozof, gerçek manada insanlara özgür olmanın ne demek olduğunu gösterebilir.

Ona göre ödevlerini yaptığını düşünen olgun bir insanın övünmesi normaldir. Çünkü filozoflar mekteplerinde büyük problemleri ele alır ve bir adamın bütün ödevlerini anlatırlar. Oysaki olgun insan bu ödevleri yapmaktadır. Dolayısıyla filozoflar olgun insanın erdemlerini çözüyor, açıklıyorlar. Bilmeden onu övüyorlar. Çünkü o kişi onların överek öğrettiklerini yapmaktadır.⁶⁹ Bu ifadelerle göre filozoflar insanın ölçülü olması, ağırbaşlı olması, yani olgunlaşması için çaba göstermekte ve bunun yollarını göstermektedir. Bu özelliklerin nasıl olması gerektiği üzerine kafa yormaktadırlar. Epiktetos ise bu çalışmalarını yapmanın önemi kadar bunları yaşamında uygulamanın daha önemli olduğunu belirterek bu erdemleri hayatına uygulayanın övünmeye hakkı olduğunu söylemektedir.

Sokrates'in ilkelerinden vazgeçip kurtulmuş olmasının, yaşamasının insanlara daha faydalı olup olmayacağı şeklinde kendisine yöneltilen soruya Epiktetos, Sokrates'in kendisini kurtarmayı düşünmeyerek ve adalet uğrunda ölecek söylediği ve yaptığının kurtulduktan sonra söyleyeceği ve yapacağı işlerden çok daha faydalı⁷⁰ olduğunu açıklamaktadır. Burada dikkat edilirse Sokrates yaşamı boyunca hem erdemli bir hayatın nasıl olması gerektiğini insanlara anlatmış hem de bu anlattıklarını eylemleriyle canı pahasına da olsa göstermiş, ölümle karşılaşsa bile erdemli olmaktan vazgeçmemiş böylece gerçek filozofluğun nasıl olması gerektiğini de göstermiştir.

66 *A.g.e.*, s.117.

67 *A.g.e.*, s.119.

68 *A.g.e.*, s.120.

69 *A.g.e.*, s.121.

70 *A.g.e.*, s.128.

Filozofların sahip olması gereken birçok özelliği açıklayan düşünürümüz onlara yönelik eleştirilere de cevap vermektedir. Ona göre insanlar filozofların kararlarında kesin ve dayanıklı olmak gerektiğine inandıkları için onların yanlış düşüncelerine, sapıtmalarına, deliliklerine sarılmaktadır. Bir insanın sınırlanması normaldir ama filozofun sınırları sağlam beden, dinç bir atletinki gibi olması gerekir. İnsanlar ise bana isterik bir insanın sınırlarını gösteriyor bunlar sınırı değil, sinir hastalığını belli etmektedir. Halbuki zorlu olan şeyin kararların iyi olması; bu kararların gerçeğe ve akla uyarak alınması gerektiğini Epiktetos açıklamaktadır.⁷¹ Bu açıklamalara göre filozofların iyi, gerçeğe ve akla uygun kararlar alması gerekir. İnsanların bu şekilde alınmış kararlara uyması gerekir. Yoksa iyi, akla uygun olmayan kararların peşinden koşmak tavsiye edilmemektedir.

Sözü ile eylemleri birbirine uymayan filozoflara yönelik eleştirilerinde ise Epiktetos şu ifadelerle yer vermektedir: “Güzel sözler yazarız. Ama bu sözler bize işlemiş midir ve onları uyguluyor muyuz? “Kendi yurtlarında aslan, başka yerde ise maymun” atasözü, biz filozofların, aydınların çoğumuza uygun düşmez mi? Özel konuşmalarımızda aslan ve halk arasında ise maymunuz.”⁷² Bu açıklamalar göstermektedir ki Epiktetos’a göre bilgiye sahip olmak, hem filozof hem de olgun insan olmak için yeterli değildir. Savunduğu ilkeleri hayatına, eylemlerine yansıtmak her ne olursa olsun doğrudan vazgeçmemek filozofun, erdemli insanın göstermesi gereken özelliktir. Özü sözü bir olmak, söylediklerini arkasında durmak bilgeliğin en önemli göstergelerinden biri olmaktadır.

Bir keman ve yay satın alınca nasıl insanın kendisini müzisyen sanamayacağı açıksa uzun bir sakal, bir heybe, bir değnek ve bir çulu olanın da filozof olamayacağını belirten Epiktetos, filozof olmanın niteliklerine sahip olmadan hareket edenleri eleştirmektedir. Ona göre giyimin işe uygun olması yeterli değildir. Adı veren giyim değil sanattır.⁷³ Epiktetos, filozof olduğunu saklayarak yaşayanların bu davranışı ile insanlara gösteriş olsun diye bir şey yapmadığını, her şeyi Tanrı ve kişiliği için yaptığını belirtmektedir. Bunların tek başına savaştığı için yalnız kişiliğini tehlikeye attıklarını; ne soydaşını, ne de kendisinin istemeyerek yapabileceği yanlışlıklar yüzünden felsefeyi tehlikeye koymamanın tesellisini elde etmenin ve sonunda kılığından çok davranışlarıyla filozof tanınmanın gizli zevkini tattığını söylemektedir.⁷⁴ Demek ki filozof, yaptıklarını

71 *A.g.e.*,s.89.

72 *A.g.e.*,s.133.

73 *A.g.e.*, s.136.

74 *A.g.e.*, s.137.

gösteriş için yapmayacak, yapılması gerektiği için yapacak bunu yaparken de kimseye zarar vermeden gerçekten inandığı için yapan kişi olmalıdır.

Epiktetos, filozof olan kişinin alaya alınacağını ve halkın yuha çekebileceğine dikkat çekerek ‘bu adam bir gecede filozof oldu, bu meydan okuyuş ona nereden geliyor?’ şeklindeki ifadelerin muhatabı olacağını belirtmektedir. Hemen sonra da bu alaya alınmanın karşısında ise “sende bu durum olmasın, sana iyi ve güzel görünen düşüncelere sımsıkı bağlan. Ve unutma ki dayanırsan önceleri seninle alay edenler bile ileride sana imreneceklerdir. Oysaki alaylarına önem verirsen iki kat gülünç olursun”⁷⁵ şeklinde tavsiyelerde bulunarak filozofun nasıl durması gerektiğini ifade etmektedir

Epiktetos’un felsefe ile ilgilenip az bilgi sahibi olduktan sonra kendilerini filozof zannedenlere eleştirisi çok ağır olmaktadır. Ona göre bazı felsefe prensiplerini yutmakla, hemen onları öğretmeye kalkışmak yanlıştır. Bu davranış, sindiremediği için yenilen etleri kusan bozuk bir mide gibi; sindiremediğini kusmaktan başka bir şey değildir. İnsan önce sindirmeli ve üzerindeki değişikliği göstermelidir.⁷⁶

Düşünürümüz henüz gerekli şartları sağlamadan filozof olduğunu sanarak ‘falanca bir mektep açtı, ben de bir mektep açmak istiyorum’ düşüncesiyle hareket edenlere sert tavrını göstermeye devam etmektedir. Epiktetos aceleci tavrı gösterenlere ‘alçak’ kelimesiyle hitap etmekte ve geçici bir istek ya da bir esintiyle mektep açılmayacağını belirtmektedir. Ona göre okul açabilmek için olgun bir yaşa gelmek, belli bir hayat sürmek ve Tanrı’nın çağrısına erişmek gerekir. Bu şartları yerine getirmeden davranan kişi bir yalancı ve bir sapık olarak nitelendirilmektedir. Düşüncesini eczane açan, ilaçlarla dolduran ama onları karmasını ve kullanacağı yeri bilmeyen eczacı örneğiyle filozofluk eğitimini tamamlamadan kendini bir şey oldum zannedenler kıyaslayarak açıklamaktadır.⁷⁷

Epiktetos’un Felsefe Eğitimi Üzerine Görüşleri

Epiktetos, felsefeyle uğraşanların eğitim esnasında nelere dikkat etmesi gerektiği üzerine de düşüncelerini açıklamaktadır. Ona göre felsefe özel ilgi ve akıl isteyen bir alan olduğu için herkesin başarılı olması söz konusu değildir. Felsefe öğreniminde ilerlemek isteyenlerin işlerine önem verme, iflas etme ve

75 *A.g.e.*, s.24.

76 *A.g.e.*, s.114.

77 *A.g.e.*, s.114-115.

yiyecek-içecek bir şey bulamama gibi kaygıları kafalarından çıkarıp atmaları gerekmektedir. Bu nedenle kaygıyla, varlık ve bolluk içinde yaşamaktansa; korkuları ve sıkıntıları kovup, açlık içinde ölmek daha iyidir.⁷⁸Bu düşünceler bize göstermektedir ki felsefe eğitimi, dünyalık işleri öne çıkararak başarılı olunacak ya da gelişme gösterilecek bir alan değildir. Kişinin kendini geliştirebilmesi ve bilgelik yolunda yükselebilmesi için bütün ilgisini felsefe üzerine vermelidir.

Felsefe yolunda çaba gösterirken dikkat edilmesi gereken hususlardan bir diğeri filozofun sınırlarının sağlam olması gerektiği düşüncesidir. Epiktetos, sınırları sağlam olması gereken felsefe öğrencisine, uşağıyla ilgilenmezse edepsiz ve hain olacağı korkusuyla kaygılanmanın alçaklık olacağını ve bunun felsefeye olan ilgisinin azalmasından daha iyi olacağını hatırlatmakta ve kendine hâkim olmak için küçük şeylerle işe başlayarak yola girmek gerektiğini tavsiye etmektedir.⁷⁹

Ona göre felsefeyle uğraşan kişi kendisine karşı ne yapılırsa yapılsın ‘huzurun pahası budur, bedavaya hiç bir şey alınmaz’ diyerek sabırlı olmayı telkin etmelidir. Kölesini çağırdığı vakit, duymadığında, ya da duysa bile, emrettiği şeyi yapmadığında ‘sabırım kölemi azdırabilir ve sonunda yola gelmez olur’ endişesini taşımamalıdır. Bunun böyle olması bu kişi için daha iyidir.⁸⁰Bu düşünceler bize felsefe öğrencilerinin zihninin meşgul edecek kafasındaki birçok düşünceyi atması gerektiğini göstermektedir.

Epiktetos’un felsefe öğreniminde ilerlemek isteyenlere başka bir öğüdü ise ruhu ilgilendirmeyen işlerde aptal görünmekten korkmamaları yönündedir.⁸¹ Yani insanın özüne, olgunluğuna zarar vermeyecek olan davranışların dikkate alınmaması belirtilmektedir. Çünkü erdemli olmak sabrı, toleransı, alçakgönüllü olmayı gerektirmektedir.

Felsefe öğreniminde dikkat edilmesi gereken hususlara dikkat çeken Epiktetos daha sonra felsefe yolunda ilerleyen kişinin kimseyi yermeyeceğini, övmeyeceğini, sızlanmayacağını, suçlandırmayacağını, güçlü bir kişi imiş ya da bir şeyler bilirmiş gibi kendisinden hiç söz açmayacağını⁸² söyleyerek filozofluk yolunda aşama kaydedenlerin göstermesi gereken özellikleri açıklamaktadır.

78 *A.g.e.*, s.20.

79 *A.g.e.*, s.20.

80 *A.g.e.*, s.21.

81 *A.g.e.*, s.21.

82 *A.g.e.*, s.42.

Ona göre felsefe eğitimi alan kişinin göstermesi gereken özelliklerden bir diğeri ise elde etmek istediği şeyin eline geçmesine bir engel ya da herhangi şekilde güçlükler çıktığında yalnız kendisini sorumlu sayacak olgunluğu göstermesidir. Bu kişilerin yanında olurda bir kimse kendisini överse, onunla gizlice alay etmeli, eğer suçlandırılırsa haklı çıkmaya çalışmamalıdır. İyileşmekte olan hastalar gibi sağlığı iyice yerine gelmeden, yeni başlayan şifayı her hangi bir şey geciktirmesin diye kendisini yoklamalı ve incelemelidir.⁸³

Düşünürümüze göre felsefeyle uğraşan kişinin başka bir niteliği de bütün isteklerini kökünden kesip atmış olmasıdır. Hiçbir şeye karşı taşkın ve coşkun hareket yapmamalıdır. Onu, aptal ve bilgisiz yerine koyarlarsa aldurmamalıdır. Kısacası, sanki en tehlikeli düşmanı olan ve kendisine biteviye tuzak kuran bir adama karşı imiş gibi kendisine karşı da uyanık olmalıdır.⁸⁴

Filozofumuz bir kaptanın en küçük dalgınlığı nasıl bir gemiyi batırırsa yapacağımız en küçük unutkanlığın, en küçük bir dikkatsizliğin de felsefe öğreniminde bütün ilerlemeyi yok edebileceğini söylemekte ve felsefe öğreniminin özen isteyen ve hataya yer bırakmayan bir iş olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Ona göre bu hale düşmemek için uyanık olmak gerekmektedir. Çünkü korunacak şey altın yüklü bir gemiden daha değerlidir.⁸⁵Bu ifadeler Epiktetos'un felsefe eğitimine verdiği önemi ve değeri ortaya koymaktadır. Bilgelik yolunda ilerleme de hataya yer yoktur ve sahip olunacak özellik altından daha değerlidir.

