

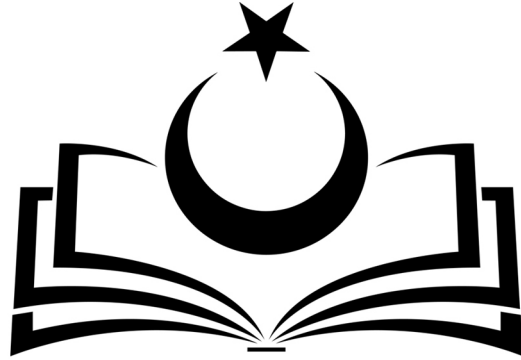
HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of Social and Theological Studies



ANTAKİYÂT

2020

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



A N T A K İ Y Â T

CİLT/VOLUME: 3

SAYI/ISSUE: 1



2020

Contact / İletişim

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

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

e-ISSN: 2667-4017

Copyright © 2020
Hatay Mustafa Kemal University Faculty of Theology
All rights reserved

Sahibi / Owner

Mehmet Ali KİRMAN, Prof. Dr. (Dean), Hatay Mustafa Kemal University

Baş Editör / Editor-in-Chief

Mehmet ONUR, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Editör Kurulu / Editorial Board

Adem APAK, Prof. Dr., Uludağ University

Mehmet BAYRAKTAR, Prof. Dr., Yeditepe University

Hasan AKKANAT, Associate Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli University

Ali BİRBİÇER, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Rıdvan DEMİR, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Yayın Kurulu / Publication Board

Fatih Yahya AYZAZ, Prof. Dr., Çukurova University

Ali PAJAZİTİ, Prof. Dr., South East European University

Galip SAYILOV, Prof. Dr., Azerbaijan National Academy of Sciences

Salih AYDEMİR, Associate Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram University

Necmettin ÇALIŞKAN, Associate Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Yusuf OKŞAR, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Ferhat YILMAZ, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

İlbey DÖLEK, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Yalçın ÇETİN, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University

Eduart ÇAKA, Dr., The Institution of History of Albania

Dil Editörü / Language Editor

İlbey DÖLEK, Assist. Prof. Dr., Hatay Mustafa Kemal University (İngilizce)

Ferhat KANDERUN, Lecturer, Hatay Mustafa Kemal University (Arapça)

Sekreteryä / Secretariat

Ahsen YILMAZ, Res. Assist., Hatay Mustafa Kemal University

Tasarım / Design

Kürşat Kaan ÖZKEMAHLI, Res. Assist., Hatay Mustafa Kemal University

Arif YÜCEL, Lecturer, Kahramanmaraş Sütçü İmam University

Dergi içerisinde yer alan içeriklerden sadece ilgili yazarlar sorumludur. Editör kurulu sorumlu tutulamaz.

ANTAKİYAT Hakemli bir dergidir. Yılda 2 sayı olacak şekilde yayınlanır.

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

Editörden

Antakiyat Dergisi, 5. sayısına ulaşmış bulunmaktadır. Bu sayıda araştırma makaleleri, çeviri çalışmaları ve kitap tanıtım yazılarını kapsayan zengin bir içerik bulunmaktadır. Derginin bu sayıya ulaşmaya kadar yayınlanmasında emeği geçen yazarlara, hakemlere, editörlere, mizanpaj editörleri ve redaktörlere, her türlü desteği sağlayan Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN'a teşekkür ederiz.

Bu sayıda yer alan yazılar sırasıyla şöyledir: Yalçın ÇETİN'in kaleme aldığı "Kur'an'da ve Felsefede Hikmet Kavramı" adlı bu çalışma, Kur'an'ın hikmete yüklediği bazı anlamların, felsefedeki hikmete yüklenen anlamlarla benzer ve farklı yönlerini açıklamayı konu edinmektedir. Bu bağlamda Kur'an'daki ve felsefedeki hikmetin ortak noktalarına değinilerek, Doğu ve Batı filozoflarının hikmet hakkındaki görüşleri üzerinde durulmuştur.

Talip DEMİR'in, "İslam-Tıp Etkileşiminin Sosyolojik Bir Ürünü Olarak Tıbb-ı Nebevi: Hz. Peygamber tarafından uygulanan tıbbî işlemleri, uygulandığı hâlde Hz. Peygamber'in itiraz etmediği tıbbî müdahaleler ile onun dinlediği, bildiği veya yasaklamadığı tıbbî usulleri ve bunlara dair zaman içinde oluşan alan yazını yorumlanıp ele alınmıştır.

Tülin ÇORUHLU ve Aslıhan ERDOĞAN'ın "Bizans Dönemi Duvar Resimlerinden Örneklerle Bakire Meryem'in Giyim-Kuşamı" adlı çalışmalarında, Bizans dönemi dini mimarisindeki duvar resmi örnekleri bağlamında Bakire Meryem'in giyimi ile ilgili görüşler ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Dergimizin bu sayısında İngilizce makale de bulunmaktadır. Patrik Bandúr, "Perceptions on Syrian Refugees in Turkey" adlı makalesinde, Türk halkının Türkiye'de ikamet eden Suriyeli mültecilere yönelik algısını, hükümet yanlısı veya muhalefetten 161 katılımcıdan oluşan bir anket üzerinden tespit etmektedir.

Şeyma KARALAR, "Fuat Sezgin'in İslam Bilim Tarihi Çalışmalarında Astronomi Örneği" isimli yazısında, Fuat Sezgin'in İslam Bilim Tarihi çalışmalarında İslam'ın ilk yıllarından başlayarak 16. yüzyılın sonuna kadar devam eden astronomi örneği incelenmiştir.

Harold G. KOENİG'in kaleme aldığı ve Talip DEMİR'in tercüme ettiği "Din ve Tıp II: Din, Ruh Sağlığı ve Sağlık Davranışları" adlı çalışma, birbirinden farklı 630'dan fazla veri temelli çalışma raporunu içermektedir. Bu bağlamda, din ile söz konusu değişkenler arasında tespit edilen ilişkilerin nedenleri tartışılmış ve bulgular ışığında birtakım sonuçlar çıkarılmıştır.

Nunun Zainun bnt. Ahmad HİDAYET'in müellifi olduğu ve Recep BİLGİN'in tercüme ettiği "İmam Ahmet b. Abdurrahman el-Benna es-Sââtî'nin Kur'an ve Hadis

Çalışmalarına Katkısı” isimli çalışma, Sâât’ın biyografisi, Kur’an ve hadis ilimleri alanına katkıları değerlendirilerek, ortaya konulmuştur.

5. sayımız Harun TUNÇ’un hazırladığı “Kabul ile Red Arasında: İslamî Feminizm”, Ayşe Nur ARSLAN’ın değerlendirmesini yaptığı “İnsan ve Tanrı” ve Derya KÜLHAŞ’ın hazırladığı “Türkiye’de Din Anlayışında Değişim Süreci” olmak üzere üç adet kitabın tanıtım yazısı ve değerlendirmesi ile sona ermektedir. Yeni sayılarda buluşmak dileğiyle...

Baş Editör
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ONUR

İÇİNDEKİLER/ INDEX

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Yalçın ÇETİN

Kur'an'da ve Felsefede Hikmet Kavramı/

The Concept of Wisdom (Hikmah) in the Qur'an and Philosophy.....1

Talip Demir

İslam-Tıp Etkileşiminin Sosyolojik Bir Ürünü Olarak Tıbb-ı Nebevi/

Tibb al-Nabawi as a Sociological Product of Islam-Medicine Interaction24

Tülin ÇORUHLU, Aslıhan ERDOĞAN

Bizans Dönemi Duvar Resimlerinden Örneklerle Bakire Meryem'in Giyim-Kuşamı/

On the Garments of Virgin Mary in the Byzantine Wall Paintings.....44

Patrik BANDÚR

Perceptions on Syrian Refugees in Turkey /

Türkiye'deki Suriyeli Mültecilerle İlgili Algılar.....67

Şeyma KARALAR

Fuat Sezgin'in İslam Bilim Tarihi Çalışmalarında Astronomi /

Astronomy in Fuat Sezgin's History of Science Studies.....92

Çeviri Makaleleri / Translation Articles

Talip DEMİR

Din ve Tıp II: Din, Ruh Sağlığı ve Sağlık Davranışları/

Religion and Medicine II: Religion, Mental Health and Related Behaviors.....118

Recep BİLGİN

Ahmet b. Abdurrahman el-Benna es-Sââtî'nin Kur'an ve Hadis Çalışmalarına Katkısı /

The Contributions of al-Imam Ahmad Abdurrahman al-Banna es-Saati to the Qur'an and Hadith Works.....133

Kitap Tanıtımı / Book Reviews

Harun TUNÇ

Kabul ile Red Arasında: İslamî Feminizm.....147

Ayşenur ARSLAN

İnsan ve Tanrı.....153

Deryanur KÜLHAŞ

Türkiye’de Din Anlayışında Değişim Süreci.....157

Kur'an'da ve Felsefede Hikmet Kavramı¹

The Concept of Wisdom (Hikmah) in the Qur'an and Philosophy

Yalçın ÇETİN

ORCID: 0000-0003-2511-3602

Dr. Öğretim Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hatay/Türkiye,
yalcin.cetin@mku.edu.tr

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 20.04.2020 Düzeltme/Revised: 15.05.2020 Kabul/Accepted: 01.06.2020

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Çetin, Y. (2020). Kur'an'da ve Felsefede Hikmet Kavramı. Antakiyat, 3 (1), 1-23

Öz:

Hikmet kavramına Kur'an ve felsefe penceresinden bakacak olan bu çalışma, doğru bilgiye ve hakikate ulaşmada hikmete çatı bir rol verme denemesidir. İnsan merak eden, sorgulayan, bir akıl ve duygu varlığıdır. Bu akıl varlığının evrende en çok zorlandığı şey, kararlarını verirken, bilmediğine ulaşmak isterken, doğru bilgiye nasıl ulaşacağı problemidir. Bu problem, bilgi felsefesinde uzun uzadıya tartışılmıştır. Doğru bilginin sadece akıl, deney, sezgi gibi unsurlarla ulaşılan bilgi olduğunu söyleyenler olduğu gibi, bu unsurların hepsinin bir şekilde etkin olduğu, eklettik veya kritik edilerek alındığı, doğru bilgiye ulaşma yöntemleri de ortaya atılmıştır. İşte tam bu noktada hikmet kavramı karşımıza çıkmaktadır. Hikmet bir çatı kavram olarak dindeki deruni bilgiyi ve felsefedeki sistemli, tutarlı, akıl ve mantık ağırlıklı bilgiyi kendi bünyesinde taşıyabilecek yapıdadır. Bazıları felsefeyi sadece katı bir pozitivizme hapsettikleri gibi bazıları da dini, katı bir sezgiciliğe, duyguculuğa mahkûm etmek istemişlerdir. Felsefe ve din arasında çağların yorgun önyargılarının neden olduğu, çatışmacı-karşıtlık ilişkisini, hikmet kavramının birleştirici, uzlaştırıcı ve bilgiyi davranışa aktarabilecek hakikat tasavvuru, tersine çevirip aşabilecek özelliktedir. Bu çalışmanın nihai amacı, felsefe-din ilişkisinde hikmeti, hakikati bulma noktasında ortak payda zemini yapabilmektir. Kur'an'daki ve felsefedeki hikmetin tezahürleri, insanın genel bir hakikat arama paradigması oluşturmasında birlikte iş görebilecek niteliktedir. Amaç insanın her yoldan doğruya ulaşması ya da her şeyde doğru olanı bulması ise o zaman felsefe gibi hikmet de doğru bilginin peşine bizi düşürecek bir kavramdır. Çalışmamız Kur'an'ı felsefeyle bir tutma, kıyaslama amacını kesinlikle taşımamakta sadece Kur'an'ın hikmete yüklediği bazı anlamların, felsefedeki hikmete yüklenen anlamlarla benzer yönlerini açıklamayı hedeflemektedir. Bu hedef doğrultusunda hikmet ve felsefenin ne olduğu açıklanmış, sonrasında Kur'an'da ve felsefede hikmet kavramı ayrı ayrı ele alınmış, nihayetinde neden özellikle İslam felsefesinde felsefe yerine hikmet kavramının tercih edildiği açıklanıp, Kur'an'daki ve felsefedeki hikmetin ortak noktalarına değinilerek, Doğu ve Batı filozoflarının hikmet hakkındaki görüşleri üzerinde durulmuştur.

Anahtar kelimeler: Kur'an, Felsefe, Hikmet, Akıl, Düşünce, Eleştirel Düşünce

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2020 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbirini gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

GİRİŞ

Hikmet kavramını Kur'an'a ve felsefeye göre ele alacağımız çalışmaya başlamadan önce neden bu konuyu seçtiğimizi ifade etmemiz ve bu konunun daha önce çalışılıp, çalışılmadığı veya ne ölçüde ele alındığı hususunda kısa bir değerlendirme yapmamız gerekmektedir. Kur'an'da ve Felsefede "hikmet" kavramı konusunu seçmemizin nedeni hikmet kavramının Kur'an'a ve felsefeye göre ayrı ayrı ele alınmasına rağmen birlikte ele alan çalışmaların görece azlığıdır. Hikmet kavramını, Kur'an ve felsefe bağlamında değerlendirme isteğimizin temel gayesi, Kur'an ile felsefe arasında akla, düşünceye, bilgiye dayalı ortak noktalar olduğunu/olabileceğini göstermektir. Çalışmamızın konu sınırlılığını, sadece Kur'an'daki ayetlerin hikmet lafızları ve felsefe tarihindeki örneklem olarak aldığımız bazı filozofların felsefeye, hikmete dair görüşleri oluşturmaktadır.

Kur'an'da ve Felsefede Hikmet konusu kitap, tez ve makale olarak şimdiye kadar çalışılmış² ve öyle gözüküyor ki hala da çalışılacaktır. Hikmet kavramını, Kur'an ve felsefe perspektifinde ele almak, insanın hakikatin bilgisini aradığı/arayacağı ortak yola çıkmak anlamına gelmektedir. Hikmet sözcüğü kendi içinde akli yanları barındırdığı gibi özellikle din sahasında mistik öğeleri de içeren yapıdadır. Yani hem her şeyi araştırma, soruşturma, bir temele dayandırma; hem de dini anlamda her şeyin bir hikmeti var diyerek akıl gözünün yanında kalp gözü ile olayı içkinleştirme, adeta olayın gönül dilinde, yürek dibinde, ruhani şekilde özleşmesini, hal halinden kâl haline geçmesini "hikmetinden sual olunmaz" sözündeki gibi beklemek manasına da gelmektedir. Hikmeti sorgulamak, haddizatında Kur'anî ve felsefi soru sorma tarzlarını da ele almayı beraberinde getirmektedir. Kur'an'ın sahibi Allah'tır. Yani yaratıcıdır. Felsefenin sahibi ise ne Sokrates ne de Aristoteles'dir. Felsefenin sahibinden ziyade hissedarları olsa olsa düşünceye katkı sunan, bilgeliği seven ve onun peşinde koşan insanlardır. Dolayısıyla Kur'anî hikmeti aramak ancak Allah'ın sıfatlarını dikkate alarak, Kur'an'ın vaz ettiği hüküm ve emirler çerçevesinde Kur'an'ın ele alınmasıyla mümkün olabilecektir. Felsefedeki hikmet ise hakikatin bilgisinin peşinde koşmayı yeğleyen filozofların görüşleri bağlamında anlaşılabilir yapıdadır. Filozofların görüşlerinden çıkarılacak şeyler, bizi bir üst derecede hakikat arama paradigmasını oluşturmaya götürmelidir.

Hakikat paradigmasının oluşturulması, her insan için arzu edilebilecek bir süreçtir. Çünkü insan, ancak bir şeyin doğrusunu, hakiki olanını öğrenip, yaptığında

² Bilal Tan, *Kur'an'da Hikmet Kavramı*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2000; Hakan Uğur, *Hikmet Ayetlerinin Tefsiri*, Emin Yayınları, Bursa, 2019; Murat Kalkan, *Kur'an'da Hikmet Kavramı*, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020; Selman Kuzu, *Kur'an'a Göre Hikmet Kavramı*, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002; Ö. Faruk Altıparmak, Hikmet ve Felsefe İlişkisi, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(11), 2003; Veysel Güllüce, Kur'an'da Hikmet Kavramı Üzerine, *EKEV Akademi Dergisi* 1(2) (1998).

insandır. İnsan hikmet üzere var olmuş, hikmet ise insanın bilgi aşkıyla maşuk olmuştur. Bu bakımdan hikmet kavramı, aklımıza direk olarak düşünme/düşünebilme edimini getirmektedir. Düşünmek, insanın önde gelen hasletlerindedir. Düşünmenin temelinde, felsefenin sistemli hale gelmesine de dayanak sağlayan, insanın merak etme isteği/duygusu vardır. İnsan merak eden canlıdır. İnsanın merak etme isteği, ona harekete geçirici bir güç verirken; zihni de kavramları depolayıp, kodlayarak düşünce sürecini başlatır. Düşünme, insanın akletmesiyle hikmeti içeren hakikatin bilgisini arama, bulunca sorgulama, sorgulama sonrasında tahlil ve temyiz etme süreçlerinden geçirerek, felsefi olarak karşılaştırıp temellendirerek doğru bilginin özünün oluşturulmaya çalışıldığı bir süreçtir. İşte bu felsefi düşünme sürecine, hikmeti ve hakiki olanın bilgisini arama adını verebiliriz. Felsefe, düşünme üzerine düşünce disiplini olarak, bilgiyi hegemonyasına alan değil, onun peşinde koşan, onu seven, bulduğunda bile o bilgi ile yetinmeyen genişlikte bir düşünce faaliyetidir. Doğru bilginin özünü arama, hakikati bulma noktasında hikmet ile felsefe, ortak bir hakikat arama potasında bulunmaktadır. Hikmet de felsefe de bilgiyi sevmektir. Bu bakımdan her ikisi de varlığın/yokluğun bilgisini araştırmaya, anlamaya taliptir.

Bilgiyi arama ve sevme olarak hikmet, eşyanın sırlarını araştırma, öğrenme, sonuçların nedenlerle bağlantısını/bağıntısını kurma/anlama, yapılması gereken şeyleri, uygun şartlarıyla bilmek gibi anlamlara gelmektedir.³ Hikmet bir yandan derinliğine hakikatin bilgisinin peşine düşme anlamına geldiği gibi, hâkim sıfatıyla yaratıcının iş ve emirlerinin derin manasında mistik bilinemezliği de bünyesinde taşımaktadır.⁴ Belki felsefe içinde hakikati arama bağlamında bir bilinemezlik/görecelik söz konusu edilebilirse de bu, hikmet alanındaki kadar muğlak değildir. Felsefe ve hikmet hakikati arama noktasında amaç birliği içerisinde olabilirken, bu hakikatin nerede, nasıl, ne şekilde olacağı, bilinip bilinmeyeceği hususunda çeşitli ayrılıklara düşebilmektedir. Bu farklılık, düşüncenin doğası gereğidir. Hikmet için önemli olan insanın düşünce farklılığı değil, düşünmesidir. Çünkü insan akıl varlığı olarak düşünerek hakikati kavrayabilir. Hakikati kavrama, Doğu dinlerinin müşterek vasfıdır. Hakikatin bilgisi olmak itibarıyla hikmet, sadece ruhun değil, aynı zamanda bedeninin de bilgisini içerir. Hakikat yolcusu, mana kadar maddeye hâkimiyeti de, madde üzerinde tasarrufu da önemsemek zorundadır. Tek kanatla göklerde yükselmek mümkün değildir. Bu bakımdan hikmet, hakikatin bütününe vukuf iddiasındadır, bir parçasına değil.⁵ Zaten bilgiyi sevmek, peşinden koşmak anlamında felsefe de varlığı bütün halinde incelemeye dönüktür. Varlığı bütün halinde incelemek ise varlığın tüm değerlerini önemsemeyi gerektirir. Önemsemek ise bir nevi istemektir. İnsan her şeyden önce akıl ve duygularını

³ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. E. Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 222.

⁴ *Kur'an-ı Kerim Meali*, çev. H. Altuntaş & M. Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), Bakara, 2/30; En'âm, 6/73; Tevbe, 9/40; Yunus, 10/1.

⁵ Düccane Cündioğlu, *Hiz. İnsan* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2019), 78.

yanılmayacak, doğru olanın bilgisini istemeli ve o uğurda çaba göstermelidir. İnsan, varlığın anlamını bilecek, kişisel donanımını oluşturmalıdır. Zaten hikmetin bilgisel temelinde de, bu donanımı oluşturmaya yönelik, düşünce ve eylem birliği vardır.

Bu birlik hikmet ehlinin deyişiyle kişinin bilgi ve erdem yönünden yetkinliğinin, kuvveden fiile çıkmasıdır. İşte bu bakımdan birçok yeti gibi bilme yetisinin de tek başına yeti olarak kalması eksiklidir.⁶ Çünkü bilmek tek başına hikmete ve felsefeye talip olmak için yeterli değildir. Yoksa insan elbette özü gereği bilmek, merak etmek ister. İlim ve hikmet, insanın kemale ermesinin sıfatıdır. Bilmek, insanın zatı gereğidir. Zaten insan bu özelliğiyle diğer canlılardan ayrılır. Hikmete ulaşmak için onu talep etmeniz yeterli değildir. Hikmeti isteyen kişi, önce hikmeti üstlenebileceği, elde edebileceği bir eğitimden geçmelidir. Yoksa yücelere çıkmak istemekle hiç çıkılabilir mi? Onun için önce hikmet için gereken vasıflar kişi de olmalı, sonra hikmete ulaştıracak araçlar bulunmalı ve öyle yola koyulmalıdır.⁷ Bunlar yapılamadan bilmeyi istemek beyhude bir çabayla sonuçlanabilir.

Hikmetin akıl ve düşünce üzerine temellenmesi gerektiğinin kanıtı Kur'an ve felsefede bulunabilir. Aklın üstün özellikleri ve önemi, Kur'an'da ifade edilmiştir. Din ve akıl birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır. Kur'an ısrarla insanların düşünmesini, aklını kullanmasını, ibret almasını istemektedir. Düşünmeyen, aklını kullanmayan kişileri ise şiddetle tenkit etmektedir.⁸ Hikmete, felsefeye, düşünceye sırtını dönmek, Kur'an'a göre de bilim ve felsefeye göre de olumsuz bir durumdur. Bu duruma düşmemek için hikmet kavramının akıl, duygu, sezgi yönlerini yine düşünce ve akıl temelinde görüp, ona göre kendi hakikat paradigmamızı oluşturmamız gerekmektedir. Akıl, düşünce, felsefe, hikmet, Kur'an'ın istediği hakikat anlayışı birbirleriyle çelişmez. Kur'an ve akıl yan yana, kol kola ve iç içedir. Birbirlerinin karşıtı olarak gösterilmeleri ikisinin de hem özüne hem de görevlerine aykırıdır.⁹ Akla karşı gelmek, düşünceye düşman olmaktır. Felsefe, bilgelik düşmanı olan düşünmeye de düşman olur. Felsefenin olmadığı yerde ilim de düşünme de olmaz.¹⁰ İşte hikmet kavramı bizi, akla, düşünceye, felsefeye ve dolayısıyla Kur'an'da kendi bilgisini aramaya, onunla buluşmaya davet etmektedir.

⁶ Cündioğlu, *Hiz. İnsan*, 107.

⁷ Düccane Cündioğlu, *Felsefe'nin Türkçesi* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2010), 60-61.

⁸ Vahdettin Başçı, "Akıl ve Vahiy Yönünden Doğru Düşünme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (Haziran 1997), 211-212.

⁹ Hüseyin Atay, *Cehaletin Tahsili* (Ankara: Atay Yayınları, 2018), 293.

¹⁰ Atay, *Cehaletin Tahsili*, 282.

1. Hikmet nedir?

Hikmet, bilgelik, Tanrı'nın insanlarca anlaşılabilen amacı, gizli sebep, öğüt verici söz, fizik, felsefe¹¹ anlamlarında kullanılan bir kavramdır. Hikmet, ilim ve deneyimle kazanılan eksiksiz doğru bilgidir.¹² Hükmetmek, hâkim olmak, yönetmek, düzeltmek amacıyla men etmek, dönmek ve sağlam yapmak anlamındaki "h-k-m" kökünden türeyen hikmet kavramı terim olarak; adalet, ilim, amel, nübüvvet, Kur'an, Allah'a itaat, dinî anlayış, Allah korkusu, akıl, söz ve işte isabet, hakkı bilme ve hayır işlemek demektir.¹³ Hikmet, kişinin vahyi anlama ve yaşama yeteneğidir.¹⁴ Yani hikmet en azından Kur'ani anlamda sade bir bilme isteği değil, inandığı ile amel ettiği örtüşen, bir ahlak ve yaşam kaidesine dönüşen erdemdir. Hikmet ile benzer anlama gelen hikemiyât (Osmanlıca) ise felsefeye ait, felsefi düşünce ürünü olan şeyler, hikmetler, hikmetli sözler anlamına gelmektedir.

İnsan fıtratı gereği merak eden bir canlıdır. İnsanın merak etme özelliği, onu etrafındaki varlık dünyasını ve kendisini araştırmaya sevk etmektedir. İnsanın bilme yolculuğu böyle başlamakta ve hikmete erişince de bitmemektedir. Bu anlamda hikmet ve felsefede bir hakikat sonundan bahsedilemez. İnsan sürekli kendini yenileyerek ilerlemektedir. Dünya üzerindeki hemen her medeniyette, bilgiye, felsefeye ve hikmete dair birçok söz söylenmiş, çokça eser yazılmıştır. Hikmet, Eski Mısırlıların erken dönemlerinde "nasihat ve eğitim" son dönemlerinde, "dindarlık" olarak görülmüştür. Hint medeniyeti hikmeti daha çok inziva ve riyazet (nefis terbiyesi) şeklinde görürken, Çin medeniyetinde ise hikmet, din ile alakası zayıf, doğa ve insan bilgisi aracılığıyla hayatın yönlendirilmesi ve Çin düşüncesindeki beş temel esastan biridir. İran'da ise Zerdüşt dininde söz-amel uyumuyla beraber deruni tefekkürde önemsenmiş olup, dini bilgi hikmetle bütünleşmiştir. Yunan hikmetine (sophia) gelince, burada hikmetin pratik bir konusu vardır. Hikmet, insanın kendini kuşatan dünyadan edindiği pratik bir bilgidir. Bu unsur, tüm kültürlerde vardır. Yunanca'da "sophia" zekâ ve maharet manalarına gelir. Çok tanrılı dinlerde hikmet, özel Tanrı'nın (Mısır'da Ptah) niteliği olduğu gibi tek tanrılı dinlerde de yüce Tanrının bir sıfatıdır.¹⁵ Bu sıralanan medeniyetlere, toplumlara baktığımızda hikmetin bireysel bir erdemden, söz ve eylemin birlikte olduğu toplumsal bir erdeme, karaktere de bürünebildiğini ifade edebiliriz. Çünkü toplumlar da en nihayetinde tek tek

¹¹ İsmail Parlatur vd., "Hikmet", *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998), 994-995.

¹² Muhyiddin İbn Arabî, *Günümüz İnsanına Fusûs'u'l – Hikem*, haz. H. Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 17.

¹³ Fikret Karaman vd., "Hikmet", *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 258.

¹⁴ Şinasi Gündüz, "Hikmet", *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayıncılık, 1998), 221.

¹⁵ Ö. Faruk Altıparmak, "Hikmet Felsefe İlişkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (Ocak-Haziran 2003), 91-92.

insanlardan oluşmaktadır. Dolayısıyla insanların ulaşacağı/ulaştığı söz ve eylem uyumuna dayanan bu hikmet anlayışının geleneksel hale gelmesi, toplumsal hikmetin de oluşmasını sağlamaktadır. Toplumun hikmetli hale gelmesi, toplumsal hafızanın felsefe, ilim, irfan, ahlak ile yoğurulmasına bağlıdır. Ancak bu yoğurulma sonucunda ortaya konacak toplum düşüncesi, hikmet hamurunu oluşturacaktır.

Eserlerinde, ahlak ve felsefe üzerine görüşlerinde, davranışa dönüşen bir erdem anlayışını savunan Hilmi Ziya Ülken'e göre de hikmet, toplumsal düşünüşün en büyük eseridir. Toplumsal düşünüşün hikmet haline gelebilmesi, müşahhas bir felsefeyi, dünya görüşünü akli temelde yaratmasına bağlıdır. Hikmet ameli bir felsefe, mahşeri bir ahlak nazariyesidir.¹⁶ Demek ki hikmet, teorik ve pratik yanlarıyla hakikatin bilgisini aramak, bulmak ve o bilgiyle bireysel temelden başlayıp, toplumsal erdem temellerini inşa ederek yaşayabilmenin de diğer adıdır. Bu inşa faaliyeti, söz ve eylem uyumuna dayanır.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî de insanın söz ve eylem uyumuna önem vermiştir. Ona göre Hikmet, insanın gücü ölçüsünde nesnelere mahiyet ve hakikatlerini bilmesidir. Cürcânî'nin bu tanımında dönemdeki felsefi anlayışın etkisi açıkça görülmektedir. Cürcânî'ye göre, hikmet ilim-davranış bütünlüğü, hakikati içeren her türlü söz, gereksiz söz ve söylemlerden arındırılmış akılla örtüşen özlü söz gibi anlamlara gelmektedir.¹⁷

2. Kur'an'da Hikmet Kavramı

Kur'an kutsal bir metin olarak ilk önce bir tebliğ meleği olan Cebrail'i Allah'ın vasıta kılmasıyla Hz. Muhammed'e sözlü (zihin-kalp birlikteliği) olarak iletilen, sonrasında dilden dile, kalpten kalbe ezberlenen, yazılı hale getirilen ve en sonunda yazılıp çoğaltılan bir dini kitaptır. Yani Kur'an ayetlerinin ilk hali yazılı değil sözlüdür. Sonuçta yazılı da olsa sözlü de olsa birincil temel, dildir. Yani Kur'an tüm varlıkla özellikle akıl sahibi insanla kurulan-kurulmak istenen iletişimdir. Bu anlamda Kur'an'ın dili bir çeşit hikemiyatı içinde taşımaktadır. Bu dilde ki/seslenişte ki hikmeti anlamak, insanın Kur'anî bir emir olan düşünce¹⁸ eylemine yönelmesiyle gerçekleşecektir.

Hikmeti kavramak, ancak düşünce (bilgi) temelli bir anlama ile mümkündür. Bilgi temelinden yoksun hikmet de anlama da olamaz. Anlama bir yaşantılama durumunu çağrıştırdığı gibi zihinsel anlamda pratiğe geçirilmemiş, bilinçli bir durum

¹⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 46.

¹⁷ İlhan Kutluer, "Hikmet", TDV İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/503-511.

¹⁸ Bakara, 2/219, 231, 266; Âl-i İmran, 3/65; Nisâ, 4/82; En'âm, 6/80; Yunus, 10/24; Hûd, 11/30; Nahl, 16/17; Müminûn, 23/85; Kasas, 28/51; Secde, 32/4; Sâffât, 37/155; Câsiye, 45/23; Muhammed, 47/24; Zâriyât, 51/49; Müddessir, 74/54-55.

olarak da ele alınabilir. Fakat dışarıdaki insan açısından onun ne dediğini anladığınızı belirtmeniz ancak dışı dönük bir mesajınızla açıklanabilir. Yani siz birine ben seni zihnimle anlıyorum dersiniz fazla ikna edici olmayabilirsiniz. Peki, biz böyle bir giriş niçin yaptık? Diye sorduğumuzda temel düşüncemiz, dini bir kutsal metin olarak Kur'an'ı Kerim'in anlama temeli üzerinden hikmet kavramını incelemek, sonrasında da Kur'an'ın akla, düşünceye verdiği önemi anlama/açıklama/yorumlama ekseninde ortaya koymaktır. Çünkü anlama olmadan, Kur'an'ın muhataplarından istediği düzeyde bilinçli bir yaşam söz konusu ol(a)maz. Demek ki hikmet de dâhil tüm kavramları, Kur'anî lafızları, Kur'an'da geçen kıssaları, tarihsel örnekleri öncelikle bir anlama süzgecinden geçirmemiz gerekiyor. Hikmete "hikmetinden sual olunmaz" perspektifinden bakmayı bir kenara koyarak, sorgulanmayan bir yaşam, sorgulanmadan yenen bir lokma ve sorgulamadan giyilen bir hırka bile ona halel getirebilir düşüncesine dayanan bir anlayıştan olaya bakmamız gerekmektedir. Şunu her zaman dikkate almalıyız: dini anlamda evrendeki her şey gibi insan da yoktan var edilmiştir. Zekâsının ve yapabilirliklerinin kesin sınırları çizilemese de; insan da diğer varlıklar gibi bir anlama, düşünme sınırına sahiptir. İnsanın hikmete erişme sınırı da vardır. İnsanın bu sınırı nerede başlar ve nerede biter. İnsanı ne ve neler sınırlandırır. İnsan neyi ne kadar, nereye kadar sorgulamalı, araştırmalı, kontrol etmeli ve hikmetine erişmeye çalışmalı diye sorduğumuzda çok farklı bilim dallarından çeşitli yanıtlar alabilmekteyiz. Bu yanıtların hangileri daha doğrudur, geçerlidir dediğimizde yine süreç en başa dönebilmektedir. Hikmet konusunu fasit bir dairede ele almaktan imtina etmeliyiz. Ancak şunu da unutmamalıyız: Bir şeyin hak ettiği değer, ancak o değeri anlayabilecek bir yapıda açığa çıkar. Anlaşılır olmak, hikmetli olmaya engel değildir. Üstelik Kur'an anlaşılır olmak için onlarca örnek kıssalar, tarihi bilgiler ve ahlaki üst bir çerçeve örneğini sunmaktadır. Bu anlamda Kur'an'ın hikmetini aramalı ve Kur'an'ı anlamaya, yaşantılamaya dair sualleri, Kur'an'a akıl, mantık, felsefe yoluyla bakarak yanıtlamaya çalışmalıyız. Bu yol, aynı zamanda Kur'an'ın da bizden istediği, hikmet ve düşünce yoludur.

Kur'an-ı Kerim'de "Allah, hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir. Bunu ancak akıl sahipleri anlar."¹⁹ Mealindeki Bakara süresinin 269. ayetinin tefsirine göre hikmet, "*başlangıçta "akıllı ve bilgili bir kişinin deneyim ve birikimlerini özlü şekilde ifade ettiği sözü" anlamında kullanılırken İslâmî dönemde zaman içinde şu anlamları kazanmıştır: Bütün özel bilgi alanlarını kuşatan kapsamlı ve derin bilgi veya felsefe, ilâhî gerçekleri ve Kur'an'ın derin anlamını kavramaktan doğan bilgi ve bu bilgilere uygun yaşama tarzı, Hz. Peygamber'in sünneti, bir hükmün sebebi veya amacı, bir eylemden beklenen yarar"* anlamlarına gelmektedir.²⁰ Bu ayette hikmet ve aklın birlikte olacağını ve bu hikmete

¹⁹ Bakara, 2/269.

²⁰ Bakara, 2/269.

sahip olanın, onunla düşünüp, davranış güzelliğine ve doğru yaşama sahip olacağına vurgu yapılarak, hikmete verilen büyük değer gösterilmektedir. Kur'an'ı Kerim'de hikmet şu konu başlıklarına (*Öğüt, anlama, bilgi ve akli deliller, Kur'an ve yorumu, sünnet, peygamberlik*)²¹ göre sınıflandırılıp, ele alınabilir:

Öğüt,²² Kur'an'da hikmet kavramının kastedildiği en önemli erdem ilkelerinden biridir. Öğüt, içerisinde öyle güzel, akıl, bilim, tartışma, kitap ahlakını taşımalıdır ki, ancak o zaman hikmetli hale gelsin. İşte Kur'an'daki hikmet olarak öğüt, Allah'ın doğruya, akla, hikmete davet edici her insandan beklediği bir çeşit davranış metodolojisidir. Kur'an'a göre hikmeti almanın, hikmetli olmanın yaşı da yoktur.²³

Anlama,²⁴ Kur'an'ın bütününe kapsayan bir düşünce erdemidir. Anlamak, merak etme ile başlayan hakikatin bilgisini arama faaliyetinin ana meyvesidir. Anlama, bir yandan huzura erme, diğer yandan hakikat ateşine atılmaktır. Anlama evreni gözlemlemektir. Kur'an, tabiatın incelenmesini²⁵ ve bu konuda derin düşünülmesini, ısrarla istemektedir. Bu istemenin yöntemi, gerçeğin bir simgesi olarak tabiat konusunda insan şuurunun uyandırılmasıdır. Tabiat içerisinde insanın şuurlu hale gelmesi ise onun deneyim kazanması demektir. Bu yüzden Kur'an'da genellikle tecrübeye önem verilmiştir. Kur'an'ı benimseyenler gerçeğe saygı duymuşlar ve sonunda çağdaş bilimin kurucusu olmuşlardır.²⁶

*Bilgi ve akli deliller*²⁷ hususu Kur'an'ın akla, doğru bilgiye, hikmete verdiği önemi gösterir. Kur'an'ın bilgi felsefesi, kanıtlara ve tarihi örneklerle dayanır. Kur'an, insanı okumaya, öğrenmeye, bilime, akla, tefekküre davet eder. Kur'an'ın insandan isteği, aklını çalıştırması, eğitim ve bilimin tarafını tutması, araştırma yoluyla bilimsel gerçeklere ulaşmasıdır.²⁸

Kur'an,²⁹ kendisini bizzat hikmeti içeren, öğüt verici, yol gösterici, insanlığa rehberlik edici bir kitap olarak ifade etmektedir. Kur'an içerisinde şüpheyi

²¹ Karaman vd., "Hikmet", 258.

²² Bakara, 2/231; Âl-i İmran, 3/48; Nisâ, 4/54; Nahl, 16/125; Kamer, 54/5.

²³ Meryem, 19/12.

²⁴ Nisa, 4/78; En'âm, 6/89, 25; Enfal, 8/22; Meryem, 19/12; Enbiya, 21/79; Lokman, 31/12; Tur, 52/36.

²⁵ Bakara, 2/164; En'âm, 6/97-99; Furkan, 25/45-46; Rûm, 30/22; Gâşiye, 88/17-20.

²⁶ Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. B. Yılmazoğlu (İstanbul: Araf Yayınları, 2014), 22-23.

²⁷ Lokman, 31/12.

²⁸ Fahri Kayadibi, "Kuran'ın Eğitim, Bilim ve Araştırmaya Verdiği Önem", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 14 (Nisan 2012), 15.

²⁹ Bakara, 2/2; Âl-i İmrân, 3/138; Yunus, 10/57; Nahl, 16/125; Furkan, 25/6; Neml, 27/6; Zümer, 39/1-2; Fussilet, 41/2-4,41-42; İnsan, 76/23-31.

barındırmadığını, dosdoğru olunması gerektiğini söyler.³⁰ Demek ki Kur'an'ın taşıdığı hikmet, dosdoğru olan, hakikatin bilgisidir. İnsan bir konuda doğru bilgi sahibi olmadan, nasıl âlim, adil, doğru olacaktır. Kur'an insana hem bilgi ve bilgelik hem de bilgiyi iyi yönde kullanma eğitiminin şifrelerini verir. Kur'an kendisinin kesinlikle okunup, anlaşılmasını ve üzerinde düşünülmesini en büyük ibadet saymakta ve körü körüne kabullenilmesini istememektedir. Düşünmeyenleri sertçe tenkit etmekte, düşünülmecek bir tabu olmadığını göstermektedir.³¹ Kur'an'ın ilk ve son amacı insanı düşündürebilmektir. Düşünmenin ilk basamağı ise, bildiğini sorgulamaktır.³² Bildiğini sorgulamak, hakikati aramak, hikmetin ardına düşmek yani felsefe yapmaktır. Bildiğini soruşturmak, en doğrusunu aramaktır. En doğrusunu aramak, yoksulu bulmak, haksızlığı görmek ve hatayı olmadan önlemektir. Kur'an'ın yorumu³³ olarak hikmet, din üzerine düşünmek, akletmek, ilâhî emir üzerine düşünmek ve ona uymak gibi anlamlara gelmektedir.

*Sünnet*³⁴ ve *Peygamberlik*,³⁵ Kur'an'a göre içerisinde derin hikmetler barındırır. Kur'an peygamberliği doğrudan hikmet olarak da ifade eder. Kur'an, hikmet manasında sünneti, insanların, düşünce, yaşam modeli olarak, hem kendilerinden önce yaşayan insanların davranışlarına bakmalarını hem de Hz. Muhammed'den önceki peygamberlerin örnekliklerini incelemeleri ve son olarak Hz. Muhammed'in kul ve elçi olmakla barındırdığı tüm akıl, düşünce faaliyetlerine bakıp, örnek almaları şeklinde açıklar. Sünnet, Hz. Muhammed'in örnekliğindeki hikmetlerdir.³⁶ Sanıldığı gibi aksine Allah, Kur'an'da bütün nebilere kitap ve hikmet vermiştir. Kur'an-ı Kerim'de, En'âm suresi 83. ile 89. ayetlerde Hz. Nuh'tan Hz. İsa'ya kadar 18 nebi sayılmış ve seçilenlerin hepsinin, kendilerine kitap, hikmet ve nebilik verilen kimseler olduğu ifade edilmiştir.³⁷ Kur'an'da Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar kendilerinden nebî veya resul diye bahsedilen kişiler şunlardır: Âdem, İdris, Nuh, İbrahim, İsmail, İshak, Yakup, Yusuf, Lut, Hûd, Salih, Şuayb, Mûsâ, Harun, İlyas, Elyesa', Yunus, Eyyûb, Davud, Süleyman, Zekeriya, Yahya, İsa ve Muhammed.³⁸ Peygamberlerin ana ortak

³⁰ En'âm, 6/38, 114-115, 153; A'râf, 7/52; Enfâl, 8/42; Yunus, 10/15; Hûd, 11/1; Yusuf, 12/40; Nahl, 16/89; Kehf, 18/26-27; Nûr, 24/34; Furkan, 25/32-33; Ankebût, 29/51; Rûm, 30/30; Lokman, 31/27; Yâsîn, 36/4; Sâffât, 37/156-157.

³¹ Atay, *Cehaletin Tahsili*, 235-238.

³² Atay, *Cehaletin Tahsili*, 240.

³³ ... (*Kur'an Yolu*, 19 Nisan 2020, Bakara, 2/269).

³⁴ Bakara, 2/151, 231; Nisâ, 4/26, 113.

³⁵ Bakara, 2/251; Âl-i İmrân, 3/48; Nisâ, 4/54; Sâd, 38/20.

³⁶ Bakara, 2/129, 151, 213, 251; Âl-i İmrân, 3/48, 58, 81, 164; En'âm, 6/83-89.

³⁷ Abdulaziz Bayındır, "*Kitap ve Hikmet*", *suleymaniyevakfi.org* (Erişim 21 Mayıs 2020); En'âm, 6/83-89.

³⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "*Peygamber*", TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/257-262.

özelliği Allah'tan aldıkları vahyi, insanlara güzel öğüt ve hikmetle tebliğ etmektir.³⁹ Bu anlamda hikmet, istenen bir tebliğ metodudur.

Kur'an'da *öğüt, anlama, bilgi ve akli deliller, Kur'an'ın kendisi ve yorumu, sünnet ve peygamberlik* manalarına gelen hikmet kavramı, bilgisel temelde akla ve kalbe aynı anda hitap etmektedir. Bu hitabın temel hedefi, insanı bilinçlendirmektir. İnsanın bilinçlenmesi ise bilgiyi ve bilgeliği istemek ve sevmekle sağlanabilecektir. İnsanın doğru bilgiye ulaşması da ancak akılını kullanması yoluyla gerçekleşebilir. Çünkü Kur'an insan aklının en ileri seviyede etkin olmasını, insanın insanı, eşyayı, olay ve olguları doğru anlamasını ve doğru değerlendirmesini temin etmek maksadıyla gelmiştir.⁴⁰ İnsanın doğruya ulaşmasında akıl ve vahiy, birbirini tamamlar durumdadır. Akıl ve iman birbirinin alternatifi değildir. Akıl olmadan iman olmaz.⁴¹ Kur'an akla dayanmaktadır. Kendisinin düşünülmesini öncelemekte ve insanı düşünmeye özendirir.⁴² Kur'an, *Her bilenin üstünde bir bilen vardır*⁴³ ve *Hiç bilenler ile bilmeyenler bir olur mu?*⁴⁴ Derken hikmetin kökenindeki hakiki bilgiyi öncelemektedir. Kişi bu hakiki bilgiye evreni gözlemleyip, bu gözlem sonucunda elde ettiği gerçekliğe, aklını rehber edinerek ulaşacaktır. Kişi bunu başarmak için farklı yollar izleyebilir. Örneğin Aliya İzzetbegoviç'e göre Kur'an'da birbirinden temelde farklı iki yol ve hedef vardır: Gözlemler ve tefekkür. Aralarındaki fark, fizik ile metafizik arasındaki farktır. Gözlem, her tür bilimin başlangıcıdır. Bu, Kur'an'ın pozitifizmidir. Aksine metafiziğin hedefi daima, âlemdeki tüm çeşitliliği açıklayabilecek mutlak bir ilke keşfetmek olmuştur. Nesnelere arasındaki ilişkileri, söz konusu nesnelere ve fenomenlerin özüne ulaşma iddiasında bulunmaksızın tesis etmek onun için yeterliydi. Bu, metafiziğin vazifesiydi ve tabiatıyla bunu başaramayacaktı.⁴⁵ Çünkü nesnelere özüne ancak akıl gücünü kullanıp, tecrübenin verilerini hesaba katarak ulaşabiliriz. Bu da hikmete giden yollardan birisidir.

Kısaca Kur'an-ı Kerim'de hikmet, adâlet, ilim, peygamberlik, Kur'an bilgisi ve anlama gücü, Hz. Muhammed'in Sünnet'i, Allah'a itaat ve O'nun emirlerini düşünmek, yerinde söz söyleme ve iş yapma, amelle birlikte ilim, akla uygun olan şey, ilham ile vesveseyi ayıran nur, doğru cevap verme, doğru ve rasyonel düşüncenin kişiye hükmetmesi, ruhların sükûnete erdiği şey, ledünnî ilim, öğüt-ibret gibi

³⁹ Nahl, 16/125; Bayındır, "Kitap ve Hikmet".

⁴⁰ Hasan Onat, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 32.

⁴¹ Onat, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, 35.

⁴² Hüseyin Atay, *Ben-Akul ve Kur'an Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni* (İstanbul: Destek Yayınları, 2019), 105.

⁴³ Yusuf, 12/76.

⁴⁴ Zümer, 39/9.

⁴⁵ Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, çev. H. T. Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 316.

anlamlara gelmektedir.⁴⁶ Bunlara ek olarak Kur'an'da hikmet, öznesine göre Allah, Kur'an, Peygamberler ve diğer insanlar (Hakîm ismi ile sadece Hz. Lokman'a atfen) için, nesnesine göre de nazarî (kuramsal, bilgi temelli) ve amelî (pratik, fiili temelli) ele alınabilmektedir.⁴⁷ Kur'an'daki hikmet anlayışının bu çeşitliliği, derinliği ve zenginliği onu topraktaki ve evrendeki değer çeşitliliğinin dini anlamda ana kaynağı/temeli yapmaktadır.

“Kur'an'ın içindeki hikmet, toprağın içindeki maden gibidir. Topraktan maden çıkarmak için nasıl bilgi birikimine, araç gerece ekip çalışmasına ihtiyaç varsa Kur'an'ın hikmetlerine ulaşmak için de benzer şeylere ihtiyaç vardır. Kur'an'da açıklanan bu yöntemin kısa sürede unutulduğu anlaşılmaktadır. Çünkü problemler çözen, gittikleri yere ilim ve medeniyet götüren ve insanların gönüllerini fetheden Müslümanların yerini daha sonra sıkıntı kaynağı olan ve çözümsüzlükler üreten Müslümanlar almıştır.”⁴⁸

Kur'an'ın istediği akıl, düşünce hikmet yolunda kararlar verirken, doğru havuzu oluştururken, tek akıldan tek kaynaktan değil, çok kaynaktan beslenen, icmaya, içtihadı, şuraya dayalı bir takım ruhuyla hareket etmemiz, sorunun değil çözümün ortağı olmamız gerekmektedir. Zaten Kur'ani hikmet de bizi ortak akla sürekli davet etmektedir.

3. Felsefede Hikmet Kavramı

Bir düşünce faaliyeti⁴⁹ olarak felsefe, varlığın ve bilginin bilimsel olarak araştırılması, bir bilimin veya bilgi alanının temelini oluşturan ilkeler bütünü: Tarih felsefesi. Hukuk felsefesi, bir filozofun, bir felsefe okulunun, bir çağın öğretisi: Sokrates felsefesi, dünya görüşü (paradigma), bir konuda soyut düşünüş gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁰ Felsefe, Yunanca «sevmek, peşinden koşmak» anlamına gelen phileo ve «bilgi, bilgelik» anlamına gelen sophia sözcüklerinden türeyen terimin işaret ettiği entelektüel faaliyet, disiplin ve bilgelik peşinden koşma anlamına gelir.⁵¹ Felsefe akıl ve mantık ilkelerini kullanarak, evrendeki her şeyi araştırma, soruşturma faaliyetidir. Felsefe, düşünme üzerine düşünmedir. Felsefe için soru sorma, hakikatin bilgisini ortaya koyma da cevaplardan üstündür.

⁴⁶ Osman Oral, “Mâtürîdî’de Akıl ve Yaratılış Hikmeti”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Ocak 2015), 144-145.

⁴⁷ Murat Kalkan, *Kur'an'da “Hikmet” Kavramı* (Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 83,102, 104-105.

⁴⁸ Bayındır, “*Kitap ve Hikmet*”.

⁴⁹ Ahmet Cevizci, “Felsefe”, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 400.

⁵⁰ Parlatur, vd., “Felsefe”, 769.

⁵¹ Ahmet Cevizci, “Felsefe”, *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Ekin Yayınları, 1997), 269.

Felsefi etkinliğin felsefi sayılabilen bir soru etrafında şekillenmesi sebebiyle felsefi araştırmanın odağını felsefi sorular oluşturur. Felsefe, sorularını sık sık yenileyen, yeni sorulara açık olan bir disiplindir. Soru sormanın, sorgulamanın bu denli önemli olduğu bir disiplinin mahiyetini anlamak, onun soru dinamizmine bağlı kalınarak oluşturulan yapısını anlamaktan geçer. Ancak burada altı çizilmesi gereken husus, felsefe sorularının gelişigüzel, rastlantısal ya da öncelikle pratik amaçlarla sorulmuş sorular olmayışıdır.⁵² Bu soruların temelinde, merak duygusu yatmaktadır.

Merak ve hayret itici güçleriyle açığa çıkan felsefe soruları dile gelişleri itibarıyla adeta tek düzenli bir biçime bürünmüştür: “Varlık nedir?”, “Bilinç nedir?”, “İyi nedir?” gibi felsefe sorularındaki “nedir?” bir felsefe sorusunu var eden temeldir. Felsefe sorularındaki “nedir”de şaşkınlık ile birlikte bir araştırma arzusu da gizlidir. Diğer bir deyişle felsefedeki “nedir”, “anlamı nedir” ile aynı şeydir ve “anlamı nedir”deki anlam, kavramların anlamıdır. Anlamın ortamı ise dildir, dildeki sözcüklerdir, söz düzenleridir.⁵³ Hakikati aramak, onun bilgisine talip olmaktır. O yüzden felsefe bilgi peşinde koşmak, bilgiyi istemek anlamlarına gelir. Felsefe hakikatin paradigmasını oluşturma ve bilgeliği sevme anlamında, hikmet kavramıyla iç içedir.

Felsefe tarihinde, her filozof ve düşün insanı felsefeyi kendi bakış açısına göre tanımlamıştır.⁵⁴ Felsefe tanımlarının farklı olması, felsefenin bir zenginliğidir. Felsefenin kesin bir tarifini yapmak mümkün değildir. Ancak her felsefe tarifi, diğer tariflerle ortak özellikler taşıyabilir ve bu ortaklık, felsefenin bakış açısını zenginleştirebilir. Felsefenin farklı tanımlarla görünümüne baktığımızda: Herakleitos’a göre bilge olmak yüce bir değerdir. Bilgelik/hikmet tabiatı bilmek için hakikati söylemek ve kendini hesaba çekerek davranışlarını ona uydurmak demektir.⁵⁵ Sokrates’e göre felsefe, kişinin neleri bilmediğini bilmektir.⁵⁶ Platon’a göre felsefe, doğruyu bulma yolunda, düşünsel bir çalışmadır. Karl Jaspers’e göre felsefe yapmak yolda olmak ve ölmeyi öğrenmektir. Augustinus’a göre felsefe Tanrı’yı bilmektir ve gerçek felsefeyle gerçek din özdeştir. Anselmus için felsefe inanılanı anlamaya çalışmaktır. Hobbes’a göre felsefe doğru düşünmektir. Aristoteles için felsefe, ilk nedenler bilimi ve insanın düzenli kâinat karşısında saygılı şaşkınlığıdır.⁵⁷ Aristoteles’te hikmet, ilk felsefedir. Hikmetin bilgisi en külli bilgidir.

⁵² Emel Koç, “Felsefe ve Edebiyat”, *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (Ocak 2015), 107.

⁵³ Emel Koç, “Türkiye’de Felsefe Dilinin Gelişimi ve Çeviri Faaliyetlerine Genel Bir Bakış”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20 (Aralık 2009), 104; Nermin Uygur, *Felsefenin Çağrısı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 16-21.

⁵⁴ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2010), 13-14.

⁵⁵ Bolay, *Felsefeye Giriş*, 13.

⁵⁶ Osman Elmalı – H. Ömer Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2012), 98-105.

⁵⁷ Onedio, “Felsefe, Yaşamın Kendisidir: 18 Farklı Filozofa Göre Felsefenin Tanımı” (Erişim 21 Mayıs 2020).

Ayrıca duyulardan uzak olan şeylerin bilgisi olduğu için hikmet, insanların en zor öğrenebildikleri bilgidir. Ancak sebeplerin bilgisi olduğu için, tüm bilgilerin de en öğreticisidir.

İslam filozoflarına göre felsefeye baktığımızda, Kindî için felsefe, insanın kendini tanıması ve gücü yettiğinde, külli, ebedi şeylerin hakikatlerini, mahiyet ve sebeplerini bilmesidir. Farabi'ye göre felsefe, var olmaları bakımından varlıkların bilinmesidir. İbn Sina için felsefenin amacı, nesnelere hakikatlerine bir insanın vakıf olabileceği kadar vakıf olmaktır. Gazali ise felsefe konusunda kendinden önceki ve sonraki filozoflardan farklı olarak, bazı filozofları ve felsefenin kimi bölümlerini çoğu yerde hatalı görüp, dine aykırı olarak düşünüp, küfür ile itham etse de; felsefe alanında en az iki yıl okumalar yapmış, felsefenin ahlak, siyaset ve bilim alanındaki doğru bilgilerini reddetmenin dine zarar vereceğini ifade etmiştir. Ona göre felsefecilerin ortaya koyduğu her bilginin reddedilmesi büyük musibetlere yol açar. Bu musibetlerden bazısı İslam dininde samimi, ancak cahil olan kimselerden doğmuştur.⁵⁸ Gazali'ye göre akıllı düşman, cahil dosttan daha iyidir.⁵⁹ İbn Arabî'ye göre hikmet, her şeye hakkını vermeyi⁶⁰ sağlayan bir isabet enstrümanıdır. İbn Rüşd'e göre felsefe, sanat eseri olarak varlıklar üzerine düşünme ve yapıcıyı (es-Sânî) tanımaktır.⁶¹ İbn Haldun'a göre felsefe, düşünce yoluyla eşyanın hakikatlerini anlamaya çalışmaktır.⁶² İsmail Ankaravî de (ö. 1631) felsefeyi ve filozofu bir arada ele alarak, hikmet sahibi kişinin eşyanın/varlığın hakikatini bilen ve bu hakikat gereğince yaşayan, her şeyi yerli yerine koyarak hüküm veren, bunun sınırını geçmeyip, bir şeyi zamanı gelmeden aceleyle getirmeyen kişi olarak tarif etmektedir.⁶³ İslam filozoflarının yukarıda sıraladığımız görüşleri doğrultusunda meseleye baktığımızda onların felsefeyi, daha çok bilgi, davranış, ahlak, varlık açısından ele aldıklarını söyleyebiliriz.⁶⁴ Bilgelik sevgisi olarak felsefe, insana irfan, hikmet yolunu açabilecek, hakikat arama paradigmasını oluşturmasına yardımcı olabilecek yapıdadır. Felsefe ve hikmet arasında birbirini dışlayıcı değil, birbirini kapsayıcı, kuşatıcı yoğun, öğrenilmesi gereken bağlar vardır. Bu bağların ne kadar güçlü ve yerinde olduğunu, hikmet ve felsefenin özellikle İslam filozofları tarafından bir arada kullanılmasında görmekteyiz. Hikmet de felsefe de hakikatin sadık iki kardeşidir. Bu iki kardeşin ortak birleştirici bağı ise tecessüm ile

⁵⁸ Gazali, *El-Munkızu Mine'd-Dalâl*, çev. Y. Abbasi (Adıyaman: Sey-Tac Yayınları, 2000), 40-64.

⁵⁹ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, terc. M. Kaya – H. Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 7.

⁶⁰ Selman Kuzu, *Kur'an'a Göre Hikmet Kavramı* (Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 101.

⁶¹ Bolay, *Felsefeye Giriş*, 14; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 42.

⁶² İbn-i Haldun, *Mukaddime*, çev. H. Kendir (Ankara: Yeni Şafak Yay. 2004), 701-702.

⁶³ Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, 45; Bolay, *Felsefeye Giriş*, 14.

⁶⁴ Bolay, *Felsefeye Giriş*, 14.

başlayan tefekkür, tezekkür, tedebbür temelinde derinliğine düşünme ve akletme faaliyetine dayanan pür felsefedir.

4. Hikmet ve Felsefenin İslam Düşünce Dünyasında Bir Arada Kullanımı

Hikmet, Arapça kökenli bir kelime olup, sözlüklerde ilk anlamı bilgeliktir. Felsefe de anlam bakımından bilgi peşinde koşmak, bilgiyi ve bilgeliği sevmek anlamlarına gelmektedir. O halde öncelikle hikmet ile felsefe arasında ne gibi karşıtlıklar veyahut koşutluklar vardır meselesine odaklanmak gerekmektedir. Bu meseleye odaklanmak, genel olarak felsefe tarihinde özel olarak İslam Felsefe geleneğinde (Arapça Felsefe geleneği)⁶⁵ felsefe/hikmet ilişkisini ve bu iki kavramın kullanım gerekçelerini açıklamak için elzemdir. Felsefe ve hikmet konusu, insanlık tarihi kadar eski bir zihin faaliyetidir. Varlığın hakikatini olduğu gibi bilme ilmi olarak tarif edilen hikmetin, felsefeden farkı *had bilme* inceliği kadardır. Hikmet, hakikati bulduktan sonra aramanın nizamını idrak ettirirken, felsefe, *sınır tanımadan* sürekli yolda olmak ve hakikati aramakla kendini vazifelendirmiş bir yapı arz eder.⁶⁶ Deruni şekilde akletme diyebileceğimiz hikmet, Tanrı'nın insanlarca anlaşılabilen amacı anlamında "Yarabbi, hikmetinden sual olunmaz"⁶⁷ sözündeki anlamda, akıl erdirememeye manasında da kullanılabilen bir sözcüktür.

Felsefe ve hikmet kelimeleri, İslam düşünce tarihinde çoğu zaman aynı anlamda kullanılmıştır. İslam düşüncesinde felsefenin karşılığı olarak hikmet kullanılmıştır. Hikmet ise ideal güzelliklere ulaşmak için vasıta olan her türlü bilgi, erdem ve fazileti arama çabasıdır.⁶⁸ Yani hikmet, hem bir disiplin hem de bir düşünce tarzı olan felsefeyle aynı görülmüştür. İslam filozoflarının bazıları özellikle İslam Felsefesinin ilk dönemlerinde felsefe yerine hikmet kavramını tercih etmişlerdir. Hikmet kavramını seçmeleri tesadüfi olabilir mi? Kanaatimizce bu tercih, gayet erekseldir. Felsefe hakkında oluşturulan aşırı menfi tutum ve hikmet kavramının barındırdığı daha geniş manevi hava, bu sözcük seçiminin dayanaklarının bir kısmını oluşturabilir. 9. yüzyılın sonundan itibaren İslam filozoflarının çoğunun, özellikle eserlerine ad verirken, felsefe yerine hikmeti tercih ettikleri görülür. Kindî, önemli eserlerinden birinin adında felsefe kelimesini (Risâle fî Falsafati'l-Ulâ) tercih etmişken; İbn Sina, *Uyûnu'l-Hikmet* ve *Hikmetu'l- Maşrıkiyyîn*'de olduğu gibi hikmet kelimesini tercih etmiştir.⁶⁹ Bunun sebebinin düşündüğümüzde, erken devirlerde başlayan felsefe karşıtlığını Kur'an'da da sık geçen hikmet kelimesiyle azaltma ya da felsefeyi İslamileştirme düşüncesi öne sürülebilir. Veyahut diğer bir gerekçeyi,

⁶⁵ Peter Adamson vd. (ed.), *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. C. Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2008), 1-9.

⁶⁶ Ercan Çifci, *Büyük Doğu'da Felsefe ve Hikmet* (İstanbul: Kökler Derneği Yayınları, 2018), 15.

⁶⁷ Parlatır vd., "Hikmet", 1/994-995.

⁶⁸ Kalkan, *Kur'an'da "Hikmet" Kavramı*, 35.

⁶⁹ Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, 43.

hikmeti daha derin bir kavram olarak ele alıp, felsefeyi onun içine yerleştirme düşüncesi oluşturabilir.⁷⁰

Her ne kadar İslam terminolojisinde hikmet, önceleri Peygamber söylevi ve Kur'an'ın bütünü anlamında kullanılsa da, sonraki dönemlerde çoğunlukla Yunanca sophia kelimesinin karşılığı olarak bilgelik manasında kullanılmaya başlanmıştır. Müslümanlar gitgide hikmet kelimesi ile felsefe kelimesini birbirinin yerine kullanmaya başladılar. Mesela, Fisagor'a atfedilen felsefe, hikmet sevgisidir tarifini Kindî, Havârizmi ve İbnü'l-Arabî'de de aynı şekilde görebiliyoruz. Yine Aristoteles'e atfedilen felsefe, sanatların sanatı ve ilmidir tarifini Kindî'nin felsefe, hikmetlerin hikmetidir şeklinde anladığını; İbn Rüşd ve İbn Hindî'nin ise felsefeyi sanatların sanatı, ilimlerin ilmi olarak gördüklerini söyleyebiliriz.⁷¹ İbn Haldun, Mukaddime adlı kitabında hikmet kelimesinin iptidai Arap dilindeki Yunan 'sophia'sına denk gelen falsafa kelimesi ile eş anlamlı olduğunu ifade etmiştir. Bu son adımla Müslüman düşünürlerin çoğu, artık Yunan felsefesinin alınmasında bir mahzur görmemeye başladılar.⁷² İbn Nedim, felsefe ile hikmeti birbirinin yerine kullanmıştır. Hârizmî (387 /997), hikmete getirdiği tanımı felsefe için de yapar: "Terim olarak felsefe, eşyanın hakikatlerinin bilgisi ve en faydalı olanın uygulanmasıdır." Şehristani (548/1153), felsefeyi "hikmet sevgisi" olarak işler. Şehrezuri, "Hikmet, beşeri yöntem kullanılmadan elde ediliyorsa bu, hikmetin nübüvvet yoludur. Öğretme yöntemi talim ve dirasetle olursa buna da felsefe denir."⁷³ Şehrezuri'nin hikmetin beşer üstü elde edilmesini peygamberi bir haslet, eğitim yoluyla öğretilmesini ise felsefe olarak görmesi, Kant'ın felsefe öğrenilmez, ancak felsefe yapmak öğrenilebilir⁷⁴ deyişini, bize anımsatmaktadır. İbn Rüşd ise metafizik de dâhil olmak üzere bütün sanatları hikmet çatısı altında toplar. Hikmet terimini felsefe, felsefeyi de hikmet karşılığında kullanır. Din-felsefe uzlaşmasında önemli bir yeri olan İbn Rüşd, felsefe ile meşguliyetin şeriatça meşruluğunu savunur. Hakikatin bilgisini akıl ve düşünce yoluyla aramak bağlamında din ile felsefenin uzlaşmasını savunan İbn Rüşd'e göre, 'felsefe doğrudur, din de doğrudur; doğru doğruya aykırı olmaz.' O bakımdan din ile felsefe arasında bir ayrıcalık bulunamaz. Din, felsefeyi iteklemek, kovalamak şöyle dursun, tam tersine, çağırır; zorunlu kılar. Çünkü din, gerçek bilimi, başka deyimle, Tanrı'yı, öteki varlıkları, öte dünyadaki mutluluğu, mutsuzluğu ve gerçek eylemi, başka deyimle, mutluluk veren şeylere yönelmeyi, mutsuzluktan kaçıp kurtulmayı öğretir. Felsefe ise, varlıkları, onları düşünmek ve onların yapılışlarını bilmek yolundan bir yapıcıyı göstermek yönleriyle değerlendirir. Din, Tanrı'yı ve

⁷⁰ Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, 43-44.

⁷¹ akt. Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, 41-42.

⁷² Mehmet Önal, "İslam Düşüncesinde 'Hikmet' Kavramları", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2007), 119.

⁷³ Altıparmak, "Hikmet Felsefe İlişkisi", 89-90.

⁷⁴ Bolay, *Felsefeye Giriş*, 14.

yarattıklarını, akıl yoluyla, benzetme yaparak bilmek buyruğunu verdiği için, onunla özcek bir olan felsefe, din yönünden yapılması kaçınılmaz olan bir eylemdir.⁷⁵ Eylem ile bilgi birlikteliği ise hikmettir ve bu bizi, erdemli düşünen insan kılar.⁷⁶

Bazı İslam filozofları da hikmet kavramını felsefeden daha geniş anlamda görüp, kullanmışlardır. Adeta hikmeti yüceltmişlerdir. Örneğin Kindî, hikmeti bir fazilet, iyi olanın tatbiki olarak görür. Ona göre hikmet, kesin doğru bilgidir. Hikmet bu kullanılışıyla felsefeden daha geniş bir alana geçer. Bu bağlamda her hikmet felsefe olabilir, fakat her felsefe hikmet olmayabilir.⁷⁷ Her felsefe hikmet kavramı içerisine girebilir ama her hikmet salt akla dayalı bir felsefe olamaz. Farabi de, felsefeyi, hikmet ile paralel düşünmüş, adeta hikmeti de içeren felsefeyi “Sa’âda Kusvâ’ya” (En büyük mutluluk) ulaşım aracı olarak görmüştür.⁷⁸ Farabi için en büyük mutluluk, erdem sahibi olup, erdemli bir toplumda yaşamakla gerçekleşebilecektir. Bu yüzden Farabi, erdem kavramına çok önem vermiştir. Kişinin amacı erdemli olup, erdemli bir toplumu inşa edip, o toplumda yaşayabilmek olmalıdır. Kişi ya erdemli toplumu bulup, orada yaşamalı ya da ölmelidir. Bu gerçeği olduğu gibi bilmek, “Hikmet”tir, bilgeliktir. Onun için hikmet, gerçek, doğru, iyi ve güzelin aynı oluşudur; bu aynılığı sezış ve ona göre davranıştır. En yetkin konuyu en yetkin bilgi ile bilmektir. Tanrı, en yetkin olan kendisini en yetkin bilgi ile bilir. İşte, onun için, Tanrı, bilgedir.⁷⁹ Burada Kur’an’da da sık geçen hikmetin Tanrı’nın bilgisiyle bütünleştiğini görmekteyiz.

