



Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Dergisi

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF CANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY

ISSN: 2147-2521
2013, SAYI 3 | 2013, ISSUE 3

ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF ÇANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY

ISSN: 2147-2521 | 2013, SAYI 3 | 2013, ISSUE 3

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Adına Sahibi / The Owner

Prof. Dr. Sedat LAÇİNER
Rektör / Rector

Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief

Prof. Dr. Abdurrahman KURT
Dekan / Dean

Editör / Editor

Doç Dr. Osman DEMİR

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Arş. Gör. Fatih OĞUZAY • Arş. Gör. Kenan SEVİNÇ • Arş. Gör. Nebiye Şeyma GÜNER

Yayın Kurulu / Editorial Board

Doç. Dr. Osman DEMİR • Prof. Dr. Hidayet İŞİK • Prof. Dr. Tevhit AYENGİN • Prof. Dr. Şevket YAVUZ
Doç. Dr. Ramazan DEMİR • Yrd. Doç. Dr. Osman Murat DENİZ

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, Cumhuriyet Üniversitesi • Doç. Dr. Abdullah KARAHAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM, Süleyman Demirel Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ali COŞKUN, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Alim YILDIZ, Cumhuriyet Üniversitesi • Doç. Dr. Aziz DOĞANAY, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Bülent UÇAR, Osnabrück Üniversitesi • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Celal TÜREER, Ankara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Hakkı ACUN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Haniği ÖZCAN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim YILMAZ, Atatürk Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail ÇETİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail KÖZ, Ankara Üniversitesi • Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Kemal ATAMAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Şehir Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet ATALAN, Kastamonu Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet KATAR, Ankara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Mustafa KAYA, Atatürk Üniversitesi • Doç. Dr. Nuh ARSLANTAŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Osman BİLEN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Osman KARADENİZ, Dokuz Eylül Üniversitesi • Doç. Dr. Osman Nuri KÜÇÜK, Erciyes Üniversitesi • Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Ramazan BİÇER, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Remzi KAYA, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Safi ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Selahattin SÖNMEZSOY, Yüzüncü Yıl Üniversitesi • Prof. Dr. Selçuk MÜLAYİM, Marmara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Talat ALFARHAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Tefvik YÜCEDOĞRU, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Vejdî BİLGİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Veli URHAN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Veysel UYSAL, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Yaşar AYDINLI, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Zeki ÖZCAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Ziya KAZICI, Marmara Üniversitesi

Kapak Resmi / Cover Art

Bursa Ulucami'de bulunan, Münafikün Süresi 8. ayetin celi süs-küfi hatı.

Basım / Printing

Burası

Yaymevi Tarafından
Doldurulacaktır

İletişim / Corresponding Adress

Doç. Dr. Osman DEMİR, Editör,

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Şekerpınar Yerleşkesi, 17100 Merkez / ÇANAKKALE
Tel: 0286-2180018 (İçhat: 6207) Faks: 0286-2180538 E-posta: ifd@comu.edu.tr İnternet: ifd.ergisi.comu.edu.tr

Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Doç. Dr. Abdullah KARAHAN, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK, Uludağ Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Ahmet YÖNEM, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Ali KUŞAT, Erciyes Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Aysel Sıdıka OKTAY, Süleyman Demirel Üniversitesi • Doç. Dr. Cengiz BATUK, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Fuat AYDIN, Sakarya Üniversitesi • Doç. Dr. Hasan KAPLAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Hayri ERTEN, Necmettin Erbakan Üniversitesi • Doç. Dr. Hüseyin HANSU, İstanbul Üniversitesi • Doç. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU, Ankara Üniversitesi • Doç. Dr. İsmail TAŞPINAR, Marmara Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Mahmut Salihoglu, İstanbul Üniversitesi • Doç. Dr. Mirza TOKPUNAR, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Muammer İSKENDERÖĞLU, Sakarya Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK, Mardin Artuklu Üniversitesi • Doç. Dr. Mustafa TEKİN, İstanbul Üniversitesi • Doç. Dr. Nimetullah AKIN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Osman Murat DENİZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Yrd. Doç. Dr. Şenol KORKUT, Osman Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Şevket YAVUZ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayınlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır. Yayınlanan eserlerin her tür sorumluluğu yazar(lar)ına, yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne aittir. Yazıların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğünden izin almak koşuluyla mümkün olur.
Dergimizin Yayın ve Yazım İlkeleri 141. sayfada yer almaktadır.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER

- Prof. Dr. Şevket YAVUZ
“Meryem Ana ve Topografyanın Ana Kültü ile İnşası veya Helenizme Vurulan Vahiy-Eksenli Prototip Aşısı” 9
“The Virgin Mary, Madonna & the Reconstruction of Topography via the Cult of Motherhood, or the Inoculation of Wahy-Centric Prototype over Hellenism”
- Şeniz YILDIRIMER 25
“İbn Sînâ ve Descartes’ın Bilgi Anlayışları Bakımından Karşılaştırılması -II”
“Comparing Ibn Sina (Avicenna) and Descartes’ Epistemological Understanding-II”
- Yrd. Doç. Dr. Ahmet Emin SEYHAN 55
“Muhammediye ve Envâru’l-Âşikîn’de Yansıtılan Allah Tasavvuru Üzerine Bir Değerlendirme”
“A Study on the Understanding of God in the Muhammediye and Envâru’l-Âşikîn”

ÇEVİRİLER

- Yrd. Doç. Dr. Nurten KIMTER
Peter C. HILL, Kenneth I. PARGAMENT, Ralph W. HOOD Jr, Michael E. MCCULLOUGH, James P. SWYERS, David B. LARSON & Brian J. ZINNBAUE, *Din ve Maneviyatı Kavramlaştırma: Birleşme ve Ayrılma Noktaları* 85

SEMPOZYUM VE KİTAP TANITIMLARI

- Yrd. Doç. Dr. Ahmet YÖNEM 121
Ortadoğu’nun Geleceği Açısından Şii-Sünni İlişkileri Sempozyumu
- Arş. Gör. Zeynep ARIĞ 131
Mahmut ÇINAR, *Tarihte ve Günümüzde Mehdîlik*
- Aişe TABAN 135
Recep ALPYAĞIL, *Türkiye’de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi: Paul Ricoeur Üzerinden Bir Soruşturma*

Editörden Takdim...

Değerli okurlarımız,

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinin üçüncü sayısını sizlere takdim etmekten büyük bir mutluluk duymaktayız. Dergimiz artan sayfa sayısı ve giderek zenginleşen içeriği ile çıktığı bu uzun yolda hedefine emin adımlarla ilerlemekte, Türkiye’de gerek nitelik gerekse nicelik olarak artmakta olan akademik faaliyetlere katkıda bulunmaya devam etmektedir. Bu sayıda yine ilginizi çekeceğini düşündüğümüz makaleler, çeviri, sempozyum ve kitap tanıtımlarını ilginize ve istifadesine sunuyoruz.

İFD’nin bu sayısının ilk makalesi Prof. Dr. Şevket Yavuz tarafından kaleme alınan, “Meryem Ana ve Topografyanın Ana Kültü ile İnşası” başlığını taşımaktadır. Meryem ana kültürünün belirli bir coğrafyayı Hristiyanlaştırması ve bunun topografyaya dönüşüm sürecine odaklanan yazı, meseleyi din, tarih, kültür ve coğrafya etkileşimi bağlamında karşılıklı olarak incelenmektedir. İkinci yazımız, dergimizin ikinci sayısında yayınlanan bir makalenin devamı niteliğindedir. Felsefe bölümü doktora öğrencisi Şeniz Yıldırım, “İbn Sina ve Descartes'in Bilgi Anlayışları Bakımından Karşılaştırılması-I” başlıklı yazısına bıraktığı yerden devam etmekte, düşünce tarihinin bu iki önemli simasını epistemolojik açıdan derinlikli olarak mukayese etmektedir. Bu sayının son makalesinde Yrd. Doç. Dr. Ahmet Emin Seyhan, Osmanlı halk İslâmını derinden etkileyen ve üniversitemizin yer aldığı Çanakkale ili sınırları dahilinde olan Gelibolu’da yaşamış bulunan Bîcân kardeşlerce telif edilen iki eseri, Allah tasavvuru bakımından ele almaktadır. “Muhammediyye ve Envârul-Âşikîn’de Yansıtılan Allah Tasavvuru” isimli bu yazı, bahsi geçen eserlerin yansıttığı inanca kaynaklık eden rivayetleri tahkik etmekte ve eleştirel sonuçlara ulaşmaktadır.

Dergimizin çeviri kısmında ise bir yazıya yer verdik; Yrd. Doç. Dr. Nurten Kırmter’in “Din ve Maneviyatı Kavramlaştırma: Birleşme ve Ayrılma Noktaları” başlıklı çevirisi. Bu çeviride din ve maneviyat kelimeleri temel seviyede, kavramsal açıdan temas ve ayrılık noktalarına değinilerek analiz edilmektedir.

Dergimizin son kısmında ise bir sempozyum ve iki kitap tanıtımı yer almaktadır. Önceki sayıda Alevilik çalıştay hakkında yazdığı bir tanıtım yazısına yer verdiğimiz Yrd. Doç. Dr. Ahmet Yöner bu sayıda da 2013 Eylül ayında Çorum’da düzenlenen “Ortadoğu’nun Geleceği Açısından Şii-Sünni İlişkileri” sempozyumunu detaylı biçimde incelemektedir. Ardından iki eser tanıtılmaktadır.

Bu aşamada, dergimizin üçüncü sayısının oluşumuna katkıda bulunan isimleri sıralamak kadirşinaslık olacaktır. Öncelikle üçüncü sayının sizlere ulaşması için çeşitli aşamalarda çalışan Fakültemiz idari ve akademik personeline, hâssaten editör yardımcılığı görevini üstlenen araştırma görevlileri Fatih Oğuzay, Şeyma Nebiye Güner ve Kenan Sevinç'e, yayın kurulunun değerli üyelerine, yazıları ile katkıda bulunan kıymetli akademisyenlere ve bunları inceleyen sayı hakemlerine, başından beri desteğini esirgemeyen Dekanımız Prof. Dr. Abdurrahman Kurt'a ve dergimizin üniversite tarafından basımını üstlenen Rektörümüz Prof. Dr. Sedat Laçiner'e şükranlarımı sunarım.

Nihâî şükür ise bizleri var eden , O'nu bilme imkânı veren ve türlü nimetlerle donatan Yüce Allah'adır.

Doç. Dr. Osman DEMİR
Editör

MAKALELER

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2013, Sayı 3

Meryem Ana ve Topografyanın Ana Kültü ile İnşası veya Helenizme Vurulan Vahiy-Eksenli Prototip Aşısı*

Şevket YAVUZ**

Meryem ki; nikâhlanır iyi bir ere,
Lâkin o hâlâ saf, temiz ve bâkiredir bir kere,
Öyle bir sadakat, iffet ve bağlılık gösterir ki;
Hem kendisinin, hem de insanlığın olur kurtuluş şevki.

Hem Havvâ'nın itaatsizlik bukağısı kırılır onunla,
Havva'nın güvensizlik zincirini, bâkire Meryem imanımla,
Hem kırılır, hem gevşetilir, hem de yok edilir:
İşte bu Meryem'in inancı, itaati ve bekâreti iledir. ¹

Özet

Tarih; insanın coğrafyayı topografya haline getirişinin bir bakıma özetidir; diğer bir ifade ile, coğrafyayı; yani sıradan ve buradaki-oradaki mekânın hayat, değer ve manâ hamuru ile yoğurarak; yani demografik unsurlarla bezeyerek, topografyaya dönüştürme macerasıdır tarih. Bunun en göze çarpan örneklerinden biri şüphesiz, Hz. Meryem ve ona raptedilen değer kodları ile coğrafyanın – burada özel olarak basit Byzantium / Bizans köyünün büyük Konstantinopolis haline, genel olarak da Doğu Roma'nın hâkim olduğu coğrafyanın – dönüştürülmesidir. Tarihsel olarak – gerçi burada da tarihsel olan ile teolojik olan çifte kaplar misali iç içe geçer – mütevazi ve iffetli bir Yahudi kızının ve daha sonra annesinin kurtuluş misyon ve fonksiyonlarla

* Bu makale, *Uluslararası Hazreti Meryem Paneli* (Organizatör: Kültürlerarası Diyalog Platformu; 1-2 Kasım, 2013)'nde sunulan tebliğ metninin bazı kısımlarının ilave ve çıkarılması ile oluşturulmuştur. ŞY.

¹ Irenaeus, Bishop of Lyons, *Against Heresies*, 3.22.4. Irenaeus (c. 130-202), Hem Ortodoks Kilisesi, hem de Roma Katolik Kilisesi tarafından aziz olarak kabul edilen Irenaeus, 2. yüzyılın en önde gelen Hıristiyan teologlarından. O, İlk Kilise Babaları'ndan ve Hıristiyan apolojistlerinden / savunucularından olup, Havariler Dönemi ile Kilise Babaları / Patristik Dönemi arasında köprülük yapan isimlerden olan ve havarilerden Yuhanna'yı gören-dinleyen-ondan aktaran Aziz Polycarp (ö. 69-155)'dan rivayet ve nakiller yapar. Irenaeus, Lugdunum kasabasında (Galya bölgesi / bugünkü Lyon, Fransa) piskopos olarak görev yapar. Onun ortaya attığı "Yeniden İnşâ Doktrini" (*the Doctrine of Recapitulation*) Hıristiyan teolojisinde önemli bir yer teşkil eder. Irenaeus'un bu doktrininin özeti şöyledir: Mesih; insan tabiatını tamamen kuşanmıştır / ona bürünmüştür ve bu insanı vasfıyla o, tam bir itaat ve teslimiyet içinde oluşu ile Âdem'in itaatsizlik sebebiyle kaybolan ezeli b/ağ "yeniden tesis ve tekrar ile inşâ" etmiştir. 2. asırda Hıristiyan inanç ve teolojisine en büyük meydan okumalardan birini gerçekleştiren Gnostik düşünceye karşı en radikal reddiyeleri ve itirazları o yazar ve dillendirir. Bu bağlamda onun *Heretiklere Karşı / Adversus Haereses / Against Heresies* adlı eseri Hıristiyan inancı açısından oldukça önemli bir yer işgal eder. Daha sonraki dönemlerde onun düşünce ve teorileri, mevzubahis tarihsel arka plan ve zamanın ruhuna uygun olarak Kutsal Kitapın bağlayıcı bir kitap olarak kanonize edilmesi / bağlayıcı hâle gelmesi ve kilise otoritesinin yeniden tesisi bağlamında oldukça önemli açılımlar ortaya koyar. Bu hususta bkz. Irenaeus, *Proof of the Apostolic Preaching*, trans John Behr (PPS, 1997); Arthur C. Coxe (ed.), *The Ante-Nicene Father* (Buffalo, NY: The Christian Literature Company, 1885); Eusebius, *The Ecclesiastical History*, transl. Kirsopp Lake and John E.L. Oulton (New York: Putnam, 1932); Denis Minns, *Irenaeus* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1994); Payton Jr., James R., *Irenaeus on the Christian Faith: A Condensation of 'Against Heresies'* (Cambridge, James Clarke and Co Ltd, 2012); J. Quasten, *Patrology: The Beginnings of Patristic Literature* (Westminster, MD: Newman Press, 1960); Philip Schaff, *History of the Christian Church: Ante-Nicene Christianity, A.D. 100-325* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1980); Joseph B. Tyson, *A Study of Early Christianity* (New York: Macmillan, 1973); Henry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970), vd.

** Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. E-posta:shyavuz@yahoo.com.

donatılarak "teolojik" tarihe geri dönüşü oldukça anlamlıdır. O, bir yandan imparatorlukta güç-iktidar ile bilgi-iman ilişkilerinin hengamesinde yeniden inşa edilirken; öte yandan da kolektif sosyal tasavvurun umut, model alma, korunma, arzu ve sevgi duygularının bir ifâdesi olarak tarihe teolojik ve görkemli bir eda ile geri çağrılır. Diğer bir ifade ile, pek çok kargaşa ve savaşım hüküm sürdüğü bir zaman diliminde halk dindarlığı (civic religion), Hz. Meryem'i "madonna" rolü ile ve Hristiyanlığın "Oğlu" olan Hz. İsa'ya annelik yapan teolojik bir figür / theotôkos ("Tanrı taşıyıcı/sı") olarak kendisinin koruyucusu, kollayıcısı ve destekçisi, ilahî ve duâlarında hâcet melcei olarak davet eder. Meryem Ana kültü ve tasavvuru, topografyayı "Hristiyan kılmak" üzere politik ve teolojik merkez tarafından Hristiyan inanç kodlarıyla-ama-Helenistik teknede yoğunlularak hizmete çağrılır. Bu vahiy-eksensel bir dinî figür üzerinden kült eksensel Helenizm'e vurulan prototipsel bir aşıdır. Bunun teolojik, sosyo-kültürel ve kolektif bilinç dışı bütünündeki ifâde ve tezâhürleri tarihî süreç içinde kendini ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Meryem Ana, Helenizm, Topografya, Kült, İnşa, Vahiy-Eksensel, Prototip Aşısı, İkinci Havva, Güç-İktidar İlişkileri, Efes Konsili (I. ve II.), Kilise Babaları, Tyche, Artemis, Maryemoloji.

The Virgin Mary, Madonna & the Reconstruction of Topography via the Cult of Motherhood, or the Inoculation of Wahy-Centric Prototype over Hellenism

Abstract

Of the most noteworthy aspects of history is its feature of shaping geography in creating a topography; namely, it is a long journey of transformation of geography as a mundane and "here-there" space thorough the lives, values, and meanings of the humane. One of the most standing-out samples of this phenomenon is certainly the one that thorough the "reappropriated" personality and "added" values of the Virgin Mary a mundane geography is transformed into a topographical model – here from a small village (Byzantium) into a gigantic imperial Constantinople in particular; and from geography of the East Roman Empire into its vast topos / topography, in general. Historically – though here the historical and the theological are, as if double containers, interlocked with each other – it is a very meaningful phenomenon via which a very humble and chaste Jewish girl, later a Jewish mother returns to a "theological" history featured with soteriological missions and functions. While reconstructed / revalorized within the tumultuous juncture of power-authority and knowledge-faith, Mary is invoked into history in a theological ethos and in a majestic mode as an expression of the emotive constellation of collective consciousness in terms of hope, paradigm-taking, protection (from material and spiritual impending calamities), will, love, and the like. In other words, in such a perilous context where many skirmishes and wars were going on, civic religion invites the pro/model of the Virgin Mary with her new roles, such as madonna ("my lady / mother") and Theotôkos ("God-Bearer") as a protector, care-giver, supporter, and an asylum of incontinence for all kinds of prayers and litanies offered by the masses. In connection with this background, the cult and perception of the Mother Mary is invited in the aim to make geography "Christian" by the political and –thence – theological core via Christian creedal codes, wrought in the Hellenistic trough. This is a prototypical inoculation of a revelation-centric figure on a cult-centric Hellenism. Revealingly, the expressions and manifestations of this phenomenon within the theological, socio-cultural, and collective unconscious frame are unfolded in historical processes.

Key Words: *The Virgin Mary, Hellenism, Topography, Cult, Re/construction, Wahy-Centric, Prototypal Inoculation, the Second Eve, Power-Knowledge Relations, the Council of Ephesus (I. ve II.), the Patristic Fathers, Tyche, Artemis, Mariology.*

I. Giriş: Genel Çerçeve, Problemler, Tezler, Kavramlar

Topografyada veya daha temel hali ile coğrafyada akıp giden tarihsel hafıza, hatıra, gelenek, görenek ve kabuller (inanç, akide ve imân unsurları) bir boşlukta doğup, öylece ve kendiliğinden yerleşip, kökleşip, yayılıp ve sonra da tarih sahnesinden silinmez. Diğer bir ifade ile, gök kubbe altında hemen hiçbir şey öylesine boşlukta doğup, boşlukta yok olmaz. Bu ilke, diğer alanlarda olduğu gibi iman ve inanç noktasında da böyledir. 4. ve 5. yüzyıldaki Hz. Meryem prototipinin kurgulanışı, inşası, yaygınlaştırılması, kültür-medeniyet harcında devreye sokulması ve nihayet politik teknolojilerde istihdamı bu açıdan oldukça önemli bir örnek sunar. Helenizmin kök paradigmalarında ve süreç içindeki tarihsel entegrasyon süreçlerinde gerek Greko-Roman dünyanın popüler-şehir dininin inanç kodları içinde yer alan Athena (Grek) / Minerva (Roma) kültlerinin, gerek Mısır mitoslarının İsis'inin, Friglerin Kybele / Cybele'nin (a) tarihsel; (b) teolojik; (c) sosyo-kültürel; (d) kolektif bilinç altı bütünüünün metamorfozu ve tezahürü olarak karşımıza çıkar Hz. Meryem kültü. Bu kült; gerek Hristiyan vahiy kültüründe, gerekse daha sonraki İslâm vahiy tasavvurunda da görüleceği üzere farklı, canlı ve kozmik bir prototipliğe evrilir. Diğer yandan şunu iddia etmek de zor olmasa gerekir: Şayet târihsel olarak kültürel kodlar ele alınacak olursa ve hayâlî / vehmî Doğu-Batı dikotomisi göz önünde tutulacak olursa, Hz. Meryem "Doğu" olanın sembolik bir zaferi gibidir adeta veya diğer bir yaklaşımla Athena'nın Apollo'ya veya Zeus'a galebe çalmasıdır. Bu noktadan konu ele alındığında rahmet, sevgi, barış, sanat, zekâ, strateji, ilham vb. dişil, anaç ve analık sırlarının Anadolu ve Ön Asya özelinde öncelenmesidir. Yeni bir mekânda, yeni bir imparatorluğa yeni bir enerji ve ruh verecek iksiri bu açıdan Konstantin/Constantine (c. 280-337 | İmparator: 306-337), Hz. Meryem'i imparatorluğun kurucu, koruyucu ve kollayıcı manevî vasisi, ilâhî vârisi ve tahkim edicisi olarak göreve çağırır. Öte yandan; benzer bir düşünce ve kabulle, Hz. Meryem bireysel ve kolektif bir model olarak, bir iffet ve saffet örneği olarak sosyal-halk dindarlığına raptedir.² Bu tarihsel nokta, Hz. Meryem'in neden özellikle de Ortodoks Hristiyanlığında merkezî bir noktada yer aldığıının tarihî ve politik sebeplerinden biri olarak devreye girdiğini ortaya koyar.

² Bu husustaki özellikle İslâmî perspektiften genel değerlendirmeler için bkz. : Günay Tümer, *Hristiyanlıkta ve İslâm'da Hz. Meryem*, Ankara, Diyanet Vakfı Yay., 1996.

Diğer bir husus da toplumsal psikoloji açısından önemlidir: Savaşların, hegemonyaların, tahakküm vasıta ve vesilelerinin alabildiğince yaygınlaştığı bir ortamda halk dindarlığı Hz. Meryem'in "madonna" rolü ile ve Hıristiyanlığın "Oğlu" olan Hz. İsa'ya annelik yapan teolojik bir figürü/*theotôkos*/Θεοτόκος ("Tanrı Taşıyıcı/sı" | *Theotôkos*; Latince *Deipara* veya *Dei genetrix*)'u kendilerinin koruyucusu, kollayıcısı ve destekçisi olarak, ilahî ve dualarında hâcet melcei olarak davet etmeleridir. Bu öylesi bir ortamda aslında kolektif bir terapinin teolojik yoldan ifadesidir.

Bunlara ilave olarak, Meryem Ana tasavvuru ile topografyanın inşa edilmesine yol veren bir başka tarihsel ve insanî serüvenin de göç eden bireysel, toplumsal ve kolektif ihtiyaç-duygu-istek ve güdülerdir; meselâ bereket, ada/n/ma, koru/n/ma ve besle/n/me tarihin belirli zamanlarında daha fazla öne çıkabilmekte ve buna bağlı olarak da Hz. Meryem'in tasavvuru farklılaşabilmektedir.

Bunlara bağlı olarak tezimizi şu şekilde ifade edebiliriz: Meryem Ana kültürü ve tasavvuru, topografyayı "Hıristiyan kılmak" (politik hiyerarşiyi sosyo-topografya üzerinden tahkim etme olarak da okunabilir) üzere eko-politik ve teolojik merkez tarafından Hıristiyan inanç kodlarıyla-ama-Helenistik teknede göreve çağrılır. Bu vahiy-eksenli bir dinî fenomen üzerinden kült eksenli Helenizm'e vurulan prototipsel bir aşıdır. Bunun tarihî, teolojik, sosyo-kültürel ve kolektif bilinç dışı bütünündeki kaynak ve tezahürleri bu çalışmanın ana iskeletini oluşturur. Çalışmamıza yön verecek metodik sorumuz da şudur: Hz. Meryem nasıl oluyor da tarihsel bir modelden kozmik ve kurtarıcı (sôtêr) esaslı bir rol modelliğine ve prototipliğe evrilmiştir?

