

İÇİNDEKİLER

İSANIN YARATILIŞINDA UYGARLIĞA HİZMET EDEN KİMLİK VE KİŞİLİK
İZLERİNİN TARİHSEL, HUKUKSAL VE KÜLTÜREL SONUÇLARI

Prof. Dr. Osman ZÜMRÜT 9

İSLAM HUKUKU AÇISINDAN BOŞANMANIN SONUÇLARINDAN MADDİ
TAZMİNAT ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Doç. Dr. Nihat DALGIN..... 35

MÜSLÜMAN-TÜRK ANADOLU İNSANININ EĞİTİM VE ÖĞRETİMİNDE KÖY
ODALARININ ROLÜNE FOLKLORİK BİR BAKIŞ.....

Doç.Dr.Mustafa ÜNVER 71

KUR'AN'DA İSRAF KAVRAMI

Doç.Dr. Mehmet SOYSALDI 93

PANENTEİZMİN TARİHSEL ARDALANI ÜZERİNE

Yard. Doç. Dr. Metin YASA 129

DİNİN EKONOMİK MODELİ KÜRESELLEŞME SÜRECİNDE DİNE YENİ BİR
YAKLAŞIM

Yrd. Doç. Dr. M. Ali KIRMAN 147

ERICH FROMM'UN 'PSİKANALİZ VE DİN' ADLI YAPITI ÜZERİNE BAZI
DÜŞÜNCELER

Yrd. Doç. Dr. Halil APAYDIN 163

İSLAM ÖNCESİ ARABİSTAN'DA KABİLE KRALLARI

Khalil Athamina Çev. Yrd. Doç. Dr. İsmail BALCI -Celal EMANET 193

CÂHİLİYE ŞİİRİNDE BAZI DİNÎ MOTİFLER

Dr. Ali BULUT..... 213

YÛNUS b. HABİB VE NAHİVDEKİ YÖNTEMİ

Dr. Ali BULUT..... 237

DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN 14-18 YAŞ ARASI GENÇLERDE AHLAKİ YARGI GELİŞİMİ	
(Samsun İl Örneği)	
Dr. H. Yusuf ACUNER	265
PSİKANALİTİK KURAM BAĞLAMINDA TANRI İLLÜZYON ve BİLİM	
Araş.Gör. Hasan Atsız	299
KATOLİK KİLİSESİ'NİN ENDÜLJANS UYGULAMASI VE PROTESTAN REFORMUNA ETKİSİ.....	
Arş. Gör. Hakan Olgun	327
ATEİZMİN TARİHİ ÜZERİNE KISA BİR DENEME	
Arş. Gör. Ferhat Akdemir	347

İNSANIN YARATILIŞINDA UYGARLIĞA HİZMET EDEN KİMLİK VE KİŞİLİK İZLERİNİN TARİHSEL, HUKUKSAL VE KÜLTÜREL SONUÇLARI

Prof. Dr. Osman ZÜMRÜT

ÖZET

İslam Dini, İnsan soyunun kimlikli ve kişilikli sürmesi için özellikle anasının -babasının tam olarak belirlenmesi üzerine insanlığı temellendirmektedir. Onun için de İslam, insanın kimliğinin dosdoğru olarak nasılsa öyle tanınmasına özen gösterir.

Yüce Allah onun için insanın kendi bedensel yapısında her bireyin kendine özgü ayırıcı özellikler yaratmıştır. DNA, parmak izi, dil ve öteki yetenekleri bireyleri birbirinden ayıran özellikleridir.

İslam evlat edinme ve benzeri yapaysal soya dayanma biçimlerini reddeder. Ayrıca İslam, çocuğun küçük yaşta alınıp sanki kendi annesi ve babasıymış gibi büyütölmeye çalışılıp, günün birinde ortaya çıktığında evlat edinmiş olanın çok olması ve bunalım yaşamamasını önlemek ve aldatılmış duruma düşürmemek için evlat edinme ve yapaysal soy uygulamasını yasaklamıştır. Buna karşın İslam, evlat gibi, çocukların korunup bakılmasını buyurmuştur.

Buluntu veya zina'dan doğan çocuğu sahiplenmesi, İslamın yaratılan insana renk,ırk,sınıf ve cinsiyet farkı gözetmeden eşit muamele yapılmasını buyurması "İnsan Hak ve Özgürlükleri Evrensel Bildirgesi"den çok önceleridir.

Tarihsel ve hukuksal sonuçları etkileyen insan soyunun tutarlı olarak belirlenmesi ve tanınması, birey özgürlüğü, kimlik ve kişilik onurluluğu ve bireyin yüceliğı yüce Allah'ın istediğı ve İslam Dininin oluşturmaya çalıştığı durumdur.

A. İnsanın Yaratılışındaki Özellikler

a. İnsanın Yaratılışı

Kur'an'a göre insan, ruh ve bedenden oluşan ve canlılar içinde en üstün varlıktır. Kur'ân ve hadislerde "insan" sözcüğü, "âdem, beşer, ins, nâs, ibn âdem" gibi sözcüklerle ifade edilmiştir.

İslam'a göre insan, tesadüfen veya sebeplerin kendiliğinden birleşmesiyle varolan bir canlı olmayıp, Allah'ın yaratmış olduğı bir varlıktır. İnsanın yaratılışı onun gereksinimi olan her şeyin yaratılmasından sonra gerçekleşmiş ve insan yeryüzünde bulunan bütün varlıkların üze-

rine görevli (halife) olarak yaratılmıştır.¹ Âdem'in yaratılıp meleklerle, ona secde edilmesinin emredilmesi, insan soyu olan Âdem'in meleklerden daha üstün kılındığını göstermektedir.²

Yüce Allah, Kur'an'da insanı kuru bir çamurdan, belli bir düzeye gelmiş bir balçıktan yaratıp³, bir insan suretine getirip ruhundan üflediği zaman, meleklerle "derhal secde edin" buyurduğunu,⁴ İblis dışında tüm meleklerin secde ettiklerini açıkça bildirmektedir.⁵ Âdem'in yaratılmasından sonra, iki insan cinsinin ilişkisi sonrasındaki hamilelik ve doğum safhasını, yani, Âdem'den sonraki insan soyunun yaratılışı anlatılmaktadır.⁶

Kurtûbî, konuyla ilgili âyetin yorumunda insandan maksadın Âdem peygamber ile onun soyundan gelen insanların kastedildiğini söyler.⁷ Âlûsî de, ilgili âyetle bedeninin yaratılışından bahsedildiğini, ruhun ise ilahî bir nurdan yaratıldığını açıklar.⁸

Topraktan yaratılmış insan için melekler itiraz etmiş ve kendilerinin Allah'ı sürekli andıklarını ve hiç kusur işlemediklerini ileri sürerek "yeryüzünde bozgunculuk yapacak birisini mi yaratacağını söylemişler ve Hz. Âdem'in yaratılışına razı olmamışlardır".⁹ Sonuçta yüce Allah kendi takdiriyle insanı yaratmıştır.

Allah, ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem'in eşi Havva'yı ve insan toplumunu yarattığını şöyle anlatmaktadır:

"Ey insanlar, sizi tek bir nefisten (Hz. Âdem)'den yaratan ve ondan zevcesini (Hz. Havva'yı) yaratan ve her ikisinden birçok erkekler ve kadınlar üreten Rabbiniz (e karşı şirk ve isyan)dan sakının..."¹⁰

Kur'ân yorum bilimcilere göre, bu âyetle, "tek bir nefis" ifadesinden maksat ilk insan Âdem'dir.¹¹ Bu ilk yaratılış dışında insanlar bir

¹ Kur'ân: Bakara 2/30

² Beydâvî, *Tefsîrû'l-Beydâvî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996, I, 277.

³ Kur'ân: Hicr, 15/26

⁴ Kur'ân: Hicr, 15/28.

⁵ Kur'ân: A'râf, 7/11.

⁶ Bkn. Kur'ân: Müminûn, 23/12-16.

⁷ Kurtubî, *el-Câmi li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, Kahire, 1372, VI, 333.

⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'îl-Mesânî*, Beyrut, ty., XVIII, 73.

⁹ Kur'ân: Bakara, 2/30.

¹⁰ Kur'ân: Nisa, 4/1.

erkekle bir kadının ilişkisinden doğmaktadırlar. İnsan nesli çoğaldıkça çeşitli kabileler ve kavimlere ayrılmıştır. Bunun sonucunda uluslar meydana gelmiştir. Ancak Yüce Allah bu kuralın dışında mucize olmak üzere Hz. İsa'yı, Hz. Meryem'e ruhundan üfleyerek yaratmıştır.

İslâm'a göre ilk insan, aynı zamanda ilk peygamberdir. İnsan soyunun "yeryüzünde kan dökecek birisi" olması daha sonra ortaya çıkmış bir durumdur. Bunda da Hz. Âdem'in oğullarından Hâbil ve Kâbil'in arasında geçen kıskançlık, çıkar ve bencillik (nefs) etkili olmuştur. Şeytanın verdiği vesveseyle Kâbil kardeşini öldürmüştür. Bu, aynı zamanda insanlığın seyir çizgisini belirlemiş ve bir bakıma tevhitte şirkin temellerinin atılmasına neden olmuştur. Böylece insan, ya Allah yolunda gidecek birlik ve barışı, ya da bunun karşıtı olan şirk (şeytan) yolundan gidecek kavgı ve savaşı seçmiştir. Sonuç itibarıyla bunun orta yolu yoktur.

b. İnsanın Sorumluluğu

Allah'ın insana yeryüzünde yüklediği sorumluluk, Kur'an'da şöyle anlatılmaktadır:

Biz emaneti göklere, yere ve dağlara arz ettik de, onlar onu yerine getiremeyecekleri korkusuyla) yüklenmekten yüz çevirdiler ve bundan endişeye düştüler. (Bunun için üzerlerinden alınmasını rica ettiler). Fakat onu (emaneti) insan yüklendi. Böylelikle o, (kendine) çok zulmetti ve (sonucu kestiremez duruma düştüğünden dolayı) câhil oldu.¹²

Kur'an yorum bilimcilere göre, burada emanet kavramından amaç, ferâiz diye ifade edilen sorumluluklardır.¹³ Vücut olarak zayıf ve ömrünün kısalığı sebebiyle geçici yaşamı olan insanın yüklendiği sorumluluk ona dünyayı, ahireti ve cenneti kazandıracaktır. Kuşkusuz, Allah, insanın bu sorumluluğunu yerine getirebilmesi için, onu, âciz bırakmamış ve ona irade, akıl ve bilme yeteneği vererek tüm yaratıklara egemen olmasını sağlamıştır. İslâm'da insan için sorumluluk öyle dengelenmiştir ki, Yüce Allah, insana gücünün yetmeyeceğinden ve aklının kavrayamaya-çağından onu sorumlu tutmamıştır.¹⁴

İnsanın en güzel biçimde ve diğer canlılardan farklı olarak yaratıldığı Kur'an'da şöyle anlatılır:

¹¹ Kurtubî, *a.g.e.*, VII, 337; Beydâvî, *a.g.e.*, II, 138; Âlûsî, *a.g.e.*, *a.g.e.*, IV, 180

¹² Kur'an: Ahzâb 33/72)

¹³ Kurtubî, *a.g.e.*, XIV, 255; Âlûsî, *a.g.e.*, XXII, 97.

¹⁴ Kur'an, Bakara 2/286.

Biz, şüphe yok ki insanı, ahsen-i takvimde (düzgün bir şekilde, güzel bir suretin mükemmel bir mizacın ve çeşitli duyuların sahibi, pek çok gizli kabiliyetlere mâlik ve ilahi emanetin yüklenicisi olarak) yarattık.¹⁵

İnsan yaratılış olarak İslâm Dinini kabule eğilimlidir. Bu konuda Hz. Peygamberin "Her doğan çocuk, İslâm'ı benimseyebilecek kabiliyette doğar; ancak onu ana-babası (veya çevresi) Hristiyan, Mecûsî veya Yahudi yapar"¹⁶ sözleri bu gerçeği vurgular.

İnsanlar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinde ve toplum hayatının şekillenmesinde tarihin en köklü kurumlarının başında din gelir. Değişik inanç sahibi toplumlar ile tek Tanrı inancını koruma görevi verilen peygamberlerin ilettiği ve bizzat yaşamında örnek olarak uyguladığı insanların aralarında geçen mücadeleler, inançlılar ile inançsızlar ve bunlar arasındaki çıkarıcıların kavgaları veya çatışmaları olarak tanımlanabilir. Oysa Allah'ın peygamberler ve kutsal kitaplar göndermedeki amacı, insanların barış içinde olmalarının insanlar tarafından sağlanmasına yöneliktir.

Yukarıda da değindiğimiz gibi insanın, varlıklar arasında en üstün ve güzel yaratılmış olmasının yanı sıra, o aynı zamanda dinsel, onursal ve toplumsal üstünlüğe de sahip bir varlıktır. Bu durum Kur'an'da şöyle açıkça belirtilir:

Şüphesiz ki Allah'ın katında sizin en şerefliiniz en takvalı olanınızdır. Muhakkak ki Allah (soy, nesep ve mevkiinizi) çok iyi bilendir...¹⁷

Allah insanları yaşadığı dünyada mutlu olarak kendisine itaat ve ulaşmak üzere yarattığını birçok âyette vurgulamaktadır. Bunlardan birinde şöyle buyuruyor: "Cinleri ve insanları, sadece bana kulluk etsinler diye yarattım".¹⁸ Buradaki "kulluk", kölelik anlamında olmayıp, "itaat, sevgi, saygı, ve bağlılık" oluşumlarını içeren İslam Dinine özgü dinsel bir kavramdır.

¹⁵ Kur'an: Tin, 95/4.

¹⁶ Buhari, Kader, 25.

¹⁷ Kur'an: Hucurat, 49/13.

¹⁸ Kur'an: Zariyat, 51/56.

c. Sosyal Açından İnsan

İnsanın toplumsallaşma yeteneği ve özelliği, onun toplumlar oluşturmalarının kaynağıdır. İnsanın tek bir kişiden yaratılmadığının Kur'ân'da vurgulanması, yüce Allah'ın topluma daha ağırlık verdiğinin açık anlatımıdır.

İnsanın toplumsal yönü hem uygarlık açısından önemlidir, hem de sosyal tarihin oluşmasına neden olmuştur. Devletin oluşması ancak toplum ile mümkündür. Dinlerin insanlar için istedikleri, siyasal sistemlerin istediğinden farklı değildir. Sözgelimi, adalet, özgürlük, ahlak ve benzeri toplumsal gereksinimler aynı zamanda dinlerin de istedikleridir. Sadece dîn bunların gerçekleştirmesine, siyasal ve felsefi sistemlerden daha farklı olarak kutsallık yükler.

d. Allah'ın İnsana Verdiği Dil Yeteneği

Dil, yüce Allah tarafından insana verilen büyük yetenektir. Dil, aynı zamanda tarihin süregelmesi için çok önemli etkin kaynaktır. Geçmiş uygarlıkların izlerinden çoğunlukla dilin yardımıyla haberdar oluyoruz.

Dilin çıkışı Kur'ân'da şöyle açıklanır: Yüce Allah "Adem'e bütün (yaratıkların) isimleri(ni) öğretti. Sonra onları meleklere gösterip: 'Eğer siz doğrucular iseniz (her şeyin içyüzünü biliyorsunuz) bunların isimlerini bana haber verin' dedi."¹⁹

Bu âyette meleklerin ancak verilen bilgiler dahilinde hareket ettiği, her şeyin hikmetinin Allah tarafından daha iyi bilindiği ve insana eşyayı adlandırmanın, yani dilin Allah tarafından öğretildiği gösterilmektedir. "(Melekler de bilgisizliklerini itiraf edip): 'Ey Rabbimiz seni her şeyden tenzih ederiz. Senin bize öğrettiğinden başka bir şey bilmeyiz. Gerçekten (her şeyi) hakkıyla bilen, hüküm ve hikmet sahibi sensin' dediler."²⁰

Daha sonra Allâhü Teâlâ Adem'e, meleklerle varlıkların isimlerini haber vermesini emredince, Hz. Âdem de meleklerle isimlerini bir bir saydı. Bunun üzerine yukarıda söz ettiğimiz gibi, melekler Adem'e secde ettiler. Ancak İblis (şeytan) secde etmeyip dayattı. Gururuna dokundu ve kendisinin ateşten yaratıldığını ileri sürerek Hz. Âdem'e secde etmemesinin cezasını Allah'ın huzurundan kovulmakla ödedi. Bunun

¹⁹ Kur'ân: Bakara, 2/31.

²⁰ Kur'ân: Bakara, 2/33.

üzerine İblis Allah'a tövbe ederek dünya hayatı boyunca izin istedi ve Allah'ın kullarını kendi yanına çekeceğine ant içerek yeryüzüne indi.²¹

Dil ve düşünce diyalektiği, geçmişle geleceği birleştirmiş ve uzaklığı yakına getirmiştir. Her insanın dil yeteneği, onu kullanması, sözcükleri ağızdan çıkarması, ses tonu ve özelliği birbirinden farklıdır. İşte bu farklılık da kimlik oluşumuna tanı olarak alınabilmektedir. Örneğin duyduğumuz sesin kime ait olduğunu anımsamamız bu görüşümüzün açık kanıtıdır.

e. Allah'ın İnsana Verdiği Teknik ve Yaratıcılık Yeteneği

İnsanın özelliklerinden biri de yaratıcı teknik yeteneğidir. İnsan, içgüdülerinin eksikliğini nasıl zekâsıyla gideriyorsa, organlarının eksikliğini de teknikle giderir. Uçmak için kanatları olmayan insan, uçak yapar, kanat organının eksikliğini teknikle giderir.

İnsan aklından kaynaklanan felsefi ve sosyal açıklamalar, birbirini izlemiştir. Üretilen kuramlar hem düşüncede hem de insanın yaratıcı yeteneklerinde geliştirdikleriyle uygarlık oluşumunu sağlamıştır. Aynı zamanda yeteneklerin ürettiği bilgi birikimleri ve teknoloji, tarihin yardımıyla gelecek kuşaklara aktararak, insanlık tarihi açısından bir bütünlük sağlamıştır. Tarihin korumasında bu tür kuramlar ile insanlık gelişim sürecinde sürekli olarak irdelenmiştir. Sonunda insanın yeni tanımı ve bu insanın kendi aklı ve hisleriyle kurdurmuş, yeni dünya ortaya çıkarmıştır. Her defasında uzayın derinliklerine ve bilişimin akıl almazlığına dalan insan, her şeyin merkezinin kendinde olduğunu görsel olarak kanıtlamak zorunda kalmıştır.

B. İnsan Kimlik ve Kişiliğini Gösteren Bedensel Yapılanma ve Bunların Hukuksal Kullanımları

a. Ayrı birey olarak kimlik ve kişilik yapılanması

Yüce Allah, her insanı öyle yaratmıştır ki, onu kaybetmek veya birbiriyle karıştırmak olası değildir. Bu açıdan bakınca insanın her birinin belirgin ve diğerinden kendini ayırt edici özellikleri vardır. Bu özellikler tarih ve hukuk açısından çok önemlidir. Tarih insanlar üzerine kurulduğu için bu farklılığa çok önem verir. Hukuk ise, özellikle insan

²¹ Kur'an: Bakara, 2/34, Sâd, 38/71-74.

haklarının korunmasında ve cinayetlerin aydınlanmasında insanın bu özelliklerinden yararlanmaktadır.

Makalemizdeki temel amacımız, İslam Dininin insan kimliğini ve kişiliğini korumaya verdiği öneme dikkat çekmektir. İnsanların birbirinden farklılığını ortaya koyan DNA veya “genlerin yapısı”, parmak izi farklılıkları ve bugün için fazla bir anlam ifade etmeyen ancak, klasik İslam anlayışının ve Peygamberin dikkat çektiği kuyruk sokumu kemiğidir. Bu makalede bunların toplumsal, hukuksal ve kültürel yansımaları irdelenecektir.

b. İnsanların en ayırıcı özelliği:DNA

DNA, hücre çekirdeğinde titizlikle korunan ve insan vücudunun bilgi bankası olan önemli bir moleküldür. DNA'da korunan bilgiler, insanın saç ve gözlerinin renginden boyunun uzunluğuna kadar tüm fiziksel özellikleri ile birlikte, hücrelerde ve vücutta meydana gelen binlerce farklı olayı ve sistemi de denetler. Örneğin, insanın kan basıncının alçak, yüksek veya normal olması bile DNA'daki bilgilere bağlıdır.

İnsan türüne ait tüm özellikler insan genomu ve yaşadığı çevre genomu ile etkileşim sonucu oluşur. Sözelimi, insan zekası %70 genom tarafından belirlenirken, % 30 çevre etkisiyle şekillenir. Çekirdekdeki 23 çeşit kromozomda bulunan tüm çekirdek DNA'ları ile hücre stoplazmasında bulunan binlerce mitokondride bulunan mitokondri DNA'sının toplamına **genom** denir. İnsan türünün genomu, yaklaşık olarak 3.2 milyar nükleotid çiftinden oluşur. Hücre ve dolayısıyla canlıya enerji ihtiyacının karşılandığı hücre bölümlerine **mitokondri** denir. Bir hücre içinde yaklaşık 10.000 adet mitokondri bulunmaktadır. Neticede insan olarak diploid bir canlıyız. Birbirlerine benzeyen bir çift kromozom takımına sahip canlı türüne **diploid** denir.

Bizler diploid bir canlı olduğumuzdan, her bir çeşit kromozomdan annemizden aldığımız bir kopya ile babamızdan aldığımız bir kopya olmak üzere ikiye kopya bulunur. Bu nedenle 23 farklı kromozomdan ikiye tane bulundurduğumuzdan toplam 46 kromozoma sahibiz. Bu sayılar, kadın ve erkeklerde biraz farklıdır. Erkeklerde 22 çift+ X ve Y kromozomlar = 46 kromozom varken, kadınlarda 22 çift + XX = 46 kromozom bulunur. Yani kadınlarda Y kromozomu bulunmaz. Erkeklerde de iki X yerine sadece bir X kromozomu bulunur. Tüm canlıların DNA'larında nükleotidler vardır. Nükleotid, DNA'yı oluşturan yapı taşlarına denir. Gerçekten bütün canlıların DNA'larında Adenin (A),

Guanin(G), Sitozin (C) ve Timin (T) olmak üzere 4 çeşit nükleotid vardır.

İnsan genomunu oluşturan 3.2 milyar nükleotid çiftinden yaklaşık % 40'ı A ve T den oluşurken % 60'ı da G ve C den oluşur. Sağlıklı tüm insanlardaki toplam sayı 3.2 milyar dolayındadır. İnsan türünün genomunda bulunan gen sayısı ise tam olarak bilinmemekle birlikte yaklaşık 25 bin dolayında olarak tahmin edilmektedir. Gen, bir protein şifreleyen DNA bölgesidir.

Herhangi iki insan arasındaki genetik fark nedir? Bu sorunun yanıtı yaklaşık % 0.1 yani 3.2 milyar nükleotid çiftinin binde biri olan 3 milyon nükleotid çiftidir. İki kişi arasındaki bu 3 milyonluk nükleotid farkı sayıdaki fark olmayıp genom içindeki nükleotidlerin dizilişindeki farktandır. Örnek olarak 10 nükleotidlik bir dizi yazalım

A T G G C A C T G A Bu diziliş bana ait olsun. Bir başkasındaki diziliş ise,

A T G C C A C T G A ise iki kişi arasındaki fark onda birdir diyoruz.

Bunun gibi kişiye sahip olduğu tüm özellikleri kazandıran kişiler arasındaki bu 3 milyonluk farktır ki bu genomumuzun sadece binde birini yapmaktadır. Kişilerin genomları binde 999 benzer iken binde 1 farklıdır. Gerek kriminolojide kullanılan parmak izi analizi ve gerekse tıpta kullanılan babalık testi temelde kişiler arasında bulunan bu 3 milyonluk kimlik özelliğini belirleyen bu farka dayalıdır.

c. DNA nedir ve moleküler yapısı nasıldır?

Nükleik asitler, genetik bilginin depolanması ve ifade edilmesinden sorumlu moleküllerdir. Kimyasal olarak birbirinden farklı iki çeşit nükleik asit vardır.

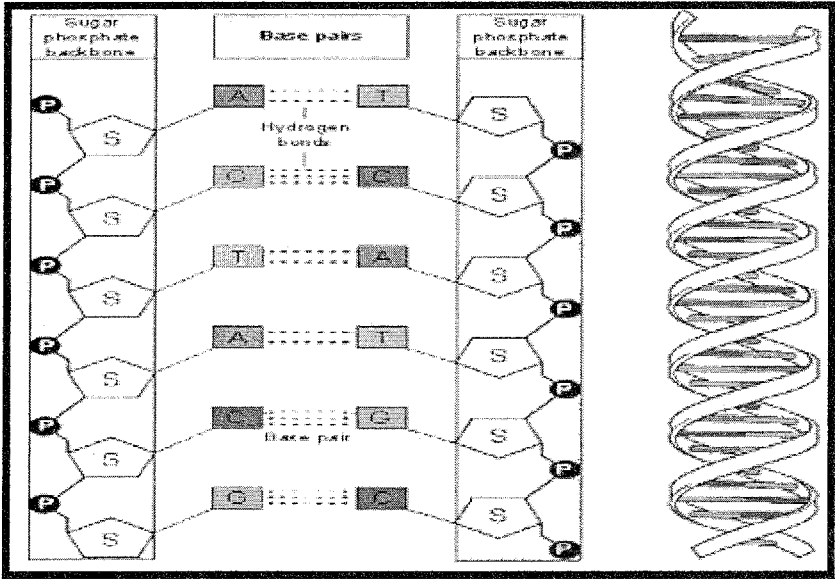
1.Deoksiribükleik asit (DNA) (şekil 1)

2.Ribonükleik asit (RNA)

DNA hücrenin kromozomlarında, mitokondri ve bitki kloroplastlarında bulunur. Prokaryotik hücrelerde ayrıca '**plazmit**' adı verilen kromozom yapısında olmayan sitoplazmik DNA'lara da rastlanır. Organizmanın yaşamını sürdürebilmesi hücrelerin çoğalması gereklidir. DNA, organizmanın gelişimini yönlendirecek bilgiyi içerir. Hücrelerin

bölünerek çoğalması sırasında DNA tam olarak çoğalır ve bölünebilen hücrenin, özelliğine seçici olarak belirli bilgiler ifade eder.

DNA'nın sahip olduğu şekil ise mikro dünyada sergilenen mükemmel uyumun en dikkat çekici örneklerinden biridir. DNA düşey doğrultuda iç içe açılmış iki sarmaldan oluşur ve bu iki sarmalın birbirine oranı her zaman mükemmel uyum oranı olan 1.618'i verir. Bu sarmallardan her birinin bütün yuvarlağın içindeki uzunluğu 34 angström, genişliği 21 angströmdür (1 angström, santimetrenin bir milyonda biridir) 21 ve 34 sayıları art arda gelen iki Fibonacci sayısıdır. Fibonacci sayılarının ortak özelliği; bu dizideki her sayının (ilk ikisi dışında) kendisinden önce gelen iki sayının toplamından oluşması ve sıra sayılar arasındaki oranın her zaman aynı olmasıdır. O da 1.618'dir.



Şekil: 1 DNA'nın Moleküler Yapısı

c. Parmak izleri ve parmak izinin özelliğine ilişkin İslam'daki klasik bilgiler

İnsanın parmaklarının uç kısmındaki derinin gözle görülebilen şekiller oluşturmasıyla oluşan "parmak izi" tamamen kişiye özeldir. Şu an dünyada yaşayan ve tarih boyunca yaşamış olan tüm insanların her birinin parmak izi birbirinden farklıdır. Bu izler, derin bir kesik ve büyük bir yaralanma olmadığı sürece kişinin hayatı boyunca da aynı kalır. Bu

nedenle parmak izi, çok önemli bir "kimlik saptama aracı" olarak tarihin belli bir sürecinden sonra kullanılmaktadır.

İki yüzyıl öncesine kadar parmak izi hiç de bu kadar önemli bir kavram değildi. Çünkü her insanın parmak izinin birbirinden farklı olduğu ancak 19. yüzyılın sonlarında fark edildi. 1880 yılında Henry Faulds isimli İngiliz bilim adamı, Nature dergisinde yayınlanan bir makalesinde insanların parmak izlerinin hayat boyunca değişmediğini ve suçluların da cam şişeler üzerinde bıraktıkları parmak izleri sayesinde yakalanabileceğini açıkladı. 1884 yılında İngiltere'de ilk defa bir cinayet, parmak izleri takip edilerek çözüldü. 19. yüzyıla kadar kimse parmak uçlarındaki dalgalı şekillerin bir özelliğinin ve anlamının olduğunu düşünmemişti.

İnsanların parmak uçlarında çok önemli bir özellik olduğuna dikkat çeken Kur'an âyeti şöyledir:

İnsan, onun kemiklerini bizim kesin olarak bir araya getirmeyeceğimizi mi sanıyor? Evet, onun parmak uçlarını dahi derleyip-(yeniden) düzene koymaya güç yetirenleriz.²²

Bu Kur'an âyetinin işaret ettiği gerçeklik muhtemelen klasik ulema tarafından ayırt edilememiştir ki, üzerinde fazlaca yorum yapılmamıştır. Müslüman alimlerin gözden kaçırdığı, insanların parmak izlerinin birbirinden farklı olduğu mesajı, bir İngiliz araştırmacının Kur'an okumasıyla keşfedilmiştir.

Ünlü Türk Kur'an yorum bilimcisi Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, bu âyete getirdiği yorumda âyetle ilgisi olmayan ve fakat olaya başka açıdan bakan şu yorumu yapmaktadır:

Parmak uçlarının yaratılışında bu suretle inceliğe işaret edilmiş olması, zahirî (yüzeysel) ve basit bir şey değil, onların yaratılışında görüldüğünden çok derin ve önemli incelikler bulunduğunu gösterir. Evvela insan en önemli işlerini elleriyle yapar, onun için el güç ve kudretin sembolü sayılır. "Şu iş onun elindedir", "elinden gelir", "eli dardır", "eli geniştir", "eli uzundur", "eli kısadır", "eli açıktır" ve "eli sıkıdır" gibi güç mânâsı ile ilgili olan ifadeler, ele nispet edildiği kadar hiçbir uzva nispet edilmemiştir denilebilir. Sonra elin bütün kıymeti ise parmaklar-

²² Kur'an: Kıyamet: 3-4.

dadır. El ile yapılan bütün işlerin parmakla ilgisi vardır. Onun için on parmağın diyeti, iki elin diyetine eşittir. "Filân işte onun parmağı var." sözü de parmağın etki ve güç alameti olduğunu anlatır.

Parmakların bütün incelikleri, parmak uçlarındadır. Parmaklarda ve parmak uçlarında dikkat çekici bir sanat ve ince bir duyarlılık vardır. Dokunma duyusunun hemen hemen bütün incelikleri onlarda toplanmıştır. Parmaklarınızın sinir uçları ile aldığı duyum ağının incelikleri çok hassas duyumu sağlar. Bir taraftan silah gibi birçok şeylere direnir dayanan tırnakların sertliğiyle uygun kaslarının dayanıklı teşkilatı içinde böyle farklı zarıflık ve incelikleri kapsayan ve büyük çekiç ve külünk darbeleri ile yazı, nakış, resim, süsleme ve yazı taramaları gibi en ince çizgileri çizen ince ve zarif kalemli, fırçaları, iğneleri yapma ve yönetmeye alet olan parmaklar ve uçları hemen hemen insanlardan meydana gelen işlerin en önemli bölümünün ortaya çıktığı yaratılış boğumlarıdır. Bunların tam olarak okunması bilirse, bir insanın her şeyini olmasa da pek çok özelliğini ifade ettikleri anlaşılır, diyen bilim insana şu noktayı da özellikle vurguluyor: Yüce Allah insanın bütün özelliklerini bir küçük hücrede toplayıp misal olarak gösterebilir.

Parmak uçları sadece izleri ile insan kimlik ve kişiliğini oluşturmakla kalmaz, yaptığı iş ve sanatlarla insan kimlik ve kişiliğini oluşturur. Parmak izlerindeki farklılık insanın işine de yansır.

d. DNA parmak izi (finger print) yöntemiyle kimlik saptaması nasıl yapılır?

DNA parmak izi analizinde polimorfizm katsayısı (toplumda bulunma yüzdesi) yüksek olan polimorfik markırlardan (belirteçlerden) yararlanılır. İnsan kromozomlarında çeşitlilik gösteren bölgeler vardır. Bu bölgelere "polimorfik" (çok formu olan) diziler denir. Genetik haritalama çalışmalarında ve forensik uygulamalar ile babalık tayininde bu dizilerden yararlanılmaktadır.

DNA parmak izi analizinde çoğunlukla kromozomlarda yan yana yerleşmiş değişken sayıda ardışık tekrar (variable number of tandem repeats, VNTR) bölgelerinden yararlanılır. VNTR'lerden en sık kullanı-

²³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, Ty., VIII, 5475-5476.

²³ Ana kaynak olarak bkn. Human Genome Resources: İnsan Genom Kaynakları) <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/genome/guide/human/>. Bu bilgilerin aktarılıp değerlendirilmesinde yardımcı olan Prof. Dr. Hasan Bağcı'ya ve Yrd. Doç. Dr. Engin Çiftçioglu'na teşekkür ederim.

lanı kromozom 1'de yer alan **D1S80** VNTR'sidir. Ardışık olarak tekrarlayan bu bölge 16 baz çifti (bp) uzunluğundadır. Bu dizinin yer aldığı kromozom bölgesinde, bireyler, anne ve babalarından aldıkları 1. kromozomlarında 14 ile 40 arasında değişen sayıda tekrarlara sahiptirler. Örneğin, bir kişi annesinden 18 tekrar ve babasından da 27 tekrar içeren D1S80 alelleri almış olabilir. Populasyon çalışmaları insanların % 90'nın bu bölgedeki aleller açısından heterozigot olduğunu (iki farklı sayıda tekrarlar taşıdığını) göstermiştir. Herhangi iki kişi birbiriyle karşılaştırıldığında bu lokusta yer alan alellerinin aynı olması olasılığı zayıftır. Çünkü, bu kişiler heterozigot iseler, 27 farklı alelden (14 den 40 a kadar) birini bir kromozomda ve diğerini de diğer kromozomda bulunduracaklarından, aynı iki alele sahip olmaları olasılığı 729 da bir ($27 \times 27 = 729$) olacaktır. DNA parmakizi analizi çalışmalarında genellikle 5-10 ayrı VNTR bölgesi çalışılarak elde edilen sonucun güvenilirliği artırılır.²⁴

d. Kuyruk sokumu

Hz. Peygamber kuyruk sokumuyla ilgili Ebu Hureyre'den gelen bir rivayette "İki sûr arasında kırk vardır." diye söyleyince yanında bulunanlar: "...Allah semâdan su indirecek ve insanlar yerden sebze biter gibi bitecekler. İnsanda bir kemik hâriç hepsi çürür. Bu çürümeyen, acbu'z-zeneb denen kuyruk sokumu kemiğidir. Kıyamet günü yeniden yaratılış bundan başlatılacaktır." dedi.²⁵

Yine bir başka hadisinde Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kuyruk sokumu kemiği hariç insanoğlunun her tarafını toprak yiyip tüketecektir. İnsan bu kemikten yaratıldı ve bundan diriltip terkip olunacaktır."²⁶ Hz. Peygamberin bu açıklamalarına dayalı olarak İslam bilginleri özellikle öldükten sonraki dirilişte bu kemiği esas alan yorumlar yapmışlardır. Ancak klasik İslam bilgilerinin bu tür değerlendirilmelerinin bugün bilim açısından hiçbir değer taşımadığı söylenebilir.

²⁵ Buhari, *Sahîh*, Tefsir, Kur'ân: Zümer 3, Amme 1; Müslim, *Sahîh*, Fiten 141, (2955); Malik, *Muvatta*, Cenâiz 48, (1, 239); Ebu Davud, *Sünen*, Sünnet 24, (4743); Nesai, *Sünen*, Cenâiz 117, (4, 111).

²⁶ Müslim, *Sahîh*, el-Fiten ve Eşrâtü's-Sâat, no. 5254; Ebu Davud, *Sünen*, Sünnet, no. 4118.

C. İnsan Soyunun Belirlenmesi, Tarihsel Önemi ve Sonuçları

a. İnsan soyunun belirlenmesinin tarihsel önemi

İnsan kimliğinin veya soyunun saptanması toplumsal tarih açısından önemli bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Sözgelimi, doğan çocuğun babasının kim olduğu, insan soyunun onurluluğu, ahlakî ve hukuksal yaptırım açısından önemlidir. Bu noktada tarihte kullanılan ve günümüzde de uygulanabilen “evlat edinme” ile ilgili İslam’ın insan kişiliğinin korunmasına yönelik Kur’ân ve hadis buyurularına dayalı uygulamaları çok dikkat çekicidir.

İslam, insan kimlik, kişilik ve soyunu kabul etmeyen yapay akrabalıkları asla kabul etmez. İnsan kimlik ve kişiliğinin toplumsal, hukuksal ve biyolojik olarak dayandığı soyunun belirlenmesiyle temellendirilir.

İslam’dan önce var olan soy belirleme uygulamalarında, “gerçek çocuk sahibi olma”nın dışında, yapay soya dayandırılmak olarak nitelendirilebilecek akrabalıklar “süt emzirme (rada)” ve “evlat edinme” şeklinde yaygınlık kazanmıştı.

b. Gerçek çocuk sahipliği ve insan kimlik ve kişiliğinin temeli

İnsan kimliğinin yaygın, uzun süreli toplumsal ve kültürel tarih açılarından tanınması, soyu izlenmesi ile temellendirilmektedir. Soy, aile kurumunu ayakta tutan ve ailenin devamını sağlayan en temel ve kuvvetli bağıdır.

İslam’da insanlık tarihi, günümüz uygarlığının kabul ettiği gibi, soy (nesep, akrabalık) esasına dayanmaktadır. İnsan kimliğinin daha çok gen olarak ve toplumsal yapı olarak kimliğinin tanınması kültür tarihinde “soya sahip olma” soy temellendirilmesine dayanmaktadır. Klan, kabile, boy ve ulus bu soy izlenmesinin tarihsel süreçteki oluşumlarıdır.

Bir görüşe göre yalnız baba tarafından, diğer bir görüşe göre ise hem baba hem de anne tarafından olan akrabalık bağına soy denilir.²⁷ Aile bireyleri bununla birbirine hısımlık, kan, biri diğerinin parçası olacak şekilde bağlanır. Çocuk babasının bir parçası, babası da onun bir bölümü olur. Soy, insanlara Allah’ın büyük bir nimetidir. Bireyler arasında merhamet, şefkat, yardım bu soy bağıyla doruk noktalara ulaşır. Yüce Allah soyun önemi konusunda şöyle buyurur: "O, sudan bir beşer

²⁷ Mustafa Fayda, "Ensâb" mad., *DİA*, XI, 244.

yaratıp onu soy sop yapandır (yani onu gerek kan ve gerekse evlilik bağı ile birbirine hısım yapandır). Rabbin herşeye kadirdir"²⁸

İslâm, babalara çocukların soyunu inkâr etmeyi yasakladığı gibi, kadınlara da çocuğun soyunu gerçek babadan başkasına ait göstermeyi yasakladı. Hz. Peygamber bu konuda şöyle buyurmuştur: "Bir kadın, kendilerinden olmayan kimseyi bir aileye sokarsa, Allahtan bir şey bulamaz. Allah onu Cennetine sokmaz. Bir erkek de çocuğa bakar olduğu halde onun soyunu inkâr ederse, Allah onunla kendi arasına perde koyar ve onu kıyamete kadar öncekilerin ve sonrakilerin önünde rezil eder."²⁹

İslam, çocukların da kendi babalarından başkasına soy iddia etmesini yasaklamıştır.³⁰ Bu konuda Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Bilerek, babasından başkasına soy iddiasında bulunan kimseye Cennet haramdır."³¹

c. Gerçek soyun sabit oluşu sorunu:

Çocuğun anne tarafından soyunun sübûtu doğumdan ibarettir. Doğuran kadın çocuğun soy bakımından annesi sayılır. Çocuğun meşrû veya gayri meşrû oluşu bunu değiştirmez.³² Baba tarafından soyun sabit olması için, çocuğun geçerli nikahlı eşlere ait olması gerekir.³³

İslâm hukukçuları birçok varsayımlar ortaya koyarak o günün koşullarında yararlı olan soyun belirlenmesi için hükümler uygulamışlardır. Ciltler ve sayfalar tutan bu konudaki açıklama ve hükümlere bugün hemen hemen hiç ihtiyaç duyulmayacak bir noktaya gelmişizdir. Çünkü günümüz tıbbi daha kesin yöntemleri uygulamaktadır. Tıp bilimi ve tıbbi teknoloji, soyun, testlerle kısa sürede ve kesin olarak belirlemektedir. İslam Hukukundaki konuya ilişkin bilgiler artık nostalji meraklılarının okuması için sayfalarda kalmaya mahkumdur.

²⁸ Kur'ân: Furkân, 25/54.

²⁹ Dârimî, Nikâh, 42; Ebû Dâvud, Talâk, 29; Nesâî, Talak; 47.

³⁰ Ez-Zuhaylî, a.g.e., VII, 674.

³¹ Buhârî, *Sahîh*, Menâkıb, 5; Ferâiz, 29; Müslim, *Sahîh*, İmân, 112, 114, 115; Tirmizî, *Sünen*, Vesâyâ, 5.

³² ez-Zuhaylî, a.g.e., VII, 681.

³³ ez-Zuhaylî, a.g.e., VII, 681-688.

Yukarıda değindiğimiz üzere, DNA'dan yararlanılarak çocuğun soyunu belirleme çalışmaları yapılmaktadır. Özellikle çocuğun babalık iddia edilen erkekten olup olamayacağını tıp açık ve kesin olarak bildirmektedir. Daha önce sözünü ettiğimiz gibi, insan kromozomlarında çeşitlilik gösteren bölgeler vardır. Bu bölgelere "polimorfik" (çok formu olan demek) diziler denir. Genetik haritalama çalışmalarında ve forensik uygulamalar ile babalık tayininde bu dizilerden yararlanılmaktadır. Gerek kriminolojide kullanılan parmak izi analizi ve gerekse tıpta kullanılan babalık testi temelde kişiler arasında bulunan üç milyonluk kimlik özelliğini belirleyen bu farka dayalıdır.

Günümüz bilimleri ve tıbbı, doğum öncesi ve sonrasında çocuğun kime ait olduğu konusunda çok kesin sonuçlara varan noktalara ulaşmıştır. Doğum ile çocuğun aidiyetinin bile tartışıldığı noktalara gelinmiştir. Sadece nikahlı olan eşlerin çocukları kabul edilme yolu seçilmiş ve hukuken geçerli ve kabul edilmektedir. Çünkü ABD'de kiralık rahim (awomb for rent) uygulamaları gündeme gelmektedir.

d. Evlat edinme

İslâm'da çocuk, temel ilke olarak kadının evli bulunduğu erkeğe nispet edilir. Doğuran kadın, annesi; nikâhlı koca da babası olur. Bu yüzden, evlâtlık anlamına gelen Arapça "daiy" tâbiri, nesebi bir başkasına ait göstermek anlamına gelir.³⁴

İslâm'dan önce Araplar arasında evlât edinme anlayışı vardı. Evlat edinme neticesinde birbirlerine varis de olurlardı. Peygamberlikten önce Hz. Peygamber Zeyd'i evlât edinmişti. Bu, şöyle olmuştu:³⁵ Zeyd bin Hârise çocukken tutsak edilmiş, onu Hakim b. Hizâm, teyzesi Hatice için satın almıştı. Hz. Hatice Allah Resulu ile evlenince, tutsak Zeyd'i eşine hediye etmişti. Daha sonra Zeyd'i babası ve amcası geri isteyince, Allah Elçisi onu serbest bıraktı.. O da Peygamberimizin yanında kalmayı seçti. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Zeyd'i özgür bıraktı ve onu evlatlık edindi. Halk Zeyd'i, "Muhammed'in oğlu Zeyd" diye çağırırlardı. Bunun üzerine, evlâtlığı yasaklayan şu âyetler geldi:

³⁴ İbni Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, Ty., XIV, 261.

³⁵ İbni Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Mearif, Beyrut, Ty., IV, 145-146, 254; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1974, III, 1505-1506.

'...Allah evlâtlıklarınızı öz oğullarınız gibi tanımadı. Bunlar sizin dillerinize doladığınız boş sözlerdir. Allah gerçeği söylemektedir; doğru yola O erİştirir.³⁶

'Evlâtlıkları babalarına ait gösterin; bu, Allah katında en doğru olanıdır. Eğer babalarının kim olduğunu bilmiyorsanız bu takdirde onları din kardeşi ve dostlarınız olarak kabul edin. İÇinizden kasd ederek yaptıklarınız bir yana, yanlışlarınızda size bir sorumluluk yoktur; Allah başışlar ve merhamet eder.³⁷

Kurtubî'de yer alan rivayette Abdullah b. Ömer şöyle der: "Biz bu âyetler inmeden önce Zeyd b. Hârise'yi, "Zeyd b. Muhammed (Muhammed'in oğlu Zeyd)" diye çağırırdık."³⁸

Kuşkusuz bu âyetten sonra Zeyd b. Harise'nin evlatlık hükmü son buldu. Ama o Peygamberin yanından ayrılmadı. Peygamber de onu evladı gibi korudu. Hatta onu, Zeynep binti Cahş ile çok da rıza aramaksızın evlendirdi,³⁹ fakat mutlu olamadılar. Çünkü bu evlilikte şu âyetin yanlış olarak konuyla ilişkilendirilmesi etkili olmuştur: "Allah ve Peygamberi bir iş hakkında hüküm verdiği zaman," gerek mümin olan bir erkek ve gerekse mümin olan bir kadın için, ona aykırı olacak şekilde diledikleri gibi davranmaya hakları yoktur. Kim Allah'a ve Resulüne isyan ederse, şüphesiz o, apaçık bir sapıklıkla yolunu şaşırmıştır."⁴⁰

Hız. Peygamber'in sabır tavsiyelerine rağmen, sonunda Zeyd, Zeyneb'i boşadı. Zeynep iddetini tamamladıktan sonra da, evlâtlık hukuku âyetin inışıyle lağvedildiği için Hız. Peygamber ile evlendi. Zeynep, Hız. Peygamber ile evlendikten sonra, onun diğer ailelerine karşı övünür ve şöyle derdi: "Rasûlullah sizi ailelerinizden isteyip nikâhladı. Beni ise yedi kat semalardan Allah o'na nikâhladı"⁴¹ Hırslı ve büyüklük kompleksine sahip olduğu anlaşılan Zeyneb uzun yaşamadı. İslâmdan önce uygulanan ve insan soyuna leke süren gelinlerle evlenme yasağı, öz çocukların eşlerini de kapsar. Yüce Allah bu yasağı âyette şöyle

³⁶ Kur'ân: Ahzâb, 33/4.

³⁷ Kur'ân: Ahzâb, 33/5.

³⁸ Kurtubî, *a.g.e.*, XIV, 29; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletühü*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1989, VII, 674; Âlûsî, *a.g.e.*, XXI, 147.

³⁹ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, III, 1539-1540.

⁴⁰ Kur'ân: Ahzâb, 33/36.

⁴¹ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, III, 1545.

açıklıyor: "Kendi sulbünüzden gelmiş oğullarınızın karısı... size haram kılındı"⁴² Bu duruma göre, başkasının çocuğunu evlât edinmekle öz çocuk gibi hak ve görevler meydana gelmez. Evlât edinenin nafaka ve eğitim masrafları yükümlülüğü olmaz. Aralarında bir hısımlık doğmadığı için evlenme engeli de meydana gelmez. Miras cereyan etmez.

Bugünkü Medeni Hukukumuz, evlat edinmeyi İslam Dininden farklı olarak ve aksine geçerli saymıştır. Ancak evlat edinme yurttaşların kendi özgür irade ve istemlerine bırakılmıştır. Medeni Kanun bir zorunluluk getirmemiştir. İslam Dini de bir çocuk alınıp bakılmasını ve evlat gibi korunmasını yasaklamamış ama onu kendi evladı olarak hele çocuğa da haber vermeksizin babalık veya annelik etmesini doğru bulmamıştır.

İslam evlat edinmeyi yasaklamıştır. Burada İslam'ın bu yasağındaki birinci amacı insanın kimliğinin dosdoğru olarak nasılsa öyle tanınmasına gösterdiği özenden kaynaklanmaktadır. Çünkü İslam insan yüceliğine, özgürlüğüne ve kimliğinin ayrı ayrı tanınmasına çok büyük önem vermektedir.

İslam'ın evlat edinmeyi yasaklamasının ikinci önemli amacı da çocuk küçük yaşta genellikle alınıp bakılınca, sanki kendi annesi ve babasıymış gibi büyütölmeye çalışılıp, günün birinde ortaya çıktığında evlat edinmiş olanın şok olması ve bunalım yaşamasını önlemek ve aldatılmış duruma düşürmemek içindir.

İslam'a göre, ailesinin ve çocuğun rızasıyla mutlaka çocuk alınacaksa, çocuğun annesi ve babasının kimliği açıkça söylenerek bakım ve yardım amaçlı alınabilir. İslam, insan kişiliğinin örtbas edilmesini asla kabul etmez.

e. Süt emme hısımlığı

Diğer yandan evlâtlıkla, süt hısımlığı birbirinden farklıdır. Süt hısımlığı, bir kadının kendine ait olmayan kadının süt emme yaşındaki bir çocuğu emzirmesiyle meydana gelir; süt çocuk ile öz çocuk gibi evlenme engelleri doğar.⁴³

⁴² Kur'an: Nisâ, 4/23.

⁴³ Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili, V, 3869-3900; Mehmed Zihni, Nimet-ı İslâm, İstanbul 1316 H., 3. Kısım, 271, 273; ez-Zuhaylî, a.g.e., VII, 705-711.

f. Buluntu veya soyu bilinmeyen çocuk

Herhangi bir sebeple sokağa terkedilmiş, anne-babası belli olmayan çocuğa buluntu çocuk (lakîr) denir.⁴⁴ Buluntu çocuğa sahip çıkmak bir insanı yaşatmak olduğu için farzı kifaye olarak en hayırlı işlerden kabul edilmiştir. Bir kimse buluntu veya soyu bilinmeyen bir çocuğu, kendi çocuğu olduğunu iddia etmeksizin himayesine alsın, bu onun gerçek çocuğu olmaz, aralarında miras cereyan etmez. Erginlik çağından itibaren mahremlikler başlar.

Buluntu veya soyu belirsiz çocuğun bilinen bir babası ortaya çıkarsa soyu ona bağlanır.⁴⁵ Babası meçhul kalırsa, bu kimse müslüman topluluğun din kardeşi ve dostu olur. Ona hor ve hakir gözlerle bakılamaz, ebeveynin bir hatasından dolayı çocuk suçlanamaz. Bu çocuk eğitilir, okutulur, meslek sahibi yapılır, evlenmesine yardımcı olunur. Bunu yapan kimse zaten manevî annelik-babalık yapmış ve çocuğun tüm sevgi ve saygısına hak kazanmış olur. Önemli olan da bu sevgi, şefkat ve saygıdır. Ayrıca ahirette bunun için ecir alacaktır. Ancak nesebi bilinmeyen bir çocuğu, bir kimse "bu benim oğlum veya kızımdır" diye ikrarda bulunsın, bu çocuk onu tasdik etsin veya etmesin, nesebi ondan sabit olur ve aralarında miras cereyan eder.⁴⁶

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, İslam dininde evlatlık hükmü kaldırıldığı için buluntu veya soyu belli olmayana ayrı kimlik ve kişilikte değerlendirmek gerekir. Çünkü yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Onları kendi babalarına nisbetle çağırın. Bu, Allah nezdinde daha doğrudur. Eğer babalarını bilmiyorsanız, onlar sizin din kardeşleriniz ve dostlarınızdır"⁴⁷. Çocuğun ana tarafından soyu, onu doğuran kadındır. Çocuğun meşrû veya gayr-i meşrû olması, sonucu değiştirmez.

Çocuğun babaya nisbeti ise, gerçek veya gerçekleşme aşamasındaki evlilikte, yahut da şüpheye dayalı cinsel birleşmede mümkün olur. Yahut baba, çocuğun soyunu ikrar etmiş olmalıdır. İslâm zina ürünü çocuğun soyunu erkeğe bağlamayı kabul etmemiştir. Bu konuda Hz.

⁴⁴ ez-Zuhaylî, *a.g.e.*, V, 764.

⁴⁵ ez-Zuhaylî, *a.g.e.*, V, 767-768.

⁴⁶ ez-Zuhaylî, *a.g.e.*, VII, 674, 690.

⁴⁷ Ahzâb, 33/5.

Peygamber şöyle buyurmuştur: "Çocuk nikâhlı (yatak sahibi olan) erkeğe aittir, zina eden için ise mahrumiyet vardır."⁴⁸

g. Soybilim (Ensâb)

Ensâb, *soy* anlamına gelen *neseb* kelimesinin çoğulu olarak Arap literatüründe kabilelerin soyunu inceleyen bilim dalı olarak kullanılan bir kavramdır. *Neseb*, *nüsbe* ve *nisbe* kelimeleri bir kabileye veya bir beldeye mensup olmayı da ifade eder. Neseb bilgisi/ilmü'l-ensâb konusunda uzmanlaşmış kimseye *nessâb* yahut *nessâbe* adı verilir.⁴⁹ *Nesep* kelimesi *soy* anlamında Kur'ân'da da geçmektedir. İlgili ayetler şunlardır:

Sudan (meniden) bir insan yaratıp onu nesep ve sıhriyete (kan ve evlilik bağından doğan yakınlığa) dönüştüren O'dur.⁵⁰

Allah ile cinler arasında bir soy birliği uydurdular.⁵¹

Ensâb kelimesi de bir âyette aynı anlamda kullanılmıştır: "Sûra üflendiği zaman artık aralarında ne akrabalık bağları kalmıştır, ne de birbirlerini arayıp sorarlar."⁵²

Araplar, Câhiliye döneminde olduğu gibi, İslâmî dönemde de *ensâb* bilgisinde deneyimlidirler. Araplar, Arap olmayanlara karşı bu soy bilgileriyle her zaman övünmüşlerdir. Bazı yazarlar *ensâb* bilgisi için "ilim" kelimesini kullanmışlar, hatta bir kısmı bu ilmi *yüce ve üstün ilim* gibi ifadelerle tanımlamışlardır. Arapların *ensab* bilgisine verdikleri önem, içinde yaşadıkları siyasi ve sosyal şartların bir sonucuydu. Daha çok erkek soyundan gelen akrabalık bağına (asabiye) dayanan kabilede kan bağı önemli bir yer tutuyordu.

Arap geleneğinde, *hılf*, *civâr* ve *velâ* yoluyla da akrabalık bağı kurulabiliyor ve böylece kabileye yeni katılmalar oluyordu. Ancak bu şekilde kurulan akrabalık kabilenin mensup olduğu cedit ve ona bağlılığı ortadan kaldırmıyordu. Ensâb bilgisi, kendilerini koruyan ve bir araya getiren bir devletin bulunmayışının da tabii sonucu olarak kabile fertlerini birbirine bağlayan, çeşitli tehlikelerden koruyan ve başka kabile mensuplarından ayıran bir zırh gibi kabul ediliyordu. Araplar için nese-

⁴⁸ Buhârî, Büyü ; 3,100, Husûmât, 6, Vesâyâ, 4, Meğâzî, 53, Ferâiz,18, 28, Hudûd, 23, Ahkâm, 29; Müslim, Rada ; 36, 38; Ebû Dâvud Talâk, 34.

⁴⁹ Fayda, *a.g.e.*, XI, 244.

⁵⁰ Kur'ân: Furkan 25 / 54.

⁵¹ Kur'ân: Saffât 37 / 158.

⁵² Kur'ân: Mü'minûn 23 / 101.

be bağıllık ve ona duyulan ihtiyaç, adeta bugünkü insanın kendi haklarını koruyan bir devlete ve bir vatana duyduğu ihtiyaç gibidir.

Asabiyet (kan akrabalığı) kabile bireylerine atalarının şan ve şerefiyle övünmesini, kahramanlarını ve başarılı tarihi olayları anımsaması ve gururlanmasını veriyor; onların soylarına sahip çıkmasını sağlıyordu. Câhiliye devri Araplarının geçmişin devamlı hatırlanması için ensâb bilgisine çok değer vermeleri, Araplardaki tarih bilincinin varlığına en güçlü delil kabul edilmiştir.⁵³

Câhiliye devri Arap şiirlerinde kişilerin Adnânî, Kahtânî veya Mudarî olmakla övündüklerini gösteren örneklerle sıkça rastlanması, kabileler arasında kan bağına dayanan bir asabiyet anlayışının varlığından kaynaklanır. Ensâb ilmiyle uğraşanların Arap şiiriyle de çok yakın ilgileri vardı. Çünkü soy bilgilerine ulaşmak kabilelerin ahabâr ve şiirlerini de yakından bilmeyi gerektiriyordu. Nitekim ensâb kitapları incelendiğinde bunlarda, ahabâr, eş'âr ve ensâb bilgilerinin birlikte yer aldığı göze çarpar.⁵⁴ Câhiliye devrinin ensâb bilgisinin öğrenilmesini, soy-sop ile iftihar edilmesini teşvik eden asabiyet anlayışı İslam dinince yasaklanmıştır.

Kur'ân, insanların bir erkek ve bir dişiden yaratıldığını beyan etmiş,⁵⁵ Hz. Peygamber de Arab'ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arab'a, beyazın siyaha, siyahın beyaza yaratılışları ve soyları bakımından hiçbir üstünlüğünün bulunmadığını belirtmiştir.⁵⁶ Ahirette sûra üfürüldüğünde soy farkı gözetilmeyeceği,, insanlara soylarının fayda vermeyeceği,⁵⁷ onların, yalnız, tanışıp görüşmek için milletler ve kabileler halinde yaratıldığı, insanlara üstünlük sağlayacak yegâne vasfin takva olduğu⁵⁸ Kur'ân-ı Kerîm'de bildirilmiştir. Yine Kur'ân, soy çokluğu ile övünmenin insanları aldatıp oyaladığını bildirmiştir.⁵⁹

İslamiyette, mal, evlat çokluğu ve atalarla övünme kınanmıştır. Diğer taraftan Hz. Peygamber, her insanın kendi soyuna sahip çıkmasını

⁵³ Fayda, *a.g.e.*, XI, 245.

⁵⁴ Fayda, *a.g.e.*, XI, 245.

⁵⁵ Kur'ân: Hucurat 49 / 13.

⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 411.

⁵⁷ Mü'minûn 23 / 101.

⁵⁸ Kur'ân: Hucurat 49 / 13.

⁵⁹ Tekasür 102 / 1.

şöyle vurgulamıştır: "Sılay-ı rahim (insanın anasının babasının ve kendisinin doğup yetiştiği doğal çevresi ve asıl kişilik ve kimliğinin oluştuğu yeri) yapmanızı temin edecek ölçüde soylarınızı öğreniniz."⁶⁰ Hz. Peygamber bu sözleriyle Müslümanların, akraba ziyaretini yerine getirmek için soy kütüklerini öğrenmelerini emretmiştir.⁶¹

İslamiyetin getirdiği hukuk sisteminde bazı hükümlerin uygulanmasında da soy bilgisine ihtiyaç duyulmuştur. Başta sılay-ı rahim olmak üzere evlilikte eşler arasındaki denklik, yakın akraba ile evlenmenin yasaklanması, evlenilecek kişilerin soyunun belli olması, insanın babasına ait olarak çağırılması, vakıf için şart koşulan akrabalığın bilinmesi, Hz. Peygamber'in yakınlarına zekat verilmemesi ve onlara ganimetten pay ayrılabilmesi gibi hususlar, diyetin ödenmesi de asabenin (asıl akrabanın) hepsinin değil, bir kısmının dahil olacağı âkile ile ilgili uygulamalar ve miras taksiminin doğru olarak yapılabilmesi soy bilgisine bağlıdır.⁶²

h.İnsan kişilik ve kimliğinin savaşlarda sürdürülmesine örnek: Eyyâmü'l-Arab

İnsan kişiliğinin İslâmın geliştiği toplum öncesinde toplumsal boyutunun tarihsel aşamaya ulaştığını gösteren soya dayanmanın en belirgin olanı "Eyyâmü'l-Arab"(Arap Günleri: Arap Soylularının Savaşları)dır. Aslında bu olgu, bir ulusun oluşmasında insan soyunun, bir anlamda kişilik ve kimliğinin, o ulusun var olmasında ne denli temel öge olduğunu açıkça kanıtlamaktadır.

Eyyâmü'l-Arab ifadesi cahiliyye döneminde ve Arap kabilelerinin kendi aralarında, bazen de Bizans ve İranlılar'la yaptıkları savaşlar ve bu savaşları anlatan nesir, şiir vs. gibi edebiyat için kullanılır. İslâm'ın ilk dönemlerindeki savaşlar için de bu terimi kullananlar olmuştur.⁶³ *Eyyâmü'l-Arab*'ın her birine meydana geldiği yere, savaşa yol açan sebeplere veya savaşın sonucuna göre *Yevmü Buâs*, *Yevmü Zükâr*, *Yevmü Dâhis* ve *Garbâ*, *Yevmü Ficâr* gibi adlar verilmiştir.⁶⁴

⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 374.

⁶¹ Fayda, *a.g.e.*, XI, 245.

⁶² Fayda, *a.g.e.*, XI, 246.

⁶³ Mehmet Ali Kapar, "Eyyâmü'l-Arab" mad., *DİA*, XII, 14-16; *Dâiratü'l-Meârifî'l-İslamiyye*, Trc. Muhammed Sâbit el-Fendî v.d., Tahran-1933, III, 180; Ali Bulut, *Hicrî İlk Üç Asırda Kur'an Filolojisine Dair Eser Veren İlim Adamları ve Eserleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun, 1999, s. 18, dipnot 69.

⁶⁴ Kapar, *a.g.e.*, XII, 14.

Arapların iki büyük kolu olan Kahtânîler (Güney Arapları) ile Adnânîler (Kuzey Arapları) veya bu iki kola mensup kabileler arasında cereyan eden bu savaşların sayısı kesin belli değildir. 75 ile 1700 arasında rakamlar verilmektedir. Bir savaşın değişik isimlerle anılması, kabilenin tamamının katılmadığı küçük çatışmaların veya büyük bir savaşın içindeki muharebelerin ayrı birer savaş kabul edilmesi *Eyyâmü'l-Arab*'ın sayısını arttırmıştır.⁶⁵

Eyyâmü'l-Arab çok basit sebeplerden dolayı meydana gelebilirdi. Meselâ Abs ile Zübyân kabileleri arasında yıllarca devam eden Yevmü Dâhis ve Yevmü Garbâ bir at yarışı yüzünden çıkmıştır. Böyle basit sebeplerin yanında siyasî, iktisadî, sosyal ve psikolojik sebeplerden dolayı çıkan savaşlar da vardır.⁶⁶

Câhiliye dönemindeki bu savaşlardan, müşrik Araplar arasında haram aylardan birisinde yapılan savaşlar için *Ficar savaşları* ifadesi kullanılır. İslâm'da yasak olduğu gibi câhiliye döneminde de Müşrikler arasında haram aylarda savaş yapmak, kan dökmek, haksızlık ve kötülüklerde bulunmak yasaklanmış idi. Muharrem, Receb, Zilkâde ve Zilhicce aylarından oluşan bu aylarda yasağın ihlâl edilmesi, büyük bir günâh ve suç sayılıyordu. Bu telâkkiye rağmen câhiliyye döneminde zaman zaman haram ayların kutsiyeti çiğnenmiş, kanlı bazı savaşlar meydana gelmişti. İşte bu savaşlar, müşrikler tarafından, günâhın işlendiği savaşlar anlamını ifade etmek üzere "ficâr savaşları" diye adlandırılmıştır.⁶⁷

Arap tarihinde dört Ficâr savaşı olmuştur. Bunlardan en önemlisi IV.Ficâr savaşı'dır. Kinâneoğullarının yanı sıra Kureyş ile Hevâzin'in Kays-ı Aylân kabileleri arasında meydana gelmiştir. Hire hükümdarının çıkardığı bir kervana kılavuzluk ve muhafızlık etme konusunda aralarında ihtilâf ve husûmet çıkan Kinâne oğullarına mensup bir şahsın Kays-ı Aylân'dan Urve b. Utbe'yi öldürmesi bu savaşa sebep teşkil etmiştir. Kinâne ğullarının yanında Kureyş'in diğer sülâleleri de savaşa katılmış, bu arada Peygamber efendimiz de amcalarıyla birlikte bu savaşta bulunmuştur. O sırada Hz. Peygamber bir rivayete göre on dört,

⁶⁵ Kapar, a.g.e., XII, 14.

⁶⁶ Kapar, a.g.e., XII, 14.

⁶⁷ Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenâ et-Teymî, *Kitâbü Eyyâmî'l-Arab Kable'l-İslam*, thk. Âdil Câsim el-Beyâtî, Beyrut, 1987, s. 506; İbni Manzûr, a.g.e., V, 48.

bir rivayete göre de yirmi yaşında olup savaşılabilecek güçte olmasına rağmen sadece savaş alanının gerisine düşen okları toplayıp amcalarına vermekle yetinmiştir. Sonunda bu savaş, iki tarafın ölülerinin sayılıp ölüsü fazla olan tarafa fazlalık miktarınca diyet verilmesi kararı ile sulha bağlanarak neticelendirilmiştir.⁶⁸

Bu savaşlarda sebep ne olursa olsun asıl amaç intikam almaktır. Öyle ki Araplar hasımlarından intikam alıncaya kadar içki içmez, koku sürünmez ve eşlerine yaklaşımazlardı. Câhiliye toplumunda "hak" diye bir kavram bulunmadığından kabilesinden biri öldürüldüğü zaman kılıcını çeken Arap öcünü alıncaya kadar kabilesiyle beraber çarpışırdı. Ölenin intikamının alınmaması kabile ve aile için büyük bir ayıptı; diyetle razı olmaksızın büyük bir zilletti. Savaş bittikten sonra tarafların hatip ve şairleri hicviye veya methiyelerle olayı anlatırlardı. Bazen bir hiç yüzünden birkaç kişi arasındaki çatışma ile başlayan savaş daha sonra bütün kabilenin davası haline gelir, sonunda araya girenler anlaşmazlığa son verirlerdi. Araplar bu olayları asla unutmazlardı; böylece hem savastıkları kabileye karşı intikam duyguları kamçılanır, hem de gösterdikleri başarıdan dolayı övünürlerdi. Tarafların farklı anlatımlarıyla dikkat çeken bu savaş hikâyeleri yüzyıllarca dilden dile dolaşarak günümüze kadar gelmiştir.⁶⁹

Bu savaşlardan Zükâr savaşı Hz. Peygamber zamanında Arabistan'ın kuzeyindeki Araplar'la İranlılar arasında meydana gelmiştir. Bedir yılında vuku bulduğu da rivayet edilen bu savaş Kisrâ II. Hüsrev'in Şeybânîler'e saldırısıyla başlamış ve onun yenilgisiyle sonuçlanmıştır.⁷⁰ İranlılar'a karşı kazandıkları ilk zafer olan bu savaşta Araplar'ın "Yâ Muhammed" hitabını parola olarak kullandıkları rivayet edilmektedir.⁷¹

Buâs savaşı Medine'deki Evs ve Hazreç kabileleri arasında Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden beş veya altı yıl önce meydana gelmiş ve savaşı Evs kabilesi kazanmıştır. Bunun dışında iki kabile arasında bir çok savaş daha cereyan etmiştir.⁷² Bu iki kardeş kabile arasın-

⁶⁸ Ebû Ubeyde, *a.g.e.*, s. 503-526; Hüseyin Algül, "Ficar" mad., *DİA*, XIII, 52.

⁶⁹ Kapar, *a.g.e.*, XII, 14-15.

⁷⁰ Ebû Ubeyde, *a.g.e.*, s. 489-496; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-Târih*, Beyrut, 1995, I, 374-380; Kapar, *a.g.e.*, XII, 15.

⁷¹ Kapar, *a.g.e.*, XII, 15.

⁷² İbni Sad, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, Ty., III, 604; IV, 383; Muhammed Ahmed Câdû'l-Mevlâ Bek, Ali Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, *Eyyâmü'l-Arab fi'l-Câhiliyye*, Beyrut, Ty., s. 84.

da yıllardır devam eden düşmanlık Resûl-i Ekrem'in hicretiyle dostluğa dönüşmüştür.

Abs ile Zübyân kabileleri arasında meydana gelen ve daha sonra Esed, Fezâre ve Gatafân kabilelerinin iştirakiyle büyüyen Dâhis savaşı, Abs kabilesinin Dâhis adlı bir atıyla Zübyân kabilesinin Gabrâ adlı kısırağı arasındaki yarışta Zübyânîler'in haksızlık yapmalarından çıkmış ve yıllarca sürmüştür.⁷³

Bekir b. Vâil ile Tağlib b. Bekir kabileleri arsında cereyan eden Besûs savaşı, Besûs adlı yaşlı bir kadına ait dişi devenin Tağlibli bir reis tarafından yaralanması sebebiyle çıkmış, aralıklarla kırk yıl devam ettikten sonra Hîre kralı III. Münzir'in müdahalesiyle sona ermiştir.⁷⁴

Savaşların kabile hayatında özel bir yeri olduğu için bu savaşları anlatan hikayelere kabileler ve bireyler ortak bir kültür olarak sahip çıkmışlardır. Nazımla anlatılan savaşlar, Araplar'ın divanını meydana getirmiş ve bu sayede Araplar için büyük önem taşıyan kabile soyları korunarak günümüze ulaşmıştır. Ayrıca bu metinlerde Arapça'ya dair bilgiler verildiği gibi Araplar'ın yaptıkları önemli işler de sergilenmiştir. Gece yapılan sohbet toplantılarında kabilenin gerçekleştirdiği önemli işler arasında anlatılan savaş anlatıları(rivayetleri) olayların karşısındaki o ulusun eğilimlerini de yansıtır. Hadiselerin genellikle taraf tutucu bir üslupla aktarıldığı bu anlatılarda bir bütünlük ve düzen bulunmamakla birlikte bunların tarihsel gelenekleri yansıttığı söylenebilir.⁷⁵

SONUÇ

İslam Dini, insanın kimlik ve kişiliğine büyük önem vermektedir. Özellikle diğer dinlerden farklı olarak insanın ayrııcı özellikleri yüce Allah'ın bir nimeti olarak değerlendirilmiştir. İnsan soyunun kimlikli ve kişilikli sürmesi için özellikle ana-babasının tam olarak belirlenmesinin mecburiyeti bunu açıkça kanıtlamaktadır.

⁷³ İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, I, 449-462; Fayda, "Abs (Beni Abs)" mad., *DİA*, I, 312; Kapar, *a.g.e.*, XII, 15.

⁷⁴ İbnü'l-Esîr, *a.g.e.*, I, 410-417; Kapar, *a.g.e.*, XII, 15.

⁷⁵ Kapar, *a.g.e.*, XII, 15.

İslâm evlat edinmeyi reddederken, çocukların öz evlat gibi bakılıp korunmasını emretmiştir. Ama o çocuklara gerçek baba ve annesini mutlaka tanıtmalarını şart koşmuştur.

Öte yandan buluntu veya zina yoluyla doğan çocuğun yaşama hakkının korunması, İslam'ın insana renk, ırk, sınıf ve cinsiyet farkı gözetmeksizin eşit muameleyi öğütlemesi, "İnsan Hak ve Özgürlükleri Evrensel Bildirgesi"den çok önceleridir.

Sonuç olarak birey özgürlüğü, kimlik ve kişilik onuru ve bireyin üstünlüğü yüce Allah'ın istediği insandır. Hedef tüm insan kimlik ve kişiliğini yok edecek olan çirkinliklerden insanın korunması ve soyunu sürdürmesidir. Bu hedefe ne denli yaklaşırsak, o ölçüde uygar ve aynı zamanda inançlı Müslüman oluruz. Çünkü kimlik ve kişilikten ve onlar üzerine dayana özgürlük ve bağımsızlıktan asla ödün verilemez. Verilirse, insan biçiminde canlı olarak yaşamak zorunda kalınabilir. Bu da kölelik ve tutsaklıktır. Oysa Müslüman bağımsız ve özgür olmalıdır. Kimlik ve kişiliğine sahip çıkmayanın dini de tam olamaz. Böyle bireylerin bağımsız olarak hayatlarını sürdürmeleri hele günümüz dünyasında olanaksızdır. Oysa Müslüman var olmak mücadelesi vermek zorundadır. Bugün bu mücadele, bilgi ve kafayla olmaktadır. O nedenle, Müslüman bugün kimlik ve kişiliğini korumak için daha çok bilgi sahibi olmak ve yeteneklerini geliştirmek zorundadır.

Ulusların varlıklarını koruması da, bir anlamda insanda var olan ayırıcı özelliğin üzerine kurulduğunu söylemek mümkündür. Evrensel kültüre uzanan yol bireylerin bu farklı özelliklerini ve yeteneklerini geliştirmelerinden geçmektedir.

İslam Dini, Kur'an ve hadislerin yanı sıra tarihsel süreçteki uygulamalarda görüldüğü üzere bireyin soyunun, kimliğinin ve kişiliğinin yok edilmesini asla onaylamamaktadır. Buna ilaveten "ümmet" anlayışına büründürülen İslam anlayışıyla da olsa, herhangi bir ulusal kimliğin gizlenmesi veya yok edilmesini de doğru bulmaz.

Bu açıdan bakılınca İslam'ı kendi anlayışıyla yorumlayan bazı kimselerin veya İslam bilginlerinin Türk Ulusal kimliğine sahip çıkmayı Müslümanlık ile bağdaştırılamayacağını ileri sürerek Türk milliyetçiliğini ve Türk Ulusalcularını İslam Dini ile karşı karşıya getirmeleri, İslamî açıdan yanlıştır. İnsanlık açısından da son derece zararlı sonuçlar doğuracak yaklaşımdır. Bu yanlış görüşü bilerek veya bilmeyerek savu-

nanların, yüce Atatürk'ün "Ne Mutlu Türküm Diyene!" sözünü söylememeyi kendilerine ilke edindiklerini de hatırlatmak isterim.

**IDENTITY AND PERSONALITY TRACES WHICH SERVES
TO HUMANITY IN THE CREATION OF HUMANBEING
AND THEIR HISTORICAL, LEGAL AND CULTURAL
CONCLUSSIONS ACCORDING TO ISLAM**

ABSTRACT

Islam establishes humanlife on the determination of his/her parents in order to keep race of humanbeing and have a strong personality. Because of this reason Islam orders to recognise the identity of humanbeings as they are.

As is well know Allah has created humanbeings in different structure. For example our DNA, our fingerprint, our language and our other capabilities differ from each-others.

Islam refuses adopted child. When we think the reason of why Islam does not accept adopted child we can say that Islam does not want to upset small adopted children when they will learn that their parents were in fact their original parents but foster parents. While making this regulations Islam does not ask us to not care children. But it urges Muslims to take care all children as they care their own children. Even Islam orders us to protect illegal children and to take care them. For, Islam has asked Muslims do not make any distinction between people in terms of their religion, race, classes and gender before the declaration of "Universal Human Rigts".

In the light of the teaching of the Qur'an and the tradition of the Prophet Muhammad and Muslim practices in the course of time we can say that Islam strongly opposes destroying the race, identity and personality of humanbeing. Also Islam does not accept to cover the national identity of people within the context of the concept of 'Umma'

**İSLAM HUKUKU AŞISINDAN
BOŞANMANIN SONUÇLARINDAN
MADDİ TAZMİNAT ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME
Doç. Dr. Nihat Dalgın**

Özet:

Boşanmada kusursuz olan eşin göreceği maddi zararların giderilmesi amacıyla, boşanmada kusurlu olan eşin mâli bir ödemede bulunması, gerek İslâm fihhında gerekse modern hukukta kabul edilmiştir. İslâm fihhında bu ödeme ya nikah sebebiyle bayana bir güvence olarak verilen “mehir” şeklinde olmakta ya da boşanma sonrasında “müt’a” adıyla yapılmakta olup, bunlar klasik dönem fukahâsınca maddi tazminat olarak isimlendirilmemiştir. Modern hukukta ise, nikahın akabinde eşlerin birbirlerine ön ödemede bulunma yükümlülüğü bulunmadığından, tazminat amaçlı olan ödemeler boşanma sonrasında yapılmakta olup, bu ödemeler maddi ya da manevi tazminat olarak isimlendirilmiştir. İslâm fihhında eşlerin birbirlerine karşı yapacakları mâli ödemelerin şekli ve zamanı, modern hukukta izlenen yöntemden farklı ise de, bu farklılık dönemin sosyo-kültürel anlayışı yanında, aile hukukunda erkeğin mâli sorumluluğunun ağır oluşuyla ilişkili görünmektedir. Boşanma hukukuyla ilgili bu düzenleme; “zarar giderilir” şeklindeki evrensel hukuk ilkesinin aile hukukuna da yansıtılması anlamı taşımaktadır. Bu nedenle, fıkıh literatürü içinde değişik isimler altında, dağılık olarak bulunan ödemelere bir bütün halinde bakıldığında, İslâm fihhında daha kapsamlı bir şekilde maddi olarak boşanma tazminatı fikrinin bulunduğu görülebilecektir.

Anahtar kelimeler: Maddi tazminat, mehir, müt’a, boşanma tazminatı.

*** *** ***

İslâm fihhındaki bazı kavramların güncelleştirilmesi çalışmalarının doğurduğu zorunlu tartışmalardan birisi; beşerî hukuklarda benimsendiği şekliyle, İslâm hukukuna göre de boşanma sonrasında maddi tazminatın söz konusu olup olmadığıdır. Bu sorun, gerek İslâm ülkelerinde - son asırlarda gerçekleştirilen kanunlaştırma çalışmaları sırasında, boşanma hukukuyla ilgili düzenleme yapılırken, boşanma tazminatına yer verilip verilmeyeceği ile ilgili karar verilme aşamasında - gerekse lâik hukukla yönetilen ülkelerde yaşayan müslümanların - mahkemelerde açtıkları boşanma davaları sırasında, boşanma sebebiyle maddi mağduriyeti olduğu gerekçesiyle tazminat davası açan kusursuz eşin alacağı boşanma tazminatının İslâm Dini açısından helal olup olmadığı şeklinde halkın - gündemini işgal etmektedir. Zira, İslâm

şeklinde halkın - gündemini işgal etmektedir. Zira, İslâm fıkhrına göre, nikahın zorunlu sonuçlarından olarak erkek tarafında kadına verilecek olan mehrin, kadının peşin olarak alması halinde, boşanma sırasında kadının bir kısım menfaatlerinin bu boşanma nedeniyle zarar gördüğü/göreceği gerekçesiyle, erkeğin ayrıca bir de boşanma tazminatı ile yükümlü tutulmasının meşrû olup olmadığı sorgulanmaktadır. Yani, günümüz müslümanları, boşanma amacıyla mahkemelere başvurduklarında, “boşanma tazminatı” adı altında maddi tazminat alacaklısı ya da borçlusu olarak karşılaştıklarında, bu hükmün İslâm Dini’ndeki yerinin ne olduğunu sormaktadırlar. Ayrıca, ayet ve hadislerin de kaynaklık ettiği; “mehir, müt’a, muhaleada verilecek fidyе” gibi ödemelerin gerçekte hangi amaçla yapılan ödemeler olduğunun günümüz idraklerine sunulması istenmekte, bu kavramların güncelleştirilip, varsa modern hukuktaki karşılıklarının gösterilerek, günümüz müslümanlarınca konunun daha iyi anlaşılması talep edilmektedir.

İslâm hukuku ile beşerî hukukun aile hukukuna ait olarak benimsedikleri, eşler arasındaki hak ve sorumluluklar noktasında takip ettikleri farklı felsefeler nedeniyle, bu sistemlerdeki “maddi tazminatın düzenlenmesi” hususunda da farklı bir yolun benimsenmiş olacağı şeklindeki bir varsayımı sorgulamak için yapılacak mukayeseli bir çalışmanın zorluğu aşıkardır. Buna rağmen, konunun İslâm hukukundaki yerini tespit etmeyi amaçlayan müstakil bir çalışmanın bulunmayışı, özellikle İlahiyat tahsili yapan öğrencilerin ve halkımız içerisinde konuyla ilgilenen değişik kesimlerin sorularına objektif ve muknî cevaplar verebilme düşüncesi, bizi boşanmanın mâli sonuçları hakkında karşılaştırmalı bir çalışma yapmaya yöneltmiştir. Araştırmanın bir makale boyutunu aşmaması yönündeki düşüncemiz ise, boşanmanın mâli sonuçlarından yalnızca “maddi tazminat” konusu ile çalışmanın sınırlandırılmasını zorunlu kılmıştır. Boşanmanın mâli sonuçlarından olan “manevi tazminat” ve “yoksulluk nafakası” nı, vaktimiz elverdiğinde, bir başka araştırmanın konusu yapmayı düşünmekteyiz.

Çalışmada; konuyla ilgili ayetler, hadisler, müctehitlerin içtihatları ve bunların arka planından hareketle, boşanmanın sonuçlarından olan maddi tazminatın İslâm hukukundaki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bir başka deyişle, araştırma yöntemimiz; batı hukukundan

ödünç olarak aldığımız “maddi tazminat”ı gözlüğüyle, ilgili nasların ve klasik dönemde oluşmuş içtihatların yeniden okunması şeklinde gerçekleştirmiştir.

¹ Boşanmanın mali sonuçlarından “*Maddi Tazminat*” günümüz Batı hukuklarında benimsendiği gibi, gerek eski Türk Medeni Kanunu’nda (mad. 143) gerekse yeni Türk Medeni Kanunu’nda (mad. 174) maddi tazminat kabul edilmiş olup, ilgili madde şu şekilde düzenlenmiştir: “Mevcut veya beklenen menfaatleri boşanma yüzünden zedelenen kusursuz veya daha az kusurlu taraf kusurlu taraftan uygun bir maddi tazminat isteyebilir”. Söz konusu tazminatın gerekçesi olarak Türk hukukçuları şu açıklamalarda bulunmaktadır: “Maddi tazminat ödemenin gerekçesi olarak, bir sözleşmenin karşı tarafın rızası hilafına, tek taraflı olarak bozulması neticesinde kişinin madden mağdur olması gösterilebilir. Yani, maddi tazminat talebinin gerekçesi olarak; “akdî zarar” dan söz edilebilir”. Bu gerekçeyi Hatemi şöyle açıklar: “Bir sözleşme ile bir kişiye (alacaklı) sağlanan menfaat, o sözleşmenin ihlali ile, dar anlamda haksız fiil işlenmeksizin, karşı tarafın bir “mutlak hak”ı ihlal edilmeksizin, sırf “akde aykırılık” teşkil eden bir eylem veya tutum ile ihlal edilmiş olabilir. Bir sözleşme borçlunun kusuru yüzünden hükümsüz kalmış ise, o akitten beklenen “ifa menfaati”nin kaybedilmesi (müsbet akit zararı) yanında, hükümsüz kalan sözleşmeye “güven”den doğan bir zarar (menfi akit zararı) da söz konusu olabilir.... Buna göre, özellikle yine kadın eş; evlenme sözleşmesinin ölüncüye kadar devamına güvenilecek, işini terketmiş ve boşanma durumunda işine devam etse idi elde edeceği durumdan çok daha elverişsiz bir noktadan başlamak zorunda kalmış olabilir. Yoksulluk söz konusu olmasa dahi, özellikle kadın eşin uğradığı bu gibi menfaat ihlallerine karşılık, bizde maddi tazminat denen, ne var ki dar anlamda “maddi tazminat” ile karıştırılmaması gereken bir meblağ ödenmelidir”. Bkz. Hüseyin Hatemi- Rona Serozan, **Aile Hukuku**, İstanbul 1993, s. 254, 255.

Keza sös konusu edilen kanun maddesinden hareketle maddi tazminat talebinin şartları olarak şunlar belirlenmiştir: a- Tazminat isteyen eş boşanmada kusursuz olmalıdır. Eşin kusursuzluğu, kendisinin boşanma sebeplerini yaratmamış olması şeklinde anlaşılmıştır. Bkz. Kemal Oğuzman, **Aile Hukuku Dersleri**, İstanbul 1990, s.162; Feyzi Necmettin Feyzioğlu, **Aile Hukuku**, İstanbul 1979, s. 455; Kemal Oğuzman- Mustafa Dural, **Aile Hukuku**, İstanbul 1994, s. 142. b- Boşanma yüzünden tazminat isteyen eşin bir menfaati ihlal edilmiş olmalıdır. Buna göre, tazminat talebinden bulunan eşin, boşanma sebebiyle mevcut bir menfaatinin ya da ileride oluşması beklenen bir menfaatinin ihlal edilmiş olması gerekmektedir. c- Tazminat ödeyecek eş kusurlu olmalıdır. Bu madde şöyle anlaşılmıştır: Boşanan eşlerden birinin tazminat ödemesine hükmedilebilmesi için, o eş boşanma sürecinde diğer eşten daha kusurlu olmalıdır. Eşit kusurları neticesinde eşler arasında oluşan geçimsizlik sebebiyle boşanmaya hükmedildiğinde, eşlerden herhangi birinin maddi tazminat talep etmeye hakkı bulunmamaktadır. Keza, akıl hastalığı veya kusura dayanmayan şiddetli geçimsizlik nedeniyle gelinen boşanmalarda da maddi tazminattan söz edilemeyecektir.

I- MADDİ TAZMİNAT

İslâm fıkının aile hukuku ile ilgili bölümlerinde ayrı bir başlık altında boşanmanın sonuçlarından biri olarak “maddi tazminat”tan söz edilmemektedir. Bunun sebepleri sadedinde değişik şeyler gösterilebilir. Ancak, gerek İslâm fıkı bir bütün halinde gerekse aile hukukunun boşanma ile ilgili hükümleri özel olarak irdelendiğinde, hem hükümlere kaynaklık eden nasların hem de klasik dönemde yaşamış olan fakihlerin “maddi tazminat” kavramına yabancı olmadıkları görülmektedir. Bir

Birinci maddede belirtildiği gibi, maddi tazminat isteyecek olan eşin hiç kusurunun bulunmaması aranmamakta, aksine diğerine eşit ya da daha fazla kusura sahip olmaması tazminat alabilmesi için yeterli bulunmaktadır.

Maddi tazminatın miktarı ve ödeme şekli hususunda Türk hukukçuları şu felsefeyi benimsemişlerdir: Aile hukukunda boşanma sonrasında söz konusu edilen ve aile birliğinin sona ermesinde kusuru ağır olan eşin diğer eşe, talep etmesi halinde ödemekle yükümlü tutulabildiği tazminat mutlak tazminat değildir. Yani, boşanmadan mevcut ya da beklenen bir menfaati zedelenen eşin bu menfaatinin tamamen tazmin ettirilmesi söz konusu değildir. Bir başka ifadeyle, boşanmada kusuru bulunmayan, ancak maddi açıdan zararı olan bayanın, evlilik sırasında sürdürdüğü yaşam düzeyini bundan sonra da aynıyla sürdürebilmesine imkan sağlayacak düzeyde bir maddi tazminatı isteme hakkının olmadığı belirtilmiştir. Burada söz konusu edilen tazminat, tarafların maddi imkanları, birlikte yaşanan zamanın uzun ya da kısaldığı, boşanmadaki kusur dereceleri, eşlerin yaşları, tazminat talebinde bulunan kadının sağlık durumu ve kazanç sağlama imkanları dikkate alınarak, uygun bir tazminata hükmedilir. Nitekim kanunda da bu duruma dikkat çekilerek; “münasip maddi bir tazminat”; “uygun bir maddi tazminat” denilmiştir. Buna göre, tazminat talebinde bulunanın önerdiği miktara hükmetmekle hakim zorunlu olmayıp, yukarıdaki şartlara bakarak, kendisi uygun olan tazminat miktarını belirleyebilecektir.

Maddi tazminata hükmedilebilmesi için, kusursuz olan eşin boşanma sonrasında yoksul düşecek olma ihtimalinin bulunması şart değildir. Zira, maddi tazminatla yoksulluk nafakası ayrı olarak mütalaa edilmelidir. Burada bir çeşit, evliliğin devam etmesi halinde kusursuz eşin elde edeceği maddi imkanlardan, boşanma kararının alınmasıyla haksız bir şekilde mahrum bırakılmasının cezası, maddi tazminat olarak bir nebze kendisine ödettilmektedir.

Maddi tazminatın para olarak verilmesi şart olmadığından, mal olarak da verilmesi mümkündür.

Maddi tazminatın, bir ya da birkaç taksitte ödenecek şekilde “sermaye” olarak ödenmesine hükmedilebileceği gibi, bir dükkanın kirasının alınması, bir akarın işletilmesi gibi “irad” şeklinde ödenmesine de hükmedilebilir¹. Nitekim yeni Türk Medeni Kanunu mad. 176 şöyle düzenlenmiştir: “Maddi tazminat ve yoksulluk nafakasının toptan veya durumun gereklerine göre irad biçiminde ödenmesine karar verilebilir”. Geniş bilgi için bkz. Tekinay, a.g.e., s. 259- 170; Hatemi- Serozan, a.g.e., s. 255; Feyzioğlu, a.g.e., s. 456

başka deyimle, “maddi tazminat” olgusunun İslâm fihhına yabancı bir kavram olmadığı, klasik dönem İslâm fihhında da bazı durumlarda, boşanan eşlerden birinin diğerine tazminat ödemesine hükmedildiği bilinmektedir.

Günümüz araştırmacıları tarafından yapılacak olan iş, öncelikli olarak İslâm fihhının boşanma ile ilgili bölümünde (Kitabü't-Talâk) dağınık bir durumda olan “maddi tazminat içerikli hükümlerin” bir araya getirilerek yeniden tasnif edilmesi, sonrasında ise, evlenme ile ilgili bölümü (Kitabü'n-Nikah) de göz önüne alarak; çeşitleriyle mehir, müt'a, meta' gibi kavramlarla ifade edilmiş olan eşler arasındaki mâlî yükümlülüklerin çağdaş kavramlarla tanıştırılması şeklinde olmalıdır. Biz de bu amaçla, İslâm fihhının boşanma ile ilgili bölümündeki maddi tazminat anlayışını besleyen/teyit eden naslar ve içtihatlardan hareketle, İslâm aile hukukundaki maddi tazminatın meşrûiyeti, gerekçesi ve ödenme şeklini tespit etmeye çalışacağız.

A- MADDİ TAZMİNATIN MEŞRÛİYETİ ve GEREKÇESİ

1- Meşrûiyeti :

Diğer hukuk sistemleri gibi, İslâm hukuku da bireylerin haklarını koruma altına almış, hak ihlallerinin önüne geçebilmek için aldığı değişik önlemler yanında, hak ihlalinde bulunanlara maddi - manevi müeyyideler öngörmüştür. Hak ihlalleri; borçlar hukuku, ceza hukuku ve aile hukuku gibi hukukun değişik alanlarını ilgilendiren bir husustur. Özellikle borçlar hukukunda, hak ihlalinde bulunanlara verilen cezalar-dan biri de, hakkı ihlal edilerek mağdur edilen kişinin gördüğü zararın tazmin ettirilmesidir. Keza ceza hukukunda da, kul haklarına yönelik suçlarda, öncelikli olarak, imkanlar ölçüsünde hak sahibine hakkının iade edilmesi sağlanmakta, sonrasında ise, ceza hukuku ilkeleri doğrul-tusunda suçlunun cezalandırılması yoluna gidilmektedir.

İslâm hukukuna kaynaklık eden âyet ve hadislerde, bir sınırlandırma yapılmaksızın, başkalarının herhangi bir hakkına saldırı zulüm

² Söz konusu kavramlardan hareketle kadına tanınan mâlî haklarla ilgili bir çalışma için bkz. H. İbrahim Acar, **İslâm Aile Hukukunda Kadınlara Tanınan Mali Hak-lar**, Atatürk Ün. Sos. Bil. Enst. Erzurum 1994, basılmamış doktora tezi; ancak ça-lışmada klasik kavramların modern hukuklardaki karşılığı bulunmaya çalışılmamış-tır.

olarak nitelendirilerek yasaklanmış³, hakkın kötüye kullanılması men edilmiş⁴, başkalarına verilecek her türlü zarar yasaklandığı gibi, zarara karşılık olarak verilecek zarar bile nehyedilmiş⁵, kul hakkının en ağır suçlardan olduğuna vurgu yapılarak, bireylerin haklarını yedikleri kim-selerle helalleşmeleri gereğine dikkat çekilmiştir⁶.

Yukarıda zikredilen ve hakları korumayı hedefleyen genel anlamlı naslardan hareketle, İslâm hukukunda “zarar giderilir”⁷; “zaruret hali başkasının hakkını ortadan kaldırmaz /helal kılmaz”⁸; şeklinde genel kurallar oluşturulmuştur. Ancak ilk dönem İslâm alimleri arasında; hakkın kullanımının mutlak olup olmadığı yani; bireyin hakkını kullanırken başkasına zarar vermesinin tazmini gerektiren bir durum olup olmadığı, bu durumda ortaya çıkan zararın tazmin ettirilmesinin gerekip gerekmeyeceği tartışılmıştır⁹. Ayrıca hak sahibinin hakkını

³ İlgili âyetler için bkz. Bakara 2/279; Nisâ 4/10; hadisler için bkz. Buhârî, **Mezâlim 13; Büyü’ 64; Diyât 22**.

⁴ Bakara 2/231; 232; 233; ayrıca bkz. Saffet Köse, **İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması**, İst. 1997, s. 123 vd.

⁵ İbn Mâce, **Ahkâm 17; Mâlik, Akdiye 31; Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 327**.

⁶ Buhârî, **Mezâlim 10**.

⁷ es-Suyûtî, **el-Eşbâh ve’n-Nazâir**, Beyrut 1994, s. 112; **Mecelle**, mad. 20.

⁸ **Mecelle**, mad.33. Bu maddede kişinin başkasına zarar verecek bir şeyi yapmak zorunda kalmasının, verdiği zararı tazmin etmemesini gerektirmeyeceği belirtilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Haydar, **Düreru’l-Hukkâm Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut ts., I, 38, 39.

⁹ Örneğin Ebu Hanife’nin; “Kişi başkasına zarar verse de, kendi hakkını dilediği gibi kullanabilir” şeklinde bir görüşe sahip olduğu nakledilmiştir. Bkz. es- Serahsî, **el-Mebsût**, İst. 1983, XV, 21; Serahsî’nin (**el-Mebsût**, XV, 21) ve Kâsânî’nin de aynı görüşte oldukları bilinmektedir (Kâsânî, **Bedâi’**, VI, 264). Bunun yanında Hanefî fakihleri arasında, bir hakkın başkasına zarar verilerek kullanılamayacağını benimseyenler de vardır. Bkz. Köse, **Hakkın Kötüye Kullanılması**, s. 197 vd. Mâlikiler en geniş şekliyle hakkın kullanımını bir başkasına zarar vermeme şartına bağlamışlar ve bu yüzden hakkın kötüye kullanılmasını caiz görmemişlerdir Sahnûn **el-Müdevvenetü’l-Kübrâ**, Kahire 1324,V, 529; İbn Ferhun, **Tabsiratü’l-Hukkâm**, Beyrut 1995, II, 259, 260. Şâfiî ve mezhebine mensup birçok alim de hakkın kullanımında objektif teoriyi, yani başkasına zarar verse de kişinin hakkını kullanmasına engel olunamayacağını savunmaktadırlar. Bkz. eş-Şâfiî, **el-Ümm**, Beyrut 1413/1993, III, 286; Mâverdi, **el-Ahkâmü’s-Sultâniyye**, Kuveyt 1409/1989, s.334,335. Hanbelî mezhebi alimleri de hakkın başkasına zarar vermeyecek şekilde kullanımına müsaade edilebileceğini, aksi bir tasarrufun hakkın kötüye kullanılması sayılarak engel olunması gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. Bkz. İbn Teymiyye, **Mecmûu Fetâvâ**, (nşr. Muhammed Abdurrahman b. Kasım) İkinci baskı 1398,

kötüye kullanmasının suç teşkil edip etmeyeceği; diğer taraftan ekonomik bir değeri bulunan maddi şeylerin kişinin haksız fiili ile zarar görmesi durumunda, kasıt, hata ya da ihmal gerekçe gösterilerek, failin verdiği zararı tazmin etmesi gereği kabul edilmesine rağmen, mevcut olan menfaatlerin bir başkasının eylemi ile zarar görmesi halinde, ya da istikbalde oluşabilecek bir menfaatten başkasının eylemi sebebiyle mahrum kalacak olması durumunda, kişinin bu mağduriyetinin de tazminata konu olup olmayacağı değişik görüşlere neden olmuştur. Bir başka ifadeyle söylemek gerekirse; ekonomik değeri olan şeylere/eşyaya haksız fiil neticesinde verilen zararın tazmin ettirilmesi kabul edildiği gibi, manevi zararların da maddi olarak tazmin ettirilip ettirilmeyeceği hususlarında farklı içtihatlar görülmektedir¹⁰. Ancak şu kadarını belirtmek gerekir ki; ilk dönem İslâm alimleri yukarıda sözünü ettiğimiz ve dönemlerinde Roma hukukçularının da tartıştığı hususlarda nazari olarak değişik yaklaşımlarda bulunmuşlarsa da, bir kısmı, hakkını kullanırken başkasına verdiği zararı kişinin tazmin etmesi gerektiğini¹¹ söylemiş; yine birçok alim hakkın kötüye kullanılmasına hukukun müsaade etmemesi gerektiği, hakkın kötüye kullanılmasının sonucunda oluşan maddi ya da manevi bütün zararların âdil bir şekilde tazmin ettirilmesinin uygun olacağı şeklinde görüşler serdetmişlerdir¹². Bu hususlarda teoride farklı görüş belirtenler bile, pratikte hakkın kötüye kullanılması sonucunda oluşan anlaşmazlıklarda, hakkını kötüye kullanan kimselerin amaçladıkları kötü hedefe ulaşmaları için hukuku alet etmelerini hoş görmemişler, şahsın bu tasarrufuna ceza olsun diye, ihlal edilen hakkın tazmin ettirilmesi şeklinde cezalar vermişlerdir¹³.

XXX, 8; Ebu Ya'lâ, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye*, Beyrut 1414/1994, s. 340; İbn Kudâme, *el-Muğnî ve's-Şerhu'l-Kebîr*, Beyrut 1994, V, 52; VI, 203.

¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 81; Abdurrezzak es-Senhûrî, *Masâdiru'l-Hak fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Beyrut, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts., VI, 168-175; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İst. 1991, II, 428.

¹¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, V, 52; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî' fi tertîbi's-şerâî'*, Beyrut 1402, VI, 258; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Kahire 1324, IV, 461; Vehbe ez-Zuhaylî, *Nazariyyetü'd-damân*, Dâru'l-Fikr, 1970, s. 23.

¹² Subhi Mahmasânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme li'l-mûcebât ve'l-ukûd fi's-Şeriatî'l-İslâmiyye*, Beyrut 1948, I, 154, 171; ayrıca bkz. Köse, a.g.e., s. 218 vd.

¹³ Örneğin, ölüm hastalığı sırasında eşini boşayan ve eşinin iddet süresi içinde vefat eden kocanın, boşama hakkını kötüye kullandığına hükmedilerek, kadının boşandığı halde, kocasının mirasına hak sahibi kılınması burada hatırlanabilir. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Meydânî, *el-Lübâb şerhu'l-Kitab*, Dersaadet ts., III, 52, İbn

Biz burada makalenin hacmini fazla zorlamamak için, ilk dönemlerde yukarıda konu başlıkları şeklinde zikrettiğimiz hususlarda yapılan tartışmalara bu kadarlık atıfla yetinerek, İslâm hukukunun geçirdiği tarihi seyir sonrasında, “hakkın normal olarak kullanımı ya da kötüye kullanımı neticesinde bir başkasına verilen zararların tazmin ettirilmesi gerektiği” şeklinde oluşan düşünceyi, araştırmaya çalıştığımız konu için çıkış noktası görerek, beşerî hukuk tarafından benimsenmiş olan boşanma sonrasındaki mâli haklardan maddi tazminat olgusunu ele almak istiyoruz.

Maddi tazminatin İslâm hukuku açısından meşrûiyeti ile ilgili olarak tespit edebildiğimiz delilleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

a- Naslar:

i-“...Kadınlara verdiklerinizden bir şey geri almanız size helal olmaz. Ancak, erkek ve kadın Allah’ın sınırlarında duramayacaklarından korkmaları durumu müstesnadır. Siz de eşlerin Allah’ın sınırlarında duramayacaklarından korkarsanız kadının erkeğe fidye vererek boşanmasında, her iki taraf için de günah yoktur”¹⁴.

Ayette zikri geçen fidyeyi, boşanma tazminatı olarak ifade etmek mümkündür.

ii-“...Açık bir şekilde hayasızca davranma suçu “fâhişe mübeyyine” işlemedikçe, vermiş olduğunuz herhangi bir şeyi geri almak amacıyla eşlerinize baskı yapmayın”¹⁵. Ayette zikri geçen “fâhişe mübeyyine” ifadesi hakkında; kadının zina etmesi, sivri dilli olması, gerek sözü ile gerekse eylemleri ile kırıcı ve huysuz olması şeklinde değişik yorumlar yapılmıştır¹⁶.

Ayetten anlaşılan hüküm olarak ise; erkeğin zina yaptığı ispat edilen eşini, kendisinden boşanma tazminatı alarak boşama hakkının bulunduğu ifade edilmiş, mehir¹⁷ yükümlülüğünü erkek eş yerine

Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihayetü'l-muktesid*, Beyrut 1992, II, 102; Bâcî, *el-Müntekâ şerhu Muvatta-i İmam Malik*, Kahire 1332'den ofset, IV, 85

¹⁴ Bakara 2/229; cinsel ilişkiye girmeden boşanmış kadına müt'a verilmesini emreden diğer bir ayet Ahzâb 33/49 olup, orada daha genel anlamda müt'a verilmesi emri mevcuttur.

¹⁵ Nisa 4/19.

¹⁶ Kurtubî, *a.g.e.*, V, 101.

¹⁷ Mehir; İslâm fıkıhına göre, sahih nikah sonrasında erkeğin eşine ödemek zorunda olduğu mâli bir yükümlülük olup, mehrin ne kadar olacağı tamamen eşler arasındaki

getirmeden kadın böyle bir suç işlediğinde ise, kocanın mehir yükümlülüğünün düşeceğine ayet delil getirilmiştir¹⁸.

iii-“Henüz kendilerine dokunmadığınız ve nikah sırasında mehir hususunda da anlaşma yapmadığınız eşinizi boşamanızda bir günah yoktur. Ancak bu durumda onlar için imkanları çok olan kendi gücüne göre, dar olan da kendi gücüne göre ve örf-adete de uygun bir şekilde geçimlik (müt’a)¹⁹ verin, bu güzel davrananlar üzerinde bir borçtur”²⁰.

Hanefiler bu ayetten hareketle, boşandığı halde hiç mehir alamamış, boşanmaya da kendi sebep olmamış bayana, yani boşanmada kusursuz olan bayan eşe zorunlu bir müt’a ödenmesini gerekli görmüşler²¹, bunun dışındaki hallerde ise, erkeğin eşine müt’a vermesini mendup olarak değerlendirmişlerdir. Sahabe neslinden ve sonraki dönem fakihlerinden bazıları ise, bu ayet yanında Ahzab suresindeki konuyla ilgili ayetlere (33/28,49) ve yine Bakara 2/241. ayete de bakarak, herhangi bir kayıt koymaksızın, her boşanmış kadının boşanma sebebiyle müt’a alma hakkının bulunduğunu söylemişlerdir²².

Verilmesi gereken müt’anın miktarı ve bu müt’anın ödenmesi sırasında erkeğin imkanının dikkate alındığı gibi, bayanın konumunun da dikkate alınmasının gerekli olup olmadığı klasik dönem alimleri arasında tartışılmış olup; alimlerden bir kısmı müt’anın en fazla mehrin yarısı kadar olması gerektiğine hükmetmişler, kimisi 30 dirhem olarak belirlemiştir. İbn Abbas’dan konu hakkında; “müt’anın en üst düzeyi

anlaşmayla belirlenmektedir. Ekonomik değeri olan herşeyin mehir olarak verilebileceği kabul edilmektedir. Mehre, erkeğin kadına verdiği değer in simgesi; nikah adının güç ve kuvvet kazanması; erkeğin bayanla ömür boyu bu ilişkiyi devam ettirme isteğinin bir güvencesi; bayanın kötü günlerinde kendisinin belirli süre ayakta durabilmesi için mali bir güvence/yedek akçe gibi anlamlar yüklenmektedir.

¹⁸ Kurtubî, *a.g.e.*, V, 101; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, I, 440, 441; ayrıca bkz. Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, İst. 1999, s. 137

¹⁹ Müt’a; mutlak anlamda faydalanacak şey manasında bir kelime olup, İslâm fıkında; boşanma sırasında kadının gönlünün alınması için kocası tarafından hediye olarak verilen şeye denir.

²⁰ *Bakara* 2/236.

²¹ Mergmânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti’l-mübtedî*, el-Mektebetü’l-İslamiyye, ts., I, 205.; Kurtubî, *el-Câmi*, III, 199; Cassâs, *Ahkâmü’l-Kur’an*, Beyrut 1992, II, 138; Nitekim birçok muasır müellif de Hanefiler’in bu yaklaşımını tercihe şayan bulmaktadır. Bkz. Reşid Rıza, *Tefsiru’l-Menâr*, Beyrut, Dâru’l-Ma’rife, II, 453; İzzet Derveze, *et-Tefsiru’l-Hadîs*, çev. Komisyon, İst. 1998, V, 272.

²² Cassâs, *a.g.e.*, II, 136, 137.

kadına bir hizmetçi hediye etmek, ortası ona bir takım kıyafet hediye etmek, en aşağısı ise bayana bir miktar yiyecek (nafaka) vermektir” şeklinde rivayet nakledilmektedir²³. Mehir miktarının genelde, 10-400 dirhem olduğu ve bir koyunun 5 dirhem olduğu piyasaya göre, mehirin yarısı baz alınarak verilecek olan müt’anın 1 ila 40 koyun arası, yani 300 ila 12.000 YTL. gibi bir tazminatı akla getirir.

Birçok alim, müt’anın miktarı belirlenirken bayanın konumunun da dikkate alınmasını gerekli görmüşlerdir²⁴. İlk dönemdeki müt’a ile ilgili tartışmalara bakıldığında, birçok alimin müt’ayı alınamayan mehirin karşılığı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bir kısım alim ise, müt’ayı bayanın mehir hakkı dışında, boşanmanın kendisinde oluştura- cağı psikolojik olumsuzlukları gidermede bir teselli akçesi, gönül alıcı bir hediye olarak değerlendirmektedir. Bu değerlendirmelerden hareketle müt’a; boşanmada kusurlu olan kocanın kusursuz olan eşine boşanma sırasında vermesi gerekli olan boşanma tazminatı olarak görülebilecektir.

iv-“Boşanmış kadınlara da iyi bilinen geleneğe uygun olarak, geçimlerini sağlamak, sakınanların üzerine bir borçtur”²⁵. Tâbiin fakihlerinin çoğunluğu, bu ayetten hareketle her boşanmış bulunan bayanın boşanma tazminatı alma hakkının bulunduğunu savunmuşlarsa da²⁶, ayetle ilgili olarak farklı görüşler de bulunmaktadır. Örneğin Hanefiler, bu ayeti ihtiyari müt’a için delil göstermekte olup, bayanın yarım veya tam mehrini alması durumlarında, ya da gerdek ve sahih halvet öncesinde boşanmaya kendisinin sebep olması sonucunda hiçbir mâlî hakkının kalmadığını söylemektedirler²⁷. Ayrıca bu ayet; her boşanmış kadının kendisinden yararlanacağı bir mâlî yardıma hakkı olduğu, bunun ise; tam mehir veya yarım mehir ya da müt’a olabileceği şek-

²³ Bkz. Kurtubî, *el-Câmi*, III, 200.

²⁴ Görüş ve delilleri için bkz. Cassâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 144; Kurtubî, *a.g.e.*, III, 200.

²⁵ *Bakara* 2/241.

²⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'an*, Mısır 1968, II, 583-585; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, Âlemü'l-Kütüb, ts., I, 252-255, 260.

²⁷ Vacip ve ihtiyari müt’a hakkında fıkıh ekollerinin görüşleri ve değerlendirmesi için bkz. Cassâs, *a.g.e.*, II, 137, 144.

linde de anlaşılmıştır²⁸. Bunlar yanında söz konusu âyeti, boşanma sonrasında kadının yeni evlilik yapıncaya kadar yoksulluk nafakası alma hakkının bulunduğu şeklinde anlayanlar da olmuştur²⁹.

v- “Ey Peygamber! Eşlerine şöyle söyle: Eğer dünya dirliğini ve süsünü istiyorsanız, gelin size boşanma bedellerinizi vereyim de sizi güzellikle salıvereyim/boşayayım...”³⁰. Bu ayetteki “boşanma bedeli” boşanma tazminatı olarak anlaşılabilceği³¹ gibi, gecikmiş mehirler şeklinde de anlaşılmıştır³².

vi- Sabit b. Kays’ın hanımı olan Sehlin kızı Cemile Hz. Peygamber’e gelerek, kocasının din ve ahlak açısından bir eksikliği bulunmamasına rağmen ondan hoşlanmadığını belirtip, kendisinin boşanmak istediğini söyledi. Hz. Peygamber ona, kocasının evlenirken kendisine mehir olarak verdiği bahçeyi kastederek; “ona bahçeyi geri verir misin?” dedi. Kadın, “evet, hatta fazlasını bile veririm” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Sabit b. Kays’a; “Bahçeni al ve onu boş” dedi³³.

Bu rivayette de görüldüğü gibi, boşanma hususunda kusuru bulunmayan eşe (erkek eşe) diğer eş tazminat ödeyerek boşanma hakkını kullanmak istemekte, Hz. Peygamber de bu tasarrufu onaylamaktadır. Buna göre, boşanmada kusurlu olan eş tarafından, boşanmada kusursuz olan eşin boşanma sebebiyle uğradığı/uğrayacağı zararını tazmin ettirme düşüncesinin İslâm dini/hukuku açısından da meşrû olduğu söylenebilir.

vii- Hudeybiye antlaşması sonrasında müşrik kocalarını Mekke’de bırakıp hicret eden kadınların, aldıkları mehirlerin geri iade

²⁸ Cassâs, *Ahkâmü’l-Kur’an*, II, 142; Hamdi Yazır ise buradaki “meta” ifadesini; zıfafa girilmeden boşananlar için müt’a, diğerleri içinse iddet nafakası şeklinde yorumlamıştır. Bkz. *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşriyat ts., II, 817.

²⁹ Görüşler için bkz. Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, I, 260.; Esed de bu ayeti, boşanma sonrasında kadının yoksulluk nafakası hakkına delil olarak görmektedir; *Kur’an Mesajı*, s. 73, 231.

³⁰ *Ahzab* 33/28,29.

³¹ Hamza Aktan, *Bakara* 2/241 ile birlikte bu ayeti de delil getirerek, gerektiğinde boşanmış kadına tazminat verilebileceğini savunmaktadır. H. İbrahim Acar, *İslâm Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, Erzurum 2002, s. 296.

³² M. Ali es-Sabûnî, *Muhtasar’ı İbn Kesir*, Beyrut 1981, III, 92.

³³ Buhârî, *Talâk* 12; Ebû Dâvud, *Talâk* 17,18; Nesâî, *Talâk* 34.

edilmesini isteyen ayet de³⁴ burası için ayrı bir delil olarak gösterilebilir.

b- İslâm Fıkında Benimsenmiş Olan Bazı Genel Kurallar:

i- “Zarar Giderilir” Kuralı

Kuralın Anlamı ve Uygulama Alanı : “Zarar giderilir”³⁵ şeklinde İslâm fıkında genel kural olarak benimsenmiş ve birçok alanda uygulamaya konmuş olan ilke, haksız fiil ya da hakkın kötüye kullanılması neticesinde doğan zararların giderilmesi hususunda mutlak bir hüküm doğururken, meşrû bir hakkın kullanımı sırasında bir başkasının göreceği zararın telafi ettirilmesi noktasında “zararın fâhiş/çok, büyük olması” ile kayıtlanmıştır³⁶. Nitekim bu hususu açıklama sadedinde Mecelle’de; “Zarar-ı fâhiş bieyyi vechin kân defettirilir”³⁷ şeklinde bir madde bulunmaktadır. Yani, birey bir başkasına zarar verme kastı bulunmaksızın hakkını kullanırken, başkasının zarar görmesi halinde, verilen zarar fâhiş ise, ya hak sahibinin hakkını kullanmasına engel olunur, ya da verdiği zararı tazmin etmesi istenir. Kendisinden kaçınılması zor olan zararlara ise itibar edilmez.

Fakihler, bir şahsın fiilinin sonucu olarak ortaya çıkan zararlarda, şahsın zarar verme kastının bulunup bulunmadığına bakmamışlar³⁸, ancak zararın oluşmasında dolaylı olarak etkisi bulunan şahsın tazminle yükümlü tutulabilmesi için, zarar verme kastının bulunmasını şart koşmuşlardır³⁹. Söz konusu kurallar, fıkıh literatürümüzde haksız fiil/haksız bir eylem sonucunda oluşan zararların tazmini ile ilgili olarak verilen hükümlerin gerekçeleri olarak kullanılmaktaysa da, bu kuralların söz verme, yalan konuşma, başkasına zararı içeren bir sözleşme yapma ya da sözlü bir tasarrufta bulunmanın sonuçları olarak başkasına verilen

³⁴ Bkz. Mümtahne 60/10; âyetin ilgili kısmı şöyledir: “...kocalarının sarfettiklerini (mehirleri) geri verin...”.

³⁵ **Mecelle**, mad. 20; maddenin her tür zararın giderilmesi gerektiği, bunlar için fıkıh değişik alanlarında değişik haklar ve sorumluluklar oluşturulduğunu veciz şekilde görebilmek için bkz. Suyûti, el-Eşbâh, s. 112 vd.; Ali Haydar, **Düreru’l-Hükkâm**, I, 33.

³⁶ İbn Kudâme, el-Muğnî, V, 52.

³⁷ **Mecelle**, md. 1200.

³⁸ Kuralın orijinal şekli şöyledir: “Mübâşir kasıtlı olmasa da tazminle yükümlüdür”, bkz. **Mecelle**, mad. 92.

³⁹ Bu kuralın da asıl metni; “Mütesebbib kasıtlı olmadıkça tazminle yükümlü değildir”, şeklindedir. Bkz. **Mecelle**, mad. 93.

zararların tazminini kapsamadığı ileri sürülemez. Aksine, söz konusu edilen sözlü tasarrufların neticesi olarak, bireylerin gördükleri zararların tazmin edilmesinin gerekli olduğu yönünde ilk dönemden hükümler de bulunmaktadır. Örneğin; Ebû Yusuf'a göre, kendisine bir şey yapması hususunda bir sanatkârla anlaşılan kimse, daha sonra sipariş verdiği eşyayı/malı almaktan vazgeçemez. Mecelle'nin sipariş sözleşmesi hakkında benimsediği bu görüşün gerekçesinde Ali Haydar (ö. 1334/1915) şu açıklamayı yapar: Aksi taktirde, yaptığı sipariş malı başkasına sata-mayacak olan sanatkar zarar eder, bu taktirde müşteri, sanatkarın bu sebeple göreceği zararı tazmin etmelidir⁴⁰.

Borçlunun borcunu zamanında ödememesinden dolayı, enflasyon sebebiyle alacaklının uğradığı zararın borçlu tarafından tazmininin istenmesi de meşrûdur⁴¹. Bir çok müçtehit tarafından meşrû görülen kaporalı satışa delil gösterilen olay da konumuzla ilgilidir: Nâfi (ö.117/735), Safvan b. Ümeyye'den cezaevi olarak kullanılmak üzere binasını Hz. Ömer (ö.23/643) adına satın almış ve Nafi, Ömer bu akde razı olmazsa Safvan'a bir miktar para vereceğini taahhüt etmiştir. Olaydan haberdar olan Hz. Ömer bu tür satışı onaylamıştır. Ayrıca, İbn Sirin'den (ö.110/728) şöyle bir rivayet nakledilmektedir: Bir şahıs malını bir yerden başka bir yere taşımak için bir kimse ile anlaşmış ve ona; "filan gün hayvanlara semerlerini vurarak filan yerde hazır ol, o gün seninle bu taşıma işlemini gerçekleştirmemsem sana yüz dirhem vereceğim", demiş. Malını taşıtacak şahıs söz verilen tarihte ortalıkta görünmeyince, diğer adam bu durumu Kadı Şürayh'a intikal ettirmiş, o da, "zorlanmadan ve tehdit altında kalmadan kendi isteği ile böyle bir şartı yüklenen, onu yerine getirecektir" demiştir. Bu olayla ilgili olarak ez-Zerka şu açıklamayı yapar; Kadı Şürayh'ın verdiği hüküm, bekleme ve boş kalmanın madden karşılığı (ta'vizi) mahiyetinde olup, söz konusu şart, batı hukukundaki cezai şartın ya da kazanç mahrumiyetinin aynısıdır⁴².

"*Zarar giderilir*" şeklindeki genel ilke uygulamaya konulurken, şu türden alt kurallar oluşturulmuştur: "*Zarar zararla giderilmez*"⁴³;

⁴⁰ Ali Haydar, a.g.e., I, 361.

⁴¹ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, II, 432.

⁴² Ez-Zerka, *el-Medhal*, I, 395; Karaman, a.g.e., II, 433.

⁴³ Suyûtî, a.g.e., s. 115.

“İki mefsedet tearuz ettiğinde, daha hafif olanı irtikab edilerek, zararı daha büyük olandan korunulur”⁴⁴.

Klasik dönem İslâm fıkında yukarıdaki ilkelerle paralellik arz etmeyen, onları değişik alanlarla sınırlayan uygulamaların varlığı da bilinmektedir. Örneğin; bazı Hanefiler’in de içinde bulunduğu bir grup fakih, tazmin edilmesi gereken zararları, somut varlığı olan ve müte-kavvim mal olma özelliği taşıyan eşyanın haksız fiil sonrasında zarar görmesine hasretmişlerdir. Onlara göre, menfaat ve hakların haksız fiil neticesinde zarar görmesi halinde zararın tazmini gerekmediği gibi, kişinin hakkını kullanması neticesinde, başkasının eşyası zarar görecektir olsa, bu taktirde de zararın tazmini gerekmez, zira “cevaz-ı şerî damâna münafidir”. Bir başka fakihler grubu ise, gerek haksız fiil neticesinde gerekse hakkın meşrû bir şekilde kullanılması ya da kötüye kullanılması sonucunda, şahsın müte-kavvim malının ya da menfaat veya hakkının zarar görmesine bakılmaksızın, başkasına verilen bütün zararların tazmin edilmesini gerekli görmüşlerdir. Bu kuralın istisnası olarak, şahsın hakkını kullanırken, istemeyerek de olsa, bir başkasına verdiği cüzi zararları tazmin etmekle yükümlü tutulamayacağını da belirtmişlerdir.

Özellikle hakkın meşrû bir şekilde kullanımı sırasında bir başkasının zarar görmesi halinde, zarar veren şahsın tazminle yükümlü tutulmaması gerektiğine delil olarak kullanılan; ***“cevâz-ı şer’î damâna münafidir”***⁴⁵ şeklindeki kural, zaman içinde yukarıda sözü edilen diğer kurallar yanında; ***“ıztırar başkasının hakkını iptal etmez/helal kılma”*** şeklindeki kural⁴⁶ ile kayıtlanarak⁴⁷ uygulamaya konulmuştur.

Nasların ruhuna da uygun olan bu uygulama şekli, nitekim Mecelle’de kanun şekline dönüştürülmüş ve şu maddeler kabul edilmiştir: ***“Kişi mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunur, fakat tasarruf başkasının hakkını ilgilendirirse, o şahıs mülk sahibinin mülkündeki tasarrufunu meneder”***⁴⁸; ***“Hiç kimse mülkünde tasarruftan men olunamaz, ancak bu tasarruf başkasına ağır bir şekilde (fâhiş) zarar***

⁴⁴ Suyûtî, a.g.e., s. 117.

⁴⁵ Mecelle, mad. 91.

⁴⁶ Mecelle, mad. 33.