İslam filozoflarından özellikle Kindi ve İbn Rüşd için eğer Kur’an’ı Kerim bizzat kendisini Tanrı tarafından hikmet olarak tarif ediyorsa, felsefe sebep olarak Tanrı’nın varlığını keşfetmeyi ve sonra O’nun her şeyi nasıl varlığa getirip, varlıklarını sürdürdüğünü açıklamayı hedeflemektedir.⁸⁰ Burada felsefe ve dinin hikmet bahsinde evrenin nasıl varolduğunu açıklama çabasında ortak noktada buluştuğunu görmekteyiz. Yani felsefe hikmet olan, akıl ve düşünce sahiplerini yüksek bir öğüte, derin hak ve adalet bilgisine davet eden hikmetli Kur’an’ı anlamaya çalışırken (ontoloji, metafizik ve din felsefesi bağlamında); Kur’an’ı Kerim de akli kullanma, düşünceye önem verme özelinde, kişinin kendisiyle tutarlı olması manasında hikmet kavramı çatısı altında felsefe ile benzerlik taşımaktadır.

⁷⁵ Türker-Küyel, "Fârâbî, Hikmet ve Kutadgu Bilig", 396; Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, 209-211.

⁷⁶ İhsan Fazlıoğlu, "Müminin Yitik Malı Hikmet'in Ne-liği Üzerine", *Sabah Ülkesi Kültür-Sanat ve Felsefe Dergisi* 34 (Ocak 2013), 9.

⁷⁷ Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, 44.

⁷⁸ Mübahat Türker-Küyel, "Felsefenin Tarifinde ve Tarihinde Bir Kaynak Olarak Farabi", *Erdem*, 6/18 (Mayıs 1990), 728.

⁷⁹ Mübahat Türker-Küyel, "Farabi, Hikmet ve Kutadgu Bilig", *Erdem* 7 / 20 (Ocak 1991), 402-403.

⁸⁰ Adamson, *İslam Felsefesine Giriş*, 361.

Kur'an'ın hikmet anlayışında varolan sorgulama, araştırma, mantıksallık, delillendirme ve rasyonel yan bazıları tarafından geri plana itilip, Kur'an'ın hikmete verdiği önem mistik bir hayat, katıksız sezgi, çile, insanın içinde aranan deruni his gibi kavramlarla açıklanmaya çalışılmıştır. Fakat Kur'an'ın gerçek manada akıl sahiplerine, evrendeki tüm insanlara, kendilerine verilen hikmeti, kendilerini ve dünyalarını daha da iyi kilmaları için kullanmayı emrettiği aşikârdır. Kur'an'ın hikmete yüklediği anlama göre Tanrı, insanlar tarafından matematiksel yani akılsal olarak bilinmek, anlaşılacak istemektedir. Kur'an, ilmi, teorik ve pratik temelde birlikte alarak, bir şuur felsefesinin bilgisel temelini oluşturmaktadır. Kur'an'ın bilgisel ana hikmeti, cehaletin karşısında durmaktır. Hikmet, bilgi peşinde koşmak ve bilgiyi sevmekken; cehalet bilmemek, bilgi ve görgüden yoksun olmak anlamlarına gelir.⁸¹ Kur'an'da cehaletin kötülüğü, cahillerin yanlıgıları, zararları üzerinde durulmaktadır. Ayrıca Kur'an'da ilim ve hikmetin Allah'ın sıfatları arasında yer alması, Hz. Adem'den itibaren bütün peygamberlere verilen en önemli meziyetler içinde ilim ve hikmetin zikredilmesi,⁸² cehalete karşı bir tavır olarak yorumlanmıştır. Kur'an'ın ilk inen ayetlerinde kalem kullanmanın ve Allah'ın insana bilmediği şeyleri öğretmesinin önemini vurgulanması,⁸³ dolaylı olarak cehaletin insan için en başta gelen kusur ve tehlikelerden biri olduğunu göstermektedir.⁸⁴ Bu yüzden cehalet, hikmetin karşısında olmaktır. Hikmet, bilgi ise, bu bir ilimdir. O halde cehalet, ilimin de karşıtıdır.⁸⁵ Hüseyin Atay'a göre hikmet, insanı cehaletten ve kötü huylardan korur ve cahil olmanın önüne geçer.⁸⁶ Bu tarif İslam filozoflarının felsefe tanımıyla da örtüşmektedir. İslam filozoflarının hikmet olarak felsefe tanımlarının temelinde ameli hikmet sayabileceğimiz ahlak vardır. Ahlak ile hikmet ilişkisi de, kişinin kemale ermesinde, tam anlamıyla erdeme erişmesinde son derece önemlidir.

Hikmet, İslam filozoflarının çoğunluğuna göre İslam ahlakındaki dört ana erdemden birisidir. Bu erdemler, hikmet, cesaret, iffet ve adalet olarak sıralanır.⁸⁷ Stoacılar göre ahlak felsefenin üç bölümünden biridir. Hikmet de İslam ahlakının dört temel erdeminden biri ise, hikmet kavramının Kur'an ve felsefe arasında ne kadar bağlayıcı pozisyonda durduğu görülebilmektedir. Felsefe ve Kur'an arasındaki bu bağlayıcı pozisyonun farkında olan İbn Sina hikmeti şöyle tanımlar: "Eşyanın tasavvuru, teorik ve pratik hakikatlerin tasdiki ile insan nefsinin kemale ermesidir."⁸⁸

⁸¹ Mustafa Çağrı, "Cehalet", TDV İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/218.

⁸² Bakara, 2/ 31-33, 151, 251; Nisa, 4/ 11 3; Yusuf, 12 / 22.

⁸³ Alak, 96/ 4-5.

⁸⁴ Çağrı, "Cehâlet", 7/218.

⁸⁵ Hüseyin Atay, "Müslümanlarda Şüphencilik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (1986), 2.

⁸⁶ Atay, "Müslümanlarda Şüphencilik", 16-17.

⁸⁷ Cafer Sadık Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 37.

⁸⁸ Altıparmak, "Hikmet Felsefe İlişkisi", 89.

İnsanın nefsi olarak kemale ermesi ise Kur'an'ın en büyük isteğidir. İnsanın kâmil hale gelmesi, hikmete giden yolda yürümesini gerektirmektedir. Bunun için insan, teorik olarak öğrendiği hikmet ve felsefeyle, yaşamını şekillendirecektir. Hikmetin teorik ve pratik tarafına vurgu yapan Şehristânî, felsefeye ilişkin açıklamalarının birkaç paragraf ilerisinde filozofların hikmeti, ameli ve ilmi olarak ikiye ayırdıklarını kaydetmekte ve ameli ve nazari hikmet bölümlenmesine ilişkin meşhur açıklamalarını vermektedir: “Filozoflar şöyle demiştir: Mademki mutluluk özü gereği istenmektedir, insan bunu elde etmek ve ona ulaşmak için yoğun gayret sarf eder. Fakat ona ancak hikmetle erişilir. Hikmet ise, ya kendisiyle amel etmek için istenir ya da sadece bilmek için. Böylece hikmet, ameli ve ilmi olmak üzere iki kısma ayrılır.”⁸⁹ Hikmetin ve felsefenin ameli ve teorik kısmı, insanda tamamlanır. İnsan, aklını kullanarak, doğumundan ölümüne merak eden, hakikatin bilgisini arayan bir canlı olarak edindiği teorik bilgilerle, yaşamını (geçmiş, şimdi, gelecek) inşa eder. İnsanın anlam dünyası, hikmet ve felsefe olmadan zor anlaşılır. Hikmet ile felsefe, bilgiyi sevme, o bilgi ile insanlaşma manasına gelir. Hikmet, Kur'an'ı anlamada, yaratılma amacımız da dâhil, Allah'ın derin bilgisinin bir kısmını görmek, Kur'an'la ahlaklanmak, arınmaksa; o zaman hikmet dediğimiz şey nazari ve ameli olarak ayırabileceğimiz ahlak, bilim ve felsefeden başka şey değildir. Türk düşünce dünyasında Nihat Keklik, hikmet ile felsefe arasındaki tutarlı ve anlamlı ilişkiyi “Hikmet Binası” teorisiyle geniş şekilde ele almıştır.⁹⁰ Hikmet binası teorisine göre felsefe, tek tek ilimlerin bulunduğu binanın çatısı, hikmet de bu yapının kendisidir.⁹¹ Dolayısıyla felsefe olmadan hikmet binası çok eksik kalır. O binanın bütünü anlamak için akla, düşünceye, mantığa, duyguya, hakiki olanın bilgisine dayanan felsefeye ihtiyaç vardır. Elbette felsefe her derde çare değildir. Ancak her çarenin felsefi ve düşünsel bir temeli vardır. İnsanın bilme yolculuğunda her yönden içinden geçtiği bir kapı vardır. Bu kapının bir adı hikmet ise diğeri felsefedir.

SONUÇ

Din ve felsefe insan yaşamı için olmazsa olmaz hareket alanlarını oluşturan iki alandır. Din kaynağı, emir ve yasakları itibariyle felsefeye nazaran daha buyurucu ve sınırları belirgindir. Felsefe ise mantıklı, tutarlı, sistemli, filozoflara göre değişken hakikat alanlarının olduğu araştırmaya, soruşturmaya dayanan düşünce faaliyetidir. Hakikatin bilgisine ulaşım, o bilgiyle insanın kendini ve dünyasını erdem üzerine yeniden inşa etmesi, insanın akletmesi ve düşünme erdeminin başlangıcı olarak bilgiyi, bilgeliği sevme anlamında felsefeye ve hikmete yönelmesini gerektirmektedir.

⁸⁹ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, Çev. M. Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 286.

⁹⁰ Kazım Yıldırım, “Prof. Dr. Nihat Keklik’in Hikmet Binası ve Akıllar Nazaryesi Görüşleri”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (Haziran 2019), 395-399.

⁹¹ Nihat Keklik’ten akt. Bilal Tan, *Kur'an-ı Kerim’de Hikmet Kavramı* (Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 97.

İnsan bu yönelmeyi ancak aklını faal hale getirerek yapabilir. İnsandan aklını kullanmasını, düşünmesini, evrendeki her şeye hikmet, irfan, akıl nazarı ile bakmasını Kur'an da, felsefe de istemektedir. Hikmet, hem insan için bilinmeyene, keşfedilmemiş hakikatlere ulaşma hem de Kur'an ile felsefe arasında insanı anlama bağlamında ortak bir hakikat noktasını oluşturabilecek bir kavramdır.

İster Kur'an'da isterse felsefede olsun hikmet kavramı dediğimiz zaman, aklımıza direk olarak hakikatin bilgisi ve bu bilginin insanı, İnsan-ı kâmil edip etmemesi hususu gelmektedir. Bilgisiz hikmet olmaz. Tanrı, Kur'an'da hikmeti akıl, bilim, düşünce temelinde tarihsel, akılsal, mantıksal örneklerle birçok ayette ortak bir yaklaşımla açıklamaktadır. Bu açıklamalar, bize hakikat tohumlarını vermektedir. Kur'an ile felsefe hakikatin bilgisi olan hikmeti önemsemekte ve böylece insanlara bir hakikat arama paradigması sunmaktadırlar. Bu paradigmanın temel taşı, bilgi ve aklın ortaklığına dayanan hikmettir. Kur'an, akıl, düşünce ve bilgi temellini esas alır. Felsefe de bilgiyi sevme, onun peşinden gitmedir. Bundan dolayı hikmet kavramı, içindeki derin, pratik ve teorik temellere binaen Kur'an ve felsefe arasında bir anlam köprüsü kurabilecek yapıdadır. Hikmet kapısı, hakikat anahtarıyla açılmaktadır. Hakikat anahtarının yeri ise insanın akli, zihni ve gönül dünyasıdır.

Hikmet kavramına Kur'an ve felsefe açısından baktığımız bu çalışmada, hikmet ile felsefenin farklı ve çoğunlukla benzer yanları karşılaştırmalı olarak verilmiştir. Kur'an hikmeti, felsefeden farklı olarak Kur'an'ın kendisi, Tanrı'nın hâkimiyeti, Sünnet, Peygamberlik ve Nübüvvet anlamında kullanmıştır. Kur'an'ın hikmet kavramının felsefeyle benzeştiği yönler ise akla, düşünceye, doğru bilgiye yaptığı vurgudur. Felsefe içinse hakikati arama, bilgiyi sevme bir nevi hikmetin kendisidir. Felsefedeki hikmet kavramı, sürekli hakikat arayışına dayanan, sınırları kesin çizgilerle ayrılmayan ve içerisinde tüm evrensel doğruları barındıran yapıdadır. Her iki (Kur'an, Felsefe) alandaki hikmet kavramının ortak noktası akli ve bilgiyi sevmek, hakikati aramaktır.

Hakikati ve gerçeği arama, insanı akleden ve düşünen bir canlı olarak görme anlamında din ile felsefe ortak özellikler içermektedir. Aralarında kurulacak ilişki ve bağ, her iki alanın da fayda göreceği bir durumdur. Bu bağlamda kanaatimizce hikmet kavramı, hem batı felsefesinde hem İslam felsefesinde bu rolü yıllardan beri oynamaktadır. Hikmet, bir bakıma Kur'an'ın insanları davet ettiği bilgi (yaşam) felsefesinin temelidir. Hikmet, felsefeden Kur'an'a, Kur'an'dan felsefeye insanoğlunun, hakikati arama yolculuğunda çatı bir kavram rolünü üstlenebilir. 21. yüzyılın ilk çeyreğini tamamlarken, dünyamız salgın (Covid-19) ve doğal afetlere maruz kalırken sadece bizim olanı değil tüm insanlığı içine alacak ahlaki, zihinsel, bilimsel bir hicreti yapmak için oku, araştır, yaşat ve üret şiarıyla çağların yorgun önyargılarını bir kenara bırakıp, ilim aşkıyla, zihinlerimizi ve kalplerimizi, Kur'an ve

felsefenin çerçevesini çizdiği, akıl ve doğru bilgi temelli hikmete adamalıyız. Hikmet, düşünmektir. Düşünmek, akli kullanmak ve tüm evrenin aklına ortak olmaktır.

KAYNAKÇA/REFERENCE

- Adamson, Peter vd.. (ed.). *İslam Felsefesine Giriş*. çev. M. C. Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 3. Baskı, 2008.
- Altıparmak Ö. Faruk. "Hikmet Felsefe İlişkisi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (Ocak-Haziran 2003), 86-118.
- Arabî, Muhyiddin İbn. *Günümüz İnsanına Fusûsu'l – Hikem*. haz. H. Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 10. Baskı, 2016.
- Atay, Hüseyin. *Ben-Akıl ve Kur'an Işığında 1400 Yıllık Süreçte İslam'ın Evreni*. İstanbul: Destek Yayınları, 3. Baskı, 2019.
- _____, Hüseyin. *Cehaletin Tahsili*. Ankara: Atay Yayınları, 5. Baskı, 2018.
- _____, Hüseyin. "Müslümanlarda Şüphecilik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (1986): 1-22.
- Başçı, Vahdettin. "Akıl ve vahiy yönünden doğru düşünme". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (Haziran 1997), 209-221.
- Bayındır, Abdulaziz. "Kitap ve Hikmet". [suleymaniyevakfi.org](https://www.suleymaniyevakfi.org/kutsanan-gelenek-ve-kuran/kitap-ve-hikmet.html). Erişim 21 Mayıs 2020. <https://www.suleymaniyevakfi.org/kutsanan-gelenek-ve-kuran/kitap-ve-hikmet.html>
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: TDV Yayınları, 13. Baskı, 2017.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları, 3. Baskı, 2010.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Ekin Yayınları, 1997.
- _____, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 5. Baskı, 2002.
- Cündioğlu, Düccane. *Felsefe'nin Türkçesi*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2. Basım, 2010.
- _____, Düccane. *Hiz. İnsan*. İstanbul: Kapı Yayınları, 18. Basım, 2019.
- Çağrı, Mustafa. "Cehâlet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 7/218-219. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Çifci, Ercan. *Büyük Doğu'da Felsefe ve Hikmet*. İstanbul: Kökler Derneği Yayınları, 2018.
- Durmuş Zülfikar. "Mustafa Öztürk'ün "Kur'an-ı Kerim Meali" isimli Eserinin Analizi". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Bahar 2010), 79-100.
- Elmalı, Osman. – Özden, H. Ömer. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2. Baskı, 2012.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Müminin Yitik Malı Hikmet'in Ne-liği Üzerine". *Sabah Ülkesi Kültür-Sanat ve Felsefe Dergisi* 34 (Ocak 2013), 6-9.
- Gazali. *El-Munkızu Mine'd-Dalâl*. çev. Y. El-Abbasi. Adıyaman: Sey-Tac Yayınları, 2000.
- _____. *Filozofların Tutarsızlığı*. terc. M. Kaya – H. Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Gündüz, Şinasi. "Hikmet". *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayıncılık, 1998.
- Haldun, İ. Mukaddime. çev. Halil Kendir. 2. Cilt. Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004.
- İkbal, Muhammed. *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*. çev. B. Yılmazoğlu. İstanbul: Araf Yayınları, 2. Baskı, 2014.

- İzzetbegoviç, Aliya. *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*. çev. H. T. Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 33. Basım, 2018.
- Kalkan, Murat. Kur'an'da "Hikmet" Kavramı. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Karaman, Fikret vd.. "Hikmet". *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kâşânî, Abdürrezak. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. E. Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Kayadibi, Fahri. "Kuran'ın Eğitim, Bilim ve Araştırmaya Verdiği Önem". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 14 (Nisan 2012): 1-15.
- Koç, Emel. "Felsefe ve Edebiyat". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/1 (Ocak 2015), 105-118.
- _____, Emel. "Türkiye'de Felsefe Dilinin Gelişimi ve Çeviri Faaliyetlerine Genel Bir Bakış". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20 (Aralık 2009), 103-120.
- Kur'an-ı Kerîm Meâlî*. çev. H. Altuntaş - M. Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2003.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 19 Nisan 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kutluer, İlhan. "Hikmet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 17/503-511. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Kuzu, Selman. *Kur'an'a Göre Hikmet Kavramı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Oral, Osman. "Mâtürîdî'de Akıl ve Yaratılış Hikmeti". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Ocak 2015), 139-158.
- Onedio. "Felsefe, Yaşamın Kendisidir: 18 Farklı Filozofa Göre Felsefenin Tanımı". Erişim 21 Mayıs 2020. <https://onedio.com/haber/-felsefe-yasamin-kendisidir-18-farkli-filozofa-gore-felsefenin-tanimi-565099>
- Önal, Mehmet. "İslam Düşüncesinde 'Hikmet' Kavramları". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2007), 113-122.
- Parlatır, İsmail vd.. *Türkçe Sözlük*. 1 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu, 9. Basım, 1998.
- Şehristânî. *Milel ve Nihal*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Tan, Bilal. *Kur'an-ı Kerîm'de Hikmet Kavramı*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Türker-Küyel, Mübahat. "Fârâbî, Hikmet ve Kutadgu Bilig". *Erdem* 7 / 20 (Ocak 1991), 375-469.
- Türker-Küyel, Mübahat. "Felsefenin Tarifinde ve Tarihinde Bir Kaynak Olarak Farabi". *Erdem* 6/18 (Mayıs 1990), 725-735.
- Uygur, Nermi. *Felsefenin Çağrısı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türk Tefekkürü Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 8. Baskı, 2016.
- Yaran, Cafer Sadık. *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 4. Baskı, 2018.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Peygamber". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 34/257-262 İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yıldırım, Kazım. "Prof. Dr. Nihat Keklik'in Hikmet Binası ve Akıllar Nazariyesi Görüşleri". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (Haziran 2019), 395-399.

Extended Abstract

The Concept of Wisdom (Hikmah) in the Qur'an and Philosophy

The main purpose of this study, which is named as wisdom in the Qur'an and philosophy, is to position the concept of "wisdom" as a framework concept in the Quran and Philosophy. Seeing wisdom as a roof concept requires looking at the Qur'an and philosophy through its meanings such as asking for wisdom, following it, seeking the knowledge of truth. This view will achieve its purpose by focusing on the common meanings of wisdom, not the different meanings that are frequently mentioned in the Qur'an and Philosophy. The common meaning we will reach will be able to offer us a truth-seeking paradigm. The peculiar part of the study is that the concept of wisdom is bilaterally handled in terms of Qur'an and Philosophy. Because wisdom is handled separately in the Qur'an and Philosophy. In order to reach the originality of the study mentioned above and to be aware of its purpose, a literature review was conducted first. The limitation of the study is to consider wisdom only in terms of Qur'an and Philosophy. In this context, the verses referred to wisdom in the Qur'an and their nuance differences are explained. The manifestations of wisdom in philosophy are explained in terms of the history of philosophy, according to the main philosophers. In this context, basic readings and research on wisdom have been carried out on related works.

In the study, topics such as wisdom, philosophy, what we should understand from the concept of wisdom, the importance of wisdom in Indian and Chinese civilizations in the historical process, its place in Islamic and Western philosophers were briefly mentioned. After this brief reference in the form of introduction in the Qur'an, it has been examined in which time, verses and in which meanings wisdom is used. Afterwards, what do we understand when wisdom is mentioned in Philosophy? What are the differences and similarities between philosophy and wisdom? Are there common points in terms of reaching the right information between the Qur'an and philosophy, seeking the truth, using reason, and giving importance to human thought, an attempt has been made here.

Consequently, the concept of wisdom is broad enough to focus on common goals between the Qur'an and Philosophy in the sense of loving knowledge, pursuing the knowledge of the truth that will glorify humanity and raise goodness in the universe. Wisdom is not to sanctify knowledge, but to understand and act upon it and to cure humanity's thirst for truth. In the study, of course, we should also state that some of the wisdom words in the Qur'an are outside the meaning of wisdom in Philosophy such as prophecy, the Qur'an itself, the secret of creation. In other words, all the meanings that the Qur'an attributes to wisdom do not coincide with all the meanings that philosophy attributes to wisdom. Already the Qur'an is the work of God, in this sense, the overlapping of the meanings in it with other works may damage its originality. However, wisdom, the meaning of using the mind in the Qur'an, exaltation of the knowledge owner, reading, holding a pen, asking to speak by talking about witness and evidence while talking about something, and the praise of the scholars often overlap with the view of philosophy. In other words, wisdom is a virtue that may be the tool concept of a rational truth seeking paradigm from the Qur'an to philosophy, from philosophy to the Qur'an. At the same time, the fact that knowledge is the basis of wisdom coincides with the fact that man is a curious creature. Human falls with the ability to think caused by his mind after knowledge and wisdom. The Qur'an invites people to read and use their minds and says to observe, research and apply completely. Philosophy has been trying to achieve a truth perspective and paradigm by questioning the knowledge of truth and everything in the universe, including the person itself, as thinking

about thinking since the ages. Therefore, the concept of wisdom in the sense of loving information is a structure that can be a roof concept in the view of the Qur'an and philosophy to people, the universe and society. Islamic philosophers and scientists, Western philosophers and other thinkers have mentioned this encompassing aspect of the concept of wisdom. We tried to show these citations in the main text of our study with sample quotations. As a result, the concept of wisdom is capable of destroying a non-constructive, conflictual relationship between philosophy and religion, based on tired prejudices of the ages. The depth of the concept of wisdom shows us that a religion without philosophy in terms of reason, thought, research, and reading will drag people into bigotry and likewise, a philosophy that is not based on the spiritual and emotional side of man cannot contribute to society as an incomplete thinking.

Keywords: Quran, Philosophy, Wisdom, Reason, Thought, Critical Thinking

İslam-Tıp Etkileşiminin Sosyolojik Bir Ürünü Olarak Tıbb-ı Nebevi¹

Tıbb al-Nabawi as a Sociological Product of Islam-Medicine

Interaction

Talip Demir

ORCID: 0000-0003-0030-9481

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye, talipdemir83@gmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 04.03.2020 Düzeltme/Revised: 18.03.2020 Kabul/Accepted: 14.05.2020

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Demir, T. (2020). İslam-Tıp Etkileşiminin Sosyolojik Bir Ürünü Olarak Tıbb-ı Nebevi. Antakiyat, 3 (1), 24-43

Öz:

Tıbb-ı Nebevi ifadesi, hastalıkların tedavisi ve sağlığın korunması hakkında Hz. Peygamber'den nakledilen hadisleri, kendisine başkaları tarafından uygulanan tıbbî uygulamaları, hem kendisi hem de başkaları üzerinde bizzat Hz. Peygamber tarafından uygulanan tıbbî işlemleri, uygulandığı hâlde Hz. Peygamber'in itiraz etmediği tıbbî müdahaleler ile onun dinlediği, bildiği veya yasaklamadığı tıbbî usulleri ve bunlara dair zaman içinde oluşan alanyazını ifade etmektedir. İslam alanyazınında dikkate değer bir birikim oluşturan bu oluşum sistematik ve özgün bir başlık olarak 13. yüzyıldan itibaren yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu noktada söz konusu külliyatın ortaya çıkış zamanının İslam tıbbının dünya çapında zirvede olduğu bir döneme denk gelmesi oldukça manidardır. Zira mezkur dönemde tıp alanında birer otorite olarak kabul edilen İbn Sina ve Ebu Bekir er-Razi gibi hekimlerin hastalık ve sağlığa yönelik tutumlarının rasyonel/seküler bir karakter arz ettiği görülmektedir. Çalışmamızda Tıbb-ı Nebevi'nin değeri ve önemi ile birlikte bu oluşumun hem tarihsel süreçte hem de yakın geçmişte (yeniden) ortaya çıkmasında etkili olan sosyolojik faktörlerin analiz edilmesi amaçlanmıştır. Netice itibarıyla söz konusu oluşumun tarihsel süreçte ortaya çıkması üzerinde etkili olan en önemli faktörlerden birinin, doğası gereği seküler bir uğraş olan tıp bilimine karşı gösterilmiş olan korumacı bir tepki olduğu, buna ilaveten Tıbb-ı Nebevi eserleri içerisinde yer alan birtakım uygulamaların, özellikle 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren alternatif ya da tamamlayıcı tıp adı altında meşrulaştırılarak tüketim kültürüne entegre edildiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: Din Sosyolojisi, İslam, Tıp, Tıbb-ı Nebevi, Sekülerleşme.

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2020 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbirini gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

GİRİŞ

İnsanlık tarihi bir bütün olarak değerlendirildiğinde, geçtiğimiz iki yüzyılda vuku bulan toplumsal gelişmelerin ve buna bağlı olarak yaşanan değişimlerin, insanoğlunun geri kalan tarihine kıyasla son derece hızlı ve yoğun olduğu söylenebilir. Bu değişimin en somut biçimde gözlendiği alanlardan biri olan tıbbın kaydettiği gelişmeler neticesinde hem Doğu hem de Batı toplumları farklı amaçlarla geçmişe yönelmek durumunda kalmıştır. İslam toplumlarının “tarihin öznesi” olma saikinin etkisiyle kendi geçmişinden hız almak ve kısmen de onunla övünmek için geriye dönüp tarihe bakmaları, Kur’an ve hadislerde tıpla ilgili bazı ifadelerin anakronize edilerek yeniden gündeme getirilmesine neden olmuştur.² Bu bağlamda 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren İslam’ın tıbbı yaptığı vurguyu ya da İslam’ın tıbbî boyutunu izah etmek adına “Tıbb-ı Nebevi” adı altında birçok çalışmanın ve tartışmanın yapıldığı görülmektedir.

Tıbb-ı Nebevi tabiri, hastalıkların tedavisi ve sağlığın korunması hakkında Hz. Peygamber’den nakledilen hadisleri, kendisine başkaları tarafından uygulanan tıbbî muameleleri, hem kendisi hem de başkaları üzerinde bizzat Hz. Peygamber tarafından uygulanan tıbbî işlemleri, uygulandığı hâlde Hz. Peygamber’in itiraz etmediği tıbbî müdahaleler ile onun dinlediği, bildiği veya yasaklamadığı medikal usulleri ve bunlara dair zaman içinde oluşan alanyazını ifade etmektedir.³ Bu çerçevede yazılan eserlerin ilk örnekleri 9. yüzyılda ortaya çıkmış olsa da sistematik ve özgün bir başlık olarak 13. yüzyıldan itibaren yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu başlık altında üretilen eserler dönemin tıbbıyla ilgili her ne varsa Hz. Peygamber’e izafe ederek zengin bir bilgi birikimi sunma arzusuyla yazılmıştır. Dahası bu eserlerde Hz. Peygamber dönemi ile ilgili tıbbî bilgiler ortaya konulurken Yunan tıbbına ait bilgilerden istifade edildiği ve kadim hekimlere ait birçok bilginin de zikredildiği görülmektedir. Örneğin İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350), Hz. Peygamber’in Kur’an okuyan mümini ağaç kavununa (*el-utricce*) benzeten hadisi⁴ zikrettikten sonra söz konusu meyveyle ilgili Yunan tıbbından başlayarak kendi dönemine kadarki hekimlerin kayıtlarını aktararak ilaç yapımındaki etkilerine değinmiştir. Ancak rivayette tıpla ilgili bir bilgi olmamasına rağmen, meyvenin özelliklerini ve hangi bölümünün hangi hastalığa iyi geldiğini de açıklamıştır. Anlaşılan o ki İbn Kayyim, Hz. Peygamber’in vahiyle aldığı bir bilgi nedeniyle ağaç kavununa vurgu yaptığını düşünmektedir.⁵ Bu noktada asıl sorunun Hz. Peygamber’e atfedilen tıpla ilgili

² Levent Öztürk, *İslam Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler* (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2013), 136-137.

³ Rashid Bhikha-Ashraf Dockrat, *Medicine of the Prophet: Tibb al-Nabawī* (South Africa: Ibn Sina Institute of Tibb, 2015), 20.

⁴ Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiu's- Sahih*, nşr. Muhammed Zuheyr b. Nasir en-Nasir (Kahire: Dâru't-Tûk en-Necât, 1422/2001), "Tib", "Et'ime", 30.

⁵ Levent Öztürk, "Geçmişten Günümüze Din ve Sağlık", *Sağlık Sosyolojisi Yazıları*, ed. Erhan Tecim (İstanbul: Açılımkitap, 2016), 280.

hadislerde zikredilen bilgilerin menşei ile ilgili olduğu söylenebilir. Dolayısıyla zaman içerisinde ortaya çıkan çeşitli toplumsal süreçlerin etkisiyle şekillenen bir zihniyet olarak değerlendirebileceğimiz sünnete ve Hz. Peygamber'e yönelik bakış açısı, Tıbb-ı Nebevi olgusuna/oluşumuna yönelik tartışmaları şekillendiren temel faktörlerden biri olarak görünmektedir. Bu bağlamda çalışmamızda öncelikle Tıbb-ı Nebevi'nin değeri ve önemi üzerinde durulacaktır. Ardından genel hatlarıyla İslam coğrafyasında tıbbın gelişim seyri üzerinde durulacak ve son olarak söz konusu olgunun/oluşumun ortaya çıkmasında etkili olan sosyolojik faktörler ele alınacaktır.

TIBB-I NEBEVİ'NİN DEĞERİ VE ÖNEMİ

Hız. Peygamber ayetleri bir taraftan tebliğ ederken diğer taraftan günlük yaşamda karşılaştığı yeni problemleri de çözmeye çalışmıştır. Bu nedenle Hız. Peygamber'in sünneti gerek hayatta olduğu gerekse de kendisinden sonraki dönemlerde, Müslümanların karşılaştığı problemlerin çözümünde temel bir referans kaynağı olmuştur. Dahası sünnet, Müslüman toplumlar için arkasında evrensel tümel değerlerin olduğu bir sosyal davranış modu olarak işlev görmüştür. Burada sünnet, tüm zamanlar için geçerli ilke ve prensipleri ifade etmektedir. Bu durum, tarihten günümüze tüm Müslüman toplumların sosyal hayatta tecrübe ettikleri değişimlerin, siyasal ve ekonomik oluşumların anlamlandırılmasında önemli bir etken olmuştur. Böylelikle sünnetin bir dünya görüşü oluşturucu niteliği ön plana çıkmaya başlamıştır. Ancak bu süreçte Hız. Peygamber'in hangi davranışlarının bağlayıcı olduğu gündeme getirilmiş ve Müslümanlar arasında sünneti algılama noktasında bazı görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Nitekim Hız. Peygamber hayattayken dahi sünneti algılama biçimlerinde farklılıklar söz konusu olmuş, peygamberin söz ve fiilleri bağlayıcılık açısından sınıflandırılmıştır. Sahabe döneminde başlayan bu tartışmalar tarihi süreçte de devam etmiş, bu bağlamda birçok din adamı yaşadığı dönemdeki dinî-siyasi tartışmaların, sahip olduğu bilgi düzeyinin ve kültürün etkisiyle kendi anlayışı çerçevesinde sünneti bağlayıcılık konusunda tasnife tabi tutmuştur. Bu noktada peygamberin söz ve fiillerinin tamamının mutlak itaat gerektirip gerektirmediği hususunda tartışmalar yaşanmıştır.⁶

Sünnet konusunda yapılan tartışmalara bakıldığında genellikle onun konumu ve mahiyetine yönelik bir fikir ayrılığının yaşandığı görülmektedir. Sünnetin mahiyeti ile kastedilen şeyin ise Hız. Peygamber'in sünnetini ortaya koyarken başvurduğu "bilgi kaynakları" olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda yapılan tartışmalar neticesinde genel olarak üç yaklaşım biçiminin ortaya çıktığı söylenebilir. Bu yaklaşımlar; sünneti

⁶ Mehmet Sait Uzundağ, "Selefiye İçinde Akılcılığın Kapısını Aralayan Hanbeli Alim İbn Akil ve Sünneti Bağlayıcılığı Açısından Yorumlaması", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar*, ed. F. Karaman (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 663; Mustafa Tekin, "Sünnet Sosyolojisinin İmkânı: İslam Sosyolojisine Sünnetten Başlamak", *Sünnet Sosyolojisi*, ed. M. Tekin (Ankara: Eskiye Yayınları, 2013), 37.

Kur'an gibi vahiy ürünü olarak kabul edenler, vahyin yanında Hz. Peygamber'in içtihadının da ürünü olarak görenler ve Hz. Peygamber'in kendi çevresinden elde ettiği birikime, aklına ve tecrübesine dayanarak Kur'an'ı yorumlamasının bir ürünü olarak telakki edenler şeklinde sıralanabilir. Bunlardan ilkinde göre sünnet de Kur'an gibi Allah'ın Hz. Peygamber'e indirdiği bir vahiy ürünüdür ve bu nedenle bağlayıcılık açısından ikisi arasında bir fark yoktur. Üstelik bu görüşü formüle etmek için vahiy konusunda bir tipoloji yapılmış ve 'metluv vahiy' (okunan vahiy) ile 'gayri metluv vahiy' (okunmayan vahiy) ayırımına gidilmiştir. Buna göre Hz. Peygamber'in sünneti gayri metluv vahiy olarak kabul edilmiştir.⁷ Ancak Hz. Peygamber'in bu şekilde kutsallaştırılması, kendisinin yolundan gidenlerin aşırı sevgiyle bezenmiş bağlılıkları nedeniyle vefatından sonra onu olduğundan farklı ve olağanüstü bir şekilde yorumlamasından kaynaklanmaktadır. Bu durum ilahî dinlerin yanında beşerî dinlerde ve hatta bazı mezheplerde de benzer şekilde tezahür etmiştir. Dolayısıyla dinî önderler hakkında masal ve menkıbeler anlatılmış, olağanüstü olaylar kendilerine isnat edilerek onların beşerî yönleri perdelenmiştir.⁸

Hz. Peygamber'i insanüstü bir konumda görenlerin yanı sıra onu nihayetinde bir insan olarak kabul edenler de azımsanmayacak sayıda olup sünneti iki kısma ayırmak gerektiğini belirtmişlerdir. Bunlardan ilki Hz. Peygamber'in risalet görevinin tebliğine yönelik sünneti olup bunların içeriğinde ahiret hayatına, ibadetlere ve ihtiyaçların karşılanmasına yönelik içtihatlar yer almaktadır. Zira Hz. Peygamber'in dinî konularla ilgili içtihatları doğrudan vahye dayanmasa da vahiy derecesinde kabul edilmiştir. İkincisi ise mahiyet olarak risalet görevinin tebliğini içermeyen sünnet olup bunlar bireysel tecrübelerle dayanmanın yanı sıra onun beşer olmasından ötürü yapmış olduğu davranışları ifade etmektedir. Örneğin tıpla ilgili hadisleri, onun kendi kültüründen kaynaklanan davranışları ve o güne has şahsi birtakım olaylara yönelik sarf ettiği sözler ikinci tür sünnet kapsamındadır.⁹ Bu ikinci tür sünnet Hz. Peygamber'in beşerî yönünü de dikkate aldığından dönemin toplumsal bağlamına göndermede bulunmaktadır. Bu nedenle sünnete dair yaklaşım tarzı belirlenirken bölgenin fiziki durumunu ve buna bağlı olarak gelişen kültürü de göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Nitekim Arabistan'da görülen çöl iklimi toplumun geçim biçimini, mimari yapısını, giyim ve süslenme gibi pek çok yönünü etkilemiştir. Sünnet bu kültür üzerinde gelişerek onu şekillendirdiği için onun kültürel bağlamlarını bilmek büyük önem taşımaktadır. Buna göre, Hz. Peygamber'in hastalıkların tedavisine yönelik tavsiyelerinin ve örneğin dişlerin temizlenmesi için

⁷ Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet: Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 215-217.

⁸ H. Musa Bağcı, *Beşer Olarak Hz. Peygamber* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 14-15.

⁹ Şah Veliyyullah Dihlevî, *İslam Düşünce Rehberi*, çev. M. Erdoğan (Ankara: İmaj Matbaacılık, 2003), 1/395-396.

misvak kullanımını önermesi gibi uygulamaların zamanın şartlarına göre değerlendirilmesi gerektiği¹⁰ ifade edilmiştir.

Öte yandan sünnetin hem vahiy hem de beşerî yönünün olduğu kabul edilse de bazı İslam âlimleri Hz. Peygamber'i yüceltmek maksadıyla onun bütün sünnetini vahiy ürünü olarak görme eğiliminde olmuştur. Bu bakış açısı, özellikle Tıbb-ı Nebevi üzerine çalışma yapan yazarlarda yoğun bir şekilde gözlenmektedir. Nitekim hem Nebevi tıbbı dair eserler üreten kelimciler ve hadisçiler hem de bilimsel tıp ilmiyle meşgul olan âlimler, tıbbı birinci derecede dinî bir meslek değeri atfetmişlerdir. Zira onlara göre tıp, insanların sağlıklarını korumak amacına matuf olduğundan herkes için faydalıdır ve bu nedenle erkek ya da kadın her Müslümanın öğrenmesi gereken bir bilgi türüdür. Bu yaklaşım tarzı, Tıbb-ı Nebevi'nin neredeyse tüm temsilcilerinde sıkça karşılaşılan bir durumdur. Bu bağlamda sanat ve tababetin Allah indinde imandan sonra en faydalı hizmet olduğu varsayılmıştır. Dahası bu tıp geleneğinde yer alan birçok kişi, örneğin İbn Kıtî (öl. 646/1248), tıp sanatının aslında İdris Peygamber vasıtasıyla vahyolunduğunu belirtmektedir.¹¹ Bu noktada Hz. Peygamberin tıpla ilgili uygulamalarını, örneğin hacamat¹² yaptırmasını ve çeşitli bitkileri tedavi amacıyla önermesini, iki açıdan değerlendirmek mümkündür. Birinci bakış açısına sahip olanlara göre bunlar ya vahiy yoluyla peygambere bildirilmiştir ya da Allah tarafından herhangi bir uyarı gelmediği için vahyin onayından geçmiş bilgilerdir. Diğer bakış açısına göre ise bu uygulamalar, Arap kültürünün veya Hz. Peygamber'in kişisel tecrübelerinin bir ürünüdür. Bu konuda sağlıklı bir perspektif kazanabilmek için Hz. Peygamber döneminde Arapların tıbbî açıdan hangi bilgilere sahip olduğunu ve bu bilgilerin çağdaşı olan toplumlara göre değerini göz önünde bulundurmaya gerekmektedir. Kaldı ki Tıbb-ı Nebevi alanyazınında yer alan birçok ifadede bazen Hipokrat'ın (M.Ö. 460-375) bazen de Galen'in (öl. M. S. 210) bilgilerini içeren evrensel bilgi birikimine rastlamak mümkündür. Dolayısıyla Hz. Peygamber döneminde uygulanan birçok tedavi yönteminin zaten kadim köklere sahip olduğunu ve bu nedenle Hz. Peygamber'in tavsiye ettiği reçetelerin onun dinî vazifesi ile bir ilgisinin olmadığını belirtmek gerekmektedir.¹³

İnsanlık tarihini şekillendiren Antik Çağ medeniyetlerinden biri olan kadim Çin tıbbına bakıldığında hacamat uygulamasının oldukça yaygın bir kullanım alanına sahip olduğunu görebilmek mümkündür. Kaldı ki dünyanın birçok bölgesinde deriyi

¹⁰ Vejdi Bilgin, "Sünnet Sosyolojisinde Sosyal Bilimsel Yöntem ve İçerik", *Sünnet Sosyolojisi*, ed. M. Tekin (Ankara: Eskiye Yayınları, 2013), 112-115.

¹¹ Fazlur Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp: Değişim ve Kimlik*, çev. A. B. Baloğlu-A. Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 84-86.

¹² Vücudun herhangi bir yerini hafifçe çizip üzerine boynuz, bardak veya şişe oturtarak yapılan kan alma işlemi.

¹³ Öztürk, "Geçmişten Günümüze Din ve Sağlık", 276-277; Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, 81; Öztürk, *İslam Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler*, 138; İsmail Hakkı Ünal, "Tıbb-ı Nebevi'nin Kaynağı", *Uluslararası İslâm ve Tıp (Tıbb-ı Nebevi) Kongresi Bildirileri*, ed. H. Akkanat - E. Döner (Adana: Çukurova Üniversitesi, 2015).

yarmak veya kazımak yoluyla kan akıtmak dinsel bir uygulama olagelmıştır. Bu nedenle İbn Abbas'a (öl. 68/687) ve Hz. Peygamber'in "Şifa üç şeydedir: Bal şerbeti içmek, hacamat yaptırmak ve yarayı dağlamak"* şeklindeki hadisini¹⁴ o dönemin folklorik tıbbının bir ifadesi olarak anlamak daha doğru olacaktır.¹⁵ Zira Hint, Mezopotamya ve Mısır gibi medeniyetlerin hem birbirlerini hem de kendilerinden sonra gelen birçok medeniyeti etkilemiş oldukları bilinmektedir. Bu etkileşime maruz kalan toplumlardan biri de Arap toplumdur. Dolayısıyla önceki dönemlere ait yöresel uygulamalar ve diğer kültürlerle etkileşim süreci bir kenara bırakılacak olsa dahi, Arap coğrafyasının büyük bir kısmında 7. yüzyılda tıpla ilgili orijinal bilimsel çalışmaların olmadığı ve ekseriyetle diğer medeniyetlerin etkisinde kaldıkları¹⁶ söylenebilir.

Tıbb-ı Nebevi alanyazınında yer alan eserlerde ayetlere ve kadim dönemden başlayarak çeşitli devirlerde yaşamış hekimlerin görüşlerine yer verilmiş olsa da daha ziyade ilgili hadislerin ele alınıp incelendiği görülmektedir. Bu hadislerde sağlığın önemi, tedavinin meşruiyet zemini ve koruyucu hekimliğe dair öneriler yer almaktadır. Ancak tıpla ilgili hadislerin Hz. Peygamber'in sözü olmaları bakımından dinî bir değer taşımakla birlikte herkesi kapsayan bağlayıcı emirler olarak değil yorum ve bağlam ekseninde değerlendirilmesi gerekmektedir. Örneğin hadislerde dağlamanın meşru olduğunu gösteren ifadeler bulunmakla birlikte kanamayı durdurmak için uygulanacak diğer yöntemlere de izin verilmiştir. Hz. Peygamber dağlama uygulamasına o dönemde daha iyi bir teknik bilinmediği için izin verdiği gibi şifalı bitkilerle alakalı birtakım tavsiyeleri de Araplar arasında bilinen tedavi metotlarının onaylandığı uygulamalardır.¹⁷ Benzer şekilde İbn Haldun (öl. 808/1406), çölde yaşayan topluluklarda genellikle bazı kimselerin yetersiz tecrübeleri üzerine inşa edilmiş bazı tedavi yöntemlerinin olduğunu ve bu tıp bilgisinin önceki kuşaklar yoluyla aktarıldığını belirtmektedir. Ona göre Araplar arasında bu tarz geleneksel tıp uygulamaları oldukça yaygın olduğundan Tıbb-ı Nebevi'yi de bu çerçevede düşünmek gerekmektedir. Buradan hareketle o, bu uygulamaların dönemin Arap toplumunda herkes tarafından bilinen şeyler olduğunu ve vahiyle bir ilgisinin olmadığını ifade etmiştir. Bu nedenle Hz. Peygamber'in bu konudaki söz ve uygulamalarını da birer

* Akan kanı dindirmek veya hasta bölümleri ortadan kaldırmak için vücudun bir yerini kızdırılmış bir metal araçla yakmak.

¹⁴ Buhârî, "Tıb", 3.

¹⁵ Öztürk, *İslam Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler*, 70; William Halse Rivers, *Tıp, Büyü ve Din*, çev. İ. E. Köksaldı (İstanbul: Epsilon Yayınları, 2004), 110; Enbiya Yıldırım, "Nebevî Tıbbın Konumu", *Uluslararası İslâm ve Tıp (Tıbb-ı Nebevi) Kongresi Bildirileri*, ed. H. Akkanat - E. Döner (Adana: Çukurova Üniversitesi, 2015).

¹⁶ Öztürk, *İslam Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler*, 117.

¹⁷ Ayhan Tekineş, "Tıbbi Nebevi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. Komisyon (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 41: 85-88.

dinî hüküm olarak değil onun insan olmasından kaynaklanan alışkanlıkları ve özellikleri olarak düşünmek gerektiğini belirtmiştir.¹⁸

Tıp mesleğinin Hz. Peygamber'le ilişkilendirilmesi, iyi niyetli bir sevgi gösterisinin aşırıya kaçmış bir dışavurumu olarak değerlendirilebilir. Zira Hz. Peygamber bir hekim olmayıp bizzat kendisi hekim tarafından tedavi edilmiş ve hastalara da işin ehli hekimlere gitmelerini tavsiye etmiştir. Hz. Peygamber'in sağlık konusundaki tavsiyeleri, dönemin kültürel havzasında sözlü olarak aktarılan ve mümin olsun olmasın herkesin hastalık durumunda uyguladığı inanç ve bilgileri ihtiva etmektedir. Dahası bu bilgi ve inançlardan bazılarının, modern tıbbın gelişmesi neticesinde bilimsel açıdan hatalı olduğu kanıtlanmıştır.¹⁹ Bu noktada önemli olan husus, Tıbb-ı Nebevî'nin hatalı bilgiler içermesinden çok böylesi bir oluşuma kaynaklık eden tarihsel, toplumsal ve zihinsel faktörleri tespit etmektir. Başka bir ifadeyle herhangi bir zaman diliminde zuhur eden bir olgunun sosyolojik arka planını ortaya koymak, söz konusu olguyu bütün yönleriyle kavrama ve anlamlandırma açısından son derece elzem görünmektedir. Bunun için de öncelikle İslam coğrafyasında tıbbın geçirdiği gelişim süreci ana hatlarıyla ortaya konulmalıdır.

İSLAM COĞRAFYASINDA TIBBIN GELİŞİMİ

Tıp tarihi ile ilgili yazılan birçok eser, tıbbın tarihini genellikle Antik Yunan medeniyeti ile başlatma eğilimindedir. Zira mitolojik unsurların baskın olduğu bir dönemde her şeye rağmen Yunanlıların tıbbî pratik konusunda bazı ilerlemeler kaydettiği görülmektedir. Bu tıbbî pratiğin Sokrates öncesi felsefe okullarından, özellikle de Pisagor okulundan kaynaklandığı söylenebilir. Doğanın doğrudan gözlemlenmesi, tümevarıma dayalı bir mantık, yaşamın sebebi ve anlamı gibi konulara verilen önem tıp biliminin gelişmesi için uygun ortamı sağlamıştır. Alcmaeon ve Empedokles gibi tıpla ilgilenen önemli isimler²⁰ olsa da Antik Yunan tıbbı denince akla gelen ilk isim, tıbbî uygulamalarda akılcı ve dinden bağımsız bir yaklaşımın simgesi olan Hipokrat'tır (M.Ö. 460-375). Bugünkü anlamda tıbbî bilgi ve cihazlara sahip olmasa da onun, en azından hastalıklara bakış açısının son derece bilimsel olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin kutsal bir hastalık olarak görülen sara hastalığının herhangi bir kutsiyet taşımadığını, hastalığın tanrılar tarafından verilen bir ceza olarak görülemeyeceğini vurgulamıştır. Bu hastalığın tanrı kaynaklı olduğu varsayımının yalnızca bilgisizlikten ileri geldiğini söylemiş, ortaya çıkan hastalıkların iç ve dış sebeplerden ötürü meydana geldiğini savunmuştur. Mitolojik dönemdeki tıbbî

¹⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. S. Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 892.

¹⁹ Tuncay Özgünen, "Çağdaş Tıbbın Işığında Tıbb-ı Nebevî", *Uluslararası İslam ve Tıp (Tıbb-ı Nebevî) Kongresi Bildirileri*, ed. H. Akkanat - E. Döner (Adana: Çukurova Üniversitesi, 2016), 15-16. Hz. Peygamber'in tıp ve eczacılıkla ilgili hadislerinin pozitif bilimler ışığında ayrıntılı değerlendirmesi için bk. Osman Oruçhan, *Hadis ve Bilim* (Ankara: TDV Yayınları, 2011).

²⁰ Paul Lewis, *Tıp Tarihi*, çev. N. Güdücü (İstanbul: Khalkedon Yayınları, 1998), 24-25.

anlayıştan uzak, doğal nedenlere dayalı bir anlayışı benimseyen Hipokrat'ın öğretileri uzun yıllar hem Batı dünyasında hem de İslam coğrafyasında tıp bilimini etkilemiştir.²¹

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren tıp alanında önemli gelişmeler olmuştur. Bu gelişmelerin temelinde, Kur'an-ı Kerim'de yer alan sağlığa, temizliğe ve iyiliğe dair tavsiye ve emirlerin yanı sıra Hz. Peygamber'in sağlığın korunmasına ilişkin Müslümanlara tavsiyeleri, hastalıkların tedavi edilmesi konusunda teşvik etmesi ve bazı tedavilerde bizzat tedavi önerilerinde bulunması gibi sebepler belirleyici olmuştur. İslam'ın ilk döneminde Hz. Peygamber'in ve sahabenin sağlığın korunması ve tedavi ile ilgili tutumu, daha sonraki dönemlerde İslam dünyasında tıba olan ilginin artmasında ve önemli Müslüman hekimlerin yetişmesinde büyük motivasyon kaynağı olmuştur.²²

İslam tıbbının dayandığı temel kaynak Kur'an-ı Kerim ve hadislerin yanında kuşkusuz Arap toplumunun tıp birikimidir. Arap Yarımadasında yaşayan halk, sistematik bir tıp bilimine sahip olmasalar da kişisel tecrübe ve gözlemlerinin ve sözel olarak aktarılan birtakım bilgilerin aktardığı hastalık nedenlerinin yanı sıra sihir ve büyü'nün insan sağlığı üzerinde etkisi olduğunu düşünmüştür. Buna ek olarak Yunan tıbbının da İslam tıbbının kaynakları arasında olduğunu belirtmek gerekmektedir. Zira Müslümanlar teorik tıbbı öğrenmeye öncelikle Grek kaynaklarının Arapçaya tercümesi ile başlamış ve bu alanda önemli aşama kaydetmişlerdir. Bu tercüme faaliyetlerine Hint kaynakları da eklenmiş ve bu tecrübelerin sentezlenmesiyle kültürel bir zenginlik ortaya çıkmıştır. Bu çalışmalar kısa bir zaman dilimi içinde büyük bir bilgi birikimine dönüşmüş, buradan elde edilen bilgiler söz konusu kaynaklarda yer alan bilgilerin çok çok ötesine geçerek etkisi günümüze kadar gelen bir düzeye ulaşmıştır.²³

Emevi ve Abbasi dönemlerinde Hint, Fars ve Grek kültürü ile karşılaşılması ve bu medeniyetlere ait eserlerin tercüme edilmesi, İslam dünyasında, felsefe başta olmak üzere birçok bilim dalında olduğu gibi, tıp alanında da önemli gelişmeler yaşanmasına neden olmuştur. Zira bu dönemde ilk hastanelerin ve tıp okullarının aşamalı olarak teşekkül etmeye başladığı görülmektedir. O dönemde İran ve Irak'ta yaşayan hekimlerin birçoğu, 260 yılında Sasani hükümdarı I. Şâpûr tarafından kurulan ve sonraları Hz. Ömer zamanında İslam coğrafyasına dâhil edilen Cündişâpûr Tıp Okulu'nda tahsil görmüşlerdir. Arapların en meşhur hekimi olarak bilinen Hâris b. Kelede'nin (öl. 13/634) de Hz. Peygamber'in doğduğu sıralarda en parlak dönemini

²¹ William Bynum, *Tıp Tarihi*, çev. N. Gökçeoğlu (Ankara: Dost Kitabevi, 2014), 18-29.

²² Zehra Gençel Efe, *İslam Tıp Tarihi: Gelişimi ve Kaynakları* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2019), 7-9.

²³ Gençel Efe, *İslam Tıp Tarihi*, 10.

yaşamakta olan bu okulda tahsilini yaptığı bilinmektedir.²⁴ Abbasilerin ilk yıllarında ise bir taraftan tercüme faaliyetleri devam ederken diğer taraftan özgün eserler verilmeye başlanmıştır. 12. yüzyıla doğru gelindiğinde Müslümanlar, eserleri asırlarca Batı üniversitelerinde ders kitabı olarak okutulan Huneyn b. İshâk (öl. 260/873), Sâbit b. Kurre (öl. 288/901), Ebû Bekir er-Râzî (öl. 313/925), Ali b. Abbas el-Mecûsî (öl. 384/994), İbnü'l-Cezzâr (öl. 369/979) ve İbn Sînâ (öl. 428/1037) gibi büyük tıp otoritelerini yetiştirerek tıbbın gelişimine önemli katkılar yapmıştır. Bu durumu yazılan tıp kitaplarında yer alan bilgilerin derinliğinde ve resimlerin içerdiği ayrıntılarda gözlemlemek mümkündür. Örneğin bu yüzyılda Huneyn b. İshak'ın yazdığı *Göz Üzerine On Kitap* adlı eserde siyah ve kırmızı mürekkeple çizilmiş beş göz resmi bulunmaktadır. Bir diğer örnek de Zehrâvî (öl. 404/1013) adlı âlimin bütün tıp konularını ele alıp incelediği *Tasrif* adlı kitabının cerrahiyle ilgili bölümünde iki yüzden fazla tıbbî aleti resimleriyle açıklamasıdır. Böylece İslam medeniyeti, tıp alanında keşfedilen yeni metot ve uygulamalarla, bu bilim dalını çok yükseklere taşıyacak kurum ve değerler oluşturmuştur. 13. yüzyıla gelindiğinde ise İslam dünyasında şehir denebilecek bütün merkezlerde en az bir hastanenin kurulduğu görülmektedir.²⁵

İnsanoğlu için fiziksel sağlık ne denli hayati bir önem taşıyorsa sağlıklı olmanın yollarını araştırmak da her zaman için insanın en temel çabalarından biri olmuştur. İslam medeniyeti zirvede olduğu dönemlerde imrenilecek düzeyde bir sağlık sistemi kurmuş, 7. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar tıp ilmi İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde oldukça çok yönlü bir disiplin olarak gelişme göstermiştir. Din, dil ve etnik köken itibarıyla birbirinden farklı olan hekimler bu ilmin gelişiminde ortak tecrübelerini paylaşmakla birlikte tıp ilmi coğrafya ve inancın sınırlarını aşarak evrensel bir kimlik kazanmıştır. Ayrıca İslam coğrafyasında gelişen tıp birikimi çevre kültürlerine, özellikle Avrupa'da 12. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan üniversite merkezli tıba, büyük etkide bulunmuştur.²⁶

İslam tıbbının Orta Çağda ve Rönesans döneminde Avrupa'daki tıbbın gelişimi üzerindeki etkisi son derece büyük olmuştur. İtalya, İspanya ve Antakya'da bulunan birçok Arapça tıp metni Latinceye çevrilmiştir. Bu çabalarda ön plana çıkan iki kişi Afrikalı Konstantin (öl. 479/1087) ve Cremonalı Gerard (öl. 582/1187) olmuştur. Bunlar yalnızca Ebû Bekir er-Râzî'nin *eṭ-Ṭıbbü'l-Manşûrî*, Ali b. Abbas el-Mecûsî'nin *el-Kitâbü'l-Melekî* ve İbn Sînâ'nın *el-Ķânûn fi't-ṭıb* adlı büyük ansiklopedik çalışmalarını tercüme etmekle kalmamış, bunlara ek olarak İshak b. İmrân'ın (öl.

²⁴ Arslan Terzioğlu, "Bîmâristan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. Komisyon (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 164.

²⁵ Ali Bakka, "İslâm Tarihinde Tıbbın Gelişmesi ve Silvan'da Tıp", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Temmuz–Aralık 2013), 40; Hüseyin Gazi Topdemir, "İslam Dünyasında Tıp", *Bilim ve Teknik* Ağustos 2012), 90.

²⁶ Peter E. Pormann, "Tıp", *TDV İslam Ansiklopedisi*, ed. Komisyon (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 96.

290/903) *Kitâb fi'l-Mâlîhulyâ* isimli eserini de çevirmişlerdir. Huneyn b. İshak'ın *el-Mesâ'il fi't-ṭib* adlı eseri Latin dünyasında *Isagoge Johannitii* adıyla meşhur olmuş, bu eser 13. yüzyıldan itibaren yeni yeni gelişmekte olan Avrupa üniversitelerinin pek çoğunda ders kitabı olarak okutulmuştur. Dahası Rönesans döneminin meşhur anatomisti Andreas Vesalius, Ebû Bekir er-Râzî'nin *eṭ-Ṭıbbü'l-Manşûrî* adlı eseri için bir şerh yazmıştır. Dolayısıyla Arapça kaleme alınan tıp eserlerinin Latince çevirilerinin Batı'daki tıp tarihi üzerinde derin ve kalıcı bir etki bıraktığı neredeyse tüm tıp otoriteleri tarafından kabul edilen bir vakıdır.²⁷

Genel olarak İslam tıbbının gelişim seyrine bakıldığında Batı'ya kıyasla daha erken dönemlerde tıp bilimine önem verildiği ve buna mukabil çeşitli tıp eğitim kurumlarının teşekkül ettiği anlaşılmaktadır. Özellikle Cündişapur'da (günümüzde İran'ın Huzistan bölgesinde) bulunan tıp okulu ve burada tahsil gören hekimler tıp biliminin gelişimi üzerinde kalıcı etkilerde bulunmuştur. Ancak söz konusu bu okulun yapısına bakıldığında burada eğitim veren tıpçıların ekseriyetinin gayrimüslim olduğu, bu nedenle bu okul bünyesinde verilen eğitimin daha ziyade rasyonel/seküler bir karakter sergilediği söylenebilir. Dolayısıyla buradan yetişen hekimlerin tıba dair bakış açıları da dinî bir karakter taşımadığından özelden bu hekimlere genelde ise topyekûn tıp ilmine karşı dinî açıdan olumsuz bir tutumun gelişmiş olabileceği söylenebilir. Bu noktada konunun farklı boyutlarının ortaya konulabilmesi için Tıbb-ı Nebevî'nin oluşumuna kaynaklık eden çeşitli sosyolojik faktörlerin süreç üzerindeki dahlinin analiz edilmesi gerekmektedir.

TİBB-I NEBEVİ'NİN SOSYOLOJİK ARKA PLANI

İçinde yaşadığımız toplumu anlayabilmek bilimsel bir disiplin olarak sosyolojinin temel amacıdır. Bu amaçla yola çıkan sosyologlar, kendisinin de parçası olduğu bir bütünü araştırmanın doğurduğu sorunlar bir yana, ilgilendiği yapının oldukça soyut, karmaşık ve sınırları bir çırpıda çizilemeyen doğasıyla karşı karşıya kalmıştır. Süreç içerisinde bu zorluğun üstesinden gelmek amacıyla analitik düşünme yöntemi benimsenerek toplum adı verilen soyut birliktelik çeşitli kurum ve süreçlerden oluşan bir bütünlük olarak ele alınmaya başlanmıştır. Böylelikle toplumsal olgular, analitik olarak ayrıştırılarak söz konusu olgunun ortaya çıkış nedenleri analiz edilmeye çalışılmış, bu sayede yapılan araştırmalara metodolojik bir kolaylık sağlanmıştır. Tıbb-ı Nebevî olgusu da bu bağlamda ele alınması gereken konulardan biri olup onun oluşum süreci üzerinde etkili olan sosyolojik faktörlerin belirlenmesi önem arz etmektedir.

²⁷ Pormann, "Tıp", 100.

Tıbb-ı Nebevi literatürü birçok tıp tarihçisi tarafından Galen tıbbının²⁸ yayılmasına bir tepki olarak görülmüştür ve Galenci paradigmadaki kabul edilmeyen yöntemleri içeren alternatif veya ayrı bir paralel uygulamayı temsil ettiği düşünülmüştür. Bu noktada belirleyici olan faktörün, bu literatürün yazarlarının aynı zamanda “din adamı” olması ve zihinsel arka planlarında “Helenistik toplumdaki devşirilen tıbbî fikirlere” karşı düşmanca bir tavrın benimsenmiş olduğu ifade edilmiştir. Bu bağlamda Tıbb-ı Nebevi, İslami olmayan Yunan düşüncesinin aksine “İslami köklerden” türetilen yerli bir alternatif olarak görülmüştür.²⁹

Fazlur Rahman’a göre Tıbb-ı Nebevi’nin oluşumuna kaynaklık eden temel sosyolojik dinamik tıbbın İslamlaştırılmasıdır. Buna göre Tıbb-ı Nebevi’nin temel amacı, doğası gereği maddi olan tıbbı manevi bir hava vererek ona yüksek bir dinî değer atfetmek ve tıbbı İslami tartışmaların havzasına dâhil etmektir. Rahman’a göre bu görüş bir hayli makul görünmektedir, zira hastalık ve sağlık olgusuna dinî bir motif vermek bireylerin iyileşme isteğini artıracaktır. Dahası bu tip hadislerde zikredilen ‘hastalıkların günahların dökülmesine bir vesile’ oluşu, bireylerin başlarına gelen musibetlere daha fazla sabretmelerini sağlayacağı gibi günahlardan arınıp ahirette mükâfata nail olacaklarına dair güçlü bir motivasyon kaynağı da olacaktır. Ancak o; bu alanyazının tek olumsuz tarafının, sonraki Müslümanlar tarafından bunların tarihsel bağlamları dikkate alınmadan körü körüne kabul edilmesi³⁰ olduğunu ifade etmiştir.

Perho, Rahman’ın bakış açısına göre Tıbb-ı Nebevi’nin temel amacının, ‘tıbbın kabul edilmesinin Allah’a olan inancı yok etmediğini göstererek tıbbî tedaviyi meşrulaştırmak’ olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu görüş, o dönemde tıbbın cevazı konusunda şüpheleri olan bazı Müslümanların olması nedeniyle bir dereceye kadar kabul edilebilir görünse de (zira bu tarz müminler, ilaç kullanımını tevekkül ile bağdaşmayan bir davranış olarak görmenin yanı sıra doğrudan sağlık ve hastalığı yaratanın Allah olduğunu, ilaçların etkili olmadığını ve ilaç ile tedavi arasında nedensel bir bağ olmadığını düşünmüşlerdir) Tıbb-ı Nebevi’nin oluşum nedenini yalnızca tıbbı ve ilaçla tedaviye karşı bir tepki olarak görmek mümkün değildir. Zira o dönemde ilaçla tedaviyi kabul etmeyen mezhepler varsa da Sünni mezheplerin birçoğu tıbbî tedaviyi meşru görmüşlerdir. Dahası Memlük Devletinin ilk dönemlerinde (1250-1382) Mısır bölgesinde yoğun faaliyetler yürüten bazı radikal

²⁸ İslam dünyasında Calinus olarak tanınan, Antik Roma’nın en önemli hekimlerinden olan Galen’in ortaya koyduğu tıp anlayışı “Galenci Tıp” olarak adlandırılır. Bu anlayışın, özellikle deneysel fizyoloji alanında ve İslam literatüründe “ahlat-ı erbaa” olarak adlandırılan, insan sağlığının vücuttaki dört sıvının (kan, sarı safra, kara safra ve balgam) dengesine bağlı olduğu yönündeki görüşleri yaklaşık 1500 yıl boyunca dünya genelinde etkili olmuştur.

²⁹ Emilie Savage-Smith vd., "Tıbb", *Encyclopedia of Islam*, ed. P. Bearman vd. (Leiden: Brill, 2010); Manfred Ullmann, *Islamic Medicine* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997).

³⁰ Rahman, *İslam Geleneginde Sağlık ve Tıp*, 90-99.

sufi tarikatlarda bile tedaviye izin verildiği³¹ göz önünde bulundurulduğunda, tıbbı karşı olma tutumunun genel değil de bireysel ve sıra dışı bir tepki olabileceğini³² ifade etmiştir.