II. Meyrem "Ana" ve Topografyanın Ana Kültü İle İnşası veya Helenizm'e Vurulan Vahiy-Eksenli Prototip Aşısı

A. Madonna ("Annemiz")'yı Mesih ile Yüceltmek veya Beşerî Olanın Kurtuluş Serüveni

Teolojik panoramada Hz. Meryem'i konumlandırmak konumuz açısından merkezî önem arz eder. Buna bağlı olarak, Hıristiyan Kutsal Kitabı ("Yeni Ahit")'ndaki Hz. Meryem profilini ve profilden hareketle Kilise Babalarının genel yaklaşımlarını ele alacak olursak, şöyle bir çerçeve karşımıza çıkar:

i. "Havariler Çağı" / Apostolic Age		
		Kanonik İncillerin dışında kalan ve İncillerle aynı zaman dilimindeki literatür içerisinde Hz. Meryem'den açıkça bahseden kaynak yok gibidir. Bunun en önemli istisnası Ya'kup-James'in İncili'dir.
Pavlus (c. 2-68 [idam])	Tarsus'da doğar, Ferisi Yahudi, sonradan havari, Roma'da Neron tarafından idam edilir.	Hz. Meryem hakkında oldukça az ifade. Hz. İsa "bir kadından doğdu" (Galatyalılar 4:4-5) Öyle görünüyor ki; Hz. Meryem, Aziz Pavlus'a kalmış olsaydı önemsiz bir figür, öylesine gelip, geçmiş olarak var olabilecekti.
Luka (c. 10 - c. 75-100 [84 yaşında ölür])	Antakya'da doğar, gentile, doktor, muhtemelen şehit olarak ölür.	Hz. Meryem'in teolojik ve manevî rolü ilk kez ima edilir. Temel teolojik aks; "Kutsal Muştu" / <i>Annunciation</i> ile Mesih'in olağanüstü doğumu ekseninde döner. Hz. Meryem'in tarihsel ifadelerinin (temsil-tezâhür-hâlet) insanlığın Kozmik Düşüş fenomeninden sonra maruz kaldığı tehlikeli ve dehşetengiz durumunu islahâ yönelik teolojik uzanımlar olarak okunması uygun düşer. ³

ii. "Kilise Babaları Dönemi" / Patristic Age		
Öne çıkan Kilise Babaları	Teolojik Topografya Serüveni	Tezi, Düşüncesi
Ignatius (Antakyalı) (c. 35-c. 98 / 117)	Antakya'da doğar ve yaşar. Antakya piskoposu. Havari Yuhanna'nın öğrencisi. Roma'da şehit edilir.	Hz. Meryem; Doketizm / "Görüntü" karşıtı teoloji tartışmalarında devreye girer: "Meryem'den olma' Mesih" formülü ile Hz. İsa'nın reel olan beşerî yönüne vurgu için.
Justin Martyr ("Şehit") (c. 100-165)	Flavia Neapolis [(bugünkü Nablus) / Judea (Yahûdiye) bölgesi]'te doğar. Hristiyan savunucularından; Logos Teorisî'nin önde gelen teorisyeni. Roma'da idam edilir.	Kilise'nin Hz. Meryem'i ta'zim ve kutsamasına imkân veren inanç formülünü inşa eder: <i>Parthenos</i> / "Bâkire" kavramı ile Yeni Havva prototipi oluşturur. Bu da, İlk Havva'nın itaatsizliğinden doğan kaos ve kopukluk, Yeni Havva'nın itaati ile tamir ve islah edilmesi imkânını verir. Luka modelinin yeniden üretilmesidir.
Irenaeus (Lyonlu) (c. 130-202)	Smyrna (İzmir)'de doğduğu tahmin edilir. Lugdunum (Galya)'da piskopos. Gnostik felsefenin en büyük reddiyecisi.	Her ne kadar beşerî eksikliklere sahip olduğunu iddia etse de İkinci Havva tezini dillendirir.
Tertullian (c. 155-220)	Carthage / Kartaca'da doğar, yaşar ve ölür. Pagan Berberi bir ailede doğan Tertullian, Hristiyan şehitlerinin cesaret, kahramanlık, ahlâk ve sarsılmaz tevhid inancından etkilenerek Hristiyan olur. İlk Hristiyan savunucularından olup, düşünce ve felsefesi	"Hz. Meryem, bâkire olamaz" iddiasını detaylarıyla temellendirmeye çalışır. Beşerî olanın fiziki kanunlara tâbi olduğu gerekçesiyle Meryem'e ta'zimi ve yakarışı reddeder.

³ Stephen J. Shoemaker, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, Oxford, Oxford University Press, 2002, 9-141 arası sayfalar özellikle Hz. Meryem'in bâkire ve Teotôkos olarak vefatı ve göğe ürücü ile ilgili hem önceki asırlardaki, hem de bu kabulün şekillendiği dönemdeki temel tarihsel, teolojik ve mitolojik tasavvurlardan bahseder.

	Hıristiyan teolojisinin temellerindedir. Teslis (tek özden tezahür eden üç unsur) terimini ilk ortaya atan kişidir. Aslı Günah ve iman-akıl ilişkisi üzerine görüşleriyle öne çıkan Latin Kilise Babaları'ndan.	
Clement (İskenderiyeli) (c.150- c. 220)	İskenderiye'de doğar, yaşar ve ölür. Akli inanca tâbi kılmaya çalışır. <i>Credo, ut intelligam</i> yaklaşımının ilk savunucularındandır. Grek felsefesi iman için bir hazırlık ve yardımcıdır. Negatif Teolojinin ilk formüle edicisidir.	"Hz. Meryem, doğum öncesi, esnası, sonrası ve tüm hayatı boyunca bakire olarak kalmıştır." (Apokrif olarak kabul edilen James'in İncil'ine dayanır)
Origen (c. 185-c. 254)	İskenderiye'de doğar. Tire (Fenike bölgesi / Filistin)'de öğrenciler yetiştirir, vaazlar verir ve ölür. Clement'in öğrencisidir. Yeni Eflâtunculuk ve Stoacıların etkisindeki görüşleri sonraları sahih olarak kabul edilmemiştir. Lütuf Teorisi ile tüm ruhların asli kutsiyetine kavuşacağını iddia eder. Teorisinde, Logos / Söz esaslı yer işgal eder.	Her ne kadar <i>virginates in partu</i> tezini kabul etmese de Hz. Meryem'e <i>Teotokos</i> ünvanını ilk kez veren odur. Ayrıca "ebedi bakire" tanımlamasını da kullanır. Hz. Meryem'in şüpheleri ve ilâhi planın kozmik uzanımını kavramadaki yetersizliği sebebiyle ona yapılan ta'zim ve hürmeti sınırlı tutmaya çalışır.
John Chrysostom (c. 347-407)	Antakya'da doğar, Constantinopolis başpiskoposu, sürgünde ölür.	Bakire Meryem; insan olması sebebiyle başta kendine olan tutkusu olmak üzere zayıflıkları üzerinde taşır. ⁴

Bu tablo şunu gösterir: Hz. Meryem'in teolojik bir figür olarak istihdamı aslında Hz. İsa'nın teolojik olarak Teslis'teki Oğulluk fonksiyonunun / unsurunun "tam olarak insan" doktrinini doğrulamak içindir. "Tam olarak insan" olabilmesi için de Hz. Meryem'in beşerî annelik rolünün devreye girmesi gerekir. Diğer bir ifade ile Maryoloji (Hz. Meryem hakkındaki teolojik kaideler) aslında Kristoloji (Hz. İsa hakkındaki teolojik ilkeler) içindir. Öte yandan, tüm teoriler açık ve/ya kapalı bir Gnostik etkinin ve bundan farklı bir şekilde etkilenerek formüle edilen Neoplatonizm/Yeni Eflâtunculüğün tesirlerini üzerlerinde taşırlar. Bu taşıma aşırı yüceltici teoriler için olduğu gibi, aşırı sıradanlaştırıcı teolojik perspektiflerde de kendisini hissettirir.

⁴Bu hususta oldukça fazla literatür mevcuttur. Bunların içinde Donald L. Gelpi'nin şu eseri oldukça önemlidir: *The Firstborn of Many: A Christology for Converting Christians*, vol. 1, Milwaukee, Marquette University Press, 2001, 333, 510, 551-2, 545.

B. Güç-İktidar Politikaları, Teolojik Siyasetin Panoraması ve Teotokos Anlayışının Öncülleri

Hız. Meryem ile ilgili kültler ve ona bağılı olarak geliştirilen Maryoloji –en azından Roma Katolik Kilisesi’nce –konusunu, Helenistik bir ideoloji, felsefe ve geleneğin oluşturduğu şuur teknesi / bilinç-algı-tasavvur havzası olmadan okumak, anlamak ve anlamlandırmak oldukça zor görünüyor. Helenizmin ideolojik paradigmaları (teoloji, kutsallık; ara/cı varlıklar; kutsal yazı/t/lar; kozmogoni; kozmoloji ve eskatoloji), insan-aile-toplum-beriki ve öteki tasavvurları; ilke ve kodlar (etik, estetik, politik-güç, kurtuluş); ibadet-ayin-ritüelleri; ifadeleri (işaret, kurum, tezahürleri); imkân ve meydan okuma alanları mevzubahis edilecek olursa, Hız. Meryem’in her ne kadar Hız. İsa’yı dünyaya getirmekle yüksek bir pâyeye kendisine hasredilse de mütevazı bir ana profilinden *Teotokos* prototipine evrilişi tarihsel ve teolojik olarak daha anlamlı bir çerçeveye oturmuş olacaktır. Bunlara ilave olarak, şu hususu burada ifade etmek yerinde olacaktır: Yeni bir mekânı imparatorluğunun merkezi olarak seçen Konstantin, bu yeni topografyayı kendi ideolojisi ve politik iradesi temelinde inşa etmek ister.

Bunlar ekseninde Hız. Meryem’i *Teotokos* mertebesine taşıyan kolektif şuur dışı süreçler ve kolektif şuur hali şu şekilde temellendirilebilir:

Pax Deorum (“Tanrıların Barışı / Koalisyonu”) anlayışının egemen olduğu Doğu Roma İmparatorluğu’nun inanç panoramasında yine de bir tür *Henoteizm* (Politeizm hâkim olmakla beraber, tüm tanrıların üzerinde tek bir tanrı) tasavvuru geçerlidir. Bu da özellikle başta *Sol Invictus* / “Mağlup Edilemeyen Güneş” kült ve inanç formlarının egemen olduğu bir durum ile kendini gösterir. Doğu Roma İmparatorluğu’nun diğer Roma kültürlerinin yanında imparator Aurelian tarafından 274 yılında yerleştirilen imparatorluğun resmî kültü olan Güneş Tanrısı Kültü’nün tezahürlerini Konstantin dönemine kadar basılan paralarda görmek mümkündür; hatta, 387 yılındaki bir kitabede de bu kültü referans verilir. Bundan da öte, 5. yüzyılda bile mensuplarının varlığından bahsedilmektedir.⁵ Güneş Tanrısı Kültü’nün bu tarzda emperyal politika tarafından yeniden göreve çağırılması ve buradan hareketle bir sosyo-politik proje yaratılması asırlardır varlığını sürdüren kolektif şuur dışı süreçlerin varlığının bir göstergesi olduğu gibi politik teolojinin kolektif şuur inşasındaki rolünü de ortaya koyar.

⁵ Bkz. Gaston Halsberghe, "The cult of Sol Invictus" Leiden, Brill, 1972, 170, n. 4; "Augustine, Sermones, XII; also in Ennaratio in Psalmum XXV; Ennaratio II, 3."; Kurt Weitzmann (ed.), *Age of spirituality : late antique and early Christian art, third to seventh century*, 1979, Metropolitan Museum of Art, New York; S. Hijmans, "Sol Invictus, the Winter Solstice, and the Origins of Christmas", *Mouseion Calgary* 3.3: 377–398 (2003).

Öte yandan, *emperyal Pontifex Maximus* (“En Yüksek Piskoposluk”) unvanının imparatorlar tarafından kullanılması diğer bir dinî-teolojik-inanç politikalarının bir yansıması olarak oldukça önemlidir. Başlangıçta tamamen dinî bir unvan ve tabir olan *Pontifex Maximus*, sonraları Roma imparatorlarının güçlerini arttırmaları ve dinî alanı kontrol etmelerine bağlı olarak, kendileri için kullandıkları bir unvan halini alır.⁶ Bu haliyle, meselâ Konstantin, *Pontifex Maximus* titrini özellikle Yeni Roma’da kullanmaya devam eder. Bu da aynı şekilde yeni dinî unsurun şuur teknesindeki bir hamur (politik ve materyal) ile karılmasıdır.

Bunlardan da öte, imparatorluğun devreye soktuğu tezahür ve temsiller yeni bir topografyada tıpkı yeni bir aile kurulması gibi hısnılık ve ünsiyet bağlarını hatırlatmak üzere kurulur. Buna göre artık imparator bir aile reisi konumundadır. Bu model hem sosyal dokunun alt hücreleri için model olduğu gibi, nice zamandır başta Kapadokya Kilise Babaları olmak üzere Kilisenin de istihdam ettiği bir sosyo-teolojik diskurdur. Ve bu kozmik—emperyal olarak okunabilir—ailenin doğal anası da Kozmik Kurtarıcı’nın annesi; yani *Teotôkos* olacaktır. Diğer bir çerçevede ifade edilecek olursa:

İmparator Augustus’un imparatorluk vasilik kültürünü tesis etmesinden itibaren, halk imparatorlarda mevcut olduğuna inanılan ilâhî gücü kutlamaya ve onun için ritüeller düzenlemeye başlar. İşte bu güç ile—inanışa göre—imparatorlar, tıpkı bir babanın çocuğunu koruyup, himaye ettiği gibi, Romalılara “yol gösterip, himaye edecek” bir özelliğe kavuşmuş olurlar.⁷

C. Göç Eden Kolektif Duyguların Serüveni: Umut ile Korku Sarkacının Teotokos İnanıcındaki İzdüşümü

Vahiy-eksenli bir modelin—yani, Hıristiyanlığın—pagan felsefe ile ilk karşılaşması oldukça başarılı geçer; çünkü mevzubahis model, bazı noktalarda “öteki” olarak ifade edilebilecek pagan epistemolojisinden ve kavramsal çerçevesinden alıp-verecekleri vardır ve bu alış-veriş her şeyden önce başlangıçta inançlar ve ritüeller bağlamında da değildir. Yani:

Hıristiyanlık; pagan felsefesinin kendi bünyesinde kabulünde ve uyarlanışında oldukça başarılı bir süreç geçirir. Bunda, her şeyden önce bu uyarlanış süreçlerinin ritüellerle veya kült pratikleri ile ilgili olmayışı önemli bir etkidir.⁸

Bahsedilen bu durum, imparatorluğun kült ritüelleri ile Hıristiyanlığın ayinlerinin önce farklı ve ayrı bir ortam ve tarzda, daha sonra ise, halk alanı olan sivil

⁶ Bkz. : George P. Fisher, *The Beginnings of Christianity with a view of the State of the Roman World at the Birth of Christ* New York, Charles Sc. Sons, 1887, özellikle 113-39.

⁷ Limberis, *Divine Heiress*, 8.

⁸ Limberis, *Divine Heiress*, 7.

alanda yeni bir senkretizm ve ortak pratiğin oluşumuna zemin hazırlar. Bu inanç ve eylem evrilmesinin ardında, öyle görünüyor ki, kolektif şuurun köklerindeki temel insanî duygular-motivasyonlar-kuvveler yer alır.

Hermenötik yaklaşımın ilkelerinden biri şudur: Kolektif şuur topografyadan coğrafyaya göç eder;⁹ çünkü şuur omçası –dinî olanın mayalanmasına kaynaklık eden, yön veren ve dökümünü sağlayan küme–, insanın evrensel varoluş akışında farklı metamorfozlarıyla tezahür eder. Nitekim, bu durumu tanrıçalar piramidinin oluşumunda görmek mümkündür.

Örnek 1: Tanrıçalar Piramidinde Rhea Henoteizmi: Rhea, hem antik Yunan’da, hem de Roma imparatorluğundaki halk / sivil dindarlıkta tanrıların annesi olarak kabul edilirdi. “Gök” tanrısı (Uranus) ile “Yeryüzü” tanrıçasının (Gaia) evliliğinden doğduğuna inanılan Rhea, kardeşi Zaman tanrısı (Chronos) ile evlenir ve bu evlilikten Demeter, Hades, Hera, Hestia, Poseidon ve Zeus dünyaya gelir. Politik gücü için tehdit gördüğü çocuklarını yiyen Chronos’tan, sadece Zeus’u kurtarmayı başarır. Rhea’nın rollerini kuşattığı tanrıçalar ve ilâhî misyonları genel olarak şöyledir: Anadolu’daki ana tanrıça Cybele –bu yüzden Rhea Cybele olarak da anılırdı – “Büyük Ana” (*Magna Mater*); Ops (Roma), Athena, Persephone, ve İsis. Görevleri ise: Koruyucu, kollayıcı, kurtarıcı, besleyici, büyütücü, bereket kaynağı, sır talimcisi ve rehberi, vb.

Örnek 2: Tanrıçalar Piramidinde Tyche Henoteizmi: Tyche / Τύχη (Türkçe okunuşu Tike) / Roma’da Fortuna. Afrodit ile Hermes’in veya Okeanos ile Titan’ın kızı olduğuna inanılan Tyche, birçok Roma şehri tarafından “Koruyucu Tanrıça” olarak kabul edilir. Zamanla her şehrin kendine has Tyche’si yaratılmaya başlanır. Genellikle Nemesis ile Agathos Daimon (“İyi Ruh”) ile özdeşleştirilir. Tyche; bir kentin kısmetini, refahını, kaderini ve geleceğini tayin eden “Talih” tanrıçasıdır.

Hem imparatorluk otorite, meşruiyet ve kutsiyetinin sürekli üretilmesine, hem de bu üçlü mekanizmanın sosyal ve kolektif alanda sivil din platformunda ifadesini bulmasına imkân vermek ve sürdürülebilirliğini temin etmek için, başta bu iki kült ekseninde tezahürler ortaya koymak ve temsiller yaratmak bir gerekliliktir. Bunlar da sırası ile (a) Söze dayanan tezahürler: Söylem, kaside, methiye, vb. ile meşruiyet ve kutsiyet üretenler; (b) Fiile dayanan tezahürler: Ritüeller, âyinler, festivaller, vb. ile süreklilik oluşturanlar; (c) Hâlete dayanan tezahürler: Kolektif şuurun mayalandığı ihtiyaç, duygu, istek, kuvve, değer ve idealler havuzu.

⁹ Buradaki “göç”ten maksat, kelime, söz, diskur bir mekânı (mekânda hayat süren insanı, toplumu veya milleti) kendi ağında inşa etmiştir. Bu inşa ile coğrafya topografyaya evrilir. “Topografyadan coğrafyaya” ifadesinin anlamı da şudur: Daha önce inşa edilen bir durum, kabul, bilinç ve/ya “zamanın hâleti” yeni bir mekâna; yani coğrafyaya intikal ederek, orayı da topos/topografya kılmak üzere “göç” eder / ettirilir.

Temsillere gelince, bunlar da (a) İşaretler – dizinsel, sembolik ve ikona tarzlı--; (b) Kurumlar; (c) Yapılar ve (d) Gündelik hayat.

Örnek 1: Rhea kültü, emperyal gücü de takdis edecek şekilde kaside ve methiyelerde tezahür eder. Bu özün eylem bazındaki tezahürü ise, haz eksenli ritüellerle kutlanır ve halk dindarlığında önemli bir yer işgal eder. Teo-politik güç manivelâsı bu tezahür ve temsilleri uzun zamandır bölgesel topografyada hâkim bir din haline dönüşen Hıristiyanlığın “ana” figürünü alarak, *Teotôkos* unvanı ile merkeze taşır. Bu yerel topografya mezhebi çatışmalardan – en azından ilgili kültürün inşâ süreçlerinde – irak olduğu için, *Teotôkos*’un kolektif şuura nakli ve oradan da ifade süreçlerine intikali daha kolay olabilmektedir. Diğer bir ifade ile:

Hız. Meryem’e ulûhiyet atfedilmesi olayı aslında Akdeniz dünyasındaki dinî kültür bağlamında görülmesi gereken bir durumdur. Bu, özellikle imparator Konstantin’in, Hıristiyanlığı Roma İmparatorluğu’nun resmî dini ilan ettiği 325 yılından sonraki hassas bir zaman diliminde oldukça önemli bir durum olarak karşımıza çıkar. Bu tarihsel olay iki farklı dinî kültürün – pagan ve Hıristiyan – en radikal bir temelde; yani sivil din / popüler din seviyesinde birleştirilmesi anlamında geliyordu.¹⁰

Ve bu durum, her ne kadar “orada-bir-yerdeki-dinî alan” da (folklorik din alanında) da olsa tezahürlerle kuşatılınca – çünkü, fiil özneyi ve aktörü flulaştırır – *de facto* durum kendi gerçeğini Hıristiyan inanç ve pratiklerine dayatır. Öyle ki:

Konstantin, Hıristiyanlığı imparatorluğun resmî dini ilan edince...Kilise kendini aniden imparator ve sarayı ile çok yakın bir ilişki içinde bulur. Bu ilişki ile bünyesine tamamen yabancı Grek ve Roma halk dinî seremonilerinin unsurlarının girmesi mümkün hale gelmiş olur.¹¹

Bu süreçler, sonunda bir “sessiz sosyo-teolojik kontrat”ın oluşmasına zemin hazırlar; dolayısıyla “imparatorluk, Kilise ve halk, kilise ayinleri ile halk ritüellerini birbirleriyle harman[lamaya başlamıştır artık].”¹²

Bu tarihsel ve teolojik arka plan ve bağlam bize şunu ima eder: Yeni bir şehir, yeni bir güç hiyerarşisi, dinî tasavvur, ritüeller ve yeni bir çevredir. İmparator Konstantin’in antik dönemde küçük bir yerleşim yeri olan Byzantium’u / Bizans’ı, kendine “Yeni Roma” olarak seçmesinin sebebi olarak şunlar ifade edilebilir: Dinî ve dünyevî otoritenin eş zamanlı temsilcisi iddiasında olan ve bu yüzden de *Pontifex Maximum* ünvanını kullanmaya devam eden Konstantin’in yeni mekânda yeni dinini

¹⁰ Vasiliki Limberis, *Divine Heiress: The Virgin Mary and the creation of Christian Constantinople*, London and New York, Routledge Publ. , 1994, 7. [Alıntı, yazardan direkt olarak aktarılmıştır. Doğruluğu veya yanlışlığı ayrıca ele alınabilir.]

¹¹ Limberis, *Divine Heiress*, 7.

¹² Limberis, *Divine Heiress*, 46.

inşâya imkân bulabilmesi; bu yeni mekânda yeni formüle edilmekte olan din için, Hristiyan nüfusun az olması sebebiyle halk dindarlığının ve folk seremonilerinin yerleştirilmesinin daha kolay olması.¹³

İşte bu yeni topografyada yeniden inşâ edilmeye çalışılan bir teolojik bütünün tarihsel-ama-teolojik prototipi, asırlardır devam eden kolektif şuur dışı omçası ile kolektif şuur hâlinin yine kolektif-sosyal ifâde mekanizmaları ile devreye girer. Bu da beraberinde eskinin Rhea'sını, Tyche'sini evrensel bir misyonla Mesîh'in annesini *Teotôkos* modeline tahvil etmeye kapı aralar. Bununla popüler dindarlık açısından ifade edilmek istenen şudur sanki: "Rahmetin ve korumanın, bolluk ve zenginliğin, dayanma ve yüceltmenin tek ve sahih dayanağı çokluktan (Rhea-Tyche) teke evrilen Hz. Meryem'dir. "Kurtuluş Yolunu Gösteren" (*Panaghia Hodegetria*) ve *Teotôkos* olarak halk dindarlığına arz edilen Hz. Meryem, göç eden kolektif duyguların menzilliğine vazifelendirilir. Diğer bir ifade ile, halk dindarlığı açısından, tekin olmayan bir dünyanın dağdağasından ve endişesinden, tekin olan, güvenilir olan ve yaslanabilir olan bir figüre yolculuk, göçün en anlamlı ve gayeli merhalesini temsil eder. İşte bu hali ile mevzubahis figür, şehrin ebedî koruyucusu, rızkın anahtarı ve geleceğin kurtuluş vasıtası *Teotôkos* olarak kolektif bilinç ve umut ağı şeklinde ifadesini bulur.¹⁴

Ve hepsinden önemlisi de şu olsa gerektir: Her ne kadar teolojik tartışmalar farklı düzlemlerde yer bulsa da, halk dindarlığı –"tarihsiz halk teolojisi" olarak da okunabilir– Hz. Meryem'i, kendi popüler tahayyül, tasavvur ve vicdanında çoktan yeni bir tarzda ve sivil bir modelde kurmaya başlamıştır. Nitekim:

İlk dönem Kilise Babaları'nın Luka İncili'nden daha ileri noktalara konuyu taşımadaki yavaş ve tereddütlü davranmalarına karşı, Hz. Meryem'in hayatı ve manevî gücü çoktan inanan insanların ve halkın kalplerini fethetmişti bile."¹⁵

Bu "sosyal hazır oluş" hali de daha sonraki *Teotôkos* inancının yerleşmesinde uygun telkin teknikleri ile kolaylaştırıcı bir durum ortaya koyar. Bu bağlamda Hz. Meryem hakkında benzeri hususî inançların kristalleşmesini kolaylaştıran yaratıcı "popüler" edebiyatın yaygınlaşması oldukça önemli bir rol oynar.¹⁶

Mevzubahis "sosyal hazır oluş" hali veya "sosyal kabul"ü aslında dönemin görsel ifadelerinde açık ve mükemmel bir şekilde görmek mümkündür. Hz. Meryem,

¹³ Limberis, *Divine Heiress*, 9.

¹⁴ Mütevazı-ama-iffet sembolü bir annenin nasıl kutsanan "Tanrı taşıyıcısı" hâline evrilişinin sonraki asırlardaki izdüşümü için bkz. : Rachel Fulton, *From Judgment to Passion: Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200*, New York, Columbia University Press, 2002.

¹⁵ Limberis, *Divine Heiress*, 102.