⁴⁷ Ali haydar, a.g.e., I, 83; ayrıca müellif söz konusu maddenin uygulamadaki bir istisnası olarak Mecelle’nin 1087. maddesindeki uygulamayı (Düreru’l-Hükkâm, X, 44) göstermektedir.

⁴⁸ Mecelle, mad. 1192.

verdiğinde, menolunabilir"⁴⁹, bu son ilke "Kişinin mülkündeki tasarrufu ancak, ondan başkası zarar görmedikçe sahihtir" şeklinde ifade edilebilir⁵⁰.

Yukarıda değinildiği gibi, ilk dönemlerde fakihler arasında, başkasına zarara vererek de olsa hakkın kullanımının meşrûiyeti tartışılmışsa da, sonraki dönemlerde İslâm dünyasında benimsenen bu ilkeler, kişinin mülkündeki/hakkını kullanmadaki mutlak tasarrufunu sınırlandırmakta, başkasına zarar vermemek kaydıyla hakkını kullanma ve mülkiyetinde tasarrufta bulunma serbestisi tanımaktadır. Nitekim Osmanlı İmparatorluğu döneminde İslâm alimleri bu görüşle fetva vermişlerdir⁵¹. "*Zarar-ı fâhiş bieyyi vechin kân defettirilir*" ilkesi⁵² ile de, kasıtlı ya da kasıtsız olarak, hakkın kullanımı sırasında bir başkasına verilen fahiş zararın telafi ettirilmesi (bunun bir yolu da tazmin ettirilmesi şeklinde olur) hükmü getirilmiştir. Aynı madde ile, başkalarının sudan bahanelerle kişinin hakkını kullanmasından zarar gördüklerini iddia etmeleri sebebiyle, mülk sahibinin mülkündeki tasarrufuna engel olunamayacağı ifade edilmiştir⁵³. Buna göre, bugün İslâm alimlerinin çoğunluğunun benimsediği felsefe; "kişinin hakkını başkasına zarar vermemek kaydıyla kullanma yetkisine sahip bulunduğu, hakkın kötüye kullanılması ya da meşrû doğrultuda kullanılması halinde bile, bir başkasına verilen maddi ya da manevi zararın, fâhiş olması halinde, tazmin edilmesi gerektiği; verilen zararın tazmin edilmesi için, zarar ile fiil arasında illiyet bağının kurulması dışında, bu zararın bir sözden, bir eylemden ya da herhangi bir tasarruftan kaynaklanmasının önemli olmadığı"⁵⁴ şeklinde olanıdır. Buna göre, günümüz hukukları, İslâm hukuku da dahil, bir yandan, hakların kullanımının tabii sonucu olarak oluşan zararların tazmin edilmesini sağlayacak, diğer taraftan da, hakkını başkasına zarar vermek amacıyla kullanan kimselere müsaade etmeyecek, bunu önlemeye çalışacak, böyle bir tasarruf tespit edildiğinde, faile verilebilecek diğer cezalar yanında, verdiği zararı tazmin etme müeyyidesi ile cezalandırabileceklerdir.

⁴⁹ Mecelle, mad. 1197.

⁵⁰ Kâsânî, *Bedai'*, VI, 258; Mecelle md. 1192, 1197, 1198; ayrıca bkz. Zuhaylî, *Nazariyyetü'd-Damân*, s. 23.

⁵¹ Bkz. Ali Haydar, *Düreru'l-hükkâm*, X, 221.

⁵² Mecelle, mad. 1200.

⁵³ Ali Haydar, *a.g.e.*, X, 221.

⁵⁴ Geniş bilgi için bkz. Zuhaylî, *Nazariyyetü'd-Damân*, s. 20, 22-27.

ib- Kuralın Aile Hukuku İle İlişkisi

“Zarar giderilir” şeklindeki ilkenin klasik dönem İslâm fıkhnın aile hukuku ile ilgili bölümünde yeterince uygulama alanı bulamayışının nedenleri arasında, nikah sırasından başlayarak, evliliğin devamı süresince, bütün mâlî sorumlulukların kocaya yüklenmiş oluşunun etkisi büyüktür. Ayrıca; daha önce değinildiği gibi, bazı hukuk ekollerince menfaat ve hakların zarar görmesi durumunda tazmin edilmelerinin gerekmediği şeklindeki görüş doğrultusunda, ileride oluşacak menfaatlerin zarar görecektir olması halinde bile tazmin edilmesinin söz konusu edilmeyişinin etkisi olmalıdır. Bunlar yanında, boşanan kadınların, o günün sosyal şartlarında, ciddi olarak herhangi bir ekonomik kayıplarının/zararlarının bulunmayışının; döneme hakim olan anlayış gereği, birden fazla evliliğin yadırganmaması nedeniyle, dul kadınların yeni bir evlilik yapma şanslarının yüksek oluşu gibi değişik âmillerin de etkisi olsa gerektir.

Şu kadar var ki, ölüm hastalığı sırasında kadının boşanmasını, onun elde edeceği miras hakkından mahrum bırakılma amacı güttüğü gerekçesiyle, birçok İslâm hukukçusu, bunu “başkasına zarar verme kastıyla kullanılmış bir hak/hakkın kötüye kullanılması” olarak görmüş, kadının bu durumda mirastan mahrum edilme şeklinde uğratılacağı zararı dikkate alarak, söz konusu durumdaki boşama kararına rağmen, kadının kendisini boşayan kocanın mirasından hak alacağına hükmetmiştir⁵⁵. Buna göre, nikah akdinin bir nevi erkek lehine kadın üzerinde mülkiyet ilişkisi/hakkı doğurduğu düşüncesi ile birlikte, günümüz şartlarında, kusursuz olduğu halde, aleyhine olarak boşanma kararı alınması sebebiyle ciddi olarak maddi zarar görecektir olan bayanın, bu kararı alan eşinden zararını tazmin etmesini talep etme hakkının bulunduğunu ifade etmek bir çelişki oluşturmayacaktır. Zira günümüz dünyasında sosyal hayatın değişmesi sebebiyle, çoğu kez, nikah sırasında kadına verilen/verilmesi kararlaştırılan mehir, daha sonra eşlerin ortaklaşa olarak elde ettikleri maddi kazanımlar yanında çok cılız kaldığı için, boşanma sırasında, eşlerin birlikte kazandıkları servetin bölüşümünde bir denkleştirmeye gidilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Sunulacak olan çözüm buna imkan sağlamalıdır.

⁵⁵ İbn Rüşd, *Bidâye*, II, 102.

Biraz önce görüldüğü gibi, “cevâz-ı şerî damâna münâfidir” kuralını, “ıztırâr başkasının hakkını iptal etmez” kuralı ile birlikte değerlendirmek, ilk kuralın yanlış uygulanmasını önleyecektir.

Kadının boşanma kararı alması durumunda ise, klasik dönemden beri zaten erkeğin bundan her halükarda zarar göreceği (erkeğin nikah sırasında mehir ödemesi, evlilik masraflarını karşılaması gibi) gerekçeyle, kadının tazminat ödeyerek boşanabileceği benimsenmiş olup, “zarar giderilir” kuralı bu hususta işletilmiştir. Yani, İslâm fıkında kusursuz olan kocanın eşinin hulu⁵⁶ ya da kadâi boşanma⁵⁷ yolu ile boşanması halinde, mahkeme kararı ile tazminat alacaklısı olacağı ilk dönemlerden beri kabul edilmiştir. Ancak, boşanmada kusursuz olan bayanın, özellikle kocasının talak yetkisini kullanarak boşanması halinde, aldığı mehre ilaveten ayrıca bir de tazminat alacaklısı olması söz konusu edilmemiştir. Bunun nedenleri olarak yukarıda söylenenlere ilaveten; bayanın nikah sırasında aldığı mehri evin ortak ihtiyaçları için harcamak zorunda olmaması, evlilik içi ve iddet süresince bayan için gerekli olan nafakanın koca tarafından ödenme zorunluluğunun bulunması nedeniyle kadının boşanması halinde fâhiş bir şekilde maddeten zarar görmeyeceği kanaati/realitesi gösterilebilir. Öyle ki, kocasının kusuru (erkeğin eşine şiddet uygulaması, ailevi sorumluluklarını yerine getirmemesi gibi) sebebiyle kadının boşanma hakkını kullanacak olması halinde bile, kadına hulu⁵⁸ yolu ile boşanabilme imkanı tavsiye edilmiştir. Yani, kocanın kusurlu olduğu halde bile tazminat alacaklısı olabileceği, kadının kusursuz bulunması halinde bile, boşanma kararı alınmasında kendisinin etkisi bulunduğu gerekçesiyle, tazminat yükümlüsü olacağı benimsenmiştir. Bu durumda kocanın diyaneten eşinden bir tazminat almasının hoş olmayacağı ifade edilmekle birlikte, hukuken buna hakkının bulunduğu kabul edilmiştir⁵⁸. Bu anlayışı İslâm hukukunun evrensel bir anlayışı olarak görmenin uygun olmayacağını ifade etmek isteriz.

⁵⁶ *Hulu*²; kadının boşanma tazminatı ödemeyi kabul ederek kocasından boşanması demektir.

⁵⁷ *Kadâi boşanma*; mahkeme yolu ile boşanma demektir. İslâm fıkına göre, boşama yetkisi mahkemenin tekelinde değilse de, bazı özel durumlarda boşanmak amacıyla kadın ya da erkek eş mahkemeye müracat ettiklerinde, mahkemenin bu tür davalara bakıp, eşleri boşama yetkisi de bulunmaktadır.

⁵⁸ Kâsânî, *Bedâi*³, III, 150; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 180; ayrıca bkz. Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslam Hukuku*, İst. 1983, s. 406.

Yukarıda geçtiği üzere, ölüm hastalığı sırasında kocanın eşini boşaması örneğinde görüldüğü gibi, klasik dönem İslâm alimleri de “boşanma hakkının kötüye kullanılması” halinde, zarar gören eşin tazminat alacaklısı olacağını benimsemişlerdir. Burada şunu belirtelim ki, hakkın kötüye kullanımının engellenmesi ile ilgili olarak, klasik dönemde komşuluk ve esnafılık ilişkilerinden örnekler verildiği halde, ölüm hastalığı sırasındaki boşanma olayı dışında ailevi ilişkilerden örnek verilmemesi, yukarıda detaylıca irdelemeye çalıştığımız gibi, dönemin sosyo- kültürel yapısıyla ilgili olsa gerektir. Yoksa, söz konusu ilkelerin/yasaklamaların ve tazminat haklarının aile hukukuna yansıtılmasına engel herhangi bir hukuki durum görünmemektedir.

“Zararın giderileceği” şeklindeki ilke, hukukun değişik alanlarında uygulanma şansı bulduğu gibi, “Eşlerden birinin boşanma hakkını kullanırken diğer eşin ciddi boyutta zarar göreceği olması halinde, bu zararın telafi edilmesi için diğer eşin tazminat talebetme hakkının bulunması” biçiminde aile hukukunda da uygulanmasına engel herhangi bir durumun olmadığı söylenebilir. Belki ailevi ilişkilerde, borçlar hukukundaki şekliyle tam anlamıyla oluşan zararın tespiti yapılamayacağından, “mutlak tazminat” olgusundan bahsedilemeyecektir. Ancak bu durum, bir hakkın kullanımı sebebiyle başkasının göreceği zararın tamamen gözardı edilmesini gerektirmemelidir. İmkanlar dahilinde, boşanma sebebiyle kusursuz olan eşe verilen zarar tespit edilmeli, bunu telafi etmek amacıyla da uygun bir tazminata hükmedilmelidir. Nitekim bu noktadaki sıkıntıya modern hukukçulardan Hatemi de dikkat çekmekte, buradaki tazminat ile borçlar hukukundaki tazminatın karıştırılmamasını istemekte ve boşanma sebebiyle oluşacak zararların kısm-ı âzamisini gidermeyi amaçlayan uygun bir meblağa, ona göre “denkleştirme bedeline” hükmedilmesini önermektedir. Hatta o, İslâm fıkıhındaki mehri, modern dönemlerin icadı olan maddi tazminat felsefesinin bir versiyonu olarak görmüş olmalı ki, mehrin bulunduğu bir sistemde “boşanma sırasında maddi tazminata gerek olmayacağı” şeklinde bir anlayışa meyilli görünmektedir⁵⁹. Kanaatimizce, hiç detaya gitmeksizin mutlak olarak her durumda, “İslâm hukukuna göre, mehrini almış kadının boşanma sırasında ayrıca bir de tazminat talebinde bulunma hakkının olmayacağını” söylemek, hem dînî hem de hukukî dayanağı bulunan; “bir başkasına verilen zararların imkanlar ölçüsünde

⁵⁹ Hatemi-Serozan, *Aile Hukuku*, s. 251.

giderilmesi gerektiği”, “kul haklarının korunmasının dinin temel amaçları arasında bulunduğu” şeklindeki söylemlerle çelişecektir.

c-İslâm Fıkında Benimsenen Bazı İçtihatlar

i- Ölüm Hastalığı Sırasında Kusursuz Olarak Boşanan Eşin Miras Hakkının Devam Edeceği

Ölüm hastalığı sırasında kusursuz olan eşini boşayan erkeğin, boşanmış eşinin, genel kurala aykırı olarak, miras hakkının devamına hükmedilmesi de, ilk dönem fakihleri nezdinde eşlerin boşanma sebebiyle birbirlerine zarar vermeleri halinde, bunun tazmin edilmesinin gerekli olduğunu benimsemiş olduklarını göstermektedir. Yukarıda değişik vesilelerle zikredildiği gibi, ilk dönem İslâm fıkında birçok hukuk ekolü tarafından benimsenen görüşe göre⁶⁰; ölüm hastalığı sırasında kocanın eşini boşaması durumu, hakkın kötüye kullanılmasına örnek olarak görülmüş ve bu durumda kadının uğrayacağı mirastan mahrum kalma şeklindeki zarar, kadının kocasına mirasçı kılınarak bertaraf edilmiştir. Bir başka deyişle, kusursuz olan bayan eş aleyhine verilen boşanma kararı sebebiyle kocanın tazminat ödemesine hükmedilmiştir ki, söz konusu olayda bayanın aldığı tazminat kocasından gelen miras payı olarak görülmektedir. Zaten kadının boşanma nedeniyle uğrayacak olduğu maddi zarar da, bu miras payından mahrum kalması olacaktır.

ii- Eşler Arasında Kabul Edilen Şartların Bağlayıcılığı

Yukarıda serdedilen maddelerin yanında, özellikle Hanbeli hukuk ekolü tarafından çok geniş kapsamlı olarak benimsenmiş olan; evlilikle ilgili şartlar, akdın muktezasına aykırılık ve naslara aykırı bir durum içermedikçe, uyulmaya layık olup, bu şartlar tarafları bağlar⁶¹. Bu ilke, “kusursuz eşin boşanma sırasında göreceği zararlarının giderilmesi amacıyla maddi tazminat hakkının bulunacağı” şeklindeki bir şartın meşrû oluşuna ve bu şarta uymanın hukuken gerekli olduğuna delil teşkil etmektedir. Buna göre, “boşanma sırasında kusursuz eşin göreceği zararın kusurlu eş tarafından giderilmesi için ona maddi tazminat ödemesinin gerekli olduğu” şeklinde boşanma hukukunda bir maddenin bulunduğu günümüzde, resmî evlilik yapan eşlerin bu kanuni şarta uy-

⁶⁰ Geniş bilgi için bkz. Meydânî, a.g.e., III, 52, İbn Rüşd, a.g.e., II, 102; Bâcî, a.g.e., IV, 85

⁶¹ İbn Kudâme, el-Muğnî, VII, 448 vd.; Karaman, İslam Hukuku, I, 270-272; ez-Zerka, el-Medhal, I, 495, 496.

maları İslâm hukuku açısından da gereklilik arz edecektir. Çünkü, yürürlükte olan Medeni Kanun'da bulunan bu şart, eşler tarafından zımnen kabul edilmiş olup, bu şart nikah akdine aykırılık şeklinde bir olumsuzluk taşımamakta, ayrıca bu şart hiçbir ayet yada hadis ile de çelişmemektedir. Belki burada şu söylenebilir: "Erkeğin nikah sırasında eşine mehir verecek olması, ayrıca boşanma sırasında, kusur kendisinde olduğunda, eşinin göreceği zararı da tazmin etmesi erkeğe yapılmış bir haksızlıktır". Bu haklı bir itiraz olmakla birlikte, şu önerimiz dikkate alındığında, iddia edilen haksızlığın giderilmiş olacağını düşünmekteyiz: Söz konusu ikilemden kurtulabilmek için İslâm hukuku açısından zorunluluk arz eden mehir yükümlülüğünün güncelleştirilmesi yeterli olacaktır. Yani, boşanmada kusursuz olan kadının, boşanma sebebiyle maddi zarar görmesi halinde, mahkemece takdir edilen tazminat hakkından, kocanın önceden ödediği mehir miktarı düşürülerek, kalan kısmının erkek tarafından bayan eşe tazminat olarak ödenmesi şeklinde bir yükümlülük getirilmelidir. Bu durum, mehir ve müt'a hakkı veren ayetlerle, yoksulluk nafakasını içeren Bakara 2/241. ayetini birlikte uygulamak anlamına gelir. Ayrıca, boşanmada daha çok kusurlu olan bayanın da, boşanma sebebiyle kocasının maddeten zarar görmesi halinde, tazminat ödemesine hükmedilir, ancak bayanın aldığı/alacağı mehir ile ödemesi gereken tazminat arasında oluşacak fark tespit edilerek, ödemesi gereken miktar daha fazla ise, bayana borcunun kalan kısmı ödetilir.

Klasik dönemde ve günümüzde, değişik açılardan kadına güvence olması için nikah sırasında verilen mehrin, diğer faydaları yanında, kadının ödeyeceği boşanma tazminatı için finansman kaynağı oluşturması sebebiyle, boşanma hakkını kullanmak isteyen ve başka bir ekonomik geliri bulunmayan bayanlar için hâla önemini koruduğu söylenebilir. Ancak, özellikle kocanın boşanma tazminatı yükümlüsü olduğu her durumda, nikah sırasında kararlaştırılan mehrin miktarına bakılmaksızın, bayanın aldığı bu mehri boşanma tazminatı olarak göstermek, çoğu kez hakkaniyet ölçülerine uymamakta, bu uygulama çoğu zaman kadının ciddi anlamda maddi zararının göz ardı edilmesine sebep olmakta ve bütün bu olumsuzlukların müsebbibi olarak ise İslâm Dini/İslâm Fıkhi gösterilmektedir.

d- Son Asırlarda İslâm Ülkelerinde Hazırlanmış Olan Aile Hukuku ile İlgili Kanunlar

İslâm toplumlarında Mecelle ile başlayan kanunlaştırma döneminde Aile hukuku alanında hazırlanan kanun ya da kanun hükmünde karamameler veya kanunların hazırlanmasında kaynaklık edebilecek bilimsel çalışmalar da, İslâm fıkıhı açısından boşanma sonrasında söz konusu edilen maddi tazminat için birer delil olarak görülebilecektir. Bunlardan birkaçı şöyledir:

i- 1917 Tarihli Hukuk-ı Aile Karamamesi'nin 130. maddesi şöyledir: "Zevceyn beyninde nizâ ve şikak zuhûr edip de tarafeynden biri hâkime müracaat ederse, hâkim tarafeyn ailelerinden birer hakem tayin eder. Bir veya iki taraf ailesinden hakem tayin olunacak kimse bulunamaz veya bulunup da hakem olacak evsafı hâiz olmazsa hariçten münâsiplerini tayin eder. Bu suretle teşekkül eden aile meclisi tarafeynin ifâdât ve müdâfâtını tetkik ile beyinlerini ıslaha çalışır. Kabil olmadığı surette, kusur zevcede ise beylerini tefrik eder. Ve zevcede ise, mehrin tamamı veya bir kısmı üzerine muhâlaa eyler..."

ii- Kanunlaştırma dönemi ürünlerinden olan 1340 tarihli Aile Hukuku Kanun Tasarısı⁶² metninde ise "maddi tazminat" iki madde şeklinde yer almıştır. Bunlardan birincisi 122. madde olup, eşlerin; zulüm, eza, niza ve şikak sebebiyle mahkemede boşanma davaları açmaları halinde, mahkemenin boşanma kararı almasının sonucu olup; "...beyinleri tefrik ile beraber kusur tamamen zevcede ise, altmış birinci madde mucibince tesmiye edilen mehrin ve altmış ikinci madde mucibince takarrür eden taahhüdat-ı maliyenin ve müddet-i iddet nafakasını tamamen tediyesine hükmeyleyler... eğer kusur tamamen zevcede ise, altmış birinci madde mucibince mehrin ve altmış ikinci madde mucibince kendi lehine tediyesi meşrut olan meblağ veya malın tamamını veya müddet-i iddet nafakasını zayi eylereğer kusur zevce ile zevce arasında dâir ise mehir veya taahhüdat-ı maliyeden bir kısmının ve nafakayı iddetin tediyesiyle hükmeyleyler."

⁶² Söz konusu tasarı, Hacı Adil Bey başkanlığında Şevket Bey, Muammer Reşit Bey, Şükrü Kaya Bey, Ahmed Samim ve Ömer Nasuhi Efendi tarafından oluşturulan bir heyet tarafından 1924 tarihinde hazırlanmış olup, kanunlaşmak üzere Meclis gündemine gelmiş ve üzerinde müzakereler yapılmış olmakla birlikte, son anda gündemden geri çekilerek kanunlaşma şansı bulamamıştır. Tasarı hakkında bilgi edinmek ve tam metnini görmek için bkz. Sabri Şakir Ansay, *Eski Aile Hukukumuz Bir Nazar*, Ankara 1952, s. 136 vd.

124. madde ise, boşanma kararı verilen eşler arasında nikah kıyılırken mehrin belirlenmemiş olması halinde, tazminat düzenlemesi ile ilgili olup şöyledir: “Mahkeme veya heyet-i hakemiyece tefrik kararı verildiği takdirde, hîn i akidde mehir tesmiye edilmemiş veya tarafeyn arasında altmış ikinci maddeye tevfikân hîn- i tefrikte verilmek üzere taahhüdâtı maliyede bulunulmamış ise, tamamen kusursuz tarafın diğer taraftan mahkeme ma’rifetiyle tazminat talebine hakkı vardır”⁶³.

Bu madde boşanma sonrasındaki maddi tazminat konusunda batı hukuklarında benimsenmiş olan düşünce çizgisinde değilse de, klasik dönem İslâm fıkıhında benimsenen tazminat teorisini mehrin belirlenmemiş olması durumunda biraz geliştirmiş olmaktadır. Buna göre, gerek nikah sırasında mehrin belirlenmemiş olması, gerekse boşanma sırasında verilmek üzere, eşler arasında herhangi maddi ödeme hususunda bir anlaşma yapılmamış olması halinde, boşanmada tamamen kusursuz olan eş, diğer eşten tazminat talebinde bulunabilecektir. Burada istenecek tazminatın maddi ya da manevi tazminat olduğuna dikkat çekilmediğinden, her iki tür tazminat da kastedilmiş olmalıdır.

iii- 1951 tarihli 92 Sayılı Ürdün Hukuk-ı Aile Kanunu madde 134’te, sebepsiz olarak boşanan kadının tazminat talep edebileceği hükmü mevcut olup, söz konusu kanun maddesi 1976 tarihli 61 sayılı Ahval-i Şahsiyye Kanunu’nda, kusursuz olduğu halde boşanan kadının isteyeceği tazminatın üç yıllık nafaka miktarını geçemeyeceği şeklinde ta’dil edilmiştir⁶⁴.

Keza kusursuz şekilde boşanan bayanın tazminat talebinde bulunma hakkı Birleşik Arap Cumhuriyeti Ahval-i Şahsiyye Kanunu md. 99’da; Fas Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu’nun 60. faslında ve Suriye Medeni Kanunu’nda yer almaktadır. Suriye Medeni Kanununda da bu tazminatın üç yıllık nafaka miktarını aşamayacağına hükmedilmiştir⁶⁵.

⁶³ Tasarı, Mad. 124. Bu maddede kendisine atıfta bulunulan 68. madde ise şöyledir: “Zevc veya zevce veya her ikisi de mütekabilen filhal veya müeccelen teslim edilmek veyahut vefat veya talak vukuunda tesviye olunmak şartıyla taraf-ı diğere bir mal veyahut bir meblağ-ı muayyen itasını taahhüt edebilir”.

⁶⁴ Ahmet Bostancı, “Ürdün Ahvâl-i Şahsiyye Kanunlarında Osmanlı Tesiri”, Marife 3/2, s.131.

⁶⁵ Abdüsselam Muhammed Şerif, Nazariyytü’s-Siyaseti’-Şeriyye ed-davâbit ve’t-Tatbikât, Bingazi 1996, s. 164.

Bu kanuni düzenlemeler de maddi tazminatın meşrûiyetine delil olmaktadır. Ayrıca bu kanunlarda mehrin tazminatın tespitinde ve ödenmesinde odak noktası görülmemiş olması, bir başka deyişle, mehr merkezli tazminat teorisi oluşturulmaması ve kadının mağduriyetinin düşünülmüş oluşu bir yenilik olarak görülebilecektir. Maddede bayanın tazminat talebinde bulunabileceği şeklinde, tazminat talebinin kusursuz olarak boşanan bayan eşi hasredilişi eleştiri konusu olabilirse de, daha önce belirtildiği gibi, zaten boşanmada kusurlu olan bayanın kocasına tazminat ödemek zorunluluğu klasik dönem fıkında açık şekilde bulunmaktadır.

Kanunda, kadının tazminat talebinin, boşanma sebebiyle uğrayacağı zarar oranında hakimler tarafından belirleneceğine değil de, azami tazminatın üç yıllık nafaka miktarı ile sınırlandırılması anlaşılamamaktadır.

Yukarıda zikredilen deliller grubundan kimisi direkt olarak, kimisi de dolaylı olarak, İslâm hukukunda da şartlar oluştuğunda ve eşlerden birisinin boşanma sebebiyle maddi bir zararı söz konusu olduğunda, bunu diğer eşi telafi ettirmek amacıyla, eşlerin eşit şekilde maddi tazminat talebinde bulunmalarının meşrû görüldüğünü ifade etmeye yeterlidir. Ancak, klasik dönem İslâm fıkında, biraz da döneme hakim olan evlilik ve boşanma anlayışı sebebiyle olmalı ki, naslar günümüz batı hukuklarında anlaşıldığı şekliyle, “boşanma tazminatı teorisi” oluşturacak genişlikte/rahatlıkta yorumlanarak uygulama alanına konulamamış, maalesef son bir iki asırda gerçekleştirilen hukuki düzenlemelerde de, genel tazminat teorisinde ulaşılan son durum, aynıyla aile hukukuna aktarılamamıştır. Ancak, bu yeni düzenlemelerde, klasik dönem İslâm fıkında benimsenen tazminat teorisinin bir miktar geliştirilmiş olduğu da bir gerçektir.

2 - Gereğesi

Bu başlık altında boşanmanın mâlî sonuçlarından olan “maddi tazminat” hakkının ya da yükümlülüğünün gerekçesinin ne olabileceğine yer verilecektir.

Diğer hukuklarda benimsendiği gibi, İslâm hukukunda da borcun kaynakları, olarak; “akit, tek taraflı irade, haksız fiil, sebepsiz kazanç ve kanun” görülmektedir⁶⁶. Buna göre, eşlerden birinin diğerine ödeyeceği

⁶⁶ Zuhayli, *Nazariyyetü'd-Damân*, s. 4.

tazminat sözü edilen kaynaklardan birine dayanmalıdır. Aksi taktirde, böyle bir alacak meşrû olmayacak, hukuk da böyle bir yükümlülüğü takip etmeyecektir.

Boşanma sebebiyle sözü edilen “maddi tazminat”, nikah akdi ile oluşan aile bağlarının, eşlerden birinin aldığı boşanma kararı ile sonlandırılmasının cezası olamaz. Çünkü İslâm hukukçularının bir kısmına göre, boşanma mübah bir eylemdir⁶⁷ ve mübah bir eylemin işlenmesi cezayı gerektirmez. Çünkü, “Cevâz-ı şerî damâna münâfidir” şeklindeki külli kaide⁶⁸, tazminat için böyle bir durumun gerekçe olmasına engeldir.

Bir çok İslâm alimi boşanmayı temelde haram bir eylem görmekle birlikte, ihtiyaç veya zaruret halinde bunun mübah hale dönüşeceğini benimsemiş olduklarından⁶⁹, eşi ile anlaşarak, uyumlu bir birliktelik oluşturmak imkansızlaştığı durumda, zarureten boşanma hakkını kullanan kimsenin cezalandırılması da hukuki görünmemektedir. Bu durumda boşanma sebebiyle maddi tazminata hükmedebilmek için başka hukuki gerekçe ya da gerekçeler bulunmalıdır. Kanaatimizce boşanma sebebiyle doğacak olan tazminat hakkının gerekçesi; haksız fiil üst başlığı altında tanımlanabilecek olan “zarar verici sözlü tasarruf” şeklinde olup, bu kriter hem hakkın kötüye kullanılması şeklindeki boşanmaları hem de diğer eşe zarar vermek gibi bir kötü niyet taşımaksızın, kusursuz eş aleyhine gerçekleştirilecek olan boşanmaları kapsamaktadır.

Birinci durumda, eş boşanma hakkını diğer eşe zarar vermek amacıyla kötüye kullandığı için, bu eşin boşanma sebebiyle göreceği zararı tazmin etmesi şeklinde kendisi cezalandırılabilir. Zira hakkın kötüye kullanılması bir anlamda “haksız fiil” olarak değerlendirilmektedir. Buna göre, boşanma hakkını kötüye kullanarak, kusursuz eşini boşayan eşin kusurlu olduğuna hükmedilecek ve boşanma nedeniyle eşinin gördüğü/göreceği zararları tazmin etmesi için uygun bir miktar tazminat ödemesine karar verilecektir. Görüldüğü gibi, bu hükmün

⁶⁷ Örneğin Şâfiiler boşanmanın mübah bir eylem olduğunu benimserler. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire 1994, III, 130; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 279.

⁶⁸ *Mecelle*, md. 91.

⁶⁹ Merginâni, *el-Hidaye*, I, 227; Meydânî, *el-Lübab*, III, 37; İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadir*, III, 22; ayrıca bkz. Dalgın, *Boşama Yetkisi*, s.47-49.

dayanağı geniş anlamıyla “haksız fiil/tasarruf” olacaktır. Nitekim günümüzde hem İslâm alimlerince hem de batı hukuklarınca benimsenen kurala göre, hakkın kötüye kullanıldığı tespit edildiğinde, hakkını kötüye kullanan kimseye değişik müeyyideler uygulanabilmekte, bunlardan birisi de verdiği zararı tazmin ettirmek şeklinde gerçekleşmektedir⁷⁰.

İkinci durumda yani; eşin boşanma hakkını kötüye kullanma amacı taşımaksızın, masumane olarak boşanma hakkını kullanması halinde, diğer eş bu durumdan maddeten zarar görmemişse, herhangi bir tazminat söz konusu edilmeyecektir.

Meşrû olan boşanma hakkını kullanmak isterken, eşine zarar verme kastı bulunmaksızın, bu boşanma nedeniyle eşin maddeten zarar görmesi durumunda ise, zarar gören eşin boşanmada daha çok kusurlu olmaması şartıyla, boşanmaya sebep olan eş, aynı zamanda eşinin ekonomik açıdan zarar görmesine de neden olduğu için, verdiği zararları tazminle yükümlü tutulacaktır. Bu durumdaki tazminat yükümlülüğünün gerekçesi; “başkasına zarar verici şekilde hakkın kullanılması” olarak görülecektir. Bilindiği gibi cürmî mesuliyette kişiden sadır olan haksız fiil neticesinde veya birey hakkını kullanırken bir başkası zarar gördüğünde, zarar görenin bu zararı tazmin ettirme hakkı bulunmaktadır. Bu nedenle, bireyin haklı (hakkını kullanırken) ⁷¹ ya da haksız⁷² bir tasarrufundan bir başkası zarar gördüğünde, zararın tazmini gerekmektedir. Daha önce geçtiği üzere, haksız fiili ile bir başkasına direkt olarak zarar veren şahıs “zarar verme kasdı bulunmasa da” verdiği zarardan sorumludur⁷³. Aynı tür sonucun akdî sorumlulukta da söz konusu olabileceğine engel bir durum görünmemektedir⁷⁴. Akdî sorumluluğun da tazminatı gerektireceği ile ilgili ilk dönemlerde verilmiş

⁷⁰ Hakkın kötüye kullanılması durumu için önerilen müeyyideler; içtinap davası, izale davası, tazminat davası, ta’zir cezası ve dini müeyyideler şeklinde sıralanmaktadır. Bkz. Köse, **Hakkın Kötüye Kullanılması**, s. 248-257.

⁷¹ İbn Kudâme, *el-Mığnî*, V, 52.

⁷² Safa Reisoğlu, **Borçlar Hukuku**, İst. 1995, s. 125 vd.; Karaman, **İslam Hukuku**, II, 468 vd.

⁷³ Bkz. **Mecelle** md. 92; “mübaşir müteammid olmasa da tazminle sorumludur”.

⁷⁴ Nitekim muasır araştırmacılarından Muhammed Şerif de bunu savunmaktadır. Bkz. **Nazariyytü’s-Siyaseti’-Şeriyeye**, s. 164.

hüküm örnekleri mevcut⁷⁵ olup, bunlardan birkaçına önceki sahifelerde yer verilmişti.

Boşanma tasarrufuna iki yönden bakma ihtiyacı vardır. Birincisi, kişinin meşrû bir hakkını kullanması, ikinci yön ise, hakkın kullanılırken bir başkasına zarar verilmiş olmasıdır. Boşanma hakkının kullanılmasından dolayı eşlerden birinin ciddi boyutta zarar göreceği olması, ilk etapta, diğer eşin boşanma hakkını kullanmasına engel olunması gibi bir düşünceyi doğuracaksa da, bu durumda ortaya çıkacak olan sonuç, maddi olarak oluşacak zararın tazmin ettirilmesinden daha büyük olacağından, yapılacak iş, hem boşanmak isteyen eşin boşanma hakkını kullanmasına hem de oluşacak zararın imkanlar ölçüsünde tazmin ettirilmesine hükmetmek olmalıdır. Nitekim hukukun değişik alanlarında, birçok durumda daha ehven olan zarar tercih edilerek, daha zararlı olan durumlardan kurtulmaya çalışılmış, bu yöntem fıkıhta bir kural olarak da benimsenmiştir⁷⁶. Buna göre, sözü edilen durumda tazminata hükmetmenin dayanağı; hakkın kullanılması sırasında diğer eşe zarar veren “zararlı fiil/eylem-tasarruf” olmaktadır. “İzdirar hali başkasının hakkını iptal etmez” kuralı⁷⁷ da bu hükmü teyit etmektedir. Bu kurala göre, ihtiyaç duyulduğunda kişinin boşanma hakkını kullanmasının meşrû oluşu, bu tasarrufu sırasındaki vereceği zararların da bağışlanmış olmasını gerektirmeyecektir.

Sonuç olarak şu söylenebilir: Kusurlu olan eşin, hiç kusursuz veya daha az kusurlu olan eşini ona zarar vermek maksadıyla ya da masumane olarak boşaması sebebiyle, eşin uğrayacağı zararları tazmin edecek olmasının hukuki dayanağı bazı durumlarda “hakkın kötüye kullanılması” bazı durumlarda ise, “başkasına zarar verici şekilde hakkın kullanılması” şeklinde belirlenebilecektir. Birinci durumda hem dinen günahkar hem de tazminle yükümlü tutulacak olan eş, ikinci durumda dinen günahkar olmamakta, ancak verdiği zararı tazmin etmekle yükümlü tutulmaktadır. Buna göre, Türk Medeni Kanunu’nda maddi tazminat talebi için gerekli görülen şartlar (söz konusu şartlar için 1 no’lu dipnota bakılabilir) burası için de kabul edilebilir.

⁷⁵ İbnü’l-Kayyım, *İ’lâmü’l-muvakkîn*, Beyrut 1991, III, 302; ez-Zerkâ, *el-Medhal*, I, 495,496.

⁷⁶ *Mecelle*, mad. 27; “Zarar-ı eşed zarar-ı ehaf ile izale edilir”.

⁷⁷ *Mecelle*, mad. 33.

B- MADDİ TAZMİNATIN MİKTARI VE ÖDENME ŞEKLİ

Nikah insanlık değeri ve kıymetleri üzerine kurulmuş olup, satım akdi gibi karşılıklı çıkar ilişkisine dayanmadığından, ayrıca, boşanma sebebiyle şahsın göreceği zarar noktası noktasına hesaplanamayacağından, boşanma tazminatının tespitinde Türk Medeni Kanunu mad. 174 'te "uygun bir miktar"dan söz edilir. Buna göre, boşanma sebebiyle söz konusu olan tazminatlarda; kendi kusuru bulunmadığı halde, diğer eşin aldığı boşanma kararının neticesi olarak; eşin uğrayacağı doğrudan ve beklenen zararlar dikkate alınarak ödenecek tazminat miktarı belirlenir. Dolaylı olarak karşılaşma ihtimali bulunan zararların tazmin edilmesi istenemez, zira akdî mesuliyet ancak böyle bir tazmin prensibini gerekli kılar⁷⁸.

Klasik dönem İslam fıkhiinde boşanma sonrasında söz konusu olacak maddi tazminat mehir merkezli olarak düşünüldüğünden, daha önce geçtiği üzere, "mehri" mutlak anlamda "maddi tazminat" ile eşleştirmeyi uygun bulmamışsak da, ilk dönemdeki boşanma tazminatı anlayışını mehir ve müt'a üzerinden ele almak zorunluluğu bulunmaktadır. Zira İslâm fıkhiına göre, bayan eş nikah sırasında mehir aldığından, kendisinin kusursuz olduğu boşanmalarda bile, bayana aldığı/alacağı mehir dışında ayrı bir tazminat öngörülmemiştir. Yani mehir, erkeğin evlendiği bayanla hayat boyu beraber olma kararında olduğu hakkında bir güvence, kötü gün için bir yedek akçe, sembolik bir hediye⁷⁹ gibi değişik nitelikler taşımaktaysa da, İslâm hukukçularının algılamalarına göre, aynı zamanda mehir, bazı hallerde kadına verilen maddi tazminat, bazı hallerde ise bayanın aldığı manevi tazminat niteliğine bürünmektedir. Nitekim kadının kusursuz olduğu boşanmalarda önceden aldığı mehir, bir nevi önceden tazminata mahsuben verilmiş bir meblağ olarak görüldüğünden olmalı ki, bayana ayrıca bir tazminat öngörülmemiştir. Keza, eşlerin müeccel mehirde anlaşmış olmaları halinde de, boşanmada kusursuz olan eşin, gecikmiş mehrini boşanma esnasında alması dışında ayrıca bir tazminata hükmedilmemiş oluşu da, bu noktada alınan mehrin bir nevi tazminat olarak görüldüğünü teyit etmektedir.

1- Erkek Eşin Vereceği Tazminatın Hesaplanması

⁷⁸ Zarar mefhumu ve tazmin şartları hakkında bilgi için bkz. Karaman, **Mukayeseli İslam Hukuku**, II, 416 vd.

⁷⁹ Tâhîr b. Âşûr, **İslâm Hukuk Felsefesi**, çev. Vecdi Akyüz- Mehmet Erdoğan, İst. 1998, s. 245; Karaman, **a.g.e.**, I, 230.

Az önce ifade edildiği gibi, İslâm fihhında erkekten kaynaklanan kusur nedeniyle gerçekleşen boşanmalarda, erkeğin eşine ödemekle yükümlü olacağı şey; henüz ödenmemiş olan “mehir” veya “müt’a” dan ibaret görüldüğünden, burada hem klasik yaklaşımı hem de modern dönemlerde kabul gören anlayışı birlikte sunmayı uygun bulmaktayız. İslâm fihhına göre;

i- Nikah sırasında mehir belirlenmiş olup, evlilik hayatı devam ederken, henüz mehir ödenmeden erkek eş boşanma kararı almışsa (boşanmada kusurlu erkekse), kadın bu karar sebebiyle hakkı olan mehir alacağından mahrum kalacak olmasından dolayı, erkek eş boşanırken bu mehri tam olarak eşine ödemelidir. Burada kadının talep edeceği tazminat miktarı, nikah sırasında belirlenen mehir miktarı demek olup, klasik dönem fihhına göre, bu durumda bayanın ayrıca bir meblağ isteme hakkı yoktur⁸⁰.

ii- Nikah sırasında belirlenen mehrin bir kısmı verilmiş olup, diğer kısmı verilmeden, kadının daha fazla sayılacak bir kusuru bulunmaksızın erkek boşanma kararı almışsa, koca kalan mehri de eşine ödemelidir. Buradaki tazminat ise, kalan mehir borcu kadar demektir.

iii- Mehir belirlenmeden nikah kıyılmış olup, evlilik hayatı devam ederken mehir (mehr-i misl) takdir edilmeden boşanma gerçekleştiğinde, erkeğin ödeyeceği tazminat, eşinin akrası olan bir kadının aldığı mehir kadar veya hakimın takdir edeceği bir meblağ olacaktır. Bu her üç maddede, kadının boşanma sebebiyle zarar gören mevcut menfaatinin (mehir alma hakkının) tazmini dikkat çekmektedir. Bu durumda kadının mehirle sınırlı kalmaksızın tazminat talep edebileceği ancak 20 . asırdaki kanun çalışmalarında görülmektedir⁸¹.

iv- Mehir belirlenerek nikah kıyılmış olup, sonrasında cinsel ilişki gerçekleşmeden boşanma söz konusu olduğunda, boşanma kadının kusurundan kaynaklanmamışsa, bu taktirde erkek eş belirlenen mehrin yarısı kadar tazminat ödemekle yükümlüdür⁸².

v- Mehir belirlenmeden nikah akdi yapıp, zifafa girilmeden, kadının kusuru bulunmaksızın boşanma söz konusu olduğunda, kadın

⁸⁰ Mehrin ödenme şartları ile ilgili geniş bilgi için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, (Çağrı İst 1982 baskısı) V, 62 vd., İbn Rüşd, *Bidâye*, II, 22-29; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 222-240.

⁸¹ Bkz. **1340 Tarihli Tasarı**, md. 124.

⁸² Bkz. **Bakara 2/ 237**.

erkekten boşanma tazminatı talep edebilir. Bu durumdaki tazminata ayette “müt’a” şeklinde atıfta bulunulmuştur. Daha önce belirtildiği gibi, Hanefiler’e göre, yalnızca bu durumda kadının hukuken “müt’a” alma hakkı bulunmaktadır. Ancak, kadının bunu maddi tazminat olarak mı, manevi tazminat olarak mı alacağı net değildir.

Klasik dönem İslâm fıkında, boşanma sebebiyle bayan eşin göreceği maddi zarar, nikah sebebiyle hak kazandığı mehri ya tamamen veya kısmen alamama durumlarında söz konusu olduğu düşünüldüğünden, bu maddelerde görüldüğü gibi, erkeğin ödeyeceği tazminat, son tahlilde, kadına ya mehrinin tam olarak ya da yarısının verilmesi şeklinde cereyan etmektedir. Ancak, hiç mehir alma hakkı bulunmayan kadın boşandığında, boşanmada kendi kusuru daha büyük değilse, kendisine “müt’a” adı altında bir ödemede bulunulmaktadır.

Günümüzde ise; kadının kendi kusuru dışında boşanma kararı alındığında, kadının bu nedenle uğrayacağı ekonomik zarar dikkate alınarak, bunların telafisine yardımcı olmak amacıyla, kocanın mâkul bir maddi tazminat ödemesine hükmedilmelidir. Bunun hesaplanmasında, kadının nikah sırasında almayı kararlaştırdığı/aldığı mehrin miktarı da gözardı edilmemelidir. Aksi taktirde, koca hem nikah esnasında yüklü miktarda mehir ödemek hem de boşanma esnasında maddi tazminat ödemek durumunda kalabilecektir ki, bu açık bir haksızlıktır. Bu duruma düşmemek için, nikah esnasında kararlaştırılan mehir, bazı durumlarda, bir nevi sonradan hak edilecek olan maddi tazminat için önceden verilmiş avans niteliğinde görülmeli ve kadının evlilik içindeyken aldığı mehir, kocanın eşine ödemekle yükümlü olacağı tazminat borcundan düşülmelidir.

Boşanma tazminatının benimsendiği bir durumda, nikah sırasında erkeğin eşine “mehir” adı altında bir ön ödemede bulunmasına gerek kalıp kalmayacağı, ayrı bir araştırma konusu olabilecek derecede önemi haizdir.

2- Kadın Eşin Vereceği Tazminatın Hesaplanması

Klasik dönem İslâm fıkında boşanma sonrasında kadının ödemekle yükümlü olacağı tazminatın hesaplanmasında, boşanma sebebiyle hem kocanın mevcut menfaatlerinin hem de muntazar (gelecekte

oluşabilecek) menfaatlerinin ihlal edilip edilmediğine dikkat edilmiş olup⁸³, kadının ödeyeceği tazminat şu şekilde hesaplanmıştır:

i- Boşanmada kusursuz veya daha az kusurlu olan kocasından boşanma talebinde bulunan kadının boşanma tazminatı ödeyeceğinde bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak, kadının ödeyeceği tazminatın, nikah sırasında aldığı mehirden fazla olup olamayacağı tartışılmıştır.

Çoğunluğu oluşturan alimler, kadının vereceği tazminatın ilgili ayetteki “fidye” ifadesinin mutlak kullanılışı ve hulu’un kendi başına ivazlı bir akit olduğu gerekçeleriyle, aldığı mehirden çok olabileceği, bir diğer ifadeyle, bu durumda kocanın, verdiği mehirden daha fazla tazminat talebinde bulunabileceği görüşündedirler. Bu tazminat kararının arka planında, kadının nikah sırasında aldığı mehrin yanında, erkeğin yeniden evlenirken eşine vereceği mehir, ayrıca yeniden düzenleyeceği ev için yapacağı masraflar ve düğün-dernek için yapacağı masraflar düşünülmektedir. Yani bu gruba göre, boşanma sebebiyle kocanın uğrayacağı bu zarar kalemleri dikkate alınarak, kadının ödeyeceği boşanma tazminatı belirlenir⁸⁴.

Bizim de “İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi” isimli çalışmamızda tercihe şayan gördüğümüzü ifade ettiğimiz diğer grup alimler ise, bayanın ödeyeceği tazminatın, nikah sırasında aldığı/belirlenmiş olup henüz almadığı mehirden daha fazla olamayacağı görüşündedirler⁸⁵. Söz konusu çalışmamızda, kadının sosyal hayatta fazla görünmediği klasik dönemler için bu görüşü mâkul görmüş, diğer görüşün kabulü halinde, hulu ile boşanma yolunun kadınlar aleyhine olarak erkekler tarafından kapatılmak istenebileceğini ifade etmiştik. Nitekim tarih içerisinde, kocası ile anlaşamadığından tefvîz-i talak hakkı elde edemeyen ve hulu’ yolu ile de boşanamayan kadınların ciddi sıkıntılara düştükleri ve boşanabilmek için düşünülmesi zor yolları denemiş oldukları hakkında bazı bilgiler sunmuştuk⁸⁶.

⁸³ Hatırlanacağı gibi, bu noktalar Türk Medeni Kanunu’nca boşanma tazminatı talebi için gerekli görülmüştür. Geniş bilgi için 1 no’lu dipnota bakılabilir.

⁸⁴ Malik, *Muvatta*, *Talak* 11; İbn Kudame, *el-Muğnî*, VIII, 176; Kandehlevî, *Evcezü’l-mesâlik*, X, 102-104.

⁸⁵ Muhaleadaki bedel hakkındaki tartışmalarla ilgili geniş bilgi için bkz. Dalgın, *Boşama Yetkisi*, s. 107 vd.

⁸⁶ Bkz. Dalgın, a.g.e., s. 111-116.

Günümüz şartlarında ise, kadın da kocası ile eşit olarak boşanma hakkına sahip olduğu düşüncesine ulaşmış bulunmamız sebebiyle, boşanmada kusurlu olan kadının ödeyeceği tazminat miktarının; nikah sırasında aldığı mehirle kıyas edilmeksizin, kadının sosyal statüsü, kendisinin iş kadını olup olmaması, boşanma kararının kocasının mevcut veya ileride oluşacak menfaatlerini ne derece zarara uğrattığı gibi konulara bakılarak hesaplanmasının, yani kadının ödeyeceği boşanma tazminatı hesaplanırken de, nikah sırasında kadının aldığı mehri merkeze koyarak hesap yapılmamasının daha isabetli olacağını ifade etmek isteriz. Buna göre, boşanmada kusurlu olan kadın, boşanma hakkına sahip olmakla birlikte, bu hakkını kullanırken kocasına vereceği maddi zararların giderilmesine yardımcı olması amacıyla, mahkemenin uygun göreceği miktarda kocasına mâkul bir tazminat ödemekle yükümlü olacaktır⁸⁷. Kadının boşanma sebebiyle kocasına verdiği zararlar hesaplanırken, nikah esnasında bayanın sembolik bir hediye olarak görülemeyecek miktarda almış olduğu mehir de, kadının kocasına vermiş olduğu zararlar arasında görülebilecektir.

ii- Kocasının kusuru sebebiyle boşanmak isteyen kadın, kocasının kendisini rızası ile boşamaya ikna edemediğinde, kadının boşanma tazminatı ödeyerek boşanabileceği klasik dönem fıkıh literatüründe yer almaktaysa⁸⁸ da, kanaatimizce, bu durumda kadın tazminat ödemeksizin, kocanın kusurunu ispat edebilecek olması halinde, hulu' yolu ile değil de, mahkemede boşanma davası açarak (kadâi boşanma) boşanabilmelidir. Kocanın kabahatli olması halinde bile, kadının hulu' yolunu kullanıp tazminat ödeyerek boşanabileceği şeklindeki düşüncede, kişinin meşrû olan boşanma hakkını kullanırken verdiği zararın telafi ettirilmesi anlayışının hakim olduğu anlaşılmaktaysa da, söz konusu durumda kocanın ailevi ilişkilerdeki kusuru nedeniyle, bayan zorunlu olarak boşanma kararı aldığından, burada kadın boşanma tazminatı ödemekle yükümlü tutulmamalıdır. Bu durumda, eşinin boşanma kararı alması nedeniyle uğrayacağı zarara kocanın rızasının bulunduğuna hükmedilmelidir.

Klasik dönem fıkıh kaynaklarımızda tazminatın nasıl ödeneceği ile ilgili ayrı bir açıklama bulunmamaktadır. Yani tazminatın ödenme

⁸⁷ Nitekim muasır bazı müelliflerin de bu yaklaşımı paylaştıklarını görmekteyiz. Bkz. Afdalu'r-Rahman, *Sîret Ansiklopedisi*, çev. Heyet, İst. 1996, II, 71.

⁸⁸ İbn Kudame, *el-Muğnî*, VIII, 174.

şeklinin, borçlar hukukunda belirlenmiş olan borcun ödenme yolları ile ilgili kurallara göre cereyan edeceği anlaşılmaktadır. Yani, borçlu ile alacaklı arasındaki anlaşma çerçevesinde borç ya toptan veya anlaşılan aralıklarla ödenecektir. Borçlunun borcunu ödememede ısrar etmesi halinde, durum tekrar mahkemeye intikal edecek, bundan sonra mahkeme borcun nasıl ödeneceğini kararlaştıracaktır. Bu hususta yeni bir düzenleme yapmaya ihtiyaç bulunmamaktadır.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Günümüz modern hukuklarında kabul edilen genel tazminat teorisi doğrultusunda, boşanma sırasında, boşanmada daha çok kusuru bulunan eşin, maddi ya da manevi olarak zarar verdiği eşine tazminat ödemesine hükmedilmiştir. Buradaki tazminatla borçlar hukukundaki dar anlamda maddi zararın tazmininin ayrı olduğuna vurgu yapılmış olup, boşanmadaki tazminatin mutlak bir tazminat olmayıp, boşanma sebebiyle zarar gören eşin zararının karşılanmasına yardımcı olmak amacı taşıdığı ifade edilmiştir. Bu nedenle, boşanma hukukundaki tazminata hükmedilirken “uygun bir tazminat” şeklinde açıklamada bulunulur. Bu sorumluluğun hukuki gerekçesi olarak “akdî kusur” gösterilmektedir.

Bu mantık üzerinde düzenlenmiş olan tazminat hakkının/yükümlülüğünün şartları olarak şunlar tespit edilmiştir: Maddi tazminat alacaklısı olan eş boşanmada kusursuz veya daha az kusurlu olmalı, mevcut veya muntazar bir menfaati boşanma sebebiyle zarar görmelidir. Maddi tazminat yükümlüsü olacak eşin, boşanma hususunda kusurlu veya daha çok kusurlu olması gerekmektedir.

Batı hukuk felsefesinde, boşanma tazminatı yükümlüsü olmak için, “boşanma hakkının kötüye kullanılması” şart koşulmadığından, gerek hakkını diğer eşe zarar vermek amacıyla kullanan eş, gerekse masumane bu hakkını kullanan, ancak boşanmada daha fazla kusuru bulunan eş, boşanma sebebiyle zarar gören diğer eşe tazminat ödeyecektir. Ayrıca, tazminat alacaklısı veya yükümlüsü olabilmek için boşanma davasını kimin açtığı da önem arz etmemektedir.

Boşanmanın mâlî sonuçlarından olan “maddi tazminatin” İslâm hukukundaki yerini tespite çalıştığımız bu çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır: Klasik dönem İslâm fıkında boşanma ile ilgili olarak, müstakil olarak, maddi tazminat konusuna yer verilmediği görülmüştür. Ancak, İslâm fıkının Kitabü'n-Nikah ve Kitabü't-Talak/Evlenme-

Boşanma bölümlerinde, eşler arasındaki mâlî hak ve sorumluluklar olarak şunların bulunduğu tespit edilmiştir: Erkek nikah sonrasında eşine “mehir” ödemek zorundadır. Mehir kadın için bir yedek akçe, kendisine verilen değer in simgesi, sembolik bir hediye; erkek için ise, ömür boyu eş ile birlikte yaşamaya ısrarlı olduğuna işaret eden bir teminat/güvence olarak yorumlanmıştır. Mehir belirlenmeden nikah kıyılmış olup, henüz birleşme olmadan, kocanın kusuru nedeniyle boşanma gerçekleştiğinde, koca eşine “müt’a” vermek zorundadır. Müt’anın erkeğin ekonomik durumuna, kadının da konumuna ve bölgede hakim olan örf e uygun şekilde belirlenmesine hükmedilmiş olup, müt’a boşanan kadının gönlünü almak için kocası tarafından kendisine verilen bir hediye olarak görülür. Bu nedenle de, gerek mehir olarak gerekse müt’a olarak kadına yüklü miktarda bir ödemede bulunma zorunluluğuna ilk dönemlerde rastlanmaz. Ayrıca, İslâm fık hında hiçbir kayıt konmaksızın, kendi kusuru olmaksızın boşanmış olan kadınlara “maruf miktarda bir meta’nın verilmesi” şeklindeki ayet gereği, kocaları tarafından ödenmesi/verilmesi gerekli olan mâlî bir haktan bahsedilir. İslâm alimlerinin bir kısmı bu tür ödemede bulunmayı bir yükümlülük olarak değil de, tavsiye edilen/müstahap bir ödeme olarak görürken, bir kısmı ise, bütün boşanmış kadınlara verilmesi gereken mâlî yükümlülük olarak değerlendirir. Ancak, bütün alimler buradaki “meta”ı da hediye kabilinden bir şeyler olarak yorumlamışlardır. Bunlar yanında, kadının masiyetinin sebep olduğu boşanmalar/ayrılıklar dışında, kocanın boşanmış olduğu eşine, iddet müddeti devamınca nafaka vermek mecburiyeti bulunmaktadır.

Yukarıda sözü edilen ve üzerlerine İslâm fık hında birçok hükümün bina edildiği bu haklar ve yükümlülüklerin hangisinin maddi tazminata denk düştüğü net bir şekilde bilinemediğinden, konu içtihad a açık bulunmaktadır. Naslarda da yer alan söz konusu kavramların, müctehit imamlar dönemindeki sosyal hayatta kadın ve erkeğin yeri, döneme hakim olan kültürdeki evliliğe bakış ve İslâm aile hukukundaki eşlerin hak ve sorumlulukları çerçevesinde, birçok hükme kaynaklık ettiğine şahit olunmuştur. Söz konusu hükümlere bütüncül olarak bakıldığında, ilk dönem İslâm hukukçalarının, boşanma sonrasında söz konusu olan boşanma tazminatı fikrine sahip oldukları, boşanmada kusurlu olan eş in kusursuz olan eş e mâlî bir ödemede bulunması şeklindeki yükümlülüğü meşrû gördükleri anlaşılmaktadır. Söz konusu yükümlülükler, İslâm fık h ekollerinin oluştuğu ilk dönemlerde maddi

ya da manevi tazminat olarak isimlendirilmemişse de, verilen hükümlerin arka planından, dönemin müçtehitlerinin bu tür tazminat olgusunu benimsedikleri anlaşılmaktadır. Öte yandan, boşanmada kusurlu olan eşin mâlî ödemede bulunma (boşanma tazminatı) yükümlüsü olacağı, boşanmada kusuru daha az ya da tamamen kusursuz olan eşin ise diğer eşten alacağı bazı mâlî hakları olduğu (boşanma tazminatı alacaklısı olması gerektiği) şeklindeki kuralın da benimsendiği söylenebilir. Ancak, eşlerin boşanma tazminatı alma hakkının ya da ödeme yükümlülüğünün uygulamada aldığı şekilleri günümüz dünyasındaki modern hukuklarda benimsenmiş olan şekilden biraz farklılık arz etmektedir. Bunun başlıca nedenleri arasında; İslâm fihhına göre, nikah sonrasında kadının mehir alacaklısı, erkeğin de mehir ödeme yükümlüsü bulunması; dönemin hayat anlayışı gereği, kadınların genellikle ev içinde kalıp, sosyal hayata karışarak üretime katılmayısları dikkat çekmektedir.

Nitekim, söz konusu sebeplerle İslâm aile hukukunda ailelerin geçiminin ve mâlî sorumluluğunun tamamıyla erkeklerin uhdesinde bulunuşu nedeniyle olmalı ki, boşanma sebebiyle maddi tazminat ödeme yükümlülüğü, genelde, boşanmadan erkeğin zarar görmesi durumunda söz konusu edilmiştir. Yani, daha çok, boşanmada kusurlu olan kadınların kocalarına boşanma tazminatı denebilecek türden (aldıkları mehri tamamen veya kısmen geri verme şeklinde) bir ödemede bulunmalarına hükmedildiğine şahit olunmuştur. Birçok durumda ise, kadının nikah sonrasında aldığı mehir, boşanmada kusurlu olan kocanın eşine ödemekle yükümlü olacağı tazminat yerinde görülmüş, bu nedenle de, boşanma esnasında, kadının aldığı mehirden ayrı olarak bir tazminat alacağından söz edilmemiştir. Kadınların boşanmada kusurlu olmaları nedeniyle kocalarına ödemek zorunda kalacakları meblağın finansman kaynağı ise, genellikle kadının nikah esnasında belirlenmiş olup akabinde aldığı ya da sonradan aldığı mehir olmuştur.

Gerek modern hukukta gerekse İslam hukukunda boşanma sebebiyle söz konusu edilen maddi tazminata hakim olan felsefenin benzerlik gösterdiği, bu nedenle, boşanma tazminatı ile ilgili şartların bu iki farklı hukuk sisteminde genelde aynı olduğu söylenebilir. Bu felsefenin hayata geçirilişi ve uygulamaya konuluşunda görülen farklılıklar kanaatimize göre, hükmün aslına râcî değildir. Bu meyanda, İslâm fıkıh literatüründe tikel hükümler olarak, dağınık bir şekil arz eden maddi tazminat anlayışının, günümüz modern hukukuna nazaran daha kap-

samlı olduğu görülmüştür. Buna göre, günümüzde boşanmada kusuru bulunan ve boşanma sebebiyle eşine maddeten zarar veren müslüman eşlerin, âdilane yargılanma sonucunda vermekle yükümlü kılındıkları veya birbirleriyle anlaşarak belirledikleri maddi tazminatı ödemeleri, hukukî bir yükümlülük ötesinde, aynı zamanda dîni bir sorumluluk olup, bu görevin ihlal edilmesi uhrevi azabı da gerektirecektir.

Söz konusu yükümlülük; “Hakkın kötüye kullanılması neticesinde verilen zararların tazmini”; “Hakkın başkasına zarar verecek şekilde kullanılması sebebiyle verilen zararların tazmini”; “Boşanmada kusuru daha çok olan eşin, boşanma sebebiyle diğer eşin uğrayacağı zararları tazmin edeceği” şeklinde değişik ilkelere dayandırılabilir.

AN EVALUATION ON THE MATERIAL COMPENSATION FROM THE RESULT OF DIVORCE IN TERMS OF ISLAMIC LAW

Abstract

With the aim of compensation for material harms which affect one faultless side in the case of divorce, both Islamic and Western jurisprudence accept the principle that other faulty side must do the payment to the first side. In Islamic jurisprudence, this payment can be either in the form of “mahr” which is a self guarantee given to woman by her husband at the moment of marriage (nikah) or in the form of mut’a after divorce. These forms were not signified as material compensation by Muslim jurists in classical period. In Western-jurisprudence, since there is no practice of giving any self-guarantee (mahr) at the moment of marriage, the compensation payment is done only after divorce under the name of material and moral compensation. Even though the form and time of compensation payment in Islamic jurisprudence differ from those in Western one, this difference is mostly depend on socio-cultural perspective in any given period as well as is related to the economical condition of husband in the general view that he has more economical responsibility than his wife. This rule is the reflection of universal principle that “harm is compensated” on family law. When unifying perspective is applied to the subject matter of compensation payment which Muslim jurists named with different words in the history, it will be clear that Islamic jurisprudence has a broader and more comprehensive notion of material and moral compensation payment in the case of divorce.

Key Words: material compensation, mahr, mut’a, divorce compensation

*Kız anadan öğrenir sofra düzmeyi
Oğlan babadan öğrenir sohbet gezmeyi*

MÜSLÜMAN-TÜRK ANADOLU İNSANININ EĞİTİM VE ÖĞRETİMİNDE KÖY ODALARININ ROLÜNE FOLKLORİK BİR BAKIŞ¹

Doç.Dr.Mustafa ÜNVER²

ÖZET

Bu çalışma, Anadolu'nun kimi köylerinde hâlâ ayakta kalmayı başaramamış olan "yârân odaları"nın geçmişte ve günümüzde yüklendiği fonksiyonları ele almakta ve türünün örneği olarak da Çankırı'nın Şabanözü ilçesine bağlı Bakırlı Köyü'ndeki 12 yaran odasını tanıtmaktadır. Çok ilginç bir sonuç olarak görülmüştür ki bu odalar, Müslüman-Anadolu Türk milletinin maddî ve mânevî alanda olgunlaşıp yetişmesine ve kalkınmasına ev sahipliği etmiştir. Zira bu odalarda yeri gelmiş okuma yazma; yeri gelmiş Kur'an; yeri gelmiş âdâb-ı muâşeret öğretilmiş; yeri gelmiş konuk ağırlanmış, yeri gelmiş meşrû sınırları aşmayan eğlenceler tertip edilmiştir. Sonuçta yârân kültürü ve yârân odaları Anadolu insanının hem beden, hem ruh sağlığını düzene sokan mükemmel bir terapi fonksiyonu icra etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Âhilik, Yârân, Yârân Odaları, Anadolu Kültürü, Çankırı, Şabanözü, Bakırlı Köyü

Müslümanların yaşadıkları hemen bütün toplumlarda, özellikle de Anadolu'da Kur'an-ı Kerim'in ilk emrinin "oku" olduğu, bilgi ve hikmetin yitik bir mal kabul edildiği, bu yüzden de nerede bulunursa bulunsun alınması gerektiği bilinci genelde diri ve etkin olmuştur. İnsanın okumuş kimseye karşı gösterdiği saygı, bugün bile hala canlı olarak Anadolu'nun pek çok köy ve kasabasında gözlenebilmektedir.

¹ Bu çalışma, 17-18 Eylül 2004'te Çankırı Valiliği tarafından "Yârân Kültürü ve Çankırı" adıyla düzenlenen II.Çankırı Kültürü Bilgi Şöleni'nde "Çankırı Yârân Odalarına Bir Örnek: Bakırlı Köyü Yârân Odaları ve Fonksiyonları" başlığıyla sunulmuş olduğumuz bildiri metninin makale formatında yeniden gözden geçirilmesi sonucunda ortaya çıkmıştır.

² Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi SAMSUN. (e-mail: unverm@omu.edu.tr)

Sergilenen bu tavrın, İslam dininden ve Anadolu'nun kendine has özelliklerinden beslenerek neşv ü nemâ bulduğu rahatlıkla söylenebilir.

Bilginin ve bilgeliğin yanında yer almak, onların aydınlığına çıkmak isteyen insanlar, türlü fırsatlar ihdas etme çabasında olmuşlardır. Ahmed Çelebi'nin önemli çalışması **İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi** adlı muhalled eserindeki beyanına göre Büyük Selçuklu Veziri Nizâmül-Mülk'ün h.459/m.1066-1067 tarihinde ilk olarak Bağdad'da açtırdığı Nizâmiye Medreseleriyle birlikte, bir kurum olarak medreseler başta büyük yerleşim merkezlerindeki olmak üzere, bütün İslam âlemine, hatta en ücrâ kasaba ve köylere varıncaya kadar yayılmıştır. Ne var ki bu tarihten önce de ciddi bir ilim alışverişi söz konusuydu ve bu maksat için mescidler, ulemâ evleri ve kitapçı dükkânları gibi mekanlar kullanılmıştı.³

Çelebi'nin bu tespitlerine ilâve olarak Anadolu söz konusu olduğunda ise, yârân odaları olarak da bilinen köy odaları mutlaka dikkate alınmalıdır. Zira bu mekanların insanımızın eğitim ve öğretimi için icrâ ettiği fonksiyonlar önemsenerek incelenmeli, adlarının medrese veya mektep değil de, “yârân odaları” olarak bilinmesi, tespit edilen fonksiyona aykırı görülmemelidir.

Farsça bir kökenden gelen “yârân” kelimesi, “dostlar, sadık arkadaşlar ve sevgililer” gibi lügat anlamları yanında, “bir maksat için birlikte hareket eden kimselerin meydana getirdiği topluluk, dost toplantısı” gibi terim anlamlarını⁴ da taşımakta, temsil ettiği gelenek itibarıyla ise Ahilik anlayışına dayanmaktadır.⁵ Etimolojik yapısı konusunda, biri Arapça “kardeşim” anlamına gelen “ahî” sözcüğünden; öteki Türkçe “cömert, eli açık” anlamına gelen “akı” sözcüğünden türetilmiş olduğu yönünde iki farklı açıklama bulunan Ahilik, bir teşkilat olarak 13.yy.'dan 20 yy.'a kadar Anadolu'daki esnaf ve sanatkarlar birliğini oluşturmuş ve biz Türklere özgü bir yapılanmayı temsil etmiştir.⁶ Ancak

³ Bkz. Ahmed Çelebi, *İslâm'da Eğitim Öğretim Târîhi*, çev.Ali Yardım, İst. 1983, s.31, 33-95.

⁴ Bkz. Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul 1985, c.III, s. 1466 ; Abdullah Yeğin, *Yeni Lûgat*, IV.Bsk., İstanbul 1983, s.770.

⁵ Bkz. Tülay Er, *Simav İlçesi ve Çevresi Yârân Teşkilatı*, Ankara 1988, s.8-12.

⁶ Bkz. Ziya Kazıcı, “*Ahîlik*” *Md.*, DİA, c.I, s.540 ; Ahmet Yaşar Ocak, “*Fütüvvet*” *Md.*, DİA, c.XIII, s.263 ; Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara 1974, s.3 ; Mahmut Tezcan, *Sosyal Değişme Sürecinde Çankırı Yârân Sohbetleri*, Ankara 1989, s.1, 3-5 ; Er, *Simav İlçesi ve Çevresi Yârân Teşkilatı*, 2.

etkileri itibarıyla sadece esnaf kısmına değil, neredeyse tüm toplum kesimlerine doğrudan veya dolaylı olarak hitap etmiştir. Çünkü Ahilik, öngördüğü insan tiplemesi olarak, toplumda kendinden daha çok başkalarını düşünen, kimseyi kandırmayan, çalmayan, kimsenin namusuna kötü gözle bakmayan, âdâb-ı muâşeret kurallarına uygun davranışlar sergileyen, kendini sürekli kontrol ettiği için toplumun hiçbir ferdi rahatsız ve rencide etmeyecek şekilde sağlıklı davranışlar sergileyen insanların oluşması hedefiyle faaliyet yürütmüştür.

Tarihsel kökenini de önemli oranda tasavvuf kültüründeki “fütüvvet” oluşumundan almış Ahilik faaliyeti, asırlarca Anadolu insanını bir sanat ve meslek sahibi yapmaya çalışarak, onu bir taraftan ekonomik olarak alan değil veren konumuna yükseltmiş; bir taraftan da onu eşsiz ahlak kurallarıyla bezeyerek çevresine ve ülkesine yararlı bireyler haline getirmiştir.⁷

Gerçekten de bu faaliyet, etki alanını o derece artırmıştır ki şehirlerden köylere kadar hemen hemen tüm Anadolu, insan yetiştiren yârân odalarıylailmekilmek dokunmuştur.

Yârân odalarına ciddi bir mazereti olmadıkça devamlı surette katılmak durumunda olan insanlar; bu sayede kelimenin tam anlamıyla âdetâ bir okula devam etmişler; bilgi, görgü, deneyim ve moral kazanmışlardır. Köy yerinde yapılacak işin kalmadığı uzun kış gecelerinde gruplara ayrılan genç ve yaşlı yârânlar, geceleri kendi âidi oldukları yârân odalarına gitmekte; orada hem yaşanan problemlere çözüm bulunmakta, hem makul ve meşru ölçüler içinde eğlenceler yapılmakta, hem de bilgi ve görgü aktarımı gerçekleştirilmektedir. Bu yârân odaları bir taraftan köyün yerli halkı için bir okul misyonunu üstlenmiş, öte yandan da oradan geçen yabancıların konaklanıp ağırlandığı bir konukevi olma fonksiyonunu icra etmiştir.⁸

⁷ Süleyman Uludağ, “Fütüvvet” Md., DİA, c.XIII, s.260 ; Ocak, “Fütüvvet” Md., XIII, 262. Fütüvvetnamelerin Âdab bölümleri bütün genişliğiyle kişilerin uymak zorunda oldukları edep, kuralları ve yöntemleri ele almaktadırlar. Bu kurallar için örneğin bkz. Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, 34-35, 182-183 ; Orhan Özkan, *Çankırı Gelenekleri ve Yârân Kültürü*, Çankırı 2002, s.3-9 ; 18-19.

⁸ Ayrıca bkz. Hacışeyhoğlu Hasan Üçok, *Çankırı Tarih ve Halkıyatı*, Ankara 2002, s.44-46.

Yaratılış olarak insanda, bir ekole, bir soya, bir fikre, bir kulübe vs. ait olma ihtiyacı vardır.⁹ Bu açıdan bakıldığında da yârân kültürü, geçmişte olduğu gibi, belki daha da yararlı bir şekilde stresten bunalan günümüz insanı için bir açılım sağlayacaktır. Bu sayede günümüzün bunalımlı insanı kendisinin bir yere ait olduğunu, bir değer ifade ettiğini görecektir ve sıkıntılarından uzaklaşacaktır.

Buna ilaveten insanımıza yönetme yeteneğini de aşıl原因 bu gelenek, tarihte kimi zamanlar bu yönüyle de dikkat çekmiştir. Örneğin Anadolu'da âhilerin bazı şehir ve kasabaların yönetimi konusunda Selçuklulara yardım ettikleri târihî vesikalarla sabittir. Hatta âhilerin Ankara'nın yönetiminde öteden beri yardımcı oldukları yazarı bilinmeyen Hadîkatü's-Selâtîn adlı yazma eserde ifade edilmektedir.¹⁰

Nitekim ünlü Berberî seyyah İbni Batûta (770/1368-69) Seyahatnâme'sinde Anadolu'ya yaptığı gezi kapsamında böyle bir konuk odasında ağırlandığını ve gördüğü teveccühden, öve öve bitiremeyecek kadar memnun kaldığını belirtmiş, bu vesileyle de Anadolu insanının misafirperverlik yönünü bir kez daha tarihe kaydetmiştir.¹¹

Mahmut Tezcan'ın isabetle kaydettiği gibi, yârân geleneği; tarihî, sosyal, ekonomik, terbiyevî, mimârî ve kültürel yönleri olan ve bu yönleriyle kökleşerek benimsenmiş, sevilmiş ve yaşatılmış bir kurumdur.¹²

İşte bu çeşit yârân odalarının yoğun olarak yer aldığı bir Anadolu kenti de Çankırı'dır. Hatta sadece yârân odaları ve geleneği açısından değil, sosyal değişime fazla uğramamış olduğundan Çankırı'mızın kasaba ve köylerinde hala Müslüman Türk gelenek ve göreneklere sürmektedir.¹³

Bu makalede, Çankırı İli Şabanözü İlçesi'ne bağlı Bakırlı Köyü'müzün yârân odaları ve bu mekanların hem fizikî, idarî ve işlevî, hem de sosyal yönleri hakkında bilgi verilecek, aynı zamanda halen hayatta olan canlı tanıklarının da konuyla ilgili katkıları alınarak çalışma tamamlanacaktır.

⁹ Bkz. Kur'an, Hucurat (49) : 13.

¹⁰ Bkz. Çağatay, *Ahîlik*, 101-102.

¹¹ Bkz. Muhammed et-Tancî, *İbni Batûta Seyahatnamesi, "Tuhfetü'n-Nuzzâr fî Garâibi'l-Emsâr"*, sadeleştiren: Mümin Çevik, İstanbul 1983, c.I, 220-221.

¹² Tezcan, *Sosyal Değişme Sürecinde Çankırı Yârân Sohbetleri*, 1.

¹³ Bkz. Tezcan, *Sosyal Değişme Sürecinde Çankırı Yârân Sohbetleri*, 3.

Bakırlı Köyü'nün Coğrafi ve Tarihi Konumu

Çankırı ilimizin Şabanözü ilçesine bağlı olan Bakırlı Köyü, Karadeniz bölgesinin güneyi ile İç Anadolu bölgesinin kuzeyinde, 40-41° kuzey enlemleri ile 34-36° doğu boylamları arasında yer almaktadır. Güneyinde Karakoçuş ve Mart köyleri, kuzeybatısında Kayı Köyü, doğusunda Eldivan Dağı, batısında ise Gürpınar Köyü ile Şabanözü ilçe toprakları ile çevrilidir.¹⁴

Çankırı'yı Şabanözü'ne bağlayan devlet karayolunun 1 km. güneydoğusunda yer alan Bakırlı Köyü; Şabanözü ilçesine 9 km., Eldivan ilçesine 14 km., Çankırı'ya 33 km., Ankara'ya ise 95 km. uzaklıkta olup, denizden yaklaşık 1050 m. yüksekliktedir. Eldivan Dağı'nın batısında yer alan köyün arazisi genellikle engebeli, dağlık ve eğimli bir yapıya sahiptir.

Kuzey ve kuzeydoğusunda yer alan Çaparkayı Dağı'ndan inen Çapar ve Kayı dereleri genelde kuru olup, ilkbaharda karların erimesiyle bir miktar akıntılı hale gelir. Eldivan Dağı'ndan gelen İnderesi kuru, yayla çayı ise yazları az da olsa su taşımaktadır. Bu çayların birleştiği vadiler oldukça düz ve verimlidir.

İç Anadolu bölgesinin karasal iklim özelliklerini gösteren Bakırlı Köyü'nde, yazları (28-36°) sıcak ve kuru, kışları ise genelde hava sıcaklıkları (7-15°) arasında değişmektedir.

Köyün doğal bitki örtüsünü kışları yaprağını döken ağaç ve çalıları ile kısa ya da orta boylu otlar ve çayırlar oluşturmaktadır. Bundan yaklaşık yüz yıl öncesinde köyün doğu ve kuzeydoğu yamaçlarının hemen tamamının çam ormanlarıyla kaplı olduğu bilinmektedir. Ne var ki bir taraftan elverişsiz iklim koşulları, öte yandan düzensiz ve bilinçsiz kesimler ve otlatmalar yüzünden bu ormanların büyük kesimi yok olmuş; sonuçta şiddetli erozyon nedeniyle toprak verimsizleşmiş ve katmanlarında yüksek miktarda kalsiyum biriktirmiştir.

1930'lu yıllara kadar adı Arap olarak bilinen Bakırlı Köyü'nün tarihi kökeni konusunda, il merkezine yakınlığı dikkate alınarak Çankırı'nın geçirdiği tarihi serüvenden ayrı düşünmemek mümkündür.

¹⁴ Bakırlı Köyü'nün coğrafi konumu için bkz. Hamdi Akpınar-Mehmet Baran, *Gelecek ve Görenekleriyle Şabanözü Bakırlı Köyü*, Bakırlı Köyü Kültür ve Yardımlaşma Derneği, Ankara 1997, s.9.

Nitekim Çankırı'nın tarihi, milat öncesi yüzyıllara kadar uzanmakta, şehrin adı Taberî ve İbnü'l-Esîr gibi Arap kaynaklarında "Hancere" olarak, Selçuklu ve Osmanlı hakimiyetleri dönemlerinde ise Kengiri ve Kângırı olarak tarihe geçmiştir.¹⁵ Milat öncesi zamanlarda ise bugünkü Ankara'yı vatan edinmiş Galatlar tarafından, "keçisi bol yer" anlamında Gangrea ismi verilen Çankırı; Hititler (Etiler), Paflagonyalılar, Persler, Galatlar, Romalılar, Selçuklular, Danişmentliler, Candaroğulları ve Osmanlılar için yerleşim yerliği yapmıştır.¹⁶

Büyük Türk Seyyahı Evliyâ Çelebi de (1095/1684?), Seyahatnâme adlı ünlü eserinde Çankırı'dan yeri geldikçe pek çok yerde söz eder. Çankırı'nın coğrafyası ve insan kaynaklarıyla ilgili olarak tarihe kaydettiği ifadeleri şöyledir:

"...Kangır şehrine varınca ma'mûr nâhiyeleri var kim kırk elli bin Etrâk tâifesi vardır. Nâhiye-i Kızılöz ve nâhiye-i Alacaöz ve nâhiye-i Eledivân ve Birdivân ve İkidivân ve Üçdivân ve Dörddivân ve'l-hâsıl yedi divâna varınca nâhiye isimleridir¹⁷ kim cümlesi dağlar içre sâkin olur dağlardır kim halkının başka ıstılâh [u] elkâbları ve gayrı lehce-i mahsûsaları vardır... Âb [u] hevâsî lâtifdir... Halkı gâyet garîb-dostlardır."¹⁸

Bölgede bulunan tarihi eser ve kalıntılar da Bakırlı Köyü'nün yukarıda kısaca sözü edilen Çankırı'nın binlerce yıllık tarihî serencâma şahitlik edişini destekler görünmektedir. Örneğin Bakırlı Köyü'nün doğu tarafında yer alan İnderesi mevkiindeki odalar halinde oyulmuş mağaralar ve kalıntıları, bugün bile hala ayakta olup, köye doğal bir güzellik ve önem kazandırmaktadır. Ayrıca Bakırlı Köyü yaylalarının bulunduğu mevkide köy sakinlerinden Hacı Halil Oflaz tarafından iki insanın rahatlıkla sığabileceği büyüklükte Etiler dönemine ait bir küp bulunmuş ve anılan küp halen Ankara Arkeoloji Müzesi bahçesinde sergilenmek-

¹⁵ Bkz. İlhan Şahin, "Çankırı" Md., DİA., c.VIII, s.216.

¹⁶ Tarihi köken için bkz. Tezcan, *Sosyal Değişme Sürecinde Çankırı Yârân Sohbetleri*, 2; Şahin, "Çankırı" Md., VIII, 216-217; Özkan, *Çankırı Gelenekleri ve Yârân Kültürü*, 3-9; *Gelenek ve Görenekleriyle Şabanözü Bakırlı Köyü*, 11.

¹⁷ Evliyâ Çelebi bir başka yerde ise, Eledivân, Birdivân, İkidivân, Üçdivân ve Dörddivân şeklinde sözünü ettiği divân nâhiyelerin sayısının on iki olduğunu ifade eder. Bkz. Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyehatnâmesi*, hz. Zekeriya Kurşun-Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, I.Bsk., İst. 1999, c.III, s.151.

¹⁸ Evliyâ Çelebi, *Seyehatnâme*, II, 91, III, 152.

tedir. Yine aynı bölgede Hitit dönemine ait para ile Ahlatlı Çukur denen mevkide çanak, çömlek ve cam eşya kalıntılarına rastlanmıştır.¹⁹

Bakırlı Köyü'nde Yârân Odaları

Temel fonksiyonu yârân geleneğine ev sahipliği yapmak olan yârân odaları, ayrıca günlük konuların ve köy sorunlarının konuşulduğu, düğün ve nişan gibi törenlerin icra edildiği, bayramlaşmaların yapıldığı, köye gelen yabancı misafirlerin yedirilip içirildiği ve barındırıldığı yerler olarak, Bakırlı Köyü'ne çok önemli bir folklorik değer katmaktadır.²⁰

Bakırlı Köyü'nde, toplamı 12 olan bu odalardan şu anda 8 tanesi bulunmakta ancak ne yazık ki bu odalardan şu anda bayramlar dışında pek yararlanılmamaktadır. Hatta artık bayramlarda bile odaların kullanılmadığı görülmektedir. Kısa zaman öncesine kadar bütün mahalleli erkekler bayramın ilk sabah kahvaltısını bu odalarda yapar, sohbetler eder, Kur'an okur, dualar eder ve bayramlaşmalar yapılırdı. "Evlere can veren, içindekilerin nefesleridir" sözünün de isabetle vurguladığı gibi, artık pek kullanılmayan, ancak otantik ve orijinal yapısını koruyan odalar, maalesef harabe görünümü almaya başlamıştır.

Hemen tüm odalar bir buçuk katlı yapılar olarak bina edilmiş ve genellikle alt katları ahır veya odunluk maksadıyla kullanılmıştır. Tek katlı plânlanmış odaların bile mutlaka yanlarına ahır veya odunluk ilâvesi konulmuştur. Öyle anlaşıyor ki bu ilâveler, odada konuk edilecek misafirlerin hayvanlarının doyurulması, dinlendirilmesi ve odaların ısıtılmasında kullanılacak odunların depolanması için planlanmıştır.

Kare veya dikdörtgen şeklinde olan odaların hemen hepsi, ayak-kabıların çıkarıldığı bir küçük koridora açılmaktadır. Yemek kaplarının konduğu veya yatak-yorgan gibi eşyanın bulundurulduğu bir yüklük arasından ve oturulup yatılmak üzere planlanmış yaklaşık 30 metre kare genişliğinde "meydan" da denilen bir salondan müteşekkil olan bu odaların duvarları ve özellikle de tavanları özenle işlenir ve süslenir.²¹ Bakırlı Köyü'ndeki 12 yârân odasının konum ve fizikî durumları şöyledir:

1-Yukarı Oda: Köyün kuzeybatısında yer alan bu oda, köydeki en eski ve en orijinal odalarından başlıcasıdır ve oldukça otantik bir giriş kapısına ve tavan süslemesine sahiptir. Odanın 1938 yılında yapıl-

¹⁹ *Gelenek ve Görenekleriyle Şabanözü Bakırlı Köyü*, 12.

²⁰ Bkz. *Gelenek ve Görenekleriyle Şabanözü Bakırlı Köyü*, 15.

²¹ Ayrıca bkz. Tezcan, *Sosyal Değişme Sürecinde Çankırı Yârân Sohbetleri*, 11-12.

dığı, kiriş olarak kullanılmış olan ağaca kazınarak düşülmüş bir nottan anlaşılmaktadır. Tebliği hazırladığımız 2004'ün Mayıs ve Haziran dönemlerinde oda, artık kullanılmadığından kimi camları kırılmış, sıvaları yarı yere kadar dökülmüş bir harabe vaziyettedir ve yok olma tehlikesiyle karşı karşıyaydı. Yine 2004 yılının Eylül-Ekim dönemlerinde odanın duyarlı mahalle sakinleri tarafından, masrafları kendilerince karşılanarak aslına da mümkün mertebe riâyet etmek suretiyle restore edildiğini görmemiz bizi çok sevindirmiştir. Herkes tarafından ziyaret edilmesini tavsiye ettiğimiz bu otantik yâran odasının restorasyon öncesi ve sonrası resimlerini yan yana sunmaktayız. Bkz. Resim 1.

2-Hacıhalil Odası: Köyün eski odalarından birisi de bu odadır ve halen orijinal yapısı ayakta. Köyün kuzeybatı kesiminde yer alan bu oda, biraz önce anılan Yukarı Oda'nın restorasyon öncesi haline nispetle daha iyi bir görünümündedir. Ancak bakımsızlıktan dolayı bu odamızın, yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bkz. Resim 2.

3-İlişgilin Odası: Köyün doğusunda yer alan bu oda, en eski köy odalarından biridir ve halen ayakta. Diğer eski odalara nazaran daha iyi ve sağlam görünümündedir. Bkz. Resim 3.

4-Hacıoğlu Odası: Köyün en eski odalarından biri olan ve köy ortasında yer alan bu odanın orijinal yapısı tamamen yıkılarak yerine yeni ve modern görünümlü bir bina yapılmıştır. Günümüzde Sarıkayalar Odası da denilen bu yeni yapı, geçmişine ait hiçbir iz taşımamaktadır. Bkz. Resim 4.

5-Horozların Odası: Köyün güneydoğusunda yer aldığı söylenen bu oda, yıkılmıştır ve yerine yenisi yapılmamıştır.

6-Kahyaaligilin Odası: Köyün en eski odalarından biri de köylünün telaffuzuyla "Kiyaligilin Odası"dır ve maalesef yıkılmıştır. Konum olarak köyün güneydoğusuna düşen bu odanın da yerine yenisi yapılmamıştır.

7-Karşı Oda: Köyün karşı yamacında tam güneyinde yer alan bir odadır ve "İmamların Odası" olarak da bilinmektedir. Köyün eski odalarından olmakla birlikte gördüğü tadilatlar nedeniyle orijinal yapısını devam ettirememiştir.

8-Çolağın Odası: Köyün güneydoğusunda İnderesi kenarında olduğu belirtilen bu oda da yıkılmış ve yenisi yapılmamıştır.

9-Hatıpların Odası: Köyün güney batı yönünde ve caminin alt yanında yer alan bu oda da, en eski odalardan biridir ve tadilat görmüştür. Özellikle oda tavanı ahşap süslemesi açısından oldukça hoş bir görünüme sahiptir.

10-Yeni Oda: İnderesinin karşı yamacında ve köyün güneybatısında yer alan bu oda da yıkılmıştır.

11-Çankaya Odası: Bu oda da köyün güneybatı yönünde ve caminin alt tarafında yer almaktadır.

12-Seyfettinlerin Odası: Yıkılmış ve yerine yenisi yapılmamış yârân odalarından birisi de, köylünün deyişiyle “Siyfittilerin Odası”dır ve yeri, konum itibarıyla köyün güneybatısına düşmektedir.

Bakırlı Köyü’nde Yârân Geleneği²²

Bakırlı Köyü’nde yârân geleneğini ifade etmek üzere “ocak yimek” deyişi kullanılmaktadır. Her yıl Aralık ayında başlayıp Mart ayında biten ve her hafta Perşembeyi Cumaya bağlayan gece yürütülen yârân toplantısı, yatsı namazı sonrasında başlar, sabah namazı vaktine kadar devam ederdi. H.A. yârân kelimesini, “ye(i)mek, dost, ahab ve toplum” olarak açıklamıştır ki, bu karşılama, yârân geleneğinin köylünün zihninde bıraktığı iz açısından oldukça anlamlıdır. H.A., beş altı yaşından itibaren son otuz, otuzbeş yıl öncesine kadar yârân geleneğinin Bakırlı Köyü’nde yaşadığını hatırladığını ve kendisinin de hayatında bu tür toplantılara bizzat katıldığını söylemiştir. Benzer tespitler H.Ü. ve F.S. tarafından da doğrulanmıştır. Buna göre Bakırlı Köyü’nde yârân geleneği aşağı yukarı 1960-1970’lere kadar yaşamıştır. Bu tarihler, çoğu köylülerin çalışmak için başta Ankara olmak üzere köyden ayrılmaları dönemiyle aşağı yukarı örtüşmektedir.²³ Ocak yeme geleneği Bakırlı Köyü’nde muhtemelen 60-70’ler öncesi aynı anda üç ayrı odada toplantı yapılacak kadar canlı ve katılımlı olarak uygulanmaktaydı.

Bakırlı Köyü’nde yaşlılar ve gençler olmak üzere iki ayrı grupta ocak yenmektedir. Verilen bilgilere göre kırk yaşından büyük köylülerin

²² Köylülerden H.Ü. (Hasan Ünver, 1929 doğumlu, 75 yaşında, köyde yaşıyor), H.A. (Hilmi Akyol, 1927 doğumlu, 77 yaşında ve köyde yaşıyor) ve F.S. (Fahrettin Sarıkaya, 1940 doğumlu, 64 yaşında, köyde ve Ankara’da yaşıyor.)’nin tanıklıkları. Ayrıca bkz. *Gelenek ve Görenekleriyle Şabanözü Bakırlı Köyü*, 15-18.

²³ Nitekim 1950’lerden itibaren, tek parti döneminin kapanarak Demokrat Partinin iktidar olmasıyla, köylerden büyük şehirlere doğru bir göç başlamış ve bu dalga köylerde hemen hemen genç nüfus kalmayınca kadar devam etmiştir.

kabul edildiği yaşlılar grubunda hakim olan dokuyu, daha çok dini atmosfer oluşturmaktadır. H.A.'ya göre bu atmosferde Nakşibendi tarikatının zikir geleneği görülmüştür. Bundan başka yaşlılar grubunda Kur'an ve mevlid okunmakta, Ahmediyye ve Muhammediyye gibi kitaplar sesli olarak mütalaa edilmektedir. Günün şartlarına göre oldukça mükellef bir de yemek yenmektedir.²⁴

Gençlerin yürüttüğü ocak yemeğinde ise ağırlıklı doku, zengin bir yemekle eğlence olmuştur. Ancak H.A.'nın söylediğine göre 1955 yılı dolaylarında, yıllarca köyün imamlığını yapmakta olan âlim insan Hacı Mustafa Ünver (ö.1964) gençlerin yârânına hitaben “yavrularım sizden bir ricam var, gençler yârânını Cuma akşamları değil, Cumartesi akşamları yapın” diyerek uyarmıştır. H.A.'ya göre bu uyarıya sebep, gençlerin ibadetle geçirilmesi gereken Cuma gecesini eğlenceyle geçirmeleri olmuştur.²⁵

Yârân grup yönetimi; ocak lideri, yardımcısı ve ayak işlerine bakanı olmak üzere üç kişiden oluşmaktadır. Ocak liderinin adı Büyük Başağa'dır ve yardımcısına da Küçük Başağa adı verilir. Büyük başağa seçimle lider olursa da bu herkes için mümkün değildir. Çünkü başağa seçilecek kişi, herkese sözünü geçirebilecek yetenek ve saygınlıkta olmalı, mahallenin evlerine girip çıkabilecek kadar güvenilir, askerliğini yapmış, gün görmüş, usul-erkân bilir, hatırı sayılır, sözünün eri, delikanlı kıymetini bilir bir kişi olmalıdır. Bundan başka, başağa seçilecek kişinin maddî durumunun da iyi olması gerekmektedir. Çünkü haftalık ocak masraflarını ikişer yârân ortaklaşa paylaşıırken büyük ve küçük başağalar külfeti tek başlarına yüklenirler.²⁶

Gençlerin yârân topluluğunu yönetecek başağanın belirlenmesi için, öne çıkarılan adaylar hakkında ilgili mahallelerin ileri gelenleri ve yaşlı kişileri, eleştirilecek yönleriyle beraber görüş beyan ederler ve sonuçta adaylardan birisine başağalık teklif edilir. Teklifi alan kişi hemen kabul etmez, herkesin kendisi hakkındaki eleştirilerini dinler. Daha sonra yaşlılardan birisi “tamam tamam yanına arkadaşını seç” der, gençler de alkışlayarak ilgili kişiyi başağa olarak kabul ettiklerini belirtirler.

²⁴ Çankırı yârânındaki benzer bölümlenmeler için bkz. Üçok, *Çankırı Tarih ve Halkıyatı*, 48-49.

²⁵ Diğer kaynak kişiler olan H.Ü. ve F.S., böyle bir ricaya tanık olmadıklarını söylemişlerdir.

²⁶ Ayrıca bkz. Tezcan, *Sosyal Değişme Sürecinde Çankırı Yârân Sohbetleri*, 8.

Başağalık için verilen ziyafete gelenler yârân uşaklığını yârân efratlığını veya yârânlığı kabul etmiş sayılır. Bu toplantının sonunda yârân masrafının ne olacağı, ocak yakacakların eşlenmesi yapılarak listeye alınır. Ocak yakma külfeti, yârân masrafını ve ziyafet sofrasını hazırlama masraflarını karşılamak demektir.²⁷

Büyük ve küçük başağalardan başka bir de yârân toplantılarının yürütülmesiyle ilgili olarak ayak işlerine bakan, misafirleri karşılayan, yârânlar ile başağalar arasındaki iletişimi sağlayan kahya (kâyha) vardır ve maddî durumu iyi olmayanlardan seçilir. Çünkü kahya hiçbir yemek masrafına katılmaz. Çavuş olarak da bilinen kahyanın görevi, biraz önce de ifade edildiği gibi, başağalarla yârân efrâdı arasındaki iletişim ve koordineyi sağlayarak toplantıların problemsiz yürütülmesini sağlamaktır.

Yârân topluluğu çavuş ve çalgıcılar dışında, 24 Oğuz boyunu temsil etmek üzere, 24 kişiden meydana gelir. Başağalar ilk derslerini, toplulukta nasıl oturup kalkacaklarını, misafiri nasıl karşılayıp uğurlayacaklarını, yârân içinde ve dışında nelere dikkat edeceklerini tek tek yârân efrâdına anlatırlardı. Yakılacak ilk ocak başağalardan birine aittir ve diğer başağa ise son ocağı yakar. Yârân efrâdı ise ikişer kişilik gruplar halinde ocak yakarlar.

Yârânlar odanın duvarına bir halı takmışlarsa, küçük başağanın iki halı, büyük başağanın ise üç halı takması gerekir. Yârânlar tavuk kesmişlerse, küçük başağanın hindi kesmesi, büyük başağanın ise koyun ve kuzu cinsinden bir kurban kesmesi gerekir. Şu halde herkes kendi şan, şeref ve statüsüne göre ziyafet vermektedir. Başağalar seçilirken varlıklı kişilerden olmasına bu yüzden dikkat edilmektedir. Çünkü bir başağa gecesi oldukça yüklü bir masrafı gerektirmektedir.²⁸

Yârân odalarının en merkezi sağ köşesi büyük başağaya ayrılmış ve oturacağı yere iki kat yatak konarak yükseltilir, üzerine de halı vs. örtülerek gösterişli hale getirilir. Küçük başağanın yeri ise karşı taraftaki sol köşedir ve tek kat yatakla yükseltilir. Yârânlar ise yaş sırasına göre aralara konan yaygı ve minderler üzerine otururlar.

Odalar şartlara göre en güzel şekilde süslenerek geceye hazırlanır. Duvarlara halılar takılır, hatta tavanlar bile kumaş bezlerle bezenir,

²⁷ Ayrıca bkz. Üçok, *Çankırı Tarih ve Halkıyatı*, 47.

²⁸ Bkz. Tezcan, *Sosyal Değişme Sürecinde Çankırı Yârân Sohbetleri*, 12.

Mustafa Kemal ve Fevzi Çakmak gibi büyük paşaların resimleri duvarlara takılırdı. Daha önce de söylendiği gibi büyük başağa için odanın en görkemli köşesi hazırlanır ve o makamın büyük başağaya ait olduğu rahatlıkla anlaşılırdı. Ne var ki, kendisi de bir müddet büyük başağalık yapmış olan H.Ü.'ye göre, hemen her haftaki yârân toplantısında bulunan yabancı misafirlerden dolayı, büyük başağa, makamının zevkini çok da süremezdi. Zira katılan misafirin konum ve itibarına göre büyük başağa makamına kendi oturmaz, misafiri oturturdu.

Ocak yakacak kişiler, gecesinin yapılacağı yârân odasını belirler, hazırlar ve en iyi şekilde döşerlerdi. Toplantı başlamadan önce yârân odasını, küçük başağa ile çavuş, ikindi ile akşam namazı arasında odanın temizliğini, çalgıcıların hazır olup olmadıklarını, yemekler için gerekli hazırlıkların yapılıp yapılmadığını kontrol ederler.²⁹

Belirtilen saatte yârânlar gelir ve oda dışında ayakkabılarını çıkarırlar, oda içine giren yârân oda ortasına kadar gelir, sağ elini sol göğsü üzerine götürür ve odadakileri “Selâmünaleyküm Yârân” diyerek selamlar, odada bulunan herkes ayağa kalkar, “Aleykümselâm” diyerek karşılık verir. Toplantıya katılan yârânlar yaş sırasına göre yukarıdan aşağıya doğru yerlerini alırlar. Başağalar gelinceye kadar ya sohbet ederler, ya da ücret karşılığında tutulan sazcu, darbuka, zil ve kaşık eşliğinde bildikleri türkülerini çalıp söylerler. Bu arada her an tetikte olan çavuş, geleni gideni kontrol altında tutardı.

Başağalar yârânı selamlayarak kendileri için hazırlanmış yüksek yerlere otururlar. Önce büyük başağa oturur ve yukarıdan aşağıya doğru herkes onun oturuş düzenine göre otururdu. Başağa ve uşaklar karşılıklı olarak “Merhaba Başağa”, “Merhaba Yârân” diyerek veya “Merhaba Ahmet Ağa” gibi isimlerini söyleyerek selamlaşma tamamlanırdı. Bütün toplantıyı büyük başağa yönetir ancak onun dışarı çıkması durumunda yârânı küçük başağa yönetir. Gerek oturuş, gerekse yemek esnasında herkes büyük başağayı kontrol etmek zorundadır. Onun oturduğu gibi oturmak; büyük başağa diz çökmüşse diz çökmek, oturma şeklini değiştirmişse değiştirmek zorunludur. Ancak hep aynı şekilde oturmaktan dolayı dizleri yorulmuş efrâdı gözetmek de başağaların görevidir ve programın ilerleyen saatlerinde zaten başağalar da “Tamus”³⁰ diyerek,

²⁹ Ayrıca bkz. bkz. Tezcan, *Sosyal Değişme Sürecinde Çankırı Yârân Sohbetleri*, 13.

³⁰ Bakırlı Köyü’nde “tamus” denilen rahatlığın aslı, büyük ihtimalle “tahmis” deyişinden bozmadır. Çünkü bu deyiş, Çankırı’da yaşamış ve pek çok sohbete katılmış

yârânlar serbest ve rahat oturma izni verirler. Tamus rahatlığı denilen bu arada, kolonya, çay ve sigara ikramı yapıldı. İhtiyaç için oda dışına çıkmak durumunda kalan yârânın da yine büyük başağadan izin alması gereklidir. Yemeğe o başlamadan başlamak, onun başlamadığı tabaktan yemek almak, pilava kaşığın dikilmesine ve yemek sonrasında bundan dolayı ceza görmeyi gerektirmektedir.

Yârân ocağına misafirler de katılırlardı, ancak onların davetli olması ve daha başta belirlenen sayıdan fazla olmaması gerekirdi. Ayrıca misafiri sadece, ocağı yakanlar ve başağalar getirebilirdi. Başağalar yerlerini aldıktan sonra, ocak sahipleri, toplantıya davet ettikleri misafirlerin listesini başağaya sunar. Bunun dışında gurbetten gelen bir misafir varsa, çavuş tarafından başağaya haber verilir. Başağa uygun görürse efraddan birisini görevlendirerek misafiri yârâna davet eder. Görevlendirilen yârân tek dizinin üstüne gelerek başağadan emri alır, sağ elini göğsüne tutarak geri geri çıkar. Misafiri ile birlikte odanın ayakkabılığına gelen görevli yârân, topluluğa hitaben “Buyurun” diye seslenir. Başağalar ve efrad misafiri ayakta karşılar, odaya giren misafir topluluğu selamlar “Cümleden Selâmünaleyküm Muhabbetiniz Şen Olsun” der, kendisi için gösterilen yere geçer, ayakta bekler, başağa “buyurun” deyince bütün yârânlar ve misafir oturur. Yine başağalardan başlanarak misafir “merhaba” diyerek selamlanır. Misafir başağaların selamını aldıktan sonra “cemaate rahmet cümleden merhaba” diyerek selamlar. Her gelen misafire aynı muamele yapılır ve misafirler geldikten sonra sazlar susturulur. Çay veya kahve ikramından sonra, başağa “mendilleri ortaya atın yüzüğe başlayalım” der ve eğlence safhası böylece başlar.³¹

Yârân süresince başağalardan veya misafirlerden birisi kendi sigarasını kendisi yakarsa veya çay içer de boş bardak elinde kalırsa, bu durum ocak yakan yârân için çok kötü bir puan olur. Zira bütün uşakların gözü misafir ve başağalarda olmalı, sigara paketi ele alındığında kibrit veya çakmak önünde yanmış olmalıdır. Böyle bir hizmet için or-

“Tahmisoğlu” diye bilinen bir yârânın adından alınmıştır. Çok şişman olduğu için iki dizinin üstüne oturmakta çok zorlanan bu yârândan dolayı, yorulan efradı dinlendirmek için “rahat olun” veya “tahmis olun” denmektedir. Öyle anlaşılıyor ki sözlü kültürle canlandırılan bu geleneksel motif ve deyişler, Bakırlı Köyü’ne gelinceye kadar çeşitli şekillere dönüşmüş, örneğin “tahmis” deyişi, “tamus” haline gelmiştir. Bkz. Özkan, *Çankırı Gelenekleri ve Yârân Kültürü*, 81.

³¹ Ayrıca bkz. Özkan, *Çankırı Gelenekleri ve Yârân Kültürü*, 38-39.

taya çıkan uşak, başağalara arkasını dönemez, eli göğsünde geri geri çıkar.

Yârân toplantılarının eğlenmek ve yemek olmak üzere iki temel bölümü vardır ve eğlenme safhasında yüzük oynama, saz çalıp türkü söyleme, zil çalma, Karacaoğlan'dan, Âşık Kerem'den maniler ve şiirler okuma, bilmece sorma, eğlendirici taklitler yapma, saz, darbuka, zil ve kaşık eşliğinde çalınan oyun havalarına iki yârânın karşılıklı oynaması şeklinde eğlenceler yapılmaktadır. Bir oyun havası süresine savak denir ve bir savak oyun oynayanlar tekrar oynamak için başağadan müsaade isterler. Başağa da, ya bir savak daha oynamaları için izin verir, ya da yerinize falancaları kaldırın diyerek muhabbete devam ettirir. Genelde erkek erkeğe yapılan meşru eğlencelerin yapıldığı yârân toplantılarında, H.A.'ya göre, genç yârân grubu içindeki eğlence kapsamında zaman zaman yanlış sayılan işler de yapılmıştır ve örneğin Seyfettinlerin Odasında bazen kadın oynatıldığı söylenmiştir.

Oyunlardan sonra sıra yemeğe gelir. Yemeğe başlamadan önce gelmiş geçmiş yârânların ruhuna Fâtiha okunur. Hazırlanan leğen ve ibriklerle eller yıkanır ve havlularla kurulanır. Bütün bunlar kuralları belli bir seremoni anlayışı içinde yerine getirilir. Yemeklerin hazır olduğu başağalara bildirilir ve bunun üzerine onlar, sofraya düzeninin alınmasını ister. Sofra bezleri serilir, küme küme herkes sofraya etrafına halka halinde çevrilir, yemek servisleri yapılmaya başlar. Başağaya "tamam" işareti verilir, o da "buyurun" der, yemeğe başlanır.

Yemekler, günün şartlarına göre oldukça zengin bir görünümde olur ve en azından mıkla, hamur, göveç, pilav ve baklava yemekleri bulunurdu. Ocakta ikram edilecek yemekler, başta belirlenen çeşit ve sayıdan fazla olmamasına dikkat edilmelidir. Çünkü bir önceki yârân yemeğine bir çeşit fazla kattığında ondan sonraki ocak sahibi de yemek çeşitlerine bir fazla katmak zorundadır ki, son ocak yakanlar ve başağalar için külfetin çok daha fazla artması anlamına gelmektedir. Bazı yârânlar sırf muziplik olsun diye pilavın üstüne, programda olmadığı halde örneğin bir kızarmış horoz koyardı. Ondan sonraki haftalar ocak yakanlar, bir önceki haftadan bir fazla kızarmış horoz getirmek zorundaydı ve bu durum külfeti çok daha fazla artırıyordu.³²

³² Ayrıca bkz. Özkan, *Çankırı Gelenekleri ve Yârân Kültürü*, 69.

İçecek olarak da “kahve” kültürünün ağırlıkta olduğu görülmektedir. Yârân efrâdından geceye katılamayanların da varlığı, yine kahve içme sürecinde artan fincanlarla, yârânın mazeretli veya mazeretsiz katılmadığı ve bunun sebebi tesbit edilir. Kahvenin, içecek olması yanında taşıdığı başka bir anlam daha vardır. Zira ilk gelen kahve, hürmet ve ikram anlamı taşıırken; ikinci gelen kahve, “kalk git” anlamına gelmektedir. Kahve misafirleri ve yemek misafirleri olmak üzere ikiye ayrılan misafirlerden yemeğe katılmayacak olanına, gitme vaktinin geldiğini ihsas etmek üzere bir kahve getirilmekte ve kahvesini içen misafirin oradan ayrılması beklenmektedir. Bazen, kendisini sohbetin neşesine kaptırmış olan misafir ikinci kahveyi de içmesine rağmen yine de kalkmazdı. Bu durumda ona üçüncü olarak “külli kahve” getirilir ve kalkması beklenirdi.³³

Bunun gibi yârân geleneğinde pilav yemeğinin de yemek olma dışında önemli bir işlevi vardır. Yemek sırasında pilav orta yere konduğunda büyük başağa “yolumuz, yolsuzumuz var mı?” diye sorar. Çavuş da bu soruya “adalettir başağam” cevabını vererek suçlunun veya şikâyetçinin önündeki pilavın içine kaşık dikilirdi.

Yemek bitimi sonunda el yıkama ve kurulama işlemleri yapılır, herkes yerini aldıktan sonra tekrar kahve içilirdi.

Yemeğin sonunda misafirler izin ister, başağalar da “misafirin ayakkabısına bakın” der, misafirlerin ayakkabıları kapı önüne dizilir, bu arada sazlara işaret edilir, sazlar uğurlama havası olarak “ey gâziler yol göründü bize” türküsünü çalıp söylerler. Bütün yârân, misafirlerini ayakta, saza göre tempo tutarak yolcu ederler. Ayakkabısını giyen misafir başağalara ve yârân efrâdına dönerek “Cümleden Allahaismarladık, Allah ağzınızın tadını bozmasın” der, yârân ekibi de “güle güle, yine bekleriz” diyerek karşılık verir.

Misafirler uğurlandıktan sonra başağalar yârânın değerlendirmesini yaparlar, hoş olan ve olmayan hareketler belirtilir, usulde kusur edenler uyarılır. Suç teşkil eden davranışlar cezalandırılır. İzinli olarak toplantıya katılamamış yârân efrâdına, toplantıda yenilen helvalardan o kişinin payına düşen kısmı paketlenerek ayrılır. Bir sonraki ocağı yaka-cak kişilere gerekli araç ve gereçler teslim edilir. Başağalar, yemek es-

³³ Ayrıca bkz. Özkan, *Çankırı Gelenekleri ve Yârân Kültürü*, 54, 71 ; Üçok, *Çankırı Tarih ve Halkıyatı*, 61, Tezcan, *Sosyal Değişme Sürecinde Çankırı Yârân Sohbetleri*, 17.

nasında pilava dikilen kaşığı da kastederek, “başkaca görülecek konumuz var mı?” diye sorar. Şikayet varsa davacı başağının önüne iki dizinin üstüne oturur ve şikayetini dile getirir. Şikayet edilen kişi de onun yanına gelerek aynı şekilde oturur. Başağalar her ikisini de dinledikten sonra haksız olana uygun gördükleri cezayı verir. Bu cezalar, yârân toplumundan çıkartmak da olabilir. Nitekim yârân dışı davranışlar ve hareketler de cezaya tabi idi.³⁴

Genellikle mahkemeleşme neticesinde eğlence yönü yoğun olan oluğa basma, örneğin Akkaşlı’dan bir tosağa, kurbağa veya sincap getirme, uzak bir pınardan bir tas su getirme gibi cezalar verilir. Çeşitli sebeplerden dolayı yârân toplantılarından uzaklaştırılmak istenen kimse-lerin ise ayakkabıları ters çevrilirdi. Yârân sohbetinin bir sırrının dışarıda konu edilmesi durumu da yârândan atılma, cemiyetten tard edilme sebebiydi. Örneğin böyle biri için başağa çavuşa, o kişinin adını söyleyerek “ayakkabılarını ortaya getirin” der. Böylece ayakkabısı ortaya konan kişi yârânı terk ederdi. Bir başka yârân “onun suçu yoktu” diye savunacak olursa başağa hemen “onun da ayakkabısını getirin” der, o yârân da atılırdı.

Yârân toplantısının mahkeme etme ve ceza verme safhasının ardından başağalar “iyi geceler” dediğinde yârân sona ermiş olurdu. Sezonun en son ocağında ise geçmiş haklardan dolayı umumi bir helalleşme yapılırdı.

Yârân toplantıları, birbirlerine kırgın olan yârân efrâdının aralarını düzeltmek gibi fonksiyonlar da yüklenmiştir. Bunun dışında, fakirliğin hemen tüm yârânlarda yaygın olması sebebiyle toplantılarda yardımlaşma yönünün çok fazla ortaya çıkmadığı da ifade edilmiştir. Ancak düğünlerde davulcu ayarlamak, onların getirilmesini sağlamak ve buna benzer çalışmaları organize etmek gibi işleri de yârân efrâdı görür, düğünlerde ihtiyaç duyulan odunun getirilmesini üstlenirlerdi. Bu hizmetlere karşılık olmak üzere düğün sahibinden “delikanlı parası” adıyla bir para talep ediliirdi ki bu paraya Eldivan yöresinde “zırzop parası” adı verilmektedir. Bu para hem davulcunun ücretini ödemedede kullanılır, hem de şayet artmışsa köyün ortak bir ihtiyacı için harcanırdı.³⁵

³⁴ Ayrıca bkz. Özkan, *Çankırı Gelenekleri ve Yârân Kültürü*, 71-72 ; Tezcan, *Sosyal Değişme Sürecinde Çankırı Yârân Sohbetleri*, 29-33.

³⁵ Ayrıca bkz. Tezcan, *Sosyal Değişme Sürecinde Çankırı Yârân Sohbetleri*, 52.

Radyo, televizyon ve gazete gibi iletişim araçlarının olmadığı bir ortamda yârânların hem delikanlı olmayı öğrenmeleri, hem de usulü dairesince eğlenmeleri, birbirlerini sevip saymaları gibi amaçlar yine bu gelenek tarafından sağlanmaktaydı. Yârân efrâdının birbirlerine karşı, örneğin “Yârân Ağa, Hasan Ağa, Mehmet Ağa” gibi daima isme ekledikleri “ağa” ünvanıyla hitap etmeleri de geleneğin kazandırdığı bir başka nezaket kuralıydı. Ayrıca yârân odasında konuşulan konuları başkalarına anlatmamak ve sırrı saklamak gibi konular da yârân ağalarının dikkat etmeleri gereken hususlar arasındaydı. Aksi hareket edenlere kahve getirilir ve ayakkabısı ters çevrilir, yani odadan tard edilirdi.

Kişilere, taşıdıkları olumsuz durumları, onları incitmeden ve kırmadan bildirme inceliği de bu yârân toplantıları aracılığıyla kazanılmaktadır. Örneğin toplantıyı terk etmesi gereken kişinin ayakkabısının ters çevrilmesi, kendisine durup dururken kahve ikram edilen kişinin bundan artık o toplantıdan ayrılması gerektiğini anlaması anılan incelikler arasındadır.

SONUÇ

Bütünüyle biz Türklere özgü olan yârân geleneğinin kökenleri, tasavvuftaki âhilik ve fütüvvet anlayışlarına dayanmaktadır. Bu gelenek, makro anlamda yârân sohbetlerine katılan kişilerde Türk İslam örfüne uygun davranış ve fikirlerin yerleştirilmesi; elin, dilin ve belin her türlü gayri meşru anlayıştan uzak tutulması, kişisel çıkarından daha çok kardeşinin mutluluk ve yararını düşünme gibi artık unutulmaya yüz tutmuş ahlâkî ilkelerin bütün yârân efrâdı için hayata geçirilmesi hedefinde olmuştur. Gerçekten de yârân sohbetlerine katılmış bir delikanlı, oturup kalkmayı öğrenmiş, büyüğünü ve küçüğünü bilen, onlara yönelik gereken saygı ve sevgide kusur etmeyen, çalmayan, yalan söylemeyen, aldatmayan, dinin ve örfün kötü saydığı içki, kumar ve fuhuştan uzak duran bir ahlakın ve hayatın sahibi olmuştur. Bu yüzden bir aralar Çankırı geleneğinde, kız babalarının gelen dünürler içinde damat adayının yârân sohbetine katılıp katılmadığını araştırdığı ve kızını katılanına verdiği anlatılmaktadır. Zaten “*kız anadan öğrenir sofrâ düzmeyi/oğlan babadan öğrenir sohbet gezmeyi*” sözünün Çankırı’da darb-ı mesel haline gelmesinde de aynı yaklaşım görülmektedir.³⁶

Kabul etmek gerekir ki yârân efrâdının kendisine, oturup kalkmasına, sözlerine kısaca her şeyine sohbet içinde ve dışında dikkat etmek durumunda olması büyük bir etkinliktir, toplumun huzur ve sükûnuna çok büyük bir katkıdır. Bu yolla yârân efrâdı olan bir kişinin sağlıksız davranışlar sergilemesi hemen hemen minimize edilmiş olmaktadır. Bugün toplumumuzda görülen ve sağduyulu herkesi üzen ve rahatsız eden yanlışlıkların artarak devam etmesinde, böyle bir kontrol mekanizmasından mahrum olunmasının payı üzerine ciddi olarak düşünülmalıdır.

Şu halde köy yerinde yapılacak işin kalmadığı uzun kış gecelerinde genç ve yaşlı yârânlar, geceleri kendi âidi ölçükleri yârân odalarına gitmekte; orada hem yaşanılan sıkıntı ve problemler konuşulmakta, çözüm aranmakta, sıkıntısı olan yârân ağalar içlerini dökmektedir. Böylece hem makul ve meşru ölçüler içinde eğlenceler yapılmakta, hem de yukarıda bahsi geçen bilgi ve görgü aktarımı gerçekleştirilmektedir.

Bu yârân odaları köylü için bir taraftan bir okul ve terapi merkezi, diğer taraftan da oradan geçen yabancıların konaklanıp ağırlandığı bir konukevi olma fonksiyonunu icra etmiştir. Günümüzün stres ve bunalım dolu insanı dikkate alındığında mevzu bahis geleneğin katılanların ruh sağlığı açısından da ne kadar önemli olduğu ortadadır.

Bakırlı Köyü'nde de yârân geleneğine kapısını açmış 12 oda tespit edilmiştir. Bu odalardan bir kaçı orijinal halini hala muhafaza etmekte ve ayakta kalma mücadelesi vermektedir. Bu odalardan hiç olmazsa birkaç tanesi, mutlaka orijinal yapısı dikkate alınarak, restore edilip müze olarak ziyarete açılmalıdır. Atılması gereken bu adım, hem ülkemiz, hem Çankırı'mız ve hem de Bakırlı Köyü'müz için tarih ve geleneğe sahip çıkma ve onlarla kucaklaşma anlamı taşıyacaktır.

KAYNAKÇA

- Akpınar, Hamdi- Mehmet Baran, *Gelenek ve Görenekleriyle Şabanözü Bakırlı Köyü*, Bakırlı Köyü Kültür ve Yardımlaşma Derneği, Ankara 1997.
- Çağatay, Neşet, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara 1974.
- Çelebi, Ahmed, *İslâm'da Eğitim Öğretim Târîhi*, çev.Ali Yardım, İst. 1983.
- Er, Tülay, *Simav İlçesi ve Çevresi Yârân Teşkilatı*, Ankara 1988.
- Evliyâ Çelebi, b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyehatnâmesi*, hz. Zekeriya Kurşun-Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, I.Bsk., İst. 1999.

İbn-i Batûta, *İbni Batûta Seyahatnamesi*, “*Tuhfetu'n-Nuzzâr fî Garâibi'l-Emsâr*”, sadeleştiren: Mümin Çevik, İstanbul 1983.

Kazıcı, Ziya, “*Ahilik*” *Md.*, DİA, c.I, s.540-542.

Ocak, Ahmet Yaşar, “*Fütüvvet*” *Md.*, DİA, c.XIII, s.261-263.

Özkan, Orhan, *Çankırı Gelenekleri ve Yârân Kültürü*, Çankırı 2002.

Şahin, İlhan, “*Çankırı*” *Md.*, DİA., c.VIII, s.216-218.

Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul 1985.

Tezcan, Mahmut, *Sosyal Değişme Sürecinde Çankırı Yârân Sohbetleri*, Ankara 1989.

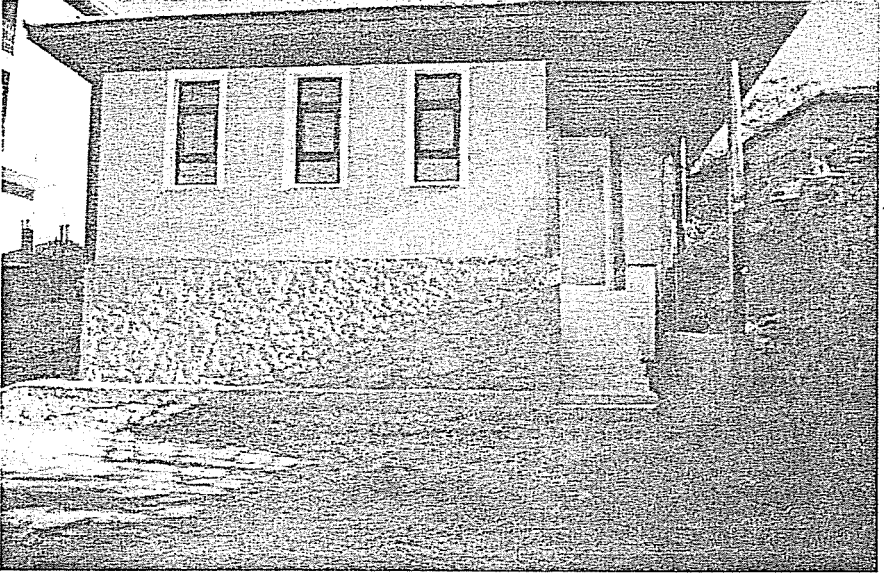
Uludağ, Süleyman, “*Fütüvvet*” *Md.*, DİA, c.XIII, s.259-261.

Üçok, Hacışeyhoğlu Hasan, *Çankırı Tarih ve Halkiyatı*, Ankara 2002.