Bir diğer özellik olarak düşünürümüz, bilgi ve eylemleriyle birlikte dış görünümün de filozof için önemli olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre kirli, kılığı zindandan çıkan bir katil gibi düşkün ve iğrenç görünümlü olan bir filozof; özlü sözlerini karşısındakine satmaya kalkarsa, onu nasıl kendinse çekecektir. O, bir adamı bu halde bırakan felsefeyi insanların sevmeyeceğini, onu dinlemeye bile cesaret edemeyeceği ve her ne pahasına olursa olsun ona bağlanmayacağını, bu nedenle filozofun temiz ve edepli olması gerektiğini söylemektedir.⁸⁶

Filozofun giyim kuşam olarak nasıl olması gerektiğini anlatan Epiktetos, aynı şeyleri öğrencilerine de söylediğini hatırlatmakta ve kendisini felsefeye vermek isteyen bir delikanlının pis, saçları yağlı ve taranmamış olarak karşısına çıkmasına, tertemiz, efendice giyinmiş olarak gelmesini üstün tuttuğunu söylemektedir.⁸⁷

83 *A.g.e.*, s.42.

84 *A.g.e.*, s.42-43.

85 *A.g.e.*, s.129.

86 *A.g.e.*, s.142-143.

87 *A.g.e.*, s.143.

Epiktetos, öğrencilerinin bu şekilde davranmasıyla onların güzellik üstünde bir düşüncesi olduğunu, edepli ve efendice şeylere bağlı olduğunu, böylece bildiği güzelliğe saygı duyduğunu ve dolayısıyla ona öğretilecek güzelliğe de saygı besleyeceğini anlamış olacağını ifade etmektedir. Ona göre asıl güzellik iç güzelliğidir ki o da yalnız kendi aklını kullanmaktır ve gövde güzelliği bir bakıma çirkinliktir. Ama iğrenç, korkunç, kir ve pislik içinde, saçları taranmamış, karma karışık bir halde ve sakalı göbeğine kadar uzamış olan bir insana, güzellik konusunda hiçbir düşüncesi olmadığı kanaati oluşacağı için estetik ve değer ile ilgili ona bir şey anlatılamayacaktır. Bu şekilde davranan kişilere yönelik ağır eleştirisini ‘O; en güzel çeşmeye kendi süprütülüğünü üstün tutacak bir domuz yavrusudur’⁸⁸ sözüyle tamamlamaktadır. Bu açıklamalar bize göstermektedir ki felsefe öğretimi ile aklımızı doğru kullanmayı öğrenerek iç güzelliğini sağlarken, dış güzelliğimize de dikkat etmemiz gerekmektedir. Güzellik ya da estetik anlayışını kavramak için dış güzelliği bildiğimizi göstermek gerekmektedir. Günümüzde felsefe eğitimi alanların bir kısmı Epiktetos’un bu düşüncelerinin tersine dağınık, düzensiz, giyim-kuşamına dikkat etmemeyi fi-lozofluğun özelliklerinden kabul ederek ona göre davranmaktadır.

Filozofumuz, felsefe eğitimi esnasında önemli olan hususlardan birinin de dikkat etme ve işi ertelememe olduğunu belirtmektedir. Ona göre dikkat her şeyde, zevklerde bile ilk şarttır. Hayatta; yarına bırakmanın bizi daha çok başarıya götürdüğü olaylar görülmemiştir.⁸⁹ Felsefeyle uğraşan kişinin doğruları görebilmesi, önceden sonuçları kestirebilmesi için dikkat şarttır. Yapmamız gereken işleri ise ertelemeden vaktinde yapmanın bize çok şey kazandıracağı da açıktır. Her gelen gün kendi problemleriyle gelir sözünü unutmadan yapacaklarımızı ertelememek gerekmektedir.

Bugünün işinin yarına bırakılmamasının önemini bilen Epiktetos, insanların yarın kendimi yola sokacağım dedikleri vakit, bu günü saygısız, hovarda, alçak, açgözlü, halktan uzak, çıkarına düşkün ve hain olmayı istemekle eş değer tutmaktadır. Doğru olan bugün, yarın için hazırlanmaya koyulmaktır. Eğer insan başka türlü davranırsa yine yarına bırakacak ve boşa vakit harcamış olacaktır.⁹⁰ Epiktetos bu sözleriyle vaktin önemini bilmeden, yarınının ne getireceğini bilemeyen insanların işleri erteleme düşüncesini saygısızlık, hovardaca davranma, alçakça, azgın gözlü, halktan uzak, çıkarına düşkün ve hain olmak gibi birçok kötü nitelendirmelerle ifade etmekte ve insanların yapmaması yönünde uyarmaktadır.

88 *A.g.e.*, s.143.

89 *A.g.e.*, s.144.

90 *A.g.e.*, s.144-145.

Epiktetos, felsefe eğitimi sürecini tamamlamadan aceleci davranıp bilgelğe eriştiğini zannedenlere örnek olarak Sokrates'i göstermekte ve filozofun nasıl davranması gerektiğini de söylemektedir. Ona göre nasıl harp çalan bir müzisyen, harpını eline alır almaz, hangi tellerin bozuk olduğunu görür ve kolayca akortlarını düzeltirse, insanlar arasında güvenle yaşayabilmek için yargıç da harpı çalan müzisyenin yaptığını insanlara uygulamak sanatını bilmeli, ölçsüz olanları görmeli, notaları yola sokmalı, armoniyi getirmelidir. Bu işi en iyi yapan ustası olan da Sokrates'tir.⁹¹ Müzisyen, müzik aletindeki, seslerdeki bozulmaları hemen fark eder ve onu düzeltirse, yargıçlar da toplumdaki bozulmaları görerek onu düzene koymalı bu aksaklığı gidermelidir. Aceleyle gerekli eğitimi almadan uygulamaya alanına geçenler bu düzeni sağlamakta başarılı olamayacaklardır.

Düşünürümüz, peynir örneği vererek bazı insanların felsefeyle uğraşamayacaklarını açıklamaktadır. Ona göre nasıl yumuşak peynir olta iğnesinde kullanılacak bir yem olmazsa, ılık ve gevşek adamlar da felsefe gerçeklerine uymazlar.⁹² Öyle kör insanlar vardır ki gözlerinin önündekini görmekten acizdirler. Bu şekilde davranan insanların çoğu Sokrates'i tanıyamayarak ona gidip kendilerini bir filozofa götürmesini istediklerinde, o da bunu olgunlukla karşılamış ve onu bir filozof saymamalarından hiç sızlanmamıştır. Çünkü Sokrates filozof görünmeden, filozof olmakla mutlu olma özelliğini bilen gerçek bilgedir. Bu özellikler onu büyük filozof yapmıştır.⁹³ Sokrates'in tutumundan överek bahseden Epiktetos, felsefe eğitimi alanlara onu örnek göstermekte ve 'felsefe sende ancak davranışlarınla görünsün' sözüyle onun gibi olmalarını istemektedir.⁹⁴ Felsefeyle uğraşanların dikkat etmesi gereken husus önce eğitimi tamamlamak sonra savunduğu ilkeleri eylemlerine yansıtma olarak görülmektedir.

SONUÇ

Felsefe, değişik dönemlerde türlü şekillerde anlaşılmış, açıklamak için birçok tanım yapılmıştır. Başka birçok filozof gibi Epiktetos'da bir insanın sahip olduğu ve onu hayvanlardan ayıran en önemli özelliğinin akıl olduğunu, aklını kullanmadığı ya da kullanamadığı zaman hayvani yönünün ortaya çıktığını belirtmektedir.

91 *A.g.e.*, s.110.

92 *A.g.e.*, s.102.

93 *A.g.e.*, s.137.

94 *A.g.e.*, s.138.

Epiktetos için insan aklını kullanarak doğruluk, sözde durma, maddi ve manevi temizlik, alçak gönüllük gibi insan olmanın özelliklerini ortaya çıkartmalıdır. İnsan maddiyat, zenginlik, şan, şöhret gibi şeylerin değer verilmemesi gereken şeyler olduğunu bilmeli, hikmetin paradan daha değerli ve sahip olunması gereken bir vasıf olduğunu anlamalıdır.

Düşünürümüze göre ‘bencilik’ ve ‘imansızlık’ ruhlardan söküp atılması gereken kötü düşüncelerdir. Her şeyi yöneten bir Tanrı’nın varlığını ve onun insana bahsettiği iyilikleri unutmamalı ve her şeye değerini vermek gücünü armağan ettiği için de şükretmelidir.

Epiktetos’a göre felsefe, kökleşmiş alışkanlıkları olanlara onları değiştirmeye gücü vermektedir. Bu nedenle felsefe, ne olursa olsun yapmaya zorlandığımız ödevlerde cılızlığımızı ve bilgisizliğimizi anlamakla başlamak demektir. Felsefe insana, kendisine hâkim olma, arzu ve istekleriyle mücadele etme gücü kazandırmaktadır. Kavramları öğreteceği için yanlışları önleyecek ve inançların delice atışlarından insanı kurtaracak olan da felsefedir. Felsefe aynı zamanda insanlara iradelerine sahip olmayı ve doğru yönde kullanmayı da kazandıracaktır. Felsefe, insanı kültürsüzlükten, bilgisizlikten kurtarma, insanı olgunlaştırma, alçak gönüllü yapma özelliğine de sahiptir.

Ona göre insanlar doğruya ulaşmak ve kurtuluşa ermek için uzun zaman azgın isteklere karşı savaşmalı, bütün davranışlarını incelemeli ve bunların deli saçması olmadığını anlamalı ve yalnızca felsefe ile uğraşmalıdır. Felsefeyle uğraşan kişi sabırlı davranırsa meyvelerin olgunlaştığı gibi olgunlaşacaktır.

Epiktetos’a göre filozof, bir işe başlamadan önce eninde sonunda olup bitenleri düşünmeli, inceledikten sonra işe girişmelidir. Bunu başarabilmek için de bir hoca ile çalışan sporcu gibi eğitim almalı, kendini hazırlamalıdır. Filozof olmak isteyen kişilerin bu yola girmekle bütün zevklere veda etmeli, geceleri uyanık kalıp, çalışmaya, ailesinden ve dostlarından uzak kalmaya, şeref, yüksek makam yolunda kısacası her yerde geride durmaya razı olması gerekmektedir.

Epiktetos’a göre filozofluk bir anda elde edilen ya da herkesin ulaşabileceği bir durum olmadığı için birçok özelliği sabırla aldığı eğitim sonrasında kazanarak insanları aydınlatma görevini hakkıyla yerine getirebilir. Erdemli hayat sadece ilkeleri belirleyerek değil aynı zamanda o ilkeleri eyleme dönüştürerek gerçekleşir. Sokrates bunun en güzel örneğini oluşturmaktadır. Filozofluk dış görünümle değil, doğru düşünüş ve doğru eylemle ortaya çıkmaktadır. Asıl güzellik yalnız kendi aklını kullanmak olarak kabul ettiği iç güzelliğidir ve gövde güzelliği bir bakıma çirkinliktir.

Epiktetos için felsefe özel ilgi ve akıl isteyen bir alan olduğu için herkesin başarılı olması söz konusu değildir. Felsefe eğitimi sürecinde ilerlemek isteyenler, işlerine önem verme, iflas etme, yiyip içecek bir şey bulamama gibi dünyalık kaygıları kafalarından çıkarıp atmaları gerekmektedir.