Perho'ya göre Tıbb-ı Nebevi oluşumunun temel amacı, tıp otoritesini Galen'den Hz. Peygamber'e aktarmaktır. Ancak bu yönelim, Galen'i yok etmek ya da Grek-İslam tıbbının esaslarını inkâr etmek saikiyle ortaya çıkmamıştır. Özellikle ilerleyen dönemlerdeki eserlerde Hipokrat, Galen ve İbn Sînâ'ya yapılan sürekli referanslar bu tıp otoritelerinin tıbbî görüşlerine yazarlar tarafından değer verildiğini göstermektedir. Ona göre Tıbb-ı Nebevi, İslami öğretileri ve Grek-İslam tıp teorisini birleştiren yeni bir tıp formu ortaya çıkarma girişimi olup bu durum özellikle konuyla ilgili alanyazının gelişimindeki en son aşamayı temsil eden eserlerde görülmektedir. Buna ek olarak 12 ve 13. yüzyılda yaşanan bazı gelişmeler de bu oluşumun ortaya çıkmasında etkili olmuştur. O dönemlerde bazı muhafazakâr düşünürler, İslam coğrafyasını kasıp kavuran Moğol istilalarını Müslümanların İslam'dan sapmalarından ötürü Tanrı'nın öfkesinin bir ifadesi olarak yorumlamıştır. Buna göre daha fazla cezalandırmayı önlemek için tüm yenilikleri reddederek Hz. Peygamber ve dindar atalar örneğini izlemek gerekmektedir. Bu bağlamda Perho'ya göre, tıp ilmi İslam dışı fikirler için bir sığınak olarak görüldüğünden, sünnete bağlılık talebi tıbbî uygulamalara da teşmil edilmiştir. Zira o dönemlerde birçok hekimin ya gayrimüslim ya da dinî inançları şüpheli ve şeriat tarafından kabul edilmemiş tedavileri uygulamaktan çekinmeyen Müslümanlar olduğu bilinmektedir. Bu nedenle gerçek bir İslami tıp yaratma arzusu Tıbb-ı Nebevi'nin yaratılmasının merkezi sebebi olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Müslümanların dünya görüşüne uyan ve ihtiyaçlarına cevap veren bir tıp sunmak için âlimler onu İslami bir kurum olarak yeniden inşa etmek istemişlerdir. Temel tıp otoritelerinin hastalıklarla ilgili görüşleri İslam'ın öğretileri ile çelişmediği sürece kabul edilebilir olsa da merkeze alınacak asıl otoritenin Kur'an ve Sünnet olması gerektiği vurgulanmıştır.³³

Öte yandan Tıbb-ı Nebevi'ye dair yukarıda zikredilen görüşlerin hatalı olduğunu ve bu oluşumun Galenci teori ve geleneğe paralel olarak, hatta bir yanıt olarak ortaya çıkmadığını, bilakis epistemik unsurlarını Galenci anlatıdan türeten bir tür bilişsel ve söylemsel oluşum olduğu ifade edilmiştir. Buna göre bu metinler dinî ve bilimsel anlatılar arasında, dinî bir arka plana sahip olan yazarların epistemik otoritelerini baskın tıbbî uygulama ve söylemle müzakere ettikleri epistemolojik bir ilişki sunmaktadır. Dolayısıyla bu oluşum dinî bilgiye dayanan paralel bir iyileştirme pratiğini değil, daha ziyade baskın dinî ve bilimsel söylemler arasındaki sınırları

³¹ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Hülya Küçük, *Tasavvuf ve Tıp* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019).

³² Irmeli Perho, *The Prophet's Medicine: A Creation of the Muslim Traditionalist Scholars* (Helsinki: Finnish Oriental Society, 1995), 76-78.

³³ Perho, *The Prophet's Medicine*, 79-83.

belirleme ve bu ikisi arasında epistemik köprüler oluşturma girişimini temsil etmektedir.³⁴

Tıbbî Nebevî'nin ortaya çıkışı ile ilgili olarak yukarıda zikredilen hususları bir bütün olarak değerlendirdiğimizde söz konusu oluşumun genel anlamda sekülerleşme eğilimiyle bağlantılı olduğu söylenebilir. Sözlükte “doğüstü güçlerden veya kutsaldan uzaklaşma yönünde gerçekleşen bir eğilim”³⁵ olarak tanımlanan sekülerleşme kavramı, her ne kadar farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılmış olsa da genel olarak “dinî düşüncelerin, kurum ve pratiklerin sosyal öneminin azaldığı bir süreci”³⁶ ifade etmektedir. Elbette ki sekülerleşme kavramı, bilimsel bir tartışma konusu olarak yakın zamanlarda ortaya çıkmıştır. Ancak kavramın zatında mündemiç olan ‘dünyaya meyletme’ eğilimi bir potansiyel olarak var olagelmiş ve dinî hassasiyeti olan çevrelerde rahatsızlık yaratmıştır. Bu rahatsızlık kimi zaman seküler/rasyonel oluşumları bir ‘tehdit’ olarak algılayarak korumacı bir tepkinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış, kimi zaman da söz konusu oluşumların mutlak manada reddi ile sonuçlanmıştır. Dolayısıyla Tıbb-ı Nebevî’ye dair üretilen külliyatın, o dönemlerde varlığı hissedilen ancak ‘adı konmayan’ bir sekülerleşme eğilimine karşı ortaya çıkan bir tepki olduğu söylenebilir. Bu bağlamda söz konusu külliyatın ortaya çıkışıyla ilgili ortaya atılan “Galenci tıp paradigmasına karşı çıkış” ya da “tıbbın İslamileştirilmesi” hususları, rasyonel tıp aracılığıyla beslenen dünyaya meyletme eğilimine karşı hissedilen bir hoşnutsuzluğun dışı vurumu olarak görülebilir. Başka bir deyişle İslam merkezli olmayan bir tıp anlayışının gelişip benimsenmesinin hem bireysel tutumlar hem de toplumsal örgütlenmeler nezdinde din-dışı unsurların öneminin artmasına yol açacağı düşünülmüştür. Bu noktada hastalık ve sağlıkla ilgili yaklaşımlarını seküler/rasyonel temellere dayandıran İbn Sina ve Ebu Bekir er-Razi gibi hekimlerin gerek akademik çevrelerde gerekse halk nezdinde özellikle felsefi görüşleri nedeniyle dinsizlikle itham edilmesi, yukarıda zikredilen hoşnutsuzluğun belirtileri arasında gösterilebilir.

Öte yandan Tıbb-ı Nebevî adı altında ortaya konan eserlerde dile getirilen tavsiyeler, uzun süre geniş halk kitleleri arasında yayılma imkânı bulmuş ve özellikle muhafazakâr kesimlerde rağbet görmüştür. Modern tıbbın dünya çapında yankı uyandıran buluşları ve hastalıklara karşı kazandığı önemli başarılar sonucu tıp alanında neredeyse tek otorite haline gelmesi bu tür eserlere ve içeriğindeki tavsiyelere olan ilgiyi azaltmıştır. Ancak söz konusu eserler 20. yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde, modern tıbbı karşı duyulan derin bir hoşnutsuzluğun sonucu olarak

³⁴ Ahmed Ragab, *Prophets of Medicine and Medicine of the Prophet: Debates on Medical Theory and Practice in the Medieval Middle East* (Harvard University, 2009).

³⁵ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Sözlüğü* (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), 263.

³⁶ Bryan Wilson, *Religion in Secular Society*, Steve Bruce (ed.) (Oxford: Oxford University Press, 2016), 6.

ortaya çıkan alternatif tıbbın içine dahil edilerek yeniden gündeme ge(tiri)lmeye başlamıştır.

Resmi sağlık sektörü dışında kalan sağlık uygulamaları olarak tanımlanan alternatif tıp uygulamaları günümüzde sağlık alanında popüler uygulamalar olarak dikkat çekmektedir. Alternatif tıp, sağlık alanında daha doğal ve zararsız olduğu düşünülen uygulamalardan ötürü bugün pek çok insan tarafından tercih edilmektedir. Her ne kadar modern tıp tarafından çok fazla kabul edilmeyip çoğu zaman yok sayılsa da günümüzde sağlık alanında kendisine geniş bir yer edinmiş durumdadır. Modern tıbbın hastalığa radikal, müdahaleci yapısı ve bazen elde ettiği olumsuz sonuçlar pek çok insanın alternatif tıba yönelmesine yol açmıştır. Kendini doğal olarak sunan alternatif tıp, uygulamalarındaki çeşitliliği ile çok geniş bir kesime hitap edebilmektedir. Özellikle kitle iletişim araçları vasıtasıyla etki alanını artıran alternatif tıbbın sağlık sektörü içinde her geçen gün etkisini artırdığı görülmektedir.³⁷

Modern tıbbın maddeci yaklaşımına (biyomedikal yaklaşım) bir itiraz olarak gelişen ve geniş bir yayılma alanı bulan alternatif oluşumlar, bilimsel tıba eş değer bir seçenek olma iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Bu hareketin öncüleri akademik tıbbın yerine kendi yöntemlerini koymak istemiş, ancak modern tıp anlayışı bunların bazılarını dışlamış bazılarını ise “tamamlayıcı tıp” etiketiyle kendi içinde eritmiştir. Her şeye rağmen bu alternatif tedavi yolları modern tıbbın bir kenara attığı ya da önemsemediği alanları (göz yorgunluğu, cilt sorunları, romatizma, beslenme sorunları vb.) keşfetmekle kalmamış, aynı zamanda bilimsel tıbbın kendini sorgulamasına neden olmuştur.³⁸ Bu süreçte her ne kadar diğer tedaviler kuşkuyla karşılanırsa da bazı alternatif tedavi yöntemlerinin zamanla profesyonel tıp şemsiyesi altında toplanmasına yol açmıştır. Örneğin akupunktur 1960’larda ilk kez yaygınlaşmaya başladığında tıp çevreleri bu uygulamadan kaçınmıştır. Bu temkinli duruş, uygulamanın daha çok “bilimsel olmayan” doğasından kaynaklanmıştır. Ancak süreç içerisinde akupunkturun gittikçe yayılmasına bağlı olarak mevcut sağlık

³⁷ Ömer Aytaç-Muzaffer Çağlar Kurttaş, "Çalışan Kadınların Alternatif Tıba Bakış Açılarının Sosyolojik Analizi", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/2 (2014), 3-4. Dünya Sağlık Örgütü'nün 2000 yılı verilerine göre Alternatif ve Tamamlayıcı Tıp olarak adlandırılan uygulamaların kullanım sıklığı Afrika'da %80, Kanada'da %70, Avustralya'da %48, ABD'de %42, Belçika'da %38, ve Fransa'da %49'dur. Türkiye'de ise bu konuda sınırlı sayıda çalışma olduğu, yapılan kesitsel çalışmalarda bu tür uygulamaların kullanım sıklığının %42 ila %70 arasında olduğu görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Serpil Tütüncü, "Geleneksel, Alternatif ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamalarına Genel Bir Bakış", *Tıbbın Alternatifi Olmaz: Geleneksel Alternatif ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamaları*, ed. S. Tütüncü - N. Etiler (Ankara: Türk Tabipleri Birliği Yayınları, 2017).

³⁸ Thomas Sandoz, *Alternatif Tıp Tarihi*, çev. Çağrı Eroğlu (Ankara: Dost Kitabevi, 2010), 238-240. Oldukça uzun bir süre parçacı bir yaklaşımı benimseyen modern tıp, Homeopati gibi bütüncül tedavi anlayışını salık veren alternatif metotların artan etkisiyle birlikte hastalığa değil hastaya odaklanmaya ve hastalıkta yalnızca biyolojik faktörlerin değil de diğer sosyo-psikolojik faktörlerin de etkili olduğunu kabul eden bütüncül bir tıp anlayışını benimsemeye başlamıştır.

hizmetleri içinde akupunktur uygulayıcıları ortaya çıkmaya başlamıştır.³⁹ Dolayısıyla Tıbb-ı Nebevi'ye dair yakın zamanlarda yeniden ortaya çıkan eserlerin yukarıda zikredilen süreçle yakından ilişkili olduğu söylenebilir. Bir başka ifadeyle bu tür eserlerin yazılması, modern tıbbın maddeci/pozitivist ya da seküler yaklaşımına karşı duyulan potansiyel bir rahatsızlığın alternatif ya da tamamlayıcı tıp adı altında dışavurumu olarak değerlendirilebilir. Zira konuyla alakalı olarak 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren yapılan çalışmaların söz konusu külliyyatı tanıtmaktan ziyade onu övmeye ve hatta alternatif bir tıp olarak göstermeye yönelik çalışmalar olduğu söylenebilir.⁴⁰

Öte yandan alternatif tıbbın şemsiyesi altında meşrulaştırılmaya çalışılan Tıbb-ı Nebevi'nin, günümüzün tüketim merkezli toplumuna dâhil edilerek *metalaştırıldığı* da gözlenmektedir. Özellikle kitle iletişim araçları aracılığıyla etki alanını genişleten alternatif tıp, sağlık sektörü içinde her geçen gün etkisini artırmaktadır. Bu bağlamda alternatif ya da tamamlayıcı tıp kapsamına Tıbb-ı Nebevi külliyyatının da dâhil edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Örneğin Hz. Peygamber'in bizzat uyguladığı ve tavsiye ettiği hacamat uygulamasının adının "kupa tedavisi" olarak güncellenmesi ve sayısı her geçen gün artan "tedavi merkezleri" aracılığıyla yaygınlaşması bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu tarz uygulamaların Hz. Peygamber tarafından da yapılmış olduğunun belirtilmesi bu durumun bir pazarlama stratejisi olarak kullanıldığını göstermektedir. Başka bir ifadeyle sağlık alanında oluşturulan pazardaki geliri artırmak adına bu tür uygulamalara ve bilgilere ayrı bir anlam ya da *kutsallık* atfedilmektedir.⁴¹

SONUÇ

20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Tıbb-ı Nebevi'ye dair kaleme alınan eserlerin bu alanyazını tanıtmaktan ziyade övme ve hatta onu modern tıba karşı bir alternatif olarak gösterme eğiliminde olduğu anlaşılmaktadır. Hâlbuki Tıbb-ı Nebevi'nin eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmeye tabi tutulması gerekmektedir. Bu çerçevede üretilen klasik eserlere bakıldığında, orada zikredilen hadislerin sıhhat bakımından oldukça problemliler oldukları ve aynı zamanda bu hadislerde ciddi manada delalet sorunu olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber'in konumunu ve değerini yüceltmek amacıyla yapılan bu tarz çalışmaların dikkatli bir şekilde yapılmadığı

³⁹ Stephen Hunt-Nikki Lightly, "Tamamlayıcı Tıp Sosyolojisi: Alternatif Tıp Sağlıklı Bir Alternatif Mi Sunuyor?", *Sosyoloji: Başlangıç Okumaları*, çev. G. Altaylar, ed. A. Giddens (İstanbul: Say Yayıncılık, 2010), 151.

⁴⁰ Bu tür çalışmalara örnek olarak bk. Mahmut Denizkuşları, *Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde Tıp* (Konya: Hüner Yayınevi, 2008); Hussam Rawi, *Doktor Peygamber*, çev. M. Alioğlu (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2005); Ayhan Tekineş, "Alternatif İslami Tıp Tıbb-ı Nebevi", *Divan İlmî Araştırmalar* 3/4 (1998); Salih Karacabey, "Hadis Vahiy Münasebeti ve Tıpla İlgili Hadisler Hakkında Hattabi'nin Görüşleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992).

⁴¹ Öztürk, "Geçmişten Günümüze Din ve Sağlık", 289; Ayaç-Kurtdaş, "Çalışan Kadınların Alternatif Tıba Bakış Açılarının Sosyolojik Analizi", 3-4.

takdirde zamanla Hz. Peygamber’i zan ve itham altında bırakabileceği, dolayısıyla onun toplum nezdinde itibarının kaybolmasına neden olabileceği⁴² söylenebilir. Dahası Tıbb-ı Nebevi eserleri içerisinde yer alan birtakım uygulamaların, alternatif ya da tamamlayıcı tıp adı altında meşrulaştırılarak tüketim kültürüne entegre edildiği görülmektedir. Bu durum özelde Hz. Peygamber’in, genelde ise dinin tüketim sürecinde araçsallaştırılarak istismar edildiğinin bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

Diğer yandan Tıbb-ı Nebevi’nin tarihsel süreçte ortaya çıkmasında etkili olan saiklerden biri olan İslami bir tıp yaratma arzusu, doğası gereği seküler bir uğraş olan tıbbın dinî havzanın içine çekilerek Allah’ın evrende olup biten her şeyde rolü ve etkisinin olduğu inancının pekiştirilmesine katkıda bulunmuştur. Dolayısıyla Nebevî tıbbın doğuşu, gelişimi ve yaygınlaşmasının hem çok boyutlu sosyolojik bir süreç hem de dinlerin kurumsallaşma süreci içinde ‘köşede bekleyen’ sekülerleşme ‘tehdidine’ karşı gösterilmiş korumacı bir tepki olduğu söylenebilir. Dahası sekülerleşmeden korunmaya yönelik böylesi bir tepkinin, tıp dünyasını derinden etkilemiş İbn Sînâ, Ebu Bekir Râzî ve İbn Rüşd gibi pek çok Müslüman hekimin dünya çapında yankı uyandırmış çalışmalarına rağmen İslam dünyasında tıp ilminin ilerlemesini zimnen engellediği savunulabilir.

KAYNAKÇA/REFERENCE

- Aytaç, Ömer-Kurtdaş, Muzaffer Çağlar. "Çalışan Kadınların Alternatif Tıbbı Bakış Açılarının Sosyolojik Analizi". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/2 (2014), 1-26.
- Bağcı, H. Musa. *Beşer Olarak Hz. Peygamber*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Bakkal, Ali. "İslâm Tarihinde Tıbbın Gelişmesi ve Silvan’da Tıp". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Temmuz–Aralık 2013), 9-43.
- Bayat, Ali Haydar. *Tıp Tarihi*. İzmir: Sade Matbaa, 2003.
- Bhikha, Rashid-Dockrat, Ashraf. *Medicine of the Prophet: Tibb al-Nabawî*. South Africa: Ibn Sina Institute of Tibb, 2015.
- Bilgin, Vejdi. "Sünnet Sosyolojisinde Sosyal Bilimsel Yöntem ve İçerik". *Sünnet Sosyolojisi*. ed. M. Tekin. 87-116. Ankara: Eskiyeşi Yayınları, 2013.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu’s- Sahîh*. nşr. M. Zuheyr b. Nasir en-Nasir. 9 Cilt. Kahire: Dâru’t-Tûk en-Necât, 1422/2001.
- Bynum, William. *Tıp Tarihi*. çev. N. Gökçeoğlu. Ankara: Dost Kitabevi, 2014.
- Demirci, Kadir. "İbn Kayyim’in Tıbbu’n-Nebevi’sinde İsnad ve Delalet Problemi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2009), 29-54.
- Denizkuşları, Mahmut. *Kur’an-ı Kerim ve Hadislerde Tıp*. Konya: Hüner Yayınevi, 2008.

⁴² Kadir Demirci, "İbn Kayyim’in Tıbbu’n-Nebevi’sinde İsnad ve Delalet Problemi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2009), 31; Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi* (İzmir: Sade Matbaa, 2003), 169.

- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *İslam Düşünce Rehberi*. çev. M. Erdoğan. Ankara: İmaj Matbaacılık, 2003.
- Gençel Efe, Zehra. *İslam Tıp Tarihi: Gelişimi ve Kaynakları*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2019.
- Hunt, Stephen-Lightly, Nikki. "Tamamlayıcı Tıp Sosyolojisi: Alternatif Tıp Sağlıklı Bir Alternatif Mi Sunuyor?". çev. G. Altaylar. *Sosyoloji: Başlangıç Okumaları*. ed. A. Giddens. 147-157. İstanbul: Say Yayıncılık, 2010.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.
- Karacabey, Salih. "Hadis Vahiy Münasebeti ve Tıpla İlgili Hadisler Hakkında Hattabi'nin Görüşleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 217-225.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet: Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 10. Basım, 2013.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Sözlüğü*. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.
- Küçük, Hülya. *Tasavvuf ve Tıp*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2019.
- Lewis, Paul. *Tıp Tarihi*. çev. N. Güdücü. İstanbul: Khalkedon Yayınları, 1998.
- Oruçhan, Osman. *Hadis ve Bilim*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Özgünen, Tuncay. "Çağdaş Tıbbın Işığında Tıbb-ı Nebevî". *Uluslararası İslam ve Tıp (Tıbb-ı Nebevî) Kongresi Bildirileri*. ed. H. Akkanat – E. Döner. 13-17. Adana: Çukurova Üniversitesi, 2016.
- Öztürk, Levent. "Geçmişten Günümüze Din ve Sağlık". *Sağlık Sosyolojisi Yazıları*. ed. E. Tecim. İstanbul: Açılımkitap, 2016.
- Öztürk, Levent. *İslam Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2013.
- Perho, Irmeli. *The Prophet's Medicine: A Creation of the Muslim Traditionalist Scholars*. Helsinki: Finnish Oriental Society, 1995.
- Pormann, Peter E. "Tıp". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ed. Komisyon. 95-101. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Ragab, Ahmed. *Prophets of Medicine and Medicine of the Prophet: Debates on Medical Theory and Practice in the Medieval Middle East*. Harvard University, 2009. <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:4726204>
- Rahman, Fazlur. *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp: Değişim ve Kimlik*. çev. A. B. Baloğlu - A. Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Rawi, Hussam. *Doktor Peygamber*. çev. M. Alioğlu. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2005.
- Rivers, William Halse. *Tıp, Büyü ve Din*. çev. İ. E. Köksaldı. İstanbul: Epsilon Yayınları, 2004.
- Sandoz, Thomas. *Alternatif Tıp Tarihi*. çev. Ç. Eroğlu. Ankara: Dost Kitabevi, 2010.
- Savage-Smith, Emilie, Klein-Franke, F.-Ming, Zhu. "Tıbb". *Encyclopedia of Islam*. Ed. P. Bearman vd. Leiden: Brill, 2010. 28 Şubat 2020. http://ekaynaklar.mkutup.gov.tr:2097/10.1163/1573-3912_islam_COM_1216
- Tekin, Mustafa. "Sünnet Sosyolojisinin İmkânı: İslam Sosyolojisine Sünnetten Başlamak". *Sünnet Sosyolojisi*. ed. M. Tekin. 13-46. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2013.
- Tekineş, Ayhan. "Alternatif İslami Tıp Tıbb-ı Nebevî". *Divan İlmi Araştırmalar* 3/4 (1998), 57-72.
- Tekineş, Ayhan. "Tıbbı Nebevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ed. Komisyon. 85-88. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Terzioğlu, Arslan. "Bîmâristan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ed. Komisyon. 163-178. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

- Topdemir, Hüseyin Gazi. "İslam Dünyasında Tıp". *Bilim ve Teknik* (Ağustos 2012), 90-93.
- Tütüncü, Serpil. "Geleneksel, Alternatif ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamalarına Genel Bir Bakış". *Tıbbın Alternatifi Olmaz: Geleneksel Alternatif ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamaları*. ed. S. Tütüncü - N. Etiler. 11-54. Ankara: Türk Tabipleri Birliği Yayınları, 2017.
- Ullmann, Manfred. *Islamic Medicine*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Tıbb-ı Nebevî'nin Kaynağı". *Uluslararası İslâm ve Tıp (Tıbb-ı Nebevî) Kongresi Bildirileri*. ed. H. Akkanat – E. Döner. 19-24. Adana: Çukurova Üniversitesi, 2015.
- Uzundağ, Mehmet Sait. "Selefiye İçinde Akılcılığın Kapısını Aralayan Hanbeli Alim İbn Akil ve Sünneti Bağlayıcılığı Açısından Yorumlaması". *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar*. ed. F. Karaman. 663-669. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Wilson, Bryan. *Religion in Secular Society*. ed. S. Bruce, Oxford University Press, 2016.
- Yıldırım, Enbiya. "Nebevî Tıbbın Konumu". *Uluslararası İslâm ve Tıp (Tıbb-ı Nebevî) Kongresi Bildirileri*. ed. H. Akkanat - E. Döner. 25-35. Adana: Çukurova Üniversitesi, 2015.

Extended Abstract

Tibb al-Nabawi as a Sociological Product of Islam-Medicine Interaction

The expression of Tibb al-Nabawi refers to the hadiths about treatment of diseases and health protection that was transferred from the Prophet, the medical practices applied to him by others, the medical procedures applied by the Prophet himself and on others, medical interventions that were not objected to by the Prophet even though it was practiced, and the medical procedures he listened, knew or do not prohibited, and the literature that emerged over time. This formation, which constitutes a remarkable accumulation in the Islamic literature, began to spread as a systematic and original title from the 13th century onwards. At this point, it is quite meaningful that the time for the emergence of this corpus coincided with a period in which Islamic medicine was at the peak of the world. Because, it is seen that the attitudes of physicians such as Ibn Sina and Abu Bakr er-Razi, who were accepted as an authority in medicine in the mentioned period, have a rational/secular character in their attitudes towards illness and health. In our study, it was aimed to analyze the value and importance of Tibb al-Nabawi, as well as the sociological factors that affect this formation both in the historical process and in the recent (re) occurrence. As a result, it has been concluded that one of the most important factors influencing the occurrence of the formation in the historical process is a protective reaction against medical science, which is a secular pursuit by nature. In addition, it has been concluded that some of the practices in Tibb al-Nabawi works have been legitimized as alternative or complementary medicine and integrated into the consumer culture, especially since the last quarter of the twentieth century.

Although the first examples of the works written in this framework appeared in the 9th century, they started to become widespread since the 13th century as a systematic and original title. The works produced under this title are written with the desire to present a rich knowledge by referring to the Prophet whatever is related to the medicine of the period. Moreover, while the medical information about the Prophet's period is revealed in these works, it is seen that the information about Greek medicine is used and many information about the ancient physicians are mentioned. At this point, it can be said that the real problem is related to the source of the information mentioned in the hadiths of the Prophet about medicine. Therefore, the perspective towards Sunnah and the Prophet, which we can consider as a mentality shaped by the effect of various social processes that emerged over time, seems to be one of the main factors that shape the discussions about the value, importance, and impact of Tibb al-Nabawi.

The association of the medical profession with the Prophet can be considered as an excessive expression of a well-intentioned love show. Because the Prophet was not a physician, he himself was treated by a physician and he advised the patients to go to the qualified physicians. The recommendations of the Prophet on health include the beliefs and information that are conveyed verbally in the cultural basin of the period and applied by everyone, whether believing or not. Moreover, some of these knowledge and beliefs were proven scientifically erroneous as a result of the development of modern medicine.

Four different views have been put forward about the reasons for the formation of the Tibb al-Nabawi literature. 1- This formation has been seen by many medical historians as a reaction to the spread of Galen medicine and is thought to represent an alternative or separate parallel practice involving methods not accepted in the Galenic paradigm. 2- To

legitimize medical treatment by showing that the acceptance of medicine does not destroy belief in God. 3- Transferring the medical authority from Galen to the Prophet and 4- It was stated that this formation did not emerge in parallel with the Galenic theory and tradition or even as a response, but it is a kind of cognitive and discursive form that derives its epistemic elements from the Galenic narrative.

As a result, it is understood that the works recently written about Tibb al-Nabawi tend to praise and even show it as an alternative to modern medicine rather than introducing this literature. However, the literature of Tibb al-Nabawi should be evaluated from a critical perspective. When looking at the classical works produced within this framework, it is seen that the hadiths mentioned there are quite problematic in terms of health and at the same time, there is a serious problem of signification in these hadiths. It can be said that such studies, carried out in order to glorify the position and value of the Prophet, may leave the Prophet under suspicion and accusation over time, so that he may lose his reputation in the society. Moreover, it is seen that some of the practices in Tibb-ı Nebevi works are legitimized under the name of alternative or complementary medicine and integrated into the consumer culture. This situation can be interpreted as an indication that the Prophet in particular, and religion in general, was abused by instrumentalizing the consumption process.

On the other hand, the desire to create an Islamic medicine, which is one of the motives that is effective in the emergence of Tibb al-Nabawi, has contributed to the reinforcement of the belief that God has a role and influence in everything that is happening in the universe, thanks to the fact that medicine, which is a secular pursuit by nature, is drawn into the religious basin. Therefore, it can be said that the appearance, development and widespread of the Tibb al-Nabawi is both a multidimensional sociological process and a protective reaction against the "threat" of secularization that could happen at any moment within the institutionalization process of religions. Moreover, it can be argued that such a reaction against secularization has implicitly prevented the advancement of the science of medicine in the Islamic world despite the efforts of many Muslim physicians such as Ibn Sina, Abu Bakr er-Razi and Ibn Rushd who have deeply affected the medical world.

Keywords: Sociology of Religion, Islam, Medicine, Tibb al-Nabawi, Secularization.

Bizans Dönemi Duvar Resimlerinden Örneklerle Bakire Meryem'in Giyim-Kuşamı¹

On the Garments of Virgin Mary in the Byzantine Wall Paintings

Tülin ÇORUHLU

ORCID: 0000-0002-3665-4917

Dr. Öğretim Üyesi, Sakarya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Bizans ASD

Başkanı/Türkiye, tcoruhlu@sakarya.edu.tr

Aslıhan ERDOĞAN

ORCID: 0000-0001-7847-1265

Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi ABD Y. Lisans Öğrencisi/Türkiye,

aslig.erdogan@gmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 18.05.2020 Düzeltme/Revised: 04.06.2020 Kabul/Accepted: 06.06.2020

Araştırma Makalesi / Research Article

Atif / Cite as: Çoruhlu, T. & Erdoğan, A. (2020). Bizans Dönemi Duvar Resimlerinden Örneklerle Bakire Meryem'in Giyim-Kuşamı. Antakiyat, 3 (1), 44-66

Öz:

Çalışmanın konusunu, Bizans dönemi dini mimarisindeki duvar resmi örnekleri bağlamında Bakire Meryem'in giyimi oluşturur. Başvurulan örnekler mozaik ve fresko tekniğinde yapılmış olup; Erken Hristiyanlık döneminden Bizans İmparatorluğunun son devrine kadarki geniş bir coğrafya ve zaman dilimini içerirler. Bizans tasvir sanatında kilise duvar resminin konuları özellikle Eski ve Yeni Ahit'ten seçilmiştir. Bu konular arasında en çok kullanılan kutsal figürlerden biri ise Meryem'dir. Hristiyanlık inancında Tanrı Anası olarak kabul edilen Meryem'in, doğumundan itibaren hayatının çeşitli dönemleri Bizans resim sanatına konu olmuştur. İsa'nın müjdelenmesi ve doğumu, kişiliğinin anne boyutundaki gelişimi doğrultusunda en önemli kutsal figürler arasında yerini bulmasını sağlamıştır. Meryem'in kıyafetlerinin, çoğunlukla bulunduğu sahnelerin içeriğine bağlı olarak değil; sanatçının ya da baninin tercihleri ile dönemin modası çerçevesinde şekillendiği anlaşılmaktadır. Buradan hareketle bu çalışmada doğrudan Meryem'in kıyafetleri üzerine odaklanılmaktadır. İlk başlık altında Meryem'in kıyafet isimlendirmeleri ve bunların tanımlamalarına yer verilmektedir. İkinci başlıkta ise Anadolu ve Avrupa'dan Konstantin öncesi; Erken, Orta ve Geç Bizans dönemi örnekleri değerlendirilmiştir. Söz konusu örnekler, Meryem kıyafetlerinde belli bir standarda işaret etmektedir: Çoğunlukla sade kıyafetlerle betimlenen kutsal figür, maphorion (μαφόριον), himation (ἱμάτιον) ve khiton/tunik (χιτών) giymektedir. Söz konusu kıyafetlerin üzerinde epimanikia (ἐπιμανίκια), orarion (ὄραριον), epitrahelion (ἐπιτραχήλιον), epigonation (ἐπιγονάτιον) ve encheirion (ἐγχείριον) gibi birtakım litürjik aksesuarlara da rastlanır. Bizans anıtsal resim sanatının önemli kutsal figürlerinden Meryem'in tasvirlerdeki gösterişten arındırılmış giyim-kuşamı, genel resim sanatı içinde pek irdelenmemiş bir ayrıntıdır. Bu bağlamda resim ve özgün çizimler ile de desteklenen çalışma, Sanat Tarihi literatürüne kazandırılmak üzere sunulmuştur.

Anahtar kelimeler: Bakire Meryem, Kıyafet, Maphorion, Khiton, Bizans Litürjisi.

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2020 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbirini gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

GİRİŞ

Bizans sanatı, oluşumu içerisinde dinsel kadar didaktikliği de barındırmaktadır. Kilise duvar süsleme programında en sık uygulanan bezemeler, kutsal figür tasvirleridir. Bu figürler sanat objesi olmaktan çok, yeryüzünün ötesindeki manevi dünyayı hatırlatan kutsal temsilcilerdir ve Hristiyanlığı öğretme misyonu üstlenirler (Patricios, 2014: 245). Yazılı metinlere nazaran görselliğin izleyici üzerindeki etkisi daha güçlüdür ki bu durum, Hristiyanlığın ortaya çıkışı sonrasındaki ilk yüzyıllarda halkı dine davet etmek için de etkili bir yöntemdir.

Bakire Meryem'in Bizans sanatındaki önemi, onun kişiliğinin anne boyutundaki gelişimi sonucunda Tanrı ile inananlar arasında şefaatçi rolünü üstlenmesiyle başlar (Ioli Kalavrezou, 1990: 165). İsa'nın müjdelenmesi ve onun doğumu, Meryem'in Bizans sanatında en önemli kutsal figürler arasında yerini bulmasını sağlamıştır.

Bizans duvar resimlerinde Meryem tasvirleri genellikle Meryem'in doğumu, Tapınağa Sunuluşu, Meryem'in evlenmesi, Müjde, Elizabeth'i ziyaret, Yusuf'un Meryem'i suçlaması, İsa'nın doğumu, Çobanların tapınması, Kralların tapınması, Beytullahim'e yolculuk, Çarmıh, Koimesis, Theotokhos Meryem, Meryem ve Çocuk İsa, Deisis gibi sahnelerde karşımıza çıkmaktadır. İçeriklerden de anlaşılacağı üzere bu sahnelerin büyük bir çoğunluğu temelde İsa'nın hayatı üzerine kurulu olup, Meryem'in doğrudan konu edildiği tasvirler oldukça azdır.

Günümüze değin Meryem üzerine gerçekleştirilen bilimsel çalışmalar daha çok Meryem'in içinde bulunduğu Yeni Ahit kaynaklı hikâye ve doğrudan tasvirlerin çözümlemesine ya da tanımlamasına yönelik iken, kıyafetlerinin tanımlanmasına ilişkin doğrudan araştırmalar oldukça kısıtlıdır. Bu bağlamda, çalışmada bu eksiklik üzerinde durularak Meryem'in katakomp ve kilise gibi çeşitli mekânlardaki duvar resimlerinde mozaik ya da fresko tekniği ile yapılan tasvirlerinin kıyafet ayrıntılarına odaklanılmaktadır.

Çalışmayı oluşturan Meryem'in kıyafetlerinin söz konusu bu sahnelerin içeriğine bağlı olarak değil, sanatçının ya da baninin tercihleri ile geleneksel bir kural haline gelen standart tip özellikleriyle koşut olarak dönemin modası çerçevesinde şekillendiği anlaşılmaktadır. Buradan hareketle bu çalışmada, Meryem tasvirlerinin görüldüğü sahneler merkez alınmadan, doğrudan kıyafetler üzerine iki ana başlık altında yorumlamalar sunulmaktadır. Öncelikle Meryem'in yer aldığı sahnelerdeki kıyafet isimlendirmeleri ve tanımlamalarına yer verilerek, bunlar ikinci başlık altında Anadolu ve Avrupa'dan Konstantin öncesi, Erken, Orta ve Geç Bizans dönemi örnekleri ışığında değerlendirilmektedir.

Bakire Meryem'in Giysileri

Bizans duvar resimlerindeki Meryem tasvirlerinin kıyafetlerine bakıldığında bir standarttan bahsetmek mümkündür. Sade kıyafetlerle betimlenen kutsal figür, çoğunlukla maphorion (μαφόριον), himation (ἱμάτιον) ve khiton/tunik (χιτών) giymektedir (Demir, 2018: 276). Bu kıyafetler Bizans dönemine ve Meryem'e özgü olmayıp, Greko-Romen dünyasında kadınlar tarafından kullanılan giysilerdir (Smith, 2013: 1). Ayrıca çeşitlemelerinin halktan insanlar, imparatorluk üyeleri ve soylularca da tercih edildiği bilinmektedir.

Maphorion (μαφόριον), genellikle erkekler ve kadınlar için manastır elbise unsuru olarak kullanılan, baş ve omuzları örten bir giysi çeşididir. Bu giysi Meryem ve diğer kutsal kadınların geleneksel kıyafetlerinin sanatsal temsili olmuştur. Meryem'in *maphorionu* çoğunlukla mavi, kahverengi ya da erguvan rengi olmakla birlikte altın noktalar ya da taneciklerle haç biçiminde süslenmişlerdir (George Hamartolos'a göre Meryem'in Kudüs'te bulunan maphorion'u, I.Leo'nun saltanatı boyunca Blakhernai Kilisesi'nde muhafaza edilmiş; kıyafetin sarılı olduğu örtü emperyal işlemeli mor renkten oluşurken, maphorionun oldukça sade, tek renk ve yün kumaştan olduğu belirtilmiştir. Patterson Sevckenko, 1991: 1294) (*Şekil 10, 11*).

Himation (ἱμάτιον), Helenlerin giysileri üzerine giydikleri, bir çeşit pelerine benzer örtüdür (Çelgin, 2011: 329) ve Roma cübbelerine (*pallium*) benzemektedir. Genellikle yün ya da keten kumaştan, sağ omuz serbest bırakılacak biçimde sol omuzdan atılarak tunik üzerine giyilen bol dökümlü bir dış giyimdir (Patterson Sevckenko, 1991: 932).

Khiton (χιτών) ismiyle bilinen tunik (Çelgin, 2011: 718) giysisi yün, keten, pamuk gibi kumaşlardan, beden boyu uzun/kısa, kol boyu uzun/kısa çeşitlemeleriyle imparatorluğun yüksek rütbelilerinden sıradan halkına kadar birçok kesimin temel kıyafetlerindedir. *Khiton*, Eski Ahit figürleriyle beraber Yeni Ahit'teki İsa ve Havarilerinin giysisi olarak görülür. Bu giysilerin omuzlarında altın işlemeli panellere rastlanır (Patterson Sevckenko, 1991: 2128) ki bunlar kutsal figürlerde genellikle haç motifinin işlenmesiyle oluşturulur (*Şekil 10*).

Söz konusu kıyafetlerin üzerinde birtakım litürjik aksesuarlara da rastlanır. Bunlardan ilki, *epimanikia* (ἐπιμανίκια) ismiyle bilinen kol manşetleridir (*Şekil 12*). Çift olarak kullanılan ve takıp çıkarılabilen bu manşetler, genellikle altın işlemelidir. Antakya Patriği Peter III (11. yüzyıl), *epimanikianın* piskoposluk kostümlerinde kullanıldığını belirtmiştir (Patterson Sevckenko, 1991: 713). Bir diğer aksesuar ise dört farklı çeşitlemesinden bahsedebileceğimiz ancak özünde benzer amaçlarla kullanılan *orarion* (ὀράριον) (Patterson Sevckenko, 1991: 1531), *epitrakhelion* (ἐπιτραχήλιον) (Patterson Sevckenko, 1991: 725), *epigonation* (ἐπιγονάτιον) (Patterson Sevckenko,

1991: 711) ve *encheirion* (ἐγχείριον)'dur (Patterson Sevckenko, 1991: 697) (Şekil 13). Bu dört uyarlama için de ortak özellik piskoposluk kıyafet aksesuarı olarak kullanılmalarıdır. Genel olarak uzun dikdörtgen bir kumaş parçasından oluşur ve tuniğin (*khiton*) üzerinden tutturularak ayağa doğru uzanır. Uç kısımları yatay şeritlerle hareketlendirilerek bunların arasına haç motifleri işlenir ve püsküllerle sonlandırılır. Sarkan bu püsküller birçok örnekte haç biçimli olarak tasarlanır. *Orarion*da bu kumaş parçası sol omuz üzerinden, önden ve arkadan aşağı doğru sarkıtılır. Litürjik kullanımı M. S. 4. yüzyıl sonu Laodikeia Konsili'nden bilinir ve havarilerin ayaklarını yıkayan ve kurulayan İsa'nın alçakgönüllülüğünü temsil eder. Yaklaşık iki metre uzunluğunda olan *epitrakhelion* ise omzun iki yanından aşağı doğru uzanır. Bazen bu kumaş şeridi birbirinin üzerine gelecek şekilde bağlanarak tek şerit halinde görülebilir. *Encheirion* da diğer uyarlamaları gibi *khiton* üzerine giyilip, kemere tutturulur ve sağ uyluktan aşağı doğru indirilirdi. Zamanla *encheirion*un yerini alan *epigonation*lar, genellikle her bir yanda 30 cm. uzunluğundaki, baklava işlemeli litürjik kumaş şerididir. Kemere tutturularak sağ diz üzerinden aşağı doğru uzanır ve İsa'nın, havarilerin ayaklarını yıkadığı kıyafeti temsil eder. Bunlara ek olarak, bahsedilmesi gereken bir diğer litürjik aksesuar ise, tasvirlerde bazen elde, bazen de kemere takılı şekilde gördüğümüz mendillerdir (Lidov, 2017: 17, 20). Dönem kaynakları, komünyonun örtülü ellerle alındığına dair referanslar sunmasına rağmen bunun katı bir kural olup olmadığı bilinmemektedir. Ayrıca mendilin belli bir litürjiyle bağlantılı kullanımına ilişkin ayrıntılı bir bilgi de yoktur. Öte yandan duvar resimleri, ikonalar ve el yazmalarındaki minyatürlerde işlenen sahneler, mendilin açık bir şekilde litürji bağlantısını ortaya koymaktadır. Meryem'in mendille tasvir edildiği sahneler de dolaylı olarak onun ökaristi ayınındeki ruhbanlık sembolizmine atıf olarak değerlendirilmektedir (Lidov, 2017: 20, 22).

Meryem'in kıyafeti üzerinde ender de olsa kemere rastlanılmakta olup, erken dönemlerden itibaren kutsal figürün kıyafetleri ve kemerinin İsa'nın enkarnasyonuna gönderme yaptığı konusunda görüşler bulunmaktadır (Demir, 2018: 277)². İkonografik anlamının dışında, *khitonu* belden tutan kemerler Roma'dan beri kullanılageldiği gibi, Bizans sanatında da azizlerin ve soyluların kıyafetlerinde sıklıkla seçilebilmektedir. Meryem'in kemerinin çoğu tasvirde görülemeyişi ise üzerindeki *maphorionun*, *khitonu* örtmesi sebebiyledir. Tasvirlerde ayakkabılarının, kıyafetin altından seçilebildiği örneklerle de karşılaşılmaktadır.

Kıyafetlerde, birtakım tercihler doğrultusu sonucu gözlemlenen farklılıklar, çeşitli devirlerde tasvir sanatı üzerinden bu durumu eleştiren dönem yazarlarınca da

² Meryem'in kıyafetindeki kemer örneğine Etschmiadzin/Eçmiyazın İncili kitap resminde ve Hırvatistan Poreč Eufraşiana bazilikası apsise açılan kuzey kemerinde yer alan Müjde sahnesinde de rastlanılmaktadır ve bu örnekler ünik bir yorum olarak değerlendirilir. Ayrıca Blakhernai Kilisesi'nde muhafaza edilmiş Meryem'in kıyafetleri arasında kemerinin de varlığı bilinmektedir. Bk. Demir, 2018: 277.

tasdik edilmektedir. Örneğin M. S. 4. yüzyılda Kapadokyalı Asterius, zengin ve soylu insanların, İncil’de geçen kutsal insanlarla benzer giysiler içerisinde tasvir edilmesine şiddetle karşı çıkarak, bu giysiler içerisinden *Himation*’un dünyevi bir giysi olması sebebiyle özellikle İsa ve kutsal insanların bunun içerisinde gösterilmesini kınamaktadır. M. S. 15. yüzyıldan benzer bir örnek de Floransa hükümdarı Girolamo Savonarola’nın görüşleridir. Kendisi Meryem tasvirlerini yapan ressamın gerçeği yansıtmadıklarını savunmuş; onun gösterişli kıyafetler içerisinde resmedilişine karşı çıkarak tasvirlerdeki kıyafetlerin belli bir kural çerçevesinde yapılması gerektiğini ileri sürmüştür (Demir, 2018: 276)³.

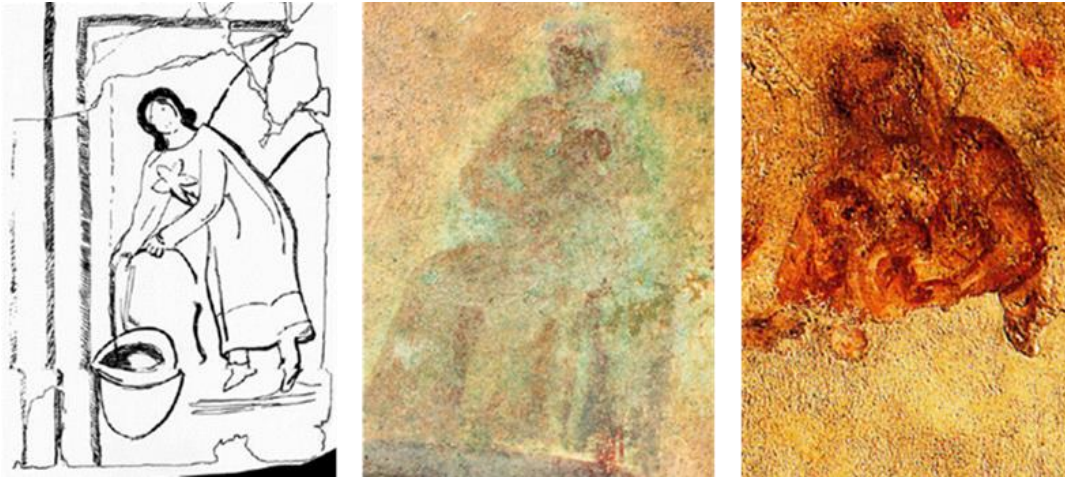
Anadolu ve Avrupa Örnekleri Işığında Bizans Duvar Resimlerinde Meryem’in Giyimi

Bakire Meryem tasvirleri, özellikle Hristiyanlığın M. S. 4. yüzyılda resmi bir din olarak kabul edilmesiyle birlikte inşası yaygınlaşan kiliselerin yapımıyla, resim programı içinde kendine yer bulmaya başlamıştır. Kutsal bir imge olarak Erken devirlerden itibaren Bizans resim sanatında sıklıkla tercih edilen bir figürdür. Ona adanan birçok kilisenin varlığı da Bizans toplumunda Meryem’e duyulan saygının bir yansımasıdır. Erken Bizans dönemi Meryem tasvirleri ile ilgili veriler ise oldukça kısıtlıdır. Bunun en temel nedeni İkonaklama döneminin tahrip edici etkileridir. Üstelik Erken Bizans’tan günümüze ulaşabilmiş kilise duvar resimlerinin büyük bir çoğunluğu genellikle tanımlanamayan parçalar halinde günümüze gelebilmiştir. Bir diğer sebep de uzun dönemler boyu yapılan sürekli onarımlar sonucu duvarların son katmanlarının çoğunlukla Orta Bizans dönemi freskolarıyla kaplı oluşudur. Erken devir Meryem tasvirlerinin uygulanma sıklığı hakkında ayrıntılı bilgimiz olmamasına rağmen bu kutsal tasvirin Bizans İmparatorluğunun ilerleyen Orta ve Geç dönemlerinde sıklıkla tercih edildiği bilinmektedir.

Konstantin öncesi dönemden ele geçen veriler, sınırlı da olsa, duvar resimlerindeki Meryem tasvirleri hakkında birkaç örnek üzerinden yorum yapabilmeyi mümkün kılmaktadır. Bunların en önemlisi, en erken tarihli ev-kilise olan Dura Europos’tur. Yaklaşık M. S. 232 yılına tarihlenen (Patricios, 2014: 39) bu yapıda, yapılan yeni araştırmalar doğrultusunda, ev-kilisenin vaftizhane duvarındaki kuyu başında duran ve son birkaç yıla kadar Samiriyeli Kadın olarak bilinen kadın tasvirinin Bakire Meryem olduğu görüşü üzerinde durulmuştur. Söz konusu figürü Meryem’e Müjde sahnesi olarak tanımlayan araştırmacılar, tasvirin Luka 1:26-38’deki müjde sahnesinin değil, M. S. 2. yüzyıla ait apokrif kaynaklı James İncil’inden temel alınarak yapıldığını belirtirler. Meryem’e Müjde sahnesinin M. S. 4. ve 5. yüzyıl’lara ait erken

³ Girolamo Savonarola, dönem ressamlarını şu şekilde eleştirmektedir: “Meryem ‘in, sizin onu tasvir ettiğiniz gibi giyindiğini mi düşünüyorsunuz? Size, onun nasıl giyindiğini söyleyeyim. Fakir bir kadın gibi, sade ve yüzünü güçlükle göreceğiniz şekilde giyiniyordu... Siz ise onu bir fahişeymiş gibi resmediyorsunuz”. (Demir, 2018: 276).

örneklerinin James İncil'i doğrultusunda tasvir edildiği de ileri sürülmektedir. (Leith, 2017: 42). Bu tasvirde, Meryem kuyu başında hafifçe eğilmiş, elindeki iple kuyudan su çekmektedir. Arkasında, ona doğru dokunan çizgiler vardır ve bu çizgiler Meryem'e doğru bir hareketi tasvir eder. Sanki bir şey ona yaklaşıyor ya da onda enkarne oluyor gibidir. Meryem'e Müjde sahnelerinde cennetten gelen bu tarz enkarnasyon çizgilerine sıklıkla yer verilmektedir (Peppard, 2016: 179-180). Dura Europos vaftizhane duvarındaki Müjde sahnesi olarak yorumlanan tasvirde Meryem, saçları açık, üzerinde uzun kollu *khiton*uyla tasvir edilmiştir. *Khiton*unun sağ omuz üzerinde altı kollu yıldız motifi göze çarpar. Bu nadiren tercih edilen yıldız sembolü üzerinde net bir fikir üzerinde uzlaşamayan araştırmacılar, yıldızın Meryem'in vücudunda hayat bulma kıvılcımına delalet ettiği görüşünde birleşmektedirler. Üstelik birçok modern Meryem Ana ikonalarında, halen bu yıldızın uygulandığı örneklerin de varlığına değinilerek, Müjde sahnesinde görülen çizgilerin, enkarnasyonun Meryem'in vücuduyla buluşması sonucu bir yıldız dönüşmesi şeklinde fikir yürütülmüştür (Peppard, 2016: 181). Dura Europos'taki bu sahne Müjde olarak kabul edildiğinde, karşımızda Bakire Meryem tasvirinin bilinen en erken tarihli örneğinin durduğunu söylenebilir (Şekil 1).



Şekil 1. Solda, Dura Europos, Vaftizhane, Meryem'e Müjde (Peppard, 2016: 180); Ortada, Priscilla Katakompı, Kâhinlerin Tapınması sahnesi, detay (Leith, 2017: 46); Sağda, Priscilla Katakompı, İsa'nın doğumu sahnesi, detay (Bisconti vd., 2002: 125).

Meryem tasvirlerinin Konstantin öncesi örneklerine Roma'da da rastlamaktayız. M. S. 3. yüzyıla tarihlenen Roma'daki Priscilla Katakompı'nda dizleri üzerinde İsa'yı tutan Meryem, Matta 2:1-12'deki Kâhinlerin Tapınması sahnesinde karşımıza çıkmaktadır (Leith, 2017: 46) (Şekil 1). Her ne kadar Dura Europos ve Priscilla örneklerinde, tasvirlerin tahrip olması dolayısıyla kıyafetler ve renkleri üzerine ayrıntılı yorumda bulunabilmek mümkün olmasa da özellikle Priscilla örneği üzerinde nispeten detaylı tanımlama yapılabilir. Örneğin burada Meryem'in başı örtülüdür. Dolayısıyla üzerine *Maphorion* giymiş olmalıdır. Kıyafetin rengi ise

muhtemelen koyudur. Priscilla Katakompundan bir diğer örnek, İsa'nın doğumu sahnesi olarak yorumlanmaktadır (Fabrizio Bisconti vd., 2002: 125) (Şekil 1). Oldukça tahrip olmuş şekilde günümüze ulaşan ve kucağında İsa ile tasvir edilen bu sahnede Meryem'in kıyafeti üzerine iki farklı yorum yapmak mümkündür. Birinci olasılığa göre Meryem, koyu renkte bir *maphorion* giymiştir. Meryem'in yüzünü çevreleyen *Maphorionun* altından gözüken kısım, büyük ihtimalle onun birçok tasvirinde olduğu gibi, alnını çevreleyen daha koyu renkte bir iç örtüdür; ya da diğer bir ihtimale göre, başörtüsünün ön kısmından görülen saçlarıdır. İkinci olasılığa göre Meryem *khiton* giymiştir, saçları görünür şekilde bir başörtü takmıştır (Smith, 2005: 523-525; Fabrizio Bisconti vd., 2002: 132)⁴.

Yukarıda değinilen Konstantin öncesi Meryem tasvirleri, sonraki dönemlere ait yorumlanacak olan kıyafet analizlerinde yol gösterici olmasının yanı sıra, M. S. 3. yüzyıl gibi erken örneklerinin varlığına işaret ederek; gelişim çizgisi üzerinde kronolojik bir yol izlemesi bakımından da önem arz etmektedir. Meryem'in giyimi üzerine daha tutarlı tanımlamalar yapılabilecek örnekler, Konstantin öncesi döneme nazaran Erken Bizans döneminde daha fazladır. Söz konusu örnekler, imparatorluğun özellikle batısındaki kiliselerden bilinmektedir. (Konstantinopolis'teki Theotokhos Kyriotissa (Kalenderhane Cami) kilisesinde ikonaklama dönemi öncesine tarihlenen İsa'nın Tapınağa Sunuluş tasvirindeki Meryem, Erken Bizans döneminden başkentte bilinen tek örnektir. Kutsal figürün kıyafetleri koyu renk, süslemesiz *maphorion* ve *khiton*uyla, batıdaki diğer örneklerle benzerlik gösterir (Freely ve Çakmak, 2017: 199). Bu bölgede, birçoğu Bizans dönemi sonrası büyük değişiklikler geçirmesine rağmen, halen çok sayıda erken Bizans dönemi Meryem tasvirlerini barındıran kiliseler bulunmaktadır. Örneklerin büyük bir bölümünde, farklı temalar bağlamında verilmesine rağmen, gerek giydiği kıyafetlerin türü gerekse de bunların renk seçiminde belirgin ortak noktalar seçilebilmektedir. Tarihleri bilinen birtakım yapılar üzerinden söz konusu bu karakteristikler örneklenebilir. Örneğin Hırvatistan'daki Euphrasiana Bazilikası'nın olasılıkla M. S. 6. yüzyılın ilk yarısına ya da ikinci yarısının

⁴ Nitekim böyle bir örnek 3. yüzyıla tarihlenen Roma'daki "Via Nomentana" adıyla bilinen yol üzerindeki Coemeterium Maius katakompunda görülür. Bu sahnenin Meryem ve Çocuk İsa olduğunu düşünen araştırmacılar vardır. Diğer bir görüşe göre sahne, mezarda yatan, dua eden soylu bir kadın ve çocuğudur. Bu sahnede kadın muhtemelen altın yaldızlı *khiton* üzerine *dalmatic* (Δαλματική) giymiş olmalıdır. İsmi ilk kez üretildiği bölgeden alan *Dalmatic*, yüksek pozisyondaki kişilerce giyilen bir kıyafettir. Uzun kollu bir tunik türü olarak tanımlayabileceğimiz kıyafet, boynun her iki tarafından uzunlamasına dikey şeritli tasarıma sahiptir. Tıpkı diğer Roma seküler kıyafetleri gibi, *Dalmatic* kullanımı da 4. yüzyıldan itibaren Hristiyan din adamlarınca ve İmparatorluk kıyafetlerine uyarlanmıştır. Diocletian'ın fermanında 3. yüzyılda bu kıyafetin çeşitlemelerine değinilmiştir. Malzeme olarak pamuk, ipek ve ketenden olabilen *Dalmatic*, hem erkekler hem kadınlar için kullanılırdı. 6. yüzyılda senatör kıyafetinin de bir parçası olarak gösterilen *Dalmatic*, sonraki dönemlerde hükümdar tarafından taç giyme törenleri ve önemli olaylarda da giyilirdi. Yaklaşık 335 yılında yardımcı papazların da *Dalmatic* giydiği bilinmektedir. Bk. Smith, 2005: 523-525; Fabrizio Bisconti vd., 2002: 132. Ancak araştırma dâhilinde de Meryem'in incelenen örnekleri, bu tartışmalı sahnedeki kadının Meryem olmadığı görüşüne katılmamız hususunda bizi ikna eder.

başlarına tarihlenen apsis yarım kubbesindeki Meryem ve Çocuk İsa tasvirinde (Kateusz, 2019: 82) kutsal figür (Şekil 2), kahverengi *khiton* üzerine aynı renkte *maphorion* giymiştir. *Maphorion*un baş kısmında, dikey çizgilerle hareketlendirilmiş beyaz bir şerit bulunur. Bu şerit, kucağındaki çocuk İsa'nın *khitonu* ile aynı renktedir. *Khitonu*, her iki omuz hizasından dikey altın renkli şeritlerle hareketlendirilmiştir. *Khitonun* ortasından beyaz renkte dikdörtgen bir şerit olarak sarkan litürjik aksesuar, muhtemelen iki parçası tutturularak birleştirilmiş *epitrachelion*dur. *Epitrachelionun* uç kısmına siyah bir haç motifi işlenmiş, altın iplikli püsküllerle sonlandırılmıştır. *Khitonun* etek uçlarından ise süslemesiz, kırmızı renkte ayakkabıları gözükmektedir. Orta Bizans'ın farklı coğrafyalarındaki kiliselerinde de göreceğimiz üzere Meryem'in ayakkabılarında kırmızı renk kullanımıyla sıkça karşılaşılması, ortak uygulamalara işaret etmektedir. Roma'daki M. S. 432-440 yıllarına tarihlenen S. Maria Maggiore Kilisesi'nin M. S. 13. yüzyıl onarımında, yapının M. S. 5. yüzyıldan kalma özgün mozaiklerinin kullanıldığı bilinmektedir (Cormack, 2000: 33.). Geleneksel kralların tapınma sahnesinden farklı olarak verilmiş apsis kemer alınlığındaki Kralların tapınma sahnesinde (Cormack, 2000: 34⁵ (Şekil 2) kutsal figür, altın renkli bir *khiton* üzerine koyu mavi *maphorion* giyer. *Khitonunun* altından benzer şekilde kırmızı renkte sivri burunlu ayakkabıları görülmektedir. *Maphorionuna* siyah şeritlerle hareketlilik katılmış olup, kıyafeti oldukça sade ve süslemesizdir. Elinde ise olasılıkla ökaristik beyaz mendil tutar.



Şekil 2. Solda, Euphrasiana Bazilikası, Meryem ve Çocuk İsa, detay (Kateusz, 2019: 83); Ortada, S. Maria Maggiore, Kralların Tapınması Detay (Cormack, 2000: 33); Roma, Lateran Vaftizhanesi, Bakire Meryem Detay (Kateusz, 2019: 87).

Yaklaşık M. S. 650 yılına tarihlenen Roma San Venantius Şapeli'nin Lateran Vaftizhanesi'ndeki tasvirde (Kateusz, 2019: 87) (Şekil 2), kutsal figürün üzerinde

⁵ Kemer alınlığında yer alan diğer sahnelerde Meryem tasvirleri ile ilgili tartışmalar söz konusudur. Folgerø, 2017: 36-62.

lacivert *khiton* üzerine giydiği aynı renkteki, üzerine altın yaldızlı haç motifi işlenmiş *maphorionun* kenarlarını altın yaldız ince bir şerit dolaşır, kumaş uç kısmı ise üç beyaz şeritle hareketlendirilmiş ve beyaz püsküllerle nihayetlenmiştir. *Maphorionun* altında, lacivert *khitonunu* tutan altın renkli ince kemeri görülür. Bu kemere, aynı zamanda Meryem'in beyaz ve uç kısmında kırmızı renkte bir haç motifi ile sonlanan bir *epitrachelionu* tutturulmuş olmalıdır. *Maphorionu* dolaşan altın şerit, benzer şekilde *khitonunun* etek uçlarında ve kol manşetlerinde tekrarlanarak kıyafet uyumu sağlanmıştır. Kırmızı ayakkabıları bu örnekte de karşımıza çıkar. Roma, Cosmedin'deki Santa Maria Kilisesi'nin M. S. 705-707 yıllarına tarihlenen Meryem'e tapınma sahnesinde (Grabar, 1953: 79) (Şekil 3) ise figürün kıyafetleri oldukça sade ve süslemesizdir. Koyu mavi renkli *maphorion* ve ondan daha açık bir mavi renkte *khiton* giymiştir. Diğer bir örnek ise Kıbrıs, Panagia Angeloktistos Kilisesi'nin M. S. 6-7. yüzyıllara tarihlendirilen apsis mozağindeki Theotokhos Meryem (Cormack, 2000: 53) (Şekil 3) sahnesidir. Meryem, üzerine koyu kahve renkte bir *khiton* ve kızıl kahve renkte *maphorion* giymiştir. *Maphorionun* uç kısımları üç gri şeritle detaylandırılmıştır. Aynı gri şerit başörtüsünü çevreler. Burada, diğer örneklerden farklı şekilde koyu renkteki ayakkabısı gözükmemektedir. Figürün kıyafeti hususunda bir diğer ortak nokta ise *maphorion* ve *khiton* giyiminde renklerin iki farklı türde kullanılmasıdır. Bunlar bazen aynı renkte bir takım oluştururken, bazen de iki farklı renkte ya da aynı rengin açık-koyu kullanımıyla işlenmişlerdir.



Şekil 3. Solda, Santa Maria Kilisesi, Meryem'e Tapınma, detay (Grabar, 1953: 79); Ortada, Panagia Angeloktistos Kilisesi, Theotokhos Meryem, detay (Cormack, 2000: 53); Sağda, Göreme Karanlık Kilise, Beytüllahim'e Yolculuk, detay (Yenipınar-Şahin, 1998: 36).

Meryem'in kıyafetleri konusunda bilgi edinebileceğimiz duvar resimlerinin sayıca fazla örneklerine Orta Bizans döneminde rastlanır. Bunun başlıca sebebi ikonaklazma dönemi sonrası kiliselerin daha sistematik resmedilmesi eğiliminde

yatmaktadır. Orta Bizans döneminde kilise duvar resimlerindeki programın nispeten düzenli bir biçimde ele alınması da (mikrokosmos), Meryem figürünün giyimi üzerine yapılabilecek değerlendirmelerde karakteristikler sunabilmek açısından yardımcı olmaktadır. Anadolu'dan bununla ilgili gerek resim programı gerek örnekler bakımından birçok veri sunan önemli bölgelerden biri Kapadokya'dır. Nicole Thierry'nin araştırmalarına dayalı olarak Kapadokya'da yaklaşık 220 freskolu kilise ve şapel olduğu bilinmektedir (Connor, 2016: 44). Buradaki kaya oyma kiliseler Anadolu Bizans resim sanatını bütün halinde barındıran örnekleri içermesi dolayısıyla önemlidir ve neredeyse yapıların çoğunda Meryem tasvirlerini görmek mümkündür. M. S. 12. yüzyıl sonu - 13. yüzyıl başı aralığına tarihlenen Göreme Karanlık Kilise'nin Kuzey yan nef duvarında bulunan Beytullahim'e yolculuk sahnesinde (Halis Yenipinar ve Şeracettin Şahin, 1998: 36) Meryem (Şekil 3), mavi/gri *khiton* üzerine koyu erguvani *maphorion* giymiştir. *Maphorion*'un baş kısmına ve iki omzunun üzerine haç motifi işlenmiştir. *Maphorion*'un uç kısımları ise altın renkli iki şerit arasında inci dizilerine benzer şekilde yuvarlak motiflerle süslenmiştir. Aynı işleme, *khiton*'unun kol manşetlerinde (*epimanikia*) kullanılmıştır. Göreme Çarıklı Kilise'deki İsa'nın doğumu sahnesinde de giyimi, özellikle renk bakımından neredeyse aynıdır. Göreme'deki Yeni Tokalı Kilise'de ise (M. S. 10-13. yüzyıllar) tonozun kuzey kanadında yer alan Müjde sahnesinde Meryem (Demir, 2018: 343) (Şekil 4), bu sefer koyu mavi *maphorionu* ve aynı renkte *khitonu* ile karşımıza çıkar. Süslemesiz sade kıyafetinde tek unsur *maphorionun* uçlarından sarkan püsküllerdir. Sahne, Meryem'in Erken Bizans örneklerinde de tercih edilen koyu renkte sivri burunlu ayakkabısı görülmektedir. Yeni Tokalı Kilisesi'nin Meryem figürünü içeren diğer sahnelerinde, kıyafetlerde benzer şekilde koyu tonlara ağırlık verilmiştir. Bu durum daha çok *khitonu* için geçerli olup, *maphorionunda* ise kahverengi benzeri tonlara rastlanılır.



Şekil 4. Solda, Yeni Tokalı Kilise, Meryem'e Müjde sahnesi, detay (Tülin Çoruhlu Arşivi); Ortada, Göreme Saklı Kilise, Koimesis sahnesi, detay (Barut, 2012, 74); Sağda, Göreme Kılıçlar Kilisesi, İsa'nın doğumu sahnesi, detay (Önen Alev, 2014: 100).

M. S. 10-11. yüzyıllara tarihlenen Göreme Saklı Kilise'nin naos batı duvarındaki Koimesis sahnesinde Meryem (Barut, 2012: 74) (Şekil 4), oldukça sade ve süslemesiz gri *khiton* üzerine kızıl-kahve *maphorion* giymiştir. Göreme'de, olasılıkla M. S. 10. yüzyıla ait Kılıçlar Kilisesi'nin tonoz kuzey yarı duvarında yer alan İsa'nın doğumu sahnesinde (Ötüken, 1984: 147) (Şekil 4) Meryem'i kızıl-kahve *khiton* üzerine süslemesiz, gri-mavi *maphorion*'u ile görmekteyiz. Aynı tonlarda *maphorion* ve *khiton* kullanımı Eski Tokalı Kilise'nin Meryem'in Elizabeth'i ziyareti, Beytullahim'e yolculuk ve İsa'nın doğumu sahnelerinde de karşılaşılır. *Khiton* altından, Kapadokya bölgesinden benzer örneklerini bildiğimiz kahve tonlarında sivri burunlu ayakkabıları görülür.