¹⁶ Limberis, *Divine Heiress*, 102.

bir manevî dayanak olarak, ideal kadın modeli olarak, kurtuluş umut ve tasavvuru olarak bu sosyo-teolojik ifadelerde açıkça kendini ortaya koyar.¹⁷

D. Politik Teolojiden Teolojik Politikaya: Hz. Meryem'in *Teotôkos* Rolü, Efemine Güç Arayışı ve Diofizit Teoloji

Aelia Pulcheria (399-453), Doğu Roma imparatoru Arcadius ve Aelia Eudoksia'nın kızı olup, kardeşi II. Theodosius yedi yaşında iken tahta geçtiğinden yetki, otorite ve güç büyük oranda kendi elinde toplanır. On üç yaşındayken kendini Roma İmparatorluğu'nun *Augusta* ("Kraliyet Kutsiyeti") ve kraliçesi ilan eder. Tarihçi Sozomen'in *Kilise Tarihi*'nde onun *Augusta* olduğunda bekâret yemini ettiğini anlatır.¹⁸ İmparator kardeşi II. Theodosius ölünce (450), Pulcheria Marcian ile evlenir ve imparatorluğun kral ve kraliçesi olarak kendilerini ilan ederler. Üç yıl sonra ölen ve kilise tarafından da sonraları azize ilan edilen Pulcheria, güç ve iktidarı elinde tuttuğu yıllarda Kilisenin işlerine, teolojik meselelere, dinî unvanların verilmesi gibi hususlara yakından katılır. Bu noktadan olmak üzere, kilise inşa faaliyetleri, pagan karşıtı mücadeleler ve politikalar ve özellikle konumuz açısından Hz. Meryem'in *Teotôkos* konusu örnek olarak verilebilir. Politik teolojinin en önemli yansımalarından biri şüphesiz bu *Teotôkos* doktrindir. Öyle ki:

İmparatorluk kültürleri ile Hıristiyanlığın kaynaştırılmasına en açık örnek şüphesiz Pulcheria zamanında *Teotôkos* kültürünün yükselişidir... Özellikle Bakire Meryem'e atfedilen övgü ve senâlar aslında tarz ve tür olarak imparatorlara yapılan övgü modelinde üretilmeye başlanır. İşte bu nokta iki kültürün kaynaşma durumunu ortaya koyar. Bu hususta *Teotôkos*'u tahmis eden en etkili ilâhî ve methiye Proclus'un nutuklarındaki methiyeler ile anonim *Akathistos Hymn* ("Akathistos Kasidesi")'dir.¹⁹

Efes Konsili, II. Theodosius'un imparatorluğunun sonlarında gerçekleşir (431). *Teotôkos* konusu iki piskoposun teolojik karşıtlığı ve otorite çatışması ile kendini gösterir: Konstantinopolis Başpiskoposu Nestorius (tkr. 386-451) ile İskenderiye Patriği Cyril (tkr. 375-444). Konunun ana teması şu şekilde ifadesini bulur:

Nestorius'a göre, Hz. İsa, Hz. Meryem'den doğan temiz ve günahsız bir insan olup, otuz yaşlarında kendisine Kelâm iner. Bu olayla beraber kendisine ilâhlık vasfı verilir ve bundan sonra hem insan, hem de tanrı tabiatını / karakterini beraber taşır (Dio.physite). Bu yüzden Hz. Meryem *Theotôkos* değil, *Kristotôkos* (*Christotôkos*)

¹⁷ Bu hususta Kurt Weitzmann'ın şu eserleri oldukça güzel örnekler sunar: *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination*, edited by Herbert L. Kessler (Chicago 1971); *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century* (New York and Princeton 1979); *Late Antique and Early Christian Book Illumination* (New York 1977); *Ancient Book Illumination* (Cambridge, MA 1959).

¹⁸ Sozomen. *The Ecclesiastical History of Sozomen: Comprising a History of the Church from A.D. 324 to A.D. 440*(transl. by E. Walford), London, Henry G. Bohn. 1855, 391.

¹⁹Limberis, *Divine Heiress*, 62.

olarak anılabilir; yani Meryem Tanrı olan İsa'nın değil, insan olan İsa'nın annesidir; çünkü Tanrı doğurulamaz ve aynı zamanda da Baba ile aynı özden vücut bulmuş olamaz. Öte yandan, Kelâmın gelişi ile beraber İsa'da hem beşerî, hem de tanrısal olan tabiat bir arada gerçekleşmiş olup, İsa hem tanrı, hem de insan olmuştur. Bu noktadan bakıldığında çarmıha gerilirken tanrısal tabiat, İsa'dan ayrılmış ve yalnız insan olarak çarmıha gerilmiştir. Çileleri Tanrı olan İsa'yı etkilemez.

Özetle; Nestorius İsa'da çift tabiat olduğunu; ama bu tabiatın sürekli olmadığı, parçalanabilir olduğunu iddia ederken, Cyril ise, Mesih'te çift tabiatın olduğunu ve bunun daima bâki olduğunu savunur.

Öte yandan, bu düşüncesiyle Nestorius Kilise açısından önemli olan *Teotôkos* doktrininin vurgusunu azaltmaya çalışır. Kendine Hz. Meryem'i rol modeli olarak almış olan, bu noktada oldukça esaslı dinî kabulleri olan ve kendini bakire imparatoriçe olarak tanımlayan Pulcheria'nın bu yaklaşımı benimsemesi imkânsızdır. Bu yüzden Pulcheria ile Nestorius arasında bir güç mücadelesi başlar. İmparatoriçenin gücünü hafife alan Nestorius onun aleyhinde oldukça tahripkâr ve tahrik edici bir kampanya başlatır: Pulcheria'nın en azından yedi aşığı ile yakın ilişki içinde olduğunu; dolayısıyla ona, ritüellerde ve dualarda "Mesih'in gelini" olarak yer verilemeyeceğini; çünkü mevzubahis adamlar tarafından bakireliğinin sonlandırıldığını iddia eden Nestorius bunlarla da kalmaz ve daha tahrik edici tutum olan kilisedeki sunağın üzerindeki resmini kaldırır ve onun imparatoriçe şalını sunak örtüsü olarak kullanmayı da reddeder. Bunlar onun otoritesinin ve görevinin sonlandırılmasına giden yolu hazırlar: Pulcheria'nın saray bürokrati olan dostu Eusibiua, Nestorius hakkında onun bir heretik / sapkın olduğunu iddia eden bir karar çıkarır.

Bu esnada İskenderiye patriği Cyril, açıkça Nestorius'u suçlamaya ve mahkûm etmeye başlar ve imparatorluk sarayına yazdığı bir karar ile *Teotôkos* doktrininin doğru olduğunu deklare eder. Bunun üzerine Nestorius konsil toplanmasına karar verir.

Efes Konsili (431), başlangıçta Cyril ve Pulcheria tarafından açıkça yönlendirildiğinden neredeyse onların görüşüne uygun bir karar çıkma noktasına çoktan gelmiştir; ama henüz karar çıkmamıştır. Bu durumda iken, imparator II. Theodosius konsile müdahale eder ve Pulcheria'nın etkilemesi sebebiyle, tam da Cyril'in görüşü lehine karar verir. Buna göre, Diofizit görüş reddedilir ve *Teotôkos* doktrini sahih ve doğru kabul edilir. Bundan sonra imparator, Nestorius'u görevden alır ve Antakya'daki bir manastıra sürer. Bununla birlikte ne o, ne de takipçileri aforoz edilirler.

Görüşlerini yaymaya çalışan Nestorius oldukça çok taraftar toplamaya başlar. Öte yandan, tam olarak *Teotôkos* doktrini çözülemediğinden yeni bir konsil daha toplanır. Bu, İkinci Efes Konsili (449)'dir. Bu konsilde de papa I. Leo, Pulcheria'nın *Teotôkos* teorisini savunmasında en büyük destekçisidir. Konsile zorunlu olarak dâhil edilen I. Leo, Konstantinopolis başpiskoposu Flavian'a uzun bir mektup gönderir. Mesih'te iki tabiatın olduğunu ve Eutyches'in bu hususu inkâr ettiği gerekçesi ile mahkûm edilmesini sorgular. Bunun üzerine I. Leo, İkinci Efes Konsili'ni "Harami Konsil" olarak tanımlayarak, yeni bir konsilin toplanmasını talep eder. Bu konsil ile Nestorius ve taraftarları afaroz edilir. Bunun üzerine Diofizitler kendi özel kiliselerini tesis ederler. 21. yüzyılda da Asurî / Nasturî ve Keldânî Kiliseleri bu görüşün savunucusu durumundadırlar.

İki yıl sonra Chalcedon / Kadıköy Konsili (451), 452 piskoposun kararı ile sonuçlanır. Buna göre, hem Nestorius'un Diofizit Doktrini, hem de Eutyches'in Monofizit Doktrini reddedilir. Bunun yerine Cyril ile papa I. Leo'nun doktrinleri entegre edilerek bir sonuca varılır.²⁰ Bu noktada *Teotôkos* doktrininin sahil ve ortodoks olduğu kabul edilir. Chalcedon Konsili; Nicaea / İznik Kredosunu geliştirir ve açıklığa kavuşturur. Buna göre, Tanrı Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tur ve bundan da öte Mesih, enkarnasyondan sonra tüm zamanlarda ve ebedi olarak tam olarak Tanrı ve tam olarak insandır. Sonuçta Hz. Meryem *Teotôkos*olarak teolojik statüsünde kalır. Pulcheria, hem kadınlar için rol modeli olan bir prototipe, hem efemine gücün tarihsel sahneye katılmasına, hem de imparatorluk güç-iktidar-bilgi-akide düzeneğinin tesisindeki yönelimine zemin hazırlar. Buna göre, Hz. Meryem, geniş bir Hıristiyan ailesinin kozmik ve tarih-ötesi annesi, koruyucu azizesi ve "doğru yolu gösterici" bir modelidir. Bu aynı zamanda beşerî ve dünyevî olan ile ilahî ve tarih-üstü olanın teolojik bir birliğidir.

III. Sonsöz Yerine

Hz. Meryem ("Dindar Kadın")'in kozmik ana rolü ile teolojiye geri dönüşü ve teoloji ile de topografyanın inşası oldukça önemli bir fenomendir. Bu fenomen; sebep-sonuç zinciri içinde olmaksızın bir prototip ortaya koyar: Kolektif şuur dışı küme, kolektif şuur süreçleriyle fenomen alanına dökülür ve ifade halinde de tezahür ve temsilleri ile kendini açığa çıkarır. Tıpkı su gibi akan kolektif şuur dışı küme, ihtiyaçlar bütünü, duyguların, isteklerin ve değerlerin topografyadan coğrafyaya göçünü tecrübe eder. Yani; Anadolu'daki Cybele kültünün ima ettiği tüm

²⁰ Bu husustaki tartışmaların genel çerçevesi için bkz. : J. B. Bury, *History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I. to the Death of Justinian*, volume: 1, New York, Dover Publ., 1958, özellikle 352-403 arası.

fonksiyonlar – umutları tutarak ve korkuları savarak – ile Doğu Romalının Rhea'sına, oradan da Konstantinopolis'in *Teotôkos*'una miras bırakılır. Komple iptal mümkün olmadığı gibi, komple ibkâ/sabit kılma da mümkün değildir; tıpkı önceki kültür ve medeniyet aktörlerinin geride bıraktığı binanın yeni kültür ve ümran kurucuları tarafından yeninin inşasında istihdam edildikleri gibi. Hermenötik çerçeveden ifade edilecek olursa, dinî ifade aslında kolektif olanın tezahürüdür.

Hız. Meryem, her ne kadar "Yeni Ahit" literatüründe pek de öne çıkarılmamış olsa da, Kilise Babaları'nın genel düşüncesinde önemi çoklukla ikircikli karşılansa da, Justin Martyr'den itibaren kozmik bir rol ile yeniden hatırlanır ve kaderin cilvesi olsa gerek, Kristolojik (Hız. İsa'nın mesihliği konuları) tartışmalarda tekrar beşerî-insanî-bedenî yönüne yapılması gereken eşit ağırlıklı vurgu sebebiyle *Teotôkos* olarak teolojik sahneye yeniden geri döner. Bu haliyle imparatorluk kültürleri ile sivil kültürlerin Kilise'nin bünyesine girmesine kapı aralar. Öyle ki; Hıristiyanlıktaki ikonalara, kutsal bakiyelere ve emanetlere ve azizlere methiyelerin düzülmesine ve bunların çoğalmasına imkân vermiş olur.²¹

Bir bütün olarak bu miras da dairevi bir tarzda sosyal olanı ve halk dinini örür, bu da topografyanın üretilmesine imkân ve vasat sağlar; çünkü söz, sosyal yapıyı, sosyal yapı mekânı, zamanı ve nesnelere, onlar da tekrar sözü ve sözün ardındaki inancı kodlar. Hız. Meryem; diğer bir ifade ile, Helenistik bilgi-inanç-ideal havuzuna vurulan vahiy eksenli – İbrahimî bir dinî-kültürel havzanın imaları ile oluşan – bir prototip aşısıdır.

Kaynakça

Bury, J. B. *History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I. to the Death of Justinian*. Volume: 1, New York, Dover Publ., 1958.

Coxe, Arthur C. (ed.) *The Ante-Nicene Father*, Buffalo, NY, The Christian Literature Company, 1885.

Eusebius, *The Ecclesiastical History*. transl. Kirsopp Lake and John E.L. Oulton, New York, Putnam, 1932.

Fisher, George P. *The Beginnings of Christianity with a view of the State of the Roman World at the Birth of Christ*, New York, Charles Sc. Sons, 1887.

Fulton, Rachel. *From Judgment to Passion: Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200*, New York, Columbia University Press, 2002.

Gelpi, Donald L. *The Firstborn of Many: A Christology for Converting Christians*, vol. 1, Milwaukee, Marquette University Press, 2001.

²¹ Limberis, *Divine Heiress*, 63.

Halsberghe, Gaston. "The cult of Sol Invictus", Leiden, Brill, 1972.

Hijmans, S. "Sol Invictus, the Winter Solstice, and the Origins of Christmas", *Mouseion Calgary* 3.3: 377-398 (2003).

Irenaeus, *Proof of the Apostolic Preaching*, trans. by John Behr (PPS, 1997).

Limberis, Vasiliki. *Divine Heiress: The Virgin Mary and the creation of Christian Constantinople*, London and New York, Routledge Publ. , 1994.

Minns, Denis. *Irenaeus*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 1994.

Payton Jr., James R., *Irenaeus on the Christian Faith: A Condensation of 'Against Heresies'* Cambridge, James Clarke and Co Ltd, 2012.

Quasten, J. *Patrology: The Beginnings of Patristic Literature*, Westminster, MD, Newman Press, 1960.

Schaff, Philip. *History of the Christian Church: Ante-Nicene Christianity, A.D. 100-325*, Grand Rapids, Mich, Eerdmans, 1980.

Shoemaker, Stephen J. *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Sozomen. *The Ecclesiastical History of Sozomen: Comprising a History of the Church from A.D. 324 to A.D. 440*(transl. by E. Walford), London, Henry G. Bohn. 1855.

Tümer, Günay. *Hıristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem*, Ankara, Diyanet Vakfı Yay., 1996.

Tyson, Joseph B. *A Study of Early Christianity*, New York, Macmillan, 1973.

Weitzmann, Kurt. *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination*, edited by Herbert L. Kessler (Chicago 1971).

Weitzmann, Kurt (ed.). *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century* (New York and Princeton 1979).

Weitzmann, Kurt. *Late Antique and Early Christian Book Illumination* (New York 1977).

Weitzmann, Kurt. *Ancient Book Illumination* (Cambridge, MA 1959).

Wolfson, Henry Austryn. *The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1970.

İbn Sînâ ve Descartes'ın Bilgi Anlayışları Bakımından Karşılaştırılması -II

Şeniz YILDIRIMER*

Özet

İbn Sînâ, Orta Çağ'da yaşayıp çok değerli eserler vücuda getiren ve sonraki asırlarda da Doğu'da ve Batı'da uzun süre etkisi devam eden bir filozof olmuştur. Felsefenin her alanında olduğu gibi bilgi felsefesinde de sistematik bir kuram geliştirerek, özgün bir bilgi anlayışı ortaya koymuştur. Rene Descartes ise Avrupa felsefe tarihinde bir dönüşümü temsil ederek modern felsefenin öncüsü kabul edilen ve bilgi felsefesi ile ön plana çıkan bir Yeni Çağ filozofudur. Bu makalede felsefe tarihinde köşe başını tutan filozoflardan olan İbn Sînâ ve Descartes'ın bilgi anlayışları ele alınmıştır. Girişte filozofların bilgi meselesine genel yaklaşımları verilmiş, takip eden bölümde filozoflara ait bilgi kuramları incelenerek, sonuçta karşılaştırmalı bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Descartes, Bilgi, Bilgi felsefesi, Faal Akıl, Akıl.

Comparing Ibn Sina (Avicenna) and Descartes' Epistemological Understanding II Abstract

Living in the Middle Ages, Ibn Sînâ was a philosopher who gave many valuable works throughout his life, and has been very influential in the Eastern and Western parts of the world throughout centuries. Like in every field of philosophy, he also molded a systematic theory in epistemology, and thus presented a unique and way-out epistemic understanding. As for René Descartes, he was a philosopher of the New Age, representing a quintessential shift in the history of European philosophy; hence was regarded as one of the salient figures of Modern philosophy. Like Avicenna, he gave special place and weight to epistemology in his works. In this article, the epistemological understandings of Ibn Sina and Descartes, both of who were the corner stones of the history of philosophy, will be examined in details. In the first part of the study, general approaches of the two philosophers to epistemology has been made subject matter; in the latter part, their respective epistemological theories have been presented; and in the last section, a general comparison and evaluation has been carried out.

Key Words: Ibn Sina (Avicenna), Descartes, Knowledge, Epistemology, Active Intellect, Intellect.

Giriş:

Makalemizin derginin geçen sayısında yayımlanan birinci bölümünde İbn Sînâ ve Descartes'ın bilgi anlayışlarındaki genel yaklaşımları, uyguladıkları yöntemleri ve ben-ruh-beden görüşleriyle birlikte İbn Sînâ'nın bilgi kuramını ele almıştık. Bu bölümde ise Descartes'ın bilgi kuramı genel hatları ile incelendikten sonra iki filozof arasında karşılaştırmalı bir değerlendirme yapılacaktır.

Descartes'ta Bilgiyi Elde Etme Süreci

Descartes felsefesinde önemli bir konumu işgal eden bilgi kuramı, onun kesinliğinden endişe etmeyeceğimiz doğru bilgilere ulaşma kaygısı üzerine oturur. Descartes, herkesin doğrulayabileceği sonuçlara varabileceğini düşünmüş ve bu yolculuğundaki ilerleme ilkesini de *Aklı Yönlendirme Kuralları* adlı eserindeki VIII. kuralda belirtmiştir.¹ Ona göre hakikati araştıran bir kimse, en azından hayatında bir kez bunun ne olduğunu ve insan aklının nereye gidebileceğini kendine sormalıdır. Burada ifade ettiği gibi, soruların çözümü kişinin aklını doğru kullanmasındadır; akıl hakikate götüren tüm yolları inceleyebilir.² O, *Metot Üzerine Konuşma* adlı uzun önsözünde ise sağduyunun herkeste eşit olarak paylaştırılmış olduğunu söyleyerek, sadece aklımızı doğru kullanabilmenin yöntemlerini bulmak gerektiğini ifade eder.³

Descartes'a göre bu apaçık olan ilk ilkeleri bulmak ve bunları kullanarak eşyanın bilgisine ulaşmak için güvenilir bir yöntem gereklidir. Bize bu yöntemi verecek olan bilimler ise aritmetik ve geometridir.⁴ Ayrıca *Metot Üzerine Konuşma*'da mantık, analitik geometri ve cebir bilimlerinin elverişli yanlarını alıp, kusurlarını gideren başka bir metot bulmak gerektiğini söyler.⁵ İlk makalede Descartes'ın yenilikçi yaklaşımı ve yöntem konusuna yaptığı vurguya değinilmişti. Onun *açıklık ve seçiklik, analiz, sentez ve sayım (kontrol)* şeklinde belirttiği dört maddeden oluşan yönteminin ilk adımına göre, herhangi bir görüş, şüphe uyandıracak bir gerekçeye sahipse reddedilmesi gerekir. Bu şekilde apaçıklığa ulaşıncaya kadar devam edilir⁶ ve sistem sağlam temeller üzerine kurulur.

¹ Bkz. Descartes, *Aklı Yönlendirme Kuralları ve Yöntem Üzerine*, çev. Can Şahan, İstanbul, Kuram Yayınları, (t.y.), VIII, s. 45; İngilizce metin için bkz. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. I, çev. John Cottingham vd., Cambridge, Cambridge University Press, 1985, Rule Eight, s. 28.

² Descartes, *Aklı Yönlendirme Kuralları*, VIII, s. 48-49; İngilizce metin için bkz. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Rule Eight, s. 29-30.

³ Descartes, *Aklını İyi Kullanmak ve Bilimlerde Doğruyu Aramak İçin Metod Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan, Ankara, Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, 1997, s. 3-5.

⁴ Descartes, *Aklı Yönlendirme Kuralları*, II, s. 24; İngilizce metin için bkz. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Rule Two, s. 12.

⁵ Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, s. 20; İngilizce metin için bkz. Descartes, *Discourse on Method and the Meditations*, çev. F. E. Sutcliffe, London, Penguin Books, 1968, s. 40.

⁶ Bkz. Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, s. 20-21; İngilizce metin için bkz. Descartes, *Discourse on Method and the Meditations*, s. 40-41.

Bu yüzden Descartes şüpheli bir yöntemle dönüştürmüş, felsefesinin başında o zamana kadar elde ettiği bütün bilgileri gruplandırarak bunlardan şüphe etmiş ve adım adım ilerleyerek, bütün şüphelere son verecek bir kesinlik aramıştır. Bu faaliyetin sonunda kendi varlığı ve düşünmesi üzerinde yoğunlaşır, son durak noktasını 'düşünmesi' olarak belirler. "Şüphe ediyorum, düşünüyorum" demek, bunları yapan bir varlığı gerektirir. Bu da ben'dir. "Ben varım" dediği anda, zihninde bunu kavradığı her defasında, bu bilginin doğruluğundan hiçbir şüphe duymaz, yanlış olduğu ile ilgili en ufak bir soru oluşmaz. Böylece kendi varlığının bilgisi onda açıkça oluşur.⁷

Böylece Descartes "Düşünüyorum, öyleyse varım" (cogito ergo sum⁸) sonucuna ulaşmıştır. Daha önce bahsettiği ve şüphe edemeyeceği son nokta olarak aradığı bilgi burasıdır. Bütün felsefesinin ilk ilkesi, asla şüphe edemeyeceği, apaçık olarak 'farkına vardığı' bu bilgi, kendisinden diğer açık bilgilerin çıkarılabileceği, onun en temel ilkesi olacaktır. Descartes bu önermesinden hareketle düşünmek için var olması gerektiği gerçeğini açıkça görebildiğini, bu şekilde "pek açıkça ve pek seçikçe kavradığımız şeylerin hep doğru olduğunu"⁹ genel bir kural olarak kabul eder."Düşünüyorum, öyleyse varım" önermesine ulaşırken düşünmeyi ben ve ben'in varlığı ile özdeşleştirir; düşündüğünü açıkça bildiği anda ben'ini ve varlığını da bilir.¹⁰ T-A. Druart, İbn Sînâ ve Descartes'ta ruh ve beden problemini ele aldığı makalesinde Descartes felsefesinin en önemli yönünün dolaysız kendilik idraki olmakla birlikte 'cogito' ile bu idrakin sürekliliğinin sağlanmadığını ifade eder. Ona göre 'cogito' zamanın herhangi bir anına tekabül ederken, ben'in sürekliliği hakkında bir güven vermez.¹¹ Daha sonra değinileceği gibi Descartes'ın bu sürekliliği Tanrı teminatı¹² ile çözmeye çalıştığı söylenebilir.

Descartes 'cogito' ile kendi varlığını yine kendinde bulmuştur. Kendisiyle ilgili hem ben'in varlığına ulaşır, hem de ben'in ne olduğu üzerinde sorgulamalarına

⁷ Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s. 35; İngilizce metin için bkz. Descartes, *Discourse on Method and the Meditations*, s. 54.

⁸ Burada Descartes'ın kullandığı Latince bir kelime olan *cogito*; zihninde iyiden iyiye evirip çevirmek, etraflıca düşünmek, teemmül etmek, tartmak, nazar-ı dikkate almak, tasavvur etmek, zihinde canlandırma; (daha kararlaştırılmış bir düşünce için) düşünce veya niyet beslemek, duygu beslemek, kurmak, niyet etmek, düşünmek, hazırlamak gibi anlamlara gelir. Bkz. Faruk Zeki Perek, *Latince-Türkçe Sözlük*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1952, s. 266.

⁹ Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, s. 36; İngilizce metin için bkz. Descartes, *Discourse on Method and the Meditations*, s. 54.

¹⁰ Descartes, düşünce ile varlığı özdeşleştirir; düşündüğü anda varlığını hissettiğini ya da sezgiyle bir anda bildiğini eserlerinin çeşitli yerlerinde ifade eder. Descartes'ın 'cogito'sundaki düşünce-varlık ilişkisine dair yapılan yorumlar ve itirazlar önceki bölümde ele alınmıştır. Bkz. Şeniz Yıldırım, "İbn Sînâ ve Descartes'ın Bilgi Anlayışları Bakımından Karşılaştırılması I", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 2, Sayı 2, 2013/1, s. 103-104, 108.

¹¹ Thérèse-Anne Druart, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes," *Arabic Philosophy and the West*, ed. Thérèse-Anne Druart, Washington, D.C., Georgetown University Press, 1988, s. 33.