Filozofumuza göre nasıl yumuşak peynir olta iğnesinde yem olarak kullanılmazsa, ılık ve gevşek adamlar da felsefe gerçeklerine uymazlar. Öyle kör insanlar vardır ki gözlerinin önündekini görmekten acizdirler. Sokrates’i her durumda örnek olarak gösteren Epiktetos, bilgiyle birlikte davranış ve eylemlerinde önemini ve filozofluğun aynı zamanda bir yaşam işi olduğunu özellikle vurgulamaktadır.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Metafizik*, Çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İkinci Baskı, İstanbul, 1996.
- Demirpolat, Enver, “Epiktetos’un Hayatı, Eserleri ve Felsefi Görüşleri”; *Fırat Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: 9/2, Elazığ, 2004.
- Descartes, Rene, *Felsefenin İlkeleri*, Çev: Mehmet Karasan, Meb. Yay., İstanbul, 1977.
-*Metod Üzerine Konuşma*, Sosyal Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1994.
- Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, Çev: Burhan Toprak, İnkılâp Kitapevi, İstanbul, 1994.
- Gündoğan, Ali Osman, “Filozof ve Felsefe Hakkında”, *Felsefe Dünyası*, Türk Felsefe Derneği Yay., Sayı:10, Ankara, 1993.
- <http://filozof.net/Turkce/filozof-biyografi-e/340-epiktetos-filozoflar-ve-biyografileri-hayatları-yasamları.html>.
- <http://tr.wikipedia.org/wiki/Epiktetos>.
- Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, M.E.B Yay., İstanbul, 1986.
- Keklik, Nihat, *Filozofların Özellikleri*, Köprü Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2001.
- Öner, Necati, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Meb. Yay., İstanbul, 1995.
- Toku, Neşet, *İslam Felsefesine Giriş*, Savaş yay., Ankara, 2007.
- Yazıcı, Sedat, “Epiktetos’un Ahlak Felsefesinde Akılcılık ve Doğalcılık”, *Felsefe Dünyası*, Türk Felsefe Der. Yay., S.29, Ankara, 1999.

KÜRTAJ: AHLAKİ PERSPEKTİFLER*

L. SYD M. JOHNSON

Çeviri: Kamuran Tıbbık**

Kürtaj, biyoetikteki en zor problemlerden biri kabul edilmektedir. Biyoetikte az sayıda konunun kürtaj kadar tartışmaya ve çekişmeye açık olduğu doğrudur; bunun nedeni kısmen, etikteki çoğu diğer konudan farklı olarak, kürtaj tartışmasının sadece bilim adamları ve hekimler arasında sınırlı kalmayıp A.B.D’de birçok başka alana da taşınmasıdır. Kiliseler ve dini kuruluşlar, devlet memurları ve memur adayları, mahkemeler ve genel kamu, kısaca herkes kürtaj konusunda bir duruş seçmiştir. A.B.D. Yüksek Mahkemesi’nin ikinci trimester dönemde kürtajı yasallaştıran, tarihi 1973 Roe v. Wade kararından bu yana, politik, yasal, sosyal ve etik tartışmalar hiç azalmamıştır.

Kürtaj tartışmasındaki güçlüğün bir diğer nedeni de, kürtajı eleştirenlerle savunanların çoğunlukla aşırı uçlardan olmasıdır. Bir uçta, kürtajın mutlak şekilde tamamen yasaklanmasını savunan, kürtajı masum bir insanın öldürülmesi yani cinayet olarak adlandıran kürtaj karşıtları vardır. Diğer uçta ise, bir kadının hamileliğinin herhangi bir döneminde kürtaj talep etme hakkına kesin olarak sahip olduğunu savunanlar bulunmaktadır. Her iki taraf da retorik ve abartıya düşmekte; kürtaj karşıtları kendilerine ‘hayat taraftarı’ adını vererek kürtaj taraftarlarının hayat karşıtı olduğunu ima etmekte; kürtajı savunanlar ise kendilerini ‘tercih yanlısı’ olarak tanımlayıp kürtaj karşıtlarının kişisel özgürlük ve tercihlere karşı olduğunu söylemektedir. Tartışmanın tarafları ideolojik hareket ettiği zaman, akla uygun bir tartışmaya olanak kalmamaktadır. Bunun sonucunda da bir ortak zemin bulunması yerine, her iki taraf da topuklarını daha derine gömmektedir.

Kürtaj hakkında bir fikir birliğine varmadaki zorluk nedenlerinden biri de, A.B.D.’de kürtaj karşıtı hareketin esas olarak Roma Katolik Kilisesi ve kök-

* Bu yazı, Stephen Garrad Post’un editörlüğünü yaptığı *Encyclopedia of Bioethics isimli eserin* ‘Abortion’ maddesinin “II.Contemporary Ethical and Legal Aspects: A.Ethical Perspectives” alt başlığının çevirisidir. [L.Syd M.Johnson, “Abortion: II.Contemporary Ethical and Legal Aspects: A.Ethical Perspectives”, *Encyclopedia of Bioethics, edited by Stephen Garrad Post, vol. I, New York: Macmillan Reference, 2004, pp. 7-18.*]

** Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Doktora Programı öğrencisi, kamuran489@gmail.com

tenci Protestanlar tarafından yürütülmesidir ki, bunlar karşıtlıklarını temel dini inançlara dayandırmaktadır. Bu türden inançlar hakkında rasyonel bir biçimde tartışmak olanaksız olduğu gibi, bu inançlarla temellenen bir etik duruş hakkında tartışmak da aynı derecede güçtür.

Son olarak, kürtaj problemi sıra dışı bir biçimde güçtür çünkü fetüs, diğer ahlaki soruların ilgilendiği varlıklardan farklıdır ve tüm insan ilişkileri arasında, fetüs ve hamile bir kadın arasındaki ilişki eşsizdir. Fetüsün ahlaki statüsü zaten oldukça tartışmalı bir konudur, aynı bunun gibi insan davranışı ile ilgili diğer alanlara uygulanabilen genel ahlaki ilkeler, kürtaj sorununa uymamaktadır. Ek olarak, fetüsün statüsü tartışma konusu olduğu için kürtaj, etik olduğu kadar aynı zamanda metafizik bir konudur.

Kürtaja dair günümüzdeki ahlaki tartışma üç temel konu üzerinde yoğunlaşmaktadır: embriyo veya fetüsün ahlaki statüsü - ki çoğu etikçi bu konuyu fetüsün ontolojik statüsüyle ilişkilendirir - ve fetüs ya da embriyonun yaşamını sonlandırmanın negatif sonuçları ile kürtajı sınırlamanın ya da tamamen kaldırmanın sonucu olarak kadınların karşılaşılabileceği potansiyel zararları değerlendiren ‘sonuççu’ tezler.

Fetüsün Ontolojik ve Ahlaki Statüsü

Fetüsün ontolojik durumu ile ilgili soru, ahlaki statüsüyle ilgili sorudan ayrılabilir ancak kürtaj tartışmasında fetüsün ‘kişi olma’ durumu ile ahlaki haklara sahip olma durumu genelde bir arada ele alınır. Bununla beraber, ‘kişi’ teriminin anlamı net değildir; bu terim hukuki, tanımsal ve normatif olarak farklı anlamlara gelir. Hukuki olarak bir kişi olmak, basitçe yasal haklara sahip olmak demektir. Roe v. Wade’de (1973) Yüksek Mahkeme fetüslerin Anayasanın 14. Düzeltme Maddesinde tanımlanan şekilde kişiler olmadığına karar verdi ancak kişi olma hakkında pozitif bir tez ortaya koymanın güçlüğüne de kabul ederek bunu yapmaktan uzak durdu. ‘Yaşamın tam olarak ne zaman başladığı ile ilgili zor soruyu çözmemiz gerekmez. Saygın tıp, felsefe ve ilahiyat disiplinlerinde eğitim almış olanlar bu konuda bir tartışmaya varamıyorsa, elbette yargıçlar da eldeki mevcut bilgiyle bu soruya bir cevap verecek durumda değildir.’ (Roe v. Wade, 1073) Bir varlığın tanımsal olarak kişi olduğunu söylemek ise, o varlığın kişi olmanın belli ölçütlerini karşıladığını söylemektir, örneğin türün bir üyesi olmak gibi. Fetüsün bu anlamda bir kişi olduğunu söylemek, bir fetüsü öldürmenin ahlaken yanlış olduğunu kanıtlamaya yetmez çünkü bu, onun normatif olarak da kişi olma vasıflarını taşımasını gerektirir. Normatif anlamda bir kişi

olmak ise, yaşam hakkı dahil tüm ahlaki haklara sahip olmak anlamına gelir. Fetüs veya embriyonun kişi olma durumuyla ilgili önemli soru kürtajla ilişkili olduğu için, bir spermin bir yumurtayı döllemesinden meydana gelen ve genetik olarak insan olan canlı bir varlığın normatif olarak kişi olup olmadığı veya ne zamandan itibaren bir kişi olduğuyula da çok ilgilidir. Bununla beraber, ne kişi olmanın mutlak koşulları hakkında, ne fetüsün bu koşulları taşıyıp taşımadığı hakkında, dolayısıyla ne de kürtaj hakkında bir fikir birliği vardır.

Kişi olma durumu hakkındaki tartışmanın bir ucunda, kişi olmanın döllemeyle başladığını, dolayısıyla birkaç hücreden oluşan çok erken dönem embriyoların bile kişi olduğunu savunan görüş vardır. Diğer uçta ise kişi olma durumunun doğuma kadar hatta daha sonra bile başlamadığını ve dolayısıyla hiçbir fetüsün ve muhtemelen hiçbir yenidoğanın kişi olmadığını savunan görüş vardır. Bu iki uç arasında birçok farklı olasılık da yer almaktadır.

Kişi olma konusundaki yaklaşımlardan biri gelişimsel görüştür ki, fetüsün doğal gelişimi içinde ne zaman ahlaki bir konum kazandığının belirlenebileceğini reddeder. Gelişimsel görüş, fetüsün gelişiminin sürekliliği ile hangi evredeki fetüslerin diğerlerinden farklı olarak kişi olma niteliği taşıdığını saptamanın güçlüğüne bir arada ele alır. Genelde küçük bebekler yaşama hakkına sahip kişiler olarak kabul edildiği için ve geç dönemdeki bir fetüsle yeni doğmuş bir bebek arasındaki fark – özellikle prematüre yenidoğanlarla olan fark – yalnızca bir yerleşim meselesi olduğu için, fetüsün süreklilik içeren gelişiminde kişi olma durumunun tam olarak nerede başladığını gösteren bir çizgi yoktur. Bu görüş kürtaj tartışmasındaki iki tarafın da paylaştığı şu sezgiyle uyumludur; hamilelik ilerledikçe fetüsün yaşamı daha önemli hale gelmektedir, ancak yine de bir fetüsün tam olarak ne zaman kişi olduğunu söylemek imkansızdır. Gelişimsel görüşteki belirsizlik, bu görüşü pratik ahlak kurallarına veya halk politikalarına dönüştürme önünde bir engel teşkil eder.

Potansiyellik görüşü ise döllemeyi kişi olma durumunun başlangıcı olarak kabul eder çünkü döllenen bir yumurta, onu meydana getiren eşey hücreleri olmasa bile, tam ahlaki statüye sahip bir insana dönüşme potansiyeline sahiptir. Bu görüş iki şekilde eleştirilebilir. İlk olarak, döllenmemiş eşey hücrelerinin bile insan olma potansiyeline sahip olduğu iddia edilebilir. İkinci olarak, potansiyellik koşulunu eleştirenlerden bazılarının da gözlemlediği gibi, kişi olma potansiyeline sahip olmakla bilfiil bir kişi olmak aynı şey değildir ve ancak bilfiil kişi olmakla ahlaki statü ve haklara sahip olunabilir. Judith Jarvis Thomson'ın da belirttiği gibi 'Yeni döllenen bir yumurta ya da rahime yeni

yerleşmiş bir hücre kümesi, meşe ağacındaki bir palamuttan daha fazla kişi değildir.’ (Thomson, 1971, s.199) Roe v. Wade Davası’nda Mahkeme fetüsün yaşayabilirliğini, devletin fetüsün yaşamını koruma altına almasında belirleyici bir nokta olarak kabul etti. Yaşayabilirlik, fetüsün gelişim sürecinde belirli bir an olmamakla birlikte hamileliğin yaklaşık 24-28.haftalarında ortaya çıkar, ki bu noktada diğer gelişim belirtileri de mevcutsa, yeterli destek sağlandığında fetüs potansiyel olarak rahim dışında annesinden bağımsız olarak hayatta kalabilir. Yaşayabilirlik, fetüsün gelişiminde çok önemli, nispeten tespit edilmesi mümkün ve kanıtlanabilir bir dönüm noktasıdır ki, kişi olma hali makul şekilde bu noktada başlayabilir. Fetüsün yaşayabilirliği bir dereceye kadar teknolojiye bağlıdır – prematüre bebekler hayatta kalabilmek için genelde çok ciddi tıbbi desteğe ihtiyaç duyarlar. Yenidoğan bakımında tıbbi gelişmeler oldukça, fetüsün yaşayabilirlik dönemi de değişebilir. Yaşayabilirlik standardını eleştirenlerin bazıları kişi olma koşulunun tıp teknolojisiyle ilgili dış faktörlere bağlı olmaması gerektiğini, dolayısıyla yaşayabilirliğin kişi olma durumu için uygun bir ölçüt olamayacağını ileri sürerler. Teknoloji embriyo ve fetüsün gelişimindeki farklı aşamaların daha iyi anlaşılmasını sağladıkça; döllenmiş yumurtanın rahime tutunması, insan dış görünümünün belirmesi, beyin dalgalarının tespit edilmesi gibi ölçütlerin her biri, kişi olma ve kişilik hakları için ileri düzey ölçütler haline gelmiştir. Fetüsün kişi olmasıyla ilgili geleneksel ölçütler, fetüsün ilk hareketlerinin başladığı ‘kıpırdanma’ dönemi ile, hamile bir kadının fetüsün hareketlerini hissetmeye başladığı ‘hareketlenme’ dönemini içerir. İlk Hristiyan yazarlar ise bir fetüsün ruh kazandığı ‘ruhlanma’ döneminden bahseder.