Likya'nın en önemli örneklerden biri olan Myra Aziz Nikolaos Kilisesinde (ilk inşa evresi M. S. 5.yüzyıl) yer alan duvar resimleri, Orta Bizans Dönemi'ne tarihlenir (Doğan, 2016: 248). Kilise duvar resim programında Meryem'in yaşamından Apokrif konulu sahneler yer almaktadır. Arkasolium nişinde bulunan Theotokhos Meryem tasviri, üslupsal değerlendirmeler ışığında M. S. 12-13. yüzyıl aralığına tarihlenir (Çorağan, 2007: 202) ve fresk (Şekil 5) tahrip olduğu için yalnızca üzerindeki kızıl-kahve *maphorion*unu ayırt edebilmekteyiz. *Maphorion*un baş kısmında, altın yıldız şeritle çevrelenerek üzerine dört köşegen noktanın oluşturduğu bir baklava motifi yer alır. Myra'da yer alan diğer bir örnek ise Alakent Kilisesi'dir (M. S. 12-13. yüzyıl) (Akyürek, 2017: 112). Narteks duvarında bulunan Deisis sahnesinde Meryem (Şekil 5), beyaz *khiton* üzerine kızıl-kahve *maphorion* giymektedir. Meryem'e ait başka tasvirler naos içinde de bulunmaktadır. Ancak oldukça tahrip olmuştur. (Çorağan, 2019: 162).



Şekil 5. Solda, Myra Aziz Nikolaos Kilisesi, Theotokhos Meryem, detay (Karakaya, 2007: 205); Ortada, Myra Alakent Kilisesi, Deisis sahnesi, detay (Akyürek, 2018: 173); Sağda, Ayasofya, Meryem ve Çocuk İsa, detay (Kleinbauer, 2004: 70).

Konstantinopolis Ayasofya Kilisesi'nin M. S. 1118-34 yılları arasına tarihlenen güney galerideki doğu duvarda yer alan Meryem ve Çocuk İsa mozağında (Kleinbauer vd., 2004: 70) (Şekil 5), kutsal figür mavi *khiton*'u üzerine aynı renkteki *maphorion*'uyla betimlenmiştir. *Maphorion*'un baş çevresi ve uçlarını dolanan altın yıldız şerit, haç biçiminde püsküllerle sonlanır. Alın kısmına ve iki omzunun üzerine de altın renginde üç haç motifi işlenmiştir. *Maphorion* altından muhtemelen kemerine tutturulmuş olan beyaz renkte ve püsküllerle nihayetlenen *orarionu* görülür. Ayasofya'nın apsis mozağindeki Meryem ve Çocuk İsa tasviri, İkonaklast dönem sonrası dokuzuncu yüzyıla tarihlenir, renk ve *maphorion/khiton* uygulaması bakımından benzer olup, altında koyu renk ayakkabısıyla karşımıza çıkar. Buradaki tek farklılık, *maphorionun* baş ve her iki omuz üzerindeki haç motiflerinin beş yerine dört nokta ile oluşturulmuş ve *maphorionu* çevreleyen altın şeridin burada sadece etek uçlarında uygulanmış olmasıdır. Püsküller, benzer şekilde altın rengi haç motifleriyle sonlanır. İmparator VI. Leo'nun İsa'nın huzurunda secdeye varışının resmedildiği sahnede, madalyon içerisinde verilen kutsal figürün, diğer örneklerde olduğu gibi mavi *maphorion* giydiğini söyleyebiliriz. Başkentten bir diğer örnek olarak Theotokhos Kyriotissa (Kalenderhane Cami) kilisesinin Diakonikon kazılarında ortaya çıkarılan M. S. 12. yüzyıl tarihli Meryem ve Çocuk İsa tasviri verilebilir. Mavi *khitonu*, kırmızı *maphorionu* ve açık renk başörtüsüyle kıyafet tasarımı, diğer örneklerle benzer özelliktedir (Freely ve Çakmak, 2017: 200; Striker ve Kuban, 1967: 270).

Yunanistan, Hosios Lukas Manastır Kilisesi'ndeki (M. S. 11. yüzyıl başı) Çarmıhta İsa sahnesinde Meryem (Bayet, 2014: 92; Chatzidakis, 1997: 25) (Şekil 6), lacivert *khiton* üzerine aynı renkte *maphorion* giymiştir. *Maphorionu* altın yıldız şeritle çevrelenerek haç biçimli püsküllerle sonlanmıştır, ancak püsküllerin bir kısmı kırmızı renktedir. Baş kısmında yine altın renkli haç motifi bulunur. Lacivert *epimanikiası* kenarlarda iki altın yıldız şeritle sonlanır. *Khitonu* üzerinden görülen kırmızı renkte kemeri ve kırmızı sivri burunlu ayakkabıları ile kıyafeti tamamlanmıştır. Hosios Lukas'taki bu örnek, kıyafet tasarımı açısından dikkat çeker. İsa'nın çarmıhtaki tasvirinde, çivilenen el ile ayaklarından ve kaburgasından akan kanlar kırmızı renkle belirtilmiştir. Bu sahnede Meryem'in halesinin, kemerinin, ayakkabısının ve *maphorion* püsküllerinin etek ucu seviyesindeki kısımlarının kırmızı renkte oluşu ve yanında yer alan diğer figürün kıyafet tasarımında ve halesinde kırmızı renge yer verilmemesi, kutsal figürün kıyafet detaylarındaki kırmızı rengin, İsa'nın kanı, çarmıha gerilişi çerçevesinde değerlendirilerek, özellikle uygulanmış olabileceğini düşündürür. Meryem'in kemeri, çoğu kez *maphorionun khitonu* örtmesi sebebiyle çoğu sahnede görülmez, görüldüğü örneklerde bu kemerlerin farklı renk uygulamaları bulunur. Ayakkabılar konusunda ise kırmızı renk oldukça sık kullanılmıştır. Ancak farklı renkler de uygulanmıştır. Farklı sahne gruplarında kırmızı ayakkabılara rastlamamız, kırmızı kullanımını İsa'nın çarmıh sahnesi ile sınırlandırmamızı mümkün kılmaz. Dolayısıyla, Meryem'in kıyafet detaylarındaki kırmızı rengi yalnızca İsa'nın çarmıh sahnesiyle

değerlendirememekteyiz. Ancak bu kullanımın, tasvirlerde bizlere bir mesaj iletip iletmediği hususunu da dikkate almak gerekir. M. S. 11. yüzyıla ait Yunanistan, Daphni Manastır'ındaki çarmıh sahnesi (Bayet, 2014, 103) ise bu konuda yeni bir yorumlama imkânı sunar. Sahnede, İsa'nın kaburgasından akan kan, beyaz renkle verilmiştir ve Meryem'in buradaki tasvirinde elinde beyaz bir mendil bulunur, mavi *maphorion* ve *khiton* giyen figürün ayakları ise çıplaktır. Öyleyse İsa ve Meryem'in birlikte tasvir edildiği örneklerde betimlenen bu tür kıyafet ve aksesuar detayları arasındaki birtakım bağların üzerinde durulmalıdır.



Şekil 6. Solda, Hosios Lukas Manastır Kilisesi, Çarmıhta İsa sahnesi, detay (Bayet, 2014: 92); Ortada, Nea Moni Kilisesi, Çarmıhta İsa, detay (Grabar, 1953: 110); Sağda, Ayasofya, Deisis sahnesi, detay (Kleinbauer vd., 2004: 76).

Khios'taki Nea Moni Kilisesi'nin M. S. 11. yüzyıl ortalarına tarihlenen Çarmıhta İsa sahnesindeki (Grabar, 1953: 110) (Şekil 6) Meryem, mavi *khiton* üzerine yine aynı renkte *maphorion* giymiştir. *Maphorion*'un uç kısımları ikişerli altın şerit arasında haç motifiyle detaylandırılmış ve kumaşın kenarlarından altın renkli püsküller sarkıtılmıştır. Aynı altın renk şerit başını da çevrelemekte olup, alın kısmında altın renkte haç motifi yer alır. *Maphorion*'un uç kısımlarına yapılan bu süsleme biçimi *khiton*'un manşetlerinde de altın renkte ikişerli şerit arasında haç motifiyle tekrarlanmıştır. Meryem'in kırmızı renkteki ayakkabılarına bu örnekte de rastlanılmaktadır.

Geç Bizans dönemi örnekleri Orta Bizans dönemine oranla kısıtlı olmasına rağmen; Konstantinopolis, Yunanistan ve Pontus bölgeleri, Meryem kıyafetlerinin Bizans geleneği doğrultulu uygulamalarının son temsilini sunmaları açısından önem arz etmektedir. Konstantinopolis, Ayasofya kilisesinin M. S. 13. yüzyıla tarihlenen Deisis mozaïği (Şekil 6) güney galeride yer almaktadır. Tasvir oldukça tahrip olmuştur ve Meryem'in yalnızca erguvani renkte *maphorionu*

seçilebilmektedir. *Maphorionun* baş kısmına altın renkli bir haç motifi işlenmiştir ve altın şeritler kıyafetin baş kısmını çevreler. Muhtemelen bu şeritler kıyafetin geri kalanında da devam etmekteydi. Her ne kadar kıyafet renkleri üzerine ortak bir sembolizmden bahsedemesek de, erguvanî renk istisnai bir durum olarak değerlendirilmelidir. Kariye Manastır Kilisesi'nin Parekklesion kubbesinde yer alan ve Theodoros Metokhites tarafından M. S. 1320-21 tarih aralığında yaptırılan Meryem ve Çocuk İsa tasvirinde (Akyürek, 1996: 68) figür, mavi renkte *maphorion* giymiştir (Şekil 7). Altın şeritlerle çevrelenen kıyafetin her iki omuz hizasında güneş/yıldız benzeri motifler yer alır. Baş kısmında ise iki ucu tahrip olmuş, muhtemelen bir haç motifi bulunmaktadır. Uçlar, birçok örnekle benzer şekilde altın renkli ve haç şeklinde püsküllerle nihayetlenmiştir. İç narteksin orta birimi kuzey tarafında, benzer tarih aralığında yapılan Meryem'in Tapınağa Sunuluşu ve Meryem ile melek tasvirlerinde de (Ousterhout, 2002: 109) (Şekil 7) mavi *khiton* üzeri *maphorionu*yla figür, benzer kıyafet tasarımına sahiptir. İkinci sahnede, kıyafetinin altından kırmızı ayakkabıları burada da karşımıza çıkar.

Geç Bizans dönemi duvar resimlerindeki Meryem tasvirlerine diğer bir örnek ise Yunanistan Mistra'da, Bakire Peribleptos kilisesinin M. S. 14. yüzyıl sonlarına tarihlenen İsa'nın doğumu sahnesinden verilebilir (Bayet, 2009: 94) (Şekil 7). Burada Meryem koyu mor renkte *khiton* üzerine aynı renkte *maphorion* giymiştir. *Maphorionun* baş kısmı ve her iki omzunun üzerinde altın renginde güneş/yıldız benzeri motif bulunmaktadır. Motif dört tarafından haç oluşturacak biçimde uzatılmış gibi durur. Başını çevreleyen kısım da altın renkli ince şeritlerle hareketlendirilmiştir. Üst giyim detaylarından baş ve omuzlarda görülen güneş/yıldız benzeri motifler, haç motiflere ek bir diğer uygulamayla karşımıza çıkarlar. Bu sembol, araştırmacıların yorumlamalarında ortak bir anlam birliği göstermemesine rağmen, çoğu görüş, enkarnasyonun Meryem'in vücuduyla buluşması sonucu bir yıldız dönüşmesi etrafında şekillenir. Mistra Metropolis kilisesi bema apsisinde bulunan yaklaşık M. S. 13. yüzyıl tarihli Meryem ve Çocuk İsa tasvirinde (Kalopissi Verti, 2013: 230) üzerinde mavi *khiton* ve kırmızı/bordo *maphorion* bulunan figür, M. S. 14. yüzyıl ilk çeyreğinde Hodogetria kilisesinin Meryem ve Çocuk İsa tasvirinde de kırmızı/bordo *maphorion* ile –alt kısım tahrip olduğu için *khitonu* hakkında yorum yapılamamaktadır- benzer tasarım gösterir.



Şekil 7. Solda, Kariye Manastır Kilisesi, Parekklesion kubbesi, Meryem ve Çocuk İsa, detay (Akyürek, 1996: 75); Ortada, Kariye Manastır Kilisesi, Narteks orta birimi, Meryem'in Tapınağa Sunuluşu ve Meryem ile melek, detay (Ousterhout, 2002: 109); Sağda, Yunanistan, Mistra, Peribleptos Kilisesi, İsa'nın doğumu sahnesi, detay (Cormack, 2000: 199).

Birçok araştırmacının, Bizanslı sanatçıların rol oynadığı ya da Bizans üslubu gösteren yapıları, Bizans topraklarında olmadığı halde, Geç Bizans örnekleri kapsamında değerlendirildikleri görülmektedir. Bu çalışmada, sadece Bizans toprakları ele alındığından, söz konusu bu tür yapılar içeriğe dâhil edilmemiştir. Diğer bir yandan geç dönemde Bizans'ın siyasi sınırları içinde bulunmayan topraklarda inşa edilen kiliselerin duvar resimlerinde, örneğin Sırbistan'daki kiliseler gibi, Meryem kıyafetlerinde benzer üsluplar açıkça seçilebilmektedir.

M. S. 11. yüzyılın sonlarından itibaren Selçuklular, Ermeniler ve Haçlıların toprak kazanımlarıyla birlikte Anadolu'daki Bizans hâkimiyet alanı oldukça daralarak, Geç Bizans dönemine gelindiğinde Karadeniz ve Batı Anadolu'daki birkaç bölge dışında Bizans'ın toprağı kalmamıştır. Dolayısıyla Bizans'ın Geç dönem Anadolu'suna dair duvar resim örnekleri oldukça kısıtlıdır. Anadolu'da bu döneme ait sayılı kilise duvar resimlerinden biri Pontus bölgesinde yer alan Trabzon Ayasofya'sında görülür. Bir yazıta göre Trabzon imparatoru I. Manuel Komnenos dönemi (M. S. 1238-1263) kurulduğu düşünülen manastır kilisesinin fresko teknikli duvar resimleri Geç Bizans dönemine tarihlendirilmiştir (Bryer ve Winfield, 1985: 232). Bunların arasında Meryem figürü; Meryem ve Çocuk İsa, Meryem'in doğumu, Meryem'in Tapınağa Girişi gibi sahnelerde tasvir edilmiştir.



Şekil 8. Solda, Trabzon Ayasofyası, Meryem ve Çocuk İsa sahnesi, detay (Köse, 2010: 40); Ortada, Trabzon Ayasofyası, Meryem'in Tapınağa Sunuluşu (Köse, 2010: 47); Sağda, Trabzon Ayasofyası, İsa'nın doğumu (Köse, 2010: 52).

Kilisenin apsis yarım kubbesinde bulunan Meryem ve çocuk İsa tasvirinde (Köse, 2010: 40) (Şekil 8), Meryem'i mavi *khiton* üzerine koyu kırmızı *maphorion* giymiş şekilde görmekteyiz. Ayakkabısı da muhtemelen koyu tonlardadır. Freskonun tahrip olması sebebiyle kıyafetin süslemesi üzerine bir değerlendirme yapabilmek mümkün değildir. Yan nef tonozundaki Meryem'in Tapınağa Sunuluşu ve pandantifteki İsa'nın doğumu sahnelerine (Şekil 8) bakıldığında da figürün benzer tasarımda resmedildiğini görülür.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bizans sanatında resim; sanat objesi olmaktan öte, didaktiklik özelliğiyle, inancın çevresinde gelişen öğretileri ve bu öğretilerde rol oynayan başta İsa olmak üzere tüm kutsal figürleriyle inananlara doğru yolu gösteren, yaşananları özetleyen, bir imparatorluğu yöneten baş yöneticilerin, onların mahiyetinin ve soyluların yüzyıllarca Hristiyanlık dinine desteklerini yansıtan anlamlar bütünü olarak değerlendirilmelidir.

Çoğunlukla İsa'nın hayatıyla bağlantılı sahnelerde karşımıza çıkan Bakire Meryem, resim sanatındaki tasvirlerde Tanrı ile inananlar arasında şefaatçi rolünü de üstlenir.

Bu çalışmada, farklı dönem ve coğrafyalardaki örneklerin incelenmesiyle kutsal figürün kıyafetleri üzerine birtakım değerlendirmeler yapılmıştır. Bu bağlamda, kıyafetlerde *maphorion* ve *khiton* kullanımı yaygındır. Renklerine bakıldığında, dönem ve yapılar üzerinde bir ayırımdan bahsetmek genel itibarıyla mümkün görünmemektedir. Mozaiklerde rastlanılan altın renk, düşük bütçeli kiliselerde ya da

diğer kiliselerdeki fresklerde karşımıza pek çıkmaz. Renkler genel çerçevede hem *maphorion* hem de *khitonda* çoğunlukla mavi, kahverengi ve kırmızı iken; erguvan daha çok *maphorionda* tercih edilmiş, daha az olarak rastlanılan beyaz renk ise genellikle *khitonda* kullanılmıştır. *Khitonda* altın rengin görüldüğü örnekler olsa da altın kullanımı daha çok kıyafetin süsleme unsurlarında ve etek ucu şeritleri, püsküller gibi detaylarında kendini gösterir. Erken Bizans resmi ve sonraki dönemler üzerine yapılabilecek genelleme ise, tasvirlerde kutsal figürün büyük oranda, vücut hatları çok belli edilmeyen biçimlerde örtülü oluşudur.

Üzerinde durulması gereken bir diğer husus ise Meryem ve Çocuk İsa tasvirlerinde, iki kutsal figürün kıyafetlerinde bir uyumun sağlanmasıdır. Söz konusu bu birlik, ortak tercihlerin varlığı konusunu düşündürür. Duvar resimlerini yapan sanatçı İsa'nın, onu dünyaya getiren annesi ile arasındaki kutsallığı, kıyafetlerindeki birbirini tamamlayan renklerle yansıtmaya amacı gütmüş olabilir. Nitekim Bizans resim sanatı, birçok detay inceliğinde yer yer birtakım mesajlar iletir. Bu durum *epitrachelion* ve benzeri litürjik bantlarda, kutsal figürlerin ellerinde bulunan ökaristik mendillerde de benzer etki yaratır. Kıyafet detaylarında görülen söz konusu bu litürjik unsurların, yalnızca bir aksesuar olarak düşünülmesi, yorumlama konusunda eksikliğe neden olur. Tıpkı kıyafetlerde görülen haç motiflerinin, bir süsleme unsuru olarak işlenmesinden öte, figürlerin kutsallığına atıfta bulunduğu gibi, bu gibi kıyafet aksesuarları da, ökaristi ayinini ya da kutsallıkla bağlantılı bir dizi etkinliği yansıtır.

Söz konusu litürjik bantlar (*epitrachelion*, *epigonation*, *encheirion*, *orarion*), Bizans resim sanatında daha çok havariler, azizler gibi kutsal figür tasvirlerinde yoğunluk gösterirler. Ancak benzer şekilde Meryem'in kemerine tutturulmuş biçimde de bu bantlar karşımıza çıkar. Genel itibarıyla piskoposluk kıyafet aksesuarı olarak kullanılan bu tarz kumaşlar, litürjik kullanımı da yansıtır. Aynı durum, diğer kutsal figürlerde de zaman zaman görülen, Meryem'in ise ya elinde ya da kemerine takılı biçimde görülen ökaristik mendilde karşımıza çıkar. Mendilin belli bir litürjiyle bağlantılı kullanımına ilişkin ayrıntılı bir bilgi olmamasına karşın duvar resimleri, ikonalar ve el yazmalarındaki minyatürlerde işlenen sahneler, mendilin açık bir şekilde litürji bağlantısını ortaya koymaktadır. Meryem'in mendille tasvir edildiği sahneler de dolaylı olarak onun ökaristi ayinindeki ruhbanlık sembolizmine atıf olarak değerlendirilmektedir. Tüm bu unsurlar litürjik kullanımlarında ve ardındaki hikâyelerle İsa'nın yaşantısından, ya da ayin seremonisinden bir yansıma olarak düşünülebilir. Bu sebeple tasvirlerdeki söz konusu aksesuar kullanımlarının, ardında yatan anlamlarla oluşturulduklarını, bunu yapan sanatçıların da bu hikâyeleri bildiğini varsaymak yanlış olmaz. Değerlendirmesi gereken bir diğer detay ise Meryem'in kemer ve ayakkabısıdır. Kemer, genellikle *maphorionun*, *khitonun* büyük kısmını örtmesi sebebiyle tasvirlerde görülememektedir. Ayırt edilebildiği örnekler bakıldığında ise altın, beyaz, kırmızı ve benzeri renkleri görmek mümkündür. Hosios

Lukas'daki Çarmıhta İsa sahnesinde, İsa'nın el, ayak ve kaburgasından kırmızı renkte akan kanın betimlenişiyle, Meryem'in kemer, ayakkabı, hale ve *maphorion* püsküllerinde kırmızı rengin kullanımının bilinçli olarak yapılması olasıdır. Nitekim bu durumun benzeri Yunanistan, Daphni manastırının çarmıh sahnesinde de, İsa'nın kaburgasından çıkan kanın beyaz olarak betimlenmesi ve o sahnede yer alan Meryem'in elinde beyaz bir ökaristik mendil bulunuşu konusunda da bir tasarım birliğini akıllara getirir. Tıpkı kıyafet tasarımlarındaki uyumları dile getirdiğimiz gibi, Meryem ve İsa'nın birlikte verildiği tasvirlerde, iki figürün arasındaki bağın, detaylarla bilinçli olarak işlendiği düşünülmektedir. Her ne kadar Bizans resim sanatındaki tüm sahnelerde bu durum geçerli olmasa da, üzerinde yorumlama yapabilecek bu tür örneklerdeki bağlantı birçok açıdan değerlendirilebilir. Bu konuda eserin yapılış amacı, atfedildiği kişi, sanatçının Hristiyanlık repertuarı gibi birtakım durumlar; tasvirlerdeki kutsal figürlerin ayrı yönlerine dikkat çekmeyi amaçladığını düşündürür. Bir diğer görüş olarak ise, tasvirlerde bazı sembollerin sahne içerisine aplane edilmesidir. Bu durum belki de Meryem'in kırmızı ayakkabılarında da benzer görüşleri içermektedir. Ayakkabıların renklerine bakıldığında ise, çıplak ayak tasvir edildiği örnekler hariç, yüksek oranda kırmızı dışında sarı, kahverengi tonları ve koyu tonlarla karşılaşılır.

Kıyafetlerde görülen süsleme unsurları daha çok *maphorion* üzerinde kendini gösterir. *Khitonda* ise çoğunlukla *epimanikia* (kol manşetleri) ve etek uçları detaylandırılmıştır. Dura Europos daha kısıtlı bir örneği teşkil eder. Çünkü tanımlanabilen çoğu duvar resmine bakıldığında, Meryem'in yalnızca *khiton* ile tasvir edilmesi çok tercih edilmemiştir. Dura Europos'taki örneği Meryem tasviri olarak kabul edildiğinde, ki yeni birçok değerlendirme ışığında araştırmacıların da görüşü bu doğrultudadır, kutsal figürün *khitonun* sağ omzuna denk gelen yıldız motifi, arkasındaki çizgisel ışınlarla birlikte değerlendirildiğinde ve Müjde sahnelerinde cennetten gelen bu tarz çizgilerin verildiği de bilindiğinden, enkarnasyon ile ilişkilendirilir. Bu yıldız motifine, birçok tasvirde onun *maphorionu* üzerinde de rastlanması, belki de İsa'nın doğum müjdesiyle Meryem'in dünyevilikten çok, artık ona atfedilen kutsallığın sembolleştirilmesi olarak yorumlanabilir. *Maphorionda* görülen bu yıldız motifleri ise her iki omzunun üzerinde ve başında olmak üzere, bir üçleme ile karşımıza çıkar. Bu durum yine *maphorion* üzerinde görülen haç motifleri için de benzer anlamdadır. Bu motiflerin üç yerde kullanılması ve figürün boydan, dikey olarak bakıldığında bir haç motifi sınırlarını çizmesi beraberinde, en azından bu tarz oluşturulmuş örnekler için bilinçli bir şekilde tasarımdan bahsedilebilir. Meryem'in başında haç motifinin işlendiği diğer örneklerde de bakıldığında, *maphorionun* omzu kapatması ya da duvar resminin tahrip olması sebebiyle görülemeyen kısımlarında, belki de omuzlarda haç motifleri aynı şekilde işlenmiş olabilir. Süslemeler, kıyafetin diğer kısımlarında ise *epimanikia* ve kıyafetin ucundan sarkan püsküllerde görülür. Bu püsküller çoğu zaman haç biçiminde sonlanır.

*Epimaniki*ada ise tasarımlar çoğunlukla ince şeritler arasına yerleştirilen haç motifleri ya da farklı renkle oluşturulan şeritler, bazen bu şeritlerin arasına yerleştirilen nokta benzeri geometrik şekillerden oluşmaktadır. Buna ek olarak, kıyafetin sınırlarının farklı renkte şeritlerle hareketlendirildiğini de söylemek gerekir.

Yüzyıllar boyu geniş bir coğrafyada hâkimiyetini sürdüren Bizans Devleti, neredeyse Hristiyanlık inancının oluşmaya başladığı ilk yüzyıllardan itibaren duvar resimlerini, gerek kutsal figürleriyle gerekse dini öğretileriyle etkin biçimde kullanmıştır. Bu çalışmada, İsa'dan sonra belki de en önemli şahsiyet olarak kabul gören Bakire Meryem'in giyimi üzerine değerlendirmelerde bulunulmuştur. Buradaki amaç ise daha çok kutsal figürün, örnekler ışığında genel bir kıyafet terminolojisini oluşturmaktır.

Sonuç olarak bakıldığında, Bakire Meryem'in Bizans dönemi duvar resmi repertuarının oldukça büyük bir parçasını oluşturduğunu görmekteyiz. İşlenen konuların içeriğine bağlı kalmaksızın, Meryem'in en sık *maphorion* ve *khiton* giydiği tespit edilmiştir. Bu kıyafetler çoğunlukla kırmızı, mavi/lacivert, kızıl-kahve/kahverengi, beyaz, altın (daha çok kıyafet detayları ve motiflerde) ve erguvan rengidir. Kıyafetlerinin üzerinde sıklıkla çeşitli sembolik ifadeler işaret eden motifler görülür. Bu motiflerin başlıcaları haç ve yıldızdır. Meryem'in kıyafetleri bütüncül ve karşılaştırmalı açıdan incelendiğinde; genel olarak aşırılıktan kaçınılmış, pahalı ve dünyevi aksesuarlardan uzak, sade ve mütevazılığın ön plana çıktığı; daha geniş perspektifte ise kutsal yönünün ve kimi zaman litürjide oynadığı ruhbanlık rolünün vurgulandığı gözlenmektedir.



5-8. yy
Deri Ayakkabı Örneği



17. yy Epimanikia Örneği

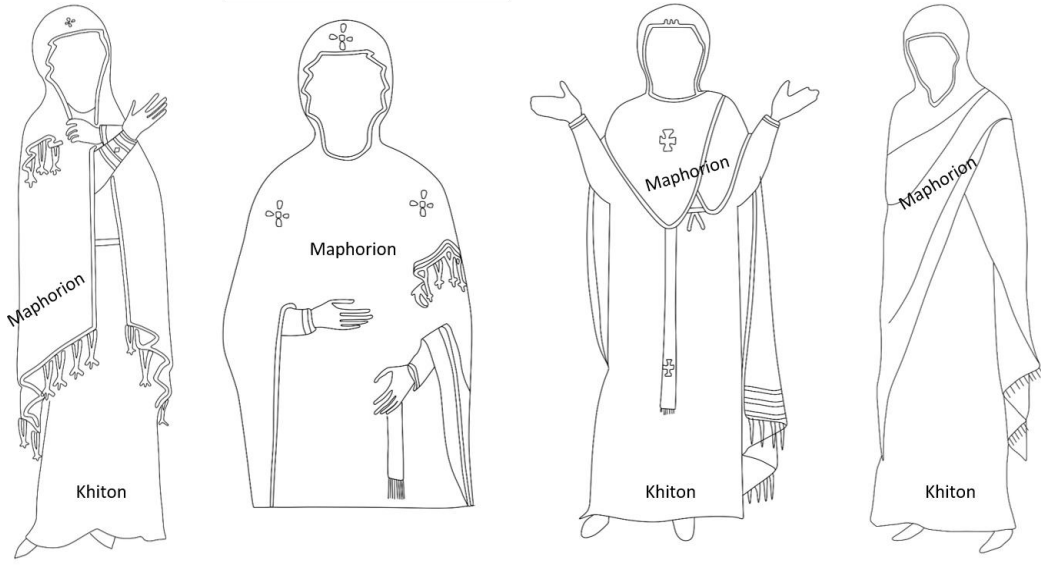


18. yy
Kemer Örneği, Trabzon

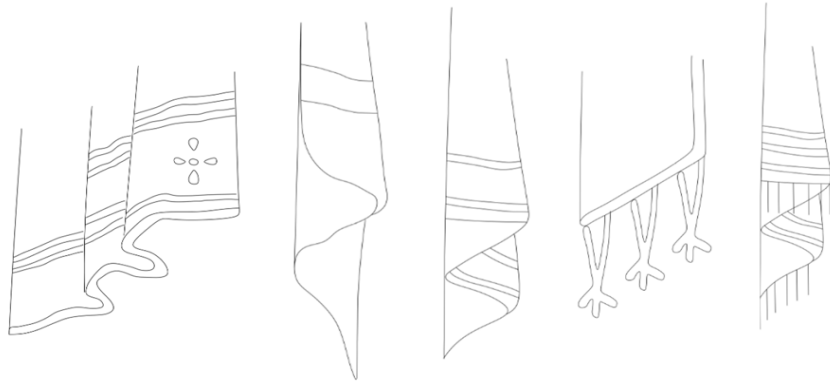


16. yy Epitrachelion (sol)
17. yy Orarion (sağ)

Şekil 9. Atina Bizans Müzesi'nden Ayakkabı, Kemer, Epitrachelion ve Orarion Örnekleri (Tülin Çoruhlu Arşivi)



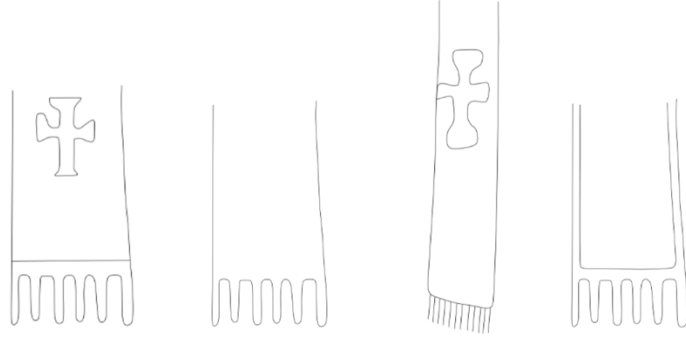
Şekil 10. Bizans Dönemi Maphorion ve Khiton Örnekleri (A. Erdoğan)



Şekil 11. Bizans Dönemi Maphorion Örnekleri, Sarkan Uç Kısımlar ve Süslemelerden Detaylar (A. Erdoğan)



Şekil 12. Bizans Dönemi Epimanikia (Kol Manşeti) Örnekleri (A. Erdoğan)



Şekil 13. Bizans Dönemi Orarion ve Çeşitlemelerinden (Litürjik Bantlar) Örnekler (A. Erdoğan)



Şekil 14. Kıyafet Üzerinde Görülen Motif Örnekleri, Bizans Dönemi (A. Erdoğan)

KAYNAKÇA/REFERENCE

- Akyürek, E. (1996). *Bizans'ta Sanat ve Ritüel*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Akyürek, E. (2017). *Alakent Kilisesi Myra'da Bir Bizans Yapısı*. (ed. E. Akyürek), "Alakent Kilisesi: Konumu ve Mimarisi" (ss. 59-116). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Barut, F. (2012). *Bizans Dönemi Kapadokya Kiliseleri Duvar Resimlerinde Koimesis Tasvirleri*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Bayet, C. (2014). *Byzantine Art*. Parkstone International.
- Bisconti, F., Mazzoleni, D., Nicolai, V. F. (2002). *The Christians Catacombs of Rome History, Decoration, Inscriptions*. Regensburg: Schnell & Steiner.
- Briyer, A., Winfield, D. (1985). *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos*. Washington, Dumbarton Oaks Publications.
- Chatzidakis, M. (1997). *Hosios Lukas Byzantine Art in Greece*. Greece, Melissa Publishing House.
- Connor, C. L. (2016). *Saints and Spectacle*. New York: Oxford University Press.
- Cormack, R. (2000). *Byzantine Art*. Oxford: Oxford University Press.
- Çelgin, G. (2011). *Eski Yunanca – Türkçe Sözlük*. Ankara: Kabalıcı Yayınevi.
- Çorağan, N. (2019). *Alakent Kilisesi Myra'da Bir Bizans Yapısı*. (ed. E. Akyürek), "Duvar Resimleri" (ss. 143-183). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Demir, H. (2018). *Bizans Resim Sanatında Meryem Kültü ve Müjde Sahnesi*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

- Doğan, S. (2016). *Lukka'dan Likya'ya Sarpedon ve Aziz Nikolaos'un Ülkesi*. (ed. H. İşkan – E. Dündar). Likya'da Bir Haç Merkezi: Myra Aziz Nikolaos Kilisesi (ss. 238- 260). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Folgerø, P. O. (2017). "The Sistine Mosaics of S. Maria Maggiore in Rome: Christology and Mariology in the Interlude between the Councils of Ephesus and Chalcedon". *Acta ad Archaeologiam et Artium Historiam Pertinentia*, 33-64.
- Freely, J., Çakmak, A. S. (2017). *İstanbul'un Bizans Anıtları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Grabar, A. (1953). *The Great Centuries of Byzantine Painting*. The World Publishing Company.
- Kalavrezou, I. (1990). "Images of the Mother: When the Virgin Mary Became Meter Theou". *Dumbarton Oaks*, 44, 165-172.
- Kalopissi Verti, S. (2013). "Mistra A Fortified Late Byzantine Settlement". *Heaven & Earth Cities and Countryside in Byzantine Greece*, 224-293.
- Karakaya, N. (2007). "Demre (Myra), Aziz Nikolaos Kilisesi Kazısında Bulunan Theotokhos Hodogetria Tasviri". *Olba*, 15, 193-205.
- Kateusz, A. (2019). *Mary and Early Christian Women Hidden Leadership*. London: Palgrave Macmillan.
- Kleinbauer, W. E., White, A., Matthews, H. (2004). *Ayasofya*. (çev. H. Cingi). İstanbul: Ofset Yapımevi.
- Köse, İ. (2010). *Trabzon Ayasofya'nın Freskleri*. Trabzon: Akademi Kitabevi.
- Leith, M. J. W. (2017). "Earliest Depictions of the Virgin Mary". *Biblical Archaeology Review* 43/2, 40-70.
- Lidov, A. (2017). "The Priesthood of the Virgin Mary as an Image-Paradigm of Christian Visual Culture". *IKON*, 10, 9-26.
- Ousterhout, R. (2002). *The Art of the Kariye Camii*. London: Scala Publishers.
- Ötügen, Y. "Kappadokya Bölgesindeki Kapalı Yunan Haçı Kiliselerde Resim Programı". *Ege Üniversitesi Arkeoloji ve Sanat Tarihi Dergisi*, 3, 143-167.
- Patricios, N. N. (2014). *The Sacred Architecture of Byzantium*. London: I. B. Tauris.
- Peppard, M. (2016). *The World's Oldest Church Bible, Art, and Ritual at Dura Europos, Syria*. Yale London: University Press.
- Runciman, S. (2009). *Lost Capital of Byzantium, The History of Mistra and the Peloponnese*. London: I. B. Tauris & Co.
- Sevcenko, P. (1991). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. (ed. A. P. Kazhdan), Epigonation (ss. 711). Vol.1. Oxford: Oxford University Press.
- Sevcenko, P. (1991). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. (ed. A. P. Kazhdan), Himation (ss. 932). Vol.2. Oxford: Oxford University Press.
- Sevcenko, P. (1991). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. (ed. A. P. Kazhdan), Tunic (ss. 2128). Vol.3. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, J. M. (2013). *Antik Yunan Kadın Kıyafetleri*. Ankara: Midas Yayın.
- Smith, W. (2005). *Encyclopedic Dictionary of Christian Antiquities*. Vol.1. New Delhi: Logos Press.
- Striker, C. L., Kuban, D. (1967). "Work at Kalenderhane Camii in Istanbul: First Preliminary Report". *Dumbarton Oaks Papers*, 21, 267-271.
- Yenipinar, H. & Şahin, Ş. (1998). *Paintings of the Dark Church*. İstanbul: A Turizm Yayınları.

Extended Abstract

On the Garments of Virgin Mary in the Byzantine Wall Paintings

This study mainly aims to examine the garments of Virgin Mary in the religious architecture of the Byzantine Empire in the light of wall paintings. The examples including the wall paintings with mosaic and fresco techniques cover a period from the Early Christianity to the end of the Byzantine Empire. The theme of the Byzantine figural art is comprised of the narratives of Old and New Testament among which Virgin Mary is one of the most popular holy figures. Virgin Mary, who is considered as the Mother of God according to the Christian belief, has been depicted in the Byzantine Art in various scenes including her birth and life. The annunciation and the birth of Christ, enabled Virgin Mary to become one of the holy figures.

The most depicted scene of the life of Virgin Mary is the annunciation which signifies her giving birth to Christ without human father. Virgin Mary is represented in many other scenes as well, among which are Nativity of Mary, Presentation of the Virgin Mary in the Temple, Marriage of the Virgin, Visitation of the Mary to Elizabeth, Nativity of Christ, Adoration of the Shepherds and Kings, Journey to Bethlehem, Mary at the Crucifixion, Dormition of the Virgin (Koimesis), the Virgin Theotokos, Mary with her child Christ and Deesis.

Since the garments of Virgin Mary depend on the preference of artists or patrons, rather than related to the content of the scenes in which she is depicted, this paper is to mainly focus on the garments. In this context, this study consists of two main headings. The first includes the garment terminology and its descriptions. The second heading will cover the examples in Anatolia and Europe from Pre- Constantin, Early, Middle and Late Byzantine periods. The examples in question indicate some certain common characteristics as follows: having been depicted with relatively modest dresses in the majority of cases compared to the other holy figures, Virgin Mary wears maphorion (μαφόριον), himation (ἱμάτιον) and khiton/ tunic (χιτών). Garments of these types are undoubtedly not only unique to the Byzantine Period, they date back to the Greco-Roman periods. Many variations of these garments have been also used in everyday life by common people, nobles and the court throughout the Byzantine Period. Apart from the three dresses indicated above, Virgin Mary wears additional liturgical vestments called epimanikia (ἐπιμανίκια), orarion (ὄράριον), epitrahelion (ἐπιτραχήλιον), epigonation (ἐπιγονάτιον) and encheirion (ἐγχείριον), most of which are worn by holy figures such as apostles, saints and bishops in particular. The vestments of Mary are also adorned with various symbols such as crosses, stars and cross-like four- point motifs.

Having ruled over a wide geographic area, the Byzantine Church has used wall paintings effectively in spreading the religion and teaching the principal doctrines. Within the scope of this research, the paper intends to examine especially the garments of Mary and their symbolic meanings as well as to present a general terminology.

Keywords: Virgin Mary, Liturgical Vestment, Maphorion, Khiton, Byzantine Liturgy

Perceptions on Syrian Refugees in Turkey¹

*Short analysis of a survey identifying differences and similarities between two groups of Turkish voters**

Patrik Bandúr

ORCID: 0000-0001-8205-7243

Comenius University in Bratislava, Department of Political Science, Slovakia, patbandur@gmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 29.04.2020 Düzeltme/Revised: 18.05.2020 Kabul/Accepted: 27.05.2020

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Bandur, P. (2020). Perceptions on Syrian Refugees in Turkey, Short analysis of a survey identifying differences and similarities between two groups of Turkish voters. Antakiyat, 3 (1), 67-91

Öz:

Halen sürmekte olan Suriye çatışması, en az 5,5 milyon Suriyeli mültecinin yerlerinden edilmiş ve ülkeleri dışında yaşamak zorunda kalmış olması nedeniyle 21. yüzyılın en kötü insani felaketlerinden biridir. Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komisyonu'na göre mülteci dalgasının vurduğu en kötü ülke, şu anda geçici korumaya sahip 3,5 milyondan fazla mülteciye ev sahipliği yapan Türkiye'dir. Türkiye başlangıçta Açık Kapı Politikasını uygulamış ve mültecileri misafir olarak karşılamıştır. Ancak Ankara'yı baskı altına alan ve karşılama tutumlarından daha hoş olmayan tutumlara geçişin kanıtları artmaktadır. Bu makale, Türk halkının Türkiye'de ikamet eden Suriyeli mültecilere yönelik algısını, hükümet yanlısı veya muhalefetten 161 katılımcıdan oluşan bir anket üzerinden tespit etmektedir. Anket iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm toplam katılımcı sayısını içerirken, ikinci bölüm katılımcıları iki seçmen grubuna (her gruptan 52 katılımcı) ayırmaktadır. Analizin sonucu, hükümet ittifakı seçmenleri (Cumhur İttifakı) ile muhalefet ittifakı seçmenleri (Millet İttifakı) arasında önemli farklılıklar gözlemlenmiştir. Muhalefet ittifakının seçmenleri, muhafazakâr hükümet ittifakının seçmenlerinden daha olumsuz tutumlara, önyargılara ve ayrımcı görüşlere yönelmiştir. Hükümet ittifakı seçmenleri, mültecilerin varlığı ya da kabulü konusunda çok daha yardımsever bir tavır sergilerken, çok az bir kesimi Türkiye'nin varlığı ve güvenlik durumu konusunda kaygı duydular. Muhalefet ittifakı seçmenleri de Türkiye'nin laik bir karakterine olası muhafazakâr bir tehdit olarak Suriyeli mültecilerin varlığı konusunda daha güçlü güvenlik endişeleri dile getirdiler. Suriye'nin Halep ve İdlib illerindeki endişe verici durum nedeniyle kapalı sınırlarla birlikte bu olumsuz tutumlar, şu anda İdlib'de hapsedilmiş yüzbinlerce mültecinin Türkiye'ye girişinin reddedilmesi olası bir insani felaketin uyarı işareti olabilir.

Anahtar kelimeler: Türkiye, Suriyeli Mülteciler, Göç, Türkiye'nin Göçmen Algısı, Sığınmacılar

¹ (I confirm TR Dizin 2020 ethical rules). Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2020 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbiri gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma Yüksek Lisans Tezinden türetildiği için "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

* This survey is a slightly edited part of my MA thesis "Social and security impact of the Syrian conflict on Turkey", Comenius University in Bratislava, Department of Political Science. The thesis had a qualitative-exploratory character with additional quantitative method of a survey, which is published in this article.

Abstract:

The ongoing Syrian conflict is one of the worst humanitarian catastrophes of the 21st century with at least 5,5 million refugees displaced outside of Syria. According to UNHCR, the worst country hit by the refugee wave is Turkey, currently hosting more than 3,5 million refugees with temporary protection. Turkey initially applied Open Door Policy and welcomed refugees as guests, however, evidences of the shift from welcoming attitudes towards more unwelcoming attitudes are increasing, placing Ankara under a pressure. This article is identifying Turkish people's perceptions on Syrian refugees residing in Turkey on a survey conducted on a sample of 161 respondents either pro-government or pro-opposition, the survey consists of two parts, the first one is including the total number of participants while the second part is dividing participants into two groups of voters (52 participants per one group). The outcome of the analysis is that significant differences can be observed between the voters of government alliance (Cumhur İttifakı) and voters of opposition alliance (Millet İttifakı). Voters of opposition alliance tended much more to negative attitudes, prejudices and discriminative opinions than voters of conservative government alliance. Government alliance voters turned out to be much more benevolent to the presence of refugees or their accepting and significantly less concerned about the security situation or character of Turkey, while opposition alliance voters expressed stronger security concerns over the presence of Syrian refugees and they refer to them as a possible conservative threat to a secular character of Turkey. Negative attitudes together with closed borders during the alarming situation in Syrian provinces of Aleppo and Idlib might be a warning sign of a possible humanitarian catastrophe when hundreds of thousands of refugees currently trapped in Idlib will be denied from entering Turkey.

Key Words: Turkey, Syrian Refugees, Migration, Turkish Perception on Immigrant, Asylum Seekers

1. INTRODUCTION

The Arab Spring as a wave of uprising throughout the region of Middle East and North Africa region caused serious disruptions in the whole region. In Syria, the origins of the uprising are dated back to the beginning of 2011. While in January 2011 Syrian president Bashar al-Assad in an interview for The Wall Street Journal stressed his optimism about the stability of Syria without any chance for events like in Egypt², few weeks later first peaceful manifestations started in Damascus, then in Dara'a. As the anger over the arrest of young students from Dara'a was growing, the Syrian regime started to use brutal force via its Shabiha militias and the consolidation of opposition started under the bloc of Syrian National Coalition.³ And according to Nergis Canefe, the uprising in Syria quickly transformed into a brutal civil war with systematic violations of human rights, regular use of chemical weapons against civilians, mass killings, tortures and forced displacement of large groups of population. The crimes committed by the Syrian regime during the conflict follow long decades of state-sponsored violence and oppression in Syria.⁴

² WSJ: *Interview With Syrian President Bashar al-Assad*. The Wall Street Journal. 31.1. 2011

³ Pillon, M. *The Syrian Conflict. Conflict Analysis of a Multi-Layered Civil War*. Sabanci University. 2014

⁴ Canefe, N. *The Syrian Exodus in Context*. Istanbul Bilgi University Press. 2018 p.6-7

The Syrian conflict has led to a mass displacement of Syrian civilians not just internally, but also to abroad to neighbor countries. Turkey sharing 911 kilometers long border with Syria has been confronted with the arrival of refugees since April 2011. The groups of refugees have been growing as the conflict in Syria was escalating. Both the government of Turkey and also the Turkish society in the beginning of the uprising expected that the presence of Syrian refugees in Turkey is only temporary and they will return to their home country within few months. Turks accepted Syrians as guests running from the brutalities of the conflict who they considered to have ethical duty to take care and accept them. Meanwhile there was an existing expectation that the so-called Open-Door Policy for Syrian refugees will bring long-term political benefits and opportunities for Turkey.⁵

The ongoing presence of Syrian refugees in Turkey and the raging war in Syria disproved these expectations. Under the pressure of these factors, Turkey was visibly impacted socially, politically, economically, psychologically and by security concerns. It is known sociologically that since migration is not a simple physical or geographical location change but also a social mobility that brings with it a social and cultural change, there may be some cultural tensions, debates and even conflicts between the immigrant population and the locals.⁶ As Canefe states on the topic of Syrian exodus, integration and reintegration: *“Acceptance in a new society as refugees, migrants, and guest workers, or a return to home and to post-conflict situations, each scenario involves both specific physical challenges and difficult encounters with broader political communities.”*⁷ The evidences of the shift in welcoming attitudes towards more unwelcoming attitudes in Turkey are increasing. The shift in perceptions is not just visible on social media, but also in the rhetoric of some politicians and occasionally even in daily life. Many cases were reported from different parts of Turkey when rumours circulating on social media and daily communication grew into vandalism, violent gatherings or even clashes. Back in 2014, a rumour claiming that Syrians poisoned the drinking water in Gaziantep led to vandalism of Syrian properties and angry protests with anti-Syrian slogans. The rising anti-Syrian or anti-refugee perceptions were according to Al-Monitor described by some local residents as a *“ticking bomb”*.⁸ Another two very similar cases were reported from Istanbul’s western suburb Küçükçekmece⁹ in July 2019 or, for

⁵ Kirişçi, K. *Syrian refugees and Turkey’s challenges: Going beyond hospitality*. The Brookings Institution. 2014

⁶ Kirman, M. A. *Sosyal Bir Olgu Olarak Göç, İslam Coğrafyasında Terör, Göç ve Mültecilik*. Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yay. 2017, p.117

⁷ Canefe, N. *The Syrian Exodus in Context*. Istanbul Bilgi University Press. p.8

⁸ Tremblay, P. *Anti-Arab sentiment on rise in Turkey*. Al-Monitor. 21.8.2014

⁹ Dadouch, S. *They want to kill you’: Anger at Syrians erupts in Istanbul*. Reuters. 9.7.2019

instance, in Adana¹⁰ in September 2019. Both cases in Adana and Istanbul were based on same false claims circulating on social media accounts blaming Syrian refugees of abuse and rape of Turkish children. These claims were never proved true, however, a small group of men mobilised by false Twitter statements managed to destroy dozens of Syrian shops and their properties before the intervention of police.

A more dangerous dimension of the anti-Syrian attitudes is when these sentiments get legitimisation through the rhetoric of politicians. While the Turkish president R.T. Erdoğan especially in the past repeatedly referred to Syrian refugees as “*brothers and sisters*”, many opposition politicians chose different rhetoric and often used harsh statements legitimising the already negative attitudes in society. For instance, Meral Akşener, the leader of an opposition İyi Parti and its presidential candidate in 2018 elections promised to send back refugees to a war-torn Syria within a year if she is elected.¹¹ Her party’s mayoral candidate for Istanbul in 2019’s local elections İlay Aksoy also promised in a same way¹² and actively used anti-refugee slogans during her campaign.¹³

Besides İyi Parti we can also find negative rhetoric among the politicians of the oldest and strongest opposition party CHP. Despite of the CHP’s surprisingly positive initial stance to provide help to refugees, a shift can be noticed in these rhetoric since 2016. CHP in recent years became the main Turkish political force pushing the harsh anti-refugee rhetoric.¹⁴ Some local CHP mayors tried to stop financial aid to refugees¹⁵, others tried to ban refugees from entrance to public beaches.¹⁶ The rhetoric got even more aggressive after Ekrem İmamoğlu was elected as a new mayor of Istanbul in June 2019. He said that Istanbul should stay Turkish, complaining about the high number of refugees and signs in Arabic on local shops in Istanbul.¹⁷ Just after winning the elections, CHP supporters intensively started to tweet a call “*Suriyeliler defoluyor!*” to expel Syrians from Istanbul.¹⁸ The already cold perceptions and attitudes towards refugees got approved by some politicians and

¹⁰ Ragip, S. *Angry crowds attack Syrian business in Turkey over sexual abuse allegation*. Middle East Eye. 20.9.2019

¹¹ Middle East Monitor, *Turkey’s presidential candidate vows to repatriate Syrian refugees if elected*. 7.5.2018

¹² Daily Sabah, *Far-right IP’s anti-refugee election banner draws criticism*. 18.3.2019

¹³ Videos in politicians claim that cities are getting under the influence of foreigners (refugees, migrants) is phenomena that is common in Europe as well, especially among some politicians with racist attitudes.

¹⁴ Atlas, M. I. *Syrian refugees and the CHP’s culture of hate*. SETA Foundation. 23.2.2019

¹⁵ Daily Sabah, *Newly elected CHP mayor cuts aid to Syrian refugees*. 10.4.2019

¹⁶ Bilir, I. *Banned from the beach: Excluding Syrian from public spaces*. Inside Turkey. 19.7.2019

¹⁷ Reeves, M. *Reading the Signs in Istanbul*. Center for Strategic and International Studies. 15.1.2020

¹⁸ Adigüzel, Y. *Suriyeliler gitsin’ demek çözüm mü?* Star Newspaper. 7.7.2019

this kind of legitimisation of discriminative or in some cases even racist narrative is a very dangerous political tool which is typical mainly among some politicians across EU.

The entering hypothesis of the research is that the Syrian conflict caused a shift in the attitude of Turkish society. Furthermore, on the topic of presence of Syrian refugees as a spillover effect of Syrian conflict on Turkey, these attitudes among voters differ according to political alliance they associate with.

2. METHODOLOGY

This research is a part of MA thesis *“Social and security impact of the Syrian conflict on Turkey,”* Comenius University in Bratislava. The thesis was based a qualitative-exploratory research with a combination of both qualitative (field observation) and quantitative methods (survey). The theoretical background of thesis is based on previous studies and books, reports from international and Turkish media, think-tanks or statistics of UNHCR. According to Babbie, exploratory research is one of the three most common forms of research in social sciences and one of its main purpose is to *“satisfy the researcher’s curiosity and desire for better understanding.”*¹⁹ As the topic of my thesis is quite dynamic, it needed a combination of methods which allow wider data collection. For this purpose, field observation was conducted in Istanbul, Kilis and Gaziantep including the border crossing of Öncüpınar in July 2019. According to Blackstone, *“field research is a qualitative method of data collection aimed at understanding, observing, and interacting with people in their natural settings.”*²⁰ However, for the purpose of this article, I will focus only on the survey part and its results and not the field research.

The survey was conducted by using a Google survey form on a sample of 161 Turkish respondents from specific regions such as Istanbul, Ankara or border regions with Syria. Data collecting was going on between 18.12.2019 and 8.1.2020 online and limited data were obtained personally. After collecting the data, I analysed the answers in two different parts. In the first part I evaluated the total results of the survey, while in the second part I divided the answers into two groups based on the political affiliation of the respondents (*Cumhur İttifakı* and *Millet İttifakı*). *The main aim of this research is to find out the general approval and agreement with the negative attitudes and to identify differences and similarities between government and opposition supporters according to which party they vote in last parliamentary elections.* The entering hypothesis of the research is that the Syrian conflict caused a shift in the attitude of Turkish society. Furthermore, on the topic of presence of

¹⁹ Babbie, E. *The Practice of Social Research*. Wadsworth Cengage Learning 2010. p.92

²⁰ Blackstone, A. *Principles of Sociological Inquiry: Qualitative and Quantitative Methods*. Flatworld 2012. p.122-4

Syrian refugees as a spillover effect of Syrian conflict on Turkey, these attitudes among voters differ according to political alliance they associate with. The first part of the survey suggests the general opinions of the total number of respondents in relation to Syrian refugees in Turkey, the second part identifies the possible differences and similarities between the voters of the two mentioned groups.

The survey consisted of two introduction questions and 13 other topic related questions. The questions were asked in Turkish language as negatively formulated sentences based on common prejudices and misperceptions in Turkey. Likert Scale was used for evaluation of the answers. This scale was first developed by Rensis Likert in 1932 and since then this method became popular in social sciences for measuring attitudes and levels of agreement on various scales such as 1-5 or 1-7.²¹ All the respondents were asked to give answers on these questions/sentences related on their agreement on a scale from 1 to 5, where 1 means *absolute disagreement* and 5 means *absolute agreement*. By this survey I tried to research the attitudes and agreements with these negatively formulated sentences about Syrian refugees. In the second part of the survey I randomly chose 52 respondents from both of the political groups in Turkey and the sum of points based on disagreement/agreement scale identifies voters from which political bloc have higher inclination towards negative attitudes on Syrian refugees. Answers were expressed numerically (quantitatively), but they reflect qualitative agreement/disagreement with the offered statements. I therefore evaluated the obtained qualitative data by a quantitative method.

Some limits occurred during the evaluation process. The most important limit is that the survey is not deep and I didn't divide the respondents according to their age, sex, education or job so the exact characteristics of those who answered the survey are not clear. Another, but a slightly smaller limit was some critical voice from respondents that the survey questions had strong political character what might had led to a refusal of filling the survey. Some respondents complained that the sentences in survey were too critical, however, for the character of my survey it was necessary to divide respondents according their political affiliation and all the negative sentences just reflect the most common prejudices which are being circulated about Syrian refugees in Turkey. It is important to conduct further research on the topic with more specific questions to get even more relevant data.

Similar, but more exact and detailed research was already conducted by Murat Erdoğan in his research *Syrians in Turkey: Social Acceptance and Integration Research*, the results of his research are also a source of motivation to conduct my survey. For instance, according to Erdoğan, the ongoing conflict might transform the

²¹ Rod, A. Likertovo škálování. *Electronic Journal for Philosophy*. 2012

generally tolerant and open attitude into a discrimination or in some cases even violent acts with racial background. As he also states, the shift towards negative attitudes might be observed in opinions blaming the refugees of increase in criminality, despite of very low criminal records of Syrians in Turkey. According to the results of his survey, the general belief of cultural differences between both groups (Syrians and Turks) is also present in Turkey and besides of that, half of the participants in his survey would not like to have Syrians as their neighbors.²²

3.1. FINDING AND RESULTS OF THE SURVEY

3.1. First part

First part of the result analysis consists of the answers of all 161 respondents who took part in this survey. In the first question, each participant was asked which party he vote for in the last General elections in 2018. There were three choices to answer – Republican alliance (*Cumhur Ittifakı: AKP, MHP*); National alliance (*Millet Ittifakı: CHP, İYİ, SP, DP*) and Others. In the second question the respondent had to answer which region he or she resides. 85 out of 161 participants were from Istanbul, 25 from Ankara and the rest mainly from Adana, Hatay, Gaziantep, Kilis. Limited number of participants were from cities of Izmir, Denizli, Bursa, Burdur or Antalya. The introduction questions were followed by 13 topic related questions and the evaluation of answers were conducted by Likert Scale.

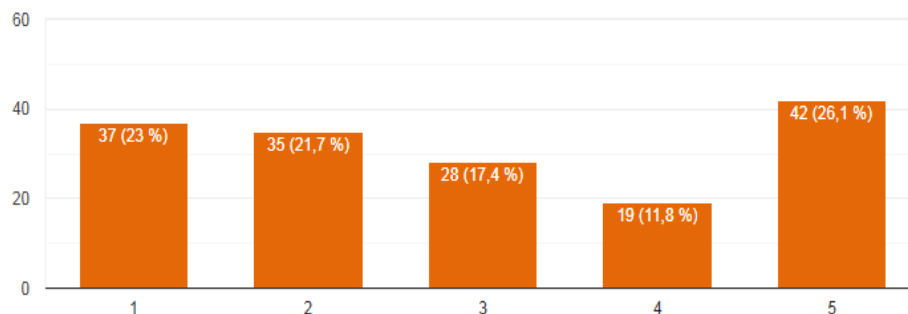
1. I experienced a negative situation in daily life with Syrian refugees

This statement reflects a common perception about Syrians who cause discomfort of the local people by various means (sexual harassment, misunderstandings, thefts etc.) Totally 61 participants (37,9%) expressed agreement with this sentence – 42 of them agreed absolutely and 19 of them agreed marking the choice 4. However, 72 participants (%44,7) didn't agree with the sentence and so they didn't experience any negative situation in daily life with Syrian refugees. 28 participants (17,4%) chose number 3, which on our scale 1-5 means the neutral middle. When the proportion of indecisive people is distributed to others 55% disagree and agree 45% agree.

²² Erdogan, M. *Syrians in Turkey: Social Acceptance and Integration Research*. Ankara: HUGO Hacettepe University, 2015.

1. I experienced a negative situation in daily life with Syrian refugees.

161 odpovedí

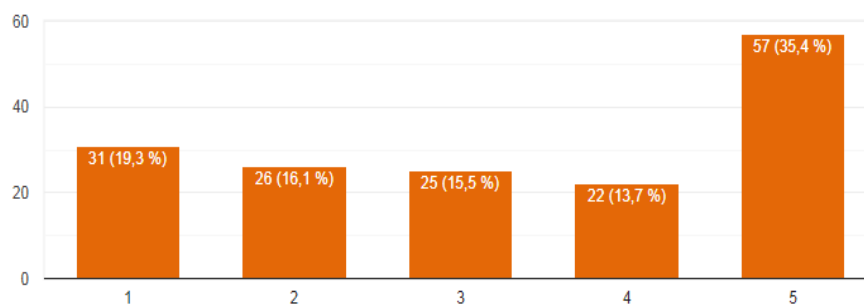


2. I refuse to accept new refugees from Syria, regardless of possible political persecution and other dangers in their country.

This sentence is relevant in the context of current humanitarian situation in northern Syrian provinces of Idlib and Aleppo, which were since the beginning of 2020 under heavy bombardment of Russian and Syrian warplanes, killing hundreds and displacing hundreds of thousands civilians towards Turkey. 79 participants (49,1%) don't want to accept new refugees from Syria, from which 57 (35,4%) absolutely reject the idea of accepting any new refugees. 57 participants (35,4%) didn't agree with this sentence and 25 chose number 3. It's a clear signal that despite of the humanitarian catastrophe in Idlib more refugees in Turkey are not welcomed.

2. I refuse to accept new refugees from Syria, regardless of possible political persecution and other dangers in their country.

161 odpovedí



3. I agree with returning back to Syria those refugees, who are in Turkey without legal documents

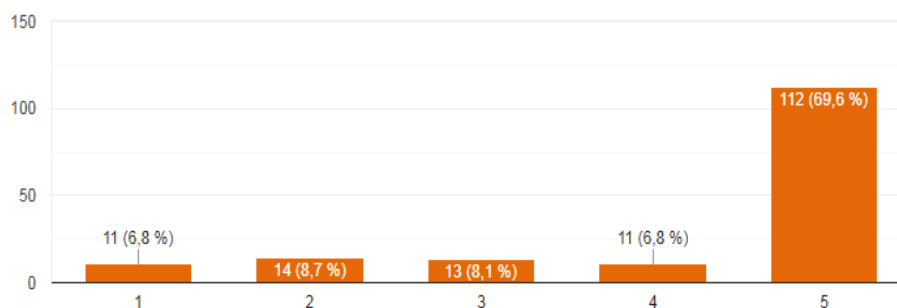
Alleged deportations of Syrian refugees without legal documents to reside in Istanbul got medialised July 2019, when authorities began to return them to their first point of entrance in Turkey (border provinces) or in some cases²³ reportedly

²³ HRW: Turkey: Syrians Being Deported to Danger. HUMAN RIGHTS WATCH. 24.10. 2019

even to Idlib. The government decided for this step under the pressure after the victory of Ekrem İmamoğlu in Istanbul. In this question a rare match can be observed. 123 participants (76,4%) agree with this statement, while most of them agree absolutely (69,6%). Only 11 participants absolutely don't agree with the returning of refugees. These data tell us that the government was pushed to this step under a growing pressure from society and it is possible that this trend will further continue.

3. I agree with returning back to Syria those refugees, who are in Turkey without legal documents.

161 odpovedí

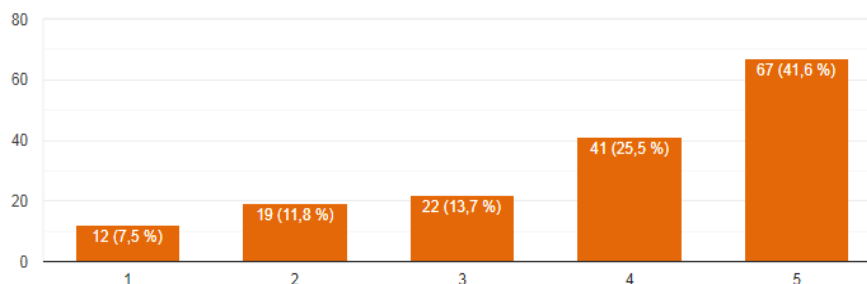


4. There are huge cultural differences between Turks and Syrians

Turkish president R.T. Erdoğan few years ago repeatedly referred to Syrian refugees as “*brothers and sisters*” who share similar values with Turks and that Turks have moral duty to help those in need. However, generally the opinions might differ and many people might think the opposite. 67,1% (108 participants) believe that between Turks and Syrian there are huge cultural differences. Only 12 participants absolutely disagree and another 12 disagree by choosing number 4. 22 more people chose the neutral answer. Data show that despite of the same religious background (Sunni Islam), significant part of the society might think that Turks and Syrians strongly differ.

4. There are huge cultural differences between Turks and Syrians.

161 odpovedí

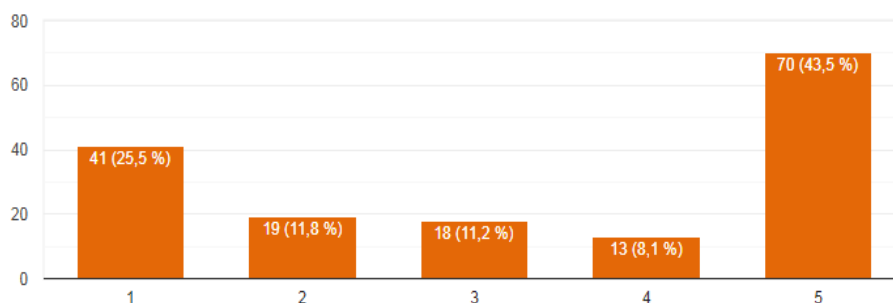


5. The presence of conservative refugees is a threat for secular character of Turkey

Since establishing the Republic of Turkey, Turkish society has a modern and secular conception of religion. The offered opinion is common among voters and supporters of some opposition parties. Generally, the society of Syria is more traditional or conservative than the Turkish. Many prejudices are shared on social media, where people blame that refugees might turn Turkey into a more conservative and religious country. 70 participants (43,5%) absolutely agree with this statement, another 13 (8,1%) agree by number 4. It means the majority. 60 participants don't agree – 41 (25,5%) of them absolutely. Large part of the respondents is concerned about changes in Turkey due to the presence of conservative refugees. I suggest that these concerns might strengthen parties promoting strong secular character of Turkey.

5. The presence of conservative refugees is a threat for secular character of Turkey .

161 odpovedí

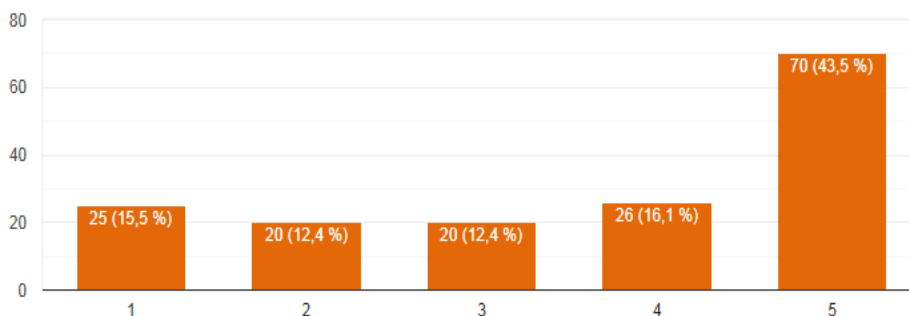


6. In streets with higher refugee concentration I feel uncomfortable or unsafe

In some Turkish cities, especially in Istanbul, some parts of the city have quite high concentration of Syrian refugees. In these districts there are, for instance, many shops with signs written in Arabic and Arabic is widely spoken in streets. As data show, part of the respondents feels uncomfortable in these streets. 70 participants (43,5%) absolutely agree and 26 agree. 45 participants (27,9%) disagreed with this statement. Even if 20 participants chose the neutral answer, the majority (59,6%) doesn't feel safe in streets with high number of Syrian refugees. That number is interesting because the crime rate of Syrians in Turkey is annually very low, as it was repeatedly mentioned by the minister of interior Süleyman Soylu.