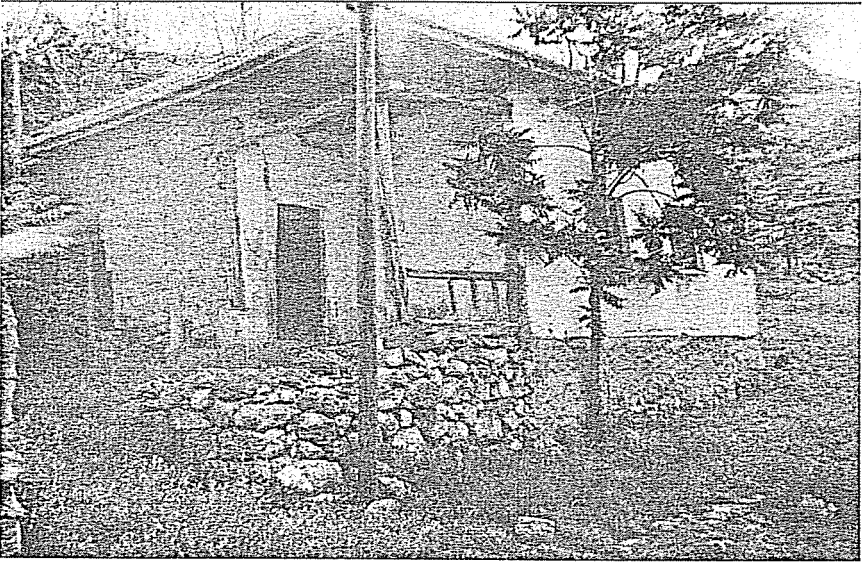
Yeğin, Abdullah, *Yeni Lûgat*, IV.Bsk., İstanbul 1983.



Res. 1. Yukarı Oda (Restorasyondan önce)



Res. 1. Yukarı Oda (Restorasyondan sonra)



Res. 2. Hacıhalilin Odası



Res. 3. Aliagağilin Odası



Res. 4. Hacıoğlu Odası

A Folk View About the Influence of the ‘Friend’s Rooms’ in the Villages Over the Muslim-Turk Anatolian Man’s Education and Instruction

Abstract

This article deals with the question of what are, in the past and today, the functions of the ‘friend’s (yaran) rooms’ which some of them are still alive in some Anatolian villages and from this point of view, describes the 12 ‘yaran’s rooms’ in the Bakırlı Köyü of Çankırı-Şabanözü as an example of yaran’s culture. It is an interesting result that those rooms have functioned as a school and teacher over the Muslim-Turk Anatolian people’s education and instruction both in the physical and the moral area. Because, in those rooms sometimes reading and writing, sometimes the reciting of the Quran, sometimes the social rules have been educated and taught, sometimes the guests have stayed there and had meals, sometimes the legal entertainments have been organized. Ultimately yaran’s culture and yaran’s rooms have performed for the Anatolian people as an excellent health therapy both for their body and the moral lifes.

Key Words: Ahiyan Approach, Yaran, Yaran’s (friend) Rooms, Anatolian Culture, Çankırı, Şabanözü, Bakırlı Village.

KUR'AN'DA İSRAF KAVRAMI

Doç.Dr. Mehmet SOYSALDI*

ÖZET

Bu araştırmada, önce israf kelimesinin anlamsal çerçevesi üzerinde durulmuş, kavramın Kur'an-ı Kerim ve hadislerde kullanılış biçimleri incelenmiştir. Böylece israf kavramının semantik analizi yapıldıktan sonra, Kur'an'a göre israf ve müsriflerin hükmü, israfın sebepleri, çeşitleri, zararları ve israftan kurtulma yolları gibi konular araştırılmıştır.

İsraf, Kur'an'ın yasakladığı kötü davranışlardan biridir. Çünkü israf sosyal dengeyi alt üst eden manevî bir hastalıktır. İsrafın gerek fert gerekse toplum üzerinde olumsuz tesirleri vardır. İsraf, sefahati artırarak, geçimsizlik doğurup aile düzenini bozmakla kalmayıp, bu yolla toplum düzeninin de bozulmasına sebep olmaktadır.

Toplumu meydana getiren insanlar arasında gelir dengesinin sağlanabilmesi için Kur'an'ın emir ve yasaklarına uyulması ve insanlara birçok zararı olan israf gibi kötü ve çirkin davranışlardan sakınılması gerekir.

Anahtar Kelimeler: İsraf, müsrif, semantik, analiz.

GİRİŞ

İnsan, yeryüzünde Allah'ın değer verdiği ve bütün canlılardan üstün kıldığı yüce bir varlıktır.¹ Allah, bu değerli varlığı yeryüzünde halife tayin etmiş² ve ona sayısız nimetler bahşetmiştir.³ Ancak kendisine bu derece önem verilen insan, başıboş da bırakılmamış⁴, Allah'a kullukla görevlendirilmiştir. Aynı zamanda kendisine verilen sonsuz nimetlerin değerini bilip şükretmesi ve niçin yaratıldığının şuurunda bir hayat sürmesi kendisinden istenmiştir.⁵ Bu şuur içinde insanın, Allah'ın vermiş olduğu nimetleri sarf ederken israftan kaçınması da yine Allah'ın emirleri içerisinde. Zira insana verilen nimetler birer emanettir. Bu nimetlerin asıl sahibi Allah olduğuna göre, insanın nimetleri harcarken başkalarına zarar vermeden ve aşırılığa kaçmadan sarf etmesi gerekir.

Kazancın ya da sahip olunan değer ve nimetlerin, gereği gibi kullanılmaması israf kavramı ile ifade edilmektedir. İslamda her çeşidiyle

* Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Öğretim Üyesi. msoysaldi@hotmail.com

¹ Tin, 95/4.

² Bkz., Bakara, 2/30; En'am, 6/165; Yunus, 10/14.

³ Lokman, 31/20.

⁴ Mü'minun, 23/115.

⁵ Zariyat, 51/56.

israf haram kılınmıştır. İşte bu çalışmamızda ayetler ışığında israf kavramını eşzamanlı⁶ olarak incelemek istiyoruz.

1. İsrâf Kavramının Anlamı

a) **Sözlük Anlamı:** İsrâf, Arapça bir kelime olup, sözlükte, “*haddi aşma, hata, cehalet, gaflet*” anlamına gelen “Se-Ri-Fe” fiil kökünün if’al veznindeki mastarıdır.⁷ İsrâf yapan kişiye “müsrif” denilir.

b) **Terim Anlamı:** İsrâf kelimesi, İslam fıkı terminolojisinde, “insanın yapmış olduğu her fiilde haddi aşması” anlamında kullanılmaktadır.⁸ Ancak bu terim, maddi harcamada daha meşhur olmuştur. Hekim Cürcanî, israfı, “değersiz bir amaç uğruna fazla mal harcamak, harcamada haddi aşmak, meşru bir konu bile olsa harcanması gerekli olan ölçüden fazlasını harcamak” şeklinde tarif etmektedir.⁹

İsrâf, kişinin sahip olduğu maddî ve manevî varlığı, ölçüsüz ve gereksiz bir şekilde harcamasıdır. Bir başka ifadeyle malı ve zamanı boş yere heba etmesidir.

Buna karşılık, insanın sahip olduğu maddî ve manevî varlığını yeri ve sırası geldiğinde sarf edip kullanmaması da cimrilik ve pintilik olarak değerlendirilmiştir. Öyle ise her iki halde de insanlar davranışlarında ölçülü olmalıdırlar.

2. Kur’an’da İsrâf Kavramı

İsrâf kavramı, Kur’an’da çok kullanılan kavramlardan biridir. Bu kavram, “Esrefe” fiilinin değişik kipleri halinde 23 yerde geçmektedir.¹⁰ İsrâf kavramının geçtiği ayetleri teker teker incelediğimizde bu kavramın Kur’an’da genellikle beş ayrı anlamda kullanılmış olduğunu görmekteyiz. Bu anlamları şu şekilde açıklayabiliriz:

A- İsrâf Kavramının Kur’an’da Kullanıldığı Anlamlar

⁶ Kelimelerin semantik analizi, iki türlü yapılabilir. Birincisi; artzamanlı (tarihsel), yani tarihi süreç içinde geçirdiği anlam değişiklikleri açısından, ikincisi ise eşzamanlı olarak yapılabilir.

⁷ İbn Manzur, Ebu’l-Fadl Cemalüddin Muhammed b.Mükerrem, *Lisanu’l-Arabi’l-Muhit*, Dâru’l-Fıkr, 3.Baskı, Beyrut 1994, IX, 148; Rağıb el-İsfahânî, Ebu’l-Kasım Hüseyin b.Muhammed, *Müfredatu Elfazı’l-Kur’an*, ed-Dâru’s-Şamiyye, Beyrut 1992, s.407.

⁸ İbn Manzur, age., IX, 148.

⁹ Cürcanî, Ali b.Muhammed eş-Şerif, *Kitabu’t-Ta’rifât*, Beyrut trs, s. 24.

¹⁰ Abdalbaki, Muhammed Fuad, *el-Mu’cemü’l-Müfrehres Li Elfazı’l-Kur’ani’l-Kerim*, Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, Beyrut trs, s. 349-350.

a) Tevhid inancından sapmak, Allah hakkında ve diğer dini konularda gerçekte ilgisi bulunmayan iddialar ileri sürmek.

İsrâf kavramı Kur'an'da hemen her ölçüsüz ve aşırı eylem için kullanılmaktadır. Ölçü tanımamak, küfre kadar varan bir eylemdir; bu bakımdan israf kavramı, Kur'an'da müşrik ve kafirlerin tabii nitelikleri olarak kullanılmaktadır. Bu tür ayetlere burada birkaç örnek vermek istiyoruz: *"Firavun ve ileri gelenlerinin kötülük yapmaları korkusu ile kavminin küçük bir bölümünden başkası Musa'ya iman etmedi. Çünkü Firavun o yerde zorba bir kişi idi. O gerçekten aşırı gidenlerdendi."*¹¹

Bu ayette Firavun'un yeryüzünde ilahlık iddiasında bulunarak, davranışlarıyla haddi aşmış olduğu belirtilmiştir.

Yine şu ayetlerde de israf aynı anlamda kullanılmıştır: *"Yeryüzünde ıslaha çalışmayıp fesat çıkaran haddi aşmışların emrine itaat etmeyin."*¹², *"Allah; 'sana ayetlerimiz geldi de sen onları unuttun; bugün de böyle unutulursun. İsrâf edeni ve Rabbinin ayetlerine inanmayanı işte böyle cezalandırırız. Elbette ahiret azabı daha çetin ve daha süreklidir" dedi."*¹³ *"Şüphesiz Allah, müsrif ve yalancıyı doğru yola iletmez."*¹⁴ *"Sizze öğüt verildiği için mi (uğursuzluğa uğruyorsunuz?) Hayır, siz aşırı giden-haddi aşan bir milletsiniz."*¹⁵

b) Bir kimsenin isyankarlığa saparak günahlara boğulmak suretiyle kendisine kötülük etmesi.

*"De ki: 'Ey çok günah işleyerek kendi nefisleri aleyhine haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyiniz.' Allah dilerse bütün günahları affeder. Çünkü O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."*¹⁶

Bu ayetin tefsirinde Elmalılı Hamdi Yazır şöyle demektedir: "İsraf, mal sarfında meşhur ise de insanların yaptığı herhangi bir fiilde haddi aşmak anlamına da gelmektedir. Bu ayette *"esrefe"* fiili 'alâ' harfi ceriyle kullanılmış ve "günahta aşırı giderek kendi nefislerine karşı

¹¹ Yunus, 10/83.

¹² Şuara, 26/151-152.

¹³ Taha, 20/126-127.

¹⁴ Mü'min, 40/28.

¹⁵ Yasin, 36/19.

¹⁶ Zümer, 39/53.

cinayet işleyerek haddi aşmış olanlar” anlamında kullanılmıştır.”¹⁷ Bu durumda ayeti kerimede Yüce Allah, peygamberi Hz. Muhammed’e hitap ederek, insanlara şu mesajı iletmesini istemektedir: Allah’ın yasaklamış olduğu çeşitli günahları işleyerek haddi aşan ve kendi nefislerini zor duruma düşüren ey Allah’ın kulları! İşlediğiniz günahlar ne kadar büyük ve ne kadar çok olursa olsun Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyiniz. Zira Allah bütün günahları affedicidir. O çok bağışlayıcı ve çok merhamet edicidir.

Bu ayet, bütün kafirleri ve günahkârları tövbeye ve Allah’a yönelmeye çağırılmaktadır. Şüphesiz ki Allah, tövbe eden ve yaptığı günah-tan dolayı pişmanlık duyan ve günahı terk edip bir daha dönmek üzere karar veren kullarını affeder, hatta o kulların günahları deniz köpüğü kadar çok olsa bile.¹⁸

c) Helâl kılınmış bazı nimetleri terk edip harama yönelme.

İsraf, yalnızca malî harcamalardaki aşırılığı değil, bütün eylemlerde orta yolu aşmayı da ifade etmektedir. Yüce Allah, Araf suresi 81.ayette Lut kavmini “müsrif” bir kavim olarak nitelendirmekte ve şöyle buyurmaktadır: “*Hakikaten siz kadınları bırakıp, şehvetle erkeklerle yaklaşıyorsunuz. Hayır, siz haddi aşan (müsrif) bir toplumsunuz.*”¹⁹

Lut kavminin “müsrif” olarak nitelendirilmesinin nedeni, fitrî bir ihtiyaç olarak şehvetlerini giderme yolunda, Allah, erkekler için kadınları yarattığı ve onları nikahla ‘tohum atılan bir tarla’ kıldığı halde, Lut Kavmi’nin bu sınırı aşarak, meşru ve fitrî bir yol olmayan, erkeklerle birleşme yoluna yönelmiş olmalarıdır.²⁰ Nitekim Prof.Dr.Süleyman Ateş, bu ayetteki israfı şu şekilde açıklamaktadır: “İsraf, bir işi gereksiz yapmak, Allah’ın nimetini boşa harcamaktır. Cinsel birleşmenin asıl amacı, neslin üremesidir. Kadınla erkeğin birleşme arzularının altında Allah’ın bu hikmeti yatmaktadır. İnsanın çocuk olmayacak tarzda sadece şehvetini defetmesi, arzusunu yerine getirmesi, milyonlarca insanın tohumunun boşa dökülüp ölmesine neden olur. Her biri bir insan olma istidadında bulunan milyonlarca tohum heba olup gider. Bu israftır, bir-

¹⁷ ez-Zuhaylî, Vehbe, *et-Tefsiru'l-Münir*, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1991, XXIV, 35; Yazır, Elmalılı, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul trs, VI, 501.

¹⁸ ez-Zuhaylî, *et-Tefsiru'l-Münir*, XXIV, 38.

¹⁹ A'raf, 7/81.

²⁰ Ünal, Ali, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, Beyan Yayınları, İstanbul 1986, s. 345.

leşmeyi, hikmet ve amacı dışına çıkarmaktır.”²¹ Yüce Allah, adeta bu ayette şöyle buyurmaktadır: Siz, rabbinizin size helâl saydığı ve size neslinizin devamı için gerekli olan kadınlarla birleşmeyi terk ettiniz. Erkeklerle birleşiyorsunuz. Bu sizin için fitrattan sapma ve israfa yönelmedir. Çünkü böyle yapmak, layık olmayan bir şey yapmaktır.²²

d) Öldürmede aşırı gitmek, masum bir kimsenin haksız yere öldürülmesi.

İsrâf kavramı şu ayette bu manada kullanılmıştır. “*Haklı bir sebep olmadıkça, Allah'ın haram kıldığı cana kıymayın. Kim haksız yere öldürülürse, biz onun velisine yetki vermişizdir. Ancak o da (kısas yoluyla) öldürmede meşru ölçüleri aşmasın. Çünkü kendisine yardım edilmiştir.*”²³

Bu ayette haksız yere adam öldürülmemesi; Allah'ın, haksız yere öldürülenin velisine kısas isteme yetkisi verdiği, fakat güçlü duruma gelen o velinin de bu kısas istemede aşırı gitmemesi emredilmektedir.

Ayette bahsedilen, öldürülen kimsenin velisine verilen yetki, yukarıda da belirtildiği gibi kısas isteme veya diyet alma yetkisidir. Öldürülen kimsenin velisi dilerse katilin kısas yoluyla öldürülmesini ister, dilerse vereceği diyete razı olur. Yani diyet (kan bedeli) alır. Dilerse kan bedelinden de vazgeçerek katili tamamen affedebilir.

Şayet kısas isterse, öldürmede aşırı gitmemesi gerekmektedir. Öldürmede aşırı gitmek, katilin uzuvlarını kesmek veya oç almak için katilin ailesinden masum olan başka bir kişiyi öldürmeyi istemektir.²⁴ İşte ayette “*öldürmede aşırı gitmeyin.*” ifadesinden kastedilen budur.

Cahiliye Araplarında biri öldürüldüğünde, öldürülenin taraftarları, katili öldürmeye razı olmaz, öldürülenden daha şerefli, daha değerli birini öldürmedikçe rahat etmezlerdi. Hatta bazen bir adam yerine birkaç kişiyi öldürdükleri de olurdu. İşte bu ayet, böyle aşırı hareketleri men ediyor. Çünkü katilden başkasını öldürmek zulümdür. Ama haksız

²¹ Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1990, III, 365.

²² ez-Zuhaylî, *et-Tefsiru'l-Münir*, VIII, 283.

²³ İsrâ, 17/33.

²⁴ Ateş, *Çağdaş Tefsir*, V, 215.

yere adam öldüreni öldürmek, toplumda asayiş ve can güvenliği sağlayan adaletin gereğidir.²⁵

e) Kişinin kendisine ait veya sorumluluğu altındaki mal ve imkânları gereksiz yere harcaması.

“Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri (gözetip) deneyin, eğer onlarda bir olgunlaşma görürseniz hemen mallarını kendilerine verin. Büyüyüp de geri alacaklar diye o malları israf ile ve tez elden yemeyin.”²⁶ “Onlar, harcadıklarında ne israf ne de cimrilik edenlerdir. Onların harcamaları, bu ikisi arası dengeli bir harcamadır.”²⁷

Bu ayette Yüce Allah, Rahmanın kulları yani müminlerin vasıflarını belirtmektedir. Onlar, harcamalarında ne israf eder, ne de eli sıkı davranıp cimrilik ederler; bu ikisinin arasında bir denge tuttururlar. İsraf, herhangi bir şeyde haddi aşmaktır. İnfakta israf ise, harcamada haddi aşmak anlamına gelmektedir.²⁸ Harcama ya bir zaruret veya bir ihtiyaç veya bir güzellik için yapılır. Zaruri olan harcama yapılmayınca yaşamak mümkün olmaz; mesela ölmeyecek kadar yemek bir zarurettir. İhtiyaç duyulan harcama yapılmazsa güçlük çekilir; mesela doyacak kadar yemek, ihtiyaçtır. Güzelleştirme için yapılacak harcama yapılmazsa, güzel olmaz; hoş yemek gibi. Ferdin ve toplumun kendi kazancına göre bu derecelerden bir sınırı vardır. Şu halde ne zaruret, ne ihtiyaç ve ne de güzellik için olmayan, faydasız, zararlı, meşru olmayan yönlerle yapılan harcama herkes için israftır.²⁹ İnsanların ekserisi ihtiyaç içerisinde iken fazla yeyip içmek de güzel olmaz, çünkü israf sınırına girmiş olur. Nitekim Yüce Allah, Kur'an'da; “yeyiniz içiniz fakat israf etmeyiniz. Çünkü Allah, israf edenleri sevmez.”³⁰ buyurmaktadır.

İslamda, israf edenler de cimrilik edenler de sevilmeyen kişiler olarak nitelendirilmektedir. Allah, böyle kimseleri sevmediği gibi,³¹ dünyada böbürlenip çalım satanlar,³² aynı zamanda başkalarını “kıskanır

²⁵ Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b.Ahmet el-Ensârî, *el-Câmi Li Ahkâmî'l-Kur'an*, Dârü İhyâi't-Tûrâsî'l-Arabî, Beyrut 1985, X, 255; ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, XV, 72; Ateş, *Çağdaş Tefsir*, V, 216.

²⁶ Nisa, 4/6.

²⁷ Furkan, 25/67.

²⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 87.

²⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 87-88.

³⁰ A'raf, 7/31.

³¹ Nisa, 4/36.

³² İsra, 17/37.

cimrilik ederler, hem de herkese cimrilik tavsiye ederler ve Allah'ın kendilerine fazladan verdiği şeyleri saklarlar, biz de böyle nimetleri gizleyen nankörlere hor ve rüsva edici bir azap hazırladık”³³ buyurarak, hem israf edenlere hem de cimri olanlara kötü bir akıbeti haber vermektedir.

Netice olarak diyebiliriz ki, İslam, insan hayatının dengede olmasını istiyor. İnancıta, amelde, ahlâkta, mal kazanmada, harcamada, sevmeye ve nefret etmede. Ne ifrat ne tefrit. İslam, insanların hayatını her yönden düzenlemiş, ifrat ve tefrit diye nitelendirdiğimiz her türlü aşırılığın karşısında olduğunu belirterek daima itidal yani orta yolu tavsiye ve teşvik etmiştir. Kişinin, elindeki nimetleri kullanması hususunda da aynı yolun takip edildiğini görmekteyiz. Müslüman, her işinde itidali kendisine rehber edinmek zorundadır. İtidal de, her şeyin ortası, normali ve insan bünyesine en uygun olanıdır. Harcamalar noktasında ifrat ve tefrit, kendisini israf ve cimrilik olarak gösterir. İsrâf, tamamen düşüncesizce, gerektiğinden çok daha fazlasını harcamak, cimrilik de harcanması gereken yerde kısmaktır. Öyle ise, israf da cimrilik de Kur'an'ın özündeki denge prensibini bozmaktadır. Kur'an, her iki davranışın da uygun olmadığını, bu ikisi arasında orta bir yol izlenmesi gerektiğini belirtmektedir.

Tüketim ve harcamanın en aşağı derecesi cimrilik, ortası iktisat, aşırısı ise israftır. Allah, israfı da cimriliği de haram kılmıştır. İşte Rabbimizin hükmü:

*“Elini boynuna bağlı kılma (cimri olma) ve büsbütün de onu açığa israf da etme ki, sonra kınanmış olursun ve eli boş açıkta kalırsın.”*³⁴

İslamın emri iktisattır. İktisat; tüketim ve harcamada itidal üzere olmak, lüzumundan fazla veya noksan harcamaktan kaçınmaktır. İsrâfın mukabili olan iktisat ise müminlerin bariz vasıflarından birisidir.³⁵

Kur'an, getirmiş olduğu israf yasağıyla, anlayışındaki orta yol veya denge ilkesinin bir görünümünü sergilemektedir. Bu prensiplerin bir uzantısı olarak da ferdin terkiğinde yer alan, madde ve ruha aynı anda haklar tanımış ve bu temel-çekirdek yapıda bozulma ve sapmaları önlemiştir.

³³ Nisa, 4/37.

³⁴ İsrâ, 17/29.

³⁵ Gazel, Mustafa, *Kur'an ve Sünnetin Gölgesinde İrşad*, Erhan Yayınları, İstanbul, 1999, II, 250-251.

B- İsrâf Kavramıyla Eş Anlamlı Kavramlar

Kur'an-ı Kerim'i baştan sona incelediğimizde "tebriz" kavramının israf kavramıyla eş anlamlı olarak kullanıldığını görmekteyiz. Dolayısıyla bu kavramı kısaca açıklamak istiyoruz.

Tebzir Kavramının Anlamı

Kuran, israf kelimesiyle eş anlamlı olarak "tebzir" ve türevlerini de kullanmaktadır. Zira tebzir de sonuç itibarıyla israfın bir çeşididir.

a) Sözlük Anlamı: Tebzir kelimesi, Arapça sözlükte; "tohum ekmek, ölçüsüz dağıtmak" anlamına gelen bezr kökünden türetilmiş tef'il kalıbında bir mastardır.³⁶ Bundan hareketle 'tebzir' kelimesine, tohumu gereken yere atmamak, böylece onun kaybolmasına sebep olmak, karşılığında bir şey almamak manası verilmiştir.

b) Terim Anlamı: İslam fikhî terminolojisinde tebzir, "malı saçıp-savurmak, gerektiği yerlere sarf etmemek, yerli yerinde değil de yok olup gideceği yerlerde harcamak" demektir ki, israfla yakın anlama gelmektedir.

Malı lüzumsuz yere, ihtiyaç olmayan yerlere harcamak, infak edilmesi gereken kimselere infak etmemek, malı hayır yollarında harcamamak, eldeki serveti Allah'a isyan yollarında harcamak 'tebzir' dir.³⁷ Nitekim bu hususta Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır:

*"Akrabaya hakkını ver, yoksula ve yolda kalmışa da. Gereksiz yere saçıp-savurma. Çünkü böyle saçıp savuranlar şeytanların dostlarıdır. Şeytan ise, Rabbine karşı çok nankördür."*³⁸

Bu ayette Yüce Allah, akrabaya, yoksula ve yolcuya yardım edilmesini, fakat malı sarf etmede israfa kaçılmamasını emretmektedir. Tebzir kelimesi bu ayet-i kerimede; "kişinin malını gerekli olmayan yerde sarf etmesi, savurganlık yapması" anlamında kullanılmıştır.³⁹

Abdullah b. Mesud'dan rivayet edildiğine göre; *"Tebzir, malı harcanması gerekli olan yerlerin dışında harcamaktır."* Mücahid'den riva-

³⁶ İbn Manzur, age., IV, 50-51.

³⁷ ez-Zuhaylî, *et-Tefsiru'l-Münir*, XV, 58.

³⁸ İsra, 17/26-27.

³⁹ Kurtubî, *el-Cami li Ahkâmî'l-Kur'an*, X, 247; ez-Zuhaylî, *et-Tefsiru'l-Münir*, XV, 58; Ateş, *Çağdaş Tefsir*, V, 213.

yet edildiğine göre; “Az bir şey de olsa, batıla harcamak tebzirdir (savurganlıktır).”⁴⁰

İbni Abbas'tan bir rivayette savurgan, “*Hak olmayan şeyde harcayan*” olarak, Katade'den bir rivayette ise, “*Allah'a isyanda, hak olmayan yerde ve fesada harcayan*” olarak tanımlanmıştır.⁴¹

İmam Şafii, tebziri malın haksız yerlere harcanması olarak değerlendirmekte, hayırlı işler için yapılan harcamanın tebzir olmayacağını söylemektedir. İmam Malik de tebzirin malı hak ve layık olan yerden alınması ve haksız yerde harcanması olarak açıklamaktadır.⁴² Bu şekilde harcama bir nevi israftır ve haramdır. Yüce Allah, tebzirin çirkinliğini belirtmek için yapılan bu savurganlığı şeytanın fiillerine izafet etmiştir. Mallarını harcamada israf edip savurganlık yapanların bu yaptıkları iş, şeytanın çirkin işlerine benzemektedir. Dolayısıyla israf edip mallarını saçıp savuranlar şeytanların kardeşleri olmaktadır.⁴³

İslam ümmeti, vasat bir ümmettir.⁴⁴ Yani orta yolu izleyen, dengeli ve hayır yolları üzerinde olması gerekendir. Öyle ki bu ümmetin mal konusundaki tutumu da dengeli, harcamaları da ölçülü olması gerekir.

Mülk aslında Allah'a aittir. İnsana emanet olarak geçici bir süre için verilir. Malı ve serveti helâl yoldan kazanıp helâl yola harcayanlar, Allah yolunda infak edip hak sahiplerinin hakkını verenler, israf etmeyenler, bu husustaki imtihanı kazanırlar.

C- İsrâf Kavramına Zıt Anlamlı Kavramlar

Buraya kadar israf ve israf kavramıyla eş anlam ifade eden “tebzir” kavramını tahlil etmeye çalıştık. Ne var ki, bu temel kavramı çevreleyen öteki kavramları da ele almadan tablo tamam olmayacaktır. Bu birbiri ile yakinen ilgisi bulunan kelimelerin teşkil ettiği kavramsal doku, israf kelimesinin semantik sahasını oluşturmaktadır. Demek ki, Kur'an'da israf kavramının semantik alanına giren başka kavramlar da vardır. Mesela, israfın zıddı cimriliktir. Cimri kelimesi sözlükte, “hasis,

⁴⁰ Taberî, Ebu Cafer Muhammed b.Cerir, *Câmiu'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'an*, Mısır 1954, IX, 94-95; Râzî, Fahrüddin Muhammed b.Ömer, *et-Tefsiru'l-Kebir* (Mefatihü'l-Gayb), Tahrân, trs, XX, 193; ez-Zuhaylî, *et-Tefsiru'l-Münir*, XV, 58.

⁴¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'an*, IX, 95.

⁴² Kurtubî, *el-Cami li Ahkâmi'l-Kur'an*, X, 247.

⁴³ ez-Zuhaylî, *et-Tefsiru'l-Münir*, XV, 58.

⁴⁴ Bakara, 2/143.

parasını hiçbir şekilde harcamak istemeyen, nekes, eli sıkı ve pinti” gibi anlamlara gelmekte olup Farsçadan Türkçemize geçmiş bir kelimedir.⁴⁵

Cimrilik, İslam fıkıhı terminolojisinde, “harcanması gereken malı sarf etmekten kaçınmak, para ve malı çok sevdiğinden dolayı, başkasına bir şey vermekten çekinmek” şeklinde tarif edilmektedir. Gazzâlî (ö.505/111)’ye göre, Allah’ın verdiği malı, yaratılış gayesi için harcamaktan kaçınarak elde tutmak cimrilik; yaratılış gayesinin dışında kullanmak israf; yaratılış gayesine uygun olarak harcamak da cömertliktir.⁴⁶

Kur’an’da genellikle cimrilik “buhl”, “şuh”, “katr” ve “men” gibi kelimelerle ifade edilmektedir.⁴⁷ Burada israf kavramına zıt anlamlı kavramları kısaca açıklamak istiyoruz:

a) Buhl Kavramı

Buhl Kelimesinin Sözlük Anlamı

Buhl, “cimri olmak, men etmek, elde tutmak vermemek” demektir.⁴⁸ Cimrilik yapan kişiye “bahîl” denir. Bahîl; malı elinde tutmaktan zevk alır, verse de istenilince verir. Cimriliğin zıttı ise cömertliktir.⁴⁹ Cömert kişi, istenilmeden verir ve vermekten de zevk alır.

Kur’an’da Kullanımı

Buhl kelimesi, Kur’an’da iki yerde mastar şeklinde, yedi yerde de değişik fiil kiplerinde kullanılmıştır.⁵⁰

Kur’an’da cimriliğin yerildiği 16 ayet mevcuttur. Bu ayetlerde aşırı mal sevgisinden dolayı mallarını Allah yolunda harcamayan cimrilik eden insanlar yerilmekte ve Allah’ın insanlara verdiği mal ve servetin muhtaçlara ve Allah yolunda harcanması devamlı emredilmektedir.

b) Şuhh Kavramı

Şuhh Kelimesinin Sözlük Anlamı

⁴⁵ Olgun, İbrahim, Dravşan, Cemşit, *Türkçe Farsça Sözlük*, İran 1350, s. 40; Şükün, Ziya, *Farsça Türkçe Lügat*, (Ferhengi Ziya), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1984, I, 659; *Türkçe Sözlük*, (haz. M.Akif Ordulu), İstanbul 2001, s.63.

⁴⁶ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmiddin*, Beyrut, trs., III, 63; Ayrıca bkz. Kurtubî, age., X, 217.

⁴⁷ İbn Manzur, age., II, 496; XI, 47; Rağîb, age., s. 109; 446.

⁴⁸ Rağîb, age., s.109.

⁴⁹ İbn Manzur, age., XI, 47.

⁵⁰ Abdülbakî, age., s.115.

Şuħh kelimesi ise, “aşırı derecede cimrilik, hırs ve kıskançlık” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Rağıb el-İsfehânî, bunu hırsla birleşen cimrilik diye tanımlamaktadır.⁵¹ Aşırı cimrilik yapana şahih denir. Çoğulu ise “eşihha ve şihah” şeklindedir.⁵²

Kur'an'da Kullanımı

Şuħh kelimesi, Kur'an'da üç yerde master şeklinde, iki yerde de “eşihha” şeklinde çoğul olarak kullanılmıştır.⁵³

Kur'an, insanın fitratında cimriliğin olduğunu belirtmekte⁵⁴, insanın Allah'ın rızasına kavuşup gerçek kurtuluşa erebilmesi için nefsinin cimriliğinden kurtulması gerektiği ifade edilmektedir.⁵⁵

Her ne kadar buhl ve şuħ kelimeleri cimriliği ifade etseler de aralarında ince bir fark vardır. Bu farkı İslam âlimleri şöyle ifade etmektedirler:

Rağıb İsfahani'ye göre, “şuħh, adet haline gelmiş olan hırsla birlikte cimriliktir.”⁵⁶ Buna göre buhl şuħh'tan daha hususidir.⁵⁷

İbn Münzir (ö.303/915)'den nakledildiğine göre buhl; insanın elindeki kıskanması, şuħh ise herkesin elindeki kıskanmasıdır.⁵⁸ İbn Ömer'e göre de şuħh, bir kişinin malını men etmesi değil, kendisinin sahip olmadığına göz dikmesidir.⁵⁹ Âlûsî (ö.1270/1854) ise şuħh ile ilgili şöyle demektedir: “Şuħh; cimriliğin son derecesidir: Bu sıfatı taşıyan kimse, başkasının malına bile kıskançlık gösterir. Başkasının cömertlik yapmasını arzu etmez, başkasının cömertlik etmesinden nefsi sıkılır, bu sebeple de başkalarının cömertlik yapmasına engel olmaya çalışır ya da o derece hırslı olur ki, başkasının malını haksız yere yer veyahut kendisinin olmayan şeylere göz diker. Başkasında olmasına razı

⁵¹ Bkz., Rağıb, age., s.446.

⁵² İbn Manzur, age., II, 495.

⁵³ Abdulkakî, age., s.375.

⁵⁴ Bkz., Nisa, 4/128.

⁵⁵ Bkz., Haşr, 59/9; Teğabün, 64/167.

⁵⁶ Rağıb, age., s.446.

⁵⁷ Dölek, Adem, “*Sünnet Işığında Cimrilik Hastalığı ve Tedavi Yolları*”, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, IV (2004), Sayı: 2, s.97; İbn Manzur, age., II, 495.

⁵⁸ Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmud el-Bağdadî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'y'l-Mesânî*, Beyrut, 1985, XXVIII, 53; Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, VII, 504; Dölek, agm., s.97.

⁵⁹ Âlûsî, age., XXVIII, 53; Bkz. Yazır, age., VII, 504.

olmaz ve kıskanır.”⁶⁰ Şuuh, şiddetli cimriliği, sadece malda değil, her işte ve her iyilikte cimri davranmayı ifade eder.⁶¹

c) Katr Kavramı

Katr Kelimesinin Sözlük Anlamı

Katr ve bu kelimeden türetilmiş olan iktâr, taktîr kelimesi; kifayet edecek miktardan daha az harcamak ve kısmaktır.⁶²

Kur'an'da Kullanımı

Cimrilik kelimesinin Kur'an'daki diğer bir karşılığı “katur” kelimesidir. Bu kelime, Türkçedeki hasis kelimesini karşılamaktadır. “Eli sıkı, yahut çok cimri” anlamlarına gelmektedir. Kur'an'da, kişinin elindeki şeyleri çar-çur etmesi demek olan israfın zıddı olarak kullanılmıştır. Gerek israf gerekse cimrilik Kur'an'da yerilen iki kötü vasıftır.

“Eğer Rabbimin rahmet hazinelerine sahip olsaydınız, harcamaktan korkarak tutardınız. Gerçekten insan çok cimridir.” Bu ayette “katur” kelimesi kullanılarak insanın çok cimri olduğu, hazinelerce mala da sahip olsa yine fakirlik korkusuyla onu harcamaktan çekineceği belirtilmektedir. Ayrıca cimrilik yüzünden mallarını Allah yolunda harcamayanlar kınanmaktadır.

Rahmanın kulları diye nitelendirilen inanan insanların vasıflarının anlatıldığı başka bir ayette de şöyle buyurulmaktadır: “Onlar ki harcadıkları zaman, ne israf ederler, ne de cimrilik ederler; (harcamaları) bu ikisinin arasında dengeli olur.”

Bu ayette ifade edildiği gibi Müslüman israfla cimrilik arasında orta bir yol tutan insandır. O, harcamalarında israf etmediği gibi cimrilik de etmez. Çünkü israf hem kişiyi, hem malı, hem de toplumu dejenere eder, bozar. Cimrilik de bunun zıddı olarak malı hapsederek ne sahibinin faydalanmasını mümkün kılar, ne de toplumun istifade etmesini sağlar.

⁶⁰ Âlûsî, age., XXVIII; 53; Ayrıca bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XIV, 56; Yazır, age., VII, 504,505; Dölek, agm., s.97.

⁶¹ Dölek, agm., s.97; İki kelime arasındaki anlam farklılığı için daha ayrıntılı bilgi için bkz., Kurtubî, *el-Câmi Li Ahkâmi'l-Kur'an*, IV, 293, XVIII, 30.

⁶² İbn Manzur, age., V, 71; Râğıb, age., s.655.

⁶³ Dölek, agm., s.97.

⁶⁴ İsra, 17/100.

⁶⁵ Furkan, 25/67.

⁶⁶ Seyyid Kutub, age., X, 565.

Hakkı olanın hakkına mâni olmaya “katır” dendiği gibi kişinin, çoluk çocuğu için yapması gereken harcamalar hususunda cimrilik yapmasına da “katır” ifadesi kullanılmaktadır. Bu bakımdan kişi, ailesinin nafakası ve çocukları için yaptığı harcamalarda da cimrilik yapamayacağı gibi israf da edemez. *“Onlar, mallarını harcadıkları zaman israf etmezler. Cimrilik (katır) de yapmazlar. İkisi arasında orta bir yol tutarlar.”* ayeti, genel olarak başkalarına yapılacak yardımlar hususunda cimrilik yapmamayı ve yardım ederken de israf etmemeyi öğrettiği gibi kişinin çoluk çocuğu için yapacağı harcamalar için de orta yolun takip edilmesini öğretmektedir.

d) Men' Kavramı

Men' Kelimesinin Sözlük Anlamı

“Men” kelimesi, “mâni olmak, engel olmak, vermemek” anlamlarına gelmektedir.⁷⁰

Kur'an'da Kullanımı

Kur'an-ı Kerim'de cimrilik anlamında kullanılan başka bir kelime de “men” kelimesidir. Nitekim bu kelime, bir ayette, “yemneûne” şeklinde fiil kipinde, bir ayette “menû” şeklinde, iki ayette de “mennâ” şeklinde mübalağalı ism-i fail olarak kullanılmıştır.⁷¹

Kur'an'da, Hakkı inkâr eden kafirlerin durumları anlatılırken genellikle *“Onlar, gösteriş yaparlar ve hayra mani olurlar.”*⁷², *“Hayra engel olucudur.”*⁷³ denilmektedir. Yani onlar, son derece cimri oldukları gibi başkalarının yapacağı hayra da engel olurlar.

Ayrıca insanın kötü vasıflarının anlatıldığı bir ayette de *“İnsan, kendisine hayır geldiğinde pinti kesilir, cimrilik eder.”*⁷⁴ denilmektedir. Gerçekten insan, kendisine bir hayır dokunduğu zaman pinti kesilir ve kıskanır. Mesela, bir servet, bir makam sahibi olduğu zaman hırsından, kıskançlığından kimseye bir şey vermek istemez, darda kalıp da ağladığı günleri derhal unuttur. Baş ağrıdığı zaman her şeyden ümit bekleyen o

⁶⁷ Bkz. Kurtubî, age., XIII, 39.

⁶⁸ Furkân, 25/67.

⁶⁹ Kurtubî, age., XIII, 39.

⁷⁰ İbn Manzûr, age., VIII, 343; Râğıb, age., s.779.

⁷¹ Bkz., Mâûn, 107/6,7; Meâric, 70/21; Kaf, 50/25; Kalem, 68/12.

⁷² Mâûn, 107/6,7.

⁷³ Kalem, 68/12.

⁷⁴ Meâric, 70/21.

mızımız adam, bu kez biraz kuvvet bulunca kimseye bir lokma vermemek, hayra engel olmak için sımsıkı bir afacan kesilir. Hakka ve hayra sırtını çevirir. Eline geçeni toplayıp yığmaya, saklamaya çalışır.⁷⁵

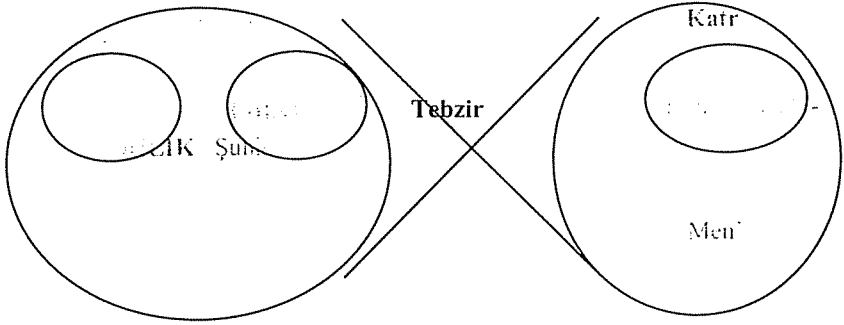
Yüce Allah, Mearic suresi 19-35. ayetlerde insanın psikolojik durumunu ve genel karakterini anlatmaktadır. İnsanın, aceleci, tamahkâr, sabırsız, dayanıksız, çabuk usanan, mızımızlanan, başına bir kötülük, hastalık, felaket geldiği zaman sızlanan; bir iyiliğe, mala, servete, sağlığa, mevkie erişince de cimrilik edip başkalarına yardım etmeyen bir karakterde yaratıldığı, yani böyle bir karakter taşıdığı belirtilmektedir. Bu ayetlerde Allah, bu huyların kötü huy olduğunu belirtmekte ve bu karakterde olanları kınamaktadır.⁷⁶

Cimrilik, Allah'ın çok kötülediği bir özelliktir. İman eden bir kimse asla tamahkâr davranarak mal ve serveti yığıp cimrilik yapmaz. Nefsinin cimriliğinden kendini kurtarır. Cimrilik, nefsin kendisinde bulunan bir belâdır. Nefsi, bu belâdan ancak iman kurtarır. Allah'a ve ahiret gününe inanan insan, Allah'ın kendisine verdiği nimetleri, Allah yolunda infak ederek nefsindeki bu cahilî lekeyi temizler, bu belâdan kurtulur. Cimrilik belâsından kurtulamayan insan, İslamî bir hayatı yaşayamaz. Böyle olunca, İslamî hayatı yaşayamayan cimriler, Allah'ın rahmet hazinelerine sahip olsalar bile, biter korkusuyla cimrilik ederler. Halbuki Allah'ın hazineleri asla bitmez ve tükenmez.

İsraf kavramıyla ilgili olarak buraya kadar yaptığımız eşzamanlı semantik analizi şöyle bir şemayla gösterebiliriz:

⁷⁵ Yazır, age., VIII, 339.

⁷⁶ Ateş, age., X, 62.



3. Hadislerde İsrâf Kavramı

Hadislerde de israf, genellikle “bir nimeti gereğinden fazla kullanmak, telef etmek” anlamında kullanılmıştır. Hz.Peygamber (sav) ise, israf üzerinde özenle durmuş ve israftan kaçınmamızı tavsiye etmiştir.

Nitekim Buhârî, İbn Abbas’ın şöyle dediğini rivayet etmiştir: “Dilediğini ye, dilediğini giy, ancak iki huy seni yanıltmasın: İsrâf ve kibir.”⁷⁷ Allah’ın Elçisi konuyla ilgili olarak şöyle buyurur: “Kibirsiz ve israfsız olarak yiyiniz, içiniz, giyininiz ve sadaka veriniz. Zira Allah, kulunun üstünde nimetini görmek ister.”⁷⁸ “Âdem oğlu, karnından daha şerli bir kab doldurmamıştır. İnsana belini doğrultacak birkaç lokma yeter. Eğer mutlaka yemesi gerekli ise, midesinin üçte birini yemeğe, üçte birini içmeğe, üçte birini de nefes almaya ayırsın.”⁷⁹

Burada nakletmek istediğimiz şu olay, Hz.Peygamber (sav)’in israf etmemeye ne denli titizlik gösterdiğini çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bir defasında Hz.Peygamber (sav) Hz.Sa’d’e uğramıştı. Hz.Sa’d, bu esnada abdest alıyordu. Rasulullah (sav), (onun suyu aşırı bir şekilde kullandığını görünce); “bu israf da nedir?” diye sordu. Hz.Sa’d da abdestte israf olur mu? dediğinde Hz.Peygamber (sav): “Evet, hatta akmakta olan bir nehirde abdest alsan bile” şeklinde cevap verdi.⁸⁰

⁷⁷ ez-Zuhaylî, *et-Tefsiru'l-Münir*, VIII, 184.

⁷⁸ Buhârî, Libas, I; Nesâî, Zekat, 66; İbn Mace, Libas, 23; Ahmed b.Hanbel, *el-Müsned*, I, 247, 274, 328.

⁷⁹ Tirmizî, Zühd, 47; Ahmed b.Hanbel, age., IV, 132.

⁸⁰ İbn Mace, Taharet, 48; Ahmed b.Hanbel, age., II, 221.

Görüldüğü gibi Hz.Peygamber (sav), akan bir nehirde ibadet niyetiyle abdest alırken bile suyu israf etmemeyi öğütüyor. Bütün inananların bu hadis doğrultusunda hayatlarını gözden geçirmeleri gerektiği kanaatindeyiz.

4. Kur'an'da İsrâf ve Müsriflerinin Hükümü

İsrâf, inananların kesinlikle sakınmaları gereken manevî hastalıklardan biridir. İslam dini dünya ile ahiret, ruh ile beden, hak ile sorumluluk arasında denge getirdiği gibi, yiyecek konusunda da dengeli beslenme ve tüketimi emretmiş, ihtiyaç fazlası tüketimi, israf ve ihtiyaç olmayan yönde tüketimi de tebzir olarak adlandırıp haram kılmış ve şiddetle yasaklamıştır.⁸¹ Aynı zamanda dinimizde israf Allah'ın vermiş olduğu nimetlere karşı nankörlük olarak nitelendirilmektedir.

İslam dinine göre, Allah'ın insanlara bağışladığı maddî ve manevî imkânların hepsi birer emanettir. Dolayısıyla bu nimetlerin Allah'ın emrettiği şekilde ve insanlara fayda sağlayacak bir biçimde kullanılması gerekir. Dinen haram kılınan içki, kumar, fuhuş, rüşvet gibi ferdî ve içtimaî zararlar doğuran hususlarda yapılan harcamalar israf ve haram olduğu gibi, helâl kabul edilen maddelerin günün icaplarına göre ihtiyaktan fazla tüketimi de israf ve haram sayılmıştır.⁸²

İtidal ve tutumlu olmak, İslamın ibadetlerde bile öğütlediği temel bir ilkedir. Nitekim sorumluluklarını ihmal edecek derecede ibadete dalmak, camilerin aşırı biçimde süslenmesi, kabirlere lüzumundan fazla harcama yapılması vb. ölçsüzlükler İslamda uygun görülmemiştir.⁸³

Yüce Allah, müsrifleri şeytanın kardeşleri olarak nitelendirmekle israf edenlerin bu yaptıkları fiille şeytana benzedikleri ve dolayısıyla şeytanın davranışları nasıl Allah'ın gazabına sebep oluyorsa müsriflerin bu davranışları da Allah'ın gazabına sebep olmaktadır. Kur'an, servet ve malların israf edilmemesi için sefih kimselere verilmemesini emretmekte ve sefihlerin hacir (tasarrufları kısıtlamak) altına alınarak⁸⁴ mallarının kendileri ve kamu yararına çalıştırılıp çoğaltılması yoluna gidilmesini emretmektedir.⁸⁵

⁸¹ Komisyon, *İlmihal*, İstanbul 1999, s. 33.

⁸² Kallek, Cengiz, "*İsraf mad*", T.D.V.İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2001, XXIII, 179.

⁸³ Kallek, agm., XXIII, 179.

⁸⁴ Nisa, 4/5.

⁸⁵ el-Behiy, Muhammed, *Kur'an ve Toplum*, (trc. M.Beşir Eryarsoy), İstanbul 1986, s.277-279; Kallek, agm., XXIII, 180.

Malını israf etmeyi alışkanlık haline getiren sefihlin hacir altına alınıp alınmayacağı konusunda ise İslam âlimleri ihtilaf etmişlerdir. Malikî, Şafîî ve Hanbelîler ile Hanefî'lerden Sahibeyn'e göre, malını israf etmeyi alışkanlık haline getiren sefih hacir altına alınır. İmam Ebu Hanife ise, mükellefin israf sebebiyle hacrini uygun görmemiştir.⁸⁶

5. İsrâfın Sebepleri

Günümüzde insanlar tarafından yapılan israfı göz önünde bulundurduğumuzda genellikle, akli yetersizlik, bilgisizlik, lüks yaşama tutkusu, gösteriş ve malın kazanılmasında emek sarf edilmemesi gibi sebeplerin israfıya yol açtığını görmekteyiz.

Burada israfıya yol açan sebeplerden bazılarını kısaca açıklamak istiyoruz.

a) Sefihlik (akli yetersizlik): Sefihlik aklın az ve hafif olmasıdır. Bunun aksine rüşd denir ki, aklın kuvvetli olması demektir. Allah Tealâ, "*Mallarınızı (savurgan) sefihlere vermeyin!*"⁸⁷ buyurmaktadır. Bu ayetle hem aile reisi hem yetimlerin vasisi hem de devlet malını korumakla görevli kişiler uyarılmakta ve hayatın temeli olan malların sefihlere yani iyiyi kötüyü ayırt etme yeteneğinden yoksun akli ve görüş yeteneği zayıf olan kimselerin tasarrufuna verilmemesi emredilmektedir. Dünyada kazandığımız her kuruşun hesabını ahirette Allah huzurunda vereceğiz. Harcanan her kuruştan da mutlaka sorumluyuz. Gayri meşru yollardan kazanılan servet nasıl haramsa, sahip olunan nimetleri gayri meşru yollarda harcamak da israftır ve haramdır. İşte mal ve servetin israf edilmemesi için harcamada dengeyi sağlayamayan kıt akıllı kişilere malın verilmemesi gerekir. Aksi takdirde onlar, malı harcarken israf edeceklerdir. Bu ayetten sonra gelen ayette, "*Onların halinde rüşd (olgunluk) görürseniz, mallarını kendilerine teslim edin!*"⁸⁸ buyuruyor.

⁸⁶ Bkz., es-Sabunî, Muhammed Ali, *Ravaiu'l-Beyan fi Tefsiri Ayati'l-Ahkâm*, Beyrut 1980, I, 440-441; Kallek, agm., XXIII, 180; Daha ayrıntılı bilgi için bkz., Cassas, Ebu Bekir Ahmed b.Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut trs., II, 60-61; Kurtubî, *el-Cami li Ahkâmi'l-Kur'an*, V, 28-29; İbn Rüşd, Muhammed b.Ahmet b. Muhammed b.Ahmed b.Rüşd el-Kurtubî el-Endelusi, *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktasid*, Dâdu'l-Kütübi'l-İslamiyye, Kahire 1983, II, 338-343; Zuhaylî, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, VI, 502-565.

⁸⁷ Nisa, 4/5.

⁸⁸ Nisa, 4/6.

Malını düzgün kullanma olgunluğuna erişen kişilere malları iade edilir. Artık yaptığı harcamalarda kişi kendi sorumludur. Çünkü İslama göre reşit olan kişiler mallarında tam tasarruf hakkına sahip olmaktadır.

b) Bilgisizlik: İsrafa sebep olan nedenlerden biri de bilgisizliktir. İnsanların nimetlerin değerini bilmemeleri, onları, harcamalarda israfa yönelmelerine sebep olmaktadır. İnsan, bu dünyada hayatını sürdürebilmesi için birtakım temel ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır. Yeme, içme, giyinme ve barınma bu ihtiyaçlardan bazılarıdır. İnsanın temel ihtiyaçları kainatın başlangıcından bu güne kadar, sadece şekil ve kapsam itibariyle değişikliğe uğramıştır. Ancak bizim için zorunlu olan bu ihtiyaçları giderirken özellikle bir takım hususlarda sınırlamaya gidilmiştir. Nitekim ayet-i kerimde; *“Ey Adem oğulları, her mescide girişinizde temiz ve güzel elbiselerinizi giyin, yiyin, için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez.”*⁸⁹ buyrulur.

Bir diğer ayette; *“Ürün verdiği zaman ürününden yiyin, devşirildiği ve biçildiği gün de hakkını verin; israf etmeyin, çünkü Allah müsrifleri sevmez.”*⁹⁰ buyrulmaktadır.

Görüldüğü gibi Allah Tealâ, kullarına yiyip içmeyi, temiz ve güzel giyinmeyi adeta emir buyurmaktadır. Ancak insan bu ihtiyaçlarını temin için harcama yaparken, bunların vasıta olduğunu unutmamalı, gaye mesabesine çıkarılmamalıdır. Evet, yeme, içme, giyinme hayatın devamı veya yaratılışın gayesi olan kulluğun⁹¹ gerçekleştirilebilmesi için sadece birer vasıttır. Nitekim bu husus; *“İnsan yemek içmek için yaşamaz, yaşamak için yer ve içer”* şeklinde kaideleştirilmiştir. Ayette bir taraftan yeme içme emredilirken diğer taraftan *“israf etmeyin”* yasağının getirilmiş olması, bu konuda bir başıboşluğa izin verilmediğini gösterir. Helâl ve meşru yerlere sarf ederken haddi aşmak israf olduğu gibi, haram yemek de bir nevi israftır.⁹² Meselâ; karın doyuracak kadar yemek içmek helâl, hatta gereklidir. Fakat mideyi tıka basa doldurmak, rahatsız olacak kadar yemek ise israf ve haramdır. Bunun yanında alkollü içkiler ve uyuşturucular gibi kullanılması dinen yasaklanmış olan maddelerin

⁸⁹ A'raf, 7/31.

⁹⁰ En'am, 6/141.

⁹¹ Zariyat, 51/56.

⁹² <http://www.diyabet.gov.tr/DIYANET/avrupa/avrupasubatmart2002/dintoplum.htm> (6.6.2004)

alınması da israf sayılmıştır.⁹³ Allah Tealâ müsrif olan kulları sevmediğini açıkça ifade etmiştir. Hz. Peygamber de bu konuyla ilgili olarak şöyle buyurmuştur: “Kibir ve israfa kaçmaksızın yiyiniz, içiniz, giyiniz ve tasadduk ediniz.”⁹⁴

c) Lüks yaşama tutkusu: İsrâfın sebeplerinden biri de, İslâmın hoş görmediği lüks hayat anlayışıdır. Servetin büyüyüp lüks uğruna harcanması sonucuna gitmemesi için malın zenginler arasında dönüp dolaşan bir devlet olması İslâm tarafından reddedilmiştir.⁹⁵ Bu yüzden lüks, bir toplum için “şer” kabul edilmiştir. Lüksün hoş görülmediği ve haram kılındığı konusunda çeşitli nasslar bulunmaktadır. Ancak buradaki lüksü ileri teknoloji ürünü aletlerini evimize sokma şeklinde anlamak yanlıştır. Burada lüksten içki, kumar, fuhuş, aşırı giyim, gücünün üzerinde gereksiz harcamalar, gurur-kibir, şan ve şöhret için ziyafet düzenlemeler gibi harcama ve yaşantılar kastedilir.⁹⁶

İnsan, zenginliğinin kendisini şımartmasına, lüks ve israfa sürüklenmesine asla fırsat vermemelidir. Lüks ile çağın gelişmiş teknolojisinden faydalanmayı birbiriyle karıştırmamak gerekir. Çağın mevcut gelişmelerine ayak uyduymalı, hayatı kolaylaştıran, pratikleştiren, zaman kazanmaya vesile olan her türlü yeniliğe açık olunmalıdır. Lüks ise, kişinin olduğundan fazla görünmeye çalışması, aşırı derecede tüketim tutkusuna sahip olması şeklinde anlaşılmalıdır. Bir manada lüks, sade ve gösterişsiz bir yaşamın zıddıdır.⁹⁷

Kur'an-ı Kerim bazen tarih boyunca lüks ve rahat bir hayat sürenlerden söz eder. Bu tür halklar kendilerini helâke sürükledikleri gibi onlara uyanları da aynı âkıbete götürmüşlerdir. Bir toplumda lüks içerisinde olanlar varsa, mutlaka orada zayıf durumda olan mağdur kesimler de bulunur. Refah ve lüks içerisinde olanlar hasta ve rahat hayatlarına tutkundurlar. Şehvet ve lezzetlerine bağılıdırlar. Kur'an-ı Kerim, bu tür sapmış ve haddi aşmış toplumların isyan içerisinde bulunduklarından söz etmektedir.

⁹³ <http://www.diyaret.gov.tr/DIYANET/avrupa/avrupasubbatmart2002/dintoplum.htm> (6.6.2004)

⁹⁴ Buharî, Libas, 1; Nesaî, Zekat, 66; İbn Mace, Libas, 23; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 247, 274, 328.

⁹⁵ Bkz., Haşr, 59/7.

⁹⁶ Şener, Sami, “İsrâf Mad.”, Şamil İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2000, IV, 155-156.

⁹⁷ <http://www.diyaret.gov.tr/DIYANET/avrupa/avrupasubbatmart2002/dintoplum.htm> (6.6.2004)

*“Nefsani arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, salma atlara, sağma hayvanlara ve ekinlere karşı düşkünlük insanlara çekici kılındı. Oysa bunlar, dünya hayatının geçici menfaatleridir. Halbuki varılacak güzel yer, Allah'ın katındadır.”*⁹⁸ *“Biz herhangi bir ülkeye bir uyarıcı göndermişsek, oranın zengin ve şımarık ileri gelenleri, mutlaka; “Biz, sizin getirdiklerinizi inkâr ediyoruz.” demişlerdir.”*⁹⁹

d) Gösteriş: İsrafa neden olan sebeplerden biri de gösteriş tutkusudur. İnsanlar mal ve hizmetleri tüketerek temel fizyolojik (yemek, içmek, barınma vs.) ve güvenlik ihtiyaçlarını (can ve mal güvenliği) karşılarlar. Ancak, her toplumda bazı bireyler bu tür ihtiyaçları dışında sadece başkalarını etkileme ve gösteriş amacıyla da tüketimde bulunabilirler. Bazı bireyler için gösterişe yönelik mal ve hizmetlere olan talep, fizyolojik ve güvenlik ihtiyaçlarından da öne geçebilir. İşte bu türde psikolojik tatmin sağlayan mal ve hizmet için para harcanmasına “*gösteriş tüketimi*” adı verilmektedir.

Gösteriş tüketimi genel olarak insanın psikolojik yapısı ile ilgili bir konudur. Her kesimden ya da sınıftan bireyler gösterişe önem verebilirler. Gösteriş insanda psikolojik bir hastalıktır. Bu hastalığın sebebi, başkalarına kendini beğendirmeye ve kanıtlama ihtiyacı, başkalarına daha zengin olduğunu gösterme ihtiyacı, toplumdaki kültür yapısı ve değerlerin bozulmasıdır.

Toplumdaki gösteriş tüketimini ortadan kaldırmak için devlet tarafından örneğin, lüks addedilen bazı malların yüksek oranda vergiye tabi tutulması vs. gibi zorlayıcı bazı tedbirler alınmaktadır. Ancak zorlamaya ya da yasaklamaya dayalı önlemler kesin çözüm değildir. Gösteriş tüketiminin kültürel yenilenme ile zaman içerisinde kendiliğinden azalacağını kabul etmek daha doğru bir yoldur.

Kur'an'da mallarını gösteriş için harcayan insanlar sürekli kınanmakta¹⁰⁰ ve gösterişin münafıklık vasfı olduğu vurgulanmaktadır.¹⁰¹

Kur'an-ı Kerim dünya hayatına, lüks ve gösterişe düşkün olanların akıbetinin felaket olduğunu Karun ile ilgili kıssada gayet ibret verici olarak dile getirmiştir. Karun, Hz. Musa döneminde yaşamış, anahtarla-

⁹⁸ Al-i İmrân, 3/14.

⁹⁹ Sebe', 34/34.

¹⁰⁰ Bakara, 2/264; Nisa, 4/38.

¹⁰¹ Nisa, 4/142.

rını güçlü bir topluluğun ancak taşıyabileceği hazinelere sahip, gösterişe düşkün, servetinin esiri olmuş bir şahsiyettir. Halkının karşısına son derece ihtişamlı bir vaziyette çıkar ve dünya malına karşı meyilli olan kimselerin özentiye kapılarak; “keşke Karun’a verildiği gibi bizim de olsa” demelerine sebep olurdu. Fakat günün birinde Karun sarayı ile birlikte helâk edilince, onun yerinde olmayı isteyenlerin akılları başlarına geldi ve hakikati ancak o zaman idrak edebildiler. Karun, israf, lüks ve gösterişe düşkün olanların en çarpıcı misalidir.¹⁰²

e) Malın kazanılmasında emek sarf edilmemesi: İslamda çalışma izzet, şeref ve itibar vesilesidir. Çalışma her şerefin temeli, her başarının yoludur. Çalışma olmasaydı insanlık ilerleyemez, insanlar hayatın tadını hissedemezlerdi. Çalışma sayesinde insan değerli bir hayat yaşar. Çalışma ile boş vakit değerlendirilir, servetler bereketlenir, gelir artar. İnsan ahirette Allah Tealânın huzurunda kurtuluşa erer. Çünkü Allah, işsiz, boş duran kulu sevmez. Psikoloji bilginleri demişlerdir ki: Bir insanı helâk etmek isterseniz onu işsiz bırakın.¹⁰³

Yüce Allah Kur'an'da çalışmanın önemini belirterek şöyle buyurmaktadır: *“İnsana çalışmasından başka bir şey yoktur. Onun çalışması yakında görülecektir. Sonra ona tastamam karşılığı verilecektir.”*¹⁰⁴

Bu ayetler, insanın ancak çalışmak suretiyle ilerleyebileceğini, dünya ve ahiret saadetine ait anahtarların, meşru yolda çalışmak olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca bu ayetlerde, insanın kemali ve olgunluğu da başkalarının çalışmalarıyla değil, ancak kişinin kendi çalışmasıyla mümkün olacağı açıklanmaktadır.

Her insan, ancak kendi çalışmasının karşılığını görür. Diğer insanların çalışmasının neticesinde elde ettikleri şeylere sahip olamaz. Yüce Allah, bu ayetlerde bütün insanları çalışmaya teşvik ederek, çalışmayan bir kimsenin menfaat temin edemeyeceğini, her çalışanın çalışmasının meyvesini alacağını belirtmiştir. Yüce Allah, böylece insanı atalet ve tembellikten men etmiş, dünya ve ahiret saadetine ulaşmak için, çalışmayı ve meşru yollardan kazanmayı emretmiştir.¹⁰⁵

¹⁰² <http://www.diyabet.gov.tr/DIYANET/avrupa/avrupasubbatmart2002/dintoplum.htm> (6.6.2004)

¹⁰³ Soysaldı, Mehmet, “Kur'an'a Göre Çalışmanın Önemi”, F.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 5, Elazığ 2000, s.45.

¹⁰⁴ Necm, 53/39-41.

¹⁰⁵ Soysaldı, agm., s.46.

Kur'an, dünyanın imar edilmesi için çalışmayı teşvik etmiştir. Gayretli olmayı, rızık elde etmenin ve geçimi temin etmenin esası saymıştır. Rızık insana hiç çalışmadan verilecek değildir. Rızık, ister tarım, sanayi ve ticaret gibi beden ve adale gücü gerektiren bir iş olsun, isterse doktor, öğretmen, mühendis veya insanlığa yararlı olan, insanlığın daha fazla ilerlemesine ve medenileşmesine vesile olan çeşitli alanlardaki uzman kişilerin meslekleri gibi ilim veya düşünce gayreti gerektiren iş olsun, ancak bu çeşit bir iş, ciddi bir gayret, çalışma ve görevini yerine getirmede fedakarlık neticesi olarak gelir.

Başkalarının el emeğine dayalı olarak yaşamak, hiçbir zaruret olmadan ve makbul bir özür bulunmadan yapılan dilencilik, İslama göre en çirkin geçim şekillerinden biridir. Çünkü bu çeşit rızık, iş ve emek olmadan elde edilen bir rızıktır. Halbuki Allah başkasına iyilikte bulunup veren kimseyi, alan kimseden daha üstün saymıştır. Peygamberimiz (sav) şöyle buyuruyor: “Üst el alt elden (veren el alan elden) daha hayırlıdır. Sen, vermeye, geçimini temin etmekle yükümlü olduğun kimselerden başla.”¹⁰⁶

Çalışmaya gücü yeten herkes çalışmak, alın terini dökmek ve gayret etmekle yükümlüdür. Yeryüzünde gayret sarf etmek ibadet seviyesindedir, Allah yolunda cihad çeşitlerindendir. Her ne kadar dünyada çalışmayı tamamen bırakıp da kendilerini ibadete yahut zahitliğe veren, yani onurlu bir geçim kaynağı düşünmeyen bazı cahillerin tasavvuru buna muhalif olsa da, alın teriyle rızık kazanma yolu, bu dini ve bu dinin mensuplarını aziz kılmak için en lüzumlu yoldur.¹⁰⁷

Çalışmayı ve meşru yoldan kazanmayı emreden dinimiz, tembelliği insanlığın kurtuluşuna mani olan büyük engellerden saymış ve insan için en büyük zevkin, çalışmalarının semeresini görmek olduğunu ifade etmiştir. Hz.Peygamber “*Hiçbir kimse kendi elinin emeğinden daha hayırlı bir yiyecek asla yememiştir. Allah'ın peygamberi Davud (a.s)'da kendi emeği ile kazandığından yedi.*”¹⁰⁸ buyurmuştur.

Bazı kaynaklarda rivayet edildiğine göre, Adem (a.s) buğdayını ekmiş, sulamış, biçmiş, öğütmüş, hamur yapmış ve pişirip yemiştir. Nuh

¹⁰⁶ Buhârî, Zekat, 18; Müslim, Zekat, 94; Muvatta, Sadaka, 8; Ebu Dâvud, Zekat, 28; Nesâî, Zekat, 52.

¹⁰⁷ Soysaldı, agm., s.47.

¹⁰⁸ Buhârî, Buyu', 15; İbn Allan, Muhammed, *Delilu'l-Falihin*, Beyrut, trs, II, 543; Nasif, M.A, *et-Tac*, Dâru'l-Hikme, Beyrut, trs, II, 194.

(a.s) marangozluk, İbrahim (a.s) dokumacılık yapmıştır. Davud (a.s) demircilikle meşgul olmuş, Süleyman (a.s) sepetçilik yapmıştır. Hz.Muhammed (sav) de ticaret yapmıştır. Peygamberlerin bu şekilde çeşitli mesleklerde çalışarak nafakalarını temin etmelerinden anlıyoruz ki, onlar, kimseye muhtaç olmamayı esas almışlardır. Ayrıca onlar, krallık taslamamışlar, halka tepeden bakmamışlar, lüks hayata dalmamışlar ve her biri halktan bir insan gibi yaşamışlardır.¹⁰⁹ Yine halifelerden Hz.Ebubekir manifaturacılık, Hz.Ömer dericilik, Hz.Osman ticaret ve Hz.Ali de işçilik yapmıştır.¹¹⁰

Hiçbir çiftçi toprağı ekmeden ekin biçemediğı gibi, çalışmadan bir kazanç temin etmek de mümkün değildir. Çalışmadan emek sarf etmeden elde edilen kazancı dinimiz haram kabul etmektedir.

Çalışmadan emek sarf etmeden elde edilen mal ve servetin çarçur edilip israf edilmesi daha kolay olur. Çünkü çalışmadan elde eden insanlar nimetin değerini bilemezler. Dolayısıyla bu da insanı harcamalarında israfa girmesine sebep olur.

6. İsrâfın Çeşitleri

İnsanın sahip olduğı değerleri ve imkânları ölçsüz kullanması israftır. Bunun da birçok çeşitleri vardır. Burada israf çeşitlerinden bazılarını kısaca açıklamak istiyoruz.

a) İnsan israfı: Allah katında yaratılmışların en değerlisi insandır. Zira Yüce Allah, onu en güzel bir surette yaratmış, kainattaki canlı cansız her şeyi onun hizmetine vermiştir. İnsana verilen değerden dolayı asıl israf edilmemesi gereken şey insandır. Nitekim insanın yaptığı şeylerde haddi aşması israf olarak tarif edilmektedir. Allah'a ibadet için yaratılmış olan insanın isyan etmesi bir nevi haddi aşmaktır. İnsanın kendisine kılavuz olarak gönderilen peygamberlere uymaması, onların rehberliğini kabul etmemesi insanın kendini israf etmesi demektir.

Kur'an-ı Kerim'de insan israfından bahseden ayetler, yiyecek, içecek maddelerinin israfından bahseden ayetlerden daha fazladır. Kendi nefesine zulmederek inkârı tercih etmek suretiyle israf eden kafirler, dünyada sıkıntılı bir hayat yaşayarak¹¹¹ ahirette ise ebedi olarak cehenneme atılarak cezalarını çekeceklerdir.

¹⁰⁹ Soysaldı, agm., s.48.

¹¹⁰ İbn Mevdud, Abdullah b.Mahmud, *el-İhtiyar*, İst, 1980, V,170.

¹¹¹ Taha, 20/124.

Kur'an-ı Kerim'de israfçı insanlardan bir kısmının da yeryüzünde bozgunculuk yapan, ıslah etmeyenler olduğu ve onlara katiyen itaat edilmemesi gerektiği şöyle haber verilmektedir:

*"Yeryüzünde bozgunculuk yapan, ıslah etmeyen israfçıların emrine itaat etmeyiniz."*¹¹²

Adeta bu ayette şöyle denilmektedir: "Eşlerin arasını bozan, ürettikleri zararlı maddelerle havanın, toprağın, denizin dengesini bozan, insanların ahlâkını bozan, çiçeklerin rengini solduran, insanlara itaat etme. Çünkü onlar, insan israfı yapmaktadırlar." Rabbimiz onlar için; "kalpleri hasta"¹¹³ tabirini kullandıktan sonra *"onlara bozgunculuk yapmayın denildiği zaman, onlar; biz, ıslah ediyoruz derler. İyi bilin ki onlar bozguncuların ta kendileridir. Ancak (hasta olmaları sebebiyle) bunu fark edemezler."*¹¹⁴ buyurur.

Allah Teala, Peygamberi inkâr edenlerin¹¹⁵ Kur'an'a inanmayanların müsrif olduğunu¹¹⁶ haber vermektedir. Allah'ın gönderdiği Peygambere uymayan, cehalet ve küfür bataklığına çakılıp boğulan insan kendisini israf etmiştir.

Bu dünyada iken Yüce Allah'ın insana vermiş olduğu nimetleri değerlendirmemek bir israftır. Bir insanda fevkalade cevval bir zeka varsa, öbüründe fevkalade bedeni bir kabiliyet varsa, öbüründe sanata, ticarete bir kabiliyet varsa, bunlar değerlendirilmeden gidiyorsa, keşfedilmemiş madenler gibi yok olup gidiyorlar demektir. Madenler yine ileride değerlendirilir ama bu insanlar ölünce, bu dünyada değerlendirilmeden gitmektedirler. Bir de imandan yoksun olduklarından cehenneme girenler de kendilerini israf etmiş olmaktadır.¹¹⁷

b) Yeme-içme israfı: Beden ve ruh olmak üzere iki unsurdan yaratılmış olan insan, ruhi hayatını devam ettirebilmek için nasıl bir takım manevî motivasyonlara ihtiyacı varsa, fiziki hayatını devam ettirebilmek için de yemek ve içmeye ihtiyaç duymaktadır. Zaten insanın hayatını devam ettirebilmesi için yemesi ve içmesi bizzat Allah'ın emridir. Nitekim Yüce Allah: *"Yiyiniz, içiniz, fakat israf etmeyiniz; çünkü Allah israf*

¹¹² Şuara, 26/151.

¹¹³ Bakara, 2/10.

¹¹⁴ Bakara, 2/11-12.

¹¹⁵ Bkz., Mü'min, 40/34; Yasin, 36/19.

¹¹⁶ Zuhurf, 43/5.

¹¹⁷ <http://vehbiaksit.8m.com/israf.htm> (24.05.2004)

edenleri sevmez."¹¹⁸ buyurmaktadır. Bu ayette bir taraftan insana yemesi içmesi emredilirken, diğer taraftan da yeme ve içmede israftan kaçınması emredilmektedir. Demek ki insan ne tıka basa karnını aşırı bir şekilde dolduracak, ne de güç ve takatten düşecek derecede aç duracaktır. Yani her şeyde olduğu gibi yeme ve içmede de dengeli davranacaktır. Nitekim Hz. Peygamber (sav) bir hadis-i şeriflerinde; "Âdemoğlu, karnından daha şerli bir kab doldurmamıştır. İnsana belini doğrultacak birkaç lokma yeter. Eğer mutlaka yemesi gerekli ise, midesinin üçte birini yemeğe, üçte birini içmeğe, üçte birini de nefes almaya ayırsın."¹¹⁹ buyurmaktadır. Bu hadis, yeme içmede israf sayılacak bir derecede fazlalığa kaçmanın insana zararlarına dikkat çekmektedir. Aynı zamanda insan sağlığı için güzel bir ölçü getirmektedir. Zira aşırı yemenin insan sağlığına ne kadar zararlı olduğu modern tıbbın da açıkça belirttiği bir husustur.

Günümüz toplumunda yeme ve içmede çok israf yapılmaktadır. Çöplere atılan ekmeklerin, dökülen yemeklerin ve boşa akıtılan suların haddi hesabı bilinmemektedir. Halbuki gerek ülkemizde gerekse dünyanın çeşitli bölgelerinde hoyratça atılan bir parça ekmeğe, dökülen bir tabak yemeğe ve önemsenmeyerek boşa akıtılan bir damla suya bile muhtaç olan nice insanlar vardır. İşte bu konularda hassas davranılmasını tavsiye eden İslam dini ve onun öğretilerinin bütün insanlara yeteri kadar öğretilmesi gereği çok açık ve net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Çünkü İslam dini yeme ve içmede israfı haram kılmakta ve Allah'ın israf edenleri sevmediği belirtilmektedir.

c) Giyim-kuşam israfı: İnsanlık tarihine baktığımızda giyinmenin bütün toplumlarda bir zorunluluk olduğunu görmekteyiz. İlk insan olarak bilinen Hz.Adem ve eşi Havva cennetten yeryüzüne indirildikleri zaman çıplak oldukları, Allah'ın onların mahrem yerlerini örtmeleri için elbiseler yarattığı ayette şöyle belirtilmektedir: "*Ey Adem oğulları! Size ayıp yerlerinizi örtecek giysi, süslenecek elbise verdik. Takva elbisesi* (Allah'a karşı gelmekten sakınma) *var ya, işte o sizin için daha hayırlıdır.*"¹²⁰

Kişilerin giyim-kuşamları mali imkânlarıyla doğru orantılıdır. Hz.Peygamber (sav) varlıklı kimselerin, gurur ve gösterişten uzak olmak

¹¹⁸ A'raf, 7/31.

¹¹⁹ Tirmizî, Zühd, 47; Ahmed b.Hanbel, *el-Müsned*, IV, 132.

¹²⁰ A'raf, 7/26.

şartıyla Allah'ın kendilerine vermiş olduğu nimetleri üzerlerinde göstermeleri yani iyi giyinmelerinin Allah'ın hoşuna gideceğini belirtmektedir.¹²¹ Hz. Peygamber de hayatı boyunca imkânlar nispetinde temiz ve düzgün giyinmeye gayret etmiştir.

İnsanın sahip olduğu nimetleri kullanarak temiz ve güzel giyinmesi, İslamın istediği bir husustur. Fakat güzel giyineyim derken lüks ve gösteriş yönünden asla israfa kaçmamak gerekmektedir.

Günümüzde modayı izleme çabası, insanların israfa yönelmelerinde baş etkenlerden birisini oluşturmaktadır. Modası geçti diye bazı insanlar henüz rengi dahi solmamış, bir iki defa giyilen elbiselerini zayi etmekte veya ihtiyacını karşılayacak kadar elbisesi olmasına rağmen yenilerini almakta böylece giyim kuşamda israfa kaçmaktadır. Bu tür davranışları İslamın hoş karşılamadığını burada vurgulamamız gerekmektedir. Çünkü insan, kendisine verilen her türlü nimetten dolayı hesaba çekilecektir.¹²² Bu sorgulama bilinciyle müminlerin kendilerine verilen nimetleri hesabını verebilecek bir şekilde israfa kaçmadan kullanmaları gerekir.¹²³

d) Zaman israfı: İnsanların hoyratça harcadıkları ve değerini bilemedikleri nimetlerden biri de zamandır. Zaman israfı, Allah'ın vermiş olduğu zaman nimetini sosyal hayatımızda yerli yerinde kullanmamak demektir. Malımızı gereksiz şekilde saçıp savurmaktan sakınacağımız gibi, zamanımızı da israf etmekten sakınmalıyız. Belki insan kendisini toparlayarak sarf ettiği malı tekrar kazanabilir, ama zaman öyle mi? O gidince, bir daha geri gelmez. Yüce Allah'ın, Kur'an'da bir surede zamana yemin ederek zamanın önemini vurgulaması çok anlamlıdır: "*Asra yemin ederim ki, insan ziyandadır.*"¹²⁴ Bu ayette geçen asr kelimesi, zaman anlamındadır.¹²⁵ Bu ayet, zamanın önemine işaret etmektedir. Zamanı gerektiği şekilde değerlendirebilen insanlar hem dünyada hem de ahirette başarıya ulaşacaklardır.

¹²¹ Tirmizî, Edeb, 54; Ebu Davud, Libas, 14.

¹²² Tekasür, 102/8.

¹²³ Yiğit, Yaşar, *İslamın İsrafa Bakışı*, Hz.Peygamber'in Örnekligi, İslamın Sosyal Dayanışma ve İsrafa Bakışı, T.D.V.Yay., Ankara 2002, s.161.

¹²⁴ Asr, 103/1.

¹²⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX, 423.

H.z.Peygamber (sav) “iki nimet vardır ki insanların çoğu bunların değerinden habersizdirler. Bunlar; sağlık ve boş vaktittir.”¹²⁶ buyurmak suretiyle zamanın önemine dikkati çekmektedir. Yine H.z. Peygamber’in ifadesine göre insanın ahirette sorguya çekileceği değerlerden biri de zamandır. “Kıyamet günü, dört şeyden sorgulanmadan kulun ayakları (Rabbinin huzurundan) ayrılamaz:

Ömrünü nerede harcadığından,
İlmiyle amel edip etmediğinden,
Malını nereden kazanıp nereye harcadığından,
Vücudunu nerede çürüttüğünden.”¹²⁷

Yüce Allah, başarıya erişmiş müminlerden bahsederken, “*onlar ki, boş ve yararsız şeylerden yüz çevirirler.*”¹²⁸ ifadesini kullanmaktadır. Buna göre müminin gerçek huzuru yakalayabilmesi için, dünya ve ahirette, kendisine ve topluma faydası olmayacak her şeyden uzak durması gerekir. Aksi takdirde zamanını ve bir daha sahip olmayacağı ömür sermayesini israf etmiş olacaktır.¹²⁹

Müslümanın fayda getirmeyen yerlerde ömür tüketmesi yasaktır. Birçok kötülükler vaktin değerlendirilmeyişi ile meydana gelir. Boş duran kişi hem kendine, hem topluma zararlıdır. O, hayatını sağlayacak bir geçimden yoksun kalınca, başkalarına yük olur. Halbuki bir hadis-i şerifte; “İnsanın sırtına ip alarak hamallık yapıp geçinmesi, başkalarının sırtından geçinmesinden daha hayırlıdır.”¹³⁰ denmektedir.

Diğer bir hadis-i şerifte ise, H.z.Peygamber; “Ya hayır söyle yada sus.”¹³¹ buyurarak, faydasız konuşmakla bile zaman kaybetmekten müslümanları sakındırmıştır. Çalışmalarımızın dışında kalan vakitlerimizi de, lüzumsuz yere harcamak doğru değildir. Zira hadis-i şerifte; “kıyamet kopacağını bilsen elindeki fidanı dik, hemen öleceğini bilsen faydalı bir ilim öğrenmeye çalış.”¹³² gibi sözlerle H.z. Peygamber (sav), vaktin önemini ne güzel anlatmıştır.

¹²⁶ Buharî, Rikak, 1; Tirmizî, Zühd, 1.

¹²⁷ Tirmizî, Kıyamet, 1.

¹²⁸ Mü'minun, 23/3.

¹²⁹ Yiğit, Yaşar, *İslamın İsrâfa Bakışı*, s.164-165.

¹³⁰ Buharî, Zekat, 53.

¹³¹ Buharî, Edeb, 31, Nikah, 80, Rikak, 23; Müslim, İman, 74; Ebu Davud, Edeb, 132.

¹³² Buharî, *el-Edebü'l-Münferid*, İstanbul 1979, I, 499.

Aklı selim sahibi herkes hayatını şu hadisin ışığında değerlendir-
melidir: “Beş şey gelmezden önce beş şeyin kıymetini biliniz: Ölüm
gelmezden önce hayatın, hastalıktan önce sağlığın, meşguliyetten önce
boş vaktin, yaşlılıktan önce gençliğin ve fakirlikten önce zenginliğin.”¹³³

7. İsrafın Zararları

İsraf öyle bir hastalıktır ki, ona alışan kimse parayı ve malı verirken
layık olanla olmayanı ayırt edemez hale gelir. O insanın ruhunu
kötü bir tabiat kaplar. Görüşlerinde hafiflik, iradesinde kusur ve yanlış-
lıklar baş gösterir. İnsan, fikrî, ruhî ve bedenî ihtiyaçlarını meşru yollar-
dan tatmin etmek zorundadır. Aksi halde fikren şüphe ve tereddüde,
ruhen bunalıma, bedenlen de zafiyet ve güçsüzlüğe uğrar. Böyle bir du-
rumda hem dinî, hem de bedenî sorumluluklarını yerine getiremez olur.
Kur'an'da Allah'ın yarattığı her şeyin meşru yoldan ve ihtiyaç kadar
yenmesi emredilmiştir.¹³⁴ Ancak bu, aşırı ve taşkınlık derecesine var-
mamalıdır. Zira israf noktasına varan tüketimin zararları ferdi aşarak
aile ve topluma yansır. Bu da haramdır.¹³⁵

İnsana emanet olarak verilen malı saçıp-savurmak, gerekli yerlere
harcamamak, insanlar arsındaki ekonomik dengeyi bozup, kişiler ara-
sındaki kıskançlığı artırmaktadır. Malı rastgele kullanmak, saçıp savur-
mak geçimsizlik doğurup aile düzenini de bozmaktadır. Bu hastalık cem-
iyete sirayet edince, cemiyeti de sarsıp malî gücü yok etmektedir.¹³⁶

Ülkemizde bir grup insan nasıl harcaıacağım, mücadelesi verirken,
diğer bir grup da nasıl idare edeceğim, hayatta nasıl kalacağım
kavgasındadır. Son asır Osmanlı ahlâkçıları israfın seıahati artırıp cem-
iyeti yıktığını, fakirlik ve seıaletin de en sonunda iflası davet ettiğini,
bunun ise esaret ve zilleti doğurduđunu ileri sürmektedirler.¹³⁷ Bu den-
gesizlikler ancak, israfın ne olduğunu bilmek ve aşırılıklardan uzak
kalmakla düzeltilabilir. İnsan hayatında önemli bir yeri olduğu için, se-
mavi dinlerin hepsinde Allah Tealâ, kötü bir huy olan israfı yasak etmiş-
tir. İşlam dini de insanların saadeti, refahı, adaleti ve huzuru için boşu,
abesi, haramı ve israfı yasaklamıştır.

¹³³ Buharî, Rikak, 1; Tirmizî, Zühd, 25.

¹³⁴ En'am, 6/141; Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, XIV, 62.

¹³⁵ http://www.sevde.de/islam_Ans/M/M3/62.htm

¹³⁶ Erdem, age., s. 178.

¹³⁷ Erdem, Hüsameddin, *Sondevir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, Sebat Ofset Mat-
baacılık, Konya 1996, s. 178.

İsrafin kötülüğünü anlamak için, Allah Tealânın “*Yiyin, için, fakat israf etmeyin! Elbette Allah Tealâ israf edenleri sevmez.*”¹³⁸ ve “*İsraf etmeyiniz! İsrâf edenler, şeytanların kardeşleridir.*”¹³⁹ kelâmını dikkatlice incelememiz yeterlidir. Yüce Allah, Firavun’u kötülerken; “*O, israf edenlerden idi.*”¹⁴⁰ buyuruyor. Hz. Lut’un kavmini de, “*Siz, israf eden kavimsiniz!*”¹⁴¹ diye kötülüyor.

İsrafin kötü olmasının esas sebebi, malın kıymetli olmasıdır. Mal, Allah Tealânın verdiği bir nimettir. Ahireti kazanmak, mal ile olur. Dünya ve ahiret, mal ile intizam bulur, rahat olur. Hac, zekat sevabı mal ile kazanılır. Bedenin sıhhat, kuvvet bulması, mal ile olur. Başkasına muhtaç olmaktan insanı koruyan maldır. İnsanlara hizmet de mal ile olur. Hz. Peygamber (sav) buyuruyor ki: “İnsanların en hayırlısı, insanlara en çok faydası dokunan yani değer üreten, mal üretendir.”¹⁴²

İslamiyet kanaati, tasarrufu, israftan ve lüksten kaçınmayı, ölçülü yaşamayı emreder. Tarih boyunca Müslümanlar ne zaman israfa, lükse, aşırı tüketime, konfora, rahata müptela olmuşlarsa başlarına bir sürü bela ve musibet gelmiş, izzet ve istiklallerini yitirmişler, esarete ve zilletle düşmüşlerdir.

Servet sahibi olmak, birçok mesuliyetleri beraberinde getirir. Servet, aslında bir emanettir. İsrafa, lükse, aşırı tüketime kalktığı zaman o emanete hıyanet etmiş olur. Lüks hayat, ihtiyaçsızlık, bilhassa gençler için çok zararlıdır. Bazı varlıklı ailelerin çocuklarında görülen, lüks ve pahalı elbiseler, ayakkabılar, gömlekler, arabalar, bunları gurur ve kibir sahibi yapıyor; ibadetten, büyüklere saygıdan, çalışmaktan, ciddiyetten sebat ve azimden uzaklaştırıyor.

Bilhassa gençlerin ihtiyaçlarını temin ederken dikkatli olmak zorundayız. Biz göremedik, yiyemedik, hiç olmazsa çocuklarımız sıkıntı çekmesinler, düşüncesinden hareketle yapılan dengesiz harcamalar çocuklarımız için çok tehlikelidir. Daha hayat mücadelesinin başında her istediğine kavuşmaya alışan genç, ileride her istediğine kavuşamadığı zamanlarda büyük sıkıntıya, depresyona girer. Gençlerde görülen inti-

¹³⁸ A’raf, 7/31.

¹³⁹ İsra, 17/26-27.

¹⁴⁰ Yunus, 10/83.

¹⁴¹ A’raf, 7/81.

¹⁴² Suyutî, Celaledin Abdurrahman b.Ebi bekir es-Suyutî, *el-Camiu’s-Sağîr*, Daru’l-Fikr, Beyrut trs., II, 9.

harların en önemli sebeplerinden birisi budur. Unutmayalım ki, “Nereden kazandın, nereye harcadın?” sorusu ahirette sorulacak ilk sorulardandır.¹⁴³

Şu hususu çok iyi bilmeliyiz ki, israf da, cimrilik de sadece ferdi ilgilendiren bir tutum değildir. Nimetleri saçıp savurma veya elde tutma şüphesiz toplumu da etkileyen birer davranıştır. Sahip olunan şeylerin rasgele sarf edilmesi, ihtiyaç için saklanmaması yalnız ferde değil, ferdin sahip olduğu ailesinden başlamak üzere, çemberin genişleyerek topluma da zarar vermesini sağlar. İsrâf, insanları ve toplumu kısa zamanda fakirlik ve yoksulluğa sürükler. İsrâfin zıddı olan cimrilik ise, kalpleri katılaştırır, insanları merhametsiz ve acımasız kılar. İnsanların hırslı olmasına sebep olur. Bu iki durum da insanlar arasında sosyal dayanışmanın gerçekleşmesini engeller. İnsanların güven ve huzurlu bir toplum halinde kaynaşmalarına engel olur.¹⁴⁴

8. İsrâftan Kurtulma Yolları

İsrâf yapan, Allah'ın vermiş olduğu maddî ve manevî nimetleri hoyratça kullanan varlık, insanın bizzat kendisi olduğuna göre, israfı karşı öncelikle alınması gereken tedbirlerin başında insanın bu konuda eğitimi gelmektedir. Zira iyi bir eğitim görmüş insan, hayatın, sağlığın, gençliğin ve vaktin kıymetini bilerek yaşamını devam ettirecek, tembellikten, ataletten sıyrılarak üretken bir insan olarak içinde yaşadığı toplumun yararına çalışacaktır.

İsrâfin neticesi sadece fert olarak insanın kendine yönelik değildir. Çoğunlukla yapılan israftan toplumun diğer fertleri de etkilenmektedir. Bir toplumda israfın önlenmesi için, toplumun en üst birimlerinden başlayarak her kademedeki insana bir takım görevler düşmektedir. Gerçek okul, aile, cami ve diğer müesseselerde görevli olan kişiler, küçük büyük bütün insanımıza israfın zararlarını her zeminde anlatmalı, bu kişiler tutumlu olmanın gereğine inandırılıp, tasarrufa yönlendirilmelidir.

Dini eğitim, israfın önlenmesinde büyük bir rol oynamaktadır. Zira Müslümanlar, gerçek anlamda Kur'an ve Sünnetin öğretilerine kulak vererek, hayatlarını buna göre düzenlemiş olsalar israfı sürüklenmeleri

¹⁴³ http://www.huzuradogru.com/sohbet_makale/gonulbahcesi/israfin_zararlari.htm

¹⁴⁴ Şeker, Mehmet, *İslamda Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, D.İ.B.Yay., Ankara 1997, s.74, 75.

o derece imkânsız hale gelir. Çünkü insanın gösterişe, servet ve bolluğa aşırı meyline karşılık, dinimiz kanaatkâr olmayı, Allah'ın ihsan ettiği ile yetinip şükürü elden bırakmamayı tavsiye etmektedir. Zira kanaat tükenmeyen bir hazinedir. Kanaat, kişiyi aynı zamanda tutumlu olmaya da yöneltir ki, bu savurganlığa karşı yapılacak en yerinde bir tavidir. Hz. Peygamber de: "Harcamada tutumluluk, geçimin yarısıdır."¹⁴⁵ "İktisada riayet eden, fakir düşmez."¹⁴⁶ buyurarak tutumlu olmanın önemine dik-katlerimizi çekmektedir. Tutumlu olan insanın müsrif olması düşünülemez. Tutumlu olmak cimri olmak da değildir. Zira tutumluluk ölçülü olmaktır.¹⁴⁷

İsrafa sebep olan hususları belirtirken, bu konuda kişilerin lüks ve bolluğa düşkünlüğünün büyük rol oynadığını ifade etmiştik. Bunda da özentinin büyük etkisi vardır. Özenti, insanın hiç düşünmeden kendisini büyük külfetler altına sokmasına sebep olabilecek bir durumdur. Netice- nin ise daima israfla sonuçlanmasına yol açar. Kişi maddî konularda daima kendinden daha aşağıda olanları düşünmelidir. Doğru olanda bu- dur. Nitekim Hz. Peygamber (sav): "(Dünyaca) kendinizden aşağıda olanlara bakınız. Sizden üstün olanlara bakmayınız. Elinizde olan Al- lah'ın nimetini hor görmemenize en yararlısı budur."¹⁴⁸ buyurmaktadı- r.

Netice olarak deyebiliriz ki, İslama göre insan daima kontrol altın- dadır. Bütün söylediklerine ve yaptıklarına dikkat etmek zorundadır. Zira insanın her davranışı tespit edilmektedir. "*İnsan iyi, kötü hiçbir söz söylemesin ki, yanında gözetleyen, dediklerini zapteden bir melek hazır bulunmasın.*"¹⁴⁹ İslama göre insan; ya hayır söyleyecek, ya da susacaktır.¹⁵⁰

SONUÇ

Çalışmamız sonunda tespit edebildiğimiz sonuçları şu şekilde ifa- de etmemiz mümkündür:

¹⁴⁵ Beyhakî, İbn Abbas'tan rivayet etmiştir. Ayrıca bkz., Yıldırım, Celal, *Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yay., İzmir trs, VII, 3490.

¹⁴⁶ Ahmed b.Hanbel, age., I, 447.

¹⁴⁷ <http://www.diyaret.gov.tr/DIYANET/avrupa/avrupasubatmart2002/dintoplum.htm> (1.06.2004).

¹⁴⁸ Buhârî, Rikak, 30; Müslim, Zühd, 9.

¹⁴⁹ Kaf, 50/18.

¹⁵⁰ Buhârî, Edeb, 31; Müslim, İman, 73.

Arapça sözlükte, “*haddi aşma, hata, cehalet, gaflet*” anlamına gelen “israf” kavramı, dini terim olarak: “insanın yapmış olduğu her fiilde haddi aşması” anlamında kullanılmaktadır. Zamanla anlam daralmasına uğramış olan kelime, fıkıh, tasavvuf ve ahlâk literatüründe genellikle ferdî harcamalardaki aşırılığı ifade etmeye başlamıştır.

Kur’an, bazı ayetlerde israf kavramıyla eş anlamlı olarak “tebzir” kelimesini kullanmaktadır. İsrâf kelimesinin zıddı olarak da “buhl, şuhh, katr ve men” kelimelerini de cimrilik anlamında kullanmaktadır.

İslam dinine göre, Allah’ın insanlara bağışladığı maddî ve manevî imkânların hepsi birer emanettir. Dolayısıyla bu nimetlerin Allah’ın emrettiği şekilde ve insanlara fayda sağlayacak bir biçimde kullanılması gerekir. Dinen haram kılınan içki, kumar, fuhuş, rüşvet gibi ferdî ve içtimaî zararlar doğuran hususlarda yapılan harcamalar israf ve haram olduğu gibi, helâl kabul edilen maddelerin günün icaplarına göre ihtiyaçtan fazla tüketimi de israf ve haram sayılmıştır.

Bir Müslümanın hayatının her alanında olduğu gibi sosyal ve ekonomik alanlarında da dengeli, ölçülü ve tutarlı olması gerekir. Kur’an, israfi şiddetle yasaklamış ve israf edenleri şeytanların kardeşleri olarak nitelendirmiştir.

Genellikle, akli yetersizlik, bilgisizlik, lüks yaşama tutkusu, gösteriş ve malın kazanılmasında emek sarf edilmemesi israfa yol açan sebepler olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsan hayatında görülen israf çeşitleri ise, insan israfi, yeme içme israfi, giyim kuşam israfi ve zaman israfıdır.

İsrâf, sosyal dengeyi alt üst eden manevî bir hastalıktır. İsrâfin gerek fert, gerekse toplum üzerinde olumsuz tesirleri vardır. İsrâf, insanlar arasındaki ekonomik dengeyi bozar, kişiler arasındaki kıskançlığı artırır. Malı rastgele kullanmak, saçıp savurmak geçimsizlik doğurup aile düzenini de bozmaktadır. Bu hastalık cemiyete sirayet edince, cemiyeti de sarsıp malî gücü yok etmektedir.

Günümüzde yaygın bir hal almış olan israftan kurtulmak için alınması gereken tedbirlerin başında insanın bu konuda eğitimi gelmektedir. Zira iyi bir eğitim görmüş insan, hayatın, sağlığın, gençliğin ve vaktin kıymetini bilerek yaşamını devam ettirecek, tembellikten, ataletten sıyrılarak üretken bir insan olarak içinde yaşadığı toplumun yararına çalışacaktır.

Ayrıca dini eğitim de, israfın önlenmesinde büyük bir rol oynamaktadır. Zira Müslümanlar, gerçek anlamda Kur'an ve Sünnetin öğretilerine kulak vererek, hayatlarını buna göre düzenlemiş olsalar israfa sürüklenmeleri o derece imkânsız hale gelecektir.

BİBLİYOGRAFYA

- Abdülhakî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l-Müfehres Li Elfazı'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut trs.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul 1982.
- Âlûsî, Şihâbüddin Mahmud el-Bağdadî, *Râhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'y'l-Mesânî*, Beyrut, 1985.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1990.
- Behiy, Muhammed, *Kur'an ve Toplum*, (trc. M.Beşir Eryarsoy), İstanbul 1986.
- Buhârî, Ebu Abdîrrahman Muhammed b.İsmail, *el-Câmiu's-Sahih*, Çağrı Yay., İstanbul 1981.
- *el-Edebü'l-Münferid*, İstanbul 1979.
- Cassas, Ebu Bekir Ahmed b.Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut trs.
- Cürcanî, Ali b.Muhammed eş-Şerif, *Kitabu't-Ta'rifât*, Beyrut trs.
- Dölek, Adem, "*Sünnet Işığında Cimrilik Hastalığı ve Tedavi Yolları*", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, IV (2004), Sayı: 2.
- Ebu Dâvud, Süleyman b.el-Eşas es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, Çağrı Yay., İstanbul 1981.
- Erdem, Hüsameddin, *Sondevir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya 1996.
- Gazel, Mustafa, *Kur'an ve Sünnetin Gölgesinde İrşad*, Erhan Yayınları, İstanbul 1999.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmiddin*, Beyrut, trs.
- <http://vehbiaksit.8m.com/israf.htm> (24.05.2004)
- <http://www.diyaret.gov.tr/DIYANET/avrupa/avrupasubbatmart2002/dintoplum.htm> (6.6.2004)
- <http://www.haberx.com/writers.asp?WritingID=321> (3.06.2004)
- http://www.huzuradogru.com/sohbet_makale/gonulbahcesi/israfın_zararları.htm
- İbn Allan, Muhammed, *Delilu'l-Falihin*, Beyrut trs.
- İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b.Yezid el-Kazvînî (ö.275/888), *Sünen*, (nşr. Muhammed Fuad Abdülhakî), İstanbul 1981.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b.Mükerrem, *Lisanu'l-Arabî'l-Muhîd*, Dâru'l-Fikr, 3.Baskı, Beyrut 1994.
- İbn Mevdud, Abdullah b.Mahmud, *el-İhtiyar*, İstanbul 1980.
- İbn Rüşd, Muhammed b.Ahmed b. Muhammed b.Ahmed b.Rüşd el-Kurtubî el-Endelüsî, *Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktasid*, Dâdu'l-Kütübî'l-İslamiyye, Kahire 1983.
- Kallek, Cengiz, "*İsrâf mad*", T.D.V.İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2001.

- Komisyon, *İlmihal*, İstanbul 1999.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b.Ahmet el-Ensârî, *el-Câmi Li Ahkâmî'l-Kur'an*, Dâru İhyai't-Tûrasi'l-Arabî, Beyrut 1985.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b.el-Haccac el-Kuşeyrî, *es-Sahih*, (thk. M.Fuad Abdulbakî), İstanbul 1981.
- Nasîf, Mansur Ali, *et-Tac*, Dâru'l-Hikme, Beyrut trs.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman b.Şuayb (ö.279/892), *Sünen*, İstanbul 1981.
- Olgun, İbrahim, Dravşan, Cemşit, *Türkçe Farsça Sözlük*, İran 1350.
- Rağîb el-İsfahanî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b.Muhammed, *Müfredatu Elfazı'l-Kur'an*, ed-Dâru's-Şamiyye, Beyrut 1992.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b.Ömer, *et-Tefsiru'l-Kebir* (Mefatihü'l-Gayb), Tahran trs.
- Sabunî, Muhammed Ali, *Ravaiu'l-Beyan fi Tefsiri Ayati'l-Ahkâm*, Beyrut 1980.
- Soysaldı, Mehmet, "Kur'an'a Göre Çalışmanın Önemi", Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 5, Elazığ 2000.
- Suyutî, Celaleddin Abdurrahman b.Ebi bekir es-Suyutî, *el-Camiu's-Sağir*, Daru'l-Fikr, Beyrut trs.
- Şeker, Mehmet, *İslamda Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, D.İ.B.Yay., Ankara 1997.
- Şener, Sami, "İsraf Mad.", Şamil İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2000.
- Şükûn, Ziya, *Farsça Türkçe Lügat*, (Ferhengi Ziya), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1984.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b.Cerir, *Câmiu'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'an*, Mısır 1954.
- Tirmizî, Ebû İshak Muhammed b.İsa es-Sevrî, (ö.279/892), *Sünenü't-Tirmizî*, Mısır 1965.
- Türkçe Sözlük, (haz. M.Akif Ordulu), İstanbul 2001.
- Ünal, Ali, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, Beyan Yayınları, İstanbul 1986.
- Yazır, Elmalılı, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul trs.
- Yıldırım, Celal, *Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yay., İzmir trs.
- Yiğit, Yaşar, *İslamın İsrafa Bakışı*, Hz.Peygamber'in Örnekliliği, İslamın Sosyal Dayanışma ve İsrafa Bakışı, T.D.V.Yay., Ankara 2002.
- Zuhaylî, Vehbe, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*, İstanbul 1994.
- *et-Tefsiru'l-Münir*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1991.

THE NOTION OF THE EXTRAVAGANCE IN THE QUR'AN

ABSTRACT

In this study, first of all, we emphasized the semantics of the word "extravagance" and its usage meanings in the Qur'an and Hadiths. So, after doing the semantic analysis of the notion of extravagance, we researched the judgement of extravagance and extravagants, reasons, varieties and harms of the extravagance and solution to get rid of it.

Extravagance is one of the behaviors banned in the Qur'an. It is a spiritual illness threatening the social balance. It has negative influence

both on individuals and society. Extravagance, by accelerating pleasure and enjoyment extravagance, causes not only discord but also spoils the family life. By this way, it causes the order of the society.

In order to keep the arrangement of the society, we must obey the commands and prohibitions of the Qur'an and avoid the bad behaviors like extravagance which doesn't have benefit for human being.

Key words: extravagance, extravagant, semantics, analysis.

"Eğer bir "İslam pan-enteizmi"nden söz edeceksek, bunun Whitehead ve Hartshorne'un geliştirdikleri pan-enteizmden çok farklı özelliklere sahip olması gerektiğini hatırdan çıkarmamamız icap eder."¹

Prof. Dr. Mehmet AYDIN

PANENTEİZMİN TARİHSEL ARDALANI ÜZERİNE

Yard. Doç. Dr. Metin YASA*

Özet

Kimi çağdaş felsefi yazıların aksine, panenteizme ilişkin kimi tartışmalar İbn Arabi'nin eserlerinde yer almaktadır. Genel olarak, İbn Arabi'nin -Tanrı, varlık düşüncesi, varlık türleri, yaratma, evren, yansıma- ilişkin- tüm görüşlerinin panenteizme yönelik belirleyici faktörler olduğu söylenebilir. Bu yazının amacı anılan iddiayı tartışmaktır.

1. Giriş: Tanım ve Öz

David Miller, *Empiricism and Process Theology: God is What God Does* isimli yazısında, Tanrı'nın kendini vahiy aracılığıyla bildirmesi ve anlatmasından ayrı olarak, Tanrı'yı bilmeye ve anlamaya yönelik rasyonel çabaların ya genelde evrenden ya da özelde insandan hareket ettiğini, ancak, evrenden hareket edildiğinde, 'zat olarak Tanrı'ya ulaşma güçlüğü, insandan hareket edildiğinde ise 'özel bir Tanrı'ya ulaşma sıklığı ile karşılaşıldığı hususunu Douglas Clyde Macintosh ile Henry Nelson Wieman arasındaki tartışmaları örnek göstererek temellendirmeye çalışır.² Bununla birlikte, David Miller, "Charles Hartshorne, süreç düşüncesi ve özellikle de Tanrı'nın hem mutlak hem de görece yetkin oluşunu içeren mantıksal çözümleme yollarıyla etki

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, 1990, s. 161.

² David Miller, *Empiricism and Process Theology: God is What God Does*, <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1837> (12.03. 2004)

bıraktı"³ dedikten sonra, ilgili süreç düşüncesinin, yukarıda sözü edilen tartışmaları aşmanın kapısını da araladığı kanısını paylaşır. Şöyle der:

Eğer tarihsel bakışımızı genişleteceksek, Hristiyanlık tarihi boyunca sürekli değişen bakış açılarının varolduğunu anlayalım. Kutsal Kitap inancı Yunan düşüncesi ile ilişki içine girdi ve bu kesişen verimlilik dünyada yeni bir bakışa iletti. Thomas Aquinas kendi felsefi çatısı için Aristo'yu benimseyince daha eski bir dünya görüşünün yerini başka bir dünya görüşü aldı. Kant, Hegel ve Kierkegaard, eşyaya yeni bakış açıları sağladı. Bugün ise modern fizik ve süreç teolojisine sahibiz.⁴

Miller, süreç paradigmasının işlevi konusunda oldukça özlü ve anlaşılır bilgiler verir. Miller'e göre, "süreç paradigması kabul edildiğinde, gerçeği, oluşan ile bozulanın süreci olarak anlarız"⁵ ve yine ona göre, "bu çerçevede, teolojinin başlangıç noktası, insan ile Tanrı dediğimiz insanüstü gerçeklik arasındaki ilişkiyi araştırmaktır."⁶

Günümüzde süreç felsefesi içinde anılan panenteizm kavramını ondokuzuncu yüzyılın başlarında Karl Krause isimli, Alman idealist geleneğine bağlı bir düşünürün kullandığı⁷ ve ilgili düşünürün bu kavramı temel alarak teizm ile panteizmin aşırılıkları arasında orta bir yol bulma amacıyla olduğu ileri sürülmektedir.⁸ Bu cümleden olarak, Tanrı-evren ilişkisine doyurucu bir açıklama getirdiği iddia edilen panenteizm, öz olarak, şöyle tanımlanmaktadır:

"'Pan', her şey; 'en' içinde, 'teos' ise Tanrı anlamına gelir. Bu kurama göre Tanrı, evrenin her anında vardır ve bireysel olarak evrenle bağlantı halindedir. Öyleyse Tanrı evrende içkindir. Yine evren Tanrı'dan ve Tanrı'dadır, fakat Tanrı değildir. Öyleyse Tanrı evrenden aşkındır."⁹

Mehmet Aydın'a göre ise,

³ Miller, a.g.e., <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1837/>

⁴ Miller, a.g.e., <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1837/>

⁵ Miller, a.g.e., <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1837/>

⁶ Miller, a.g.e., <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1837/>

⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 155.

⁸ C. Alan Anderson, *Working Toward a Panentheistic New Thought*, <http://www.gis.net/~caa/work.html#1> (03.03. 2004)

⁹ A. R. Mohapatra, "Tanrı ve Evren", çev.: Metin Yasa, *tabula rasa*, yıl: 1, sayı: 3, eylül - aralık, Tuğra Matbaası, Isparta, 2001, s. 212; Norman Geisler, *Pantheism - Part One*, <http://www.ankerberg.org/Articles/theological-dictionary/TD0901W3.htm> (05.04. 2004)

"akımın genel tutumu şudur: Tanrı hem değişmeyen hem de değişendir; hem mutlak, hem de izafi; hem zamanın dışında hem de içinde; hem sınırsız hem sınırlıdır."¹⁰

Panenteizme yönelik genel bir sonuç olarak şöyle denilmektedir: "Tanrı, evrende içkin olmakla birlikte, evrenden aşkındır. Böylece Tanrı hem aşkın hem içkindir."¹¹ Görüldüğü üzere, panenteizmde asıl ayırıcı özellik, Tanrı'nın iki kutuplu bir öz taşıdığına öne çıkarılmasıdır. Bu noktanın, tartışmasız bir biçimde, Hartshorne'un 'tanrısal görecelik' söyleminde belirdiği iddia edilir ve bu iddia genel olarak hüsn-ü kabul görür. Nitekim, Henry Simoni-Wastila, Hartshorne'un tanrısal görecelik görüşüne atıfla şöyle der: "Tanrı'nın eylemliliğinden ayrılabilen yönü *mutlak* kutbudur; içeren yönü ise *görece* kutbudur."¹² Daha açık konuşmak gerekirse, "Tanrı sonsuzdur ve evreni yaratan, yöneten ve koruyan gibi tüm nitelikler onundur. Tanrı evrenle olan aşkın ilişkisinde her ne kadar zaman ve uzayın ötesinde olsa da, evrenle olan içkin ilişkisi, zaman ve uzayı Kendinde içerir."¹³ Konuyu biraz daha aydınlatacak olursak, "çift kutupluluk yasası, klasik teizm ile panteizmin karşılaştıkları ikilemleri aşmada panenteizme geçit sağlamaktadır. Panenteizmde Tanrı; değişen dünyada ve bağımlı varlıklarda hem içkindir hem de onları içermektedir, aynı zamanda da mutlak, dünyayı aşan bağımsız bir kuttur."¹⁴

Miller'in yukarıda andığımız ifadelerinde, araştırmamız açısından bizi ilgilendiren husus, kuşkusuz, ne Kutsal Kitap-Yunan Felsefesi ilişkisi, ne St. Thomas Aquinas'ın Aristo'dan etkilenişi ve ne de Kant, Hegel ve Kierkegaard'ın varlığa ilişkin yeni bakış açıları sunmasıdır. Bizi asıl ilgilendiren husus, panenteizmi doğrudan Hartshorne ile başlatmasıdır.

2. Panenteizmin Tarihsel Ardalanı: Doktrin Manipülasyonu

Panenteizm ya da teizm, deizm ile panteizmin birlikte uzlaşımına dayanan bir kuramdır. Tanrı'nın hem aşkın hem de içkin olduğu-

¹⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 157; krş.: Mevlüt Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2001, s. 53vd.

¹¹ Mohapatra, *a.g.m.*, s. 212.

¹² Henry Simoni-Wastila, *Inclusive Infinity and Radical Particularity: Hartshorne, Hegel and Nishida*, <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Reli/ReliSimo.htm/>

¹³ Mohapatra, *a.g.m.*, s. 212.

¹⁴ Warayutha Sriewarakul, *Process as a Basis for Philosophy in a Time of Change*, <http://www.crvp.org/book/series03/111-16/contents.htm/> (05.04. 2004)

nu ileri sürer. Genelde Hegel ile anılır ve her şeyin Tanrı'da olduğu anlamına gelir.¹⁵

Bu cümle çağdaş bir din felsefecisi olan A. R. Mohapatra'ya aittir. Mohapatra, bu kısa ifade ile yalnızca panenteizm kavramının ne anlama geldiğini ortaya koymamakta, aynı zamanda ilgili doktrinin ilkin hangi filozofla anılması gerektiğini de dile getirmektedir. Bu ifade, ilk bakışta, sıradan bir değerlendirme olarak görülebilir. Ancak, panenteizm ve içeriğine yönelik tarihsel süreç dikkate alındığında, ilgili ifadenin yeniden gözden geçirilmesi gerektiği kendiliğinden ortaya çıkar. Daha öz konuşmak gerekirse, ilgili ifadenin bize göre iki soruya kapı araladığı söylenebilir:

1. Panenteizm, teizm olarak görülebilir mi? Ya da panenteizm ile teizm bir ve aynı şey midir?

2. Panenteizmi Hegel ile başlatmak ne ölçüde doğrudur?

Mohapatra'ya ait, üzerinde konuştuğumuz alıntı bize göre oldukça sorunlu bir ifadedir. Biraz daha açık konuşmak gerekirse: İlgili alıntıdaki 'panenteizm ya da teizm ... ' ifadesine göre, yazar, panenteizm ile teizmi aynı görmektedir. Oysa bu iki doktrin arasında hem kavram hem de içerik açısından göz ardı edilemeyecek kadar farklılıklar vardır. Burada doğru olan, panenteizmin, "panteizm ile teizm arasında bir görüş olduğunu" ifade etmektir.¹⁶ Çünkü, Aydın'ın da haklı olarak belirttiği gibi, "Pan-enteizmi savunanlara göre, deizmin veya bazı şekilleriyle teizmin aşkınlık anlayışı da, panteizmin içkinlik anlayışı da bir çeşit indirgemecilik(ircacılık)tir."¹⁷ Burada, Mohapatra'nın, teizm ve panenteizm kavramlarını gereği gibi irdelemeden kesin sonuçlara gittiği de anlaşılmaktadır. Aralarında yakın bir ilişki olmakla birlikte teizm, panenteizm olarak görülemez. Çünkü teizm, son tahlilde, Tanrı'da her tür değişimi yadsırken, panenteizm Tanrı'da değişimi ön gören felsefi bir temel üzerine oturur.¹⁸ Yine panenteizme göre "Tanrı, bir anlamda, evrenin ötesinde, bir anlamda da evrenin kendisidir."¹⁹ Tanrı-evren ilişkisine açıklık kazandırma amacıyla olan her iki doktrinin de, kuşkusuz,

¹⁵ Mohapatra, a.g.m., s. 212.

¹⁶ http://www.geocities.com/boyet_molina/2tmc/PillOfFaith.html#Panentheism/ (05.04. 2004)

¹⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 154.

¹⁸ http://www.geocities.com/boyet_molina/2tmc/PillOfFaith.html#Panentheism/

¹⁹ http://www.geocities.com/boyet_molina/2tmc/PillOfFaith.html#Panentheism/

kendilerine özgü bir takım ilkeleri vardır. Ancak, bu ilkelerden her biri, ötekiyle değil, yalnızca kendiyle bağlantılıdır.

Yukarıda dile getirdiğimiz panenteizmi Hegel ile başlatmaya yönelik ikinci sorunun cevabı ve açılımı bağlamında, panenteizmin tarihsel ardalanına yönelik aşağıda verdiğimiz alıntılar dışında, fazla bir şey söylemeye gerek olduğu kanısında değiliz. Ancak burada şu kadarını ifade edelim ki, Hegel'in bu konuya ışık tutan en açık ifadelerinin bir örneği, *The Phenomenology of Mind* isimli eserindeki 25. maddedir. Hegel, anılan yerde şöyle der:

Ruh tek gerçekliktir. Öz olarak kendinde ve kendi için olan Ruh; dünyanın iç varlığıdır; nesnel, belirli form gerektirir ve kendiyle ilişki içine girer, - dışsal (öteki)dır, kendi için vardır, ve bu belirlenim içinde ve ötekiliğinde kendiyle birdir - kendinde ve kendi için olmada kendi kendini içerir ve kendi kendine tam olur. Bununla birlikte, bu kendi kendini içermeye, bizce bilinen bir ilk şeydir; o, özünde (*an sich*) kapalıdır; tinsel Tözdür. O, kendi hesabına, *kendi için* kendini içermelidir; o, ruhun bilgisi olmalı ve ruh olarak kendinin bilinci olmalıdır. Bu demektir ki; o, bir obje olarak kendini sunmalı, ancak aynı zamanda derhal bu objektif formu yok etmeli ve onu aşmalıdır; içinde yansımış halini bulduğu kendi objesi olmalıdır.²⁰

Panenteizmi doğrudan Hartshorne ile başlatan Miller'den farklı olarak, üzerinde durduğumuz ikinci soru bağlamında aşağıdaki alıntılarda da ilgili doktrinin tarihsel ardalanına yönelik şöyle denilmektedir:

Bu, Alfred North Whitehead, Charles Hartshorne, Schubert Ogden ve diğer yirminci yüzyıl filozoflarınca geliştirilmiş yeni bir görüştür, ve temelinde Eflatun'un ideleri vardır.²¹

Tanın'yı, 'tüm varlığın temeli' -dolayısıyla hem evrende hem de evrene önceliği olan bir varlık olarak tanımlamakla tanrısal öze ilişkin bu açıklamayı ilk öne süren kişi Alman teolog Paul Tillich olmuştur. Daha sonra, Charles Hartshorne ve Alfred North Whitehead, görece evrende Tanrı'yı değişen bizi ise ortak-yaratıcılar olarak gören kendi "süreç teolojileri"yle bağlantılı olarak panenteizm kavramını ürettiler.²²

Geisler, panenteizmin temsilcileri konusunu daha da genişletir.

Şöyle der:

Plato (M.Ö. 428- 348)'nın Demiurgos'u kaosu kozmoza dönüştürmek için kaosla öncesiz bir biçimde çatıştı. Bu, Tanrı'nın iki 'kutb'u için düalist bir ard

²⁰Hegel, *The Phenomenology of Mind*,

<http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/index.htm/> (05.04. 2004)

²¹ http://www.geocities.com/bovet_molina/2tmc/PillOfFaith.html#Panentheism/; krş.: Albayrak, a.g.e, s. 53.

²² Sarah Lammert, *The Divine in All: a Look at Panentheism*, <http://www.usr.pair.com/sermon3.html/> (15.04. 2004)

alan hazırladı. Daha öncesinde (M.Ö. yak. 500) Heracleitos'un değişim felsefesi dünyanın sürekli değişen bir süreç olduğunu açıkladı. Modern dünyada ise G. W. F. Hegel (1770-1831)'in süreç dünyasında Tanrı'nın açılımını açıklayışı, panenteizme yönelik önemli bir adım olarak yer aldı. Herbert Spencer (1820-1903)'ın Kozmik Evriminde, evren ortaya çıkan ve gelişen bir süreç olarak görüldü. Sonra, Henri Bergson (1851-1941), evrimi 'sıçramalar'a doğru yönlendiren bir yaşam gücü (elan vital)'nün yaratıcı evrimini önerdi. Sonra da bu Gücü Tanrı'yla aynı saydı (1935). Bundan biraz önce, Samuel Alexander'ın *Space, Time and Deity* (1920)'si Tanrı'nın geçici evrenle olan ilişkisine yönelik bir süreç görüşü önerdi. Bununla birlikte, panenteizmin asıl temsilcisi Whitehead olup, etkisi Hartshorne, Schubert Ogden, Cobb, ve diğerlerinde görülmektedir.

Yukarıdaki alıntılar ışığında konuşacak olursak, öyle anlaşıyor ki, çağdaş din felsefesinde, içerik ve gelişimi açısından panenteizm, Mohapatra'nın iddiasının aksine, daha çok, A. N. Whitehead ile Hartshorne'a özgü kılınmış durumdadır. Nitekim Norman Geisler, bu çıkarımı destekler nitelikte, Tanrı'nın eylemsel ve potansiyel olmak üzere iki kutbunun olduğunu ifade ettikten sonra, ilgili doktrine yönelik Whitehead ile Hartshorne'un ayrıldıkları noktalara da işaret etmektedir. Şöyle der:

Tanrı'yı nasıl algıladıkları konusundaki en büyük ayırım, Tanrı'nın, kendi eylemsel kutbunda, bir eylemsel varlık (olay) mı yoksa bir eylemsel varlıklar topluluğu mu olduğu hususudur. Alfred North Whitehead (1861-1947) ilk görüşü, Charles Hartshorne ise diğerini benimser. Diğer önemli ayırımlar, her şeyden önce, metodolojiktir. Hartshorne'un yaklaşımı daha rasyonel iken, Whitehead'ın yaklaşımı daha empiriktir.²⁴

Gelinen noktada, bizi ilgilendiren asıl sorun, panenteizmin hangi filozof ya da filozoflarla başlatılacağı hususudur. Buna göre, ilgili doktrin, yukarıda sıralanan alıntılara bağlı kalınarak Eflatun, Heracleitos, Hegel, S. Ogden vb. ile mi yoksa bu konuda yeterince ün yapmış Whitehead ve Hartshorne ile mi başlatılacaktır?

3. Aşkınlık ile İçkinliği Birlikte Düşünmek: İbn Arabi'nin Çift Kutuplu Uluhiyet Anlayışı

İmdi, gelinen bu aşamada, 'panenteizm kim ile başlatılacaktır?' sorusu, bir yandan tarihsel verileri dikkate almayı, diğer yandan, gele-

²³Geisler, *Panentheism-Part One*, <http://www.ankerberg.org/Articles/theological-dictionary/TD0901W3.htm>; krş.: Charles Hartshorne - William L. Reese, *Philosophers Speak of God*, The University of Chicago Press, London, 1953, s. 233vd.