İnsan türünün bir üyesi olma veya genetik olarak insan olma, en ılımlı ve en kolay ispatlanabilir kişi olma ölçütüdür. Bu kişi olma tanımına göre, insan bir anne-baba tarafından döllenmiş herhangi bir varlık, insan türünün bir üyesidir ve bu sebeple de bir kişidir. Katolik bir bakış açısıyla yazan John T.Noonan fetüsün, döllenme anından yani anne-babasından insan genetik kodunu aldığı andan itibaren kişi olma statüsünü kazandığını iddia eder. (Noonan) Bununla birlikte, genetik insanlık koşulu hem çok geniş hem de çok sınırlayıcı kabul edilebilir. Çok geniştir çünkü bu durumda insan genetik kodunu taşıyan herhangi bir canlı varlık korunmayı hak eden bir insan yaşamını ifade eder. Mesela kanser hücreleri, sperm ve yumurta insan genetik koduna sahiptir ve bunlar dar çerçevede genetik insanlık tanımına uyar ki, bu durumda bu hücreler de yaşama hakkı kazanmış olur; dolayısıyla eğer kürtaj meşru değilse, doğum kontrolü ve kemoterapi de meşru değildir. Genetik insanlık görüşünü geliştirmek isteyen ahlakçılar, insan olma potansiyelini taşımayan hücreleri kişi olma koşulunun

dışında tutarlar ve genetik insanlık standardını veya koşulunu potansiyellik ilkesiyle bağlarlar. Genetik insanlık koşulu aynı zamanda çok sınırlayıcıdır çünkü insan olmayan tüm varlıkları kişi olma durumunun dışına çıkarır, oysaki bu varlıklardan bazıları bir takım hakların kullanımını içeren ahlaki bir statüye sahip olabilirler.

Filozof Mary Anne Warren, ‘kişi’yi ahlaki bir topluluğun tam donanımlı bir üyesi şeklinde tanımlayarak, çok katı bir psikolojik standart savunmaktadır. (Warren, 1973, s.347) Warren’a göre kişi olmak için genetik insanlık yeterli değildir, ki bu durumda tüm insanlar ahlaki bir topluluğun üyesi sayılmayabilir. Warren herkesin onaylayabileceğini iddia ettiği şu ölçütleri öne sürer: bilinç, gelişmiş bir muhakeme ve problem çözme kapasitesi, kendi iradesiyle etkinlikte bulunabilme yetisi, iletişim kapasitesi ve öz-farkındalık. Bu ölçütlere uyan varlıklar ahlaki statüye sahip kişilerdir; ister insan olsun ister olmasınlar çünkü bazı insanlar kişi olmayabileceği gibi, ‘bazı kişiler de insan olmayabilir.’ (Warren, 1973, s.348) Warren’ın görüşüne göre, ahlaki bir topluluğun üyesi olmak, ahlaki katılımı gerektirir; ahlaken kişi olma koşulları olan söz konusu bilişsel ve psikolojik yetileri taşımayan varlıklara ahlaki zorunluluk ve sorumlulukları yüklemek saçmadır; bu durumda böyle bir varlığa tam ahlaki hakları yüklemek de eşit derece de saçmadır. Hiçbir fetüsün bu ölçütlere uymayacağı açıktır ve Warren’a göre bu ölçütlere uymayan bir varlığın kişi olamayacağı da açıktır. Tam gelişmiş bir fetüs, yeni doğmuş bir akvaryum balığından daha fazla ‘kişi’ değildir ve dolayısıyla annenin gebeliğin herhangi bir döneminde kürtaja karar verme hakkının üzerinde bir yaşama hakkına sahip değildir.

Eleştirmenler, Warren’ın kişi olma standardına bebeklerin, çoğu çocuğun hatta bilişsel bozuklukları olan yetişkinlerin bile uymadığını ve böylece yalnızca kürtajın değil bebek katlinin ve isteğe aykırı ötenazinin bile meşru sayılabileceğini belirtmişlerdir. Warren bu eleştiriye yeni doğmuş bir bebeğin yaşama hakkı olan bir kişi olmaması ve bebek katlinin cinayet sayılamayacağı görüşüyle beraber, bebek katlinin meşru olmaması için başka ‘faydacı’ nedenler olabileceğini belirterek karşılık vermiştir. Bir sanat eserine ya da doğa kaynaklarına zarar vermek neden yanlırsa, bebek katlinin de aynı nedenle yanlış olduğunu çünkü bu eylemlerin insanları büyük bir hazdan mahrum bıraktığını söylemiştir. Bunun da ötesinde, kendi anne-babası istemese bile çoğu insanın bebelere değer verdiğini ve onların öldürülmemesini tercih edeceğini belirtmiştir. Ancak yine de bu düşünceler, Warren’a göre, hamile bir kadının özgürlük, mutluluk ve özgür irade ve de hamileliğin herhangi bir döneminde kürtaja karar verme

haklarının üzerinde değildir, fakat doğum anından itibaren bebek artık annenin haklarını ihlal etme durumundan çıkar ve bu durumda doğumdan sonra artık anne bebeğin kaderine karar verme hakkına sahip değildir. Doğum aynı zamanda ahlaki olarak da önemlidir ‘çünkü bebekle toplumun diğer üyeleri arasında doğrudan sosyal bağların kurulmasını sağlar.’ (Warren, 1985, s.6) Böylece, bir bebek yaşama hakkına sahip olmasını sağlayacak nitelikleri taşımasa da, sosyal dünyaya girmesi sayesinde sanki bu hakka sahipmiş gibi muamele görebilir. (Warren, 1989, s.56)

Warren bebek katli problemine kısır bir çözüm getirmekle suçlanırken, Michael Tooley ne kürtajın ne de bebek katlinin yanlış olmadığını, aksine kürtaj ve bebek katlinin talep edildiği durumların çoğunda, bunların ahlaken uygun olduğuna inanmak için güçlü nedenler olduğunu ileri sürer. (Tooley, 1985, s.14) Tooley’nin iddiası şudur: kişi olma durumu en azından öz-bilinç gerektirir ve ‘ancak deneyimler ve zihinsel durumların sürekli bir öznesi olarak bir benlik kavramına sahip olan ve kendinin de bu türden sürekliliği olan bir varlık olduğuna inanan bir organizma ciddi anlamda bir yaşama hakkına sahiptir.’ (Tooley, 1972, s.315) Hem Tooley hem de Warren, sadece kişi olma potansiyelini taşımanın fetüse ahlaki bir statü sağladığı görüşünü reddeder.

Filozof Don Marquis kişi olma problemini şu sorunsuz varsayımdan yola çıkarak çözmeye çalışır: Yetişkin bir insanı öldürmek ciddi anlamda ahlaken yanlıştır. Daha sonra Marquis, yetişkinlerin sahip olup onları öldürmeyi yanlış yapan doğal nitelikleri belirler. Marquis’e göre eğer fetüsler de bu niteliklere sahipse, kürtaj da doğal olarak yanlış olacaktır. Marquis şu sonuca varır: cinayeti yanlış yapan şey, kurbanı bir hayattan ve değeri olan bir gelecekte mahrum bırakmasıdır. Cinayet kurbanı, geleceğini oluşturacak tüm deneyimlerden, etkinliklerden, projelerden ve hazlardan, hayatta değer verdiği veya ileride değer vereceği her şeyden mahrum kalır. Marquis’in ‘bizimki gibi bir gelecek’ adını verdiği bu geleceğin kaybedilmesi, cinayeti temelde yanlış yapan şeydir. Marquis’e göre bu, aynı zamanda kürtajı da ahlaken yanlış yapan şeydir çünkü fetüsler de değeri olan bir geleceğe sahiptir. ‘Standart bir fetüsün geleceği bir dizi deneyim, proje ve etkinlik içerir ki bunlar yetişkin insanların ve küçük çocukların gelecekleriyle özdeşdir.’ (Marquis, s.192)

Marquis’in ‘bizimki gibi bir gelecek’ görüşü, değeri olan bir geleceğe sahip herhangi bir varlığı öldürmenin yanlış olduğu sonucunu doğurur ki, bu durumda tek değerli olan insan yaşamı olmadığı için diğer türlerden varlıkları öldürmek de yanlıştır. Bazı ‘kişi olma’ teorileri gibi Marquis’in teorisi de değerli

bir geleceğe sahip olmaları koşuluyla başka türlerin de kişi olabilme olasılığına yani insanlarla aynı yaşam hakkına sahip olup, beraberinde onları öldürmenin de ahlaken yanlış olduğu sonucuna yol açar. Marquis bizimki gibi bir geleceğin tam olarak ne olduğunu ya da insan geleceğinin hangi özelliklerinin onu değerli yaptığını açıklamaz. Bu nokta David Boonin (bkz. aşağıda), Jeffrey Reiman ve Peter K.McInerney gibi eleştirmenler için bir saldırı odağı olmuştur ki, bu kişiler fetüslerin bizimki gibi bir geleceğinin olmadığını, hatta olamayacağını ileri sürerler.

Marquis'in bizimki gibi bir gelecek teorisi, diğer yaşam taraftarı teorilerden farklı olarak, ötenazinin meşruluğu fikriyle uyumludur çünkü bir cinayeti yanlış yapan sadece bir yaşamın kaybı değil, esasen değerli bir geleceğin kaybıdır. Bizimki gibi bir gelecek teorisi, küçük çocukları ve bebekleri öldürmenin de ahlaken yanlış olduğu inancını içinde barındırır çünkü bunlar değerli bir geleceğe sahiptir. Bebek veya çocukların kişi olma durumlarını psikolojik ölçütlerle açıklamaya çalışan kişi olma teorileri, bebek veya çocukları öldürmenin neden ahlaken yanlış olduğunu açıklamaya yetmez ve sosyal fayda gibi bazı başka ilkelere başvurmak zorunda kalır. Bununla beraber, sosyal fayda gibi ilkeler istenmeyen veya faydasız insanları öldürmenin yanlışlığını açıklamamaktadır.