6. In streets with higher refugee concentration I feel uncomfortable or unsafe.

161 odpovedí

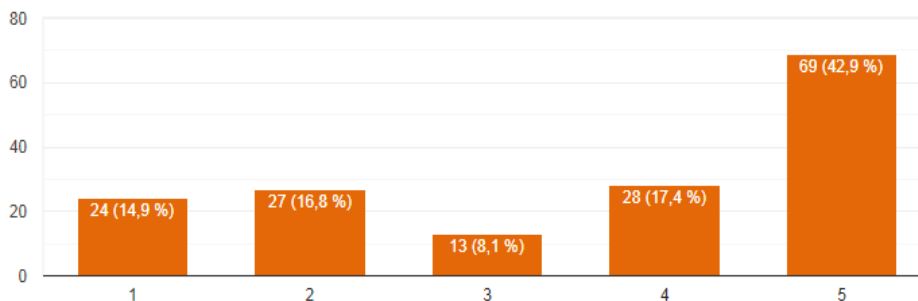


7. Security in my city got worse due to the presence of Syrian refugees

This statement follows the previous one and it is a part of many prejudices about refugees as criminals who are responsible for the worse security situation in Turkey. Previous studies in this field show that these prejudices got more common after bomb attacks (Reyhanlı, Gaziantep, Istanbul) and violent events related to circulating hoaxes a disinformation on social media (Adana, Istanbul). 69 participants (42,9%) absolutely agreed, another 28 (17,4%) agreed and at all 51 participants (31,7%) didn't agree that security in cities got worse due to the presence of refugees.

7. Security in my city got worse due to the presence of Syrian refugees.

161 odpovedí

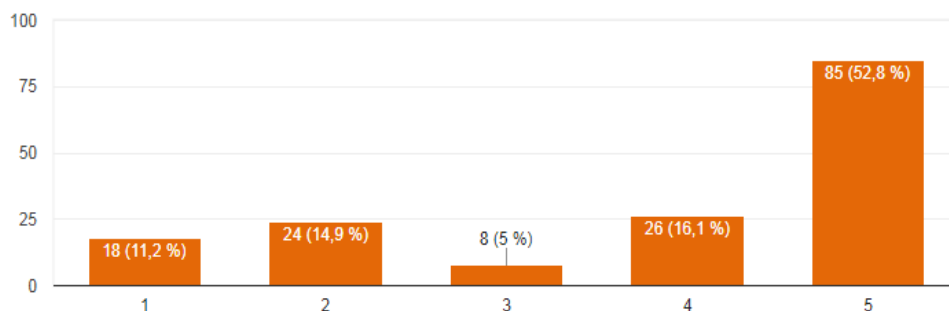


8. Turkish government favors Syrian refugees while the life in Turkey is getting more difficult

The decision of Ankara to grant temporary protection to refugees guarantees many rights in social area, including free education and healthcare. During the years, some prejudices occurred claiming that refugees “parasite” on the Turkish social system. Many of these prejudices are based on a feeling that the government helps Syrians more than Turks. This kind of prejudice is very common in Europe in the context of Roma people, especially in Central Europe (Czechia, Slovakia, Hungary). 111 participants (68,9%) agree with this statement – 85 (52,8%) agree absolutely. Only 26,1% of respondents disagreed.

8. Turkish government favors Syrian refugees while the life in Turkey is getting more difficult.

161 odpovedí

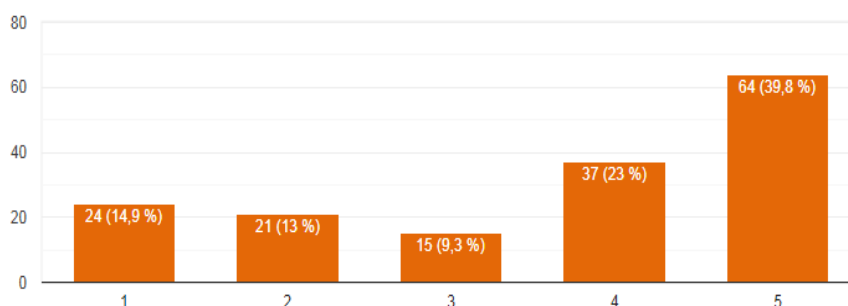


9. The presence of refugees is one of the reasons of high unemployment

This sentence follows the previous one and reflects the dissatisfaction of population with high (14%) unemployment in Turkey. Syrians are considered to be a cheap labour and they are often blamed to “steal jobs”. Just as at previous question, here we can also observe high agreement of the majority. 101 participants (62,8%) agree with this statement of which 64 (39,8%) agree absolutely. 24 (14,9%) absolutely disagreed and another 21 participants disagreed.

9. The presence of refugees is one of the reasons of high unemployment.

161 odpovedí

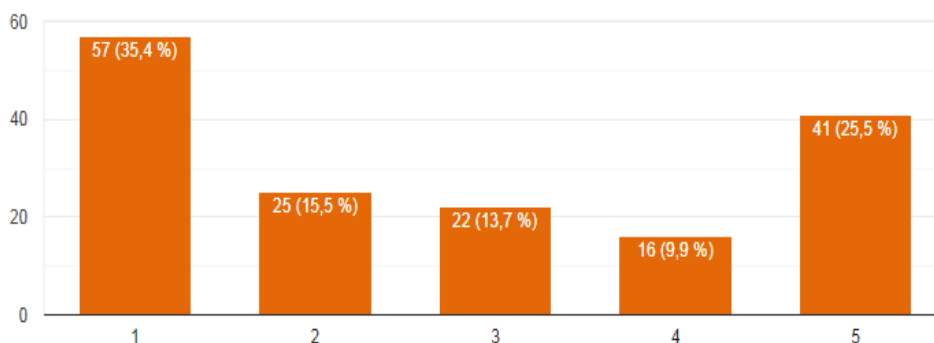


10. Groups of Syrian men and strictly dressed Syrian women irritate me

Some reports conducted in Turkish cities say that Turkish women complain about the high number of young Syrians walking through streets in groups. Conservatively dressed Syrian women, often wearing full-body veil (often visible in Kilis) might be negatively perceived especially by secular oriented Turks who, for instance, in the past negatively perceived even the wearing of hijab. Data show that 82 participants (50,9%) disagree with this sentence of which 57 absolutely disagree. 41 (25,5%) absolutely agree that strictly dressed Syrian women irritate them and another 16 agree by number 4.

10. Groups of Syrian men and strictly dressed Syrian women irritate me.

161 odpovedí

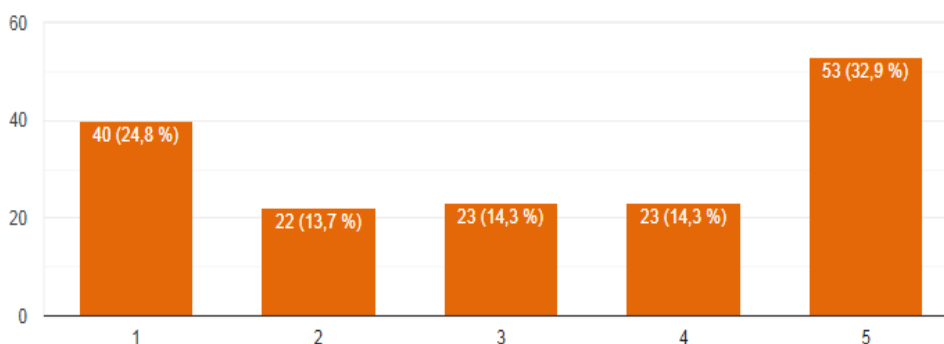


11. I avoid restaurants and shops owned by Syrian refugees

In the context of negative perceptions against refugees it might be interesting to look if Turks are avoiding shops or restaurants owned by Syrians. Many Syrians after some legal changes allowing them to work started to invest and open their own business, offer their products or services, often for lower prices compared to Turkish sellers. The data show that 73 participants (47,9%) are avoiding places owned by Syrians from which 53 participants (32,9%) absolutely agree with avoiding them. 23 participants (14,3%) chose the neutral answer and 62 participants (38,5%) do not avoid places owned by Syrians. There is a slight polarization to be observed, although it is questionable if avoiding Syrian restaurants and shops is due to their negative attitudes towards them or simply just preferring to support local Turkish enterprises. This topic needs further research.

11. I avoid restaurants and shops owned by Syrian refugees.

161 odpovedí



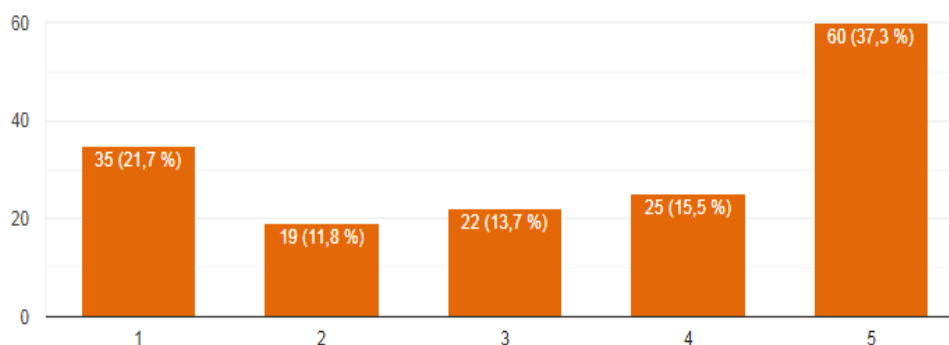
12. My opinions about Syrian refugees changed

As it was mentioned, refugees in Turkey were initially considered as temporary guests and Turks were meant to have a moral duty to accept and help those in need. During the escalation of the conflict in Syria, growing number of arriving refugees

and wave of terrorist attacks the perceptions started to change. 60 participants (37,3%) expressed their absolute agreement with this sentence and another 25 (15,5%) also agreed, it means more than a half of participants. 22 participants (13,7%) chose neutral answer and the rest 33,5% expressed their disagreement.

12. My opinions about Syrian refugees changed.

161 odpovedí

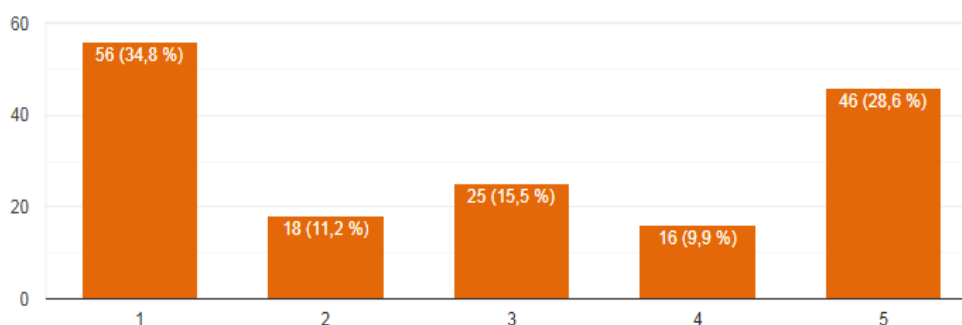


13. My vote in 31.3. 2019 local elections was influenced by my disagreement of the ongoing presence of Syrian refugees

Pre-election campaign in 2019 was specific for its aggressive rhetoric and using Syrian refugees as a tool to gain votes of angry voters, as mentioned in the introduction. A candidate of CHP and later the new mayor of Istanbul, Ekrem İmamoğlu stressed that refugees should be replaced from cities into refugee camps, reeducated. He even pointed at refugees as the biggest problem of Istanbul. Even if the anti-refugee statements were part of his successful campaign, it would be too naive to think that it was the only source of his victory. And as data show, it is not easy to conclude that dissatisfaction explicitly influenced determined the voting behavior. Only 38,5% of the participants agreed with this statement, 28,6% of them absolutely while 46% didn't agree with it, 34,8% absolutely disagreed. It means that only 62 respondent's voting behavior was influenced by disagreement of the presence of Syrian refugees, thus the majority didn't vote according to their opinion on refugees.

13. My vote in 31.3. 2019 local elections was influenced by my disagreement of the ongoing presence of Syrian refugees.

161 odpovedí



3.2. Second Part

Second part of the result analysis consists of comparing the answers of 52 respondents as voters from each alliance. As before, respondents had 13 topic related questions and a point scale from 1 (absolute disagreement) up to 5 (absolute agreement). After answering all the questions, each participant's vote brought the sum of points to the chart, maximum 65 points per 1 participant (13 questions X 5 points) or maximum 260 points per 1 question after the sum of all respondents (52 respondents X 5 points). Totally each alliance could gain maximum 3380 points (52 respondents per alliance X 65 points) and minimum 676 points (52 respondents X 13 points). After dividing voters into two political alliances and analysing the answers I can conclude the similarities and differences between the two groups.

1. I experienced a negative situation in daily life with Syrian refugees

52 participants among the voters of government alliance collected on this question in total 122 points and 9 participants expressed absolute agreement. The same number of participants among the voters of opposition alliance collected 186 points and 22 participants expressed absolute agreement. Data show that voters of opposition alliance claim to experience negative situation with Syrian refugees much more than voters of government alliance.

POINTS ²⁴	1	2	3	4	5	SUM
Cumhur İttifakı (Ci)	20	13	9	1	9	122
Millet İttifakı (Mi)	8	8	4	10	22	186

2. I refuse to accept new refugees from Syria, regardless of possible political persecution and other dangers in their country

Voters of government alliance collected on this question in total 138 points and 10 participants expressed absolute agreement to refuse new refugees from Syria. The sum of points was higher among opposition voters – 213 points, 31 absolute agreements and only 5 absolute disagreements. A visible difference can be observed in the attitude of accepting new refugees from Syria regardless of the humanitarian and political situation over there. According to data, voters of the opposition have more negative attitude for accepting new refugees from Syria.

POINTS	1	2	3	4	5	SUM
Ci	14	15	8	5	10	138
Mi	5	3	6	7	31	213

3. I agree with returning back to Syria those refugees, who are in Turkey without legal documents

Quite similar answers might be identified on this question between the both group of participants. Voters of government alliance collected on this question in total 209 points which is their highest score of all 13 questions. It means that the voters of government alliance expressed their strongest agreement with this sentence. 31 of them absolutely agreed. Opposition voters collected even more points, 246. 45 of them absolutely agreed and only one disagreed. This topic with small differences connects voters from both groups, which is a rare situation in polarised Turkey.

²⁴ Numbers from 1 to 5 refer to the options where: 1 – absolute disagreement; 2 – disagreement; 3 – neutral; 4 – agreement; 5 – absolute agreement. Under the numbers there is the number of respondents who answered accordingly. The sum refers to the total collected points per one group in one question. The points rise per more negative attitude.

POINTS	1	2	3	4	5	SUM
Ci	5	6	3	7	31	209
Mi	0	1	5	1	45	246

4. There are huge cultural differences between Turks and Syrians

The question about cultural differences brought 158 points for the “government” group together with 10 absolute agreements. The difference between the answers was bigger than before – opposition voters collected 224 points together with 32 absolute agreements. It shows that voters of opposition parties in Turkey consider to differ from Syrians more than voters of government alliance.

POINTS	1	2	3	4	5	SUM
Ci	9	13	7	13	10	158
Mi	2	3	5	10	32	224

5. The presence of conservative refugees is a threat for secular character of Turkey

The biggest difference between both groups can be identified right here. Voters of more conservative government alliance collected only 103 points, the less of all 13 questions. Only 6 participants absolutely agreed and the most of participants (28) absolutely disagreed. Voters of ideologically different opposition alliance collected 230 points and 39 of them consider the presence of refugees as an absolute threat for secular character of Turkey. I assume that this significant difference is an evidence of strong political polarisation in Turkey. It is estimated that secular voters are more concerned about the future of Turkey’s character while more conservative voters do not believe that Syrian refugees can anyhow endanger it.

POINTS	1	2	3	4	5	SUM
Ci	28	11	5	2	6	103
Mi	2	3	5	3	39	230

6. In streets with higher refugee concentration I feel uncomfortable or unsafe

Government alliance voters collected 128 points and only 8 of them absolutely agreed. Opposition alliance voters collected in total 227 points with 34 absolute agreements. It is interesting that those participants who considered conservative refugees to be threat for secular character of Turkey answered this question almost the same. From this I suppose that voters who are concerned about the character of Turkey highly tend to feel unsafe or uncomfortable in the streets with high refugee concentration.

POINTS	1	2	3	4	5	SUM
Ci	19	12	7	6	8	128
Mi	2	2	5	9	34	227

7. Security in my city got worse due to the presence of Syrian refugees

There are no big differences compared to the previous question. Government alliance voters collected 127 points and they answered almost identically as in previous question. Opposition alliance voters collected 222 points and 33 of them absolutely agree about the worse security situation. It means that opinions about the worse security situation are related with unsafe and uncomfortable feelings when being in streets with higher concentration of refugees.

POINTS	1	2	3	4	5	SUM
Ci	15	19	4	8	6	127
Mi	4	3	4	8	33	222

8. Turkish government favors Syrian refugees while the life in Turkey is getting more difficult

As the sentence tells itself there is a logical expectation that opposition voters might agree with it more than voters of government alliance. However, it is interesting that even among the voters of government alliance some agreement might be identified. Government alliance collected 153 points and 12 of them absolutely agree that government spends too much money on refugees. Among opposition voters the numbers are even higher – 239 points and 43 absolute agreements, only 5 participants disagreed. The surprising result is not the high point of opposition voters but the fact that even among government alliance voters some

agreement might be observed. I assume that this dissatisfaction of government voters might be (with some uncertainty) reflected in the outcome of next general elections in Turkey. However, it is unclear whether the critical government voters were the same critical during the time of last general elections in 2018 or the shift occurred later. In case of the first option it is possible that the loyalty of those voters will remain.

POINTS	1	2	3	4	5	SUM
Ci	11	15	4	10	12	153
Mi	2	3	0	4	43	239

9. The presence of refugees is one of the reasons of high unemployment

Answers of participants and also the collected points almost copy the result of previous question. 9 government alliance voters absolutely agreed with this sentence and 23 of them do not think that refugees anyhow influenced the unemployment rate in Turkey. Opposition voters were more critical, collected 222 points with 35 absolute agreements.

POINTS	1	2	3	4	5	SUM
Ci	13	10	4	16	9	154
Mi	4	3	3	7	35	222

10. Groups of Syrian men and strictly dressed Syrian women irritate me

Sentence pointing on groups of Syrians and strictly dressed Syrian women collected small amount of points in both groups, although still showing a sign of polarisation between both groups. Government voters collected only 104 points and most of them (38) disagreed with the sentence and only 5 absolutely agreed. Opposition group collected in total 186 points and 22 absolute agreements. I assume that that groups of Syrian men and strictly dressed Syrian women irritate more the secular voters. However, it is also true that much more opposition voters are more concerned about the future of Turkey’s character than the way how Syrians dress or socialise in streets.

POINTS	1	2	3	4	5	SUM
Ci	28	10	5	4	5	104
Mi	7	6	11	6	22	186

11. I avoid restaurants and shops owned by Syrian refugees

It is interesting that even in the question of avoiding Syrian restaurants or shops are some differences. Data surprisingly show that visiting these kind of places might be influenced by political opinions of the participants. Government alliance voters collected 123 points and only 6 of them absolutely agreed while 31 have no problem to visit places owned by Syrians. Opposition alliance collected in total 198 points, 27 participants absolutely agreed and another 5 agreed by choosing number 4. Many opposition voters who oppose the presence of refugees, who are concerned about Turkey’s character also avoid places owned by Syrians. Government alliance voters are much more benevolent and just as they do not consider conservative refugees to be a threat for Turkey, they also don’t avoid visiting Syrians restaurants or shops.

POINTS	1	2	3	4	5	SUM
Ci	22	9	7	8	6	123
Mi	7	3	10	5	27	198

12. My opinions about Syrian refugees changed

This is the second most polarising sentence in the survey. Government alliance voters collected 124 points and only 8 participants absolutely agreed while 31 participants don’t think their opinions about Syrians changed during the years. Numbers among opposition voters are much different with 217 collected points and 30 absolute agreements.

POINTS	1	2	3	4	5	SUM
Ci	21	10	9	4	8	124
Mi	3	3	6	10	30	217

13. My vote in 31.3. 2019 local elections was influenced by my disagreement of the ongoing presence of Syrian refugees

The last survey question had relatively low points for both groups – 116 points for government alliance and 181 points for opposition alliance, the less of all questions. Only 8 voters of government alliance absolutely agreed and 34 disagreed. Among opposition voters 24 absolutely agreed and 12 absolutely disagreed that their voting behavior in last local elections would be influenced by any disagreement about the presence of refugees, even if some politicians were using anti-refugee statements as a political tool in their rhetoric.

POINTS	1	2	3	4	5	SUM
Ci	24	10	8	2	8	116
Mi	12	5	5	6	24	181

CONCLUSION

By conducting this research connected to my thesis and analysing the answers I conclude to findings, based on which I can evaluate some general opinions of the society and also identify which group of voters tend to a more negative attitude in perceptions on Syrian refugees in Turkey. Based on the evaluation of the results in first part of the research I conclude, that about half of the participants (49,1%) is against accepting new refugees from Syria and a large part (76,4%) supports the idea of repatriation or deportation of those Syrian refugees who are in Turkey without any legal documents allowing them to reside in Turkey. These negative attitudes together with the closed borders and ended Open Door Policy during the alarming situation in Syrian provinces of Aleppo and Idlib might be a warning sign of a possible humanitarian catastrophe when hundreds of thousands of refugees currently trapped in Idlib will be forced to stay there regardless of the dangers they might face. The majority of the respondents (67,1%) also believes that the Syrians do not share cultural similarities with Turks despite of the fact that both countries have majority of Sunni Muslim population. 51,6% also believes that the presence of conservative refugees means a serious threat to long built secular character of Turkey despite of the fact that Syrians have no political rights in Turkey, thus without any legal tool to change the policy making in Turkey. Negatively perceived is also the security situation in districts and suburbs with refugee concentration. 59,6% of participants doesn't feel safe in those districts which have high concentration of Syrian refugees. A warning signal to the current government of Turkey might be also the fact that 68,9% of all participants agrees with a stance that Ankara applied too

many benefits for refugees at the expense of Turks, while 62,8% of participants consider the refugees as reason for current unemployment rates in Turkey. Regarding the first part of the survey I conclude that Ankara is facing a growing pressure from the society which is pushing the authorities to resolute steps such as closing the borders to avoid a new influx of refugees, deportation of refugees from Istanbul without residency approvals²⁵ or even cross-border anti-terrorist operations against terrorist groups of YPG/PKK and Daesh to secure the area for safe repatriation of millions of refugees.

The main value of this research is that it identifies interesting differences between the two political blocs of government and opposition. These differences between the voters of AKP/MHP alliance and CHP/İYİ/SP/DS alliance appear to be significant. As the sum of results show, I conclude that the voters of secular opposition alliance (2793 points) tend much more to negative attitudes, prejudices and discriminative opinions than the voters of conservative government alliance (1760 points). In all of the survey questions the opposition voters used the answer of absolute agreement more often than the voters of government alliance and that is the main reason of huge difference in the sum of points. Unfriendly attitudes and anti-refugee rhetoric of some opposition politicians (such as Kemal Kılıçdaroğlu the head of Millet İttifakı, Ekrem İmamoğlu, Meral Akşener and others) are translated into the society and they reflect some very common opinions of their voters. The voters of secular opposition, among other things, are much more bothered by full-body veiled Syrian women and they are much more concerned that the presence of conservative refugees will be a serious threat to long built secular character of Turkey. However, among the voters of conservative government alliance these concerns are only minor or minimal (6 voters of AKP against 39 voters of opposition from total of 52 participants). The same participants in the survey expressed higher security concerns in the streets, while the majority of government alliance voters doesn't think that security in the streets of Turkish cities got worse due to the presence of refugees. Dissatisfaction with high expenditures on refugee care is obviously also higher among opposition voters. But it is important to mention that even among the voters of government alliance there are number of participants who think that the government of Turkey should have spent the money on helping Turks instead of Syrians.

Part of the society with this strong negative inclination, especially the opposition voters relating to secularism, presents a potential danger due to its tendency to normalize intolerant discriminative discourse and prejudices against Syrian refugees who are the most vulnerable group of population in Turkey. Some

²⁵ As documented by non-governmental organizations Amnesty International or Human Rights Watch.

guilt might be blamed on those politicians, who repeatedly refer on refugees in a negative way legitimising the incorrect misperceptions about refugees as a burden for Turkey from economic, cultural and ethical aspects. As the research showed, political parties using strong anti-refugee rhetoric (especially CHP and İYİ) have much more critical and dissatisfied voters than conservative AKP and MHP. The voters of AKP, which was promoting the Open Door Policy for years are much more open and benevolent to the presence of Syrians and they are much less concerned about the security or character of Turkey. However, the fact that even among AKP voters there are voters who are dissatisfied with high expenditures on refugee care might be a warning signal for the government to take necessary steps to avoid loss of votes in upcoming elections of any kind. The recent military activities in northern Syria (*Operation Peace Spring* in Oct. 2019, *Operation Spring Shield* in Feb. 2020) prove that Turkey is taking the challenge of growing anti-refugee pressure very seriously, determined to repatriate large numbers of refugees instead of accepting new ones.

Finally, despite of the rising pressure from the society, Turkey's role in handling the presence of Syrian refugees is a unique example and a successful story. As from a European perspective, my field observations for purposes of the thesis proved that a multicultural society is achievable under strong government support and social acceptance or tolerance. Visited Turkish cities are example of a possible coexistence, despite of cultural or language differences or even growing attitudes of pressure. Turkey with a long emigration and immigration history will, in my opinion, still remain as country with unique hospitable culture open for those who need help and instead of constant strict criticism from EU institutions or states on the domestic or often misunderstood foreign policy of Turkey, much stronger acknowledgement of Turkey's huge effort on Syrian refugees well-being should be stressed. Accepting millions of refugees fleeing a brutal conflict and a regime cracking down on its own citizens is not an easy task, yet Turkey found a way to deal with this burden. However, to continue this successful mission is possible only with responsible political steps and rhetoric, which should absolutely avoid harsh statements and anti-refugee sentiments, and with an international solution to the ongoing crisis in northern Syria.

REFERENCES

- Adigüzel, Y. 'Suriyeliler gitsin' demek çözüm mü? *Star Newspaper*. 7.7.2019 (<https://www.star.com.tr/acik-gorus/suriyeliler-gitsin-demek-cozum-mu-haber-1465722/>)
- Atlas, M. I. Syrian refugees and the CHP's culture of hate. *SETA Foundation*. 23.2.2019 (<https://www.setav.org/en/syrian-refugees-and-the-chps-culture-of-hate/>)
- Babbie, E. *The Practice of Social Research*. 12th edition, Wadsworth Cengage Learning. 2010.
- Blackstone, A. *Principles of Sociological Inquiry: Qualitative and Quantitative Methods*. Flatworld. 2012. (<https://catalog.flatworldknowledge.com/catalog/editions/blackstone-principles-of-sociological-inquiry-qualitative-and-quantitative-methods-1-0>)
- Bilir, I. Banned from the beach: Excluding Syrian from public spaces. *Inside Turkey*. 19.7.2019 (<https://insideturkey.news/2019/07/19/banned-from-the-beach-excluding-syrian-from-public-spaces-final/>)
- Canefe, N. *The Syrian Exodus in Context*. Istanbul Bilgi University Press. 2018.
- Dadouch, S. 'They want to kill you': Anger at Syrians erupts in Istanbul. *Reuters*. 9.7.2019 (<https://www.reuters.com/article/us-turkey-syria-refugees/they-want-to-kill-you-anger-at-syrians-erupts-in-istanbul-idUSKCN1U40X8>)
- Daily Sabah: *Far-right IP's anti-refugee election banner draws criticism*. 18.3.2019 (<https://www.dailysabah.com/elections/2019/03/18/far-right-ips-anti-refugee-election-banner-draws-criticism>)
- Daily Sabah: *Newly elected CHP mayor cuts aid to Syrian refugees*. 10.4.2019 (<https://www.dailysabah.com/politics/2019/04/10/newly-elected-chp-mayor-cuts-aid-to-syrian-refugees>)
- Erdoğan, M. *Syrians in Turkey: Social acceptance and integration research*. Ankara: HUGO Hacettepe University, 2015.
- HRW: *Turkey: Syrians Being Deported to Danger*. Human Rights Watch. 24.10.2019 (<https://www.hrw.org/news/2019/10/24/turkey-syrians-being-deported-danger>)
- Kirişçi, K. *Syrian refugees and Turkey's challenges: Going beyond hospitality*. The Brookings Institution. 2014 (<https://www.brookings.edu/research/syrian-refugees-and-turkeys-challengesgoing-beyond-hospitality/>)
- Kirman, M. A. Sosyal Bir Olgu Olarak Göç, *İslam Coğrafyasında Terör, Göç ve Mültecilik*. Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yay. 2017, p.109-129.
- Middle East Monitor, *Turkey's presidential candidate vows to repatriate Syrian refugees if elected*. 7.5.2018 (<https://www.middleeastmonitor.com/20180507-turkeys-presidential-candidate-vows-to-repatriate-syrian-refugees-if-elected/>)
- Pillon, M. *The Syrian Conflict. Conflict Analysis of a Multi-Layered Civil War*. Sabanci University. 2014 (https://www.academia.edu/11304521/The_Syrian_Conflict._Conflict_Analysis_of_a_Multi-Layered_Civil_War)
- Ragıp, S. Angry crowds attack Syrian business in Turkey over sexual abuse allegation. *Middle East Eye*. 20.9.2019 (<https://www.middleeasteye.net/news/angry-crowds-attack-syrian-businesses-adana-over-sexual-abuse-allegation>)

- Reeves, M. *Reading the Signs in Istanbul*. Center for Strategic and International Studies. 15.1.2020 (<https://www.csis.org/analysis/reading-signs-istanbul>)
- Rod, A. Likertovo škálovaní. *Electronic Journal for Philosophy*. 13 (2012): 1-14.
- Tremblay, P. Anti-Arab sentiment on rise in Turkey. *Al-Monitor*. 21.8.2014 (<https://www.al-monitor.com/pulse/originals/2014/08/turkey-syria-anti-arab-sentiment-tremblay.html>)
- WSJ: Interview with Syrian President Bashar al-Assad. *The Wall Street Journal*. 31.1.2011 (<https://www.wsj.com/articles/SB10001424052748703833204576114712441122894>)

Fuat Sezgin'in İslam Bilim Tarihi Çalışmalarında Astronomi

Astronomy in Fuat Sezgin's History of Science Studies

Şeyma KARALAR

ORCID: 0000-0002-2660-5978

Uzman Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, karalar_kubays9@hotmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 28.03.2020 Düzeltme/Revised: 22.05.2020 Kabul/Accepted: 04.06.2020

Araştırma Makalesi / Research Article

Atıf / Cite as: Karalar, Ş. (2020). Fuat Sezgin'in İslam Bilim Tarihi Çalışmalarında Astronomi. Antakiyat, 3 (1), 92-117

Öz:

Ülkemizin yetiştirmiş olduğu meşhur bilimler tarihçisi Fuat Sezgin, bilim ve teknolojinin bütün insanlığın ortak malı olduğunu düşünmektedir. Sezgin, çalışmalarını İslam biliminin 800 yıllık yaratıcı safhasının tüm yönleriyle ortaya çıkarılması ve tanıtılması üzerine temellendirmiştir. Sezgin, kaleme almış olduğu eserleri, kurmuş olduğu müzeler ve yapmış olduğu aletlerle Müslümanların ortak mirastaki payını gösterme amacını büyük oranda başarmıştır. Şüphesiz Orta Çağ İslam biliminin en başarılı olduğu alanlardan biri de astronomi olmuştur. Sezgin'in, İslam astronomi tarihi alanında çok önemli tespitleri olduğu gibi gün yüzüne çıkardığı birçok eser ve pek çok alet bulunmaktadır. Sezgin, Orta Çağ'da Müslüman astronomların sadece Yunanlılar ve Hintlilerden tercümeyle yetinmediklerini, yoğun yaratıcı süreçte bugün Avrupa'da gelişmiş olan pek çok bilimin de temellerini attıklarını belirtmiştir. İlk rasathanelerin Müslümanlar tarafından kurulduğunu belirten Sezgin, bugün Batı'da o dönemdeki rasathanelerin elde ettiği neticeleri geliştirecek düzeyde bir çalışma yapılamadığını belirtmiştir. Aynı zamanda Kepler ve Kopernik'in gezegen modellerinin Müslüman astronomların gezegen modellerinden yola çıkarak elde edildiğini söyleyen Sezgin, astronominin en önemli aleti olan usturlabın Müslüman astronomlar tarafından yapılan modellemelerinin bugün Avrupa'da geçilemediğini belirtmiştir. Bu çalışmada Fuat Sezgin'in İslam bilim tarihi çalışmalarında İslam'ın ilk yıllarından başlayarak 16. yüzyılın sonuna kadar devam eden astronomi örneği incelenecektir. Sezgin, astronomi tarihi ile ilgili çalışmalarını Almanca asıllı GAS adlı eserinin 6. cildinde toplamaya çalışmıştır. Benzer şekilde Türkçeye de çevrilen "İslam'da Bilim ve Teknik" adlı beş ciltten oluşan diğer çalışmasının II. cildi de yine astronomi alanında yaptığı önemli çalışmalarını içermektedir. Biz çalışmamızı bu iki eserde yer alan bilgilerden yola çıkarak şekillendirmeye çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Fuat Sezgin, Astronomi, Rasathane, Usturlap, Kadran ve Ekvatoryum.

GİRİŞ

Araştırmamızın amacı; bilimler tarihi alanında araştırmalar yapan ve Müslüman bilim insanlarının bilimler tarihine yaptığı 800 yıllık katkıyı insanlara duyurmayı borç bilen Fuat Sezgin'in İslam bilim tarihi çalışmalarında astronomi örneğini incelemektir. Bu sebepten araştırmamızın başında Fuat Sezgin'in hayatına değinmenin gerekli olduğu kanaatindeyiz. Hayatına kısa bir göz attıktan sonra konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Sezgin'in 17 ciltlik en önemli eseri GAS: *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (Arapça Eserler Tarihi)'in astronomi ile alakalı 6. cildi hakkında bilgilendirme yapılacaktır. Aynı bölümde alt başlık altında astronomi ile alakalı çalışmalarına yer veren diğer eserlerine değinilecektir. Çalışmamız İslam'ın ilk yılı 7. yüzyıldan başlayarak 16. yüzyılın sonuna kadar devam eden astronomi çalışmaları ile sınırlı tutulacaktır. Aynı zamanda eserlerinde bulunan astronomi aletleri tanıtılmaya çalışılacaktır.

1.Fuat Sezgin'in Hayatı ve Eserleri

Fuat Sezgin 24 Ekim 1924 tarihinde Bitlis'te doğdu. Sezgin; ilkokulu Doğubayazıt'ta, ortaokul ve liseyi Erzurum'da bitirdi (Karakaş, 2017:93). 1943 yılında matematik öğrenmek amacıyla İstanbul'a giden Sezgin, Alman şarkiyatçı Hellmut Ritter'le (1892-1971) tanıştıktan sonra kararını değiştirdi ve İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsüne kayıt yaptırdı. Hellmut Ritter'in yanında eğitim gördü (Turan, 2019:24; Agitoğlu, 2018:300; ibtav.org, 2019; Dönmez, 2019:4).

Sezgin, Arap Dili ve Edebiyatı bölümünde "İbnü'l-Müsemma'nın *Mecaz'ü'l-Kuran*" adlı eserini incelediği doktora tezini 1947'de tamamlayarak Dr. unvanı aldı. "*Buhârî'nin Kaynakları*" adlı çalışmasıyla 1955 yılında İslâm Araştırmaları Enstitüsünde doçent oldu (Karakaş, 2017:94; Yeşil, 2019:172; Agitoğlu, 2019:301). 27 Mayıs 1960 askerî darbesi sonrası üniversitelerden uzaklaştırılan 147 akademisyenin arasında adı bulunan Sezgin, İstanbul'u terk etmek zorunda kaldı ve 1961 yılında Almanya'ya gitti (Turan, 2019:24). Frankfurt J. W. Goethe Üniversitesinde araştırma ve öğretim faaliyetlerine devam etti. 1965 yılında Câbir b. Hayyân konusunda ikinci doktora tezini aynı üniversite bünyesinde tamamladı ve bir yıl sonra profesör unvanını aldı (Yılmaz, 2009:19-20; Karakaş, 2017:94).

1978 yılında Kral Faysal İslâmî İlimler Ödülü'ne lâyık görülen Sezgin, kendisine takdim edilen ödül ile 1982 yılında, J. W. Goethe Üniversitesine bağlı Arap İslam Bilimleri Tarihi Enstitüsü'nü ve 1983 yılında buranın müzesini kurdu. Bu müzede İslam bilginlerinin eserlerinden yola çıkarak 800'den fazla buluş, alet, araç ve gereçlerin örneğini hazırlatıp sergilemiştir. Aynı binada Sezgin'in, hayatı boyunca dünyanın her yerinden büyük bir özenle, zorluk ve sıkıntılara katlanarak aldığı 45.000

cilt kitap ve 10.000 adet mikrofilmle kurduğu Bilimler Tarihi Kütüphanesi de bulunmaktadır (Turan, 2019:31-32).

Sezgin, İstanbul Gülhane Parkı'ndaki eski Topkapı Sarayı Has Ahırlar binalarında, 26 Mayıs 2008'de Frankfurt'ta kurduğu müzenin bir benzeri olan İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Müzesi'ni açmıştır. Aynı zamanda İslâm Bilim ve Teknoloji Müzesi'nin faaliyetlerini desteklemek amacıyla 2010'da Prof. Dr. Fuat Sezgin İslâm Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı (İBTAV) kuruldu. Yine Fuat Sezgin'in önderliğinde Türkiye'de bir bilim tarihi enstitüsü kurulması isteği üzerine 2013 yılında Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi bünyesinde kurulan Bilim Tarihi Bölümü ve Prof. Dr. Fuat Sezgin İslâm Bilim Tarihi Enstitüsü faaliyetlerine başladı (Arslan, 2019:205).

Fuat Sezgin, geride bizzat kendisinin telif ettiği veya bir şekilde yine kendisinin değişik katkıları ile basılmış yüzlerce cilde varan kitap bırakmıştır (Kenan, 2003:76). Hayatı boyunca birçok akademik kurum ve kuruluşa üye olmuş olan Sezgin, ulusal ve uluslararası birçok önemli ödüle ve nişana da layık görülmüştür. 30 Haziran 2018'de İstanbul'da 94 yaşında vefat eden Fuat Sezgin'in anısına 2019 yılı Cumhurbaşkanlığı genelgesiyle "Prof. Dr. Fuat Sezgin" yılı olarak ilan edilmiştir. Sezgin'in kabri, İslam Bilim ve Teknoloji Müzesi'nin önünde kendisine ayrılan bölümde yer almaktadır (Arslan, 2019:205; ibtav.org, 2019).

1.1. GAS (*Geschichte des Arabischen Schrifttums*: Arapça Eserler Tarihi)

İslam araştırmalarının vazgeçilmez referans kaynağı olan ve kısaca GAS olarak bilinen bu eser, klasik dönemde Müslüman âlimlerin bilim ve teknolojiye yaptıkları katkıları, bu medeniyet üzerinden ortaya koymayı hedefleyen büyük bir projenin ürünüdür (Hansu, 2016:201). Fuat Sezgin, 1966 yılında Frankfurt Üniversitesinde başladığı eserini, yaklaşık yarım asır süren bir çalışma sonucu ortaya çıkarmıştır. İlk cildi 1967'de çıkan eserin son cildi 2015 yılında çıkarılmış olup tamamı ise 17 ciltten (8820 sayfa) oluşmaktadır (Hansu, 2016:222).

GAS, Carl Brockelmann'ın meşhur eseri GAL: *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Arapça Literatür Tarihi), yazma eserler listesindeki eksikleri gidererek, daha önce duyulmamış ya da içeriği bilinmeyen birçok eserin bibliyografik bilgisini araştırmacılara tanıtmak amacıyla kaleme alınmıştır. Sezgin, eserin her cildinde, belirli konulara değinmiştir. Buna göre: I. cilt (1967) Kur'an ilimleri, hadis, tarih, fıkıh, kelâm, tasavvuf; II. cilt (1975) şiir; III. cilt (1970) tıp, eczacılık, zooloji, veterinerlik; IV. cilt (1971) simya, kimya, botanik, tarım; V. cilt (1974) matematik; VI. cilt (1978) astronomi; VII. Cilt (1979) astroloji, meteoroloji ve ilgili disiplinler; VIII. cilt (1982) lugat; IX. cilt (1984) gramer; X. (2000), XI. (2000), XII. (2000) ve XIII. ciltler (2007) matematiksel coğrafya ve haritacılık; XIV. (2010) ve XV. ciltler (2010) etnoloji, şehir ve bölge coğrafyası; XVI. (2015) ve XVII. ciltler (2015) dinî literatür konularını

içermektedir (Hansu, 2016:222; Arslan, 2019:205; Kenan, 2003:76; Fazlıoğlu, 2004:358; Balic, 1996:37-38).

GAS, çok hacimli bir eser olduğu için biz çalışmamızı astronomi tarihi ile alakalı 6. cildi ile sınırlı tutacağız. Bu sebepten Astronomi başlıklı 6. cildinin kısaca içeriğinden bahsetmenin gerekli olduğu kanaatindeyiz. Almanca kaleme alınan GAS'ın 6. cildinin tamamı 270 sayfa ve üç bölümden oluşmaktadır. Bugün İngilizce ve Fransızca dillerine çevirileri de bulunmaktadır. Birinci bölümde astronominin doğuşuna, gelişimine ve mevcut haline dair bilgiler veren Fuat Sezgin, özellikle müsteşriklerden bu ilme ve bu ilmin konularına dair görüşler nakledip tartışmış ve kendi görüşlerini delilleri ile beraber serdetmiştir. Aynı zamanda astronomi ilminin Batı'ya nakledilip, özümseme evreleri detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Sezgin, kitabın ikinci bölümünde Arap astronomi bilgilerinin kaynaklarını ele almış ve kronolojik sıraya göre Yunanca, Farsça ve Hintçe kaynakları zikretmiştir. Üçüncü bölümde ise Arap astronomlarını ele alan Sezgin, vefat tarihlerini esas alarak kronolojik bir sırayla müelliflerin tam ismini ve vefat tarihini vermiştir. Ardından kısaca müellifi tanıtmış ve ona dair bilgi veren kaynakları –genellikle sayfa sayılarını da vererek- zikretmiştir. Sonrasında ise söz konusu müellifin matbu ve yazma eserlerini zikredip, buldukları kütüphaneleri belirtmiştir (Sezgin, 1978)

GAS, İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı tarafından Almanca aslından Türkçeye tercüme edilmeye başlanmıştır. “2019 Prof. Dr. Fuat Sezgin Yılı” bağlamında bu eserlerin yayımlanması için İstanbul Üniversitesi tarafından kurulan bir komisyon ile tercüme süreci devam etmektedir (Tali, 2019:12-13). Sezgin, GAS'ın 18. cildini hazırlarken vefat etmiştir.

1.2.Fuat Sezgin'in Astronomi Tarihi Alanında Diğer Çalışmaları

Fuat Sezgin'in, Enstitü Müzesi'nin aletlerinin tanıtımını ve İslâm dünyasındaki bilimsel geliştirmeyi göstermek için hazırladığı “*Wiscenschaft und Technik im Islam*” (İslâm'da Bilim ve Teknik) adlı katalog çalışması GAS'tan sonra zikredilmesi gereken en önemli eserdir (İbttm, 2019; fikriyat.com, 2019). Sezgin'in bu eseri beş ciltten oluşmaktadır. Eserin içeriği şu şekildedir: I. cilt: giriş, II. cilt: astronomi, III. cilt: coğrafya, denizcilik ve saatler, VI. cilt: geometri ve optik, tıp, kimya, mineral ve fosil oluşumu, V. cilt: fizik ve teknik, mimari, savaş tekniği ve antik objeler (Sezgin, 2019). Bu eser, Almanca, Fransızca, İngilizce ve Türkçeye çevrilmiştir.

Fuat Sezgin'in kendi çalışmalarının yanında, enstitü bünyesinde 2011 yılına kadar coğrafya (316 cilt), felsefe (120 cilt), matematik ve astronomi (201-205 204 cilt), tıp (101 cilt), Batı seyahatnamelerinde İslâm dünyası (79 cilt), nümizmatik (56 cilt), mimari (16 cilt) ve çeşitli ilimler (6 cilt) ana başlıkları altında 800'den fazla ciltlik devasa bir külliyat meydana getirilmiştir. Sezgin'in editörlüğünde hazırlanan bu

külliyat, yüzlerce araştırmacının ilgili konulardaki araştırmalarını ve incelemelerini ve 1000’den fazla yazma eserin tıpkıbasımını içerir (Arslan, 2019:205).

2. Fuat Sezgin’in İslam Medeniyetinde Astronomi Tarihine Bakış Açısı

Müslümanlar, fethettikleri topraklarda bulunan kültür merkezlerinin mümessillerini, inançlarına bakmaksızın büyük bir tolerans ve anlayışla entegre ederek bilimlere yeni bir kıvılcım kazandırmışlardır. Bilimlerin Müslümanların katkılarıyla ulaştığı yaratıcılık safhası, bazı alanlarda 8. yüzyılda bazı alanlarda ise 9. yüzyılda kendini göstermiştir. Son dönemlere doğru ise süratini düşürerek 16. yüzyılın sonuna kadar devam etmiştir. Bu süreç yaklaşık 800 yıl devam etmiştir. Müslümanlar, diğer kültürlerden özellikle de Yunanlılardan aldıkları bilimleri geliştirmiş ve önderlik durumuna gelecekleri bazı bilimlerin yollarını döşemişlerdir. Müslümanların bu yaratıcı safhada bilimler tarihine neler kazandırdığını tamamını ya da büyük bir bölümünü bilmek şimdilik uzak görünmektedir. Ancak bugün Müslümanların bilimler tarihinin en büyük birkaç safhasından birinde bulunduğu kesinlik kazanmıştır (Fazlıoğlu, 2004:367).

Müslümanların Yunan bilimsel eserleri tercüme ederek geliştirdikleri yaratıcı düşünce, günümüzde bilim ve teknolojinin öncüsü kabul edilen Avrupa’ya üç aşamada intikal etmiştir: Bu aşamaların ilki, 711’de İber Yarımadası’nın Müslümanlar tarafından alınmasıyla başlamıştır. İkincisi, 10. yüzyılda İtalya üzerinden Avrupa’ya yayılmasıyla gerçekleşmiştir. Üçüncüsü ise özellikle 13. yüzyılda Tebriz, Erzurum, Trabzon üzerinden Bizans’ın başkenti İstanbul’a ve oradan da İtalya’ya ulaşarak gerçekleşmiştir. Yaratıcılık çağı, Avrupa’da 16. yüzyılın ortalarından itibaren yavaş adımlarla başlamış; 17. yüzyılda bilimde önderlik durumuna gelmiştir; İslam dünyasında ise jeopolitik nedenlerle duraklamıştır (Sezgin, 2011).

İslam bilimlerinin Batı dünyasına resepsiyonu, en yoğun olduğu dönemde 13. yüzyılın ikinci yarısında, karşı koyucu bir yadsımayla karşılaşmıştır. Büyük oranda dinî motifli bu karşı koyucu akım, 19. yüzyıla kadar devam etmiştir. Aynı zamanda bu karşı koyucu akım, 16. yüzyıldan bu yana Avrupa’da bilimler tarihinin düşüncesini ve ortaya koyuluş tarzını derinden etkilemiş ve bu akımın etkisiyle bilimler tarihçileri 18. yüzyılda İslam bilimlerinin hiç bir yaratıcı rolünü kabul etmeyen evrensel bir tarih görüşü benimsemişlerdir. Bilimlerin devredilmesinde doğrudan doğruya Yunan döneminin bir devamı olarak görülmesine sebep olan bu fenomen “Rönesans” olarak isimlendirilmiştir (Fazlıoğlu, 2004:367).

18. yüzyıl Avrupa’sında bütün bu karşı akımlara rağmen İslam’ı ve bu dine bağlı olan kültür ve bilgi mirasını kaynaklara dayanarak araştıran çalışmalar ortaya konulmuştur. Hümanistik düşüncelerle hareket eden bu çalışmaların yeterince etkili olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Ülkemizde bu yöndeki çalışmaların öncüsü kabul

edilen Fuat Sezgin, okul kitaplarında öğretilen ve dayatılan Rönesans fenomeninin bilimler tarihine bakış açısının ancak yeniden bir düzenleme ile değişeceği kanaatindeydi. Bir farkındalık oluşturmak amacıyla hayatını İslam kültürünün bilimler tarihindeki yerini göstermeye adanmış ve bu alandaki çalışmalarını 60 yılda tamamlamıştır. Sezgin, İslam medeniyetinin insanlığa hizmet eden önemli bilim adamları yetiştirdiğini, astronomi, tıp, matematik, geometri, kimya, coğrafya ve pek çok alanda başarı sağlaması ile birlikte insanlık adına ciddi bilimsel sıçramalara imza attığını güçlü argümanlarla bütün dünyaya duyurmuştur (Sezgin, 2011:90; Hunke, 1972:91-128).

2.1. İslam Medeniyetinde Astronomi

İslam tarihinde sekizinci yüzyıldan itibaren Hint ve Yunan bilim eserlerinin tercüme yoluyla İslam coğrafyasındaki bilgi birikimine kazandırılması, matematikten coğrafyaya, tıptan astronomiye birçok alanda yeni bir hareketliliğin doğmasına sebep olmuştur. Bu hareketliliğin en canlı olarak yaşandığı bilim ise astronomidir ve İslam bilimler tarihinde bilimlerin öncülüğünü yapmıştır.

Arapça “*ilm-i felek*” terimi ile ifade edilen astronomi “*gökküresi bilimi*” olarak bilinmektedir. Aynı zamanda İslâm dünyasında “*felekiyyât, ilm-i nücûm-i ta’lîmî, sînâat-i nücûm, sînâat-i tencim, ilm-i hey’e, ilm-i hey’etî’l-âlem*” de astronominin en yaygın karşılığıdır (Morelon, 2006:15; Tez,1991:79; Fehd, 2000:126-129). Astronomi matematiksel bilimler arasında yerini alır ve ilm-i ahkâm en-nucûm diye anılan astrolojiden ayrılır (Sezgin, 2007:3).

İslam öncesi Arapların bilimsel bir astronomiye sahip olmamalarına rağmen yıldızlar hakkında zengin bir bilgi birikimleri vardı. Örneğin, İslam öncesi ve erken dönem Arap-İslam şiirinde 300’den fazla yıldızın ismi geçtiği bilinmektedir. Hommel, bu yıldızların adlarından bazılarının Akadca ve Sümerceye dayandığını düşünmektedir. Aynı zamanda Arapların M.S. 7. yüzyılda burçları bildiği kesin görünmektedir (Sezgin, 2007:3; Tez, 1991:79). İslam’ın ilk yıllarında göçebe Araplar arasında bir takım pratik astronomik bilgilerin bulunduğu görülmektedir. Örneğin: Güneş’in doğuşuna, batışına ve görünürdeki hareketine bakarak gece ve gündüz süreleri tespit edilebiliyordu. Gece yıldız ve aydan faydalanarak yollarını buluyorlardı (Döğen, 1996:15-16).

Arapların astronomiye ilgilerinin, çöl iklimin kavurucu sıcak havalarda gündüzleri uyuyup geceleri gökyüzüyle iç içe olmalarından kaynaklandığı düşünülmektedir. Sonsuz çölde hayatlarını geçiren bu insanlar gökyüzünü çadırları olarak kabul etmişlerdir. İslam diniyle birlikte astronomiye ilgilerine dini sebepler de eklenmesiyle birlikte İslam bilimler tarihindeki bilimlerin öncülüğünü astronomi alanı yapmıştır (Tez, 1991:79).

Müslümanlar, önce İran ve Hint kaynaklı astronomi bilgileri kullanmışlardır. Ancak daha sonra yapılan fetihlerle Antik Yunan astronomisi ile tanışan Müslümanlar, Batlamyus (Ptoleme) geleneğine geçiş yapmışlardır. Yunanlılarda olduğu gibi, İslam kültüründe de astronomi matematiğe paralel olarak gelişmiştir (Goldziher, 1993:115). El-Bîrûnî (ö. 1048) İslam'ın daha ilk yüzyılından itibaren Müslümanların, karşılaştıkları yeni kültürün bilimsel objelerine katkı yaptıklarını belirtmiştir. Bîrûnî, astronomik çizelgeler içeren eski bir Zic-astronomi kitabından söz ederek anonim yazarların bu kitaba eklemeler yaptığını bildirmiştir (Sezgin, 1978:13-14).

M.S. 7. yüzyılın sonlarına doğru Halid b. Yezid, içerisinde astronomik öğelerin de bulunduğu, Ptoleme'nin adına bağlanmış "*Kitap es Semere'yi*" Arapçaya tercüme ettirmiştir. Aynı zamanda evrenin yapısı ve hareketlerine ilişkin Aristoteles-Ptoleme tasavvurlarıyla erken dönemde karşılaşan Müslümanlar Aristoteles'e atfedilen "*Kitab el-Alem*" (Sezgin, 1978:13-14) adlı eseri henüz Hişam b. Abdümelik (724-743) döneminde Arapçaya tercüme etmişlerdir. 711-715 tarihleri arasında inşa edilen Emevilere ait Kusayru Amre Sarayı'nın gökyüzü haritasını andıran banyo kısmında (Roma Hamamı'nın kubbesinde) yer alan haritada yaklaşık 400 yıldızın, takımyıldızlarının ve burçlar kuşağının (Zodyak) koordinatları ile birlikte verilmesi Müslümanların sadece çeviri ile yetinmeyip sanatta ve mimaride de astronomi ilmini kullandıklarını göstermektedir (Kaya, 2017:358-360).

Bilimsel astronomi İslam dünyasında 770 yılı gibi erken bir tarihte Brahmagupta'nın "*Siddhanta*" adlı eserinin tercüme edilmesiyle başlamıştır. Bir hayli hacimli ve karmaşık içerikli olan bu eser Hint astronomisinin en önemli eseri olarak kabul edilmektedir. (Sezgin, 2007:5). Halife el Mansur, hayli hacimli ve karmaşık içerikli bu eseri Sanskritçeden Arapçaya çevirtirmiştir (Sezgin, 2007:3; Saygılı, 2019:18). Aynı dönemde Sasaniler okulundan Ptoleme'nin "*Çizelgeler El Kitabı*" adlı ana eserinin tercüme edilmesi İslam astronomisinin hızlı gelişimini göstermektedir. 8. yüzyılda İslam kültüründe bilimsel tanışıklık o kadar ileri seviyeye ulaşmıştır ki devlet adamı Yahya b. Halit el-Bermeki (ö.805) Ptoleme'nin karmaşık ve hacimli kitabı "*Almagest*"in birinci çevirisini beğenmeyip ikinci çevirisi için yeni bir ekip kurmuştur (Sezgin, 2019).

9. yüzyılın ilk çeyreğinde, resepsiyon ve özümseme devam ederken, Arap-İslam dil çevresinde ulaşılan astronominin yaratıcılık döneminde olduğunu görülmektedir (Sezgin, 2007:5). Halife el-Me'mun'un astronom Yahya b. Ebi Mansur'a, Ptoleme'nin "*Çizelgeler El Kitabı*"nın verilerini ve gözlemlerini kontrol görevi vermiştir. Yahya b. Ebi Mansur, Ptoleme'nin bilmediği bir yöntem ile güneş ve ay tutulmalarının zamanını belirlemiştir (Sezgin, 1978:139).

Aynı dönemde rasathanelerin kurulması, olabildiğince kesin bir şekilde yeni astronomik veriler elde etme girişimi olarak yorumlanmıştır. Rasathanelerin kurulmasıyla birlikte eski verileri tekrar kontrol etme imkânı da doğmuştur. Bu gelişme İslam astronomlarının 9. ve 10. yüzyıldaki ana hedeflerini göstermektedir. Yunan, Hint ve Sasani-Pers öncülleriyle karşılaştırıldığında, Müslüman astronomlar daha iyi ölçüm ve gözlem aletlerine sahiplerdi. Böylece daha iyi gözlem teknikleri geliştiren Müslümanların ana hedeflerine yaklaştıkları görülmektedir. Çarpıcı sonuçları açısından Sabit b. Kurra'nın yapmış olduğu ölçüm bu dönemi çok iyi açıklamaktadır (Sezgin, 2019; Unat & Taşdemir, 2008:102-106; Goldziher, 1993:115).

M.S. 9. yüzyılda İslam astronomları "Güneş'in evc"ininin ekliptik yönünde hareket ettiğine yönelik görüşlerin ortaya çıktığını 10. yüzyılda ise ekliptik eğimin sabit mi yoksa değişken mi olduğunu sorgulamışlardır. Kurulan rasathanede, Hamid b. El-Hıdr el-Hucendi gibi bazı astronomlar bu soruyu aydınlatmak için gözlemler yapmışlardır. Yine bu dönemde güneş merkezli bir evren tasavvuru düşüncesinden hareketle dünyanın dönüp dönmediği tartışmaları yapılmış ve Ahmed b. Muhammed es-Siczi'nin dünyanın döndüğüne yönelik düşüncesi hâkim olmuştur (Sezgin, 2010:30). 9. yüzyılın sonunda 10. yüzyılın başında Bettani, İslam astronomi tarihinin ilk döneminin en önemli temsilcisi olarak karşımıza çıkar. Bugünkü Suriye'nin kuzeyinde bulunan Rakka bölgesinde sistematik gözlemler yapan Bettani, ufukta hilalin görülmesiyle ilgili yazdığı risalesinde "gözlem tüpünden" ilk bahseden kişi olmuştur (Morelon, 2006:26-27).

Araplar, İslam'dan önce sabit yıldızlara ilişkin önemli derecede bilgi birikimine sahipti. Ancak sabit yıldızlar kümesine yönelik gerçek anlamda yapılan çalışmaları ise aynı yıllarda tanıştıkları Ptoleme'nin "*Almagest*"yle başlatmışlardır. Böylece astronom es-Sufi, Hipparkos-Ptoleme'nin kataloğunda bulunan bilgileri kendi gözlemleri ve ölçümleri temelinde yeniden kontrol etmiştir. Es-Sufi, yaptığı düzenlemeler ile yıldızların parlaklık ölçeklerinin, koordinatlarının ve büyüklüklerinin önemli ölçüde revize ettiği yeni bir katalog çalışması oluşturmuştur (Sezgin, 2007:7).

2.2. Fuat Sezgin'in Astronomiye Bakış Açısı

Fuat Sezgin, astronomi tarihi ile ilgili araştırmalarını GAS adlı eserinin 6. cildinde detaylı bir şekilde ele almıştır. Kitabı üç bölüme ayıran Sezgin, astronominin mevcut durumu ile ilgili bilgilendirme yaparak İslam astronomisinin geçirdiği evreleri başlıklar halinde farklı görüşler çerçevesinde incelemeye çalışmıştır. Müslümanların İslam'ın ilk yıllarından itibaren fethettikleri topraklardaki kültürü koruduklarını belirten Sezgin, "*Siddhânta*" adlı eserin tercümesi ile bilimsel astronominin İslam dünyasında başladığını belirtmiştir. Sezgin, İslam'ın daha ilk yıllarında yapılan tercümelere Müslümanların evrenin yapısı ve hareketleriyle ilgili öğrendiklerini şu şekilde belirtmiştir:

“Dünya evrenin ortasında bulunmaktadır. Evren tüm gökyüzüyle birlikte sürekli olarak dönmektedir, bu yüzden evrenin kendi kendine çevresinde dönebileceği karşılıklı konumlanmış sabit iki nokta arasında bir eksen bulunmalıdır. Bu iki kutbun kuzeyde bulunanı, yeryüzünün alt tarafında bulunan güneydeki kutbun aksine devamlı görülebilir. Gökyüzünün ve yıldızların tözü esir olarak adlandırılır. Esir bir unsur olmakla birlikte, bilinen dört unsurdan ayırılır ve ebedidir. Sabit yıldızlar tüm gökyüzüyle birlikte dairesel olarak dönerler-ortalarında dönence boyunca çapraz bir kemer halinde gerilmiş Zodyak diye anılan burçlar kuşağını oluşturan daire on iki hayvan tarafından buldukları konumlara göre bölümlere ayrılmıştır.- Yıldızların sayısı insanın araştırma alanını aşmaktadır. Diğerleri yani hareketli yıldızlar (gezegenler) yedi tanedir. Onlar doğaları, hızları ve yeryüzüne olan uzaklıkları bakımından birbirlerinden farklıdır, bağlandıkları iç içe geçmiş sabit yıldızlar küreleriyle birlikte kendi yörüngelerinde hareket etmektedirler.” (Sezgin, 2019:18)

Sezgin’e göre, astronomi ilmi İslam medeniyetinde gösterdiği gelişim hızını başka hiçbir medeniyette göstermemiştir. Gelişimin hızını yapılan tercümelerle birlikte, devlet adamlarının desteklerine bağlayan Sezgin, daha 8. yüzyılın çeyreğinde Ptoleme’nin “*Almagest*” adlı eserinin çevrildiğinden ve çeviriyi yaptıran iş adamı Bermeki’nin yapılan çeviriyi beğenmeyip başka bir gruba ikinci bir çeviri yaptırdığından bahsetmektedir (Sezgin, 2007:5). Sezgin, bilimsel araştırmaların ulaştığı seviyenin, daha 9. yüzyılın ilk çeyreğinde Müslümanların dil çevresinde geliştirdikleri uğraşların bilimsel astronomiyle tanışıldığı izlenimini verdiğini belirtir. Bu dönemle alakalı örneklendirmelerini eserlerinde bolca yer veren Sezgin, Sind b. Ali’nin, deniz seviyesinden yüksekte bulunan bir kıyıda, batmakta olan güneşin batışını ölçmesinden bahsetmiştir. Sind b. Ali, bu ölçüme dayanarak dünyanın yarıçapını trigonometrik olarak hesaplamıştır. Sezgin, Sind b. Ali’nin kullandığı bu yöntemin daha sonraları Francesco Mautolico (1558), Sylvus Belli (1565) ve Francesco Giuntini (1580) adlarını taşıdığını belirtir (Sezgin, 1978:365; Kaya, 2017:365).

Sezgin, dönemin halifesi el- Memun’un sayesinde astronominin yepyeni bir kuvvet kazandığından bahsetmektedir. Halife el-Me’mun, meridyendeki bir derecelik boylam uzunluğunun tam olarak tespit edilmesi amacıyla astronomları görevlendirmiştir. Sezgin, bu çalışmanın ileriki dönemlerde yeryüzünün matematiksel kavrama girişimleri açısından çok büyük önemi olduğunu belirtmiştir. Halifenin astronomları yapılan ölçüm sonucu boylam uzunluğunu 56 mil olarak belirlemişlerdir. Sezgin, bu ölçümün modern ölçüm değerlerine çok yakın olduğunu söylemiştir (Sezgin, 2010:29).

Sezgin, 9. yüzyılın ikinci yarısında astronomi alanında yaratıcı egemenliğin arttığını belirtmiştir. Bu dönemde özellikle gölge uzunluklarının hesabını yapmada ve

güneş saatleri yapımına yönelik uğraşılarda önemli gelişmeler olduğundan söz etmiştir. Örneğin, Sabit b. Kurra ve torunu İbrahim b. Sinan, yassı güneş saatlerinde noktasal olarak inşa edilmiş olan saat çizgilerinde yamuk çizgiselliği keşfetmişlerdir. Sezgin, daha sonraları Christoph Clavius (1537-1612) ve Jean-Babtiste Delambre (1749-1822)'in ileri sürdüğü kanıtın İbrahim'in ortaya koyduğu kanıtın aynısı olduğunu belirtmiştir. (Sezgin, 1978:32).

Sezgin, uzun gözlemler sonucu Güneş evc'inin burçlar bağlamında hareketini bulan ilk kişinin Sabit b. Kurra olduğunu belirtmiştir. El-Bîrûnî, 10. yüzyılda bu hareketin en yüksek hızlanma ve yavaşlama derecesini daha kesin bir tanımla ifade etmiştir. Endülüslü astronom İbrahim b. Yahya ez-Zerkali ise 11. yüzyılın sonlarına doğru evc'in ileriye doğru hareket değerinin 279 yılda 1° olduğunu bulmuştur. Sezgin'e göre, bu da bir yılda 12,09``ye karşılık gelip günümüzün 11,46`` değerine çok yakındır (Sezgin, 1978:182-187).

Sezgin, Ptoleme'den sonra sabit yıldızlarla ilgili astronomik çalışmaları 10. yüzyılın ikinci yarısında Abdurrahman es-Sufi'nin yaptığından bahsetmiştir. Sufi, yıldızlarla ilgili bir katalog çalışması yapmıştır. Katalog çalışmasının yeni bir revizyonu yeni gözlemlere dayanılarak Semerkant'ta Uluğ Bey (ö.1449) Rasathanesi'nde yapılmıştır. Sezgin, es-Sufi'nin, Ptoleme ve Argelander (ö.1875) ile birlikte sabit yıldız astronomisinin üç büyük çığır açıcısından birisi olarak kabul edildiğini belirtmiştir. Sezgin, es-Sufi'nin bu alandaki çalışmalarının hem İslam dünyasında, hem de Avrupa'da yüzyıllar boyu süren derin etkilerinden bahsetmektedir (Sezgin, 1978:212). Yine Sezgin, Kastilya Kralı X. Alfons'un "*Libros del Saber de Astronomia*" (1277 civarında) adlı eserinde belirttiği sabit yıldızlar kataloğunun Abdurrahman es-Sufi'nin eserinin Kastilce serbest çevirisinden veya uyarlanmasından başka bir şey olmadığını söylemiştir (Sezgin, 2019). Ancak Sezgin, Avrupalı astronomları daha çok Sabit b. Kurra'nın Hucendi'den önce kurmuş olduğu, sabit yıldızların ileri ve geri hareketi hipotezinin harekete geçirdiği görüşündedir (Sezgin, 2007:7; Morelon, 2006:42-43).



Şekil 1. Abdurrahman b. Ömer b. Muhammed eş-Şufi'nin Gök-Küresi, (ibtav.org, 2020).

Sezgin, İslam astronomlarının yeryüzünün küreselliğine ilişkin tasavvurlarının Yunanlı Aristo'dan etkilenecek olduğu kanaatindedir. Müslümanlar, Hicri 1. yüzyılın sonuna doğru Aristo'nun eserini çevirmişler ve olduğu gibi kabul etmişlerdir. Bu eserden yola çıkarak dünyanın kendi çevresinde ve bütün evrenle birlikte sürekli olarak döndüğü fikrine sahip olmuşlar ve bu durumu 9. yüzyıla kadar tartışmayı sürdürmüşlerdir. Sezgin, Plutarkos (ö.120-125 civarı) "*Placita philosophorum*" adlı yetersiz bilgi dışında, bu İslam astronomlarına ulaşmamış olduğunu belirtmiştir. Sezgin, el-Bîrûnî (Sezgin, 2019) aracılığıyla dünyanın döndüğü görüşünü savunan iki Müslüman bilgeden bahsetmiştir. Bu kişiler; Ahmet b. Muhammed es-Siczi (10. yüzyılın 2. yarısı) ve Cafer b. Muhammed b. Cerir (10. yüzyıl) dir. Her iki astronom da bu bilgilerden hareketle kayık şeklinde bir usturlap yapmışlardır. Sezgin, Muhammed eş-Siczi'nin Planetaryumuna İslam'da Bilim ve Teknik adlı eserinin II. cildinde yer vermiştir. Hatta bu eserine Siczi'nin Planetaryumu ile giriş yapmıştır.