¹² Gelecek kısımlarda bu ifade açıklığa kavuşacaktır.

devam ederek sonuçta onun 'düşünen bir cevher' olduğuna karar verir; kendini düşünen bir şey, akıl, ruh ya da bir akıl olarak tanımlamıştır.¹³ Onun 'düşünen cevher' tanımı ben'i bilen özne olarak öne çıkarır. Bilen özne olarak bu ben, bilgiyi kurma gücüne sahiptir, zira bilgide aradığımız kesinlik kendi zihnimize mevcuttur. Nitekim Descartes kendi varlığına kendi zihninde ulaştığı gibi Tanrı'nın ve maddi dünyanın varlığına da yine kendinden yola çıkarak ulaşmıştır. Böylece Descartes'ta bilginin oluşacağı merci 'düşünen ben' olarak ortaya çıkar. Peki bilgiyi elde etme süreci nasıl gerçekleşecektir? Bu süreçte hangi yetimiz aktif olarak çalışmakta ve bilginin kaynağı nereye bağlanmaktadır? Bu sorularla ilgili olarak o, *Aklı Yönlendirme Kuralları*'nda bilen öznenin nesnelere bilmekle ilgili dört yetisi olduğunu söyler. Bu yetiler; *duyu, muhayyile, hafıza ve akıldır*.¹⁴

Descartes'ta da bilgi süreci duyu ile başlar. Bahsedilen dört yetiden öncelikle duyu dış dünyadaki nesnelere ilişkiyi başlatırlar. Duyuların dış dünyadaki nesnelere bilgisini bize taşıma şekli, mumun, mührün şeklini alışı gibi bir edilgenlikle gerçekleşir. Diğer bir tabirle dış dünyadaki nesnelere etkisi duyu organlarımızda doğrudan hissedilir, duyan bedenimiz bu etkilerle mumun yüzeyinin değişmesi gibi değişir. Bu şekilde elde edilen dış duyu vücudun *ortak duyu* (common sense/sensus communis) denilen kısmına taşınır.¹⁵ Ortak duyu, mühür işlevi görenek dış dünyadan gelen biçimleri muhayyileye geçirir. Descartes, bunları ortak duyudan ya da hafızadan alarak bilmemizi sağlayan kuvveti 'ruhsal bir kuvvet' olarak tanımlar ve bu kuvvetin çeşitli işlevlerine göre saf idrak (akıl), muhayyile, hafıza ya da duyu adını alabileceğini belirtir.¹⁶ Duyularla elde edilen dış dünya bilgisi, gerçekte ulaşılmak istenen bilginin ilk gereği ya da ilk biçimi gibi düşünülür. Biçimsel olarak sunulan bu fikirlerin başka bir meleke tarafından işlenmesine ve bilgiye dönüştürülmesine ihtiyaç vardır.

Muhayyile, düşünme yetilerimizden biri olarak sınırların kaynağı olan beyinde bulunur. Sınırlardaki pek çok hareketin nedeni olan muhayyilenin etkisini anlamak için hayvanların hareketlerine bakabiliriz. Hayvanlar nesnelere bilgisine değil, yalnızca muhayyilelerindeki suretlere sahiptirler. Muhayyilenin sınırlarla olan

¹³ Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, 1998, II, s. 157; İngilizce metin için bkz. Descartes, *Descartes' Meditations*, çev. John Veitch, Meditation II, 6. md., <http://www.wright.edu/cola/descartes/meditation2.html> (01.08.2014).

¹⁴ Descartes, *Aklı Yönlendirme Kuralları*, XII, s. 61. Descartes'ın Latince'de *sensus, imaginatio, memoria* ve *intellectus* olarak kullandığı terimler sırasıyla *duyu, muhayyile, hafıza ve akıl* şeklinde alınmıştır. Latince terimlerin geçtiği metin için bkz. René Descartes, *Regulae ad Directionem Ingenii*, Regula XII, <http://www.ideayayinevi.com/metinler/regulae/desk121.htm> (01.08.2014).

¹⁵ Descartes, *Aklı Yönlendirme Kuralları*, XII, s. 63-64; İngilizce metin için bkz. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Rule Twelve, s. 41.

¹⁶ Descartes, *Aklı Yönlendirme Kuralları*, XII, s. 65; İngilizce metin için bkz. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Rule Twelve, s. 42.

etkileşimi bir nevi motor hareket gibidir, akla ihtiyaç göstermez.¹⁷ Bu yüzden muhayyile nesnelere dair öz bilgilerden ziyade, işlerimizi nasıl gerçekleştirebileceğimize dair pratik bilgiler sağlar. Ancak muhayyile, bir düşünme faaliyeti olarak ruha ait bir işlemse de, onsuz da olabileceğinden ruhun özü değildir, bu yüzden güvenilir bilgi sunmaz. Zihin saf düşünüş ile anlarken kendi üzerine döner ve kendisinde bulunan fikirleri gözden geçirir; tahayyül ederken bedene döner ve onda ya hayalin oluşturduğu ya da duyular yoluyla edindiği fikirlere uygun olan şeyleri görür ve burada muhayyile devreye girer.¹⁸ Bu şekilde Descartes'ın muhayyileye verdiği görev, aklın maddî dünya ile ilgili bağını kurarak, duyuların getirdiklerinin resimlerini çıkarmaktır. O, muhayyile için "...bilen melekenin (yani düşüncenin), kendisine sıkıca bağlı olan ve dolayısıyla var olan, bedene tatbikinden başka bir şey değildir"¹⁹ açıklamasını yapar. Burada muhayyile için iki önemli şey söylemiştir. Birincisi muhayyilenin akla sıkı sıkıya bağlı olması, ikincisi düşünme işinin bedenle ilgili kısmını temsil eden bir işlem yapmasıdır.

Bilme yetileri arasında sayılan hafıza muhayyile ile birlikte değerlendirilmiştir. Muhayyile, *ortak duyu*'nun iletildiği dış dünyadan gelen suret ve fikirleri bize resim olarak sunarken kendisindeki hayalleri bir süre muhafaza edebilir; bu durumda ona hafıza ismi verilir.²⁰ Descartes'ın nesnelere bilgisini elde etmede muhayyileye olan güvensizliği hafıza için de geçerlidir. Hatta hafızanın yanılma payının muhayyileden çok daha fazla olduğunu söylemek mümkündür. Muhayyiledeki nesnelere hayalleri her zaman kendilerine benzemeyebilir, fakat muhayyile için saklama söz konusu olmadığından nesnelere görüntülerinin canlı olması ihtimali yüksektir. Hafızada ise saklanma süresi içerisinde bu görüntülerin canlılığı yitirilebilir.²¹

Descartes, yukarıda sözü geçen ruhsal kuvvetin çeşitli işlevlerine göre akıl, muhayyile, hafıza ve duyu adını alacağını söyledikten sonra, bunlardan özel önem atfettiği akıl ile ilgili ayrı bir tanım yapar: "...ve bütünüyle akıl (zihin) adını, muhayyilede yeni fikirler oluşturduğu veya önceden teşkil edilen fikirlere dikkatini verdiği

¹⁷ Descartes, *Aklı Yönlendirme Kuralları*, XII, s. 64-65; İngilizce metin için bkz. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Rule Twelve, s. 42.

¹⁸ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, VI, s. 238-239; İngilizce metin için bkz. Descartes, *Descartes' Meditations*, Meditation VI, 3. md. (01.08.2014).

¹⁹ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, VI, s. 236; İngilizce metin için bkz. Descartes, *Descartes' Meditations*, Meditation VI, 1. md. (01.08.2014).

²⁰ Descartes, *Aklı Yönlendirme Kuralları*, XII, s. 64; İngilizce metin için bkz. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Rule Twelve, s. 41-42.

²¹ Descartes, *Aklı Yönlendirme Kuralları*, VII, s. 41-42; İngilizce metin için bkz. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Rule Seven, s. 25.

zaman alır.”²² Bu tanıma göre akıl, diğer yetilerden daha ileri ve müstesna bir konumdadır. Muhayyile hazır suretler üzerinde işlem yaparken, akıl muhayyilede yeni fikirler oluşturur. Dış dünyadan duyular ve muhayyile yardımı ile gelen malzemeyi değerlendirip, onları bilgi haline dönüştürür. Daha önemli olan kısmı ikinci işlemdir. Önceden oluşturulmuş fikirlere dikkatini verebilmek ancak aklın güç yetirebildiği bir şeydir. Descartes’ın aklın fonksiyonu olarak asıl vurguladığı işlem, zihnimize doğuştan (apriori) getirdiğimiz fikirler üzerinde çalışabilme ve yalnız zihin kaynaklı olan fikirleri üretebilme yeteneğidir.²³

Descartes, söz konusu yetilerin birbirleriyle sürekli etkileşim halinde olduğunu söylerken yine akla özel bir konum verir ve onun diğerlerine bağlı olmadan çalışabileceğini söyler. Ancak bedenle ve maddî şeylerle ilgili işlerde muhayyile ve hafızadan yardım görmesi gerekir. Fakat dış fikirlere bağlı olmayan zihin işlemlerinde aklın bu yetilerden yardım almayarak tam tersine kendisine engel olmamaları için yalnız çalışması gerekir.²⁴ Descartes, gerçek bilgiye ulaşma konusunda akıl dışında saydığı duyu, muhayyile ve hafızaya güvenmez. Akıl olmadan bir ben’in varlığından söz edilemezken, duyu, muhayyile ve hafıza olmadan bir ben’den söz edilebilir. Akıl dışındaki diğer yetiler ben’in özünü oluşturan değil, fakat ben’i tamamlayan ve destekleyen unsurlardır.²⁵ Descartes bu yüzden akıl dışındaki yetilere ancak akla yardımcı bir görev yüklemiştir.²⁶

Görülüyor ki Descartes, zihnimize dışarıdan gelen ya da içeride oluşturulan fikirlerin güvenebileceğimiz bir bilgi haline dönüşmesini sadece aklımızın gerçekleştirebileceğine inanır. Descartes, akla olan bu güvenini Tanrı’ya dayandırmıştır. Tanrı tabiattaki kanunların kavramlarını ruhlarımıza işlemiştir.²⁷ Onun insanlara verdiği akıl kendisi için belirlenen kurallara göre, Tanrı’nın aklımıza koyduğu temel bilgilerden hareketle işlediği takdirde yanılmayacaktır. Descartes doğrudan/doğuştan edindiğimiz ilk (apriori) bilgileri kabul etmekle, hatta bütün bilgi felsefesini bu basit ve apaçık temel kavramlara dayandırmakla, akılcı (rasyonalist) bir bilgi anlayışını temsil etmiştir. Descartes’a göre yalnızca doğuştan

²² Descartes, *Aklı Yönlendirme Kuralları*, XII, s. 65; İngilizce metin için bkz. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Rule Twelve, s. 42.

²³ Descartes’a göre fikirlerimiz ya dışarıdan gelir, ya zihin ürünüdür ya da doğuştandır. Bu konuyla ilgili bkz. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, III, s. 185-188; İngilizce metin için bkz. Descartes, *Descartes’ Meditations*, Meditation III, 12-13. md. (01.08.2014).

²⁴ Descartes, *Aklı Yönlendirme Kuralları*, XII, s. 66; İngilizce metin için bkz. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Rule Twelve, s. 43.

²⁵ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, VI, s. 245-246; İngilizce metin için bkz. Descartes, *Descartes’ Meditations*, Meditation VI, 10. md. (01.08.2014).

²⁶ Descartes, *Aklı Yönlendirme Kuralları*, XII, s. 66; İngilizce metin için bkz. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Rule Twelve, s. 43.

²⁷ Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, s. 44-45; İngilizce metin için bkz. Descartes, *Discourse on Method and the Meditations*, s. 61.

gelen bilgi şüphe götürmeyecek biçimde kesin ve doğru olup gerçek bilgilere ulaşmak için bu fikirler ilk ilkeler olarak kullanılmalıdır.²⁸

Ancak Descartes bütün bilgileri bu şekilde sahip olduğumuz ilk ilkelere bağlıyorsa, elde edilen bilgilerin doğru olabilmesi için öncelikle bu ilkelerin de doğru olması gereklidir. Descartes'a göre, zihnimizde açıkça bulduğumuz fikirlerin kesinliği apaçıklığa bağlı iken doğruluğu Tanrı'ya bağlıdır. Zaten Descartes'a göre, yetkin ve yanıltmayan bir varlık olarak Tanrı, fikirleri bize bir hakikat temeli olmadan vermiş olamaz.²⁹ Aynı şekilde zihnimizdeki Tanrı fikrinin teminatı da yine Tanrı'nın kendisidir: *"Doğrusu Tanrı'nın bu fikri, beni yaratırken işçinin eserine işlediği bir marka gibi zihnime koymuş olmasını garip bulmamalıdır."*³⁰ Biz eksik ve kusurlu varlıklar olarak zihnimizde elde ettiğimiz fikirlerin doğru olacağını iddia edemeyiz. Yetkin varlıklar olmadığımızı göre sonsuz ve yetkin bir güce ihtiyaç vardır. Descartes işte bu noktada Tanrı'nın teminatına ihtiyaç duyar. Tanrı sonsuz ve yetkin bir güçtür ve bu yetkinliğinden dolayı aldatmayan bir varlık olduğu için, yarattığı varlıkları da yanıltmak istemez.³¹ Bu yüzden zihnimizde mevcut olan ilk bilgilerin doğruluğundan şüphe edemeyiz. Daha önce sözü edilen, Druart'ın cogito'nun süreksizliği ile ilgili eleştirisini hatırlarsak, Descartes'ın bu eleştiriye karşı Tanrı teminatını öne süreceğini varsayabiliriz. Diğer bir deyişle Descartes, cogito'nun sadece bir an'a işaret ettiği eleştirisine karşılık, sonraki zamanlar ve süreklilik için sahip olacağımız fikirlerin doğru olmasının Tanrı'dan kaynaklandığını söyleyecektir. Tanrı aklın ve düşünmenin sağlayıcısı ise sürekliliğin de onun teminatı altında olduğunu düşünebiliriz.

Descartes'ın Bilgi Kuramında Önemli Bir Kavram Olarak Sezgi

Şimdiye kadar bahsedilen bilgi sürecinde söz konusu edilmeyen sezgi kavramının Descartes açısından önemi, fikirlerin apaçıklığı ile ilişkilidir. Daha önce belirtildiği gibi Descartes, doğru ve kesin bilgilere ulaşmak için belirlediği yöntem adımlarının uygulanması gerektiğine inanır. Bunun için bir yığın halinde olan şeylerin seçik olarak görülmeleri zor olduğundan fikirler mümkün olduğunca küçük parçalara ayrılmalı, dikkati çekenler ayıklanmalı ve fazlalıklar hafızaya

²⁸ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, V, s. 221-223; İngilizce metin için bkz. Descartes, *Descartes' Meditations, Meditation V*, 5. md.(01.08.2014).

²⁹ Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, s. 42; İngilizce metin için bkz. Descartes, *Discourse on Method and the Meditations*, s. 60.

³⁰ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, III, s. 198; İngilizce metin için bkz. Descartes, *Descartes' Meditations, Meditation III*, 38. md.

³¹ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, III, s. 199; İngilizce metin için bkz. Descartes, *Descartes' Meditations, Meditation III*, 38. md. Zihnimizdeki apaçık bilgilerin doğruluğunun Tanrı'ya bağlanmasıyla ilgili ayrıca bkz. Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, s. 41; İngilizce metin için bkz. Descartes, *Discourse on Method and the Meditations*, s. 58-59.

gönderilmelidir. Descartes, öncelikle fikirleri basit ve karmaşık olarak ayırır. Zihin tarafından daha seçik olarak bilinemeyecek kadar 'açık ve seçik' olanlara "basit fikirler" der. Bunlar zihinsel/doğuştan (bilme, şüphe, isteme gibi) ya da maddî (şekil, uzam ve hareket gibi) olabilir. Bunların dışında olanları "bileşik fikirler" olarak kabul eder. Bileşik olanlar maddî ya da zihinsel olan kavramlara atfedilen karışık fikirlerdir.³² Tüm insan bilgisi bu basit doğal bilgilerin diğer fikirleri oluşturmak için bir araya geliş biçiminin kavranmasıdır. Akıl yürütme, sadece onları birbirlerinden ayırmak ve incelemek için yapılır. Bütün bilgi, basit fikirlerden bileşik olanların nasıl oluştuğunun kavranmasında yatar.³³

Gerçek bilgileri elde etmede Descartes'ın tek güvendiği yeti olan akıl, diğer yetilerimize göre ayrıcalığını açık ve seçik görebilme özelliği sayesinde alır. O hem basit yapıları görebilir, hem de bu basit yapılardan daha karmaşık yapılara doğru çıkarımlar yapabilir. Descartes, bu işlemlere karşılık gelecek şekilde aklın en güvenilir bilgi edinme işlemlerini sezgi (intuition/intuitu) ve tümdengelim (deduction/deductione) olarak tanımlar.³⁴ Descartes için sezginin özel bir konumu bulunmaktadır. Çünkü sezgi "berrak ve dikkatli bir zihnin şüphesiz kavrayışı"dır.³⁵ Bu, tam da Descartes'ın kesinlik için aradığı şeydir. Onun için sezgi, akıldan farklı ve bağımsız olarak zihnimizde bulunan bir yeti değil, aklımızın bir işlemidir. Bu yüzden akıldan bağımsız bir bilgi kaynağı olarak değerlendirilemez. O, idrakimizin şeyler üzerinde dikkatini yoğunlaştırıp, açık ve seçik olarak görebilmesini ve aklın daha yetkin halde kullanılabilmesini sağlar.³⁶

Descartes'a göre doğuştan (apriori) gelen kavramlarımızı da sezgiyle biliriz. Tanrı'nın varlığına ve matematiksel kavramlara sezgi ile ulaşırız. Hatta Descartes, felsefesinde en açık ve seçik bilgi olarak temel aldığı "Düşünüyorum, öyleyse varım" önermesine sezgi ile ulaşmıştır.³⁷ Ona göre sezgi, apaçık olan düşünceleri fark etmemizi sağlar ve ancak bu şekilde fark ettiğimiz fikirler üzerine güvenilir bir bilgi

³² Descartes, *Aklı Yönlendirme Kuralları*, XII, s. 67; İngilizce metin için bkz. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Rule Twelve, s. 44.

³³ Descartes, *Aklı Yönlendirme Kuralları*, XII, s. 74; İngilizce metin için bkz. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Rule Twelve, s. 49.

³⁴ Descartes, *Aklı Yönlendirme Kuralları*, IX, s. 52; İngilizce metin için bkz. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Rule Nine, s. 33.

³⁵ Descartes, *Aklı Yönlendirme Kuralları*, III, s. 26; İngilizce metin için bkz. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Rule Three, s. 14.

³⁶ Descartes, *Aklı Yönlendirme Kuralları*, IX, s. 52; İngilizce metin için bkz. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Rule Nine, s. 33.

³⁷ Bu yargının bir çıkarım olduğunu, buradaki 'öyleyse' ifadesi ile çıkarım yapılarak, 'düşünen her şeyin var olduğu' anlamına geleceğini iddia eden tenkitçilere karşılık Descartes, insanın kendisinin düşünen bir şey olduğunu fark etmesinin, hiç bir çıkarımdan türememiş birincil bir kavram olduğunu söyleyerek cevap vermiştir. Bu sonuç, 'düşünen tüm varlıklar vardır' önermesinden elde edilen bir çıkarım değil, sezgiyle ulaşılan açık ve seçik bir bilgidir. Burada bir çıkarıma ihtiyaç yoktur, bu önerme zaten apaçıktır. Descartes'ın *coğito* önermesinin bir çıkarım mı, yoksa sezgi ile kavranan bir bilgi mi olduğu konusunda bkz. Gülnur Savran, "Düşünüyorum Öyleyse Varım", *Felsefe Arkivi*, sayı: 21, 1978, s. 157-168.

kurabiliriz. Çünkü bu şekilde ulaşılan bilgi ilk bilgidir, çeşitli yöntemlerle doğruluk ya da yanlışlığını göstermeye ihtiyaç yoktur, bunların doğruluğu apaçık görünür. Sezgi ile elde edilen bilgiler, dikkatli bir zihinde birdenbire oluşan kesin, apaçık, mutlak ilkeler ya da ilk doğrulardır. Bu ilk ilkeler ya da doğrular bir tohum görevi görürler, bunlardan felsefe ve bilimdeki yeni bilgilere ulaşılır.³⁸

Ancak basit durumlarda, zihin sezgi ile kavrama gücünü bir noktada yoğunlaştırarak ilk ilkeleri görebilirken, basit olmayan karmaşık durumlarda sezgi tek başına yeterli olamayacaktır. Parçalar büyüyüp karmaşıklaştıkça, bileşik yapılar oluştuğunda fikirlerdeki açık ve seçikliği görmemizi sağlayabilecek başka bir işleme daha ihtiyacımız olacaktır. Bu noktada Descartes, aklın ikinci işlemi olan 'tümdengelim'i devreye sokar. Birtakım doğruları sezgi sayesinde açık ve seçik olarak kavrayan zihnin bu şekilde kavradığı doğrulardan bilmediği başka doğruları çıkarabilmesi tümdengelim sayesinde gerçekleşir. Tümdengelim, sezgiyle bildiklerimizden zorunlu olarak çıkardıklarımızdır. İlkelerimizin sağlamlığı sayesinde tümdengelimle elde ettiğimiz bilgi, sezgideki gibi kolaylıkla ve apaçıklıkla bilemediğimiz, ama bir kere ulaştıktan sonra şüphe duymadığımız bir bilgi olur.³⁹ Fakat zihnin bilgi edinmedeki güçleri olarak sadece sezgi ve tümdengelim de yeterli olmayacaktır. Yardımcı ve tamamlayıcı bir işlem olan 'sayma' veya tümevarım⁴⁰ (induction/inductione) ile düzenli sayılarla hafızayı desteklemek ve hiçbir şeyin gözden kaçmadığına emin olmak gerekir.⁴¹

Görüyoruz ki Descartes'ın bilgi felsefesinde 'sezgi' kavramının çok özel bir yeri bulunmaktadır. Basit ve apaçık bilgileri bize keşfettiren, kesin ve doğru olduğunu düşündürten sezgi gücümüzdür. Hatta bileşik bilgilere geçip, tümdengelim işlemi uyguladığımızda dahi, sezginin gücünden yararlanırsınız. Sezgi, ne deneyden gelir, ne de psikolojik bir duygu gibi görülür. Yalnızca "aklın ışığından doğar"⁴²ve aklın en güvenilir işlemi olarak bize apaçıklığı sağlar.

Descartes'ta Bilginin Değeri

³⁸ Afşar Timuçin, *Descartes'çı Bilgi Kuramının Temellendirilişi*, İstanbul, Bulut Yayınları, 2000, s. 51-52.

³⁹ Descartes, *Aklı Yönlendirme Kuralları*, III, s. 27-28; İngilizce metin için bkz. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Rule Three, s. 14-15.

⁴⁰ Descartes'ın kullandığı 'tümdengelim' ve 'tümevarım' kavramları bilimsel yöntemde bilinen anlamlardan farklı kullanılmıştır. Tümdengelim, tümel bilgidен tikellerin bilgisine ulaşmak değil, sezginin bir anda sonuca ulaşmadığı karmaşık yapılarda ilk doğrulardan sonrakileri çıkarmamızı sağlayan bir devinimdir. Tümevarım da tek tek nesnelerin bilgisinden gidilerek tümel bilgiye ulaşmak değil, ortaya konulmuş doğruların bir bütün içinde saptanmasını sağlayan bir kontrol işlemidir.

⁴¹ Descartes, *Aklı Yönlendirme Kuralları*, VII, s. 41-42; İngilizce metin için bkz. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Rule Seven, s. 25.

⁴² Descartes, *Aklı Yönlendirme Kuralları*, III, s. 26; İngilizce metin için bkz. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Rule Three, s. 14.

Descartes'ta bilginin doğruluk ve kesinliği için yöntemin önemli olduğunu ve bunun için dört adımdan oluşan matematiksel bir model belirlediğini söylemiştik. Yönteminin ilk adımı olarak tanımladığı, 'açıklık ve seçiklik kuralı' diyebileceğimiz ilke, Descartes için bütün bilgiyi üzerine bina edeceği bir ölçüt konumundadır. 'Cogito' apaçık bilgilerin temel örneğidir. Bu önermeyle elde ettiği 'ben' bilgisi en kesin bilgidir; doğru olduğunu kabul edebileceğimiz her şeyin de bu kesinliğe dayanması beklenir. Descartes'a göre zihindeki bu içsel apaçıklığa sahip her şey doğrudur, apaçıklığa sahip olmayanlar doğru değildir. Descartes'ın açık ve seçik olarak kabul ettiği düşüncelerse ben ve Tanrı fikri, matematiksel kavramlar gibi doğuştan gelenlerdir.⁴³

Ancak eksik ve kusurlu varlıklar olarak zihnimizde elde ettiğimiz fikirlerin doğru olacağını nasıl iddia edebiliriz? Descartes daha önce bahsedildiği gibi doğru fikirlere ulaşma teminatını Tanrı ile sağlamıştır. Tanrı yetkinliğinden dolayı aldatmayan bir varlık olduğu için, yarattığı varlıkları da yanıltmak istemez; ayrıca bize doğruyu yanlıştan ayırt edebilme gücünü bahşederek, ulaştığımız fikirlerde doğruya ulaşmamızı sağlamıştır. Böylece zihnimizde açık ve seçikçe elde ettiğimiz fikirlerin doğru olduğuna inanabilir ve bütün bilgileri doğru yöntemlerle oluşturabiliriz.⁴⁴ Fakat akıl gücümüzle birlikte irade gücümüz de vardır. Akıl gücümüz Tanrı'dan aldığı güçle doğru yargılarda bulunabilir, fakat irademize ne kadar güvenebiliriz? Ruh ve bedeni birbirinden tamamen farklı iki cevher olarak kabul eden Descartes'ın kartezyen felsefesine göre insan ikili (düalistik) bir yapıya sahiptir. İnsanın ruhu asıl olmasına rağmen onda pek çok duyulur ve cisimsel şeylerin fikirleri de bulunur. O halde yanıltmalar insanın bu ikili yapısının getirdiği eksiklikten ve doğruyu yanlıştan ayırt etme gücünün sonsuz olmamasından kaynaklanır.⁴⁵

Descartes aklın tek başına çalıştığı durumda güvenilir olduğunu ve yanlışla düşmeyeceğine inanır. Fakat akıl açık ve seçik fikirleri alırken, irade yetisi açık ve seçik olmayan alanlara uzanıp, yargılarda bulunur. Kavrayamayacağımız şeylere yönelip, doğru-yanlış ayrımı da yapmadığı için bizi yanlışla düşürür. Çünkü anlayış sınırlarımızı aşıp, irademizin sonsuz isteklerine kapılırız.⁴⁶ Bunun önüne geçmek için iradeyi iyi bir şekilde kullanmak, açık ve seçiklikle idrak etmediğimiz şeyler

⁴³ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, III, s. 198; İngilizce metin için bkz. Descartes, *Descartes' Meditations*, Meditation III, 37. md. Ayrıca bkz. Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, s. 44; İngilizce metin için bkz. Descartes, *Discourse on Method and the Meditations*, s. 61.