Marquis'i eleştirenler, onun şu noktayı açıklayamadığını söylemektedir: bir fetüs henüz geleceğine kendi başına bir değer biçemiyorsa, onun geleceğinden mahrum bırakıldığı veya bir kayıp yaşadığı nasıl söylenebilir? Filozof David Boonin alternatif bir 'bizimki gibi bir gelecek' teorisi geliştirir ki, bu teori her fetüsün yaşam hakkına sahip olduğu iddiasını ve kürtajın normalde ahlaken yanlış olduğu iddiasını çürütür ve bunu, Marquis gibi kürtaj karşıtlarının da kabul edebileceği koşulları açıklayarak yapar. Boonin, organize beyin zarı etkinliğinin mevcut olduğu gelişim noktasından itibaren fetüsün yaşam hakkına sahip olduğunu ileri sürer. Boonin'e göre ahlaki statü ve yaşam hakkı için tek ahlaken geçerli ölçüt 'beyin zarı ölçütü'dür çünkü bizimki gibi bir geleceğe sahip olunmasını sağlayan şey organize beyin zarı etkinliğidir. 'Bizimki gibi bir geleceğe sahip olmamızın tek nedeni, gelecekte hayatlarımızı bizim için farklı biçimde değerli yapacak bilinçli deneyimleri yaşamamızı sağlayan bir beynimiz olmasıdır.' (Boonin, s.126) Marquis'inki gibi Boonin'in teorisi de fetüsleri öldürmenin ahlaki yanlışlığını, yine fetüslerin sahip olduğu doğal bir nitelikle özdeşleştirir. Ancak Marquis'in 'bizimki gibi bir gelecek' niteliği geniş anlamda tüm fetüs ve embriyolara uyarken, Boonin'in beyin zarı ölçütü yaşam

hakkına sahip varlıklar kategorisini sadece gelişmiş bir bilinçli haz kapasitesine sahip olanlarla sınırlandırır. ‘Bunun nedeni, ne tür bir davranışın ahlaken uygun olduğuna dair bize ait düşüncelerin dışında, bu bireylerin kendilerinin de kendi gelecekleri hakkında arzuları olmasıdır.’ (s.73) Böylelikle, bazı kişi olma teorilerinden farklı olarak Boonin’in teorisi hiçbir fetüsün yaşama hakkı olmadığını iddia etmez, ancak bu hakkın döllenme anından itibaren başlamadığını da ortaya koyar ve şu sonuca varır; eğer Marquis’in ileri sürdüğü gibi ahlaken yanlış olan şey bir fetüsü bizimki gibi bir gelecekte mahrum bırakmaksa, bu durumda ‘kürtaj yanlış değildir’ çünkü normal koşullarda alınan bir fetüs bizimki gibi bir geleceğe zaten sahip değildir.(s.129)

Marquis’e göre öldürmenin yanlışlığını arzu temelli bir açıklamaya dayandırmak, yaşama isteği olmayanları, örneğin intihara meyilli gençleri, uyuyan insanları ya da bilinci yerinde olmayan insanları öldürmenin yanlışlığını göstermeye yetmez. Değerli bir geleceğe sahip olma niteliğini bir kişinin yaşama isteğine bağlı kabul eden bir teori, kendi geleceklerine değer vermeyen insanları öldürmenin ahlaken neden yanlış olduğunu açıklayamaz. Marquis’e göre yaşamın değeri, bizim yaşama isteğimizden sonra gelen ikincil bir değer değildir. Eğer öyle olsaydı, arzuların farklı şekilde yeniden sıralanması cinayeti ahlaken doğru hale getirirdi. Fetüsün kendi yaşamına devam etme isteğine sahip olmaması, onun geleceğinin bir değeri olmadığını göstermez – geleceği onun için değerlidir çünkü gelecekte öyle olacaktır. Boonin, Marquis’in karşıt örneklerindeki öldürmenin yanlışlığını açıklayabilmek için biraz değiştirilmiş bir bizimki gibi bir gelecek ilkesi öne sürmektedir ki, bu ilke hali hazırdaki bir arzuya bağlantılı değildir. Boonin’in bu değiştirilmiş bizimki gibi bir gelecek ilkesinde *mevcut ideal kişisel arzular* yani bir bireyin sahip olacağı türden arzular; akıl sahibi olma, bilinç sahibi olma ve diğer ideal koşullar mevcutsa, değerli bir geleceğe sahip olmak anlamına gelmektedir. (s.73) Bununla beraber, Boonin’e göre kişisel arzulara gelecekte sahip olma kapasitesinin değil bunlara gerçekten sahip olunmasının ancak ahlaken bir değeri olabilir. Sonuç olarak, bilinç öncesi bir fetüsle, bilince sahip olan daha ileri evredeki bir fetüs veya bir bebek, bir çocuk ya da bir yetişkin aynı ahlaki konuma ve aynı yaşam hakkına sahip değildir. Eğer Boonin’in beyin zarı ölçütü kabul edilirse, fetüslerin bilinçli arzulara sahip olduğu evrelerden önce gerçekleşen kürtajların büyük çoğunluğu ahlaken uygun demektir.

Kişi olma konusunda daha esnek bir bilişsel ölçüt ise Baruch Brody tarafından benimsenmektedir ki; Brody, fetal insanlığın başlangıcı olarak işlevsel

beyin gelişimi ile insanlığın sonu ve ölümün tanımlanması olarak beyin fonksiyonlarının durması arasındaki simetriye başvurmaktadır. Başka deyişle, yaşam hakkının kazanılmasını sağlayan nitelik ne ise, kaybolduğunda yaşam hakkının da kaybedilmesine neden olan nitelik aynıdır. Bu nitelik, fonksiyonlarını yerine getiren bir beyindir. Brody'ye göre eğer beyin ölümü teorisi gerçekse, bir fetüs döllemeden yaklaşık 6 hafta sonra bir insan haline gelir çünkü o zaman fonksiyon gösteren bir beyine sahip olur. Bazı sıra dışı durumlar hariç, bu noktadan sonraki kürtajlar ahlaken yanlıştır. Brody'nin bilişsel ölçütü, Boonin'in 'organize beyin zarı etkinliği' ölçütüne göre belirgin şekilde geniştir çünkü fetüsün insan olma durumunu, henüz bilinç için yeterince gelişmiş olmayan erken beyin fonksiyonlarının varlığına bağlar. Brody'nin teorisindeki güçlük, beyin ölümünün gerçekleştiğini tespit etmenin, kişiliğin başlangıcını tespit etmek kadar zor olmasıdır. Beyin ölümüne karar vermek, iyi bilindiği üzere, çok zordur çünkü anlamlı beyin fonksiyonları duran bir beyinde bile elektriksel etkinliğin sürdüğü görülebilir. Bir çalışma, 'beyin ölümü' gerçekleşmiş hastaların en az %20'sinde, fonksiyonlarla uyumlu birtakım elektriksel beyin etkinliklerinin elektroensefalogram cihazlarında sürdüğünü göstermiştir. (Truog, s.161) Bu durumda Brody'nin başvurduğu simetri ölçütü zor bir ilkedir çünkü kişi olma durumunun ne zaman sona erdiğini tanımlamak, ne zaman başladığını tanımlamak kadar zordur.

Kürtajı savunanlar da kürtaja karşı olanlar da, bu tartışmanın çözüme ulaşması için önce kişi olma sorununun çözülmesi gerektiğine inanmaktadır. Boonin, Brody, hatta Marquis'inki gibi duruşlarda fikir birliği olasılığı mevcutsa da, Noonan ve Warren'inki gibi aşırı kişilik standartları uzlaşılmazdır ve kürtaj çatışmasının çözümünde kişi olma durumunun tanımlanmasına başvurulmasının yararını da sorgulamaya açmıştır. Bununla beraber, fetüsün ahlaki konumu fetal kişilik durumuna bağlı görüldüğü sürece, kişi olma sorunu kürtaj tartışmasından silinmeyecektir.

Haklar Arasındaki Çatışmalar ve Kürtaj

Kürtaj karşıtlığının esasları iki varsayıma dayanır: ilki, fetüsün ahlaken kişi olma durumu ve yaşama hakkı; ikincisi ise haklar arasındaki çatışma çerçevesinde fetüsün yaşam hakkının bir kadının özel hayat, seçim ve bedenen bağımsızlık haklarının üzerinde olduğudur. Özgür seçim taraftarları tezlerin çoğu ikinci varsayımı göz ardı eder – çünkü sezgisel olarak herhangi bir hakkın yaşam hakkının üzerinde olması kabul edilebilir değildir – ve bu tezler yalnızca ilk

varsayım üzerinde odaklanır ki, ya fetüsün kişi olma durumunun döllenmeden daha sonraki evrelerde ortaya çıktığı iddiasını ya da kişi olma koşullarının bir fetüs tarafından hiçbir şekilde ve hiçbir evrede taşınmadığı iddiasını desteklerler. Kürtaj karşıtları için bu iki iddia da kabul edilebilir değildir ki, onlar için bir fetüsün yaşam hakkının olması bir inanç meselesidir. Thomson, fetüsün kişi olma halinin döllenmeden itibaren başladığını varsayar ancak yaşam hakkının her zaman diğer hakların üzerinde olduğuna dair yaşam yanlısı varsayımına da karşı çıkar.

Thomson'ın iddiası, hem kürtaj taraftarları hem de karşıtları arasında tartışmaya yol açan bir analogi kullanır. Thomson şöyle der; bir sabah bilinci yerinde olmayan ve ölümcül bir böbrek hastalığı çeken bir kemancının vücuduna bağlanmış olarak uyandığınızı hayal edin. Müzikseverler Topluluğu sizi kaçırmış ve bu ünlü kemancıyı sizin kan dolaşımı sisteminize bağlamış ki böylece sizin böbreklerinize onun kanını süzebilisin. Size kemancının 9 ay içinde iyileşeceği ve tehlikesiz biçimde sizden ayrılacağı söyleniyor, ancak aradaki bu zaman diliminde vücutlarınızın ayrılması onun ölümüne neden olacaktır. Kemancı bir kişidir ve yaşama hakkı vardır. Sizin hayatınız tehlike altında değildir ancak 9 ay boyunca kendi rızanız dışında kemancıya bağlı kalmanız gerekiyor ki, bu özgürlüğünüzü sona erdiriyor. Eğer kemancının yaşam hakkı onun sizin vücudunuzu kullanmasını garanti ediyorsa, o halde sizin özgürlüğünüz açısından neye mal olduğu önemli olmaksızın, kemancıya bu desteği vermek sizin için ahlaki bir zorunluluktur. Bu analogide kürtaja yapılan işaretler açıktır: burada kemancı fetüse karşılık gelmektedir, siz ve böbreklerinize ise bir fetüse yaşam desteği veren hamile bir kadına karşılık gelmektedir. Eğer Thomson'ın iddia ettiği gibi, özgürlüğünüz pahasına kemancıya yaşam desteği verme zorunluluğunuz makul değilse, o zaman aynı şekilde bir fetüsün yaşam hakkının bir kadının vücudunu kullanma hakkını da sağladığı iddiası makul değildir. (Thomson) Böylelikle fetüsün yaşam hakkı kürtajın meşruiyetini ortadan kaldırmaz çünkü 'yaşam hakkı, başka bir kişinin vücudunu sürekli olarak kullanma hakkını garanti etmez – o kişi yaşayabilmek için buna muhtaç olsa bile.' (Thomson, s.336)

Eğer Thomson'ın analogisi kabul edilirse, kürtajın yanlışlığını fetüsün yaşam hakkına dayandıran varsayımı sorgulamak için ciddi nedenler var demektir. Bununla birlikte, gerek kürtaj taraftarları gerekse kürtaj karşıtları Thomson'ın analogisinin sağlamlığına itiraz etmektedir. Kürtaj karşıtları, bir fetüsle bir kemancı arasında derin hatta garip bir farklılık olduğunu ve Thomson'ın bir fetüsü kasten öldürmekle birinin ölümüne izin vermek arasındaki ahlaki farkı gözden

kaçırdığını ileri sürerler. Kürtaj kasti olarak bir fetüsü öldürmek demektir ancak bir kişinin kendini kemancının vücudundan ayırması, sadece onun böbrek yetmezliğinden ölmesine izin vermek demektir ki, bu eylem ahlaki bakımdan cinayetten çok farklıdır. Kürtaja taraf olanlar da karşı olanlar da, Thomson'ın iddiasına 'sorumluluk' yönüyle itiraz ederler, çünkü onun vardığı sonucun sadece rıza haricinde meydana gelen hamilelikleri hesaba kattığını iddia ederler. Warren, Thomson'ın analogisini bu temellere dayanarak eleştirir ve kürtaj hakkını savunmak için çok zayıf bir analogi olduğunu, sadece tecavüz olayları için kullanılabileceğini ileri sürer. (Warren, 1973) İstenmeyen hamileliklerin büyük çoğunluğu tecavüzden kaynaklanmadığı için, Thomson'ın tezi istenmeyen hamileliklerin ancak küçük bir kısmı için kürtajı meşru kılar. Thomson, tezinde doğmamış kişinin annesinin vücudunu kullanma hakkına açık bir biçimde ya da rıza yoluyla sahip olduğu durumları ve dolayısıyla kürtajın haksız bir öldürme eylemi olabileceği ihtimalini hesaba katmadığını kabul eder. Ancak bu olasılık, tüm kürtajların haksız öldürme eylemleri olduğu sonucunu doğurmaz. 'Doğmamış bir kişinin böyle bir şeyi talep etme hakkının olduğu durumlar hariç, hiç kimse başka birini hayatta tutmak için ne 9 yıl ne de 9 ay sağlığından, ilgilerinden veya işlerinden fedakarlık etmek zorunda değildir.' (Thomson, s.338)

Bir fetüsün yaşam hakkının tüm diğer haklardan üstün olduğunu tutarlı bir şekilde ortaya koymak zordur. Bir kadının hayatının hamilelik nedeniyle riske girdiği durumlarda, yalnızca aşırı uçlardaki kürtaj karşıtları kürtajın kasti olarak masum bir insanı öldürmek olup ahlaken yanlış olduğunu ve annenin ölümüne göz yummak gerektiğini iddia eder. Kürtaja daha ılımlı bir şekilde yapılan itirazlar ise, annenin yaşamı veya sağlığının tehlikede olduğu durumlar ile hamileliğin tecavüzden kaynaklandığı durumları ayrı tutar. Bununla beraber, tecavüz ve ensest ilişki durumlarında açık bir tutarsızlık vardır çünkü bu, doğmamış fetüsün yaşam hakkını babasının eyleminin altında değerlendirir. Tecavüz ve ensest ilişki olaylarını ayrı değerlendirmeye tutan kürtaj karşıtları, bu ilişkilerden meydana gelen fetüslerin neden ahlaken diğerlerinden ayrı bir konumda olduğunu ya da neden diğer fetüslerden daha az yaşam hakkına sahip olduğunu ya da neden bu durumlarda yaşam hakkının annenin hakları karşısındaki önceliklerini kaybettiğini açıklamak zorundadır.