²⁴Geisler, *Panentheism-Part One*, <http://www.ankerberg.org/Articles/theological-dictionary/TD0901W3.htm>

neksel İslam felsefesi içinde tartışılan konulara göz atmayı gerektirmektedir. Açık konuşmak gerekirse, eğer temel sorun, bir doktrin olarak panenteizmin içeriğinin doldurulması ise, bu noktada öne çıkacak olan filozoflardan biri İbn Arabi olmalıdır. Ne var ki, panenteizm ve deyim yerindeyse ilgili doktrini mantıksal sonuçlarına ileten filozofun kim olduğu söz konusu edildiğinde öne çıkan isim, şu ana dek aktardığımız bilgilerden de anlaşılacağı üzere, daha çok, Hartshorne'dur. Nitekim, panenteizmin gerçek temsilcisinin Hartshorne olduğu, Warayutha Sniewarakul'un değerlendirmelerinde de açıkça görülmektedir. Sniewarakul'a göre, Tanrı'nın mutlaklığı bağlamında üç tür görüşten söz edilir: 1. Tanrı bütün yönleriyle mutlak, 2. Tanrı, kimi yönleriyle mutlak, 3. Tanrı, hiçbir yönüyle mutlak değildir. Bu üç görüşten 1. ve 3. yalnızca aşırı iki ucu temsil etmez, aynı zamanda klasik teizm ve panteizmi de ifade eder. 2. görüş ise Hartshorn'un görüşüdür.²⁵

Bununla birlikte, biz, panenteizm konusunda ismi en çok anılan biri olarak Hartshorne'un, ilgili konuda, İbn Arabi'nin görüşlerine kıyasıya benzer görüşler ileri sürdüğü kanısındayız. Ne var ki, bu yazımızı, açıklığa kavuşturulması gereken birkaç nokta üzerinde odaklaştırdığımızdan, burada İbn Arabi'nin düşünce sistemini ayrıntılı olarak tartışmak durumunda değiliz. Biz, bu yazıyla, *el Futuhat el-Mekkiyye* ve *Fusus el-Hikem* isimli eserlerinde Tanrı-merkezli bir varlığın birliği öğretisi kurma girişiminde olduğu açıkça görülen İbn Arabi'nin, anılan öğreti içinde, Tanrı'nın çift kutuplu oluşuna ilişkin yaptığı açık vurguya rağmen, çağdaş din felsefesinde Tanrı-evren ilişkisine anlaşılır, sağlıklı ve olabildiğince sorunsuz bir öz kazandırma amacında olan panenteizme yönelik tartışmalarda, bu işin öncülerinin İbn Arabi'yi anmayışlarının büyük bir eksiklik olduğuna ilişkin taşıdığımız kanıyı açıklığa kavuşturmayı amaçladık. Bu bağlamda gene bir noktaya işaret etmek gerekir, o da şudur: İbn Arabi'nin oluşturmaya çalıştığı varlığın birliği öğretisi, alışılmış ve o bildik panteizmden bütünüyle farklıdır. Çünkü, İbn Arabi'nin öğretisi, bir varlığın aşkın birliği öğretisidir ve anılan öğreti içinde iki kutuplu uluhiyet anlayışı olabildiğince ayrıntılı bir biçimde tartışılmaktadır.²⁶

²⁵ Sniewarakul, a.g.m., <http://www.crvp.org/book/series03/11-16/contents.htm/>

²⁶ Bkz.: Metin Yasa, *İbn Arabi ve Spinoza'da Varlık*, Elis Yayınları, Ankara, 2003, s. 77vd., 135vd.

Yukarıdan beri sözü edilen Hartshorne ile İbn Arabi'nin tartıştığımız konuya ilişkin görüşlerine geçmeden, daha önce İbn Arabi ile Spinoza'nın varlık anlayışlarını karşılaştırdığımız *İbn Arabi ve Spinoza'da Varlık* isimli eserimizde yer verdiğimiz ifadeleri aynen aktarmayı uygun görmekteyiz:

Tanrı, evren ile olan ikili ilişkisinin dışında, kendi olarak da ikili bir görünüme sahip bir varlıktır. İbn Arabi, bu ikili görünümün bir ayağına 'Rab' der, bununla Tanrı'nın değişmeyen doğasını kasteder; "Rab için sübut vardır."²⁷ İlgili görünümün ikinci ayağına ise İlah der; bununla da Tanrı'nın değişen doğasını kasteder. Çünkü, İbn Arabi'ye göre, kendinde olarak Tanrı, isim ve nitelikleriyle değişmektedir.²⁸ İbn Arabi'nin, *ötekine* atıfta bulunmaksızın sözünü ettiği tanrısal ikili görünüm, çağdaş din felsefesinde Tanrı-evren ilişkisini en az sorunla açıklama amacıyla olan panenteizm ya da Mehmet Aydın'ın ifadesiyle, 'çitf-kutuplu uluhiyet anlayışı'nın belki de en erken habercilerinden biri durumundadır. Çünkü en genel anlatımıyla panenteizme göre, "Tanrı'nın her türlü değişiminin ötesinde olan bir vechesi, bir de değişen, sürecin içinde olan ve dolayısıyla oluşmakta olan vechesi vardır."²⁹ İbn Arabi, Tanrı'nın değişen doğasına kanıt olarak, "her gün bir iştedir"³⁰ içerikli ayeti gösterir.³¹

Biz, yukarıda anılan eserimizde, konu gereği, bu noktaya yalnızca işaret etmekle yetinmiştik. Bu yazımızda ise konuyu, tarihsel ve güncel bilgiler ışığında, biraz daha yakından ve ayrıntılı tartışmak durumundayız. Konuyu özlenen ölçüde ortaya koyabilmek için, önce, ilgili akımın çağdaş din felsefesine konu olan temel tezlerine kısaca atıfta bulunmayı gerekli görmekteyiz. Miller'in oldukça özlü bir biçimde ifade ettiği gibi:

1. Süreç teologları Tanrı'nın iki kutuplu olduğu görüşünü paylaşır. Böylece bir yandan, Tanrı'nın, oluşmayı bekleyen potansiyelliklerin kaynağı, öte yandan, içindekilerle doğada ve doğayla ilişki içinde olduğu düşünülür.

2. Yukarıda sözü edilen yönlerden ilki, sürekli ve değişmezdir; ikincisi ise doğadaki yaşama katılır ve ondan etkilenir. Bu sonuncu yönüyle Tanrı, acı çeker, zevk duyar ve değişir.

²⁷ İbn Arabi, *Fusus el-Hikem*, Dar el-Kitab el-Arabi, Beyrut, trsz., s. 73. (Bu esere bundan sonra kısaca FH diye atıfta bulunulacaktır).

²⁸ FH, s. 73.

²⁹ Panenteizm ve işleyişi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz.: Aydın, *Din Felsefesi*, s. 157.; Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, İstanbul 2000, s. 281vd; Mohapatra, *a.g.m.*, ss. 212-213; Albayrak, *a.g.e.*

³⁰ FH., s. 73.

³¹ Bkz. Yasa, *İbn Arabi ve Spinoza'da Varlık*, s. 82.

3. Panenteizm, Tanrı'yı ne panteizmde olduğu gibi bütün, ne de deizmde olduğu gibi evrenden ayrı görür. Aksine, panenteizmde Tanrı, hem neden hem sonuçtur; değişmeyen özü gereği bağımsız, değişen özü gereği bağımlıdır.

4. İki kutuplu Tanrı, kutuplar birbirini içerdiğinden, bir ve aynı Tanrı'dır.³²

Tanrı-evren ilişkisine açıklık kazandırma amacıyla olan bu doktrine ilişkin Miller'in anılan açıklayıcı bilgilerini, ilgili konuyu tartışan hemen her makale ya da kitapta bulmak mümkündür.³³ Bu açıklamalardan sonra, sözü, Hartshorne'a getirecek olursak: Hartshorne, panenteizmin doğruluk ve doyuruculuk yönünü ortaya koyarken, Tanrı hakkında teist, panteist ve panenteist olmak üzere üç şekilde konuşulduğunu ifade eder. Hartshorne'a göre, klasik teist ve panteist, karşıt niteliklerin yalnızca bir kutbunu kabul etmek diğer kutbunu ise yadsımak zorundadır. Nitekim klasik teist, Tanrı'nın soyut, mutlak ve aşkınlığını kabul ederken, panteist Tanrı'nın somut, görece ve içkinliğini kabul eder. Oysa klasik teizm ve panteizmden farklı olarak panenteizm, birbirine karşıt metafizik kategorilerin iki kutbunu da içerir. Bu anlamda panenteizm, 'mutlak-görece', 'aşkın-içkin', 'soyut-somut'u Tanrı'nın özünde bir bütün halinde görür.³⁴ Dahası Hartshorne,

... Görece varlıktan daha üstünü yoktur (böylece ya Tanrı yoktur ya da o görecedir) diyenlerle "mutlak olan bir en yüce varlık vardır" diyenler arasındaki uzun tartışmanın, belki de, her iki ifadenin birlikte süreklilik arz edecek biçimde düzeltilbilmesinin gösterilmesiyle son bulacağı³⁵ kanısındadır.

İbn Arabi ise, Tanrı'yı konuşma konusundaki görüşleri dörde ayırır:

³² Miller, a.g.e., <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1837>

³³ Sözgelimi bkz.: Geisler, **Panentheism-Part One**, <http://www.johnankerbergshow.com/Articles/theological-dictionary/TD1001W1.htm>; Albayrak, a.g.e., (özellikle ikinci bölüm); Eric Cherry, **The Social Reality of the World**, <http://www.unity-church.com/minister/docs/hartshorne.pdf> (05.04.2004); Srıewarakul, a.g.m., <http://www.crvp.org/book/series03/111-16/contents.htm>; Henry Simoni-Wastila, a.g.m., <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Reli/ReliSimo.htm>

³⁴ Srıewarakul, a.g.m., <http://www.crvp.org/book/series03/111-16/contents.htm>; Krş.: Charles Hartshorne - William L. Reese, **Philosophers Speak of God**, s. 2 vd.

³⁵ Hartshorne, Charles, **The Divine Relativity: A Social Conception of God**, New Haven: Yale University Press, 1948, s. x, Srıewarakul, a.g.m'den naklen <http://www.crvp.org/book/series03/111-16/contents.htm>;

1. Tanrı'yı bilmenin, kesin kanıta gereksinim duymaksızın ve herhangi bir kuşkuya düşmeksizin, Tanrı'dan geldiğini söyleyenler,

2. Tanrı'yı bilmenin, kesin kanıta dayalı olduğunu, ancak yine de içsel bir kuşkuya yer bırakmak gerektiğini söyleyenler,

3. Tanrı'yı bilmenin, Tanrı'nın yaratıklarını incelemekten ve varolanın ancak Tanrı suretinde olduğunu yakalamaktan geçtiği kanısında olanlar,

4. Tanrı'yı bilmenin, Tanrı'yı her şey olarak görmekten geçtiği kanısında olanlar. Bu sonunculara göre Tanrı'nın dışında ne önce, ne sonra, hiç bir şey yoktur. Önemli olan Hakk ile Halk'ı, tutarlı bir biçimde, bir bütün halinde görebilmektir.³⁶

Gerek Hartshorne'a gerekse İbn Arabi'ye atıfla dile getirilen görüşler bağlamında asıl dikkat çeken, Hartshorne'da, " ... her iki ifadenin birlikte süreklilik arz edecek biçimde düzeltilebilmesinin gösterilmesiyle son bulacağı ... ", İbn Arabi'de ise, bizim özetle dile getirdiğimiz, " ... önemli olan Hakk ile Halk'ı, tutarlı bir biçimde, bir bütün halinde görebilmektir" şeklindeki ifadelerdir. Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere, her iki filozof, Tanrı konusunu anlaşılır bir bütünlük içinde açıklığa kavuşturma amacındadır.

Öte yandan gerek Hartshorne gerekse İbn Arabi, Tanrı konusunu tartışırken, Tanrı'nın yüceliğinden asla ödün vermemektedirler. Nitekim, bu konuda Hartshorne,

Tanrı'yı tartışmak, evrensel kullanımına yakın bir biçimde, 'yüce' yahut, 'üstün' ya da 'en iyi' bireysel (veya üstün bireysel) varlığı tartışmaktır. En küçük tanımıyla Tanrı, bir şekilde diğer varlıklardan daha üstün bir varlıktır.³⁷

şeklinde açıklayıcı bir cümle kullanırken, İbn Arabi, aynı konuda daha kuşatıcı olarak şöyle der:

Yücelik Tanrı'nın güzel isimlerinden biridir. Varolan yalnızca kendi iken, kimden yücedir? Öyleyse O, özü gereği yücedir. Yahut, her şey kendi iken, neden yücedir? Öyleyse O, varlığıyla yücedir. O, varolması açısından, varo-

³⁶ İbn Arabi, *el-Futuhat el-Mekkiyye*, III, Dar Sâdir, Beyrut, trsz., s. 403; krş.: III., 405. (Dört cild olan bu esere bundan sonra cild numaralarıyla birlikte FM diye atıfta bulunulacaktır).

³⁷ Hartshorne, Charles. "Alternative Conceptions of God.", in William P. Alston, ed. 1963. *Religious Belief and Philosophical Thought*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., s. 323, Sniawarakul, a.g.m'den naklen <http://www.crvp.org/book/series03/III-16/contents.htm>;

lanlardır. Sonradan olan diye isimlendirilen şey de, yine kendi olduğundan, özü gereği yücedir. Öyleyse bu görece olmayan bir yüceliktir.³⁸

Görüldüğü üzere, gerek Hartshorne gerekse İbn Arabi, Tanrı'nın üstünlüğü konusuna gereken önemi veren iki filozof olarak karşımızda durmaktadır.

Bilindiği gibi, geleneksel teizm, Tanrı'nın aşkınlığını öne çıkaran ve bu yöne verdiği önemle dikkat çeken bir doktrindir. Bu önem, gerek Hartshorne'da gerekse İbn Arabi'de bütünüyle korunmuş durumdadır. Nitekim, Hartshorne bu konuda,

.... Panenteizm, tanrısal bireyselliğin, -bu bireysellik olmadan Tanrı, Tanrı olamaz- mantıksal olarak bağımsız olması, başka bir deyişle herhangi özel bir dünya içermemesi gerektiğinin önemi konusunda geleneksel teizmle aynı görüşü paylaşır.³⁹

türünden açıklayıcı bir ifade kullanırken, İbn Arabi de ilgili bağlamda Tanrı'nın aşkınlığını öne çıkararak şöyle der:

Evrenin Tanrı'ya olan gereksinimi, sınırsız, mutlaktır; benzer şekilde Tanrı'nın, özü gereği, evrene olan aşkınlığı da, sınırsız, mutlaktır.⁴⁰

Biraz önce yukarıda aktarılan metinler, tartışmasız bir biçimde, gerek Hartshorne'un gerekse İbn Arabi'nin düşünce sistemlerinde Tanrı'nın aşkınlığını gereği gibi koruduklarını göstermektedir.

Öte yandan Hartshorne yorumcuları, panenteizmin mantıksal iletileri üzerinde dururlarken de, bir anlamda, İbn Arabi'nin ilgili doktrinin sonuçlarına ilişkin görüşlerine paralel görüşler ileri sürerler. Sözgelimi, Srıewarakul, Hartshorne'a atıfla panenteizmin üstünlüklerinden söz ederken şöyle der:

Çift kutupluluk yasası, klasik teizm ile panteizmin karşılaştıkları ikilemleri aşmada panenteizme geçit sağlamaktadır. Panenteizmde Tanrı; değişen dünyada ve bağımlı varlıklarda hem içkindir hem de onları içermektedir, aynı zamanda da mutlak, dünyayı aşan bağımsız bir kuptur.⁴¹

Aynı konuda İbn Arabi de farklı farklı yerlerde daha açık ve net şeyler söyler. İşte birkaç örnek:

³⁸ FH., s. 76; krş.: FM., II, 543.

³⁹ Hartshorne, Charles. *The Divine Relativity: A Social Conception of God*, New Haven: Yale University Press, (1948), 1976, ss. 89- 90, Srıewarakul, a.g.m.'den naklen <http://www.crvp.org/book/series03/11-16/contents.htm>; krş. Krş.: Charles Hartshorne - William L. Reese, *Philosophers Speak of God*, s. 22 vd.

⁴⁰ FM., I, 502.

⁴¹ Srıewarakul, a.g.m., <http://www.crvp.org/book/series03/11-16/contents.htm>;

Akıl, teorik olarak elde ettiği bilgilerle baş başa kalınca, Tanrı hakkındaki bilgisi, içkin değil, aşkın olur; Tanrı, yansımanın bilgisini verince, aklın Tanrı hakkındaki bilgisi yetkinleşir; böylece de Tanrı'yı, bir konumda aşkınlaştırır, bir konumda içkinleştirir. Hakk'ın doğal suret ve ögelere iliştğini, sonunda, kendisinde Hakk'ı görmediği hiçbir suretin kalmadığını görür.⁴²

O'nu hem aşkınlaştır hem içkinleştir ve doğru konumda kal.43

Burada bir noktayı anımsatmakta yarar vardır. Hartshorne'un M. İkal'i İslam'ın panenteist yorumunu yapan bir düşünür olarak görmesi, Gazali'yi ise klasik teizmin en tutarlı temsilcisi olarak takdim etmesi⁴⁴, onun, bir yandan, İslam düşüncesinden haberdar olduğunu ancak öte yandan İslam düşüncesini derinlemesine ve yeterince araştırmadığını göstermektedir. Çünkü, Hartshorne, İslam düşüncesini derinlemesine araştırsaydı, İslam'ın panenteist yorumunu yapan bir düşünür olarak İkal'i değil, İbn Arabi'yi gösterirdi.⁴⁵

İbn Arabi'de, kuşkusuz, panenteizmin temel ilkelerini çağrıştıran hususların daha fazlasını görmek de mümkündür. Nitekim, Miller'e atıfla yukarıda da özlü bir biçimde dile getirdiğimiz üzere, panenteizmin genel olarak öne çıkan dört temel niteliği vardı. Bunları İbn Arabi'den alıntılacağımız metinler eşliğinde şöylece sıralayabiliriz:

1. Çift kutupluluk ya da Tanrı'da değişmeyen ve değişen iki yönü birlikte düşünmek:

... Bütün Tanrı içindir, Tanrı'yladır, belki de Tanrı'dır. 'Nuh, Rabb dedi', İlahi demedi. Çünkü Rab için sübut vardır; İlah ise isimlerle çoğalır ve o her gün bir iştedir.⁴⁶

... Yüce Tanrı'nın, kuşkusuz, artma ve çoğalma olanağı olmayan, yaratıkların yokluğuyla yok olmayan mutlak bir yönü, bir de görünenin görünümlerine bağlı olarak çoğalan, görece, artan yönleri vardır.⁴⁷

⁴² FH., s. 181.

⁴³ FH., s. 93. İbn Arabi'de 'tenzih' kavramının aşkınlık, 'teşbih' kavramının ise içkinlik anlamında kullanıldığı konusunda ayrıntılı bilgi için bkz.: A.E Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul Arabi*, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1964. (Reprinted from the C.U.P. edn of 1939), s. 18-24; krş.: Toshihiko Izutsu, *İbn Arabi'nin Fusus'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev.: Ahmet Yüksel Özemre, kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s. 77.

⁴⁴ Bkz.: Charles Hartshorne - William L. Reese, *Philosophers Speak of God*, ss. 106-107, ss. 294-297, Aydın, a.g.e., s. 159.

⁴⁵ Krş.: Mehmet Aydın, "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1985, C. XXVII, s. 62.

⁴⁶ FH., s. 73.

Burada bir noktayı daha anımsatmakta yarar vardır. O da İbn Arabî'nin 'tecelli teorisi'nin doğrudan Tanrı'nın içkin oluşuyla bağlantılı olduğu hususudur. Nitekim, Toshihiko Izutsu, tecelli kavramının İbn Arabî'nin düşünce sisteminin temel kavramlarından biri olduğunu ifade ettikten sonra şöyle der: "Tecelli bizatihi gayb (*yani mutlak bilinmez*) olan Hakk'ın kendini gitgide daha somut suretlerde izhar etmesi sürecidir. Hakk'ın bu ilahi tecellisi ancak özel ve belirli suretlerde kuıvveden fiile çıkabildiğinden, tecelli Hakk'ın kendi kendini belirlemesinden yana kendi kendini sınırlandırmasından başka bir şey değildir."⁴⁸

2. Tanrı'nın hem aşkın hem içkin olduğunu söyleyerek iki aşırılık arasında orta yolu bulmak:

... -Evreni suretleri açısından ayrıntılı olarak kuşatmasının imkansızlığı nedeniyle- kendi varlığını ayrıntılı değil öz olarak bilen kimse, Tanrı'yı da, iki ayrı nitelik olan aşkınlık ile içkinliği öz olarak birleştirerek, ayrıntılı değil öz olarak bilir.⁴⁹

3. Tanrısal çift kutbun işlevsel olabilmesi için, Tanrı'nın, sınırlı olarak evrene, evrenin ise sınırsız olarak Tanrı'ya gereksinim duyması:

Evrenin Tanrı'ya olan gereksinimi, sınırsız, mutlak; benzer şekilde Tanrı'nın, özü gereği, evrene olan aşkınlığı da, sınırsız, mutlak.⁵⁰

Oluşların Tanrı'yla olan bağlantısı, ilk olanın son olanla değil, son olanın ilk olanla olan bağlantısı gibidir. Çünkü son, ilki ister; ilk, sonu istemez.⁵¹

Oluşlara yayılır; özlerde ve varlıklarda akar rahmeti Tanrı'nın /

Üstün düşünceler ve görünüşle bilindiğinde yüce olur konumu rahmetin⁵²

4. Bir taraftan mutlak bir taraftan görece nitelikleri özünde barındıran Tanrı'nın, Bir ve Tek Tanrı olması: İbn Arabî, bu noktanın açılımı bağlamında, Zahir ile Batın'ın, her ikisinin de 'mutlak' ve 'görece' olmak üzere iki türünün olduğunu söyler. O'na göre, Mutlak Batın, tanrısal öz ve niteliklerdir. Görece batın ise ruhlar alemidir. Ruhlar alemi, Mutlak batına oranla Zahir, Mutlak Zahir olan görünüşler alemine göre

⁴⁷ İbn Arabî, *Tefsir el- Kur'an el-Kerim*, thk.ve tkd.: Mustafa Galib, Matbaa Erman, Tahran, 1978, C. I, s. 167.

⁴⁸ Izutsu, *a.g.e.*, s. 207.

⁴⁹ FH., s. 69.

⁵⁰ FM., I, 502.

⁵¹ FM., II, 172.

⁵² FH., s. 177.

ise Batın'dır.⁵³ Yine ilgili noktanın açılımı bağlamında İbn Arabi'den daha net alıntılarda bulunmak da mümkündür. Şöyle ki;

Görece yücelik çok olan yönleri bakımından tek bir varlıkta toplanır. İşte bu nedenle biz, onun hakkında, o olmayan o; sen olmayan sen diyoruz.⁵⁴

Tanrısal isimleri, Tanrı'nın, senden ve sonralılardan oluşan eylemleri kanıtladı.⁵⁵

Belirir çokluk; oysa kanıt ve anlaşmada, biriciktir var olan var/

Öyleyse ne yücedir, bütün kul ve tanrısalılık niteliğiyle nitelenen Yar.⁵⁶

Varlıkta yansıması olmasaydı, 'olmuş', 'olucu' ve 'olan' nitelikler belirmezdi.⁵⁷

4. Panenteizme Yönelik Çağdaş Eleştiriler Karşısında İbn Arabi'nin Ufuk Açan Görüşleri

Çağdaş din felsefesinde panenteizme yönelik bir takım eleştiriler söz konusudur. Bu eleştirileri, genel olarak, üç temel noktada toplamak mümkündür. Tahmin edileceği üzere, eleştirilerde, 'çelişki' kavramı merkez noktayı oluşturmaktadır:

1. "Hem sonsuz hem sonlu, hem zorunlu hem olabilen, hem mutlak hem görece olan bir Tanrı düşüncesi çelişkilidir."⁵⁸ Öte yandan gene panenteizme yönelik gerek Mohapatra'nın dile getirdiği, "ortaya çıkan soru şu: Tanrı nasıl hem içkin hem de aşkın olabilir? Bu mantıksal açıdan tutarsızdır"⁵⁹ gerekse, Henry Simoni-Wastila'nın "Hartshorne'un kendi metafiziğinde kullandığı mantık bir sonsuz-ve-sonlu olarak Tanrı mantığıdır. Tanrı mutlak olarak bütün ile ilişkilidir, buna karşılık diğer her bir varlık ise yalnızca görece (ya da kısmi) olarak diğerleriyle ilişkilidir. Ancak, içkin bir katılımcı ve aşkın bir amaç olan Tanrı, düşünce için görünen bir çelişkidir"⁶⁰ ifadelerini de bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Yukarıda anılan çelişki, bir Hartshorne yorumcusu olan Wastila tarafından anlaşılmazlık olarak görülse de⁶¹, Hartshorne'un, çelişki iddi-

⁵³ İbn Arabi, *Tenbihat ala Uluvvi el-Hakikat el- Muhammediyyet el- Aliyye*, Mektebet Alem el-Fikr, Qahire, trsz., s. 51.

⁵⁴ FH., s. 76.

⁵⁵ FH., s. 95.

⁵⁶ FM, III, 141.

⁵⁷ FM., I, 729.

⁵⁸ Norman Geisler, *Panentheism – Part Two*,

<http://www.ankerberg.com/Articles/theological-dictionary/TD1001W1.htm>

(05.04.2004); krş.: Aydın, *Din Felsefesi*, s. 158-159; ayrıca bkz. Albayrak, *a.g.e.*, s. 109.

⁵⁹ Mohapatra, *a.g.m.*, s. 212.

⁶⁰ Henry Simoni-Wastila, *a.g.m.*, <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Reli/ReliSimo.htm>

⁶¹ Henry Simoni-Wastila, *a.g.m.*, <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Reli/ReliSimo.htm>

asını, metafizik karşıtların aynı tanrısal kutba yüklenemeyeceğini ileri sürerek cevaplandırmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.⁶² Bize göre, İbn Arabi'nin zengin paradokslar içeren bu yola sıklıkla müracaat etmesi, tartıştığımız panenteizm açısından oldukça önemlidir. İbn Arabi şöyle der:

Gerçekte, Tanrı'yı aşkınlaştıran, içkinliği bir kenara iterek, Tanrı'yı aşkınlıkla sınırlamış olur; benzer şekilde, Tanrı'yı içkinleştiren de, aşkınlığı bir kenara iterek, Tanrı'yı içkinlikle sınırlamış olur.⁶³

İbn Arabi'de konunun tam olarak çözümü ise, aşağıdaki şu ifadelerde net olarak görülmektedir:

İçkinlikle aşkınlığı, aşkınlıkla içkinliği aşan ne yücedir. Said el-Harraz'a 'Tanrı'yı nasıl bildin?' diye sorulduğunda, onu nitelemeye, karşıtları birleştirmekle dedi ve 'O, Evvel'dir, Ahir'dir, Zahir'dir ve Batın'dır' ayetini okudu.⁶⁴

İbn Arabi, bir şiirinde ise konuyu bütün çıplaklığıyla oldukça öz-lü bir biçimde şöyle dile getirir:

Uyanınız! Tanrı içindir, tüm oluşlar, varlığa ilişkin karşıt yargılar,
İnişyle çıkışıyla vardır bilen, bilgisiz, itaatlı, isyankar,
Gerçeği kimi görünende kimi görünmeyende yakalar.⁶⁵

Panenteizme yönelik 'çelişki' eleştirisi, İbn Arabi'den yaptığımız alıntılardan da anlaşılacağı üzere, ilgili doktrinin özünden ileri gelmektedir.

2. Panentheizme yönelik bir diğer eleştiri, Tanrı'nın kendine dönük nedenli bir varlık olarak görülmesinin çelişkili olduğu hususudur. Geisler, bu eleştiriye, panenteist olan birinin doyurucu cevap veremeyeceği kanısındadır.⁶⁶ Biz bu eleştiriye öncelikle sağduyu düzeyinde anlamak gerektiği, sonra da anılan eleştirinin yine İbn Arabi'nin neden konusundaki görüşlerinden hareketle panenteizmin önemli yönüne ışık tutacağı kanısındayız. Her şeyden önce İbn Arabi, neden kavramının içeriğini oldukça geniş tutar. Sözelimi, Tanrı'yı yaratıcı bir neden olarak görmenin yanında, başka nedenlerden de söz eder ve bunun açık-seçik bir gerçeklik olduğunu ifade eder: "Nedenlerin ve nedenlilerin çoğalmasına itiraz etme. Çünkü bunlar, niteliklerin ve isimlerin varlığı-

⁶² Charles Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Archon Books, U.S.A, 1964, ss. 22-24, 51-52; krş.: Albayrak, a.g.e., s. 109.

⁶³ FM., I, 290.

⁶⁴ FM., I, 751-752.

⁶⁵ FM, III, 141.

⁶⁶ Geisler, *Panentheism – Part Two*,

<http://www.ankerberg.com/Articles/theological-dictionary/TD1001W1.htm>

na bağılı olarak, sana ilişir. Bunları gösteren anlamlar türlü türldür."⁶⁷ Neden kavramının sınırlarını böylesine geniş tutmasının yanında asıl ilginç olanı, İbn Arabi'nin, düşünce sisteminde, nedenli olarak yalnız evren ve içindekileri değil, yaratıcı olarak gördüğü Tanrı'yı da bir şekilde nedenliler içinde anmasıdır. Şöyle der: "Evren, özü gereği nedenlere gereksinim duyar. Onun en büyük nedeni Hakk'tır. Hakk ise ancak tanrısal isimler nedeniyle evrene gereksinim duyar."⁶⁸ İbn Arabi, daha da ileri giderek, hem neden hem de nedenli olan Tanrı ile yalnızca nedenli olan evren arasında sürekli oluş adına kaçınılmaz bir ilişki görür. Bu bağlamda, her şey, birbirine bağılı olup, Hakk'tan ayrı değildir⁶⁹ şeklindeki görüşüyle haklı olarak önceliği Tanrı'ya verse de, yine de, " ... tanrısallık ortadan kalkmaz. Çünkü varolanın varlığı, ancak Tanrı'sıyladır. Varlığı olan ise, varlığında sürekli dir; öyleyse tanrısallık da asla yok olmaz."⁷⁰ ifadesinden de anlaşılacağı üzere, Tanrı da nedenli olma anlamında öteki ile olmak durumundadır. Öte yandan İbn Arabi yine neden bağlamında bir başka yerde Tanrı'ya atıfla şöyle der: "Özel yetkinlik ve özel zenginliği zorunlu olan bir varlık, nedenin nedenliye bağımlı olması durumu ortaya çıkacağından, her hangi bir şeyin nedeni olamaz. Her şeyden aşkın olduğundan Tanrı'nın neden olması imkansızdır. Bununla birlikte tanrısallık ilgileri kabul eder."⁷¹ Bu ifadelerde görülen çelişki, doğrusunu söylemek gerekirse, İbn Arabi'nin düşünce sistemi içinde bir yandan "yetkinliğin, mutlak anlamda, Tanrı'ya özgü olduğunu"⁷² anlatmanın en güzel yolu olarak anlaşılırken, öte yandan panenteizmin çelişik doğasına da ışık tuttuğu görülmektedir.

3. Panenteizme yönelik bir diğer eleştiri, Tanrı dahil, herşeyin değişim içinde ve görece olduğu noktasında belirir. Geisler'e göre, buradaki temel sorun, değişmeyen bir referans noktası olmadan, değişimin nasıl algılanacağı hususudur. Geisler, Tanrı'nın değişmeyen yönü Hartshorne dahil tüm panenteistlerce bir tür soyutlama olarak görüldüğünden, ilgili yönün değişimin ölçüsü olamayacağını ileri sürer.⁷³ Biz

⁶⁷ FM, I, 5.

⁶⁸ FH., s. 105.

⁶⁹ FH., s. 56.

⁷⁰ FH., s. 91.

⁷¹ FM., I, 42 ; krş.: FM., I, 194..

⁷² FM, II, 499.

⁷³ Geisler, Panentheism – Part Two,

<http://www.ankerberg.com/Articles/theological-dictionary/TD1001W1.htm>

anılan eleştirinin de yine İbn Arabi'nin görüşlerinden hareketle aşılabileceği kanısındayız. Önce hemen şunu ifade edelim ki, İbn Arabi'nin, Tanrı'yı anlatırken, iki şeye işaret ettiği ileri sürülebilir: Tanrı'nın rasyonel oluşu ve evrende görülen tabakalaşma. Tanrı, evreni hem kendini tanıtmak hem de varlık aşamalarındaki zenginliği göstermek için yaratmıştır.⁷⁴ Bu durumda Tanrı, İbn Arabi'ye göre, evrene ilişkin her alanda işlevseldir. Öyleyse, Tanrı'nın dışlayıcı bir biçimde evrene yönelmesi olanaksızdır. Çünkü, Tanrı'nın isimleri, Tanrı'dan bağımsız olmayan *öteki*dir. *Öteki* olma, isim-müsemma birlikteliğine bağlı, kendinde olan Tanrı olma demektir. Çünkü, "evren", diyor İbn Arabi, "bütünüyle tanrısal isimlerin görüntüleridir."⁷⁵ Bu durum, Tanrı'nın rasyonel oluşunu anlamamıza yardımcı olmaktadır. Tüm bu söylenenler, kuşkusuz, Tanrı'nın yalnızca kendinde olan yönü için geçerlidir. Oysa Tanrı'nın bir de kendi olan yönü vardır.⁷⁶ İşte bizce değişimden uzak olan bu yön, değişime konu olanın değişmez ölçütü olarak da işlev görebilir.

5. Sonuç: Dikkate Değer İki Temel Nokta

Batı din felsefesinde, panenteizmin, farklı filozoflara dayandırılmakla birlikte, daha çok Whitehead ile başlatılıp Hartshorne ile geliştirildiği hususunun sıklıkla ileri sürüldüğü görülmektedir. Bu çıkarımın, en azından, eksik olduğunu söylemek her halde yanıltıcı olmasa gerektir. Çünkü, amaç, Tanrı-evren ilişkisine, Wastila'nın deyimiyle *kuşatıcı sonsuzluk* kavramıyla açıklama getirmekse eğer, bunun kaynağı, yukarıda dile getirdiğimiz farklı alıntılardan, verdiğimiz özlü ve açıklayıcı bilgilerden ve yaptığımız karşılaştırmalardan da anlaşılacağı üzere, daha çok İbn Arabi olmalıdır.

Pek çok yazımızda da ifade ettiğimiz gibi⁷⁸, İbn Arabi'nin düşünce sistemi içinde din felsefesinden açıkça söz etmek ve bu konuyu derinlemesine araştırmak gerektiği üzerinde ısrarlı oluşumuzun iki ö-

⁷⁴ FM, II, 670-671.

⁷⁵ FM., II, 34.

⁷⁶ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: Yasa, *İbn Arabi ve Spinoza'da Varlık*, s. 79vd., 84vd.

⁷⁷ Henry Simoni-Wastila, a.g.m., <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Reli/ReliSimo.htm/>

⁷⁸ Metin Yasa, "Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabi ve Karl Barth Örneği", *O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 17, Samsun 2004, ss. 147-157; Metin Yasa, "Din Dilinin Tanrı'yı Konuşmadaki Yetersiz İşlevi: Karşılaştırmalı Bir Çözümleme Girişimi", (Süleyman Hayri Bolay Armağan Kitabı isimli eserde yayınlanacak).

nemli nedeni vardır: İlki, İbn Arabî'nin, varlığın birliği öğretisini ortaya koymada, Kitap ve Sünnet'i bir şekilde dikkate alması; ikincisi, düşünce sisteminin çağdaş din felsefesinde tartışılan pek çok konuyu ya doğru-
dan ya da dolaylı olarak öz halinde içeren bir yapı taşıması. Yukarıda anılan nedenlerden ilki hakkında fazla bir şey söylemeye gerek olduğu kanısında değiliz. İkinci nedenin açılımı bağlamında karşımıza çıkan husus ise, İbn Arabî'nin, iki önemli eseri olan *el-Futuhat el-Mekkiyye* ile *Fusus el-Hikem*'de çağımızın din felsefesi sorunlarına ışık tutacak özgün ve açıklayıcı bilgilere yer vermesidir. Nitekim, bu yazımızda ortaya koymaya çalıştığımız üzere, panenteizmin öz ve yapısına ilişkin temel noktaların, asırlar öncesinden İbn Arabî tarafından tartışılmasının ikinci nedenin doğruluğu konusunda aydınlatıcı bir fikir verdiği kanısındayız.

Summary

Some discussions of panentheism are found in İbn Arabî's books, as opposed to some modern philosophical writings. In general, it is possible to say that all İbn Arabî's views –God, idea of being, kinds of being, creation, nature, manifestation- are the determining factors of the panentheism. The aim of the present article is to discuss this claim.

DİNİN EKONOMİK MODELİ KÜRESELLEŞME SÜRECİNDE DİNE YENİ BİR YAKLAŞIM

M. Ali KİRMAN *

Abstract

This paper is concerned about the economic approach to religion recently emerged as an alternative paradigm in the sociology of religion. We hear much talk these days of “globalization”, “religious markets”, “religious economies” and “religious mobilization”. In globalization process, religion has been surrounded by the logic of economics and even its language. Today, religion is advertised and marketed, produced and consumed, demanded and supplied. Regarding this development, the sociologists of religion have sought to develop a new approach to religion. One of them is the economic approach to religion. But, as all theories, this model has come in for criticism on several fronts.

Keywords: Globalization, religious markets, economic approach to religion, cost-benefit analysis, rational choice theory, supply-side theory

1. Giriş

Yirminci yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren sosyal, ekonomik ve teknolojik alanda hızlı ve yoğun bir değişim rüzgarı estiği bilinmektedir. Son yirmi yıl içinde büyük bir ivme kazanarak dünyamızı küçülten bu süreçten söz ederken çoğu zaman “küreselleşme” tabiri kullanılmaktadır. Başlangıçtan itibaren ekonomik bir süreç olma özelliği baskın olan bu süreçte ekonomik faktörlerin, ekonomik kavramların sürekli ön planda olduğu, hemen her olgunun bu kavramlarla açıklanmaya çalışıldığı gözlenmektedir. Tarihin en eski dönemlerinden itibaren insanların dine ve ekonomiye ilgilerinin hiçbir zaman azalmadığı bilinmekle birlikte bu ilginin, içinde bulunulan küreselleşme sürecinde zirveye çıktığı söylenebilir. Artık insanların, attıkları her adımda, söyledikleri her sözde, “homo economicus” tanımına uygun olarak ekonomik düşündükleri ve rasyonel tercihlerde bulundukları anlaşılmaktadır. Ekonomik olduğu kadar son derece çoğulcu bir yapıyı temsil eden küreselleşme sürecinde “dinî pazarlar”ın kurulması ve dinî grupların “ticarî firma” gibi çalışarak “müşteri” ve “kaynak” temini için birbirleriyle

* Yard.Doç.Dr., K.S.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

kıyasıya mücadele etmelerine (Bruce 2000:32) bakılırsa, küresel planda yaşanan gelişmelerden dinin de etkilendiği sonucuna varılır. Anlaşılan dinî alanda, özellikle dinî gruplar düzeyinde büyük bir değişim ve pazara uyum süreci yaşanmaktadır. Bu gelişmeleri göz önüne alan din sosyologları yapmış oldukları araştırmalarda yeni teorik yaklaşımlar geliştirme çabası içerisine girmişlerdir. Bu çabalardan biri de, dinin ekonomik bir modelini oluşturma çalışmalarıdır.

2. Dine Ekonomik Yaklaşımın Ortaya Çıkışı ve Tarihî Arka Planı

1950 tarihi, tüm dünyada önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Zira önemli sonuçları olan büyük bir savaşın ardından sanayileşme ve şehirleşme süreçleri büyük bir ivme kazanmıştır. Bu dönemde dinî alanda da önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bunlardan biri de, 1950’li yıllarda “yeni dinî hareketler”in ortaya çıkmasıdır (Barker 1992). Bu hareketlerin 1970’lerden itibaren tüm dünyada “küresel bir olgu” (Turner 1987) olarak yaygınlık kazanmasıyla birlikte dinî alanda bir canlanma görülmüştür. Bu çerçevede dinler ve dinî gruplar arasında yaşanan yoğun rekabetle birlikte din değiştirme olaylarında da büyük bir artış gözlenmiştir (Kirman 2003b:269-270; 2004a:75). Bu gelişmeler karşısında yeni teoriler ve yaklaşım tarzlarına ihtiyaç duyulmuştur. Anlaşılan çok boyutlu ve çok fonksiyonlu bir görünüm sergileyen yeni dinî hareketlerin hızla gelişerek sayılarının binlerle ifade edilmeye başlamasıyla birlikte modern dünyada dinle ilgili en etkili teorik bakış açısı olarak kabul edilen klasik sekülerleşme tezi gibi mevcut teorik yaklaşımların yeterlilikleri de sorgulanmaya başlamış (Berger 2002; Stark 1999; Köse 2001, 2002) ve bu çerçevede yeni yaklaşımlar geliştirme çalışmaları hız kazanmıştır.

İnsanların mevcut inançlarını niçin değiştirdikleri ve yeni bir dinî inanca veya harekete niçin katıldıkları ile ilgili olarak başlangıçta fizikî iknaya dayalı klasik beyin yıkama teorilerine başvurulmuş; ancak bu teoriler, öncülüğünü sosyologların yaptığı bir grup akademisyen ve araştırmacı tarafından dinî gruplara katılımı açıklamada yeterli görülmediği için eleştiriye uğramıştır (Kirman 2004c). Onlara göre insanlar, kandırılarak ya da beyinleri yıkanarak bir gruba katılmazlar; aksine uzun bir araştırma döneminden sonra kâr-zarar analizi yaparak bilinçli ve rasyonel bir tercihle bu hareketlere yönelirler. Nitekim yeni dinî hareketlerin toplumsal tabanının sosyo-kültürel düzeyinin yüksek olduğu (Kirman

1999:231-3) göz önüne alındığında, böyle bir izah tarzının oldukça tatminkâr olduğu anlaşılmaktadır. Şu halde kapsamlı bir sosyolojik analize tâbi tutmadan dini veya dinî hareketleri irrasyonellikle eşdeğer saymak ve bir dinî oluşum içinde yer alanları da beyinleri yıkanmış ya da aldatılmış kişiler olarak nitelenmek yanıltıcı olacaktır. Nitekim yapılan çok sayıda sosyolojik araştırmada yeni dinî hareketlere katılanlarda pek az patolojik vaka tespit edilmiştir (Rambo 1993:158). Bir başka araştırmada (Spickard 1998), barınma ve yeme içme vb. ihtiyaçların temininde onların da herkes gibi aynı rasyonel süreçleri kullandıklarını ortaya koymuştur. Dolayısıyla dinî hareketlere katılan insanlar, bu hareketlerde bir şeyler bulmakta; hareketler de üyelerine bir şeyler sunmaktadır. Anlaşılan, dinî gruplarla üyeler arasında bir “arz-talep ilişkisi” söz konusudur (Kırman 2003a). Bu ilişki üzerinde yoğunlaşılmasıyla birlikte, özellikle 1980’lerin ortalarından itibaren (Sherkat and Ellison 2004:250-1) dine ve dinî olgulara karşı ekonomik bir bakış açısıyla yaklaşma eğilimi güçlenmeye başlamıştır. Anlaşılan dinî grupların, üyelerine çeşitli ürün ve hizmetler sunmaları ve ekonomik faaliyetler sergilemeleri din bilimlerinin teori oluşturmada önemli bir girdi imkanı sağlamıştır.

Dinin ekonomik açıdan ele alınması, ilk bakışta yeni ve garip görünebilirse de, aslında, din ve ekonomi arasındaki ilişki, tarihin en eski devirlerinden beri hep var olagelmıştır. Bilindiği gibi toplumlarda mal ve hizmetlerin üretimi, dağıtımı ve tüketimi bir bütün olarak toplumu meydana getiren alt sistemlerden biri olan ekonomik sistem tarafından yerine getirilir. Aslında bütün toplumsal ilişkilerde etkisi görülen ekonomi kurumunun diğer toplumsal alt sistemlerle etkileşimi, sosyologların ana araştırma konularından birini oluşturmaktadır. Nitekim Weber’in dinî doktrinlerin ekonomik düşünce ve aksiyon üzerinde etkili olacağı yönündeki meşhur tezini (Weber 1985) ileri sürmesi ve Marx’ın da Protestan doktrinlerinin kapitalizmin doğuşunun bir sonucu olarak geliştiğini iddia etmesi karşısında, sosyal bilimcilerin çoğu, din ve ekonomi arasında karşılıklı bir etkileşim ilişkisinden söz eder olmuşlardır. Bu bağlamda son yıllarda din sosyolojisi alanında yeni ve önemli bir gelişme olarak dikkat çeken ekonomik yaklaşımın, her ne kadar yaklaşık yirmi yıllık bir geçmişi söz konusu ise de, bu yaklaşımı savunanların, kendilerini, ekonomi biliminin babası sayılan Adam Smith’e (1723-1790) dayandırmaya çalıştıkları görülür. Söz gelimi, bu yaklaşımın en önemli teorisyenlerinden biri olan Laurence R. Iannaccone’a göre Adam Smith, ilk kez 1776 yılında yayınlanan *An Inquiry into the Nature and*

Causes of the Wealth of Nations adlı eserinde dinî kurumların ekonomik bir teorisini oluşturmaya çalışmıştır. Ancak Smith'in bu çabaları zamanında çok fazla dikkat çekmemiştir (Iannaccone 1991:156-7).

Hiç kuşku yok ki, böyle bir yaklaşımın gelişmesinde içinde bulunan küreselleşme süreci de etkili olmuştur. En önemli özelliği “şermayenin uluslar arasılaşması” olan küreselleşmenin, dünya ticaretinde bireysel girişimciliğin ulusal sınır tanımaması ve dünyanın hemen her yerinde özgürce faaliyette bulunması şeklinde ifade edilmesi mümkündür. Aslında bunun Batı dünyasında kökeni çok eskiye uzanan liberalleşme ve bireyselleşme tecrübelerinin bir sonucu olduğu söylenebilir. Bir diğer ifadeyle, küreselleşme süreci, insanların dine ve ekonomiye ilgilerini harekete geçirmiş, hatta zirveye çıkarmıştır. Anlaşılan başlangıçtan itibaren ekonomik bir süreç olma özelliği baskın olan bu süreçte ekonomik faktörlerin ve kavramların sürekli ön planda olması, hemen her olgunun bu kavramlarla açıklanmaya çalışılması dinî alana yansımış, bir anlamda, ekonominin dili ve mantığı dinî alanı da kuşatmıştır. Bu durum, her ne kadar materyalist bir çağın dine önem vermeyen bir tutumu olarak değerlendirilebilirse de, ekonominin mantığı ve dili, dinin sosyal bilimsel incelenmesinde çok güçlü araçlar olmaktadır. Ekonomik teori, daha doğrusu rasyonel seçim kuramı, din sosyolojisinde yeni bir paradigma sunmaktadır (Iannaccone 1992:123). Anlaşılan tarihin en eski dönemlerinden itibaren insanların dine ve ekonomiye olan ilgilerinin hiçbir zaman azalmamış olması gerçeği ile son zamanlarda özellikle küreselleşen dünyada ekonominin her geçen gün etki ve yaygınlık alanını genişletmesi din ve ekonomi arasındaki ilişkinin yeniden gözden geçirilmesi ve dinin ekonomik bir yaklaşımla ele alınmasını adeta kaçınılmaz kılmıştır.

3. Dinin Ekonomik Modeli

3.1. Modelin Muhtevası ve Temel Kabulleri

Dine ekonomik bir gözle bakma ve dinî olguları açıklarken ekonominin kavramlarını kullanma şeklinde kendini gösteren bu yeni yaklaşım tarzı, din sosyolojisi literatüründe, “dinî ekonomi” veya “dinî pazarlar modeli” olarak adlandırıldığı gibi, daha genel bir ifadeyle “dine ekonomik yaklaşım” veya “dinin ekonomik modeli” ya da kısaca “ekonomik model” olarak da anılmaktadır. Bu yeni yaklaşım, aslında bir tek teori olmayıp, “rasyonel seçim kuramı” ve bu kuramın temel bileşenlerinden olan arz ve talep yönlü yaklaşımlar ile rekabet, alt-kültürel farklı-

lıklar, sosyal izolasyon gibi alt parametrelerden oluşmaktadır (Perl and Olson 2000:13-6). Ayrıca dinî aksiyonun anlaşılması açısından oldukça yararlı katkılar sağlayan bu yaklaşımlar arasında “insan sermayesi kuru-ramı” da (bkz. Iannaccone 1990) sıkça kullanılmaktadır.

Bu yaklaşımı savunanlar arasında, başta Laurence R. Iannaccone olmak üzere Rodney Stark, William S. Bainbridge, Roger Finke ve Stephen Warner gibi isimler sayılabilir (Bruce 2000:32). Homojen bir grup oluşturmayan bu teorisyenler arasında bazı konularda görüş farklılığı olduğu bilinmektedir (Spickard 1998:99). Bu isimler arasında Amerikalı sosyolog ve ekonomistlerin ağırlıklı olarak yer alması, serbest dinî pazarların ideal tipi olarak sık sık ABD’nin çoğulcu dinî yapısına atıfta bulunulması, bu çerçevede özellikle 19. ve 20. yüzyılda ABD’deki din üzerine yoğunlaşılması, bir analize tabi tutulduğunda, ABD’de oldukça geniş bir dinî pazarın olması, dolayısıyla bu pazarda son derece yoğun bir rekabetin yaşanması ve dinî mobilitenin çok yaygın olmasıyla açıklanabilir (Iannaccone 1991:158-9). Dolayısıyla bu teori, Kuzey Avrupa’daki yerleşik dine karşı olan yaygın ilgisizliğin tersine Amerika’nın son derece dindar olmasını açıklar. Gerçekten de bu teori Amerikan dininin sosyolojik yönden araştırılmasında “yeni bir paradigma” önermektedir (Iannaccone 1995:78; Warner 1993).

Dine ekonomik açıdan yaklaşan sosyologlar ve ekonomistlerin, insanın “homo-economicus” bir varlık olmasından güç aldıkları söylenebilir. Nitekim modeli geliştirirken, görüşlerine sıkça başvurdıkları Adam Smith de *The Wealth of Nations* adlı eserinde (Smith 1776), seküler üreticiler gibi papazları da kişisel çıkarların harekete geçirdiğini, motive ettiğini; seküler firmalar gibi kiliselerin de piyasa güçleri tarafından kuşatıldığını ifade etmiştir. Ayrıca devletin güdümündeki dinî tekeller ile rekabetçi dinî pazarlar arasındaki farklılıkları ayrıntılı bir şekilde tanımlamak suretiyle tekelleşmenin sıkıntıları ile rekabetin yararları üzerinde de durmuş ve bu çerçevede devletin düzenleme yapmasının sakıncalarının, ekonominin diğer sektörlerinde olduğu gibi, din için de geçerli olduğunu ileri sürmüştür. Dine ekonomik yaklaşımın en önemli teorisyenlerinden biri olan Iannaccone, bir çalışmasında (Iannaccone 1991), Smith’in bu görüşlerini teorik ve ampirik olarak sorgulamaya çalışmıştır. Buna göre on yedi gelişmiş Batı ülkesinin dinî özellikleri ile ilgili veriler, Smith’in iddialarını doğrulamaktadır. Söz gelimi Protestan ülkelerin aksine, dinî inanç ve kiliseye devam oranları, esas itibarıyla,

yerleşik kiliselerin olduğu tekelci pazarlara göre son derece rekabetçi pazarlarda çok daha yüksektir. Smith'in ileri sürmüş olduğu dinî pazarlar kuramı, din araştırmalarına önemli katkılar yapmıştır. Bu katkılar arasında en başta geleni, yerleşik kiliselerin zayıflığını ortaya çıkarmış olmasıdır. Ayrıca aynı kültüre ve ekonomiye sahip olan ulusların niçin farklı dindarlık seviyeleri gösterdiğini anlama noktasında da kuramın yararları söz konusudur.

Bu bağlamda dinin ekonomik modeli ile sekülerleşme arasında kurulan ilişkinin açıklığa kavuşturulması yararlı olacaktır. Söz konusu modelin, çoğu zaman, modern dünyada dinle ilgili en etkili kuramsal bakış açısı olarak bilinen sekülerleşme tezine karşı bir alternatif olarak geliştirildiği ifade edilir. Oysa dinin ekonomik modeli ile sekülerleşme arasındaki ilişkiyi ele alan bir yazıda (Hadden 2001) da ifade edildiği gibi, bu yeni paradigma, sekülerleşmenin modern dünyada etkin bir güç olduğu fikrini reddetmeyip, daha ziyade sekülerleşme tezinin modern dönemlerde meydana gelen olayları açıklamada yetersiz kaldığı iddiasındadır.

Dinî davranışı açıklamak üzere geliştirilen ekonomik modelin en önemli bileşenlerinden biri, rasyonel seçim kuramıdır. Sosyolojik ve sosyal bilimsel kuramlar oluşturulmasında görece formal bir yaklaşım olan bu kuram, toplumsal hayatı açıklarken bireylerin rasyonel seçim ve tercihlerine dayanmaktadır (Kirman 2004b:186). Rasyonel seçim kuramını özetleyen en iyi ifadenin, "insanlar bir tercih yapmak durumunda kaldıklarında genellikle en iyi davranış tarzı olduğuna inandıkları şeyi seçerler" cümlesi olduğu söylenebilir (Jary and Jary 1991:407).

İnsanların toplumsal davranışını, yani sosyal aksiyonu anlamak ve açıklamak üzere geliştirilen teorilerden biri olan rasyonel seçim kuramı, daha sonra dinî davranışın açıklanması amacıyla dine uygulanmıştır. Rasyonel seçim paradigmasını din sosyolojisinde son derece sistematik bir şekilde uygulayan bir sosyolog olan Laurence R. Iannaccone, bu kuramının temel varsayımlarını üç ana başlık altında belirler:

1. Bireyler rasyonel olarak hareket ederler, yani yapacakları davranışların maliyetini ve getireceği kârı hesap eder ve kârı en yüksek olanı tercih ederler.

2. Bireylerin, maliyet ve kâr hesabı yaparken göz önünde bulundurduğu öncelikler, kişilere ve zamana göre değişkenlik göstermez.

3. Toplumsal çıktılar, bireysel davranışların toplamı ve etkileşiminden meydana gelen bir denge oluşturur (Iannaccone 1995:77; 1997:26).

Bu kabullerden hareket eden Iannaccone, tutarlı bir dinî pazar modeli inşa etmeye çalışır. “Dinî pazarlar” kavramı, dinî cemaatların varlıklarını sürdürebilmek için kaynak ve üye bulma mücadelesi verdikleri toplumsal alanları nitелеmek üzere kullanılmaktadır (Kirman 2004b:64). Yeni dinî hareketlerin artmasıyla birlikte üye bulmak için aralarında rekabet etmeleri ve üyelerinin bir takım ihtiyaçlarını karşılamak için yoğun çaba sarfetmeleri nedeniyle dinî gruplar “ticarî firma”lara, üyeler de “müşteri”lere benzetilmiştir. Buna göre dinî pazara gelen “müşteriler”, tıpkı seküler bir mal alışverişi yaptıkları gibi, alacakları dinî malın veya hizmetin maliyetini ve kârını, getirisini ve götürüsünü hesap ederler ve en cazip manevî yatırım seçeneğini tercih ederek en yüksek manevî kazancı elde etmeye çalışırlar. Dinî üreticiler de rakipleri kadar cezbedici olabilmek için “mal” ve “hizmet” sunma çabası ve gayreti içerisinde olurlar. Günümüzde artık din, reklamı yapılır ve pazarlanır, üretilir ve tüketilir, talep edilir ve arz edilir olmuştur (Iannaccone 1992:123). Şu halde bu modele göre bir din piyasasının varlığından ve bu piyasanın tabiatüstü karşılıklar açısından “borsa” işlevi gördüğünden söz etmek mümkündür. Bir diğer ifadeyle rasyonel seçim kuramına göre her cemaat, dinî pazarda bir stant oluşturarak kendi ürününü pazarlamaya, yeni ve daha çok müşteriler bulmaya, bunun için reklam ve propaganda yapmaya, böylece pazar payını arttırmaya çalışmaktadır. Eğitim düzeyleri, sosyal ve ekonomik statüleri yükselen insanlar da bu pazara gelerek kendilerine sunulan ürün ve hizmetleri “maliyet-kâr analizi” yapmak suretiyle rasyonel tercihlerde bulunacaklardır. Anlaşıldığı üzere, dinin ekonomik teorisi, her şeyden önce dini, bir mal, meta ya da tercih edilebilecek bir nesne olarak görür.

Belirtilmesi gereken bir husus, insanların özgür tercih yapabilme-leri her şeyden önce çoğulcu bir toplumsal yapının varlığına bağlıdır. Zira serbest dinî pazarlarda sürdürülen dinî faaliyetler ile dinî çoğulculuk arasında son derece yakın, fakat karmaşık bir ilişki söz konusudur. Dinî ve cemaatçi normların yaygınlaşma derecesine bağlı olarak pazar payı geniş olan dinî grupların daha fazla faaliyet içerisinde olması ve insanlara çok çeşitli ürün ve hizmetler sunması doğaldır. Böyle bir çoğulcu yapıda insanlar, inandıkları dini tıpkı pazardaki bir müşteri gibi

araştırır, inceler ve eğer beğenirlerse seçerler ve o dinin esaslarına bağlanırlar. Yapmış oldukları tercihler değişmez değildir. İnsanlar dinî kimliklerini ve dinî inançlarını her zaman değiştirme hakkına ve imkanına sahiptirler ve zaman zaman bu haklarını kullanırlar ve bir başka inançla meyledebilirler. Nitekim yeni dinî hareketlerin 1970'lerden itibaren tüm dünyada küresel bir olgu olarak yaygınlık kazanmasıyla birlikte din değiştirme olaylarında büyük bir artışın yaşandığı bilinmektedir (Kirman 2003b:269-270; 2004a:75).

Diğer pazarlarda müşterilerin tercih özgürlüğü malın kalitesini, miktarını ve özelliklerini belirlediği gibi, dinî pazarda da dindar müşterilerin seçme özgürlüğü vardır ve bu özgürlük dinin ürünlerini belirlemektedir. Gerçekten de insanların tercihleri, kendilerine sunulan dinî malların içeriğini ve kurumların yapısını belirlemektedir. Bu etkiler dinin en az düzenlendiği yerlerde daha güçlü hissedilir (Iannaccone 1992:124). Dolayısıyla dinî firmalar, rekabetçi bir özellik arz eden dinî pazarlara uyum sağlamak durumunda kalmışlardır. Bilindiği gibi mal ve hizmetlerin herhangi bir zorlama veya engellemeye maruz kalmadan özgürce değişime ve mübadeleye konu olduğu bir ekonomiye "serbest piyasa ekonomisi" denilir (Bannock, Baxter and Davis 1992:170). Bir başka tanımla serbest piyasa ekonomisi, üretim ve tüketime ilişkin kararların, toplumsal bir merkez tarafından değil de, fiyatların yol göstericiliğinde bağımsız bireyler tarafından verildiği bir ekonomik sistemdir (Toprak ve Demir 2001:12). Piyasa ekonomisinde üretim ve tüketimle ilgili kararlar ayrı bireyler tarafından alınır; mal ve hizmetler özel ihtiyaçları karşılamak üzere üretilir. Dinî firmalar daha fazla müşteri bulabilmek için genellikle pazara çok sayıda ürün sunma gayreti içindedirler. Diğer mallar gibi dinî ürünleri de müşterinin seçme özgürlüğü belirlemektedir. Bir dinî firma sadece bir tek malı müşterilerin beğenisine sunmak suretiyle de gelişebilir ve en azından rakipleri kadar cazip bir konuma gelebilir. Ancak bunu başarabilmeleri piyasa şartlarına uyum gösterebilme yeteneklerine bağlıdır. Dolayısıyla dinî pazarlar ne kadar rekabetçi olursa müşteri için cazip bir malı temin etmenin maliyeti de o kadar düşük olacaktır (Iannaccone 1991:158-9).

Dinin ekonomik modeli, dinî aktiviteleri ekonominin biliminin kanunlarından hareketle açıklamaya çalışır. Bu modele göre, dinî alanda da tıpkı ekonominin arz-talep kanunu geçerlidir. Dinin ekonomik modeli içerisinde önemli bir yer tutan rasyonel seçim yaklaşımının iki temel

ayağı vardır: İlki, dinî faaliyetlerin “arz yönü”ne vurgu yapar, yani dinî değer in kolektif üretiminde etkili olan faktörlerin önemi üzerinde durur. Bu yaklaşıma göre dinî gruplar, dinî mal ve hizmet üretiminde uzmanlaşmış ve en yüksek kârı elde etmeye çalışan birer ticarî firma olup, insanların ihtiyaçlarını karşıladığı sürece var olacağı, aksi takdirde talep ve kabul görmeyeceği ifade edilir. Dinî faaliyetlerin “talep yönü”ne vurgu yapan ikinci yaklaşım ise, değişen önceliklerin ve toplumsal baskıların bireylerin tercihleri üzerindeki etkisinden bahsetmektedirler. Bu yaklaşıma göre bireyler kendilerini sunulan seçenekler içinden en uygun olanını tercih edeceklerdir (Iannaccone 1997:39-40).

Her iki yaklaşımın merkezinde de dine uyarlanan bir “pazar benzetmesi” vardır ve bu pazarda bireylerin “rasyonel tercihleri” söz konusudur. Bir diğer ifadeyle, bütün rasyonel seçim yaklaşımlarında ekonominin dili ve mantığı baskın bir şekilde kendisini hissettirir. Bu yaklaşımlar, dine olan talebin zaman ve zeminden bağımsız olarak devamlılık göstereceğini, değişmeyeceğini ve dinî faaliyetlerin azalma veya artma yönünde göstereceği değişkenliğin dinin insanların ihtiyaçlarını karşılama yollarındaki değişmelerle paralellik arz edeceğini öngörür (Finke 1997). Ayrıca, dinî pazarlar çoğulcu oldukları zaman kiliselerin üyesi olan diğer kiliselerle rekabet etmek zorunda olduğunu savunur. Bu tür rekabet dinî faaliyetleri teşvik eder. Çünkü her kilise üyelerinin taleplerini karşılamak suretiyle kendi pazarını oluşturmak ve bu pazarda payını arttırmak zorundadır (Stark and Iannaccone 1994). Pazarlar daha çok çoğulcu oldukça kiliseler arasındaki rekabet sertleşir ve dinî faaliyetin oranları artma eğilimi gösterir. Tam tersine dinî pazarları bir dinî grubun veya bir mezhebin belirlediği yerlerde teori, dinî aktivitenin düşük düzeyde gerçekleşeceğini öngörür. Zira tek elci bir kilise daha az rekabet ile karşılaşır ve üyelerinin taleplerini karşılamak için daha az dürtüye sahiptir (Stark and Iannaccone 1994).

Anlaşıldığı kadarıyla dinin ekonomik modeli, sekülerleşme tezinin mantığını tersine çevirmektedir. Çünkü sekülerleşme tezi, dinî çoğulcuğun dinî faaliyetlerde bir azalma meydana getirdiğini ileri sürerken, bu model dinî çoğulcuğun din piyasasındaki hareketliliği arttırdığını, bir diğer ifadeyle dinî faaliyetlerde bir artışa yol açtığını iddia etmektedir (Stark and Iannaccone 1994).

Dinin ekonomik modeli içerisinde önemli yer tutan bir yaklaşım da, “insan sermayesi kuramı”dır. Ekonomik modelin en önemli isimle-

rinden biri olan Iannaccone'un Gary Becker'dan etkilenererek geliştirdiği bu kuram, dinî değer veya meta üretiminde bireylerin ya da toplulukların elinde bulunan güce atıf yapar. Bu kuram içerisinde yer alan "dinî sermaye" kavramı, bir dini veya inancı kabul etmiş olan insanların o dinin inanç esasları, ibadet biçimleri, gelenekleri ve taraftarlarıyla ünsiyetini, uyum ve benzeşmesini ifade eder. Dinî sermaye, doktrinler, ritüeller, kutsal şeyler gibi benzer ve bilinen bir formda gelecekteki dinî kolektif eylemler için dinî değer üretmek amacıyla kullanılır. Dolayısıyla, dinî bir faaliyetin gerçekleşebilmesi için hem ön şart hem de sonuç durumundadır (Iannaccone 1990:299-300).

İnsan sermayesi kuramına göre, dinî katılım, bireylerin dinî sermaye stoklarını oluşturur. Anlaşılan dinî sermaye ile dinî katılım arasında yakın bir ilişki vardır. Dinî sermaye, bir dine veya dinî gruba katılımdan elde edilecek tatmini artırırken buna karşılık dinî katılım da bir kimsenin dinî sermaye stoğunu zenginleştiren yegane araçtır. Anlaşılan bu yaklaşıma göre din, yapılarak öğrenilen bir faaliyetler bütünü olmaktadır ve dinî aktivitelerin sık sık tekrarlanması bir yandan dinî sermaye stoğunun artmasına yol açarken bir yandan da inanılan dinin inanç ve ibadetlerine daha sıkı bağlanılmasına yol açmaktadır. Bu durumda dinî sermaye stoklarının, bireylerin dinî kabullerinden vazgeçme isteğini ve yeteneğini sınırlandırdığı kabul edilir. Nitekim bir dini inancı benimseme veya mevcut inancı değiştirme çoğu zaman hayatın ilk dönemlerinde gerçekleşmekte olup, yaşlı insanlar arasında din değiştirme durumları oldukça nadirdir (Iannaccone 1990:300-1). Bilindiği gibi, din değiştirmek, bir inancı terk edip diğerine geçmek kolay ve bir anda olup biten bir hadise olmayıp, aylar, yıllar alan uzun bir süreç işidir (Kirman 2004a:81). Dolayısıyla olası bir din değiştirme durumunda eldeki sermayenin kullanılabileceği benzer ve yakın bir din veya dinî grup tercih edilecek ve böylece bütünüyle yeni dinî sermaye stokları geliştirmek zorunda kalınmayacaktır.

3.2. Modelin Eleştirisi

Her ne kadar önemli ölçüde açıklayıcı ve öğretici olsa da, her teorik yaklaşım gibi, dinin ekonomik modeli de bir takım eleştirilere uğramıştır. Dine ekonomik açıdan yaklaşanların geliştirmeye çalıştıkları modelin bir takım problemleri, açmazları olduğunu belirten Scott'a göre, kendi çıkarını düşünen bireylerin dinî pazarlarda rasyonel tercihlerde bulunması esası üzerine kurulu olan bu model, bireylerin dinî gruplarda

yapmış oldukları kolektif davranışlarına nasıl yöneldikleri; insanların diğerkam olmaya yönelten toplumsal normları niçin benimsedikleri; bireylerin davranışları çıkar eksenli ise, bu durumda toplumsal hayatın nasıl mümkün olduğu; toplumsal yapının bireysel davranışlara indirgenmesinin mümkün olup olmadığı gibi sorulara yeteri kadar açıklayıcı cevaplar sunamamaktadır (Scottt 1999).

Öte yandan bu modelle ilgilenenlerin bir yandan modelin evrenselliği üzerinde dururken, bir yandan da serbest dinî pazarların ideal tipi olarak sık sık ABD'nin çoğulcu dinî yapısına atıfta bulunmak suretiyle sadece bu ülkeye dayalı açıklamalarda bulunmaları, Amerikan dininin sosyolojik yönden araştırılmasında “yeni bir paradigma” öneren modelin sıkça kullandığı “serbest pazar” benzetmesinin ABD dışında uygulama imkanı ve dolayısıyla geçerliliği ile ilgili kuşkuların doğmasına yol açmaktadır (bkz. Warner 1997; 1993:1080; Phillips 1998).

Modele yönelik en ciddi eleştirilerden biri de rasyonel seçim kuramıyla ilgilidir. Dinin ekonomik modeli içerisinde ayrıcalıklı bir yer tutan rasyonel seçim kuramının, toplumsal gerçekliğin bazı alanlarını aydınlatmada tartışılmaz bir değeri olmasına rağmen iki önemli sorunu olduğu belirtilir. İlki, bazı teknik zorlukları aşmada ciddi sıkıntılar taşıması; ikincisi, pozitif ve pragmatist epistemolojilerle işbirliği halinde olması, yani bireylerin değişkenlik gösteren toplumsal davranışlarını analiz etmeye fazla ilgi göstermemesi şeklinde özetlenebilir (Jary and Jary 1991:407).

Dinin ekonomik modeline karşı çıkanlar, bu modelin çatısı altında toplanan rasyonel seçim kuramı ile bu kuramın bileşenleri konumundaki yaklaşımların temel kabullerini ve bu kabulleri desteklemede kullanılan verileri sorgularlar ve bu yaklaşımlara birkaç yönden eleştiri getirirler. Ayrıca, bu modeli savunan teorisyenlerin ileri sürdükleri kuramsal kabulleri desteklemede kullandıkları verilerin aynı zamanda başka açıklamaları da desteklediğini belirtirler. Dine ekonominin dili ve mantığı ile yaklaşmanın, kendi içinde bir takım problemleri olduğunu belirten muhalifler, her şeyden önce, dini analiz ederken “pazar”, “mal”, “firma”, “müşteri”, “mübadele-değer”, “sermaye” gibi benzetmeler kullanılmasını uygunsuzluğuna işaret ederler (Sharot 2002).

Yapılan eleştirilerden biri de, rasyonel seçim kuramının arz yönüne vurgu yapan yaklaşımın temel kabullerinden olan, dinin telafi edici olduğu için talep göreceği, aksi takdirde ilgi görmeyeceği düşüncesinin

geçerli olamayacağı yönündedir. Öte yandan rasyonel seçim kuramının talep yönüne vurgu yapan yaklaşımın temel kabullerine de itiraz eden muhalifler, bu kabullerden biri olan maliyet-kâr analizini de sorgularlar (Sharot 2002) ve dinin rasyonel bir seçime konu olabileceği fikrini çok fazla ciddiye almazlar. Bu çerçevede insanların, her zaman maliyet-kâr hesabıyla hareket edemediklerini; maliyeti en alt düzeye indirme ve kârı en yüksek düzeye çıkarmada her zaman başarılı olamadıklarını belirtirler (Spickard 1998:101-2). Dine bağlılıkta bazen rasyonel bir seçim söz konusu iken, bazen de daha başka faktörler, irrasyonellikler devreye girebilmektedir. Bir diğer ifadeyle, ekonomik model içerisinde ayrıcalıklı bir konuma sahip olan rasyonel seçim kuramı, kabul edebilir bir yeterlilik düzeyine sahip ise de, ortaya koyduğu rasyonelliğin her zaman geçerli olduğunu düşünmeye gerek yoktur. Burada en temel soru şudur: Dine olan talep ölçülebilir mi veya nasıl ölçülebilir? Wolfgang Jagodzinski ile Andrew Greeley'e göre, böyle bir ölçüm, sadece dinin cevap verebileceği temel insanî problemleri belirlemek suretiyle dolaylı olarak yapılabilir (Jagodzinski and Greeley 1999).

Dine ekonomik açıdan yaklaşanlar, insanların dinî davranışlarını nitelerken yararlı bir araç olarak ekonominin dilini kullanırlar. Buna karşın Robertson, yapmış olduğu bir çalışmada (Robertson 1992), din dilinin ekonomikleşmesinin geç modernliğin bir oyunu, aldatması olduğunu belirtir. Bu dönemde her şey, hatta din bile bir meta haline gelmiştir. Ancak geç dönem antikitede durum, modern dünyadakinden çok farklı değildi. Hatta bir çoklarının inanmış gözüktüğü Ortaçağ Katolisizmi de, bir dinî sistem olarak rakipleriyle baş edebilecek durumdan uzaktı. Anlaşılan dinî alanda metalaşma yeni sayılmasa da, dinin ekonomik modeli, din kavramını ticarî bir meta gibi ele almakla eleştirilmiştir. Oysa dinî metaların yapısı ve bunların üretildiği şartlar farklıdır. Bu gerçeği, dinin ekonomik modelini oluşturmaya çalışan teorisyenler de kabul etmektedir. Söz gelimi Iannaccone'a göre, dinî metalar, araba, bilgisayar gibi fizikî mallar kategorisinde olmayıp, soyutlardır. Seküler malların tersine dinî metalar doğüstü güçlere dayanır. Bu yüzden dinî metalar esas itibarıyla risklidir. Onların varlığı ve yararı güvene dayanmaktadır (Iannaccone 1992:124-5). Hal böyle iken her şeyin tamamen homo-economicus şeklinde aşırı rasyonel yaklaşımlar çerçevesinde ele alınması eleştirilmektedir. Bu çerçevede rasyonel seçim kuramının, dinî alana uygulanmaya elverişli gözükse de mevcut yapıları, tarihî ve sosyo-kültürel bağlamları dikkate almadığı (Sharot

2002), bir diğer ifadeyle, tarih ve dinden bağımsız, sahte evrensel bir insan modeli ortaya koyduğu, oysa gerçek hayata bakıldığında tam tersi durumların söz konusu olabildiği belirtilmektedir (Bodur 2000).

4. Sonuç

Başlangıçtan itibaren ekonomik bir süreç olma özelliği baskın olan küreselleşme sürecinde ekonomik faktörlerin, ekonomik kavramların sürekli ön planda olması, hemen her olgusunun bu kavramlarla açıklanmaya çalışılması, kaçınılmaz olarak dinî alana da yansımıştır. Bir diğer ifadeyle, ekonominin dili ve mantığı dinî alanı da kuşatmıştır. Söz gelimi bu süreçte dinî grupların, kendilerini eğitim, sağlık, medya gibi hizmet sektörüne yönlendirmek ve ekonomik faaliyetler içine girmek suretiyle varlıklarını ve meşruiyet zeminlerini güçlendirme arzusu taşıdıkları gözlenmektedir (Kirman 2003a). Bu yüzden dinî grupları artık birer ticarî firma gibi düşünme eğilimi artmaktadır. Özellikle küreselleşme sürecinde bir şeyler üretmek ve pazarlamak suretiyle insanların ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmalarıyla adeta dinî pazarlar kurulmuştur. Eğitim düzeyleri ve sosyo-ekonomik statüleri yükselmiş olan insanlar da bu pazara gelerek ürün ve hizmet talebinde bulunmaya, ürünleri karşılaştırarak rasyonel tercihler yapmaya başlamışlardır. Artık dinî gruplarla üyeleri arasında bir “arz-talep ilişkisi”nden söz edilir olmuştur.

Bu gelişmeleri göz önüne alan din sosyologları yapmış oldukları araştırmalarda yeni teorik yaklaşımlar geliştirme çabası içerisine girmişlerdir. Bu çabalardan biri de, dinin ekonomik bir modelini oluşturma çalışmalarıdır. Ancak, önemli ölçüde açıklayıcı ve öğretici olsa da, her teorik yaklaşım gibi, dinin ekonomik modeli de çeşitli yönlerden eleştiriye de uğramıştır. Geliştirilmeye çalışılan yeni yaklaşım, en ağır şekilde materyalist çağın dine önem vermeyen bir tutumu olarak değerlendirilmişse de, dinin sosyal bilimsel incelenmesinde çok güçlü araçlar sunması hasebiyle üzerinde durulması gereken bir model olarak kendisini tanıtmaktadır.

Bibliyografya

- Bannock, Graham, R.E. Baxter and Evan Davis (1992), *Dictionary of Economics*, 5th edition, New York, Penguin Books
- Barker, Eileen (1992), *New Religious Movements*, 3rd edition, London, HMSO Publications
- Berger, Peter L. (2002), “Sekülerizmin Gerilemesi”, der. A.Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, İstanbul, Ufuk Yay., s.11-32

- Bodur, Hüsni E. (2000), "Din Sosyolojisi Alanında Meydana Gelen Gelişmeler", 11 Aralık 2000 tarihinde K.S.Ü. İlahiyat Fakültesi'nde verilen seminer, Kahramanmaraş, 2000
- Bruce, Steve (2000), "The Supply Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol.39, No.1, March 2000, s.32-46
- Hadden, Jeffrey K. (2001), "Paradigms in Conflict: Secularization and the Theory of Religious Economy", son güncelleme 29.08.2001, (<http://religiousmovements.lib.virginia.edu/lectures/secular.html>) [5 Ocak 2002]
- Iannaccone, Laurence R. (1990), "Religious Practice: A Human Capital Approach", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol.29, No.3, s.297-314
- Iannaccone, Laurence R. (1991), "The Consequences of Religious Market Regulation: Adam Smith and the Economics of Religion", *Rationality and Society*, Vol.3, No.2, April 1991, s.156-177
- Iannaccone, Laurence R. (1992), "Religious Markets and the Economics of Religion", *Social Compass*, Vol.39, No.1, s.123-131
- Iannaccone, Laurence R. (1995), "Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol.34, No.1, March 1995, s.76-88
- Iannaccone, Laurence R. (1997), "Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion", in *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, Lawrence A. Young (ed.), New York, Routledge, 1997, s.25-44
- Jagodzinski, Wolfgang and Andrew Greeley (1999), "The Demand for Religion: Hard Core Atheism and 'Supply Side' Theory", unpublished report, 1999 (<http://www.agreelev.com>) [20 Mayıs 2002]
- Jary, David and Julia Jary (1991), *The Harper Collins Dictionary of Sociology*, New York, Harper Collins Publishers
- Kirman, M. Ali (1999), "Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dinî Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları", *Dinî Araştırmalar*, C.2, Sayı 4, Mayıs Haziran 1999, s.231-3
- Kirman, M. Ali (2003a), "Küreselleşme Sürecinde Dinî Pazarlar", 26-28 Eylül 2003 tarihleri arasında Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen "Küreselleşme ve Din" konulu sempozyuma sunulan tebliğ, Çorum, 2003
- Kirman, M. Ali (2003b), "Küresel Bir Olgu Olarak Din Değiştirme ve Aileye Etkisi", *Dinî Araştırmalar*, C.6, Sayı 17, Eylül Aralık 2003, s.269-280
- Kirman, M. Ali (2004a), "Din Değiştirme Olgusuna Sosyolojik Yaklaşım", *Dinî Araştırmalar*, C.6, Sayı 18, Ocak-Nisan 2004, s.75-88
- Kirman, M. Ali (2004b), *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Rağbet Yay.
- Kirman, M. Ali (2004c), "Beyin Yıkama Teorileri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XLV, Sayı 1, 2004, s.107-132
- Köse, Ali (2001), "Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar", *Günümüz İnanç Problemleri*, Erzurum, 2001, s.203-216
- Köse, Ali (2002), *Sekülerizm Sorgulanıyor*, İstanbul, Ufuk Yay.

- Perl, Paul and Daniel V.A. Olson (2000), "Religious Market Share and Intensity of Church Involvement in Five Denominations", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol.39, No.1, March 2000, s.12-31
- Phillips, Rick (1998), "Religious market share and Mormon church activity", *Sociology of Religion*, Vol.59, No.2, Summer 1998, s.117-130
- Rambo, Lewis (1993), *Understanding Religious Conversion*, New Haven and London, Yale University Press
- Robertson, Roland (1992), "The Economization of Religion? Reflections on the Promise and Limitations of the Economic Approach", *Social Compass*, Vol.39, No.1, 1992, s.147-157
- Scott, John (1999), "Rational Choice Theory", in *Theory and Society: Understanding The Present*, G.Browning, A.Halcli, N.Hewlett and F.Webster (eds.), London: Sage Publications, 1999, (<http://privatewww.essex.ac.uk/~scott/index.htm>) [28 Nisan 2003]
- Sherkat, Darren E. and Christopher G. Ellison (2004), "Din Sosyolojisi'nde Son Gelişmeler ve Gündemdeki Tartışmalar", çev. İ.Çapcıoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.XLV, Sayı 1, 2004, s.225-262
- Sharot, Stephen (2002), "Beyond Christianity: A Critique of the Rational Choice Theory of Religion from a Weberian and Comparative Religions Perspective", *Sociology of Religion*, Vol.63, No.4, Winter 2002, s.427-454
- Smith, Adam (1776), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, New York, The Modern Library, (<http://www.bibliomania.com/>) [16 Kasım 2003]
- Spickard, James V. (1998), "Rethinking Religious Social Action: What is 'Rational' About Rational-Choice Theory?" *Sociology of Religion*, Vol.59, No.2, Summer 1998, s.99-116
- Stark, Rodney and Laurence R. Iannaccone (1994), "A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol.33, Issue 3, s.230-252
- Stark, Rodney (1999), "Secularization: R.I.P.", Special Issue of *Sociology of Religion*, Vol.60, No.3, Fall 1999, s.249-273 (Türkçe çevirisi için bkz. Ali Köse (der.), *Sekülerizm Sorgulanıyor*, İstanbul, Ufuk Yay., s.33-74)
- Toprak, Metin ve Ömer Demir (2001), *Küreselleşen Dünyada Türkiye Ekonomisi: Serbest Piyasa Devriminin Serüveni*, Ankara, Siyasal Kitabevi
- Turner, Harold (1987), "A Global Phenomenon", A.R. Brockway and J.P. Rajashekar (eds.), *New Religious Movements and The Church*, Geneva, 1987, s.3-15
- Weber, Max (1985), *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Z.Aruoba, İstanbul, Hil Yay.

ERICH FROMM'UN¹ 'PSİKANALİZ VE DİN' ADLI YAPITI ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER

Halil APAYDIN*

ÖZET

Bu makalede Erich Fromm'un din ile ilgili genel değerlendirmeleri ele alınmış ve eleştirilmiştir. Onun din ile ilgili değerlendirmelerinin eleştirisi yapılırken; Freud ve Jung'un dine bakışları, bazı dinsel yaşantı biçimlerinin çözümlenmesine dönük bakış açısı ve psikanaliz-din ilişkisi ile ilgili düşünceleri esas alınmıştır. Fromm, konulara yaklaşımında insan merkezli (hümanist) anlayışı esas alarak hareket etmektedir. Dini, otoriter ve hümaniter olarak ayırma tabi tutması da bunun yansımasıdır.

Temel Kavramlar: Erich Fromm, Din, Hümaniter Din, Otoriter Din, Psikanaliz, Freud, Jung.

1-Giriş

Bilimin verileri göz önünde bulundurularak yapılsa bile, kişilerin bir konu ile ilgili düşüncelerinin irdelenmesinde ve sonuca gitmelerde

* Yrd.Doç.Dr., K.S.Ü. İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı

¹ Erich Fromm 1900'de Frankfurt-am-Mein'de doğdu. Heidelberg, Frankfurt ve Münih Üniversitelerinde ruhbilim ve toplumbilim okudu; 1922'de Heidelberg Üniversitesi'nden doktorasını aldı. Münih'te ruh hekimliği ve ruhbilim konularında çalışmalarını sürdürdükten sonra Berlin Ruh çözümleme enstitüsü'nde eğitim görerek burayı 1931'de bitirdi. Dr. Fromm 1933'te Chicago Ruh çözümleme Enstitüsü'nün çağrısı üzerine Amerika Birleşik Devletleri'ne gitti. 1934'te, Frankfurt Toplumsal Araştırma Enstitüsü'yle birlikte New York'a taşındı; 1938'e dek bu Enstitü'nün üyesi olarak kaldı. Sonra özel olarak çalışmaya başladı ve Columbia Üniversitesi'nde dersler verdi. 1946'da William Allonson White Ruh hekimliği, Ruh çözümleme ve Ruhbilim Enstitüsü'nün ilk kurucularından biri oldu. Yale, New York Üniversitesi, Bonnington College ve Michigan Devlet Üniversitesi'nde de dersler verdi. 1949'da Ulusal Özerk Meksika Üniversitesi'nde kendisine önerilen profesörlüğü kabul etti; Üniversite'deki Tıp Okulu'nun Lisans Üstü Bölümü'ne bağlı Ruh çözümleme Bölümünü kurdu; 1965'te emekliye ayrıldıktan sonra burada kendisine onursal profesörlük önerildi. Dr. Fromm 1980 yılında uzun süredir yaşamakta olduğu İsviçre'de öldü. <http://www.kimkimdir.gen.tr/kimkimdir.php?id=2407> (29.08.2003)

birden çok açık kapının kalacağı kaçınılmaz olacaktır. Eğer, ele aldığı konuyu indirgemeci bir mantıkla ele alır ve değerlendirirseniz; indirgemeci mantık içerisinde tutarlı davranabilirsiniz. Yok, konuyu bütün boyutları ile ele almaya çalışıp sonuçlara gidecekseniz; yaptığınız çözümler ve ulaştığınız veriler sizce tatmin edici bulunsa bile başka araştırmacılar tarafından aynı geçerlilik ve güvenilirlik düzeyinde kabul edilmeyebilir. Düşüncelerini ele alacağınız kişi eğer belli kategorizasyona uğramış, bilim çevrelerinde ve toplumun belli kesimlerinde, belli konumlara yerleştirilmiş ve görüşleri ön kabullerle bazı temel değerlerle örtüştürülmüş ya da aykırılık girdabına sokulmuşsa, yapacağınız çözümler ve yorumlar daha da anlamlı/anlamsız bulunma seçeneklerinin arasında gidip gelecektir.

2-Araştırmanın Amacı ve Önemi

Fromm'un din ile ilgili bakış açısı din psikolojisinin gelişimi açısından olduğu kadar, psikolojide dinin yeri ve değerlendiriliş biçimi açısından da çok önemli bir konuma sahiptir. Psikologların bu bilim adamı ile ilgili düşüncelerinin neler olduğu bir tarafa, onun din çevrelerinden algılanışı ve değerlendirilişi biraz önyargılı bir içeriğe sahip olmuştur. Yapılan bazı araştırmalarda bilim adamları ya din taraftarı ya da din aleyhtarı olarak kategorize edilmiş, okuyucu daha başlangıçta belli bir okumaya güdülenmiştir. Bu tür araştırmalarda sonuçta söylenecekler başlangıçta söylenerek, yansız değerlendirmelerin önü kapatılmıştır, söylenen ya da okuyucuya verilmek istenen mesaj içeriğin çok ötesine taşınmıştır. Bu tür değerlendirmeler teoloji, etik ve ahlak² kuralları göz önünde bulundurulmaksızın yapılmış, iç tutarlılığa sahip olsa bile dış tutarlılıktan oldukça uzak kalmışlardır.

Böyle bir araştırma yapılmasının nedenlerinden biri; temel dinsel algı biçimlerinin dogmatikleştirildiği ve dinin kendi içeriğinin ötesine taşındığı ve bu içeriğin dinin asıl içeriğinin yerini aldığı ve dinin özünü yozlaştırdığı düşüncesidir. Fromm'un bu yapıtında³ dinin özünden çok bu dogmatik yansımaların içeriğine eleştiri yöneltildiği için araştırma konusu yapılmıştır.

² Etik ve ahlak ayırımı benim bizzat katıldığım bir ayırım biçimi değildir. Ancak günümüzde, etik ve ahlak kavramları anlam birlikteliğinin yanında anlam farklılığını da içine alan kavramlaştırmaya örgüsüne sahiptir.

³ Erich Fromm'un 'Psikanaliz ve Din' adlı yapıtı incelenirken; Aydın Arıtan tarafından dilimize kazandırılan ve Arıtan Yayınları tarafından yapılan 2.baskı esas alınmıştır.

Bu araştırmada öncelikle içerik çözümlemesi yapılacak, içerik çözümlemesi sırasında metin içerisinde varsa birbiri ile çelişen düşünceler belirtilecek; oluşum zamanı, içeriği etkileyebileceği düşünülen çevresel ve psikolojik faktörler ortaya konmaya çalışılacak ve değerlendirmesi yapılacaktır.

3-İçerik Analizi⁴

3.1-Sorun Nerede? ⁵:

Fromm, yapıtın ilk sayfasında temel önerme olarak ‘insanın evrimleştiği’⁶ ve ulaştığı evrimleşme bandında belli bir yetkinliğe ulaştığı düşüncesini ortaya koymaktadır (Fromm 1991:13). O’na göre, insanın ulaştığı yetkinlik henüz yeterli düzeyde değildir. Ancak, bu yetkinliğe ulaşma yolunda onun büyük adım attığı düşüncesindedir (Fromm 1991:13-14). Sorunun nerede olduğu aslında O’na göre bellidir: Eğitim kurumlarında ideal olan öğretilmekte, bunlar gündelik yaşamda uygulanmaya başlandığında ise, realiteye uyulmadığı gerekçesiyle eleştirilmektedirler. Realite ve ideal karşılaşmasının/ karşıtlığının oluşmasına ise kilise neden olmaktadır (Fromm 1991:15-16). Bir bakıma kilise, insanı düşünmekten alıkoyarak, başkalarına danışan, kendi düşüncesini ve aklını önemsemeyen, sürü mantığı ile hareket eden topluluklar oluşturmaktadır. Bu türden toplulukları kontrol altında tutmak ise hakim güç tarafından daha kolay olmaktadır. Ortaçağ’da bu otoriteyi kilise temsil ettiği için haklı olarak eleştiriler de ona yönelmektedir. O’na göre ana problem, insanın aklını kullanmaktan vazgeçmesinde yatmaktadır. Aydınlanma çağında insan aklını kullanarak belli ölçüde özgürleşme şansını yakalamış, ancak daha sonra maddesel zenginlik ve doğaya tamamen egemen olma gururuyla birlikte insanlık, insan yaşamının gerçek temeli

⁴ İçerik analizi ya da ‘içerik çözümleme’ kavramlarına yüklenen anlamlar farklı farklı olabilmektedir. Bunun nedeni; alan araştırmalarında yüklenen anlam ile teorik araştırmalarda yüklenen anlamın birbirinden farklı olmasıdır. Örneğin, Berelson’a göre içerik analizi “aşıkâr içeriğin niceliksel özelliklerinin sistematik çözümlemesidir.” Yani, var olan metnin ilk okuyuşta oluşturduğu anlamın yoruma götürülmeden olduğu gibi anlaşılmasına çalışılmasıdır (Atabek 2005). Bu araştırmada içerik analizi kavramı ile ele alınan konunun objektiflik, sistemlilik ve genellik ilkeleri içerisinde değerlendirilmesi kastedilmektedir (İçerik analizi kavramının alan araştırmalarındaki anlamı ve kullanım biçimleri için bkz.: Arseven 1993:73-76).

⁵ İçerik Analizinde oluşturulan alt başlıklar, yapıtın kendi alt başlıklarıdır.

⁶ Fromm, Darwin’in biyolojik evrimleşme sürecini insanın zihinsel evrimleşme sürecine altyapı olarak düşünmektedir.

olan kendisini, tüm bu bilimsel gelişmelerin amacı olmaktan çıkarmış ve aracı haline dönüştürmüştür. Aklın yerini zeka almış, böylelikle insan gerçek davranışını bulabilme amacından da vazgeçmiştir (Fromm 1991:17-18). Katı rasyonalizme yönelik bu eleştirel bakış açısını sürdüren Fromm, bu rasyonalist anlayıştaki başkalaşmanın sonucu olarak psikolojinin de insana mutluluk getirecek bir ruh eğilimi olarak ele alınmaktan vazgeçilerek laboratuvar içerisine hapsedildiğini vurgulamaktadır (Fromm 1991:18). O'na göre psikolojide yeni bir dönemin başlatıcısı Freud olmuştur. Freud, psikolojiyi katı rasyonalistleşmeden kurtaran ve olması gereken yere taşıyan kişidir. Ne gariptir ki Freud onu eleştirilenler tarafından Darwin ve onun gibi katı pozitivist anlayışta olan bilim adamlarını referans almakla suçlanmaktadır, diğer taraftan, psikolojiyi ruhun incelenmesi olarak tanımlamaya çalıştığı için de övülmektedir. Burada yaman bir çelişki var; ya yapılan eleştirilerde haksızlık var, ya da eleştiriler kendi içerisinde çelişki taşıyor. Freud'la ilgili daha sonra başka konularda da değinmeler olacağı için biz Fromm'un değerlendirmelerine devam edebiliriz: Din ile psikiyatri ilişkisini⁷ ele alırken üç temel sorunun⁸ beraberinde taşındığını belirttikten sonra, Freud ve Sheen'in psikanaliz-din karşıtlığı; Jung ve Liebmann'ın da psikanaliz-din birlikteliğini savunanlar olarak algılandıklarını belirtmektedir (Fromm 1991:20-21). O, bu iki yaklaşım biçiminin de yanıltıcılığı konusunda "Psikiyatrist, hem dinlerin, hem de dinsel olmayan sembollerin arkasında gizli olan insan gerçeğini araştırarak yetenektir. Ve onun araştırmaları bizi şu sonuca vardırıır: İnsan için önemli olan dine dönmek ya da Tanrı'ya inanmak değil, sevgiyi yaşamak ve doğru düşündürmektir. Eğer böyle yaşıyorsa, hangi dine ya da sembol sistemine bağlı olunduğu, ancak ikinci derecede bir önem taşır. Ama doğru yaşamıyorsa eğer, hangi düşünsel sisteme bağlı olduğunun da hiçbir anlamı yoktur." (Fromm 1991:22) diyerek bu tür indirgemelerin anlamsızlığına vurgu yapmaktadır.

3.2-Freud ve Jung:

⁷ O günkü değerlendirmeler göz önünde bulundurulursa din psikiyatri ilişkisini psikanaliz ve din ilişkisi olarak adlandırmak daha uygun olabilir.

⁸ Bu sorunlar: 1)Psikiyatristler din adamlarına, onların alanlarında da karışmakta mıdır? 2)Bu iki meslek grubu arasındaki sorunlar giderilemeyecek cinsten midir? 3)Ya da bu iki dal birbirine bağlı, aynı amaca yönelik ve hem teori hem de pratikte çalışma alanları birbirinin içinde ve birbirini tamamlar nitelikte midir?

Fromm, Freud ve Jung'la ilgili değerlendirmeleri, onların dinle ilgili düşüncelerinin yer aldığı iki eserdeki⁹ düşüncelerine atıflarda bulunarak yapmaktadır.

Freud'a göre din, insanın dışındaki doğa güçlerine ve kendi içindeki güçlere (içgüdülere) karşı çaresizliğinden kaynaklanmaktadır. İlk insanlar bu iç ve dış güçlere karşı kendilerini koruyacak akıl etkinliğinden uzak oldukları için bu güçlere karşı 'karşı güçler' oluşturmuşlardır. Bu geriye gidiş O'na göre çocukluk deneyimlerinin yeniden canlandırılmasıdır. Yani, çeşitli korkular, endişeler ve çaresizlik hissetmesine neden olduğunu düşündüğü babaya yine bu korku, endişe ve çaresizlikten korunmak için yönelmekte, bir bakıma korku ve saygının karmaşık halde bulunduğu bu nevrotik hale dönmektedir. Ona göre din de zaten yüceltilmiş baba imajının kılık değiştirmiş bir biçimidir (Fromm 1991:26-27). Freud'un ana tema olarak bu biçimde açıkladığı dine yönelme ya da Tanrı'yı tanıma gayretini, psikolojik temelleri açısından değerlendirdiği söylenebilir. Freud'a göre çocukluk deneyimleri; korku, çaresizlik, yanlışlık ya da yüceltilmiş öğeler içermesi nedeniyle temel alınamazlar tezine dayanmaktadır. Her ne kadar onun bu yaklaşımını dine yönelmenin temel psikolojik süreçleri olarak yorumlanıp, din lehine bir durummuş gibi algılansa bile, varmak istediği nokta; anormal olandan anormale ulaşılır tezidir. Bir olay/olgunun psikolojik nedenleri tutarlı değilse, o olay/olgu da tutarlı değil anlamı çıkarılamaz. Belki de Freud'un yaptığı en büyük yanlış burada yatmaktadır. Bir problem cümlesine getirdiğimiz çözüm önerisi, diğer çözüm önerilerini görene kadar bizim için doğrudur. Dinin psikolojik temelleri ile ilgili bireyin kendine getirdiği çözümleri de bu açıdan değerlendirmek gerekir. Bili-min bugün ulaştığı 'mutlak doğru yoktur' önermesi de bunu destekler niteliktedir.

Freud'un dine diğer bir yaklaşımı az önceki yaklaşımının da ötesindedir. O'na göre din bir tehlikedir. Böyle olmasının nedeni, tarih içerisinde bir çok kurum oluşturmuş ve bu kurumlar aracılığı ile gelişmenin önündeki en büyük engeli oluşturmuştur. Eleştirici düşüncüyü öldürerek zekanın körelmesine neden olmuştur (Fromm 1991:27-28). Fromm'a göre, Freud'un bu düşüncesi kendi içinde şu öğeyi de barındırmaktadır:

⁹ Freud'un ilgili eseri 'Die Zukunft einer Illusion' (Bir İllüzyonun Geleceği), Jung'un eseri ise, 1937 yılında Yale Üniversitesi'nde verilen bir konferansın 1940 yılında 'Psychologie und Religion' (Psikoloji ve Din) diye kitaplaştırılan halidir.

Eleştirici düşüncenin yasaklanmasının, belirli bir noktada diğer alanlardaki eleştirel yeteneklerin de zaman içerisinde zayıflamasına yol açtığıdır. Böylelikle bu yasaklamanın aklın gücünü engelleyeceğini ileri sürer (Fromm 1991:28). Freud'un içinde bulunduğu toplumdaki yaygın din anlayışından hareketle eleştirel düşüncenin engellendiğini savunması doğrudur. Ancak o, 'tek bir olaydan genellemeye gidilemez' kuralını görmezlikten gelmektedir. Bütün dinlerin eleştirel düşünceyi yasakladıkları gibi bir sonuca varmaktadır ki bu yanlış bir genellemedir. En azından elindeki verilerin böyle bir genellemeye imkan verdiğini düşünmek olanaksızdır. 'Dinlerin çoğunda eleştirel düşüncenin önünde engeller oluşturulmamakta mıdır?' sorusuna 'hayır' demek mümkün değil. Ancak, dinin kendisinin eleştirel düşünceyi engellemesi ayrı, onun bağlılarının zaman içerisinde dogmatik düşünceye sahip çıkmaları ayrıdır. Böyle durumlarda dinin kendisini mahkum etmek yerine, onun yorumunu mahkum etmek daha tutarlı olacaktır. Ayrıca burada hangi dinin/dinlerin eleştirel düşüncenin önünde engel olup-olmadığının da belirlenmesi gerekecektir. Bireylerde oluşturduğu ruhsal durumlar açısından din önemlidir; ama hangi dinin eleştirel düşüncenin önünde engel, hangisinin engel olmadığı da direkt olarak ne psikolojinin, ne de din psikolojisinin konuları arasında yer almaktadır.

Freud'un dine yönelttiği diğer bir eleştiri ise, ahlakın dinsel temele oturtulması düşüncesidir. O'na göre aklını kullanmaya başlayan insan gelecekte 'dine ihtiyaç duymayacak, Tanrı inancı ortadan kalkacak' tır. Böyle olunca da din gidince ahlak da gidecek kaygısı taşımaktadır. Bu düşüncede kendi içerisinde tutarsızdır. Eğer, insan zeka ve akıl olarak yetkin duruma ulaşacak ve Tanrı kavramından sıyrılacaksa daha önce ahlakın temelini dine dayandırılmasının ya da dayandırılmamasının bir anlamı olmayacaktır. Yetkin olacağı düşünülen akıl önceki saplantılardan kurtulacağı için ahlakın tehlikeye düşmesi gibi bir sorun da olmayacaktır.

Jung'un bilimsel yaklaşımındaki yöntemi, olguları gözlemek ve bunlardan elde ettiği bilgilerle kendini sınırlamaktır. Haliyle psikolojiye yaklaşımı da bu çerçevede şekillenmektedir. O, bu yaklaşımını şöyle dillendirmektedir: Söz konusu edilen olgunun gerçekliği bir olaydır, bir yargı değil. Örneğin, psikoloji ilmi bakirelik bozulmadan doğum yapma motifini ele aldığında, yalnızca bu olgunun varlığı ile ilgilenir. Bu düşüncenin doğru ya da yanlış oluşu, onun araştırma alanına girmez. Bir

düşünce var olduğu anda, psikolojik açıdan doğrudur. Eğer bu bir bireyin düşüncesi olma özelliğindeyse, psikolojik varlığı öznel (sübjektif)dir. Bir düşüncenin nesnel (objektif) olabilmesi için, büyük insan gruplarınca ortak olarak kabul edilmesi gerekir.¹⁰ Jung'un bu yaklaşımı doğal olarak Fromm tarafından eleştirilmektedir. Bu eleştirilerin odağında ise, onun gerçeğin bir yargı değil olay olduğu görüşünü savunması bulunmaktadır. Bir düşüncenin var olduğu anda doğru imiş gibi kabul edilmesi tutarlı bir tavır değildir. En azından Jung'un bu türden olayları psikolojik olarak doğru olarak isimlendirmesi de kendi içerisinde tutarsızdır. Olaylarda nesnel olanın öznel olandan daha geçerli olduğunu söylemesi ise daha da tutarsızdır. Bir düşüncenin, fikrin, ideolojinin topluluklar tarafından içselleştirilmesi doğru kabul edilecek olursa 2. Dünya Savaşı'nda Hitler'in ve Mussolini'nin kendi toplumlarına yaptırdıklarının da doğru kabul edilmesi gerekir. Jung'un gerçekliği olaylara indirgemesi dinsel inanışlar için de problem oluşturmaktadır. Bütün büyük dinlerin gerçeğe ulaşma çabasını destekler mahiyetteki erdemlilik anlayışı, onun bu belirttikleri ile uyumamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, yani insanın kendi yetkinliğine ulaşma ve özgürleşme çabası Freud'un yaklaşımının daha dindarca olduğunu ortaya kor. Bugün yaygın anlayış, Freud'un dine karşı, Jung'un dine yakın olduğudur. Oysa, bu belirttiğimiz yönleri ile Freud'un dindar olduğu ya da dinin lehinde biri olduğu söylenemese de, aynı şekilde Jung'un da din yanlısı olduğu söylenemez (Kırş.: Fromm 1991:31-32).

Jung'ta dinsel yaşantının kaynağı, insanların kendilerini, kendilerinden üstün olan bazı güçlere tevekkülle teslim etmeleridir. Bu güç ya da güçler insana etki etmektedir; onun terminolojisinde bilinçdışı ilahi bir yöne sahiptir. İnsan, tek başına bilinç dışını biçimlendirici ya da etki edici bir güce sahip değildir. Freud'la Jung arasındaki farklılıklardan birisi de aşkın varlık anlayışlarında kendini göstermektedir. Freud'a göre aşkın varlık diye bir şey yoktur. O, insanın çeşitli faktörlerin etkisiyle zihninde oluşturduğu, gerçekliği olmayan bir oluşumdur. Jung'ta ise 'kutsal'¹¹ varlık' anlayışı vardır. Ancak bu kutsal varlık anlayışı ne

¹⁰ C.G.Jung, Psikoloji ve Din, Çev.: Cengiz Şişman, İnsan Yay., İstanbul ty., s.18-19.

¹¹ Kutsal hakkında yazı yazar araştırmacılara bakıldığında, Rudolf Otto, "The Idea of the Holy" isimli kitabında; dinin özünü oluşturan akli olmayan tek kavramın kutsal olduğunu söylemektedir. Ona göre mental bir durum olan kutsal indirgenemez bir konumdur. Otto, kutsal kavramını anlatmak için *numinous* (Latince numen "doğa üstü varlık" 'den almıştır.) kelimesini kullanmaktadır. Buna göre dinî hayatın esasını

Müslümanların tasavvur ettiği Allah, ne de Yahudilerin tasavvur ettikleri Yahova'dır. Kutsal Varlık anlayışı her dinsel inanış biçiminde farklı anlamlılıklar taşımaktadır (Bkz.: Fromm 1991:33-34) Şunu belirtmekte yarar var: Jung'un yüce, üstün, kutsal varlık anlayışı ile başka dinsel tercihlere sahip insanların, hatta aynı dinin içindeki farklı mezheplerdekilerin anlayışları çok farklılıklar göstermektedir. Kutsal Varlık anlayışlarındaki bu farklılıklar Freud'un yanılsama kavramını akıllara getirmektedir. Bir bakıma "Tanrı, kutsal ve tekse, her kulunun zihninde niçin farklı şekillerde tezahür etmektedir. İsteseydi bütün kulları tarafından aynı biçimde tasavvur edilemez miydi? Ya da bazı kullarına kendini tanıtmaya probleminin nedeni nedir?" sorularını akla getirmektedir. Bu türden soruların sorulabilmesi, soruların kendi içinde tutarlı ve doğru olduğu anlamını da taşımamaktadır şüphesiz. Ancak, belli bir süreç içerisinde her bireyin zihninde bu türden sorular oluşmaktadır.

Fromm'a göre Freud, dini ahlaki açıdan eleştirirken, asıl özünü savunmakta ve bu değerleri koruma endişesi ile hareket etmektedir. Bu açıdan onun tutumu daha 'dindar'ca olarak algılanabilir. Jung ise, dini kısıtlayıcı bir biçimde psikolojik bir olguya indirgeyip, böyle açıklamaya çalışırken, bir yandan da, bilinçdışına dinsel bir anlam kazandırmak

oluşturan "numinousu tecrübe etmek" iki şeyden oluşur: Bilincin şiddetle kendinden üstün bir varlığın farkında olması (mysterium tremendum) ve bu farkında oluştan sonra kişinin kurtuluşa / izzete erdiğini hissetmesi (mysterium fascinans) dir. Kısaca ona göre tüm dinlerin özünü bu iki kavram oluşturur (Demirci, 79). Her ne kadar kutsalın sadece Allah ve O'na izafe edilen yer, zaman, mekan ve nesnelerle sınırlı olduğu söylene de (Güç, 246) kutsallık bir anlamlandırma biçimi ve hatta modern düzen fikri üreten bir çerçevedir. Bugün sekülerleşme eğiliminin artan yoğunluğuna rağmen, toplumsal birimler bağlamında, insanın bir takım kutsal formlar üretmekte olduğunu görmekteyiz.. İnsan, psikolojik faktörlere bağlı olmaksızın da kendine bir kutsal daire üretmeye çalışmakta, birçokları için dinseliliğin yeni bir illüstrasyonu sayılabilecek modern kutsallıklar üretebilmekte, çokları da kutsalına dokundurtmama konusunda ısrarlı olabilmektedir (Günay 1997:80-89). Çünkü biraz önce de ifade ettiğimiz gibi toplum ve toplum içinde insan, kutsalıyla birliktedir. Kutsalın tükenmeye, dışlanmaya ve görmezlikten gelinmeye başlandığı durumlarda bile insan ve toplum kendisi için kutsallaştırma faaliyetinde bulunmaktan geri durmaz (Subaşı 2000:24). İnsan, kutsala mensup olana da kutsallık vererek, ona da saygı gösterir, itaat eder ve böylece hakiki ve en yüksek kutsal varlık ile temasa geçmeyi amaçlar; kendi kusurlarını onun vasıtasıyla affettirmeye koyulur. Bu suretle araya bir sürü araçlar koyar. Bunlara inancına göre gerektiği gibi saygı ve itaat ettiği takdirde, en kutsal varlık tarafından, onlar vasıtasıyla affedileceğini umar. İnsanlık tarihi bunun örnekleriyle doludur (Atay 1985:4).

istemektedir (Fromm 1991:36). Fromm bu bölümde, daha çok indirgemeci yaklaşımların yanlışlığına ve eksikliğine vurgu yapmaktadır. Dinsel yaşantıların çözümlemesi başlığının bulunduğu yerde de göreceğimiz üzere kendi din anlayışının da temellendirmelerinin bir yönüyle Freud'a benzerlikler gösterdiğini görmekteyiz. Hele hümaniter-otoriter din sınıflaması belirgin bir yapıya kavuşmuş gözükmemektedir. Bir yerde hümaniter dinle dinlerin ilk biçimleri, özleri değişmemiş biçimlerini kastettiğini, başka bir yerdeki anlatılarında ise tanrısız, insanın akli olarak etkinleşmesi ve diğer faktörlerin de etkisinin bu etkinleşmede yokluğu olarak görüyorsunuz. Fromm'un topluma isyanında, bu isyanın bir yansıması olarak toplumsallığı sağlayan değerleri dışlamakta, din de bundan (kurumsallaşmış) nasibini almaktadır (Bkz.: Fromm 1991:108).

3.3-Birkaç Tip Dinsel Yaşantı Biçiminin Çözümlemesi:

Fromm, bu bölüme başlarken din kavramına çeşitli yaklaşımların olduğunu belirttiikten sonra, kendi din tanımlamasının hem tek tanrılı hem de diğer dinsel yaklaşımları içerdiğini söyleyerek dini şöyle tanımlamaktadır: "Din sözcüğü benim için, bir grup tarafından paylaşılan (kabul edilen) o grup bireylerine kendilerini adayabilecekleri bir hedef (nesne) sunan ve onlara ortak bir davranış biçimi veren bir sistemdir" (Fromm 1991:41).

Fromm'un yaptığı din tanımına girmeyen hiçbir kültür yoktur. Tarih içerisindeki kültürler incelendiğinde, insanların ortak davranışlarda bulunacağı bir sistem, varını yoğunu vereceği bir nesneye ihtiyaçları her zaman olmuştur. İnsan aklıyla diğer varlıklardan kendini ayırmış, belki fizik yasalarına bağlı kalmış ama, bunları kontrol altına alıp üstesinden gelebilmeyi başarabilmiş bir varlıktır. Fromm'a göre insan, fizik dünyayı kontrol altına almış bir varlık kabul edilmesine rağmen, bizzat insanın kendisi bu düşüncede değildir. Eğer öyle olmuş olsaydı günümüzde ilkel toplulukların ortadan kalkmış olması gerekirdi, ya da ilkel kelimesinin kullanımına son verilir. İlkel olanın ne, olmayanın ne olduğunu belirleyen bizzat bizlerin kalıp yargıları olduğuna göre, henüz doğaya haki-miyet kurulamamış demektir. Ona göre insan sadece kendisi için varmış gibi görünürken, aynı zamanda bir bütünlüğün bir parçasıdır da. Yurtsuzdur, ama diğer bütün yaratılmışlarla birlikte paylaştığı dünyaya bağlıdır. Yurdu ve evi içinde yaşadığı dünyadır. Belirsiz bir zamanda, belirsiz bir yerden ve rastlantısal olarak yaşamdan kopartılıp, alınacaktır. Kendi kendisinin farkına varacak olursa, kendi güçsüzlüğünün bilincine

varır ve varoluşunun sınırlarını görür. Kendi sonunu, öleceğini önceden bilir. Kendi varlığının üzerindeki çelişkilerden bir türlü kurtulamaz. İsteyip istemediğini düşünmek, çeşitli olanaklar, başka başka seçenekler karşısında sürekli karar vermek ve seçim yapmak zorundadır. Yaşadığı sürece kendini bedeninden ayıramaz. Buna karşılık bu maddesel bedeni de, onun yaşamda kalmasını sağlar (Fromm 1991:42). Akıl; insanı diğer varlıklardan farklı kılar, fakat bazen de insanın akıllı olması onun için bir problemdir. Çünkü, insan geçmişte yaptıklarından pişmanlık duyan, aynı zamanda gelecek endişesi taşıyan, içinde bulunduğu yaşamda sürekli dengesizlikler, karışıklıklar yaşayan, hiçbir şeyden tatmin olmayan, kendini problem olarak gören ve doğaya hakim olmaya çalışan bir varlıktır. İnsan aklıyla varoluş problemine çözüm ararken ulaştığı her sonuç karşısına yeni problemler, yeni tatminsizlikler çıkarır. Dinlerin iddia ettikleri gibi insandaki araştırma merakı fitri¹² değildir. Onu böyle bir şeye zorlayan karşısına çıkan engeller, karışıklıklardır. İnsan İbrahim

¹² “Fitrat” kavramı üzerinde çok durulan bir kavramdır. Öncelikle literatürde kendine yer bulmasına neden olan temeli belirtelim. Fitrat kavramı Hz. Muhammed’in bir sözünde şöyle geçmektedir: “Doğan her insan ‘fitrat’ üzere dünyaya gelir. Anne-babası onu Yahudileştirir, Hristiyanlaştırır veya Mecusileştirir” (Buhari, Cennaiz, 79, 89, 93; Müslim, Kader, 22-25). Özellikle İslam literatüründe çok farklı anlamlara gelecek bir biçimde ele alınmış, günümüze kadar da şu anlamlarda kullanıldığı Hökelekli tarafından belirtilmiştir:

- 1-İnsanlar aslen Müslüman olarak doğarlar ve daha sonra çevrenin etkisiyle İslam’dan uzaklaşabilirler. Bu anlayışa göre ‘fitrat’ İslam’dır.
- 2-‘Fitrat’ Başlangıçta Allah’ın insanlar için belirlediği inanç özelliğidir. Allah her insanın inanç bakımından durumunu önceden belirler ama çevre onun bu durumunu bilmediği için onu etkilemeye çalışır. Bu anlayışa göre ise kimin hangi inançta olacağı önceden belirlenmiştir.
- 3-‘Fitrat’ insan cinsinin dünyaya gelmeden önce Allah’a inandığına ilişkin verdiği sözdür.
- 4-‘Fitrat’ sadece Müslüman doğanlar içindir. Çünkü herkes Müslüman olarak yaratılmamıştır. Hökelekli bu görüşleri belirttikten sonra kendi düşüncesini de şöyle ifade eder: ‘Fitrat’ ilk yaratılış sırasında Allah’ın insan tabiatına bahşettiği, yaratanını tanıma eğilimi, ruh temizliği vb. olumlu yetenek ve yatkınlıkları ifade eder (Hökelekli 1996, 13:47). Bu anlamlandırma biçimi tek taraflı anlamlandırma içermektedir. Eğer, potansiyel olarak hem yaratıcı tanıma hem de tanımama potansiyelinin birlikte var olduğu; daha sonra ise şekillenmenin çeşitli faktörlerin de etkisiyle bireysel bir tercih olduğu vurgulanıyorsa daha doğru olur. Benzer algılamalara yol açabilecek bilgiler açısından Kur’an’da da bilgiler mevcuttur. Bunlardan bir tanesi şöyledir: “Sen yüzünü, Allah’ı birleyici olarak doğruca dine çevir: Allah’ın yaratma kanununa (uygun olan dine dön)ki, insanları ona göre yaratmıştır. Allah’ın yaratması değiştirilemez. İşte doğru din odur. Fakat insanların çoğu bilmezler.” (30:30).

peygamber gibi araştıra araştıra¹³ doğruyu bulmaya çalışan ve tanrının huzuruna bilgisini tamamlamış olarak varmak isteyen bir varlıktır. İnsanın doğasındaki tatminsizlikler onda yeni ihtiyaçlar yaratır. Bu tatminsizlikler, karışıklıklarla beraber insan da hem kendisi, hem de çevresiyle yeni dengeler kurmaya yönlendirir. Bunu ilk olarak düşünce planında arar. Bazen bu düşünsel süreçler onun isteklerini karşılayamaz. Çünkü o sadece zekadan değil ruh ve bedenden de oluşan bir varlıktır. O karşılaştığı karışıklıkları sadece düşünerek değil, hissederek, kendini bu yaşamın bir parçası sayarak aşabilir. İşte insan için akıl ne kadar önemliyse duygular da bir o kadar önemlidir (Krş.: Fromm 1991:43).

Fromm “insanların bir amaca, bir ideale ya da insanları aşan tanrısal bir güce adanmak istekleri de onlardaki bütünle birleşmek ve bir olmak ihtiyacının bir diğer kanıtıdır.” (Fromm 1991:44). İnsan karşısına çıkan idealler arasında kendisine uygun olanı tercih eder. Bu bazen üstün bir güce inanma, bazen de akli, sevgiyi önde tutma olarak kendini gösterir. Fromm’a göre “bütün insanlar idealisttir ve bedenselliği aşan bazı şeylerin tatminine uğraşırlar. Aralarındaki fark, yalnızca inandıkları ideallerin başka olmasındandır. İnsan ruhunun en yüce olduğu kadar, en şeytanca idealleri bile, ruhun bu idealistliğinin bir sonucudur.” (Fromm 1991:44). Fromm’a göre, insanlık hayvanlara, ağaçlara, altın putlara ya da taşlara, görünmez bir tanrıya, bir kutsal kişiye veya etkileyici bir yöneticiye tapabilir. Kendi davranış biçimini, milletini, sınıfını ya da partisini veya parayı ve başarıyı tanrılaştırabilir. Yine insanın dini, zarar vericilik ya da sevgi, başkalarına baskı yapıp, ezme veya kardeşliği destekleyicilik yönünde olabilir. İnsan isterse aklının gücünü geliştirir, isterse onu silikleştirir (Fromm 1991:45).

Demek ki insanda “kendini adama ihtiyacı” sadece kendisinden üstün bir varlığa inanmak değil, kendisi için araç olması gereken şeylerin amaç haline getirilmesiyle de oluşuyor. Fromm’un bu yaklaşımı İslam’daki gizli şirkle de benzerlik gösteriyor. İşte insanlardan kimileri bu sistemlere dinmiş gibi bağlanarak sınıksız sarılırken kimileri de dinsiz

¹³ Kur’an’da Hz. İbrahim’in bu durumu şu şekilde tasvir edilmektedir: “İbrahim de bir zaman: ‘Rabbim, ölülerini nasıl dirilttiğini bana göster!’ demişti. (Allah): ‘İnanmadın mı?’ dedi, (İbrahim): ‘Hayır (inandım), fakat kalbim kuvvet bulsun diye (görmek istiyorum)’ dedi. ‘O halde kuşlardan dördünü tut, onları kendine çek (kendine alıştır) sonra her dağın başına onlardan birer parça koy. Sonra onları kendine çağır; koşarak sana gelecekler. Bil ki, Allah daima galip ve hikmet sahibidir’ dedi (2:260). Hz. İbrahim’in Allah’ı bulmasını dile getiren diğer ayetler ise En’am 76-79’dur.

olduklarının savunmasını yaparlar. Önemli olan insanın nasıl bir din istediğidir. İsteddiği din insanın ihtiyaçlarına cevap veriyor mu? Kendisini tanımasına yardımcı oluyor mu? Gece yatağına huzur içinde uzanabiliyor mu? Yoksa din denilen şey insanı kısırlaştırıyor mu? İnsanın araştırmacı ruhunu yok mu ediyor? İnsanı peşin kabullenmelere mi sürüklüyor? Daha da önemlisi insanı sömürüyor mu? İşte önemli olan bu soruların cevapları. İnsanı engelleyen, baskı altına alan, seçim yapmasını istemeyen, aklını kullandırmayan din ya da dinsel algı biçimleri şüphesiz onun önündeki en büyük engel olarak her zaman karşısında duracaktır.

Dinin insanın başlangıcından beri var olan bir olgu olduğunu savunan tek tanrılı din taraftarları, dini temellendirirken bu türden bilgileri kendileri için başlangıç varsayımı yapıyorlar, daha sonra ise kendi dinsel inanışlarının hoşgörü ve barışseverliğinden bahsediyorlar. Bunun devamında ise tek tanrıya dayanmayan dinlerin ya da dinsel algılayış biçimlerinin sapkınlığından söz ediyorlar. Bu algılayış biçimi kendi içerisinde tutarlı bir algılayış biçimi değildir. Psikolojik olarak insanın kendini aşan varlık ya da varlıklar inanışı içerisinde olması dinin temellendirilmesi için kullanılırken, diğer taraftan tek tanrılı olmayanların dışlanması kendi içerisinde çelişki doğurmaktadır. Bu çelişkinin kabulü, dinsel bilgilere dayalı olarak temellendiriliyorsa, bizzat bu temellendirme biçimi ve buna neden olan din ya da dinsel algının kendisi sorgulanmaya ve yargılanmaya kendini hazır sayıyor demektir (Krş.: Fromm 1991:47).

Fromm'a göre, insanın dine yönelme ya da dinsel tercihte bulunması zorunlu gibi bir şeydir: "bir insan kendi enerjisini üst bir amaca yöneltemiyorsa, çeşitli nedenlerden dolayı, bu kez daha düşük amaçlara yönelir. Örneğin, dünya ve onun üzerinde kendi yeri ve rolü hakkında gerçeğe yakın bir görüşe sahip değilse, kendine yapay ve aldatıcı bir dünya biçimi tasarlar ve sanki gerçekmiş gibi ona sarılır. Tıpkı bir din taraftarının katı ve inatla dinsel doğmalara sarılması gibi. "İnsan yalnızca karnının doyması ile yaşamaz" sözü bir gerçektir. Çünkü insan; iyi ya da kötü, yüksek ya da geri, yaratıcı ya da yıkıcı din biçimleri veya dünya görüşleri arasında mutlaka bir seçim yapmak zorundadır." (Fromm 1991:48). Antropologların K. Amerika Kızılderilileri üzerinde yaptıkları araştırma sonuçları bu düşünceyi doğrular niteliktedir. Bazı Kızılderililer Hristiyanlığa geçmişlerdi, fakat eski dinlerini yeni dinlerine uyarla-

mayı bilmişlerdi. İşte batı dünyasındaki tek tanrılı dinler ile çok tanrılı dinlerin ya da dinsiz dünya görüşlerinin üzerinde de Kızılderililerin dinlerinde olduğu gibi bir kaplama vardır. Fromm'a göre modernleşen dünyada tanrılaştırılan değerler farklı farklıdır. Bu kimine göre para, kimine göre güçtür. Gene modern insanın dış görünümünün altında bireyselleştirilmiş bir yığın ilkel dinsel inançlar ortaya çıkar. Biz bunlardan çoğuna nevroz ismini veriyoruz. Ama biz bunlara ilkel dinlerden olan atalara tapınma,¹⁴ totemizm¹⁵ gibi isimler de verebiliriz. Atalara tapınmaya örnek olarak toplumda bir yerlere gelmiş olan insanlardaki baba sevgisini, saygısını gösterebiliriz. Totemizme örnek olarak da insanın kendisini bir partiye ya da devlete adanmasını gösterebiliriz. Bugünkü toplumlar tarihin tekerrür etmesi gibi ilkel insanların yaptıkları davranışları sergilemekten çekinmiyorlar. İnsanların bu tutumları sergilemelerine sebep tek tanrılı dinlerin işlevselliğini yitirmesi mi yoksa dini algılayış biçimleri mi? Bugünkü insanlık ilkel dinlere dönerken tek tanrılı dinlerin yapması gereken bu geri dönüşe dur diyebilmek değil miydi? (Fromm 1991:48-49).