⁴⁴ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, IV, s. 204; İngilizce metin için bkz. Descartes, *Descartes' Meditations*, Meditation IV, 3. md.

⁴⁵ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, IV, s. 205; İngilizce metin için bkz. Descartes, *Descartes' Meditations*, Meditation IV, 4. md.

⁴⁶ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, IV, s. 211; İngilizce metin için bkz. Descartes, *Descartes' Meditations*, Meditation IV, 9. md.

hakkında hüküm vermekten kaçınmak gerekir. Bu yüzden aklın iradeyi kontrol altında tutması sağlanmalıdır.⁴⁷ Yanlışlar konusunda yine Descartes'ın akıl dışındaki yetilere olan güvensizliğini görürüz. İrademizin sınırsızlığı, güvenilir bir kaynak olmayan duyu alanında açık olmayan bilgilere sebep olur. Bu sınırlandırmayı yapacak olansa yine tek güvenilir yetimiz olan akıldır.

Descartes bilgilerimizin kesinlik ve doğruluğuyla ilgili Tanrı teminatını öne sürdüğü için bilginin değerini de dolaylı olarak ona bağlamış olur. Öyleyse Tanrı teminatı onun bilgi sisteminin merkezidir; çünkü bütün bilgilerin doğruluğu ve dış dünya bilgisinin imkânı onun üzerine kuruludur. Descartes'ın bu iddiasının temel özelliği Tanrı'nın aldatıcı olmamasından ziyade, aklın işlevselliğinin devam ettirilmesidir. Çünkü aklımızla elde ettiğimiz bilgilerin doğru olduğunu söyleyemezsek bütün sistem çöker, aklımızı doğru kullanabilmenin kurallarını belirlemenin hiçbir anlamı kalmaz. Böyle bir durumda Descartes'ın akılcı (rasyonalist) bilgi kuramından da söz edemeyiz.

İbn Sînâ ve Descartes'ın Bilgi Kuramlarının Karşılaştırılması

İbn Sînâ, felsefesinin diğer alanlarında olduğu gibi bilgi kuramında da kendinden önceki filozofların bilgiyle alâkalı görüşleriyle birlikte, ait olduğu itikâdın değerlerini de içine alan sentezci bir yaklaşım içindedir. Kuşatıcı bir tarzla kendinden önceki birikimi değerlendirip, kendi katkısını ekleyerek gelecek kuşaklara sistematik bir şekilde sunmuş, geleneğe başkaldıran değil katkı sağlayan bir tavrı benimsemiştir. Bu tavrı Descartes'ın yaklaşımının tersidir. Descartes zıt bir yaklaşımla öncekileri eleştirmiş, onların ortaya koyduklarının bilgi değeri taşımayıp, yok sayılması ve yeni yöntemlerle bilgiye ulaşılması gerektiğini söyleyerek, yeni bir çağın zorunluluğuna vurgu yapmıştır. Bu minvalde Descartes'ın güvensizliği Aristoteles'e kadar uzanırken, İbn Sînâ, eleştirdiği ve geliştirdiği kısımlar olmakla birlikte büyük ölçüde Aristoteles felsefesini temele almıştır. Ancak İbn Sînâ'nın yaşadığı dönemde Eski Yunan ve Helenistik felsefenin entelektüel hayattaki hâkimiyeti ve Orta Çağ'ın felsefe-din sentezine yönelik özelliği ile Yeni Çağ'ın Eski Yunan felsefesinden uzaklaşıp Aristoteles'in eleştirilmeye başlandığı ve Skolastik yapının çözüldüğü bir çağ olduğu düşünülürse, filozofların bu yaklaşımlarında içinde buldukları dönemin de etkisini küçümsememek gerekir.

İbn Sînâ, kuşatıcı tavrının yanı sıra yeni katkılarda bulunarak özgün bir bilgi kuramı ortaya koymuştur. Onun felsefesindeki şümüllü yapıya paralel şekilde bilgi

⁴⁷ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, IV, s. 213; İngilizce metin için bkz. Descartes, *Descartes' Meditations*, Meditation IV, 12. Md.

kuramının da aynı özelliğe sahip olması dikkat çeker. Dış duyuyla başlatılan süreç çeşitli idrak seviyeleri ile devam ettirilmiş, akıl üstü bir etken olan Faal Akıl da sisteme dâhil edilerek uzun bir bilgi süreci belirlenmiştir. Bu süreçteki her aşama ayrıca maddelendirilerek ve işlevleri ayrıntılı bir şekilde tanımlanarak kuram sistematik bir yapıyla sunulmuştur. İbn Sînâ'nın bilgiyi elde etme güçleri olarak tanımladığı ve kullandığı kavramlarla Descartes'ın bilgi kuramında kullandığı kavramlar birebir karşılaştırılabilecek şekilde değildir; zira kıyaslanamayacak şekilde bir kapsam farkı vardır. Descartes bilgi anlayışında eskileri kabul etmeyip, yepyeni bir kuram ortaya koymak istediği halde bilgi süreciyle ilgili kullandığı yeni kavramlar ve yaptığı tanımlamalar İbn Sînâ'ya kıyasla çok kısıtlıdır; bilgi süreci ile ilgili belirlemeler de ayrıntılı olmayıp, sade bir şekilde ifade edilmiştir. İbn Sînâ ise yeni bir kuram iddiasında olmamasına rağmen kendine özgü kavramları ve sistematigiyle özgün bir anlayış ortaya koyabilmiştir.

Descartes'ın yeniliği daha çok yöntemde görülür. Önceki makalenin başında belirtildiği gibi, Avrupa'da Rönesans vb. hareketlerin yönlendirmesiyle gelişen doğa bilimlerinin de etkisiyle felsefede yeni arayışlar başlamış, Descartes bu yüzden düşüncesini yeni bir yöntemle kurmuştur.⁴⁸ O, Antik Dönem ve Orta Çağ filozoflarının bilgiye ulaşma araçlarını eleştirmiş, şüpheyi bir yöntem olarak kullanarak işe başlamıştır. Onun bilen özne olarak ben'i ve akılı ön plana çıkaran 'cogito'su felsefesinin temeli ve merkezidir. Böylece aklın bilgiyi kurmak için güvenle uygulayabileceği adımları dört maddede toplamış ve matematiksel bir yöntem geliştirmiştir. Yeni oluşturduğu ilkelerle müstakil bir bilgi kuramı ortaya koyarak döneminde devrim niteliğinde gelişmelere yol açmış, kendinden sonraki filozofları ve akımları büyük ölçüde etkilemiştir. Gerçi bilgiye ulaşmada şüpheyi bir yöntem olarak kullanmak ilk defa Descartes'a izafe edilse de, bu konuda bir Orta Çağ âlimi olan Gazzâlî'nin (ö.505/1111) şüpheyi çok daha önce benzer şekilde uyguladığı bilinen bir gerçektir.⁴⁹

⁴⁸ Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Yıldırım, "İbn Sînâ ve Descartes'ın Bilgi Anlayışları", s. 101-105.

⁴⁹ Bu konuda Gazzâlî'nin *el-Munkızu min ad-Dalâl* isimli eserine bakılabilir. Gazzâlî eserinin başlarında hakikati arama yolculuğundan bahseder. Bunun için öncelikle 'Bilgi nedir?' sorusunun cevabını arar ve yakın (kesin bilgi) derecesine varan bilgilerde bilinen şeyin asla şüphe içermeyecek şekilde anlaşılması gerektiğini söyler. Böylece kesinlik oluşturmayan diğer bilgilerin neler olabileceğini araştırıp, şüphe yöntemiyle adım adım eleyerek ilerler ve sonuçta zarriyyât denilen bedihî bilgilerin güvenilir olduğundan emin olur. Bedihî bilgiler Descartes'ın ilk bilgiler (apriori bilgiler) dediği, kesinliği delile ihtiyaç göstermeyen bilgilerdir. Gerçekten Descartes'ın kesin bilgilere ulaşma yöntemi, Gazzâlî'nin eserinde bahsettiği arayışıyla benzerlik gösterir. Ancak şüphe yönteminde görülen benzerlik, iki düşüncü bilgi kuramları açısından bakılınca söz konusu değildir. Descartes, bilgi kuramını akla tam bir güvenle oluştururken, Gazzâlî, aklın belli bir aşamadan sonra yeterli olmayacağını belirtmiştir. Konuyla ilgili bkz. Gazzâlî, *el-Munkızu min'e'd-dalâl*, çev. Hilmi Güngör, Ankara, Maarif Basımevi, 1960, s. 13-22. Ayrıca bu konuda müstakil bir kitap için bkz. Mehmet Ayman, *Gazzâlî'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1997.

Filozofların Ben Kavramı ve Ruh-Beden Düalitesi ile İlgili Görüşleri

Filozofların geleneğe karşı tutumları, kapsam ve yöntem yaklaşımlarını belirttikten sonra bilgi kuramlarına daha yakından bakıp, benzerlik ve farklılıklara değinebiliriz. Önceki makalede belirtildiği gibi İbn Sînâ ontolojiyi temele alan bir varlık filozofu, Descartes ise epistemolojiyi temele alan bir bilgi filozofudur. Bu sebeple İbn Sînâ aynı zamanda bir kavram olarak ele aldığı varlığa ilişkin geniş araştırmalar sunmuşken, Descartes kavramsal araştırmalara girişmez, varlığı sadece epistemolojisine destek olacak şekilde inceler. Varlık konusunda iki filozofun birleştiği husus ben'in varlığının idraki meselesindedir. Her iki filozof da ben'in varlığının idrakini başlangıç kabul etmiş, her ikisi de ben'in idrakinin vasıtasız/doğrudan olduğunu söylemiştir. Druart'ın da İbn Sînâ ve Descartes'ı ruh-beden ilişkisi açısından karşılaştırdığı makalesinde ifade ettiği gibi, bu dolaysız kendilik idraki/dolaysız ben, iki filozofun felsefelerinin en önemli yönüdür.⁵⁰ Her iki filozof için de 'ben varım' cümlesi verili bir bilgi olup, herhangi bir çıkarım ya da kazancı ifade etmemektedir. Yine her iki filozof da bu bilgiden ilk olarak 'ben'e, yani idraki gerçekleştirecek olan 'bilen özne'ye geçer. Descartes için bu bilen özne 'düşünen cevher' olarak aklımızdır ve akıl bütün bilgiyi kendinde kuracak olan yetimizdir. İbn Sînâ'da da ben kavramı benzer şekilde idrak eden 'teorik akıl'a karşılık gelir ve bilginin oluştuğu merciye tekabül eder.

Ben'in 'düşünen nefis' ya da 'bilen özne' olarak bilginin oluştuğu merci olması açısından bir ortaklık varsa da Druart, iki filozofun ben/ruh kavramını aynı şekilde tanımlamadıklarını söyler. Ona göre İbn Sînâ, ruhu Descartes'ta olduğu gibi sadece 'düşünen' olarak tanımlamamış, 'düşünme' özelliğini diğer özelliklerinin içinde saymıştır.⁵¹ Gerçekten ruhun/nefsin mahiyeti açısından bakıldığında İbn Sînâ nefsi bitkisel, hayvansal ve insanî nefsten oluşmuş bir birlik olarak tanımlamış ve insandaki bu nefslere ait farklı özellikleri tarif etmiştir.⁵² Ayrıca nefsin yeti, suret ve yetkinlik gibi İbn Sînâ tarafından yapılmış diğer tanımları⁵³ da göz önüne alınırsa Descartes'ın bahsettiği ruh ile İbn Sînâ'nın kullandığı nefis kavramının birebir aynı olmadığı görülür. Descartes ruhu 'düşünme' ile özdeşleştirmişken, İbn Sînâ'ya göre 'düşünme' nefsin bütünüyle değil, teorik akıl yetisi ile ilgilidir. Ancak epistemolojik anlamda İbn Sînâ, tümelleri bilen teorik akıl yetisi ile 'ben'i aynı kabul etmektedir.⁵⁴ Ayrıca buradaki teorik akıl yetisinin faaliyetini 'düşünme' değil,

⁵⁰ Druart, "The Soul and Body Problem", s. 28.

⁵¹ Druart, "The Soul and Body Problem", s. 35-36.

⁵² İbn Sînâ, *en-Necât*, neşr. Muhyiddin Sabri Kürdi, Kahire, 1938, s. 158; Türkçe metin için bkz. İbn Sînâ, *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, İstanbul, Kabcacı Yayıncılık, 2013, s. 146.

⁵³ Bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2008, s. 45.

⁵⁴ Bkz. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 169.

'akletme'⁵⁵ olarak tanımlamak daha doğrudur; bu faaliyet 'düşünme' kavramıyla adlandırılrsa bile yine Descartes'ın kullandığı anlamdan farklı olacaktır. Bu konuda daha fazla şey söylenebilirse de temel farkın, İbn Sînâ'da teorik aklın faaliyetinin bağımsız olmadığını söyleyerek özetleyebiliriz.⁵⁶ Bu bağlamda Druart, aradaki farklılığın ne olduğunu açık olarak ortaya koymamakla birlikte önemli bir noktaya işaret etmiştir.

Filozofların ulaştığı 'ben varım' bilgisi Descartes'ta 'düşünüyorum, o halde varım' şekline dönüşür. Descartes için bu bilgi bütün bilgilerin temelini koymak üzere aradığı en açık seçik bilgi olma özelliğiyle ilk ilkeyi temsil ederken, İbn Sînâ için ilk bilgi olmasına rağmen bütün bilgilerin temelini konabilecek bir ilkeyi ifade etmez. O 'ben varım' bilgisini nefsin varlığına ve idrak yeteneğine delil için kullanarak, nefsin/aklın idrak yeteneğiyle diğer bilgilere ulaşabileceğine işaret eder. İbn Sînâ'nın kurduğu sisteme göre akıl bundan sonra öncelikle duyuusal yetiler olmak üzere, diğer idrak güçleri ve Faal Akıl'dan yardım alarak bilgiye ulaşacak, bilgiyi bütünüyle kendinde ve kendi ile kurmayacaktır.⁵⁷Descartes'ta ise 'cogito' ile ifade edilen benlik idraki yine 'cogito'yu ilke alıp bütün bilgileri kendi üzerine bina ederek, yine kendinde kurabilecektir. Bu şekilde bütün bilgilerin en alttaki 'temel bilgi ya da inançlar'dan hareketle kurulmasını ifade eden *temelcilik* kuramı Descartes ile birlikte felsefeye ve epistemolojiye girmiş olur.⁵⁸

Filozofların ben idrakiyle ilgili yaklaşımlarından sonra ilk makalede ele alınan ruh-beden ilişkisine dair görüşlerinin epistemolojik yansımalarını değerlendirmek uygun olacaktır. Her iki filozof için de düşünen nefis (Descartes'ın tabiriyle 'zihin' ya da 'ruh', İbn Sînâ'nın tabiriyle 'teorik akıl', 'insanî nefis' ya da 'nâtık nefis') bedenden ayrı bir cevherdir. Bu sebeple her iki filozofta da ruh-beden düalitesi görülür. Ruh, 'düşünen' olması sebebiyle bedeni öncelemiştir ve gerçek bilgiye ulaşabilecek yeti, ruh/akıl olduğundan her iki filozofta da aklın diğer duyuusal güçlerden bağımsız tutulmasına dikkat edilmiştir. Hülya Yaldır'ın İbn Sînâ ve Descartes'ı duyuusal idrak açısından karşılaştırdığı makalesinde belirttiği gibi iki filozofun bu konudaki en temel benzerlik noktası beden-ruh düalitesi ve dolayısıyla ruhsal/aklı idrak ile

⁵⁵ İbn Sînâ ben'i 'akıl, akleden ve makûl' olarak tanımlamıştır. Bkz. *Avicenna's De Anima (Arabic Text)*, ed. F. Rahman, London, Oxford University Press, 1959, s. 239.

⁵⁶ İbn Sînâ'da bilgi edinme sürecinin en önemli elemanı Faal Akıl'dır. Teorik akıl, bilgiyi oluşturacak mâkulleri, aynı zamanda ona bu mâkulleri alabilme fiilini de veren Faal Akıl'dan alır. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 192.

⁵⁷ İbn Sînâ'da teorik aklın tek başına gerçekleştirebileceği etkinliğin sınırlılığı ve asıl bilginin oluşabilmesi için yardımcı failerin bulunmasının zorunluluğu konusunda bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul, İSAM Yayınları, 2010, s. 163-173.

⁵⁸ Kuram ile ilgili bilgi ve Descartes'in etkisi için bkz. Ahmet Cevzici, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Say Yayınları, 2011, s. 491-493.

bedensel/duyusal idrak arasında derin bir fark kabul edilmesidir.⁵⁹ Hem İbn Sînâ, hem de Descartes bedensel fonksiyonların aklın bilme gücünü olumsuz etkileyebileceği ve engel oluşturabileceğinden söz etmiştir. Her iki filozof da başlangıçta bedensel yetilerin bilgi sürecine katkısından bahsetmiş, ancak son aşamada saf aklî faaliyetin bağımsız çalışması gerektiğine vurgu yapmıştır.

İbn Sînâ, metafiziksel olarak nefis ve bedeni nasıl tanımlamış ve fonksiyonlarını nasıl tarif etmişse, bu durum aynen epistemolojisine de yansımıştır. Buna göre beden ve nefsin özellikleri farklı olsa da birbirleriyle ilişki içindedirler. Bu ilişki madde-suret teorisyle temellendirilmişti. Dolayısıyla filozofun nefis-beden ilişkisi görüşünde beden varlığının nefis için gerekli olup, beden nefse hizmet eden konumunda olması gibi duyusal idrak yetilerinin de bilgi sürecinde bulunması ve aklî idrake yardımda bulunması gereklidir.⁶⁰ Faal Akıl'ın nefis ile kurduğu ilişkiye kadar geçerli olan bu idrak faaliyetleri aklı gerçek bilgiyi almaya hazırlar ve bu olmadan tümel suretlerin alınması mümkün olmaz. Böylece beden nefse aracılık ve hizmet eden konumu, benzer şekilde bedensel duyu yetilerinin teorik akla hizmet eden konumuna dönüşür. Ayrıca nefsin ancak bedenle yetkinleşebilmesi gibi, tümel suretlerin alınarak yetkin bilginin elde edilmesi de duyusal idrak güçlerinin faaliyetlerine bağlıdır.

Bununla beraber duyusal idrak yetilerinin görevleri gerçek bilginin Faal Akıl'dan alınmasına sebep olmak gibi önemli bir işlevle son bulur ve bu aşamadan sonra aklın işlerine karışmaları bir engele dönüşür.⁶¹ Çünkü bilgi istidatları sadece tikel anlamlar ve onlarla elde edilen genellemelerdir.⁶² Bu bilgilerin de hayatımızı iyi bir şekilde idame ettirmemiz için büyük önemi vardır; ancak İbn Sînâ gerçek bilgiyi Faal Akıl'dan alınan mâkul suretler olarak kabul etmiştir. Böylece duyusal idrak yetilerinden elde edilen bilgi ile aklî idrak yetisinden elde edilen bilgi aynı değerde değildir. Dolayısıyla ruhun bedene üstün olması gibi akıl ile ulaşılan bilgi de bedenle

⁵⁹ Hülya Yaldir, "İbn Sînâ (Avicenna) and René Descartes on the Faculty of Imagination", *British Journal for the History of Philosophy*, 17:2, 2009, s. 275.

⁶⁰ Çünkü İbn Sînâ felsefesinde nefis yetkinleşirken herhangi bir şeyin mâkulüne ancak onun gerekleri aracılığı ile ulaşılabilir. Bu yüzden bedensel yetiler olmadan teorik akıl, suretlerin mâkullerini almaya hazırlıklı hale gelememektedir. Bkz. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 131.

⁶¹ İbn Sînâ bu engeli şöyle ifade eder: "Nefis mâkulleri elde etmek ve yargılarda bulunabilmek için beden yardımına ihtiyaç duyar, kendine dönmek için de bedene ihtiyacı vardır. Fakat sonra daha düşük olan yetiler onu meşgul ederse onun düzenli işleyişi bozulur... Bedene bağlı yetilerin yardımı başlangıçta, fakat daha sonra nefis mükemmel ve güçlü olduğunda (düşünme ve yargı için gerekli ilkeleri elde ettiğinde) bütünüyle kendini fiillerden, duyu ve tahayyül yetilerinden ve diğer bedensel yetilerden arındırır." (*Avicenna's Psychology*, çev. Fazlur Rahman, London, Oxford University Press, 1952, s. 55-56).

⁶² Ömer Türker, duyusal idrak yetilerinde merkez bir görev üstlenen vehmin, aklın tesiriyle tikellerle birlikte bu tikellere ait genelliği ifşa ettiğine vurgu yapar. Ancak vehim bu genelliği tümele dönüştürebilecek güce sahip değildir; böylece nefis, Faal Akıl'dan alınacak mâkul suretlerin feyzine hazır hale getirilmiş olur. Vehim yetisinin soyutlama/idrak faaliyetindeki rolü için bkz. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 38-42.

elde edilen bilgidir. Aslında İbn Sînâ'da asıl üstünlük insanî nefsi de aşan metafizik bir boyuta verilmiştir, çünkü mâkul suretler Faal Akıl'da bulunur.

İbn Sînâ'nın bir taraftan gerçek bilginin alınmasını duyuşal idrak güçleriyle yapılan hazırlığa bağlayıp, diğerk taraftan bedenın nefş üzerindeki engelleyici işlevinden söz etmesi bazı araştırmacılar tarafından tutarsızlık olarak değerlendirilmiştir. İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı görünürde bir tutarsızlık gibi gelebilir. Ancak İbn Sînâ'nın insanı, özellikleri farklı olan bitkisel, hayvansal ve insanî nefsten oluşmuş bir bütünlük olarak kabul ettiğı hatırlanırsa bu durum daha açık olarak anlaşılacaktır. Bu nefşlerin kendine ait özellikleri ve faaliyetlerinin sınırları olduğu düşünülürse, İbn Sînâ'nın bilgi süreci daha belirgin ortaya çıkar. Bunun için ruh-beden ilişkisiyle ilgili olan, bilgiyi elde eden güçler olarak hayvansal ve insanî nefsin sınırlarını belirlemek gerekir. Bu belirlendiğı takdirde bitkisel nefsin bilgi sürecine katılmamasını doğal bulmamız gibi, hayvansal nefsin de sınırlı faaliyetini anlamamız kolaylaşacaktır. Bunun için bedensel yetilerden teorik akla en yakın olan, vehim/müfekkire⁶³ yetisinin idrak sürecindeki faaliyeti tekrar hatırlanabilir. Yukarıda değindiğimiz gibi vehim/müfekkire, aklın tesiriyle tikel anlamları ve genelliğı idrak ederek, akli idrakin mâkul suretleri almasını hazırlar. Bundan sonra akıl üzerine Faal Akıl'ın feyzinin (ışmasının) gelmesiyle, mâkuller elde edilir. Dolayısıyla müfekkirenin faaliyeti hayvansal nefsin ve bedensel yetilerin sınırını gösterir. Akli idrakin tam olarak devreye girmesiyle duyuşal yetilerin görevlerine son verilir.⁶⁴ Çünkü akıl fiilî özellik kazandıktan sonra daha ileri bir bilgi boyutuna geçer ve bedenden yardım almadan sadece Faal Akıl ile kurduğı ilişki ile bilgiye ulaşabilir. Bununla beraber aklın da bir sınırı vardır. Akıl bilgiyi üreten merci olmasına rağmen, Faal Akıl'dan gelen mâkullere bağımlı durumdadır. Bu derecelendirme ve yetilerin özelliklerinin farklı olup sınırlarının bulunması durumu dikkate alındığında, İbn Sînâ'nın bilgi görüşü tutarsız sayılamayacaktır.

İbn Sînâ'yı değerlendirirken onun ruh-beden ilişkisiyle ilgili fikirlerinin bilgi kuramına yansıdığını gördüğümüz gibi, benzer şekilde Descartes'ın da ruh-beden duality görüşü aynen onun epistemolojisine yansımıştır. Descartes beden ve ruhun farklı cevherler olduğunda ısrarcı olduğu gibi beden ve ruhla elde ettiğimiz bilgilerin farklılığı konusunda da ısrarcıdır. Yine ruhu 'düşünme' özelliğinden dolayı bedene üstün tuttuğı için ruhun ulaştığı bilgiler, bedenle elde ettiğimiz bilgilerden

⁶³ İbn Sînâ bu hususta, "Hayvanî nefse kıyasla muhayyile, insanî nefse kıyasla müfekkire olarak isimlendirilen bir yeti vardır" demektedir. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 163. Türker, vehim, muhayyile ve müfekkire yetisini aynı kabul edebileceğimizi, vehmin aklın tesiriyle yaptığı işlerde 'müfekkire' adını aldığını söyler. Bkz. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 38. Ayrıca müfekkire gücünün ikili faaliyeti için bkz. Yıldırım, "İbn Sînâ ve Descartes'ın Bilgi Anlayışları", s. 115, dn. 80.