Özgür tercih yanlısı feminist tezler, çoğu kürtaj tartışmasının fetüs haklarına gereksiz derecede vurgu yaparken, kürtaj kararlarının alındığı durum veya içeriklere çok az vurgu yaptığını belirtir. Susan Sherwin, kürtaja yönelik geleneksel ve feminist olmayan yaklaşımların çok yüzeysel olup; bunların kürtajın

meşruiyetini, kadının sosyal ve cinsel bastırılmasından ve kadınların kendi vücut ve üremeleri üzerinde kontrol sahibi olmak için verdiği mücadeleden kopuk bir şekilde ele aldığını ileri sürer. Böylece feminist olmayan tezler, hatalı bir şekilde kürtajın ahlaki durumu yerine fetüsün ahlaki durumu üzerine yoğunlaşırlar. (Sherwin) Sherwin'e göre hamileliğin asıl ahlaki yönü, kadınların vücutlarında meydana gelip onların yaşamını etkiliyor olmasıdır. Fetüsler belirli kadınlara bağımlı olup farklı bir fiziksel konumda olduklarından, sosyal statüleri de farklıdır – Sherwin'in iddia ettiği üzere, fetüsün değeri ilk olarak onu taşıyan kadınla kurduğu ilişkiyle belirlenir ve 'bu ilişkinin dışında fetüse başka bir değer atfedilmez.' (s.111) Fetüs bağımsız ve hakları olan bir varlık olarak ele alındığında ise hamile kadınların bağımsız ahlaki özneler olarak sahip olduğu roller görmezden gelinir ve onlara sadece 'fetüsün sosyal statü ve değerini belirleyen öncelik ve sorumluluk bakış açısıyla yaklaşılır.' (s.110)

Bazı yaşam yanlısı feministler ise haklar hakkındaki çatışmaları bir kenara bırakıp, onun yerine kürtajın feminizmin amaç ve idealleriyle tutarsızlığını, örneğin şiddete karşı çıkma, etik bir bakım, beslenme ve ilişkiler düzeni sağlama gibi feminist amaçlarla uyumsuzluğunu ele almaya çalışırlar. Sydney Callahan gibi diğerleri ise feminist amaçlara kürtaja izin veren bir toplumda ulaşılamayacağını iddia ederler. (Callahan) Doğmamışın haklar ve korunma alanından dışlanması, Callahan'a göre, kadınların adaletsiz ve erkek egemen düzenlerdeki dışlanışına benzer ki, bu sistemlerde 'insan yaşamının alt dereceleri ancak güçlüler istediğinde, tercih ettiğinde veya değer verdiğinde haklara kavuşabilmektedir.' (Callahan, s.368) Bunun da ötesinde, kadınların özel yaşamı veya bağımsızlığı adına kürtaj hakkının kabul edilmesi, aynı zamanda hamilelik ve çocuk bakımının sadece kadınlara ait bir sorumluluk olduğu görüşünün de onaylanması anlamına gelir ki, bu sayede erkekler ve toplum sorumluluktan elini çekmiş olur. Sonuç olarak, 'kadınlar asla ölü fetüs yığınlarına tırmanarak eşitlik ve sosyal güç kazanamaz...' (Callahan, s.371) Callahan'a göre ahlaki bağımsızlıktan yararlanabilmek, sadece istenen ve seçilene karşı değil, aynı zamanda istenmeyen ve seçilmeyene karşı da duyarlı ve sorumlu olmayı gerektirir. Callahan, tecavüzden kaynaklanan hamileliklere de ayrıcalık tanımaz ve rızası dışında hamile kalan kadınların dahi 'yeni varolan, bağımsız fetüse karşı hoşuna gitse de gitmese de ahlaki sorumluluğu olduğunu' söyler. (Callahan, s.370)

Margaret Olivia Little, kürtaj hakkındaki literatürün, kürtajın ahlaki güçlüğüne yeterince önem vermediğini, onun yerine kürtajın meşruiyetiyle ilgili yü-

zeysel ahlaki değerlendirmelerde bulunduğunu iddia eder. Little, kürtajla ilgili ahlaki tartışmalarda esas olarak hamilelik etiği üzerinde durmak gerektiğini; ‘bir insan *yaratmada* rol almanın ne anlama geldiğini, sadece birinin vücudunu ve hayatını riske atmaya değil onu *paylaşmaya* dayalı sorumlulukların nasıl ele alınacağını ve söz konusu varlığın ne olduğunun veya *birinin çocuğu* olmasının neleri beraberinde getirdiğini’ tartışmak gerektiğini öne sürer. (Little, s.493) Daha kapsamlı bir ahlaki yorum, metafizik soruların, ahlaki konum ve meşruiyet tartışmalarının ötesine geçmeli; kürtajı ‘*dürüstlük, saygı ve sorumluluk*’ ölçütleriyle değerlendirebilmelidir. (Little, s.492)

Little’a göre, fetüsler kişi olmasalar bile saygıyı hak ederler çünkü onlar çok hızlı gelişen insan yaşamlarıdır ve kürtaj meselesi özel ve değerli bir şeyin kaybıyla ilgili olduğu için önemli olmaya devam eder. Bununla beraber, fetüsleri kişi olarak kabul ettiğimizde ise esas önemli ahlaki soru, hamile kadınların pozitif görev ve sorumluluklarının neler olduğudur. Anne-baba olmanın görevleriyle ilgili gerek liberal gerekse tutucu duruşlar, bunu bir ya hep ya hiç meselesi gibi ele alırlar ki, ya hamile kadınların fetüslere karşı tıpkı çocuklara karşı olduğu gibi sorumluluk taşıdıklarını ya da genel faydanın ötesinde fetüslere karşı hiçbir yükümlülükleri olmadığını varsayarlar. Ancak Little’a göre ebeveynlik, sosyal bir rolden daha fazlasıdır – ebeveynlik zaman içinde gelişen bir ilişki, etkileşim ve duygusal bağlılıktır. Fetüslerin ebeveynliği hakkındaki görüşlerden bağımsız olarak, hamilelik bir kadının kendiyile olan ilişkisini değiştirir, ona yeni bir kimlik kazandırır ve onu, her zaman istenen bir varlık olmasa da fetüs denen diğer bir kişiyle bağlar. Bu nedenle, ‘kürtajın ahlaki durumunu incelemek, yalnızca kürtajın insan hayatına sağladığı faydanın incelenmesinden ibaret olmayıp, ayrıca yaklaşan bir ilişkinin incelenmesi anlamına da gelir.’ (Little, s.498)

Little, hamilelik ilerledikçe fetüsün statüsünün daha da önem kazandığını; ancak fetüs bir kişi olana dek, ebeveynliği durdurma ve hamileliğe son verme konusunda resmi bir hak bulunduğunu da belirtir çünkü ‘bir kimsenin temel pratik kimliği tamamen değişebilir... Hızla gelişen insan yaşamına duyduğumuz derin saygıyı, kimlik oluşturma sorumlulukları üzerindeki ahlaki ayrıcalık için de duymalıyız.’ (Little, s.498)

Seçici Kürtaj Tartışması

Genetik hastalık ve bozuklukların doğumdan önce teşhis edilmesine yönelik testlerin gelişmesi, etkili terapi ve tedavilerin gelişmesinden daha hızlı

olmaktadır. İnsan Geni Projesi, doğum öncesi teşhis testlerinin daha da gelişeceğini vaat etmektedir. Hamileliğin 10. haftasında yapılabilen chorionic villus örnekleme, 14-16. haftalarda yapılabilen amniyosentez gibi işlemlerle rahimdeki fetüsün taşıdığı sayısız genetik bozukluk saptanabilir. Yaşı büyük ve soyağacında genetik bozukluk bulunan kadınlar gibi risk taşıyan hamilelere bu testler rutin olarak uygulanmaktadır. Çoğu hamilelikte düzenli olarak uygulanan ultrasonografi de, ciddi fiziksel ve zihinsel sakatlıklara ve ölüme neden olabilen nörolojik tüp bozuklukları dahil, bir takım anormallikleri tespit edebilmektedir. Ender durumlarda ameliyat dahil bazı fetal terapiler problemleri ortadan kaldırmaktadır, ancak fetüsleri anormallik taşıyan hamilelerin büyük çoğunluğu genelde şu iki seçenikle karşı karşıya kalmaktadır: sağlıklı fetüsün alınması ya da hayat boyu sürecek bir sakatlığa sahip bir çocuğun doğurulması. Fetüsün durumunun ciddi fiziksel ve zihinsel bozukluklara ya da kaçınılmaz olarak ölümüne veya kısa ve acılı bir hayat ihtimaline açık olduğu durumlarda ancak çok aşırı uçlardaki kürtaj karşıtları kürtajın yanlışlığını iddia eder. İlimli karşıtlar ve kürtaj taraftarları, bu durumları kürtajın ahlaken uygun olduğu hatta bazen ahlaken gerekli olduğu durumlar olarak görür. Daha küçük anormallikleri olan veya sonu ölümlü de olsa uzun yıllar normal yaşam sürebilecek olan fetüslerin alınması konusunda daha az uzlaşma vardır.

Engelli hakları savunucuları, rutin doğum öncesi tıbbi görüntüleme uygulamasına ve yalnızca anormallikleri olan fetüslerin alınmasına karşı çıkarlar. Engelli hakları uzmanlarının çoğunun özgür seçim taraftarı olmasına ve bir kadının kürtaja karar verme hakkını savunmasına rağmen, fetüslerin belli bir grubuna yönelik seçici kürtaj uygulamasına karşı çıkarlar ki, bunun engelli insanlara karşı yapılmış bir ayrımcılık olduğunu ve yaşayan engellilere adeta ‘asla doğmamalıydınız’ anlamına gelen bir mesaj içerdiğini belirtirler. ‘Açık İfade’ Tezi, seçici kürtajın engellilere karşı ayrımcı bir tutum ifade ettiğini ve daha adil, kucaklayıcı bir toplum yaratma gayretlerine zarar verdiğini öne sürerler. (Asch, 2000) Kürtajın engellilik bakış açısıyla eleştirilmesi yenidir çünkü yalnızca sakatlığı olan, aksi halde istenmemeye durumu olmayan fetüslerin kürtajı ile ilgilidir.