Şekil 2. Es Siczi'ni Planetaryumu (ibtav.org, 2020).

Eserde, Sezgin tarafından modellenen gök kürede her bir takımyıldızı için iki şekil, bu şekillerden biri takımyıldızını yatay düzlemden itibaren, diğeri ise yatay düzlemin kopya kâğıdıyla elde edilen yansıma resmi olacak şekilde yapılmıştır (Sezgin, 2007:17).

Sezgin, gezegen hareketlerinin geometrik sunumu çerçevesinde İslam astronomlarının Yunan öncüllerine dayanarak 10. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yığınla teori geliştirdiklerinden bahsetmektedir. Bu teorilerin önemli ürünleri daha sonra Kopernik'e aktarılmıştır. 11. yüzyılın başlarında İbn Heysem'in, Ptoleme'nin "*Hypothesis*" adlı eserindeki gök-küre teorisini İslam astronomisine taşıdığı görülmektedir. Bu tasavvura göre cisimsel küresel katman modeli ile gökyüzü hareketlerinin ve gezegen hareketlerinin İbn-i Heysem tarafından yeni bir açıklaması ortaya çıkarmıştır. Ancak Sezgin, Heysem'in Ptoleme'nin gezegenlerin şeffaf camdan gök halkaları içerisinde hareket ettiklerine dair tasavvurunu aynı dönemde kabul etmesi ve eserinde yer vermesi apaçık bir gerileme olarak yorumlamıştır (Sezgin, 2019:19).

Sezgin, Ptoleme'nin dünya görüşüne karşı 12. yüzyılda İslam kültüründe felsefi karakterde bir karşı duruş olduğundan da bahsetmiştir. İbn Bacce (ö. 1139), İbn Tufeyl (ö. 1185) ve İbn Rüşd (ö. 1198) bu görüşün temsilcileridir. Sezgin, yeni oluşan bu Batı ekolünün en genç temsilcisinin Nurettin el Bitrucci (ö. yaklaşık 1204) olduğunu belirtmiştir. El-Bitrucci'nin "*Alpetragius*" adlı kitabı İbraniceye ve Latinceye çevrilmiştir. Kitap, 13. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar doğa bilimlerinin astronomik bilgiyi iletmesinde Avrupa'yı etkilemiştir (Sezgin, 2007:11).

Sezgin, 13. ve 14. yüzyıllarda astronomi alanının teorik yönde ilerlemesinden bahsetmektedir. Bu dönemde, Ptoleme gezegenler modelinin tashihi denemelerinin kendini gösterdiğini belirtmiştir. Yeni gezegen modellerinin bilinen temsilcileri Nasireddin et-Tusi (ö.1274), Kutbettin eş-Şirazi (ö.1311) ve Ali b. İbrahim İbn eş-Şatir (ö.1375) gibi önemli bilginlerdir. Sezgin, Tusi ve Şirazi'nin birbirine benzeyen iki yeni modelinin bir Merkür modeli ortaya çıkarttığını belirtmiştir (Sezgin, 2019:19). Sezgin'in araştırmalarına göre, 14. yüzyılın siyasi fırtınalarına rağmen astronomi alanı herhangi bir atılım kaybetmemiştir. Bu dönemde Tusi'nin öğrencisi İbn eş-Şatir, tekdüze hareket prensibini yeniden canlandırarak Suriye'de yeni bir gezegen modeli ortaya çıkartmıştır. Şatir, Tusi'nin çift daire prensibini kullanarak eksantrikliği bertaraf etmiş ve vektörü evrenin orta noktasından başlatarak Merkür modelini Ptoleme'ninkinden daha küçük bir *episikl* olarak oluşturmuştur. Şatir, aynı zamanda Ptoleme'nin, Ay-Dünya uzaklığının varyasyonunu aşırı derecede abartan fahiş hatasını düzeltmiştir. Sezgin'in delillendirmelerine göre, Kopernik, İbn eş-Şatir'in ve onun Fars öncüllerinin ve çağdaşlarının modelleri hakkında bilgi sahibiydi. Sezgin, Kopernik ve İslam öncüllerinin ortak noktalarını şu şekilde sıralamıştır:

“1- Hem Kopernik hem de Nasireddin et-Tusi ve Kutbeddin eş-Şirazi kayıtsız şartsız şu prensibi kabul ettiler. Her gezegen modeli temel olarak, aynı mesafelerin aynı vektörler tarafından aynı açısız hızla katedildiği bir hareket mekanizmasına sahip olmaları gerekir.

2- Kopernik ve onun Arap öncülleri “*ekuant*” (Ptoleme tarafından düşünülen bir *ilave yörünge*) etkisine ulaşabilmek için gezegen modellerini, yarım eksantrik uzunlukta çift vektör mekanizmasını kullanmışlardır.

3- Kopernik'in ay modeli İbn eş-Şatir'in Ay modeli ile aynıdır. Her ikisi de boyutları bakımından Ptoleme modelinin boyutlarından çok büyük farklılık gösterirler.

4- Kopernik'in Merkür modeli, vektörlerin uzunluklarındaki çok küçük değişiklikler bir yana bırakılırsa, İbn eş-Şatir'inkiyle aynıdır.

5- Kopernik, et-Tusi'nin Epikür modelinde kullandığı çift episikller mekanizmasını kullanmaktadır ki bunu eş-Şatir'de kullanmıştır.”(Sezgin, 2010:75-76).

Sezgin, GAS'ın 39-57 sayfaları arasında İslam'da bilimlerin Avrupa'daki resepsiyonuna ve gelişimine ilişkin bir tasavvur oluşturma gayesiyle detaylı bir anlatım yapmıştır. GAS'ta yer alan ifadelerle göre: “Haçlı Seferleri sırasında Batı'ya doğrudan doğruya aktarılan bilgi, kitaplar, haritalar veya aletler bir yana bırakılacak olursa, Arap-İslam dünyasının astronomisi de diğer doğa bilimleri ve felsefesi gibi Avrupa'ya özellikle İspanya, Sicilya/İtalya ve Bizans üzerinden taşınmıştır.” (Sezgin, 2019)

Sezgin'e göre, astronomi ile ilgili özellikle Lupitus'un 984 yılında Aurillaclı Gerbert'in risalesinin "*Liber de Astrologia*" adıyla Latinceye çevrilmesi, 11. yüzyılda başka çevirilerin önünü açmıştır. Çünkü Gerbert, eserinde İslam astronomisinden ve İslam astronomlarından bahsetmiştir. Sezgin, 11. yüzyılda Toledo, İslam bilimlerinin en merkezi konumunda iken, 12. yüzyılda Chartes, Toulouse, Reims, Tours, Montpellier ve Paris gibi önemli kentler de resepsiyon ve özümsemenin merkezi konumu olduğunu belirtmiştir. Sezgin, özellikle 12. yüzyılda astronominin en önemli eserlerinin Avrupa'da çevrildiğinden bahsetmektedir. Bu dönemde Ptoleme'nin Dünya tasavvurunun Avrupalı bilginler arasında geniş ölçüde tanındığı bilinmektedir. Ptoleme'yi, el-Ferganî'nin ve el-Harezmi'nin eserleri izlemiştir. Bu şekilde resepsiyon işlemi diğer tüm bilimlerde olduğu gibi astronomide de 16. yüzyılın sonları, 17. yüzyılın başlarına doğru tamamlanmıştır.

2.3. Fuat Sezgin'in Eserlerinde Rasathaneler

Bu başlık altında Fuat Sezgin'in İslam Bilim ve Teknoloji Müzesi'nde bulunan eserleri tanıtmak amacıyla hazırlanmış olduğu katalog çalışması "*İslam'da Bilim ve Teknik*" adlı çalışmasının II. cildinde yer alan rasathaneler hakkında kısaca bir bilgilendirme yapılacaktır.

Fuat Sezgin, astronominin kesin basamaklarını kavramamızda rasathaneler dışında hiçbir alanın bu kadar iyi yardım edemeyeceğini söylemiştir. Yunanlılar astronomi bilgisini yeni gözlemlere gereksinme duymadan felsefi yollarla geliştirmeye devam etmişlerdir. Ancak Müslümanlar tarafından gözlem yapmanın önemi kavranmış ve bu amaçla büyük gözlemevleri kurulmuştur (Tez, 1991:89). İslam öncesi olası rasathane kurumunun varlığı ile alakalı astronomi tarihçisi Ernst Zinner'in sözlerine¹ eserinde yer veren Sezgin, kendisi de bu görüşe katılarak şu şekilde bir demec vermiştir: "*Uzun süreli rasat yapılmazsa gök fenomenlerini, değişimleri tespit edemezsiniz. Mesela, Güneş'le yerkürenin arasında kısa bir de uzun mesafe var. Kısa mesafesinin en uzun noktasının yıllık yerinin değiştiğini Müslümanlar tespit ettiler ve bunu ölçtüler.*" Müslümanların başarısının yapmış oldukları rasatlarla ve kurulan rasathanelerde bulunan aletler sayesinde olduğunu belirten Sezgin ilk rasathanelerin Müslümanlar tarafından 9. yüzyılda yapıldığına dikkat çekmiştir (Turan, 2019:118-119).

¹ Ernst Zinner: "*Babilliler'de olduğu gibi, rasathaneler ya hiç olmadı ya da çok kısa bir zaman için var oldu, Yunanlılar ise yüzlerce yıl boyunca bütün gökyüzü olaylarını gözleme zorunluluğu gibi bir koşul mevcut değildi. Burada söz konusu olan, tek tek bireylerin tutkuları doğrultusunda şu ya da bu gökyüzü olayını gözlemlemeye önem vermeleri faaliyetiydi. Eudoxos'un, görüldüğü kadarıyla Mısırlılardan etkilenerek, Heliopolis yakınlarında, daha sonra ise Knidos'ta bir rasathanesi olduğu söylenmektedir. İskenderiye'deki kara holde bir ekvator halkası yüzlerce yıl boyunca görülebilir durumda bulunmuş ve derslerde kullanılmıştı. Ama bunlarda bir rasathane anlamı çıkarılamaz. Hipparkos, gözlemlerini taşınır araç-gereçle yapabilmıştır. Ptoleme'nin gözlemleri için de sabit araç-gereçlerin ve bir rasathanenin varlığı kabul edilemez.*" Bkz. (Sezgin, 2019:28).

Zinner'in, Ptoleme Hanedanından ve Eski Çağ'ın zenginlerinden hiç birinin bir rasathane vakfıyla adını duyurmadığına yönelik bir eleştirisi bulunmaktadır. Sezgin, Zinner'in eleştirisini kabul etmemiş ve binlerce yıldır yürütülen astronominin çok önemli seviyeye ulaşmış olmasına rağmen, rasathane kurma zorunluluğunu hissettirecek düzeye o dönemde henüz ulaşamadığını belirtmiştir. Sezgin, bu durumun daha iyi anlaşılması için İslam'ın kurulan ilk iki rasathanesinin daha yakında tanınması gerektiğini savunmuştur (Sezgin, 2019:28).

İslam Medeniyetinde Halife el Memun'un astronomiye olan ilgisi, onu ilk olarak Bağdat'ın Şemmasiyye semtinde bir rasathane kurmaya sevklemiştir. Halife Me'mun, daha sonra Şam'ın yakınında bulunan Kasiyun Tepesi'nde de bir gözlemevi kurarak gerçek anlamda gözlemevi kuran ilk kişi olarak tarihe geçmiştir (Sezgin, 2010:89). Sezgin, Halife Me'mun'un bu şekilde gözlemevleri kurarak büyük araçlar ve gözlemler yoluyla kesin gözlemler elde etmeyi amaçladığından bahsetmiştir. Bahsi geçen her iki rasathane de eş zamanlı kurulduğu için astronomların eş zamanlı gözlemler yürüterek bağımsız bir şekilde karşılaştırmalı veriler elde etmeyi amaçladıkları düşünülmektedir. Sezgin, astronomların çalışmalarının sadece gökyüzünü inceleyip gözlem yapmak ve yıldızları keşfedip onları adlandırmak olduğu düşünülse de gözlem aletleri icat edip onların iyileştirilmesiyle de ilgilendiklerini belirtmiştir. Sezgin, Bîrûnî'nin aktarımlarına göre Halife Me'mun'un rasathanenin alet donanımını ile bizzat ilgilendiği için Kasiyun Tepesi'ne demir bir güneş saati çubuğu diktirdiğini belirtmiştir (Sezgin, 2019).

Sezgin'e göre, Bağdat ve Şam'da kurulan rasathaneler sonradan gelen astronomlar ve astronomi meraklılarına yol göstermiştir (Sezgin, 2019:28). Bu iki rasathanenin ilk ardılı bir buçuk yüzyıl sonra Büveyhi Hükümdarı Şerefüddeve Ebü el-Fevaris Şirdil (ö. 989) tarafından 988 yılında Bağdat'ta kurulmuştur. Sezgin, bu rasathanede gökyüzünün ve gezegenlerin astronomik gözlemlerinin çok ileri bir seviyede yürütüldüğünden bahsetmektedir. Bu rasathaneyi altı yıl sonra kurulan Rey Rasathanesi izlemiştir. Sezgin, "*İslam'da Bilim ve Teknik*" adlı katalog çalışmasının II. cildinde rasathaneler bölümünde ilk olarak Rey kentinde (Tahran'ın güneyinde) kurulan rasathaneden bahsetmiştir. Sezgin, Rey Rasathanesi'yle² birlikte 'Alâ'uddevle'nin Hemedân'da kurduğu Rasathanenin ana aleti³, Merâğa⁴, İstanbul⁵ ve Hven

² Dönemin en önemli matematikçi ve astronomu olan Abû Hâmid b. el-Hıdr el-Hucendî, Ptoleme ile Hint kaynaklarında verilen bilgilerin kendi dönemine gelinceye kadar ekliptik eğim değerlerinin küçüldüğünü görünce harekete geçmiştir. Bilgilerini kesinliğe kavuşturmak adına Tahran'ın güneyindeki Rey kentinde Büveyhi Fahreddevle'nin yardımcılarıyla kurulmuştur. Bu rasathanede gündönümlerinde Güneş'in en tepede olduğu noktayı belirlemek üzere sekstant (dairenin altıda biri kadar olan yay) imal edilmiştir. Hatta sekstanta hamisinden dolayı "Fahreddin Sekstantı" adı verilmiştir (Sezgin, 2007:25; 2019:32).

³ Modern araştırmalar, açı ölçümü prensibinin erken kullanımını, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. Sina(ö.1037)'nin Ala'uddevle Rasathanesi için geliştirmiş olduğu gözlem aletinde keşfetti. Bu aletle her şeyden önce astronomik yükseklikler mümkün olduğunca kesin olarak belirlenebilecekti. Nitekim bu

Rasathaneleri'ni⁶ çalışmasına dâhil etmiştir. Aynı zamanda bu üç rasathanede kullanılan aletler modellemeleri detaylı olarak açıklanmıştır. Sezgin'in yapılan aletlere rasathanelerden daha detaylı yer vermesi, astronomi biliminde İslâm dünyasında yaşanan gelişmeleri ve astronomların ileri seviyedeki farkındalıklarını açığa çıkarma arzusu sonucunda ortaya çıkmıştır.



Şekil 3. İstanbul Rasathanesi. (Sezgin, 2019:43).

Eserinde Semerkant Rasathanesi, Hindistan Moğol İmparatorluğu'nda Rasathaneler; Jaipur Rasathanesi ve Delhi'deki Jantar Mantar Rasathanesi'ne de değinen Sezgin, bu rasathanelerle ilgili modellemelere, krokilere ve resimlere de yer vermiş, tek tek geniş açıdan incelemiştir. Arap-İslam medeniyetinde bulunan tüm

alet ile gözlemi süren gök cisminin yüksekliği cetvel taşıyan her iki bacadaki trigonometrik değer ile bulunmuştur (Sezgin, 2007:27).

⁴ Bağdat'ın 1258 yılındaki fethinden sonra Hülagu, bilgin Nasireddin et-Tusi (ö. 1274)'ye Batı Moğol İmparatorluğu'nun başkenti Merağa'da yenir bir rasathane kurma görevi vermiştir. Rasathanenin inşasına 1259 yılında başlanmış, Hülagu'nun ölümünden birkaç yıl sonra çalışmaya başladığı tahin edilmektedir (Sezgin, 2019:36).

⁵ Merağa Rasathanesi'nden yaklaşık 300 yıl sonra İstanbul'da Sultan III. Murad'ın emriyle Takiyyeddin Muhammed b. Ma'ruf er-Reşad tarafından kurulmuştur. Bkz. Fikriyat, "Astronomi-Rasathaneler." (Sezgin, 2007:34).

⁶ Hven Adası'ndaki Uranienburg Rasathanesi, Danimarka Kralı II. Friedrich bünyesinde Tycho Brahe, tarafından kurdurulmuştur. Rasathanenin öne çıkan dört aleti, her iki yöne dönebilen azimut kadranı, duvar kadranı, yıldızların birbirlerine uzaklıklarını ölçen astronomik sekstant ile ekvatorial-halkalı küre olmuştur. Nitekim bu aletlerin ilki olan her iki yöne dönebilen azimut kadrınının öncüleri Merağa ile İstanbul rasathaneleridir (Sezgin, 2007:36).

rasathaneleri harita üzerinden gösteren Sezgin, bu rasathanelerinin işlevlerini tartışmayı da ihmal etmemiştir (Sezgin, 1982:75-82).



Şekil 4. Jaipur Rasathanesi (ibtav.org, 2020).

Sezgin, rasathanelerin doğuşu ile alakalı ülkemizde Aydın Sayılı'nın *"The Observatory in İslam and its Place in the General History of the Observatory"* adlı 1960 yılında Ankara'da yayınlanan seçkin eserinden övgüyle bahsetmiştir. Sezgin, Sayılı'nın bu çalışmasını rasathanelerin tarihiyle ilgili ciddi bir çalışma olarak değerlendirirken, rasathaneler hakkında topladığı materyalleri ve bazı mülhazaları da yetersiz görmüştür. Topladığı kaynak verilerinin Sayılı'nın eserinde abartılı bir büyüklükte gösterildiğini belirten Sezgin, Sayılı'nın kullandığı "rasad" kelimesinin aynı anlamda "gözlem" anlamına gelmesinin, bununla ilgili bilgilerin değerlendirilmesinde zorluğa sebep olduğunu belirtmiştir. Sezgin, Sayılı'nın bu muhteşem eserinin gayretlerine rağmen İslam rasathanelerinin tam olarak kaydının neredeyse aldatıcı kalmasına neden olduğunu belirtmiştir. Sezgin bu konuyla alakalı Sayılı'nın şu sözlerine dikkat çekmiştir: "Mağrip ülkeleri ve Müslüman İspanya'nın, İslam dünyasının doğusunda ulaşılan rasathane gelişimini kavrayıp benimsemediğini ve rasathanenin en iyi şartlarda Me'mun dönemi seviyesinde kalmıştır." (Sezgin, 2019)

İslam medeniyetinde 13. yüzyılda diğer bilim alanlarında gözlenebildiği gibi rasathanelerde de hem kurum olarak hem de aletleriyle gelişimde göz kamaştırıcı bir yüksekliğe çıktığı görülmektedir. Sezgin'e göre, Merağa'da kurulmuş olan rasathane, oldukça ileri seviyede geliştirilmiş ve kısmen yeniden tasarlanmış aletlerle donatılmasına rağmen genel bilim tarihi açısından şimdiye kadar yeterli ölçüde değerlendirilmemiştir. Sezgin, Avrupa'da ilk düzenli rasathanenin doğmasına ise Merağa, Semerkant ve İstanbul rasathaneleri neden olduğunu belirtmiştir (Sezgin, 2019:30).

2.4. Fuat Sezgin'in Eserlerinde Astronomi Aletleri

Bu başlık altında Fuat Sezgin'in katalog çalışması olan "*İslam'da Bilim ve Teknik*" adlı eserinin II. cildinde bahsetmiş olduğu İslam medeniyetinde astronomi alanında kullanılan aletlerinden; usturlaplar, kadranlar ve ekvatoryumlar hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

Astronomi tarihinde en yaygın ve en popüler alet usturlaptır. Bir tür kadran askı sistemi ile gözlemde dik olarak kullanılan taşınabilir bir alettir. Onun büyük bir parçası sabit bir diskdir (Sezgin, 2007:85). Usturlap, "eski dönemlerde teknik anlamıyla küresel astronomi problemlerini çözmek, gök cisimlerinin veya herhangi bir yükseltinin irtifasını ölçmek, gündüz ve gece saatlerini belirlemek, şehirlerin enlem ve boylamlarına göre kible yönünü tespit etmek, tablolar (zâîçeler) çıkarmak gibi teorik ve pratik birçok amaçla kullanılan astronomi aletini ifade eder." (Kaçar & Bir, 2012:195).

Usturlap, İslam kültür çevresine Doğu Akdeniz Havzası'nda bulunan Pers, Suriye ve diğer merkezlerden geçmiştir. Sezgin'e göre, pratik astronomiye ilişkin 8. ve 9. yüzyılda İslam dünyasında ortaya çıkan kitaplar oldukça zengin bir literatür oluşturmaktadır. Sezgin, usturlap tarihinin yaratıcı evresinin 9. yüzyılın ilk yarısında bu literatürün günümüze ulaşan teorik kısmıyla kendini gösterdiğini belirtmiştir (Sezgin, 2019:85).

Sezgin, modern araştırmacıların, İslam astronomisinin ana aleti olarak kabul edilen usturlabı, İslam bilim tarihinin diğer pek çok alanından daha yoğun olarak ele aldıklarını belirtmiştir. Sezgin'e göre, İslam kültüründe usturlabın pek çok çeşidinin olması, bu dönemde usturlabın ciddi bir gelişim kaydettiğini göstermektedir. Usturlabın, 10. yüzyıldan 11. yüzyıla geçiş dönemine kadar bilinen tiplerini el-Biruni (ö. 1048), "*İsti'ab el-Vü-cuh el-Mümkine*" adlı eserinde detaylı bir şekilde tarif etmiştir. El-Bîrûnî, usturlapların, trampet biçiminde, mersin ağacı formunda ya da örümcek ağı şeklinde oldukları hakkında bilgi vermiştir. El-Biruni aynı zamanda usturlapları kuzey ve güney usturlaplar olarak ikiye ayırmıştır. Onun ölümünden kısa bir süre sonra da evrensel usturlaplar ortaya çıkmıştır (Sezgin, 1978:268).



Şekil 5. El-Biruni'nin Küresel Usturlabı (ibtav.org, 2020).

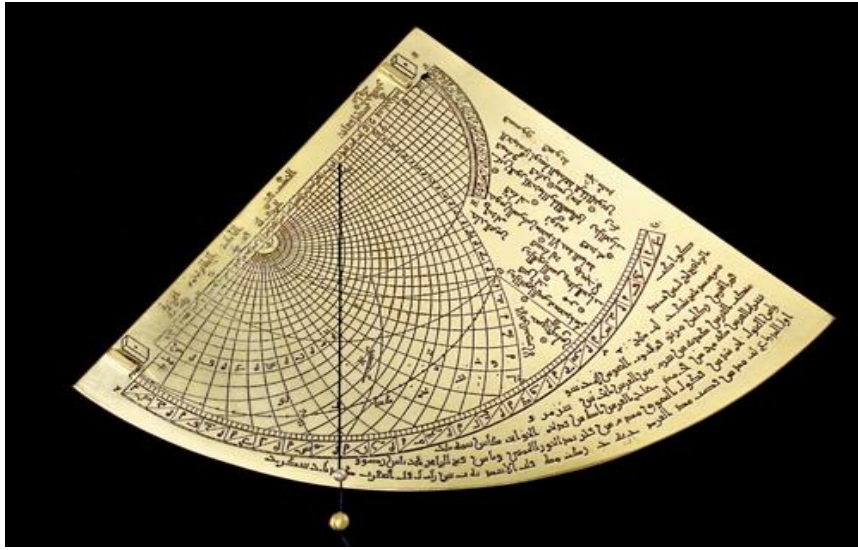
Evrensel usturlap alanında ilk adımı Ebu el-Hasan Ebu b. Halef atmıştır. Onun adını taşıyan usturlap daha sonra “şekkaziyye” olarak anılmıştır. Sezgin, bu aletin adının “*Libros del Saber de Astronomia*” adlı eserde bulunan bir çizim sayesinde tanındığını belirtmiştir. Evrensel usturlaplardan biri de Zerkali'nin adını taşımaktadır. O, stereografik polar izdüşümü yerine ufuksal (horizontal) izdüşümünü kullanmıştır. Sezgin, astronomi literatüründe “*evrensel disk*” olarak tanınan bu aletin sonraları Avrupa'da çok büyük yayılma şansı bulduğunu belirtmiştir (Sezgin, 2019; Sezgin, 2007:119).

Astronomi tarihinde küresel usturlap ve çizgisel usturlap, usturlabın en son çeşidi olarak görülmektedir. Küresel usturlabın, 9. yüzyılda ortaya çıktığından bahseden Sezgin, ilk olarak Cabir bin Sinan el-Harrani tarafından icat edildiğini belirtmektedir. Kısa bir süre sonra Cabir'i, Habeş el-Hasib (ö. 912), Kusta b. Luka (ö. 9. yüzyılın sonu 10. yüzyılın başı) ve el-Fadl b. Hatim en Neyziri (10. yüzyılın başları) ve daha sonraki bilginlerden Ebu er-Reyhan el-Biruni (ö.1048) ve Ebu Hasan el-Marrakuşi (13. yüzyılın 2. yarısı) takip etmiştir. Sezgin, bu aletin İspanya dışında Avrupa'da ya bilinmediğini ya da yeterince dikkate alınmadığını söylemiştir. Sezgin, “*İslam'da Bilim ve Teknik*” adlı eserinin II. cildinde, küresel usturlabın yapımını ve bu araçla işlem yapmayı, sağladığı modeller bağlamında ele almıştır (Sezgin, 2007:122-129).

Çizgisel usturlabı bir model yardımı ile eserlerine alan Sezgin, bu usturlabı, prensip olarak düzlemsel usturlap ile yapılan gözlemlere bir hesap cetveli yardımıyla ulaşma denemesi olarak tarif etmiştir. Bu denemeyi gerçekleştiren kişi matematik

bilgini Şerefeddin el-Muzaffer b. Muhammed el-Tusi (ö. 1213)'dir (Sezgin, 2019:89). Sezgin, 14. yüzyılın en önemli aleti olarak ise Ahmed b. Ebu Bekir İbn es-Serrac (ö.1330) tarafından imal edilmiş usturlaptan bahsetmiştir. Bu aletin normal bir usturlap ile İslam dünyasında geliştirilmiş evrensel diskin birleşimi olduğunu belirten Sezgin, böylelikle usturlap yapımında ileride ne İslam dünyasında ne de Avrupa'da böyle bir seviyeye ulaşılamadığından bahsetmiştir (Sezgin, 2010:76). Ayrıca tanımları ve çeşitlerinin kaydedildiği usturlaplar, Sezgin'in "İslâm'da Bilim ve Teknik II" adlı eserinde detaylı bir şekilde anlatılmış görsellerle desteklenmiştir.

Astronomi tarihinde usturlaplardan sonra gelen kadranlar gözlem, ölçü ve hesap aleti olarak kullanılmıştır. Batlamyus'un yüksekliği ölçerken keşfettiği büyük çaplı duvar kadranlarından ilham alınmıştır. Bununla birlikte usturlaplardan esinlenilerek ortaya çıkarılan rubu' tahtası XIV. yüzyılda Mısırlı astronom Muhammet b. Ahmet el-Mizzî tarafından geliştirilmiştir. Sezgin, Sinüs Kadranı, Mağrib Kökenli Altmışlık, Çift Kadranlı Şekkâziyye, Çift Kadran, Destûr Kadranı ve Kadran Diski gibi çeşitleri hakkında detaylı bilgiler vermiştir. Yine görsellerine yer vermeyi ihmal etmemiştir.



Şekil 6. Sinüs Kadranı (ibtav.org, 2020).

Usturlap ve kadranlardan sonra astronomi biliminin değerli parçalarından biri de ekvatoryumlardır. Ekvatoryum 13. yüzyılın ikinci yarısından sonra İspanya hariç Avrupa'da görülmeye başlayan bir alettir. Bu alet 17. yüzyıla kadar geniş bir alana yayılmış ve bu yüzyıla kadar kullanılmaya devam etmiştir. 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar da bir daha ilgi gösterilmemiştir Bu durum Sezgin tarafından tuhaf karşılanmıştır. E. S. Kennedy, Gıyaseddin Cemşid b. Mahmud el-Kaşi (ö. 1435)'nin keşfettiği bir risalesi hakkında yazdığı makaleler dizisi ile ekvatoryumlara ilk ilgi başlamıştır. Ekvatoryum, gezegenlerin, Güneş'in ve Ay'ın ekliptikteki boylam

derecelerinin Ptoleme'nin yer merkezi sistemine göre bulunmasına yarayan alettir (Sezgin, 2007:159).

Ekvatoryumların çeşitleri ve tarifleri çok fazladır. Sezgin, bu durumun aletin Avrupa'da ve İslam medeniyetinde belirli bir gelişim gösterdiğinin delili olarak yorumlamıştır. Ekvatoryumların mucidi olarak bugünkü bilgimizle matematikçi ve astronom Ebu Cafer Muhammed b. El-Huseyn el Hazin (960)'dir. Kendisi bu aleti "*Zic eş-Şafa'ih*" olarak adlandırmıştır. Sezgin, aletin çok erken dönemde Endülüs'e ulaştığı yönünde bir bilgi aktarmaktadır. El-Hazin bu aleti, gezegenlerin boylam derecelerini aritmetik hesaplar yapmaksızın aletsel olarak ölçebilmek için icat etmiştir. Sezgin, bu aletin Avrupa'da "*Aquantorium*" adıyla 16. yüzyıla kadar izleyebileceğimiz derin bir etkisi olduğunu söylemiştir (Sezgin, 2010:38).



Şekil 7. Ebu Cafer Muhammed b. El-Huseyn el Hazin *Zic eş-Şafa'ih* (ibtav, 2020).

Sezgin'e göre ekvatoryumlar, İslam bilimlerinin Avrupa'da gelişim sürecinde, bir aletin bir kez öğrenildikten sonra teknisyenleri yüzlerce yıl nasıl uğraştırdıklarını ve astronomları nasıl teşvik ettiğini kavrayabilmemize yarayan somut bir örnek teşkil etmektedir. Kronolojik bir sıra ile "*İslam'da Bilim ve Teknik II*" adlı eserde bu ekvatoryumları görmek mümkündür. Sezgin, "*Usturlaplar*", "*Kadranlar*" ve "*Ekvatoryumlar*" dışında "*Diğer Aletler*" başlığı ile astronomi alanında Müslümanlar tarafından kullanılan birçok alete de yer vermeyi ihmal etmemiştir.

Sezgin, 1553 yılında Takiyyüddin'in yapmış olduğu saatler hakkında da bilgilendirme yapmıştır. Bu saatin mekanik bir saat olduğunu belirten Sezgin, Müslümanlardan önce Yunanlılarında saatler yaptığını değinmiştir. Sezgin, Yunanlıların saatinin tam saati gösterdiğini belirterek, Müslümanların 8. yüzyılda bu saatleri alıp geliştirerek yarım saate indirdiklerini belirtmiştir. Sezgin, "*İslam'da Bilim ve Teknik*" adlı katalogun II. cildinde saatler bölümünde Müslümanlar tarafından yapılan pek çok saatin örneğine yer vermiştir. Sezgin, dakikaları ölçen ilk saatlerin ise 12. yüzyılda Müslümanlar tarafından üretildiğini belirtmiştir (Turan, 2019:61-62).

Sezgin, “İslam’da Bilim ve Teknik” adlı eserinin II. cildinde astronomi aletlerini tanıtırken, orijinalinin günümüze ulaşip ulaşmadığını da belirtmeyi ihmal etmemiştir. Tanıtılan aletler genellikle icat eden kişinin adıyla birlikte zikredilmiştir. Sezgin, Müslüman âlimlerin aletleri nasıl icat ettiğine eserinde yer verirken âlimlerin bu eserleri başka milletlerden almışlarsa ne şekilde aldıklarına ve nasıl geliştirdiklerine değinmeyi de ihmal etmemiştir. Aynı zamanda Sezgin, onların çalışma tarzlarına ve duydukları heyecanlara da yer vermiştir (Turan, 2019: 61-62).

SONUÇ

Günümüz modern araştırmacıları bilimlerin tarihini Yunan’dan başlatarak, Bizans üzerinden günümüz dünyasına getirmektedir. Yapılan bazı güncellemeler Mısır ve Babilleri de kabul etmeye başlamış olsa da Yunan’dan sonraki süreç bir duraklama ve boşluk olarak gösterilmektedir. İslam’ın tarih sahnesine çıktığı andan itibaren bilimlerle dolu keşif yolculuğunun 800 yıllık mazisi hiçe sayılmaktadır. Fuat Sezgin bilimlerin insanlığın ortak mirası olduğu düşüncesinden hareketle İslam’ın bilimler tarihindeki yerine yapılan haksızlığa sessiz kalmamıştır.

Sezgin, yapmış olduğu çalışmalarla modern araştırmacıların oluşturduğu bilim tarihi anlayışına farklı bir bakış açısı kazandırmıştır. Sezgin’in en büyük başarısı İslam bilim tarihinin 800 yıllık mazisini gün yüzüne çıkaracak önemli eserler vermiş olmasıdır. Bu eserler, İslâm medeniyetindeki bilim tarihi üzerine çalışacak bir araştırmacı için gözden geçirilmesi ve incelenmesi olmazsa olmaz kaynaklar olarak yerini almıştır. Aynı zamanda Sezgin, İslam bilginlerinin 800 yıllık yaratıcılık devrinde yaptıkları aletlerin numunelerini ortaya koyarak, bunları ihtiva eden bir müze meydana getirmiştir. Özellikle “İslam’da Bilim ve Teknik” adlı eserin II. cildinin astronomi alanında çalışan bilginler ve onların bu alandaki eserlerine yoğunlaşmak yerine daha çok yapılan aletlere değinmesi, bilinçli bir tercih olduğu görülmektedir. 20 alet yapabilme hedefiyle yola çıkan Sezgin, 800 aletin modelini yapmış ve Frankfurt’ta açmış olduğu enstitünün müzesinde sergilemiştir. Aynı müzenin ikincisini İstanbul’da açan Sezgin, bu sayede hem dünyaya hem de Müslümanlara, bilimlerin geçirmiş olduğu en önemli üç safhadan birinde Müslümanların olduğunu ispat etmiştir.

Sezgin sayesinde aletlerin yapılıp yazma eserlerin tek elde toplanarak yayınlanabilmiş olması bu alanda derli toplu bir çalışmayı mümkün kılmıştır. Bu çalışmalar, herhangi bir bilim tarihi alanında çalışmak isteyen biri için ön hazırlık yapabileme imkânı sunmaktadır. Sezgin’in yapmış olduğu çalışmalar sonrasına bakıldığında İslam bilim tarihi alanında, özellikle de astronomi alanında çalışmaların artmasının arkasında bu tarz katalog çalışmalarının yapılmış olması ve bilimsel aletlerin ortaya çıkarılarak popüler hale getirilmesi yatmaktadır. Çünkü bilimsel aletlerin ortaya çıkarılması bütün yazma eserlerden daha etkili olmuştur.

Sezgin, diğ er bilim dallarında oldu ğ u gibi astronomi ilminde de farklı dillerde yazılmış olan eserlerde ulaşı lamayan bilgileri tercü me ederek bilinmeyenleri ortaya çıkarmış ve bilinmesi gereken yönlerinin altını çizmiştir. İslam bilimler tarihinin öncülüğ ünü astronominin yaptığını belirten Sezgin, bu alanla ilgili sürdürmüş oldu ğ u çalışmaları neticesinde bazı keşiflere imza atmıştır. Bunlar: Tarihte ilk rasathanelerin Müslümanlar tarafından kurulmuş olması, modern dünyada İslam bilim tarihinde yapılan rasathanelerin seviyesine çıkı lamaması, tarihte Müslümanların yapmış oldu ğ u usturlap modellerinin seviyesinde Avrupa’da usturlap modellerinin yapılamaması, mekanik saatler konusunda Müslümanların çok ileri bir seviyede olması ve dakikalari gösteren ilk saatlerin Müslümanlar tarafından yapılması, Kopernik’in gezegen teorilerinin Müslüman astronomlar Şirazi, Şatir ve Tusi’nin gezegen modellerine dayanması olmuştur.

Özetle Fuat Sezgin, İslam bilim tarihi alanında ö lkemizde ve dünyada yapılan çalışmaların öncülerinden birisi olmuştur. Onun sayesinde on asırlık yitik hazine gün yüzüne çıkmış ve her yapılan icadın Batı’ya mal edilmesinin önüne geçilmiştir. Her biri başucu kitabı olması gereken eserleriyle İslâm bilim tarihinin dünyaya anlatılmasına vesile olan Sezgin, bu değerli çalışmaların karşılığ ını bulması gerektiğ ini önemle vurgulamıştır.

KAYNAKÇA/REFERENCE

- Agitoğ lu, N. (2018). Fuat Sezgin’in Bazı Hadis Meselelerine Dair Görüşleri Üzerine Değ erlendirme, Akademik Araştırmalar Dergisi, 6 (85), 300-311.
- Arslan, T. Y.(2019). İslâm Araştırmalarına Adanan Bir Asırlık Hayat: Fuat Sezgin, İslâm Araştırmaları Dergisi, 41, 201-205.
- Balic, İ. (1996). Geschichte des Arabischen Schrifttums, *TDV İslam Ansiklopedisi* 14, İstanbul: TDV Yayınları, 37-38.
- Barca, İ. (2019). Fuad Sezgin’in GAS Adlı Eseri: Tahlil ve Tanıtım, BEÜ SBE Dergisi, 8(1), 148-158.
- Dönmez, S. (2019). İslam Medeniyet Tarihi Esasında Fuat Sezgin Hakkında Bir Değ erlendirme, Antakiyat-Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2(1), 1-16.
- Fazlıoğ lu, İ. (2004). Fuat Sezgin İle Bilim Tarihi Üzerine, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 2 (4), 355-370.
- Fehd, T. (2000). “İlm-i Felek”, DİA XXII, İstanbul: TDV Yayınları, 126-129.
- Goldziher, I. (1993). Klasik Arap Literatürü, Ankara: İmaj Yayınları.
- Hansu, H. (2016). Fuat Sezgin: Arap – İslâm Bilimleri Tarihi, İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin İslam Bilim Tarihi Araştırmaları Vakfı Yayınları 2015, XIII + 1072 sayfa.” İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 34, 221-228.
- Hunke, Dr. S. (1972). Avrupa’nın Üzerine Doğan İslam Güneş i. (çev. S. Seyhan), İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Kaçar, M. & Bir, A. (2012). Usturlap”, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yayınları, 2012, 195-198.

- Karakaş, A. (2017). Hadis Oksidentalizmi ve Fuat Sezgin. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Kaya, S. (2017). "Ortaçağ'da Arap-İslam Dünyasında Astronomi Bilimi", BEÜ SBE Dergisi, 6(2), 354-373.
- Kenan, S. (2003). İslâm Dünyasının Duraklama Sebepleri Üzerine Ünlü Bilimler Tarihçisi Fuat Sezgin'i Dinlemek, Değerler Eğitimi Dergisi, 1(4), 73-98.
- Morelon, R. (2006). İslam Bilim Tarihi. R. Raşid ed. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Saygılı, S. (2019). Doğu ve Batı Düalizminde İslam Medeniyet Tarihinin Oksidental Düşünürü Fuat Sezgin ve Bilim Tarihi Anlayışı, Temaşa, 10, 11-31.
- Sezgin, F. (2007). İslam'da Bilim ve Teknik II. Ankara: TÜBA Yayınları.
- Sezgin, F. (2011). İslam'ın Bilimler Tarihindeki Yaratıcı Yerine Bir Bakış. Adam Akademi, 1, 89-98.
- Sezgin, F. (1978). GAS (Geschichte des Arabischen Schrifttums) Cilt 6. Frankfurt: Leiden C. J. Brill.
- Sezgin, F. (2010). Tanınmayan Büyük Çağ. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Sezgin, F. (2019). İslam Uygarlığında Astronomi Coğrafya Denizcilik. İstanbul: Boyut Yayıncılık.
- Tali, S. C. (2019). Bir Ömürlük Külliyyat: Geschichte des Arabischen Schrifttums, Açık Kitap, 2 (12), 12-13.
- Tez, Z. (1991). Ortaçağ İslam Dünyasında Bilim ve Teknik. Dicle Üniversitesi-Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları (14). 79-89.
- Turan, S. (2016). Bilim Tarihi Sohbetleri, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Topdemir, H. G. & Unat, Y. (2008). Bilim Tarihi. Ankara: Pegem Akademi Yayınevi.
- Yeşil, Ü. (2019). Prof. Dr. Fuat Sezgin, Hadis Tetkikleri Dergisi, 17(1), 171-176.
- Yılmaz, İ. (2009). Yitik Hazinesin Kaşifi Fuat Sezgin. İstanbul: Yitik Hazine Yayınları.
- <https://www.fikriyat.com/galeri/biyografi/ronesans-ninnisine-son-veren-fuat-sezgin-dair-bilinmeyenler>. (Erişim 29 Ekim 2019).
- <https://www.fikriyat.com/yazarlar/fuat-sezgin/2017/08/18/astronomi-giris>. (Erişim: 29 Ekim 2019).
- <https://www.fikriyat.com/yazarlar/fuat-sezgin/2017/08/30/astronomi-rasathaneler>. (Erişim: 29 Ekim 2019).
- <https://ibttm.muzeler.gov.tr/TR-84344/prof-dr-fuat-sezgin.html>. (Erişim 29 Ekim 2019).
- <http://www.ibtav.org/sayfa/1/ozgecmisi> (Erişim: 19 Kasım 2019).
- <http://www.ibtav.org/eserler/?sayfa=1>. (Erişim 24 Mayıs 2020).

Extended Abstract

Astronomy in Fuat Sezgin's History of Science Studies

It is well known that Europe does not accept the place of Muslims in the History of science. However, the new data obtained today, catalog studies have given a new perspective to the history of science. Fuat Sezgin, the famous historian sciences, has thought that science and technology are the common property of all humanity. Having devoted his life to showing the importance and place of Islam in the history of sciences and he brought a new perspective to it with his studies. He has achieved to a great extent the aim of demonstrating the share of Muslims in the common heritage with the Works he has written, the museums he has established and the instruments he has made. He also stated that Muslims develop some branches of science like maths, geometry, literatura, geography, poetry etc. as well as astronomy which they acquired knowledge from the Greeks an Indians. In addition, these he said that Muslims established new sciences and laid foundations pf these that have developed in Europe today. Aim of this article is to examine the Astronomy in the History of Islamic Science, which started from the first years of Islam and continued until the end of the 16th century. Sezgin tried to give place to the sixth volume of his German-based GAS, the 800-year scientific process of Muslims related to astronomy. Therefore, we tried to limit our research to only the sixth volume of Gas. After giving information about the birth, development and current state of astronomy in this volume, he has conveyed and discussed opinions about this science and the subjects of this science, especially from the undersecretaries, and made his own opinions together with his evidence. At the same time, the science of astronomy is transferred to the West and the stages of absorption are discussed in detail. He took the sources of Arab astronomy knowledge and mentioned Greek, Persian and Hind sources in chronological order. of his death in chronological order based on the death dates of the Islamic astronomical scholars. At the same time, the second volume of the catalog study "Science and Technique in Islam", his another work, talks about the astronomical tools and observatories made by Muslims. Although he examined the stages of observatories in his work in detail, he included the tools used in these observatories in detail. In the catalog study of Sezgin, it is seen that he emphasizes the instruments in the field of astronomy more than the observatories. We believe that this is a conscious choice. Because with the catalog work prepared for the promotion of the tools made, he aimed to allocate the approach that ignores the contribution of the Islamic world in the field of astronomy as in other sciences. For this reason, he saw the best way to demonstrate the scientific contribution of Muslim Arabs in the perspective of universal science, as scientific and technical tools. He uncovered the unknowns and underlined the aspects that should be known by translating the information not available in the works written in different languages in the science of astronomy as in other disciplines. Stating that astronomy was the pioneer of the history of Islamic sciences, he also made some discoveries as a result of his studies in this field. These are: the fact that the first observatories in history were established by Muslims, the level of observatories in the history of Islamic science in the modern world, the level of astrolabe models made by Muslims in history, the fact that the models of astrolabe in Europe could not be made, Muslims were at a very advanced level in terms of mechanical watches and the first hours that showed the minutes Copernicus's planetary theories were based on the planetary models of Muslim astronomers Shirazi, Satir and Tusi. Sezgin has succeeded in proving that many of the foundations of astronomical developments in the West have been laid by Muslim astronomers and the museums they have established.

Keywords: Fuat Sezgin, Astronomy, observatories, Astrolabe, Quadrant and Equatorial.

Din ve Tıp II: Din, Ruh Sağlığı ve Sağlık Davranışları¹

Religion and Medicine II: Religion, Mental Health and Related Behaviors, Yazar: H. G. Koenig

Çev. Talip Demir

ORCID: 0000-0003-0030-9481

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye, talipdemir83@gmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 07.02.2020 Düzeltme/Revised: 22.05.2020 Kabul/Accepted: 15.06.2020

Ceviri Makalesi / Translation Article

Atıf / Cite as: Koenig, H. G. (2020). Din ve Tıp II: Din, Ruh Sağlığı ve Sağlık Davranışları, Çeviren: Talip Demir. Antakiyat, 3 (1), 118-132

Öz:

Din ve tıp ilişkisi üzerine kaleme aldığımız bu ikinci makalede din ve ruh sağlığı arasındaki ilişkiye odaklanacağız. Bu tartışma dinin ruh sağlığı, sosyal destek, madde bağımlılığı ve zihinsel ya da sosyal işlevselliği etkileyen diğer davranışlarla ilişkisini inceleyen yüz yıllık bir araştırma sürecinin kapsamlı ve sistematik bir incelemesine dayanmaktadır. Bu inceleme dinin iyi oluş, umut ve iyimserlik, anlam ve amaç, depresyon, intihar, kaygı, psikoz, sosyal destek ve istikrarlı evlilik, alkol ve uyuşturucu bağımlılığı, sigara kullanımı, evlilik dışı cinsel davranışlar ve suçluluk arasındaki ilişkiye odaklanan birbirinden farklı 630'dan fazla veri temelli çalışma raporunu içermektedir. Bu bağlamda çalışmamızda, din ile söz konusu değişkenler arasında tespit edilen ilişkilerin nedenleri tartışılmış ve bulgular ışığında birtakım sonuçlar çıkarılmıştır.

Anahtar kelimeler: Din, Maneviyat, Psikoloji, Sosyal Destek, Bağımlılık.

Abstract:

In this second in a series of articles on religion and medicine, I focus on the relationship between religion and mental health. This discussion is based on a comprehensive and systematic review of a century of research examining religion's relationship to mental health, social support, substance abuse, and other behaviors affecting mental or social functioning. This review includes over 630 separate data-based reports that focus on religion and well-being, hope and optimism, meaning and purpose, depression, suicide, anxiety, psychosis, social support and marital stability, alcohol and drug abuse, cigarette smoking, extra-marital sexual behaviors, and delinquency. Reasons for the associations found are discussed and conclusions drawn in light of the findings.

Key Words: Religion, Spirituality, Psychology, Social Support, Addiction.

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2020 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbirini gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

GİRİŞ

Bu makale serisinin ilkinde dinin ruh sağlığını çeşitli şekillerde nasıl olumsuz etkileyebileceğini incelemiştik (Koenig, 2000). Rönesans döneminde akıl hastalarına yönelik dinî suistimaller, yüzlerce kişinin Engizisyon tarafından cadı olduğu ya da ruhlarına şeytan girdiği için işkence edilerek infaz edilmeleri ile sonuçlanmıştır (Zilboorg, 1941). Dinin nevrotik veya duygusal dengeyi bozucu etkileri hakkında endişelerini dile getiren saygın ruh sağlığı uzmanlarının (Freud, 1962a; Ellis, 1980) yanı sıra bazı araştırmalar da dinî bağlılık ile şizofreni ve depresyon gibi psikiyatrik hastalıklar arasındaki ilişkiyi ortaya koymuştur (Neeleman ve Lewis, 1994).

Öte yandan Freud (1962b) bile dinin hayata anlam veren bir dünya görüşü sağlayabileceğini belirtmiştir: "...hayatın amacının ne olduğuna dair soruya yalnızca din cevap verebilir. Bir amacı olan hayat fikrinin ayakta kalması ya da çökmesinin dinî sisteme bağlı olduğu sonucuna ulaşmak neredeyse hiç yanlış olmaz." Dahası, Oskar Pfister'e (Freud, 1963) ve Viyana Psikanaliz Cemiyeti'ne (Freud, 1967) yazdığı bir mektupta, dinî inancın nevrozları bastırmaya yardımcı olabileceğini belirtmiştir. Freud, dinin içgüdüsel dürtülerin iyiye yönlendirilmesi için en uygun ve rahat yöntemlerden biri olduğunu görmüş ve "dinlerin gücü azaldığından beri nevrozlarda olağanüstü bir artış olduğunu" ileri sürmüştür (Freud, 1962c). Dolayısıyla, dinin en büyük eleştirmenlerinden birinin aklında bile, dinî inancın bazı kişiler için ruh sağlığına faydalı olabileceğine dair bir tasavvur oluşmuştur.

Dinin ruh sağlığı üzerinde olumlu ya da olumsuz etkileri olup olmadığı sorusunu ele almak için konuyla ilgili yapılmış bir araştırmaya göz atabiliriz. Zira otuz yıl önce, New York Şehir Üniversitesi'nde profesör olan Victor Sanua tarafından Amerikan Psikiyatri Dergisi'nde yayımlanan din ve ruh sağlığı üzerine kapsamlı bir araştırma bu soruyu cevaplamış gibi görünüyordu:

Bir kurum olarak dinin genel refahı, yaratıcılığı, dürüstlüğü, liberalizmi ve diğer nitelikleri geliştirmede etkili olduğuna dair iddia ampirik verilerle desteklenmemektedir. Zira Scott ve Godin dinin ruh sağlığına faydalı olduğunu gösteren hiçbir bilimsel çalışmanın olmadığını belirtmektedir (Sanua,1969).

Meslektaşlarımla birlikte kısa bir süre önce 20. yüzyılda din ve ruh sağlığı üzerine kapsamlı ve sistematik bir araştırma yaptık (Koenig vd. 2001). Bu çalışma, üç stratejinin bir kombinasyonu kullanılarak gerçekleştirilmiştir. İlk olarak, din-ruh sağlığı ilişkisini inceleyen nicel çalışmaları belirlemek için çeşitli veri tabanları (Medline, Current Contents, Psychlit, Soclit, HealthStar, Cancerlit, CINAHL ve diğerleri) üzerinden bir literatür taraması yapılmıştır. İkincisi, bilgisayar taramaları yalnızca 1960'ların ortalarına kadar veri sunduğundan, diğer ilgili çalışmaları tespit edebilmek için arama sonucunda bulunan makalelerin dipnotlarına ve referanslarına

başvurulmuştur. Buradan elde edilen çalışmalar alındıktan sonra, yeni çalışma bulunamayana kadar bu süreç tekrarlanmıştır. Üçüncüsü, önceki iki yöntemle bulunamayan çalışmaları tespit edebilmek için konuyu ele alan makale ve kitaplar gözden geçirilmiştir. Araştırma boyunca bu şekilde ilerleyerek 630'dan fazla çalışma tespit edilmiştir.

Din ve ruh sağlığı arasında olumsuz bir ilişkinin bulunduğunu ortaya koyan çalışmaların birçoğu bu makale serisinin ilkinde gözden geçirilmiştir (Koenig, 2000). Ancak, bu ikisi arasında pozitif bir ilişkinin olduğunu bildiren çalışmaların sayısı, herhangi bir ilişki bulunmadığını ya da negatif bir ilişki bulunduğunu bildiren çalışmaların sayısından fazladır. Sınırlı alan nedeniyle, sadece emsal çalışmalar ya da aykırı sonuçlara ulaşan çalışmalar hakkında ayrıntılar vererek incelemenin ana bulguları özetlenecektir. Burada ele alınmayan araştırmalar hakkında daha fazla bilgi için orijinal çalışmaya bakılabilir (Koenig vd. 2001).

1. Psikolojik İyi Oluş

Dinî inanç ve pratikler öteden beri daha fazla hayat doyumu, mutluluk, pozitif duygu, manevi güç ve diğer refah göstergeleri ile ilişkili olagelmıştır. Bu ilişkiyi inceleyen 100 çalışmanın yaklaşık yüzde 80'i (n = 79) bu yapılar arasında mutlak anlamda pozitif korelasyonlar tespit etmiştir. Söz konusu ilişkilerin ileriye dönük bir analizini kullanan on kuşak çalışmasından dokuzu, temelde dinî niteliklerin zaman içinde daha fazla refahı öngördüğünü belirtmiştir. Bu bağlamda dinin refah üzerindeki etkisi genellikle medeni durum, gelir ve sosyal destek gibi diğer psiko-sosyal değişkenlerin etkisine kıyasla ya daha fazla ya da eşit düzeydedir. Dahası bu 100 çalışmanın 13'ü dinî bağlılık ile iyilik hali arasında anlamlı bir ilişki olmadığı, yedisi karışık veya karmaşık ilişkiler olduğu ve yalnızca biri anlamlı düzeyde negatif bir ilişkinin olduğu sonucuna ulaşmıştır (Maranell, 1974). Söz konusu son araştırma, ortak değişkenleri kontrol etmeyen iki küçük öğrenci örneklemini (n = 109 ve n = 96) içeren kesitsel bir araştırmadır. Bu iki örneklemden tek tutarlı bulgu, zayıf ruh sağlığı ile sekiz dinî ölçümden ikisi (ritüelizm ve batıl inanç) arasında var olduğu saptanan bir korelasyon olmuştur.

2. Umut ve İyimserlik

Dindarlık ile umut ya da iyimserlik arasındaki ilişkiyi inceleyen 15 çalışmanın 12'si bu ikisi arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin bulunduğunu ortaya koyarken 2'si herhangi bir ilişkinin bulunmadığını tespit etmiştir. Ancak bu çalışmalardan hiçbiri dindarların dindar olmayanlardan daha az iyimser olduğuna dair bir sonuca ulaşmamıştır. Dahası bu çalışmalar içinde metodolojik açıdan üst düzeyde yer alan (örneklem yöntemi ve çalışma tasarımı açısından) beş çalışmanın hepsi de söz konusu

değişkenler arasında pozitif ilişkilerin bulunduğunu tespit etmiştir (Sethi ve Seligman, 1993; Ringdal, 1996; Sethi ve Seligman, 1994; Idler ve Kasl, 1997; Ringdal vd. 1995).

3. Amaç ve Anlam

Yapmış olduğumuz literatür taraması sonucunda dinî bağlılık ile amaç veya anlam arasındaki ilişkiyi inceleyen 16 çalışmanın bulunduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmalardan 15'inde söz konusu değişkenler arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin bulunduğu, 1'inde ise ikisi arasında hiçbir ilişkinin bulunmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Herhangi bir ilişki tespit edemeyen bu tek çalışma, Burbank'ın (1992) Rhode Adası'nda bulunan bir huzur evinde 57 yaşlı katılımcıyla gerçekleştirdiği kesitsel bir araştırmadır. Bu çalışmada hayatın anlamına dair açık uçlu tek bir soru değerlendirmeye alınmıştır: "Sizin için hayatınıza anlam katacak kadar önemli olan bir şey var mıdır?" Bu soru karşısında katılımcılar hayatlarına anlam veren 60 madde sıralamıştır. Bunlar arasında en yaygın olanları akrabalık bağları (%73) ve din (%13) olmuştur. Bu kategoriler anlam arayışının doyumunu (fulfillment of meaning) ile ilişkilendirildiğinde (standart 12 maddelik ölçek kullanılarak değerlendirilmiştir), din kategorisindeki katılımcılar diğer gruplardan farklı bir puan almamıştır. Ancak bu çalışmada dahi dinin, bazı katılımcılar için önemli bir anlam kaynağı olduğu tespit edilmiştir.

4. Depresyon

Sekizi klinik çalışma olmak üzere dinî bağlılık düzeyi ile depresyon arasındaki ilişkiyi inceleyen toplam 101 çalışma tespit edilmiştir. Bunların 93'ü gözlemsel çalışma olup içlerinden 59'u, dinî bağlılık düzeyi daha yüksek olanlar arasında depresif bozukluk oranlarının daha düşük olduğu ya da çok az miktarda depresif semptomlar görüldüğü sonucuna ulaşmıştır. Kalan 33 çalışmanın 13'ü söz konusu değişkenler arasında hiçbir ilişkinin olmadığı, yalnızca 4'ü daha dindar olanlar arasında daha yüksek düzeyde depresyon görüldüğü (Neeleman ve Lewis, 1994; Schafer, 1997; Sorenson vd. 1995; Spiegel vd. 1983) sonucuna ulaşırken 16 çalışmada ise karışık bulgular (bazı dinî değişkenlerle pozitif yönde, diğerleriyle negatif yönde anlamlı korelasyonlar) elde edilmiştir.

İleriye dönük 22 kuşak çalışmasından (prospective cohort studies) 15'i, temelde daha fazla dinî bağlılığın, süreç içerisinde daha düşük depresyon oranlarını öngördüğü sonucuna ulaşmıştır. İki çalışma depresif bozuklukları olan katılımcıları belirlemiş ve zaman içinde onları takip etmiştir; bu çalışmaların her ikisinde de daha dindar olan kişiler arasında depresyon sorununun daha hızlı çözüldüğü tespit edilmiştir (Braam vd. 1997; Koenig vd. 1998b). 8 klinik çalışmanın 5'i tedavi amacıyla dinî yardım alan depresif hastaların, yalnızca seküler yardım alan katılımcılardan veya kontrol gruplarından daha hızlı iyileştiğini ortaya koymuştur (Azhar ve Varma, 1995;

Propst, 1980; Propst vd. 1992; Toh ve Tan, 1997; Razali vd. 1998). Buna ek olarak çalışmamızda, dindarlık ile intihar arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırmalar da gözden geçirilmiştir. Bu bağlamda intihar oranlarını veya tutumlarını dinî bağlılık düzeyi açısından inceleyen 68 çalışmanın 57'si, dindarlık düzeyi yüksek olanlar arasında daha düşük intihar oranlarının görüldüğü ya da intihara karşı olumsuz tutumun daha yüksek düzeyde olduğu sonucuna ulaşmıştır. Geriye kalan 11 çalışmadan 9'unda bu ikisi arasında herhangi bir ilişkinin olmadığı tespit edilirken iki araştırmada ise karışık bulgular elde edilmiştir.

5. Kaygı

Din ve kaygı arasındaki ilişkiyi inceleyen 7'si klinik, 69'u gözlemsel çalışma olmak üzere toplam 76 araştırma tespit edilmiştir. Gözlemsel çalışmaların 35'inde dindarlık düzeyi daha yüksek olanlar arasında yalnızca çok az miktarda kaygı ya da korku olduğu, 17'sinde bu ikisi arasında hiçbir ilişkinin bulunmadığı, 7'sinde bulguların karmaşık olduğu ve 10'unda ise dindarların daha yüksek düzeyde kaygı duyduğu sonucuna ulaşılmıştır. Daha yüksek düzeyde kaygı bulan son 10 çalışmadan sadece ikisi dinî mensubiyeti incelemiş, üçü kesitsel bir analiz olarak dua veya dinî başa çıkmayı (endişeli kişilerin endişeleri nedeniyle dua veya dine dönmüş olabileceği) incelemiş ve üçü ise klinik açıdan hasta olanlar (HIV virüsü taşıyan hastalar ile psikiyatrik hastalar) ya da dinî açıdan istikrarsız kişiler (aniden farklı bir dinî inanca dönenler) üzerine yapılmıştır. Daha da önemlisi 7 klinik çalışmadan 6'sında tedavi amacıyla alınan dinî yardımın, kaygıların giderilmesinde kayda değer yararları olduğu tespit edilmiştir. Sonuç olarak yapılan çalışmaların çoğu, ileriye dönük 5 kuşak çalışmasından 4'ünde (Cooley ve Hutton, 1965; Morris, 1982; Paloutzian, 1981; Williams vd. 1991) ve 7 klinik çalışmanın 6'sında (Razali vd. 1998; Azhar ve Varma, 1994; Carlson vd. 1988; Kabat-Zinn vd. 1992; Miller vd. 1995; Xiao vd. 1998) dindarlık düzeyi daha yüksek olanlar arasında daha az kaygı ve korku olduğu belirlenmiştir.

6. Psikotik Semptomlar ve Bozukluklar

Dinin psikotik semptomlar veya bozukluklarla ilişkisini ele alan en az 16 çalışma tespit edilmiştir. Bu çalışmalardan 13'ü dindarlık düzeyini ölçerken üçü dinî mezhepler (*denominations*) arasındaki farklılıkları incelemiştir. Dindarlığı inceleyen çalışmalardan birisi ileriye dönük kuşak çalışması iken diğer ikisi klinik çalışmadır. Geriye kalan 10 kesitsel çalışmadan 4'ü dindarlık düzeyi yüksek olanlar arasında daha az psikotik eğilim, semptom veya bozukluk olduğu sonucuna ulaşırken üçünde bu ikisi arasında herhangi bir ilişkinin olmadığı, ikisinde karmaşık bulgular ve birinde ise din ve psikotik bozukluklar arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Söz konusu son çalışma, bu makale serisinin ilkinde tartışıldığı gibi, Londra hastanesinde yatan 73 depresif veya şizofrenik psikiyatri hastası arasında dinî inanç,

pratik ve deneyimlerin ortopedi servisindeki 26 kontrol grubu hastasına göre daha yaygın olduğunu belirtmiştir (Neeleman ve Lewis, 1994). Din ve psikotik bozukluk arasındaki ilişkiyi inceleyen tek ileriye dönük çalışmada ise Hindistan'ın Madras ve Vellore şehirlerindeki ayakta tedavi kliniklerinde tedavi gören 386 şizofreni hastasının iki yıl boyunca takibi yapılmıştır (Verghese vd. 1989). Bu çalışmada başlangıç değerlerine kıyasla zaman içerisinde dinî faaliyetlerde azalma olduğunu bildiren hastaların sayısının bir hayli düşük olduğu tespit edilmiştir ($p < .001$).

Öte yandan yukarıda zikredilen üç mezhepsel çalışmanın her biri farklı dinî grupları incelemiştir. Bunlardan ilki New York'ta yapılan bir araştırma olup bu çalışmada Yahudilerin daha fazla depresyon geçirdiği, Katoliklerin daha fazla kişilik ve uyum bozukluğu gösterdiği ve Protestanların daha fazla şizofrenik olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Flics ve Herron, 1991). Avustralya'da yapılan ikinci çalışmada ise Yehova Şahitleri grubuna mensup olanların şizofrenik olma olasılığının Avustralya nüfusunun diğer üyelerinden daha fazla olduğu tespit edilmiştir (Spencer, 1975). Son olarak İsrail'de yapılan üçüncü çalışmanın bulguları, Yahudiler veya Katoliklerle karşılaştırıldığında Bahai ve Hari Krishna grubuna mensup olanların, hastaneye yatmayı gerektirecek derecede şiddetli psikotik atak yaşamış olma olasılığının daha yüksek olduğunu ortaya koymuştur (Ullman, 1988).

Geriye kalan iki çalışma, kronik psikozlu hastalar arasında dinî yardımın bir tedavi yöntemi olarak kullanıldığı klinik araştırmaları içermektedir. Bunlardan ilkinde, hastaların (şizofreni hastalarının üçte ikisi) kendilerine yönelik öz saygılarını güçlendirmek için manevi inançları kullanmalarına yardımcı olacak bir psiko-eğitim programı uygulanmıştır (Lindgren ve Coursey, 1995). Ancak dinî yardım sonrasında depresif semptomlarda veya öz saygı düzeyinde herhangi bir değişiklik gözlenmemiştir. İkinci çalışma ise 20 şizofreni hastasına stajyer hemşireler tarafından uygulanan haftalık dua ve kutsal kitap okumalarını içermektedir (Carson ve Huss, 1979). Katılımcılar, herhangi bir istatistiksel karşılaştırma yapılmamasına rağmen, uygulamayı takiben birçok açıdan zihinsel fonksiyonlarda kayda değer iyileşmeler göstermiştir. Kısacası yukarıdaki hiçbir çalışmada tedavi amacıyla başvuru dinî yardımların psikotik hastalığın kötüleşmesine neden olduğu sonucuna ulaşılmamıştır. Sonuç olarak yapılan çalışmalara bakıldığında, bir çalışma hariç, dinî bağlılığın (özellikle ana akım dinî gruplar kapsamında) psikozla ya herhangi bir ilişkisinin olmadığı ya da ters yönde bir ilişkisinin olduğu anlaşılmaktadır.

7. Sosyal Destek

Dinî bağlılık ile sosyal destek arasındaki ilişkiyi niceliksel olarak inceleyen 20 araştırmadan 19'u dinî bağlılık ile sosyal destek arasında yalnızca istatistiksel açıdan anlamlı pozitif ilişkiler tespit etmiştir. Bu çalışmalardan 5'inin örneklemini, yetişkinler

arasından rastgele seçilen 2 bin 956 ila 4 bin 522 katılımcıdan oluşmaktadır (Bradley, 1995; Ellison ve George, 1994; Idler ve Kasl, 1997; Koenig vd. 1997; Ortega vd. 1983).

Söz konusu iki değişken arasında anlamlı bir ilişki bulamayan tek çalışmada, Walls ve Zarit (1991), Pensilvanya'nın kentsel bölgelerindeki Afro-Amerikan kiliseleri tarafından iyileştirilen 98 yaşlı katılımcının arkadaş çevresini incelemiştir. Buna göre araştırmacılar, katılımcıların %50'sinin en yakın arkadaşlarının aile üyeleri, %40'ının ise kendi kiliselerinin üyeleri olduğunu belirlemiştir. Aile üyelerinin duygusal ve işlevsel destek sağlama açısından kilise üyelerinden önemli ölçüde daha yüksek çıkması şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte, kilise üyeleri bu yaşlanan Afro-Amerikalılara yine de bir hayli destek sağlamıştır. Kilise ile ilgili sosyal destek, ırktan bağımsız olarak özellikle yaşlı yetişkinler için önemli görünmektedir. Springfield'da bir aile hekimliği kliniğine başvuran ve büyük çoğunluğu Kafkas olan 106 yaşlı hasta üzerinde yapılan bir çalışmada, katılımcıların en yakın arkadaşlarının çoğunlukla kendi kiliselerinin üyesi olduğu tespit edilmiştir (katılımcıların yüzde 52'si, en yakın arkadaşlarının yüzde 80'inin veya daha fazlasının kendi kiliselerinden olduğunu belirtmiştir) (Koenig vd. 1988).