⁶⁴ Bedensel/duyuşal yetilerin bu aşamada niçin görevlerinin bittiğı konusu ile ilgili bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 181.

üstündür. Onun bilgi kuramını ele alırken gördüğümüz gibi, bilgi edinme yetileri olarak aklın dışında belirttiği duyu, muhayyile ve hafızaya doğru bilgilere ulaşma konusunda güvenmez; çünkü bu yetiler ruha değil, bedene ait yetilerdir ve yanılma özellikleri çok yüksektir. Bu yüzden Descartes diğer yetilere sadece akla yardımcı bir görev vermiştir.

Kesin ve doğru bilgilerin peşinde olan Descartes için sadece ruhun/aklın elde ettiği bilgiler güvenilirdir. Ruha özel bir cevher olma özelliğini veren 'düşünme', ilk olarak kendi varlığını bildiği başlangıçtan, bilimlerin temeli olabilecek kesin yargıları elde ettiği sonuçlara kadar felsefesini tanımlayan bir kavramdır. Akıl bu fonksiyonu yerine getirebilen yeti olarak aranılan kesin ve doğru bilgilere ulaşabilme gücüne sahiptir. Bilgiyi elde etme sürecinde bazı bilgilere (matematiksel şekiller ve fiziksel nesnelere ilgili bilgiler) ulaşırken diğer bedensel yetilerden faydalanmak söz konusu olmakla⁶⁵ birlikte kesin yargılara ulaşırken bu yetiler aklın faaliyetinden uzaklaştırılmalıdır. Descartes yanıltıcı olabilen bu yetilerin akla engel olduğunu açıkça ifade etmiştir. Dolayısıyla İbn Sînâ'da olduğu gibi sadece bedensel ve akli idrak arasındaki farkı vurgulamakla kalmamış, bedensel yetilerin akli olumsuz anlamda etkileyici ve engelleyici özelliğinden de söz etmiştir.

İlk makalede filozofların ruh-beden ilişkisine dair görüşlerinin verildiği kısımda Descartes'ın düalizminin insan bütünlüğünü ikiye bölen daha katı bir yapı gösterdiğine işaret edilmişti. Buna rağmen bazı araştırmacılar Descartes'ta ruh-beden birlikteliğinin söz konusu edildiğini savunurlar. Druart konuyla ilgili makalesinde, Descartes'ta ruh ve beden ilişkisinin İbn Sînâ'ya göre daha sıkı olduğunu iddia etmiştir.⁶⁶ Druart'ın iddialarının ışığında filozofun konuya olan yaklaşımını daha yakından inceleyebiliriz.

Yazara göre İbn Sînâ 'uçan adam' gibi metaforlarla ruhun bedenden bağımsızlığını ispatlamaya çalışırken, Descartes beden ve ruhun birlikteliğinin açık olduğunu belirtmiştir. Druart bu iddiasına Descartes'ın *Metafizik Düşünceler* adlı eserinde geçen bir paragrafı örnek gösterir.⁶⁷ Gerçekten de Descartes bu paragrafta bedenine sıkıca bağlı ve birleşmiş olduğunu, açlık, susuzluk gibi duyuların beden tarafından kendisine verildiğini söyler. Fakat bedene bağlı olduğunu belirttiği cümleyi "...sanki *tek bir bütün teşkil ediyoruz*" şeklinde kurar. Yani bu bütünlük onun kesin olarak karara vardığı bir durum değil, geçici bir tespittir, bu yüzden 'sanki'

⁶⁵ "Metafizik düşünceler, bize ruh kavramını anlaşılır kılmaya yarar; şekillerle hareketleri incelemekte başlıca muhayyileyi kullanan Matematikler ise bizi beden üzerine seçik kavramlar edinmeye alıştırmır." Bkz. Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, çev. Mehmet Karasan, Ankara, Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, 1992, s. 9-10.

⁶⁶ Druart, "The Soul and Body Problem", s. 39.

⁶⁷ Druart, "The Soul and Body Problem", s. 40-41.

ifadesini kullanmıştır. Ayrıca bu paragrafın sonunda, bu duyuların ruh ile bedenın kaynaşmasından meydana gelen “bazı belirsiz düşünme tarzları” olduğunu söyler.⁶⁸ Aslında Descartes bu paragraf ve takip eden paragraflarla, düşünmeksizin alışkanlıkla zihne gelen karışık düşüncelerin varlığını ve bunların da yanlış olabileceğini ispatlamaya çalışmaktadır. Söz konusu paragrafın son cümlesinde açıkça ruhun bedenle birlikte bulunmasından kaynaklanan belirsizlikten, yani bu birlikteliğin zihni bulandırmasından söz etmektedir.

Descartes’tan yapılan bu alıntı, yukarıda sözü edilen bedensel yetilerin verdiği güvenilir olmayan bilgiler için örnek gösterilebilir. Descartes sonra gelen üçüncü paragrafın sonunda asıl görüşünü açıklar: “...bu şeylerin hakikatini bilmek ruh ve beden topluluğuna değil, yalnız ruha düşer.”⁶⁹Görülüyor ki Descartes’ın eserlerinin değişik yerlerinde kullandığı beden ve ruhun birlikteliğine dair ifadeleri asıl görüşü olmayıp, bilgi edinmede ruhun/ağlın tek geçerli yeti olduğunu ispatlamaya yönelik örnekler içinde kullanılmıştır. Ayrıca Descartes’ın beden ve ruhun sıkı bir ilişkiyle bir birlik oluşturduğunu söylemesi bu iki cevheri birbirine zıt olarak kabul etmesinden dolayı mantıksal bir çelişki oluşturacaktır.

Hâlihazırda Descartes ruh ve beden ilişkisini açıklama konusunda çelişik ifadeler kullanmıştır. Bu iki unsurun birlikte çalıştığını kabul etmekle beraber onların birliğini duyusal olarak açıklıkla anlayabileceğimizi, ancak akılla karanlık olarak kavrayabileceğimizi söylemiştir. Konuyla ilgili Descartes, Prensese Elisabeth’e⁷⁰ yazdığı cevap mektubunda, ağlın, hem ruhla bedenın ayrılığını, hem de ikisinin birleşmesini aynı zamanda kavrayabileceğini sanmadığını ifade eder. Bu birleşmeyi kavramamız için ruha, maddeye ait olan uzamı yükleyebileceğimizi, fakat bu uzamın maddenin uzamından farklı tabiatla olacağını belirtir. Bu şekilde önce birleşmeyi, sonra ayrılıklarını kavrayabileceğimizi iddia eder.⁷¹ Bunlar açıkça anlaşılmayan zorlama ifadeler olarak gözükmektedir. Ayrıca Descartes’ın beden ile ruhun birleşme yeri olarak belirlediği beyindeki kozalaksı bezin ne fiziksel ne de epistemolojik olarak bir değeri vardır. Kozalaksı bezden geçerek iletişimi sağladığını söylediği ‘ruhların’ (cisimcikler) hem ruh, hem beden cevherine sahip olduğu düşünülse bile bu iki cevher arasında düalistik bir görüşü benimseyen Descartes için epistemolojik

⁶⁸ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, VI, s. 249-250; İngilizce metin için bkz. Descartes, *Descartes’ Meditations*, Meditation VI, 13. md. (01.08.2014).

⁶⁹ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, VI, s. 252; İngilizce metin için bkz. Descartes, *Descartes’ Meditations*, Meditation VI, 15. md. (01.08.2014).

⁷⁰ Bohemya Kralı’nın kızı olan Prensese Elisabeth, Descartes’ın yazılarını okuyarak etkilenen ve filozofa önemli sorular soran birisidir. Descartes da prensesin zekâsına ve anlama gücüne hayran olduğunu belirtmiştir. Elisabeth, ruh ve bedenın faaliyetleriyle ilgili olarak, ruhun nasıl akıllı olmayan bedeni harekete geçirebildiğini sormuştur. Bkz. Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, s. V-VII (Mehmet Karasan, “Birkaç Söz”) ile 4. ve 8. s. dipnotları.

⁷¹ Bkz. Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, s. 9-12.

bir tutarsızlık söz konusu olacaktır. John Cottingham bu tutarsızlığı şöyle özetler: “Kartezyen sistemde neticede ortaya çıkan paradoks, aklın bize bir şey (ayrım) deneyiminin ise bir başka şey (birleşim) söylemesi ve her ikisinin de doğru olmasıdır.”⁷²

Descartes'ın ruh-beden düalizmi konusunda çelişkiye düştüğü ve konuya açıklık getiremediği ortadadır. Zira mesele üçüncü bir faktöre ihtiyaç duymaktadır. Aslında Descartes'ın genellikle felsefesinde tıkandığı noktalarda Tanrı'yı devreye sokması tutumunu burada da göstermesi beklenebilirdi. Zira o, zihindeki ilk bilgilerin doğruluğunu Tanrı'ya bağlamıştı. Oysa burada Descartes sadece aklı kullanarak konuya açıklık getirmeye çalışmış, bu yüzden sonuca ulaşamamıştır. Oysa İbn Sînâ ruh ve bedeni farklı cevherler kabul ettiği halde birlikte varoluşları ve karşılıklı faaliyetleri hakkında daha tatminkâr açıklamalar yapmıştır. Ayrıca ruh ve bedeninin ontolojik varlığı ile birlikte işleyişini de Tanrı'ya bağladığı için kendisiyle çelişkiye düşmeden meseleyi ortaya koyabilmiştir.

Filozofların Bilgiyi Elde Etme Süreciyle İlgili Görüşleri

Filozofların ben-ruh-beden kavramlarıyla ilgili görüşlerini inceledikten sonra bilgiyi elde etme süreçlerini değerlendirebiliriz. İbn Sînâ'da, çeşitli idrak yetileriyle ilerletilen ve Faal Akıl ile sonlandırılan bilgi kuramındaki hiyerarşik yapıya paralel olarak bilginin de derecelendirilmesi söz konusudur. Bu hiyerarşi ve derecelendirmeler aynı zamanda bilginin değerini belirler. Buna göre dış idrak yetileri olan beş duyu ile alınan veriler, bilgide en düşük seviyeyi gösterirken, hiyerarşinin sonunda bulunan Faal Akıl'dan tam bir yetkinlikle alınan bilgiler ise bilginin en üst seviyesini ve kutsal bilgiyi temsil ederler. İbn Sînâ, bilgiyi elde etmede duyulardan başlayan uzun bir derecelendirme belirlemiş olmasına rağmen, sürecin sonuna gelindiğinde ilk aşamalar sadece bir araca dönüşür ve gerçek bilginin aktörü olarak Faal Akıl ortaya çıkar. Bilgi süreci boyunca kendi görevlerinde aktif olan bu elemanların bütün faaliyetleri, sonuçta Faal Akıl'ın gerçek bilgiyi sunması için bir hazırlığa ve hizmete dönüşür. Gerçekten de Faal Akıl, gerçek bilgiye ulaşmak için sistemin olmazsa olmaz şartıdır, ancak -yukarıda da söz konusu edildiği gibi- önceki süreç yaşanmadan onunla bir ittisal⁷³gerçekleşmeyecek ve bilgi oluşmayacaktır. Hem duyu, hem akıl, hem de Faal Akıl'ın etkili olduğu bu bütüncül sistemde duyu-deney süreci sistemi başlatan, ilk verileri hazırlayan ve pratik hayata yönelik bilgiyi sağlayan bir etkinliğe sahiptir; ancak henüz gerçek bilgi elde edilmemiştir. Son

⁷² John Cottingham, *Descartes Sözlüğü*, çev. Bülent Gözkan vd., Ankara, Doruk Yayıncılık, 2002, s. 243.

⁷³ Temas, birleşme gibi manalara gelen 'ittisal' terimi teorik aklın Faal Akıl ile olan ilişkisini ifade eder. Fakat bu ilişkinin nasıl olacağı muğlaktır. İttisal terimiyle ilgili daha geniş açıklamalar önceki makalede yapılmıştı. Bkz. Yıldırım, “İbn Sînâ ve Descartes'ın Bilgi Anlayışları”, s. 118, dn. 103.

olarak teorik akıl Faal Akıl'a yönelerek bu bilgiyi talep eder. Faal Akıl bu yönelmeye karşılık verir ve mâkul suretleri ortaya koyar.

Descartes'ta ise bu kadar ayrıntılı bir sistem söz konusu olmayıp, bir hiyerarşiden de bahsetmek mümkün değildir. Descartes bilgiyi elde etme güçlerini duyu, muhayyile, hafıza ve akıl olmak üzere dört yetiyle sınırlamıştır. İbn Sînâ'da olduğu gibi fiziksel nesnelere varlığını kabul eden Descartes için de bilgiyi elde etmede duyu-deney süreci başlangıcı oluşturur ve zihne bu veriler gelmeden yeni bilgilere ulaşamaz. Duyunun yanı sıra muhayyile ve hafıza bize bilgi sağlıyorsa da bu bilgiler hatalı ve yanıltıcıdır, güvenilir değildirler. Sistemin asıl aktörü akıldır, doğru ve kesin bilgi akılla elde edilir. Descartes'ta bilginin derecelendirilmesinden söz edemesek de akıl dışındaki yetilerden elde edilen bilgilerin kesinlik değerinin olmadığını söyleyebiliriz. Descartes'ta, İbn Sînâ'da olduğu gibi 'gerçek bilgi için hazırlanma' durumu söz konusu değildir, bunun yerine o, akıl dışındaki yetilere akla yardımcı olmak görevini vermiştir. Bu noktada iki filozof arasında bir benzerlik olduğu söylenebilir. Her ikisi için de kesin bilgi aklı idrak ile mümkün olduğundan, İbn Sînâ'da aklı idrakten önceki duysal idrak yetileri ve Descartes'ta aklın dışındaki bilme yetileri asıl bilgiyi edinmede akla yardımcı bir görevde bulunurlar. İbn Sînâ gerçek bilgiye ulaşma şartını akıl üstü bir etken olan Faal Akıl'a bağlarken, Descartes için gerçek bilgilere ulaşmanın şartı aklın doğru kurallara göre ilerlemesini sağlayan matematiksel yöntemdir.

İbn Sînâ ve Descartes için genel olarak tasvir edilen bilgiyi edinme sürecine daha yakından bakılabilir. Her iki filozof da bilgi sürecini dış duyularla başlatırlar. İbn Sînâ'da dış duyulardan elde edilen nitelikler, beynin ön boşluğunda bulunan ve dış duyuların merkezi olan *ortak duyuya* ulaşır. Benzer şekilde Descartes dış duyu ile elde edilen algıların yine beyinde *ortak duyu* denilen kısmına taşındığını söylemiştir. Her iki filozofun, dış duyuların merkezi olarak aynı kavramı, *ortak duyu*'yu kullanmaları dikkat çekicidir. Bu yetinin yeri, yine her iki filozof için beyin olarak belirlenmiştir. Descartes'ın, Aristoteles ve Skolastik felsefeye muhalefet etmesine rağmen, Aristoteles'e ait olan 'ortak duyu' kavramını aynı tanımla kullanması ilginçtir.

İbn Sînâ, ortak duyudan sonra suretlerin korunduğu yetiye hayal, bu suretlerle birleştirme-ayırıştırma işlemi yapabilen yetiye de muhayyile demiştir. Descartes'ta ortak duyu dış dünyadan gelen biçimleri doğrudan muhayyileye geçirir. Muhayyile suretlerle ilgili işlemlerin yapıldığı yetidir. Her iki filozofta da muhayyile nesnelere bağlantının kesildiği ve ortak duyudan gelen suretler üzerinde birleştirme-ayırıştırma-düzenleme gibi işlemlerin yapılabildiği bir yetkinliği ifade eder. Bu yetiyle ilgili kayda değer bir benzerlik daha gözlenmektedir. Descartes

muhayyilenin akla sıkı sıkıya bağlı çalışan bir beden yetisi olduğunu, aklın saf düşünüşte kendi üzerine döndüğünü, tahayyül ederken ise bedene dönüp bedendeyken edinilen suretler üzerinde çalışan muhayyilenin devreye girdiğini söylemiş, onun akla en yakın düşünce yetisi olduğunu vurgulamıştır. Bu yaklaşım doğrudan İbn Sînâ'nın muhayyile yetisi ile ilgili tanımını çağrıştırmaktadır. Zira İbn Sînâ muhayyile ile birlikte müfekkire terimini kullanmış, benzer şekilde bedensel suretlerle çalıştığına muhayyile, akılla birlikte çalışıp düşünme faaliyeti söz konusu olduğunda müfekkire ismini vermiştir.⁷⁴

Descartes'in bilgi edinme yetileri olarak akıl dışında saydığı duyu, muhayyile ve hafıza, İbn Sînâ'nın 'iç idrak yetileri' olarak ifade ettiği güçlerle neredeyse aynıdır. Ortak duyu ve muhayyile kavramlarının aynı şekilde tarif edildiğini yukarıda görmüştük. Descartes'in kullandığı hafıza yetisi de İbn Sînâ'da beş adet olarak belirlenen iç idrak yetilerinin sonuncusudur. Bu idrak yetilerinde bir ortaklık söz konusu iken 'vehim' tamamen İbn Sînâ'ya özgü bir kavram olarak ortaya çıkar. İbn Sînâ'daki çeşitlendirme ve 'vehim' kavramı hariç tutulursa iki filozofun idrak yetileriyle ilgili tutumu benzerlik göstermektedir. Vehmin hem muhayyile, hem de müfekkire işlevleri göz önüne alınırsa bu yeti için de sadece kavram açısından bir farklılık görülecektir. Akıl her iki filozof için de en önemli yeti ve onun idrak faaliyeti de en önemli işlemdir. Doğru ve kesin bilgileri elde eden güvenilir yetimiz her iki filozof için de akıldır. Bilgi akılda, aklın faaliyetiyle -yöntemsel farklar söz konusu olmakla birlikte- tümel yargıların oluşturulması şeklinde elde edilir.

Bilgiyi Elde Etme Sürecinde Akli İdrak

Akli idrakin önemi her iki filozofun da takdir ettiği bir durum olmasına rağmen 'akıl' kavramına olan yaklaşımları farklılık göstermektedir. Descartes akıl konusunda bütün insanların eşit imkânlarla ve aynı kapasiteye sahip olduğuna vurgu yaparak, herkesin kendi aklını kullanması ile açık ve kesin bilgilere ulaşabileceğini iddia etmiştir. Bu yaklaşım her bireyi, diğer otoritelerden bağımsız olarak bilgiyi kendinde kurabilme hakkına sahip olan özneler haline getirir. Böylece bilgi ne tarihsel, ne toplumsal, ne de metafizik bir otorite tanımadan bağımsız aklın bir işlevi olabilecektir.⁷⁵ Descartes'ta aklın ne kendi içinde ne de kişilere göre değişen bir derecelenmesi söz konusu olmazken, İbn Sînâ'da akıl hem kendi içinde, hem de

⁷⁴ Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 163 ve Descartes, *Metafizik Düşünceler*, VI, s. 238-239; İngilizce metin için bkz. Descartes, *Descartes' Meditations*, Meditation VI, 3. md.

⁷⁵ Descartes'in bu yaklaşımı bireysel akli dünyevi otoritelerden bağımsızlaştırdığı gibi vahiy bilgisinden de uzaklaştırarak egemen bir güç haline getirmiş, aydınlanma ve modernliğin yolunu açarak, ateist, materyalist ve pozitivist akımların oluşmasında etkili olmuştur. Ne var ki bireysel aklın yüceltildiği bu dönem paradoksu bireysel aklın gerçek anlamının yitirilmesidir.

kişilere göre farklılaşır. İbn Sînâ sadece potansiyel (heyûlanî) akli bütün insanlarda aynı ve ortak kabul etmiştir. Bundan sonra kişinin kapasite ve çabasına bağlı olarak akıl diğer aşamalara ulaşacaktır. Kişilerin yetkinliği aklın bu aşamalarda ilerlemesine (bu ilerleme de Faal Akıl ile kurulan bağlantıya) bağlıdır. Bunun dışında diğer insanların ulaşamadığı, sadece peygamberlere özgü olan bir de kutsî akıl seviyesi vardır.

Ayrıca duyusal idraki yeterli bulmama ve akli idrake güvenme konusunda iki filozof ortak tavır gösterirlerken, akılda gerçekleşen bilgi edinme faaliyetinin kaynağı konusunda belirgin bir farklılaşma vardır. Bu noktada Descartes, bilginin kaynağını doğrudan aklın kendisine verirken, İbn Sînâ, aklın kendisinin bu güce sahip olmadığını belirterek, daha üst bir akıl olan Faal Akıl'a verir. Burası ciddi bir kırılma noktasıdır. Zira Faal Akıl, cisimler dünyasına ait bir varlık olmayıp, beşerî düzlemin dışındadır. İbn Sînâ'ya göre akli idrake kadar yapılan faaliyetler, eğer Faal Akıl'ın feyzi olmazsa hiçbir sonuç vermeyecektir. Bilginin oluşabilmesi için akıl, Faal Akıl'a yönelerek, makûl suretleri almak zorundadır. Çünkü bilgibu suretlerle oluşabilir ve bunlar duyulardan elde edilen tasavvurlarda ya da akılda değil, Faal Akıl'da bulunur. Bu sebeple aklın bilgiyi tamamen kendi gücüyle oluşturması söz konusu değildir.

Descartes'ta ise 'düşünen cevher' olarak 'bilen özne' ön plandadır. Bilen özne olarak insanın bilme yetisi olan akıl, gerçek bilgiyi elde edebilecek yeterliliktedir. Akıl yeni bilgileri apaçık olan temel ilkelerden türeterek doğru bilgilere ulaşabilir. Sonraki bilgilerin doğruluk şartı matematiksel yöntemken, Descartes'ın doğuştan getirdiğimizi söylediği ilk bilgilerin doğruluk şartı Tanrı teminatıdır. Zira doğuştan bu ilkeleri zihnimize yerleştiren Tanrı'dır. Tanrı'nın asla aldatıcı olmamasından dolayı, O'nun zihnimize koyduğu ilk bilgiler de yanlış değildir. Böylece Descartes'ın bütün bilgi kuramının temelinde 'Tanrı teminatı'nın olduğunu söyleyebiliriz. Descartes'ın sisteminden Tanrı'yı çektiğimizde ise bütün sistemin yıkılacağı ortadadır.

İbn Sînâ ve Descartes, duyular ve akıl üstü bir varlığı bilgi kuramlarına bir şekilde dâhil etme noktasında ortak bir tavır içindedirler. Her ikisi için de bilgi kuramlarının teminatı açısından Tanrı'nın varlığı kaçınılmazdır. Descartes'ın bilgilerin doğruluğu için kabul ettiği Tanrı teminatı, İbn Sînâ'da Faal Akıl vasıtasıyla olmaktadır; zira Faal Akıl, Tanrı'dan sùdur eden akılların sonuncusu ve mukarrebûn meleklerinden biri⁷⁶ olarak ilâhî feyzi, ay altı âlemdeki cisimler dünyasına ulaştırır. Ancak bu teminat anlayışı birbirini tam olarak karşılamaz. Descartes'ta Tanrı, başlangıçta ilk doğru bilgileri insana hediye ettikten sonra sistemden çekilir, tekrar

⁷⁶ Bkz. Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Bursa, Arasta Yayınları, 2000, s. 88.

sisteme müdahale etmez. Descartes bundan sonra doğru ve kesin bilgilere ulaşma görevini akla devreder. O bu şekilde, akıl ve aklın doğru kullanılması ile elde edilen bilgilerin gerçekliğinden kuşku duymaz. İbn Sînâ'da ise akıl doğuştan gelen bilgilere sahip değildir, hiçbir zaman gerçek bilgiyi bizzat kendisinden hareketle elde edemez. Akıl, sadece Faal Akıl'dan bu bilgileri alabilecek olan yetidir. Ayrıca Descartes'taki gibi aklın tek bir hali söz konusu olmayıp, geçtiği aşamalar dört derece ile belirlenmiştir. Aklın bilgilendikçe kemaline doğru giden bu hal değişimini sağlayan da Faal Akıl'dır. Böylece gerçek bilginin kaynağı da, fâili de Faal Akıl olmaktadır. Üstelik bilgilerin nefste depolanabileceği bir yer olmadığından, Faal Akıl tümellerle ilgili hafıza görevini de görür.⁷⁷ Böylece akıl bilgi edinmek ve bilgiler üzerinde işlem yapabilmek için Descartes'takinin tersine sürekli olarak bir üst âlemdeki Faal Akıl ile ilişkide olmak durumundadır.

Aklın işlevi Descartes'ta 'bilme' olarak belirlenirken, İbn Sînâ'da 'alma'ya dönüşmektedir. Başka bir deyişle Descartes için söylenebilecek olan 'Ben bilirim' ifadesi, İbn Sînâ için 'Bilgi, bende meydana gelir'⁷⁸ şekline çevrilir. Descartes'ın bilgi kuramında sistemin sadece başlangıcında duyular üstü bir etken belirlenmiş, devam eden süreç, sonuna kadar mekanik bir şekilde ilerletilmiştir. İbn Sînâ'da ise insanın kendindeki yetileriyle başlayan ve devam eden sistem, sonunda duyular üstü bir etken olarak Faal Akıl ile tamamlanmıştır. Faal Akıl ile olan ilişkide ise beşerî aklın yapısal farklılığından dolayı tam bir kaynaşma yapılamayıp, yalnızca bir ittisal söz konusudur.⁷⁹ Descartes'ın Tanrı'dan gelip, insanın gücü ile tamamlanan ve akla bütünüyle aktif bir güç veren bilgi kuramına karşılık, İbn Sînâ'da insanın en zayıf yetileriyle başlayıp, insanı aşan bir güç olan Faal Akıl ile sonlanan ve akla edilgen görev veren bir bilgi anlayışı vardır. Aklın aktifliği, duyularla başlayan soyutlama süreci ile nesnelere edinilen tikel anlamlarla ilgilidir ve bunların tümellerini elde etme çabası olarak Faal Akıl'a başvurulmasıdır.