İster aile planlaması amacıyla isterse kişisel veya kültürel tercihler yüzünden fetüslerin cinsiyetlerine göre – özellikle erkeklerin – seçilmesine yol açan doğum öncesi tıbbi görüntüleme uygulamasına ve seçici kürtaja karşı oldukça derin bir itiraz vardır. Asya’nın çoğu kesimlerinde kız bebek cinayetlerinin yerini, doğum öncesi cinsiyet tespiti için yapılan ultrasonografi ve beraberinde

kız fetüslere yönelik seçici kürtaj almıştır. Nüfus sayımı verileri ve tahmini cinsiyet oranlarının analizi, dünya çapında kabaca bir tahminle 100 milyondan fazla dışının kayıp olduğunu göstermektedir. Sadece Çin’de bile, ki burada kız bebelere yönelik seçici kürtaj yasaklandığı halde, 30 milyon dışı kayıptır ve bu toplam milli nüfusun yaklaşık %5’idir; Hindistan ve Pakistan’da bu sayı 24 milyonu geçer. (Kristof) Çin’de ve Hindistan’da kız bebek katlinin suç ilan edilmesi, kültürel tercih ve uygulamaların değişmesine çok az etki edebilmiştir ki, erkek çocukların tercih edildiği toplumlarda kürtajla alınmayan ama kayıt dışı olan kız çocukların cinayet, terk edilme veya ihmal kurbanı olduğuna inanmak için güçlü nedenler vardır. Sonuççu gerekçelere göre, birçok kişi böyle koşullarda kürtajı tercih edebilir. Kadınlara ve kızlara karşı açıkça ayrımcılık uygulayan kültürlerde, red ve aşağılamayla karşı karşıya kalacak bir kız çocuk doğurmanın bir annenin ve ebeveynliğin ideallerine zarar verdiğini çok az kişi fark eder. ‘Yoksulluk ve cinsiyet ayrımcılığı olan bir ülkede yaşayan bir kadın, yaşamı kendi hayatı gibi sıkıntılarla geçecek bir kız çocuk doğurmanın *yanlış* olduğunu düşündüğü için kürtaj yaptırmak ister.’ (Little, s.499) Bununla beraber, cinsiyet eşitliğinin kabul edildiği batı ülkelerinde cinsiyet tercihi için kürtaja başvurulması, kürtaj hakkı savunucularını zor durumda bırakmaktadır çünkü ahlaken çok ciddi bir uygulamanın çok basit ya da açıkça ayrımcı nedenlerle kullanılmasını açıklayabilmeleri güçtür.

Tüp bebek ve yumurtlama ilaçları gibi yüksek düzeyde çoğul gebelik ve doğum riski taşıyan kısırlık tedavileri hakkında da artan bir tartışma vardır. Hem hamile kadını hem de bebeği etkileyen birçok komplikasyon, çoğul gebeliklerle ilişkilidir. Kısırlık tedavilerindeki yüksek risk ve düşük başarı, bu problemi arttırmaktadır – tüp bebek tedavilerinde başarı şansını arttırmak için rahime istenenden fazla sayıda embriyonun yerleştirilmesi çok yaygındır; bir kadının yumurtalıklarının düzinelerce yumurta üretmesine neden olan yumurtlama ilaçları, döllenecek ve rahime tutunacak yumurta sayısı üzerinde çok az kontrole sahiptir. Hamile kalabilmek için alınan yardımların kürtaj tartışmasını yükseltmesi ilginçtir çünkü çoklu gebeliklerde fetüslerden bazıları, sağlıklı hamilelik ve kalanların sağlıklı doğum şansını arttırmak için seçici kürtajla alınmaktadır. Bu seçici azaltma işleminin düşük, ölü doğum ve sakatlık gibi bilinen riskler taşımasıyla beraber bazı yorumcular, 2 ya da 3’ten fazla fetüs olan hamileliklerde hayatta kalacak olanların risklerini azaltmak için diğerlerinin alınmasının ahlaken gerekli olup olmadığını tartışmaktadır. 1997’de yumurtlama ilaçları kullanarak hamile kalan ve 8 hafta erken bir doğumla 7 canlı bebek dünyaya getiren 28 yaşındaki Bobbi McCaughey, tarih yazmıştır. McCaughey

yedizleri tıbbi bir mucize olarak dünyaya duyurulurken; tıp etikçileri, inançlı Hristiyanlar olarak seçici azaltma işlemini reddeden ve böylece bebekleri pre-matüre doğum, düşük vücut ağırlığı, fiziksel ve zihinsel sakatlık ve hatta ölüm riskiyle dünyaya getiren anne-babanın aklını sorgulamıştır. (Steinback, s.377) Kısırlık tedavileri ve çoğul gebeliklerin riskleriyle ilgili ciddi ahlaki sorulara ek olarak; tıbbi masrafların azaltılmasından bahsedilen bir ortamda, sınırlı sağlık hizmetleri bütçelerinin çoklu gebeliklerdeki milyon dolarlık doğum öncesi bakım masraflarına aktarılmasıyla ilgili sonuçcu ve sosyal adalet tartışmaları da mevcuttur.

Kısmi Doğum Kürtaşı

‘Kısmi doğum kürtaşı’ kürtaşı karşıtlarının kullandığı, tıbbi olmayan bir terimdir ve ‘tam genişletme ve alma (D&X)’ terimi yerine kullanılır. D&X yöntemi esasen ikinci trimester kürtaşlarında kullanılır ve bu işlem, canlı bir fetüsün kısmen doğum kanalına alınarak kafatasının çökertilmesini ve daha sonra tamamen ölmüş ancak bütün haldeki fetüsün dışarı alınmasını içerir. Yüksek mahkemeye verilen bir dosyada, Amerikan Kadın Doğum Uzmanları ve Jinekologlar Üniversitesi, D&X işleminin aynı gebelik döneminde uygulanan diğer kürtaşı işlemlerinden çok daha az risk taşıdığını belirtmişlerdir. (Stenberg v. Carhart, 2000) A.B.D.’deki kürtaşların %5’inden daha azı ikinci trimester döneminde, büyük çoğunluğu ise birinci trimester döneminde uygulanmaktadır, ancak 1990’ların ortalarında kürtaşı karşıtları tarafından D&X yönteminden geniş çapta bahsedilince, derhal bir tartışma başlamıştır. Başkan Bill Clinton, kısmi doğum kürtaşlarını yasaklayan federal kanunları iki kez veto etmiştir, ancak bir kısım eyalet kanunları bu işlemi yasaklamıştır. Nebraska’da D&X işlemini ciddi bir suç kabul eden bir yasa, Stenberg v. Carhart davasıyla Yüksek Mahkemeye getirilmiştir. Mahkeme, Nebraska yasasının anayasayı ihlal ettiğine karar vermiştir çünkü bu yasa anne sağlığını korumaya yönelik istisnalara yer vermemiştir ve yasanın belirsizliği, bir kadının daha yaygın bir kürtaşı yöntemi olan ‘genişletme ve tahliye etme (D&E)’ işlemini tercih edebilmesini güçleştirmiştir. Yüksek Mahkeme, Nebraska Yasası’nı kaldırarak 30 diğer eyaletteki benzer yasaları da geçersiz kılmıştır.

Tutarlı bir yaşam taraftarı bakış açısına göre, kısmi doğum kürtaşı ile diğer kürtaşı yöntemleri arasında fark olamaz. İkinci trimester dönemindeki bir fetüs, bir embriyodan ziyade bir bebeğe benzediği için, D&X yönteminin halk tarafından geniş ölçüde ve garip anlatımlarla duyulması, kürtaşı karşıtlığını politik

olarak da güçlendirmiştir, ancak bu tartışma, hararetli yönü dışında, esas kürtaj tartışmasına pek bir katkıda bulunmamıştır. Bununla beraber birçok özgür tercih yanlısı etikçi, sağlıklı fetüslere uygulanan geç kürtajların ahlaken erken kürtajlardan daha ciddi olduğunu düşünmektedir. Kürtajın ahlaki uygunluğu fetüsün ahlaki statüsüne bağlı olarak ele alındığında, açıklığa kavuşmamış deneysel bir soru hamileliğin de ilerlemesiyle daha önemli hale gelir. İkinci trimester kürtajlarında, fetüsün kişi olma durumu ve haklarıyla ilgili bilişsel ölçütler – örneğin beyin zarı etkinliği gibi – kabaca tahminlere göre belki karşılanabilir, fakat fetüsün gelişimiyle ilgili bu karanlık sahada kesin cevaplara ulaşıp ulaşılamayacağı bilinmemektedir.

Sonuççuluk ve Kürtaj

A.B.D.’deki kürtaj tartışması, diğer bütün bakış açılarının bir kenara atılması pahasına sadece haklar konusuna odaklanmıştır. Kürtajın ahlaki durumunu iyi ve kötü sonuçları ışığında ele alan sonuççu bir yaklaşım, haklar tartışmasını çözme potansiyeline sahiptir ve birtakım sonuççu düşünceler, kürtaj tartışmasında duruş belirlemektedir. Kürtaj eleştirmenleri uzunca bir zaman kaygan zemin korkusunu vurgulamışlar, kürtajı meşrulaştırmanın insan yaşamının değersizleşmesine yol açacağını ileri sürmüşler ve bebek katli ve ötenazi gibi diğer öldürme biçimlerinin de kolayca meşruluk kazanacağı bir ‘ölüm kültürü’nün doğması riskine dikkat çekmişlerdir. Bu tez, bir fetüsü öldürmenin bir bebek, çocuk ya da yetişkin öldürmek gibi olduğu ve bunun meşruiyetinin diğer öldürme biçimlerinin meşruiyetini de beraberinde getireceği varsayımına dayanır. Diğer kaygan zemin tezleri gibi ölüm kültürü tezi de mevcut delillerin desteklemediği deneysel bir iddiada bulunmaktadır. Kürtajın A.B.D.’de 1973’te yasal hale gelmesinden bu yana, diğer öldürme türlerinin meşruiyeti yolunda bir ilerleme olmamıştır. Yalnızca bir eyalet - Oregon eyaleti - sıkı düzenlemeler altında hekim destekli intihara izin vermiştir. Hekim destekli intiharın veya ötenazinin ele alındığı tüm diğer eyaletlerde seçmenler karşı oy kullanmıştır. AB.D.’de yenidoğanları öldürmenin kürtajın yasallaşmasından önceye oranla daha fazla olduğuna dair bir kanıt olmadığı gibi, dünyada bebek katlinin tarih içinde istenmeyen bebeklerden kurtulmanın uygun bir yolu olarak görüldüğü yerlerde de, kürtajın mevcudiyeti bebek katlini arttırmamış, aksine azaltmıştır. (Kristof)

Elbise askısı, Roe v. Wade davasından önce kadınların katlanmak zorunda kaldığı tehlikeli, hatta bazen ölümcül kürtajlara dikkat çekerek kürtaj hakkı ha-

reketinin güçlü bir sembolü haline gelmiştir. Kürtaj hakkını savunanlar, kürtaj yasağının kadınların kendi kendilerine veya yasadışı olarak ya da eğitimsiz kişiler aracılığıyla kürtaj yaparak hayatlarını kaybetmesine neden olduğunu ileri sürerler. Güvenli ve sıhhi koşullar altında uygulanan yasal kürtaj genelde hamilelikten bile daha güvenlidir fakat kürtajın yasaklandığı veya kürtaj hizmetinin sınırlı olduğu ülkelerde kendi kendine ve tehlikeli şekilde yapılan kürtajların olumsuz sonuçları kan zehirlenmesi, aşırı kanama, üreme organı ve karında travma, rahimde yırtılma, kangren, ikincil kısırlık, kalıtsal sakatlık ve ölüm gibi ciddi komplikasyonları içerir. (Dünya Sağlık Örgütü-WHO) Güvenilir olmayan kürtajlardan kaynaklanan komplikasyonların tedavisi, kalkınmakta olan ülkelerin tıbbi yapılanma özelliğine büyük vurgu yapmaktadır ki, bu ülkelerde hastane kaynaklarının %50'ye kadar orantısız paylaşımı, kürtaj komplikasyonlarının tedavisi için kullanılır. Bu durumda güvenilir olmayan kürtajlar, sağlık hizmetlerinin zaten yetersiz olduğu yoksul ülkelerde diğer anne sağlığı ve acil servis hizmetlerinin önüne geçer. (WHO) Kürtaja bağlı ölümlerle ilgili istatistikler özellikle şunu belirtmektedir: Paraguay'da, her 100 genç kadın ölümünden 23'ü yasadışı kürtajdan dolayıdır. (Birleşmiş Milletler) Romanya'da kürtaj bağlantılı ölümler 1966'da hükümetin kürtajı sınırlamasından sonra aniden artmıştır. Anne ölümleri 1965'te her 100 000 için 20 iken, 1983'te her 100 000 için 150'ye yükselmiştir. 1989'da kürtajın tekrar yasallaşmasından bir yıl sonra kürtaj bağlantılı ölümler %50 azalmıştır. (WHO) A.B.D.'deki kürtaj bağlantılı ölümlerle ilgili istatistikler, güvenli ve yasal kürtaj hakkında çok farklı bir fikir vermektedir: her 100 000 kürtaj başına ölüm oranı 0.6'dır ki, bu kürtajın penisilin iğnesi kadar güvenli olduğunu göstermektedir. (WHO)

Sosyal Adalet ve Kürtaja Erişim

Roe v. Wade davasından sonraki yıllarda eyalet mahkemeleri, federal mahkemeler ve yasama meclisleri kürtaj konusuyla ilgilenmeye devam etmiş ve hükümet organları kürtaja erişimi ve kürtaj bütçelerini etkileyen bir dizi düzenleme yapmıştır. Bu etkinliklerin pratik sonucu, kürtaj haklarının çökmesi olmuştur.