Eşler arası destekle ilgili olarak, 38 çalışmanın 35'inde daha dindar veya benzer dinî geçmişleri olanların (mezhepsel homogami²) daha mutlu veya istikrarlı bir evliliğe sahip oldukları tespit edilmiştir. Bir çalışma, istikrarlı evlilik ile mezhepsel homogami arasında herhangi bir ilişki olmadığı sonucuna ulaşırken geri kalan iki çalışma ise (her ikisi de aile içi istismarı incelemiştir) karışık bulgular elde etmiştir. Olumlu sonuçlara ulaşan araştırmalar arasında dikkat çekenlerden biri de Strawbridge ve meslektaşlarının Kaliforniya'daki Alameda bölgesinde yapmış oldukları çalışmadır. Zira bu çalışmada 5 bin 286 katılımcının 28 yıl boyunca takibi yapılmış ve haftada en az bir kez dinî ibadetlere katılanların bu süre zarfında diğerlerine kıyasla evli kalma olasılıklarının %80 daha fazla olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Strawbridge vd. 1997).

8. Madde Kullanımı

8.1. Alkol Kullanımı / Bağımlılığı

Yapmış olduğumuz literatür taraması sonucunda din ile alkol tüketimi arasındaki ilişkiyi ele alan en az 95 nicel araştırma (mezhepler arasında karşılaştırma yapan dokuz çalışma dâhil) tespit edilmiştir. Dindarlık düzeyini inceleyen 86 çalışmanın 76'sında (%88) dindar katılımcıların kayda değer bir oranda daha az alkol kullanımının/bağımlılığının olduğu belirtilmiştir (ileriye dönük dokuz kuşak çalışmasının sekizi dâhil). Üstelik bu 76 çalışmanın 40'ında dindar ergenler veya

² Homogami, kültürel açıdan birbirine benzeyen, örneğin aynı kasttan, ırktan, dinden veya sınıftan bireyler arasında yapılan evlilik. (ç.n.)

üniversite öğrencileri arasında alkol kullanımı ya da bağımlılığının daha düşük düzeyde olduğunu da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Alkol kullanımı ya da bağımlılığı ile dindarlık arasında negatif ilişki bulunmayan 10 çalışmanın 6'sında bu iki değişken arasında herhangi bir ilişki bulunmadığı ve ikisinde karmaşık bulgulara ulaşıldığı tespit edilirken yalnızca iki çalışmada alkol kullanımı ya da bağımlılığı ile din arasında pozitif ilişkiler bulunmuştur (Waisberg ve Porter, 1994; Zucker vd. 1987). Söz konusu bu son iki çalışmanın ilkinde Waisberg ve Porter (1994) alkol bağımlılığını tedavi etmek için uygulanan iki farklı müdahaleyi içeren klinik bir çalışma yürütmüştür: Manevi bir bileşeni de içeren çok yönlü bir yaklaşım olan A Tedavisi ve tamamen manevi bir yaklaşım olan B Tedavisi. Çalışma neticesinde A Tedavisinin uygulandığı katılımcılar, B Tedavisi uygulananlara göre daha iyi sonuçlar vermiştir, ancak her iki tedavi grubundaki katılımcılar eşit olarak eşleşmemiştir; zira A Tedavisi alan hastalar daha yaşlı, daha yüksek gelire sahip ve yasal sorunları olma ihtimali daha az olan kişilerden oluşmaktadır.

İkinci çalışmada ise Zucker ve meslektaşları (1987) New York'ta bir alkol tedavi merkezinde yatarak tedavi gören 61 erkek alkol bağımlısını gözlemlemiştir. Ancak bu çalışmada katılımcıların dindarlığının nasıl değerlendirildiği belirtilmemiş, buna karşın kişilerin yalnızca dinî ibadete katılımla ilişkili oldukları bildirilmiştir. Buna göre dindar hastaların başlangıçta alkol karşıtı tutumlarının daha fazla olduğu; ancak dört hafta sonra alkole karşı tutumdaki değişiklikler incelendiğinde, dindarlık düzeyi en düşük olanların alkol karşıtı tutumlarında daha büyük değişikliklerin yaşandığı belirtilmiştir. Bununla birlikte daha az dindar olan hastaların, süreç içindeki tutum değişikliğinin ölçülmesi için belirlenen başlangıç değerleri daha düşük seviyeden başlatılmış ve bu süre zarfında daha büyük bir odada kalmışlardır. Ayrıca, dindar hastalara önceleri daha fazla detoksifikasyon³ ve rehabilitasyon uygulandığı için bunlar muhtemelen tedaviye karşı daha dirençli olmuştur. Son olarak, güçlü dinî tutumlara sahip olduğu halde aşırı derecede alkol tüketmeye devam eden kişilerin oldukça seçkin bireylerden oluşan bir grup olma olasılığı yüksektir.

8.2. Uyuşturucu Kullanımı

Öte yandan, özellikle genç nüfus içerisinde, eğlence amaçlı uyuşturucu kullanımının az olmasıyla dindarlık arasında doğrudan bir bağlantı söz konusudur. Araştırmamız sonucunda bu ilişkiyi inceleyen en az 56 nicel çalışma tespit edilmiştir. Bu çalışmalardan 52'si dindarlık ile uyuşturucu kullanımı arasındaki ilişkiyi incelemiştir (bunların içinden 4'ü farklı dinî grupların üyeleri arasında karşılaştırma yapmıştır). Tıpkı alkol kullanımı ya da bağımlılığında olduğu gibi, birçok çalışma (52 çalışmanın 48'i) daha dindar olanlar arasında uyuşturucu kullanımının daha az olduğunu tespit etmiştir. İki çalışmada bu ikisi arasında herhangi bir ilişki olmadığı

³ Organizmanın kendisine zararlı olan zehirli birikintilerden (toksin) temizlenmesi süreci. (ç.n.)

sonucuna ulaşılırken bir çalışma karmaşık bulgular elde etmiş ve bir çalışma ise dindar olanlar arasında yüksek düzeyde uyuşturucu kullanımının olduğunu ortaya koymuştur. Bu son çalışma, Nevada Üniversitesi'nde 90 lisans öğrencisi ve 58 sağlık uzmanı üzerine yapılan kesitsel bir araştırmadır. Buna göre “kişisel manevi deneyimler” (dinî tecrübe, Tanrı'ya olan inanç, manevi aydınlanma ve Tanrı'ya dua etmek) değişkeni ile daha fazla uyuşturucu kullanımı arasında pozitif bir ilişkili vardır ($r = .32, p < .001$) ki bu ilişki araştırmacılar tarafından “anlaşılması güç” bir korelasyon olarak görülmüştür (Veatch ve Chappel, 1992). Buna ek olarak, artan dindarlık düzeyi ile daha az uyuşturucu kullanımı arasında anlamlı ilişki bulan 48 araştırmanın 42'sinin örnekleme ergenlik çağındaki gençlerden veya üniversite öğrencilerinden oluşmaktadır.

8.3. Sigara Kullanımı

Dindarlık ile sigara içme arasındaki ilişkiyi ele alan 25 nicel çalışmanın 24'ü (%96) daha dindar olanlar arasında sigara kullanımının daha az olduğunu tespit etmiştir. Din ve sigara kullanımı arasında ters yönde bir ilişki bulunduğunu ortaya koyan bu 24 çalışmanın 12'si ergenlik çağındaki gençler veya üniversite öğrencileri üzerine yapılmıştır. Ergenlik ve genç erişkinlik döneminde sigara kullanımı ile dinî bağlılık arasındaki bu ilişki özellikle önemlidir, çünkü sigara içme alışkanlığı genellikle bu erken dönemlerde başlamaktadır. Koenig ve meslektaşları, yaklaşık 4000 yaşlı yetişkin üzerine yaptıkları çalışmada (Koenig vd. 1998a) dinî açıdan aktif kişilerin dindar olmayan katılımcılardan daha az sigara içmesinin nedeninin, dindarların sigarayı bırakma olasılığından ziyade sigaraya başlama ihtimalinin daha düşük olması olduğunu tespit etmiştir. Öyleyse, şayet dindarlık gençlerde sigara kullanımına başlamayı önlemeye yardımcı olabilirse, bu alışkanlıktan kaçınmanın sağlık açısından faydaları hayat boyu devam edebilir. Zira Amerikalılar sigara içmeye hiç başlamamış olsaydı koroner kalp hastalığı ölümlerinin yaklaşık yüzde 21'inin, kanser ölümlerinin yüzde 30'unun, kronik bronşit ve amfizemden⁴ kaynaklanan ölümlerin ise neredeyse tamamının önlenilebileceği ifade edilmiştir (Office on Smoking and Health, 1989).

9. Diğer Davranışlar

Çalışmanın bu bölümünde, zihinsel ve sosyal işlevselliği etkileyen diğer davranışları ele alacağız ki dinî inanç ve pratikler, söz konusu bu davranışları etkileyebilmektedir.

9.1. Evlilik Dışı Cinsellik

Konuyla ilgili yapılan çalışmaların birçoğu, dinî bağlılığın evlilik öncesi ve evlilik dışı cinsel tutum ve faaliyetler, cinsel partner sayısı, yüksek riskli cinsel uygulamalar

⁴ Nefes darlığına neden olan kronik bir akciğer hastalığı. (ç.n.)

ve cinsel yolla bulaşan bir hastalık geçirme olasılığı ile ters ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda tespit edilen 38 nicel araştırmadan 37'si (%97), dindar olan katılımcıların diğerlerine oranla evlilik dışı cinsel ilişkiye karşı anlamlı derecede daha düşük ya da daha fazla olumsuz tutum sergilediği sonucuna ulaşmıştır. Yine benzer şekilde bu çalışmaların büyük çoğunluğu (n = 32) ergenlik çağındaki gençler ya da üniversite öğrencileri üzerine yapılmıştır.

9.2. Suç ve Sapkınlık

Dinî bağlılık ile suç ya da sapkınlık arasındaki ilişkiyi inceleyen 36 çalışmanın 28'i (%78) daha dindar olanlar arasında bu tür faaliyetlerin önemli oranda daha düşük olduğunu tespit etmiştir. Diğer 8 çalışmanın 6'sında bu ikisi arasında herhangi bir ilişki olmadığı sonucuna ulaşılırken çalışmaların birinde karmaşık bulgular elde edilmiş, diğerinde ise din ile sapkınlık arasında pozitif bir ilişki tespit edilmiştir. Konuyla ilgili en büyük ve en iyi tasarlanmış çalışmalardan biri olan Stark'ın (1996) çalışmasında, ülke genelinde rastgele seçilen 11 bin 995 lise son sınıf öğrencisini içeren bir örneklem üzerinde din ve sapkınlık ilişkisine dair veriler analiz edilmiştir. Söz konusu bu çalışmada dinî ibadetlere daha düzenli bir şekilde katılan öğrencilerin, hukuki açıdan sorun yaşama olasılığının önemli ölçüde daha az olduğu tespit edilmiştir ki bu veriler ülkenin Kuzeybatı Pasifik dışındaki tüm bölgeleri için geçerli olan bir bulgudur. Benzer şekilde rastgele seçilen 12 bin ve 21 bin lise öğrencisinden oluşan örneklemi içeren diğer çalışmalar da benzer bulgulara ulaşmıştır (Benson ve Donahue, 1989; Rhodes ve Reiss, 1970).

Çok daha yakın bir zamanda Wallace ve Forman (1998), Michigan Üniversitesi'nin Geleceği İzleme Projesi kapsamına giren ABD genelindeki 135 liseden rastgele seçilen 5 bin öğrenci üzerine yaptıkları çalışmada dinî bağlılık, sapkınlık, madde kullanımı ve sağlık davranışları ile ilgili elde ettikleri verileri analiz etmiştir. Bu bağlamda kasıtlı olsun ya da olmasın zarar verici davranışlar (okula silah getirme, şiddet uygulama, emniyet kemeri kullanmama, araba ya da bisiklet sürerken içki içme), madde kullanımı (sigara içme, aşırı alkol tüketimi, esrar kullanımı) ve hayat tarzı faktörleri (diyet, egzersiz ve uyku) ele alınmıştır. Sonuç olarak dine verilen önem ile okula silah getirme, şiddet uygulama, içki içerken araba ya da bisiklet kullanma, sigara içme, aşırı alkol tüketimi, esrar kullanma ve emniyet kemeri kullanmama arasında ters yönde bir ilişki olduğu tespit edilmiştir.

Yapılan araştırmalara genel olarak bakıldığında dinî ibadetlere devam etme sıklığı ile madde kullanımı ve kasıtlı ya da kasıtsız zarar verici davranışların düşük düzeyde olması arasında oldukça güçlü bir ilişkinin olduğu anlaşılmıştır. Buna ek olarak, dinin kendileri için çok önemli olduğunu veya dinî ibadetlere sık sık katıldıklarını belirten öğrencilerin düzenli egzersiz yapma, sağlıklı beslenme ve daha istikrarlı bir uyku düzenine sahip olma olasılıklarının daha yüksek olduğu tespit

edilmiştir. Elde edilen bulguların, demografik değişkenler kontrol edildiğinde de önemini korumaya devam ettiği ve zaman-eğilimi analizine dayanarak ilerleyen zamanlarda devamlılık gösterdiği görülmüştür.

10. Dinin Sağlıkla İlişkili Olmasının Nedenleri

Dinî bağlılığın genellikle daha iyi bir başa çıkma mekanizması, daha az duygusal bozukluk, daha fazla sosyal destek ve istikrarlı evlilik, daha az madde bağımlılığı ile insan ilişkilerini ve sağlığını olumsuz yönde etkileyen davranışlarla daha az ilişkili olmasının nedenleri nelerdir? Her şeyden önce dinî inanç insanın deneyimlerine olumlu ya da olumsuz bir anlam katan sağlam bir dünya görüşü sağlar. Öyle ki anlam verme sayesinde insan hem hayatın bir amacı ve yönü olduğunu hisseder hem de hayata dair daha umutlu ve iyimser bir tutum sergiler. Zorlu ve sıkıntılı durumlar (gençlikte yaşanan uyum sorunları, ekonomik sıkıntılar, sevdiklerini kaybetmek, hastalık ve işlevsel engellilik) dinî bir dünya görüşüyle bakıldığı zaman, bu olayları ve koşulları tesadüf ya da kötü şansla açıklayan bir bakış açısıyla karşılaştırıldığında, daha olumlu bir şekilde değerlendirilir. Dahası birçok dinde evren insanlara fayda sağlayan, kişiye özel ve samimi bir yuva şeklinde tasvir edilir ve hatta evrenin insanlar için yaratıldığı belirtilir. Buna karşılık alternatif dünya görüşü insanları uçsuz bucaksız, soğuk, acımasız ve tehdit edici bir evrende tamamen şans eseri meydana gelen bir varlık olarak görür.

İkincisi dinî inanç ve pratikler derin meditasyon, dua veya toplu ibadet esnasında neşe, hayranlık, huşu ya da şükran gibi olumlu duygular uyandırabilir. Bu olumlu duygular, günlük hayatın stresini etkisiz hale getirebilir ya da rahatlama sağlayabilir. Ayrıca bireyin öz benliğine ya da insan ilişkilerine zarar veren alışkanlıklar ve faaliyetlerle rekabet halinde olan alternatif haz kaynakları da sağlayabilir.

Üçüncüsü din, insan hayatındaki başlıca geçiş evrelerini (ergenlik, evlilik ve ölüm) kolaylaştıran ve kutsallaştıran ritüeller sağladığı gibi bu değişiklikler sayesinde toplumu bir araya getirir ve insanların birbirlerini desteklemesini teşvik eder. Ayrıca dinî inançlar özgecilik, nezaket, cömertlik, bağışlayıcılık ve komşu sevgisi (komşunun bu tür iyiliklerin karşılığını alamadığı durumlarda bile) gibi karakter özelliklerini teşvik ederek diğer insanları desteklemeyi ve önemsemeyi de tavsiye eder. Bu tür davranışlar ise toplum içindeki uyumu pekiştirir ve bir “sosyal sermaye” oluşturur. Dinî inanç ve pratikler aynı zamanda aile ve evlilik bağlarını teşvik ettiği gibi ihtiyaç anında duygusal ve fiziksel yardım sağlayabilecek aile dışı bağlardan oluşan geniş sosyal ağların oluşturulmasını da kolaylaştırır.

Dördüncüsü, sosyal kontrolün bir unsuru olarak, dinî inançlar kabul edilebilir ve sosyal normlara uygun davranış türlerini hem biçimlendirir hem de bu hususta kılavuzluk eder. Bu bağlamda birçok dinde aşırı alkol kullanımı, uyuşturucu kullanımı,

evlilik dışı cinsellik, kanunlara aykırı davranma, yalan söyleme, aldatma ve kişiyi ya da sosyal çevrelerini olumsuz etkileyen diğer davranışlara yönelik yasaklar getirilmiştir. Dindar çevrelerde bu tür yasaklar aile ve akran grupları vasıtasıyla pekiştirilme eğilimindedir. Bu tarz yasaklar belirli bir süre devam ettirildiğinde genellikle hem daha sağlıklı kararlar almayı sağlar hem de stres ve mutsuzluk yaratan olumsuz hadiselerin gerçekleşme olasılığını azaltır.

SONUÇ

Bu çalışmada geçtiğimiz yüzyılda din ve ruh sağlığı arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırmaları sistematik olarak gözden geçirerek ulaştıkları sonuçları özetlemeye çalıştım. Bu bağlamda dinin ruh sağlığı, sosyal destek, sosyal işlevsellik ve ruh sağlığı ile ilişkili diğer davranışlar arasındaki ilişkileri inceleyen çalışmaların büyük bir çoğunluğunun, söz konusu değişkenler arasında olumlu bağlantılar tespit ettiği anlaşılmaktadır. Ancak bu tablo, tüm dinlerin veya herhangi bir dinin her zaman için olumlu duygulara, tatmin edici ilişkilere veya sağlıklı hayat tarzlarına katkıda bulunduğu anlamına gelmemektedir. Bu makale serisinin ilkinde de belirtildiği gibi din; korku, utanç ve suçluluk duygusu uyandırmak veya öfke ve saldırganlığı haklı çıkarmak için de kullanılabilir. Özellikle dinî standartlara uyma noktasında başarısız olanları dışlamak için sosyal izolasyonu teşvik edebilir. Dahası bir sosyal kontrol aracı olarak din, aşırı kısıtlayıcı ve sınırlayıcı da olabilir. Bununla birlikte, genel olarak, köklü gelenekleri ve sorumluluk sahibi liderleri olan birçok din daha ziyade olumlu insan deneyimlerini teşvik etme eğilimindedir.

KAYNAKÇA/REFERENCE

- Azhar M.Z. & Varma S.L. (1994). Dharap AS. Religious psychotherapy in anxiety disorder patients. *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 90, 1-3.
- Azhar M.Z. & Varma S.L. (1995). Religious psychotherapy in depressive patients. *Psychotherapy & Psychosomatics*, 63, 165-173.
- Benson P.L. & Donahue M.J. (1989). Ten-year trends in at-risk behaviors: A national study of black adolescents. *Journal of Adolescent Research*, 4, 125-139.
- Braam A.W., Beekman A.T.F., Deeg D.J.H., Smith J.H. & van Tilburg W. (1997). Religiosity as a protective or prognostic factor of depression in later life: Results from the community survey in the Netherlands. *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 96, 199-205.
- Bradley D.E. (1995). Religious involvement and social resources: Evidence from the data set, "Americans' Changing Lives." *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34, 259-267.
- Burbank P.M. (1992). An exploratory study: Assessing the meaning in life among older adult clients. *Journal of Gerontological Nursing*, 18, 19-28.
- Carlson C.R., Bacaseta P.E. & Simanton D.A. (1988). A controlled evaluation of devotional meditation and progressive relaxation. *Journal of Psychology & Theology*, 16, 362-368.

- Carson V. & Huss K. (1979). Prayer: An effective therapeutic and teaching tool. *Journal of Psychiatric Nursing & Mental Health Services*, 17, 34-37.
- Cooley C.E. & Hutton J.B. (1965). Adolescent response to religious appeal as related to IPAT anxiety. *Journal of Social Psychology*, 56, 325-327.
- Ellis A. (1980). Psychotherapy and atheistic values: A response to A. E. Bergin's "Psychotherapy and religious values." *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 48, 635-639.
- Ellison C.G. & George L.K. (1994). Religious involvement, social ties, and social support in a southeastern community. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33, 46-61.
- Flics D.H. & Herron W.G. (1991). Activity-withdrawal, diagnosis, and demographics as predictors of premorbid adjustment. *Journal of Clinical Psychology*, 47, 189-196.
- Freud S. (1962a). *Future of an Illusion*. In Strachey J. (Ed.), Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. London: Hogarth Press.
- Freud S. (1962b). *Civilization and its discontents*. In Strachey J. (Ed.). Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud. London: Hogarth Press.
- Freud S. (192c). *The future prospects of psychoanalytic therapy (address made to the Second Psycho-Analytical Congress)*. In Strachey J. (Ed.). Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud. London: Hogarth Press.
- Freud S. (1963). *Psychoanalysis and faith: The letters of Sigmund Freud & Oskar Pfister*. In Meng H. & Freud E.L. (Ed.). New York: Basic Books.
- Freud S. (1967). *Minutes of the Vienna psychoanalytic society*. In Nunberg H. & Feden E. (Ed.). New York: International Universities Press.
- Idler E.L. & Kasl S.V. (1997). Religion among disabled and nondisabled elderly persons: Crosssectional patterns in health practices, social activities, and well-being. *Journal of Gerontology*, 52, 300-305.
- Kabat-Zinn J., Massion A.O., Kristeller J., Peterson L.G., Fletcher K.E., Pbert L., Lenderking W.R. & Santorelli S.F. (1992). Effectiveness of a meditation-based stress reduction program in the treatment of anxiety disorders. *American Journal of Psychiatry*, 149, 936-943.
- Koenig H.G., Moberg D.O. & Kvale J.N. (1988). Religious activities and attitudes of older adults in a geriatric assessment clinic. *Journal of the American Geriatric Society*, 36, 362-374.
- Koenig H.G., Hays J.C., George L.K., Blazer D.G., Larson D.B. & Landerman L.R. (1997). Modeling the cross-sectional relationships between religion, physical health, social support, and depressive symptoms. *American Journal of Geriatric Psychiatry*, 5, 131-143.
- Koenig H.G., George L.K., Cohen H.J., Hays J.C., Blazer D.G. & Larson DB. (1998a). The relationship between religious activities and cigarette smoking in older adults. *Journal of Gerontology*, 53A. 426-434.
- Koenig H.G., George L.K. & Peterson BL. (1998b). Religiosity and remission from depression in medically ill older patients. *American Journal of Psychiatry*, 155, 536-542.
- Koenig H.G. (2000). Religion and medicine I: Historical background and reasons for separation. *International Journal of Psychiatry in Medicine*, 30, 385-398.

- Koenig H.G., McCullough M. & Larson D.B. (2001). *Religion and health: A century of research reviewed*. New York: Oxford University Press.
- Lindgren K.N. & Coursey R.D. (1995). Spirituality and serious mental illness: A two-part study. *Psychosocial Rehabilitation Journal*, 18 (3), 93-111.
- Maranell G.M. (1974). *Religiosity and personality adjustment*. In Maranell G.M. (Ed.). Responses to religion. Lawrence: The University Press of Kansas.
- Miller J.J., Fletcher K. & Kabat-Zinn J. (1995). Three-year follow-up and clinical implications of mindfulness meditation-based stress reduction intervention in the treatment of anxiety disorders. *General Hospital Psychiatry*, 17, 192-200.
- Morris P.A. (1982). The effect of pilgrimage on anxiety, depression and religious attitude. *Psychological Medicine*, 12, 291-294.
- Neeleman J. & Lewis G. (1994). Religious identity and comfort beliefs in three groups of psychiatric patients and a group of medical controls. *International Journal of Social Psychiatry*, 40 (2), 124-134.
- Office on Smoking and Health (1989). Reducing the health consequences of smoking: 25 years of progress (A report of the surgeon general). Washington: U.S. Department of Health and Human Services.
- Ortega S.T., Crutchfield R.D. & Rushing W.A. (1983). Race differences in elderly personal well-being. *Research on Aging*, 5, 101-118.
- Paloutzian R.F. (1981). Purpose in life and value changes following conversion. *Journal of Personal & Social Psychology*, 41, 1153-1160.
- Propst L.R. (1980). The comparative efficacy of religious and nonreligious imagery for the treatment of mild depression in religious individuals. *Cognitive Therapy & Research*, 4, 167-178.
- Propst L.R., Ostrom R., Watkins P., Dean T. & Mashburn D. (1992). Comparative efficacy of religious and nonreligious cognitive-behavior therapy for the treatment of clinical depression in religious individuals. *Journal of Consulting & Clinical Psychology*, 60, 94-103.
- Razali S.M., Hasanah C.I., Aminah K. & Subramaniam M. (1998). Religious–Sociocultural psychotherapy in patients with anxiety and depression. *Australian & New Zealand Journal of Psychiatry*, 32, 867-872.
- Rhodes A.L. & Reiss A.J. (1970). The “religious factor” and delinquent behavior. *Journal of Research in Crime & Delinquency*, 7, 83-98.
- Ringdal G., Gotestam K., Kaasa S., Kvinnsland S. & Ringdal K. (1995). Prognostic factors and survival in a heterogeneous sample of cancer patients. *British Journal of Cancer*, 73, 1594-1599.
- Ringdal G. (1996). Religiosity, quality of life and survival in cancer patients. *Social Indicators Research*, 38, 193-211.
- Sanua V.D. (1969). Religion, mental health, and personality: A review of empirical studies. *American Journal of Psychiatry*, 125, 1203-1213.
- Schafer W.E. (1997). Religiosity, spirituality, and personal distress among college students. *Journal of College Student Development*, 38, 633-644.
- Sethi S. & Seligman M.E.P. (1993). Optimism and fundamentalism. *Psychological Science*, 4, 256-259.

- Sethi S. & Seligman M.E.P. (1994). The hope of fundamentalists. *Psychological Science*, 5, 58.
- Sorenson A.M., Grindstaff C.F. & Turner R.J. (1995). Religious involvement among unmarried adolescent mothers: A source of emotional support? *Sociology of Religion*, 56, 71-81.
- Spencer J. (1975). The mental health of Jehovah's Witnesses. *British Journal of Psychiatry*, 126, 556-559.
- Spiegel D., Bloom J.R. & Gottheil E. (1983). Family environment as a predictor of adjustment to metastatic breast carcinoma. *Journal of Psychosocial Oncology*, 1, 33-44.
- Stark R. (1996). Religion as context: Hellfire and delinquency one more time. *Sociology of Religion*, 57, 163-173.
- Strawbridge W.J., Cohen R.D., Shema S.J. & Kaplan G.A. (1997). Frequent attendance at religious services and mortality over 28 years. *American Journal of Psychiatric Hospitals*, 87, 957-961.
- Strawbridge W.J., Shema S.J., Cohen R.D., Roberts R.E. & Kaplan G.A. (1998). Religiosity buffers effects of some stressors on depression but exacerbates others. *Journal of Gerontology*, 53, 118-126.
- Toh Y.M. & Tan S.Y. (1997). The effectiveness of church-based lay counselors: A controlled outcome study. *Journal of Psychology & Christianity*, 16, 260-267.
- Ullman C. (1988). Psychological well-being among converts in traditional and nontraditional religious groups. *Psychiatry*, 51, 312-322.
- Veach T.L. & Chappel J.N. (1992). Measuring spiritual health: A preliminary study. *Substance Abuse*, 13, 139-147.
- Verghese A., John J.K., Rajkumar S., Richard J., Sethi B.B. & Trivedi J.K. (1989). Factors associated with the course and outcome of schizophrenia in India: Results of a two-year multicentre follow-up study. *British Journal of Psychiatry*, 154, 499-503.
- Waisberg J.L. & Porter J.E. (1994). Purpose in life and outcome of treatment for alcohol dependence. *British Journal of Clinical Psychology*, 33, 49-63.
- Wallace J.M. & Forman T.A. (1998). Religion's role in promoting health and reducing the risk among American youth. *Health Education & Behavior*, 25, 721-741.
- Walls C.T. & Zarit S.H. (1991). Informal support from black churches and the well-being of elderly blacks. *Gerontologist*, 31, 490-495.
- Williams D.R., Larson D.B., Buckler R.E., Heckmann R.C. & Pyle C.M. (1991). Religion and psychological distress in a community sample. *Social Science and Medicine*, 32, 1257-1262.
- Xiao S., Young D. & Zhang H. (1998). Taoistic cognitive psychotherapy for neurotic patients: A preliminary clinical trial. *Psychiatry & Clinical Neurosciences*, 52, 238-241.
- Zilboorg G. (1941). *A History of Medical Psychology*. New York: WW Norton Co.
- Zucker D.K., Austin F., Fair A. & Branchey L. (1987). Associations between patient religiosity and alcohol attitudes and knowledge in an alcohol treatment program. *International Journal of the Addictions*, 22, 47-53.

Ahmet b. Abdurrahman el-Benna es-Sââtî'nin Kur'an ve Hadis Çalışmalarına Katkısı¹

The Contributions of al-Imam Ahmad Abdurrahman al-Banna es- Saati to the Qur'an and Hadith Works

(Yazar: Nunun Zainun bnt. Ahmad Hidayet)

Çev. Recep BİLGİN

ORCID: 0000-0002-2858-3039

Milli Eğitim Bakanlığı, Türkiye, recepbilgin69@hotmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 06.03.2020 Düzeltme/Revised: 29.04.2020 Kabul/Accepted: 08.05.2020

Çeviri Makalesi / Translation Article

Atıf / Cite as: Hidayet, A. (2020). İmam Ahmet b. Abdurrahman el-Benna es-Sââtî'nin Kur'an ve Hadis Çalışmalarına Katkısı. Antakiyat, Çeviren: Recep Bilgin, 3 (1), 133-146

Öz:

Ahmet b. Abdurrahman el-Benna es-Sââtî (1882-1958), uyanış asrı olarak tavsif edilen h. XIV. asırda Mısır'da yaşamış, hayatını hadis çalışmalarına vakfetmiş, aynı zamanda yaşadığı asra ve Müslümanların problemlerine vâkıf olmuş üretken bir âlimdir. Hadis alanında başta el-Fethu'r-Rabbânî li-Tertîbi Müsnedi'l-İmam Ahmet b. Hanbel eş-Şeybânî olmak üzere birçok eser telif etmiştir. Ayrıca hadis bulmayı kolaylaştırmak amacıyla Ahmet b. Hanbel'in Müsned'inin hadislerini tematik bölümlere ayırarak düzenlemiştir. Araştırmamızda es-Sââtî'nin biyografisi, Kur'an ve hadis ilimleri alanına katkıları değerlendirilecektir.

Anahtar kelimeler: es-Sââtî, Hadis, Ahmet b. Hanbel, Müsned, el-Fethu'r-Rabbânî.

Abstract:

Ahmad b. Abdurrahman al Banna as-Saati (1882-1958) is a prolific scholar who lived in Egypt in the XIV century, devoted his life to hadith studies, and also devoted to the problems of Muslims in the century he lived in. Many works, including al-Fathu'r-rabbani li-tertibi Musnad Imam Ahmad Bin Hambal al-Shaybani, have been copyrighted in the Hadith field. Moreover, in order to facilitate finding hadiths, he organized the hadiths of Ahmed b. Hambal by dividing them into thematic sections. In our research, the contributions of as-Saati's biography, Quran and Hadith Sciences will be evaluated.

Key Words: Saati, Hadith, Ahmad bin Hanbal, Musnad, al-Fathu'r-Rabbani.

¹ Bu çalışma; Nunun Zainun bnt. Ahmed Hidâyet'in (email: zainun.nunun@yahoo.com) مساهمات الإمام أحمد عبد الرحمن البنا الساعاتي في الدراسات القرآنية والحديث النبوي (Kalimah, 12/2 (2014), 353-388, Endonezya) isimli makalesinden özet olarak tercüme ve bazı eklemelerle üretilmiştir.

Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2020 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbiri gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

GİRİŞ

Hız. Peygamber'in hadisleri, Allah'ın insanlar için din olarak razı olduđu² İslâm'da yüksek bir mevkie sahiptir. Hız. Peygamber'in hayatı ise ilâhî hükümlerin, veryüzünde tatbikinin bir örneğidir. Sahabe, onun bu konumunu çok iyi anlamış, sözlerini ve günlük hayatındaki uygulamalarının bilgisini kendilerinden sonra gelen nesle tebliğ ve rivayet ederek korumaya çalışmış, bunu yaparken Kur'an'ı muhafaza etmelerinin yanında sünneti de muhafaza etmişlerdir. Aynı şekilde sahabeden sonra gelen tâbiîn, tebeu't-tâbiîn ve daha sonra gelen nesiller de dinin iki asıl kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'in ezberlenmesine, anlaşılmasına, tebliğ ve tedvin edilmesine hassasiyet göstermişlerdir. Hadis-i nebevîye verilen bu önem neticesinde, hususi bir ilim dalı ve ondan da birçok alt ilim dalları ortaya çıkmıştır. İslâm ümmeti içerisinde malını, nefsinin ve hayatını, sünnet-i nebevîyi muhafaza etmek amacıyla feda eden birilerinin olmadığı herhangi bir zaman dilimi yoktur. Uyanış asrı olarak tavsif ettiğimiz h. XIV. asırda da hayatını hadis çalışmalarına vakfetmiş, aynı zamanda yaşadığı asra ve Müslümanların problemlerine son derece vâkıf olan Sââtî künyesiyle meşhur âlimlerden birisi de Mısırlı Ahmet b. Abdurrahman el-Benna es-Sââtî'dir. Bu kıymetli âlimin hadis ilimleri ile ilgili birçok çalışması bulunmaktadır. Bu makale onun şahsiyeti, hadis ve Kur'an ilimlerine katkısı ve bazı fikirlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Ahmet b. Abdurrahman el-Benna es-Sââtî'nin Hayatı

Şeyh muhaddis ve allâme Ebü'l-Abbas ve Ebü'l-Hasan Ahmet b. Abdurrahman el-Bennâ eş-Şâfiî es-Sââtî isim ve künyesiyle meşhurdur. Ahmet b. Abdurrahman el-Bennâ eş-Şâfiî 1300/1882 yılında Mısır'da Nil nehri kıyısındaki Şimşîre (Şemşire) köyünde doğdu.³ İsminin "Ahmet" olması, annesinin "bir oğlun olacak, adını Ahmet koy ve onu Kur'an-ı Kerîm hıfzına teşvik et" diyen birini rüyasında görmesiyle gerçekleşmiştir.⁴ Onun es-sââtî olarak anılması, saat satışı ve tamiri ile uğraşması sebebiyledir. Bu mesleği, köyünde ilkokulu bitirdikten sonra icra etmeye başlamış, kendisini ilmî çalışmalar ve müzakerelerden alıkoymayacağını düşündüğü için iştiğal etmeyi özellikle tercih etmiş ve İskenderiye'de eğitimine devam ederken meslekte söz sahibi olmuştur.⁵ Ahmet es-Sââtî aynı şekilde el-Benna lakabını da almış ve bu

² el-Mâide 5/3.

³ Cemâl el-Bennâ, *Hitâbat Hasan el-Bennâ eş-Şâb ilâ Ebîhi* (Kahire: Dârü'l-fikri'l-İslâmî, ts.), 14. Ahmet b. Abdurrahman es-Sââtî'nin doğum tarihinin 1884 yılı olduğunu söyleyenler de vardır. Bk. İsmail Hakkı Ünal, "Ahmed b. Abdurrahmân Sââtî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/326-327.

⁴ Yusuf Maraşlı, *Nesrû'l-cevâhir ve'd-dürer fî ulemâi'l-karni'r-râbi aşere ve bezîlihî ikdü'l-cevher fî ulemâi'l-evvel mine'l-karni'l-hâmisi aşere* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts.), 1/136; Hayrüddin Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 2002), 1/148.

⁵ Ahmet b. Abdurrahman es-Sââtî, *el-Fethu'r-rabbânî fî tertîbi Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, 2. baskı (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1400/1979), 14/233.

lakap, Müslüman Kardeşler Teşkilatı'nın kurucusu olan en büyük oğlu Hasan el-Benna (v. 1949) ve küçük oğlu Cemal el-Benna (v. 2013) için de kullanılmıştır. es-ââtî'nin en küçük oğlu Cemâl, "benna" lakabının aile büyüklerinden kalma bir miras olduğunu ve muhtemelen dedelerinden birinin inşaat ile meşgul olması dolayısıyla bu lakap ile anıldığını ifade eder.⁶

İlim Yolculuğu

es-Sââtî öğrenimine köyü Şimşira'da, Muhammed Ebû Rufâî'nin yanında henüz dört yaşında (1886) iken başladı. İslâmî ilimlere giriş kabul edilen Kur'an-ı Kerîm ve tecvit ilmini öğrendikten sonra tefsir, hadis, fıkıh ve diğer ferî ilimlerin öğrenimine, kendi köyünde bu ilimleri öğretecek bir medrese bulunmadığı için, İskenderiye'de Şer'î İlimler Enstitüsü'nde devam etti. Daha sonra buradan mezun oldu ve genç bir müderris olarak köyü Şimşira'ya döndü. Bir müddet sonra Mahmudiye'de Deniz İşletmeleri Müdürlüğü'nde göreve başladı ve ailesiyle buraya yerleşti (1323/1903). Mahmudiye'de yörenin en fakih âlimi olarak kabul edilen Muhammed Zehrân ile tanıştı. Genç bir müderris olan es-Sââtî ile Muhammed Zehrân arasında iyi bir dostluk oluştu, bazı kitapları ona okudu, aynı zamanda onun kâtipliğini de yaptı.⁷ Mahmudiye'de birçok ulema, tüccar vb. insanlarla dostluklar kurdu ve kendisine özel bir kütüphane de oluşturdu.⁸

Hocaları

Ahmet b. Abdurrahman el-Benna es-Sââtî her ne kadar ilim talebini ve ilmî müzakere ile meşgul olmayı sevse de araştırmacılar onun kendi asrındaki hangi âlimden ders aldığını tam olarak tespit edememişlerdir. Bunun sebebi vefatına (1387/1908) kadar, *el-Fethu'r-rabbânî* ve mezkûr eserin şerhi ile yani özetle telif ile meşgul olmasıdır.⁹

Araştırmacıların tespitine göre es-Sââtî'nin ilim aldığı hocaları arasında şu isimler zikredilebilir: 1. Muhammed Ebû Rufâî,¹⁰ 2. Muhammed Zehrân,¹¹ 3.

⁶ Cemâl el-Bennâ, *Hitâbât Hasan el-Bennâ*, 15.

⁷ Cemâl el-Bennâ, *Hitâbât Hasan el-Bennâ*, 20.

⁸ Ahmet b. Abdurrahman es-Sââtî, *Bedâ'î'u'l-minen fî cem' ve tertîbi Müsnedi's-Şâfî ve's-Sünen ve el-Kavlü'l-Hasen müzîlen bi'l-kavli'l-Hasen şerhu Bedâ'î'u'l-minen*, 2. baskı (Mısır: Mektebetü'l-furkân, 1403/1982), 2/439.

⁹ Mar'aşlı, *Nesrü'l-cevâhir*, 1/138.

¹⁰ Cemâl el-Bennâ, *Hitâbât Hasan el-Bennâ*, 15.

¹¹ Cemâl el-Bennâ, *Hitâbât Hasan el-Bennâ*, 31.

Muhammed Saîd el-Urfî,¹² 4. Muhammed b. Sadîk el-Hasenî el-Mağribî,¹³ 5. Muhammed Kâmil el-Hîrâvî el-Celî,¹⁴ 6. Habîbullah eş-Şenkî.¹⁵

Vefatı

Ahmet b. Abdurrahman es-Sââtî ömrünün sonuna kadar bütün gücünü ve zamanın *el-Fethu'r-rabbânî li-tertîbi Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî* isimli eserini tamamlamaya teksif etti. Eserin 20. cildini tashih ederken 8 Cemâziyelevvel 1378/20 Kasım 1958'de 77 yaşında vefat etti. Şeyh Seyyid Sâbık (v. 2000)'ün kıldırıldığı cenaze namazının ardından Karâfe Mezarlığı'na, oğlu şehit Hasan el-Benna'nın yanına defnedildi.¹⁶

Eserleri

es-Sââtî'nin en önemli eseri *el-Fethu'r-rabbânî li-tertîbi Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî* ve mezkûr eserinin şerhi olan *Bülûgu'l-emânî min esrâri'l-Fethi'r-rabbânî*'dir.¹⁷ Bu eser üzerindeki çalışmalarına 1340/1921'de başlayıp vefatına (1378/1958) kadar devam etmiştir. Bunlar dışında şu eserleri de telif etmiştir:

1. *Tenvîru'l-efideti'z-zekiyye fî edilleti ezkâri'l-vazîfeti'z-zurûkiyye* (Mısır: Dârü'l-kütübü'l-Arabiyye li't-tibâti ve'n-neşr, 1352/1933).

2. *Bedâ'i'u'l-minen fî cem' ve tertîbi Müsnedi's-Şâfiî ve's-Sünen* 2. Baskı (Mısır: Mektebetü'l-Furkân, 1402/1981).

3. *el-Kavlü'l-Hasen şerhu Bedâ'i'u'l-minen* (Mısır: Mektebetü'l-Furkân, 1403/1983).

4. *Minhatü'l-ma'bûd fî tertîbi Müsnedi't-Tayâlisî Ebî Dâvûd* 3. Baskı (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1400/1979)

5. *Tehzîbu câmi'u'l-mesânîdi'l-İmâm Ebî Hanîfe* (Basılmamıştır).

6. *Hidâyetü'l-müktefi ilâ tertîbi muhtasari'l-haskefi* (Basılmamıştır).

7. *İthâfu ehli's-sünneti'l-berara bi-zübdeti ehâdisi'l-usûli'l-aşere* (Basılmamıştır).

¹² Sââtî, *el-Fethu'r-rabbânî*, 1/30-31.

¹³ Sââtî, *el-Fethu'r-rabbânî*, 1/31.

¹⁴ Ahmet b. Abdurrahman es-Sââtî, *Minhatü'l-ma'bûd fî tertîbi Müsnedi't-Tayâlisî Ebî Dâvûd* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1400/1979), 17.

¹⁵ Sââtî, *Minhatü'l-ma'bûd*, 17.

¹⁶ Sââtî, *el-Fethu'r-rabbânî*, 14/237; Mar'aşlı, *Nesrü'l-cevâhir*, 1/138.

¹⁷ Eserler birlikte (Kahire: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1400/1979)'de basılmıştır. Ayrıca Türkiye'de Rifat Oral ve Süleyman Sarı tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned* (Konya: Ensar Yayıncılık, 2003-2004).

es-Sââtî'nin Kur'an ve Hadis-i Nebevî Çalışmalarına Katkıları

Ahmed b. Abdirrahmân es-Sââtî'nin, Kur'an ilimlerine katkılarına değinmeden önce, hadis-i nebevî ve Kur'an ilimleri arasında bir ilgi/bağlantı kurmak gerekir ki bu bağlantı es-sââtî'nin uzmanlaştığı bir alandır.

Hadis-Kur'an İlişkisi

İslâm âlimleri Kur'an'ı "son peygamber Hz. Muhammed'e Cebrail vasıtasıyla mucize olarak indirilen, bize kadar tevâtüren nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen, Fatiha Suresiyle başlayıp Nas suresi ile biten ve en küçük suresiyle bile bir benzerinin getirilemeyeceğine dair meydan okuyan Allah kelâmı" olarak tarif ederler.¹⁸ Kur'an-ı Kerîm, Hz. Peygamber'e nazil olmuş, o da hiç şüphesiz Kur'an'ın manasını en iyi bilen ve onu tebliğ ile vazifeli olduğu için ashabına tebliğ ve tebyin etmiştir. Bu durum ayette şöyle açıklanmıştır: "İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklamaları için ve (ola ki üzerinde) düşünürler diye sana da uyarıcı kitabı indirdik."¹⁹

Kur'an'ın te'vili elbette ki öncelikli olarak Resûlullah'ın açıklamaları ile bilinir. Ancak şu meselenin açığa kavuşturulması gerekir; Hz. Peygamber ashabına Kur'an'ın bütün açıklamasını yapmış mıdır? Bu meselede üç görüş ortaya çıkmıştır. Birinci görüşe göre; Hz. Peygamber Kur'an'ın çok az bir kısmını ashabına tefsir etmiştir.²⁰ İkinci görüşe göre; Hz. Peygamber Kur'an'ın tamamını tefsir etmiştir.²¹ Üçüncü görüşe göre ise; Hz. Peygamber ne Kur'an'ın çok az bir kısmını ne de tamamını tefsir etmiştir.²²

Kur'an-sünnet (hadis) arasında bir bütünlük vardır. Konu ile ilgili olarak Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerîm'de şöyle buyurmaktadır: "Ey iman edenler; Allah'a itaat edin. Resule itaat edin, sizden olan yöneticilerinize de itaat edin. Bir konuda anlaşmazlığa düştünüz mü onu hemen Allah'ın resulüne götürün."²³ Diğer bir ayette; "Yok yok! Rabbime yemin ederim ki onlar aralarında seni hakem yapıp verdiği hükme içlerinde hiçbir darlık duymaksızın tam bir teslimiyetle teslim olmadıkça iman etmiş sayılmazlar."²⁴ Hz. Peygamber de hadis-i şeriflerde şöyle buyurmuştur: "Bana Kur'an ve onun gibisi, yani sünnet verildi. Yakın bir zamanda karnı tok koltuğuna

¹⁸ Muhammet Ahmet Muhammet Ma'bed, *Nefehât min ulûmi'l-Kur'ân*, 2. baskı (Kahire: Dârü's-selâm, 1426/2005), 11.

¹⁹ en-Nahl 16/44.

²⁰ Ebu Cafer Muhammet b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, nşr. A. M. Şakir - M. M. Şakir (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 1/84; Celalüddîn Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûm'il-Kur'ân*, thk. M. E. İbrahim (Kahire: Dârü't-türâs, ts.), 4/181.

²¹ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Dârü'l-hadîs, 2005), 1/46.

²² Suûd b. Abdullah *el-Feysân, İhtilâfü'l-müfessirîn esbâbühû ve âsâruhû* (Riyad: Dârü İşbiliyye, 1997), 20.

²³ en-Nisâ 4/59.

²⁴ en-Nisâ 4/65.

yaslanmış kimseler çıkacak ve diyecekler ki: “Size bu Kur’an yeter. Onda neyi haram bulursanız haram, neyi de helâl bulursanız helal sayın. “Biliniz ki Allah resulünün haram kıldığı da haramdır. Ehlî eşek eti ve köpek dışlı hayvanlar size haram kılınmıştır.”²⁵ Bu ayet ve hadislerden anlaşıldığına göre Kur’an ve sünnet birbirinin tamamlayıcısı ve ayrılmaz bir bütündür.

Kur’an ilimleri ise; Kur’an’ın nüzûl, cem, tedvin, ayet ve surelerinin tertibi, Mekki ve Medeni, nâsîh ve mensuh, muhkem ve müteşabih ayetlerin tespiti ve tefsiri, ahkâmının bilinmesi gibi Kur’an’a taalluk eden ilimlerdir. es-sââtî’nin bu sahadaki düşüncelerini onun tasnif ettiği eserlerdeki hadislerle düştüğü şerh ve ta’liklerde bulabiliriz. Sünnetullah, Allah Teâlâ’nın, insanlardan seçmiş olduğu peygamberleri aracılığıyla insanlara yüceliğini göstermek ve kendisine ibadet etmeleri için göndermiş olduğu ilâhî bir yoldur. Peygamberler, yaratılış gayesine uygun olarak, insanların yaşadıkları dönemde uyulması gerekli hükümlere tâbi olmaları için görevlerini yerine getirmişlerdir. Peygamberlerin, genel olarak diğer insanlardan farklı yönleri ve üstün özellikleri vardır. Bunlardan biri de Allah’ın, peygamberlerine, insanların gözlemlerinde alışık olmadıklarını göstermek, bâtılın güçlü gördükleri şeyleri yok etmek, inkârcıların o şeyle ilgili hiçbir öneri sunamamaları ve zayıf kimseleri hile ile aldatamamalarını sağlamak için verdiği mucizelerdir. Allah Teâlâ, Hz. Musa’nın yaşadığı asırda önemli bir yer tutan sihir karşısında onu mucizeleri ile desteklemiştir. Bu mucizeler; denizin yarılması²⁶ asânın yılanı dönüşmesi²⁷ taştan su pınarlarının fışkırması²⁸ vb.dir.

Allah Teâlâ, peygamberlerin sonuncusu olarak tüm insanlara gönderdiği Hz. Muhammed’i de hissî ve aklî mucizelerle desteklemiştir. Hissî mucizeler diğer peygamberlere verilen mucizeler gibidir. Özel olarak verilen aklî mucize ise; asla benzeri getirilemeyecek ve değiştirilemeyecek olan Kur’an’dır. “*Deki: Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur’an’ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler.*”²⁹

Kur’an-ı Kerîm’in fazileti ve i’câzı hususunda birçok hadis varit olmuştur. Bunlardan bir kısmı Ahmed b. Hanbel (v. 241/855)’in *Müsned*’inde de yer almaktadır. es-Sââtî bunları tek bir başlık altında toplamış ve yorumlamıştır.³⁰ Ona göre; Kur’an her ne kadar beyan ve belagate son derece önem verildiği ve kuvvetli beyanların ehlince iyi bilindiği bir zamanda Arap kavmine inmişse de Kur’an’ın i’câzı kıyamete

²⁵ Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, 4/130-131; Ebû Dâvûd, “sünnet”, 5; “imâre”, 33; Tirmizî, “ilim”, 10.

²⁶ Bakara 2/50; Şuara 26/52-68.

²⁷ A’raf 7/107; Şuara 26/32; Neml 27/10; Kasas 28/31.

²⁸ Bakara 2/60.

²⁹ İsrâ 17/88; Ebû Bekir M. b. et-Tayyib el-Bâkillânî, *İ’câzü’l-Kur’ân*. thk. S. A. Sakar, 5. baskı (Mısır: Dârü’l-meârif, 1997), 35.

³⁰ Sââtî, *Fethu’r-rabbânî*, 18/30.

kadar devam edecektir. “Kur’an’ın bir benzerini getiririz” iddiasında bulunan her insana Kur’an meydan okuyacak, onun esrarı ve mucizevî yönleri zaman geçtikçe ortaya çıkacak, geçmiş zamanda yaşayanların anlayamadıkları birçok hakikat zaman geçtikçe ve ilmî keşifler arttıkça anlaşılacaktır.³¹ es-Sââtî’nin Kur’an’ın icâzı hakkındaki görüşü onun İslâmî hükümleri her zaman ve mekânda doğru ve geçerli olduğunu tekit edici/destekleyici mahiyettedir.

es-Sââtî, Kur’an ve Kur’an ilimlerine dair görüşlerini ve hadis sahasındaki çalışmalarında fikir ve düşüncelerini, Hz. Peygamber’in hadisleriyle bağlantı kurmak suretiyle delillendirerek hadislerin herhangi bir meselede kendi fikir ve düşüncelerinin esası/ana merkezi olduğunu belirtmektedir.

es-Sââtî’nin Hadis İlimleri ve Hadis Çalışmalarına Katkısı

Hadis-i nebevî Kur’an ilimlerinin en önemli kaynağıdır. Çünkü Kur’an Hz. Peygamber’e nazil olduğuna göre onun hadisleri ve Kur’an’a dair açıklamaları da bizim için birinci kaynaktır. Kur’an-ı tefsir etmek isteyenlerin ilk önce başvurmaları gereken kaynak Hz. Peygamber’in Kur’an’ın tefsiri sadedinde beyan ettiği hadisleridir. Kur’an okuyucuları ve araştırmacılara kolaylık olması ve ilâhî kelâmın anlaşılmasında herhangi bir sapma olmaması için bu hadislerin bilinmesi gerekir.

es-Sââtî, çalışmalarını hadis ilmine hasretmesinin sebebini “*Müslümanlar önceki devirlerdeki izzet ve şereflerine, ancak selef-i salihinin yaptığı gibi, bu izzet ve şerefi onlara sağlayan kaynak olan Kur’an ve Sünnet’e ittiba ile kavuşabilirler*” şeklinde açıklar.³² Bu düşüncesi sebebiyle o, Müslümanlara yeniden izzet ve itibarını kazandıracak olan Kur’an ve Sünnet’i, yaşadığı asrın insanlarına en iyi şekilde anlatabileceği bir usul üzerinde çalışmıştır. Muhakkak ki insanların karşılaştıkları meselelerde, doğru yolun ne olduğu konusunda ve Kitap ve Sünnet’e müracaat hususunda zaaf göstermeleri, üzerinde yeterince düşünmeyip, ilim ve amelden uzaklaşmaları, Allah’ın dininin insanlar arasından çekilmesine sebep olmuştur. Aynı şekilde fakihlerin kelimini ve fıkıh kitaplarını anlayabilmek için uzun bir ömür ve vakit gerekmesi de insanları fıkihtan ve onunla amel etmekten uzaklaştırmıştır. Bundan dolayıdır ki es-Sââtî ümmete; dinini daha iyi anlayabilmeleri için “fıkhu’s-sünne” diye adlandırdığı fıkıh, usul, rivayet ve dirayet yönünden hadis ilimlerini ister fıkıh ilmiyle iştigal eden bir talebe isterse herhangi bir mezhebe tâbi bir mukallidin başka bir kaynağa başvurmadan istifade edebileceği yeni bir metot ortaya koymuştur. es-Sââtî’nin bu metodu ile talebe bir meselenin delilini, büyük hacimli kitaplara müracaat etmek zorunda kalmaksızın, ana ve asıl kaynaklarından toplanmış, yeni ve daha kolay bir düzenleme ve bablar ile tertip edilen bu eserlerde bulabilecektir. Bu

³¹ Sââtî, *Fethu’r-rabbânî*, 18/3.

³² Sââtî, *Bedâ’i’u’l-minen*, 2/442.

yeni metot; es-sââtî'nin nebevî sünnet üzerine olan bütün çalışmalarında özellikle *Bedâ'i'u'l-minen fî cem'* ve *tertîbi Müsnedi'ş-Şâfiî ve's-Sünen* ve yine aynı eser üzerine yaptığı şerhte veya *el-Fethu'r-rabbânî li-tertîbi Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî* ve yine aynı kitap üzerindeki şerh çalışması *Bülûgu'l-emânî min esrâri'l-Fethi'r-rabbânî*, *Minhatü'l-ma'bûd fî tertîbi Müsnedi't-Tayâlisî Ebî Dâvûd* ve şerhi *el-Mahmûd alâ minhati'l-ma'bûd*, *Tehzîbu Câmiu'l-mesânîdi'l-imâm Ebî Hanîfe* ve *Buğyetü'l-mürîd şerhu Câmi'i'l-mesânîd* isimli eserlerinde de görülür.

Ahmet b. Abdurrahman es-sââtî, araştırmacılara aradıklarını bulmada kolaylık sağlamak amacıyla Ahmet b. Hanbel, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (v. 204/819) ve Şâfiî (v. 204/820)'nin *Müsned*'lerini yeniden tasnif etmiş ve hadis ilimleri çalışmalarına katkı sağlamıştır. es-sââtî'nin çalışmaları sadece mezkûr kitaplar üzerinde tasnif çalışması ile kalmamış, metindeki hadisi sıhhat açısından değerlendirmeye tabi tutmuş, hadisten hüküm istinbatı ve âlimlerin hadis üzerindeki münakaşalarının daha kapsamlı ve mütekâmil olması için diğer hadis mecmularından hadislerle deliller de sunmuştur.

Onun hadis ilmine en önemli katkısı olarak kabul edebileceğimiz *el-Fethu'r-rabbânî li-tertîbi Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî* eseri hakkında bilgi vermenin konunun daha iyi anlaşılması adına doğru olacağı kanaatindeyiz.

el-Fethu'r-rabbânî li-tertîbi Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî

Ahmet b. Abdurrahman es-Sââtî, *Müsned*'i ilk mütalaa ettiği zamanki düşüncelerini şöyle açıklar: “Onu ilk okuduğumda ilimle dolu, faydalı, dalga dalga gelen derin bir deniz buldum. Fakat bu denizin inci ve mücevherlerini çıkarmak çok zor idi.”³³ Ona göre *Müsned*, hadis ilminin kıymetini ve faziletini bilen bir mümin için, Resulullah'ın hadislerini cem eden ve dünyevî ve uhrevî bağlamda ihtiyaç duyacağı bütün konuları kapsayan, *Sahihayn*'den sonra en sahih hadis mecmuasıdır.³⁴ *Müsned*'in bu kıymet ve öneminden dolayı birçok âlim, onu şerh ve tertip etmeye çalışmış ancak tamamlamaya muvaffak olamamıştır. Böylece *Müsned* telif edildiği hicri III. asırdan itibaren on asır boyunca hali üzere kalmıştır. es-Sââtî, *Müsned*'den daha iyi faydalanılabilmesi amacıyla bütün vaktini ve malını bu yolda harcamış, bununla araştırmacıların aradıklarını kolaylıkla bulmalarını sağlamayı hedeflemiştir. *Müsned*'in bu ehemmiyetinin yanında sadece râviye isnad üzere kurulu sistemi sebebiyle ondan tam olarak istifade etmek zordur. Bu zorluğu biraz açmak gerekirse; *Müsned*'de önce sahabe ismi zikredilir, sonra mezkûr sahabinin Resûlullah'tan naklettiği bütün haberler, herhangi bir tertip ve konu bütünlüğü olmaksızın nakledilir. Sonra başka bir sahabe zikredilir ve tasnif bu şekilde devam eder. Rivayetlerde ihtilaf

³³ Sââtî, *Fethu'r-rabbânî*, 1/12.

³⁴ Sââtî, *Fethu'r-rabbânî*, 1/9.

var ise veya faydalı olduğu düşünülen yerlerde metin, isnad yahut her ikisi birden tekrar edilir. Her bölüm için Müsned kelimesi kullanılır. Ebûbekir Müsnedi, Ömer b. el-Hattâb Müsnedi, Âişe,... gibi. Rivayet ettiği hadis birden fazla olduğu zaman Müsned yerine Abdurrahman b. Avf hadisi, Ebû Ubeyde hadisi misallerinde olduğu gibi çoğu zaman hadis kelimesini tercih ettiği de olmuştur. Ancak bölüm birkaç sahâbîye ait ise Müsned'i uygun görmüştür. Müsned-i Ehl-i Beyt, Müsned-i el-Medeniyîn... gibi.³⁵ Sââtî, *Müsned*'den istifade etmenin zorluğuna kendi yaşadığı bir misali, şu hadis üzerinden zikreder: “*Abdullah b. Şeddâd'ın babasından naklettiğine göre, Resûlullah bir gün, gündüz namazlarından öğle veya ikindi namazına, kucağında Hasan veya Hüseyin'den biri olduğu halde çıktı. Çocuğu bir kenara koyup, imamet için öne geçti ve tekbir aldı. Secde ettiğinde her zamankinden daha uzun sürünce o an başımı kaldırdım ve çocuğun secde esnasında Resulullah'ın sırtında olduğunu gördüm. Namaz bittiğinde oradakiler “ya Resûlellah, secde her zamankinden daha uzun sürünce bir durum olduğunu veya vahiy geldiğini zannettik” dediler. Resûlullah cevaben “oğlum secdeye vardığımda sırtıma çıktı. Evde bu âdeti edindiğinden, onu sırtımdan atmayı kerih gördüm ve böylece secde uzun sürdü”*³⁶ buyurdu. “Eğer biz, bu hadisin râvisini bilmesek ve bu hadisi *Müsned*'de bulmak istesek ne yapacağız? Burada önümüzde iki yol vardır; ya *Müsned*'in tamamını gözden geçirip, aradığımız hadisi bulacağız ki bu gerçekten uzun bir yoldur ya da aramaktan vazgeçip, ilmi ve ondan gelecek faydayı zâyi edeceğiz. Mezkûr hadisin râvisini bildiğimiz takdirde ise *Müsned*'in fihristinden râvinin ismini bulup, rivayet ettiği bütün hadisler içerisinde sayfaları tarayarak aradığımız hadisi bulmaya çalışacağız. Bazen aradığımız hadis, rivayetler arasında sonlarda olur ve bu hadisi bulmak yine meşakkatli olur. Özellikle çok hadis rivayet etmiş râvilerden Ebû Hüreyre (v. 58/678), Hz. Âişe (v. 58/678) ve Abdullah b. Abbas (v. 68/687-88) gibi sahâbîlere olan isnadlar arasında arıyorsak! Bu sebepten dolayı müteahhirûn ulemâ, kitap ve bablar üzere tasnif edilen sair kaynaklarla daha çok iştilgal etmiş, *Müsned*'den yüz çevirerek onun gizli hazinelerinden çoğu zaman mahrum olmuşlardır.”³⁷

Sââtî'ye göre *Müsned*'in, sahabe isnadı üzere tasnif edilmesi, ilk zamanlarda faydalı bir yöntemdi. Çünkü ilk dönemde hadis ilmiyle iştilgal edenlerin gayesi, hadislerin lafzını ezberlemek ve onlardan hüküm istinbat etmektir. O zamanki insanlar, hadis ezberine çok önem veriyor, hangi hadisin ve benzer rivayetlerin hangi kitaplarda bulunduğunu biliyorlardı. Ancak günümüzde ezberden çok insanlar kitaplara müracaat eder hale geldiler ve bu da *Müsned* gibi aslî ve büyük bir kaynaktan istifade etmenin önünde bir engel oldu. Bunlar, *Müsned*'in daha çok kitleye ulaşmasını ve faydalanılabilir hale gelmesini isteyen es-Sââtî'yi, *Müsned*'in

³⁵ Muhammed Abdurraûf, “Ahmed b. Hanbel'in Müsnedi”, çev. M. Uğur, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]* 14/1 (1975), 21-33.

³⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/467.

³⁷ Sââtî, *Fethu'r-rabbânî*, 1/10, 11.

yeniden tasnifi için harekete geçiren önemli bir vesile oldu. Zira ona göre *Müsned*, telif edildiğinden beri sedefi içinde mahfuz kalmış bir inci tanesi, ancak cesaret sahiplerinin ulaşabildiği mahfuz ve gizli bir hazinedir.³⁸

es-Sââtî'nin el-Fethu'r-rabbânî'yi Yedi Kısma Ayırması

Ahmet b. Abdurrahman es-Sââtî, *el-Fethu'r-rabbânî*'nin mukaddimesinde; "Kitabı daha önce bir kaç kez taksim ettimse de hiçbirinde tam olarak tatmin olmadım. En güzel ve faydalı taksimi yapabilmek için Allah'a dua ettim ve Allah bana, benden daha önce kimsenin yapıp yapmadığını bilmediğim farklı bir taksimi yapabilmeyi ilham etti. Bundan sonra kalbim rahatladı ve bu taksim üzere tatmin oldum"³⁹ demektedir. es-Sââtî, *el-Fethu'r-rabbânî*'yi, uzun veya kısa olmasına bakmaksızın, konularına göre, en ehemmiyetli olandan mühim olana doğru yedi kısma taksim etmiştir. Bu kısımlar sırasıyla tevhid, usûlü'd-dîn (ki bu konular bir Müslüman mükellefin en evvel bilmesi gereken meseleleri ihtiva eder), fıkıh, tefsir, tergîb ve terhîb, tarih, kıyamet ve ahirete dair ahvaller'dir. Bu yedi bölümden her birinin kendi içerisinde kitap/kısımlar, her bir kısım da kendi içerisinde bablar ihtiva eder. Babların başlıkları, araştırmacıya araştırdığı bölümleri yakınlaştırıp, kolaylaştırması açısından, o bab içerisindeki hadislerin manalarının delaletine göre, kendi içerisinde fasıllara/alt başlıklara ayrılır.⁴⁰

es-Sââtî'nin *el-Fethu'r-rabbânî*'deki taksim ve tertip usulü, *bedâiu'l-minen* haricindeki bütün eserlerinde görülür. Çünkü es-Sââtî, mezkur eser üzerinde, İmam Ahmet b. Hanbelî'nin *Müsned*'i ile tanışmadan önce çalışmıştır.⁴¹ Muhammed Zehrân, es-Sââtî'nin *Müsned*'i, ale'r-ricâlden ale'l-ebvâba çevirerek yaptığı bu çalışmanın önemli olduğunu ifade ederek bazı eklemelerle *Müsned*'i şerh etmiş ve uyguladığı metotla hadislerden hükümler çıkarmıştır.⁴²

Ahmet b. Abdurrahman es-Sââtî'nin mezkûr eserinin telifindeki metodunu ve gayesini kısaca maddeler halinde şöyle özetleyebiliriz:

1. Hadislerin her biri araştırmacılara kolaylık olması bakımından konuya uygun olarak kitap, bab ve fasıl başlığı altında tanzim edilmiştir.

2. *Müsned*'de tasnif ettiği hadislere delil ve destekleyici mahiyette başka hadisler de dipnota eklenmiştir.

³⁸ Sââtî, *Fethu'r-rabbânî*, 1/12.

³⁹ Cemâl el-Bennâ, *Hitâbât Hasan el-Bennâ*, 24.

⁴⁰ Cemâl el-Bennâ, *Hitâbât Hasan el-Bennâ*, 25-30.

⁴¹ Sââtî, *Bedâiu'l-Minen*, 20/439.

⁴² Cemâl el-Bennâ, *Hitâbât Hasan el-Bennâ*, 38-41.

3. Metinde geçen hadis, farklı kaynaklarda da zikredilmiş ise yine bunların hangi kaynakta ve hangi başlık altında olduğu kaydedilmiştir.