Fromm'a göre din eğer temsil ettiği ideallere, insan karakterine uygun bir biçim verebilseydi, bu görevlerini yerine getirmiş olacaktı. Ama tarih içinde din, çok zaman dünyasal egemen güçlerle bir uzlaşma içine gitmiştir. Kilise bugün tüm kutsal kitaplarda da belirtilen ahlaki kuralların davranış haline dönüştürülmesinden öte belli doğmaları kendisine konu edinmiştir. Kitaplarda yazılanlar yazıldığı gibi kalmış, kilise bu sözlerin bekçiliğini yapmış, sözlerin ruhunu kavrayamamıştır (Fromm 1991:53).¹⁶

¹⁴ Atalara Tapınma: Ölmüş ataların kutsanması; ilkel toplumlarda bu kutsama, fikirleri yada ölmüş olanı simgeleyen bazı araçların kutsanması biçiminde olur ve ölenin böylece yaşadığına inanılırdı. Romalılarda ve Japon dinsel akımlarında rastlanır (Bkz.:Budak 2000:97).

¹⁵ Totemizm: İnsanların ilk dini, bir insan ya da insan topluluğu ile dinsel-büyüsel bir ilişkisi olduğuna ve o insan veya topluluğu koruduğuna inanılan hayvan, bitki, cansız nesne veya da bir doğa olayına tapınma (Bkz.: Budak 2000:764).

¹⁶ Fromm'un burada örneklendirmede daha çok kiliseyi örnek vermesi doğaldır. Ancak söylediklerinin diğer dinler için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Dinin metninde değişiklik olmaması, o dinin özünü koruyarak devam ettiği anlamına gelmez. Sosyal bilimlerin amacı dinin topluma ve bireye yansıyış biçimini incelemektir. Bir inceleme konusu olarak dinin pratik anlamı toplumda/bireyde kendini gösterir ve etkileşim oluşturur. Farklı zaman aralıklarında yeni dinsel arayışların ortaya çıkması; ya var olan dinlerin insanın ihtiyaçlarına cevap verememesi ya da özlerinden uzaklaşmaları

Acaba din bugün insanların ihtiyaçlarına yeterli cevap verebiliyor mu? Din ile dinsel yaşantı farklı şeyler mi?

Fromm, dinleri otoriter ve hümaniter olarak ikiye ayırır. Yani tanrı ve tanrısız dinler. Otoriter dinin gerekliliklerini belirleyen görünmez ve güçlü bir varlık tasavvurudur. İnsanların kaderini belirleyen ve kendisine itaat edilmesini isteyen bir varlık. Yani insan bu dünyada kendisine verilen rolü oynar ve gider. Tanrıyı otoriter kılan insanların ona duyduğu sevgi değil de O'nun insanlardan güçlü oluşuna bağlanmasıdır. Fromm'a göre "tanrısal güç, insanları tapınmaya zorlama hakkına sahip bulunuyor ve itaat ile kutsanmada herhangi bir eksiklik, günah işlemek anlamına geliyor." (Fromm 1991:55). Otoriter dinlere bağlı olan insanların temel özellikleri tanrıyı her zaman kendilerinden üstün ve güçlü görmeleri, buna karşılık kendilerini güçsüz ve anlamsız hissetmeleridir. İnsanın kendini tanrıya adanması, onu hem yalnızlıktan kurtaracak hem de kişi kendini üstün bir varlığın yanında güçlü hissedecektir. İnsandaki teslimiyet duygusuyla da kişi kendini tanrının kanatları altında görecektir. Günümüzde otoriter dinin yaşayan örneği Calvinizm'dir. Calvin'in dinsel yaşantısında insanın kendini aşağılaması ve kendini bir hiç kabul etmesi vardır. Fromm'a göre tüm otoriter dinlerin hepsinin içeriğinde de bu vardır. Otoriter dine göre tanrı güç demektir. Yani güçlü olan tanrı güçsüz olan insanı egemenliği altına almıştır. Bu din biçiminin dünyaya bakış açısı da böyledir (Fromm 1991:55). Fromm'un otoriter din-hümaniter din ayrımı içinde otoriter dinin tanrı tasavvuru olarak ortaya koyduğu düşünceleri içinde bulunduğu kültürde o şekilde algılanıyor olabilir. Bu gözlemi bütün tek tanrılı dinlere genellemesi doğru olmaya-bilir. Yapılan bir araştırmada¹⁷ tanrının hiç de Fromm'un tanımladığı gibi algılanmadığını, en azından farklı coğrafya ve kültürlerde farklı algılandıklarını ortaya koymaktadır.

sonucu arayışın kaçınılmaz bir sonuç olarak ortaya çıkmasıdır. Günümüzde yaygın olarak tartışılan ve popüler bir konuma sahip olan dini değişim konusu hem din psikologlarının hem de din sosyologlarının önemli bir ilgi alanını oluşturmaktadır.

¹⁷ Gündüz tarafından yapılan bu araştırmada Hristiyan deneklerin tanrıyı "yaratıcı, merhametli, görünmez, ruh, sonsuzluk, kutsal ruh, kutsal kişilik, ışık, parlaklık" gibi sıfatlarla; yine Müslüman deneklerin tanrıyı "çok büyük, kutsal, ulu, merhametli, görünmeyen, hem sevilen hem korkulan" olarak tasavvur etmeleri hiç de zannedildiği gibi korku motifinin vurgulu olmadığını görecektir (Fatma Gündüz, Antakya Yöresinde Yaşayan Müslüman ve Hristiyanların Dini Tasavvurları" Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Bitirme Tezi, Kahramanmaraş 2003, s.10,42).

Geliş ya da tarih içinde ilk algılanış biçiminin ötesine geçen ve kurumsallaşan bu din biçimlerine mensup olanların sloganları devlet, ırk, sosyalist vatan gibi vb. durum ve olgular olabilir. Bu algı biçimine sahip olanlar için kişisel yaşamlar önemli değildir. Çünkü insan kendini inkar ettiği, popüler olana uyduğu ölçüde değerlidir. Otoriter dinlerin dünyaya yansımaları, gerçek insanın çok dışındadır. Bu dinlerin mensupları ahiret hayatını ebedi kabul ederek ahiret hayatını dünya hayatına tercih ederler. Bu uğurda yapılanların hepsi doğru ve gerçektir.

Bunun yanında hümaniter dinlerin en önemli özelliği insana verdikleri önemdir. İnsanın kendini ve kainatı anlayabilmesi için akıl bir ön şarttır. İnsan aklıyla kendi zayıf noktalarını ve güçlü yanlarını keşfederek yaşam tecrübesini oluşturur. Böyle bir dinsel yaşantı evrenle bir olduğu sezgisini verir insana. Hümaniter dinin bir özelliği de insanın sarfettiği çaba, güçlerini kullanmayı öğrenme yolunda yoğunlaşır (Fromm 1991:56).

Fromm “erdem itaatte değil, kendini gerçekleştirmektedir. İnanç bir şeye inanmanın getirdiği güvendir ve düşünce ile duygunun işbirliği altında gelişen kişisel deney sonucu ortaya çıkar, yoksa belirli bir davranış biçimini, onu koyandan ötürü kabullenmek değildir.” der (Fromm 1991:56). Onun burada söylemeye çalıştığı; insanın kendisi olarak ve kendi seçimi ile güzele, doğruya, sevgiye kısacası erdem olarak bilinen şeylere karar vermesi ve yaşamına yansıtmasıdır. İnsanın bir korkuya dayalı olarak bu erdemlilikleri yaşamaması gerçek erdemlilik olarak görülemez. Bu anlayış Farabi’nin “erdemli insan”ını (Bkz.: Farabi 1987:ss.35-47) akla getirmektedir.

Otoriter dinlerde amaca ulaşmak için insanın acı çekmesi ve suçluluk duygusu vardır. Hümaniter dinlerde ise bunun yerini sevinç almıştır. Hümaniter dinlerdeki tanrı insanın yaşamında gerçekleştirmeye çalıştığı kişisel güçlerinin bir sembolü gibidir. Otoriter dinlerde ise tanrı, insana hükmetme, insanı egemenliği altına alma biçiminde kendini gösterir. Hümaniter dinsel sistemlerin örneğini Spinoza’nın düşüncelerinde görürüz. Spinoza’ya göre “tanrı dünyayı kendi varlığından ayrı olarak yaratmış olamaz. Ayrıca hiçbir şeyi değiştirmek istememesi doğaldır. Çünkü kendisi evren ile özdeştir. İnsan kendi sınırlarını tanımalı ve kendi dışında etkileyemediği güçlerin tümüne bağımlı olduğu gerçeğini görmelidir. Ancak kendine özgü bazı güçlerin kendi elinde olduğu da bir gerçektir. İnsanın insana özgü olan güçleri akıl ve sevgidir. İnsan bu

güçlerini geliştirip, optimum bir özgürlüğe ve kutsal bağımsızlığa ulaşabilir.” (Fromm 1991:57).

Fromm dinle alakalı görüşlerini belirtirken İslam dinini araştırmamıştır. Onun yaptığı; insanların dini anlayış biçimlerindeki farklılıkları dinmiş gibi göstermesidir. Fromm, otoriter dinlerin insanı egemenliği altında tutarak özgürlüklerini sınırladığı, buna karşın hümaniter dinlerin ise insancıl olduğu ve insanı özgürleştirdiği düşüncesindedir. Burada Fromm dar düşünmektedir. Çünkü, dinlerin çoğunda otorite yanında insani değerlerin gerçekleşmesi yönünde düzenlemelerde bir arada bulunmaktadır. Baskıcı toplumlarda kitleler zorunlu bir teslimiyet altındadırlar ve birey kendi gücünün farkında değildir. Bunun sonucunda bireyin dinsel yaşantısı otoriterdir. Bireyin kendini özgür hissettiği toplumlarda ise hümaniter din etkilidir. Nitekim ilk hristiyanlık fakirlerin, mazlumların dini idi. Fromm’a göre din “nerede dünyasal egemen güçlerle bir bağlantıya girildiyse orada otoriter olmak zorunda kalmıştır. İnsanın gerçek günahı kendine yabancılaşmasıdır. Kendini bilmediği bir güce teslim etmesi ve kendine karşı olmaya başlamasıdır, her ne kadar bu yanlışlarını tanrıyı yüceltmek perdesi altında gizlese bile.”(Fromm 1991:74).

Bir taraftan tek tanrılı dinlerin özünde/başlangıçta hümaniter yapıya sahip olduğunu söyledikten sonra ilahi dinlerin ortaya koyduğu tanrı kavramını ve inancını otoriter bulmanın kendi içinde çeliştiğini görmekteyiz. Tanrısı otoriter olan bir dinin kendisi başlangıçta nasıl hümaniter olabilir? Şu söylene belki tutarlılık görülebilir: Tek tanrılı dinler özlğinde ve başlangıçlarında insanı sınırlayan, onu hor gören bir yapıda değildirler. Ancak, daha sonra toplum içerisindeki değişimden onlar da nasibini alarak, taşıdığı anlam ve hedefin ötesine kaydırılmıştır.

Fromm daha sonra otoriter dinlerin çizgisini belirleyen iki yanıltıcı akıl yürütme olduğunu söyler ve bunları şöyle açıklar: Bunlardan birincisi ‘insanın kendisinden üstün’ bir varlığa yönelmesi normal olanıdır, kendisinden üstün bir varlığı reddetmesi olanaksızdır. Çünkü insanın çevresi kendisini aşan güçlerle doludur ve insan her zaman kendisine bir dayanak arar. Denetimi altında olmayan şeyler arasında yaşlılık, hastalık, ölüm vardır. İnsan her ne kadar doğaya hakim olmaya çalışsa da insan ve dünyası evrenin sonsuzluğunda küçük bir nokta kadar kalacaktır.’ İnsanın kendisini tanıması, bilmesi, aynı zamanda bir güce bağımlı olmasıyla körükörüne bağımlı olduğu güçlere tapınması farklı şeylerdir.

İnsanın kendi gücünü görmesi aynı zamanda bu gücünün sınırlarını bilmesi bir olgunluğun işaretidir. Ama bu kadere tapınmak mazoşistliktir. İnsanın kendi kendisini alçaltması, küçümsemesidir (Fromm 1991:75-76).

İkinci akıl yürütmeye göre, 'insanlığın varoluşundan bu yana insanın içinde bir inanma ihtiyacı, kendi dışındaki bazı güçlerle ilgilenme eğilimi vardır. Yani, insanın yanında insandan daha güçlü bir varlığın olması gerekir. Gerçekten de normal insanlar yalnız yaşayamaz, sürekli birileriyle işbirliği kurma çabası içindedirler. İşte insan bu isteğini kaybederse ruh hastası olur. Dünyadaki nesneler, kişiler insanı bir yere kadar idare etmekte ve insan bu yalnızlığından kurtulmak için kendini tanrıyla bütünleştirmeye çalışmaktadır. Tanrı insanı sevme ihtiyacının bir sembolüdür.' Fromm'a göre, insanın içindeki bu sevme ihtiyacının varolması doğaüstü bir varlığın gerçekliğini kanıtlamaz. Yani tanrı kavramı Freud'un düşüncesine benzer olarak bir "yanılsama"dır. Gerçek olan şey, insanın sevme ihtiyacı ve sevme yeteneğidir. Haliyle yapılan genellemenin mantıksal tutarlılığı yoktur. Ancak, psikolojik gerekçelerdir ve kişinin kendi kendini ikna etmesinden başka bir şey değildir. Bu durum psikoloji içerisinde bir anlama sahiptir ve bir yer işgal edebilir.

İnsandaki bağlanma ve özgürlük hep beraberdir. Akıl gelişmesi ve olgunluğu onun bağımsızlık ve özgürlüğüne bağlıdır. İnsan buna ulaşmaya kadar çoğunluğun doğrularını doğru kabul etmek eğilimindedir. İnsanın kararları grup doğrultusunda şekillenecektir. İnsanda insana ihtiyaç ve yalnız kalma korkusu vardır. Fakat bazı bireyler grup dışı olmaktan ve yalnız kalma korkusundan kurtularak doğru bildiklerini söylerler. Fromm'a göre "insanın akıl ve nesnellik yeteneklerine tam olarak kavuşması, insan soyunun tüm ayrılıklarının ve farklılıklarının aşılması, genel bir insanlık toplumunun kurulmasına bağlıdır. Öyle bir toplum ki orada bir bütün olarak insanlığa ve onun ideallerine sahip olmak, en üst değer olarak görülsün." (Fromm 1991:82).

Akıl gelişmesi kavramına vurgu yapılırken söylenmek istenen salt akıl gelişmesi değildir. Salt akıl potansiyeli ifade eder; insanın aklileştirme süreci ise onun dışa yansımasıdır. Aklileştirme, dış görünüşü itibari ile tutarlı gibi gözükse bile gerçeğin ifadesi olmayabilir. Genel önermelerin kapsadığı anlam ile onların özele uygulanışında farklılıklar gözükabilir. Bununla ilgili şu örnek çarpıcıdır: "Amerikanın kuzey ve güney bölgelerinde yaşayan beyazlara 'a)Tüm insanlar eşit mi yaratıl-

mıştır? b)Zencilerle beyazlar aynı değer midirler?’ diye iki soru yöneltilmiş ve şu cevaplar alınmıştır: Güney Amerika’da soruların % 61’i birinci, % 4’ü de ikinci soruyu ‘evet’ olarak cevaplamışlardır. Kuzey’de ise bu oranlar % 79 ve % 21 olarak dağılmıştır.” (Fromm 1991:84). Fromm’a göre deneklerin verdikleri bu cevaplar içinde bulundukları toplumun eğitiminin bir sonucudur. Bireylerin duygularının verdikleri bu cevaplarla hiçbir ilgisi yoktur. Bu verilerden hareketle Fromm, insanların inançlarındaki yapının da bundan farklı olmadığını belirtmektedir.

3.4-Psikiyatrist Bir “Ruh Doktoru”dur:

Bu bölümde, başlangıçta tıpsal tedavi ile psikolojik tedavinin benzerliklerinden bahsedildikten sonra, psikanalizin bireyin uyum sürecini olağan hale getirmesi ile dinin aynılaştırılamayacağını, psikanalizin uyum sürecinde bizzat kendisinin dinsel doğmalara eleştiri getirmesinin yanında dini bir içeriği de ifade ettiği vurgulanmaktadır. Onun bu işlevi Fromm’un hümaniter dinler dediği¹⁸ dinlerle paralel bir işleve sahiptir (Fromm 1991:102-103). Bu işlev: “insanın amacı gerçeğe yaklaşmak ve onu tanımaktır... insan bağımsız ve özgür olmalıdır. Amacı ve hedefi kendisinde bulmalı ve başarılı olmak için araç olmamaya dikkat etmelidir. Diğer insanlara sevgi yolu ile yaklaşmalı ve onlarla birleşmelidir. Sevgi duyamıyorsa, sevmesini bilmiyorsa, tüm zenginliklere, tüm zekalara ve tüm güçlere sahip olsa bile, içi boş bir kabuktan öte bir şey değildir. İnsan iyi ile kötü arasındaki farkı bilmeli, vicdanının sesine kulak vermeyi ve ona itaati de öğrenmelidir” (Fromm 1991:103). Fromm’un bu söylediklerinin dinlerin de temel hedefi olduğunu söyleyebiliriz. Her zaman teori ile pratik uyumsuzluğu göz önünde bulundurulursa gerek Fromm’un savunduğu bireyin özgürlüğü, gerekse dinin özü anlamını kaybedecektir. Her iki durumda da sorumluluğun odak noktasında insan iradesi bulunmaktadır. Dolayısıyla doğmalaşmış din ile ideolojileşmiş yüksek hedefli insan eğiliminin bir anlamı ve farkı olmayacaktır. Fromm’un üzerinde durduğu diğer önemli bir konuda şudur: Psikanaliz öncesi düşünce biçiminde gerçekten insan söylediğinin doğruluğuna inanıyorsa, onun gerçeği kabul ettiği varsayıldı. Psikanaliz ise bu bakış

¹⁸ Bunlar: Lao-Tse, Buda, peygamberler, Sokrat, İsa, Spinoza ve Aydınlanma Çağı filozoflarıdır (Bkz.: Fromm 1991:103). Burada dikkat çekici olan İsa’nın peygamberlerden ayrılmasıdır. Fromm’un burada Hristiyan öğretinin etkisinde kalarak ‘Hristiyan Azizleri peygamber olarak düşünmüş izlenimi vermektedir. İsa’nın ise peygamber üstü bir yere konumlandırıldığını söylemeye gerek yok sanırım.

açısını şöyle değiştirmiştir: Bir insan gerçekten adalet duygusundan hareketle davrandığını sanabilir, ama onu buna iten içgüdü intikam almaktır belki de. Ya da sevgi ile dolu olduğunu ileri sürerken, mazoşist bir bağımlılık içinde çırpındığını fark edemez (Fromm 1991:104). Kısaca birey yapay aklileştirmeyi kullanarak hem kendini, hem de başkalarını ikna edebilir. Fromm'a göre, bireyin doğru ile yanlış düşünceleri birbirinden ayırma yeteneğine ulaşması dinsel bir davranışın da ana öğeleridir (Fromm 1991:104). Bu anlamda din ile psikanalizin işlevi örtüşmektedir. Fromm'un bu işlevlerden olarak Tibet'li Guru'ların kitabından insanın kendini yanıltıp kısır döngüye neden olacak yapıları¹⁹ sıralarken mistik düşüncelerin yansımalarını akla getirmektedir.

Fromm, Freud'un cinsellikle ilgili düşüncelerinin salt cinselliğe indirgenmesinin haksızlık olduğunu, Jung'un da bu konuda, ona haksızlık yapıldığı kanaatinde olduğunu belirtmektedir. Kapsamlı değerlendirildiğinde onun söylemek istediğinin; insanın anne-baba kontrolünden kurtularak bağımsız hareket edebilme seçeneğini yaşaması olarak değerlendirebilir. Bu bağlamda, psikanalize yöneltlen 'nevrotik davranış kalıplarına sahip bireylerden genelleme yaptığı' düşüncesini de eleştirmektedir. Ona göre, nevrotikler bir şekilde rahatsızlığını dışa vuran bireylerdir, sağlıklı görünüp de içgüdüsel olarak kılık değiştirmiş davranış kalıplarına sahip olanların rahatsızlığı nevrotiklerden daha fazladır (Bkz.: Fromm 1991:110). Yine Fromm, aile ve çevre bağımlılığı düşüncesinin yıkılması bakımından hümaniter yapıda olarak değerlendirdiği ilk dinsel özlerden olarak: İbrahim peygamber'in yurdunu terk etmesi ve gezginci olmasının istenmesini; Hz. Musa'nın bir yabancı olarak kendisine çok ters olan bir ortamda yetişmesini, Yahudilerin özgürlüğü yaşamak ve

¹⁹ Bunlar: 1-İstekler inanç sanılabilir. 2-Sahip olma tutkusundaki sevgi, başkalarının iyiliğini istemek ve diğerkam olmakla karıştırılabilir. 3-Düşünmeye ara vermek, gerçek amaç olan, dünyasal gerçeğin sonsuzluğunu kavramaya ulaşıldığı görüntüsünü verebilir. 4-Duyusal algılamalar (ya da yanılsamalar) en yüksek gerçeğin açıklanması (ya da aydınlanma) sanılabilir. 5-Yüksek gerçeklerin basit bir görüntüsü, tüm gerçekliğin açıklanması olarak anlaşılabilir. 6-Dine inandığını söyleyen, ama gerçekten uygulamayanlara, gerçek inananlar gibi muamele edilebilir. 7-İhtiraslarının esiri olanlar kendilerini, tüm engelleyici yasalardan kurtulmuş olan birer yoga ustası gibi gösterebilirler. 8-Kişisel ilgi ve istekten doğan davranışlar, yanıltıcı bir tutumla, bencillikten uzak görüntüsünü alabilirler. 9-Sahte davranışlar, dikkatli ve düşünülerek yapıyormuş izlenimini verebilirler. 10-Şarlatanlar, bilge sanılabilirler (Evans-Wentz, W.Y. 1935:77; Spiegelberg 1948:52, aktaran: Fromm 1991:105).

öğrenmek için kırk yıl gibi bir süre çöldeki gezintilerini saymaktadır. Bu açıdan bakıldığında peygamberlerin putlaştırma eğilimlerini yok etmek ve tüm insanlığın ortak değerlerini savunmakla görevli olduklarını vurgulamaktadır (Fromm 1991:112). Bu düşüncelerle birlikte Fromm'un tanrı-tanıma ya da ateist olarak isimlendirilmesinin zor olduğu söylenebilir²⁰ hümaniter-otoriter din ayırımının tanrısız-tanrılı gibi indirgemeye tabi tutulmasının bazı güçlükleri de beraberinde taşıdığı görülecektir. Onun asıl eleştirdiği şudur: "büyük dinlerin en büyük trajedileri, kitle organizasyonlarına dönüştüklerinde ve dinsel bir bürokrasinin idaresine girdiklerinde, kendi özgürlük ilkelerini hiçe saymış ve hatta buna ters bir tutum içine girmiş olmalarıdır. Mezhepsel organizasyonlar ve onların temsilcileri olan erkekler, aile, ırk ve devlet yerine geçmişlerdir. Ve bu kuruluşlar insanlara özgürlüklerini vermek yerine, onları zincirlere bağlı tutmuşlar, Tanrının kutsanması bir yana bırakılmış, onun adına konuştuğunu ileri süren gruplar Tanrı'nın yerini almışlardır adeta. Başkanları Yahudileri çölden geçip Mısır esaretinden kurtarmış, daha sonra başkaları onları yeni bir Mısır'a getirip, orayı kutsanmış ülke diye tanımlamıştır" (Fromm 1991:113).

Fromm'un diğer yapıtlarında olduğu gibi²¹ bu yapıtında da temel olarak ele aldığı kavramlardan birisi sevgi kavramıdır. Bu kavramla ilgili olarak insanların nevrotik bir yapıya sahip olduklarını vurgulamaktadır (Fromm 1991:114). Bunu göstermek için değişik örnekler vermektedir. Bunlardan birisi şöyledir: "Günümüzde başka birisine tabi olmak, ailenin o yuva sıcaklığından kendini kurtarma yetersizliği, sahip olmak, ele geçirmek ve başkalarını baskı altında tutmak eğilimleri sevgi sanılıyor. Cinsel ihtiras ve yalnızlığa katlanabilme beceriksizliği de, yüksek sevme gücünün kanıtları olarak ileri sürülüyor." (Fromm 1991:113). Ona göre, sevgi olayını ve çeşitli biçimlerde çarpıtılışını, psikanalizden daha açık

²⁰ Fromm, kendi ifadesiyle Tanrıci bir inanca sahip değildir. Onun dinsel kabul edilen inancının temelinde, insanın kendisi bulunmaktadır. Çeşitli dini metinleri referans alışının altında yatan neden; bu metinler içerisinde insana atfedilen değerlerdir. Örneğin o İncil'i anlamlı bulmaktadır. Bunun nedeni olarak da İncil'in tarihi süreçte oluşmasında insan bilincinin evrelerini yansıttığını göstermektedir. İncili onun nazardında değerli ve anlamlı kılan, vahiy ürünü olan yanı değil, insan tarafından oluşturulan ve geliştirilen tarihi perspektifidir (Bkz.: Fromm, Yaşama Sanatı, 132).

²¹ Fromm'un bu yapıtları *Sevme Sanatı*, Çev.: Selma Koçak, Doruk Yay., Ankara 2003; *Yaşama Sanatı*, Çev.: Aydın Arıtan, Arıtan Yay., İstanbul 1997, ss.109-115; *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*, Çev.: Yurdanur Selman-Nalan İçten, Payel Yay., 6. Baskı, İstanbul 1994, ss.30-55.

ve incelenebilir olarak ortaya koyan bir yöntem yoktur. Psikanalizin kanıtladığı bir diğer konu da, sevginin doğası gereği tek bir insanla kısıtlı kalamayacağıdır. Yalnızca bir kişiyi seven ve dağarcığında diğer insanlar ya da bir komşusu için sevgi kalmamış olanlar, bu davranışları ile, bir insana olan eğilimlerinin, ya ona egemen olmak veya teslim olmak biçiminde hastalıklı bir görünüm aldığını ortaya koyar. Bu ise sevgi ve sevmek demek değildir. Kendini sevemeyen başkasına karşı bunu hiç gösteremez. Tanrıya duyulan sevgide de insana özgü yan, baskı altına almak veya teslim olmak eğilimleri ve ihtirasları olmaksızın, yaratıcı bir biçimde sevmek olarak belirir. Nitekim Tanrı sevgisi de zayıflığın değil, güçlülüğün sembolüdür (Fromm 1991:115).

Onun üzerinde durduğu noktalardan birisi de günah ve suç kavramıdır. Hristiyanlığın ezeli günah doktrini, insanı rüzgarın önündeki yaprak gibi gördüğü için haklı olarak eleştirilmekte ve bundan diğer otoriter yapıli dinlere eleştirisini yöneltmektedir. İnsanı merkeze almayan, insanın dışında, ona eylem yapma ya da yapmama yönünde telkinleri reddetmekte ve asıl günahın Tanrı'ya karşı gelmek olmayıp, bizzat insanın özünde olana karşı gelmesinin olduğunu vurgulamaktadır. Korku ile ilişkili olan günah aklıya karşı çıkmakta ve çeşitli mistik düşünceler içinde yer alan günahın bizzat insanı olgunlaştıran bir yapı olduğu ve Tanrının da bunu istediğini belirtmektedir (Bkz.: Fromm 1991:115-117).

Fromm, bu bilgilerden hareketle psikanalizin suç kavramına yaklaşımını ortaya koymaya çalışır: Anne-babaya, aileye ve toplumdaki diğer bireylere karşı görevlerini yerine getirememe ya da çeşitli yetersizlikler dolayısıyla duyulan suçluluğun temelinde otoriter yapıdaki görünümünün etkisi olduğunu söyledikten sonra, gizli suçluluk duygusu içerisinde yer alan bireylerin de aynı şekilde değerlendirilmesi gerektiğini vurgular. Daha da ileri giderek bir semptom olarak suçluluk duygusu yaşayan bireylerin normalleşme eğiliminin gizli kalanlara göre daha ilerde olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü hasta bilinçlenme eğilimi içerisine girmeye başlamıştır, psikiyatrin görevi bu süreçte ona bilinçlenme konusunda yardımcı olmaktır (Fromm 1991:119-120).

Onun vurgu yaptığı noktalardan birisi de hümaniter yaklaşımla ruh sağlığına bir yaklaşım sağlamak, otoriter anlayışa göre daha avantajlı ve daha dinidir. Panteist bir bakış ile dinsel yaşantının bir yanı, mükemmelliğin hissedilmesi, yücelmiş duygular içinde tüylerin ürpermesi, yaşamın

ve insan varlığının özünün kavranması, evrenle bireyin bir oluşunun farkına varılması gibi deneylerle süslüdür. Dinsel yaşantının diğer yanı ise, kişisel istek ve arzulara ulaşmaktan vazgeçildiği dönemdir. Kişilik ve benlik dar bir egonun dışına taşmış, evrenselliğe dönüşüm başlamıştır. Yaşamın anlamı, insanın kendini gerçekleştirmesi, varoluşun amacı ve bizim insan olarak görevlerimizin ne olduğu yolundaki sorular, tüm bilinci kaplamıştır... böylesi bir davranış doğal olarak, kutsal olanla dünyasal olanın da birbirinden ayrılmasını sağlar. Zaten dünyasal olan, kutsal olan tarafından düzenlenir ve ona bağlanır (Fromm 1991:122-123). Fromm, bu anlatılanlardan hareketle psikiyatrin tedavide kullandığı yöntemle mistiklerin kullandığı yöntemin benzeştiğini, tedavide aktif olanın/olması gerekenin bizzat hastanın kendisi olduğunu, psikiyatrin sadece bir yol gösterici olduğunu, aydınlanmanın hastanın zihninde oluşması gereken bir olgu olduğunu, diğer durumlarda gerçek bir iyileşmeden bahsetmenin mümkün olmayacağını, sadece geçici bir rahatlama sağlanacağını vurgulamaktadır (Fromm 1991:124).

Onun insana bakışı ve algılayışı evrenle bir ve aynı olma doktrinine dayanmaktadır²². İnsanın evrenle ve kendi bilinmeyen yönleriyle ilişkisini şöyle dile getirmektedir: *“kendi bilinmeyen yönlerimizle girilen bu ilişki sonucu kısıtlanmış olmak kavramı yerini, açılmak, yayılmak ve bütünleşmek gibi kavramlara bırakır. İçte bastırma bir zorlama işlemidir ve yasa-düzen adına bir engellemedir. Bu eylem, egomuzla, onu yaratan, ‘organize olmamış’ yönlerimiz arasındaki iletişimi keser. Böylece de kişi tükenir, gelişemez birisi haline dönüşür, yani ölü bir can olur. Bastırmayı, içte itmeyi çözdüğümüz zaman yaşayan, canlı olan yanımdan bir ses alır ve ‘düzen’ yerine ‘yaşama’ güvenmeyi öğreniriz. Dış düzen yerine bize özgü olan, içimizdeki gerçek düzen biçimler artık davranışlarımızı”* (Fromm 1991:126). O bu düşüncelerinin esin kaynağı olarak Freud’la birlikte başlayan tek bir bireye yüklenen anlam ve bunun sonucu olarak araştırmalara konu edilmesini almaktadır. Onun için birey, her zaman topluluktan önce gelmektedir. Bireyselliğin ve değerle-

²² İnsanın evrenle bir ve aynı olduğu, tanrının evrenle bir ve aynı olduğu anlayışı panteizm olarak adlandırılmaktadır (Bkz.: Akarsu 1998:181; Cevizci 2000 737; Kam 1994:12; Ertuğrul 1991: 65). Ancak Fromm’un genel bakışının panteizmle deizm arasında bir yerde durduğu da düşünülebilir.

rinin üstün tutulmasını, kişisel özgürlüğün de temeli olarak kabul etmektedir²³.

3.5-Psikanaliz Din İçin Bir Tehlike midir?:

Fromm, psikanalizin din için tehlike olup-olmadığını araştırırken belli-başlı dört dinsel yaklaşıma göre açıklamalarını sürdürmektedir. Bu dinsel yaklaşım biçimleri: 1)deneyssel, 2)bilimsel-büyüsel, 3)törenselle ve 4)anlambilimsel bakış açılarıdır.

1)Deneyssel dinsel tavra karşı bakış açısı: Dinsel duygular ve kendini adamak konularına ağırlık verir ve tüm büyük dinlerin kurucularının düşüncelerindeki görüşe yaklaşır: Yaşamın en büyük hedefi, insan ruhunun sağlığını korumak ve onun sevgi ve akıl güçlerinin olabilecek en üst düzeye çıkartılmasına çalışmaktır. Fromm, psikanalizin bu hedeflerin tehlikeye düşmesine değil, bilakis gerçekleşmesine aracılık edecek bir yapısı olduğu düşüncesindedir. Sosyal bilimlerde alanında yapılacak diğer araştırmaların da dini tehlikeye düşürmeyeceğini belirttikten sonra dini asıl tehlikeye düşürenin; egemen toplumsal alışkanlıklar ve ön yargılar olduğunu belirtmektedir (Bkz.: Fromm 1991:131-132). Bu toplumsal alışkanlıklar din ile ilgili de kendini ağırlıklı olarak hissettirmektedir. Fromm bu durumu şöyle dillendirmektedir: "... sevgi dolu bir Tanrıya ibadet ettiklerini savunsalar bile, gerçekte tapındıkları şey, piyasa ekonomisi ideallerinin sembolleştirdiği bir puttan başka bir şey değildir. Bu tür bir din ve yine böylesi bir kilise kendilerine ters gelmeyen kişiler ise, yaşamlarını büyük bir dindarlıkla sürdürürler. İçsel boşlukları, onları sığınacak bir liman aramaya itince de, kilise ve mezheplerle avunmaya çalışırlar. Ama bir dine bağlı olduğunu söylemek, dindar olmak demek değildir." (Fromm 1991:135). Psikoloji ve diğer bilimlerde sadece kalıplaşmış alışkanlıklara dönüşen dindarlığın değil, gerçek dinsel tavrın içeriği ile de ilgilenmekte ve araştırmalarında veri olarak bunlardan da yararlanmaktadırlar.

²³ Bireyselliğin öncelendiği anlayışı psikolojide 1962'de Hümanistik Psikoloji Derneği'nin kurulmasıyla daha da ivme kazanmıştır. Bir bakıma davranışçılık ve psikanaliz akımına bir alternatif olarak ortaya çıkmıştır denilebilir. Temel varsayımları şöyledir: a) kişinin deneyimine öncelik verilmelidir, b) insanın seçimi, yaratıcılığı ve kendini gerçekleştirme arzusu araştırma konusu yapılmalıdır, c) araştırmalarda anlamlılık nesnellikten önde gelmelidir ve d) kişinin saygınlığına en yüksek değer verilmelidir (Bkz.: Atkinson ve diğerleri 2002:475-476).

2) Bilimsel-büyüsel dinsel tavra karşı bakış açısı: Fromm, temel düşünce olarak ilk insanların doğayı anlama çabalarını bilimsel bir uğraş olarak görmekte ve doğa karşısında çaresiz kalınca yapılan büyüsel işlemleri de din içerisinde değerlendirmektedir (Bkz.: Fromm 1991:135-36). İnsanlar, denetimleri altına aldıkları konular bir tarafa diğer konulardaki çabalarının altında, onların tanrısal ya da şeytani güçlere atıflar yapılarak anlamlandırmaya çalışmaktadırlar. Daha sonraları ise insan, doğaya egemen olmayı başarınca, dini bir bilimsel açıklama aracı olarak ve büyüyü de ona egemen olabilmek için kullanmaktan vazgeçmiştir veya vazgeçecektir. Fromm'a göre batı dinleri bilimsel-büyüsel yaklaşımları ile insan bilgisinin tarih boyunca evrimine karşı çıkmışlardır. Doğu dinlerinde ise durumun farklı olduğu; orada dinin insana özgü yanı ile doğayı açıklamaya çalışan yanı arasında kesin bir ayırımın yapıldığını ifade etmektedir. Batı dünyasında tartışılan 'dünyanın sonunun olup-olmadığı, evrenin ezeliliği-ebediliği' gibi soruların doğu dinleri²⁴ için bir anlamı olmadığını vurgulamaktadır (Fromm 1991:137). Onun bilim-din ilişkisi bağlamında karşı olduğu, dinin bilimsel bir gerçek olarak kabul edip değişmez olduğunu söylediği doğruları ile ilgilidir. Dinsel davranışa hiçbir zaman karşı olmadığını belirtmektedir (Fromm 1991:138).

3) Törenselleşen dinsel tavra karşı bakış açısı: Bu konu ile ilgili olarak Fromm, dinin törenselleşen yanının psikiyatr için önemli olduğunu, hastanın dinsel davranışlarının çözümülenmesinin onun tedavisinde yararlanılan önemli verilerden birisi olabileceğini belirterek şu örneği vermektedir: aşırı yıkanma hastalığı, aşırı günahkarlık duygusundan kurtulma çabasının bir ürünüdür. Hasta için kaçınılmaz olan bu davranışın altındaki gerçek neden bizzat hasta tarafından bilinmemektedir. Ancak iyi bir psikiyatr bu olayı çözümleyerek ona yardımcı olabilir. Dinlerden kaynaklanan törenselleşen güdülerin çift taraflı bir işleve sahip olduğunu şöyle belirtir: "... bir taraftan hastayı dayanılmaz suçluluk duygusuyla yıpranmaktan kurtarır, ama öte yandan da bu içgüdülere direkt olarak yönelmediği için, onların sonsuza dek hastanın içinde yaşar durumda kalmasına yol açar" (Fromm 1991:140). Fromm, daha sonra törenlerle ilgili kendince akıllı ve akılsız törenler biçiminde bir ayırıma gitmekte, ancak

²⁴ Burada doğu dinleri olarak saydıkları Hinduizm ve Budizm'dir. Daha öncede belirttiğimiz gibi yazarın İslam dini ile ilgili bir değerlendirmesi yoktur. Bu durum onun çalışmasını noksan kılmaktadır.

bu ayırımı tanımlamada yetersiz kalmaktadır (Bkz.: Fromm 1991:141). Onun burada akılcı ve akılsız kavramlarıyla vurgulamaya çalıştığı belki de normal ve anormal tanımlamasına daha uygun düşmektedir. Törenselsel dinsel tavırla ilgili önemli bir saptaması da şudur: törenler yapay bir biçimde oluşturulamazlar. Onların oluşması toplu kabullerle biçimlenir ve gelişir.

4)Anlambilimsel dinsel tavra karşı bakış açısı: Dinin kullandığı dilin sembolik olduğunu, insanın ruhsal yaşamında sembolik dilin önemli olduğunu ve bu dilin rüyalarda ve mitolojide ifade alanı bulduğunu, bunu en iyi kavrayanlardan birinin de Freud olduğunu belirtir. Bu bakış açısı içerisinde psikanaliz ile dinin paralellik arz ettiğini belirtmektedir (Bkz.: Fromm 1991:144-145). Dinsel sembollerle bağlantılı olarak ise ifadelendirmeye çalıştığı bireylerin ya da kurumsal yapıların genel kabul gören paradigmalara itiraz etmektedir. Ne tanrıya inandığını söyleyenin diğer insanları 'tanrıya inanıyor musun?' ne de inanmayanın 'saçma inanmayı nasıl seçiyorsun?' gibi sorgulama haklarının olmadığını belirtmektedir. Onun gözünde değerli olan söylem değil eylemdir. Nice tanrıya inandığını söyleyenin davranış kalıpları içinde putçuluk yer almaktadır. Aynı şekilde tanrıya karşı olduğunu söyleyenlerde de insanlığın daha iyiye ve güzele gitmesi, kardeşliği ve sevgisi konusunda fedakarlıklar bulunmaktadır. Bu haliyle bunların tavrı daha dindarca gözükmektedir. Onun temel yaklaşımı tanrı kavramından hareketle insanın çözüme ulaşamayacağıdır. Bu bakımdan tartışmalarda tanrı tartışması bırakılmalıdır. Dinsel tavır olarak üzerinde durulması gerekenin hümaniter-dinsel bir davranış biçimi ile puta tapıcılık biçiminde kendini gösteren sözde dinsellik olduğunu belirtmektedir (Bkz.: Fromm 1991:146-147). Tanrının zihinde varolduğunu, kutsal metinlerde yer alan bilgilerin sembollerle verildiğini, dolayısıyla tanrı kavramının her bir birey için tasavvurunun farklı olabileceğini, ortak bir tanımlamanın mümkün olmadığını ve olamayacağını, yapılan tanımlamaların ise bizzat O olamayacağını vurgulamaktadır. Bu anlayışı ile o, daha önce de belirttiğimiz gibi panteist anlayışla deist tasavvur arasında bir yerde durmaktadır.

5-Sonuç:

Fromm'un bölüm başlıklarını vererek içerik analizi yaptığımız ve yer yer de bazı düşüncelerini değerlendirdiğimiz yapıtı ilk bakışta 'bir konunun derli-toplu ele alınması gerekir' düşüncesini pek yansıtmadığı

kanaatini oluşturmaktadır. Ancak, onun yazıldığı zaman ve kütürde kullanılan yazı türü açısından bakıldığında, diğer çalışmalara göre daha anlamlı ve içerik yönünden daha tutarlı düşünce sistemine sahip olduğu söylenebilir.

Konuların ele alınışı incelendiğinde; günümüzde anlaşıldığı gibi sistemli ve düzenli bir bilim dilinin kullanıldığı söylenemez. İfadelerin yalınlığı ve tartışmaya açık kapı bırakmaması bir avantaj olarak görülebilir ancak, temellendirilmeye çalışılan düşünsel yapının teorik ve pratik alt yapısının o kadar da kuvvetli olmadığı anlaşılabacaktır. Bir bakıma düşünceler fazla temellendirme kaygısı taşımaksızın yüzeysel bazı temellendirmelere kurban edilmektedir. Bunun nedeni, yapının akıcılığı- nı ve sadeliğini korumak olabileceği gibi, dile getirilen düşüncelerin tam yerine oturmamış ya da sınırlarının daha tam belirlenememesi de olabilir.

Fromm'un gerek bu kitabında gerekse diğer eserlerinde vurgu yaptığı temel konu insanın değeridir. Ona göre, insan merkezde olmalı ve hiçbir kurum ya da etkinin esiri olmamalıdır. İnsanın yetkinliği ve kendi kendine yeterli olacağı ile ilgili düşüncelerin altyapısını oluşturan başlıca argüman ise evrimleşme sürecidir. İnsanın merkeze alınması ve kendisi olması düşüncesi çok önemlidir. Ancak bunun gerçekleştirilmesi noktasında dile getirilen varsayımların temellendirilmesinde gözden kaçırılan noktalar bulunmaktadır. Örneğin, kurumsallaşmaya yöneltilen eleştiriler daha çok onların insanı sınırlayan olumsuz yanlarına atıfta bulunularak yapılmakta, insanın gelişmesine ve olgunlaşmasına katkı sağlayan yönleri gözden kaçırılmaktadır. Salt bireycilik, söylem olarak insana hoş gelen temalarla dolu olmakla birlikte kurum ya da kurumlarla olan/olması gerek ilişki hakkında sağlıklı bilgiler içermemektedir. Aklın kullanılması gibi soyut bir tavsiyede bulunulmakta; akli kullanmanın yöntemlerini belirleyecek süreç/süreçler, olay/olaylar ve olgu/olgulardan pek fazla bahsedilmemektedir.

Bu genel değerlendirmenin yanında din ve psikoloji ile ilgili değerlendirmeleri de şöyledir: Fromm'un, psikolojinin inceleme alanının genişletilmesi konusunda Freud'la paralel bir yaklaşıma sahip olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle psikolojinin bilim dalı haline gelmeye başladığı 19. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan katı pozitivist anlayışı eleştirmekte ve Freud'un bilinçaltına yönelme ve rüyaların yorumuna girmesini desteklemektedir. Dinin, Freud'un düşüncelerinden de hare-

ketle eleştirici düşüncenin ve aklın gücünün önündeki en büyük engel olarak durduğunu belirtmektedir. Bu genellemesi, hangi dini kendine referans alarak yaparsa yapsın tutarlı ve geçerli bir akıl yürütme biçimi olarak görmek mümkün değildir. Ayrıca, hangi dinin/dinlerin eleştirel düşüncenin önünde engel olduğu, dinin kendisinin mi yoksa yorumunun mu yada dinin bağlularının yaklaşımlarının mı bunu beslediği belirtilmemektedir.

Fromm, Freud ve Jung'un dine yaklaşımlarını karşılaştırırken, Jung'un olguları gerçek olarak değerlendirip, dinin temellendirilmesinde de bu türden olgulara atıfta bulunarak gerçekliğe/dinin doğrulanması/hakikatine ulaşılma çabasını eleştirmektedir. Dinin olgusalığa hapsedilerek değerlendirilmesi ve sadece psikolojik olgusalığa indirgenmesi Freud'un öze yaptığı vurgu göz önünde bulundurulursa daha az içsel tutarlılığa sahip gibi gözükmemektedir. Jung'un bilinçdışına dinsel anlam yüklemesi de başka problemleri beraberinde taşımaktadır. Benzer düşünceler çerçevesinde Freud'un din karşıtı, Jung'un ise din taraftarı gibi algılanmasının doğru bir yaklaşım olmadığı belirtilmektedir. Fromm'un dine yaklaşımını anlamada en önemli ipucunu onun din tanımında bulmaktayız. "Birkaç Tip Dinsel Yaşantı Biçiminin Çözümlemesi" alt başlığının yer aldığı bölümde din tanımını verirken "grup tarafından paylaşılan", "o grubun bireylerine kendilerini adayabilecekleri bir hedef (nesne) sunan" ve "onlara ortak davranış biçimleri veren bir sistem"den bahsedilmektedir. Bu tanımın içerisinde "Aşkın Varlık" bulunmamaktadır. Ya da nesneleştirilen bir varlık olarak nitelendirilmektedir.

İnsanın dünyada bir anlam arayışı içerisinde olduğu belirtilmekte ve bu anlam arayışının kökeni insanın yaratılışla sahip olduğu özelliklere değil, yaşamda karşılaştığı engeller ve karşıtlıklara bağlanmaktadır. İnsanın anlam arayışında akıla yapılan vurgu kadar duyguya da yer verilmektedir. İnsanların bir amaca, ideale ulaşırken bazen tanrısal olanla bazen de akli ve duyguyu önde tutarak ilgilerini yönlendirdiklerinden bahsedilmektedir. Bu türden seziler ve kabullerin altında yatan temel duygunun "bir olma" ve "bütünleşme ihtiyacı" olarak belirtilmektedir. Fromm'a göre insandaki din duygusu sadece kendisinden üstün bir varlığa inanma biçiminde değil, araç olarak düşünülen yapıların amaçlara dönüştürülmesiyle de oluşmaktadır. Araçların amaca dönüş biçimine örnek olarak da; insanın kendi davranış biçimini, milletini, sınıfını ya da partisini veya başarıyı tanrılaştırması verilmektedir. Fromm'a göre her

şey insanın kendini gerçekleştirmesiyle bağlantılı ele alınmalıdır. Dine yaklaşımında da bunun izlerini görmemiz mümkündür. Eğer din ya da ideolojiler insanın kendini gerçekleştirmesine katkı sağlıyorsa ne tür bir din ya da inanış biçimi olduğunun hiçbir önemi yoktur, anlamlıdır.

Fromm'un bu yapıtında insanın dine yönelmesi ya da dinsel tercihte bulunması zorunlu bir sonuç gibi gözükmektedir. Ancak, bu zorunluluğun din ya da dinsel olanın içeriğinden kaynaklandığının düşünülmesi gerekir. İnsanı bu türden üstün tercihlere yönelten onun iç dinamikleri olarak vurgulanmaktadır. Fromm'a göre, insanın üstün değerlere yönelmesinde bahsedildiği gibi yüksek dinler etkili olabilselerdi; insanlar bugün eski ilkel inanç biçimlerine benzer inançlar geliştirme bakımından daha az meraklı olurlardı. Fromm, bu algılamalara bağlı ilişkiler içerisinde tek tanrılı dinlerin üzerlerine düşeni yapmayarak, dünyasal egemen güçlerle işbirliğine girerek insanlığın gelişiminin önündeki engeller olarak durmaya başladıkları düşüncesindedir.

Otoriter dinlerde hümaniter dinlerdeki ayırım dinlerin birbirlerinden farklı oluşu değildir. Aynı dinin içinde farklı yorumlar yer alabilir. Hümaniter dinde tanrı insanın yüceliğinin bir sembolüdür ve insan tanrının mükemmelliğine ulaşabilme olanağına sahiptir. Otoriter dinde ise tanrı her şeyin sahibi gibi görülür. Akıl ve sevginin de tek sahibi olarak telakki edilir. İnsan tanrıyı gözünde mükemmelleştirdikçe kendini de o derece küçümser. Otoriter dinlerde insan önce kendini küçümsemekle inanmaya başlar, daha sonra ise tüm gücünü yitirir ve yetersizleşir. Otoriter din mensupları sevgiden uzaktır ve yaşamının dine ait bölümünde ise insan kendini günahkar hisseder. Kendini küçümser, kendi çaresizliği içinde tanrıdan sürekli kendisini affetmesini ister. İnsan tanrıyı yüceleştirdikçe kendini daha da günahkar hisseder. Fromm'un burada yaptığı genellemenin tutarlı bir genelleme olduğu söylenemez. İnsanın kendini günahkar (suçlu) hissetmesi için bir dine ya da ideolojiye inanması gerekmez. Ayrıca, sahip olduğu düşünsel yapının kurumlaşmış bir inancın tezahürü olmadan da kendini suçlu olarak algılaması pekala mümkündür. Kurumsallaşmış bir dinin "ezeli günah" doktrinini örnek göstererek inanılan "kutsal varlık"ın hep korkulan, boyun eğilen, karşısında çaresiz ve kimsesiz olarak kalınan olarak tasvir edilmesi olayı eksik yorumlamaktan başka bir anlam ifade etmez. Kaldı ki gündelik yaşamda da insanın bu türden duygular yaşadığı somut ve soyut nedenlere dayalı

yaşantıları olabilir; şimdi bunlar var diye insanın bizzat alçaldığı ve edimsiz kaldığı, kendini ortaya koyamadığı ifade edilebilir mi?

Diğer konularla ilgili temel değerlendirmeler içerik analizi içerisinde de verildiği için sonuç bölümünde bu kadar değerlendirmenin yeterli olacağı kanaatindeyiz.

BİBLİYOGRAFYA

- AKARSU, Bedia. **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, 7.baskı, İnkılap Yay., İstanbul 1998.
- ARSEVEN, Ali D. **Alan Araştırma Yöntemi**, Gül Yayınevi, Ankara 1993.
- ATABEK, Ümit. **Kitle İletişim Araştırma Yöntem ve Teknikleri Ders Notları**, <http://mediaif.emu.edu.tr/pages/atabek/docs/yntem.txt>. (16.03.2005).
- ATAY, Hüseyin. “Kur’an-ı Kerim ve Kutsiyet”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. XXVII, Ankara 1985.
- ATKINSON, Rita L. Ve Diğerleri. **Psikolojiye Giriş**, Çev.: Yavuz Alogan, 2.baskı, Arkadaş Yay., Ankara 2002.
- BUDAK, Selçuk. **Psikoloji Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2000.
- BUHARİ, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, **Sahihü'l-Buhari**, Çağrı Yay., İstanbul, ty.
- CEVİZCİ, A. **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yay., İstanbul 2000.
- DEMİRCİ, Kürşat. **Dinler Tarihinin Meseleleri**, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- ERTUĞRUL, İ.F. **Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî**, Haz.: M. Kara, İnsan Yay., İstanbul 1991.
- FARABİ. **Füsulü'l-Medenî**, Çev.: Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1987.
- FREUD, Sigmund. **Bir Yanılsamanın Geleceği, Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları** (Die Zukunft einer Illusion, Das Unbehagen in der Kultur), Çev.: Aziz Yıldırım, İdea Yayınları, İstanbul 2000.
- FROMM, Erich. **Psikanaliz ve Din**, Çev.: Aydın Arıtan, Arıtan Yayınları, İstanbul 1991.
- _____. **Sevme Sanatı**, Çev.: Selma Koçak, Doruk Yay., Ankara 2003.
- _____. **Yaşama Sanatı**, Çev.: Aydın Arıtan, Arıtan Yay., İstanbul 1997.
- _____. **Sevginin ve Şiddetin Kaynağı**, Çev.: Yurdanur Selman-Nalan İçten, Payel Yay., 6. Baskı, İstanbul 1994.
- GÜÇ, Ahmet. “Kur’an’da Kutsallık Anlayışı”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 9, Cilt: 9, Bursa 2000.
- GÜNAY, Ünver. “Türkiye’de Toplumsal Değişme ve Din”, **Türk Yurdu Dergisi**, Sayı: 116-117, Nisan-Mayıs 1997.
- GÜNDÜZ, Fatma. “Antakya Yöresinde Yaşayan Müslüman ve Hristiyanların Dini Tasavvurları” **Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fa-**

k ltesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Psikolojisi Anabilim Dalı
(Bitirme Tezi), Kahramanmaraş 2003.

H KELEKL , Hayati. "Fitrat", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c.13,
İstanbul 1996.

<http://www.kimkimdir.gen.tr/kimkimdir.php?id=2407> (29.08.2003).

JUNG, C. G. Psikoloji ve Din (Psychologie und Religion),  ev.: Cengiz Şişman,
İnsan Yay., İstanbul ty.

KAM, Ferit. Vahdet-i Vücut, Sadeleştiren: E. Cebecioğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı
Yay., Ankara 1994.

M SL M, Ebu'l-Huseyin Müslim b. el-Haccac. Sahih-i Müslim, y.y, ty.

SUBAŞI, Necdet. "Kutsal Tarih n Dini Sosyolojisi", Y z nc y l Üniversitesi İlahi-
yat Fakültesi Dergisi, Sayı:3, Van 2000.

ABSTRACT

Some Ideas About the Work of Erich Fromm Titled "Psychoanalysis And Religion"

In this article it is studied and criticisized what is the general evaluations
of Erich Fromm on religion. All this evaluations and critics are based on
how Freud and Jung look at religion, how Fromm thinks about analysis
of some religious life styles and his ideas about Psychoanalysis-Religion
relation. Examining this matters Fromm has founded his opinions on a
human centered "humanist" approach. Besides, we can say that his
division Religion into two parts as authoritarian and humanitarian
religions is a reflection of this approach.

Keywords: Erich From, Religion, Authoritarian Religion, Humanitarian
Religion, Psychoanalysis, Freud, Jung.

CÂHİLİYE ŞİİRİNDE BAZI DÎNÎ MOTİFLER*

Dr. Ali BULUT

Özet

Bu makalenin amacı cahiliye şiirinden örnekler vererek cahiliye Araplarının dînî inançlarına açıklık getirmektir. İlk önce cahiliye şiiri ve önemi, cahiliye Araplarında din konularından kısaca bahsedilmiştir. Daha sonra o dönemin dînî motiflerini yansıtan cahiliye şiirinden bazı örnekler verilmiştir.

A- Câhiliye Şiiri ve Önemi

İslâm öncesi devirde yaşamış şâirlere ait şiirler için "Câhiliye şiiri" terimi kullanılır. Câhiliye devri şiiri için eski şiir, bu devir şâirlerine eski şâir terimleri de kullanılır.¹ İbnü'l-Kelbî'deki "Araplar, şiirlerinden sadece İslâm'dan kısa bir süre öncesine ait olanlarını koruyabildiler." şeklindeki rivayete bakılırsa² bu şiirler çok fazla bir zaman dilimini içermezler.

Câhiliye şiiri İslâm'ın gelmesiyle birlikte ayrı bir önem kazanmıştır. İlk olarak Kur'ân'daki garîb lafızların anlamı için eski Arap şiirinden yararlanılmaya başlanmış, bu sebeple de sözlü olarak aktarılagelen câhiliye şiirleri derlenip yazıya geçirilmiştir. Sözgelişi muallaka şiirleri ilk defa İslâmî dönemde Hammâd er-Râviye (160/776) tarafından derlenmiştir.³ Buna binâen olsa gerek Hammâd er-Râviye Eski Arap şiirini derleyen ilk kişi olarak kabul edilir.⁴ Yine el-Mufaddal ed-Dabbî (178/794), Abdumelik b. Kureyb el-Asmaî (216/831) gibi pek çok dilci Câhiliye devri şâirlerinin şiirlerini bir araya toplamışlardır.⁵ Ancak riva-

* Araş. Gör. Dr. Ali BULUT Ondokuz Mayıs Üniversitesi Arap Dili ve Belağatı ABD (e-posta: alibulut@omu.edu.tr)

¹ Çetin, M. Nihad, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul-1973, s. 8.

² İbnü'l-Kelbî, *Putlar Kitabı (Kitâbu'l-Esnâm)*, Çev. Beyza Düşüngen, Ankara-1969, s. 29.

³ Demirayak, Kenan – Çöğenli, M. Sadi, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, Genişletilmiş 3. Baskı, Erzurum-2000, s. 44; Tüccâr, Zülfikâr, "Hammâd er-Râviye" mad., *DİA*, XV, 487.

⁴ Tüccâr, a.g.m., XV, 487.

⁵ Demirayak– Çöğenli, a.g.e., s. 46-47.

yet şeklindeki bu derlemelerin yazıya geçirilmesi daha çok talebeleri tarafından yapılmıştır.⁶

Kur'ân'daki garîb lafızları açıklamak amacıyla derlenen bu şiirlerden, Kur'an ilimleri, dil, edebiyat, târîh, dinler târihi gibi ilim dallarında da yararlanılmıştır.

B- Câhiliye Araplarında Din:

Câhiliye terimi, gerek Kur'ân-ı Kerîm'de gerekse hadîslerde Arapların İslâm'dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını İslâmî devredekinden ayırt etmek için kullanılmıştır. Bu nedenle genellikle Araplar'ın İslâm'dan önceki dönemine "Câhiliye" veya "Câhiliye çağı", o dönemde yaşayan şâirlere de "Câhiliye şâirleri" denir.⁷ Bâzıları Câhiliye dönemini Hz. İsa'dan Hz. Peygamber'e kadar olan devre ile de sınırlı tutar.⁸

İslâmiyetten önceki devirleri, İslâmî devirden ayırdetmek için "Câhiliye" kelimesinden daha uygun bir kavram bulunamaz. Çünkü İslâmiyetten önceki devrin, göze çarpan en belirgin çizgisi, zorbalık, zulüm, çapul, ahde vefasızlık, kız çocuklarını diri diri gömmek, kuvvet ve kudretini başkalarına duyuracak çılgınlıklar yapmak, para ve servetinin yettiği kadar kadın ve dost edinmek, alabildiğine zina, keyif ve işret ederek sıhhatini harcamak "Câhiliye" devrinin belli başlı özellikleridir.⁹

Câhiliye Araplarının din ve inançlarıyla ilgili en kesin bilgileri Kur'ân-ı Kerîm sunmaktadır. Kur'ân'ın yanında Câhiliyye Araplarından günümüze ulaşan kitabelerde ve Eski Arap Şiirinde de bu türden bilgiler bulunmaktadır. Bunların yanında Kur'ân tefsirleri, hadîs, siyer ve meğâzî kitapları ile Mekke ve Medîne tarihi gibi özel alanlara dâir târihî eserlerden de bu konuda faydalanılmaktadır. Yine ilk dönemde, özel olarak Câhiliye Araplarının inançları, ibâdet şekilleri, putları ve put evleri ile ilgili bilgiler sunan *Kitâbu'l-Esnâm*, *Edyânu'l-Arab* vb. isimli

⁶ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî I*, el-Asru'l-Câhilî, Dâru'l-Maârif, Kahire-Ty., s. 160.

⁷ Fayda, Mustafa, "Cahiliye" mad., *DİA*, İst.-1993, VII, 17.

⁸ Weir, T.H., "Câhiliye" mad., *M.E.B. İslam Ansiklopedisi*, III, 11; Tülücü, Süleyman, "Cahiliye Kelimesinin Mana ve Menşei", *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Ankara-1980, Sayı: 4, s. 281.

⁹ Danışman, Nafiz, "Câhiliyye Kelimesinin Mana ve Menşei", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: V, Sayı: I-IV, Ankara-1956, s. 194.

eserler yazılmışsa da bunlardan sadece İbnu'l-Kelbî'nin *Kitâbu'l-Esnâm* adlı eseri günümüze ulaşabilmiştir.¹⁰

İslâm'dan önceki çağlarda Arap yarımadası türlü din ve inançların etkisi altında kalmıştır. Buraya zaman zaman hak dinler gönderilmiş, Hûd, Sâlih, İbrâhim, İsmâil ve Şuayb gibi peygamberler bu bölge halklarını doğru yola çağırmışlardır. Bilhassa Hz. İbrâhim ve oğlu İsmâil, Hicâz taraflarında yaşayan Araplar üzerinde büyük tesirler icrâ etmişlerdir.¹¹ Bunlar da gösteriyor ki diğer Sâmi kavimler gibi Arapların da en eski dinleri tevhid esasına dayanmaktadır.¹²

Câhiliyye arapları diğer tanrı ve put adlarının dışında en yüce mâbud olarak Allah kelimesini de kullanıyorlardı. Allah kelimesinin çoğulunu da kullanmıyorlardı.¹³

Arap yarımadasında ve daha çok Güney Arabistan'da milattan sonraki yıllarda var olduğu anlaşılan bir *rahmân* inancıyla da karşılaşıl-maktadır. Şenferâ, Sulâle b. Cundeb, Hâtim et-Tâî, Zeyd b. Amr gibi şâirlerin şiirlerinde *rahmân* isminin Allah'ı ifâde etmek üzere kullanıldığını gösteren deliller mevcuttur.¹⁴ İslâmî dönemde olduğu gibi Câhiliyye döneminde de rabb ve ilâh kelimelerinin aksine *rahmân* kelimesinin çoğulunun bulunmaması, bu kelimenin bir tek tanrıyı yani Allah'ı ifade ettiğini göstermektedir.¹⁵

Câhiliyye Araplarının en yaygın inancı ise çok tanrıcılık ve putperestliktir. Mekke'de hemen hemen her evde bir put olduğu rivâyet edilir.¹⁶ İslâmî kaynaklar, Araplardaki çok tanrıcılık ve putperestliğin yabancı kaynaklı olduğunu belirtirler. Arap yarımadasına putperestliği ilk getiren kişinin Amr b. Luhayy olduğu zikredilir.¹⁷

¹⁰ Çağrı, Mustafa, "Arap" Mad., "İslâm'dan Önce Araplar'da Din" *DİA*, İst.-1991, III, 316.

¹¹ Tülücü, "Eski Arap Yarımadasında Muhtelif Dinler ve Mensupları", *Din Öğretimi Dergisi*, Sayı: 26, Ocak-Şubat, 1991, s. 73.

¹² İbnu'l-Kelbî, a.g.e., s. 6: Çağrı, a.g.e., II, 316.

¹³ Çağrı, a.g.m., III, 317.

¹⁴ Taberî, I, 131-132; Çağrı, a.g.m., III, 316.

¹⁵ Çağrı, a.g.m., III, 316.

¹⁶ İbnu'l-Kelbî, a.g.e., s. 39.

¹⁷ Çağrı, a.g.m., III, 317.

Yine rivâyete göre bu putperest Arapların içinde İbrâhim ve İsmâil peygamberden kalan adetleri devam ettirenler de vardı. Kabe'ye saygı, onu tavâf, hac, umre, Arafât ve Muzdelife'de vakfe, kurban sunmak, hac ve umre esnasında *lebbeyk* diyerek telbiye, Menât putunun yanında tıraş gibi âdetlere kendilerinden bir takım ilâveler de yaparak bunları sürdürürlerdi.¹⁸

Putperestliğin yanında Arap yarımadasında özellikle de Necrân ve Hîre bölgelerinde hıristiyan Araplar da vardı. Ayrıca bu yarımada Araplarla içiçe yaşayan yahûdiler de mevcuttu.¹⁹

Câhiliyye arapları genel olarak putperest olmakla birlikte, aralarında çok az sayıda da olsa hanîfler olarak tanımlanan bâzı kimseler mevcuttu. Bunların Hz. İbrâhimin dînini yaşatmaya çalıştıkları, Yahûdîlik ve hıristiyanlıktan uzak kaldıkları ve putperestlikle de mücâdele ettikleri bilinmektedir.²⁰

Kısaca söyleyecek olursak Arap yarımadasında başta putperestlik olmak üzere Hanîf dîni, Yahûdîlik, Hıristiyanlık, Sâbîlik ve Mecûsîlik gibi dinler mevcuttu.²¹

C- Câhiliye Şiirinde Dinî Motifler

Câhiliyye dönemi Araplarının inanç ve dînî telakkileri hakkında Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şeriflerden sonra en önemli bilgi kaynaklarından birisi de eski Arap şiiridir. Çünkü Câhiliyye şiirlerinde Arapların nesepleri, savaşları gibi temel konular yanında kısıtlı da olsa Câhiliyye dönemi tanrıları, putları, inanç ve telakkileri hakkında bilgilere rastlanır.²²

Câhiliye şâirleri şiirlerinde en fazla Allah, rabb, ilah; nadiren de ahiret, hesap, ceza ve mükafat kelimelerini kullanmışlardır. Bunlar da câhiliye Araplarında Allah inancı olduğunu göstermektedir. Zaten

¹⁸ İbnü'l-Kelbî, a.g.e., s. 27-30.

¹⁹ Nicholson, Reynold A., "İslâm Öncesi Arap Şiirinde Dinin Etkileri", Çev. İbrahim Yılmaz, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 17, Erzurum-2002, s. 221-224.

²⁰ Çağrıncı, a.g.m., III, 317.

²¹ Tülücü, "Eski Arap Yarımadasında Muhtelif Dinler ve Mensupları", 74-83.

²² Çağrıncı, Mustafa, "Arap" mad., -İslamdan Önce Araplarda Din- DİA, İst.-1991, III, 316.

Kur'ân'da da müşrik Arapların sıkıntılı anlarında Allah'a yalvardıkları,²³ en büyük yeminlerini Allah adına yaptıkları²⁴; bununla birlikte cinleri Allah'a ortak koştukları,²⁵ Allah'a oğul ve kızlar isnat ettikleri,²⁶ melekleri Allah'ın kızları olarak gördükleri²⁷ ifade edilir. Zaten bunların bir kısmını aşağıda sunacağımız şiirlerde de göreceğiz. Bu ifadelerde ve daha başka ayetlerde de işaret edildiği gibi bu, çok tanrılı bir Allah inancıydı. Örneğin şiirlerinde Allah ve ahiret inancını işleyen hatta bir peygamber gelmesini temenni eden Umeyye b. Ebî's-Salt, Hz. Peygamber, peygamber olarak gönderildiğinde ona iman etmemiş, okuduğu şiirleriyle müşrikleri desteklemiştir.²⁸

İslâm öncesi Arapları şiirlerinin yanında bazı dualarında, deyim ve atasözlerinde de Allah kelimesini oldukça fazla kullanmışlardır.²⁹

Fakat bir şâirin mısralarında sevap ve cezadan, ahiret inancından bahsedilmesi onun putperest olmadığı anlamına gelmez. Sözgelişi mısralarında Allah, Âhiret, hesap, ceza ve sevaptan bahseden şâir Zuheyr b. Ebî Sulmâ hakkında Şevkî Dayf şöyle bir yorum getirir: "Eğer bu beyitler gerçekten ona aitse onun için hanîf inancına mensup olduğu hükmüne varmak mümkün. Ancak bana göre Zuheyr atalarının dinini bırakmamıştır. Bunlar sadece mısralarına serpiştirilmiş bazı kelimelerdir"³⁰ Fakat buna rağmen bazı kaynaklarda Zuheyr b. Ebî Sulmâ hanifler arasında sayılır.³¹ Yine bu şâirlerden Kus b. Sâide el-İyâdî, Zeyd b. Amr b. Nüfeyl, Umeyye b. Ebî's-Salt, Adî b. Zeyd el-İbâdî, Varaka b. Nevfel el-Kureşî, Abîd b. el-Abras'ın da hanîfler arasında adları geçer.³²

Biz bu çalışmamızda daha çok Bağdatlı Mehmed Fehmî'nin, *Târîhu Edebiyyât-ı Arabiyye* adlı eserini esas alarak, Câhiliyye dönemi

²³ Yunus (10): 22; Ankebut (29): 65.

²⁴ En'âm (6): 109; Nahl (16): 38.

²⁵ En'âm (6): 100.

²⁶ En'âm (6): 100.

²⁷ Necm (53): 21.

²⁸ Ünal, Ömer, "İslam Öncesi Arap Şiirinde Bazı Dînî Motifler", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl: III, Sayı: 9, Bahar 2003, s. 186.

²⁹ Topaloğlu, Bekir, "Allah" mad. *DİA*, İst.-1989, II, 473.

³⁰ Şevkî Dayf, a.g.e., s. 303.

³¹ Kuzgun, a.g.e., XVI, 38.

³² Kuzgun, a.g.e., XVI, 38.

araplarındaki dînî motifleri yansıtan bazı Câhiliyye şiirlerini sunacağız.³³

1. ALLAH

a- Lakât b. Ya'mur/Ya'mer (ö. 372 ?)³⁴:

أبناء قوم تآوؤكم على حَقِّ 35
وَقَلَّدُوا أَمْرَكُمْ اللَّهُ دَرُّكُمْ 36
لَا يَشْعُرُونَ أَضَرَ اللَّهُ أَمْ نَفَعًا

Kin ve nefretin aleyhinize birleştirmiş olduğu kuvvet

Allah onlara galibiyet mi yoksa mağlubiyet mi nasip edecek bunu düşünemezler

İşinizi – aferin size- harp bilen,

Engin tecrübeli kimselere veriniz

b- İmrûu'l-Kays (ö. 549)³⁷:

وَاللَّهِ أَنْجَحَ مَا طَلَبْتُ بِهِ 38
وَالْبِرُّ خَيْرُ حَقِيقَةِ الرَّحْلِ

Senin arzunu sadece Allah yerine getirebilir

İyilik yolcunun en iyi aزیğıdır

c- Abîd b. el-Abras (ö. 555).³⁹

³³ Burada şiirlerini sunduğumuz şairlerin hepsi Câhiliye döneminde yaşamış şairlerdir. Sadece Umeyye b. es-Salt, İslâmî döneme de yetişmiş, ancak müslüman olmamıştır.

³⁴ Dîvânî çeşitli defalar neşredilmiştir. Bkz. Demirayak- Çöğenli, a.g.e., s. 63-64. Hayatı hakkında bkz. es-Sâbûnî, Abdulvehhâb, *Şu'arâ ve Devâîn*, Beyrut-1978, s. 1-2.

³⁵ Mehmed Fehmî, *Târîhu Edebiyyât-ı Arabiyye*, Matbaatü Âmire, İstanbul-1332, I, 278.

³⁶ Mehmed Fehmî, a.g.e., I, 285.

³⁷ Ebû Vehb (Ebu'l-Hâris/Ebû Zeyd) Hunduc b. Hucr b. el-Hâris Âkilü'l-Murâr. Câhiliye devrinin tanınmış Arap şairidir. İmrûülkays, kaynakların çoğunda klasik kaside formunu ilk defa ortaya koyan, Arap şiirini belli kurallara bağlayan ve özellikle kafiye için esaslar koyan şair olarak tanıtılmaktadır. Muallakasının da yer aldığı Dîvânî birçok defalar basılmıştır. Bkz. Savran, Ahmet, "İmrûülkays b. Hucr" mad., *DİA*, XXII, 238.

³⁸ Mehmed Fehmî, a.g.e., I, 611.

وَسَأَلُ اللَّهَ لَا يَخِيبُ⁴⁰ مَنْ يَسْأَلُ النَّاسَ يَحْرُمُوهُ

İnsanlardan isteyen mahrum olur

Allah'tan isteyen ise hüsrana uğramaz

d- Tarafe b. el-Abd (ö. 560):⁴¹

وَلَا زَاجِرَاتُ الطَّيْرِ مَا اللَّهُ فَاعِلٌ لِعَمْرِكَ مَا تُدْرِي الطَّوَارِقُ بِالْحَصَى⁴²

Yemin olsun bilmezler, çakıl taşlarıyla fal açanlar,

Ve kuşlarla uğursuzluk arayanlar, Allah'ın ne yapacağını

e- Hâris b. Hillize (ö. 580):⁴³

وَمَا إِنْ لِلْخَائِنِينَ دِمَاءٌ وَفَعَلْنَا بِهِمْ كَمَا عِلِمَ اللَّهُ⁴⁴

لَهُ بَلَغَ تَشَقُّيْ بِهِ الْأَشْقِيَاءَ فَهَدَاهُمْ بِالْأَسْوَدَيْنِ وَأَمْرُ اللَّهِ⁴⁵

Onlara yaptıklarımızı bir Allah bilir

Hâinlerin kanlarını ise kimse aramaz

Su ve hurmayla besledi onları (hükümdar)

Allah'ın takdiri mutlaka bulur yerini ve kim şakî olacaksa olur

f-Urve b. el-Verd (ö. 596):⁴⁶

³⁹ Ebû Ziyâd Abîd b. El-Ebras el-Esedî. Cahiliye devri Arap şairlerindendir. Dîvanının çeşitli baskıları vardır. Bkz. Yüksel, Azmi, "Abîd b. Ebras" mad., *DİA*, I, 308-309.

⁴⁰ Mehmed Fehmî, a.g.e., I, 948; Dayf, a.g.e., s. 102.

⁴¹ Dîvânî çeşitli defalar neşredilmiştir. Bkz. Demirayak- Çöğenli, a.g.e., s. 62. Hayatı hakkında bkz. Corci Zeydân, a.g.e., I, 117-119.

⁴² Mehmed Fehmî, a.g.e., I, 67. (Mehmed Fehmî, bu beytin Lebîd'e de nisbet edildiğini söyler.)

⁴³ Ebû Ubeyde (Ebu'z-Zâlim) el-Haris b. Hillize b. Mekkûh el-Yeşkurî el-Bekrî. Cahiliye devri Arap şairlerindendir. Muallakası, Dîvanı ve bazı şiirleri derlenerek çeşitli defalar neşredilmiştir. Bkz. Karaarslan, Nasuhi Ünal, "Hâris b. Hillize" mad., *DİA*, XVI, 196-197.

⁴⁴ *Muallakât Yedi Askı*, Çev. Şerafettin Yaltkaya, M.E.B. Yay., İstanbul-1989, s. 64; ez-Zevzenî, a.g.e., s. 230.

⁴⁵ *Muallakât*, s. 63; Ez-Zevzenî, a.g.e., s. 228.

⁴⁶ Dîvânî çeşitli defalar neşredilmiştir. Bkz. Demirayak- Çöğenli, a.g.e., s. 63. Hayatı hakkında bkz. es-Sâbûnî, a.g.e., s. 26-27.

⁴⁷مَضَى فِي الْمَشَاشِ أَلْفًا كُلَّ مَجْزَرٍ لِحَا اللَّهِ صُغْلُوكَا إِذَا جَنَّ لَيْلِهِ
⁴⁸تَعِيشُ ذَا يَسَارٍ أَوْ تَمُوتُ فَتَعْتَرَا فَسِيرٌ فِي بِلَادِ اللَّهِ وَالتَّمِيسُ الْغِنَى

*Allah kahretsin o çapulcuyu ki geceleyin,
Taşlık ve bataklıklardan geçip deve kesilen yerlerde yaşar
Allah'ın memleketlerini gez, zengin olmaya çalış
Ya bolluk içinde yaşarsın ya da ölüp mazur görülürsün*

g- Nâbiğa ez-Zubyânî (ö. 604):⁴⁹

⁵⁰وَلَيْسَ وَرَاءَ اللَّهِ لِلْمَرْءِ مَذْهَبٌ خَلَفْتُ فَلَمْ أَتْرُكْ لِنَفْسِكَ رِيَّةً

*Yemin ettim şüphe edecek bir şey kalmadı
Allah'tan başka kişinin gideceği bir yol yoktur*

h- Hâtim et-Tâî (ö. 605):⁵¹

⁵²مَنْ الْعِيشُ أَنْ يَلْقَى لِبُوسًا وَمَطْعَمًا لِحَا اللَّهِ صُغْلُوكَا مِنْهُ وَهَمُّهُ

*Tek arzuları giyecek ve yiyecek olan
Miskinleri Allah kahretsin*

i- Zuheyr b. Ebî Sulmâ (ö. 609/610):⁵³

⁵⁴إِلَى الْحَقِّ تَقْوَى اللَّهِ مَا قَدْ بَدَأَ لِي بَدَأَ لِي أَنَّ اللَّهَ حَقٌّ فَرَادَنِي

⁴⁷ Mehmed Fehmî, a.g.e., I, 314.

⁴⁸ Mehmed Fehmî, a.g.e., I, 317.

⁴⁹ En-Nâbiğa Ziyâd b. Muâviye ez-Zübyânî. Dîvânı çeşitli defalar neşredilmiştir. (Bkz. Demirayak- Çöğenli, a.g.e., s.64). Biyografisi için bkz. Arberry, A. J., *Arabic Poetry*, Cambridge-1965, s. 170; Hayatı hakkında bkz. es-Sâbûnî, a.g.e., s. 32-33.

⁵⁰ Mehmed Fehmî, a.g.e., I, 565, 856; eş-Şâyi, Muhammed b. Abdurrahman b. Sâlih, *el-Furûku'l-Lugaviyye ve Eseruhâ fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Riyad-1993, s. 238.

⁵¹ Ebû Saffâne (Ebû Adî) Hâtim b. Abdullah b. Sa'd et-Tâî el-Kahtânî. Câhiliye döneminin cömertliğiyle ünlü şairidir. Dîvânı bir çok defalar yayımlanmıştır. Bkz. Tülücü, "Hâtim et-Tâî" mad., *DİA*, XVI, 473.

⁵² Mehmed Fehmî, a.g.e., I, 342.

⁵³ Dîvânı çeşitli defalar neşredilmiştir. Bkz. Demirayak- Çöğenli, a.g.e., s. 65. Hayatı ve edebî kişiliği hakkında bkz. Tülücü, *Zuheyr b. Ebî Sulmâ ve Edebî Kişiliği*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum-1982.

⁵⁴ Mehmed Fehmî, a.g.e., I, 47; Polat, İbrahim Ethem, *İslam Öncesi Hanif Edebiyatı*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum-1996, s. 42; "Hanif Şairlerin

وَأَهْلَكَ لِقْمَانَ بْنَ عَادٍ وَعَادِيَا
وَأَهْلَكَ ذَا الْقُرْنَيْنِ مِنْ قَبْلِ مَا تَرَى

*Gördüm ki Allah haktır, arttı,
Bu düşüncemden sonra Allah korkum
Bilmez misin Allah Tübba'yı helâk etti
Lokmân b. Âd'ı ve Âdiyâ'yı da helâk etti
Bunlardan daha önce de Zü'l-Karney'nî
Firavun'un ordusunu ve Necâşî'yi de helâk eti*

2. ALLAH ADINA YEMİN

a- İmruu'l-Kays (ö. 549):

وَمَا إِنْ أَرَىٰ عِنكَ الْغَوَايَةَ تَنْجَلِي فَقَالَتْ: يَمِينَ اللَّهُ مَا لَكَ حِيلَةً
حَتَّىٰ أَيْبَدَ عَامِرًا وَكَاهِلًا تَالَلَّهِ لَا يَذْهَبُ شَيْخِي بَاطِلًا

*Şöyle dedi: Allah'a yemin olsun ki başka bir çaren yok
Sende herhangi bir aşk şaşkınlığı göremiyorum
Tallahi babamın kanı yerde kalmayacak
Âmir ve Kâhil kabilelerini yok edinceye kadar (savaşacağım)*

b- Zuheyr b. Ebî Sulmâ (ö. 609/610):

تَاللَّهِ ذَا قَسَمًا لَقَدْ عَلِمْتُ
تَعْلَمُ مَا لِعَمْرِ اللَّهِ ذَا قَسَمًا

*Tallahi, yeminle söylüyorum
Zubyân kavmi, bağlanıp hapsedildiği yılı iyi bilir
Şunu iyi bil ki Allah'a yeminle söylüyorum*

Şiirlerinde Monoteist Yapı", Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, Yıl: 1, Sayı: 1, Bahar 2001, s. 130.

⁵⁵ Mehmed Fehmî, a.g.e., I, 48.

⁵⁶ Ez-Zevzenî, Ebû Abdullah el-Huseyn b. Ahmed, Şerhu'l-Muallakâti's-Seb, Dâru'l-Cîl, Beyrut-1972, s. 23.

⁵⁷ Mehmed Fehmî, a.g.e., I, 571.

⁵⁸ Sa'leb, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ, Şerhu Dîvânî Zuheyr, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Kahire-1964-1384, s. 88.

⁵⁹ Sa'leb, Şerhu Dîvânî Zuheyr, s. 182.

Yapamayacağı işe girişme, işin sonu nereye varacak düşün

3. ALLAH ADIYLA BEDDUA⁶⁰

a- Tarafe b. el-Abd (ö. 560):

كم من خليل كنتُ خالته⁶¹ لا ترك الله له واضحة

Nice kimselerle arkadaşlık ettim

Allah onları hiç güldürmesin

4. KÂBE ADINA YEMİN

a- Zuheyr b. Ebî Sulmâ (ö. 609/610):

فأقسمتُ بالبيتِ الذى طاف حوله⁶² رجالٌ بنوهُ من قريشٍ وجرهم

Kureyş ve Cürhümlü kişilerin inşa edip

Etrafını tavâf ettikleri eve/Kâbe'ye yemin ederim

5. RABB

a- Tarafe b. el-Abd (ö. 560):

قلو شاء ربِّي كنتُ قيسُ بنُ خالدٍ⁶³ ولو شاء ربِّي كنتُ عمرو بنُ مرثدٍ

Eğer Rabbim dileseydi ben de Kays b. Hâlid olurdum

Eğer Rabbim dileseydi ben de Amr b. Mersed olurdum

b- Adiyy b. Zeyd el-İbâdî (ö. 590)⁶⁴:

سعى الأعداءُ لا يألون شراً⁶⁵ علىَّ وربُّ مكة والصليب

Mekke'nin ve hacın Rabbine yemin olsun ki

⁶⁰ Urve b. el-Verd ve Hâtîm et-Tâî'nin yukarıdaki beyitleri de Allah adıyla bedduaya örnek verilebilir.

⁶¹ İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut-Ty, VI, 4856; Mehmed Fehmî, a.g.e., I, 645.

⁶² *Muallakat*, s. 23; Sa'leb, a.g.e., s. 14; ez-Zevzenî, a.g.e., s. 106.

⁶³ *Muallakât*, s. 18; ez-Zevzenî, a.g.e., s. 89.

⁶⁴ Adiyy b. Zeyd b. Hammâd el-İbâdî et-Temîmî. Câhiliye devri hristiyan Arap şairidir. Divanı ve diğer şiirleri neşredilmiştir. Bkz. Özcanoglu, Muzaffer, "Adî b. Zeyd" mad., *DİA*, I, 382.

⁶⁵ Şevkî Dayf, a.g.e., s. 101.

Düşmanlar aleyhimde hiçbir kötülüğe aldurmaksızın çalışıyorlar

c- Zuheyr b. Ebî Sulmâ (ö. 609/610):

ولا خالداً إلا الجبال الرواسيا ألا لا أرى فوق الحوادثِ باقياً
66 وأيامنا معدودةً والليالي

Hiçbir varlığı kalıcı ve sonsuz görmüyorum,

Sadece yüksek dağlar, gök, toprak

Ve Rabbimiz kalıcıdır

Bir de sayılı günlerimiz ve geceler kalıcıdır

6. RAHMÂN-RABB-TEVHÎD-CENNET-CEHENNEM- ÂHİRET AZÂBI-ALLAH TAKVÂSİ-KÂFİRLER:

a- Zeyd b. Amr b. Nufeyl (ö. 605) ⁶⁷ :

عزلتُ الجنَّ والجنَّانَ عني كذلك يفعل الجلدُ الصبورُ
لا صنمي بني طسُم أدِين فلا العزَّى أدِين ولا ابنتيها
لنا في الدهر إذ حلّمي صغير لا هُبلاً أدِين وكان ربّاً
أدِين إذا تَقَسَّمتُ الأمورُ أربّاً واحداً أم ألفَ ربِّ

ألم تعلم بأنَّ الله أفني رجالاً كان شأنهم الفجورُ
وأبقى آخرين بغير قوم فيربُّو منهم الطفلُ الصغيرُ
رأينا المرءَ يعثرُ ذات يوم كما يترَوِّحُ الغُصْنُ النَّضِيرُ
ولكن أعبد الرّحمن ربي ليغفرَ ذنبي الرّبُّ الغفورُ
فتقوى الله ربّكم احفظوها متى ما تحفظوها لا تبوروا
ترى الأبرارَ دارهم جنانُ وللْكَفَّارِ حاميةٌ سعيروُ
68 و خزي في الحياة و إن يموتوا يُلاقوا ما تضيق به الصدورُ

İnsan ve şeytan cinlerini kendimden uzaklaştırdım,

Mert ve cesur kişi böyle yapar,

Ne Uzzâ'ya taparım ne de iki kızına,

Ne de Tasm Oğullarının iki putuna,

⁶⁶ Mehmed Fehmî, a.g.e., I, 47.

⁶⁷ Hayatı hakkında bkz. Corci Zeydân, a.g.e., I, 143-144.

⁶⁸ Mehmed Fehmî, a.g.e., I, 56-58.

*Aklımın ermediği çocukluğumda,
 Rabb bildiğim Hubel'e de tapmam,
 Büyüyüp kendimi kurtardığımda tek bir Rabb'e mi,
 Yoksa bin Rabb'e mi tapacağım
 Bilmez misin Allah yok etti,
 Yolunu şaşırmış birçok kimseyi,*

*İyi olanları ise bıraktı,
 Onların küçükleri büyüsün diye,
 Kişi elbet bir gün gerçeği yakalayacak,
 Aynen susuz bir dalın yeşillenmesi gibi,
 Ben ancak Rahmân'a Rabb'imize kul olurum,
 Şefkatli Rabb'im günahlarımı bağışlasın diye,
 Allah'tan Rabb'inizden daima korkun,
 Böyle olursanız felakete uğramazsınız,
 İyilerin yurdu cennettir,
 Kâfirlerin ise yakıcı cehennem,
 Dünyada rezildirler, ölünce de,
 Gönülleri sıkıp daraltan azapla karşılaşurlar*

7. İLÂH

a- Abîd b. el-Abras (ö. 555):

رَكْضًا، وَكِدْتُ بَأَن أَرَى دَاوُدَا وَطَلَبْتُ ذَا الْقَرْنَيْنِ حَتَّى فَاتَنِى
 وَلَيَقْنَيْنِ هَذَا وَذَاكَ كِلَاهُمَا إِلَّا الْخُلُودَ، وَلَنْ تَنَالَ خُلُودَا
 إِلَّا إِلَهًا وَوَجْهَهُ الْمَعْبُودَا⁶⁹

*Zü'l-Karneyn'in peşine koştum; fakat yetişemedim
 Az kaldı Dâvûd'u da görecektim
 Ebedi olmak ise mümkün değildir*

⁶⁹ Mehmed Fehmî, a.g.e., I, 925.

Hepimiz son bulacağız

Sadece *tanrı* ve onun vech-i mâbûdu hariç

b- Nâbiğa ez-Zubyânî (ö. 604):⁷⁰

لَوْ أَنَّهُ عَرَضَتْ لَأَشْمَطَ رَاهِبٌ
يَخْشَى إِلَهَهُ صَرُورَةً مُتَعَبِّدٌ

Şayet (Mehbare) saç sakalı ağarmış,

Kendini *tanrıya* adanmış bir râhip görseydi

8. İLAH- TEVHİD-YARATICI-TESBİH-ARŞ SAHİBİ- İSTİAZE-SÜLEYMAN (AS)-AD KAVMİ-CUDİ DAĞI:

a- Varaka b. Nevfel (Hicretten önce):⁷²

لَقَدْ نَصَحْتُ لِأَقْوَامٍ وَقُلْتُ لَهُمْ
فَإِنْ دَعَوْكُمْ فَقُولُوا بَيْنَنَا حَدَدٌ
وَقَبْلُ قَدْ سَبَّحَ الْجُودِيُّ وَالْجُمُدُ
مُسَخَّرَ كُلِّ تَحْتِ السَّمَاءِ لَهُ
يَبْقَى الْإِلَهُ وَ يُؤَدِّي الْمَالُ وَالْوَلَدُ
وَالْخَلْدُ قَدْ حَاولَتْ عَادٌ فَمَا خَلَدُوا
وَلَمْ تُغْنِ عَنْ هُرْمُرَ يَوْمَا خَزَائِنُهُ
وَلَا سُلَيْمَانُ إِذْ دَانَ الشُّعُوبُ لَهُ

Bazı insanlara nasihat ettim şöyle dedim:

Ben uyarıcıyım, sakın kimse sizi aldatmasın,

Yaratıcınızdan başka ilahlara tapmayın,

Sizi buna çağırırsalar deyin aramızda büyük bir engel var,

Tesbih ederiz o arşın sahibini ona sığınırız,

Daha önce de Cûdî ve Cumud dağları onu tesbih etti,

⁷⁰ Divânı çeşitli defalar neşredilmiştir. Bkz. Demirayak- Çöğenli, a.g.e., s. 64. Hayatı hakkında bkz. es-Sâbûnî, a.g.e., s. 32-33.

⁷¹ Mehmed Fehmî, a.g.e., I, 869.

⁷² Hakkında "Varaka b. Nevfel Hayatuh ve Şi'ruh" (Eyhem Abbâs Hammûdî, el-Mevrid, Sayı: 2, Cilt: 17, s. 168-182.) adlı bir makale yazılmıştır. Bkz. Demirayak-Çöğenli, a.g.e., s. 65.

⁷³ Mehmed Fehmi, a.g.e., I, 51.

Gök kubbesi altında herşey ona hizmet eder,
 Kimse onun egemenliğinden kaçamaz,
 Gördüğümüz hiçbir şeyin parlaklığı baki değildir,
 İlah bâkîdir, mal ve evlat helâk olur,
 Hürmüze hazineleri bir fayda sağlamadı,
 Âd kavmi de uğraştı ama ebedi olamadı,
 Süleyman da, bütün milletler,
 Emrinde olduğu halde insanlar cinler.

9. ÂHİRET-HESÂP-CEZÂ-SEVÂP-AMEL DEFTERİ- CEHENNEM

a- Nâbiğâ ez-Zubyânî (ö. 604):

وَلَكِنْ لَا تُخَانُ الدَّهْرَ عِنْدِي 74

Ben sana hiçbir zaman hiyânet etmem

Çünkü Allah amellerin karşılığını verecektir

b- Hâtim et-Tâî (ö. 605):

وَيَعْظُمُنِي مَاوِي! بَيْتٌ مُسَقَّفٌ
 وَإِنِّي لَمَجْزِيٌّ بِمَا أَنَا كَاسِبٌ 75

Ömrüm ne kadar uzun olursa olsun bir gün öleceğim

Varacağım yer de bir karanlık çukur olacaktır

Yaptığım işlerin hesabı sorulacaktır

Herkesin zarar verdiği malı ödemekle yükümlü olduğu gibi

c- Zuheyr b. Ebî Sulmâ (ö. 609/610):

لِيَخْفَى وَمَهْمَا يُكْتَمُ اللَّهُ يَعْلَمُ فَلَا تَكْتُمَنَّ اللَّهُ مَا فِي نَفْسِكَ
 لِيَوْمِ الْحِسَابِ أَوْ يُعْجَلُ فَيُنْقَمَ يُؤَخَّرُ فَيُوضَعُ فِي كِتَابٍ فَيُذْخَرُ 76

İçinizdekileri Allah'tan gizlemeyin

⁷⁴ Mehmed Fehmî, a.g.e., I, 863.

⁷⁵ Mehmed Fehmî, a.g.e., I, 330.

⁷⁶ Sa'leb, a.g.e., s. 20; ez-Zevzenî, a.g.e., s. 110-111; Dayf, a.g.e., 102, 303; Ahmet Çelik, Kur'an-ı Kerim İle Yeni Mana Kazanan İstilahların Cahiliyye Dönemindeki Kullanışları, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 1991, s. 62.

Gizleseniz de Allah onu bilir

Cezası ertelenir, amel defterine yazılır, birikir

Hesap gününü için, ya da bu ceza dünyada verilir

d- Kus b. Sâide (ö. 600)⁷⁷:

عليهم من بقايا خزهم خرق يا ناعي الموت والملحود في جدت
فهم إذا انتبهوا من نومهم فرق دغهم فإن لهم يوماً يصاح بهم
خلقاً جديداً كما من قبلها خلّقوا حتى يعودوا بحال غير حالهم
منها الجديد ومنها المنهج الخلق منهم عراة ومنهم في ثيابهم⁷⁸

Ölüm habercisi! Ölüler mezarlarında

Üzerlerinde parça parça ipek kalıntıları

Bırak onları nasılsa birgün çağrılacaklar

Uykularından uyandıklarında dağılacaklar

Sonunda yeni bir şekle girecekler

Yeni bir yaratılış, aynen ilk yaratılış gibi

Bir kısmı çıplak, bir kısmı giyinik,

Bir kısmının elbisesi yeni, bir kısmının da eskimiş olarak

e- Varaka b. Nevfel (Hicretten önce):

رشدت وأنعمت ابن عمر! وإنما تجنبت ثوراً من الله حاميا
بدئك ربا ليس رب كمثلته وتركك أوثان الطواغي كما هي
وإدراكك الدين الذي قد طلبته ولم تك عن توحيد ربك ساهيا
فأصبحت في دار كريم مقامها ثعلل فيها بالكرامة لاهيا
تلاقي خليل الله فيها ولم تكن من الناس جباراً إلى النار هاويا
وقد ندرك الإنسان رحمة ربه ولو كان تحت الأرض سبعين واديا
أقول إذا ما زرت أرضاً مخوفة حنائيك لا تظهر علي الأعدايا
حنائيك إن الجن كانت رجاءهم وأنت إلهي ربنا ورجائيا
أدين لرب يستجيب ولا أرى أدين لمن لا يسمع الدهر داعيا⁷⁹

⁷⁷ Kus b. Sâide'nin hayatı hakkında bkz. Corci Zeydân, a.g.e., I, 144-145; Mehmet Ali Kapar, "Kus b. Saide" mad., DİA, XXVI, 460; Hannâ el-Fâhûrî, el-Câmi' fî Târîhi'l-Edebi'l-Arabî el-Edebu'l-Kadîm, Dârul-Cil, Beyrut-1986, s. 124-125.

⁷⁸ Mehmed Fehmî, a.g.e., s. 23.

*Amr'ın oğlu! Doğru yolu buldun nimete erdin,
 Allah'ın yakıcı ateşinden kendini kurtardın,
 Rabb'e boyun eğerek, onun dışında yoktur Rabb,
 Azgınların putlarını terkederek,
 Aramış olduğun dini bularak,
 Rabbini tek bir Rab olarak kabulden hiç şaşmadın,
 Güzel bir diyarda bulunuyorsun,
 Orada eğlenir devamlı ikramlar görürsün,*

*Orada Allah dostuyla karşılaşsın,
 İnsanları ateşe iten zorbalardan olmazsın,
 Rabbinin rahmeti ulaşır elbet insana,
 Yerin yetmiş kat altında bulunsa da,
 Korkulu bir diyarı ziyaret ettiğimde derim,
 Bana merhamet eyle, düşmanlarımı muzaffer eyleme,
 Bana merhamet eyle, onlar cinlerden umarken,
 Benim ilâhım sensin, Rabbim ve ümidim,
 Duaları kabul eden Rabb'e boyun eğirim,
 Asla davetçiye kulak vermeyen kimselere ise boyun eğmeyi kabul
 etmem*

f- Umeyye b. Ebî's-Salt (ö. 624)⁸⁰:

الحمد لله الذي لم يتخذ
 سَنَدًا و قَرَّ خَلْقُهُ تَقْدِيرًا
 و عَنَّا لَهُ وَجْهِي وَخَلْقِي كُلُّهُ
 فِي الْخَاشِعِينَ لَوَجْهِهِ مَشْكُورًا
*Şükür Allah'a, hiçbir ortağı olmayan,
 Varlıklara bir kader tayin eden,*

⁷⁹ Mehmed Fehmî, a.g.e., I, 53-54.

⁸⁰ Umeyye b. Ebî's-Salt, cahiliye devrinde yaşamış ve Tevrat'ı okumuştur. İbrahim (a.s.)'in getirdiği dinin devamı kabul edilen Hanîfiyye'nin mensuplarındandı. Hz. Peygamber (S.A.V.)'in çağdaşı olmasına rağmen İslam'a girmemiş, nebilik hevesine kapılmıştır. Bkz. Kuzgun, Şaban, "Hanîf" mad. DİA, İst.-1997, XVI, 38.

⁸¹ Mehmed Fehmi, a.g.e., I, 32.

*Samimiyetle, şükürle ona yönelenlerin içinde,
Yüzüm, bedenim hepsi ona boyun eğەرler,*

10. HANÎF DÎNÎ - RABB

a- Umeyye b. Ebî's-Salt (ö. 624):

ما يُماري فيهن إلا كفور إن آيات ربنا بينات
مستبين حسابه مقدور خلق الليل والنهار فكل
بمهاة شعاعها منشور ثم يجلو النهار رب كريم
كل دين يوم القيامة عندا لله إلا دين الحنيفة زور⁸²

*Rabbimizin alametleri apaçıktır,
Bunları ancak inkarcılar tartıştır,
Gece ve gündüz yaratılmış, hepsi,
Belli bir ölçüyle ortaya çıkarlar,
Sonra Yüce Rab, gündüzü ortaya çıkarır,
Işıkları yayılan güneş vasıtasıyla,
Hanîf dininden başka her din,
Kıyâmet günü Allah katında yalandır.*

11. PEYGAMBER-ÂHİRET:

a- Umeyye b. Ebî's-Salt (ö. 629):

ما بعد غاييتنا من رأس مَحيانا أ لا نبي لنا منا فيخيرنا⁸³

*Keşke bir peygamberimiz olsa da bildirse,
Dünyaya gelişimizi, ölümümüzü ve daha sonrasını*

12. PEYGAMBER ADLARI

A- NÛH (A.S.):

a- Adiyy b. Zeyd el-İbâdî (ö. 590):

ثم عاد من بعدهم وثمرود أين أهل الديار من قوم نوح⁸⁴

⁸² Mehmed Fehmî, a.g.e., I, 33.

⁸³ Corci Zeydân, Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-'Arabiyye, Dâru'l-Fikr, Beyrut-1416/1996, I, 141; Mehmed Fehmi, a.g.e., I, 34.

⁸⁴ Mehmed Fehmî, a.g.e., s. 381.

*Nerede bu toprakların sahipleri, Nuh halkı
Sonra Âd ve Semûd*

b- Nâbiğa ez-Zübyânî (ö. 604):

كَذَلِكَ كَانَ نُوحٌ لَا يَخُونُ فَأَلْقَيْتُ الْأَمَانَةَ لَمْ تَخْنِهَا⁸⁵

Emanete hiyânet etmediğini gördüm

Nuh da böyleydi, emanete hiyânet etmezdi

B- DÂVÛD (A.S.):

a- Selâme b. Cendel (ö. 608)⁸⁶:

كَحَبِّ الْجَنَّا مِثْنَ أَبْلَمِ مُنْقَلَقٍ مُدَاخِلَةٍ مِنْ نَسَجِ دَاوُدَ شَكَّهَا⁸⁷

Dâvûd yapımı sağlam bir zırh

Yarılıp kabuğundan çıkmış bakla tanesi gibi

14. ESKİ KAVİMLER

A. ÂD KAVMİ

a- Zuheyr b. Ebî Sulmâ (ö. 609/610):

كَأَحْمَرَ عَادٍ ثَمَّ تُرْضِعُ فَتَّطِيمٍ فَتُنْجِ لَكُمْ غِلْمَانَ أَشْأَمَ كُلِّهِمْ⁸⁸

Sonra bu savaşta uğursuz çocuklarınız doğar,

Âd kavminden Ahmer⁸⁹ gibi, savaşta süt emerler savaşta süten kesilirler

B. İREM KAVMİ⁹⁰

⁸⁵ Mehmed Fehmî, a.g.e., s. 565, 856.

⁸⁶ Selâme b. Cendel, hristiyan bir arap şairidir. Divânı neşredilmiştir. Bkz.. es-Sâbûnî, a.g.e., s. 29-30; Şevkî Dayf, a.g.e., s. 102; Demirayak-Çöğenli, a.g.e., s. 65.

⁸⁷ Şevkî Dayf, a.g.e., s. 102.

⁸⁸ Muallakât, s. 25; Sa'leb, Şerhu Dîvânî Zuheyr, s. 20; et-Taberî, a.g.e., II, 99; el-Kurtubî, a.g.e., XVII, 142; İbn Manzûr, a.g.e., IX, 157, XII, 315..

⁸⁹ Bu beyti yorumlayanlar buradaki Ahmer isimli şahıstan maksadın Semud kavminden deveyi kesen Kîdâr b. Sâlif olduğunu söylerler. Sa'leb, a.g.e., s. 20; el-Kurtubî, a.g.e., XVII, 142; ez-Zevzenî, a.g.e., s. 112.

⁹⁰ Bazıları İrem'in bir kabile ismi olduğunu söylerken bazıları da bir şehir adı olduğunu söylerler. Bkz. Yakût el-Hamevî, Ebû Abdullah Yâkut b. Abdullah, Mu'cemü'l-Büldân, Dâru'l-Fikr, Beyrut-Ty., I, 154-155.

a- Zuheyr b. Ebî Sulmâ (ö. 609/610):

91مِنْ نَسَجِ دَاوُدَ مَا قَدْ أَوْرَثْتُ إِرْمَ وَأَخْرَيْنَ ثَرَى الْمَادِيَّ عَدَّتْهُمْ

Diğerlerini ise görürsün ki zırhlarını hazırlamışlar

İrem'den beri gelen Dâvud yapımı zırhlarını

15. MUKADDES KİTAPLAR

A. ZEBÛR

a- İmruu'l-Kays (ö. 549):

92كَخَطَ زَبُورٌ فِي عَسِيبِ يَمَانِي لِمَنْ طَلَّ أَبْصَرْتُهُ فَشَجَانِي
93كَخَطَ زَبُورٌ فِي مَصَاحِفِ رُهْبَانٍ أَتَتْ حِجَجٌ بَعْدِي عَلَيْهِ فَأَصْبَحَتْ

Gördüğüm enkaz yığını kimin ki beni üzdü

Yemen hurma lifine yazılmış Zebur yazısı gibi

Benden sonra üzerinden yıllar geçti

O aynen rahiplerin mushaflarındaki Zebur yazısı gibiydi

17. RÂHİP

a- İmruu'l-Kays (ö. 549):

94مَنَارَةٌ مُمَسَّى رَاهِبٍ مَبِئَلٍ تُضِيُ الظَّلَامَ بِالْإِشَاءِ كَأَنهَا
95أَمَالُ السَّلَاطِيطِ بِالذُّبَالِ الْمُفْتَلِ يُضِيُ سَنَاهُ أَوْ مَصَابِيحُ رَاهِبٍ

(Yüzünün parlaklığı) geceleyin karanlığı aydınlatır

⁹¹ Sa'leb, a.g.e., s. 158; el-Alûsî, Ebû'l-Fadl Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut-Ty., XXX, 122.

⁹² Et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/923), *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, I-XXX, Beyrut-1405, IV, 198 ; El-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr b. Ferâh (671/1273), *el-Câmi li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, Thk. Ahmed Abdulalîm el-Berdûnî, I-XX, Kahire-1372, IV, 296; İbn Manzûr, a.g.e., VIII, 199; Mehmed Fehmî, a.g.e., I, 334. (et-Taberî ve el-Kurtubî bu şiirdeki zebûr kelimesinin kitap anlamında kullanıldığını söylerler.)

⁹³ Mehmed Fehmî, a.g.e., I, 460.

⁹⁴ Muallaka, s. 5; İbn Manzûr, a.g.e., XV, 280; ez-Zevzenî, a.g.e., s. 32; Mehmed Fehmî, a.g.e., I, 635.

⁹⁵ Muallaka, s. 8; ez-Zevzenî, a.g.e., s. 51.

*Kendini ibadete vermiş rahibin lambası gibi
(Şimşeğin) parlaklığı aydınlatıyor rahibin
fitili bol zeytin yağına batırılmış lambası gibi*

19. PUTA TAPMA

a- İmruul-Kays (ö. 549):

عَذَارَى دَوَارٍ فِي مَلَأٍ مُدَيِّلٍ فَعَنَّا لَنَا سِرْبٌ كَانَ نِعَاجَهُ⁹⁶

*Birdenbire, sırtları ak ve ayakları kara bir yaban öküzü sürüsü
çıktı karşımıza. Dişileri,*

*Devar adlı putun çevresinde uzun, siyah etekleriyle dönen genç
kızlar gibi dertop olmuştu*

Değerlendirme ve Sonuç:

Câhiliye şiirleri çoğunluğunu oryantalistlerin oluşturduğu bir grup tarafından inkar edilir. Bunlar, Câhiliyye şiirini kökünden reddedip bu şiirlerin İslâmdan sonra düzenlendiğini söylerler. Yine bazı müsteşriklerle göre bu şiirlerde geçen Lât vb. put isimleri daha sonra müslümanlar tarafından Allah lafızıyla değiştirilmiştir. 20. asır edebiyatçılarından Tâhâ Huseyn de müsteşriklerle aynı görüşü paylaşmakta, bu şiirlerin uydurma olduğunu iddia etmektedir.⁹⁷ Oryantalistlerin bu görüşlerini aktaran Bekir Topaloğlu hem şu an elimizde bulunan câhili şiirlerinde azımsanamayacak ölçüde put ismi olduğunu; hem de câhiliye şiirinden put adlarının çıkarılıp yerlerine Allah kelimesinin yerleştirilmesinin lafız ve mana ahengi bakımından çok zor olduğunu, bunun önemli bir fayda da sağlamayacağını söyler.⁹⁸ Ancak bu şiirlerin hepsi olmasa da en azından bir kısmı tenkitten kurtulamaz. Sözgelişi Umeyye b. Ebî's-Salt'ın şiirlerinin Kur'ân'la benzerlik arzemesiyle alakalı olarak Cevâd Ali şöyle der:

⁹⁶ Muallaka, s. 7; İbn Manzûr, a.g.e., IV, 297; ez-Zevzenî, a.g.e., s. 47.

⁹⁷ Ünal, a.g.m., s. 187-188; Tâhâ Hüseyin, Câhiliye Şiiri Üzerine, Çev. Şaban Karataş, Ankara Okulu, Ankara-2003, s. 32, 95.

⁹⁸ Topaloğlu, a.g.m., II, 473.

"Bana göre bu benzerlik ve uyuşmanın kaynağı intihaldir. Umeyye, kavmi putlara taptığı için onlara karşı gelmişti. Tevhid inancındaydı. Yahudilik ve hristiyanlık hakkında da bilgi sahibiydi. Fakat ben, onun, Kur'ân ve hadiste geçen arş, kürsü, Allah, melekler, kıyamet, cennet, cehennem, hesap, sevap, ceza vb. kavramlara vakıf olduğunu sanmıyorum. Çünkü bunlar, İslâm'a has kavramlardır. Bunların ayrıntıları ne yahudilik, ne hristiyanlık ne de hanîflikte vardı. Bunların, Umeyye'nin şiirinde hem de İslâmî kavramlarla yer alması olsa olsa İslâmî dönemde bazı insanların yaptığı bir iştir. Bunları Umeyye'nin dilinden söylemişlerdir."⁹⁹ Cevâd Ali'nin bu yorumu Umeyye'nin şiirlerinin en azından bir kısmı için geçerli olabilir. Ancak sahih hadis kitaplarında geçen Hz. Peygamber (SAV)'in, Umeyye'nin şiirlerini dinlediği ve "Dili iman etmiş, kalbi inkar etmiş" dediği şeklindeki rivayetlere¹⁰⁰ bakılırsa bu şiirlerin bir bölümünün Umeyye'ye ait olması gerekir.

Bu beyitlere dayanılarak bazı eski Arap şâirlerinin Allah, ahiret, bazı peygamber adları, hesap, ceza, sevap gibi konulardan haberdar oldukları anlaşılmaktadır. Bunun da kaynağı atalarından gelen bilgiler olabileceği gibi o zaman yaşayan hristiyan ve yahudiler de olabilir. Yine kendilerine hanîf/afalarının dininden dönen denekimselerin de bu bilgilerde bir payı vardır. Fakat bir şâirin mısralarında sevap ve cezadan, ahiret inancından bahsedilmesi onun putperest olmadığı anlamına gelmez. Söz gelişi mısralarında Allah, ahiret, hesap, ceza ve sevaptan bahseden şâir Zuheyr b. Ebî Sulmâ hakkında Şevkî Dayf'ın "Zuheyr'in, atalarının dinini bırakmadığı" şeklindeki yorumunu daha önce söyledik.

Son olarak şunu da söylemeliyiz. Şiirlerinde Allah, ilah vb. lafızları kullanan şâirler genelde putperest iken, Allah, ilah vb. adların yanında cennet ve cehennemden, ahiretten, hesap ve hesap gününden bahseden şâirler genelde hanîf inancına mensup şâirlerdir.

Konumuzla ilgili olarak bu şiirlerin dışında daha başka şiirler de mevcuttur. Ancak, bu çalışmada maksadımızı ifâde ettiğine yetecek kadarını kullandık.

⁹⁹ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut-1980, VI, 493.

¹⁰⁰ Ahmet Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, Kitabuş, Şi'r, Bab No. 41, Hadis No. 2255, X, 56, İstanbul-1983,

KAYNAKÇA

1. El-Alûsî, Ebû'l-Fadl Mahmûd, **Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut-Ty..
2. Arberry, A. J., **Arabic Poetry**, Cambridge-1965.
3. Cevad Ali, **el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm**, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut-1980.
4. Corci Zeydân, **Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-'Arabiyye**, Dâru'l-Fikr, Beyrut-1416/1996.
5. Çağrı, Mustafa, "Arap" mad., -İslâmdan Önce Araplarda Din- **DİA**, III-316-321, İst.-1991.
6. Çelik, Ahmet, **Kur'an-ı Kerim İle Yeni Mana Kazanan İstılahların Câhiliyye Dönemindeki Kullanışları**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 1991.
7. Çetin, M. Nihad, **Eski Arap Şiiri**, İstanbul-1973.
8. Danışman, Nafiz, "Câhiliyye Kelimesinin Mana ve Menşei", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: V, Sayı: I-IV, Ankara-1956, s. 192-197.
9. Davudoğlu, Ahmet, **Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi**, I-XII, İstanbul-1983.
10. Demirayak, Kenan – Çöğenli, M. Sadi, **Arap Edebiyatında Kaynaklar**, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, Genişletilmiş 3. Baskı, Erzurum-2000.
11. El-Fâhûrî, Hannâ, **el-Câmi' fî Târîhi'l-Edebi'l-Arabî el-Edebu'l-Kadîm**, Dâru'l-Ceyl, Beyrut-1986.
12. Fayda, Mustafa, "Câhiliye" mad., **DİA**, İst.-1993, VII, 17-19.
13. İbn İshâk, Muhammed b. Yesâr, **Sîretu İbni İshâk**, Thk. Muhammed Hamîdullah, Konya-1981.
14. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Hımyerî, **Sîretu İbni Hişâm**, Thk. M. Muhyiddin Abdulhamîd, Kahire-1963.
15. İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâluddin Muhammed b. Mukrim, **Lisânu'l-Arab**, Dâru Sâdır, Beyrut-Ty.
16. İbnu'l-Kelbî, **Putlar Kitabı (Kitâbu'l-Esnâm)**, Çev. Beyza Düşüngen, Ankara-1969.
17. Karaarslan, Nasuhi Ünal, ""Hâris b. Hillize" mad., **DİA**, XVI, 196-197.

18. El-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr b. Ferâh (671/1273), *el-Câmi li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, Thk. Ahmed Abdulalîm el-Berdûnî, I-XX, Kahire-1372.
19. Kuzgun, Şaban, "Hanîf" mad. *DİA*, İst.-1997, XVI, 38.
20. Mehmed Fehmî, *Târîhu Edebiyyât-ı Arabiyye*, Matbaatü Âmire, İstanbul-1332.
21. **Muallakât Yedi Askı**, Çev. Şerafettin Yaltkaya, M.E.B. Yay., İstanbul-1989.
22. Nicholson, Reynold A., "İslâm Öncesi Arap Şiirinde Dinin Etkileri", Çev. İbrahim Yılmaz, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 17, Erzurum-2002, s. 217-224.
23. Özcanoglu, Muzaffer, "Adî b. Zeyd" mad., *DİA*, I, 382.
24. Pak, Zekeriya, "Câhiliye Araplarındaki Allah İnancının Kur'ânî Boyutu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 1, Sivas-2001, s. 311-330.
25. Polat, İbrahim Ethem, *İslâm Öncesi Hanif Edebiyatı*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum-1996.
- _____, "Hanif Şâirlerin Şiirlerinde Monoteist Yapı", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 1, Bahar 2001, s. 124-133.
26. Es-Sâbü'nî, Abdulvehhâb, *Şu'arâ ve Devâîn*, Beyrut-1978.
27. Sa'leb, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ, *Şerhu Dîvânî Zuheyr*, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Kahire-1964-1384.
28. Savran, Ahmet, "İmruülkays b. Hucr" mad., *DİA*, XXII, 237-238.
29. Eş-Şâyi, Muhammed b. Abdurrahman b. Sâlih, *el-Furûku'l-Lugaviyye ve Eseruhâ fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Riyad-1993.
30. Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, el-Asru'l-Câhilî, Dâru'l-Maârif, Kahire-Ty.
31. Et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/923), *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, I-XXX, Beyrut-1405,
32. Tâhâ Hüseyin, *Câhiliye Şiiri Üzerine*, Çev. Şaban Karataş, Ankara Okulu, Ankara-2003.
33. Topaloğlu, Bekir, "Allah" mad. *DİA*, İst.-1989, II, 473.
34. Tüccâr, Zülfikâr, "Hammâd er-Râviye" mad., *DİA*, XV, 486-488.
35. Tülücü, Süleyman, "Hâtim et-Tâî" mad., *DİA*, XVI, 472-473.

YÛNUS b. HABÎB VE NAHİVDEKİ YÖNTEMİ

Dr. Ali BULUT*

Özet

Bu makalede Yûnus b. Habîb'in hayatı ve nahiv ilmindeki yöntemi ele alınmıştır. Çalışma iki bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde Yûnus'un yetişmesi, hocaları, öğrencileri ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde ise Yûnus'un, nahiv ilminde takip ettiği yöntem incelenmiştir.

Yûnus'un eserlerinden hiç birisi günümüze ulaşmamıştır. Onun dile dair görüşleri en yoğun olarak öğrencisi Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'inde mevcuttur. Yûnus, dil çalışmalarında hem semâ hem de kıyas yöntemini kullanmıştır, ancak hocası Ebû Amr b. el-Alâ gibi sema yönüyle tanınmıştır. Ayrıca Yûnus, Arap kelimeleri *ceyyid*, *hasen*, *kabîh* vb. terimlerle değerlendirmeye tabi tutmuştur. Yûnus vb. ilk dilcilerin yaptıkları bu değerlendirmeler, edebî tenkidin ve standart dilbilim çalışmalarının ilk nüvelerini oluşturmaktadır.

I. Yûnus b. Habîb en-Nahvî (h. 94-182 / m. 713-798)

1. **Adı, Künyesi ve Nesebi:** Adı Yûnus b. Habîb'tir. "Habîb" isminin babasına mı yoksa annesine mi ait olduğu noktasında farklı rivayetler vardır. Bazı rivayetlerde "Habîb" isminin annesine ait olup, babasının kim olduğu konusunda bir bilgi olmadığı aktarılırken, bazı rivayetlerde de "Habîb" in, babasının ismi olduğu zikredilir.¹ Ancak eldeki bilgilere dayanarak kesin bir karara varmak zordur.² Kaynaklarda babasıy-

* Araş. Gör. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Arap Dili ve Belâğatı ABD (e-posta: alibulut@omu.edu.tr)

¹ İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefeyâtü'l-A'yân*, nşr. İhsan Abbâs, Beyrut, ts., VII, 248; el-Hulvânî, Muhammed Hayr, *el-Mufasssal fî Târîhi'n-Nahvi'l-Arabî*, Kable Sîbeveyh, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1979, I, 202.

² *Faîl* kalıbında gelen ve ismi mefûl anlamında kullanılan kelimelerde müzekerlik ve müenneslik ortaktır. Bir kadın için *imra'etun katîlun* denebilir. *Habîb* ismi de bu kalıptandır. Ancak Mehmed Zihni Efendi *Habîb* kelimesinin hem müzekker hem de müennes olarak kullanıldığını söyler. Bu nedenle *Habîb*'in Yûnus'un babasının ismi olması da mümkündür. Bkz. Mehmed Zihni Efendi, *el-Muntehab ve'l-Muktabad*,

la ilgili olarak onun, henüz küçük bir çocukken Yûnus'u, şiir-okurken takıldığı yerlerin doğru okunuşunu öğrenmek maksadıyla dönemin ünlü şairi Ru'be b. el-Accâc'a gönderdiği zikredilir.³ Ancak bu rivayette babasının ismi belirtilmez.

Künyesi Ebû Abdurrahman'dır. Bazı rivayetlerde Ebû Muhammed olarak da zikredilir.⁴ Nesebi konusunda da değişik rivayetler vardır. Ancak mevâliden olduğu noktasında rivayetler ortaktır. Benî Dabbe kabilesine nisbetle Dabbî,⁵ Benî Leys b. Bekr'e nisbetle Leysî⁶ nisbesiyle anılır. Benî Dabbe'nin kolu olan Bilâl b. Hermî⁷ ve Bekr b. Abdimenâf b. Kinâne⁸ kabilelerinin mevlâsı olduğu da zikredilir. Brockelmann onun Nabat Arâmîlerinden olduğunu söylerken⁹ bazı kaynaklarda ise sadece yabancılardan olduğu zikredilerek hangi millettten olduğu belirtilmez.¹⁰

2. Doğumu ve Yetiştirilmesi: Kaynaklarda h. 80, 90 ve 94 şeklinde üç ayrı doğum tarihi zikredilir.¹¹ Çocukluğu ve gençliğine dair çok fazla bir bilgi yoktur. Aslen Dicle nehri kenarında, Bağdat ile Vâsıt şehirleri

Marifet Yay., İstanbul, 1991, I, 410; İbn Mâlik, Ebû Ubeydullah Cemâluddîn Muhammed b. Abdullah, *Şerhu'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, nşr., Ali Muhammed Muavvid - Âdil Ahmed Abdulmuvaahhid, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, II, 221.

³ Mekrem, Abdulâl Sâlim, *el-Halkatu'l-Mefkûde fî Târîhi'n-Nahvi'l-Arabî*, Muessasetu'r-Risâle, Beyrut, 1993, s.282.

⁴ ez-Zubeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire, ts., s. 53; İbnu'n-Nedîm, Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Beyrut, 1994, s. 64.

⁵ İbnu'n-Nedîm, a.g.e., s. 64; el-Kıfî, Ebu'l-Hasen Cemaluddîn Ali b. Yûsuf, *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nuhât*, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire, 1986, IV, 68; İbn Hallikân, a.g.e., VII, 244.