Aklî İdrakin Bilgiyi Elde Etme Faaliyeti ve Sezgi

Filozofların akıl yetisine olan farklı yaklaşımlarını bu şekilde ortaya koyduktan sonra aklın idrak faaliyetini nasıl gerçekleştirdiğine dair görüşlerine daha yakından bakabiliriz. Her iki filozof için de bilgiyi elde etmede ilk ilkeler, sonraki

⁷⁷ İbn Sînâ, vehimdeki anlamların saklandığı yetinin 'hafıza' olduğunu söyler, fakat mâkul suretlerle ilgili bir koruma yetisinden söz etmez. O, aklın fiil hale geçmeden önce kuvve halinde olduğunu belirtmiştir. Kuvveden fiile geçiş ve aklın halleri ile ilgili bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 192-193; Türkçe metin için bkz. İbn Sînâ, *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*, s. 177-178.

⁷⁸ Bkz. Bilal Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1995, s. 134-135.

⁷⁹ Kuşpınar, burada kullanılan terimin 'ittihad' olmayıp, 'ittisal' olmasına dikkat çeker. Bu durum ise teorik aklın Faal Akıl ile sadece temasa geçebileceğine ve hiçbir zaman onunla birleşip tek bir varlık olmayacağına işaret eder. Bkz. *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, s. 138.

bilgilere ulaşmak için temel önermelerdir. Descartes, bu ilkeleri zihnimizde doğuştan hazır olarak bulduğumuzu söylerken, İbn Sînâ bu ilkeleri aklın Faal Akıl'a yönelmesi ile aldığını ifade eder. Her ikisinde de bu ilkeler hazır olarak alınmıştır. İlk mâkullere ve sonradan elde edilen bilgilere (ikinci mâkuller) İbn Sînâ'da sezgi yoluyla ulaşılır. Descartes, bilgilerin ilk ilkelerden ve apaçık basit bilgilerden sezgi, tümdengelim ve sayma işlemleri ile elde edildiğini belirtmiştir. Böylece iki filozof da ilk ilkelerden oluşan öncüllerden kendilerine ait yöntemle yeni ve doğru bilgilere ulaştıklarını düşünürler. Bunu faaliyet olarak gerçekleştiren merci her ikisinde de akıldır. Aradaki fark, Descartes'ta aklın bu faaliyeti kendi gücü ile gerçekleştirmesi iken, İbn Sînâ'da Faal Akıl'ın ışığına ihtiyaç göstermesidir.

Sezgi kavramının her iki filozofun bilgi kuramında anahtar terim olduğunu ve hayati önem taşıdığını söyleyebiliriz. Her ikisi için de sezgi, (İbn Sînâ bunun için Arapça 'hads'i, Descartes ise Latince 'intuitu'yu, kullanır) aklın bir işlemi konumundadır. Descartes'ın temel kaygısı olan doğru, kesin ve güvenilir bilgileri elde etme işlemini, bize hiçbir şüpheye düşmeyecek şekilde sağlayan yetimiz aklın sezgi gücüdür. Aklın doğru ve kesin bilgilere ulaşabilmek için *sezgi, tümdengelim ve tümevarım* olarak bahsettiği üç işlemde de sezginin rolü büyüktür ve vazgeçilmezdir. Benzer şekilde İbn Sînâ da, gerçek bilgiye ulaşabilmenin şartı olan Faal Akıl ile ittisal faaliyetini gerçekleştiren yeti olarak sezgiden bahsetmiştir. Bunun dışında İbn Sînâ'da sezgi, akli idrakin bütün aşamalarında etkin olan ve orta terimlere ulaşarak bize bilgiyi sağlayan, sistemin aktif bir elemanıdır.⁸⁰

Sezginin bilgi sürecindeki işlevi ile birlikte tanımı konusunda da filozoflar arasında bir benzerlikten söz edilebilir. Her ikisinde de sezgi, zihnin (ya da aklın) uzun uğraşlar ya da bir süreç gerektirmeyen anı keşfi olarak yorumlanmıştır. Descartes bunu "*berrak ve dikkatli bir zihnin, şüphesiz kavrayışı*"⁸¹ olarak ifade ederken, İbn Sînâ için kabul edilen tanım "*orta terimin bir anlık keşfi*" şeklindedir.⁸² Ancak İbn Sînâ, sezgi gücünün insanlar arasında farklılık gösterebileceğini ve etkinliğinin değişebileceğini vurgular. İbn Sînâ, en yüksek seviyenin peygamberlere ait olduğunu belirterek, böylece bilgi kuramında, burhanî bilgiye ek olarak vahiy ve ilhama da yer vermiş olur. Descartes'ta ise aklın ve akla bağlı bir işlem olan sezginin kişilere göre değişen bir özelliği yoktur. O, aklın herkeste eşit olarak paylaştırılmış olduğunu söyler, dolayısıyla sezgi gücü de bütün insanlarda aynı derecede vardır. Ayrıca sezgi,

⁸⁰ İbn Sînâ'nın bilgi kuramında sezginin faaliyeti ilk makalede ele alınmıştır. Bkz. Yıldırım, "İbn Sînâ ve Descartes'ın Bilgi Anlayışları", s. 122-125.

⁸¹ Descartes, *Aklı Yönlendirme Kuralları*, III, s. 26; İngilizce metin için bkz. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Rule Twelve, s. 14.

⁸² Dimitri Gutas İbn Sînâ'nun sezgiyi birkaç şekilde tanımladığını belirterek "*orta terimin bir anlık keşfi*" tarifini vurgular. Bkz. Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010, s. 116.

her ikisi için de zihnin güvenilir bilgiyi elde edebilecek, vazgeçilmez bir yetkinliği iken, sezginin bunu nasıl gerçekleştirdiği konusunda farklı anlayışlar bulunmaktadır. Descartes'ta sezgi, aklın bir işlemi olarak bilgiyi kendi gücüyle elde edebilir. Bunu yapabilmesi için gerekli olan ilk bilgiler zaten zihinde mevcuttur. İbn Sînâ'da ise sezgi, bunu kendi gücü ile yapamaz, bilgiyi elde edebilmesi Faal Akıl ile olan ittisal şartına bağlanmıştır.

Sezginin tanımı konusundaki benzerliğe paralel bir şekilde sezginin iki kullanım alanında da benzerlik gözlenmektedir. Hem ilk bilgilere ulaşmada hem de yeni bilgilere ulaşmada sezginin fonksiyonu vurgulanmıştır. Descartes, aklın bilgi edinme işlemlerini sezgi ve tündengelim olarak belirlenmişti. Sezgi basit fikirlerdeki açık ve seçik bilgiyi bir anda keşfederken, bileşik fikirlerde tündengelim işlemi gerekiyordu. Bunun için basit fikirlerdeki açık bilgilerden apaçıklığı bozmadan yeni bilgiler elde edilmelidir. Sezgi her ikisi için de geçerlidir, fakat sezgide bu bir anda olurken, tündengelimde bir süreç içerisinde gerçekleşir. Descartes'taki bu tanımlama İbn Sînâ'da Faal Akıl'dan alınan ilk ve ikinci mâkullere karşılık gelir. Her ikisinde de sezgi faaliyettedir.⁸³ İlk mâkullerin elde edilmesinde herhangi bir kıyas işlemi geçerli olmazken ve bir süreç gerekmezken, ikinci mâkullere (yeni bilgilere) ulaşma bir yöntemi ve süreci gerektirir. Ancak Descartes'ta yeni bilgilere tündengelim yöntemiyle ulaşılırken, İbn Sînâ'da burhan yöntemi geçerlidir.⁸⁴

Filozofların Bilginin Değeri ile İlgili Görüşleri

Bilginin doğruluğu ve güvenilirliği konusunda her iki filozof için de bir kazanımla elde edilmemiş, verili olan genel ilkeler (İbn Sînâ'da ilk mâkuller/bedihî kavramlar, Descartes'ta doğuştan getirdiğimiz fikirler/apaçık kavramlar) en fazla güvenebileceğimiz bilgilerdir. İkinci aşamada bu genel ilkelerden doğru bir yöntemle elde edilen bilgiler de kesin ve doğru kabul edilmiştir. Bu yöntem İbn Sînâ için bizi kesin öncüllerden kesin sonuçlara ulaştıran burhan iken, Descartes'ta ana ilkelerini dört madde ile belirlediği matematiksel çıkarımdır. Fakat her ne kadar bu yöntemlerin kurallarına uygun kullanımı ile doğru ve kesin sonuçlara ulaşmak mümkünse de yanlışlar ve yanlışlar da olabilmektedir. İbn Sînâ açısından bu yanlışlar tabiatıyla kıyas işlemiyle ilgilidir; kıyastaki öncüllerin yanlış kullanılmasıyla ya da orta terimin yanlış bulunmasıyla hatalar yapılabilir.

Descartes yanlışlarımızı aklın dışındaki yetilerimizde arar, zira ona göre akıl doğru kullanıldığı takdirde hataya düşmez. Önyargularımız, hayale ve hafızaya

⁸³ Sezginin akletme faaliyetindeki konumu için bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy ve dğr., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 113.

⁸⁴ Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: İkinci Analitikler (Burhan)*, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006, s. 168.

dayalı bilgilerimiz bizi yanlışla götürebilirken o, hatalarımızın sebebini daha çok irademize bağlamıştır. İrademiz aklın sınırlarını aşarak bilgiye ulaşmaya çalışırsa yanlışlar olacaktır. Bu yüzden yanlışla düşmemek için yapılması gereken şey iradenin akıl ile sınırlandırılması ve kontrol edilmesidir. Görülüyor ki Descartes, doğruluk ve kesinlik konusunda akla tam bir yetki vermektedir. Eğer diğer yetiler aklın faaliyetine karışmaz ve engellemezse zaten hataya düşmek gibi bir durum olmayacaktır. Oysa İbn Sînâ'da durum farklıdır. İbn Sînâ için asla yanılmayacak ve her zaman doğru bilgileri sunacak olan ilâhî feyzi taşıyan Faal Akıl'dır. Buna karşılık insan aklı yanlışla düşebilir; bu yanılma onun bilgileri alırken gösterdiği çabasında ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla yönelme ve feyze açık hale gelme istidadı güçlendikçe insan yetkinliğe doğru ilerleyecektir.

Sonuç ve Değerlendirme

Son tahlilde her iki filozofta da bilginin zihinsel bir faaliyet olup, akla ve aklın yetilerine bağlı olarak, ilk ilkelerden hareketle ve bir yönetsel işleyişle elde edilmesi anlamında ortak bir tavır bulunmakla birlikte, bilginin kaynağını ve bilme işleminin fâilini belirleme açısından iki filozof için birbirine zıt tavırlar söz konusudur. Descartes, bilen özne olarak insanı ön plana çıkaran ve bilginin kaynağını akla bağlayan tam bir akılcı (rasyonalist) tutum sergilemektedir. Bu bilgi kuramında aklın dışında, metafizik âleme ait vahiy gibi herhangi bir bilgi kaynağına yer yoktur. İbn Sînâ'da ise insan, bilme işleminin gerçek fâili olmadığı gibi, insan aklı da bilginin kaynağı değildir. İbn Sînâ'nın bilgi kuramı, bu anlamda salt akılcı (rasyonalist) bir özellik göstermez. O, bir taraftan kuramını 'Faal Akıl' gibi yeni ve özgün kavramlarla zenginleştirirken, diğer taraftan duyu, akıl, sezgi, vahiy gibi kavramların hepsine birden yer vererek, belirli bir bilgi akımına dâhil olmayı reddetmiş gibidir. İbn Sînâ'nın kuramında akılcılıkla birlikte karşılaştığımız metafizik boyutun varlığı, hem ait olduğu itikâdın gereğine, hem de felsefesindeki Yeni-Platonculuk etkilerine bağlanabilir.

Her iki filozofta rastlanılan ortak iddialar ve kavramlar, Descartes'ın kendisinden önceki çağda yaşayan bir filozof olan İbn Sînâ'dan etkilenmiş olabileceğini çağrıştırmaktadır. Öncelikle Descartes'ın 'cogito' ile ulaştığı benlik idraki, 'cogito'nun 'düşünme' ile ilgili iddiası hariç tutulursa, İbn Sînâ'nın kanıtının çok benzeridir.⁸⁵ Beden ve ruhun iki farklı cevher kabulü ve ruh-beden ilişkisinde

⁸⁵ İbn Sînâ, 'boşlukta uçan adam' metaforu ile nefsin varlığını ispat ederken, bedenden bağımsızlığına ve ben'in aracısızlığına işaret etmiştir. Benzer şekilde Descartes 'cogito'ya ulaşırken ruhun bedenden bağımsızlığına ve ben'in vasitasız olarak varlığına şahit olmuştur. Konuyla ilgili önceki makalede, her iki filozofun 'ben' kavramlarının ele alındığı kısma bakılabilir. Yıldırım, "İbn Sînâ ve Descartes'in Bilgi Anlayışları", s. 105-107.

İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu 'ruh' teorisi, iki filozofta aynı şekilde kullanılmıştır. Bilgi kuramlarının genel yapısı açısından da benzerlikler göze çarpmaktadır. Her iki filozof da bilgi sürecini duyu ile başlatıp aklın dışındaki yetilere yardımcı görevler vererek, son aşamada aklın idrakini, gerçek bilgiye ulaşmak için değerli bulmuşlardır. Yetiler konusunda da İbn Sînâ'nın dış duyu ve iç duyu idrakleri olarak belirlediği yetilerin birebir olmasa da çoğunun karşılığını Descartes'ta bulmak mümkündür. Ayrıca her iki filozofun güvenilir bilgiyi elde etmede sezgi kavramından bahsetmeleri ve sezgiye aklın bir gücü olarak özel önem atfetmeleri dikkate değerdir. Bu örnekleri ayrıntılarda çoğaltmak mümkündür, fakat Descartes'ta İbn Sînâ felsefesinin etkisini incelemek ayrı bir makalenin konusu olabilir. Diğer taraftan bu benzerliklere rağmen Descartes'ın bilgi kuramı ile İbn Sînâ'nın bilgi kuramının temel iddiaları ve ilkeleri açısından çok farklı olduğu ortadadır.

İbn Sînâ, bilgi kuramı ile insanın sahip olduğu aklın, Tanrı karşısında haddini belirlemiş ve onun kendi gücü ölçüsünde yapabileceklerini söyleyerek mütevâzi bir öğreti geliştirmiştir. Buna göre insanı hakikate götürecek bilginin kaynağı insanın kendisi ya da fizikî âlemden bulunan bir varlık olmayıp güvenilir kaynak aşkın ve metafizik âlemden bulunmaktadır. Dolayısıyla insan aklı bilgiyi hem temel ilkelere, hem de sonraki bilgilerde tamamen bağımsız olarak üreten bir merci değildir; metafizik âleme bağımlı olmak durumundadır. Descartes'ta ise insan aklı, Tanrı tarafından bize verilmiş olmasına ve doğrulara ulaşabilme yeteneği yine Tanrı'nın teminatına bağlanmış olmasına rağmen, Tanrı'nın fonksiyonu bu kadarla sınırlı bırakılmış, bilgiye ulaşma eylemi aklın bağımsız bir işlevi olarak değerlendirilmiştir. Buna göre insan aklı, doğru olarak belirlediği kural ve yöntemleri takip edip güvenebileceği kesin bilgilere ulaşarak, bilim ve felsefenin temelini oluşturabilir ve böylece hayata dair tüm bilgiye erişebilir. İbn Sînâ'da Tanrı karşısında insan aklının sınırlandırılması söz konusu iken, Descartes'ta insan aklı karşısında Tanrı'nın sınırlandırıldığı görülür.

Filozoflar arasında belirlenen bu temel farklılık Orta Çağ ve Yeni Çağ felsefeleri arasındaki radikal değişikliğe de işaret eder. Orta Çağ felsefesi genel olarak Tanrı'nın merkezde olduğu bir ontolojiden hareketle, varlıktan bilgiye geçen bir yöntem takip ederek bilgiyi varlığa göre konumlandırırken, Yeni Çağ felsefesi epistemolojiyi ve bilgiyi merkeze alarak, bilgiden varlığa geçen bir yöntemi benimsemiş, öncekinin tersine varlığı bilgiye göre konumlandırmış, böylece modern felsefenin yolu açılmıştır.

Kaynakça

- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Say Yayınları, 2011.
- Cottingham, John, *Descartes Sözlüğü*, çev. Bülent Gözkan, v. dgr., Ankara, Doruk Yayıncılık, 2002.
- Descartes, René, *Discourse on Method and the Meditations*, çev. F. E. Sutcliffe, London, Penguin Books, 1968.
- Descartes, René, *Aklı İyi Kullanmak ve Bilimlerde Doğruyu Aramak İçin Metod Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan, Ankara: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Descartes, René, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Descartes, René, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Descartes, René -, *Descartes' Meditations (Preface, 1-6)*, çev. John Veitch, 1901, www.wright.edu/cola/cartes/preface.html (01.08.2014).
- Descartes, René, *Aklı Yönlendirme Kuralları Yöntem Üzerine*, çev. Can Şahan, İstanbul: Kuram Yayınları, t.y.
- Descartes, René, *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. I, çev. John Cottingham vd., Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Descartes, René, *Regulae ad Directionem Ingenii*, İdea Yayınevi, İstanbul, www.ideayayinevi.com/metinler/regulae/desk011.htm (01.08.2014).
- Descartes, René, *Ahlak Üzerine Mektuplar*, çev. Mehmet Karasan, Ankara: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Druart, Thérèse-Anne, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes", *Arabic Philosophy and the West*, ed. Thérèse-Anne Druart, Washington, D.C., Georgetown University Press, 1988, s. 29-34.
- Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2008.
- Gazzâli, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, çev. Hilmi Güngör, Ankara, Maarif Basımevi, 1960.
- Gutas, Dimitri, *İbn Sina'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010.
- İbn Sînâ, *en-Necât*, nşr. Muhyiddin Sabri Kürdi, Kahire, 1938.
- İbn Sînâ, *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, İstanbul, Kabcacı Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd., İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.

İbn Sînâ, *eş-Şifa: İkinci Analitikler (Burhan)*, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2006.

İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima (Arabic Text)* (eş-Şifa: en-Nefs), ed. F. Rahman, London, Oxford University Press, 1959.

İbn Sînâ, *Avicenna's Psychology* (en-Necât, 6. makale) çev. F. Rahman, London, Oxford University Press, 1952.

Kuşpınar, Bilal, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1995.

Lewis, Charlton T., *A Latin Dictionary*, Oxford, The Clarendon Press, 1993.

Peker, Hidayet, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Bursa, Arasta Yayınları, 2000.

Perek, Faruk Zeki, *Latince-Türkçe Sözlük*, İstanbul, İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1952.

Timuçin, Afşar, *Descartes'çı Bilgi Kuramının Temellendirilişi*, İstanbul, Bulut Yayınları, 2000.

Türker, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul, İSAM Yayınları, 2010.

Savran, Gülnur, "Düşünüyorum, Öyleyse Varım", *Felsefe Arkivi*, Sayı 21, 1978, s. 157-168.

Yaldır, Hülya, "Ibn Sînâ (Avicenna) and René Descartes on the Faculty of Imagination", *British Journal for the History of Philosophy*, 17:2, 2009, s. 247-278.

Yıldırım, Şeniz, "İbn Sînâ ve Descartes'ın Bilgi Anlayışları Bakımından Karşılaştırılması I", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 2, Sayı 2, 2013/1, s. 97-129.

Muhammediye ve Envâru'l-Âşikîn' de Yansıtılan Allah Tasavvuru Üzerine Bir Değerlendirme

Ahmet Emin SEYHAN*

Özet

Bu çalışmada “Muhammediye” ve “Envâru'l-Âşikîn” adlı eserlerde ortaya konulan Allah tasavvuru ve bunun Müslüman Türk halkının dinî anlayışlarına etkileri konusu ele alınmıştır. Zira her iki eser yaklaşık beş buçuk asır boyunca Müslüman Türk halkı tarafından ilgiyle okunmuş, bir başucu kitabı olarak görülmüş ve Allah tasavvurlarının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Zayıf ve mevzû hadislere dayandırılarak oluşturulmuş yanlış Tanrı tasavvurunun Müslümanların algı dünyasına olumsuz mesajlar verdiği ve İslâm'ın özüne aykırı anlayışlara neden olduğu görülmektedir. Bu tür yaklaşımlar geçmişte olduğu gibi günümüzde de Müslümanların Allah'ı hak ettiği şekilde tanımalarına engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla, doğru bir Allah düşüncesinin ikâme edilebilmesi için Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü içerisinde meselelere yaklaşılmaması ve mevcut problemin derinlemesine analiz edilerek söz konusu tasavvurun gerçek değerinin ortaya konulması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Muhammediye, Envâru'l-Âşikîn, Allah, Din, Hadis.

A Study on the Understanding of God in the Muhammediye and Envâru'l-Âşikîn

Abstract

In this study, the perceptions of God in “Muhammediye” and “Envâru'l-Âşikîn” were studied along with their influence on the Islamic understandings of Muslim Turks. Since, these works have played important roles in the formation of God perception, they were seen as a bedside book, and read with interest by Muslim Turkish people for about five and a half century. It was finally found out that the inaccurate perception of God depending on both weak and fabricated hadiths had conveyed wrong messages into the understandings of Muslims and led a contradiction with the spirit of Islam. Preventing the true understanding, this misconception of God is still remaining in the perceptions of Muslim Turks. What is needed to eliminate this misunderstanding in the minds of people, a holistic approach towards the Qur'an and Sunnah should be provided.

Key Words: Muhammediye, Envâru'l-Âşikîn, Allah, Religion, Hadith.

Giriş

Hız. Muhammed, Yüce Allah'ın gönderdiği tüm insanlığın bilmesi, tanınması ve örnek alması gereken son elçidir. Artık ondan sonra başka peygamber gelmeyecektir. O, Allah tarafından kendisine inzâl edilen Kur'ân-ı Kerim'i insanlara tebliğ etmiş ve kendisi de bizzat yaşayarak örnek olmuştur. Müslümanların Allah ve peygamber tasavvurlarının şekillenmesiyle ilgili ondan gelen sahih hadislerin yanı sıra, bu konuda uydurulmuş rivâyet ve kıssalar da vardır. Bu zayıf ve mevzû hadisler, Müslümanların Allah ve peygamber anlayışlarını menfî anlamda etkilemiştir. Dolayısıyla doğru bir Allah anlayışının ikâme edilebilmesi için bu tür haberlerin, mitolojilerin ve kıssaların neden olduğu algı ve yaklaşımlar konusunda yapılacak ilmî çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır.

Makalemize konu olan her iki eserin müellifi Yazıcıoğlu Mehmed Bican (ö. 855/1451) ve kardeşi Yazıcıoğlu Ahmed Bican (ö. 871/1466'dan sonra) XV. Yüzyılda Gelibolu'da yaşayan iki Türk âlim ve mutasavvıftır. Kaynakların ifadesine göre kendilerine babalarının mesleği nedeniyle "Yazıcıoğlu" veya "Yazıcızâde" denilmişse de, onlar daha çok "Bican" lakabıyla meşhur olmuşlardır.¹ Babalarının ismi Salih'tir. Dedeleri ise hakkında fazla bilgi bulunmayan Süleyman adında bir zattır. Bican kardeşler, babalarıyla birlikte Malkara'dan veya oraya bağlı Kadıköyü'nden gelerek Gelibolu'ya yerleşmişlerdir.²

Mehmed ve Ahmed Bican kardeşler yaşadıkları dönemin ilimlerini tahsil etmiş, Arapça ve Farsçayı öğrenmişlerdir.³ Hoca Saadettin (ö. 1008/1599), her ikisini de Sultan Mehmed oğlu Murat Han dönemi bilginleri arasında saymaktadır.⁴ Her iki kardeş Hanefî mezhebinden olup⁵ Bayramiyye tarikatına mensuptur.⁶ Onlar, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin (ö. 833/1429) Sultan II. Murad (ö. 855/1451) ile görüşmek üzere Edirne'ye yaptığı yolculuk sırasında kendisiyle Gelibolu'da görüşmüşlerdir.⁷ Bayramiyye tarikatının esaslarından olan riyâzet nedeniyle devamlı oruç tutup çile çıkarmaları, yemekten içmekten kesilmeleri ve haliyle de bedenlen zayıflamaları her ikisinin de "Bican" yani "cansız" sıfatıyla meşhur olmalarına neden

¹ Âmil Çelebioğlu, "Ahmed Bican", *TDV İslam Ansiklopedisi(DİA)*, c. II, s. 49-50.

² Çelebioğlu, "Ahmed Bican", c. II, s. 50; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Mustafa Tatcı-Cemal Kurnaz, Ankara, yy. 2000, c. I, s. 16-17.

³ Bursalı Mehmed Tahir, Mehmed Bican'ın tahsil için İran ve Mâverâünnehir'e gittiğini belirtmektedir. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 194-195. Yaşar Ocak ise o dönemde ilmî faaliyetin yaygın olduğu Mâverâünnehir, Harizm ve Irak gibi bölgelerde Sünnî eğilimli tarikatların güçlü olduklarına dikkat çekmektedir. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Anadolu", *DİA*, c. III, s. 113.

⁴ Hoca Saadettin, *Tâci'ü't-Tevârih*, Sad. İsmet Parmaksızoğlu, Ankara, yy., 1992, c. V, s. 99.

⁵ Ahmed Bican, Yazıcıoğlu, *Envâru'l-Âşikîn*, İstanbul, Matbaâ-i Osmâniye, 1885, s. 303.

⁶ Abdurrahman Güzel, *Dini-Tasavvufî Türk Edebiyatı*, Ankara, Akçağ Yay., yy., s. 295, 308.