Kürtaj yaptırmak isteyen kadınlar, diğer hiçbir tıbbi bakım alanında olmayan güçlüklerle karşılaşmaktadır. Sağlık hizmetleri endüstrisinin sağlamlaştırılması, kürtaj hizmeti veren hastanelerin sayısını azaltmış ve 21.yüzyılın başlarındaki kürtajların çoğunluğu özel kliniklerde yapılmıştır ki bu kliniklerin çoğu, kliniklerin girişlerini kapatan ve hastaları taciz eden kürtaj karşıtı protestocular tarafından kuşatılmıştır. Kürtaj klinikleri bombalanmış, kürtaj yapan

doktorlar öldürülmüştür. Aşırı uçlardaki kürtaj karşıtları tarafından bu şekilde şiddet kullanılması, güvenli kürtaj hizmetine erişimi fazlasıyla etkilemiş, kürtaj yapmayı kabul eden doktorların sayısını azaltmıştır. 1997’de yapılan bir çalışma, kürtaj yapmaya gönüllü kadın-doğum uzmanı ve jinekologların oranınının 1983-1995 yılları arasında %42’den %33’e düştüğünü göstermiştir.(Washington Post, 1998) Ulusal Kürtaj ve Doğurganlık Hakları Eylem Birliği tarafından yayınlanan 1998 yılına ait bir çalışma, A.B.D.’deki kentlerin %86’sının – ki bu Amerikan kadın nüfusunun yaklaşık üçte biridir – kürtaj hizmeti veren personele sahip olmadığını göstermiştir. (Michelman)

Böyle bir atmosferde eşitlik ve sosyal adalet tartışmaları artar çünkü kürtaj hizmetine sınırlı erişim, yoksul kadınları daha fazla etkilemektedir. (Schulman) Kürtaj hakkındaki derince bölünmüş ahlaki tartışma, kürtajı kimin finanse edeceği hakkında ek bir politik çatışmaya da yol açmıştır. Federal kısıtlamalar, bir kadının yaşamını korumak ya da kürtaj ve ensest ilişkiden kaynaklanan hamilelikleri sonlandırmak için yapılacak kürtajları finanse etmek için gerekli tıp bütçelerini sınırlamaktadır. Aynı zamanda devlet ve federal refah reformu inisiyatifleri, birçok kadın ve çocuğun refah olanaklarını kaybetmesine yol açmış; maddi olarak daha iyi durumdaki kadınların faydalandığı kürtaj hizmetinden yoksul kadınların yararlanamamasına neden olmuş ve sağlık hizmetleri sistemindeki mevcut ekonomik adaletsizliği bu türden eşitsizliklerle daha da arttırmıştır. Güvenli kürtaja erişim maddi imkanla bağlantılı olduğunda kürtaj hakkı sadece prensipte vardır, ancak pratikte var olamaz.

Başvuranlara kürtaj hakkında bilgi veren aile planlaması kliniklerine mali destek vermeyi reddeden hükümet politikaları, adalet açısından bakıldığında aynı şekilde problemlidir. Bazen yalnızca kalkınan ülkelerdeki yoksul kadınlara ve onların çocuklarına sağlık hizmeti veren uluslararası aile planlaması grupları üzerinde uygulanan küresel tıkaç kuralı, kürtaj konusunu tartışmaya kalkıştıklarında bu grupların A.B.D. hükümetinden fon almasını engellemektedir. Varlıklı ya da iyi eğitim almış kadınların yararlanabildiği sağlık hizmetlerine ulaşamayan kadınların kürtajla ilgili bilgi ve tercih imkanlarından yoksun bırakılması, adalet ve eşitlik ilkeleriyle uyumsuzdur.

Cerrahi kürtaj olanağının kısıtlı veya sorunlu olduğu durumlar için bir ara ilaçlı kürtaj ya da Mifeprex adıyla da tanınan RU-486 kürtaj ilacının kullanımı çözüm olarak görülmüştür, ancak A.B.D.’deki çoğu kadın için bu bir seçenek olmamıştır. İlaç Avrupa’da geniş ölçüde kullanılmıştır ve kürtaj karşıtı güçlerin yoğun protestolarına rağmen 2000 yılında Gıda ve İlaç İdaresi (FDA) tarafından

da onaylanmıştır. Fakat son zamanlardaki araştırmalar, kadın-doğum uzmanı ve jinekologların ancak %6'sının, aile hekimlerinin ise sadece %1'inin hastalarına RU-486 verdiğini göstermiştir. Bunun bir takım nedenleri vardır: RU-486 pahalıdır, üç doktor muayenesi zorunluluğu vardır – ki bu doktora ulaşmak için uzun mesafe yolculuk yapması gereken hastalar için özellikle zordur – ve RU-486 hamileliğin erken dönemlerinde uygulanmak zorundadır. Ayrıca FDA düzenlemeleri, RU-486 uygulayan doktorların cerrahi kürtaj yapabildiğini veya yapılan bir hastaneyle bağlantılı olmasını zorunlu tutmaktadır, ki bu da ilacı yazabilen doktorların sayısını sınırlamaktadır. (Washington Post, 2002)

Kürtaj Sorunu Çözülebilir mi?

Kadınların kürtaja karar verme nedenleri, kürtaj istememe nedenleri kadar çeşitli olabilir. Gerek kürtajın yasal olduğu ülkelerde, gerekse yasak olduğu yerlerde milyonlarca kadın hamileliği sonlandırmak için kişisel ve ahlaki seçimler yapmaktadır. Bazıları doğum kontrolünün başarısız olması yüzünden kürtaja başvurmakta, bazıları ise tek doğum kontrolü seçenekleri kürtaj olduğu için bunu seçmekte, bazıları ise mali ya da duygusal nedenlerle, ailelerin iyiliği için kürtaja yönelmekte, kimileri de bir sakatlık veya bebeğin cinsiyeti yüzünden ya da kendi sağlıkları tehlikede olduğu için istenen bir hamileliği sonlandırma kararı almaktadır. Mahkemelerin ve politikacıların, etikçilerin ve kilise liderlerinin kürtaj hakkındaki hükümleri ne olursa olsun, her zaman istenmeyen hamilelikler olacaktır ve dolayısıyla her zaman kürtaj yapmak için hayatlarını ve sağlıklarını riske atmaya razı kadınlar da olacaktır. Bunlar konunun gerçekleridir.

Ahlaki tablo daha az açıktır. Az sayıdaki aklı başında insan kürtajın ahlaken ağır bir konu olmadığını ileri sürer, fakat konu hakkındaki sorular, ciddi olsunlar ya da olmasınlar, açıklığa kavuşmadan kalırlar. Dini ve ahlaki inançların uzlaşından uzak şekilde farklılık gösterdiği çoğulcu toplumlarda kürtaj, aynı zamanda çözümsüz bir politik sorundur. Ancak bu onun ahlaken de çözümsüz olmasını gerektirmez. Bütün taraflar, kürtajla ilgili iddiaların büyüklüğü ve ahlaki çatışmayı çözmedeki zorluğun hafife alınmaması gerektiği konusunda hemfikir olabilir. Kürtaj hakkındaki eşit derecede makul ve hassas ahlaki teoriler oldukça çeşitli sonuçlara ulaşmıştır. Bu teorilerden hiçbiri, eleştiri ve karşıtezlere karşı sağlam duramasa da ve yine hiçbiri tartışmayı sona erdirebilecek rahatlatıcı bir çözüm bulamasa da, kürtaj tartışmasının güçlüğü ve basit ahlaki ilkelere ulaşmanın zorluğunu kavramaya katkıda bulunmuşlardır.

Kaynakça:

- Asch, Adrienne. 2000. 'Why I Haven't Changed My Mind about Prenatal Diagnosis: Reflections and Refinements.' In *Prenatal Testing and Disability Rights*, ed. Erik Parens and Adrienne Asch. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Boonin, David. 2003. *A Defense of Abortion*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
- Brody, Baruch. 1975. 'The Morality of Abortion.' In *Contemporary Issues in Bioethics*, 5th edition, ed. Tom L. Beauchamp and LeRoy Walters. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company.
- Callahan, Sydney. 1986. 'A Case for Pro-Life Feminism.' In *Ethical Issues in Modern Medicine*, 5th edition, ed. Bonnie Steinbock and John D. Arras. Mountain View, CA: Mayfield Publishing Company.
- Kristof, Nicholas D. 'Stark Data on Women: 100 Million Are Missing.' *The New York Times* November 5, 1991: C1.
- Little, Margaret Olivia. 2002. 'The Morality of Abortion.' In *Ethical Issues in Modern Medicine*, 6th edition, ed. Bonnie Steinbock, John D. Arras, and Alex John London. New York: McGraw-Hill Publishing Company.
- Marquis, Don. 1989. 'Why Abortion Is Immoral.' *The Journal of Philosophy*. 86(4): 183-202.
- McInerney, Peter K. 1990. 'Does a Fetus Already Have a Future Like Ours?' *The Journal of Philosophy* 87(5): 264-268.
- Michelman, Kate. 1999. '26 Years Later, Abortion Debate Still Ranging; Right to Choose Undermined by Limited Access.' *The Plain Dealer* January 22: 9B.
- Noonan, John T., Jr. 1970. 'An Almost Absolute Value in History.' In *Moral Problems in Medicine*, ed. Samuel Gorovitz, Ruth Macklin, Andrew L. Jameton, et al. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Reiman, Jeffrey. 1998. 'Abortion, Infanticide, and the Changing Grounds of the Wrongness of Killing: Reply to Don Marquis's 'Reiman on Abortion.' *Journal of Social Philosophy* 29(2).
- *Roe v. Wade*. 410 U.S. 113; 159 (1973).
- 'RU-486 Report Card.' *Washington Post*, May 5, 2002: B06.
- Schulman, Susan. 1998. 'Poorer Women Affected Most as Abortion Providers Dwindle.' *The Buffalo News* November 15: 1A.
- Sherwin, Susan. 1992. *Patient No More*. Philadelphia: Temple University Press.
- Steinbock, Bonnie. 1999. 'The McCaughey Septuplets: Medical Miracle or Gambling with Fertility Drugs?' In *Ethical Issues in Modern Medicine*, 5th edition, ed. Bonnie Steinbock and John D. Arras. Mountain View, CA: Mayfield Publishing Company.
- *Stenberg v. Carhart*. 530 U.S. 914; 120 (2000).
- 'The Shooting of Dr. Slepian.' *Washington Post* October 27, 1998: A22.
- Thompson, Judith Jarvis. 1971. 'A Defense of Abortion.' In *Ethical Issues in Modern Medicine*, 5th edition, ed. Bonnie Steinbock and John D. Arras. Mountain View, CA: Mayfield Publishing Company.
- Tooley, Michael. 1972. 'Abortion and Infanticide.' In *Moral Problems in Medicine*, ed. Samuel Gorovitz, Ruth Macklin, Andrew L. Jameton, et al. Englewood Cliffs, NJ:

Prentice-Hall.

- Tooley, Michael. 1985. 'Response to Mary Anne Warren.' *Philosophical Books* XXVI(1): 9-14.
- Truog, Robert D. 1997. 'Is It Time to Abandon Brain Death?' In *Ethical Issues in Modern Medicine*, 5th edition, ed. Bonnie Steinbock and John D. Arras. Mountain View, CA: Mayfield Publishing Company.
- Warren, Mary Anne. 1973. 'On the Moral and Legal Status of Abortion.' In *Ethical Issues in Modern Medicine*, 5th edition, ed. Bonnie Steinbock and John D. Arras. Mountain View, CA: Mayfield Publishing Company.
- Warren, Mary Anne. 1985. 'Reconsidering the Ethics of Infanticide.' *Philosophical Books* XXVI(1): 1-9.
- Warren, Mary Anne. 1989. 'The Moral Significance of Birth.' *Hypatia* 4(3): 46-65.

Internet Kaynakçası:

- United Nations. 'Maternal Mortality Figures Substantially Underestimated, New WHO/ UNICEF Study Says.' Available from <<http://www.un.org>>.
- World Health Organization. 'Unsafe Abortion: Global and Regional Estimates of Incidence of All Mortality Due to Unsafe Abortion with a Listing of Available Country Data.' Available from <<http://www.who.int>>.