⁶ İbnu'n-Nedîm, a.g.e., s. 64; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, Beyrut, 1988, XX, 64; İbn Hallikân, a.g.e., VII, 244.

⁷ İbn Hallikân, a.g.e., VII, 244.

⁸ Ebu't-Tayyib el-Lugavî, Abdulvâhid b. Ali, *Merâtibu'l-Nahviyyîn*, Kahire, ts., s. 21; İbnu'n-Nedîm, a.g.e., s. 64.

⁹ Carl Brockelmann, *GAL*, Leiden, 1943, I, 98.

¹⁰ Ebu't-Tayyib el-Lugavî, a.g.e., s. 21; İbnu'n-Nedîm, a.g.e., s. 64; el-Hulvânî, a.g.e., I, 204.

¹¹ ez-Zubeydî, a.g.e., s. 53; el-Kıfî, a.g.e., IV, 51; el-Hamevî, a.g.e., XX, 67; ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, ts., yy., IX, 344; el-Cezzâr, Fikrî Zekî, *Medâhilu'l-Muellifin ve'l-A'lâmi'l-Arab hattâ 1215/1800 m.*, Riyad, 1994, IV, 1934.

arasında bulunan¹² Cebbul köyünden olduğu rivayet edilir.¹³ Akrabalarıyla ilgili de fazla bir bilgi yoktur. Sadece Hurrak isminde bir yeğeni olduğu ve Ebû Ubeyde'nin, bu yeğenini sevdiği rivayet edilir.¹⁴

Yunus b. Habîb, tahsil hayatına dönemin en önemli ilim ve kültür merkezlerinden olan Basra'da, Hammâd b. Seleme'den nahiv okuyarak başlar. Yûnus b. Habîb, Hammâd hakkında "Arapçayı ondan öğrendim" der.¹⁵ Lugat malzemesi toplamak amacıyla dönemin birçok dildisi gibi Yûnus da çöle gitmiş ve dilleri fasih bedevî Araplardan dil ve edebiyat malzemesi derlemiştir.¹⁶ Yûnus'un, kendisini tamamen ilme, ilim öğrenme ve öğretme yoluna adanmış ve bu yüzden de hiç evlenmediği rivayet edilir.¹⁷ Ancak bu rivayet kadar yaygın olmayan ve sadece İbnü'l-Cezerî'nin naklettiği başka bir rivayete göre ise, Haramî b. Yûnus adında bir oğlu vardı ve babasından kıraat rivayetinde bulunmuştur.¹⁸ Bazıları Haramî'nin başka bir Yûnus'un oğlu olabileceği şeklinde yorum yaparlar.¹⁹ Kanaatimizce ilk kaynaklardaki evlenmediği yolundaki yaygın rivayete itibar etmek daha isabetli olacaktır.

Yûnus'un kuvvetli bir hafızası olduğu zikredilir. Hafızası, içine giren şeyin kolayca çıkamadığı ağzı dar bir su testisine benzetilen²⁰ Yûnus, birçok ilim dalında uzmanlaşmıştır. Başta nahiv ve lugat ilmi olmak

¹² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut, ts., II, 102.

¹³ ez-Zubeydî, a.g.e., s. 51; İbnü'n-Nedîm, a.g.e., s. 64; Ebu'l-Ferec el-İsfehânî, *el-Agânî*, nşr. Semîr Câbir, Beyrut, ts., XVIII, 193; Brockelmann, a.g.e., I, 97-98.

¹⁴ el-Merzubânî, Ebû Ubeydullah Muhammed b. İmrân, *Kitabu Nûri'l-Kabes el-Muhtasar mine'l-Muktebes*, İhtisar: Ebu'l-Mahâsin Yusuf b. Ahmed b. Mahmud el-Yagmûrî, nşr. Rudolf Sellheim, Beyrut, 1964, s. 114.

¹⁵ es-Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdullah, *Ahbâru'-Nahviyyîn el-Basriyyîn*, nşr. F. Krenkow, Beyrut, 1936, s. 43; ez-Zubeydî, a.g.e., s. 51.

¹⁶ el-Hulvânî, a.g.e., I, 205; Mekrem, a.g.e., s. 276, 287; Bakırcı, Selami – Demirayak, Kenan, *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*, Erzurum, 2001, s. 12.

¹⁷ İbnü'n-Nedîm, a.g.e., s. 64; el-Kıfî, a.g.e., IV, 71; es-Suyûtî, Ebû Abdurrahman Celâluddîn, *Bugyetu'l-Vuât fî Tabakâti'l-Lugaviyyîn ve'n-Nuhât*, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut, ts., II, 365.

¹⁸ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, nşr. G. Bergstraesser, Kahire, 1932, II, 406.

¹⁹ el-Hulvânî, a.g.e., I, 203.

²⁰ Ez-Zubeydî, a.g.e., s. 51; el-Kıfî, a.g.e., IV, 68.

üzere, şiir,²¹ ensâb,²² Arap kabileleri,²³ kıssa,²⁴ tefsir (Meâni'l-Kur'ân)²⁵ kıraat²⁶ vb. ilimlerde geniş bilgiye sahipti. Dönemin bir geleneği olarak Yûnus'un nahiv ve lugat bilgisi diğer alimlerle karşılaştırılmıştır. el-Muberrid'e atfedilen bu karşılaştırma şöyledir: "Ebû Zeyd nahiv alimiydi. Ancak bilgisi Halîl ve Sîbeveyh kadar değildi. Yûnus ise lugat bilgisinde Ebû Zeyd ile aynıydı. Ancak Yûnus, nahvi Ebû Zeyd'den daha iyi bilirdi."²⁷ Basra'da kurduğu ders halkasına birçok öğrenci, edip ve fasih Araplar katılırlardı.²⁸ Elden ayaktan düşene kadar öğrenci okutmaya devam eden²⁹ Yûnus, h. 182 yılında 88 yaşında iken vefat etmiştir.³⁰ Bazı rivayetlere göre yüz seneyi aşkın bir ömür sürmüştür.³¹

3. Hocaları:

a. Hammâd b. Seleme (ö. 169/785): Hammâd, Yûnus'un ilk hocasıdır. Yûnus ilk tahsiline Hâmâm'dan nahiv okuyarak başlar.³² Sîbeveyh de tahsil hayatına Hammâd'dan hadis okuyarak başlamış, daha sonra bu dersi bırakarak Halîl'in derslerine başlamıştır.³³

b. Ebû Amr b. el-Alâ (ö. 145/762): Yûnus, Ebû Amr'dan lugat, nahiv, kıraat, şiir, şiir rivayeti ve edebiyat tenkidi konularında bilgi al-

²¹ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şuarâ*, nşr. M. J. de Goeje, Leiden, 1902, s. 41, 100-101, 376; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XX, 64.

²² el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Hayavân*, nşr. M. Abdusselam Harun, Beyrut, 1996, III, 210-211.

²³ el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, nşr. M. Abdusselam Harun, Kahire, 1975, I, 174.

²⁴ el-Câhız, *a.g.e.*, I, 368-369.

²⁵ İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûlî's-Şuarâ*, neşr. Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire, ts. I, 54; el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayavân*, V, 240; ed-Dâvûdî, Şemsuddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, nşr. Ali Muhammed Ömer, Kahire, 1972, II, 385-386.

²⁶ İbn Sellâm, *a.g.e.*, I, 19, 126; İbnu'l-Cezerî, *a.g.e.*, I, 290.

²⁷ Ebu'l-Berekât İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elibbâ fî Tabakâti'l-Udebâ*, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire, ts., s. 126-127.

²⁸ İbnu'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 64; el-Kıftî, *a.g.e.*, IV, 70.

²⁹ İbnu'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 64; el-Kıftî, *a.g.e.*, IV, 71.

³⁰ Ebu't-Tayyib el-Lugavî, *a.g.e.*, s. 21; İbnu'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 64; el-el-Câhız, *Hayavân*, V, 591.

³¹ ez-Zubeydî, *a.g.e.*, s. 53; el-Kıftî, *a.g.e.*, IV, 5; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XX, 67..

³² es-Sîrâfî, *a.g.e.*, s. 43; ez-Zubeydî, *a.g.e.*, s. 51.

³³ es-Sîrâfî, *a.g.e.*, s. 43-44; ez-Zubeydî, *a.g.e.*, s. 66; İbnu'l-Enbârî, *Nuzhe*, s. 72.

miştir.³⁴ Yûnus, hocaları arasında en çok Ebû Amr'dan etkilenmiş, nahiv ilminde onun yöntemini takip etmiş ve hocaları içinde en çok onun görüşlerini aktarmıştır.³⁵ Yûnus, Ebû Amr'ın kâtiplerinden sayılacak derecede ondan öğrendiklerini yazmıştır.³⁶ Yûnus, hocasının ilim ve zühdünü şu sözlerle övmüştür: "Vallâhi Ebû Amr'ın ilim ve zühdü 100 kişiye dağıtılrsa hepsi de alim ve zahid olurlardı. Resulullah onu görse onun bu durumundan memnun olurdu."³⁷ Ebû Amr'dan aktarılan rivayetlerin birçoğunu Yûnus'a borçluyuz.³⁸ Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ındaki Ebû Amr'a ait görüşlerin birçoğunda da aradaki râvi Yûnus'tur.

c. Ru'be b. el-Accâc (ö. 145/762): Ru'be, Ebû Hureyre (r.a.)'den hadis rivayetinde bulunan tâbiîndendir ve dönemin meşhur recez şairidir.³⁹ Rivayetlere bakılırsa Yûnus, henüz çocukken Ru'be'yi tanıyordu. Yûnus'u, babasının, şiirde takıldığı yerlerin doğru okunuşunu öğrenmek için zaman zaman Ru'be'ye gönderdiği rivâyet edilir.⁴⁰ Yûnus'un Ru'be'den yaptığı rivayetlerin bir kısmı Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ında bir kısmı da İbn Hişâm'ın *Muğni'l-Lebîb*'inde mevcuttur.⁴¹

d. Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî (ö. 127/745): Biyografi kaynaklarında Yûnus'un, el-Hadramî'dan ders aldığı açıkça ifade edilmese de bazı rivayetlere bakıldığında ondan da ders aldığı sonucuna varılabilir.⁴² Örneğin İbn Sellâm, Yûnus'a "İbn Ebî İshâk'tan bir şey işittin mi?" diye sorar. O da "Ona hiç *savîk* (sad ile) diyen var mı? diye

³⁴ Mahmûd Huseynî Mahmûd, "Mevkîf min Yûnus b. Habîb", *MMLA el-Urdunî*, Yıl 2, Sayı: 7-8, 1980, s. 125.

³⁵ Mekrem, a.g.e., s. 282; el-Hulvânî, a.g.e., I, 205.

³⁶ es-Sirâfi, a.g.e., s. 33.

³⁷ İbnu'l-Cezerî, a.g.e., I, 392.

³⁸ es-Suyûtî, *el-Muzhir fî Ulûmî'l-Luga ve Envâihâ*, nşr. Fuad Ali Mansûr, Beyrut, 1988, I, 293-294, 351, 354.

³⁹ el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, XX, 149-150.

⁴⁰ Mekrem, a.g.e., s. 282.

⁴¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, nşr. M. Abdusselâm Hârûn, I, 51, 319; II, 48; İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb an Kutubi'l-Eârîb*, nşr. Mâzin el-Mubârek, M. Ali Hamdullah, Beyrut, 1985, II, 525.

⁴² Ebû Ubeyde Ma'mer b. Musennâ et-Teymî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, nşr. Fuad Sezgin, Kahire, ts., I, 376; ez-Zubeydî, a.g.e., s. 32; Mekrem, a.g.e., s. 279; el-Hulvânî, a.g.e., I, 205.

sordum" der. İbn Ebî İshâk da "Evet, Amr b. Temîm diyor" der.⁴³ Yûnus'un İbn Ebî İshâk'tan yaptığı başka rivayetler de vardır.⁴⁴

e. Ebu'l-Hattâb el-Ahfeş el-Ekber (ö. 177/793): Sîbeveyh'in de hocası olan el-Ahfeş el-Ekber'den Yûnus da ders almıştır.⁴⁵ İlk defa şiiri her beytin altında şerhetme usûlünü getiren dilci Ebu'l-Hattab'tır.⁴⁶

f. Ebân b. Yezîd el-Attâr:⁴⁷

g. el-Hasan b. İmrân eş-Şahhâm:⁴⁸

h. Ebû Cezâ Nasr b. Tarîf el-Kassâb el-Bâhilî⁴⁹: Hadis ravilerindendir.⁵⁰

Bazı kaynaklarda Ebû Zeyd el-Ensârî de Yûnus'un hocaları arasında zikredilir.⁵¹ Ama rivayetlerin geneline bakıldığında Ebû Zeyd, Yûnus'un hocası değil, öğrencisi olmuştur.

Yûnus, bunların dışında Ebû Mehdiyye, Ebu'd-Dukayş, Ebu'l-Muhallim ve Mûsa b. Seyyâr el-Esvârî gibi fasih Araplardan da lugat malzemesi derlemiştir.⁵² Bazıları Mûsa el-Esvârî⁵³'nin yerine Ebû Ali Amr b. Fâid el-Esvârî⁵⁴'yi Yûnus'un hocası olarak zikrederler.⁵⁵ Ölüm tarihlerine bakılacak olursa Musa el-Esvârî olması daha muhtemeldir.

⁴³ İbn Sellâm, a.g.e., I, 15. Diğer rivayetler için bkz. ez-Zubeydî, a.g.e., s. 32; Mekrem, a.g.e., s. 279; el-Hulvânî, a.g.e., I, 205.

⁴⁴ İbn Sellâm, a.g.e., I, 17, 21.

⁴⁵ Koçak, İnci, "Ahfeş el-Ekber" mad., DİA, I, 525; el-Mubârek, Abdulduheyn, "Devru'l-Basra fi Neş'eti'd-Dirâsâti'n-Nahviyye ve Tatavvuruhâ: Merhaletu'n-Neş'e hattâ'l-Halîl", Mevsûatu'l-Basra el-Hadâriyye (el-Mevsûa el-Fikriyye), Bağdat, 1989, s. 219.

⁴⁶ Bakırcı-Demirayak, a.g.e., s. 35.

⁴⁷ İbnu'l-Cezerî, a.g.e., II, 406; el-Mubârek, a.g.e., s. 219; el-Cubûrî, Abdullah, "Yûnus b. Habîb Hayâtuhu ve Ârâuhu", Mecelletu Âdâbi'l-Mustansiriyye, Yıl: 1, Sayı: 1, 1975-1976, s. 100.

⁴⁸ el-Cubûrî, a.g.m., s. 100.

⁴⁹ el-Câhız, el-Beyân, III, 290; el-Cubûrî, a.g.m., s. 100.

⁵⁰ İbn Hacer el-Askalânî, Lisânu'l-Mîzân, Beyrut, 1971, VI, 153.

⁵¹ es-Suyûtî, el-Muzhir, I, 111.

⁵² Mekrem, a.g.e., s. 288-293.

⁵³ Hayatı hakkında bkz. İbn Hacer, a.g.e., VI, 120; Kays Âli Kays, el-Îrânîyyûn ve'l-Edebu'l-Arabî Ricâlu Ulûmi'l-Kur'ân, ts., yy., s. 50.

⁵⁴ Hayatı hakkında bkz. İbn Hacer, a.g.e., IV, 372-373.

⁵⁵ el-Hulvânî, a.g.e., I, 205; Mekrem, a.g.e., s. 291-292.

Çünkü Mu'tezile mezhebinin önde gelen alimlerinden olan Ebû Ali el-Esvârî h. 240 yılında yaklaşık Yûnus'un ölümünden 57 yıl sonra vefat etmiştir.⁵⁶ Mûsa el-Esvârî ise h. 150 yılında, Yûnus'un ölümünde 33 yıl önce vefat etmiştir. Her ikisi de hadis ravisidir. Ancak Ebû Ali, Musa'nın ravilerindendir.⁵⁷

4. Öğrencileri:

a. Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber Sîbeveyh (ö. 180/796): Sîbeveyh, Yûnus'un en parlak öğrencilerindendir. Yûnus'un nahve dair görüşlerini Sîbeveyh'e borçluyuz. Çünkü Yûnus'un ne nahve dair ne de başka bir konuda herhangi bir eseri günümüze ulaşmamıştır. Oysa Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ında yaklaşık 200 yerde Yûnus'un adı geçer ve onun görüşleri aktarılır. Halîl'den sonra *el-Kitâb*'ta en çok adı geçen dilci Yûnus'tur. Başka bir nahiv eserinde Yûnus'un ismi bu kadar zikredilmez. *el-Kitâb*'ta Ebû Amr'ın görüşlerinin birçoğunda da aradaki ravi Yûnus'tur.⁵⁸

b. Alî b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/804): Kûfe ekolünün önderlerinden Kisâî de zaman zaman Yûnus'un Basra'daki ders halkasına gelerek onun görüşlerinden istifade etmiştir.⁵⁹

c. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822): Yine Kûfe ekolünün önde gelen dilcisi Ferrâ da Yûnus'un derslerine katılmıştır.⁶⁰

d. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Musennâ et-Teymî (ö. 210/825): Rivayete göre Yûnus'un derslerini 40 sene takip etmiştir.⁶¹ Not yapraklarını her gün Yûnus'un ezberden söylediği bilgilerle doldurduğunu rivayet

⁵⁶ Öz, Mustafa, "Ali el-Esvârî" mad., *DİA*, II, 391.

⁵⁷ İbn Hacer, a.g.e., IV, 373.

⁵⁸ Sîbeveyh, a.g.e., I, 404-405, 417; II, 96, 113, 161, 185, 311-312; III, 242, 293, 347, 361.

⁵⁹ es-Sîrâfî, a.g.e., 34-35; es-Suyûtî, *el-Muzhir*, II, 320; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, nşr. M. Ali en-Neccâr, Beyrut, ts., III, 291.

⁶⁰ Ebu't-Tayyib el-Lugavî, a.g.e., s. 86.

⁶¹ el-Kıftî, a.g.e., IV, 71; İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhayy Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Beyrut, ts., I, 301; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, XX, 65.

eder.⁶² *Mecâzu'l-Kur'ân*'ında yaklaşık 11 yerde Yûnus'un ismini vererek onun görüşlerini aktarır.⁶³

e. Haléf el-Ahmer (ö. 180/796): Yûnus'un derslerini 20 sene takip etmiştir.⁶⁴

f. Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 214/829): Rivayete göre Yûnus'un derslerini 10 sene takip etmiştir.⁶⁵

g. Muhammed b. el-Mustenîr Kutrub (ö. 206/821):⁶⁶

h. İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/845): *Tabakâtu Fuhûli's-Şuarâ* adlı şiir antolojisinin yazarı olan İbn Sellâm da Yûnus'un öğrencilerindendir.⁶⁷ Bu eserinde Yûnus b. Habîb'in şiir, şiir tenkidi, nahiv ve kıraatla ilgili birçok görüşünü nakletmiştir.⁶⁸

i. Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî (ö. 216/830):⁶⁹

j. el-Ahfeş el-Evsat Saîd b. Mes'ade (ö. 215/829)⁷⁰

k. Ebû Ömer el-Cermî (ö. 224/840): Yûnus'un öğrencilerindendir.⁷¹ Ondan kıraat rivayetinde de bulunmuştur.⁷²

m. İbrâhîm b. el-Hasan: Yûnus'tan kıraat rivayetinde bulunmuştur.⁷³

n. Îsâ el-Esedî: Yûnus'tan kıraat rivayetinde bulunmuştur.⁷⁴

⁶² İbn Fadlullah el-Ömerî, *Mesâliku'l-Ebsâr fî Memâliku'l-Emsâr*, nşr. Fuad Sezgin, Almanya, 1988, s.61.

⁶³ Ebû Ubeyde, a.g.e., I, 35, 157, 293, 373, 376, 383; II, 21, 83, 143, 189, 194.

⁶⁴ el-Kıftî, a.g.e., IV, 71; İbnu'l-İmâd, a.g.e., I, 301; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, XX, 65.

⁶⁵ el-Kıftî, a.g.e., IV, 71; İbnu'l-İmâd, a.g.e., I, 301; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, XX, 65.

⁶⁶ Ebu't-Tayyib el-Lugavî, a.g.e., s. 67.

⁶⁷ Ebu't-Tayyib el-Lugavî, a.g.e., s. 67.

⁶⁸ İbn Sellâm el-Cumahî, a.g.e., I, 9, 13, 16, 17, 19, 21, 25, 34, 44, 49, 68, 126...II, 299, 317, 320, 340, 343...

⁶⁹ el-Cubûrî, a.g.e., s.104.

⁷⁰ Ferîd, Fethî Abdulkâdir, *Lemehât Belâgiyye fî Meâni'l-Kur'ân li'l-Ahfeşî'l-Avsat*, Kahire, 1983, s. 10.

⁷¹ es-Sîrâfî, a.g.e., 54; Arslan, Şükrü, "Cermî" mad., *DİA*, VII, 413-414.

⁷² İbnu'l-Cezerî, a.g.e., II, 406.

⁷³ İbnu'l-Cezerî, a.g.e., II, 406; el-Cubûrî, a.g.e., s.106.

⁷⁴ İbnu'l-Cezerî, a.g.e., II, 406; el-Cubûrî, a.g.e., s.106.

ö. Mûsâ b. Abdussamed el-Ubullî: Yûnus'tan kıraat rivayetinde bulunmuştur.⁷⁵

p. Abdullah b. Suleyman: Yûnus'tan kıraat rivayetinde bulunmuştur.⁷⁶

r. Haramî b. Yûnus: Yûnus'un oğlu olduğu ve ondan kıraat rivayetinde bulunduğu zikredilir.⁷⁷

s. Yahyâ b. el-Mubârek el-Yezîdî (ö. 202/817): Ebû Amr'ın kıraat ravilerindendir.⁷⁸ Yûnus'tan lugat bilgisi almıştır.⁷⁹

ş. İbn Ebî Uyeyne:⁸⁰

t. Ziyâd b. Ebî Sufyân:⁸¹

5. Eserleri: Yûnus'un lugat, nahiv ve tefsirle ilgili yazdığı eserlerden hiç birisi günümüze ulaşmamıştır. Bu eserler şunlardır:

a. Me'âni'l-Kur'ân.⁸²

b. en-Nevâdiru'l-Kebîr.⁸³

c. en-Nevâdiru's-Sagîr.⁸⁴

d. el-Lugât.⁸⁵: Muhtemelen bu eseri çöllerdeki fasih Araplardan derlediği malzemelerle yazmıştır.

e. el-Emsâl⁸⁶:

⁷⁵ İbnu'l-Cezerî, a.g.e., II, 406; el-Cubûrî, a.g.e., s.106.

⁷⁶ İbnu'l-Cezerî, a.g.e., II, 406; el-Cubûrî, a.g.e., s.106.

⁷⁷ İbn el-Cezerî, a.g.e., II, 406.

⁷⁸ İbnu'l-Cezerî, a.g.e., II, 375.

⁷⁹ el-Cubûrî, a.g.e., s.104; el-Hulvânî, a.g.e., I, 206.

⁸⁰ el-Hulvânî, a.g.e., I, 206.

⁸¹ el-Cubûrî, a.g.e., s.106.

⁸² Ebu't-Tayyib el-Lugavî, a.g.e., s. 21; ez-Zubeydî, a.g.e., s. 53; İbnu'n-Nedîm, a.g.e., s. 64. Bazı kaynaklarda (Yakut el-Hamevî, Mu'cemu'l-Udebâ, XX, 67; ed-Dâvûdî, a.g.e., II, 386; ez-Ziriklî, a.g.e., IX, 344.) Me'âni'l-Kur'ân el-Kebîr ve es-Sagîr olarak iki ayrı eserden bahsedilir. Ama ilk tabakat eserlerinde ayrı ayrı iki kitaptan bahsedilmez.

⁸³ ed-Dâvûdî, a.g.e., II, 386; el-Hulvânî, a.g.e., I, 207; Talmon, Rafael, "Yûnus b. Habib" mad., The Encyclopaedia of Islam (New Edition), Leiden, 2001, XI, 349.

⁸⁴ ed-Dâvûdî, a.g.e., II, 386; el-Hulvânî, a.g.e., I, 207; Talmon, a.g.m., XI, 349.

⁸⁵ İbnu'n-Nedîm, a.g.e., s. 64; ez-Ziriklî, a.g.e., IX, 344; Talmon, a.g.m., XI, 349.

⁸⁶ İbnu'n-Nedîm, a.g.e., s. 64; ez-Ziriklî, a.g.e., IX, 344; Talmon, a.g.m., XI, 349.

g. el-Kıyâs fi'n-Nahv.⁸⁷

Bu eserlerden sadece *en-Nevâdir*'in belli pasajları, Suyûtî'nin *el-Muzhir*'inde günümüze ulaşabilmiştir.⁸⁸ Suyûtî'nin aktardığı bu örnekler daha çok lehçelerle alâkalıdır. Ancak Suyûtî, *en-Nevâdir* adlı bu eserin *en-Nevâdiru'-Kebîr* mi yoksa *en-Nevâdiru's-Sağîr* mi olduğunu belirtmez. Bu alıntılar Yûnus'un *el-Lugât* adlı eserine de ait olabilir. Yûnus'un *Meâni'l-Kur'ân*'a dair bazı görüşleri Ebû Ubeyde ve Sîbeveyh'in eserleri ile günümüze ulaşabilmiştir.⁸⁹

Meydânî de, *Mecmau'l-Emsâl* adlı eserinde bazı atasözlerinin nereden doğduğu ve ne anlama geldiğiyle ilgili Yûnus b. Habîb'ten bilgiler aktarır.⁹⁰ Bazı araştırmacılara göre Meydânî bu görüşleri Yûnus'un *el-Emsâl* adlı eserinden almıştır.⁹¹

II. Nahivdeki Yöntemi

Yûnus b. Habîb'in nahiv ilmindeki yöntemini öğrenebileceğimiz en önemli kaynak Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ıdır. Sîbeveyh'in, sekizi Basra'lı, biri de Kûfe'li olmak üzere dokuz temel kaynağı vardır. 522 yerde Halîl b. Ahmed'in, 200 yerde Yûnus'un, 47 yerde Ebu'l-Hattâb el-Ahfeş'in, 44 yerde Ebû Amr b. el-Alâ'nın, 22 yerde İsmâ b. Ömer es-Sekafî'nin, 9 yerde Ebû Zeyd el-Ensârî'nin, 5 yerde Hârûn b. Mûsâ'nın, 7 yerde Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî'nin ve 4 yerde de Kûfeliler'in görüşlerini aktarır. Bir yerde de Huzeyl isimli bir bedevînin görüşünü nakleder. Bu şekilde 10 kaynaktan toplam 861 görüş aktarılmış olur.⁹² Tabîî bunlar dil-

⁸⁷ Brockelmann, GAL, I, 98. [İlk tabakât kaynaklarında *el-Kıyâs fi'n-Nahv* adlı eserden bahsedilmez].

⁸⁸ es-Suyûtî, *el-Muzhir*, II, 238-239, 250, 351.

⁸⁹ Sîbeveyh, a.g.e., I, 238, 346; Ebû Ubeyde, a.g.e., I, 35, 157, 293, 373, 376, 383; II, 21, 83, 143, 189, 194.

⁹⁰ Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecmau'l-Emsâl*, nşr. M. Muhyiddin Abdulhamîd, Beyrut, ts., I, 55, 102, 173, 421; II, 14, 30, 176.

⁹¹ Katâmiş, Abdulmecîd, *el-Emsâlu'l-Arabiyye*, Dimeşk, 1988, 54.

⁹² en-Nâsîf, Ali en-Necdî, Sîbeveyh *İmâmu'n-Nuhât*, Kahire, 1979, s. 102; Hadîsî, Hadîce, *Kitâbu Sîbeveyh ve Şurûhuhu*, Bağdat, 1967, s. 88-89; Mes'ûd, Fevzî, Sîbeveyh *Câmiu'n-Nahvi'l-Arabî*, Mısır, 1986, s. 95. Fevzî Mes'ûd, Nâsîftan yaptığı nakilde yanlışlıkla Sîbeveyh'in İbn Ebî İshak'tan 4 yerde rivayette bulunduğunu söyler. Hadîce Hadîsî de Fevzî Mes'ûd'daki bilgiyi aktarır. Ancak *el-Kitâb*'ta İbn Ebî İshak'tan yedi yerde rivayet yapılmıştır. Bkz. Sîbeveyh, a.g.e., I, 279; II, 77, 341; III, 44, 242; IV, 121, 443.

cilerin isimleri zikredilerek aktarılan görüşleridir. Bunun dışında isimleri zikredilmeden de bu dilcilerin ve başkalarının da birçok görüşleri Sîbeveyh tarafından nakledilmiştir. Ebû'l-Esved ed-Duelî (ö. 68/688), Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec (ö. 117/734) ve Yahyâ b. Ya'mer (ö. 129/746) gibi dilcilerin de görüşleri isim belirtilmeden verilmiş olmalıdır.⁹³ Çünkü Sîbeveyh'in hocaları bunların öğrencileridir.

el-Kitâb'ta Halîl'den sonra ismi en çok zikredilen dilci Yûnus b. Habîb'tir. Sîbeveyh hem Yûnus'un görüşlerini aktarır, hem de Ebû Amr başta olmak üzere bazı dilcilerin görüşlerini Yûnus vasıtasıyla zikreder. Bunun yanı sıra Sîbeveyh, isim vermeden de birçok yerde Yûnus'un görüşlerini vermiş olmalıdır. Yûnus, Sîbeveyh'le Ebû Amr b. el-Alâ' arasında önemli bir köprü görevi görmüştür. Özellikle de Ebû Amr'ın birçok görüşü öğrencisi Yûnus b. Habîb vasıtasıyla rivayet edilmiştir.⁹⁴ Yûnus b. Habîb'in birçok görüşü de *el-Kitâb* kanalıyla daha sonraki eserlerde yer bulmuştur. Yûnus, Ebû Amr'ın yanında Ru'be,⁹⁵ Ferezdak (ö. 114/732),⁹⁶ Cerîr (ö. 114/732)⁹⁷ ve el-Esved b. Ya'fur (ö.m. 585)⁹⁸ gibi şairlerden ve İbn Ebî İshâk el-Hadramî'den⁹⁹ de *el-Kitâb*'ta rivayette bulunmuştur.

Sîbeveyh'in Yûnus'tan yaptığı nakillerin doğru olduğu bizzat Yûnus'un diliyle şöyle rivayet edilir: "Sîbeveyh ölünce Yûnus'a: "Sîbeveyh, Halîl'in ilmiyle alakalı 1000 varaklık bir kitap yazdı" derir. Yûnus şaşırarak: "Bu çocuk bunların hepsini ne zaman Halîl'den duymuş? Kitabını bana getirin!" der. Sîbeveyh'in kitabını alıp inceler ve : "Benden yaptığı nakiller doğru olduğuna göre Halîl'den yaptığı nakiller de doğrudur." der.¹⁰⁰

⁹³ Mes'ûd, a.g.e., s. 97-118. (Mes'ûd örnekler vererek bu görüşünü delillendirmeye çalışır).

⁹⁴ Sîbeveyh, a.g.e., I, 387; II, 113, 185, 319, 399; III, 101, 242, 293, 303, 347, 361, 457, 566.

⁹⁵ Sîbevéyh, a.g.e., I, 51; II, 153; II, 304, 565.

⁹⁶ Sîbeveyh, a.g.e., II, 72.

⁹⁷ Sîbeveyh, a.g.e., I, 278.

⁹⁸ Sîbeveyh, a.g.e., III, 135.

⁹⁹ Sîbeveyh, a.g.e., III, 242.

¹⁰⁰ ez-Zubeydî, a.g.e., s. 49; es-Sîrâfî, a.g.e., s. 48; İbrahim Hasan İbrahim, Sîbeveyh ve'z-Zarûretu's-Şi'riyye, Kahire, 1983, s. 22.

g. el-Kıyâs fi'n-Nahv.⁸⁷

Bu eserlerden sadece *en-Nevâdir*'in belli pasajları, Suyûtî'nin *el-Muzhir*'inde günümüze ulaşabilmiştir.⁸⁸ Suyûtî'nin aktardığı bu örnekler daha çok lehçelerle alâkalıdır. Ancak Suyûtî, *en-Nevâdir* adlı bu eserin *en-Nevâdiru'-Kebîr* mi yoksa *en-Nevâdiru's-Sağîr* mi olduğunu belirtmez. Bu alıntılar Yûnus'un *el-Lugât* adlı eserine de ait olabilir. Yûnus'un *Meâni'l-Kur'ân*'a dair bazı görüşleri Ebû Ubeyde ve Sîbeveyh'in eserleri ile günümüze ulaşabilmiştir.⁸⁹

Meydânî de, *Mecmau'l-Emsâl* adlı eserinde bazı atasözlerinin nereden doğduğu ve ne anlama geldiğiyle ilgili Yûnus b. Habîb'ten bilgiler aktarır.⁹⁰ Bazı araştırmacılara göre Meydânî bu görüşleri Yûnus'un *el-Emsâl* adlı eserinden almıştır.⁹¹

II. Nahivdeki Yöntemi

Yûnus b. Habîb'in nahiv ilmindeki yöntemini öğrenebileceğimiz en önemli kaynak Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ıdır. Sîbeveyh'in, sekizi Basra'lı, biri de Kûfe'li olmak üzere dokuz temel kaynağı vardır. 522 yerde Halîl b. Ahmed'in, 200 yerde Yûnus'un, 47 yerde Ebu'l-Hattâb el-Ahfeş'in, 44 yerde Ebû Amr b. el-Alâ'nın, 22 yerde Îsâ b. Ömer es-Sekafi'nin, 9 yerde Ebû Zeyd el-Ensârî'nin, 5 yerde Hârûn b. Mûsâ'nın, 7 yerde Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî'nin ve 4 yerde de Kûfeliler'in görüşlerini aktarır. Bir yerde de Huzeyl isimli bir bedevînin görüşünü nakleder. Bu şekilde 10 kaynaktan toplam 861 görüş aktarılmış olur.⁹² Tabîî bunlar dil-

⁸⁷ Brockelmann, GAL, I, 98. [İlk tabakât kaynaklarında *el-Kıyâs fi'n-Nahv* adlı eserden bahsedilmez].

⁸⁸ es-Suyûtî, *el-Muzhir*, II, 238-239, 250, 351.

⁸⁹ Sîbeveyh, a.g.e., I, 238, 346; Ebû Ubeyde, a.g.e., I, 35, 157, 293, 373, 376, 383; II, 21, 83, 143, 189, 194.

⁹⁰ Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecmau'l-Emsâl*, nşr. M. Muhyiddin Abdulhamîd, Beyrut, ts., I, 55, 102, 173, 421; II, 14, 30, 176.

⁹¹ Katâmiş, Abdülmecîd, *el-Emsâlu'l-Arabiyye*, Dimeşk, 1988, 54.

⁹² en-Nâsîf, Ali en-Necdî, *Sîbeveyh İmâmu'n-Nuhât*, Kahire, 1979, s. 102; Hadîsî, Hadîce, *Kitâbu Sîbeveyh ve Şurûhuhu*, Bağdat, 1967, s. 88-89; Mes'ûd, Fevzî, *Sîbeveyh Câmiu'n-Nahvi'l-Arabî*, Mısır, 1986, s. 95. Fevzî Mes'ûd, Nâsîftan yaptığı nakilde yanlışlıkla Sîbeveyh'in İbn Ebî İshak'tan 4 yerde rivayette bulunduğunu söyler. Hadîce Hadîsî de Fevzî Mes'ûd'daki bilgiyi aktarır. Ancak *el-Kitâb*'ta İbn Ebî İshak'tan yedi yerde rivayet yapılmıştır. Bkz. Sîbeveyh, a.g.e., I, 279; II, 77, 341; III, 44, 242; IV, 121, 443.

cilerin isimleri zikredilerek aktarılan görüşleridir. Bunun dışında isimleri zikredilmeden de bu dilcilerin ve başkalarının da birçok görüşleri Sîbeveyh tarafından nakledilmiştir. Ebû'l-Esved ed-Duelî (ö. 68/688), Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec (ö. 117/734) ve Yahyâ b. Ya'mer (ö. 129/746) gibi dilcilerin de görüşleri isim belirtilmeden verilmiş olmalıdır.⁹³ Çünkü Sîbeveyh'in hocaları bunların öğrencileridir.

el-Kitâb'ta Halîl'den sonra ismi en çok zikredilen dilci Yûnus b. Habîb'tir. Sîbeveyh hem Yûnus'un görüşlerini aktarır, hem de Ebû Amr başta olmak üzere bazı dilcilerin görüşlerini Yûnus vasıtasıyla zikreder. Bunun yanı sıra Sîbeveyh, isim vermeden de birçok yerde Yûnus'un görüşlerini vermiş olmalıdır. Yûnus, Sîbeveyh'le Ebû Amr b. el-Alâ' arasında önemli bir köprü görevi görmüştür. Özellikle de Ebû Amr'ın birçok görüşü öğrencisi Yûnus b. Habîb vasıtasıyla rivayet edilmiştir.⁹⁴ Yûnus b. Habîb'in birçok görüşü de *el-Kitâb* kanalıyla daha sonraki eserlerde yer bulmuştur. Yûnus, Ebû Amr'ın yanında Ru'be,⁹⁵ Ferezdak (ö. 114/732),⁹⁶ Cerîr (ö. 114/732)⁹⁷ ve el-Esved b. Ya'fur (ö.m. 585)⁹⁸ gibi şairlerden ve İbn Ebî İshâk el-Hadramî'den⁹⁹ de *el-Kitâb*'ta rivayette bulunmuştur.

Sîbeveyh'in Yûnus'tan yaptığı nakillerin doğru olduğu bizzat Yûnus'un diliyle şöyle rivayet edilir: "Sîbeveyh ölünce Yûnus'a: "Sîbeveyh, Halîl'in ilmiyle alakalı 1000 varaklık bir kitap yazdı" derir. Yûnus şaşırarak: "Bu çocuk bunların hepsini ne zaman Halîl'den duymuş? Kitabını bana getirin!" der. Sîbeveyh'in kitabını alıp inceler ve : "Benden yaptığı nakiller doğru olduğuna göre Halîl'den yaptığı nakiller de doğrudur." der.¹⁰⁰

⁹³ Mes'ûd, a.g.e., s. 97-118. (Mes'ûd örnekler vererek bu görüşünü delillendirmeye çalışır).

⁹⁴ Sîbeveyh, a.g.e., I, 387; II, 113, 185, 319, 399; III, 101, 242, 293, 303, 347, 361, 457, 566.

⁹⁵ Sîbeveyh, a.g.e., I, 51; II, 153; II, 304, 565.

⁹⁶ Sîbeveyh, a.g.e., II, 72.

⁹⁷ Sîbeveyh, a.g.e., I, 278.

⁹⁸ Sîbeveyh, a.g.e., III, 135.

⁹⁹ Sîbeveyh, a.g.e., III, 242.

¹⁰⁰ ez-Zubeydî, a.g.e., s. 49; es-Sîrâfî, a.g.e., s. 48; İbrahim Hasan İbrahim, Sîbeveyh ve'z-Zarûretu's-Şi'riyye, Kahire, 1983, s. 22.

Sîbeveyh'in birçok rivayetinde Halîl ve Yûnus'un isimleri yan yana geçer. Yûnus'un isminin Halîl'den önce geldiği durumlarda Sîbeveyh, "Allah ikisine de rahmet eylesin" der.¹⁰¹ Ancak Halîl'in ismi Yûnus'tan önce gelmişse bu durumda sadece Halîl için "Allah rahmet eylesin" der, Yûnus için bir şey demez.¹⁰² Bu da muhtemelen Halîl hayatta olmadığı içindir.

Sîbeveyh, Yûnus'un nahiv ve lugat alanlarındaki görüşlerini aktarır. Hatta bazen bir babın tamamını Yûnus'un görüşleriyle doldurur. Örneğin ismi tasgirle ilgili iki babı olduğu gibi Yûnus'un görüşleriyle ele alır ve bunu açıkça söyler. Şöyle der: "Bu babta ve bundan sonraki babta zikredeceğim her şey Yûnus'un görüşüdür."¹⁰³ Sîbeveyh'in bir babın tamamını dolduracak şekilde Yûnus'tan birçok alıntı yapması ona tam olarak güvendiğini gösterir.

Yûnus b. Habîb'in yaşamış olduğu dönem (h. II. asır) nahiv ilminde yoğun bir faaliyetin yaşandığı bir dönemdir. Bazıları tarafından bu devir, nahvin olgunlaşma dönemi olarak kabul edilse de tam anlamıyla nahvin bab başlıklarının şimdiki sisteme kavuştuğu, nahiv terimlerinin tam bir netliğe ve açıklığa kavuştuğu bir dönem olarak görülemez.¹⁰⁴ Çünkü Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ı bizim için bu dönemin en önemli tanığıdır. *el-Kitâb*'a bakıldığında bab başlıklarının uzun ve ayrıntılı, terimlerinin de bazen birbirinin yerine kullanıldığı ve terimlerde tam bir istikrarın olmadığı görülür. Dolayısıyla bu çağa nahvin gelişme dönemidir denebilir.

Nahvin ilk otoriteleri bu dönemde yetişmiştir. Bu dönem, Basralılardan İbn Ebî İshâk, Îsâ b. Ömer es-Sekafî, Ebû Amr b. el-Alâ', Halîl b. Ahmed, el-Ahfeş el-Ekber, Ebû Ubeyde, Ebû Zeyd el-Ensârî, Halef el-Ahmer, el-Asmaî, el-Cermî; Kûfelilerden el-Kisâî, el-Ferrâ' gibi önemli birçok dilcinin yetiştiği altın bir çağdır. Yûnus b. Habîb'in de bu şahsiyetlerle, ya öğrencilik, ya hocalık ya da arkadaşlık yoluyla bir irtibatı olmuştur.

¹⁰¹ Sîbeveyh, a.g.e., I, 428; II, 159, 338.

¹⁰² Sîbeveyh, a.g.e., II, 221, 227, 344, 373.

¹⁰³ Sîbeveyh, a.g.e., III, 423; Gündüzöz, Soner, *Sîbeveyh'te Kelime Yapısı, Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Samsun, 2002, s. 122.

¹⁰⁴ Nâsîf, a.g.e., s. 138.

Bu dönemde Basralı dilciler tarafından nahivde iki yöntem takip edilmiştir. Birincisi kıyas yöntemi, ikincisi ise semâ yöntemidir. Basralı dilcilerin hepsi de bu iki yöntemi kullanmışlardır. Ancak kimisi kıyasa ağırlık vermiş, bu yönüyle daha çok tanınmış, kimisi de semâyâ ağırlık vermiş ve bu özelliğiyle bilinmiştir. Birinci grubun en önemli temsilcisi İbn Ebî İshâk el-Hadramî ve İsâ b. Ömer'dir. Bu iki dilci kıyasa büyük önem vermişler ve kıyasa muhalefet eden fasih Arapları ve şairleri tenkit etmişlerdir.¹⁰⁵ İbn Ebî İshâk, fesahatiyle meşhur şair Ferezdak'ın bir beytinde dil yanlışlığı yaptığını söylemiştir: İbn Ebî İshâk, Ferezdak'ın şu beytini dinler:¹⁰⁶

بحاصِبِ كَنْدِيفِ الْقَطَنِ مَنثور
على زواجٍ تُرَجَى مُخْها رير
مستقبلين شمال الشام تضرينا
على عماننا يلقى وأرخلنا

Şam'ın kuzeyine giderken bir kum fırtınası bizi ditilmiş pamuk gibi saçıyordu.

Tozlar, sarıklarımıza ve sıcaktan ilikleri erimiş develerin üzerindeki yüklere düşüşüyordu.

O, Ferezdak'a şöyle der: "Kötü söylemişsin. Burası "رير" (merfû) şeklindedir. Bu konuda nahivde kıyas da böyledir."¹⁰⁷ Başka bir rivayete göre de İbn Ebî İshâk, Ferezdak'a "Kötü söylemişsin. Burasının merfû olması gerekir. Merfû yaparsan cümleyi kuvvetlendirmiş olursun" der.¹⁰⁸ Yûnus ise Ferezdak'ın bu üslûbunu *câiz/geçerli*¹⁰⁹ ve *hasen/güzel* olarak yorumlar. Bu üslûbu Kûfe ekolünün imamı e-Kisâî de *ceyyid* olarak değerlendirir.¹¹⁰

Abdullah b. Ebî İshâk'ın, şiirine hata nisbet etmesi üzerine Ferezdak şu beyitle onu hicveder:¹¹¹

¹⁰⁵ Furat, Ahmet Subhi, *Arap Edebiyatı Tarihi* (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar), İst., Edebiyat Fakültesi Basımevi, İst., 1996, s. 201, 243-244.

¹⁰⁶ Beyit için bkz. İbn Sellâm, a.g.e., I, 17; İbn Kuteybe, a.g.e., s. 25.

¹⁰⁷ İbn Sellâm, a.g.e., I, 17; ez-Zubeydî, a.g.e., s. 32.

¹⁰⁸ el-Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer, *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-Arab*, Beyrut, ts., I, 115.

¹⁰⁹ İbn Sellâm, a.g.e., I, 17.

¹¹⁰ Mahmûd Huseynî, a.g.m., s. 140, 144 no.lu dipnot.

¹¹¹ Sîbeveyh, a.g.e., III, 313, 3 no.lu dipnot; İbn Kuteybe, a.g.e., s. 25; İbn Sellâm, a.g.e., I, 18; el-Bağdâdî, a.g.e., I, 114-116.

ولكنَّ عبدَ الله مولى مواليا فلو كان عبدُ الله مولى هجوته

Abdullah (sadece) bir köle olsaydı onu hicvederdim.

*Fakat Abdullah kölelerin kölesidir.*¹¹²

Ama İbn Ebî İshâk, Ferezdak'ın bu hiciv içeren beyitte de yanlış yaptığını söylüyor. İbn Ebî İshâk'a göre o, مولى مواليا yerine مولى مولى demeliydi.¹¹³ Sîbeveyh ise Ferezdak'ın bu beytini şiir zaruretiine örnek olarak verir.¹¹⁴

İsa b. Ömer de şair en-Nâbiğa ez-Zubyânî (ö.m. 604'ten sonra)'nin, şu beyitte yanlış yaptığını söyler:

من الرُّقْشِ في أنيابها السُّمُّ ناعُ فبتُ كأني ساورتني ضئيلة

Dışlerinde zehir birikmiş rengârenk

*Küçük bir yılan bana dolanmış gibi yattım.*¹¹⁵

İsa'ya göre en-Nâbiğa burada السُّمُّ ناعُ demeliydi.¹¹⁶ Halîl ve öğrencisi Sîbeveyh de bu iki dilcinin yolundan gitmiş ve kıyasa büyük önem vermişlerdir.¹¹⁷ Halîl ve Sîbeveyh'e göre Arap kelâmına kıyas edilerek elde edilen üslûp da Arap kelâmıdır.¹¹⁸

İkinci grubun yani semâya daha fazla önem verenlerin en önemli temsilcisi ise Ebû Amr b. el-Alâ'dır. Yûnus da hocaları içinde en çok Ebû Amr'dan etkilenmiş ve dil çalışmalarında hocasının yolundan gitmiş, onun yöntemini takip etmiştir. Ebû Amr'ın, Arap kelâmı, lehçeleri ve garib lafızlar hakkında çok geniş bilgi sahibi olduğu rivayet edilir.¹¹⁹

¹¹² İbn Ebî İshak el-Hadramî, Hadramî ailesinin mevlâsıydı. Hadramî ailesi de Abdişems b. Abdimenâf Oğulları'nın mevlâsıydı. Bu nedenle Ferezdak "Mevlâların mevlâsı" ifadesini kullanır. Bu ifade kişileri neseb yönünden tahkir için kullanılan bir deyimdir. İbn Sellâm, a.g.e., I, 18; es-Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil, *Simâru'l-Kulûb fi'l-Mudâf ve'l-Mensûb*, Kahire, 1965, s. 690.

¹¹³ İbnul-Enbârî, a.g.e., s. 27.

¹¹⁴ Sîbeveyh, a.g.e., III, 312-314.

¹¹⁵ Beyit için bkz. İbn Sellâm, a.g.e., I, 16; es-Seâlibî, a.g.e., s. 635.

¹¹⁶ İbn Sellâm, a.g.e., I, 116.

¹¹⁷ el-Hulvânî, a.g.e., I, 202, 236; Mahmûd Huseynî, a.g.m., s. 138-139.

¹¹⁸ Âli Yâsin, a.g.e., s. 344; İbn Cinnî, *el-Munsif li-Kitâbi't-Tasrîf*, nşr. İbrahim Mustafa, Abdullah Emin, Kahire, 1954, I, 180.

¹¹⁹ İbn Sellâm, a.g.e., I, 14.

Araplardan duyduğu sözlere büyük önem vermesiyle tanınır.¹²⁰ Bir gün İsa b. Ömer kendisine gelir ve şöyle der: "Ebû Amr! Duyduğuma göre bir üslûba cevaz veriyormuşsun." Ebû Amr bunun ne olduğunu sorar. O da "ليس الطيب إلا المسك" der. Ebû Amr da "Yeryüzünde ne kadar Hicâzlı varsa bunu nasbeder, ne kadar Temimli varsa onlar da bunu ref eder" şeklinde cevap verir.¹²¹ Bu rivayet, Ebû Amr'ın lehçeler alanındaki bilgisini ortaya koyması açısından önemlidir.

1. Kıyas Yöntemi:

Arap dilinde kıyas, "Bilinmeyen biline hamli"¹²², "Bir şeyin, benzerine hamledilmesi"¹²³ şeklinde tarif edilir. Bazıları nahiv ilmindeki kıyası nahivcilerin, fıkıh usûlü ilminden etkilenmelerine bağlar.¹²⁴ İlimler arasındaki bu etkilenme doğaldır. Nahivle fıkıh usûlü arasında kıyas yönünden benzerlik olduğu gibi, nahivle hadis arasında da bab başlıkları yönünden benzerlik vardır. İlk dönemde yazılan hadis ve nahiv kaynaklarında konu başlıklarında genelde ortak bir sistem, bab sistemi takip edilmiştir.¹²⁵ Nahivcilerin vazifesi, lugatçının hiç değiştirmeden ve olduğu gibi naklettiği malzemede tasarruf yapmak ve onlara kıyasta bulunmaktır. Nitekim fıkıh, bilginleri hadisçilere göre ne ise, nahivciler de lugatçılara göre aynı durumdadır.¹²⁶ Dilciler, nahiv kurallarının tespitinde Arap kelâmını esas almışlardır. Ancak her konuda bütün Arap kelâmını elde etme imkânı bulamamışlardır. Bu durumda da eldeki mevcut yaygın Arap kelâmına kıyas ederek nahiv kurallarını ortaya koymuşlardır.

¹²⁰ İbnu'l-Enbârî, a.g.e., s. 27.

¹²¹ ez-Zubeydî, a.g.e., s. 28.

¹²² Ebû Yahyâ el-Ensârî, Zekerıyyâ b. Muhammed b. Zekerıyyâ, *el-Hudûdu'l-Enîka ve't-Ta'rîfâtud-Dakika*, nşr. Mâzin el-Mubârek, Beyrut, 1411, s. 81.

¹²³ el-Curcânî, Seyyid Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Yy., ts., s. 181; Mütercim Âsim Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İstanbul, 1305, II, 997.

¹²⁴ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "et-Te'vil fi Kitâbi Sibeveyh", *Elif, Mecelletu'l-Belâgati'l-Mukârane*, Sayı 8, (1988), s. 97.

¹²⁵ Bulut, Ali, *Sibeveyh'in el-Kitab'ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları, İşleme Yöntemi ve Koyduğu Kurallar*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Samsun, 2003, s. 48.

¹²⁶ Ahmed Emîn, *Duhâ'l-İslâm*, Beyrut, ts., II, 277; Mehmet Raşit Özbalkıç, *Arap Gramerinde Kur'ân ve Hadisle İstişhâd*, İzmir, 2001, s. 22.

Nahiv ilminde kıyası ilk kullanan dilci Ebu'l-Esved ed-Düelî'dir.¹²⁷ Daha sonra ise kıyası ve illetleri nahiv ilminde yaygınlaştıran kişi Abdullah b. Ebî İshâk (ö. 117/735)'tır.¹²⁸ Bunu Ebu't-Tayyib el-Luğavî (ö. 351/962) şöyle dile getirir: "Nahiv ilmini alt dallarına ayırarak ona kıyası tatbik etmiştir."¹²⁹ Sonra öğrencisi 'Îsâ b. Ömer bunu devam ettirmiştir. O, nahivdeki kıyası, kıraatlara da uygulamaya çalışmış, fakat bu işi kabul görmemiştir.¹³⁰ Sîbeveyh'in hocası Halîl de kıyası geliştirmiştir. İbn Cinnî onunla ilgili olarak "Kıyasın örtüsünü kaldıran" ifadesini kullanır.¹³¹ Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ı da kıyas ve illetlerle doludur. Sîbeveyh, hocalarından ve fasih Araplardan aldığı bol malzemeyi ustaca kullanmıştır. *el-Kitâb*'ta nahiv ve sarf kurallarının konulmasında kıyas yöntemi, en önemli kaynaklardan biridir.¹³² Muberrid de kıyas ekolündendir. Muberrid'e göre, şiir rivayeti eğer kıyasa aykırı ise değiştirilebilir.¹³³ İbnu's-Serrâc (ö. 316/929) *el-Kitâb*'dan çıkardığı malzemeyi mantıkçıların tasnifine göre tertip ederek yazdığı *el-Usûl* adlı eseriyle, Muberrid'in ananeleştirdiği kıyasa daha kat'î bir yol vermiştir.¹³⁴ Kıyas ekolü h. IV. asırda Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) ve öğrencisi İbn Cinnî (ö. 392/1001) ile zirvesine ulaşmıştır. İbn Cinnî, hocasının kıyasla ilgili şu sözünü aktarır: "Lugatla alâkalı 50 konuda hata yapabilirim. Ancak hiçbir kıyasta hata etmem".¹³⁵ İbn Cinnî kıyas-semâ ilişkisini fıkıhtaki icthad-nas ilişkisine benzeterek şöyle der: "Kıyas yoluyla bir karara vardıktan sonra Araplardan bu kıyasa aykırı bir şey duyarsan kıyastan vazgeç. Bu, fıkıh usûlündeki şu duruma benzer: Tersine bir nas ortaya çıktığında icthad bozulur."¹³⁶

¹²⁷ İbn Sellâm, a.g.e., I, 12; İbrâhîm Mustafa, "Evvelü Men Vada'a'n-Nahve", *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb*, c. 2, sayı 10 (1948), s. 69.

¹²⁸ İbn Sellâm, a.g.e., I, 14.; Minâ İlyâs, *el-Kıyâs fi'n-Nahv*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1985, s. 10-11.

¹²⁹ Ebu't-Tayyib el-Luğavî, a.g.e., s. 12.

¹³⁰ İbnu'l-Cezerî, a.g.e., I, 613.

¹³¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 361.

¹³² Şevkî Dayf, *el-Medâris*, Dimaşk, 1996, s. 87.

¹³³ el-Cenâbî, Ahmed Nasîf, *Melâmiḥ min Târîhi'l-Lugati'l-Arabiyye*, Bağdat, 1981, s. 128 (Ali b. Hamza, *Tenbîhât alâ Eḡâlîti'r-Ruvât*, s. 109-110'dan nakleder.)

¹³⁴ Çetin, Nihad M., "Arap" mad. *DİA*, III, 297.

¹³⁵ İbnu Cinnî, a.g.e., II, 88; el-Baḡdâdî, a.g.e., II, 6, 453.

¹³⁶ İbn Cinnî, a.g.e., I, 125.

Peki Yûnus b. Habîb kıyasın neresindedir? Dil çalışmalarında kıyası yaygınlaştıran dilci İbn Ebî İshâk el-Hadramî, rivayete göre Yûnus'a da nahivde kıyası öğütlemiştir.¹³⁷ Hem Yûnus hem de hocası Ebû Amr kıyası kullanan dilcilerdendir.¹³⁸ Ancak bunlar Halîl ve Sîbeveyh kadar kıyası geniş bir şekilde kullanmadıkları için kıyas ehlinden daha ziyade semâ ehlinden kabul edilirler. *el-Kitâb*'ta Yûnus'un fasih Araplardan yaptığı rivayetlerin yanında kendine has bilgileri ve yorumları da aktarılmıştır. Zaten ilk tabakat kaynaklarında da Yûnus'un nahivde kıyası kullandığı ve kendine has görüşleri olduğu da zikredilmektedir.¹³⁹ Bu nedenle nahiv ilminin gelişmesinde, terimlerinin oluşması aşamasında Yûnus'un da önemli bir rolü olmuştur.

Yûnus'un Kûfeli iki öğrencisi Kisâî ve Ferrâ' da kıyası tatbik etmişlerdir. Hatta Kisâî, nahiv ilmini tamamen kıyastan ibaret kabul ederek şöyle tanımlar: "Nahiv ancak, kıyastan ibarettir".¹⁴⁰ Ferrâ da kendisine sorulan bir soruyu cevaplamış ve delil olarak da "Okulumuzun Arapçaya dair esaslarına bunu kıyas ettim" demiştir.¹⁴¹

Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki önemli farklardan birisi de kıyas yöntemine dayanmaktadır. Yukarıda da işaret edildiği gibi her iki ekol mensupları kıyası kullanırlar. Fakat kıyasın ana maddesi olan Arap kelâmını kabul şartlarında görüş farklılığı vardır. Basra ekolünün liderlerinden Sîbeveyh, *el-Kitâb*'ın birçok yerinde "Daha çok olana kıyas edersin", "Daha çok olana göre kıyas yapılır"¹⁴², "Daha az ve nadir olan yapılar Araplardan öğrenilir. Ancak bunlara kıyas yapılamaz"¹⁴³, "Şâz ve münker yapılara kıyas yapılmaz"¹⁴⁴ vb. ifadeler kullanır. Bu ifadeler, Basra ekolünün de kıyasa yaklaşımını göstermektedir. Yani genel olarak Basralılar şâz, nadir vb. Arap kelâmını ne kıyasa esas alırlar, ne de bunlara dayanarak kural ortaya koyarlar. Kûfeliler ise şâz olsun, nadir olsun

¹³⁷ İbn Sellâm, a.g.e., I, 15.

¹³⁸ İbn Cinnî, *Hasâis*, I, 249; II, 61.

¹³⁹ es-Sirâfî, a.g.e., s. 27; el-Kıftî, a.g.e., IV, 70.

¹⁴⁰ Özbahıkcı, a.g.e., s. 43; Abbâh, Muhammed el-Muhtâr Veled, *Târîhu'n-Nahvi'l-Arabî fi'l-Meşrik ve'l-Mağrib*, Rabat, 1417/1996, s. 33.

¹⁴¹ el-Enbârî, *Nuzhe*, s. 67; Âli Yâsîn, *ed-Dirâsât*, s. 344, 346.

¹⁴² Sîbeveyh, a.g.e., II, 216.

¹⁴³ Sîbeveyh, a.g.e., II, 215.

¹⁴⁴ Sîbeveyh, a.g.e., I, 398.

Araplardan duydukları bütün yapılara itibar etmişler, bunları hem kıyas için hem de kural koyma noktasında esas malzeme olarak kullanmışlardır.¹⁴⁵

Yûnus'un kıyasa dair örneklerini görebileceğimiz en önemli kaynak *el-Kitâb*'tır. Yûnus hem nahiv hem de sarf konularında kıyası kullanır:

وزعم يونس أن ليبيك اسم واحد، ولكنه جاء على هذا اللفظ في الإضافة، كقولك: عليك. -

Yûnus'a göre لَبِيكَ tensiye değil müfred bir isimdir ve عليك gibi tamlamalı olarak gelmiştir.¹⁴⁶ Yûnus'a göre burada ليبيك yapısındaki yâ harfinin aslı eliftir. عليك yapısında da durum aynıdır. Bunlar kelimenin aslî harfidir. Halîl ve Sîbeveyh'e göre ise buradaki yâ harfi kelimenin aslî harfi olmayıp tesniye yâsıdır.¹⁴⁷

وسمعت يونس يقول: ما أتيتني فأحدثك فيما أستقبل، فقلت له: ما تريد به؟ فقال: أريد: أن أقول: ما أتيتني فأنا أحدثك وأكرمك فيما أستقبل. وقال: هذا مثل: أتيتني فأحدثك، إذا أراد: أتيتني فأنا صاحب هذا.

Yûnus, burada "Bana geldiğinde sana anlatacağım" cümlesini "Bana gel sana anlatacağım" cümlesine kıyas eder.¹⁴⁸

وقال يونس: إنما هي ربة ورباب، كقولك: جفرة وجفار، وعلبة وعلاب. والربة: -
الفرقة من الناس.

Yûnus'a göre ربة kelimesinin çoğulu رباب şeklindedir. جفارة nin جفار nin de علابة tır.¹⁴⁹

زعم يونس أنك إذا سميت رجلاً "طلحة" امرأة أو سلمة أو جبلة" ثم أردت أن تجمع -
جمعه بالهاء، كما كنت جامعته قبل أن يكون اسماً لرجل أو امرأة على الأصل. ألا تراهم وصفوا
المذكر بالمؤنث، قالوا: رجلٌ ربعة، وجمعوها بالهاء: فقالوا: ربعات، ولم يقولوا: ربعون...

Yûnus, bir adama, Talha, İmree, Seleme ya da Cebele adı verilirse bunların çoğulunun elif-tâ ile yapılacağını söyler ve bunları kelimelerin isim olmadan önceki hâline kıyaslar.¹⁵⁰

¹⁴⁵ Kılıç, Hulûsi, "Basriyyûn", DİA, V, 117; Abbâh, a.g.e., s. 30-31.

¹⁴⁶ Sîbeveyh, a.g.e., I, 351.

¹⁴⁷ Sîbeveyh, a.g.e., I, 351.

¹⁴⁸ Sîbeveyh, a.g.e., III, 41.

¹⁴⁹ Sîbeveyh, a.g.e., III, 378.

¹⁵⁰ Sîbeveyh, a.g.e., III, 394.

وحدثنا يونس أن ناسا يقولون أبدا : مَنَا وَمَنِي وَمَنُو، عَنَيْتَ واحدا أو اثنتين أو جميعا فى - الوقف. فمن قال هذا قال : أَيْأَ وَأَيْ وَأَيْ، إذا عَنَى واحدا أو جميعا أو اثنتين. فَإِنْ وَصَلَ نَوْنُ أَيْأَ. وإنما فعلوا ذلك يَمْنً، لأنهم يقولون : مَنْ قال ذاك؟ فَيَعْنُونَ ما ساوَا من العدد. وكذلك أَيْ، تقول : أَيْ يَقول ذاك؟ فتَعْنَى بها جميعا وإنْ ساءَ عَنَى اثنتين.

وَأما يونس فإنه كان يقيس مَنَّةً على أَيْة، فيقول : مَنَّةٌ وَمَنَّةٌ وَمَنَّةٌ، إذا قال : يَا فَتَى.

Sîbeveyh'in de ifade ettiği gibi Yûnus, مَنْ edatının kullanımını 151 edatına kıyas ediyor.

2. Semâ Yöntemi :

Semâ, "Bir dili konuşanlardan direkt lugat malzemesi almak" olarak tarif edilir.¹⁵² Rivayetten farklıdır. Çünkü rivayette araya başka şahıslar girebilir. Ama rivayet semâ yoluyla da olabilir. Yani rivayet genel, semâ özel bir kavramdır.

Yukarıda da belirtildiği gibi Arap kelâmının dil kurallarına kaynak olarak kullanılması hususunda dilciler iki gruba ayrılmışlardır. Birinci gruptakiler daha çok yaygın kullanımı esas almışlar, az kullanımı olan cümle yapılarını kuralları için kaynak olarak kullanmamışlardır. İkinci grup ise yaygın kullanılsın kullanılmasın her yapıyı, kural çıkarmada esas almıştır. Her iki grup da bu kaynaklarını kıyasa da dayanak olarak kullanmışlardır. Birinci grup Yûnus'un da mensubu olduğu Basra ekolü dilcileri, ikinci grup da Kûfe ekolü dilcileridir.

Dil malzemesi toplamak amacıyla ilk dönemde birçok dilci çöllere yolculuk yapmış, buralarda yıllarca kalarak lugat malzemesi derlemişlerdir. Yûnus da bu dilcilerden biridir. *el-Lugât* ve *en-Nevâdir* isimli eserlerinde de muhtemelen en önemli kaynak çöllerden topladığı bu malzemelerdir. Yûnus'un hocası Ebû Amr b. el-Alâ'nın en önemli özelliklerinden birisi semâya sıkı sıkıya bağlı olmasıdır.¹⁵³ Öğrencisi Yûnus da hocasının yolundan gitmiş ve semâ yöntemi onun da en önemli vasfı olmuştur. Tabîî dilciler Araplardan dil malzemesi alırken seçici davranmışlar, her duydukları sözü malzeme olarak kullanmamışlardır. Bu seçiciliği Ebû Zeyd el-Ensârî şöyle anlatır: "Benî Bekr b. Hevâzin, Benî

¹⁵¹ Sîbeveyh, a.g.e., II, 410.

¹⁵² Muhammed Huseyn Âli Yâsin, *ed-Dirâsâtu'l-Lugaviyye inde'l-Arab ilâ Nihâyeti'l-Karni's-Sâlis*, Beyrut, 1980, s. 341.

¹⁵³ Âli Yâsin, a.g.e., s. 341.

Kilâb, Benî Hilâl yahut Medine'nin aşağı ve yukarı bölgesindeki kabilelerden duymadığım müddetçe "Araplar şöyle demişlerdir" demem".¹⁵⁴

Yûnus, Araplardan yaptığı rivayetlerde çeşitli anahtar sözcükler kullanır. Bu anahtar sözcükler bir rivayetten diğerine değişir. Bunlar şöyle sıralanabilir:

1. أَن قوما من العرب / Araplardan bir kavim.¹⁵⁵
2. أَن ناساً يقولون / İnsanlar şöyle diyorlar.¹⁵⁶
3. أَن ناساً من العرب / Araplardan bazı kişiler.¹⁵⁷
4. أَن بعض العرب الموثوق بعربيته / Arapçasına güvenilir bazı Araplar.¹⁵⁸
5. أَن بعض العرب الموثوق بهم / Güvenilir bazı Araplar.¹⁵⁹
6. أَن بعض العرب / Bazı Araplar.¹⁶⁰
7. أَن قوماً / Bir kavim.¹⁶¹
8. أَن العرب تقول / Araplar şöyle der.¹⁶²
9. أَنه سمع أعرابياً / O, bir Araptan şöyle işitmiştir.¹⁶³
10. أَنه سمع العرب / O, Araplardan şöyle işitmiştir.¹⁶⁴
11. أَن من العرب من يقول / Araplardan kimisi şöyle der.¹⁶⁵
12. أَنهم يقولون / Onlar şöyle derler.¹⁶⁶

3. Sözel Değerler:

Yûnus hocalarından ya da dilleri fasîh Araplardan aldığı malzemeleri aktarırken sadece bir nakilci olarak kalmamış bunları kendi düşünce süzgecinden de geçirmiştir. Bazen bu görüşleri sadece aktarmış herhan-

¹⁵⁴ es-Suyûtî, el-Muzhir, I, 118.

¹⁵⁵ Sîbeveyh, a.g.e., I, 389.

¹⁵⁶ Sîbeveyh, a.g.e., I, 416; II, 410.

¹⁵⁷ Sîbeveyh, a.g.e., II, 27, 112; II, 344.

¹⁵⁸ Sîbeveyh, a.g.e., II, 319.

¹⁵⁹ Sîbeveyh, a.g.e., II, 337.

¹⁶⁰ Sîbeveyh, a.g.e., II, 213.

¹⁶¹ Sîbeveyh, a.g.e., II, 119.

¹⁶² Sîbeveyh, a.g.e., II, 143, 355, 409; III, 425.

¹⁶³ Sîbeveyh, a.g.e., II, 411.

¹⁶⁴ Sîbeveyh, a.g.e., III, 135.

¹⁶⁵ Sîbeveyh, a.g.e., I, 262, 347; II, 65; III, 493.

¹⁶⁶ Sîbeveyh, a.g.e., I, 347; III, 432., 518.

gi bir yorumda bulunmamış, bazen aktardıktan sonra *iyi, güzel, geçerli* vb. olumlu değerlendirmelerde bulunmuş, bazen de *çirkin, yanlış, az* vb. olumsuz değerlendirmeler yapmıştır. Sözel değerlerden maksat bu tür cümle değerlendirmeleridir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Yûnus'un *el-Kitâb*'ta kullandığı sözel değerler şunlardır:

- a. Vecih-Savâb/Doğru: *وَرَزَعُ يُونُسَ أَنْ قَوْمًا مِنَ الْعَرَبِ يَقُولُونَ : أَمَّا الْعَبِيدُ : قَدُوا عَبِيدٌ ، وَأَمَّا الْعَبْدُ فَذُو عَبْدٍ ، يُجْزُونَهُ مَجْزَى الْمَصْدَرِ سَوَاءً . وَهُوَ قَلِيلٌ خَبِيثٌ ... وَإِنَّمَا وَجْهُهُ وَصَوَابُهُ الرَّفْعُ . وَهُوَ قَوْلُ الْعَرَبِ وَأَبُو عَمْرٍو وَيُونُسُ .*

el-Kitâb'ta *vecih* ve *savâb* terimleriyle Arap dilindeki işlek dil üslûplarına ve kıyasa uygun cümle tarzları ifade edilir.¹⁶⁷ Burada Yûnus, *emmâ*'dan sonra gelen ismin mastar gibi mensûb gelmesini *kalîl ve habîs* olarak yorumlar. Sîbeveyh'e göre, *emmâ*'dan sonraki kelimenin merfû olması gerekir. Bu durumda cümlelerin değeri Yûnus, Ebû Amr ve fasîh Araplara göre *vecih* ve *savâb* derecesine yükselir.¹⁶⁸

- b. Ceyyid/İyi: *هَذَا بَابُ مَا يُكْرَرُ فِيهِ اللَّاسِمُ فِي حَالِ الْإِضَافَةِ ، وَيَكُونُ الْأَوَّلُ : يَا زَيْدُ زَيْدٌ أَخِينَا ، وَيَا زَيْدُ زَيْدَانِ . بِمَنْزِلَةِ الْآخِرِ ، وَذَلِكَ قَوْلُكَ : يَا زَيْدُ زَيْدٌ عَمْرٍو ، وَيَا زَيْدُ زَيْدٌ أَخِينَا ، وَهِيَ لُغَةٌ لِلْعَرَبِ جَيِّدَةٌ .*

Ceyyid terimiyle fasîh Araplar arasında yaygın, dil kurallarına uygun ve genelde dilciler tarafından kabul gören dil üslûpları kastedilir.¹⁶⁹ Arap dilinde genel kurala göre, münâdâ, müfred olduğu zaman zamme üzere mebnî gelir. Ancak Araplar, münâdânın tekrar edildiği durumlarda bu müfred münâdâyı nasbetmişlerdir. Böyle bir üslûbu Yûnus ve Halîl, fasîh Arapların kullanımını dikkate alarak *ceyyid/güzel* olarak değerlendirmişlerdir.¹⁷⁰

- c. Arabiyye/Arapça: *وَسَمِعْنَا بَعْضَ الْعَرَبِ يَقُولُ : الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ، فَسَأَلْتُ عَنْهَا يُونُسَ فَرَزَعَمَ أَنَّهَا عَرَبِيَّةٌ .*

¹⁶⁷ Bulut, a.g.t., s. 109-111.

¹⁶⁸ Sîbeveyh, a.g.e., I, 389; Bulut, a.g.t., 259-260.

¹⁶⁹ el-Hulvânî, a.g.e., I, 220.

¹⁷⁰ Sîbeveyh, a.g.e., II, 205.

Arabiyye terimiyle dil kurallarına uygunluk kastedilir. Yûnus, Fâtîha sûresinin ilk ayetindeki *Rab* kelimesinin nasb ile okunuşunun Arapçaya uygun olduğunu *arabiyye* terimi ile ifade eder.¹⁷¹

d. Hasen/Güzel: Bu terimle de dil kurallarına uygunluk ifade edilir. Yukarıda da bahsedildiği gibi Ferezdak'ın beytindeki üslûbu İbn Ebî İshâk kıyasa aykırı bulup reddederken, Yûnus b. Habîb, aynı üslûbu *câiz* ve *hasen* olarak değerlendirir.

e. Câiz/Geçerli: Yûnus bu terimi *hasen* terimiyle aynı değerde kullanır.

f. Kesîr/Çok/Yaygın: فإن قلت : هلا قالوا : هذا زيدُ الطويلُ، فإن القولَ فيه : حذفها لأنه لاينجزم حرفان أن تقول : جعل هذا لكثرتيه في كلامهم بمنزلة قولهم : لئلا الصلاة، ولم يُحرکها. واختصَّ هذا الكلام يحذف التنوين لكثرتيه كما اختص "لا أدر ولم أبل" لكثرتيهما. ومن جعله بمنزلة "الدين" فحذفه لالتقاء الساكنين ولم يجعله بمنزلة اسم واحد قال : هذه هيئ بنتُ فلان. وزعم يونس أنها لغة كثيرة في العرب جيدة.

Kesîr terimiyle Arap dilindeki yaygın kullanım kastedilir. Arapçadaki لئلا، لم أبل، لا أدر، gibi bazı ifadelerin son harfi yaygın kullanımdan dolayı hazfedilir. Yûnus bu tür hazifli üslûplar için *kesîr* ve *ceyyid* değerlerini kullanır.¹⁷² Ona göre bu iki değer birbirine denktir.

g. Hata/Yanlış: وزعم يونس أن الجر خطأ، لأن "أين" ونحوها يُبتدأ بهن، ولا يُضم بعدهن شيء Yûnus, *eyne* vb. edatlardan sonra mahzûf bir âmil takdir edilerek bu edatlardan sonra mecrur bir lafız gelmesini *hata* olarak değerlendirir.¹⁷³

h. Kabîh/Çirkin : هذا باب ما لا يجوز أن يندب، وذلك قولك : وا رجلاه، ويا رجلاه، وزعم الخليل ويونس أنه قبيح، وأنه لا يقال.

Sîbeveyh'in *caiz* değil dediği bu tür nüdbe üslûplarını Yûnus ve Halîl *kabîh/çirkin* olarak değerlendirmişlerdir.¹⁷⁴ Burada dikkat çeken bir husus da Yûnus ve Halîl, *kabîh'i lâ yukâl/söylenmez* olarak değerlendirmiyorlar. Ama *el-Kitâb'ta kabîh* değeri her zaman *câiz* olmayan, söy-

¹⁷¹ Sîbeveyh, a.g.e., II, 63.

¹⁷² Sîbeveyh, a.g.e., II, 204-205.

¹⁷³ Sîbeveyh, a.g.e., I, 435; II, 77.

¹⁷⁴ Sîbeveyh, a.g.e., II, 227.

İlk dönem dilcileri tarafından nahiv çalışmalarında kullanılan *hasen*, *kabîh*, *zayıf*, *şâz* vb. cümle değerlendirmeleri bazı araştırmacılar tarafından edebî tenkidin ilk nüveleri olarak görülür. Yani ilk edebî tenkit unsurları gramer kitaplarında başlamıştır ve bunun da ilk örneği Yûnus'un görüşlerinin de aktarıldığı *el-Kitâb*'tır.¹⁸⁴ Yine bu terimler bugünkü standart dilbilim çalışmalarının ilk nüvelerini oluşturmaktadır.¹⁸⁵ Burada şuna da işaret edilmesi gerekir: Dil çalışmalarında kullanılan sözel değerlerle ilgili terimlerden *hasen*, *ceyyid*, *zayıf*, vb. hadis ilminde de kullanılmıştır.

SONUÇ

Yûnus b. Habîb, h. II. asırda yaşamış Basralı dilcilerdendir. İbn Ebî İshâk, Ebû Amr b. el-Alâ', Halîl, Sîbeveyh, Ahfeş el-Kebîr, Ahfeş el-Evsat, Ebû Ubeyde, Kisâî, Ferrâ', Halef el-Ahmer, Ebû Zeyd el-Ensârî, İbn Sellâm gibi bek çok ünlü dilciyle ya hoca-öğrenci ya da arkadaşlık münasebeti olmuştur. Yûnus'un yaşadığı bu dönem, nahvin, hızla geliştiği ve günümüze ulaşan ilk büyük ürünlerini verdiği gelişim dönemidir.

Yûnus'un dil bilimleriyle ilgili yazdığı eserlerden hiç birisi günümüze ulaşmamıştır. Onun bu sahadaki görüşlerini öğrencileri eserlerinde aktarmışlardır. Bu eserler içinde de en önemlisi Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ıdır. Halîl'den sonra Sîbeveyh'in en önemli kaynağı Yûnus'tur. Sîbeveyh yaklaşık 200 yerde Yûnus'un ismini vererek dile dair görüşlerini aktarır. Bunun yanında Sîbeveyh isim vermeden de birçok yerde onun görüşlerini nakletmiş olmalıdır.

Yûnus'un nahiv ilmindeki yönteminin inceleneceği en önemli kaynak da Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ıdır. Bu esere bakıldığında Yûnus'un dil çalışmalarında iki temel yöntem olan kıyas ve semâ yöntemlerini çokça kullandığı görülür. Ama onun baskın yönü semâ yöntemidir. O bu bakımdan hocası Ebû Amr b. el-Alâ'ya benzer. Ebû Amr da her iki yöntemi de kullanmasına rağmen semâ yönü daha galiptir.

¹⁸⁴ Sezer, İ. Hakkı, "Edebî Tenkitte Birinci Merhale ve el-Kitâb", *SÜSBED.*, Konya, 1994, s. 91.

¹⁸⁵ el-Hulvânî, a.g.e., I, 220.

Yûnus, Araplardan aldığı dil malzemesini sadece aktaran bir ravi olmamış, bunları kendi düşünce süzgeçinden de geçirmiştir. O, *ceyyid*, *hasen*, *kabîh*, *câiz* vb. bir çoğu hadis tenkidinde görülen terimlerle Arap kelâmını değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bunlar da günümüzde hem standart dilbilim adı verilen alanın, hem de edebî tenkidin ilk nüvelerini teşkil etmektedir.

KAYNAKÇA

1. Abbâh, Muhammed el-Muhtâr Veled, *Târîhu'n-Nahvi'l-Arabî fi'l-Meşrik ve'l-Mağrib*, Rabat, 1417/1996.
2. Ahfeş el-Evsat, *Meânî'l-Kur'ân*, nşr. M. Emîn el-Verd, Beyrut, 1985.
3. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Beyrut, ts.
4. Arslan, Şükrü, "Cermî" mad., *DİA*, VII, 413-414.
5. el-Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer, *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-Arab*, I-IV, Beyrut, ts.
6. Bakırcı, Selami – Demirayak, Kenan, *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*, Erzurum, 2001.
7. Brockelmann, Carl, *GAL*, I-II, Leiden, 1943.
8. Bulut, Ali, *Sibeveyh'in el-Kitab'ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları, İşleme Yöntemi ve Koyduğu Kurallar*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Samsun, 2003.
9. el-Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Hayavân*, I-VII, nşr. M. Abdusselâm Hârûn, Beyrut, 1996.
_____, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I-IV, nşr. M. Abdusselâm Hârûn, Kahire, 1975.
10. el-Cebûrî, Abdullah, "Yûnus b. Habib Hayâtuhû ve Ârâuhû", *Mecelletu Âdâbi'l-Mustansırıyye*, Yıl 1, Sayı 1, 1975-1976, s. 97-136.
11. el-Cenâbî, Ahmed Nasîf, *Melâmih min Târîhi'l-Lugati'l-Arabiyye*, Bağdat, 1981.
12. el-Cezzâr, Fikrî Zekî, *Medâhilu'l-Muellifin ve'l-A'lâmî'l-Arab hattâ 1215/1800 m.*, Riyad, 1994.
13. Çetin, Nihad M., "Arap" mad. *DİA*, III, 276-309.
14. Curcânî, Seyyid Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rifât*, yy., ts.
15. Ed-Dâvûdî, Şemsuddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, I-II, nşr. Ali M. Ömer, Kahire, 1972.
16. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Musennâ et-Teymî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, I-II, nşr. Fuad Sezgin, Kahire, ts.

17. Ebû Yahyâ el-Ensârî, Zekerîyyâ b. Muhammed b. Zekerîyyâ, **el-Hudûdu'l-Enîka ve't-Ta'rîfâtü'd-Dakîka**, nşr. Mâzin el-Mubârek, Beyrut, 1411.
18. Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, **Mecmau'l-Emsâl**, I-II, nşr. M. Muhyiddin Abdulhamîd, Beyrut, ts.
19. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, **el-Agânî**, I-XXV, nşr. Semîr Câbir, Beyrut, ts.
20. Ebu't-Tayyib el-Lugavî, Abdulvâhid b. Ali, **Merâtibu'-Nahviyyîn**, Kahire, ts.
21. Ferîd, Fethî Abdulkâdir, **Lemehât Belâgiyye fî Meâni'l-Kur'ân li'l-Ahfeşî'l-Evsat**, Kahire, 1983.
22. Furat, Ahmet Subhi, **Arap Edebiyatı Tarihi** (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar), İst., Edebiyat Fakültesi Basımevi, İst., 1996.
23. Gündüzöz, Soner, **Sîbeveyh'te Kelime Yapısı**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Samsun, 2002.
24. Hadîsî, Hadîce, **Kitâbu Sîbeveyh ve Şurûhuhû**, Bağdat, 1967.
25. el-Hulvânî, Muhammed Hayr, **el-Mufasssal fî Târîhi'n-Nahvi'l-Arabî**, Kable **Sîbeveyh**, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1979.
26. İbn Cinnî, **el-Hasâis**, I-IV, nşr. M. Ali en-Neccâr, Beyrut, ts. _____, **el-Munsif li-Kitâbi't-Tasrîf**, nşr. İbrâhîm Mustafâ, Abdullah Emin, Kahire, 1954.
27. İbn Fadlullah el-Ömerî, **Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikü'l-Emsâr**, nşr. Fuad Sezgin, Almanya, 1988.
28. İbn Hacer el-Askalânî, **Lisânu'l-Mizân**, Beyrut, 1971.
29. İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, **Vefeyâtü'l-Ayân**, I-VIII, nşr. İhsan Abbas, Beyrut, ts.
30. İbn Hişâm, **Muğni'l-Lebîb an Kutubi'l-Eârîb**, I-II, nşr. Mâzin el-Mubârek, M. Ali Hamdullah, Beyrut, 1985.
31. İbn Kuteybe, **eş-Şî'r ve's-Şuarâ'**, nşr. M. J. De Goeje, Leiden, 1902.
32. İbn Mâlik, Ebû Ubeydullah Cemâluddîn Muhammed b. Abdullah, **Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye**, nşr., Ali M. Muavvid - Âdil Ahmed Abdulmuvahhid, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
33. İbn Sellâm, Muhammed el-Cumahî, **Tabakâtu Fuhûli's-Şuara'**, nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire, ts.
34. İbnu'l-Cezerî, **Gâyetu'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ**, I-II, nşr. G. Bergstraesser, Kahire, 1932.
35. İbnu'l-Enbârî, Ebû'l-Berekât, **Nuzhetu'l-Elibbâ' fî Tabakâti'l-Udebâ'**, nşr., M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire, ts.
36. İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhayy Ahmed b. Muhammed, **Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb**, I-VIII, Beyrut, ts.
37. İbnu'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk, **el-Fihrist**, nşr. İbrâhîm Ramazân, Beyrut, 1994, s. 64.

38. İbrâhîm Hasan İbrâhîm, *Sîbeveyh ve'z-Zarûretu's-Şi'riyye*, Kahire, 1983.
39. Katâmîş, Abdulmecîd, *el-Emsâlu'l-Arabiyye*, Dimaşk, 1988.
40. Kays Âli Kays, *el-Îrânîyyûn ve'l-Edebu'l-Arabî Ricâlu Ulûmi'l-Kur'ân*, yy., ts.
41. el-Kıfî, Ebu'l-Hasen Cemaluddin Ali b. Yûsuf, *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nuhât*, I-IV, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire, 1986.
42. Kılıç, Hulûsi, "Basriyyûn", *DİA*, V, 117.
43. Koçak, İnci, "Ahfeş el-Ekber" mad., *DİA*, I, 525.
44. Mahmûd Huseynî Mahmûd, "Mevkıf min Yûnus b. Habîb", *MMLA el-Urdunnî*, Yıl 2, Sayı: 7-8, 1980, s. 118-145.
45. Mehmed Zihnî Efendi, *el-Muntehab ve'l-Muktadab*, Marifet Yay., İstanbul, 1991.
46. Mekrem, Abdulâl Sâlim, *el-Halkatu'l-Mefkûde fî Târîhi'n-Nahvi'l-Arabî*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993.
47. el-Merzubânî, Ebû Ubeydullah Muhammed b. İmrân, *Kitabu Nûri'l-Kabes el-Muhtasar mine'l-Muktebes*, İhtisar: Ebu'l-Mahâsin Yusuf b. Ahmed b. Mahmud el-Yagmûrî, nşr. Rudolf Sellheim, Beyrut, 1964.
48. Mes'ûd, Fevzî, *Sîbeveyh Câmîu'n-Nahvi'l-Arabî*, Mısır, 1986.
49. Minâ İlyâs, *el-Kıyâs fî'n-Nahv*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk-1985.
50. el-Mubârek, Abduldüheyn, "Devru'l-Basra fî Neş'eti'd-Dirâsâti'n-Nahviyye ve Tatavvuruha: Merhaletu'n-Neş'e hattâ'l-Halîl", *Mevsûatu'l-Basra el-Hadâriyye (el-Mevsûa el-Fikriyye)*, Bağdat, 1989.
51. Muhammed Huseyn Âli Yâsin, *ed-Dirâsâtu'l-Lugaviyye inde'l-Arab ilâ Nihâyeti'l-Karnî's-Sâlis*, Beyrut, 1980.
52. Mustafâ, İbrâhîm, "Evvelu Men Vada'a'n-Nahve", *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb*, c. 2, Sayı 10 (1948), s. 69-75.
53. Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, İstanbul, 1305.
54. Nâsîf, Ali en-Necdî, *Sîbeveyh, İmâmu'n-Nuhât*, Kahire, 1979.
55. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "et-Te'vîl fî Kitâbi Sîbeveyh", *Elif, Mecelletu'l-Belâgati'l-Mukârane*, Sayı: 8, (1988), s. 82-112.
56. Öz, Mustafa, "Ali el-Esvârî" mad., *DİA*, II, 391.
57. Özbalkıç, Mehmet Reşit, *Arap Gramerinde Kur'ân ve Hadisle İstişhâd*, İzmir, 2001.
58. es-Seâlibî, Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmâil, *Simâru'l-Kulûb fî'l-Mudâf ve'l-Mensûb*, Kahire, 1965.
59. Şevkî Dayf, *el-Medâris*, Dimaşk, 1996.
60. Sezer, İ. Hakkı, "Edebî Tenkitte Birinci Merhale ve el-Kitâb", *SÜSBED*, (1994), s. 89-104.

61. Sibeveyh, Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, I-V, nşr. M. Abdusselâm Hârûn, Kahire, 1988.
62. es-Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdullah, *Ahbâru'-Nahviyyîn el-Basriyyîn*, nşr. F. Krenkow, Beyrut, 1936.
63. es-Suyûtî, Ebû Abdurrahman Celâluddîn, *Bugyetu'l-Vuât fî _____, Tabakâtî'l-Lugaviyyîn ve'n-Nuhât*, I-II, nşr., M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut, ts.
el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâihâ, I-II, nşr. Fuad Ali Mansûr, Beyrut, 1988.
64. Talmon, Rafael, "Yûnus b. Habîb" mad., *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), Leiden, 2001, XI, 349.
65. Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, I-XX, Beyrut, 1988.
_____, *Mu'cemu'l-Buldân*, I-V, Beyrut, ts.
66. Yüksel, Ahmet, "Abdurrahman b. İshâk ez-Zeccâcî ve Kitâbu'l-Lâmât'ı", *Nûsha, Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl 1, Sayı 2, Yaz 2001, s. 136-148.
67. ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, I-XXI, ts., yy.
68. ez-Zubeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, nşr. M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire, ts.

ABSTRACT

Yunus b. Habib and His Method in Grammar

This article examines the life of Yunus b. Habib and his method of grammatical science. The study consists of two parts: The first part elaborates his life, education, teachers who taught him, students whom he taught, and his works. The second part analyzes his method used in the grammatical science.

None of his work could reach our time. His views concerning language are widely found in the book of Sibeveyh, called *al-Kitab*, who was his student. While Yunus used both traditional and comparison methods in his linguistic works, he used mostly traditional method like his teacher Abu Amr b. al-Ala. In addition, he evaluated the Arabic words with the terms of *good*, *nice*, and *bad*. Yunus' and other philologists' evaluations related to this area consist of the first examples in literary criticism and standard linguistic studies.

DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN 14-18 YAŞ ARASI GENÇLERDE AHLAKİ YARGI GELİŞİMİ

(Samsun İl Örneği)

Dr. H. Yusuf ACUNER*

ÖZET

Bu araştırmanın amacı, din eğitimi bilimi açısından bazı değişkenlere göre 14-18 yaş arası gençlerin ahlâkî yargı gelişimlerini incelemek ve ahlâk eğitimi konusunda öneriler sunmaktır.

Araştırmanın evreni Samsun'da 8-11. sınıflara devam eden 14-18 yaş arası gençlerden oluşmuştur. Bu evren içinde 6 ilk ve orta öğretim kurumunda örneklem olarak tesadüfî yöntemle 437 öğrenci seçildi. Araştırmada, kişisel bilgi anketi ve Değerlerin Belirlenmesi Testi'nin Türkçe formu (Defining Issues Test: DIT) kullanıldı.

Araştırmada, cinsiyet, yaş, devam edilen okul türü, öğrencinin anne-baba ve kendi dindarlık düzeyini algılama biçimi, din eğitimi alınan yer, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin öğrencinin din ve ahlâk ile ilgili bilgi ihtiyacını tatmin durumu gibi bazı değişkenlerle ahlâkî yargı arasındaki ilişki incelendi.

Örnekleme giren öğrencilerin genelde geleneksel ahlâkî yargı düzeyinde olduğu bulundu. Yine, okul türü, öğrenciler tarafından anne dindarlık düzeyinin algılanış biçimine göre bazı ahlâkî gelişim evrelerine ait ahlâkî yargı puan ortalamaları arasında önemli bir istatistiksel fark olduğu bulundu.

GİRİŞ

Yirminci yüzyılın tarihi, dünyada yaşanan bilimsel ve teknik gelişmelere rağmen, ahlâkî çöküntünün izleriyle doludur. Bugün dünya milletlerinin karşı koyması ve çözmesi gereken birçok ahlâkî ve politik sorun mevcuttur. Bu sorunlar arasında; savaş ve çatışmaları, eşi görülmemiş yıkıcı silahlarla mücadele, insan hakları ihlallerini, uluslar arası terörizmi, ırkçılığı, soykırımı, ekolojik dengedeki bozulmaları örnek olarak verebiliriz.¹

Ülkemiz açısından duruma baktığımızda, uyuşturucu kullanma yaşının 12 yaşın altına düştüğü sıkça ifade edilmektedir. Emniyet Genel

* Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹ Robert T. Sandin, *The Rehabilitation of Virtue-Fundations of Moral Education*, Prager Publishers, New York 1992, s. 1.

Müdürlüğü'nün 1997 yılında yaptığı ve yayınladığı bir araştırma sonuçlarına göre, adam öldürme, hırsızlık, gasp, zina, fuhuş, uyuşturucu kullanımı ve satma, kumar gibi bir suça karışmış kişilerden 15-25 yaşları arasında olanların oranı % 42,9'dur. Eğitim durumu açısından bakıldığında suç işleyenlerin % 64,4'ü ilkokul ve daha aşağı düzeyde bir eğitim seviyesine sahiptir. Bu oranlar eğitim seviyesi yükseldikçe düşmektedir.²

Bu rakamlar bize şunu ifade etmektedir ki, gelecek nesillerin korunması genelde eğitime, özelde ise büyük ölçüde din ve ahlâk eğitimi-ne düşmektedir. Çünkü, sağlıklı bir sosyal yapı için, genel kabul gören değerlerin ve davranışların bireyler tarafından benimsenmesi ve kendilerinden beklenen davranışların ortaya konması bakımından eğitim zorunludur. Bu bakımdan günümüzde ve gelecekte eğitim, sosyal ve politik yapının köşe taşı olmaya devam edecektir. Aynı zamanda vatandaşların eğitimi, demokrasinin uygulanabilirliği bakımından da önemlidir.

Toplum içinde kabul gören değer ve davranışların, kültürün bir ögesi olan din ile olan ilişkisi çalışmamız açısından önemli bir noktadır. Bu anlamda kültür dünyası içinde oluşan değerlerin, maddî yapısının ötesinde, rûhî özü ile de gençlere verilmesi esastır.³ Bu bakımdan kişiliğin gelişmesinde değerlerin ve ahlâkî yargıların nasıl kazanıldığını bilmek, eğitim ve eğitimciler için oldukça önemlidir. Bu açıdan ahlâkî gelişimi inceleyen teoriler, sadece teori olarak kalmayıp aynı zamanda ahlâkî değerlerin nasıl kavrandığını ve bu gibi değerlerin bireylerin diğer bireylere karşı davranışlarında ona nasıl rehberlik edeceğini de açıklamaktadır. Planlanacak olan ahlâk eğitimi çalışmalarında ahlâkî gelişim teorileri eğitimcilere önemli derecede yardımcı olacaktır.

Çalışmamızın örneklemine teşkil eden 14-18 yaşları arası, ülkemizde ilköğretimin ikinci kademesi ile orta öğrenim dönemini kapsamaktadır. Bu yaşların başlangıcında çocukluktan ergenliğe doğru bir geçiş yaşanırken, sonlara doğru artık kişilik şekillenmeye ve oturmaya başlamaktadır.⁴ Bu bağlamda, bu dönemde yapılacak olan ahlâk eğitimi ve ahlâk eğitimine ilişkin çalışmalar büyük önem kazanmaktadır.

² Bkz.: **Suç ve Suçlu Profili**, T.C. İçişleri Bakanlığı Emniyet Genel Müdürlüğü Apk Daire Başkanlığı, Ankara 2002.

³ Necmettin Tozlu, **Eğitim Problemlerimiz Üzerine Düşünceler**, Mikro Yay., Ankara 2003, s. 51.

⁴ Bekir Onur, **Gelişim Psikolojisi**, İmge Yay., 4. Baskı, Ankara 1997, s. 95-97.

Okullarımızda ahlâk eğitimi ile ilgili olduğu düşünülebilecek en önemli derslerden biri Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersidir. Bu dersin içeriğinde iki temel alan göze çarpmaktadır. Bir taraftan din kültürü verilirken, diğer taraftan da öğrencilere ahlâkî davranışlar ve değerler kazandırılmaya çalışılmaktadır. Buna göre bu dersin öğretim programında din kültürünü içeren konular ile ahlâk konuları yer almaktadır.

1982 Anayasasının 24. maddesi Din Kültür ve Ahlak Bilgisi dersi ile okullarımızda din ve ahlâk eğitimi zorunlu kılmaktadır. Ankara İlahiyat Fakültesi dekanı olarak, 1981 yılında Milli Güvenlik Konseyine, din dersleriyle ilgili sunduğu raporda Prof. Dr. Hüseyin ATAY şunları ifade etmektedir.

“İhtiyacımız olan çözüm, fikir düşmanlığından uzak, saf, temiz, gerçek dinin öğretilmesidir. İslâm dîni, bin küsur yıldır, Türk milletinin kültürünü, tarihini ve medeniyetini oluşturmış, onları kaynaştırmış ve perçinlemiştir. Böyle bir kültürden habersiz, boşlukta yetişen gençlik, her türlü akıma açık olmakta, yabancı inanç ve ideolojilere bağlanarak Türk milletini parçalamaya, yıkmaya kadar gidebilmektedir. Bir milletin, çocuklarına kültürünü bütünüyle okutması bir ihtiyaçtır.”⁵

Din Kültür ve Ahlak Bilgisi dersinin zorunlu bir ders olarak eğitim sistemimizde yer almasının bir gerekçesi olarak değerlendirebileceğimiz bu ifadelerle baktığımızda gençlerin ahlâkî değerleri benimsemesinde ve davranışa dönüştürmesinde din ve ahlâk eğitiminin birlikteliğinin zorunluluğu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Bu noktada karşımıza çıkan soru, din ve ahlâk eğitiminin verilip verilmeyeceği değil, nasıl en etkili bir şekilde verileceğidir. Bir başka deyişle, okul öğrencilere ahlâkî değerleri öğretmeli mi? Sorusunun yanıtı eğer evet ise, sorulması gereken diğer bir soru hangi değerleri, nasıl, olmalıdır. Bu bağlamda, Türk Milli Eğitimi’nin genel amaçları incelendiğinde hedefin, Türk toplumu tarafından kabul gören ahlâkî değerlere sahip bireyler yetiştirmek olduğu görülür.⁶

İşte biz bu çalışmamızda, ilk öğretimde ve orta öğretimde zorunlu dersler arasında bulunan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi bağlamında, gençlerin ahlâkî yargılarını etkileyen faktörlerin neler olduğunu ve bu faktörler arasında dînin ve dînî yaşantının, dindarlığın ve din eğitiminin nasıl bir yer işgal ettiğini tespit etmeye çalışacağız.

⁵ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Yeni Çizgi, Ankara 1995, s. 99, 100.

⁶ Bkz.: 1739 Sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu

2. PROBLEM

Bu araştırmada, din eğitimi bağlamında; bazı faktörlerin 14-18 yaş arasındaki gençlerin ahlâkî yargı düzeylerine etkileri incelenmektedir.

Araştırmanın amacı, belirlenen değişkenlerin gençlerin ahlâkî yargı düzeylerini ne oranda etkilediğini ortaya koymaktır. Bu genel çerçevede araştırmanın hipotezleri şu şekilde oluşturulmuştur.

2.2. Hipotezler

1. 14-18 yaş grubundaki gençlerin ahlâkî yargı düzeyleri, geleneksel düzeyde bulunmaktadır.
2. Cinsiyete göre gençlerin ahlâkî yargı düzeyleri arasında fark yoktur.
3. Yaşları büyük olan gençlerin ahlâkî yargı düzeyleri yaşları küçük olan gençlerin ahlâkî yargı düzeylerinden daha yüksektir.
4. Devam ettikleri okul türü bakımından, İmam-Hatip Lisesi'ne devam eden gençlerin ahlâkî yargı düzeyleri, diğer okul türlerine devam eden gençlerin ahlâkî yargı düzeylerinden daha yüksektir.
5. Anne babanın dindarlık düzeyini "dindar" ve "biraz dindar" olarak algılayan gençlerin ahlâkî yargı düzeyleri, anne-baba dindarlık düzeyini "dindar değil" olarak algılayan gençlerin ahlâkî yargı düzeylerinden daha yüksektir.
6. Kendi dindarlık düzeylerini "dindar" ve "biraz dindar" olarak algılayan gençlerin ahlâkî yargı düzeyleri, kendi dindarlık düzeyini "dindar değil" olarak algılayan gençlerin ahlâkî yargı düzeylerinden daha yüksektir.
7. Din eğitimi alınan yerlerin farklılığı, gençlerin ahlâkî yargı düzeyleri arasında anlamlı bir fark oluşturmamaktadır.
8. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin içeriğinin din ve ahlâk ile ilgili ihtiyaçlarını tatmin ettiğini düşünen gençlerin ahlâkî yargı düzeyleri, ilgili ihtiyaçlarını tatmin etmediğini düşünen gençlerin ahlâkî yargı düzeylerinden daha yüksektir.

3. YÖNTEM

3.1. Evren ve Örneklem

Evren: Araştırmanın evrenini, Samsun il merkezidir. Araştırmamızın bağımsız değişkenlerinden biri gençlerin öğrenim gördükleri okul türü olduğundan, evren belirlenirken verdikleri eğitim açısından teknik eğitim, dînî eğitim ve genel ortaöğretim müfredatını içeren farklı okul tür-

lerinin evren içinde olmasına dikkat edilmiştir. Bunun yanında evrenin belirlenmesinde okullara devam eden öğrencilerin sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel düzeyleri de göz önünde bulundurulmuştur.

Örneklem: Samsun il merkezinde bulunan Atakum Anadolu Endüstri Meslek Lisesi, Anadolu İmam-Hatip Lisesi, 19 Mayıs Lisesi ile Denizevleri, Gülsüm Sami Kefeli ve 23 Nisan ilköğretim okullarıdır. Bu okullardan her sınıf düzeyinde tesâdüfî olarak belirlenen bir şubeye 2002-2003 öğretim yılının ikinci yarısında devam eden, yaşları 14-18 arasında değişen toplam 680 öğrenci araştırmanın örneklemini oluşturmuştur. Bu örnekleme uygulanan anket ve envanterlerin incelenmesi sonunda 437 öğrenciye ait anket ve envanter geçerli bulunmuştur.

3.2. Sınırlılıklar

1. Bu araştırmanın örneklemini 2002-2003 eğitim-öğretim yılında Samsun il merkezinde Atakum Anadolu Endüstri Meslek Lisesi, Anadolu İmam-Hatip Lisesi, 19 Mayıs Lisesi ile Denizevleri, Gülsüm Sami Kefeli ve 23 Nisan ilköğretim okullarında öğrenim gören 14-18 yaş arasındaki 437 öğrenci oluşturmaktadır. Dolayısıyla, araştırma sonuçları, benzer özellikteki diğer 14- 18 yaş arasındaki gençler için genellenebilir.

2. Araştırmanın bağımlı değişkeni olan, öğrencilerin ahlakî yargı düzeyleri, bu çalışmada kullanılan “Ahlakî Yargı Envanteri (Defining Issues Test: DIT)”nin ölçtüğü niteliklerle ve davranış örnekleri ile sınırlıdır.

3. Araştırmada, bağımlı değişkenle ilişkisi olabileceği düşünülen kişisel bilgi anketinde yer alan bazı bilgiler bağımsız değişken olarak incelenmiştir.

3.3. Varsayımlar

1. Araştırmaya katılan öğrencilerin cevaplarında samîmî ve dürüst davrandıkları,
2. Örneklemin, evreni temsil gücüne sahip olduğu,
3. Kişisel bilgi anketinde yer alan soruların, araştırmacının ölçmek istediği davranışları ölçtüğü,
4. Araştırmada kullanılan “Ahlakî Yargı Envanteri”nin, L. Kohlberg’in teorisinde tanımlanan “Ahlakî Yargı Düzeylerini” ölçtüğü, varsayılmaktadır.

3.4. Bilgi Toplama Araçları

1. Değerlerin Belirlenmesi Testi (Defining Issues Test: DIT)

Araştırmada, bilgi toplama araçlarından biri J. Rest (1979) tarafından Kohlberg'in altı evreli Ahlâkî Gelişim kuramına dayalı olarak geliştirilen "Değerlerin Belirlenmesi Testi (Defining Issues Test: DIT)" kullanılmıştır. Türkiye'de ahlâkî yargı gelişimi alanında yapılan çalışmalarda bu test "Ahlâkî Yargılar Envanteri" ismi ile de kullanılmıştır. DIT'in puanlanması ve özellikleri Rest'in hazırladığı bir el kitabında belirtilmektedir.⁷

DIT, Kohlberg'in ahlâkî gelişim kuramına dayandığı için bu testten elde edilen puanlar deneklerin 2, 3, 4, 5A, 5B ve 6. evrelerdeki ahlâkî yargı özelliklerini ortaya koymaktadır.

2. evre puanı gelenek öncesi düzeyi ifade etmektedir. 3 ve 4. evre puanları ise geleneksel düzeydeki ahlâkî yargıları karşılamaktadır. 5A evre puanı; sosyal yapının ahlâkî temeli alanındaki kaygılarının öne çıktığı evreyi, 5B evre puanı; sezgisel insancılığın ahlâkî temelini, 6 evre puanı; ideal sosyal işbirliği prensiplerinin ahlakını göstermektedir.

Bu araştırmada, Akkoyun (1987) tarafından uygulanan DIT'in Türkçe formu esas alınarak örneklem grubundaki öğrencilerin anlayabileceği şekilde bazı kelimeler anlamı bozmayacak şekilde değiştirilmiş ve bu form kullanılmıştır.

Örneklemimizde DIT'in 20 kişilik bir gruba uygulamasından elde edilen test-tekrar test güvenilirlik katsayıları aşağıdaki tabloda verilmiştir.

P Düzeyi	0.63**
----------	--------

Evre	R
2. Evre	0.82**
3. Evre	0.65**
4. Evre	0.66**
5A Evresi	0.66**
5B Evresi	0.68**
6. Evre	0.71**

** p < 0.01

⁷ James R. Rest. *Revised Manual for The Defining Issues Test*, Minneapolis: Minnesota Moral Research Projects, Minnesota 1979. s. 3/1-3/6.

DIT'ten evrelere göre elde edilen test-tekrar test güvenilirlik katsayıları 0.63 ile 0.82 arasında değişmektedir. Bu sonuçlar uyguladığımız DIT'ın Türkçe formunun güvenilir olduğunun bir kanıtı sayılmıştır.

2. Kişisel Bilgi Anketi

Kişisel bilgilerin yanında, araştırmada bağımlı değişkenle ilgili olduğu düşünülen bağımsız değişkenlere ilişkin gençlerin görüşlerinin belirlendiği anket, araştırmacı tarafından geliştirilmiştir. Hazırlanan anket formu, yapılan düzeltme ve incelemelerden sonra 2002-2003 öğretim yılının ilk yarısında Denizevleri İlköğretim okuluna ve Cumhuriyet lisesine devam eden bir grup öğrenciye uygulanmıştır. Uygulama esnasında ve uygulamadan sonra formların değerlendirilmesinden elde edilen bulgulardan yola çıkarak anket formları yeniden düzenlenmiştir.

3.5. Verilerin Çözümü ve Yorumlanması

Kişisel bilgi anketinden ve envanterlerden elde edilen bilgilerin istatistiksel işlemleri için SPSS (Statistical Package for Social Sciences) istatistiksel paket programı kullanılmıştır. Bilgilerin analizinde ve hipotezlerin testinde gerekli olan analizler için tek yönlü varyans analizi (anova), t testi ve ki-kare testi kullanılmıştır. Varyans analizi sonucunda ortalamalar arası farkın önemli bulunduğu durumlarda, hangi gruplar arasında farkın önemli olduğuna Tukey testi ile bakılmıştır.

Grup ortalamaları arasındaki farkın önem kontrolü için asgari .05 önem düzeyi kabul edilmiştir. Ancak, daha yüksek (0,01 ve 0,001) önem düzeylerinde önemli olanlar da tablolarda belirtilmiştir.

Bilgilerin analizinden elde edilen sonuçlar araştırmanın hipotezlerinin yorumlanmasında kullanılacak şekilde tablolastırılmış ve bulgular bölümünde sunulmuştur.

BULGULAR VE YORUM

3.1. Genel Olarak Öğrencilerin Ahlâkî Yargıları

Hipotez 1 : "14-18 yaş grubundaki gençlerin ahlâkî yargı düzeyleri, geleneksel düzeyde bulunmaktadır"

Öğrencilere uyguladığımız Ahlâkî Yargı Envanteri'nden elde edilen "P" puanı gençlerin gelenek ötesi düzeye (5 ve 6. evre) verdikleri ağırlığı ifade etmektedir. Gençlerin 3 ve 4. evreye verdikleri ağırlık ise geleneksel düzeyi göstermektedir. Ahlâkî Yargı Envanteri'nden alınabilecek P puanı en yüksek 100 (yüz), en düşük de 0 (sıfır) dır. Deneklerin aldıkları P puanına dayalı olarak ahlâkî yargı düzeylerinin *geleneksel* ve

gelenek ötesi düzey olarak ayırmak mümkündür. Buna göre P puanı 49 ve aşağı olanların geleneksel düzeyde 50 ve yukarı olanların da gelenek ötesi düzeyde olduklarının kabul edilebileceği belirtilmektedir⁸. Bu araştırmada yapılan uygulama sonunda gençlerin elde ettikleri P puanlarının genel ortalaması 22,76 ve standart sapması 11,11 olarak bulunmuştur. Gençler, P puanı olarak en düşük 0 en yüksek 70 puan almışlardır.

Gençlerin geleneksel ve gelenek ötesi düzeyde aldıkları puanların sayı ve yüzde dağılımları Tablo 20'de gösterilmiştir.

Tablo 1

Gençlerin Genel Olarak Ahlâkî Yargı Düzeyleri

Ahlâkî Yargı Düzeyi	N	%
Geleneksel düzey	428	97,9
Gelenek ötesi düzey	9	2,1
Toplam	437	100

Yapılan frekans ve yüzde dağılımına bakıldığında, örnekleme giren öğrencilerin % 97,9'unun geleneksel düzeyde bulundukları belirlenmiştir. Örnekleminde %2,1'lik bir oranda geleneksel ötesi düzeyde olduğu belirlenen bir grup bulunmaktadır.

Benzer çalışmalardan elde edilen sonuçlar ve yaş döneminin gösterdiği ahlâkî gelişim düzeyi açısından bakıldığında, araştırmada elde edilen bulguların, kuramsal çalışmaları desteklediği ve benzer çalışmalar tarafından desteklendiği görülür.⁹ Buna göre hipotezimiz, elde edilen bulgularla desteklenmiş ve doğrulanmış olmaktadır.

3.2. Cinsiyet ve Ahlâkî Yargı

Hipotez 2: “ *Cinsiyete göre gençlerin ahlâkî yargı düzeyleri arasında fark yoktur*”

⁸ Nur Koyuncu, *Cinsiyet Rolü Kimliği ile Ahlakî Gelişim Evrelerinin Karşılaştırılması*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), AÜEBF, Ankara 1983, s. 77.

⁹ Krş.: Meral Çileli, *14-18 Yaşları Arasındaki Öğrencilerde Ahlakî Yargının Zihinsel Gelişim Psikolojisi Yaklaşımı İle Değerlendirilmesi*, A.Ü.E.F., (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara 1981, s. 95; Z. Fulya Temel, *Yetiştirme Yurdunda ve Ailesi Yanında Kalan 14-18 Yaş Grubundaki Gençlerin Cinsiyet Rolü Kimlikleri İle Moral Gelişimlerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi*, H.Ü.Sağ.B.E., (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Ankara 1991, s.161.

Cinsiyet bağımsız değişkeni açısından kız ve erkek öğrencilerin aldıkları ahlakî yargı puanlarının evrelere göre dağılımlarının ortalamaları ve standart sapmaları Tablo 2’de gösterilmiştir.

Tablo 2
Cinsiyet ile Gençlerin Ahlakî Gelişim Evleri Arasındaki İlişki

Evreler	Cinsiyet	N	X	S	Sonuç
2. Evre	Erkek	230	6,81	5,91	t: 0,564
	Kız	207	6,49	5,83	Sd: 435 p> 0,05 Önemsiz
3. Evre	Erkek	230	23,81	10,28	t: 0,215
	Kız	207	23,59	10,68	Sd: 435 p> 0,05 Önemsiz
4. Evre	Erkek	230	32,84	11,30	t: -0,775
	Kız	207	33,68	11,12	Sd: 435 p> 0,05 Önemsiz
5A Evresi	Erkek	230	13,45	9,09	t: -0,474
	Kız	207	13,85	8,40	Sd: 435 p> 0,05 Önemsiz
5B Evresi	Erkek	230	2,31	3,83	t: -0,190
	Kız	207	2,38	3,44	Sd: 435 p> 0,05 Önemsiz
6. Evre	Erkek	230	6,67	6,25	t: -0,369
	Kız	207	6,89	6,31	Sd: 435 p> 0,05 Önemsiz
A Evresi	Erkek	230	8,25	6,81	t: -0,070
	Kız	207	8,29	6,44	Sd: 435 p> 0,05 Önemsiz
P Düzeyi	Erkek	230	22,44	11,20	t: -0,645
	Kız	207	23,13	11,02	Sd: 435 p> 0,05 Önemsiz

Örneklekimizde 230 erkek ve 207 kız öğrenci bulunmaktadır. Tablo 2’de gösterilen t testi sonuçlarına göre; cinsiyete bağlı olarak kız ve erkek öğrencilerin aldıkları ahlakî yargı puanlarının evrelerdeki dağılımlarının ortalamaları arasında önemli bir fark yoktur.

Bu bulgulara göre cinsiyetin, alınan evre puanlarına etki etmediğini söylemek mümkündür. Bu sonuçlara göre, cinsiyete göre ahlâkî yargı düzeyleri arasında fark olmadığına ilişkin hipotezimiz doğrulanmış olmaktadır.

Cinsiyete bağlı olarak ahlâkî yargı gelişiminde bir farklılığın olup olmadığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Kohlberg, ahlâkî yargı bakımından kadınların üçüncü evrede, erkeklerin ise dördüncü evrede olduklarını ifade etmiştir. Öte yandan Kohlberg'in ortaya koyduğu bu görüşe karşılık C. Gilligan'ın, alsında kadınların ve erkeklerin farklı ahlâkî kriterlere sahip olduklarını söylemektedir. Kadınların haklardan ve kurallardan ziyade daha özgeci olduklarını, erkeklerin ise bireylerin hakları üzerinde odaklaştıklarını ifade etmektedir. O yaptığı çalışmalarda kadınların erkeklerden daha düşük ahlâkî yargı evresinde olduklarını destekler bir bulguya rastlamamıştır. Bu bağlamda Gilligan, Kohlberg'in bu konuda ortaya koyduğu bulguları ve görüşü de eleştirmektedir. Kohlberg'in bulgularındaki farkın kadın ve erkeklerin sahip oldukları ahlâkî kriterlerden kaynaklandığını ileri sürmektedir.¹⁰

Araştırmamızda elde edilen bulgulara bakıldığında (Tablo 2), cinsiyete göre gençlerin ahlâkî evre puanları arasında önemli bir farkın olmadığı görülmektedir. 14-18 yaş grubu gençler üzerinde yaptığı çalışmada Temel'de (1991) cinsiyet ile ahlâkî yargı düzeyleri arasında benzer sonuçları bulmuştur.¹¹ Bununla birlikte farklı yaş grupları üzerinde yapılan bazı araştırmalarda ise cinsiyete bağlı olarak ahlâkî yargı gelişiminde bazı önemli farklar bulunmuştur.¹²

Ahlâkî yargı gelişimi üzerindeki etkisinin ötesinde, kültürel yapı içinde kız ve erkeklerden farklı davranışlar beklenilmektedir. Bu bek-

¹⁰ Coral Gilligan, "Adolescent Development Reconsidered", **Mapping the Moral Domain**, ed.: C. Gilligan, Harvard University Press, Ninth Printing, 1999, s. X, XI; Robert E. Slavin, **Educational Psychology, Theory and Practice**, 4. Baskı, Bocan Paramount Publishing, Poston 1997, s. 64-65; Bonnidell Clouse, "Ergenlerde Ahlak Gelişimi ve Cinselliği", Çev.: Turgay Gündüz, **U.Ü.İ.F.D.**, S. 9, C. 9, Bursa 2000, s. 726.

¹¹ Temel, a.g.t., s. 196-197.

¹² Füsün Akkoyun, "Empatik Eğilim ve Ahlaki Yargı" **Psikoloji Dergisi**, C.6, S. 21, Nüve Mat., Ankara 1987, s. 96; Nermin Çiftçi, **Almanya ve Türkiye'deki Türk Lise Öğrencilerinin Ahlaki Yargı Yeteneklerinin Karşılaştırılması**, M.Ü. S.B.E., (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2001, s. 183; Mevlüt Kaya, **Bazı Kişisel Değişkenlere Göre Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Yargıları**, O.M.Ü. S. B.E., (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Samsun 1993, s. 143.

lentilere bağlı olarak cinsiyet ayrımına dayalı verilen eğitim, kız erkek davranışlarında farklılaşmalara neden olabilmektedir.¹³

3.3. Yaş ve Ahlakî Yargı

Hipotez 3: “ Yaşları büyük olan gençlerin ahlakî yargı düzeyleri yaşları küçük olan gençlerin ahlakî yargı düzeylerinden daha yüksektir.”

Bu hipotezi test etmek için yaşlara göre gençlerin evrelerden aldıkları ahlakî yargı puanlarının ortalamaları ve standart sapmaları Tablo 3’da verilmiştir.

Tablo 3

Yaş ile Gençlerin Ahlakî Gelişim Evleri Arasındaki İlişki

Evreler	Yaş	N	X	S	Sonuç
2. Evre	14	106	7,61	5,77	Sd: 4/432
	15	64	7,30	6,22	F:1,496
	16	105	6,33	6,01	
	17	89	5,95	5,00	p> 0,05
	18	73	6,06	6,35	Önemsiz
	Toplam	437	6,66	5,87	
3. Evre	14	106	23,72	11,10	Sd: 4/432
	15	64	23,90	11,02	F: 0,619
	16	105	23,95	10,27	
	17	89	24,60	10,36	p> 0,05
	18	73	22,08	9,45	Önemsiz
	Toplam	437	23,71	10,46	
4. Evre	14	106	34,81	12,33	Sd: 4/432
	15	64	32,85	9,95	F: 0,742
	16	105	32,54	11,30	
	17	89	32,47	11,20	p> 0,05
	18	73	33,24	10,46	Önemsiz
	Toplam	437	33,24	11,21	
5A Evresi	14	106	13,18	8,08	Sd: 4/432
	15	64	12,96	8,20	F: 0,737
	16	105	13,69	9,55	
	17	89	13,37	8,57	p> 0,05
	18	73	15,16	9,30	Önemsiz
	Toplam	437	13,64	8,76	
	14	106	2,40	3,51	Sd: 4/432

¹³ Onur, Gelişim Psikolojisi, s. 202.

5B Evresi	14	106	2,40	3,51	Sd: 4/432
	15	64	2,93	4,34	F: 0,947
	16	105	2,42	3,75	
	17	89	2,24	3,37	p> 0,05
	18	73	1,74	3,35	Önemsiz
	Toplam	437	2,34	3,65	
6. Evre	14	106	5,54	5,70	Sd: 4/432
	15	64	7,10	6,61	F: 1,840
	16	105	7,52	6,36	
	17	89	7,50	6,35	p> 0,05
	18	73	6,33	6,41	Önemsiz
	Toplam	437	6,77	6,27	
A Evresi	14	106	7,90	6,00	Sd: 4/432
	15	64	7,34	6,49	F: 1,125
	16	105	8,90	6,72	
	17	89	7,83	6,91	p> 0,05
	18	73	9,24	7,11	Önemsiz
	Toplam	437	8,27	6,63	
P Düzeyi	14	106	21,13	9,61	Sd: 4/432
	15	64	23,01	10,48	F: 0,799
	16	105	23,64	12,67	
	17	89	23,11	10,41	p> 0,05
	18	73	23,24	12,12	Önemsiz
	Toplam	437	22,76	11,11	

Tablo 3’de verilen bilgilerde, gençlerin yaşlarına göre elde ettikleri puanların ortalamaları birbirine yakın olarak görülmektedir. Tek yönlü varyans analizi sonuçlarına göre gençlerin yaşları ile bütün evrelerden aldıkları ahlâkî yargı puanlarının ortalamaları arasında önemli bir fark görülmemiştir. Bu sonuçlara göre ilgili hipotezimiz doğrulanmamıştır.

Kuramsal çerçevede zihinsel gelişimin yaşla ilişkili olduğu, yaş ilerledikçe zihinsel gelişimin de buna paralel olarak geliştiği bilinir.¹⁴ Bu bağlamda gençlerin yaşları yükseldikçe ahlâkî yargı düzeylerinin de yükseleceği düşünülmektedir¹⁵.

Araştırmanın evrenini oluşturan 14-18 yaş aralığının benzer zihinsel gelişim özelliğinde olması, yaş değişkeni açısından ahlâkî yargı gelişimlerinin aynı evrelerde bulunmasını sağlamış olabilir. Temel (1991) ve Çileli de (1981), çalışmamızla aynı yaş grubu üzerinde yap-

¹⁴ Onur, a.g.e., s. 42.

¹⁵ Rest, a.g.e., s. 7.

tıkları araştırmalarda yaşa bağlı olarak ahlâkî yargı gelişim evreleri arasında bir fark bulamamışlardır.¹⁶ Bunun yanında üniversite öğrencileri ile yaptığı çalışmada Kaya da (1993), yaş değişkeni açısından ahlâkî yargı gelişim düzeyleri arasında önemli bir fark bulamamıştır.¹⁷ Yaş ile ahlâkî gelişim evreleri arasındaki ilişkiyi daha iyi ortaya koyabilmek için örnekleme giren grubun yaş aralığının geniş olması, yaşa bağlı olarak ahlâkî gelişimdeki farkı ortaya koyması bakımından daha net bulgulara ulaşmayı sağlayabilir.