4. Garîb lafızların açıklaması sadedinde dipnot düşülmüştür.

5. Hadislerden şer'î hükümler çıkarılmıştır.

6. Metindeki hadis hakkında farklı âlimlerin görüşleri zikredilmiş ve bu görüşler içinden tercih yapılmıştır.

SONUÇ

Ahmet b. Abdurrahman el-Benna es-Sââtî, h. XIV. asırda hayatını hadis çalışmalarına vakfetmiş aynı zamanda yaşadığı asra, Müslümanların problemlerine vâkif bir âlimdir. es-Sââtî'nin çalışmalarını hadis üzerinde yoğunlaştırmasının sebebi; Müslümanların izzet ve kuvvetinin asıl kaynağa, yani Hz. Peygamber'in sünnetine sarılma ve bütün hayatlarına bu sünneti teşmil etmeleri gerektiği düşüncesidir. Ona göre Müslümanların dünya ve ahiretlerine dair hükümlerin birinci kaynağı olan Kur'an-ı Kerîm üzerindeki çalışmalar yine Kur'an'da ifade edildiği gibi ancak onun ayrıntılı açıklaması mesabesinde olan sünnet ile manasını bulur. Müslümanlara sünneti anlatabilmek ve onların daha iyi anlayabilmeleri için yeni bir metoda ihtiyaç vardır. Bugün yaşayışları ve hayatları eskiye göre değişmiş olan Müslümanların, dinin hükümlerini, ıstılahlarını, şerh ve metinlerini okuyup anlamaları, ciltler dolusu fıkıh külliyatlarına ihtiyaç duymaksızın, kolay ve hızlı şekilde ulaşabilmeleri gerekir. Bunun için o, araştırmacılara aradıklarını bulmada kolaylık sağlamak amacıyla Ahmet b. Hanbel, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî ve Şafî'nin *Müsned*'lerini yeniden tasnif etmiş, hadisleri sıhhat açısından değerlendirmeye tabi tutmuş, hadislerden hüküm istinbatı ve âlimlerin hadis üzerindeki münakaşalarını diğer hadis mecmularından deliller sunarak değerlendirmiştir.

es-Sââtî'nin Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i üzerine yapmış olduğu yeni tasnif yöntemi, hadis külliyatının en hacimlilerinden birisi olan bu eseri hadislere ulaşımı kolaylaştırması ve daha kullanışlı hale getirmesi açısından önemlidir. Ancak es-sââtî ve eserleri üzerine farklı çalışmalar yapılmalı ve ilim dünyasına bütün yönleriyle tanıtılmalıdır.

KAYNAKÇA/REFERENCE

- Abdurraûf, M. "Ahmed b. Hanbel'in Müsnedi". çev. M. Uğur. *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]* 14/1 (1975), 21-33.
- Bâkîllânî, E.B. M.B. (1997). *İ'câzü'l-Kur'an*. thk. S. A. Sakar. (5. baskı). Mısır: Dârü'l-meârif.
- Bennâ, C. (ts.). *Hitâbât Hasan el-Bennâ eş-Şâb ilâ Ebîhi*. Kahire: Dârü'l-fikri'l-İslâmî.
- Feysân, S. B. A. (1997). *İhtilâfü'l-müfessirîn esbâbuhû ve âsâruhû*. Riyad: Dâru İşbilye.

- Ma'bed, M. A. M. (1426/2005). *Nefehât min ulûmi'l-Kur'an*. (2. Baskı). Kahire: Dârü's-selâm.
- Mar'aşlı, Y. (ts.). *Nesrü'l-cevâhir ve'd-dürer fî ulemâi'l-karni'r-râbiî aşere ve bezîlihî ikdü'l-cevher fî ulemâi'l-evvel mine'l-karni'l-hâmisi aşere*. Beyrut: Dârü'l-ma'rife.
- es-Sââtî, A. B. A. (1403/1982). *Şerhu Bedâiu'l-Minen*. (2. baskı). Mısır: Mektebetü'l-furkân.
- _____. (1400/1979). *Minhatü'l-ma'bûd fî tertîbi Müsnedi't-Tayâlisî Ebî Dâvûd*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye,
- _____. (1400/1979). *Fethu'r-rabbânî fî tertîbi Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*. (2. baskı). Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî.
- Süyûtî, C. A. (ts.). *el-İtkân fî ulûm'il-Kur'an*. (thk. M. İbrahim). Kahire: Dârü't-türâs.
- Taberî, E. C. M. B. C. (ts.). *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'an*. (nşr. A. M. Şakir – M. M. Şakir). Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye.
- Ünal, İ. H. (2008). "Ahmed b. Abdurrahman Sââtî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35, 326-327. İstanbul: TDV Yayınları.
- Zehebî, M. H. (2005). *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Dârü'l-hadis.
- Zirikî, H. (2002). *el-A'lâm*. Beyrut: Darü'l-ilm li'l-melâyîn.

Extended Abstract

The Contributions of al-Imam Ahmad Abdurrahman al-Banna es-Saati to the Qur'an and Hadith Works

Hadiths in the Islamic religion have a high position and are an example of the practice of the heavenly rulings on earth. The Companions communicated and narrated his practices and kept the book of Allah. After the Companions, tabiin, tabu't-tabiin, and subsequent generations have shown importance and sensitivity to the memorization, understanding, notification, and treatment of the Qur'an and Sunnah, the two originals of religion. Because of this importance given to Hadith an-Nabawi, a special science branch and many science branches emerged from it. Those who have been narrated as prophets and verbals to the Prophet only were compared.

There is no time in the Islamic Ummah that there is no one who sacrifices his life, his nafs and property to protect the Sunnah. Hijri XIV. In the 16th century, one of the scholars who devoted his life to hadith studies and at the same time, was extremely capable of the situation and problems of Muslims was Ahmad b. It is Abdurrahman al-Banna. Ahmed b. Abdurrahman al-Banna Esh-Shafi was born in 1300/1882 in the village of Shimshara on the banks of the River Nile in Egypt. It is named because of the proportion of good because it deals with the sale and repair of watches. He started to practice this profession after he finished primary school in his village and preferred to engage in this profession because he thought it was a profession that would not prevent him from scientific studies and negotiations.

Ahmad b. It is Abdurrahman al-Banna as-Saati started his education in his village, Shimshara, and continued and graduated at the Institute of Science in Sher in Alexandria. He started to work in Mahmudia, where he met Muhammed Zahrân, who is accepted as the poorest scholar of the region, and a good friendship was formed between them. Many ulamas, traders, etc. he established friendships with people and created a library of his own.

Ahmad b. Abdurrahman al-Banna as-Saati; Muhammed Ebu Rufai, Muhammed Zahran, Muhammed Said el-Urfi, Muhammed b. He took lessons from teachers such as Sadik el-Hasani el-Magribi, Muhammed Kamil el-Hiravi el-jali and Habibullah Esh-shenkiti. al-Fethu'r-rabbani li-tartibi Müsnedi'l-îmam Ahmed b. Hanbal Esh-sheybânî, Bedâ'i'u'l-minen fi jam' and tartibi Müsnedi'sh-shafii ve's-Sunen, Bülugu'l-amanimin esrari'l-Fatî'r-rabbani, Minhatü'l-ma'bud fi tartibi Müsnedi Taialisi Ebi Davud and annotated al-Mahmud ala minhati'l-ma'bud, Tahzibu jamiu'l-masanidi'l-imam Ebi Hanife and Bugyetü'l-mürîd hushi jamii'l-mesaid.

Ahmed b. considered the most important work of Abdurrahman es-Saati, al-Fathu'r-rabbânî li-tartibi Musnedi'l-îmam Ahmed b. In his work titled Hanbal Esh-sheibani, he issued the vouchers of the narrations, mentioned the companions of the companions of the hadiths and the first ravis of the mawkish, and masters. He sometimes included other narrators or the entire bill. It took the widest of the repeated hadiths in terms of the mean and the strongest in terms of promissory notes. If the hadith is narrated from more than one Companion, he took the one with the most judgments and the most authentic one and pointed out to others. He gave the long hadiths, which contain many provisions, as a whole on the subject he deems appropriate, and then mentioned the section on other topics in those sections.

Ahmad b. Abdurrahman es-Saatî died at the age of 77 on November 8, 1378/1958, 8 jamâziyelevvel. After the funeral prayer performed by Sheikh Seyyid Sâbık, he was buried next to the son of martyred Hasan al-Benna, to the Qarabah Cemetery.

Keywords: as-Saati, Hadis, Ahmad b. Hanbal, Musned, al-Fathu'r-Rabbani, Sahaba, Tabiin.

KİTAP TANITIMI / BOOK REVIEW

Kabul ile Red Arasında: İslamî Feminizm, Yazar: Kadri YILDIRIM, ¹

(İstanbul: Avesta Yayınları, 390 sayfa)

ISBN: 978-605-2246-46-7

Harun TUNÇ

ORCID: 0000-0002-2268-9756

Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana/Türkiye, tunc-harun@hotmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 14.05.2020 Düzeltme/Revised: 29.05.2020 Kabul/Accepted: 04.06.2020

Atıf / Cite as: Tunç, H. (2020). Kabul ile Red Arasında: İslamî Feminizm. Antakiyat, 3 (1), 147-152

Öz:

Bu çalışmada, yazarı Kadri Yıldırım olan Kabul ile Red Arasında: İslamî Feminizm adlı kitabın tanıtımı ve kritiği yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam, Feminizm, Kabul, Red, Kritik.

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2020 kuralları kapsamında “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde’ yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan “Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden” hiçbiri gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma “Etik Kurul izni” gerektirmeyen bir çalışmadır.

Eser, son dönemlerde üzerine dikkatleri çeken “İslamcı feminizm”² olgusunu konu edinmektedir. Genel olarak içeriğini tanıtmak gerekirse, eser, önsöz, giriş ve üç temel bölümden oluşmaktadır. Yazar, giriş bölümünde, temel bazı kavramlara değinmektedir. Burada genel olarak feminizm kavramına değinmekte, ataerkil ve anaerkil kavramlarını tarihsel açıdan değerlendirmekte, farklı dinî feminizmlerin ortaya çıkış zeminini ele almaktadır (s. 19-43). Birinci bölümde semavî dinlerdeki kadın-erkek meselelerine özetleyip daha sonra her dinin kendi feminizmine işaret etmektedir. Yazar bu bölümün başlangıcında Zerdüştlük, Yahudilik ve Hristiyanlık bağlamında kadın ve feminizme çok kısa değindikten sonra (s. 45-62) bu bölümün geri kalanını kitabın ana konusu olarak İslamcı feminizme ayırmaktadır. İslam’ın ilk yıllarından başlamak suretiyle 20. yüzyıla kadar Müslüman kadın hakları noktasında öne çıkan isimler ve değindikleri konuları ele almaktadır. Burada, kısaca, İslamcı feministlerin geçmişe dönük referans aldıkları kişiler ve önem arz eden sözleri, fikirleri ve eylemleri derlenmektedir (s. 62-125). Buna göre yaratılış, hayat hakkı, iftiraya karşı kadını koruma, eğitim-öğretim hakkı, eş seçimi, çalışma hayatı, mükâfat ve ceza, siyasal haklar, sosyal haklar gibi konularda erkek-kadın eşitliği temellendirilmeye çalışılmaktadır. Yine İslamcı feministlerin kadın haklarını savunmada referans kabul ettikleri öne çıkan isimlere göz atılmaktadır. Ayrıca bir yandan erkeklere hocalık yapmış ve İslam tarihinde önemli fonksiyonları olmuş kadınlara dikkat çekilirken aynı şekilde Müslüman kadın lehine önemli fikirleri olmuş erkek isimlere dikkat çekilmektedir.

İkinci bölümde, İslamcı feministlerin makalelerinden, röportajlarından yola çıkılarak İslamcı feministlerin ne ile ilgilendiklerine, hangi alanlara yoğunlaştıklarına, düşüncelerine, yöntemlerine, taleplerine, hangi temeller üzerine İslamcı feminizmi inşa ettiklerine, İslamcı feminizm üzerine yapılmış kongrelere ve belli başlı İslamcı feminizm teşkilatlarına bakılmaktadır (s. 127-268). Üçüncü bölümde ise önce İslamcı feministlerin, yayıldığı çeşitli ülkelere göre kategorik olarak ele alınmak suretiyle, hayatlarına, eserlerine, İslamcı feminizm olgusu için “katkılarına”, “duruşlarına” bakılmaktadır (s. 269-350). Üçüncü bölümün ikinci kısmında ise İslamcı feministler yoğunlaştıkları alanlara göre (tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf) tasnif edilmek suretiyle bazı isimler ve görüşleri ortaya konulmaktadır (s. 350-378). Nihayetinde de eserin kaynakçası verilerek eser sonlandırılmaktadır (s. 379-390).

Eser hakkında bu kısa, genel bilgilerden sonra daha kapsamlı bir değerlendirme yapmak yararlı olacaktır. Öncelikle, bir anlamda eserin tamamen şekilsel yönünü ilgilendiren şu konuları ifade etmek yerinde olacaktır. Araştırmacı, İslam’da kadın-erkek eşitliğinin temellerinin olduğunu, özellikle Kur’an’ın modern yorumları başta olmak üzere çeşitli görüşler ve kendi yorumlamaları çerçevesinde vurgulamaktadır. Ancak “sahici” olarak bir İslamcı feminizm olgusunun geçmişte olup-olmadığı veya gelecekte olup-olamayacağı noktasında Önsöz’deki bazı ifadeler istisna tutulursa genel itibarıyla tarafsızlığını özenle korumak istemektedir. Önsöz’de, yazar, hâlihazırda Türkiye’de İslamcı feminizm içinde ismi

² Araştırmacı eserinde “İslamî feminizm” terkinini tercih etmiştir. Benim burada “İslamcı feminizm” demem tamamen bu konuda daha önce yapmış olduğum çalışmaya da bağlı kalarak tercih etmemle ilgilidir. Söz konusu çalışma için bkz. Tunç, H. (2018). “İslamcı Feminizm: Kavramsal Bir Tartışma”, *Antakiyat*, 1(2): 235-247.

geçenlerin söyleşilerini, makalelerini, örgütlenmelerini vs. “yeterli” olmasa da “memnuniyet verici” olarak karşılamaktadır. Hemen devamında, Türkiye’de ilk kez kendini “Müslüman feminist” olarak tanımlayan “*Havle Kadın Derneği*”nin kurulmasını da memnuniyetle öğrendiğinin altını çizmektedir (s. 16). Ayrıca hazırlamış olduğu bu eseriyle ilgili vermiş olduğu bir röportajda da³ küçük bazı nüansların dışında İslamcı feministlerin ortaya koydukları görüş, içtihat ve yorumları çok anlamlı ve isabetli bulunduğunu ifade etmiştir. Fakat az önce de belirtildiği üzere yazarın Önsöz’deki bu ifadeleri ve eserle ilgili röportajdaki ifadelerinin yanı sıra Kur’an’ın modern yorumları merkezinde İslam’da kadın-erkek eşitliğinin “zaten var” olduğu şeklindeki belirgin inancı, Türkiye’de bir İslamcı feminizmin olup-olmadığı, olabileceği-olamayacağı noktasına yansımamaktadır.

Bu çerçevede, eserin asıl başlığı “İslamî Feminizm” iken bu başlığın üst başlığı “Kabul ile Red Arasında”dır. Fakat bu sefer tam aksine asıl başlığın büyük harflerle (İSLAMÎ FEMİNİZM) üst başlığın daha küçük puntuyla ve küçük harflerle (Kabul ile Red Arasında) yazılmış olduğunu da görmezden gelmemek gerekmektedir. Devamında, tespit edilebilecek şu noktalar tekrar birinci söyleneni desteklemektedir: Yazar, eserin kapağına “en ve boy” açısından belirgin ancak “derinlik” açısından belirgin olmayan, sürrealist figüratif teknik denilebilecek bir teknikten yararlanılmak suretiyle, iç içe çizilmiş kadın yüzlerinden oluşan bir çizim koymuştur. Kadınların yüzlerindeki ifadeler çeşitlidir. Örneğin bir yüz ifadesinde “nötrlük”, bir diğerinde “düşüncelilik”, bir başkasında “pozitiflik”, bir diğerinde “negatiflik” tespit edilebilmektedir. Hatta iki yüz ifadesinde ise gözler kapalı olmak suretiyle bir tür “umursamazlık” göze çarpmaktadır. Bütün bunlar adeta toplumda İslamcı feminizm noktasında bir kafa karışıklığının olduğunu ima etmek isterken yine kabulü ile reddi arasında komplike bir görüntünün olduğunu anlatmak istemektedir. Diğer taraftan eserin kapak rengi de gri olarak belirlenmiştir. Yine bilinmektedir ki gri rengi siyah ile beyaz arasına işaret ederken genellikle meselelerde taraf olmaktan kaçınmayı da anlatır. Bütün bunlardan sonra yazarın esere bir “genel değerlendirme” veya “sonuç” yazmadan eseri sonlandırmak istemesi de yazarın az önce anlatılmaya çalışılan birtakım hassasiyetleri noktasında söylenenler için başka bir dayanaktır.

Öte taraftan yazara, Türkiye’de İslamcı feminizmin çoğunlukla Batı merkezli olarak ve daha çok İngilizce, Fransızca literatürden çevrilmiş eserler üzerinden konuşulduğu şu günlerde, bu olgunun bizzat çıkış coğrafyasına yönelip⁴ Arapça literatürdeki yayınlardan beslenerek eseri önümüze sermesi noktasında hakkını teslim etmek gerekmektedir. Yazar kısmen Türkçe veya Batı’dan Türkçeye çevrilmiş konuyla ilgili birtakım eserlerden de faydalanmıştır ancak sayısı çok sınırlıdır. Yararlandığı eserlerin tamamına yakını Arapça iken bunun içinde az bir kısmı da Farsça kaynaklardır. Bundan hareketle yazar eserin kaynakçasına sadece Arap harflerine dayalı literatürden edindiği yayınları ve Farsça orijinaldeki yayınları

³ Veysi Dündar-Kadri Yıldırım röportajı: <https://www.ocakmedya.com/veysi-dundar-prof-kadri-yildirim-ile-islami-feminizm-ve-kadin-haklari-konularini-gorustu/> [Erişim: 14.05.2020].

⁴ Nitekim Margot Badran “İslâmî feminizm” kavramının ilk kez 1992 yılında İran’daki *Zanan* dergisinden Shahla Sherkat ve Suudi Arabistan’da ise 1996 yılında Mai Yamani tarafından “Feminism and Islam” kitabında kullanıldığını belirtmektedir.

sıralamıştır. Latin harflerine dayalı yayınları sadece eser içinde sayfa altında dipnot vermekle yetinip eserin sonundaki kaynakçaya almamıştır. Bu durumun Latin harflerine dayalı kaynakça ile Arap harflerine dayalı kaynakçanın bir arada verilmesi önünde birtakım “teknik” problemler doğurmasına bağlı olarak tercih edildiği anlaşılabilir. Ancak yine de ayrı bir sayfada ve ayrı bir kaynakça başlığı altında verilmesinin daha “faydalı” olacağı gerçeğini değiştirmeyecektir.

Alanı “Arap Dili ve Edebiyatı” olan Yıldırım’ın bu avantajını da kullanmak suretiyle önümüze serdiği bu çalışma için çok büyük bir emek sarf ettiğini görmek ve hayırlı bir sonuca vesile olduğunun altını çizmek gerekmektedir. Eser, “İslamcı feminizm olgusunun köklerine” inmekle Arapça ve Farsça kaynakları tercüme etmek suretiyle Türkiye okurları için önemli bir özgünlük ortaya koymaktadır. Ancak tam da bu esnada, araştırmancının Türkiye bağlamına geldiğinde eserin bu göz kamaştırıcı tarafına bir gölge düşmektedir. Türkiye’de İslamcı feminizm içinde anılanlar ile ilgili bilgi ve görüşleri toplama noktasında çoğunlukla daha önce bu isimlerin çeşitli gazetelere vermiş olduğu röportajlara başvurulmaktadır. Bu röportajlar çok cüzi birtakım şekilsel düzenlemelerden geçirmek kaydıyla hemen hemen olduğu gibi alınıp esere yerleştirilmektedir. Bu bölümün de belli başlı bir yer kapladığı (yaklaşık 45 sayfa) görülmektedir. Oysa çalışmanın içerik çizgisini korumak adına bile olsa bazı sorular hazırlanıp Türkiye’deki İslamcı feministlerden bir kısmıyla da olsa iletişim kurularak yazılı veya sözlü olarak bazı fikirler toplanabilirdi.

Yazar “Giriş” bölümünde belli başlı feminizm dalgalarını ele alırken birinci ve ikinci dalga feminizmi (modern feminizm) anlaşılır düzeyde özetlerken bilakis İslamcı feminizmin de bir başka türü olarak içinde konuşulduğu post-feminizme çok kısa değinmektedir (s. 19-24). Tarihte gerçekten anaerkil bir dönem olup olmadığı noktasında süregelen tartışmalar çerçevesinde, yazarın anaerkil bir dönem olduğu/olabileceği varsayımına iştirak etmesi dikkat çekicidir. Eski Taş Devri’nin çoğunlukla ataerkil, daha sonra bazı göstergeler ışığında Yeni Taş Devri’nin anaerkil olduğunu ve Neolitik Çağ ile birlikte tekrar ataerkil düzenin yerleşik hale geldiğini ileri sürmektedir (s. 24-30).

Öte taraftan yazar eserin asıl konusu olan İslamcı feminizm dışında başka dinî feminizmlere de temas etmektedir. Bunlardan Zerdüşî feminizmin henüz bir düşünce ve hazırlık aşamasında olduğunu belirtmekte, Hristiyan feminizm ve Yahudi feminizm gibi kavramlar üzerine daha vurgulu eğilmekte ancak üçünü de yeterince temellendirmemektedir (s. 45-62). Gerçekten Zerdüşî feminizm, Hristiyan feminizm ve Yahudi feminizm gibi dinî feminizmler var mıdır? Sorusuna yeterince cevap vermeyen bu bölümler, diğer dinler içinden tam anlamıyla bir feminizm çıkamamasına karşılık İslam dünyasında İslamcı feminizm olgusunun çıkabildiğini ileri süren farklı görüşlerin çerçevesini şimdilik kıramamaktadır. Nitekim bazen bu dinlerden bir feminizm çıkamamasına karşılık İslam dünyasında İslamcı feminizmin çıkabilmiş olmasını tam da kendi orijinallliğini göstermek adına dikkat çekici bulanlar görüşler olabilmektedir.

Yazar dinlerde kadın konusuna eğilirken İslamiyet'in kadın-erkek ilişkileri çerçevesinde tartışmalı öğretiler ve geleneksel yorumlar noktasında İslamiyet dininin tahrif edilmiş olan diğer dinlere nazaran daha "olumlu" yönlerini sık sık Kur'an'ın modern yorumlarından yararlanarak göstermeye çalışmaktadır. Bazı olumsuzlukları ise "İsrâiliyat" olarak görülmesi gerektiğinin ve İslam dünyasına da bir şekilde dışarıdan yerleştiğinin kabul edilmesi gerektiğinin altını çizmektedir (s. 45-101). Bu noktada bir itiraz olarak değil ancak farklı bakış açılarının da göz önünde bulundurulması gerektiği düşüncesiyle tespit edilen bir konuyu daha değerlendirmek gerekmektedir. Yazar, başvurduğu kaynaklar ve referans verdiği yorumlar çerçevesinde kutsal metinlerde, özellikle -Kur'an'da-, kadın-erkek eşitliğini temellendirmeye çalışırken bu yorumlardan çok farklı yorumların da bulunduğunu hatırlatmayı ihmal etmektedir. Hal böyle olunca, İslamiyet sınırları içinde "kadın-erkek eşitsizliği" bağlamında tartışılan şahitlik, miras, çok eşlilik, şiddet vs. pek çok konuda "kutsal metinler ne kadar çağa uygun yorumlanırsa yorumlansın bu yorumların ayaklarının yere sağlam basmadığını ileri süren" yorumlamalar da bulunduğunun hatırlanmasını engellemektedir. Zira Kur'an'ın modern yorumlarına katılmayan bu anlayışa göre bu bağlamdaki kutsal metinlere ne kadar farklı veya yeni anlamlar kazandırılırsa kazandırılınsın bir bütün olarak düşünüldüğünde İslamiyet'in de tarihsel bağlam gereği ontolojik anlamda erkeği kadından üstün olarak tasvir ettiği gerçeğini değiştirmemektedir. Elbette Kur'an'ın modern yorumlarına göre bu gerçek çoğu zaman Nisâ 1. ayet ile çürütülmeye çalışılmaktadır. Bu ayetten çıkarılan "eşitlik" ile birlikte "kadın-erkek" noktasındaki geri kalan çoğu mesele için bir zemin hazırlanmış olmaktadır. Yazar da yaratılış noktasında bu ayetten ve bu ayetle ilgili modern yorumlamalardan faydalanmaktadır. Oysa yaygın bir kanaatle bu ayetten İslamiyet'te kadın-erkek eşitliği çıkarılmak istense de bazı Müslüman düşünürler özellikle Arapça orijinalinden [yaratılış anlamında] kadın-erkek eşitliğinin değil bilakis Yahudilik'te olduğu gibi önce erkeğin daha sonra kadının yani -kaburga kemiği ifade edilmese bile- "kadının erkekten yaratıldığı" anlamına matuf olduğunu anlamaktadırlar. Ayetteki zamirler yerli yerine oturtulduğunda ve "müzekkerlik-müenneslik" işaretleri doğru tespit edildiğinde, ayetin, "Allah, önce Adem'i yarattı, sonra eşi Havva'yı da Adem'den yarattı" gibi bir anlam barındırdığını ifade etmektedirler. Uzun bir tartışmayı kapsayacak olan bu konunun burada uzun uzadıya değerlendirilmesinin imkânsızlığını belirtirken bir kez daha önemle belirtmek gerekiyor ki bu tespitlerin burada ifade edilmesi eserin paradigmasına bir karşı çıkış değil bilakis eserin savunduğu paradigmanın dışındaki paradigmaları da hatırlayarak ilerlediği sürece akademik bilimsel gücüne güç katacağı düşüncesi ile ilgilidir.

Sonuç olarak eserin İslamcı feminizm olgusu üzerine kelimenin tam anlamıyla bir "bilgi deposu" olduğunu belirtirken eserin genelde sosyal bilim ve feminizm çalışmalarına özelde İslamcı feminizm sahasındaki çalışmalara çok önemli bir katkısının olacağını söylemek gerekmektedir. Bütün bunlardan sonra bizzat İslamcı feministler üzerinden inşa edilen eserin isminin "~~Kabul ile Red Arasında~~ İslamî Feminizm" şeklinde olmasının daha uygun olacağı söylenebilir. Nitekim eser, hemen hemen tümüyle, konu edindiği "İslami feminizm" için referans olabilecek malzeme ve kişiler üzerinden kendini inşa ederken bu olguya karşı olma

veya eserin deyimiyle “red etme” noktasındaki kişilere ve malzemelere neredeyse hiç yer vermemektedir. Sadece bir paragrafla İslamcı feminizmi eleştiren “mutaassıp” bir gruba işaret edilmektedir (s. 267-268). Son kertede, okurunun bol olması temennisiyle eserin dilinin kolayca anlaşılabilir kadar sade olduğunu ifade etmeden geçmemek gerekmektedir.

KİTAP TANITIMI / BOOK REVIEW

İnsan ve Tanrı, Yazar: Georges Gusdorf, Çev. Prof. Dr. Zeki Özcan¹

(İstanbul: Alfa Yayınları, 170 sayfa)

ISBN: 9753166958

Ayşenur ARSLAN

ORCID: 0000-0003-3396-9849

Lisans Öğrencisi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hatay/Türkiye,
aysnrarsln9@gmail.com

Makale Bilgisi/Article Info:

Geliş/Received: 23.02.2020 Düzeltme/Revised: 20.04.2020 Kabul/Accepted: 08.05.2020

Atıf / Cite as: Arslan, A. (2020). İnsan ve Tanrı. Antakiyat, 3 (1), 153-156

Öz:

Eser Fransız Filozof Georges Gusdorf'un "Traité de Métaphysique" adlı kitabının din felsefesiyle ilgili "L'homme et Dieu" adlı bölümünün çevirisidir. Eseri çevirmek suretiyle dilimize kazandıran Prof. Dr. Zeki Özcan'dır. Prof. Dr. Zeki Özcan uzun süre Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Din Felsefesi alanında çalışmalar yapmıştır. Eser çeviri üzerine bilgilendirme, izin ve özel sözlük hariç iki ana bölümden oluşmaktadır. Söz konusu bölümler eserin orijinalinde bulunmayıp, daha iyi anlaşılabilmesi için çevirmen tarafından eklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İnsan, Tanrı, Felsefe, İman, Kritik.

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2020 kuralları kapsamında "Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde" yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan "Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden" hiçbiri gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma "Etik Kurul İzni" gerektirmeyen bir çalışmadır.

Eser Fransız Filozof Georges Gusdorf'un "*Traité de Métaphysique*" adlı kitabının din felsefesiyle ilgili "*L'homme et Dieu*" adlı bölümünün çevirisidir. Eseri çevirmek suretiyle dilimize kazandıran Prof. Dr. Zeki Özcan'dır. Prof. Dr. Zeki Özcan uzun süre Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Din Felsefesi alanında çalışmalar yapmıştır. Eser çeviri üzerine bilgilendirme, dizin ve özel sözlük hariç iki ana bölümden oluşmaktadır. Söz konusu bölümler eserin orijinalinde bulunmayıp, daha iyi anlaşılabilmesi için çevirmen tarafından eklenmiştir.

Birinci bölümde "*Felsefenin Konusu Olarak Tanrı*" başlığı altında Tanrı'nın felsefedeki yeri ve önemi ele alınmıştır. Bu bağlamda Tanrı doktrininin bütünüyle metafiziğin en önemli konusu olduğu ve Tanrı doktrininin düşünceye çok geniş kullanım alanı sağladığından bahsedilmiştir. Yazara göre Tanrı fikri, zorunlu bir referans kaynağıdır. Tanrı olmadan bütünün toplu olarak muhayyilesi imkânsızdır. Tanrı'nın dışarıda bırakılması bizzat metafiziğin ortadan kalkması anlamına gelir. Hakikat konusunda tek otorite olan, maddi içerikten arındırılmış aklın en uygun ve mükemmel kullanımı yine Tanrı sayesinde mümkündür.

Bu bölüm içerisinde ayrıca Tanrı'nın mahiyetine değinilmiştir. Tanrı'nın mahiyeti, insani ya da maddi mahiyetten farklı bir düzlemedir. Felsefe Tanrı'nın mahiyeti konusunda Tanrı'ya düşünmenin imkânsızlığından bahseder. Çünkü insan her şeyi somutlaştırarak ya da nesnelere dünyasının somut verileriyle hareket ederek, etrafına baktığında sadece insandan ve dünyadan söz edebilir. Tanrı'nın mahiyeti ise somutlaştırılmayacak düzeydedir. Tanrı nesnelere dünyasının konusu değildir. Tanrı, insanın söylemiyle doğrulanamaz fakat Tanrı olmadan da bu söylemi tamamlamak imkânsızdır. Tanrı akıl üstüdür, ancak akıl, Tanrı'nın varlığını kanıtlayabilir fakat bu kanıtlamadan sonra Tanrı'nın kimliği de belirsizleşebilmektedir. Yazara göre aklın ulaştığı Tanrı soyut olmasından dolayı, insan tarafından formüle edilemeyecek, nitelenemeyecektir.

Tanrı üzerine felsefi bir konuşma, baştan itibaren başarısızlığa mahkûmdur. Çünkü her şeyden önce felsefi temelli bir düşünme metodu kavramların ortaya konmasından ve birbirine uygunluk içermesinin denetlenmesinden yola çıkılarak başlar. Oysa Tanrı bir kavram değildir. Hiçbir kavram Tanrı'ya denk değildir, insani tanımların sınırları içinde ele aldığımızda Tanrısal özü çelişkiye düşmeden açıklayamayız. Bu açıdan her Tanrı fikri sadece tamamlanmamış bir Tanrı fikri olabilir. Tanrı'ya akıl ile kanıtlamayı istemek Tanrı'ya kendinden başka gerçekliklere indirgemek demek olur ki, bu da bambaşka bir alana indirgenen Tanrı'nın artık gerçek bir Tanrı olamayacağı anlamına gelir. Çünkü O, insan zihninin sınırlarına sığmayacak kadar yüce ve aşkındır. Varoluşun ötesinde ve varoluşa anlamını verebilen tek varlıktır. Yazara göre derin düşünmenin kaynağında bulunan İbrahim'in Tanrı'sı, filozofların ve bilginlerin Tanrı'sı ile aynı kategoride değildir. İbrahim'in Tanrı'sı daha ayrıntılıdır, somut niteliklere sahiptir ve bu Tanrı'ya Tanrısal çağrı ve vahiyle bağlanılır. Filozofun Tanrı'sı ise bütün pozitif niteliklerini vahyedilmiş Tanrı'dan alır. Bu yüzden filozofun Tanrı'sı gerçek manada asla özgün değildir. Yazar, filozofun Tanrı'ya ulaşmasının akılla gerçekleştiğini, Hz.

İbrahim'e atıfla dinlerin Tanrı'sına ise vahiyle ulaşıldığını ifade etmektedir. Bu konuda vahiy, Tanrı'ya filozofun aklından daha çok ayrıntı ve somut nitelikler vermekte, O'na aklın otoritesiyle değil, Tanrısal çağrı ve vahiyle bağlanılacağını bildirmektedir.

Ayrıca yazar birinci bölümde; felsefede Tanrı'nın fonksiyonunun son ve tamamlayıcı nitelikte olduğuna değinmiştir. Felsefeye göre varoluşa anlamını veren tek varlık Tanrı olduğu için bu anlama bağlı olarak insanın varoluşunda da amaçlar ve değerlerin birbiriyle uyum içinde oluşu ve Tanrı'nın bütün varlıkların temeli oluşu vurgulanmıştır.

Eserin ikinci bölümünde ise "*İman Kültürel, Psikolojik ve Entelektüel Unsurlara İndirgenemez*" başlığı üzerinden dinlerin diğer disiplinlerle ilişkisi üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda dinlerin psikanaliz, antropoloji, sosyoloji gibi sosyal bilimlerle ilişkisine yer verilmiştir. Her teoloji bir antropolojinin ve sosyolojinin özetidir. Sosyoloji bağlamında kutsalın yani Tanrı'nın üstünlüğü, evrenselliği ve bütün bakış açılarının ötesinde olması gerektiği dile getirilmiştir. Okuyucuya pozitif bilim ve aklın, kutsalın alanını gittikçe daralttığı anlatılmaya çalışılmıştır. Ahlak ve din bağlamında ise Hz. İbrahim örneğiyle Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesinin ahlakiliği tartışılmış, dini hayat ve ahlaki hayat ayrımı yapılmıştır.

Dinin antropolojik olarak indirgenmesinden Freud'a atfen bahsedilmektedir. Freud'un düşüncelerinin bilimsel akılcılıktan beslendiği dile getirilmiştir. Yazar din konusunda Freud'un görüşlerini yorumlarken, onun dini, marazi bir fenomen olarak gördüğünü, böyle gördüğü dinin ancak insanlar, kendi mutluluklarını güvence altına almaya ve korumaya çalıştığı zaman ortaya çıktığını, aslında dinlerin kolektif hezeyanlar olarak görülmesi gerektiği düşüncesinde olduğunu iddia etmiştir. Yazar, Freudçu din görüşlerinin modasının geçtiğini, bu durumun antropoloji tarafından aşılması gerektiğini söyleyerek, Freud'un din konusundaki görüşlerinin eleştirisini de yapmıştır.

Yazar, Marksizm'in din hakkındaki görüşlerini ele alarak kapitalist sistemde hâkim sınıfın, ezilmiş sınıfları gönüllü bir kölelikte tutmak için dinî yalanlardan faydalandığını, buna bağlı olarak ekonomik bozukluklar son bulduğunda dinin de son bulacağını, çünkü üretim ilişkilerinin akla uygun düzenlenmesiyle sınıfsız bir toplumda dinin yeri olmadığı düşüncesini ifade etmiştir. Yazar, Marksizm'e yönelik de kutsalın maddi bir veriye veya üretim sürecinin bir görüşüne indirgenemeyeceği eleştirisini getirmiştir.

Yazar, yine bölümde teoloğun Tanrı'nın varlığını vahiye dayandığı ve Tanrı hakkında bildiklerinin vahiy kaynaklı olduğunu, felsefenin ise bu konuda zihnin bağlı olduğu ilkelere uymak zorunda olduğu için vahyin meşruiyeti hakkında yargıda bulunamayacağını anlatmaktadır. Yazar bu bölümde; dinin teorik, pratik ve sosyolojik unsurlarına da yer vermiştir. Dinin teorik unsurun dinin amentüleri yani inanç esasları olduğu, pratik unsurun ise insanın hayatında diğer iki unsurdan daha önde bulunduğu yani dinin yaşayan yönü olduğu belirtilmiştir. Sosyolojik unsur olarak dinin, insanların aynı dini duyguyu yaşamalarıyla dini toplulukları oluşturduğu, bu bağlamda dinin yaşandığı ortamdaki hayat tarzından yani

kültürden etkilendiği ve aynı zamanda da desteklediği değerleri ortama empoze ederek ortamı etkilediği ve düzenleyici bir rol oynadığı açıklanmıştır.

Yazara göre insanların tarihi süreç içinde düşünceleri değiştiği gibi Tanrı tasavvurları da değişmiştir. Tanrının anlaşılma biçimleri daima insan idrakindeki değişimlerden ve tarihten izler taşımıştır. Değişmez bir felsefe olmadığı gibi değişmez bir teoloji de yoktur. Bu bağlamda eserde şu örneğe yer verilir; dört kör bir gün bir fili incelemek üzere toplanır. Birincisi filin bacağına tutarak fili bir sütuna benzetir. İkincisi filin hortumunu tutarak fili bir topuza benzetir. Üçüncüsü filin karnına dokunup fili bir küpe benzetir. Dördüncü kişi ise filin kulağına dokunup onun bir kalbura benzediğini iddia eder. Bu örnek ışığında Tanrı'ya görebilme/algılayabilme konusu, insanların bakış açılarına ve temel aldıkları hakikat arama paradigmalarına göre bu tür sonu olmayan tartışmalara meydan verebilecek yapıdadır. Bu yüzden yazara göre, Tanrı'nın bilinebilmesi konusunda insan zorunlu olarak kördür.

Eserin son kısmında ise aşkın bir Tanrı'nın ölümüne değinilmiştir. Bir isyan teolojisi içerisinde filozof ne kadar Tanrı'nın öldüğünü iddia etse de önce O'nun varlığını kabul etmek zorundadır. Ancak zihninde Tanrı'nın ölümünü gerçekleştiren filozof Tanrı'nın fonksiyonlarını öldüremez. Eser; Tanrı, insan ve felsefe ilişkisine epistemolojik bir yaklaşım içerisinde yönelmektedir. Elbette her insan hayatının bir anında aşkın bir varlığın eteğine sığınmıştır. İnsan kendisini ve kendisi dâhil tüm evrenin nasıl oluştuğunu/yaratıldığını yaşamı boyunca çoğu kez tartışmıştır. İşte bu tartışma onu Tanrı-insan ilişkisine yöneltmiştir.

“Tanrı, bütün eleştirel sınırlamaların ötesinde, elenmesi imkânsız metafiziğin vazgeçilmez konusudur. Her zaman bir realite ötesi vardır ve olacaktır; bu realite ötesi yerde yani Tanrı fikri sayesinde realiteden değere; teorik bilgi düzeninden fiil düzenine geçiş gerçekleşir; bu suretle insan realitesi Tanrı kavramı sayesinde bütünlüğe kavuşur; insan incelediği her şeyin çehresini değiştirir. Ancak Tanrı fikri, bir sistemler sistemi anlamına gelmez. Çünkü Tanrı, bütün temellerin, temeli olmayan temelidir. O, kutsal bir hakikat olduğundan, Onu açıklamakta bütün metafizik sistemler şu ya da bu ölçüde başarısız kalmaya mahkûmdur. Aynı şekilde ateizm de bilgi düzeniyle inanç düzenini birbirine karıştırdığından, Tanrı'nın yokluğunu kanıtlamak için entelektüel enerjisini boş yere harcamaktadır. Bu kitapta insan bilimlerinin ortaya koyduğu insan ve toplum gerçeğinden hareketle, metafizik teizmin ve ateizmin açmazlarından kurtulmaya çalışan Tanrı-insan ilişkisinin tasvirici bir anlatımını bulacaksınız.” (Arka kapak yazısı veya web tanıtım bülteninden alıntıdır).

Kitabın arka kapak yazısının içeriğine bakıldığında da bu eserin bizi düşünsel temelde akıl/vahiy kaynaklı bir hakikat arama yolculuğuna davet ettiği aşikârdır. Deizm tartışmalarının yapıldığı günümüz toplumlarında Tanrı/insan ilişkisi hala incelenmeye değer argümanlar sunmaktadır. İncelemeye çalıştığımız bu eser de umarız bu konudaki rasyonel hikmet arayışı zeminine katkı sağlar.

KİTAP TANITIMI / BOOK REVIEW

Türkiye’de Din Anlayışında Değişim Süreci, Yazar: Hasan ONAT¹

(İstanbul: Endülüs Yayınları, 4. baskı, 2017, 263 sayfa)

ISBN: 6058316805

Deryanur KÜLHAŞ

ORCID: 0000-0002-9542-3350

Lisans Öğrencisi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hatay/Türkiye,
deryanurkulhas@gmail.com

Makale Bilgisi/ArticleInfo:

Geliş/Received: 03.04.2020 Düzeltme/Revised: 23.04.2020 Kabul/Accepted: 17.05.2020

Atıf / Cite as: Külhaş, D. (2020). Türkiye’de Din Anlayışında Değişim Süreci. Antakiyat, 3 (1), 157-163

Öz:

Bu eser, Türkiye’de din anlayışında değişim sürecini akıl ve iman (inanç) kavramlarının birbirine alternatif olmadığı gerçeğinden hareketle sorgulayıcı tarzda ele almaktadır. Eserin ana vurgusu Türkiye’deki din-siyaset, din-hukuk, demokrasi, laiklik gibi konularda sorunların çözülebilmesi için öncelikle doğru bilgi konusunun halledilebilmesi üzerinedir. Çünkü doğru bilgi olmadan ve bilimsel yöntemle hareket etmeden hiçbir soruna yerinde, kalıcı ve sağlıklı çözüm üretebilmek mümkün değildir. Yazara göre doğru bilgi insanı özgürleştirir. Özgürleşen/özgürleşebilen insan ise çağların tüm yorgun önyargılarından sıyrılarak din ve bilim alanında hakikatin bilgisine ulaşabilir.

Anahtar Kelimeler: Türkiye, Din, Anlayış, Değişim, Kritik.

¹ Bu araştırma sürecinde TR Dizin 2020 kuralları kapsamında “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesinde’ yer alan tüm kurallara uyulmuş ve yönergenin ikinci bölümünde yer alan “Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemlerden” hiçbiri gerçekleştirilmemiştir. Ayrıca bu araştırma “Etik Kurul izni” gerektirmeyen bir çalışmadır.

Bu eser, Türkiye’de din anlayışında değişim sürecini akıl ve iman (inanç) kavramlarının birbirine alternatif olmadığı gerçeğinden hareketle sorgulayıcı tarzda ele almaktadır. Eserin ana vurgusu Türkiye’deki din-siyaset, din-hukuk, demokrasi, laiklik gibi konularda sorunların çözülebilmesi için öncelikle doğru bilgi konusunun halledilebilmesi üzerinedir. Çünkü doğru bilgi olmadan ve bilimsel yöntemle hareket etmeden hiçbir soruna yerinde, kalıcı ve sağlıklı çözüm üretebilmek mümkün değildir. Yazara göre doğru bilgi insanı özgürleştirir. Özgürleşen/özgürleşebilen insan ise çağların tüm yorgun önyargılarından sıyrılarak din ve bilim alanında hakikatin bilgisine ulaşabilir.

Yazar Prof. Dr. Hasan Onat, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı’nda öğretim üyesi olarak görevini sürdürmektedir. Yazarın çalışma sahaları arasında mezhepler, Alevilik, Bektaşilik, Şiilik, Din Algısı, mezhepler üstü ortak İslam paydası, akıl-iman ilişkisi, din, kimlik, laiklik, din-bilim ilişkisi, şiddet gibi konular sıklıkla yer almaktadır.

Eser genel olarak din, tarih, özel olarak ise Türkiye’deki din anlayışının değişim süreci, dinin ülke özelinde zamanın problemleri üzerindeki çözüm önerileri gibi birçok sahadaki değişimleri ve gelişmeleri bir araya toplayarak sunmaya çalışmaktadır. Tarih daha ziyade yazılan bir olgudur ve onu yazanlar gelecek kuşaklara taraflı-tarafsız yansıtmaktadırlar. Bir milletin din algısındaki değişim birden bire olmayacağı gibi dini yöne olan bağlılığı işleri daha da zorlaştırmaktadır. Zira söz konusu din olduğu zaman insanlar daha tutucu ve gelenekçi bir tavır sergileyip her hangi bir yeniliği kabul etmemektedir. Zamanın ve diğer dinlerle etkileşimin getirdiği yeni sorunların din algısındaki değişime zemin hazırladığı, bazen olumlu noktalar bazen de olumsuz noktalar oluşturup dinin farklı alanlarda yanlış anlaşılmasına sebep olduğu görülmektedir. İslam Mezhepleri alanında çalışmalar ortaya koyan Yazar, Türkiye’de din anlayışının gelişimini din, akıl ve bilim üçgeni içerisinde incelemiş, Türkiye’de din alanındaki gelişmelerde ne gibi problemler çıktığını hatta din alanının nasıl gelişmesini bizlere aktarmaya çalışmış ve bir yol haritası oluşturmayı amaçlamıştır. Eser daha önce muhtelif yerlerde yayımlanmış makale ve bildirilerden oluşan derleme bir çalışmadır. Makale ve bildirilerde, yazıldığı dönemin siyasal ve sosyal etkileri açık bir şekilde görülmektedir.

Birinci bölüm, *“Türkiye’de Din Anlayışı”* adını taşımaktadır. Bu bölüm *‘İnsan oluş halinde bir varlıktır’* diyerek başlamaktadır. Her şeyden önce insanın geleceğine yönelik en önemli tehdidin, insanoğlunun kendisinden kaynaklandığı tartışılmayacak kadar gerçektir. Bu dünyanın insan ve diğer canlıların uyum içinde yaşayabileceği bir yer olması özelliğini bozan her türlü yıkıcı, dışlayıcı faaliyet mutlaka ciddiye alınmalı ve olumsuzluğun önüne geçilmesi için gerekli önlemler ihmal edilmemelidir. İnsanoğlu bu hususta en etkili yardımı dinden alabilir. Din insan için, insanın kendini gerçekleştirebilmesi için bir araç niteliği taşımaktadır. Din insanlara temel iletişim kodlarını verir. Durum böyle olunca aynı dili paylaşmayı aynı dini paylaşan insanlar daima bir çatı altında toplanacak ve farklı toplumlara yön verecektir. Din olgusu 20. yüzyılın sonlarına doğru bütün dünyada yükselen bir değer olmuştur. Bu durumun en önemli sebebi dinin insanları bir çatı altında toplaması ve topluma istikamet

vermesidir. Yazara göre, Türkiye, din alanında topluma istikamet verecek, fikir üretecek dindar aydın yetiştirememiştir. Bunun sonucunda gelenek dinle özdeş olarak algılanmış, din bizatihi problem olmaya başlamıştır. Din alanında bir yeniden yapılanmaya ihtiyaç vardır. İslam dini, sağlıklı bir demokrasinin hazırlayacağı, kültürel zenginliklerimizle beslenen bir zeminde bize yeni bir uygarlığın kapılarını açabilir. Türkiye’de hemen hemen her alanda çok ciddi zihniyet sorunu vardır. Türkiye’de ne meseleler doğru tespit edilmektedir, ne de bunlara sağlıklı çözümler aranmaktadır. Bu zihniyet sorunlarının arka plandaki ana sebepleri şöyle sıralamak mümkündür: Doğru düşünememek, eleştiriye açık olmamak, akıl ve imanın alternatif kavramlar olarak kullanılması, bilimsel zihniyetin önemszenmemesi, din ve geleneğin özdeştirilmesi ya da geleneğin dinleştirilmesi (s. 29-41). Müslüman ülkeler arasında Türkiye’nin kendine özgü bir yeri vardır ve konumu itibariyle İslam ülkeleriyle Batı arasında bir köprü görevi üstlenmiştir. Bu durum Türkiye’de din alanındaki sorunların tarihsel arka planı, coğrafi ve kültürel konumundan kaynaklandığını gözler önüne sermektedir. Türkiye’nin köprü görevini üstlenmiş olması, son iki yüz yılda, belki de insanlık tarihinde bir örneği daha rastlanmayacak hızlı bir kültürel değişimin yaşamasına yol açmıştır. Siyasal, kültürel, dini, hukuki miras hızlı bir değişime girmiş, bunun sonucunda dini alanda bilgi boşluğu ortaya çıkmıştır. Bilgi boşluğunun olumsuz etkilerini sadece din alanında değil her sahada hakikatin tespiti noktasında yaşanan problemlere yaklaşım tarzlarında görmekteyiz. Yazara göre tüm sorunların çözümünde doğru bilgiye gitmek, insanlık için çözümün ilk adımını oluşturmaktadır.

İkinci bölüm, “*Türkiye’de Din Anlayışındaki Değişim Süreci*” adıyla karşımıza çıkıyor. Bu bölüm, genel olarak Osmanlı devletinden günümüze kadar olan din alanındaki değişimleri gözler önüne sermektedir. III. Selim’in başlattığı II. Mahmut’un kaldığı yerden devam ettirmeye çalıştığı İslahat hareketleri, Mümtaz Turhan’ın ifadesiyle, zamanımıza kadar devam edip gelen, mecburi veya güdümlü dediğimiz değişimlerin başlangıcı olmuştur. Yazara göre son iki asırda Türkiye’de değişim adına, Tanzimat döneminden günümüze ‘*ben ve öteki*’ hastalığı miras kalmış ve halen bu mirasın olumsuz etkisiyle Türkiye, gerekli sağlıklı aydınlanmayı maalesef başaramamıştır. Meşrutiyet dönemlerinin akabinde belli başlı din anlayışları ortaya çıkmıştır. Bunlar, İslamcıların, Türkçülerin ve Batıcıların din anlayışı şeklinde özetlenebilir. Akabinde Cumhuriyetin ilanı ile beraber devlet yönetiminde ve din sahasında çift başlılık olmaması adına Halifelik kaldırılmıştır. Türkiye’de din, özellikle 1980’lerden sonra ciddi olarak tartışılmaya başlanmıştır. Türkiye, son iki asırdır genelde dini, özelde İslam’ı tartışmaktadır. Bu tartışmanın yarar getirmesi için akıl ve inanç paralelinde doğru bilgiye dayanan bir din algısına ihtiyaç vardır. Bu ihtiyaç, din ve bilim sahasında yetiştirilecek gerçek manada aydınların açığa çıkmasıyla giderilebilecektir.

Üçüncü bölüm, “*Niçin Din Eğitimi?*” üst başlığını taşımaktadır. Bölümün girişinde ‘*eğitim nedir?*’ sorusuna cevaben “*eğitim, bireyin davranışlarında kendi yaşantısı yoluyla ve amaçlı olarak istenilen değişiklikleri meydana getirme sürecidir*” diyerek, eğitim gerekliliği ve temel hedefleri verilmeye çalışmıştır. Niçin Din Eğitimi? sorusuna gelecek olursak, Din eğitimi ve öğretimi ‘Eğitim’in temel amaçlarının gerçekleştirilmesini kolaylaştıran bir unsurdur. Çünkü

dinin temelinde insan sevgisi vardır. Din de, eğitim de insanın kendini anlamasına yardımcı olur. İnsanlığın bugün bulunduğu noktada yeni bir bakış açısına daha doğru bir söylemle yeni bir din anlayışına ihtiyacı vardır. Bu anlayış, dinin yenilenmesi değil zaten en güzel doğruları barındırdığına inandığımız dine, insanların bakışının yeniden düzenlenmesidir. Bu düzenlenme, dinde olan büyük bilgi boşluğunun kapatılıp, Türkiye’de topluma yön verecek aydın ve dindar bir kesim yetiştirilmesiyle sağlanabilecektir. Yazara göre dindarlık bir tercihtir. Dinde zorlama yoktur. Ancak her insana düşen, bir konuda fikir sahibi olmaktan öte o konu da bilgi sahibi olmaktır. Dindar olmayabilirsiniz ancak doğru bilgiye sahip olarak dine bakabilmeniz gerekir. Doğru bilgiye sahip olmak, en büyük hasletlerden biridir.

Dördüncü bölüm, “*Tarikat Tartışmaları, Sisyphé Efsanesi ve İslam’la Çağdaşlaşmayı Başarmak*” üst başlığını taşımaktadır. Yazar İslam Mezhepler Tarihi hocası olarak, uzun yıllardır, mezhepler üstü ortak İslam paydası kavramını gündemde tutmaktadır. Bu payda dini her türlü olumsuz ayrıştırıcı unsura karşı açıklama gayretine dayanmaktadır. Bu gayret hocanın mezheplere, fırkalara, tarikatlara akıl/iman çizgisinde, tarihsel olarak bakmasını sağlamaktadır. Yazara göre, tarikat tartışmaları 1997 yılının ilk aylarında Türkiye’nin en baş sıralarındaydı. Bu durumu fırsat bilenler İslam’a saldırmak adına birçok faaliyet ortaya koymuşlardır. Din alanındaki bilgi boşluğu, amaçsızlığın getirdiği başıboşlukla birleştiği zaman radikal eğilimlerin güçlenmesine de neden olmaktadır. Her türlü bilgisizlik felaket getirmekte ancak din sahasındaki bilgi boşluğu nesillerin heba olmasına yol açabilmektedir.

Beşinci bölüm, “*Mezhepler Dinin Anlaşılma Biçimleridir*” üst başlığını taşımaktadır. İslam Düşünce tarihinde mezhep dendiği zaman hem siyasi ve itikadi nitelik taşıyanlar, hem de fıkhi-ameli nitelik taşıyanlar anlaşılmaktadır. Mezheplerin temelde, insanın sosyal varlık olmasından kaynaklanmış doğal örgütlenme çabalarından başka bir şey olarak görülmemesi gerekir. Mezhepler ve bütün dini gruplar, en ileri noktada İslam’ın sadece bir tür anlaşılma/yorumlanma biçimi olarak görülmelidir. Mezhepler dinin anlaşılma biçimlerinden başka bir şey değildir. Bir insanın Müslüman olması için, illaki bir mezhebe tabii olması gerekmez. Yazar bu bölümde mezheplerin gerçeğini ve onların doğru yönlerini ve İslam düşünce geleneğine katkılarını yok saymamaktadır. Mezheplerin Hz. Peygamber sonrası farklı sebeplerle ortaya çıktıklarını ve dolayısıyla mezheplerin sadece birer yorum oldukları ifade etmek istemiştir.

Altıncı Bölüm, “*Tarih Bilinci ve İslam’ı Yeniden Düşünmek*” üst başlığını taşımaktadır. Dinin doğru anlaşılması, büyük ölçüde doğru tarih telakkisine bağlıdır. Din olgusunun fikir ve kurumsallaşma yönünden tarihten soyutlanması mümkün değildir. Müslümanların tarih telakkisinde ciddi sorunların olduğu açıktır. Her şeyden önce, tarih bilincinde sorun vardır. Tarih bilincinin olmayışı ya da eksik oluşu ve Müslüman kültürde tarihin geriye doğru işletilmesi, mitolojik ve ideolojik tarihsel kurguların gerçek tarihin yerini alması olumsuz bir sonuç doğurmuştur. Tarih bilincinin olmayışı Müslüman tarih telakkisinde fikir, zaman ve mekân kaymasının, had safhaya ulaşmasına yol açmıştır. Doğru tarih bilinci olmayınca ya geçmiş bugüne ya da bugün geçmişe yansıtılarak görülmektedir. İslam’ın dinamik bir din

olduğu hususunu, sağlıklı bir ‘tarih bilinci’ ve bilgisi olmadan layıkıyla kavrayabilmek pek mümkün değildir. Müslümanların eleştirel bir yaklaşımla tarihi yeniden okumaları ve gelişmiş ortak bir akıl oluşturmaları çok önemlidir ancak bunun olması elbette kolay olmayacaktır.

Yedinci Bölüm, “*Küreselleşme ve Din*” üst başlığını taşımaktadır. Küreselleşme 1970’lerden sonra ekonomide, bilimde, sanatta, sık kullanılan moda kavramlarından biridir. Küreselleşme, bir bakıma demokrasinin, insan haklarının, özgürlüklerin evrensel nitelik kazanmasıdır. Küreselleşme, hiç kuşkusuz modernleşme sürecinin yeni bir aşamasıdır ve bilim, teknoloji küreselleşmenin taşıyıcılarıdır. Küreselleşme, ilk başta insana haklarını verirken, ilerleyen yıllarda insanlardan haklarını ve daha fazlasını almıştır. Küreselleşme birçok alanda etkin olduğu gibi dini alanın hem özünde, hem de anlaşılma biçimlerinde etkili olmaya başlamıştır. İşin ilginç yanı şudur ki; Küreselleşme bir yandan bir dine olan ihtiyacı arttırırken, diğer yandan da dinlerin öz ve yapı açısından kendini yenilemesini bir bakıma zorunlu kılmıştır. Küreselleşme, dinler arası diyalog arayışlarını da hızlandırmıştır. Modernite ve onun devamında ortaya çıkan küreselleşme süreci, İslam’ı da ciddi olarak etkilemiş ve etkilemeye devam etmektedir. İslam’da yeniden yapılanma, aklın ön plana çıkarılmasıyla tarihe, mevcut İslami birikime, bilime, teknolojiye ve küreselleşmeye eleştirel çerçevede yaklaşılmasıyla mümkün olabilir. Küreselleşme, İslam dünyasının din alanındaki yaşamak zorunda olduğu aydınlanma sürecini hızlandırmıştır. Bu süreç, dinde ve din anlayışında bir yandan çözülmeye neden olurken, diğer yandan din algısında yeniden yapılanma fırsatını doğurmaktadır.

Sekizinci Bölüm, “*İslam’da Yeniden Yapılanma Üzerine*” üst başlığını taşımaktadır. Din, insanoğlunun toplumsal hayat tecrübesi sürecinde oluşturduğu ilk toplumsal kurumlardan biridir. Din bir toplumda, o toplumun kültür ve uygarlık seviyesine göre kurumsallaşmakta ve etkin olmaktadır. 20. yüzyılın başlarında bilim ile din karşı karşıya getirilmiştir. Bilim ve dinin kendilerine özgü alanları olmasına rağmen, insanoğlunun insanca yaşayabilmesi için, bu iki kavrama ihtiyacı vardır ve her ikisine de duyulan gereksinim, onların birbirine karşıt olmaması gerçeğini göz önüne getirmektedir. Günümüz dünyasında gücün kontrolü için dine, dininde bireysel mutluluk ve toplumsal barış için bilime ihtiyacı vardır. İslam, dinamik bir dindir. İslam’ın geldiği dönemde din doğal olarak hayatın bütün alanlarında fiilen etkili olmuştur. İslam, insanların hem sosyal yaşantılarını hem de insanın ahlaki boyutunu düzenleyen bir dindir. İslam’ı anlayabilmek için Kur’an’a, Kur’an’ın istediği doğrultuda bakmayı öğrenmeliyiz. Kur’an anlaşılacak için indirilmiştir. Kur’an’ı anlamaya başladığımız zaman İslam’ın ne demek olduğunu gerçek manada anlayabiliriz.

Dokuzuncu Bölüm, “*Niçin Yeni Bir Uygarlık? Niçin Türkiye?*” üst başlığını taşımaktadır. İlk önce şu soruyu sorup cevaplamakta fayda görüyoruz. Yeni bir uygarlık niçin gereklidir? İnsanlığın yeni bir insan ve uygarlık anlayışına gereksinimi vardır. Yazar, “*biz, yeni uygarlığın beşiğinin Türkiye olacağını/olması gerektiğini düşünüyoruz*” derken ideal olan ama gerçekleşmesi gereken uygarlığın, ana hedefini açıklamaktadır. Yazarın buradaki ana hedeften kastı, yeni uygarlığın Türkiye çevresinde gelişecek olmasıdır.

Onuncu Bölüm, *“Türkiye’de Din Konusundaki Kafa Karışıklığı Üzerine Düşünceler”* üst başlığını taşımaktadır. Din, kültürün yaratılmasında en etkin faktörlerden biridir. Din, kültürün dolayısıyla insanın oluşmasında en dikkate değer unsurlardan birisidir. Bu alandaki olumsuzluk, bilgi eksikliği, toplumsal hayata bir şekilde etki etmektedir. Türkiye’de din konusunda kafaların karışık olmasının en önemli sebeplerinde birisi bu alandaki bilgi boşluğudur. Diğer bir sebep ise küresel ölçekte, bilinçli olarak yürütülen İslam’la ilgili tartışmalardır. Yazara göre sadece Türkiye değil, dünyadaki bütün Müslümanların kafasının karışık olduğunu söylemekte fayda vardır. Bu kafa karışıklığını gidermenin en sağlıklı yolu, Kur’an’daki evrensel kurucu ilkeleri, Allah’ın varlığı ve birliği ekseninde kabul ederek, gerçek, kapsayıcı, inşa ve ihya edici bir anlayış geliştirmekle kurulacaktır.

On Birinci Bölüm, *“Türkiye’de Dini Semboller Üzerinden Yürütülen Zihniyet Kavgası: Kurumsallaşmış Korkular”* üst başlığını taşımaktadır. Bu zihniyet kavgası, doğru düşünmenin önündeki bazı engellerden kaynaklanmaktadır. Kişi bu engellerden eşyanın hakikatine, yaratılışın yasalarına akla uygun olan doğru bilgi sayesinde kurtulacaktır. Yazar doğru düşüncenin önündeki engelleri şöyle sıralar: 1) İnsanın kendi kendisini kandırması. 2) Dinlenmiş gelenek ve görenekler, insanın gerçekleri görmesinin önündeki en ciddi engellerden birisidir. Kur’an buna ataların dini adını verir ve şiddetle eleştirir. 3) Katı pozitivistime saplanıp kalanlarla, geleneği kutsallaştırıp din zannedenlerin tavırları arasında zihniyet açısından fark yoktur. Her iki anlayış biçimi de çağdışıdır. Kur’an insanın bilgi ve bilinç düzeyini yükselterek, sağlıklı düşünmesini ve salih ameli gerçekleştirmesini istemiştir. Dolayısıyla bu çifte olumsuz bakışta doğru düşünmenin önündeki engellerdendir. 4) İnsanın gelişmesinin önüne koyduğu diğer bir engel kibirli olmasıdır. 5) Doğru düşünmenin önündeki diğer engel, kişinin etkin dinlememesi ya da önyargılı dinlemesidir. Anlamadan anlam verme arayışı, doğrunun önündeki en ciddi engellerdendir. Yazar can kulağıyla dinlemeyi bilmeyen insanların, doğru anlamak diye bir davalarının olmayacağını belirtir. Yazar bu bölümde doğruya ulaşmanın önündeki engelleri sıraladıktan sonra çözüm önerilerini sunar. Yazara göre insanın kendini kandırmasının yegâne ilacı, belgeye ve bilgiye dayalı, rasyonel düşünmesi, eylemlerini sonuçlarını hesap ederek atmasıdır. Yüce yaratıcı, insanları uyarmak için peygamberler, akla destek için vahiy göndermiştir. Yaratıcının insanoğluna peygamber ve vahiy göndermesi, insanın aklını kullanarak, delillere dayalı düşünmesi ve o istikamette kararlar almasını istemesine en güzel örnektir. Yazar bölümün sonuna doğru insan-toplum ilişkisinde duyguların sembollere dökülmesinin, doğrunun önünü nasıl kapattığını İslam Tarihinden çarpıcı örneklerle anlatarak, sembollerin bazen laiklik, çağdaşlık bazen irtica, türban gibi kavramlarla ifade edilerek, bu kısır tartışmaların sembol kavgalarına dönüştüğünü belirtir. Bu durumun ise dinin, bilimin ve nihayetinde de gerçeğin üstünü örttüğünü, çağlardan bu yana oluşturulan korku ikliminin ise o korkudan medet uman çevreler dışında kimseye yarar sağlamadığını ifade eder. Yazara göre hakikat konusundaki bilgi boşluğu her alana sirayet etmiştir. Çağların oluşturduğu korku mirası ancak sonu aydınlık olan bilim, akıl ve inanç birlikteliğiyle çözülebilecektir. Yoksa yazar için bilimden gidilmeyen yolun sonu karanlıktır.

On İkinci Bölüm, *“Türkiye’nin İçine Sürüklendiği Gerilim Ortamı ve Çıkış Yolları Üzerine”* üst başlığını taşımaktadır. Yazar, ‘engeller aşılacak, sorunlar çözülmek için vardır’ diyerek söze başlamaktadır. Yazarın sözleri ideal olandır. Gerçekte ise Türkiye’de sorunların üstesinden gelinemeyeceğinin yavaş yavaş bilinçaltına yerleştirilmesi ve artık bunun kendi aramızda konuşuluyor olmasıdır. Belli başlı konuların sürekli gündeme getirilip bir kriz ortamı oluşturulmaya çalışıldığını unutmamız gerekiyor. Sorunun ana kaynağı, İslam dini ile laikliğin karşı karşıya getirilmiş olmasıdır. Yazara göre din-siyaset, din-hukuk, din-demokrasi, laiklik ve benzeri konuların karşı karşıya kalmaması için öncelikle doğru bilginin devreye sokulması gerekmektedir. Doğru bilgi insanı özgürleştirir ve din konusunda doğru bilgi sahibi olan insanlar, her şeyden önce insan gerçeğini doğru anlamış olurlar.

Sonuç olarak din alanında doğru bilginin ve eğitimin verilmesi, topluma yön verecek aydın kişilerin yetiştirilmesine bağlıdır. Tarih telakkisinin düzeltilmesi ise doğru bilgiye ulaşmamızda bize bire bir eşlik edecektir. Türkiye kendi iç dinamikleri sayesinde karşı karşıya kaldığı bütün sorunları çözebilecek potansiyele sahiptir ve bu noktada Türkiye’nin Müslüman ülkeler arasında kendine özgü bir yeri vardır. Ayrıca konumu itibariyle İslam ülkeleriyle Batı arasında bir köprü görevi üstlenmiştir. Bu millet insanların beklediği yeni uygarlığın mimarı olabilir. Bu doğrultuda yapmamız gereken en önemli iş din-bilim, din-siyaset, laiklik ve demokrasi kavramını karşı karşıya getirmemek olacaktır. Yazarın iddialarında da görüyoruz ki bu kavramlar birbirine zıt kavramlar değil tam aksine birbirini tamamlayan kavramlardır. Yazarın eserde özetlemeye çalıştığı şey, din-bilim ve akıl-inanç gibi kavram çiftlerinin birbirlerini dışlamadığı, tam tersine gerçeğe ulaşmada ve daha yaşanabilir bir dünya inşa etme noktasında çağın insanını teşvik ettiği gerçeğini vurgulamaktır. Eserdeki konular, doğru ele alınıp anlaşıldığı takdirde, doğru bilgiler ışığında din alanındaki gelişimin alt yapısını güçlendirmesi ve sağlıklı bir din algısı oluşturması adına önemli katkılar sağlayabilir.

أَرْضِيَا