3.4. Devam Edilen Okul Türü ve Ahlâkî Yargı

Hipotez 4: “Devam ettikleri okul türü bakımından, İmam-Hatip Lisesine devam eden gençlerin ahlâkî yargı düzeyleri, diğer okul türlerine devam eden gençlerin ahlâkî yargı düzeylerinden daha yüksektir”

Bu hipotezimizi test etmek için, verdikleri eğitim türü açısından örnekleminizde yer alan okullar, genel lise, ilköğretim okulu ve İmam-Hatip Lisesi şeklinde gruplandırılmıştır.

Buna göre devam ettikleri okul türüne göre, gençlerin aldıkları ahlâkî yargı puanlarının ortalamaları ve standart sapmaları Tablo 4’de gösterilmiştir.

Tablo 4

Okul Türü ile Gençlerin Ahlâkî Gelişim Evleri Arasındaki İlişki

Evreler	Okul Türü	N	X	S	Sonuç
2. Evre	1. Genel Lise	205	6,87	6,18	Sd : 2 / 434
	2. İlköğretim Okulu	128	7,75	5,83	F: 7,21
	3. İmam Hatip Lisesi	104	4,90	4,85	P<0,001 Önemli
	Toplam	437	6,66	5,87	1-3* / 2-3*
3. Evre	1. Genel Lise	205	24,41	9,85	Sd : 2 / 434
	2. İlköğretim Okulu	128	24,12	11,50	F: 2,26
	3. İmam Hatip Lisesi	104	21,82	10,16	p>0,05 Önemsiz
	Toplam	437	23,71	10,46	
4. Evre	1. Genel Lise	205	32,77	10,93	Sd : 2 / 434
	2. İlköğretim Okulu	128	34,39	12,04	F: 0,955
	3. İmam Hatip Lisesi	104	32,74	10,69	p>0,05 Önemsiz
	Toplam	437	33,24	11,21	
5A Evresi	1. Genel Lise	205	13,07	8,79	Sd : 2 / 434
	2. İlköğretim Okulu	128	13,47	8,37	F: 1,66
	3. İmam Hatip Lisesi	104	14,97	9,12	p>0,05 Önemsiz

¹⁶ Temel, a.g.t., s. 155, 161; Çileli, a.g.t., s. 90.

¹⁷ Kaya, a.g.t., s. 145.

	Toplam	437	13,64	8,76	
5B Evresi	1. Genel Lise	205	2,50	3,90	Sd : 2 / 434
	2. İlköğretim Okulu	128	2,36	3,47	F: 0,604
	3. İmam Hatip Lisesi	104	2,01	3,36	p>0,05 Önemsiz
	Toplam	437	2,34	3,65	
6. Evre	1. Genel Lise	205	7,18	6,55	Sd : 2 / 434
	2. İlköğretim Okulu	128	5,44	5,65	F: 4,29
	3. İmam Hatip Lisesi	104	7,62	6,25	p<0,05 Önemli
	Toplam	437	6,77	6,27	1-2* / 3-2*
A Evresi	1. Genel Lise	205	8,00	6,65	Sd : 2 / 434
	2. İlköğretim Okulu	128	7,71	6,05	F: 2,40
	3. İmam Hatip Lisesi	104	9,49	7,16	p>0,05 Önemsiz
	Toplam	437	8,27	6,63	
P Düzeyi	1. Genel Lise	205	22,75	11,34	Sd : 2 / 434
	2. İlköğretim Okulu	128	21,28	9,81	F: 2,58
	3. İmam Hatip Lisesi	104	24,61	11,97	p>0,05 Önemsiz
	Toplam	437	22,76	11,11	

* P < 0,05

Yapılan tek yönlü varyans analizi sonucunda 2. ve 6. evredeki puanlar arasında önemli bir farkın olduğu bulunmuştur. Bu farkın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek için yapılan Tukey testinin sonuçlarına göre 2. evrede genel lise ile İmam-Hatip Lisesi ve ilköğretim okulu ile İmam-Hatip Lisesi'ne devam eden öğrencilerin puanları arasındaki fark önemlidir. Öte yandan 6. evrede de genel lise ile ilköğretim okulları ve İmam-Hatip Lisesi ile ilköğretim okulları arasındaki fark önemli olarak bulunmuştur.

Gelenek öncesi düzeyi temsil eden 2. evrede en yüksek ortama (7,75), ilk öğretime devam eden öğrencilerde; ikinci yüksek ortalama (6,87), genel liseye devam eden öğrencilerde bulunmuştur. Gelenek öncesi düzeyde en az ortalamaya (4,90) sahip olan okulun İmam-Hatip Lisesi olduğunu görmekteyiz. Öte yandan ortalamalar arasında önemli bir farkın bulunduğu gelenek ötesi düzeyi temsil eden 6. evrede ise en yüksek ortalamanın (7,62) İmam-Hatip Lisesi'ne devam eden öğrencilerin oluşturduğu grupta ortaya çıktığı tespit edilmiştir. Bu düzeyde en düşük ortalama (5,44) da ilköğretim öğrencilerinin oluşturduğu grupta bulunmaktadır.

Araştırma evreni belirlenirken okullar verdikleri eğitim türü göz önünde bulundurularak seçilmiştir. Bundaki amacımız İmam-Hatip Lisesi'nde uygulanan din eğitimi ağırlıklı müfredatın gençlerin ahlâkî yargı

düzeyleri arasından önemli bir fark oluşturup oluşturmayacağını test etmekte.

Buna göre okul türü açısından kurduğumuz hipotezimiz ahlâkî yargı gelişim evrelerinin ilk ve son evresi olan ikinci ve altıncı evre açısından doğrulanmış olmaktadır.

Bununla birlikte, araştırmamızın bulgularının aksine Kaya (1993), üniversite öğrencileri üzerinde yaptığı bir araştırmada, İmam-Hatip Lisesi'nden mezun olan öğrencilerle diğer liselerden mezun olan öğrenciler arasında ahlâkî yargı gelişim düzeyi açısından önemli bir fark bulamamıştır.¹⁸ Saylağ ise (2001), lise türleri açısından yaptığı araştırmada, İmam-Hatip Lisesi'ne devam eden öğrencilerin ahlâkî yargı puan ortalamalarını diğer liselerden daha düşük olarak bulmuştur. Fakat söz konusu çalışmada bizim araştırmamızdan farklı olarak, sadece lise birinci sınıfa devam eden öğrenciler örnekleme dâhil edilmiştir.¹⁹

Yukarıda belirtilen çalışmalardan farklı olarak, araştırmamızda lise türü açısından farklı sonuçların çıkması şöyle izah edilebilir: Kaya'nın (1993) yaptığı çalışmada kullandığı örneklem grubundaki öğrencilerin liseden mezuniyetleri 1-4 yıl arasında değişmektedir. Bizim araştırmamızda ise uygulama öğrencilerin halen devam ettikleri okullarda yaşanan yaş grubu için de yapılmıştır. Nitekim Kaya'nın araştırmasında örneklem grubunun yaş ortalamasının 20'li yaşların üzerinde olması nedeniyle, ahlâkî yargı düzeylerindeki farkı ortadan kaldıracak, eğitim seviyesinin yükselmesi, zihinsel gelişimdeki gelişme, farklı kaynaklardan alınabilecek din eğitimi vb. gibi diğer etmenlerin geçerli olmuş olacağı düşünülebilir. Saylağ'ın (2001) çalışmasında sadece lise birinci sınıfların alınmış olmasının, okul türüne genellenebilecek bir yorumdan bizi alıkoyacağı kanaatindeyiz.

Okul türü açısından bizim bulgularımızı ve ulaştığımız sonucu anlamlı kılan, iki gösterge olabilir; Birincisi gelenek öncesi düzeyde farkın İmam-Hatip Lisesi ile diğer okullar arasında oluşmasıdır. Buradan hareketle, gelenek öncesi düzeyden geleneksel düzeye geçişte İmam-Hatip Lisesi'ne devam eden gençlerin daha önde olduklarını söyleyebiliriz. Sağlıklı bir din eğitiminin, gençlerin ahlâkî yargı evreleri

¹⁸ Kaya, a.g.t., s. 90,146.

¹⁹ Saylağ, Lise Birinci Sınıfta Öğrenim Gören Çocukların Ahlakî Değerleri Algı-lama Düzeylerinin İncelenmesi, H.Ü. Sağ. B. E. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2001, s. 64.

arasındaki geçişlerine yardımcı olabileceğini ifade edilebilir. Evrensel ahlâk ilkelerinin geçerliliğinin gözlemlendiği gelenek sonrası düzeyde, az bir fark olmakla birlikte, İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin daha yüksek ortalamaya sahip olmaları, aldıkları din eğitimi ile onlara kazandırılmaya çalışılan evrensel değerlerin etkin rol oynadığı ile açıklanabilir. Bu bağlamda yapılacak din eğitimi evrensel ahlâkî değerleri geliştirmeye yönelik olmalıdır. Bu bakımdan evrensel ahlâk ilkelerine ulaşmada, çok kültürlü bir din eğitimi modelinin geliştirilmesinin gerekliliğini vurgulamak yerinde olacaktır.²⁰

3.5. Anne-Baba Dindarlığı Algısı ve Ahlâkî Yargı

Hipotez 5: “Anne-Babanın dindarlık düzeyini “dindar” ve “biraz dindar” olarak algılayan gençlerin ahlâkî yargı düzeyleri, anne-baba dindarlık düzeyini “dindar değil” olarak algılayan gençlerden daha yüksektir.”

Gençlerin anne-babalarının dindarlık düzeylerini algılama biçimlerine göre, ahlâkî yargı evrelerinden aldıkları puanların aritmetik ortalamaları ve standart sapmaları Tablo 5’de gösterilmiştir.

Tablo 5
Baba Dindarlık Durumu ile Gençlerin Ahlâkî Gelişim
Evleri Arasındaki İlişki

Evreler	Dindarlık Algısı	N	X	S	Sonuç
2. Evre	Dindar/Biraz Dindar	409	6,70	5,86	t:0,627 Sd:433 p>0,05 Önemsiz
	Dindar Değil	26	5,96	5,83	
3. Evre	Dindar/Biraz Dindar	409	23,83	10,53	t:0,772 Sd:433 p>0,05 Önemsiz
	Dindar Değil	26	22,30	9,51	
4. Evre	Dindar/Biraz Dindar	409	33,20	11,27	t:-0,407 Sd:433 p>0,05 Önemsiz
	Dindar Değil	26	34,13	10,74	
5A Evresi	Dindar/Biraz Dindar	409	13,70	8,68	t:0,568 Sd:433 p>0,05 Önemsiz
	Dindar Değil	26	12,69	10,39	

²⁰ Geniş bilgi için bkz.:Nurullah Altaş, “Çokkültürlü Din Eğitimi Modeli Geliştirmede İşlem Basamakları İçin Bir Deneme” *Değerler Eğitimi Dergisi.*, S. 1, İstanbul 2003, s. 19-41.

5B Evresi	Dindar/Biraz Dindar	409	2,29	3,63	t: -0,806 Sd: 433 p>0,05 Önemsiz
	Dindar Değil	26	2,88	3,58	
6. Evre	Dindar/Biraz Dindar	409	6,76	6,32	t: -0,425 Sd: 433 p>0,05 Önemsiz
	Dindar Değil	26	7,30	5,69	
A Evresi	Dindar/Biraz Dindar	409	8,23	6,56	t: -0,098 Sd: 433 p>0,05 Önemsiz
	Dindar Değil	26	8,36	7,61	
P Düzeyi	Dindar/Biraz Dindar	409	22,76	11,18	t: -0,054 Sd: 433 p>0,05 Önemsiz
	Dindar Değil	26	22,88	10,04	

Yapılan varyans analizi sonuçlarına göre, hiçbir evrede baba dindarlık düzeyinin algılanış biçimi ile ahlâkî yargı puanları arasında önemli bir fark bulunamamıştır.

Gençlerin anne dindarlık düzeylerini algılayış biçimlerine göre, ahlâkî yargı gelişim evrelerinden aldıkları puanların aritmetik ortalamaları ve standart sapmaları Tablo 6'da gösterilmiştir.

Tablo 6
Anne Dindarlık Durumu ile Gençlerin Ahlâkî Gelişim
Evleri Arasındaki İlişki

Evreler	Dindarlık Algısı	N	X	S	Sonuç
2. Evre	Dindar/Biraz Dindar	420	6,66	5,85	t: -0,004 Sd: 433 p>0,05 Önemsiz
	Dindar Değil	15	6,66	6,17	
3. Evre	Dindar/Biraz Dindar	420	23,77	10,53	t: 0,402 Sd: 433 p>0,05 Önemsiz
	Dindar Değil	15	22,66	9,23	
4. Evre	Dindar/Biraz Dindar	420	33,18	11,27	t: -0,331 Sd: 433 p>0,05 Önemsiz
	Dindar Değil	15	34,16	9,89	
5A Evresi	Dindar/Biraz Dindar	420	13,71	8,76	t: 1,032 Sd: 433 p>0,05 Önemsiz
	Dindar Değil	15	11,33	9,05	
	Dindar/Biraz Dindar	420	2,26	3,55	t: -2,343

5B Evresi	Dindar Değil	15	4,50	5,52	Sd:433 p<0,05 Önemli
6. Evre	Dindar/Biraz Dindar	420	6,80	6,30	t:-0,119 Sd:433
	Dindar Değil	15	7,00	5,52	p>0,05 Önemsiz
A Evresi	Dindar/Biraz Dindar	420	8,26	6,56	t:0,055 Sd:433
	Dindar Değil	15	8,16	8,31	p>0,05 Önemsiz
P Düzeyi	Dindar/Biraz Dindar	420	22,77	11,12	t:-0,018 Sd:433
	Dindar Değil	15	22,83	11,29	p>0,05 Önemsiz

Yapılan t testi sonucuna göre annelerin dindarlık düzeyinin algılanma biçimi ile ahlâkî yargı puanları arasında 5B evresinde önemli bir fark bulunmuştur.

Buna göre, annelerini “dindar değil” olarak algılayan gençlerin ahlâkî yargı puanları, annelerini “dindar ve biraz dindar” olarak algılayanlardan daha yüksektir.

Tablo 5-6'daki bulgular incelendiğinde, gençlerin anne-baba dindarlık düzeylerini algılayışlarına göre, anne-baba dindarlık düzeyini dindar ve biraz dindar olarak algılayanların, dindar değil olarak algılayanlara oranla ahlâkî yargı puanlarının daha yüksek olduğu ilişkin kurduğumuz hipotezimizin doğrulanmadığı görülmektedir.

5B evresi açısından elde ettiğimiz bulguların ahlâk eğitiminde dindarlığın etkisi bağlamında değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu bulgular bize “dindarlığın” ahlâkî yargı gelişimini olumsuz yönde etkilediğini mi ifade etmektedir? Yoksa “dindarlık” olarak tanımlanan yaşam biçiminin kendisinden kaynaklanan bir problem alanı mı mevcuttur?

Bu durumu ahlâk eğitiminde bir problem olarak ele aldığımızda, aile içindeki dînî ve ahlâkî eğitimde karşılaşılan problemlerin genelde bilgi, davranış ve metod hatâlarından kaynaklandığını söylemek mümkündür.²¹ Ailelerin çocuklarını eğitime kaygısıyla baskıcı, farklılığı ve farklı görüşleri reddedici bir tutum içinde bulunmaları, ahlâkî yargı yeteneğinin gelişmesini engelleyebilmektedir. Yapılan bazı araştırmalar,

²¹ Mustafa Öcal, “Ailede Çocukların Dini ve Ahlaki Eğitimlerinde Karşılaşılan Problemlerin Başlıca Sebepleri ve Çözüm İçin Bazı Teklifler” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, S. 3, İstanbul 1996, s. 118,119.

Türk âilesinin baskıcı, tutucu, özgür davranışları engelleyen bir tutum içinde olduğunu göstermektedir. Toplumumuzda var olan otoriteye karşı kayıtsız şartsız boyun eğme ve saygı duyma kuralı, bireylerin kişisel özgürlük bilincini ve bağımsız karar alıp uygulama yeteneğini ve yaşam boyunca özsaygıyı kısıtlayıcı bir nitelik kazanabilmektedir.²² Bu bağlamda ahlâkî yargı yeteneği, öncelikle kendi görüş ve anlayışı dışındaki farklılıkları algılayabilmeyi, değerlendirebilmeyi ve gerektiğinde kendi görüşünü değiştirmeyi gerektirmektedir. Kendi kabulleri dışındaki farklılıkları kabul etmeyen âileler, bazen çocuklarını bu değerlerden koruma adına baskı ile kendi anlayışlarını benimsetme yoluna gitmektedirler. Fakat ahlâkî gelişim, dışarıdan baskı ile sağlanabilecek bir süreç değildir. Ahlâkî gelişim, gençlerin kendi deneyimleri, sorgulamaları, düşünüp tartışmaları, farklı görüş ve problemlerle yüzleşmeleriyle gelişecek bilişsel bir yetenek ve bilinç düzeyidir. Baskı ve zorlamanın olduğu yerlerde, ahlâkî gelişimin yavaşladığı ve hattâ durduğu söylenebilir.²³

Bu açıdan bakıldığında bazen dînî emirler yorumcular tarafından yanlış veya eksik yorumlandığından ve anlaşıldığından bunları takip eden anne babalar çocuklarını daha iyi yetiştirme adına bu yorumlara dayanarak çocuklarına baskı yapmaktadırlar. Örneğin; İslâm dîninde namaz, ibâdet boyutu dışında bireylerin davranışlarını düzenlemeleri, kötü ve çirkin davranışlardan kaçınmaları için emredilmiş dînî bir ritüeldir.²⁴ Namaz davranışının gençlere kazandırılması için peygamberin önerdiği metod, çocukların yedi yaşına geldiklerinde namaz için eğitime başlanması ve bunun o yaştan gerektirdiği motivasyon şekillerinin kullanılarak yapılmasıdır.²⁵ Fakat bu yanlış yorumlanmış, pedagojik açıdan hiç de doğru olmayan ve onaylanmayacak bir şekilde zorlama ve hattâ fizikî cezâya varan yorumlar üretilmiştir. Dînî emirlerin öğretiminde ve bunların bireylere davranış olarak kazandırılmasında kolaylaştırmayı²⁶ ve dinde zorlamada bulunmamayı,²⁷ bir eğitim metodu olarak

²² Abide Güngör, "Anne Baba Tutumlarının Çocuğun Özsaygı Düzeyine Etkisi" **Eğitim Bilimleri Sempozyumu**, 17-18 Haziran 1989 Malatya, İstanbul 1990, s. 135.

²³ Çiftçi, a.g.t, s. 175.

²⁴ Kur'an, Ankebut, 29/ 45.

²⁵ Ahmet ibn Hanbel, **Müsned**, Müessesetü Kurtuba, Mısır trz, C. 3, S, 206,278; Dini eğitiminde motivasyonla ilgili bilgi için bkz.: Köylü, **Psiko-Sosyal Açıdan Dini İletişim**, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003, s. 182-214.

²⁶ Müslim, **Kitabu'l-Cihat ve's-Siyer** 32/3 (C. 2 s. 1358).

peygambere kaba ve katı yürekli olmamayı²⁸ emreden bir dînin tebliğcisinin, yanlış yorumlarla ortaya konan şekliyle bir eğitim metodunu önermesi düşünülemez.²⁹ Hattâ eğitimi herkes için bir zorunluluk gören bir dînin eğitim tarihine bakıldığında, yapılan yanlış yorumlar sonucu kızların eğitim faaliyetlerinin dışına itildiği görülmektedir.³⁰

Aslında dînin esas söyleminde yer almayan, fakat din yerine bu türden konulan yorumlar sonucu oluşan dindarlık anlayışı, beraberinde baskı ve zorlamayı getirmektedir. Temelde bireylere ahlâkî davranışlar kazandırmak olan dînin değil; ama birtakım yanlış dindarlık algılarının ve anlayışının ahlâkî gelişimin önünde büyük engel olarak durduğu söylenebilir.

Çiftçi'nin (2001) Türkiye'de ve Almanya'da yaşayan lise öğrencilerinin ahlâkî yargı yeteneklerini etkileyen faktörleri belirlemeye yönelik yaptığı bir araştırmasında, âilede dînî emirlere uymaya zorlanan ve zorlanmayan gençlerin ahlâkî yargı yeteneği puanları arasında önemli bir fark bulmuştur. Araştırma sonuçlarına göre, dînî emirlere uymaya zorlanan gençlerin ahlâkî yargı yetenek puanlarının ortalamasının altında yer alması riski, zorlanmayanlara göre daha yüksektir. Türkiye ve Almanya'da yaşayan öğrenciler arasında yapılan karşılaştırmada Almanya'daki öğrencilerin daha fazla risk altında oldukları, yani daha fazla zorlamayla karşı karşıya kaldıkları görülmektedir. Bununla birlikte Almanya'da yaşayan Türk öğrencilerin ahlâkî yargı puanları, Türkiye'de yaşayan Türk öğrencilerden daha yüksek bulunmuştur. Araştırmacı bu durumu yorumlarken, Alman toplumda yaşanan kültürün, bireyin haklarını garanti eden sosyal bir hukuk devletinin yasalarının, çok kültürlü bir toplumun sunduğu farklı perspektiflerin ve okulda alınan eğitimin ahlâkî yargı yeteneğini pozitif yönde geliştirici etken olduğunu vurgulamaktadır.³¹ Buna dayalı olarak şunu söyleyebiliriz; dînin ahlâkî yargıyı ve davranışları geliştirici bir tarzda kullanılabilmesi, doğru anlaşılmasına

²⁷ Kur'an, Bakara, 2/ 256.

²⁸ Kur'an, Al-i İmran, 3/159.

²⁹ İslam Peygamberinin eğitim anlayışı için bkz.: Abdullah Özbek, **Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed**, Esra Yay., 1994; Şakir Gözütok, **H. Peygamber'in Mekke ve Medeni Hadislerde Uyguladığı Eğitim Metotları-Buhari ve Müslim Örneği**- S.Ü.S.B.E., (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Konya 1995.

³⁰ Geniş bilgi için bkz.: Gözütok, "İslam Tarihinde Kadın Öğretimi İle İlgili Bazı Yaklaşımlar", **Y.Y.Ü.S.B.E Dergisi**, Van 2001, S. 2, s. 269-301.

³¹ Çiftçi, a.g.t., s. 176-183.

ve yorumlanmasına bağlıdır. Aksi takdirde dînin potansiyelinde var olan ahlâkî yargıyı geliştirici güç engelleyici bir unsur olarak karşımıza çıkacaktır.

Ahlâkî gelişimde ulaşılmak istenen düzey , Kohlber'in "altın kural" olarak formüle ettiği, insan haklarının eşitliği, bütün bireylerin hak ve özgürlüklerine saygı duyan bir anlayış ve yargıdır.³² Evrensel ahlâk ilkelerine uymayı toplumsal kurallar ve kanunların sağlayamayacağı, ancak bireyin iç derinliklerindeki sese kulak vermesiyle bunun sağlanabileceği söylenebilir. Bütün dinlerde var olan insana insan olduğu için saygı ilkesi, İslâm dîninde peygamberin ifadesi ile bireyin kendisi için istediği şeyi diğer birey içinde isteme prensibine bağlanmıştır. Peygamber, bu prensibin önemini belirtmek ve bireyleri buna uymaya teşvik için iman etme ile bu prensibe uyma arasında bir bağ kurmuştur.³³ Özetle, ahlâkî gelişimde evrensel ilkelere ulaşmada destek alınacak kaynak evrensel ve insanı önceleyen bir özellik arz etmesidir.

3.6. Gençlerin Kendi Dindarlık Algıları ve Ahlâkî Yargı

Hipotez 6: *"Kendi dindarlık düzeylerini "dindar" ve "biraz dindar" olarak algılayan gençlerin ahlâkî yargı düzeyleri, kendi dindarlık düzeyini "dindar değil" olarak algılayan gençlerden daha yüksektir."*

Tablo 7'de gençlerin kendi dindarlık düzeylerini algılayışlarına göre evrelerden aldıkları ahlâkî yargı puanlarının aritmetik ortalamaları ve standart sapmaları verilmiştir.

³² R. Murray Thomas, *Moral Development Teories- Secular and Religious*, Greenwood Pres, London 1997, s. 60.

³³ Ahmet ibn Hanbel, a.g.e., C.3, s. 206, 208.

Tablo 7
Geçlerin Kendi Dindarlık Algısı İle
Ahlâkî Gelişim Evleri Arasındaki İlişki

Evreler	Dindarlık Algısı	N	X	S	Sonuç
2. Evre	Dindar/Biraz Dindar	409	6,59	5,87	t: -0,944 Sd: 435 p>0,05 Önemsiz
	Dindar Değil	28	7,67	5,81	
3. Evre	Dindar/Biraz Dindar	409	23,68	10,41	t: -0,206 Sd: 435 p>0,05 Önemsiz
	Dindar Değil	28	24,10	11,41	
4. Evre	Dindar/Biraz Dindar	409	33,28	11,27	t: 0,318 Sd: 435 p>0,05 Önemsiz
	Dindar Değil	28	32,58	10,39	
5A Evresi	Dindar/Biraz Dindar	409	13,77	8,76	t: 1,159 Sd: 435 p>0,05 Önemsiz
	Dindar Değil	28	11,78	8,73	
5B Evresi	Dindar/Biraz Dindar	409	2,29	3,61	t: -1,166 Sd: 435 p>0,05 Önemsiz
	Dindar Değil	28	3,12	4,11	
6. Evre	Dindar/Biraz Dindar	409	6,77	6,29	t: -0,006 Sd: 435 p>0,05 Önemsiz
	Dindar Değil	28	6,78	6,08	
A Evresi	Dindar/Biraz Dindar	409	8,19	6,62	t: -0,906 Sd: 435 p>0,05 Önemsiz
	Dindar Değil	28	9,37	6,82	
P Düzeyi	Dindar/Biraz Dindar	409	22,84	11,13	t: 0,527 Sd: 435 p>0,05 Önemsiz
	Dindar Değil	28	21,69	10,95	

Yapılan t testi analizi sonuçlarına göre kendilerini “dindar/biraz dindar” olarak algılayan öğrencilerle, “dindar değil” olarak algılayan öğrencilerin evrelerden aldıkları ahlâkî yargı puanlarının ortalamaları arasında önemli bir fark bulunamamıştır.

Buna dayalı olarak, gençlerin kendileri ile ilgili dindarlık algıları bağlamında kurduğumuz hipotezimiz doğrulanmamıştır.

Birey kendisiyle ilgili bir tanımlamada bulunurken, var olan ölçüleri ve tanımlamaları da göz önünde bulundurur ve onlardan etkilenir. Bununla

birlikte aldığı eğitim, kültür ve tanımlamanın yapılacağı alandaki yeni yaklaşımlar, bireyin kendini algılamasına yardımcı olur. Araştırmamız bağlamında değerlendirdiğimizde; öğrencilerin kendi dindarlık düzeyini algılayış biçimlerinin ahlâkî yargı düzeyleri üzerinde bir etkide de bulunmadığını söylememiz mümkündür.

Dindarlık bir baskı unsuru olduğunda, ahlâkî yargı üzerinde negatif etkide bulunabileceği yukarıda vurgulanmıştı. Ahlâkî gelişimde sorgulamanın ve özgür bir zihinsel sürecin önemi ve yeri bağlamında, doğru anlamıyla içinde özgürleştiren ve sorgulayan bir süreci barındıran dindarlığın, doğru şekliyle yaşandığında ve algılandığında ahlâkî gelişim üzerinde pozitif bir etki yapacağı söylenebilir.

3.7. Din Eğitimi Alınan Yer ve Ahlâkî Yargı

Hipotez 7: *“Din eğitimi alınan yerlerin farklılığı, gençlerin ahlâkî yargı düzeyleri arasında anlamlı bir fark oluşturmaktadır”*

Geçlerin din eğitimi alabilecekleri yerler ilk ve orta öğretim kurumlarında verilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi, yaygın eğitim kurumu olarak değerlendirilebilecek Cami ve Kur'an kursları, aile ve sosyal çevre ve yaygın eğitim araçları şeklinde gruplandırılmıştır. Buna göre, gençlerin ahlâkî yargı evrelerinden aldıkları puanların, aritmetik ortalamaları ve standart sapmaları Tablo 8'de verilmiştir.

Tablo 8

Din Eğitimi Alınan Yer ile Gençlerin Ahlâkî Gelişim Evleri Arasındaki İlişki

Evreler	Din Eğitiminin Alındığı Yer	N	X	S	Sonuç
2. Evre	1. DKAB dersi	135	6,44	5,73	Sd : 2/432
	2. Cami ve Ku'ran Kursu	98	7,44	5,81	F: 0,780
	3. Aile	187	6,39	6,03	p> 0,05
	4. Arkadaş, Dinî yayınlar, TV.	16	6,71	5,68	Önemsiz
	Toplam	436	6,65	5,87	
3. Evre	1. DKAB dersi	135	21,75	10,13	Sd : 2/432
	2. Cami ve Ku'ran Kursu	98	24,46	11,37	F: 2,31
	3. Aile	187	24,70	10,18	p> 0,05
	4. Arkadaş, Dinî yayınlar, TV.	16	23,90	9,57	Önemsiz
	Toplam	436	23,71	10,47	
	1. DKAB dersi	135	33,64	10,49	Sd : 2/432
	2. Cami ve Ku'ran Kursu	98	33,33	11,99	F:0,200

4. Evre	1. DKAB dersi	135	33,64	10,49	Sd : 2/432
	2. Cami ve Ku'ran Kursu	98	33,33	11,99	F:0,200
	3. Aile	187	32,76	11,51	p> 0,05
	4. Arkadaş, Dînî yayınlar, TV.	16	34,06	9,16	Önemsiz
	Toplam	436	33,21	11,21	
5A Evresi	1. DKAB dersi	135	14,18	7,72	Sd : 2/432
	2. Cami ve Ku'ran Kursu	98	12,95	8,38	F:0,390
	3. Aile	187	13,70	9,65	p> 0,05
	4. Arkadaş, Dînî yayınlar, TV.	16	13,12	8,92	Önemsiz
	Toplam	436	13,66	8,76	
5B Evresi	1. DKAB dersi	135	2,55	3,86	Sd : 2/432
	2. Cami ve Ku'ran Kursu	98	1,79	2,84	F: 1,01
	3. Aile	187	2,47	3,77	p> 0,05
	4. Arkadaş, Dînî yayınlar, TV.	16	2,65	4,69	Önemsiz
	Toplam	436	2,35	3,65	
6. Evre	1. DKAB dersi	135	7,11	6,76	Sd : 2/432
	2. Cami ve Ku'ran Kursu	98	6,48	6,09	F: 1,40
	3. Aile	187	6,44	6,02	p> 0,05
	4. Arkadaş, Dînî yayınlar, TV.	16	9,53	5,86	Önemsiz
	Toplam	436	6,77	6,28	
A Evresi	1. DKAB dersi	135	8,79	6,11	Sd : 2/432
	2. Cami ve Ku'ran Kursu	98	7,75	6,70	F: 1,26
	3. Aile	187	8,42	6,89	p> 0,05
	4. Arkadaş, Dînî yayınlar, TV.	16	5,78	7,05	Önemsiz
	Toplam	436	8,29	6,63	
P Düzeyi	1. DKAB dersi	135	23,85	10,42	Sd : 2/432
	2. Cami ve Ku'ran Kursu	98	21,22	10,24	F: 1,34
	3. Aile	187	22,61	12,21	p> 0,05
	4. Arkadaş, Dînî yayınlar, TV.	16	25,31	7,46	Önemsiz
	Toplam	436	22,78	11,12	

Yapılan varyans analizi sonuçlarına göre din eğitiminin alındığı yerler bakımından, bütün evrelerde elde edilen puanların ortalamaları arasında önemli bir fark yoktur.

Yaşanan kültür içinde birey, ister istemez bir din olgusu ve din eğitimi faaliyetiyle karşılaşmaktadır. Daha doğrusu, dînin konu edildiği çeşitli sembol ve söylemlerle çevrili olan birey, gelişim süreci içinde doğal olarak bunları bilgi olarak edinmekte ve bazıları ister istemez davranışları üzerinde etkili olmaktadır. Örgün veya yaygın din eğitimi faaliyetinden bahsetmeksizin, kültürel aktarım organlarıyla aktarılan bu dînî bilginin sağlıklı, doğru ve güvenilir olması esastır. Bir kültür ögesi olarak var olan dînin planlı bir şekilde öğretime konu olması, eğitim sistemimiz açısından ilköğretim 4. sınıftan itibaren başlamaktadır. Hal-

buki çocuğun dinle karşılaşması ve öğrenmeye başlaması daha erken yaşlarda olmaktadır. En kalıcı ve ileri yaşlardaki öğrenme üzerinde etkin olan öğrenmenin, yaşamın ilk yıllarında başladığını bilmekteyiz. Anne-baba ve çevrenin din konusunda yeterli düzeyde bilgi sahibi olmamaları, dîni yanlış yorumlamaları ve anlamaları, hurâfe ve din dışı etkilerin altında geliştirdikleri din anlayışının bireye küçük yaşlarda aktarılmış olması, ileriki yaşlarda verilecek olan sağlıklı ve planlı din eğitimi zora sokmaktadır. Bu bağlamda, yapılan araştırmalarda ortaya konan kanaat, bireyin hem dîni hem de kişilik gelişiminin sağlıklı bir şekilde oluşabilmesi için din eğitiminin okul öncesi düzeyden başlatılmasının doğru olacağıdır.³⁴ Bunun yanında örgün eğitim kurumlarında verilen din eğitiminin de tartışmalardan uzak, sürekli program geliştirme çalışmalarının yapıldığı, öğrenci, velî ve öğretmen tarafından gerekliliği aynı düzeyde algılanmış, amaçlar, hedefler ve beklentiler konusunda birlikteliğin sağlandığı bir ders olarak varolması, beklenen faydayı ortaya koyacak ve artıracaktır.³⁵ Ülkemizde din eğitimi üzerinde sürekli yaşanan tartışmalar, siyâsî ve politik bir araç olarak dînin ve din eğitiminin kullanılması, bireysel gelişimde din eğitimden yeterli düzeyde yararlanamamayı beraberinde getirmektedir. Halbuki din, bireyin kişilik ve ahlâkî gelişimini her şeyin üstünde tutmaktadır. Bu bakımdan gençlerin zihinsel gelişimlerine katkı sağlayacak, onları özgürleştirici bir sürece sokacak olan DKAB dersinin ahlâkî gelişime yardımcı ve destekleyici özellikte planlanmasının ve işlenmesinin gereğini vurgulamak yerinde olacaktır.³⁶

1.8. DKAB Dersinin Din ve Ahlâk İle İlgili Bilgi İhtiyacını Karşılama Durumu ve Ahlâkî Yargı

³⁴ Geniş bilgi için bkz.: Mustafa Tavukçuoğlu, "İlköğretimde Din Eğitimi Program Geliştirme Üzerine Bazı Düşünceler", *Din Öğretimi Dergisi*, S. 43, Ankara 1993, s. 24-36; Yurdagül Konuk, *Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygu Gelişimi ve Eğitimi*, TDV Yay., Ankara 1994, s. 99.

³⁵ Beyza Bilgin, "Din Dersi Öğretmenliği ve Güçlükleri" *Din Öğretimi Dergisi*, S. 5, Ankara 1985, s. 81, 82.

³⁶ Geniş bilgi için bkz.: Mualla Selçuk, "Din Öğretimi Özgürleştirilen Bir Süreç Olabilir Mi?" *İslamiyat I*, S. 1, Ankara 1998, s. 73-87.

Hipotez 8: “Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi’nin içeriğinin din ve ahlâk ile ilgili ihtiyaçlarını tatmin ettiğini düşünen gençlerin ahlâkî yargı düzeyleri, ilgili ihtiyaçlarını tatmin etmediğini düşünen gençlerin ahlâkî yargı düzeylerinden daha yüksektir.”

Gençlere, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersinde öğrendikleri konuların onların din ve ahlâk ile ilgili ihtiyaçlarını karşılama ve bu bilgilerin onların sosyal yaşamlarında işlerine yarama durumları sorulmuştur. Bu soruya verdikleri cevapların dağılımları ile ahlâkî evrelerden aldıkları ahlâkî yargı puanlarının aritmetik ortalamaları ve standart sapmaları Tablo 9’da verilmiştir.

Tablo 9

DKAB Dersinin Din ve Ahlâk İle İlgili Bilgi İhtiyacını Karşılama Durumu ile Gençlerin Ahlâkî Gelişim Evleri Arasındaki İlişki

Evreler	Seçenekler	N	X	S	Sonuç
2. Evre	1. Evet	261	6,99	6,08	Sd: 2/433
	2. Hayır	37	5,81	5,30	F: 1,08
	3. Kısmen	138	6,28	5,60	p> 0,05
	Toplam	436	6,66	5,87	Önemsiz
3. Evre	1. Evet	261	24,32	10,80	Sd: 2/433
	2. Hayır	37	23,71	9,14	F: 1,311
	3. Kısmen	138	22,53	10,13	p> 0,05
	Toplam	436	23,70	10,47	Önemsiz
4. Evre	1. Evet	261	32,93	11,72	Sd: 2/433
	2. Hayır	37	34,25	7,63	F: 0,321
	3. Kısmen	138	33,60	11,10	p> 0,05
	Toplam	436	33,25	11,22	Önemsiz
5A Evresi	1. Evet	261	13,21	8,59	Sd: 2/433
	2. Hayır	37	14,18	8,84	F: 0,758
	3. Kısmen	138	14,29	9,10	p> 0,05
	Toplam	436	13,64	8,77	Önemsiz
5B Evresi	1. Evet	261	2,55	3,85	Sd: 2/433
	2. Hayır	37	2,16	3,12	F: 1,24
	3. Kısmen	138	1,95	3,33	p> 0,05
	Toplam	436	2,32	3,63	Önemsiz
6. Evre	1. Evet	261	6,48	6,23	Sd: 2/433
	2. Hayır	37	6,35	5,54	F: 1,19
	3. Kısmen	138	7,46	6,55	p> 0,05
	Toplam	436	6,78	6,28	Önemsiz

Evreler	Seçenekler	N	X	S	Sonuç
A Evresi	1. Evet	261	8,37	6,80	Sd: 2/433
	2. Hayır	37	6,95	5,80	F: 0,831
	3. Kısmen	138	8,49	6,50	p> 0,05
	Toplam	436	8,29	6,63	Önemsiz
P Düzeyi	1. Evet	261	22,25	11,45	Sd: 2/433
	2. Hayır	37	22,70	10,14	F: 0,780
	3. Kısmen	138	23,71	10,73	p> 0,05
	Toplam	436	22,75	11,12	Önemsiz

Elde edilen bulgulara dayalı olarak, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersinin içeriğinin gençlerin din ve ahlâk ile ilgili ihtiyaçlarını tatmin düzeyi ve edinilen bilgilerin sosyal yaşamda işe yarama durumunun ahlâkî yargı gelişim düzeyine etkisine yönelik kurduğumuz hipotezimizin doğrulanmadığı görülmektedir.

Özellikle din eğitimi söz konusu olduğunda, “bilgi” ile “bilinç” arasındaki ilişki daha bir önem kazanmaktadır. Bilinç hâline dönüştürülememiş bilgi, doğru bile olsa yanlış ilişkilendirmelere sebep olmakta ve bilincin gelişim ve oluşumuna engel olan bir bilgi hâline gelebilmektedir. Amaçlanan, dînî bilgi vermek olsa bile, din öğretimi insanın bilgi elde etme yollarını ve aklını kullanma kabiliyetlerini geliştirici bir süreç olmalıdır.³⁷ Öğrencilerin DKAB dersinde edindikleri bilgilerin, ahlâkî yargı gelişimlerine katkıda bulunabilmesi için, bu bilgilerin bilinç hâline dönüştürülmesi gerekmektedir. Ders sadece bilgi verme, bazı dînî sembolleri ve ritüelleri öğretme aracı olmamalıdır. Dînî metinlerden ve örneklerden hareketle oluşturulacak bilgiyi bilinç düzeyine taşımak ve öğrencinin bu alandaki ihtiyaçlarını karşılamak gerekir.³⁸ Bu bağlamda, öğrencinin everensel ahlâkî ilkelere ulaşabileceği, bu ilkeler doğrultusunda ahlâkî yargılarında bir ilerlemenin sağlanacağı din eğitimi anlayışının oluşmasının gerektiğini vurgulamak gerekir.

Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersini sadece dînî bilgilerin öğretildiği bir ders olarak görmemek gerekir. Birey, yaşam serüveni boyunca gelişim sürecinden kaynaklanan bazı problemlerle başa çıkmak zorunda

³⁷ Selçuk, “Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri” Uluslar Arası Din Eğitimi Sempozyumu, Ankara 20-21 Kasım 1997, s. 29.

³⁸ Ahlak eğitiminde dini metinlerden yararlanma ile ilgili bkz.: Bilgin, “Ahlak Terbiyesinde Dini Hikayeler”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, S. 1, İstanbul 1994, s. 51-74.

kalmaktadır. Bu zorluklar karşısında “gencin kendini daha iyi anlamasına, çevresindeki imkânların farkına varmasına, bunlardan kendine en uygun olanı seçebilmesine ve kendini gerçekleştirmesine yardımcı olan süreç olarak rehberliği”³⁹ ele aldığımızda örgün eğitim içinde öğrencilere sunulan rehberlik ve psikolojik danışmanlık hizmetinin bazı durumlarda yetersiz kaldığını söylemek mümkündür. Şöyle ki özellikle ergenlik döneminde karşılaşılan ve dinle ilişkili olan, daha çok da gencin cinsel gelişimi ile ilgili sorunlar ve çatışmalar, rehberlik servislerine aksettirilmemektedir. Bu dönemde oluşan günahkârlık ve suçluluk duygusunun kaynağının aslında din değil, dînî bilgideki yanlış ve eksikliklerden kaynaklandığının tespiti ve bu sorunların çözümü, ancak Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersinden ve öğretmeninden alınacak yardım ile mümkün olabilir. Bu çatışmalar, öğrencinin gelişim evresini göz önünde bulundurarak yapılacak eğitim faaliyetiyle ders içinde giderilmeye çalışılacağı gibi, rehberlik servisleri aracılığıyla da yürütülecek ortak çalışmalarla da giderilmeye çalışılabilir.⁴⁰ Öğrencilerde istenen davranış değişikliğinin sağlanması için yapılacak bu çalışmaların, eğitimin genel amacı içinde var olduğu, ayrıca psikolojik danışmanlık ve rehberlik anlayışının bir gereği olduğu söylemek mümkündür.

ÖNERİLER

Temelde araştırmamızda ulaşılan bulgular ve sonuçlar bağlamında, bununla birlikte benzer çalışmalardaki sonuçları da dikkate alarak, öğrencilerin daha üst düzeyde ahlâkî yargı evrelerine ulaşmasında yardımcı olacak şu önerilerde bulunmak mümkündür.

1. Araştırmamızda ahlâkî yargı gelişim düzeyleri açısından önemli bir fark çıkmamasına rağmen, bazı araştırmalarda cinsiyetin kızlar aleyhine ahlâkî yargı gelişim düzeyinde farklılaşmaya neden olduğu bulunmuştur. Bunun nedenleri arasında, başta anne baba ve yakın çevre olmak üzere kız ve erkeklere karşı takınılan daha çok erkekler lehine ayrımcı davranışların gözlemlenmesidir. Öncelikle bu konuda

³⁹ Ayla Oktay, Necla Tuzcuoğlu, “İlkokullarda Rehberlik Hizmetlerinin Önemi” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Ş. 2, İstanbul 1995, s. 95.

⁴⁰ Krş.: Altaş, “Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri”, *A.Ü.İ.F.D.*, C.XLI, Ankara 2000, s. 343, 344; Muhittin Okumuşlar, “Orta Dereceli Okullardaki Din Dersi Öğretmenlerinin Rehberlik Sorunu”, *Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitim-Öğretiminin Problemleri Sempozyumu (1-2 Mayıs 1997)*, İBAV, Kayseri 1998, s. 72-76.

toplumsal bir bilinci sağlamaya yönelik yaygın ve örgün eğitim faaliyetlerinin devreye sokularak âileler bilinçlendirilmelidir. Daha sonra, örgün eğitim kurumlarında âilede yaşanan bu ayırıcı tavrı destekleyici davranışlardan kaçınmaya dikkat ederek, kız ve erkeklerin gelişim özelliklerini dikkate alan bir yaklaşımla onlara yönelmek gereklidir.

2. Din ve ahlakî eğitimi faaliyeti, öğrencinin yaşını ve bilgi düzeyini dikkate almak zorundadır. Dersin içeriği, öğrencinin gelişim özelliklerini dikkate alan bir anlayışla düzenlenmiş olmalıdır. Yaşın gerektirdiği ihtiyaçlar, verilecek bilgi ile giderilmeli ve gereksiz bilgi yüklemesinden kaçınılmalıdır. Ahlakî gelişim açısından hangi düzeyde olduğu bilinmeyen bireye verilecek din eğitimi ve dînî bilgi bireyi, geliştirici değil; engelleyici olabilmektedir.

Ülkemizdeki eğitim sistemi açısından ahlakî eğitimi, din eğitiminin içinde verildiğinden özellikle dînî bilginin ahlakî eğitimi destekleyici bir özellik taşıması zorunludur. Bunun sağlanabilmesi için öncelikle, dînî bilginin öğrenciyi evrensel ahlakî ilkelerine yöneltici şekilde düzenlenmesi gerekmektedir. Öğrenciyi dogmatik fikirlerin, düşüncelerin ve yorumların baskısı altına sokan değil; sorgulayan, araştıran, tartışan ve zihinsel gelişimine katkıda bulunan bir sürecin işletilmesi zorunludur. “Bir insanı öldüren, bütün insanlığı öldürmüş gibidir” ve “Yaratılanı sev yaratandan ötürü” gibi evrensel ilkelerin öne çıkarıldığı bir din eğitiminin verilmesi ve bunun ahlakî gelişimi desteklemesi sağlanmalıdır. Ders kitaplarının hazırlanmasında ve geliştirilmesinde eğitim ve gelişim psikolojisi, rehberlik ve psikolojik danışmanlık ve ahlakî eğitimi alanlarındaki uzmanların birikimleri ve katkıları interdisipliner bir anlayışla alınmalıdır. Din eğitiminin salt dînî bilgiyi vermenin dışında, davranışlara dönüştürme gibi bir amacının da olduğu, geliştirilecek olan davranışların evrensel ahlakî değerlere uygun olması gerektiği bilinciyle dersin içeriğinde, materyal ve metod kullanımında sürekli yenileme ve geliştirme çalışmalarının yapılması gerekmektedir. Millî eğitimin temel amaç ve hedeflerine ulaşması noktasında bu kadar merkezî bir yere sâhip olan dersin, hem dînî bilgi ve hem de ahlakî eğitimi vermesi nedeniyle ders saatinin yeterli olmadığını düşünmekteyiz. Bu yüzden dersin yüklendiği yük göz önüne alınarak ders saatinin artırılması gerekmektedir.

3. Dindarlığın, sadece salt dînî ibadet ve ritüelleri yerine getirmek olarak algılanmasını, din eğitimi merkezli bir ahlakî eğitimi açısın-

dan olumsuzluk olarak görmek mümkündür. Dindarlığın, aynı zamanda everensel ilkeleri paylaşma, onları yaşama ve davranışa dönüştürme olduğunun, örgün eğitimde yapılan din eğitimi çalışmalarıyla gençlere kazandırılması gerekmektedir. Dînin temelde insan olgusu üzerine kurulu olduğu, insanın en mükemmel şekilde yaratıldığı, o mükemmelliği bozmaktan kaçınmak gerektiği ve bütün eğitim faâliyetlerinin aslında fıtratı korumaya yönelik olduğu düşüncesiyle planlanacak olan din eğitiminde temel yaklaşım, insânî özellikleri ortaya çıkarıcı olmalıdır. Din eğitiminde, ahlâk eğitimi öncelenmelidir. Ahlâklı insan yetiştirmeyi öncelemek, “zümre ahlâkına” sâhip bireyler yetiştirme endişesinden bizi kurtaracaktır. Dîne dayalı ahlâk eğitimi faâliyeti, bütün dinlerde var olan ahlâk ilkelerini göz önünde bulundurmalı ve bunları eğitimin konusu yapıp ders kitaplarında işlemelidir. Bu bağlamda diğer dinler, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi ders kitaplarında “öteki” olarak değil, evrensel ahlâka, mutluluğa ve barışa hizmet eden olarak yer almalıdır.

4. Din eğitimi merkezli yürütülen ahlâk eğitimi açısından, din eğitiminin nerede ve kimler tarafından verildiği önemlidir. Sadece dînin yanlış yorumlanması, anlaşılması ve yaşanması açısından değil; bireylerin ahlâkî davranışlar ortaya koyması ve toplumsal barışın sağlanması açısından da bu önemsenmelidir. Toplumsal barışı ve huzûru bozan bazı davranışların son tahlilde dine dayandırıldığı görülmektedir. Bu, dînin bu türden davranışları onayladığı için değil, verilen din eğitiminin bu türden yorumlar ve sonuçlar ürettiği içindir. Genç, din eğitimi âilede, yaygın eğitim faâliyetleri yoluyla ve örgün eğitim kurumlarından almaktadır. Yapılacak planlı ve sağlıklı bir din eğitimi faâliyetiyle bireylerin dînî bilgi ihtiyaçları giderilerek, yanlış dînî bilgilerle kuşatılması engellenmelidir.

Âilede verilecek din eğitiminin istenen düzeyde gerçekleşebilmesi için yapılacak yaygın eğitim faâliyetleriyle anne-babanın din eğitimi düzeyi yükseltilmeli ve doğru bir din anlayışına ulaşması sağlanmalıdır. Böylece âile içindeki din eğitimi sağlıklı yönde gelişerek ve örgün eğitimde verilecek olan din eğitimi desteklemesi mümkün olabilir.

Yaygın eğitim alanında yapılacak faâliyetlerle yetişkin bireylerin daha üst ahlâkî yargı düzeylerine ulaşması hedeflenmeli ve içerik dînî bilgi vermenin yanında bu amacı da dikkate alınmalıdır.

5. Bir dersin amacı, öncelikle öğrencinin o konudaki ihtiyaçlarını karşılamak olmalıdır. Yeterli düzeyde ve tatmin edici bir şekilde doyurulmayan bilgi ihtiyacı nedeniyle birey, kendine başka kaynaklar aramaya yönelecektir. Ulaşılabilecek kaynaklar da çoğu kez istenmeyen özellikleri taşıyacaktır. Örgün eğitimdeki gençlerin din ve ahlâk ile ilgili ihtiyaçlarının karşılanması, hem dersin içeriğine ve hem de dersi veren öğretmenin tutumuna bağlıdır. Belli yaş dönemlerinde kendine model bulma arayışı içinde olan gençlerin, onları doğru yöne iletecek ve istenen ahlâkî davranışları geliştirmesine yardımcı olacak modellere ihtiyaçları vardır. Bunlar tarihin tozlu yaprakları arasında kalmış değil, yaşayan modeller olmak durumundadır. Bunun başarılabilmesi için; çağın gerekleri ile donanmış, eğitim bilimleri ve iletişim alanında yeterli bilgi ve beceriye sahip, din eğitimcilerinin işe koşulması zorunludur.⁴¹ Bütün derslerin davranış kazandırma ve ders öğretmenlerinin model olma gibi bir amacı ve işlevinin olduğu ortadadır. Gerek Millî eğitimin temel amaçlarında ve gerekse derslerin özel amaçlarında, iyi yurttaş ve iyi insan yetiştirme hedefi bulunmaktadır. DKAB derslerini ve öğretmenlerini önemli kılan, bu dersin iyi yurttaş ve iyi insan yetiştirme amacına ulaşmada etkin ve merkezî bir işlev üstlenmesidir. Gencin, ahlâkî davranışlara yöneltmek için eğitim veren birini model olarak seçmesinden daha anlamlı bir şey olamaz. Bu yönelmeye karşılık bulma veya bulmama noktasında DKAB dersi öğretmenlerine büyük sorumluluklar düşmektedir. Çağdaş bir kimlikle, dînî ve ahlâkî bilgi alanında yeterli, öğretmenlik formasyonu tam, model kişilik olarak hazır, iletişim becerileri yüksek bir öğretmen dersin içeriğinden daha etkili olacaktır.

Bu anlamda son dönemde İlahiyat Fakültelerinde açılan DKAB öğretmenliği bölümünü yerinde bir gelişme olarak tespit etmek gerekir. Bunun yanında daha önce mezun olmuş ve yeni mezun olanların hizmet içi eğitim çalışmalarıyla geliştirilmesi ve yenilenmesi zorunludur. Bunun yanında her ilde sürekli eğitim merkezleri açılarak, eğitim bilimleri ve din eğitimi alanında uzman akademisyenlerin hem DKAB öğretmenlerine ve hem de yaygın din eğitiminde görev alan Diyânet

⁴¹ Geniş bilgi için bkz.: Abdurrahman Dodurgalı, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde İletişim Problemleri ve Bazı Teklifler", *Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitim-Öğretiminin Problemleri Sempozyumu* (1-2 Mayıs 1997), İBAV, Kayseri 1998, s. 7-50.

İşleri Teşkilâtı mensuplarına eğitim vermeleri ve onların meslekî ve dînî iletişim becerilerini canlı tutmaları ve yenilemeleri sağlanmalıdır.

6. DKAB dersi, ergenlik çağı sorunlarının aşılmasında gençlere yardımcı olacak ve aynı zamanda onları içlerine düştükleri dînî şüphe ve karmaşadan kurtaracak bir ders olarak görülmektedir. Gençler, bu sorunlardan ne kadar erken ve sağlıklı bir çözüm yolu bularak kurtulurlarsa, ahlâkî gelişimlerinin o oranda sağlıklı olacağı muhakkaktır. Ergenlik çağı sorunlarından bir kısmının, din ve din eğitimi bakış açısıyla yapılacak rehberlik çalışmalarıyla çözülebileceği düşüncesindeyiz. DKAB dersi öğretmenleri olarak yetiştirilecek öğretmen adaylarının, psikolojik danışmanlık ve rehberlik alanında yeterli düzeyde eğitim almaları ve görev aldıklarında okulların rehberlik servisleriyle koordineli olarak çalışmaları sağlanmalıdır. Bir anlamda DKAB dersi öğretmenleri, rehberlik servislerinin kapsamında dînî danışman olarak yer almalıdır. Sadece gençlerin değil yetişkinlerin de ahlâkî gelişim açısından desteğe ve eğitime ihtiyaçları vardır. Bu, hem yetişkinin kendisi ve hem de yetiştirecek olduğu bireyler için gereklidir. Bu anlamda yetişkinlerin hem kendileri ve hem de çocukları ile ilgili konularda karşılaştıkları davranışsal sorunların dinle olan ilişkisi bağlamında çözüm arayacakları ve onların ahlâkî gelişimlerine yardımcı olacak merkezlere ihtiyaç vardır. Bu merkezler, yaygın eğitim kapsamında dînî danışma merkezleri olarak kurulmalı ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın merkez ve taşra teşkilâtları bünyesinde yer almalıdır. Buralarda din eğitimi ve din psikolojisi alanında lisans üstü eğitim yapmış uzman kişilere görev verilmelidir.

7. Özellikle din eğitimi ve din psikolojisi biliminin yaklaşımlarıyla ahlâkî yargı gelişimi üzerinde daha çok çalışılması ve bu bilimlerden incelenmesi gerekmektedir. Yapılacak boyamsal çalışmalar, din-ahlâkî yargı gelişimi ilişkisi ve ahlâk eğitimi konusunda daha kesin önerilerde bulunmamızı olanaklı kılacaktır. Dînî çoğulcuğun yaşandığı toplumsal ortamların arttığı bir dünyada, evrensel bir ahlâk eğitimine ulaşmada dinlerden nasıl yararlanılabileceğinin bilinmesi, özellikle İslâm dîninin sağlayacağı katkıların ortaya konması gerekmektedir.

SUMMARY

The purpose of this study is to examine the development of moral judgment of 14-18 year old youth in view of some variables from the point of the science of religious education and to offer some suggestions in relation to their moral education.

The population of the study covers the students aged between 14-18 and who attend 8-11th grades of 6 elementary and secondary schools in Samsun. In this population, as a sample, 437 students were selected using the random technique. In this research, a personal questionnaire and a Turkish form of Defining Issues Test (DIT) have been used.

In the study, the relationship between moral judgment and some variables such as age, sex, type of schools, how students perceive their parents' religiosity levels, the place where religious education is taken, and the effects of "The Culture of Religion and Moral Knowledge Course" on students' knowledge of religion and morality and their behaviors has been examined.

It has been found out that the students taking place in the sampling are generally at the level of conventional morality judgment. It has also been found out that there is a significant statistical difference between average moral judgment points of the students in view of the types of school, grade levels, and the levels of mothers' religiosity perceived by students.

PSİKANALİTİK KURAM BAĞLAMINDA TANRI, İLLÜZYON ve BİLİM

Araş.Gör. Hasan Atsız *

Özet

Bu makale, psikoanalitik düşüncenin, Tanrı ve illüzyon kavramlarını nasıl bir anlamlandırış tarzıyla ortaya koyduğunu ve Freud'un dinin geleceği hakkındaki öngörülerinin tutarlılığını sorgulamayı ve değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda Tanrı inancının, pratik hayatımızdaki diğer tecrübeleri değerlendiriş tarzımızla bir benzerlik gösterip göstermediği, Din ve Tanrı inancının uygarlıkla ilişkisi sürecinde ve günümüzde bir yanılsama olarak değerlendirilmesinin imkanı ve uygar toplumda bilimsel bilginin dinî inanışa ve Tanrı düşüncesine olan etkisini neler olabileceği tartışılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kavramlar: Freud, Psikanaliz, Din ve Tanrı, İllüzyon, Bilim

Tanrının algılanışı konusunda, ateizm ve teizm arasında var olan karşılıklı çekişme, felsefe tarihi boyunca bir çok varyasyonla karşımıza çıkmıştır. Tanrının varlığı veya yokluğu ana teması üzerine gelişen bu karşılıklı ilişkide, tarihin değişik zamanlarında, kullanılan malzemenin farklılığı, konunun devamlı gündemde kalmasının sadece bir nedenidir.

Batı dünyasında Aydınlanma dönemiyle birlikte, belirgin bir yükseliş trendi yakalayan ateizm, farklı yöntemlerle yerini sabitleştirme çabası içersine girmiştir. 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarında gelişen ve bu dönemlerde etkisini yoğun bir şekilde hissettiren psikanaliz, pozitif ateizm lehine, önemli bir konuma sahiptir.

Psikanaliz hareketinin, sadece ortaya çıktığı dönemle sınırlı kalmayan etkileri, günümüzde de yansımalarını bulmaktadır. Freud sistemi şekillendirmeye başladığı ilk günden itibaren sadece ruhsal hastalıkları tedavi maksadıyla değil, dini, sanatı, edebiyatı, insanın atasını ve insanın toplumsal örgütlenmesini açıklayacak, bir dünya görüşü ortaya koymaya çalışmıştır. Psikanalizin tıbbi bir tedavi şekli olmaktan düşünsel bir akım haline gelmesi, bu kadar çok şeyi açıklayabilme iddiasından kaynaklanmaktadır.

* Ondokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bilimler Enst. Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Böyle bir kültürel ortamda doğan ve başlangıcındaki amacından farklı ilgi alanlarına yönelen psikanaliz hareketinin, yarı siyasal ve yarı dinî bir karakter taşıdığını söyleyebiliriz. İnsanlara şimdiye kadar karşılaşmadıkları bir tarzda hitap eden psikanalitik kuram, antropoloji, din, sosyoloji, uygarlık tarihi ve güzel sanatlar alanında yayılıp çeşitli yansımalarla kendisinden söz ettirmiştir. Asıl alanı olan psikiyatri ve tıp çevrelerindeki etkisinin zayıfladığı sıralarda bu yansımalar, yüzyılımız eğilim ve düşünceleri üzerinde derinden etkide bulunmuştur. Çağımızda, özellikle uygulamalı sosyoloji denilebilecek olan politika, ekonomi ve eğitim konularında psikanalizin bulgularından yararlanılmaya, kısıtlı da olsa, devam edilmektedir. Freud, her ne kadar felsefeyi küçük gören ve yararsızlığını ifade eden söylemlerde bulunmuşsa da, felsefeyle hep yakından ilgilenmiş, yazılarında felsefî yöntemi sıkça kullanmış, daha da ötesi doğrudan doğruya felsefe yapmıştır. Bu şekilde çok geniş bir yelpazeye yayılan psikanalitik kuram, Tanrı inancı ve dinin gelişim süreci hakkında da çeşitli yorumlar ve çıkarımlar içermektedir.

Bu çalışmada biz, psikanalitik düşüncenin, Tanrı ve illüzyon kavramlarını nasıl bir anlamlandırış tarzıyla ortaya koyduğunu ve Freud'un dinin geleceği hakkındaki öngörülerinin tutarlılığını tartışmaya ve değerlendirmeyi amaçlamaktayız.

1- Tanrı İnancı ve Dogmatizm

İnsanlığın ilk dönemlerinden başlayıp, çeşitli varyasyonlar geçirerek günümüze ulaşan Tanrı tasavvurunun, sorgulama sürecinde Freud, dinî düşüncenin inanç boyutunu da değerlendirmeyi hedeflemektedir. Bu amaçla gerçekleştirdiği ilk adım, dinî bilginin ve Tanrı inancının, pratik hayatımızdaki diğer tecrübeleri değerlendiriş tarzımızla bir benzerlik gösterip göstermediğidir. Freud'a göre, "Dünya ile ilgili pratik bilgilerimiz, içeriklerine inanılmasını beklerken, taleplerini destekleyen gerekçeleri ortaya koymayı da ihmal etmezler. Bunlar, gözleme ve elbette çıkarsamalara dayalı uzun bir düşünme sürecinde ortaya konulmaktadır. Kişinin bu sonucu benimsemek yerine bu düşünce sürecini kendisi yaşamak istemesi halinde pratik hayatta bunu nasıl gerçekleştireceğini de gösterirler. Ayrıca ilettikleri bilginin kaynağı da her zaman için ortadadır."¹

¹ Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, çev.: Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, Ankara 1997, s.210. Bu çalışma içerisinde, *Bir Yanılsamanın Geleceği*'ne bundan sonra yapılacak olan atıflar, Öteki Yayınevi'nin yayımladığı ÖFD'nden

Freud, pratik bilgilerimize karşı uyguladığı bu küçük inanılabilirlik testini dinî öğretilere ve Tanrı inancına da tatbik etmeye çalışarak, bir geçerlilik sorgulaması yapma çabasındadır. Ona göre, İnanma beklentilerinin neye dayandığı sorgulandığında birbiriyle uyumsuz üç yanıtla karşılaşırız;

“1- Bu öğretilere inanmaya değer çünkü ilk atalarımız bunlara inanmıştır.

2- İlkel çağlardan bize aktarılan kanıtlara sahibiz.

3-Bunların doğruluğunu sorgulamak yasaktır.”²

Tanrı inancının insan psikolojisindeki temellerini tespit etmeye çalışan Freud, birinci madde yani atalar kültü hakkında şunları söylemektedir;

“Bugün yaşayan ve Tanrı inancının temelsiz olduğunu görmekten başka çıkarı kalmayan çok sayıda insanın, buna rağmen acıklı bir dizi artçı eylemle son kertesine kadar dinî savunma çabası içinde olduğunu görmek çok acı vericidir. Tanrının yerine kişisel olmayan soyut, gölgemsi bir ilkeyi koyarak dinin Tanrısını kurtarabileceklerini sanan bu felsefecilerle karşılaşmak için, inananların safına karışmak ve şu uyarıyla seslenmek geliyor insanın içinden: ‘Efendinin³ adına hürmetsizlik etmeyin!’ ve eğer geçmişteki bazı büyük insanlar da aynı şekilde davrandıysa bu davranışları örnek gösterilemez. Niçin böyle davranmak zorunda olduklarını biliyoruz.”⁴

Freud’un asıl ilgilendiği bölüm, üçüncü, yani “dinin sorgulanamazlığı” kısmıdır. Ona göre bu yasa, “gelişmeye ve ilerlemeye karşı duran ve insanlığın geleceğini tehlikeye düşüren bir kısıtlamadır.”⁵ Dinin sorgulanamazlığı saplantısı Freud için kuşkuların en derinini yaratır. Ona göre, yasağın amacı, Tanrı inancının ve dinî doktrinlerin zayıflığının ve güvensizliğinin topluma hissettirilmeden, baskıyla kabul

yapılacaktır. *Bir Yanılsamanın Geleceği*, XIII. ciltte (Uygarlık, Din ve Toplum), 185-244. sayfalar arasındadır.

² Freud, *a.g.e.*, s. 210.

³ Burada ‘Efendi’den kastı ilkel dönemlerde şekillendiğini iddia ettiği Tanrı tasavvurudur.

⁴ Sigmund Freud, *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*, çev.: Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, Ankara 1997, s.264. Bu çalışma içerisinde, *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları’na* bundan sonra yapılacak olan atıflar, Öteki Yayınevi’nin yayımladığı ÖFD’nden yapılacaktır. *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*, XIII. ciltte (Uygarlık, Din ve Toplum), 245-342. sayfalar arasındadır.

⁵ Sigmund Freud, *Psikanaliz Üzerine*, çev.: A. Avni Öneş, Say Yayınları, İstanbul 1998, s.198.

ettirilmeye zorlanmasıdır. Tanrı inancı, açık ve aşikar olmayı, gerekli verilerle bir sonuca varmak isteyen herkesin önüne konulmaya hazır bir şeffaflık içerisinde olmasını gerektirmektedir. Durum bu olunca diğer iki kanıtın temelinin incelenmesine geçilmesi, dindirilmesi zor bir kuşkuyla bizi karşı karşıya bırakmaktadır.⁶ Alaycı bir tavırla, inancın dogmatik yapısıyla ilgili düşüncelerini, dinî literatüre yansıtarak, şu şekilde neticeye bağlar; “İnanmamız gerekir çünkü atalarımız inanmışlardır. Peki ya atalarımız bizden çok daha cahillerse ve bugün belki de inanamayacağımız şeylere inanmışlarsa, bizlerin yine de onları takip etme zorunluluğumuz var mıdır? Atalarımızdan bizlere kalan kanıtlar kendi içinde her türlü güvenilirlik işaretlerini içeren yazılardır. Çelişkilerle, değiştirmelerle, çarpıtmalarla doludur ve sözünü ettikleri olgusal doğrulamaların kendileri doğrulanmamıştır. Sözlerinin, hatta sadece içeriklerinin ilahi vahiyden geldiğini iddia etmenin pek yararı olmaz; çünkü doğruluğu sorgulanma konusu olan doktrinlerden birisi de, zaten bu savdır ve hiç bir önerme kendinin kanıtı olamaz.”⁷

Din ve Tanrı inancının uygarlıkla ilişkisi bağlamında bir yanıl-sama olduğunu söylemeden önce Freud, özellikle düşünce yapısının etkinliği ile ilgili, zayıf gördüğü birkaç noktayı daha gündeme getirmektedir. Bunlardan ilki, Orta Çağ Avrupa’sında Tertullianus’un, inancın temellerini açıklamada kullandığı, “İnanıyorum, çünkü saçma”(Credo quia absurdum) felsefesidir. Ona göre bu felsefe, delice ve dinî doktrinlerin mantıksal yargının üstünde olduğunu iddia eden bir görüştür, doğruluğun içten hissedilmesi ve kavranılmasını amaçlamaktadır. İncanın otoriter bir ifade olarak hiç bir bağlayıcı gücü yoktur. Dinin ve Tanrı inancının doğruluğu, bu doğruluğa tanıklık eden içsel bir deneyime bağlıysa, bu ender deneyimi yaşamayan insanların varlığı, konuyu anlamamızı zorlaştıracaktır. Herkesin sahip olduğu mantık yeteneğini kullanması istenebilir, ancak, sadece bir kaç kişide var olan bir güdü, herkes için geçerli bir yükümlülük getirme gücünden yoksundur. “Eğer bir insan derinden etkilendiği bir esriklik durumundayken dinî doktrinlerin geçerliliğine ilişkin şaşmaz bir inanç edindiyse, bunun başkaları için önemi nedir?”⁸

⁶ Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, s. 211.

⁷ Freud, *a.g.e.*, s. 211.

⁸ Freud, *a.g.e.*, s. 213

Freud'a göre, Tanrının varlığının geçerlilik değerini, sezgi gibi iç gözlemden beklemek sonuçsuz kalacak bir çabadır. Zira bu inançları kanıtlamak yada çürütmek mümkün değildir. Elimizdeki bu materyale, eleştirel yaklaşamayacak kadar az şey bilinmektedir. Kendi dışımızdaki gerçekliğe ilişkin bir bilgiye ancak bilim yoluyla ulaşılabilir. Sezgiden ve iç gözleminden bir şey beklemekte sadece bir yanılsamadır. Dinî doktrinlerin çok kolay cevap verdiği sorular konusunda hiç bir bilgi vermeyen sezgi ve iç gözlem, sadece kendi ruhsal yaşamımız konusunda yorumlanması zor, ayrıntılar verebilirler.⁹

Freud, bu konudaki diğer bir eleştirisini “sanki” felsefesi üzerine yöneltir. Bu felsefe, düşünce etkinliğimizin temelsizliğini, hatta saçmalığını, tam olarak kavradığımız çok sayıda hipotez içerdiğini iddia eder. Çeşitli pratik nedenlerden ötürü “sanki” bu kurgulara inanıyormuşuz gibi davranmak zorunda kalınmaktadır. Freud, felsefenin Tanrı inancı ile ilgili ortaya koyduğu pek çok kanıtı, iki yüzeysel örnekle genelleştirip şu şekilde sonuca bağlamaya çalışmaktadır; “-sanki- tartışmasının iddiası ancak bir felsefecinin ortaya koyabileceği bir iddiadır. Çünkü yöntem bakımından felsefe, mantıklı işlerimizin anlayış gücüne değerinden çok önem vererek, örneğin, sezi gibi başka bilgi kaynaklarının gerçekliğini kabul ederek yolunu şaşırmaktadır.¹⁰ Düşünceleri felsefenin hilelerinden etkilenmeyen birisi bunu hiç bir zaman kabul edemeyecektir.¹¹ Bu tür bir insana göre saçma veya mantığa aykırı bir şeyi kabul etmek söz konusu bile olamaz. Ondan, en önemli işlerinde sıradan etkinliklerinin tamamı için istediği garantilerden vazgeçmesi beklenmemektedir.”¹²

Felsefenin Tanrı hakkında yaptığı tanımlamaları ve kanıtlamaları alaycı bir dille eleştiren Freud, felsefecilerin kelimelerin özgün anlamları

⁹ Freud, *a.g.e.*, s.217.

¹⁰ Freud, *Psikanaliz Üzerine*, s.186.

¹¹ Psikanaliz ve felsefe arasındaki ciddi bağları Freud'dan sonraki psikanaliz temsilcileri dile getirerek, felsefe ve ruh bilim arasında konularından kaynaklanan kopmaz bir bağ olduğunu, ruhsalbiliminin konusunun ruh, felsefenin konusunun dünya olduğunu ve bu iki birlikteliğin birbirinden koparılmasının mümkün olmayacağını belirtmişlerdir. Bkz.: Carl Gustav Jung, *Bilinç ve Bilinç Altının İşlevi*, çev.: Engin Büyükinal, Say Yayınları, İstanbul 1997, s.24; Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy*, ing. çev.: Denis Savage, Yale University Press, New Haven and London 1970, ss.483-485.

¹² Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, s.213.

rını, neredeyse tamamen kaybedinceye kadar eğip büküklerini ve kendileri için yarattıkları bulanık bir soyutlamaya “Tanrı” adını takarak, bütün dünyanın karşısında deist, yani Tanrının inananları pozunu takındıklarını, hatta gerçekte Tanrıları bir gölgeden başka bir şey olmasa da, daha yüce ve arı bir Tanrı kavramına ulaşmış olmakla övündüklerini belirtmektedir.¹³ Bu konuda felsefi söylemin çabalarını hafife alarak şunları dile getirir: “hepimiz biliriz ki, hafif ilimler dünya problemlerine başarılı sonuçlar getirememişlerdir. Filozofların bombaları bu gerçeği değiştirebilecek güçte değildir. Sadece her şeyi belirgin bir kesinliğe bağlayan sabırlı bir çalışma, sonuçta bir değişiklik meydana getirebilir.”¹⁴ Kendisinin de belirttiği gibi o her zaman felsefeyle arasında belirgin bir mesafe olması gerektiğini savunmaktadır. Rasyonel düşüncenin önemli yöntemlerinden biri olan gözlem metodundan uzaklaştığı zamanlarda dahi Freud, felsefeye yaklaşımdan titizlikle uzak durduğunu belirtmekte ve felsefeye karşı kendisine gördüğü yeteneksizliğin, ondan uzakta durmasını kolaylaştırdığını belirtmektedir.¹⁵

Freud’un felsefi söylemi dikkate almaz bir tavır sergilemesi onun bu konuyla ilgili hiçbir çalışma yapmamış olmasından ve dönemindeki onca felsefi yoğunluğa rağmen onu yanlış anlamasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu konuda akla gelen ilk soru şudur: İnsan ve onun psikolojisiyle uğraşırken, felsefeden uzak kalabilmek veya ondan yararlanmamak mümkün müdür? Freud’dan sonraki bir çok psikolog onunla aynı kanıyı paylaşmamaktadır.¹⁶ Manfred Spitzer, psikolojik verilerin değerlendirilmesi ve kuramsallaştırılmasında, felsefeye olan ihtiyacı dile getiren makalesinde, Jaspers’e atfen şunları dile getirmektedir:

Her kim felsefeyi dışlayabileceğini ve yarasız görüp bir kenara atabileceğini düşünürse, sonunda şu ya da bu şekilde onun karşısında yenilgiye uğrayacaktır... psikiyatrinin tam anlamıyla neye karşılık geldiğini anlamamız için felsefi

¹³ Freud, *a.g.e.*, s.218.

¹⁴ Sigmund Freud, *Endişe*, çev.: Leyla Özcengiz, Dergah Yayınları, İstanbul 1992, s.21.

¹⁵ Sigmund Freud, *Yaşamım ve Psikanaliz*, çev.: Kâmuran Şipal, Say Yayınları, İstanbul 1998, s.97.

¹⁶ Carl Gustav Jung, *Analitik Psikoloji*, çev.: Ender Gürol, Payel Yayınevi, İstanbul 1997, s.379.

düşünüş şimdi ve gelecekte bizim için kaçınılmaz bir şeydir. Bu sorumluluğu yüklenmek zorundayız.¹⁷

Her ne kadar Freud, felsefeden anlamadığını ve ondan uzak durmak istediğini belirtse de, pratikte bunu uygulamamış, ihtiyaç duyduğu anda, tarihsel felsefi verilerden ve felsefi düşünce tarzından yararlanmadan geri kalmamıştır. Genel anlamda etkilendiği felsefi düşünce tarzını bir kenara bırakarak, Freud'un kullandığı daha özel felsefi malzemelerden bir iki küçük örnek vermek yeterli olacaktır; "O kendi kuramıyla eski Yunan filozofu Empedokles arasında bir bağ kurarak; onun sürekli çatışma halinde olan sevgi ve savaşım ilkelerini, kendi yaşam ve ölüm içgüdüleriyle benzerlikler gösterdiği... ve yine, Kant'ın algılarımızın öznel olarak koşullandığı ve bilinebilir olmasa bile algılanan şeyle özdeş olarak değerlendirilmesi gerektiği gerçeğini gözden kaçırmamamız konusunda bizi uyarması gibi, psikanalizde, bilincin algılarıyla bunların nesnesi olan bilinç dışı zihinsel süreçleri bir tutmamız konusunda bizi uyarmakta"¹⁸ olduğu gibi, pek çok benzerliği günümüz araştırmacıları tespit etmişlerdir.

Dinî bilginin ve Tanrı inancının, pratik hayatımızdaki diğer tecrübelerin doğruluk değerlerini sorgulayış tarzımızla bir benzerlik gösterip göstermediği konusunda Freud, bu iki kıstasın özdeşliğinden yana tavır sergilemektedir. Yani, ona göre gözlem ve çıkarsamalara dayalı uzun bir düşünme süreci, pratik bilgilerimizin doğrulanmasında veya yanlışlanmasında temel dayanak noktası olarak kullanıldığı gibi, Tanrı inancının sorgulanmasında da aynı materyallerin kullanılması gerekmektedir.¹⁹ Ancak aynı değerlendirme tarzını, "her şeyi kesinliğe bağlayan sabırlı bir çalışma" adına bizzat Freud'un kendisinin kullanmamış olması, onun, bir çok bilim adamı tarafından tenkit edilmesine yol açmıştır.²⁰ Freud'un bilinç ve bilinçaltı kavramları hakkında yaptığı açıklamalar ve hatta sistemini, üzerine oturttuğu tüm psikanaliz kuramı dik-

¹⁷ Manfred Spitzer, *Felsefe ve Psikopatoloji*, der.: M. Spitzer, B.A. Maher, çev.: Özgür Karaçam, Gendaş A.Ş., İstanbul 1998, s.43. Felsefe, psikoloji ve psikopatoloji arasındaki birbirini destekler yöndeki ilişkisi için bkz.: *a.g.e.*, ss.389-418.

¹⁸ Joseph F. Rychlak, "Psikopatolojideki Erekbilimsel Açıklamaya İlişkin Teknik Sorunlar: Sigmund Freud Örneği", der.: M. Spitzer, B. A. Maher, *a.g.e.*, ss. 215-219.

¹⁹ Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, s.210.

²⁰ Freud'un bilimsel metodu hakkında çeşitli yorumlar için bkz.: Peter Gay, *A Godless Jew: Freud, Atheism and The Making of Psychoanalysis*, Yale University Press, New Heaven and London 1987, ss.21-30.

kate alınarak bir değerlendirme yapıldığında, gözlem metodunun ne derece etkin bir yöntem olarak kullanılmış olduğu, oldukça tartışma götürür bir konu olduğu anlaşılmaktadır. Bilimsel gözlem metodunun kıstaslarıyla açıklanması mümkün olmayan bir dizi psikolojik araştırma, günümüzde Freud'un yöntemine dayalı psikanalizin, değer kaybına uğramasının önemli nedenlerinden birisidir.²¹ Tam anlamıyla psikanalizin alt yapısında mevcut olmayan bu tür bir değerlendirme tarzı, Freud'un söyleminin aksine çıkarsamalara dayalı bir düşünce yapısı, Tanrı inancının insan zihninde şekillenmesinde oldukça etkin bir rol oynamaktadır. Zira Tanrı, alemde, apaçık ve koşulsuz olarak gözlemlenebilen bir varlığa sahip değildir. Onun varlığını kabullenmek için insan, zihnini zorlar ve belirli bir düşünce süreci içine girer. Akli yetileri elverdiği ölçüde onun varlığını destekleyen kanıtları çevresinden bulup çıkarmak zorundadır.

Yine, dinî bilginin çeşitli bilimsel kuramlardan farklı olması ve insanları Tanrı inancına götüren gerekçelerin de, sadece rasyonel gerekçelerle sınırlı olmasını beklemek tek başına doğru olmasa gerektir. "Dine inanmak, metafiziksel bir teorinin doğruluğuna inanmak kadar ve hatta ondan daha fazla, ebedi hayatla ilgili bir kurtuluş reçetesine hem makul gerekçelerini ve beklentilerini hem de özgür iradeyi dikkate alarak inanmaktır. Başka bir ifadeyle iman, sadece teorik doğruluğu aşan ve ebedi sayılan bir hayatın pratik kurtuluşu ile ilgili olan bir husustur. Bu durumda o, elbette teorik nedenler kadar, başka pratik gerekçeler, beklentiler ve amaçlardan da doğal olarak destek alacaktır."²²

Daha çok ortaçağ Hristiyan öğretisinden kaynaklanmış ve kapsayıcı olmayan bir genellemeyle Freud'un, teistin zihnindeki Tanrı inancının üçlü bir delillendirmeye dayalı olduğu iddiası (atalarımız böyle inanmıştır, eskiden beri bize aktarılan deliller bu yöndedir ve bunların doğruluğunu sorgulamak yasaktır)²³ tartışmaya açık bir konudur. Elbette ki Freud'u böylesi bir düşünce tarzına çeken tarihsel dayanakların, varlığı inkar edilemez. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de inançlarını bu gibi temellere dayandırarak ispatlama gayreti içinde olan vardır. Ancak bu insanların inandıkları şey, özgün bir Tanrı değil, ataları ve kendi

²¹ Max Schur, *Freud: Living and Dying*, International Universities Press, New York 1972, s.369.

²² Cafer Sadık Yaran, *Tanrı İnancının Aklılığı*, Etüt Yayınları, Samsun 2000, s.51.

²³ Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, s.210.

zihinlerinde saplantı haline getirdikleri dogmalarıdır. Sayıları ne kadar olursa olsun, inançlarını bu gibi dayanaklarla desteklemeye çalışan insanların değer yargıları ile ilahi kaynaklı Tanrı tasavvurunu aynı kefeye koyarak değerlendirmek, yanlış sonuçlara ulaşmamıza neden olacaktır. Ayrıca, Freud, bu cevapları kendisine kimin verdiği ile ilgili bir açıklamada da bulunmamaktadır. Ancak bunların; sorgulayıcı bir teistin zihninden kaynaklanmadığı açıktır. Bu cevapların daha çok, Freud'un Tanrı inancına ve dine bakışını yansıtan kendi cevapları olduğu da gayet muhtemel bir olasılıktır. Bu konuda mantıksal olarak da bir yanlışlığın söz konusu olduğunu söyleyebiliriz; örneğin aynı üçlü mekanizma, Freud'un oedipus kompleksi veya *Totem ve Tabu*'da, ilkel babanın öldürülmesi, gibi psikolojik ve mitolojik inançlara uygulanması halinde, bunların da Freud'un dogmaları olduğunu²⁴ ve Tanrı inancının dogmatik yapısından daha temelsiz kaynaklara sahip varsayımlar içerdiğini söylememiz mümkündür.

İslam dininin sahip olduğu Tanrı anlayışı açısından bir değerlendirme yaptığımızda, bu tür bir delillendirme tarzının bu dinin içinde asla kullanılmadığı söylenilebilir. Akli bir kenara bırakıp, dinin ve Tanrı inancının sorgulanamazlığı ile ilgili bir kabullenme, öncelikle Kur'an'ı Kerim'in öğretilerine ters düşmektedir.²⁵ Yine atalarımızdan geldiği şekliyle dinî inançlarımızı belirlemememizin gerekliliğini, Kur'an'ı Kerim şu şekilde ifadelendirmektedir; "Onlara (müşriklere) 'Allah'ın indirdiğine uyun' denildiği zaman onlar, 'hayır! Biz atalarımızı üzerine bulduğumuz şeye uyarız' dediler. Ya ataları bir şey anlamamış, doğruyu da bulamamış idiysele?"²⁶

Freud'un, Felsefe tarihinde, günümüze kadar ortaya konmuş olan Tanrı inancıyla ilgili birçok kanıtlamayı hiç değerlendirme konusu yapmadan birkaç yetersiz örneğe değinerek tartışmayı geçiştirmeye çalışması, zorunlu olarak, zihinleri kendi isteği doğrultusunda yönlendirme girişiminde olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Zira, onun için önemli olan, Tanrı inancının şekillenmesinde, akli muhakemenin ne derece yetersiz olduğuna dair kimi iddiaların, felsefe tarihinden cımbızla çıkartılması ve teorilerinin bu materyallerle delillendirmeye çalışılması-

²⁴ Ali Köse, *Freud ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s.128.

²⁵ Akletmeyi (akıl yürütmeyi) öğütleyen ayetler için bkz. Bakara (2):164,242; Âli İmrân (3): 118; A'raf (7): 169.

²⁶ Kur'an, Bakara (2):170.

dır. Bu bakış açısıyla dikkatlice incelendiğinde ortaya çıkan şey, her iki örnekte de, vurgulanmak istenen akli değerlendirme tarzının yetersizliğidir. Bilerek ve Freud'un amaçları doğrultusunda seçilmiş olan bu örneklerin dışında akli önemseyerek sistemlerini şekillendiren, bir çok delilden bahsetmek mümkündür. Bu amaçlı ve objektiflikten yoksun seçim, muhatapların gerçekleri görmelerini engellemek, doğruları kendi hipotezini destekler yönde çarpıtmak²⁷ ve felsefi düşünce tarzını itham etmekten başka bir gaye gütmemektedir.

2- Tanrı İnancı Bir Illüzyon mu?

Tanrı tasavvurunun ve dinin illüzyon²⁸ olduğu iddiası Freud'dan önce Feuerbach tarafından dile getirilmiştir. Feuerbach dini, insanlığın ilk çocukluk hali, insanın kendisine ve dünyaya yabancılaşmasından ve kendisinde gördüğü eksiklikleri tanrıya yansıtmasından kaynaklanan bir illüzyon olarak tanımlamıştır.²⁹ Freud, kaynağını Feuerbach'tan aldığı bu düşünceyi geliştirmiş, felsefi bir zemine dayandırılarak ifade edilen ve materyalist karakterler içeren yansıtma mekanizmasını, psikolojik bir terminolojiyle ifadelendirmiştir.³⁰

Freud'a göre, Tanrı tasavvuru ve dinî öğretiler, deneyimlerin ve ya düşünmenin ürünleri değil, birer illüzyon ve yanılsamadırlar. Ancak dikkat edilmesi gereken şey, yanılsamanın, hatadan farklı bir içeriğe sahip olmasıdır. Yanılsamaların tipik özelliği insan hatalarından kaynaklanmış olmalarıdır. Bunlar, psikiyatrik kuruntulara benzetilmektedirler. Ancak kuruntuların özünün gerçeklikle çelişik olması, özü gereği zorunlu iken yanılsamaların yanlış olması yani her zaman için gerçekleşemez veya gerçeklikle çelişik olması aynı zorunluluğu taşımamaktadır.³¹ Ya-

²⁷ Erich Fromm, *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*, çev.: Aydın Arıtan, Arıtan Yayınevi, İstanbul 1997, s.41.

²⁸ Yanılsama. Alışılmadık, normal olmayan Psikolojik, fiziki ya da fizyolojik koşulların sonucu olarak, duyu verilerinin yanlış yorumlanmasına bağlı olan yanıltıcı algı. Nesneyi olduğundan başka türlü algılama. (Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara 1997, s.713.)

²⁹ Bkz.: Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, ing. çev.: George Eliot, Harper Torchbooks, New York 1957, ss.5-25. Ludwig Feuerbach ve Yansıtma din teorisiyle ilgili daha detaylı bir çalışma için bkz.: Ferhat Akdemir, *Ateizmin Dayandığı Sosyolojik Gerekçeleri ve Bu Gerekçelerin Teistik Açından Eleştirisi*, O.M.Ü. Sos.Bil.Enst., Samsun 2000, (basılmamış Yüksek Lisans tezi).

³⁰ Bkz.: Hans Küng, *Freud and The Problem of God*, ing. çev. Edward Quinn, Yale University Press, New Haven-1979, s.6.

³¹ Daha geniş bilgi için bkz.: Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, s.216.

nılsamalar, insanlığın en eski, en güçlü ve en acil arzularının giderilmesini sağlamaktadır. Güçlerinin sırrı, bu arzuların güçlerinde yatmaktadır. Çocukluktaki ürkütücü çaresizlik duygusu, babanın sağlayacağı bir korunma ihtiyacı yaratmış ve bu çaresizliğin ömür boyu devam edeceğinin kavranması da, çok daha güçlü bir babanın varlığına tutunmayı zorunlu kılmıştır. İlahi bir gücün iyilik sever adaleti, yaşamın tehlikeleri karşısında duyduğumuz korkuyu dindirmekte, ahlâkî bir dünya düzeninin kurulması, insan uygarlığında çoğu kez gerçekleşmeyen adalet beklentisinin gün yüzüne çıkmasını sağlamaktadır. Dünyalık var oluşun gelecek yaşamda da devam etmesi, bu arzu gidermenin gerçekleşeceği zaman ve mekan çerçevesini ortaya koymaktadır. Evrenin nasıl oluştuğu, ya da ruhla beden arasında ilişki türünden insanın merakını uyandıran bilmece-lerin cevapları bu sistemin altında yatan varsayımlara uygun olarak şekillenmiş, baba kompleksinden kaynaklanan ve hiç bir zaman üstesinden gelinemeyen çocukluk çatışmalarının giderilmesi ve evrensel düzlemde kabul edilen bir çözüme bağlanması, bireye büyük bir ruhsal rahatlık kazandırmıştır.³² Yani bir anlamda insan kendi kendine oluşturduğu pembe bir dünya (illüzyonları) içersinde kendi hayalleriyle tatmin olmaktadır. Ahlâkî açıdan işe, farklı bir illüzyon içersine girerek, bu dünyada temin edemediği 'adalet' istemini, ölümden sonra hayat düşüncesiyle giderme eğilimi sergileyerek rahatlamaya çalışmaktadır.

Ayrıca Freud'a göre, çeşitli eleştirmenler, "evren karşısında insanın önemsizliği" duygusunu benimseyenleri "derinden dindar" olarak tanımlamakta ısrar etmektedirler. Oysa ona göre, Tanrı tasavvurunu oluşturan şey bu duygu değil, bundan bir sonraki adımdır. Yani bu duyguya yönelik çare gerektiren tepkidir. Daha da önemlisi bu tepkinin insan merkezli bir kaynaktan beslenmiş olmasıdır. İnsanların büyük dünyada oynadığı küçük rolü, alçak gönüllülükle kabullenen kişiyi dindar değil, tersine kelimenin gerçek anlamıyla dinden uzak bir insan olarak değerlendirmektedir.³³ Onun için, önemli olan nokta, bunun pratik uygulamaları değil, ne amaçla ortaya çıkmış olabileceği ve ne türden ihtiyaçlara cevap verdiğiidir.

Freud'u din ve Tanrı kavramları hakkında böylesi kesin bir yargıya varmaya iten sebep, insan ve Tanrı arasındaki etkileşimin tam ola-

³² Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, s. 215; Freud, *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*, s.264.

³³ Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, s.218.

rak anlaşılamamış olmasından kaynaklanmaktadır. Mevcut Tanrı tasavvurlarının insanların ihtiyaçlarına cevap verir tarzda şekillenmiş olduğu düşünüldüğünde, temelde insan ihtiyaçlarının ortaklığı ve birlikteliği ön kabulünden hareketle, insan-Tanrı arasındaki iletişimde hiç bir uyumsuzluğa rastlanmadan mükemmel bir denge ile, insanlığın ortak olan tüm ihtiyaçlarını gideren ve onları maddi manevi herhangi bir sıkıntıyla karşılaşmalarını engelleyen, bir Tanrının var olması beklenirken realite tam tersi gerçekleri karşımıza çıkarmaktadır. Ayrıca dünya yüzeyinde var olan çeşitli Tanrı tasavvurlarını yüzeysel bir değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda, aralarındaki farklılık ve çelişkiler, insan ihtiyaçlarının ortaklığıyla belirgin farklılıkları gün yüzüne çıkarmakta ve insanın aklına şöyle bir soru takılmaktadır; Madem ki bu fikrin oluşumunda yatan temel sebep insan ihtiyaçlarıdır, değişmezlik içeren bu sebebin, kaynaklık ettiği Tanrı tasavvurunun, farklılaşma göstermeden tek bir formda olması gerekmez midir? Veya ortak ihtiyaçlardan kaynaklanan tanrı özlemi nasıl olurda bu denli farklı yansımalarla karşımıza çıkmaktadır?

Freud'un, dini bir illüzyon olarak nitelendirmesinin temel sebeplerinden birisi de, *aklileştirme* tezidir. O, insanın önce Tanrıyı arzuladığını sonra da onun varlığına inanmak için sebepler icat ettiğini iddia etmiştir. Yani Freud'a göre din, varlığını aklileştirmeye borçludur ve aklileştirme de objektif bir değerlendirme tarzı olamaz. Objektiflikten yoksun bir değerlendirme ise, o'na göre, doğrusallık adına hiç bir değere sahip değildir ve ancak bir *illüzyon* olarak adlandırılabilir.

Eğer bilinçli düşünce aklileştirmeden başka bir şey değilse, -ki Freud için böyledir- o zaman doğruyu bilgiye ulaşmak, hiç bir şekilde mümkün olmayacaktır. Bu durum psikanaliz için de aynı şekilde geçerlidir. İnsanın kendi dünyasının mantıklı görünmesini istediğini, onun için aklileştirme mekanizmasına muhtaç olduğunu söyleyen, Freud'un kendisidir. Dolayısıyla aklileştirme her zaman bir gayri aklilik belirtisi değil, tersine insanın doğal haldeki akliliğinin bir delilidir. Bundan da öte insan her şeyi anlamlandırmaya çalışan, bir yapıya sahip olduğu için de aklileştirmeye muhtaçtır. Kendi psikolojik dünyasında entelektüel tutarlık arayan her insan için bu oldukça etkin bir düzeyde önem taşımaktadır.³⁴

³⁴ Köse, *a.g.e.*, s.131.

Yansıtma Din Teorisi'nin çözümlenmesinde Freud'un ulaştığı son nokta, Tanrı inancının evrensel bir illüzyon olduğu sonucudur. "Dinin, arzuları tatmin eden psikolojik temelli bir ihtiyaç, ancak realitede karşılığının olmayan menfi bir olgu, yani bir illüzyon olduğu iddiası Freud'un, ferdi psikanalizle ilgili öğretileri göz önünde bulundurulduğu zaman bir çelişki arz etmektedir. Bir taraftan dinin, insanın tabiat ve medeniyetle ilişkisi neticesinde arzuları tatmin eden bir illüzyon ortaya çıktığı şeklinde tarihi bir değerlendirmeye bu yargıya varan Freud, diğer taraftan ferdi psikanaliz alanında, arzunun tatmin edilmesinin ruh sağlığı için faydalı bir olgu olduğu öğretisini ortaya koymaktadır. Kısacası psikanaliz alanında arzuların tatmin edilmeleri gerektirdiğini savunan, bunun ruh sağlığı için zaruri olduğunu iddia eden birisinin, din bağlamında arzuların tatmininin insanlığa zarar verdiğini söylemesi bir çelişki olsa gerektir."³⁵ Ayrıca illüzyonu, Freud'dan farklı bir tarzda değerlendiren ve ona insanın yaratıcı tecrübesinin bir parçası olarak değer veren bilim adamlarının varlığından da bahsetmek mümkündür.³⁶ Zira, illüzyon, realiteye geçişin gelişimsel bir şekli olarak yorumlanmaktadır.

Toplumunun süreklilik içerisinde devamı, insanların inançsal gereksinimlerini giderebilmesiyle doğru orantılıdır. İman doktrinlerinin temelinde yer alan güçlü ve adil bir yaratıcının olmadığı, ilahi bir hesaplaşmanın asla olmayacağı ve her şeyin ölümümüzle bir son bulacağı kabul edilecek olursa, insanlar, uygarlığın kurallarına uyma ve birbirlerine saygı duyma konusundaki her türlü yükümlülüğü bir yana bırakacak ve bireysellik ön plana çıkacaktır. Herkes korku duymaksızın kendi asosyal bencil iç güdülerinin peşinden sürüklenecek ve kendi gücünü kullanmaya çalışacak, uygarlık sürecinde uzun çabalar sonucunda elde edilen kazanımlar anlamsızlaşacaktır. Sayısız insan Tanrı inancıyla teselli bulmakta ve ancak bunun yardımıyla yaşama katlanabilmektedir. Karşılığında daha iyisini sağlamaksızın onları bu destekten yoksun bırakmak çok daha vahim sonuçlar doğuracaktır.

3- Tanrı ve Bilim

Freud, uygar toplumlarda dinin, insanlar üzerinde eskisi kadar etkili olmadığı kanaatindeydi. Ona göre, bunun nedeni vaad edilenlerin gerçekleşmemesi değil insanların bunları pek inandırıcı bulmamasıdır.

³⁵ Köse, *a.g.e.*, s.130.

³⁶ Konu hakkında daha ayrıntılı açıklama için bkz.: Ali Rıza Aydın, *Psikanalizin Dinsel Serüveni*, Etüt Yayınları, Samsun 2004, ss. 23-28.

Yalnız başına olmasa da bu değişimin nedeninin insan toplumunun üst katmanlarında bilimsel yaklaşımın eskiye nazaran çok daha etkin bir güç olarak kabul edilmesine bağlamaktadır. Eleştirilerin dinî bilginin değerini ortadan kaldırması, doğal bilimlerin bunlardaki hataları ortaya çıkarmasıyla, karşılaştırmalı araştırmaların, dinî fikirlerle, eski çağlardaki ilkel insanların ruhsal ürünleri arasındaki benzerlikleri ortaya çıkarması³⁷ gibi, Freud'un ortaya koyduğu çeşitli nedenler onun bu kanaate ulaşmasında etkin bir rol oynamıştır. Ona göre, "Bilimin alanında hak iddia eden ve savaşılan üç gücün en tehlikelisi dindir. Bilim, yaşamın tehlikeleri ve kötü rastlantıları karşısında, insanın korkusunu yatıştırmak, ya da ona felaketler içinde bir avuntu vermek söz konusu olduğunda, din ile yarışamaz. Bilimin bazı tehlikeleri önlemeyi, bazı kötülöklere karşı başarı ile savaşmayı öğrettiği doğrudur, ancak bir çok durumda o acıyı yok edemez ve insanlara boyun eğmeyi öğütlemek zorunda kalmaktan başka bir şey yapamaz. Din, buyruklar, yasaklar, kısıtlamalar koyduğu zaman bilimden daha da uzaklaşmaktadır."³⁸

Freud'a göre, "bilimsel bilgi ne kadar çok ilerler ve toplumlar arasında yaygınlık kazanırsa, dinî inanıştan ve Tanrı düşüncesinden uzaklaşma -ilk bakışta kabul edilmesi güç, töresel inanışlardan daha sonra temel önermelerinden uzaklaşma- da o kadar yaygınlık kazanacaktır. Tanrı inancı, kutsallık ve dinî doktrinlerin ihlal edilemez özelliğiyle bir tür yayılma yoluyla birkaç önemli yasaktan, diğer her türlü kültürel düzenlemeye, yasaya ve kurala kadar uzanmaktadır. Ancak bu yayılma eğilimi, bekleneni vermekten çok uzaktır. Sadece farklı zamanlarda ve yerlerde çelişkili kararlara yol açarak birbirlerini geçersiz kılmakla kalmazlar, bunun da ötesinde insan yetersizliğinin her türlü belirtisini sergilerler. Bunlar da, sadece dar görüşlü tedirginliğin ürünlerinden, bencil çıkarların bir dışı vurumundan, ya da eksik önermelere dayalı bir sonuçtan ibarettirler. Ortaya koymaktan kendimizi alamadığımız eleştiriler, çok daha haklı bir temele dayanan diğer kültürel beklentilere duyduğumuz saygıyı da hoş olmayan bir düzeye indirir. Tanrının istediği şeyleri güçlü bir parlamentonun veya yüksek yargının otoritesine bağlanabilecek şeylerden ayırmak çok zor olacağı için Tanrıyı başlangıçta bir yana bırakıp uygarlığın bütün kural ve düzenlemelerinin arı insan kökenini dürüstçe kabul etmemiz kesin bir avantaj olacaktır. Bu emir ve yasalar

³⁷ Freud, *a.g.e.*, s.224.

³⁸ Freud, *Psikanaliz Üzerine*, s.187.

sözde kutsallıklarını, katılıklarını ve değişmezliklerini de kaybedecektir. İnsanlar bu yasaların şimdi olduğu gibi kendilerini yönetmek için değil, tersine kendilerine hizmet etmek için yapıldığını anlayacak, yasalara karşı daha dostça bir tutum benimseyecek ve yasaların ortadan kaldırılmasını hedeflemek yerine, iyileştirilmesi için çalışacaktır. Bu da uygarlığın yüküyle uzlaşma yolunda önemli bir ilerleme olacaktır.”³⁹

19. yüzyıl materyalist düşünce kalıpları içinde, bilimin üstünlüğü ve tartışmazlığını son kertesine kadar savunma gerekliliği duyan Freud’un, bu konu hakkında niçin böyle düşünmek zorunda olduğunu, içinde yaşadığı dönemle ilişkilendirerek anlamlandırmamız kolaylaşmaktadır.⁴⁰ Freud’un bilimin mutlaklığına karşı olan bu zafiyeti özellikle 19. yüzyılda Almanya’da gelişmiş ve yayılmış olan Burjuva Materyalizminin etkisinden kaynaklanmış olsa gerektir. Bu teori maddesiz güç ve güçsüz madde olamayacağı tezinden hareketle, insanda, fizyolojik bir kaynağı olmayan daha başka etkili güçlerin var olabileceğini kabul etmeye yanaşmayan bir tavır sergilemektedir. Freud’un hocası, von Brücke⁴¹’nin de içinde bulunduğu bu akımın, psikanaliz üzerindeki etkisi, yoğunlukla sistemin her yerinde gözlemlenebilmektedir.⁴² Kendi döneminin sınırlarını aşamayışı onun, psikolojik yönden hasta ve sağlıklı bireyler arasında bir ayırım yapamamasına ve sosyal hayattaki materyalist düşünce kalıbının dışına çıkamamasına neden olmuştur.⁴³ Yine, o dönemlerde Tanrı tanımazcılık görüşü, en tepedeki egemen bir yöneticiye karşı bir başkaldırı hareketi olarak dikkatleri çekmiş, ama insanın ruhsal sorunlarına cevap bulmayı başaramamıştır.⁴⁴ Dönemin bu katı

³⁹ Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, s.228.

⁴⁰ Ludwig Wittgenstein, *Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Söyleşiler*, der.: Cyril Barrett, çev.: A.Bakı Güçlü, Bilim Sanat Yayınları, Ankara 1997, s.84.

⁴¹ Freud’un kendi dönemindeki akımlara ve hocasına karşı olan aşırı bağlılığı hakkında daha geniş bilgi için bkz. E. Fuller Torrey, *Psikiyatrinin Ölümü*, çev.: Reha Pınar, Öteki Yayınevi, Ankara 1998, s.26-40; Erich Fromm, “Freud’s Model of Man and Its Social Determinants”, ed.: Paul Roazen, *Sigmund Freud*, The Capo Paperback, 1985, s.46; Jung, *Analitik Psikoloji*, s.379.

⁴² Küng, *a.g.e.*, s.3; Fromm, *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*, s.25.

⁴³ Erich Fromm, *Hürriyetten Kaçış*, çev.: Ayda Yörükkan, Tur Yayınları, İstanbul 1982, s. 27.

⁴⁴ Erich Fromm, *Yaşama Sanatı*, çev: Aydın Arıtan, Arıtan Yayınevi, İstanbul 1997, s.152.

akılcı materyalist düşünce kalıplarını eleştiren C.G. Jung, bir benzetmeyle içine düşülen hatanın büyüklüğünü şu şekilde tasvir etmektedir:

İlk bakışta materyalist hata, muhtemelen kaçınılmaz görünüyor. Çünkü Tanrı'nın tahtı, yıldızların arasında keşfedilememiştir. Dolayısıyla bunun anlamı, Tanrı'nın hiçbir zaman var olmadığı idi. İkinci kaçınılmaz hata ise, psikolojizm idi: Eğer Tanrı varlığından söz etmek mümkün değilse, o zaman bazı güçlerden, sözelimi, bastırılmış cinsellikten çıkarsanmış bir yanılsama olmalıydı. Bu argüman yeni bir şey değildi. Putperest tanrıların putlarını yıkan Hristiyan misyonerleri tarafından benzeri şeyler söylenmişti. Lakin eski misyonerler eski tanrılarla savaşarak yerine yenilerini koyarlarken, modern put kırıcılar eski değerleri yıkarlarken yerlerine bir şey koyup koymadıklarının bilincinde değillerdir.⁴⁵

Öncelikle realite, Freud'un, "bilimin ilerlemesiyle dinin toplumlar üzerindeki etkisinin azalacağı" tezini günümüzde doğrulamadığı gibi gelecekte de doğrulamayacağını bizlere göstermektedir. Zira din ve bilim arasında birbirini engeller tarzda bir etkileşimden ziyade, daha çok birbiriyle uzlaşan bir etkileşimden bahsetmek daha makul olsa gerektir. Konuya teist bir yaklaşımla bakıldığında, "aynı Tanrının var etmiş olduğu evreni inceleyen bilimle, yine onun vahyettiği din arasında, saf özleri dikkate alındığında bir çatışma veya bağlantısızlığın olmayacağı mantıksal olarak açıktır."⁴⁶ Ayrıca din ve bilim arasında birbirini açıklar tarza bir etkileşim mevcuttur; "Bilimin açıklayamadığı şey evrenle ilgili bir ilk durumun niçin var olduğudur. Daha sonraki diğer bir adımda ise, doğanın üzerinde hüküm süreceği maddenin, niçin var olduğu sorusudur. Teizmin buna karşılık gelen cevabı ise, onu varlık halinde tutan bir Tanrı olduğu için evrenin var olduğu ve onların çalışmalarına neden olan bir Tanrı olduğu için doğa yasalarının çalıştığı şeklindedir."⁴⁷ Dinin, bilimden yaralanması ise, Tanrının varlığına ulaşmada bilimsel verilerin sağladığı destek olarak ifade edilebilir. Bu anlamda Tanrı bir kenara bırakarak yapılacak her açıklama neden ve niçin sorularına verilen cevaptan yoksun kısır bir döngüyü içerecektir.

Sonu bilinmeyen bu bilinçsiz yıkım içersindeki yerini alan Freud'un, bilimsel akılcılığın doruk noktasını temsil etmeye çalışırken, aynı zamanda akılcılığa öldürücü darbeyi vuran kişi olduğu da meseleinin farklı bir boyutunu ifade etmektedir. İnsan davranışlarının kaynağı-

⁴⁵ Carl Gustav Jung, *Din ve Psikoloji*, çev.: Cengiz Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul t.y., s.124.

⁴⁶ Cafer Sadık Yaran, *Din ve Bilim*, Sidre Yayınları, Samsun 1997, s.72.

⁴⁷ Yaran, *a.g.e.*, s.118.

nın, gözle görülemeyecek derinliklerde, yani bilinç dışında yattığını ve bireylerin bilinçli düşüncelerinin davranışlarını sadece önemsiz derecede denetlediğini, göstererek, insan anlığının kayıt ya da meydana okumayla karşılaşmadan sahnede baş rolü oynadığı yolundaki akılcı tabloyu sarsmış bulunmaktadır.⁴⁸ Bu durumda, insanla ve bununla ilişkili tüm diğer olgularla ilgili yapılabilecek hiçbir çözümlemenin, bilimsel olarak bir dayanak bulabilmesi mümkün olmayacaktır. 'Zorlama rasyonelliğin' etkisiyle geliştirdiği düşüncelerini çoğu kez çok küçük kanıtlara dayandırması, tutarsızlık ve fikirlerinin saçma olduğu ithamıyla karşı karşıya kalmasına sebep olmuştur.⁴⁹ Freud'un bilimsellik iddiasını eleştiren Wittgenstein, "onun ortaya koyduğu tezlerin, varsayım düzeyinden çok daha zayıf seviyelerde" yer aldığını belirtmektedir.⁵⁰ Ayrıca aynı zorlamacı tavır psikanaliz haricindeki diğer bilim dallarına karşı olan tavrını da etkilemiş ve pek çok kez, psikanalize olan aşırı zafiyetinden dolayı, bilimsel yöntemi bir bütün olarak değerlendirebilme yetisini kaybetmiştir. Bu zorlama rasyonellik içerisinde Freud'un psikolojiyi sosyal problemlere uygulama çabasını Fromm, değerlendirip şu şekilde neticeye bağlamıştır:

Şüphesiz Freud'un ve ona bağlı kalanlardan çoğunun, sosyal olaylar hakkında çok kaba bir bilgileri vardı ve Freud'un psikolojiyi sosyal bilimlerin problemlerine uygulama konusundaki denemeleri, çoğu zaman hatalı birtakım fikir inşaları olmaktan öteye geçememiştir... Ayrıca Freud'un temel ilkesi, insanı, tabiat tarafından fizyolojik şartlarla belirlenmiş bir takım yönlendirmelerle donatılmış bir varlık, kapalı bir sistem olarak görmek ve insan karakterinin gelişmesini, bu yönelimlerin tatmin olunmasına veya engellenmesine karşı gösterilen bir tepki olarak yorumlamaktır. Oysa bizim kanaatimizce, insan şahsiyetini açıklayabilmek için esas olan şey, insanın dünya ile, tabiat ile, kendisi ile ve başkaları ile münasebetlerini açıklayabilmektir. İnsanın, Freud'un sandığı gibi aslında kendi kendine yeten ve iç güdüsel ihtiyaçlarını tatmin etmek için başka insanlara yalnızca ikinci derecede ihtiyaç gösteren bir varlık değil, aslında sosyal bir varlık olduğuna inanıyoruz.⁵¹

⁴⁸ Erich Fromm, *Sigmund Freud'un Misyonu*, çev.: Emre Ak, Öteki Yayınevi, Ankara 1998, s.115.

⁴⁹ Fromm, *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*, s.49.

⁵⁰ Jacques Bouveresse, *Wittgenstein Reads Freud: The Myth of The Unconscious*, ing.çev.: Carol Cosman, Princeton University Press, Princeton 1995, s.46.

⁵¹ Fromm, *Hürriyetten Kaçış*, ss.27-300.

Freud'un görüşlerinden farklı olarak, Fromm'un ortaya koymak istediği tez, psikolojinin temel problemlerinin, şu veya bu içgüdüsel ihtiyacın tatmini veya engellenmesi değil, ferdin dış dünya ile belli bir ilgisi olduğu ve ayrıca insan ve toplum arasındaki ilişkinin statik bir ilişki olmadığıdır. Ayrıca Fromm'a göre, tarih veya bu bağlamda değerlendirilebilecek olan din, sosyal bakımdan şartlandırılmış psikolojik kuvvetlerin sonucu olarak asla yorumlanamaz. Zira, insan tabiatı, tarihi gelişmelerin ürünü olsa bile, yine de kendine has bir takım mekanizmalara ve kanunlara sahiptir ve bunları keşfetmekte psikolojiye düşen bir iştir.⁵²

Freud'a göre, "psikanalizi bilim yapan şey ele aldığı malzeme değil, kullandığı tekniktir. Bu teknik, nevroz teorisinde olduğu kadar, konunun özünü bozmadan uygarlık tarihinde, din biliminde ve mitolojiye de uygulanabilir. Hedeflediği ve ulaştığı şey, ruhsal yaşamda bilinçdışı olanı ortaya çıkarmaktan ibarettir."⁵³ Ancak Freud'un bilimsel olduğunu iddia ettiği ve psikanaliz içinde etkin bir güce sahip olduğunu söylediği bir çok terminoloji hakkında da, psikanalistlerce bir ittifak sağlanamamıştır.⁵⁴ Örneğin, Freud'un ortaya koyduğu *Libido* kuramında bunu etkin bir şekilde gözlemlemekteyiz.

Freud 19. Yüzyıl materyalist düşünce tarzı içinde, geçmişe nazaran farklı bir insan doğası modeli kurgulamıştır. Ona göre insan, '*libido*' diye adlandırılan ve görelî olarak sabit miktardaki cinsel enerji tarafından yönetilen bir makine olarak düşünülmektedir.⁵⁵ Libido teorisi, özetle, cinsellik kavramıyla içgüdülerin dönüşümü kavramının genişletilmesi olarak tanımlanabilecek iki temel doktrin içermektedir.⁵⁶ Freud, tüm düşünsel olguların temelini fizyolojik olgularda görmektedir. Bu yüzden sevgi, nefret, tutku, kıskançlık, cinsel içgüdü'nün dışa yansıyan çeşitli

⁵² Fromm, *a.g.e.*, s.30-32. Fromm ve Freud'un, ilgilendiğimiz konu ile ilgili daha geniş bir karşılaştırması için bkz.: J.A.C. Brown, *Freud and The Post-Freudians*, Penguin Books, London 1987, ss.149-163.

⁵³ Sigmund Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri*, çev.: Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, Ankara 1997, s.428.

⁵⁴ Hanna Segal, "A Psycho-Analytical Approach to Aesthetics" ed.: M. Klein, P.Heimann, *New Directions in Psycho-analysis*, Basic Books, New York 1955, s.390.

⁵⁵ Erich Fromm, *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*, çev.: Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul 1998, s.42.

⁵⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Karen Horney, *Psikanalizde Yeni Yollar*, çev.: Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, Ankara 1994, s.33.

biçimleri olarak açıklanmıştır. Freud, en önemli gerçekliğin insanlığın var oluşunda, başka bir anlamda, herkes için aynı olan insan olma durumunda ve insanlık deneyiminde yattığını görememiştir.⁵⁷ Freud'a göre, aile içi bireysel ilişkilerin ve tüm toplumsal ilişkilerin fert üzerindeki yegane düzenleyicisi olan libidinal enerji, psikanalizin ağırlık noktalarından birisini teşkil etmektedir. Freud'un cinsel içgüdü enerjisini anlatmak üzere psikanaliz diline mal ettiği bu terim biyolojik bir karakter taşımaktadır. Libido, insan organizmasının hücrelerinde saklıdır ve tüm duygular bunun içeriğini oluştururlar.⁵⁸ Bu enerji kaynağı insanın silinmez bir parçası olup doğumla başlar ve hiçbir şekilde yok edilemez. O, toplumun tehlike saydığı libidonun, daima bilince bırakılmasından yana tavrı sergiler. Bunun tersini yani, cinsel isteklerin bastırılmasını da tehlikeli saymaktadır. Freud'a göre, cinsel arzular gizlendikçe çoğalmaktadır ve en doğrusu onların tamamen serbest bırakılmalarıdır.⁵⁹ Toplumun baskısı olmadan insanlar cinsel ve saldırgan enerjilerine rahatça boşalım sağlayabilirlerse, bu sayede psikolojik sorunlarından da kurtulacaklardır.⁶⁰

Psikanaliz literatüründe 'libido', sık sık 'sevgi'yle bir arada kullanılmakta ve nesneye yöneltilen sevgiden, sanki bir yatırım malıymışçasına söz edilmektedir. Ancak Tanrı'ya olan sevgiyi, erkek ile kadın arasındaki sevgiyi, insanların birbirlerine karşı duydukları sevgiyi, çeşitli mistik coşkulardan kaynaklamış olan sevgiyi, yaşamlarını tek amacı, sermaye yatırımı ve kazanç olan bir sınıfın, dar görüşlü insanların basit kültürlerine indirgemek, sevgiyi ilkel ve soyut bir şekilde yorumlamak anlamına gelmektedir.⁶¹ Freud'un kuramında birçok kez karşılaştığımız, 'insanı bir bütünlük içinde değerlendirememiş' eksikliğini Fromm, sevgi konusuyla ilişkilendirerek şu şekilde aktarmaktadır:

⁵⁷ Erich Fromm, *Sevme Sanatı*, çev.: Işıtan Gündüz, Say Yayınları, İstanbul 1998, s.92.

⁵⁸ Freud, *Yaşamım ve Psikanaliz*, s.304.

⁵⁹ Karşılaştırmalı kısa bir değerlendirme için bkz.: Stefan Zweig *Freud ve Öğretisi*, çev.: Emin Türk Eliçin, Remzi Kitabevi, İstanbul 1969, s.31,113.

⁶⁰ Engin Geçtan, *İnsan Olmak*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996, s.71.

⁶¹ Erich Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*, çev.: Şükrü Arpagut, Payel Yayınevi, İstanbul 1993, s.36; Fromm, *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları* s.32. Freud'un sevgi ve cinsellik arasında kurduğu ayniyet ilişkisi, kendisinden sonra gelen psikanalistlerce kabul görmemiş olan bir teoridir. Daha geniş bilgi için bkz.: Theodor Reik, "Sevgi ve Cinsellik Ayrı Şeylerdir", der.: A.Krich, *Aşkın Anatomisi*, çev.: Mehmet Harmancı, Say Yayınları, İstanbul 1998, ss.135-147.

Gerçek olan sadece akıl ve düşüncedir. Bu tür bir rasyonalizm kendisini en açık ve en belirgin bir şekilde Freud da ortaya koyar. Freud'a göre sevgi denince, bir başkasını sevmeye ya da erotik bir duygu akla gelir, ancak buna rağmen o, sevgiyi daima akıl dışı bir durum olarak nitelemiştir. Rasyonel olan ise, akıl ve idraktır!... Duygularımızda aynı düşüncelerimiz gibi, idrakimizle uyumlu bir halde bulunabilir ve en az düşüncemiz kadar rasyonel olabilir. Hissetmenin kendisine has bir gerçekliği ve kendine has bir mantığı vardır. Kanımca bunun da nedeni, duyguların insanın doğasıyla tam bir uyum içinde bulunmasıdır.⁶²... Kalbim ve duygularımda tıpkı düşüncelerim gibi rasyonel olabilir. Veya düşüncelerim aynı kalbim gibi akıl dışı özellikler gösterebilir. Kalbimden ve düşüncelerimde sanki birbiriyle ilişkileri yokmuş gibi ayrı ayrı bahsetmem mümkün değildir. Çünkü gerçekte her ikisi de birdir. Ve aynı fenomenin iki farklı görüntüsüdür. Sadece tek bir mantık, her ikisi birbirine girmiş olan tek bir rasyonellik ve tek bir irrasyonellik vardır.⁶³

Psikanalizin önemli yorumcularından birisi olan Jung ise, libidinal enerjiyi, cinsel arzuların tatmin edilmesini sağlayan bir enerji kaynağı olmasında farklı bir yorumla, psikolojik aktivitelerin genel maksatlı bir enerji kaynağı olarak görmeyi daha makul kabul etmiştir.⁶⁴ Aynı şekilde Karen Horney'de Freud'un libido kuramını açıkça eleştirmiş, dayanağı olmayan genellemelerin gerçek veri sayılamayacağını, libido kuramıyla ortaya konulmak istenen verilerin gerçekliğinin kuşku götürür olduğunu ve insan ilişkilerini çarpık bir biçimde yansıttı görüşünü, yaptığı eleştiriler sonunda şu şekilde neticeye bağlamıştır;

Libido teorisi ve içerdiği iddialar temelsizdir. Bunun psikanalitik düşüncenin ve terapinin dayandığı köşe taşlarından birisi olduğu düşünülürse, bu daha da dikkate değer olur. Her haz arayışının temelde libidinal bir doyum arayışı olduğu varsayımı keyfidir. Kanıt olarak öne sürülen şeyler sağlam temellerden yoksundur ve çoğu durumda bazı yerinde gözlemlerden yapılan kaba genelleştirmelerden ibarettir.⁶⁵

Cinsel isteklerin yer ve zamanına uygun olarak ve periyodik doyumlarla deşarj olabilmesi ruh sağlığı için iyi bir garanti ve başarılı bir yaşam için ön şarttır. Ancak cinsel ihtiyaçların çok önemli olduğunu

⁶² Erich Fromm, *Çağdaş Toplulukların Geleceği*, çev.: Gülnur Kaya, Kaan H. Ökten, Arıtan Yayınevi, İstanbul 1996, s.140.

⁶³ Fromm, *a.g.e.*, s.142.

⁶⁴ Küng, *a.g.e.*, s.59.

⁶⁵ Horney, *Psikanalizde Yeni Yollar*, s. 48. Ayrıca, Libido teorisinin kapsamlı bir eleştirisi ve insan psikolojisi ve toplum üzerindeki çeşitli yansımaları için bkz. Horney, *a.g.e.*, ss.32-56; Calvin S. Hall, *Freudyen Psikolojiye Giriş*, çev.: Ersan Devrim, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, ss.70-74.

belirtmek için, Freud gibi aşırılığa kaçmaya gerek yoktur.⁶⁶ Zira cinsiyet konusu abartmalı bir şekilde haddi aşmaya gerek duyulmayacak kadar açıktır. Sadece cinsel dürtülere değil her tabi dürtüye normal sınırlar içinde yer verilmesi sağlıklı ve sağlam bir hayat anlayışının gereğidir. Bu nedenle insanı ruh ve beden bütünlüğü bakımından çok iyi tanımak gerekir. Cinsel dürtülere önem verirken insanın daha bir çok ihtiyacını görmezlikten gelmek, onu yeterince tanınmamasından kaynaklanmaktadır.⁶⁷ İnsanoğlunun açlık, susuzluk, cinsel ihtiyaçlar gibi, fizyolojik dürtülerini tatmin etmesi gayet tabi bir haldir. Zira bunlar onun, biyolojik ihtiyaçlarından kaynaklanan ve doyurulmazlarsa insan üzerinde çeşitli baskılar oluşturan etmenlerdir.⁶⁸ “Ancak bu fizyolojik ihtiyaçların giderilmesi, o insanın zihinsel ve ruhsal anlamda sağlıklı olduğu anlamına gelmemektedir. Böylesi bir sağlık için, insana özel ve insan olmak nedeniyle ortaya çıkan ihtiyaçların tatmin edilmesi gerekir. Bunların en belli başlı olanları; bir yere ait olmak, yakınlık hissi, kökten ilişkiler yaşamak, insanlarla özdeşleşmek, davranışlarını ayarlayacak bir düşünce planına sahip olmak, fiziksel olanın ötesine (transandantal, aşkın olana) ulaşma arzusu ve kendilerini verip adayabilecekleri bir nesne bulma çabasıdır.⁶⁹ Bu şekilde gerçekleştirilmeye çalışılan tek yönlü bir çabalamaya, toplumdaki sağlıklı bireylerin yanlış bir yorumlamaya tabi tutulup hastalıklı (nevrotik) olarak nitelendirilmelerine neden olmuştur. Bu konuda ulaşıldığı iddia edilen tüm teori ve sonuçlamalar, boş kurallar yığını olmaktan öte bir kazanım sağlamamakta, toplumdaki dengelerin bozulmasına ve insanların zarar görmelerine neden olmaktadır.⁷⁰ Sağlıklı bireylerin toplum içersindeki varlığını yadsıyan bir tavır sergileyen

⁶⁶ Freud'un cinsellik konusundaki abartılı yorumları için bkz. Sigmund Freud, *Cinsiyet Üzerine*, çev.: A.Avni Öneş, Say Yayınları, İstanbul 1998. Ayrıca bu yorumların psikanaliz çerçevesinde kısa bir tahlili için bkz. Erich Fromm, *Sevme Sanatı*, ss.43-45. Dini inkarda, cinsellik ve benzeri faktörlerin etkinliği ile ilgili bkz.: Ali Rıza Aydın, *Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri*, O.M.Ü. Sos.Bil.Enst., Samsun 1995, ss.34-36. (basılmamış doktora tezi).

⁶⁷ Bedri Katipoğlu, *Din Psikolojisi Açısından Freud Psikanalizi ve Din*, Özden Ofset, İzmir 1991, s.26.

⁶⁸ Cinselliğin dürtüsünün, insan psikolojisinde, sanıldığı gibi aksine merkezi bir rol teşkil etmediği sonucuna varan araştırmalar için bkz.: W.H.Clark, “Ergenlik ve Gençlik Çağında Din” çev.: M. Dağ, *Eğitim Hareketleri*, c.:22, sayı: 256-257, Ankara, 1976, s.18.

⁶⁹ Fromm, *Yaşama Sanatı*, s.19-20.

⁷⁰ D.W. Winnicott, *Reshaping the Psychoanalytic Domain*, ed. Judith M. Hughes, Universty of California Press, Los Angeles 1989, s.169.

Freud'un, görünürde cinsellikle hiç bir ilgisi bulunmayan, açgözlülük, cimrilik, inat veya diğer kişilik özellikleri, sanatsal arayışlar, kaygılar gibi- kimi durumları cinsellikle ilişkilendirerek açıklamaya çalışması, konunun kapsamı alanından dışarıya çıkmasıyla neticelenmiştir.⁷¹

Libido kavramının karmaşıklığına benzer bir durum, 'bilinçaltı' kavramı için de geçerlidir. Freud'a göre, davranışlarımızın kökeninde, genellikle bilincinde olmadığımız arzularımız, duygularımız ve düşüncelerimiz yatmaktadır. Freud, bilinç dışı olarak isimlendirdiği bu kavramdan söz ettiğinde, arzuların varlığından haberdar olmadığımızı ve içimizde yer alan bir sansürçünün belki de mümkün bir bilinçlenmeyi engellediğini anlatmak istemektedir.⁷² Freud'a göre, "insanın bilinçli olarak düşündüğü şeylerin büyük bir bölümü, onun fark etmediği ve bilgisi dışında oluşan güçler tarafından belirlenmektedir. İnsanlar, yaptıkları işlerin akılcı ve ahlaki açıdan da doğru olduklarını sandıkları ve eylemlerini çeşitli biçimlerde (yanlış inançlar ideolojiler gibi) aklileştirdikleri için, bir rahatsızlık duymazlar. Aslında farkında olmadıkları güçler tarafından yönetilmeleri nedeniyle, sandıklarının aksine, hiçte özgür ve bağımsız değillerdir." Ancak bilinçaltı kavramına bu şekilde bir yaklaşım, gerçeğin tek yönlü olarak çarpıtılmasından başka bir şey değildir. Bilinçdışı, bizim bütünselliğimizin bir parçasıdır ve onu yalnızca bilinçli benliğimiz ile özdeşleştirmek yanlış olur. Orada, bizde mevcut olan her türlü özelliği, en alt düzeydekilerle, en yüce olanları en kötü şeylerle en iyileri bir arada bulmak mümkündür.⁷³

Freud'un bilinç dışı olgusunu keşfetmesi ve bunu insan gerçekliğinin yeni bir boyutu olarak ortaya koyması, elbette ki büyük bir atılımdır. Ancak böylesine büyük bir anlamı olmasına rağmen, bu keşif, cinsel iç güdüler ve onların bastırılmaları konusu ile kısıtlı tutulmuş ve gerçek önemi daraltılmıştır. Asıl kullanılması gereken alana, yani insan varoluşunun derinliklerine, sosyal ve politik olaylara yöneltilmesi gerekirken, bu buluşun cinselliğin bastırılması ile sınırlandırılması çok yanlış sonuçların doğmasına sebep olmuştur.⁷⁴

⁷¹ Horney, *Psikanalizde Yeni Yollar*, s.32.

⁷² Erich Fromm, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, çev.: Aydın Arıtan, Arıtan Yayınları, İstanbul 1997, s.84.

⁷³ Fromm, *Yaşama Sanatı*, ss.43-45.

⁷⁴ Fromm, *a.g.e.*, s.50.

Freud'un bilinçaltı kavramının anlamını daraltması, bir çok yönden eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin bir kısmı 'insan nedir?' sorusuna verilen felsefi yanıtların kapsamı alanında incelenebilir. İnsanın, akılcı ve kendi kaderini tayin eden yaratıklar olduğuna inanlar, bilinçaltının elinde oyuncak olan bir insan anlayışını kabul etmek istemezler. Eleştirilerden bir diğeri de, Freud'un kavramlarının 'denenebilirliği' ile ilgilidir. Bilincin üç aşamasıyla (id-ego-süperego) ilgili ölçülebilen deneysel verilerin yokluğu ve bu tür deneylerin yapılabilmesinin hemen hemen olanaksız denecek kadar zor oluşu, ruhsal yaşamın merkezinin karanlık ve akıl dışı bölgelere kaymasıyla neticelenmiş ve bu da bilinçaltı kavramının bilimsel geçerliliğine kuşku düşürmüştür.⁷⁵ Ayrıca Poper'a göre, bilimsel verinin ne kadar güçlü olduğunu tespit edebilmenin önemli kriterlerinden birisi, onun doğrulanabilirlik ihtimalinin güçlü olması kadar, yanlışlanabilirlik ihtimaline de sahip olmasıdır. Bu bağlamda Freud, sistemini bilimsel bir yanlışlanmaya meydan okuyacak tarzda bir çıplaklıkla ortaya koyabildiği söylenemez.⁷⁶

Sonuçta, insanların, katı bilimselliğin asla gideremeyeceği zorunlu ihtiyaçlarının varlığını da göz ardı etmememiz gerekmektedir. İnsan ilişkilerinde içgüdülerin önemine kıyasla aklın, ne kadar kısıtlı bir rol oynadığını vurgulaya gelen Freud'un, insanlığı değer verdiği bir fenomenden yoksun bırakmaya ve bunu entelektüel bir telafi mekanizmasıyla dengelemeye çalışması son derece karmaşık bir durumdur.

Freud'un indirgemeci bir yaklaşımla din ve Tanrı kavramlarını, cinsellik ve geçmişin karanlık izleriyle açıklama çabasının günümüz adına sonuçsuz kaldığını söyleyebiliriz. psikanalitik kuram, her şeyi tek bir sebebe indirgeme eğilimindedir. Yine onun bilimsellik ve akılcılık anlayışı da aynı derecede tartışmalara sebep olmuştur. Freud'un, psikanalizi şekillendirirken temel kriter olarak nitelediği, bilimsel akılcılığın doruk noktasını temsil etmeye çalışırken, aynı zamanda akılcılığa öldürücü darbeyi vuran kişi olduğu bilimsel çevrelerde halen tartışılacak bir konudur. İnsan davranışlarının kaynağının, gözle görülemeyecek derinliklerde, yani bilinç dışında yattığını ve bireylerin bilinçli düşünce-

⁷⁵ Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranış: Psikolojinin Temel Kavramları*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1997, s.410; Joseph Nuttin, "Freud'a Göre Bilinçaltı", Çev.: M.M.Yakupoğlu, der.: Armand Cuvillier, *Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1995, s.116.

⁷⁶ İlhan Kutluer, *Modern Bilimin Arkaplanı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1985, s.165.

lerinin davranışlarını sadece önemsiz derecede denetlediğini, göstermeye çalışarak, bilerek veya bilmeyerek aklın saf dışı kalmasına sebep olmuştur. Bu koşullar altında, insanla ve onunla ilişkili tüm diğer olgularla ilgili yapılabilecek her çözümlemenin, bilimsel olarak bir dayanak bulabilmesi imkansızlaşmıştır. Ayrıca aynı zorlamacı tavır psikanaliz haricindeki diğer bilim dallarına karşı olan tavrını da etkilemiş ve pek çok kez, psikanalize olan aşırı zafiyetinden dolayı, bilimsel yöntemi bir bütün olarak değerlendirebilme yetisini kaybetmiştir.

KAYNAKÇA

- Akdemir, Ferhat, *Ateizmin Dayandığı Sosyolojik Gerekçeleri ve Bu Gerekçelerin Teistik Açından Eleştirisi*, O.M.Ü. Sos.Bil.Enst., Samsun 2000, (basılmamış Yüksek Lisans tezi).
- Aydın, Ali Rıza, *Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri*, O.M.Ü. Sos.Bil.Enst., Samsun 1995. (basılmamış doktora tezi).
- , *Psikanalizin Dinsel Serüveni*, Etüt Yayınları, Samsun 2004.
- Bouveresse, Jacques, *Wittgenstein Reads Freud: The Myth of The Unconscious*, ing.çev.: Carol Cosman, Princeton University Press, Princeton 1995.
- Brown, J.A.C., *Freud and The Post-Freudians*, Penguin Books, London 1987.
- Clark, W.H., "Ergenlik ve Gençlik Çağında Din" çev.: M. Dağ, *Eğitim Hareketleri*, c.:22, sayı: 256-257, Ankara, 1976.
- Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kavramları*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1997.
- Feuerbach, Ludwig, *The Essence of Christianity*, ing. çev.: George Eliot, Harper Torchbooks, New York 1957.
- Freud, Sigmund, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, çev.: Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, ÖFD (Uygarlık Din ve Toplum içinde), c.XIII, Ankara 1997.
- , *Cinsiyet Üzerine*, çev.: A.Avni Öneş, Say Yayınları, İstanbul 1998.
- , *Endişe*, çev.: Leyla Özcengiz, Dergah Yayınları, İstanbul 1992.
- , *Psikanaliz Üzerine*, çev.: A. Avni Öneş, Say Yayınları, İstanbul 1998.
- , *Psikanalize Giriş Dersleri*, çev.: Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, Ankara 1997.
- , *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*, çev.: Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, ÖFD (Uygarlık Din ve Toplum içinde), c.XIII, Ankara 1997.

- , *Yaşamım ve Psikanaliz*, çev.: Kâmuran Şipal, Say Yayınları, İstanbul 1998.
- Fromm, Erich, "Freud's Model of Man and Its Social Determinants", ed.: Paul Roazen, *Sigmund Freud*, The Capo Paperback, 1985.
- , *Çağdaş Toplumlarda Geleceği*, çev.: Gülnur Kaya, Kaan H. Ökten, Arıtan Yayınevi, İstanbul 1996.
- , *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*, çev.: Aydın Arıtan, Arıtan Yayınevi, İstanbul 1997.
- , *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*, çev.: Aydın Arıtan, Arıtan Yayınevi, İstanbul 1997.
- , *Hürriyetten Kaçış*, çev.: Ayda Yörükan, Tur Yayınları, İstanbul 1982.
- , *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*, çev.: Şükrü Arpagut, Payel Yayınevi, İstanbul 1993.
- , *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, çev.: Aydın Arıtan, Arıtan Yayınları, İstanbul 1997.
- , *Sevme Sanatı*, çev.: Işitan Gündüz, Say Yayınları, İstanbul 1998.
- , *Sigmund Freud'un Misyonu*, çev.: Emre Ak, Öteki Yayınevi, Ankara 1998.
- , *Yaşama Sanatı*, çev.: Aydın Arıtan, Arıtan Yayınevi, İstanbul 1997.
- , *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*, çev.: Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul 1998.
- Gay, Peter, *A Godless Jew: Freud, Atheism and The Making of Psychoanalysis*, Yale University Press, New Heaven and London 1987.
- Geçtan, Engin, *İnsan Olmak*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996.
- Hall, Calvin S., *Freudyan Psikolojiye Giriş*, çev.: Ersan Devrim, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.
- Horney, Karen, *Psikanalizde Yeni Yollar*, çev.: Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, Ankara 1994.
- Jung, Carl Gustav, *Analitik Psikoloji*, çev.: Ender Gürol, Payel Yayınevi, İstanbul 1997.
- , *Bilinç ve Bilinç Altının İşlevi*, çev.: Engin Büyükinall, Say Yayınları, İstanbul 1997.
- Jung, Carl Gustav, *Din ve Psikoloji*, çev.: Cengiz Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul t.y.

- Katipoğlu, Bedri, *Din Psikolojisi Açısından Freud Psikanalizi ve Din*, Özden Ofset, İzmir 1991.
- Köse, Ali, *Freud ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Kutluer, İlhan, *Modern Bilimin Arkaplanı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1985.
- Küng, Hans, *Freud and The Problem of God*, ing. çev. Edward Quinn, Yale University Press, New Haven-1979.
- Nuttin, Joseph, "Freud'a Göre Bilinçaltı", Çev.: M.M.Yakupoğlu, der.: Armand Cuvillier, *Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1995.
- Reik, Theodor, "Sevgi ve Cinsellik Ayrı Şeylerdir", der.: A.Krich, *Aşkın Anatomisi*, çev.: Mehmet Harmancı, Say Yayınları, İstanbul 1998.
- Ricoeur, Paul, *Freud and Philosophy*, ing. çev.: Denis Savage, Yale University Press, New Haven and London 1970.
- Rychlak, Joseph F., "Psikopatolojideki Erekbilimsel Açıklamaya İlişkin Teknik Sorunlar: Sigmund Freud Örneği", der.: M. Spitzer, B. A. Maher, *Felsefe ve Psikopatoloji*, Gendaş A.Ş., İstanbul 1998.
- Schur, Max, *Freud: Living and Dying*, International Universities Press, New York 1972.
- Segal, Hanna, "A Psycho-Analytical Approach to Aesthetics" ed.: M. Klein, P.Heimann, *New Directions in Psycho-analysis*, Basic Books, New York 1955.
- Spitzer, Manfred, *Felsefe ve Psikopatoloji*, der.: M. Spitzer, B.A. Maher, çev.: Özgür Karaçam, Gendaş A.Ş., İstanbul 1998.
- Torrey, E. Fuller, *Psikiyatrinin Ölümü*, çev.: Reha Pınar, Öteki Yayınevi, Ankara 1998.
- Winnicott, D.W., *Reshaping the Psychoanalytic Domain*, ed. Judith M. Hughes, University of California Press, Los Angeles 1989.
- Wittgenstein, Ludwig, *Estetik, Ruhbilim, Dinsel İnanç Üzerine Söyleşiler*, der.: Cyril Barrett, çev.: A.Bakı Güçlü, Bilim Sanat Yayınları, Ankara 1997.
- Yaran, Cafer Sadık, *Din ve Bilim*, Sidre Yayınları, Samsun 1997.
- , *Tanrı İnancının Akliliği*, Etüt Yayınları, Samsun 2000.
- Zweig, Stefan, *Freud ve Öğretisi*, çev.: Emin Türk Eliçin, Remzi Kitabevi, İstanbul 1969.

Abstract

This paper aims at exploring how psycho-analytic thought approaches the concepts of God and illusion as well as criticizing and evaluating the coherence of foresights of Freud on the future of religion. In this context, the paper tries to discuss the following subject matters: 1)-Does belief in God resemble our way of receiving different experiences in our lives? 2) What is the possibility of evaluating belief in God and religion in its relation to our civilization as an illusion? 3) What are the effects of scientific knowledge on religious faith and the idea of God in a civilized society?

Key words: Freud, psychoanalysis, religion and God, illusion, Science

KATOLİK KİLİSESİ'NİN ENDÜLJANS UYGULAMASI VE PROTESTAN REFORMUNA ETKİSİ

Hakan Olgun *

ÖZET

Endüljans dinsel olarak bağışlanan günahın geriye kalan dünyevi cezasının Mesih ve azizlerin faziletine dayanılarak kilise tarafından affedilmesidir. Hristiyanlığın günah bağışlama sakramentine bağlı olarak ortaya çıkan endüljans uygulaması zaman içinde Ortaçağ Katolik Kilisesi'nin dinsel istismarına uğramıştır. Günahların dünyevi karşılıklarının para ile ödenmesi uygulamasına dönüşen bu Katolik sömürsüne en güçlü tepki, yine bir Katolik rahip olan Martin Luther'den gelmiştir. Luther Katolik Kilisesi'nin endüljansları istismar ettiğini meşhur Doksan Beş Tezi ile ilan etmiş ve böylece Protestan reformasyonu başlamıştır. Bu nedenle kilise endüljanslarının Protestanlığın ortaya çıkışında önemli bir etkisi söz konusudur.

Anahtar Kelimeler: Endüljans, Martin Luther, Reform, Protestanlık

Giriş

Bütün dinler, bağlılarına uymaları gereken bir takım dinsel ve ahlaki kural ve yükümlülükler sunarak bunlara itaat etmelerini ister. Ancak yine dinler, insanların, bütün yaptırımlarına rağmen bu tür kuralları zaman zaman aşarak hata, günah ve suç işleyebileceklerini de dikkate alır. Dinler bu tür suç ve günahların ortadan kaldırılması ve insanların suçluluk ve günahkarlık duygusundan kurtulmaları için bir pişmanlık süreci tesis etmiştir. Bu süreç içerisinde günahkar insan yaptığı kötülüğün farkına vararak bir daha yapmama kararı verdiğinde, bağlı olduğu dininin sunduğu bağışlanma fırsatına doğru yaklaşmış olur. Dinsel tanımıyla “tövbekarlık” olarak nitelenen bu uygulamanın sonunda, günahkar insan günahlarından aklanma imkanı edinerek inandığı tanrısı ile olan ilişkisini ni huzur içinde sürdürme hakkı kazanır.

Günahlardan pişman olma sürecini ifade eden pişmanlık uygulaması Hristiyanlık için de söz konusudur. Ancak Hristiyanlık, günahkar kulu ile tanrısı arasındaki pişmanlık ve bağışlama rahmeti arasındaki

* Arş. Gör. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. holgun@omu.edu.tr

ilişkinin kurulmasında bir aracılık kurumu tesis etmiştir. Kilise, papalık ve ruhban sınıfının aracılığını içeren bu uygulama, günahlardan bağışlanmak gibi insan bireyine has özel bir uygulamaya “yabancı” bir unsurun eklenmesi sonucunu doğurmuştur. Nitekim Hristiyanlıkta, çok geçmeden bu aracı unsurlar günahkar insanın Tanrı’ya yönelik tövbe-karlılığını kolaylıkla istismar edip dinsel bir sömürü aracına dönüştürmekte gecikmemiştir. Esasen, Tanrı ile insanlar arasındaki ibadet, dua ve tövbe etme gibi iletişimlerin sağlanmasında en temel unsur olan kilise kurumunun bulunuyor olması dinsel istismar sorununun kaynağını teşkil etmiştir.

Hristiyanlık içinde tecrübe edilen dinsel pişmanlık eyleminin istismarı sorunu Ortaçağ’da en üst seviyeye ulaşmıştır. Ortaçağ Roma Katolik Kilisesi, bu dönemde dinsel otoritesinin ve meşruiyetinin bulunmadığını da içeren çok önemli eleştirilerle karşı karşıyadır. Katolik Kilisesi’nin dinsel otoritesinin Hristiyanlar içinde tartışılmaya başlamasının, kilisenin uyguladığı günah bağışlama süreci ile de yakın bir ilişkisi bulunmaktadır. Hristiyanlık tarihinde endüljanslar olarak meşhur olan bu dinsel sömürü uygulamaları, 16. yüzyılda ortaya çıkan Protestan reformasyonunun da en önemli gerekçeleri arasında yer almaktadır. Öncelikle kendisi de bir Katolik rahip olan Martin Luther’in (1483-1546) Katolik Kilisesi’nin günah bağışlama istismarına yönelttiği teolojik eleştiriler reform hareketinin başlatıcı adımını oluşturmuştur.

Bu makalede, öncelikle Katolik inancında yer alan günahlardan arınma ve bağışlanma teolojisi ile bu bağışlanma sürecinin endüljans uygulamalarıyla, zamanla kilise ve papalık tarafından istismar edilişi ele alınacaktır. Ardından da Katolik Hristiyanlığı temelinden parçalayan Protestan reformasyonunun oluşumunda bu endüljans uygulamalarının katkısı irdelenecektir. Bu şekliyle, Hristiyanlık tarihinin en önemli dinsel sömürü uygulamasının tarihsel ve teolojik serüveni ortaya konulacaktır.

1. Katolik Endüljans Teolojisi

Hristiyanlıkta inançlarının gereğinin aksine davranan günahkarlar, pişman olup tövbe etme, günahını itiraf etme ve bağışlanma sürecinin sonunda günahlarından kurtulma hakkına sahiptir. Hristiyanlığın günahlardan aklanmaya ilişkin bu sürecinin işletilmesi için Tanrı ile günahkar insan arasında, bağışlanma işine aracılık etmesi gereken bir rahip yer almaktadır. Günahlarından dolayı pişmanlık duyup bu durumu

bir rahibe itiraf eden günahkar, ancak bu rahibin nezaretinde günahlarından kurtulabilir. Tanrı ile günahkar kulu arasındaki bağışlanma eyleminde böylesi bir düzeneğin bulunuyor olması, Hristiyanlığın günah bağışlama ibadetine ilişkin sömürü sisteminin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu nedenle, reformasyonun en temel başlatıcı etkenlerinden olan endüljans uygulamaları ile Hristiyan bağışlanmasının iç içe bir ilişkisi bulunmaktadır.

Endüljanslara konu olan Hristiyan bağışlanma süreci üç aşamadan oluşmaktadır. Tövbekarlık olarak da nitelenen bu durum günahtan duyulan pişmanlık, günahın bir rahibe itiraf edilmesi ve bu bağışlanan günahın dünyevi karşılığının, tazminat ya da kefaretinin yerine getirilmesidir. Katolik konfesyon metinlerinde tövbekarlık eylemleri, yürekte pişmanlık, dilde itiraf, davranışta alçak gönüllülük ve verimli bir kefaret olarak bir bütünlük içinde sıralanmaktadır.¹ Bağışlanan günahın dünyevi karşılığı olan “alçak gönüllülük” ve “verimli bir kefaret” kısmına ilişkin olan endüljans kelimesi, Latince anlamıyla “hayra eğilmek” (*indulgere*) veya “bağışlanma” (*indulgentia*) demektir.² Teolojik anlamda ise, Tanrı tarafından bağışlanan günahların manevi karşılığı ödenmiş olmakla birlikte, bu günahların geriye kalan dünyevi cezalarının kilisenin manevi hazinesi aracılığıyla ve kilise hukukuna göre bağışlanmasını ifade eden bir uygulamadır.³ Günah çıkartmada alınan kutsama günahları siler, ama günahın sebep olduğu tüm bozulmalara çare olmaz. Bunun için günahkarın, kefaretinin ödemesi için dünyevi bir ceza çekmesi gerekmektedir. Rahip cezanın durumuna göre günahkar kişiye bir bağış, bir hayır işi, insanlara yardım, isteyerek bazı şeylerden yoksun kalmak ve özveride bulunmak gibi yükümlülükler yükleyebilir.⁴ Günahının manevi cezası bağışlanmış olan günahkar Hristiyanın bu gibi yükümlülükleri yerine getirmesiyle günahının dünyevi cezasından da kurtulduğuna inanılmıştır.

Bu nedenle Katolik Kilisesi’ndeki endüljans doktrini ile uygulamasının tövbe ve itiraf sırrı ile sıkı sıkıya bağlı olduğunu dile getiren

¹ *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, çev. Dominik Pamir, (İstanbul: 1893 Filmcilik Ltd. Şti. 2000), s. 353.

² Ö. Faruk Harman, “Endüljans”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XI, (İstanbul: T. D. V. Yayınları, 1995), s. 209.

³ A. Boudinhon, “Indulgences”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, c. V, ed. James Hastings, (Edinburg: T & T. Clark, 1912), s. 253.

⁴ *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, s. 355.

Katolik konfesyon metinleri, endüljansı şu şekilde tanımlamaktadır: “İşlenen günahlardan dolayı günahlar silinmiş olsa da dünyada çekilecek cezanın kısmen ya da tamamen bağışlanması gerekmektedir. İmanlı kişi bu bağışlanmayı, belirli koşulları yerine getirmek suretiyle kilisenin aracılığıyla elde eder. Kilise, kurtarıcılığın dağıtıcısı yetkisiyle Mesih’in ve azizlerin kefaret hazinesini kullanır ve dağıtır.”⁵ Nitekim, günah işleyerek kilise cemaatinden ve ayinlerden maddi ya da manevi şekilde uzaklaşmış olan kişinin bağışlanıp yeniden eski durumuna gelebilmesi için, tövbekarlık sürecini ifade eden günah itirafı sakramentinin işletilmesi gerekmektedir. Önceki durumuna yeniden kavuşmak ve kutsal ayinlere tekrar katılmak isteyen günahkar kişinin, dinsel mahkemeye günahlarını itiraf etmesi, liyakatsizliğini kabul etmesi ve dinsel otoriteden günahlarının bağışlanmasını istemesi gerekir. Bağışlanan günahın dünyevi cezasına karşılık, belirli bir ceza ve kefarete mecbur bırakılarak günahkarın huzura kavuşması sağlanır. Bir diğer tanımıyla endüljans, bu bağışlanan günahın dünyevi cezası için başvuru olan imtiyaz olmaktadır.⁶

Teorik olarak bir endüljans, bağışlanan günahın göz önüne alınması suretiyle kilise tarafından bu günahın dünyevi cezasının tamamen ortadan kaldırılması ya da hafifletilmesidir. Uygulamada ise bu durum, günahkarın hem bu dünyada hem de günahkar ruhların arınma yeri olan arafta ilahi adalet doğrultusunda cezalandırılacağı inancı ile kilisenin bu bağışlama sürecini, hem Mesih, hem Bakire Meryem ve hem de azizlerden elde edilen sınırsız erdemler hazinesine dayanarak bağışlama yetkileri olduğu inancına dayanmaktadır.⁷ Bu şekilde Katolik Kilisesi dualar, ibadetler ve hayırlı ameller karşılığında bu hazinenin sağladığı menfaatleri dağıtma konusunda hak ve yetkiye sahip olmuştur.

Endüljansların gūnahtan doğan dünyevi cezanın tümünün veya bir kısmının bağışlanmasına göre “umumi endüljans” ve “kısmi endüljans” şeklinde iki çeşidi vardır. Umumi endüljans, günahların oluşturduğu dünyevi cezaların tümünün bağışlanmasıdır.⁸ Kısmi endüljans ise, günahların oluşturduğu dünyevi cezaların bir kısmının bağışlanmasıdır. Kısmi endüljans için günah itirafıyla birlikte bazı duaların okunması

⁵ *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, s. 358.

⁶ Boudinhon, “Indulgences”, ss. 252-254.

⁷ Bernard M. G. Reardon, *Religious Thought in the Reformation*, (New York: Longman Inc., 1981), s. 63.

⁸ A. John Obrien, *Understanding the Catholic Faith*, (Notre Dame: Ave Maria Press, 1959), s. 242.

yeterli iken, umumi endüljansta, komünyon ayinine katılmak, papalığa ait bir dileği yerine getirmek ve benzeri durumlardan birinin gerçekleşmesi gerekmektedir. Bu şekilde, günlerle, hatta yıllarla ifade edilen süreler içerisinde işlenmiş olan günahların dünyevi cezalarının tamamının ya da bir kısmının bağışlanması söz konusu olmuştur.⁹

Umumi ve kısmi endüljans ayırımına dayalı geleneksel formunu 11. yüzyıl sonlarına kadar genel olarak koruyabilen günah bağışlama ritüeli, Papa II. Urban'ın (1042-1099) 1095 tarihli Clermont Konsili'nde, haçlı ordusuna katılan herkesin umumi endüljansa ulaşacağını ilan edip bunu kanunlaştırmasıyla yeni bir boyut kazanmıştır. Clermont Konsili'nde alınan bu karar şudur:

Her kim, şöhet ve zenginlik gayesi olmaksızın, Kudüs'teki Tanrı Kilisesi'nin kurtuluşu için yola çıkarsa, katıldığı bu sefer, onun için bütün günahlarının kefareti olacaktır.¹⁰

Ortaçağ boyunca uygulanan bu kanunun kapsamı, daha sonra genişletilerek, yalnızca Haçlı Seferleri'ne katılanları değil, Faslılara, Albigenlere¹¹ ve Türklere karşı yapılan haçlı seferlerini bağışlarıyla destekleyen Hristiyanları da kapsayacak bir hal almıştır.¹² Papa II. Urban'ın Haçlı seferlerine katılanlar için tesis ettiği bu umumi endüljansın bir benzeri, Papa VIII. Boniface (1234-1303) tarafından bir başka gerekçeyle uygulanmıştır. Boniface, 1300. yıl "Jubilee"si¹³ sebebiyle, Roma'daki havari mezarlarını on beş günlük kutsal süre içerisinde ziyaret eden herkesin umumi endüljansa kavuşacağını ilan etmiştir.¹⁴ Endüljansa ilişkin en tartışmalı değişiklik 15. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkmıştır. Papa IV. Sixtus (1414-1484) tarafından yapılan bir doktrinel düzenleme ile endüljans menfaatleri ölmüş insanlar içinde

⁹ Obrien, *Understanding the Catholic Faith*, s. 243.

¹⁰ Boudinhon, "Indulgences", s. 253.

¹¹ Albigenler: 12. ve 13. yy'da Güney Fransa'da yaygın olan ve Maniheizm'in özelliklerini çağrıştıran gnostik yapıyla dikkatleri çeken bir Hristiyan heretik ekol. Bkz. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), s. 24.

¹² Boudinhon, "Indulgences", s. 253.

¹³ Hristiyanlıkta Kutsal Yıl; Papa'nın Roma'yı ziyarete gelen herkese genel endüljans sunması. Jubilee yılı kavramı, 1300'de Papa VIII. Boniface tarafından tesis edildi. Boniface, her yüzyılda bir Jubilee yılının geldiğini düşünmüştü. Ancak, sonraları bu süre 25 yıla kadar düştü. En son kutsal yıl 1975'te kutlandı. Jubilee yılında St. Peter'deki Kutsal Kapı açılır ve buradan girenlere genel endüljans sunulur. Bkz. Gündüz, age., s. 205.

¹⁴ Boudinhon, "Indulgences", s. 253.

etkin bir şekilde kullanılmaya başlamıştı. Sixtus'un, 1476 yılında, arafta azap çeken ruhların da bağışlanabileceklerini ilan etmesiyle endüljans, araftaki ruhların da bağışlanmasını sağlayan bir fırsat olarak kabul edilmiştir.¹⁵ Araftaki ruhların bağışlanmasına yönelik olan bu endüljans, çeşitli ritüellerle sağlanmaya çalışılmıştır. Örneğin, bir kişinin diz üstü yürüyüp her basamağını öperek ve "Göksel Babamız" duasını okuyarak Roma'daki Platus Merdivenleri'nin yirmini sekiz basamağını çıkmasıyla bir canı araftan kurtarabileceği ifade edilmiştir.¹⁶

Bu döneme kadar Katolik Kilisesi'nde görülen endüljans uygulamaları, genelde günahkar kişilerin günahlarının bağışlanmasına yönelik dinsel bir ritüel olarak algılanmıştır. Ancak, sonraki dönemlerde endüljanslar, kilise ya da rahiplik teşkilatına maddi kazanç sağlayan bir ritüel haline dönüşmeye başlamıştır. Nitekim, Rönesans'ın estetik ve sanat akımından etkilenen ve imparatorluk saraylarına özenen Papa II. Julius (1443-1513), 1506 yılında, St. Peter kilisesinin inşasına başlar. Kilisenin yapımını devam ettiren Papa X. Leo (1475-1521), gerekli olan mâli desteğin sağlanması amacıyla bir kez daha endüljans uygulamasına başvurur. Rönesans döneminin ünlü sanatkarlarının yürüttüğü bu kilise inşasının giderlerinin yanı sıra papalık sarayının görkemli ve savurgan yaşamı, şölen, içki ve rüşvetleri de oldukça büyük bir bütçeyi gerektirmektedir. Ayrıca papa politik alanda da etkin olmak için parasal güce ihtiyaç duymaktadır. Örneğin, o dönemde yaklaşan Osmanlı tehdidine karşı bir haçlı direnişi oluşturmak ve Kutsal Roma Germen imparatoru olarak kendisine yakın bir prensin seçimini sağlamak gibi masraf gerektiren askeri ve siyasi planları için papa önemli bir maddi gelire ihtiyaç duymaktadır. Ayrıca papanın kişisel para sorunları da vardır. Avlanmak için yaptırdığı sarayı ve çevresindeki geniş topraklar papayı durmadan borçlanmaya itmektedir.¹⁷

Papalığın içinde bulunduğu bu mâli sıkıntıdan kurtulması ve papalık hazinesini artırması için en uygun aracın endüljanslar olduğu düşünülmüştür. Endüljansların papalığın maddi bir kazanç kaynağına dönüşürülmesi için günah bağışlama uygulaması üzerinde bazı doktrinel de-

¹⁵ H. Daniel-Rops, *The Protestant Reformation*, (London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1963), s. 277. Reardon, 63.

¹⁶ Einen Sormunen, *Martin Luther: Kutsal İnanç Adamı*, tr.?, (İstanbul: Zafer Matbaası, 1984), s. 20.

¹⁷ Sormunen, *Martin Luther: Kutsal İnanç Adamı*, ss. 40-41.

gişikliklerin yapılması gerekmiştir. Önceki endüljans uygulamalarından günahların dünyevi tazminat ya da kefaretlere dinsel amaçlara uygun olan ibadet ve bedeller iken yeni endüljans uygulamasında bu dinsel eylemler dünyevi ya da maddi karşılıklara dönüştürülmüştür. O zamana kadar tesbih çekme, perhizli olma, kiliseye bağış yapma ya da fakirlere sadaka verme karşılığında bağışlanmış olan günahlar için bu kez parasal bedeller tespit edilmiştir. Bu şekilde, manevi açıdan günahı bağışlanan Hristiyanın, bu günahının dünyevi karşılığı olarak bir takım hayırlı davranış yerine doğrudan kiliseye para vermesi kararlaştırılmıştır. Dolayısıyla endüljans belgelerine ulaşmada artık, yalnızca kişisel olarak günahlardan bağışlanma itirafıyla birlikte günahların bağışlanmasının maddi karşılığını ödeme ve kilise ya da rahiplik teşkilatına para verme şartı koşulmuştur. Böylelikle umumi ve kısmi endüljans imtiyazını belirten belgeler önceden hazırlanarak, süresine göre tespit edilen ücretlerle halka sunulmaya başlanmıştır. Dolayısıyla, günahların kefareti sadece para ile ifade edilir olmuş, rahmet ve bağışlanma için gerekli olan dinsel ibadet ve dualara fazla gerek duyulmamıştır.¹⁸

Günahların dünyevi cezalarının karşılığında para ödenmesi uygulaması, bağışlanması istenen suçlara göre bir fiyat düzenlemesinin yapılmasını gerektirmiştir. Bu nedenle Papa Leo, işlenen günah ve suçların para karşılığında bağışlanmasını içeren otuz beş maddelik bir liste hazırlamıştır. *Taxa Camerae* adını taşıyan bu listede bedeli ödendiği süreçte bağışlanamayacak günahın olmadığı görülmektedir. Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

Bir rahibin bir rahibeyle ya da kendi kuzenleriyle, yeğenleriyle veya kızlarıyla, yani herhangi bir kadınla cinsel günah işlemesi karşılığında 67 pound 12 şilin vermek suretiyle bağışlanması sağlanacaktır.

Bir rahip zina günahının yanı sıra doğaya ya da hayvanlara karşı işlediği günahlarının bağışlanmasını da istiyorsa 219 pound 15 şilin ödemelidir.

Bir bakireyi iğfal eden rahibin 2 pound 8 şilin ödemek suretiyle günahından kurtulması mümkündür.

Manastırda ya da dışarıda bir ya da birkaç erkekle cinsel ilişkiye giren bir rahibenin bağışlanması için 131 pound 15 şilin gerekmektedir.

¹⁸ Daniel-Rops, *The Protestant Reformation*, s. 278.

Bütün davalardan kurtulmak ve yasak ilişkilerini rahatça sürdürmek isteyen zinakar bir kadın, bu isteğinin gerçekleşmesi için pa-paya 87 pound 3 şilin ödeyecektir.

Tecavüz, soygun ve kundakçılık suçlarının bedeli 131 pound 7 şilindir.

Ruhban sınıfı dışındakilere karşı işlenen cinayet suçu 15 pound 3 şilin karşılığında ortadan kalkmaktadır.

Bu katil aynı gün birden fazla insanı öldürmüş olsa da bir kişiyi öldürmüş gibi bedel öder.

Karısına kötü davranan koca kiliseye 3 pound 4 şilin, karısını öldürmüşse 17 pound 15 şilin, eğer karısını başka birisi ile evlenmek üzere öldürmüşse fazladan 32 pound 9 şilin ödeyerek suçundan kurtulur. Bu sırada kocaya yardım edenlerin her biri 2 pound ver-melidirler.

Çocuğunu boğarak öldüren baba 17 pound 15 şilin ödemelidir. Bu miktar bir yabancıyı öldürmenin cezasından 2 pound fazladır.

Rahmindeki çocuğunu düşürerek öldüren annenin ve suça ortak olan babanın her ikisinin de 17 pound 15 şilin ödemesi gerekmektedir.

Kardeş, kız kardeş, anne ya da babasını öldüren 17 pound 5 şilin ödemelidir.

Kilise hiyerarşisinin yüksek kademelerindeki piskopos veya baş keşiş öldüren 131 pound 6 şilin ödeyerek günahından kurtulur.

Farklı zamanlarda bir çok rahibi öldüren bir kimseden, ilk cinayeti için 137 pound 6 şilin geri kalanları için bunun yarısını ödemesi gerekir.

Dinsel sapkınlar fikirlerinden dönmüş olsalar da 269 pound öde-meleri gerekmektedir. Yakılmış, asılmış ya da herhangi bir şekilde idam edilmiş bir sapkının oğlunun itibarı 218 pound 16 şilin öde-me yapmadığı sürece iade edilmez.¹⁹

Bu liste dolandırıcılık, kaçakçılık, borçların ödenmemesi, kutsal günlerde et yeme yasağını çiğneme ve papazlık rütbesi almak isteyen rahiplerin bağışlanması gereken suçlarını içeren bedeller olarak sürüp gitmektedir. Dinsel cezaları bağışlanmış olan günahların dünyevi ceza-larına karşılık olarak istenen bu bedellerden en yüksek olanının kiliseye

¹⁹ The Taxa Camarae of Pope Leon X. [URL]: Online <http://perso.wanadoo.es/estudioateo/documentos/bulas.htm>

karşı gelen “sapkınlara” uygulandığı görülmektedir. Bu durumda, o dönem içinde kilisenin bu tür endüljans uygulamalarına karşı olmak dinsel sapkınlık olarak tanımlanmaktadır.

Papa X. Leo, St. Peter kilisesi için ilan ettiği bu tarifieden günah bağışlamak üzere Avrupa’nın pek çok ülkesine endüljans tüccarları göndermiştir. Papalık endüljansların Almanya’daki yürütülmesi işini Mainz Başpiskoposu olan Albert von Hohenzollern’in idaresine verir. Albert papadan, denetimi altına üç piskoposluk almış ve bu yüzden papalığa yıllarca sürecek büyük bir borca girmiştir.²⁰ Bu makam için papalığa vermesi gereken parayı Alman bankerlerden borç alan başpiskopos, borcuna karşılık olarak Alman halkından toplayacağı endüljans gelirlerini göstermiştir. Böylece endüljans gelirinin bir kısmı St. Peter kilisesi için papaya giderken, diğer kısmı da başpiskopos Albert’in borçlarına karşılık Alman banker Augsburglu Fugger’in hesabına aktarılmaya başlamıştır.²¹ Bu nedenle Almanya’dan önemli bir gelir beklentisinde olan başpiskopos bu bölgeye güçlü bir hatip olan ve ikna yeteneği bulunan Dominik tarikatı rahibi olan Johann Tetzel’i halka, kendileri veya araftaki yakınlarıyla sevdikleri için günah bağışlatıp endüljans belgesi almaya teşvik edici vaazlar yapması ve paraları toplaması için görevlendirir. Tetzel, halkın dinsel hislerine yön veren iyi bir hatip olduğunu kısa sürede gösterdiği vaazlarında, daha çok, araftaki ruhlara yönelik hassas duyguları edebi cümlelerle harekete geçirebilmiştir. Bir vaazında halka şöyle seslenmiştir:

Ölen anne ve babalarınızın ve akrabalarınızın sesini işitiyor musunuz? Onlar, ‘Tanrı’nın eli bize vuruyor, bize acıyın! Büyük acılarda azap çekiyoruz. Ama siz, birkaç kuruşunuzla bizi buradan kurtarabileceğiniz halde kurtarmak istemiyorsunuz’ diye bağıryorlar. Baba oğluna, anne kızına şöyle haykırıyor: ‘Sanki beni ısırtıyor, etimi yiyorsunuz. Sizi biz doğurduk, ekmeğimizi verdik, sizi eğittik. Mal ve mülkümüzü size bıraktık. Ama siz, bizi bu azaptan kurtarmak istemeyecek kadar katı yüreklişiniz.’²²

²⁰ V. H. H. Green, *Luther and the Reformation*, (London: B. T. Batsford Ltd., 1974), s. 61.

²¹ Owen Chadwick, *The Secularization of the Mind in the 19th Century*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), s. 41.

²² Sormunen, *Martin Luther: Kutsal İnanç Adamı*; s. 42.

Tetzel'in vaazlarında kullandığı "kutuya atılan para çınlayınca ruh araftan dışarı sıçrar"²³ gibi bazı ifadeler, anonim ve edebî bir mısra şeklinde Alman halkı arasında hızla yayılmıştır. Ancak Tetzel'in başarıyla sürdürdüğü endüljans satışı Alman topraklarındaki Saksonya Prensi III. Frederick'i oldukça rahatsız etmiş ve prens, rahip Tetzel'in Saksonya'ya girmesini yasaklamıştı. Frederick'in bu davranışının nedeni, Tetzel'in kendi yönetimindeki halka geleneksel olarak sunulan endüljans affına alternatif bir endüljans uygulamasını vaz ediyor olmasıdır. Zira Frederick, kutsal emanetlerden oluşan bir koleksiyonun sahibiydi ve öteden beri, halkının günahlardan arınıp kurtuluşa ermeleri için bu emanetleri ziyaret etmelerini istemekteydi. Prens Frederick'in koleksiyonu, bazı azizlerin kemiklerini, İsa'nın beşiğinden kalma bir tahtayı, kundak bezinden bir parçayı, annesi Meryem'in birkaç damla sütünü²⁴, Tanrı'nın Musa'ya görüldüğü yerdeki çalıdan bir parçayı, İsa'nın oniki havarisinden birisi olan şehit Bartolomeus'un yüzünden alınan deriyi ve Beytlehem çocuk katliamında öldürülen bazı çocukların kafa derilerini²⁵ de ihtiva eden 17.443 parçadan oluşuyordu.²⁶ Wittenberg Şato Kilisesi'nde korunan bu emanetlerin önünde, belirli günlerde dua eden ve bağışlanmayı dileyen kişinin 127.797 yıllık²⁷, hatta 1.902.202 yıl 270 günlük²⁸ endüljans kazandığına yani sözü edilen süreler kadar günahlarının bağışlandığına inanılmaktaydı. Prens Friedrich dahi bu sayede, 127.799 yıllık endüljans kazandığına ve birden fazla cennete nail olacağına ve hatta kendisinin kazandığı bu endüljans vasıtasıyla araftaki tüm günahkarların bağışlanabileceğine inanmıştır. Frederick, büyük harcamalarla bir araya topladığı bu kutsal emanetleri ziyaret etmek suretiyle bağışlanmaya kavuşma fırsatı varken insanların Tetzel'in sattığı endüljans belgeleri karşılığında bağışlanmalarına karşı çıkmaktadır.²⁹

Endüljan tüccarı rahip Tetzel Saksonya'ya giremese de pek çok Alman prensliğini baştan başa dolaşp af ticaretini sürdürmekte ve bir örneğini ekte sunduğumuz para karşılığı dinsel kurtuluş beratlarını sat-

²³ "Sobald das Geld im Kasten Klint. Die Seele aus dem Fegfeuer springt!" Bkz. Green, *Luther and the Reformation* s. 61.

²⁴ Daniel-Rops, *The Protestant Reformation*, s. 278.

²⁵ Sormunen, *Martin Luther: Kutsal İnanç Adamı*, s. 43.

²⁶ Chadwick, age., s. 42.

²⁷ Daniel-Rops, *The Protestant Reformation*, s. 277.

²⁸ James Atkinson, *The Trail of Luther*, (London: B. T. Batsford Ltd., 1971), s. 31.

²⁹ Daniel-Rops, *The Protestant Reformation*, s. 277.

maktadır. Önünde haç, papalık arması ve kendi mevkisini gösteren işaretileri taşıyan Tetzel, görkemli bir alayla kentlere girerek endüljans üzerine vaazlar verip insanları para karşılığında bağışlanmaya çağırıyordu. Günahlarından endişe eden insanlar da hem kendilerini hem de araftaki yakınlarının ruhlarının bağışlanması için Tetzel'den akın akın endüljans belgesi almaya geliyorlardı. Bu belgeler bir süre sonra Saksonya'nın Wittenberg kentinde bulunan Martin Luther'e kadar ulaşmıştı. İnsanlar rahip Luther'e endüljans belgelerini göstererek günahlarından pişmanlık duymadan bir formalite olarak günahlarını bağışlamasını istediler.³⁰ Bu durum karşısında Luther, endüljanslara karşı olan düşüncelerini açıkça ifade etmeye ve af ticareti yapan kilise görevlilerinin şahsında hiyerarşik üyesi olduğu papalığı eleştirmeye başlamıştır.

2. Endüljanslar ve Protestan Reformasyonu

Papalığın endüljans uygulamaları neredeyse bütün Avrupa'da bütün hızıyla devam ederken Katolik bir rahip olan Luther, o dönemde Katolik inancının ve papalık uygulamasının pek çoğuna yönelik ciddi şüpheler içerisindeydi. Katolik inancını Tanrı'ya iman ve karşılıksız bağışlanma yerine, insanlara dünyevi davranışları ve maddi bedeller karşılığında bağışlanma vaadinde bulunduğu için eleştirmektedir. Katolik manastırlarda yetişmiş bir rahip olarak Luther, kutsal metin bilgisiyle de Katolik Kilisesi'ne karşı yönelttiği eleştirilerine sağlam teolojik kanıtlar da sağlayabilmiştir. Onun Katolik Kilisesi'ne aykırı olarak öne sürdüğü ilk düşüncesi, günahkar Hristiyanların iyi davranışları olmaksızın ve dinsel kuralları yerine getirmeksizin sadece Tanrı'ya olan imanlarıyla bağışlanıp cennete kavuşacakları inancıdır.³¹ Dolayısıyla Luther çok daha öncesinden Katolik Kilisesi'nin Tanrı anlayışına, kurtuluşa ulaşma sürecinde imandan çok dünyevi davranışları öne çıkarmasına, ruhban sınıfının suiistimallerine ve Katolik Kilisesi'nin genel uygulamalarına tepki göstermektedir. Sadece imana değil kişisel davranış ve maddi bedellere göre düzenlenen endüljans uygulamaları Luther'in papalığa yönelttiği eleştirilerin neredeyse tümünü içinde barındıran bir Roma Katolik Kilisesi suiistimali görünümündedir.

³⁰ Sormunen, *Martin Luther: Kutsal İnanç Adamı*, s. 43.

³¹ Luther, "Preface to the Complete Edition of Luther's Latin Writings, 1545", *Career of the Reformer IV, Luther's Works*, ed. J. J. Pelikan, H. C. Oswald & H. T. Lehmann, (Philadelphia: Fortress Press, 1999, c1962), c. xxxiv, ss. 336-337.

Wittenberg Katolik Augustinci manastırında bulunduğu sıralarda Luther, o dönemde henüz yaygınlaşan endüljanslar üzerine verdiği bir vaazında papalığı şiddetle eleştirmiştir. Ona göre endüljanslar, oldukça merhametsiz bir ihtiras faaliyetine dönmüştür. Çünkü kilisenin af tüccarları için keselerine girecek olan paralar, ruhlar için kurtuluş dileyen insanlardan daha değerlidir. Onlar kendi endüljanslarına sahip olanların derhal kurtuluşa ereceklerine inanırlar. Halbuki erdemli duruma gelen veya erdemliliğini yükseltenler için endüljanslara gerek yoktur. Ancak, kendisine ceza yüklenmiş ve aklanması gerekenlere bağışlama ihsan edilir. Ayrıca endüljanslar, derhal cennete götüreceğine inanılan ölünün peşinden de gitmez. Fakat, saf düşünceli insanların çoğu, günahlarından tamamen uzaklaştırılarak hemen cennete konulacakları ve böylece işledikleri günahların cezasını çekmeyecekleri söylenerek aldatılırlar. Nitekim papa, ancak kendi yüklediği günahlardan dolayı araftaki ruhu kurtarabilir. Onun için bu endüljanslarla araftaki ruhların kurtulduğunu söylemek anlamsızdır. Papa, ruha, kilisenin ihtiyaç duyduğu ücret mukabili bağışlayabileceğini, karşılıksız olarak bağışlamadığı için zalimdir.³²

Luther bu vaazının üzerinden çok geçmeden hemen hemen aynı gerekçelere dayanan endüljans eleştirilerini halka ilan etmeye kara verir. O dönemin geleneklerine göre, tartışma açmak isteyen kişiler düşüncelerini yazdıkları bir belgeyi herkesin görebileceği bir yere asardı. Luther de bu yöntemi uygulayarak Şehitler Bayramı gününde, 31 Ekim 1517'de halkın Wittenberg şatosu kilisesi önüne geleceğini düşünerek Latince kaleme aldığı endüljans karşıtı tezlerini bu kilisenin kapısına asarak ilan eder. Asıl başlığı "Endüljanslara Eleştiri ve Doksan Beş Tez" veya "Endüljansların Gücü ve Etkisi Üzerine Tartışma" başlığını taşıyan bu metinde Luther endüljans uygulamalarına yönelik tepkilerini dile getirmekteydi. İlk bakışta, endüljans uygulamalarına yönelik bir eleştiri görüntüsü veren doksan beş maddelik bu manifesto, aslında endüljansların yanı sıra papalık otorite ve yetkileriyle, ruhban sınıfının çeşitli uygulamalarını sorgulayan bir bildiri niteliğindedir. Luther iman, kurtuluş, tövbe, dinsel otorite ve benzeri bütün reformist görüşlerinin özünü, bu doksan beş maddelik tezinde işlemektedir. Luther'i halkın gündemine getiren ilk çıkışı da bu doksan beş maddelik endüljans eleştirisidir.

³² Bkz. Katherine Leach, *The German Reformation*, (London: Macmillan, 1991), s. 33-34.

Endüljans eleştirisi metninin en önemli maddeleri şu şekilde öne çıkmaktadır: “Kilise sadece kendisinin yüklediği cezaları bağışlayabilir. Papanın kendi yüklediği cezaların dışındakileri affetme yetki ve otoritesi olmadığından onun uyguladığı endüljansların cezayı bağışlayıcı bir etkisi olamaz. Kilise, Tanrı’nın yetkisinde olan günahın ilahi cezasını dahi bağışlayamaz. Günahların bağışlanması süreci sadece bu dünyaya aittir. Arafta bulunan ölümlere dua ile yardım edilmesine rağmen papanın o ruhlar üzerinde herhangi bir otoritesi yoktur. Gerçek tövbe ilahi bağışlanmayı beraberinde getirir. Dolayısıyla endüljanslara gerek yoktur. Erdemler hazinesi de kilise tarafından yanlış anlaşılmaktadır. Mesih’in ve onun azizlerinin hazinesi papanın tasarrufunda değildir. Kilisenin gerçek hazinesi Tanrı’nın ihtişam ve lütfu olan en kutsal İncildir.”³³ Luther endüljanslara hem teolojik ve ahlaki yozlaşma hem de ticari sömürü açısından karşı koymuştur. Bu metniyle o, rahip Tetzel’in uyguladığı endüljansları eleştirmekle birlikte aslında endüljanslara ilişkin papalık otoritesini eleştirmiştir. Çünkü ruhların araftan kurtuluşunu vaad eden bizzat papadır. Bu açıdan *Doksan Beş Tez* temel olarak üç eleştirel unsur içermektedir. Birincisi, günahlardan bağışlanma gibi manevi bir konuda paraya başvurulmasıdır. Bu kapsamda temel olarak para kazanmak uğruna Petrus’un ve azizlerin kemikleri ile onlardan kalan kutsal emanetlere sığınıldığı ifade edilmektedir. Luther bütün Hristiyanların varlığının bu doymak bilmez basalıka tarafından yutulduğunu dile getirmektedir. Luther, ünlü zengin Lidya kralı Krezüs kadar zengin olan papanın neden bu kiliseyi kendi parasıyla yaptırmadığını sormaktadır. İkinci eleştiri ise, papanın araf üzerinde gücü ve yetkisi olmadığı düşüncesine dayanmaktadır. Ona göre papalık endüljanslarının cezayı ortadan kaldırma yetkisi yoktur. Çünkü günah ve cezayı Tanrı yüklediğinden, bağışlama yetkisi de ona aittir. Papalık karşıtı metnindeki üçüncü eleştiri ise günahkarın durumuyla insan olarak papalığın gereğinden fazla ilgilenmesine yöneliktir. Tanrı’nın günahkar kullarının bu dünyada ya da arafta bağışlanmasını murad edecek kadar onlara bağışlama sunma bir insan olarak papanın yetkisinin dışındadır. Kullarını merhametli olarak Tanrı’dan daha fazla düşünen söz konusu değildir.³⁴

³³ Luther, “Ninety-Five Thesis or Disputation on Power and Efficacy of Indulgences”, Career of the Reformer I, *Luther’s Works*, c. xxxi, ss. 25-35.

³⁴ Roland H. Bainton, *Here I Stand*, (New York: New American Library, 1950), ss. 61-62.

Ana hatlarıyla bu içeriğe sahip olan metin Latince olduğu için halkın önceleri anlayamadığı eleştiriler kısa sürede pek çok dile tercüme edilerek çoğaltılmış ve kopyaları bütün Almanya'nın yanı sıra Fransa, İspanya ve İngiltere'ye ulaşmıştır. Katolik Kilisesi'nin Luther'e karşı tehditkar tepkisi ise Luther'in taraftarlarının çoğalmasından başka bir işe yaramamış ve Luther gittikçe bir reform lideri olmaya başlamıştır. Nitekim o dönemlerde yaşamış bir Protestan yazar çok kısa bir sürede bütün Avrupa'ya yayılan Luther'in öğretilerine "sanki mesajları melekler taşıyordu" diyerek bir kutsallık da yüklenmiştir. Çünkü Roma'nın uzağında yaşayan sıradan bir rahip bir anda milli bir figüre dönüşmüş ve *respublica Christiana* olarak nitelenen papalık ve kilise kurumunu ürpertmiştir.³⁵

Endüljans eleştirisi mahiyetiyle halka duyurulan bu manifesto, Luther'in içinde bulunan reformist duyguların ilk kez dışa vurumu ve Lutheran reform sürecinin tarih sahnesine çıkışı anlamına gelmektedir. Doksan beş maddelik bu tez, yerel bir vaaz ya da duyuru olmanın ötesinde, Hristiyanlık dünyasının temel bir çok dogmasını irdelleyen evrensel nitelikli bir eleştiri mahiyetindedir. Bu doksan beş maddede Lutheran reformasyon olarak nitelenen tüm reform teolojisini ortaya konulmaktadır. Luther'in öncelikle papalığın endüljans uygulamalarının kutsal metin kaynağından yoksun olduğu iddiası, zamanla papalığın ve Katolik Kilisesi'nin dahi kutsal metin temeline dayanmadığı ve dolayısıyla dinsel otoritelerinin söz konusu olmadığı inancına dönüşmüştür. Katolik Kilisesi tarafından bu sapkın görünen düşüncelerinden dolayı aforoz edilen Luther, çok geçmeden Ortaçağ Hristiyanlarını kuşatan devasa manevi krallık olan Katolik Kilisesi'ne karşı reformasyon bayrağını açmıştır. Protestan teolojinin temelini oluşturan bu reform girişimin endüljans gibi gelenekleri değil dinsel kaynak olarak sadece kutsal metni geçerli tanımaktadır. Hatta reformasyon, sadece imanla kurtuluşu ileri sürerek endüljansları da içerecek şekilde iyi davranışların gereksiz olduğunu, bunların Mesih'in erdemini küçümsediğini ileri sürmüştür. Endüljanslara karşı dile getirilen bu doktrin aslında Protestanlığın temelini oluşturmaktadır.

Protestan reformasyonu tarafından şiddetle eleştirilen Katolik Kilisesi, başta endüljans istismarları olmak üzere rahiplerin din dışı uygu-

³⁵ Hajo Holborn, *A History of Modern Germany: The Reformation*, (Princeton: Princeton University Press, 1982), s. 125.

lamaları ve dinsel sömürüleri gibi bazı hatalarını gözden geçirmişler ve bu eleştirilerin kaynağını tartışmışlardır. Bunun sonunda Katolik konfesyon metinlerinde Katolik öğretisinde endüljansların teolojik anlamı korunmakla birlikte uygulama sürecinde bazı yanlışların yapıldığı kabul edilmektedir. Günah karşılığında yapılan bağışlama uygulamasının manevi cezayı bağışlamakla birlikte dünyevi cezanın bağışlanmadan kaldığını, kilisenin de bağışlanmayan dünyevi ceza karşılığı günahkarın üzerine bazı dinsel ödev ve uygulamalar yüklediği klasik doktrin tekrar sağlanmıştı. Öte yandan endüljans uygulamasının Ortaçağ'da yanlış anlaşılmaktan kaynaklanan bir istismar aracı olduğu ve maddi bedeller karşılığında yanlış bir şekilde günahların bağışlandığı vurgulanmaktadır.³⁶ 1967 yılında Papa VI. Paul endüljans doktrinini gözden geçirerek uygulamaya ilişkin bazı düzenlemelerde bulunmuştur. Endüljansın kilisenin yardımı ile günahkar olan insanların günahlarının dünyevi cezalarından arınmaları olarak tanımlanmakta ve günahkarı kendi davranışları ile günahından kurtaran sadece bir bağışlanma süreci olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca, araftaki ruhların bu dünyadaki dua ve yalvarmalar ile bağışlanabileceği dile getirilmektedir.³⁷ Böylece, Ortaçağ'da olduğu gibi parasal bir bedel karşılığında insanların kendi günahlarını ya da araftaki ruhların kurtuluşunun papalık tarafından temin edilmesi düşüncesi reddedilmiş bunu yerine hayırlı davranışlar, ibadetler ve ölmüş yakınlar için bağışlanma duaları konulmuştur.

Sonuç

Hristiyanlığın, günahkarın işlediği suç ve günahlardan arınması gibi oldukça iyi niyetli bir uygulaması olarak başlayan günah bağışlama sakramenti, zamanla Katolik Kilisesi ve papalık tarafından günahkar Hristiyanların endişe ve umutlarının sömürülme kaynağına dönüştürülmüştür. İnsanların maddi bedellerle günahlarından kurtulup cennete hak kazanmaları, bu sömürünün yanı sıra ciddi bir dinsel sorumsuzluğu da ortaya çıkarmıştır. İnsanlar günahlarına biçilen bedeli hem kendi adlarına hem de geçmişlerinin adına ödeyerek papalık mührünü taşıyan bir berat almakta ve bununla bağışlandıklarını düşünmüşlerdir. Bizim kültürümüzde "cennetin tapusu" olarak nitelenen bu uygulama, tarihin en dikkat çeken dinsel istismar örneklerinin başında gelmektedir.

³⁶ *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, ed. Jacques Dupuis, "Indulgences", (Bangalore: Theological Publications in India, 1996), s. 656.

³⁷ *The Christian Faith*, "Indulgences", s. 663.

Kilisenin endüljans uygulamasının dinsel bir dayanağının bulunmadığını ve bunların kilise ve papalığın dünyevi kazanç kaynağı olduğunu dile getirenlerin başında Katolik Kilisesi hiyerarşisi içinde ve Katolik manastırlarda yetişen Luther gelmektedir. Luther'in teolojik kanıtlarıyla desteklediği endüljans eleştirileri zaman içinde kilise, papalık ve ruhban sınıfıyla birlikte bütün Katolik düşünceye karşı bir eleştiri ve başkaldırı eylemine dönüşmüştür. Nitekim Luther, endüljanslar bir yana, Katolik Kilisesi'nin Tanrı, iman, ibadet, kutsal metin ve bağışlanma gibi pek çok doktrini hakkında önemli şüpheler taşımaktadır. Kilisenin endüljans istismarı Luther'in şüphelerindeki haklılığını gösteren ve Protestan refromasyonunu başlatan önemli bir kıvılcım olmuştur. Artık papalığın başta endüljanslar olmak üzere bütün dinsel uygulamalarına karşı olan Hristiyanlar Lutheran reformunun yanında yer almaktadır.

Katolik Kilisesi zaman içinde endüljans uygulamaları konusunda ki bazı teolojik yanlış anlamaların ortaya çıktığını kabul ederek endüljansların kiliseye maddi kaynak sağlayan doktrinel yapısını değiştirmiş olsalar da bu uygulama, Katolik Hristiyanlığının bölünmesine neden olan reformasyonun başlatıcı unsuru olmuştur. Refromasyon ise Katolik birliğin parçalanması ve en güçlü Hristiyan mezheplerinden olan Protestanlığın kurulmasına yol açmıştır. Bununla birlikte, Protestan reformu sürecinde etkisini azaltan ve zamanla ortadan kalkan maddi bedelli endüljans uygulaması, Hristiyanlık tarihindeki en korkunç dinsel sömürü ve istismar örneği olarak hatırasını sürdürmektedir. Bu durum Tanrı ile kulları arasındaki manevi iletişime kilise ve ruhban adıyla insani bir eklemlenmenin doğal sonucudur. Hristiyanlık, endüljanslar konusunda Ortaçağ uygulaması formundan uzak durmaya çalışsa da günah bağışlama sakramenti ve kilisenin aracılığı öğretileriyle bu gibi istismar güdülerini bünyesinde taşımaya devam etmektedir.

drei Mark
drei Mark

Ablass

In nomine Papae,
auf Lebzeit.

3

Ich, Kraft der mir anvertrauten apostolischen Macht, spreche dich los von allen geistlichen Censuren; Urtheilssprüchen und Strafen, die du verdient hast; überdies von allen von dir begangenen Excessen, Sünden und Verbrechen. wie groß und schändlich sie auch sein mögen und um welches Sach willen es auch sei, auch für die unsern allerheiligsten Vater den Papste reservirten Fälle.

Ich lösche jeglichen Makel der Unzüchtigkeit, alle Zeichen der Ehelosigkeit aus, die du dabei erhalten haben magst. Du erlasse dir die Strafen, die du im Feuer hättest erdulden müssen. Du gestalte dir wie der die Theilnahme an den kirchlichen Sacramenten.

Ich einverleibe dich wieder der Gemeinschaft der Heilichen und setze dich in die Unschuld und Keuschheit zurück, in der du zur Stunde deiner Taufe gewesen bist. So, daß im Augenblick deines Todes das Thor, durch welches man in den Ort der Qualen und Strafen eingeht, verschlossen bleibt und jenes sich aufthut, welches zum Paradies der Freunde führt. Gottest du nicht bald sterben, so bleibt diese Gnade unerschüttert bis zu deinem Lebensende.

Om Namen des heiligen Vaters, Amen.

Johann Tetzl,
apostol. Commisarius



In Vollmacht aller Heiligen
und in Erbarmung gegen Dich, absolviere
Ich Dich von allen Sünden und Missethaten
und erlasse Dir alle Strafen auf zehn
Tage.

Johannes Tetzl

EK: 16.YÜZYILA AIT ENDÜLJANS BERATI*

* Rahip Johann Tetzl tarafından Almanya bölgesinde günahların bedeli olarak satışa sunulan 16. yüzyıla ait bu iki endüljans beratından ilki ömürlük bağışlamayı içer-

*Papa'nın Adıyla**-Ömürlük-**Üç Mark**Mark**Üç*

Papalığın bana verdiği yetki ile kilisenin, senin hakkında yapmış olduğu tüm suçlamaları, yükümlü olduğun tüm hüküm ve cezaları, ayrıca yapmış olduğun aşırılıkları, ne kadar büyük ve utanç verici olsa da, hangi sebepten işlenmiş olsa da ve hatta Mukaddes Pederimiz Papa için söz konusu olsa da işlemiş olduğun tüm günah ve suçlarını ben bağışlıyorum. Ben, senin kendi iraden ve isteğin dışında karşı karşıya kaldığın her türlü kusur ve erdemsizlik belirtisini bütünüyle siliyor ve ortadan kaldırıyorum. Seni Arafta yükümlü olacağın tüm günahlardan azad ediyor, kilise ayinlerine katılmana izin veriyorum. Seni yeniden kutsal topluluğa dahil ediyor ve vaftiz anında olduğun gibi seni, eski saf ve günahsız haline geri getiriyorum. Böylece ölüm anında, günahkarları ceza ve azap yerine götüren kapı senin için kapanacak ve sana sevinç cennetlerinin kapısını açacaktır. Şu anda ölüm seni bulmasa dahi, ömrünün sonuna kadar bu bağışlanma belgesi senin için geçerli olacaktır.

*Mukaddes Babamızın adıyla**Amin**Rahip Johann Tetzel*

Azizlerin sana olan şهادeti ve merhameti ile on gün süresince işlemiş olduğun tüm günah ve kötülüklerden seni azad ediyor ve tüm cezalarını bağışlıyorum.

*Johann Tetzel***Kaynakça**

ATKINSON, James, *The Trail of Luther*, (London: B. T. Batsford Ltd., 1971).

BAINTON, Roland H., *Here I Stand*, (New York: New American Library, 1950).

BOUDINHON, A., "Indulgences", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, c. V, ed. James Hasting, (Edinburg: T & T. Clark, 1912).

irken ikincisi daha az bir bedel karşılığı sadece on günlük günahlara karşılık gelmektedir. Bu endüljans belgesi için James Atkinson, *The Trail of Luther*, (London: B. T. Batsford Ltd., 1971), s. 32 kaynak olarak kullanılmıştır.

- CHADWICK, Owen, *The Secularization of the Mind in the 19th Century*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).
- DANIEL-ROPS, H., *The Protestant Reformation*, (London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1963).
- GREEN, V. H. H., *Luther and the Reformation*, (London: B. T. Batsford Ltd., 1974).
- GÜNDÜZ, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1998).
- HARMAN, Ö. Faruk, "Endüljans", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. XI, (İstanbul: T. D. V. Yayınları, 1995).
- HOLBORN, Hajo, *A History of Modern Germany: The Reformation*, (Princeton: Princeton University Press, 1982).
- Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*, çev. Dominik Pamir, (İstanbul: 1893 Filmcilik Ltd. Şti. 2000).
- LEACH, Katherine, *The German Reformation*, (London: Macmillan, 1991).
- LUTHER, Martin, *Luther's Works*, ed. J. J. Pelikan, H. C. Oswald & H. T. Lehmann, (Philadelphia: Fortress Press, 1999, c1962).
- OBRIEN, A. John, *Understanding the Catholic Faith*, (Notre Dame: Ave Maria Press, 1959).
- REARDON, Bernard M. G., *Religious Thought in the Reformation*, (New York: Longman Inc., 1981).
- SORMUNEN, Eino, *Martin Luther: Kutsal İnanç Adamı*, tr.?, (İstanbul: Zafer Matbaası, 1984).
- The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, ed. Jacques Dupuis, "Indulgences", (Bangalore: Theological Publications in India, 1996).
- The Taxa Camarae of Pope Leon X. [URL] Online: <http://perso.wanadoo.es/estudioateo/documentos/bulas.htm>

Indulgence Practice of the Roman Catholic Church and Its Effects on the Protestant Reformation

Abstract

Indulgence is the remission by the Church of the temporal penalty due to forgiven sin, in virtue of the merits of Christ and the saints. In the course of time indulgence which is related to the Christian sacrament of confession has been changed into religious abuse and spiritual exploitation of Christians by the medieval Catholic Church. Paying money for being excluded from the temporal punishment of forgiven sins under name of church indulgence was opposed by a Catholic priest called Martin Luther. Luther declared that Catholic Church had abused the indulgence in his famous "Ninety-Five Thesis". As is well known through the publication of these theses Protestant reformation began. Thus, the medieval Catholic Church's indulgence had been one of the most important reasons of emergence of Protestantism.

Key Words: Indulgences, Martin Luther, Reformation, Protestantism.

ATEİZMİN TARİHİ ÜZERİNE KISA BİR DENEME

Arş. Gör. Ferhat Akdemir*

Özet:

Felsefe tarihi boyunca, Tanrı-evren ve Tanrı-insan ilişkisini belirlemede teizm, ateizm, deizm, panteizm ve pan-enteizm gibi farklı yaklaşımlar geliştirilmiştir. Ateizmin konu alındığı bu makalede, deskriptif bir yöntem izlenerek önce ateizmin bir tanımlaması yapılmış ve ardından da tarihi üzerinde durulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, teizm, ateizm.

Giriş

İnsanoğlunun içinde yaşadığı dünyayı ve hayatı anlamada ve açıklamada, ve bu dünya içerisinde kendisine bir konum belirlemede, Tanrı'ya olan inancın/inançsızlığın ne kadar büyük bir önem arzettiği tartışma götürmeyen bir gerçek olsa gerektir. Bu nedenle, insanlar tarih boyunca Tanrı ile olumlu ya da olumsuz bir ilişki içerisinde girmişlerdir. İnsanoğlunun fizikötesi ve aşkın alemle ilişki kurmasının, dolayısıyla yaşadığı hayatı anlamasının ve anlamlandırmasının temel araçlarından birisi olan dinler Tanrı'yı olumlayarak, onu insan ile ilişkilendirirken; insan düşüncesinin ürünü olan felsefeler ise bu konuda çok çeşitli ve birbirinden farklı tavırlar sergilemişlerdir.

Gerek dinler, gerekse çeşitli felsefi ekoller aracılığı ile olsun, tarih boyunca insanoğlunun Tanrı ile kurmuş olduğu ilişki biçimlerinden en köklü ve en temelli olanının teizm olduğunda şüphe yoktur. Felsefe tarihi boyunca, Tanrı-evren ve Tanrı-insan ilişkisini belirlemede teizmin yanında, deizm, panteizm ve pan-enteizm gibi farklı Tanrı tasarımları ve tasavvurları da söz konusu olmuştur. Fakat söz konusu bu Tanrı anlayışları, dinsel bir niteliğe sahip olup insanların günlük yaşamlarını düzenlemeye yönelik olmaktan çok, felsefi düzeydeki bir takım teorik anlayışlar olarak kalmışlardır. Ayrıca, bu Tanrı anlayışları teizm kadar köklü bir geleneğe sahip olmadıkları gibi, insanların düşünce, duygu ve eylem dünyalarını belirlemede teizm kadar etkili de olamamışlardır.

Genel bir ifadeyle söyleyecek olursak, Tanrı ile kurulan ilişkinin insanlık tarihinde biri teizm diğeri ise onun karşıtı olan ateizm olmak üzere iki ana mecrâda geliştiği söylenebilir. Bizim bu çalışmadaki amacımız, dar anlamıyla teizmin Tanrı tasavvurunun, geniş anlamı ile de her

türlü Tanrı düşüncesinin ve inancının olumsuzlanması, reddedilmesi anlamına gelen ateizmin ne olduğu, ne şekilde tanımlandığı ve tarihsel geçmişinin nasıl şekillendiği üzerine bir çalışma yapmaktır. Çalışmamızda, ateizmin doğruluğu, haklılığı ve rasyonelliği –ya da tersi- şeklinde normatif tartışmalara girmeksizin, deskriptif bir yöntemle, konunun tarifi ve tarihi kısa ve özlü bir şekilde verilmeye çalışılacaktır.

I. Ateizmin Kavramsal Çerçevesi

Teizmin tarihin farklı dönemlerinde değişik biçimlerde yorumlanmış, farklı dinsel ve kültürel ortamlarda değişik şekillerde algılanmış olması, kısacası farklı din ve Tanrı inancına sahip olunması teizmi ve dolayısıyla ateizmi farklı şekillerde anlamayı ve yorumlamayı getirmiştir. Bununla birlikte teizmin ve onun karşıtı olarak ateizmin, genel geçer bir tanımını yapmanın imkan-dışı olmadığı da söylenilebilir. Genel bir söyleyişle, teizm, evrenin kişileştirilmiş, aşkın bir yaratıcısının varlığını savunmak; ateizm de, bu varlığı kabul etmemek, reddetmek demektir.¹ Bu tanımdan hareketle, onun Yahudiliğin, Hristiyanlığın ve İslam'ın Tanrı anlayışlarının özünü oluşturduğu söylenebilir. Amerika'lı ünlü din felsefecisi Alvin Plantinga'nın ifadeleri ile söyleyecek olursak, "teizmin ortaya koyduğu Tanrı tasavvuru, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi üç büyük dinin merkezî inancını ve kalbini oluşturmaktadır."² Her üçü de, ezeli ve ebedî olan, herşeye gücü yeten, herşeyi bilen, evreni yaratan, düzenleyen ve koruyan, daima iyiliği isteyen ve eylemlerinde özgür olan zâfî bir varlığa inanmaktadır. Dolayısıyla, söz konusu niteliklere sahip bir Tanrı tasarımının varlığını iddia etmek teistik bir iddiada bulunmak anlamına gelmektedir.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, teizmi temel bir tez olarak alacak olursak onun anti-tezi ateizm olmaktadır. Teizme bir tepki olarak doğan, varlığını ve tanımını teizmden alan ateizmin tanımlanmasında da aynen teizmin tanımlanmasında olduğu gibi bir takım güçlükler bulunmaktadır. Temelde teistik Tanrı anlayışının reddi olan ateizm, zaman zaman deizm, panteizm ve agnostisizm gibi birbirinden farklı felsefi ekollerin

* Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.

¹ Robin Le Poidevin, *Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*, çev. Abdullah Yıldız, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 21.

² Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, George Allen & Unwin, London, 1975, s. 1.

Tanrı konusuna farklı yaklaşımları ile karıştırıldığı için Tanrı'ya inandığı halde onu farklı şekillerde yorumlayan bazı kimseler ateist olarak nitelendirilmişlerdir.³ Yine ateizmin, bazen toplumun değerlerine ve ilkelerine aykırı bir yaşam sürenler için de kullanılmış olması⁴ onun anlam çerçevesinin belirlenmesinde bir takım sorunlar çıkarmıştır.

Felsefe tarihinde Tanrı ile ilgili literatür genellikle ya Yunanca'daki "theos"dan ya da Latince'deki "deus"dan türetilmiştir. Ateizm terimi de Yunanca, Tanrı anlamına gelen "theos"dan türetilen "theism" kelimesinin "a" olumsuzluk ön takısının eklenmiş halidir.⁵ İngilizce'de theism kelimesinin başına getirilen "a" ön takısı "a-moral", "a-sosyal" örneklerinde görüldüğü gibi, önüne getirildiği terimin anlamını olumsuz yönde değiştirmektedir. Yani teizmi bir Tanrı inancına sahip olmak; diğer bir deyişle, bir Tanrı'nın varlığına inanmak şeklinde tanımladığımızda, ateizmi de bir Tanrı inancına sahip olmamak (tanrıtanımazlık) şeklinde tanımlamamız mümkün olmaktadır.

Kavramsal düzeyde tam bir Türkçe-karşılığı bulunmayan ateizmin bir hareket, bir anlayış ve bir yaşam biçimi olarak da İslam düşünce tarihinde derin tarihsel köklerinin bulunmadığını ve onun, temelde Hristiyanlığa yönelik bir tepki hareketi olduğunu söylememiz yanlış olmazsa gerektir. Kanımızca, ateizm Hristiyan kültür havzasında doğmuş; Hristiyanlığa ve onun kurumsal temsilcisi olan kiliseye karşı geliştirilmiş olan bir tepki hareketidir. Bu konuda Hayrani Altıntaş Roger Verneaux'dan yaptığı çeviriye yazdığı önsözde Robbert Coffy'den alıntılarla şunları söylemektedir: "Ateizm Batı'da, Hristiyan batı dünyasında doğdu. Materyalizm, pozitivizm, laisizm, marxizm, egzistansiyalizm bizden doğdular... Ne kadar acı olursa olsun bu tesbit yapılmalı-

³ Spinoza'nın, eserlerinde Tanrı'nın varlığına işaret etmesine rağmen ateist olarak suçlanması ve Yahudi cemaatinden çıkartılarak "dinsizliğin ve tanrısızlığın en büyük örneği olarak" ilan edilmesi buna örnek olarak verilebilir. (Geniş bilgi için bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992, s. 293, 294.)

⁴ İsa'dan önce 14. yy.da Mısır'da hakim olan politeizme karşı bir tür monoteizmi benimseyen, halkın tanrılarını, sembollerini ve tanrısal figürlerini reddeden kral Athenaton'un, krallığından sonra dinsiz olmakla suçlanması, lanetlenmesi ve ardından feci bir şekilde öldürülmesi buna örnek olarak verilebilir. Ayrıca Sokrates'in ve yine aynı şekilde ilk Hristiyanların Site tanrılarını ve site içerisindeki tanrısal değerleri reddetmesi nedeniyle ateist olarak suçlanmaları da buna örnek teşkil edebilir. (Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, D.İ.B.Y., Ankara, 1999, s. 15-17.)

⁵ John Hick, *Philosophy of Religion*, Prentice Hall Inc., New Jersey, 1965, s. 4.

dır.”⁶ Belki de Türkçe’de ateizmi tam olarak ifade edecek, onun anlam bütünlüğünü dilimizde bütünüyle karşılayacak bir terimin bulunmayışının nedeni, onun bir hareket ve anlayış olarak İslam düşünce tarihinde ciddi bir tarihsel ve düşünsel altyapısının bulunmayışında ve biraz da ithal bir düşünce olmasında aranmalıdır. Ateizmin karşılığı olarak Türkçe’de “ilhad”, “zındıklık”, “dehrilik” ve son zamanlarda da “tanrıtanımazlık” gibi terimler kullanılmaktadır.⁷ Ancak bu terimlerin, hem ateizm kadar yalın olmaması, deskriptif olmaktan çok normatif bir nitelik arzemesi ve hem de felsefi bir soruna işaret etmekten çok, çeşitli gerekçelerle polemiklere yol açmasından dolayı, felsefe literatüründe genel bir kullanım alanına sahip oldukları söylenemez.

Genel bir bakış açısı ile ateizm teorik ve pratik olarak ikili bir ayrımına tâbi tutulmaktadır.⁸ Teorik ateizm, Tanrı’nın varlığının, Mutlak ya da Mutlak Varlık imkanını ortadan kaldıran bir düşünce sistemine dayalı olarak reddedilmesinden, yani Tanrı’nın varlığının düşünce düzeyinde bile yadsınmasından oluşmaktadır. Pratik ateizm ise, kişinin yaşamını Tanrı konusunu hiç gündeme getirirmeden sürdürmesinin ve davranışlarında sadece sonlu ve dünyevî değerleri almasının sonucu olarak ortaya çıkan ateizm olarak tanımlanmaktadır. Başka bir deyişle, pratik ateizm insanın eylemlerinde Tanrı’yla olan ilişkisini tümüyle göz ardı etmesinden ya da Tanrı hiç yokmuş gibi yaşamasından oluşmaktadır. Ateizmin bu türüne “sosyal ateizm” ve “ilgisizlerin ateizmi” de denilmektedir.⁹ Teorik ateizm de kendi içerisinde olumlu ve olumsuz teorik ateizm olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Olumsuz teorik ateizm Tanrı fikrinin düşünce düzeyinde bile insan zihninde bulunmadığını savunan ateizm türüdür. Bu ateizm türü aynı zamanda “mutlak ateizm” olarak da isimlendirilir. Olumlu teorik ateizm ise, düşünce düzeyinde var olduğu kabul edilen bir Tanrı’nın bilinçli olarak reddedilmesi şeklinde tanımlanabilir.¹⁰ Bu tür ateizmde özellikle teistik Tanrı inancı hedef alınmış ve onun var olduğu şeklindeki inanç çürütülmeye çalışılmıştır.

⁶ Roger Verneaux, *Çağdaş Ateizm Üzerine Dersler*, çev. Hayrani Altıntaş, A.U.İ.F.V.Y., Ankara, 2001, s. V.

⁷ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Ün. Yay., İzmir, 1990, s. 162.

⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000., s. 33.

⁹ Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 33

¹⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 164, 165.

Sonuç olarak, kavramsal içeriğindeki bütün bulanıklıklara rağmen, genel bir ifade ile “teistik tanrı inancının reddi” şeklinde tanımlanabilecek olan ateizmin düşünce tarihi boyunca, hem tanımından kaynaklanan farklılıklardan, hem de ilişkilendirildiği tarihsel kesiti şekillendiren sosyo-politik, kültürel ve dinsel koşulların farklılığından ötürü çok farklı şekillerde ele alındığı, farklı değerlendirmelere tâbi tutulduğu söylenilebilir.

Ateizmin tarihsel arkaplanına kısaca göz atacak olursak, onun tarihinin Tanrı inancının tarihi kadar olmasa da, çok gerilere gittiğini görmek zor olmayacaktır.¹¹ Bununla birlikte, ister geniş anlamda “herhangi bir Tanrı anlayışına karşı inançsızlık” olarak, isterse felsefi bir anlamda “teizmin reddi” olarak alınsın, ateizmin tarihçesinin düşünce tarihinde ana hatlarıyla İlkçağ (Antik Dönem), Yeniçağ ve Modern dönem olmak üzere üç dönemde incelenmesi mümkündür.

II. İlk ve Orta Çağ Ateizmi

Antik Yunan’ın bugünkü anladığımız anlamda bir din ve Tanrı inancına sahip olmamakla birlikte, tam anlamıyla dinsiz ve tanrısız olduğunu söylemek de pek doğru bir yargı olmasa gerektir. Onlar da politeist ve antropomorfist de olsa bir Tanrı inancına ve bu Tanrı’yla ilişkili olarak dinsel bir inanca ve yaşama sahip idiler. Dolayısıyla, Eski Yunan’da bugünkü anladığımız anlamda teistik bir Tanrı tasavvuru ve teistik bir teoloji olmadığı için, Antik dönem adına ateizm, nitelikleri tam belli bir Tanrı’nın reddi değil, bir çeşit inançsızlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemde doğmatik monoteist dinlerde bulduğumuz bir Tanrı kavramı ve onu güçlü bir öğreti olarak belirleyip savunan hakim bir teolojiden söz edilemeyeceği gibi bugünkü anladığımız anlamda felsefi bir ateizmden de söz edilemez.

Bu dönemde ateizm adına dünya ve hayat fenomenlerinin ve insanların geleneksel inançlarının rasyonel bir biçimde yorumu ve ifadesi olan felsefe ile dînî nitelikli anlayışlar arasında bir sürtüşmeden söz edilebilir. Sokrates’in savunması hatırlanacak olursa, onun ölüm cezasına çarptırılma nedenlerinden birisi de toplumun Tanrı anlayışına karşı çıktığı ve gençlerin ahlakını bozduğu şeklinde idi.¹² Yine, güneşi dört atlı arabasının üstünde Apollon’un çekmediğini söyleyen Anaxagoras’ın

¹¹ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 22.

¹² Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya, 1998, s. 134, 135.

ateistlikle itham edilmesi ve bir rahip tarafından ateist olmakla suçlanan Aristoteles'in Atina'yı terketmek zorunda kalışı,¹³ o dönemin hem din ve Tanrı inancını, hem de dolaylı olarak ateizm anlayışını açıklayıcı niteliktedir.

Ayrıca materyalizmi o dönemin ateizmi olarak kabul edebileceğimiz yönünde görüşler de mevcuttur.¹⁴ Ateizmin geniş anlamda inançsızlık olarak görüldüğü İlkçağ'da Epikürosçular, Şüpheciler ve Atinalı Sofistler'in çok belirgin ateistik vurgular içerisinde olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Ayrıca, bu dönemde Epiküros (M.Ö. 341-270), Lucretius (M.Ö. 94-55) ve Demokritos'un (M.Ö. 460-370) fikirleri ile oluşan Yunan atomculuğu ya da klasik materyalizm de inançsızlıkta önemli bir rol oynamıştır.¹⁵ Sonuç olarak, Antik dönemde ateizm henüz varolmayan teizmin sistematik bir eleştirisine değil de, bir yandan o dönemin ve bölgenin geleneksel ve mitolojik inançlarına karşı bir başkaldırıya, diğer yandan da maddenin ezeliğini ve ebediliğini merkeze alıp evreni ve hayatı idare eden doğa üstü bir gücün varolmadığını savunan materyalist bir anlayışa dayanmaktadır. Necip Taylan'ın da ifade ettiği gibi,¹⁶ teizmin tam olarak ortaya çıkmadığı Antik dönemde ateizm adına sistematik bir teizm eleştirisinden çok, halk inançlarına yönelik bir eleştiri ve karşı çıkıştan, yani bir tür inançsızlık ve materyalist bir ontolojiden söz edilebilir.

Ortaçağ'a gelindiğinde ise, ontoloji, epistemoloji ve etik gibi felsefenin kendisine konu edindiği hemen her alanda monoteistik dinlerin teolojilerinin, özellikle de Hristiyanlığın teolojisinin ve onun kurumsal temsilcisi olan kilisenin etkisi ve inisiyatifi kendisini ortaya koyduğu için, bu dönemde açıkça bir ateizm görülememiştir. Her ne kadar bu dönemde Hristiyan dünyasında kiliseye ve kilise öğretilerine karşı içten içe bir tepki ve nefret oluşmuşsa da bunlar gizlilikten kurtulamamış ve kendilerini açıkça ifade etme imkanı bulamamışlardır. Bu çağda ateizm daha çok sistemden yoksun bir şekilde, gizli ve dağınık bir tarzda, ve de otoriteye, yani dönemin formel taleplerine yönelik bir tepki hareketi

¹³ Michel J. Buckley, *At The Origins Of Modern Atheism*, USA, 1987, ss. 1-3.

¹⁴ A.S. Bogomolov, *History of Ancient Philosophy*, trans. by Vladimir Stankevich, Progress Publishers, Moskov, 1985, s. 67, 68.

¹⁵ Lange, Friedrich Albert, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, çev. Ahmet Arslan, Ticaret Matbaacılık, İzmir, 1982, s. 1-29; Walter Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1976, s. 161 vd.

¹⁶ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 169.

olarak kendisini göstermiştir.¹⁷ Ortaçağ'da felsefi anlamda ateizmin yaygın olmayışının iki temel nedeninin bulunduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, daha önce de ifade edildiği gibi kilisenin baskısı; diğeri ise ateizmin ortaya çıkacağı düşünsel bir boşluğun bulunmamasıdır. Ortaçağ denilen uzun zaman dilimi, dinsel inanış, bilimsel düşünüş ve sosyal yaşayış gibi hayatın her alanında ve aşamasında Hristiyanlık öğretilerinin ve kilisenin hakim ve tek otorite olarak kabul edildiği dönemdir. Bu dönemde sadece kilisenin hakimiyetinden ve otoritesinden dolayı değil, aynı zamanda çok güçlü teistik düşünce ekollerinin bulunmasından dolayı da ateizmin ve ateistlerin fikrî düzeyde azınlıkta kaldıkları ifade edilebilir.¹⁸ Ortaçağ'da St. Augustinus (354-430), St. Anselmus (1033-1109) ve Aquino'lu Thomas (1225-1274) gibi filozoflar tarafından temsil edilen Skolastik ve Patristik felsefe ekolleri ve bu ekollerin o dönemin düşünce dünyaları üzerindeki etkinlikleri hatırlanacak olursa, ateizmin o dönemde neden sistemli bir şekilde ve yüksek sesle dillendirilemediği sanırız biraz daha iyi anlaşılabilir.

Ortaçağ boyunca İslam düşünce dünyasına baktığımızda ise, tarihin hiçbir döneminde ateistik anlayışların ve hareketlerin yaygın ve etkili olmadığı gibi bu dönemde de pek yaygın ve etkili olmadığı görülebilir. Fakat, bununla birlikte ateizm denilince iki isim, Yahya b. İshak er-Ravendi (H.205-245) ve "Tabiat Felsefesi"nin kurucusu sayılan Ebu Bekir Muhammed ibn-i Zekeriyya er-Razi (H.251-320) akla gelir. Bu düşünürler vahyi, peygamberliği ve mucizeyi reddetmekte idiler; fakat bununla birlikte, bu düşünürlerin ateist olup olmadıkları konusunda çok net ve belirgin bir bilgi elimizde mevcut değildir. Bu düşünürlerin birer ateist oldukları yönünde görüşler bulunmakla birlikte, ateist olmadıkları, felsefi sistemlerinde pasif de olsa Tanrı'ya yer verdikleri, dolayısıyla onların olsa olsa birer deist olarak kabul edilebileceği yönünde bazı görüşler de mevcuttur.¹⁹

III. Yeni Çağ Ateizmi

XVII. y.y.'da Rönesans'la birlikte Yeniçağ'a gelindiğinde ise, Tanrı'yı açıkça inkar etmeyen Thomas Hobbes (1588-1679), agnostik bir tavırla ruh, melek ve Tanrı'nın düşünülüp kavranılamayacağını ileri

¹⁷ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 170.

¹⁸ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 25, 26.

¹⁹ Geniş bilgi için bkz. Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul, 1994, s. 65, 71.

sürüyor ve hukuk ve ahlak gibi, dini de devletin tekeline bırakarak kilisenin dünyevî egemenliğine ve teolojiye saldırıyordu.²⁰ Hristiyan inancına bağlı olduğunu söyleyen ve ontolojik kanıtı ısrarla savunan Descartes (1596-1650) Kartezyen felsefesi ile Ortaçağ'ın ilim ve felsefe anlayışını yıkmaya çalışıyor,²¹ bir Yahudi olduğunu iddia ettiği halde havradan ihraç edilen Spinoza (1632-1677) ünlü panteizmi²², David Hume (1711-1776) kötülük problemi²³ ile ve 18. yy. aydınlanmacıları da deist tavırları ile Hristiyanlığın ve diğer monoteist dinlerin teolojik sistemlerine ciddi eleştiriler yöneltiyorlardı.

Altyapısı Fransız Devrimi (1789) ile atılan ve insanı mitolojiden, hurâfelerden ve dinî anlayışlardan arındırıp aklın emrine verme amacını güden Aydınlanma hareketinin neticesinde, batıda Tanrı-insan anlayışındaki hristiyanî anlayış yerini özellikle aydınlar arasında “doğal din” denilen deistik bir din ve Tanrı anlayışına bırakmıştır. Bu anlayışa göre, Tanrı'nın insana bir lütfu olan akıl, insanın hayatını anlamlandırıp yönetebileceği tek araç olup o, ancak kendisine uygun olan inançları kabul edebilir.²⁴ Bilimsel doğrular gibi dinsel doğruların da ancak akılla temellendirilebileceğini ve temellendirilmesi gerektiğini söyleyen bu anlayışın doğal sonucu olarak, Hristiyanlığın ve diğer dinlerin teolojik sistemleri ciddi eleştirilere uğruyor ve onların yerine merkezinde aklın olduğu, evrenin yaratılışını ve düzenini açıklamak için kadir-i mutlak bir Tanrı'nın ve ahlâkî bir yaşam için ruhun ölümsüzlüğünün gerekli olduğu şeklindeki temel ilkelere dayalı deistik bir tabiat dini oluşturuluyordu.

²⁰ Geniş bilgi için bkz. Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Özkan Gözel, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s. 127-134.

²¹ Descartes'in Kartezyen felsefesi hakkında geniş bilgi için bkz. Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. M. Akın, Say Yayınları, İstanbul, 1992, ss. 85-115.

²² Spinoza'nın monist bir tarzda Tanrı-evren özdeşliğini öne süren, Tanrı'nın aşkınlığını ve evrenden ayrı olarak ontolojik varlığını reddeden panteizmi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Spinoza, *Etika*, çev. Hilimi Ziya Ülken, Ülken Yayınları, İstanbul, 1984, 27-81.

²³ David Hume *Din Üstüne Diyaloglar* isimli çalışmasında, “(Tanrı) kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? O halde erksizdir. Gücü yetiyor da önlemek mi istemiyor? O halde kötücüdür. Hem gücü yetiyor, hem canı istiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?” diye sorarak, teistik Tanrı anlayışını eleştiriyordu David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1979, s. 163.

²⁴ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 173.

Yeniçağ'da materyalizmi merkeze alarak ateizmini temellendirmeye çalışan filozoflar da mevcut idi. Bu filozofların başında Baron D'Holbach (1723-1789) gelmektedir. Kaleme almış olduğu *Doğa Kanunu* adlı çalışması materyalizmin İncil'i sayılan ve Fransız Ansiklopedistlerinden olan Holbach²⁵ maddenin dışındaki her şeyin bir kuruntudan ibaret olduğunu iddia ederek, yalnız Hristiyanlık ile değil, bütün din ve Tanrı anlayışları ile de mücadele etmiştir. Her şeyin temelini madde ve maddenin epifenomenlerinde bulan Holbach, her türlü din anlayışına karşı savaşmış ve bu savaşını dinlerin sadece teorik bakımdan yanlış olmaları nedeni ile değil, ahlâkî ve sosyal açıdan da zararlı olmaları nedeni ile yapmıştır. Ona göre, Tanrı inancı insanoğlunun sefalet ve bozukluğunun ana kaynağıdır. Doğayı yeteri kadar tanıyamamak, insanların mistik eğilimlere yöneltmiş, mutsuzlaştırmış ve ahlâkî bakımdan çökertmiştir. İnsanlar ahlâkî bakımdan gelişmeleri ve mutluluklarını elde etmeleri için tüm tanrı kavramlarından ve dinden, onların adını bile hatırlamayacak şekilde uzaklaştırılmalıdır.²⁶ İnsanlık, mutluluğunun kaynağının ve vesilesinin sadece ama sadece kendisi olduğunu ancak o zaman öğrenecektir.

Gördüğümüz kadarıyla Yeni Çağ'da salt bir ateizmle birlikte, Hristiyan teolojisinin yüzyıllardan beri geliştirip şekillendirdiği teistik argümanların ve teist bir Tanrı anlayışının eleştirisiyle, yani kısaca deist ve kısmen de ateist anlayışlar ile karşılaşmaktayız. Orta Çağ'dan beri devam eden, Tanrı ve Tanrı-alemler ilişkisine dair kilisenin formüle ettiği teistik argümanların yeniden gözden geçirilmesi ve rasyonel olarak eleştirilmesi, Rönesans ve Reform hareketleri, gelişen doğa bilimlerinin materyalist bir yaklaşımla ateizmi destekler şekilde yorumlanması ve Hümanizm, modern çağdaki ateizmin alt yapısını ve ön hazırlığını oluşturmuştur.

Rönesans ve Röform hareketlerinin neticesinde kilisenin batı dünyasındaki gücünü ve etkinliğini yitirmesine ve insan aklının özgürleşme yolunda ciddi adımlar atmasına, Modern çağda hem fen, hem de sosyal bilimlerdeki gelişmeler ve teknik alandaki ilerlemeler de eklenince, ateizm ve din karşıtı hareketler hem kendilerini çok farklı zeminlerde çok farklı argümanlarla temellendirme yoluna gittiler, hem de çok geniş bir alanda taraftar bulma imkanına kavuştular. Bununla birlikte düşünsel

²⁵ Gökberk, *a.g.e.*, s. 353, 354.

²⁶ Gökberk, *a.g.e.*, s. 365, 366; Lange, *a.g.e.*, s. 267-269.

düzeyde sadece bir tercih konusu olarak kalması gereken ateizm, modern dönemde bazı politikalara malzeme ve kimi ideolojilere alet edilecek düşünsel ve entelektüel içeriğinden boşalarak, siyasi ve ideolojik bir nitelik kazanmıştır.

IV. Modern Dönem Atezmi

Bu dönemde Schopenhaur (1878-1860), Ludwig Feuerbach (1804-1872), Karl Marx (1818-1883), Emile Durkheim (1858-1917), Friedrich Nietzsche (1844-1900), Sigmund Freud (1856-1939), Jean Paul Sartre (1905-1980), Albert Camus (1913-1960) ve Alfred Jules Ayer (1910-1989) gibi filozoflar Modern dönem ateizminin öncüleri olmuş ve genelde bütün dinler, özelde ise Hristiyanlık düşünsel ve eylemsel olarak eleştirilip reddedilmiştir. Modern dönem ateizminin dayandığı gerekçeleri sosyolojik, psikolojik, etik ve linguistik gibi çok farklı temellerde ele almak ve incelemek mümkündür.

Özellikle 1920'li yıllarda Viyana Üniversitesi'nde toplanan ve bu nedenle *Viyana Çevresi Filozofları* diye de isimlendirilen Otto Neurath, Rudolf Carnap ve Hanz Reichenbach gibi bilim adamlarının oluşturduğu Mantıkçı Pozitivistler linguistik bir temelden hareket ederek, din dilinin tasvir edici ve kognitif bir özelliğinin bulunmadığını, dolayısıyla anlamdan yoksun olduğunu ve bunun doğal sonucu olarak da Tanrı'nın varlığına dair herhangi bir dinsel önermenin de anlamsız olduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁷ Gerçi onlar Tanrı'nın var olmadığını söylemiyorlardı; ancak, "Tanrı" kavramının anlamsız olduğunu iddia ederek dolaylı yoldan ateistçe bir iddiada bulunuyorlardı. Mantıkçı pozitivistler bilimi tek rasyonel ve nesnel bilgi edinme yolu olarak benimsedikleri için, teolojik ifade ve iddiaların, bilimin metotlarına uymakta başarısız olduğunu ve dolayısıyla herhangi meşrû bir bilgi ortaya koyamadığını ileri sürüyorlardı. Onlara göre, yalnızca empirik konular anlamlı bir dil için referans noktaları sağlayabilir. Din dili ise, çoğunlukla (Tanrı, ruh, ölümsüzlük gibi) empirik olmayan konulardan söz ettiği için bilişsel açıdan anlamsızdır.

Mantıkçı Pozitivistlerin İngiltere'deki öncülerinden Alfred Jules Ayer'e göre, bir önermenin olgusal bir içeriğe dayanması demek, onun ya mantıksal bir kesinliğe ya da duyusal veya deneysel bir içeriğe sahip

²⁷ W. Eichhorn, G. Klaus, M. Buhr, *Çağdaş Felsefe*, çev. Aziz Çalışlar, Altın Kitaplar Yayınevi, 1985, İstanbul, s. 135-144.

olması demektir.²⁸ Yine Viyana Çevresi Filozoflarından Rudolf Carnap'a göre ise dilin iki işlevi vardır. Dil, ya bir nesneyi ya da bir duyguyu ifade eder. Klasik felsefe, din, sanat ve ahlak gibi alanların önermeleri (Tanrı'nın varlığı, öte hayatın sonsuzluğu gibi önermeler) bir takım duyguları ve inançları ifade ettikleri için "olgusal bir içerik"ten, dolayısıyla da bir "anlam"dan yoksundur. "Tanrı" terimi deney ötesi bir şeye işaret eden metafiziksel bir kullanım olduğundan dolayı, bu sözcük fizikî bir varlığa veya fizikî bir varlıkta içkin bulunan rûhî bir niteliğe işaret etmekten soyutlanıp anlamsız bir hale gelmiştir.²⁹

Eğer bir Tanrı'nın varlığı, Ayer'e göre, mantıksal bir kesinlikte ispatlanacaksa, burada öncüller sonucu doğal olarak içereceğinden öncüllerin doğruluğu konusundaki kesinliksizliği sonucun da paylaşması gerekecektir. Fakat biliyoruz ki, hiçbir deneysel önerme ihtimâlî olmaktan kurtulamaz. Zîra mantıkî kesinlik taşıyan önermeler sadece önsel (*a priori*) önermelerdir. Tanrı'nın varlığı ise önsel önerme olmadığı gibi, önsel önermelerden çıkarsanan bir önerme de olmadığına ve olamayacağına göre, onun varlığı hiçbir durumda kesin olarak kanıtlanamaz.³⁰

Mantıkçı pozitivistler din diline ve bu bağlamda Tanrı'nın varlığına yönelik eleştirilerini ortaya koyarken, görüldüğü kadarıyla dînî önermeleri bilimsel önermeler statüsüne ve dini izah tarzını da bilimsel izah tarzına indirgemişler, sadece bilimsel önermeler için geçerli olabilecek olan olgusal içeriği (*factual content*) felsefî ve dînî önermeler için de temel ölçüt olarak ileri sürmüşlerdir. Sadece bilimsel önermeler için -ki o da sınırlı bir düzeyde- kullanılacak olan duyuya, deneye ve mantıksal çıkarıma dayalı ölçütleri, hem kaynağı ve alanı, hem de mahiyeti ve amacı bilimsel önermelerden çok farklı olan felsefî ve dînî önermeler için de kullanan mantıkçı pozitivistler bilginin sınırlarını gereğinden fazla daraltarak sadece dine değil aynı zamanda sanata, ahlaka ve felsefeye ait bir çok doğruyu anlamsız ve doğrulanamaz ilan etmişlerdir.

Yine bu çağda Friedrich Nietzsche (1844-1900), Albert Camus (1913-1960) ve Jean Paul Sartre (1905-1980) gibi filozoflar da egzistansiyalist bir tavırla ve ahlâkî gerekçelerle Tanrı inancını eleştirmişler ve

²⁸ Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Metis Yay., İstanbul, 1988, s. 9.

²⁹ İlhan Kutluer, *Modern Bilimin Arkaplanı*, İnsan Yay., İstanbul, 1985, s. 45.

³⁰ Ayer, *a.g.e.*, s. 91.

reddetmişlerdir. Dînî ve ahlâkî bütün değerlerle mücadele ederek insanın özgürlüğüne dikkat çekmeye çalışan ve hayatı boyunca pratikte ateistçe yaşamayı kendisine ilke edinen Nietzsche, sahip olduğumuz bütün bilgi ve varlık anlayışlarımızın eleştirel bir tarzda gözden geçirilmesini istemiştir. Tanrı ve din düşüncesini içeren bütün geleneklere ve geçmişin bütün mutlak değerlerine bakıldığında, Nietzsche'ye göre görülecektir ki, ne evrensel bir ahlâkî değerler düzeni, ne de "salt iyi" diye bir şey vardır. Tanrı, ruh ve özgür irade birer kurgusal sebep ve varlıktır. Günah, ceza, kurtuluş ve ölüm sonrası hayat diye bir şey yoktur.³¹ Bu bakış açısından hareket eden Nietzsche'ye göre, Tanrı inancı ve fikri insan zihninden ve kalbinden çıkartıldığında insan, özgürlüğünü ve onurunu yeniden elde etmiş olacak ve kendi özünü yine kendisi belirleme imkanına kavuşacaktır.

Varoluşçuluğun ateist kanadından olan ve düşüncelerinde Nietzsche'den izler taşıyan J. P. Sartre'da ise, "Tanrı yoktur"dan çok "Tanrı yok olmalıdır" düşüncesi hakimdir. Sartre'a göre, insanın özgürlüğü için Tanrı'nın yok olması gerekmektedir. Çünkü ona göre; eğer, Tanrı varsa insanın özü belirlenmiş ve dolayısıyla özgürlüğü elinden alınmış demektir. O halde, insanın özgürlüğünün elinden alınmaması ve kendi özünü oluşturma imkan ve gücünden yoksun bırakılmaması için Tanrı yok olmalıdır.³² Yani, bir Tanrı varsa insan özgür değildir ve dolayısıyla insanın özgür olabilmesi için Tanrı yok olmalıdır.

Ontolojik düzlemde öz-varlık ayırımından hareketle ateizmini temellendirmeye çalışan Sartre, özü varlığından önce gelen tek varlığın insan olduğunu, bunun da insanın her hangi bir kavramla tanımlanmadan önce var olması anlamına geldiğini ileri sürer. Sartre'a göre, insan

³¹ Hüseyin Aydın, *Bir Metafizikçi Olarak Nietzsche*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa, 1984, ss. 2-14. Nietzsche, evrensel bir ahlaki değerler düzeni olmadığını ifade etmek için "İyinin ve Kötünün Ötesinde" adlı çalışmasında, "Ahlaksal olay yoktur yalnızca olayların ahlaki yorumu vardır." s. 86 derken, Tanrı konusunda ise, "Tanrı'daki 'baba' temelden yadsınıyor, 'yargılayıcılığı', 'ödüllendiriciliği'. 'Özgür istemesi' de. [O] işitmez, işitse de yardım etmeyi bilmez, en kötüsü de kendisini açıkça anlaşılır kılmada yetersiz görünüyor..." s. 54. "... 'Tanrı' ve 'günah' kavramları, gün gelecek çocuk oynacağı, çocuk derdinden daha önemsiz görünecek biz yaşlılara..." s. 72. diyerek, hem ahlaki değerlerin nesnel gerçekliğini, hem de Tanrı düşüncesini yadsıyor. Friedrich Nietzsche, *İyinin Ve Kötünün Ötesinde: Bir Gelecek Felsefesini Açış*, çev. Ahmet İnam, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990.

³² Kenan Gürsoy, *J.P.Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987, ss. 33-40.

her şeyden önce vardır ve var olmalıdır. Daha sonra da kendi özünü istediği şekilde oluşturmalıdır. Ona göre, Tanrı fikri insanın kendisini tanrılaştırma isteğinin bir sonucu olup, Tanrı hayâlî bir varlıktan başka bir şey değildir.³³ Tanrı olmadığı için ne her hangi bir özden, ne de Nietzsche’de olduğu gibi mutlak bir “değer”den bahsedilebilir. Bu durumda insan kendi değerler sistemini ve kendi dünya görüşünü yine kendisi yaratmak durumundadır. Bu anlamda insan özgürlüğe mahkum ve mecburdur.

Ateist egzistansiyalistlerden olan ve görüşleri Sartre ile bir çok noktada benzerlikler arzeden Albert Camus’ya göre, yeryüzünde tek bir gerçek vardır ki, o da “*absürde*”dür. İnsan yeryüzüne meçhul güçler tarafından fırlatılmıştır. İnsan bilincinin dünyadan beklentileri ve dünyada görmek istediği düzen ile, dünyanın insanın istekleri karşısındaki susuşu ve istenilen düzenden mahrum oluşu Camus’ya göre, dünyayı ve hayatı anlamsızlaştırmakta, absürd kılmaktadır.³⁴ Bu absürdlük karşısında insanın alternatif tavırları ölüm (intihar), umut veya başkaldırıdır.

Camus’ya göre, ölüm (intihar) *absürdü* bir reddediş ve ona karşı bir mücadele değil, haddizatında onu bir kabulleniş olduğu için o, bir kurtuluş değildir.³⁵ Aynı şekilde dine ve Tanrı’ya sarılmak ve öte dünyaya bel bağlayarak *umut* etmek de absürdden bir kurtuluş değildir. Çünkü Camus’ya göre, kötülüklerin, felaketlerin ve absürd bir dünyada insanın çaresizliğinin asıl nedeni Tanrı inancıdır. Geriye tek alternatif kalıyor ki, o da *başkaldırıdır*. İnsan ancak, hem metafiziksel hem de tarihsel başkaldırı sayesinde absürdü aşabilir ve özgürlüğüne kavuşarak hayatını anlamlandırabilir. Bunun içindir ki, Camus’ya göre, insan özgürlüğe mahkumdur.

Camus’ya göre, Tanrı fikri insanın idrak gücünü ve tecrübe sınırlarını aştığı için bir anlam taşımadığı gibi, ne insanın hürriyeti ile ne de kötülük problemi ile bağdaşabilir. Ona göre, Tanrı’ya inanan ve öte dünyaya bel bağlayan insanlar aslında bu dünyaya karşı günah işlemektedirler. Çünkü hayata karşı işlenen bir günah varsa o da, bu dünyadan

³³ Gürsoy, *a.g.e.*, s. 33.

³⁴ Jean Paul Sarte, “Yabancınnın Açıklanması”, *Yazınsal Denemeler*, çev. Bertan Onaran, Papel Yayınevi, İstanbul, 1984, s. 90 vd.

³⁵ Albert Camus, *Düğün ve Yaz*, çev. Ramis Dara, Bayraktar Yayınları, Ankara, 1983, s. 43.

umudu kesmekten çok, bir tanrıya inanarak, bir başka dünyayı umut etmektir.³⁶

Özellikle Kıta Avrupası'nda ortaya çıkan ve *bunalım felsefesi*³⁷ olarak da nitelendirilen Egzistansiyalizmin sol kanadının din ve Tanrı inancına dair ateistik argümanlarını gördükten sonra, ateizmini psikolojik gerekçelerle temellendirmeye çalışan Freud'un din ve Tanrı inancına ilişkin görüşlerine de kısaca değinebiliriz. Tanrı inancının temelini baba ile çocuk arasında yaşanan psikolojik ilişkide arayan Freud'a göre, bütün dinler insan zihninin bir yanılsamasından (*illüzyon*) başka bir şey değildir. Freud baba-oğul ilişkisi analojisiyle Tanrı kavramını yüceltilmiş bir baba olarak ve babaya duyulan özlemi ve sevgiyi de din olgusunun kaynağı ve özü olarak yorumlamaktadır.³⁸ Ona göre çocukta korunma ihtiyacı yaşamı boyunca devam etmekte ve hayatta karşılaştığı problemler de böyle bir korunma ihtiyacını çocuğun zihnine yerleştirmektedir. Tanrı fikrinin kaynağı da insanoğlunun çocukluk döneminde yüzyüze gelmiş olduğu problemler karşısında geliştirmiş olduğu zihinsel bir savunma mekanizması olmaktadır.

Freud'a göre, insanlık günümüze değin bir din ve Tanrı inancına sahip olmasına rağmen mutlu olamamış ve sorunlarını ortadan kaldıramamıştır. Din insanları korku içerisinde bırakarak onların özgürleşmelerine ve kendilerini gerçekleştirmelerine müsaade etmemektedir. İnsanlık büyüyüp geliştikçe din ve Tanrı gibi kurgusal varlıkların ve kurumların yardımına ihtiyaç duymayacak ve kendisini gerçekleştirme imkanına kavuşacaktır.³⁹

Richard Wagner, Sigmund Freud, Friedrich Nietzsche ve Karl Marx gibi bir çok düşünürün Tanrı'ya yönelik tavırlarını belirlemede etikili olan ve modern ateizmin *kilise babası*⁴⁰ olarak isimlendirilen Ludwig Feuerbach da, antropolojik bir temelden hareket ederek, Tanrı'nın insanın *idealize edilmiş ben'*inden başka bir şey olmadığını söylemektedir. Ona göre, insanın Tanrı diye taptığı şey, ulaşmak isteyip de

³⁶ Camus, *Düşün ve Yaz*, s. 42.

³⁷ Aydın, *a.g.e.*, s. 177.

³⁸ Sigmund Freud, "Bir Yanılsamanın Geleceği", *Uygurlık, Din ve Toplum* içerisinde, çev. Selçuk Budak, Öteki Yay., Ankara, 1997, ss. 206-208.

³⁹ Freud, "Bir Yanılsamanın Geleceği", *Uygurlık, Din ve Toplum* içerisinde, ss. 223-225.

⁴⁰ Hans Küng, *Does God Exist?: An Answer for Today*, SCM Press, London, 1991, s. 216.

bir türlü ulaşamadığı yüceltilmiş sıfatlarından başka bir şey değildir. İnsan kendisinde görmek isteyip de görmeyi başaramadığı nitelikleri hayâlî/kurgusal bir varlığa atfederek, onu -farkında olmadan- tanrılaştırmaktadır. Yani Feuerbach'ın ifadeleri ile "İlahi Varlık [Tanrı] insan varlığından, temizlenmiş arındırlanmış insan tabiatından başka bir şey değildir. Tanrı'nın bütün sıfatları da aslında, insanın kendi niteliklerinden başka bir şey değildir."⁴¹ İnsânî egoizmin ve mutluluk iç güdüsünün bir ürünü olan din duygusunun ve Tanrı inancının insan üzerindeki en olumsuz etkisi ise, insanın giderek artan bir şekilde kendi kendisine yabancılaşmasıdır.

V. Sonuç

Sonuç olarak özetleyerek söyleyecek olursak, teizm evrenin kişileştirilmiş, aşkın bir yaratıcısının olduğunu savunmak, ateizm ise, böyle bir yaratıcının varlığını reddetmek, yadsımak demektir. Bir anlamda teizmin karşıtı olan ateizmin tarihsel özgeçmişine baktığımızda ise, onu ilk çağ, orta ve yeni çağ ve modern dönem olarak üç tarihsel kesitte ele alabiliriz. Teistik dinlerde bulduğumuz şekliyle bir Tanrı kavramından ve onun etrafında şekillenen güçlü bir teolojiden yoksun olan ilk çağ için ateizmin, nitelikleri tam olarak belli olan bir Tanrı'nın reddini değil, bir çeşit inançsızlığı, yani o dönemin geleneksel ve mitolojik inançlarına karşı bir başkaldırıyı ve reddedişi ifade ettiğini söyleyebiliriz. Orta çağ'a gelindiğinde ise, monoteistik dinlerin teolojilerinin, özellikle de Hristiyanlığın ve onun kurumsal anlamdaki temsilcisi olan kilisenin, teoloji, ontoloji, epistemoloji, aksiyoloji ve etik gibi felsefenin kendisine konu edildiği hemen her alanda etkisini ağır bir şekilde hissettirdiği söylenebilir. Bu nedenle, bu dönem için ateizm, teistik Tanrı anlayışının/inancının açık ve net bir eleştirisi ve reddi değil, biraz gizli ve üstü örtük bir biçimde ve sistemden yoksun bir tarzda dönemin dinsel otoritelerine ve formel taleplerine yönelik bir tepki ve eleştiri hareketi olarak tanımlanabilir.

Yeni Çağ'da ise, Rönesans, Reform ve onların ardından gelen Fransız devrimi ile temelleri atılan aydınlanma düşüncesinin döneme hakim olduğu söylenebilir. Aydınlanma düşüncesinin insan aklını merkeze alıp, insanın sahip olduğu bütün inanç ve değerler konusunda akli tek otorite ilan etmesi, felsefeciler arasında deizm olarak isimlendirilen

⁴¹ Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, İng. çev. George Eliot, Harper&Row, New York, 1957, s. 14.

'doğal din' anlayışına kapı aralamıştır. Ayrıca, bu tarihsel kesit içerisinde, doğa bilimlerindeki gelişmelerin materyalist bir yaklaşımla yorumlanması da, dönemin ateizmini temellendirir bir nitelik arz etmiştir. Modern döneme gelindiğinde ise, ateizm daha önceki dönemlere kıyasla, kendisini çok farklı temellerde ifade etme imkanı bulmuş ve sosyoloji, psikoloji, etik gibi sosyal bilimlerin farklı dallarını da arkasına alarak, haklılığını ve doğruluğunu farklı zeminlerde temellendirmeye çalışmıştır. Bir yanda, Otto Neurath, Rudolf Carnap ve Alfred Jules Ayer gibi filozoflar mantıkçı pozitivist merkeze alarak, diğer yanda Camus, Sartre ve Nietzsche gibi filozoflar egzistansiyalist bir tavırla ve ahlâki gerekçelerle ateizmi haklılamaya çalışırken, bir diğer yanda ise, Freud psikoloji, Feuerbach antropoloji, Durkheim sosyoloji ve Marx da proleteriyayı temel olarak ateizmi doğrulamaya çalışıyorlardı.

Kaynakça:

- Aydın, Hüseyin, *Bir Metafizikçi Olarak Nietzsche*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa, 1984
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1990
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2000
- Ayer, Alfred Jules, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, Metis Yay., İstanbul, 1988
- Barbier, Maurice, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Özkan Gözel, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999.
- Bogomolov, A. S., *History of Ancient Philosophy*, trans. by Vladimir Stankevich, Progress Publishers, Moskova, 1985.
- Camus, Albert, *Düşün ve Yaz*, çev. Ramis Dara, Bayraktar Yayınları, Ankara, 1983.
- Descartes, Rene, *Felsefenin İlkeleri*, çev. M. Akın, Say yayınları, İstanbul, 1992
- Eichhorn, W., Klaus, G., Buhr, M., *Çağdaş Felsefe*, çev. Aziz Çalışlar, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 1985.
- Erdem, Hüsamettin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya, 1998
- Feuerbach, Ludwig, *The Essence of Christianity*, İng. çev. George Eliot, Harper&Row, New York, 1957
- Freud, Sigmund, "Bir Yanılsamanın Geleceği", *Uygarlık, Din ve Toplum*, çev. Selçuk Budak, Öteki Yay., Ankara, 1997.
- Gündoğan, Ali Osman, *Albert Camus ve Başkaldırı Felsefesi*, Birey Yay., İstanbul, 1997
- Gürsoy, Kenan, *J.P.Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987
- Hick, John, *Philosophy of Religion*, Prentice Hall Inc., New Jersey, 1965

- Hume, David, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1979.
- Kranz, Walter, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1976,
- Kutluer, İlhan, *Modern Bilimin Arkaplanı*, İnsan Yay., İstanbul, 1985
- Küng, Hans, *Does God Exist?: An Answer for Today*, SCM Press, London, 1991
- Lange, Friedrich Albert, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, çev. Ahmet Arslan, Ticaret Matbaacılık, İzmir, 1982
- Nietzsche, Friedrich, *İyinin Ve Kötünün Ötesinde: Bir Gelecek Felsefesini Açış*, çev. Ahmet İnam, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990.
- Plantinga, Alvin, *God, Freedom and Evil*, George Allen & Unwin, London, 1975
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992
- Poidevin, Robin Le, *Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma*, çev. Abdullah Yıldız, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000
- Sartre, Jean Paul, “Yabancınnın Açıklanması”, *Yazımsal Denemeler*, çev. Bertan Onaran, Papel Yayınevi, İstanbul, 1984.
- Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ülken Yayınları, İstanbul, 1984.
- Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yay., İstanbul, 2000
- Taylan, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul, 1994
- Topaloğlu, Aydın, *Ateizm ve Eleştirisi*, D.İ.B.Y., Ankara, 1999.
- Verneaux, Roger, *Çağdaş Ateizm Üzerine Dersler*, çev. Hayrani Altıntaş, A.U.İ.F.Y. Ankara, 1998.

Abstract:

A Short Essay On History of Atheism

Throught the history of philosophy, in order to designate of relationship between God and universe and, God and man, various aproachies like theism, atheism, deism, pantheism and pan-entheism, have been developed. This article discusses atheism through descripture method, it also makes its definitation and examines its historical background

Key Words: God, Theism, atheism,