⁷ Çelebioğlu, "Ahmed Bican", c. II, s. 50.

olmuştur.⁸Ahmed Bican'ın kabri Gelibolu'da ağabeyi Mehmed'in mezarının 150 adım ilerisindedir.⁹ Her iki kardeşin de Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) tasavvuf anlayışından oldukça fazla etkilendikleri anlaşılmaktadır.

Mehmed Bican, rüyasında gördüğü¹⁰ Hz. Peygamber'in ondan kendi vasıflarını anlatan bir eser yazmasını istediğini, dostlarının da aynı konuda sürekli kendisine ısrarda bulunduğunu ifade etmiş ve böyle bir kitabı yazmaya ve tüm Müslümanların istifadesine sunmaya karar verdiğini belirtmiştir. Bican, eserini yazmadan önce Arap ülkelerini, Fars diyarını ve Rumeli'yi gezmiş, araştırmalar yapmış ve ilk önce "Megâribü'z-Zaman li Gurûbi'l-Eşyâ fi'l-Ayn ve'l-Iyân"¹¹ adında Arapça bir eser kaleme almıştır. O, kendisinin de belirttiği üzere eserinin güvenilir olması için pek çok kitabı okumuş, tefsirlerden istifade etmiş,¹² "özetin de özeti bir kitap"¹³ ortaya koymaya çalışmış, bunu yaparken de Kur'ân ve hadislere dayandığını söylemiştir. Daha sonra yazdığı bu eseri, üzerinde bir kısım ilave ve değişiklikler yaparak Türkçeye çevirmiştir. Gelibolu'da 853/1449 yılında tamamlanan¹⁴ ve dokuz binden fazla beyitten oluşan esere, "Kitâbu Muhammediyye fî Na'ti Seyyidi'l-Âlemin Habîbillâhi'l-a'zam Ebi'l-Kâsım Muhammedeni'l-Mustafâ"¹⁵ adını vermiştir.¹⁶ Bu eser daha sonra "Muhammediye" adıyla meşhur olmuştur.

⁸ Mecdi Efendi, *Terceme-i Şakâik-i Nûmânîyye*, yy., Tabhâne-i Âmire, 1269, s. 128. Ayrıca bkz. Çelebioğlu, "Ahmed Bican", c. II, s. 50.

⁹ Çelebioğlu, "Ahmed Bican", c. II, s. 50. Bican hakkında bilgi için bkz. İsmail Paşa, *İzâhu'l-Meknûn*, İstanbul, yy., 1955, c. II, s. 574; Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul, yy., 1931, s. 39; Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul, yy., 1943, s. 14; E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, Londra, yy., 1907, c. I, s. 390, 392, 395, 396, 406; Ömer Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Şam, yy., 1957, c. I, s. 179.

¹⁰ Mustafa Uzun, "Muhammediyye", *DİA*, c. XXX, s. 586.

¹¹ Mehmed Bican, *Megâribü'z-Zaman*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2593.

¹² Mehmed Bican, Yazıcıoğlu *İzahlı Açıklamalı Muhammediye*, sad. Abdulkadir Akçipek, İstanbul, Kitabevi, yy., s. 8, 25, 813.

¹³ Mehmed Bican, *İzahlı Açıklamalı Muhammediye*, s. 455.

¹⁴ Mehmed Bican, *İzahlı Açıklamalı Muhammediye*, s. 813.

¹⁵ Uzun, "Muhammediyye", c. XXX, s. 586.

¹⁶ Abdulkadir Akçipek sadeleştirdiği kitabın önsözünde "Muhammediye" hakkında on bir sayfalık özet bir bilgi vermiştir. Akçipek sadeleştirmeyi yaparken "Muhammediye"nin müellif nüshasına ulaşamadığını, bu yüzden değişik nüsha ve şerhlerden faydalandığını, mevcut çoğu el yazmasında hatalar bulunduğunu ve bu hataları değişik şerh ve nüshalarla mukayese ederek tespit ettiğini kaydetmektedir. Akçipek, bu çalışmayı yaparken İsmail Bursevî'nin "Ferâhu'r-Rûh" adlı iki ciltlik şerhinden faydalandığını, ayrıca Âmil Çelebioğlu'nun "Muhammediye" adlı eseriyle sürekli karşılaştırmalar yaptığını; Çelebioğlu'nun sadeleştirmesinde birtakım yanlışlıklar tespit ettiğini, bunun üzerine mezkûr eseri kendisinin sadeleştirmeye ve neşretmeye karar verdiğini söylemektedir. Akçipek, şiir halinde yazılan eseri düz yazı haline getirdiğini, metne değil mananın aslına sadık kaldığını ve müellifin vermek istediği esas mesaja yoğunlaştığını ifade etmektedir. O, eserde yer alan ve müspet ilimlere ters düşen bazı bilgilerin Mehmed Bican'ın eksikliğine yorulmaması, hoş karşılanması ve İslâm dini hakkında da yanlış düşüncelere kapılmaya yol açmaması gerektiğini belirtmektedir. Bununla birlikte Akçipek Mehmed Bican'ın, eserinde konuları derli toplu işlemediğini, bir şey anlatırken başka bir konuya geçtiğini, birkaç bölüm sonra tekrar aynı konuya döndüğünü de not etmektedir. Bkz. Önsöz, s. 9-15. İşte tüm bu nedenlerden dolayı çalışmamızda, bahsedilen yanlış ve hatalardan uzak kalmak amacıyla Akçipek'in ciddi emek sarf ederek ortaya koyduğunu söylediği bu sadeleştirmeyi esas aldık.

Ahmed Bican ise öldükten sonra şu fânî dünyada adının hayırla anılmasına vesile olacak bir kitap yazmak gayesiyle, ağabeyi Mehmed Bican'ın da tavsiyesi üzerine onun Arapça olarak yazdığı "Megâribü'z-Zaman" adlı eserini, kendine has üslûp ve tarzıyla, bir kısım ilave ve değişiklikler yaparak Türkçeye kazandırmıştır. Katkılarıyla zenginleştirdiği ve büyük emek sarf ederek ortaya koyduğu eserini gönlünün ve gözünün nuru kabul ettiği için adını da "Envâru'l-Âşikîn" koymuştur. O, bütün zâhir ve bâtın nurlarını bu kitapta topladığını ifade etmiştir.¹⁷ Eser, 850/1446 yılında Gelibolu'da yazılmaya başlanmış, 855/1451 tarihinde tamamlanmıştır.¹⁸

Ahmed Bican "Envâru'l-Âşikîn", ağabeyi Mehmed Bican da "Muhammediye" adlı eserleriyle meşhur olmuşlardır.¹⁹ Gerek "Muhammediye" ve gerekse "Envâru'l-Âşikîn" yüzyıllar boyunca geniş halk kitleleri tarafından ilgiyle okunmuş²⁰ ve toplum dinî kültürünün şekillenmesinde büyük rol oynamıştır. Bu iki Türkçe eser Anadolu'nun, Balkanlar'ın ve Orta Asya'nın en ücra köşelerine kadar yayılarak Türk dünyasının dinî kültürünü etkileyen belli başlı kaynaklardan olmayı başarmıştır. Genellikle üç aylarda cerre²¹ çıkan ve ülkenin dört bir tarafına yayılan medrese talebeleri tarafından terâvih namazı kılındıktan sonra, hazır bulunanlara okunan başucu kitabı olma özelliğini uzun yıllar muhafaza etmiştir.²² Türk nesir tarihinde önemli bir yere sahip olan bu eserlerin yazma ve basma nüshaları mevcuttur.²³ Günümüzde de pek çok yayınevi tarafından sadeleştirilmesi yapılan eserlere halkın yoğun ilgisi hâlen devam etmektedir.²⁴

¹⁷ Ahmed Bican, *Envâru'l-Âşikîn*, s. 6.

¹⁸ Ahmed Bican, *Envâru'l-Âşikîn*, s. 459-460.

¹⁹ Nihat Sâmî Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, yy., 1971, s. 488; İsmâil Hâmi Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul: yy., 1971, c. I, s. 299; Mine Mengi, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi, Edebiyat Tarihi-Metinler*, Ankara, Akçağ Yay., 2000, s. 129-130.

²⁰ Uzun, "Muhammediye", c. XXX, s. 587.

²¹ Cer, eskiden medrese talebelerinin üç aylarda dinî hizmetlerde bulunmak ve halkı aydınlatmak için kasaba ve köylere gitmelerini ifade eden bir tabirdir. Geniş bilgi için bkz. Mehmet İpşirli, "Cer", *DİA*, c. VII, s. 388-389.

²² İpşirli, "Cer", c. VII, s. 388; Uzun, "Muhammediye", c. XXX, s. 587; Hidayet Kelpetin Arpaguş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynakları*, İstanbul, Çamlıca Yay., 2001, s. 59, 60, 61, 212.

²³ Uzun, "Envâru'l-Âşikîn", c. XI, s. 259; Uzun, "Muhammediye", c. XXX, s. 586; Çelebioğlu, "Ahmed Bican", c. II, s. 51.

²⁴ "Envâru'l-Âşikîn" in bu kadar çok sadeleştirilmesinin yapılmış olması, insanların ona ilgisinin bir göstergesidir. Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla sadeleştirilmesi yapılarak neşredilenlerden bazıları şunlardır: Ahmed Bican, *Envâru'l-Âşikîn*, sad. Halil Bedi Fırat, İzmir, Ali Alkan Yayınevi, 1970; Ahmed Bican, *Envâru'l-Âşikîn*, sad. Mehmed Figâni, İstanbul, Tan Matbaası, 1970; Ahmed Bican, *Envâru'l-Âşikîn*, sad. Ahmet Kahraman, (I-III), İstanbul, Tercüman, 1973; Ahmed Bican, *Envâru'l-Âşikîn*, sad. M., Rahmi, İstanbul, Sağlam Kitabevi, 1974; Ahmed Bican, *Envâru'l-Âşikîn, Aşıkların Nurları*, sad. H. Mahmud Serdaroğlu ve A. Lütfi Aydın, İstanbul, Çile Yay., 1982; Ahmed Bican, *Envâru'l-Âşikîn, Hak Aşıklarının Nurları*, sad. Arslan Tekin ve Melek Tekin, İstanbul, Bedir Yay., 1983; Ahmed Bican, *Envâru'l-Âşikîn*, sad. Mehmet Faruk Gürtunca, İstanbul, Sağlam Kitabevi, 1994; Ahmed Bican, *Aşıkların Nurları, Envâru'l-Âşikîn*, sad. Ahmet Metin Şahin, İstanbul, Merve Yay., 2001; Ahmed Bican, *Envâru'l-Âşikîn*, sad. Mehmet Faruk Gürtunca, İstanbul, Huzur Yay., 2005; Ahmed Bican, *Envâru'l-Âşikîn*, sad. Mustafa Varlı- Esmâ Yay., İstanbul, Şakir Hoca Kitabevi, yy.; Ahmed Bican, *Envâru'l-Âşikîn*, sad. H. Mahmud Serdaroğlu- A. Lütfi Aydın, İstanbul, Çelik Yay., yy. Diğer taraftan "Muhammediye"nin de pek çok sadeleştirilmesi yapılmış

Bu makalede, yüzyıllar boyunca Müslüman Türk halkı tarafından ilgiyle okunan/ dinlenen, başucu kitabı olarak görülen, Allah ve peygamber anlayışlarının şekillenmesinde önemli rol oynayan “Muhammediye” ve “Envâru'l-Âşikîn”de geçen bazı hadislerin nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı, Müslümanların dinî anlayışlarına etkilerinin neler olduğu konusu ele alınmıştır. Makalenin esas amacı; söz konusu rivâyetlerin sıhhat durumlarını tespit etmekten daha ziyade, bazı mevzû hadisler ile kaynağı meçhul kıssa ve mitolojilerin Müslümanların Allah tasavvurunun şekillenmesine etkilerini tespit etmek, oluşmuş menfî yaklaşımlara dikkat çekmek ve çözüme yönelik bakış açılarının geliştirilmesine katkı sağlamaktır. Özellikle belirtilmelidir ki bu çalışma, öncelikli olarak rivâyetlerin sened ve metin yönünden değerlendirilmesini amaçlamamaktadır. Zira böyle yapmak hem makalenin hacmini zorlayacak hem de hedeflenen maksattan uzaklaşılmasına neden olabilecektir. Dolayısıyla bu çalışma, “söz konusu rivâyet ve haberlere dayandırılarak oluşturulan bazı yanlış algı ve tasavvurlara dikkat çekmeyi ve konu üzerinde çok daha ciddi araştırmalar yapılmasının gerekliliğini ortaya koymayı” hedeflemektedir.

Bu itibarla, mezkûr algı ve yaklaşımların oluşumuna tesir eden mevzû hadislerin üretilmesi ve yaygın hâle getirilmesinde kıssacıların oynadıkları role ve bu tür rivâyetlerin ahlâkî öğüt gayesiyle yazılan eserlere nasıl girdiğine temas edilmesinde yarar olduğunu düşünmekteyiz.

Mevzû Hadislerin Oluşum Süreci ve Kıssacıların Buna Etkileri

Müslümanlar, İslâm tarihinde fitne diye anılan ve halifelerin şehit edilmesiyle başlayan süreçte meydana gelen karışıklıklar nedeniyle çok büyük maddî ve manevî sıkıntılar yaşamışlardır.²⁵ Böyle bir dönemde Ehl-i kitab ile ilişkiler, fethedilen yerlerdeki kültürlerle münasebetler, İslâm'ı seçen toplulukların atalarından devraldıkları inanç sistemleri ve kültürel miraslarını bir anda terk edememeleri gibi hususlar, mevzû hadislerin ortaya çıkışına müsait bir zemin hazırlamıştır. Bu hadisleri araştırmadan nakleden kimseler yüzünden de Müslümanların zihin dünyalarında yanlış dinî telakkiler oluşmuştur. Bu rivâyetlerin sebep olduğu

olup bizim tespit edebildiklerimizden bazıları şunlardır: Muhammed Yazıcıoğlu *Muhammediye*, sad. Ağâh Güçlü, İstanbul, İnkılap ve Aka Yay., 1969; Muhammed, Yazıcıoğlu, *Muhammediye*, haz. Âmil Çelebioğlu, (I-II), İstanbul, MEB Yay., 1996; Yazıcıoğlu Muhammed, *Muhammediye (İsmail Hakkı Bursevî'nin Ferâhü'r-Rûh Şerhi İle Birlikte)*, haz. Abdulvehhâb Öztürk, İstanbul, Çelik Yay., yy.; Muhammed, Yazıcıoğlu, *İzahlı Açıklamalı Muhammediye*, sad. Abdulkadir Akççek, İstanbul, Kitabevi, 2005; İsmail Hakkı Bursevî, *Ferâhu'r-Rûh Muhammediye Şerhi 9-10*, haz. Mustafa Utku, yy., Uludağ Yay., 2010; Yazıcıoğlu Muhammed, *Muhammediye*, haz. Şevket Gürel, İstanbul, Sağlam Yayınevi, 2012.

²⁵ İlyas Çelebi, *Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler, (Fitn-Melâhim-Kıyâmet Alâmetleri)*, İstanbul, Kitabevi, 2000, s. 80.

olumsuz fikir ve düşünceler ilerleyen yıllarda kıssacıların sermayesini oluşturmuş ve ahlâkî öğüt gayesiyle yazılan birçok esere bunlar girmeyi başarmıştır.²⁶

Kıssacıları yakından gözlemleyen Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) bu rivâyetleri ve uydurma kıssaları nakledenleri “insanların en yalancıları” olarak tanımlamıştır.²⁷ Hicrî III. asrın ortalarından itibaren kıssacılık iyice yaygınlaşmış ve bir kazanç kapısı haline dönüşmüştür. Bu dönemde yaşayan İbn Kuteybe (ö. 276/889), hadis ilmine en büyük belânın zındık ve kıssacılardan geldiğini ifade etmek mecburiyetinde kalmıştır.²⁸ Halkı İslâmî konularda bilgilendirmekten daha çok duygu sömürüsü yapan kıssacılar²⁹ bol keseden sevap dağıtmak suretiyle İslâm’ın değer ölçülerini çarpıtmışlardır.³⁰ İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201), hadis uydurmada en büyük belânın bu kıssacılardan geldiğini söylemiştir.³¹ Hicrî III. asrın sonlarına doğru kıssacıların faaliyetlerinin yasaklanmış olması sosyal hayatı olumsuz yönde etkilediklerinin bir göstergesidir.³² Suyûtî’nin (ö. 911/1505) “*Tahzîru’l-Eykâz min Ekâzîbi’l-Vuâz*” ile “*Tahzîru’l-Havâs min Ekâzîbi’l-Kussâs*” adlı eserlerini yazmasına sebep olanlar bu gibi cahil kıssacılarıdır.³³ Kıssacılığı meslek haline getirenlerin menfaatçi ve cahil kimseler olduğunu belirten Aliyyü’l-Kârî (ö. 1014/1605), onların tefsir ve hadis rivâyetinden habersiz olduklarını ifade etmiştir.³⁴

Kıssacılar, “hadis uydurarak, bir kısım hadisleri birbirine karıştırarak veya metinlere ilâveler yaparak” İslâm’ın doğru anlaşılmasını güçleştirmişlerdir. İbn Kuteybe, kıssacıların avamın dikkatlerini kendilerine çekmek amacıyla münker, garîb ve mevzû hadisleri kullandıklarını, hiç duyulmamış, aklın hayalin almayacağı veya insanları hüznlendirip gözleri yaşartan rivâyetleri anlattıklarını haber vermiştir.³⁵ İbn Kuteybe, cennetin abartılarak anlatılıp hayretlerin artırılmasıyla

²⁶ Çelebi, *Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler, (Fiten-Melâhim-Kıyâmet Alâmetleri)*, s. 80-81.

²⁷ İbnü’l-Cevzî, *Kitâbu’l-Mevzûât*, tahk. Abdullah Muhammed Osman, Beyrut, yy., 1983, s. 305; Celâluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *Tahzîru’l-Eykâz min Ekâzîbi’l-Vuâz*, haz. Ali Toksarı, Kayseri, yy., 1993, s. 80, 89.

²⁸ Ebû Muhammed ed-Dineverî, İbn Kuteybe, *Tevlû Muhtelifi’l-Hadis*, tahk. Şeyh İsmail el-Esardi, Beyrut, Darü’l-Kütübî’l-İlmîyye, 1985, s.259.

²⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ebî’l-Hasan Ali b. Atiyye el-Hârisî, *Kûtû’l-Kulûb fî Muameleti’l-Mahbûb ve Vaşfu Tarîki’l-Mütrid ilâ Makâmi’t-Tevhîd, Kalplerin Aızığı*, çev. Muharrem Tan, İstanbul, İz Yay.,1999, c. II, s. 120; Suyûtî, *Tahzîru’l-Eykâz min Ekâzîbi’l-Vuâz*, s. 20-21, 27.

³⁰ Müctebâ Uğur, “Va’z Kıssacılık ve Hadiste Kussâs”, *AÜİFD*, Ankara, 1986, c. XXVIII, s. 322-323. Ayrıca bkz. Ali Osman Koçkuzu, “Hadislerin Kur’an’a Arzı Problemi”, *Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998, s. 198.

³¹ İbnü’l-Cevzî, *Kitâbu’l-Mevzûât*, c. I, s. 44.

³² Ebû Ca’fer, Taberî, *Târihu’t-Taberî Târihi’r-Rüsûl ve’l-Mülûk*, tahk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, Kahire, Darü’l-Meârif, yy., X, 28, 54.

³³ Suyûtî, *Tahzîru’l-Eykâz min Ekâzîbi’l-Vuâz*, s. 14-15.

³⁴ Aliyyü’l-Kârî, *Zayıf Hadisleri Öğrenme Metodu (Aliyyü’l-Kârî Mevzûâtı)*, çev. Ahmet Serdaroglu, İstanbul, İlim Yay., 1986, s. 63; Suyûtî, *Tahzîru’l-Eykâz min Ekâzîbi’l-Vuâz*, s. 17, 62.

³⁵ İbn Kuteybe, *Tevlû Muhtelifi’l-Hadis*, s. 259-260. Ayrıca bkz. Mahmud Tahhân, *Teysîrû Mustalâhi’l-Hadis, Yeni Hadis Usûlü*, çev. Cemal Ağrman, Sivas, yy., 1999, s. 87.

bahşişlerin artışı arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir.³⁶ Kıssacılar, Kur'an-ı Kerim'in âyetlerini ve Hz. Peygamber'in sözlerini kendi anlayışları doğrultusunda algılamış ve keyfi yorumlar yapmışlardır. Bunlardan bazıları daha da ileri giderek Resûlullah'ın kesin yasağına rağmen, onun söylemediği sözleri ona nispet edebilmişlerdir.³⁷ Kıssacılar, hadis uydurmanın yanı sıra³⁸ her türlü asılsız haberin ve bozuk fikirlerin yayılmasında da önemli roller oynamışlardır.³⁹ Böyle kıssacılarla İslâm âlimleri her dönemde mücadele etmiş ve onların zararlı faaliyetlerini tanıtan eserler kaleme alarak Müslümanları uyarmışlardır. Günümüzde de bu kıssacıların neden olduğu yanlış dinî anlayışların tekrar edildiği görülmekte olup, tüm Müslümanların bu konularda bilgilendirilmeleri gerekmektedir. Aksi halde Kur'an ve Sünnet'ten hiçbir dayanağı olmayan mevzû hadislerle, mitolojilerle ve uydurma kıssalarla İslâm'ın özünden her geçen gün uzaklaşılması söz konusu olabilecektir.

Şimdi kıssacıların ürettiği veya yaygın hâle getirdiği rivâyetleri bol miktarda içeren "Muhammediye" ve "Envâru'l-Âşikîn" adlı eserlerde yansıtılan "Allah tasavvuru"nu yakından incelemeye çalışalım.

Muhammediye ve Envâru'l-Âşikîn'de Yansıtılan Allah Tasavvuru

İslâm'ın doğru anlaşılıp yaşanabilmesi, Allah tasavvurunun doğruluğuna bağlıdır. Allah tasavvurundaki herhangi bir sapma, İslâm'ın yanlış yorumlanmasına neden olabilir. Sağlam verilere dayalı sağlıklı Allah tasavvuru inşa edilemediği zaman İslâm'ı yanlış anlamak ve tanıtmak kaçınılmaz olabilir. Bu itibarla, doğru Tanrı tasavvuru önem arz eder.⁴⁰ Çünkü insanın hayata bakışı, her türlü varlıkla girdiği ilişki, bu ilişkideki konumu, dünya görüşü, beşerî düzlemde oluşturduğu kurumlar ve buna benzer pek çok insanî faaliyetin inşasında Tanrı tasavvurunun

³⁶ İbn Kuteybe, *Tevlîlühü Muhtelifi'l-Hadis*, s. 261-264. Ayrıca bkz. Mahmud Ebû Reyve, *el-Edva' ale's-Sünneti'l-Muhammediyye ev Difâ' anî'l-Hadis*, Beyrut, Müessesetü'l-Âlemi li'l-Matbûât, yy., s. 130; M. Hayri Kirbaşoğlu, "Hz. Peygamber Tasavvurunun Dönüşümü, Paradigma'dan Paragon'a, Paragon'dan Kozmik İlkeye", IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (19-20 Nisan), (Isparta, 2001), s. 136.

³⁷ Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Ankara: yy., 1988, s. 159-160.

³⁸ Abdurrahman b. Muhammed, İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Z. K. Ugan, İstanbul, MEB Yay., 1989, c. I, s. 30; Zübeyr Siddîki, *Hadis Edebiyatı Târîhi (Menşei, Tekâmülü, Husûsiyetleri ve Tenkîdi)*, çev. Yusuf Ziya Kavakçı, İstanbul, İrfan Yayınevi, 1966, s. 64; Ebû Reyve, *el-Edva' ale's-Sünneti'l-Muhammediyye ev Difâ' anî'l-Hadis*, s. 140; Aliyyü'l-Kârî, *Zayıf Hadisleri Öğrenme Metodu (Aliyyü'l-Kârî Mevzûâtı)*, s. 25-30; Muhammed Mustafa A'zamî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, çev. Recep Çetintaş, Kayseri, Usûl Yay., 1998, s. 113; Abdulfettah b. Muhammed, Ebû Gudde, *Sened ve Metin Yönüyle Mevzû Hadisler*, çev. Enbiya Yıldırım, İstanbul, İnsan Yay., 1995, s. 66-69, 74; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Ankara, DİB Yay., yy., s. 68; Hasan Cirit, *Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları Vaaz ve Kıssacılık*, İstanbul, Çamlıca Yay., 2002, s. 219-225.

³⁹ Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Târîhine Yeniden Bakış*, Samsun, Etüt Yay., 2001, s. 344; Selman Başaran, *Hadislerin Türk Atasözlerine Tesiri*, Bursa, Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1994, s. 143.

⁴⁰ Konuyla ilgili yapılmış bir çalışma için bkz. Resul Öztürk, "İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu Tasavvurun İslâm'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7/1 (2007): 133-157.

belirleyici bir rolü vardır.⁴¹“Bir dini anlayabilmek için onun Tanrı tasavvuruna bakmak lazımdır”⁴² şeklindeki sözü bir de bu açıdan değerlendirmekte yarar vardır. Çünkü Tanrı tasavvuru sağlıklı olmayan bir toplumun yanlış rotalara girmesi, tevhid fikrinden uzaklaşması ve şirke düşmesi söz konusu olabilir. Zira Allah tasavvuru, insanın hayatını şekillendirme, yönlendirme ve anlamlandırma bakımından önemli bir fonksiyona sahiptir ve doğru bir Allah anlayışının ikâmesi son derece mühimdir.

Çalışmamıza konu olan her iki eserde de zaman zaman doğru olmayan Tanrı tasavvurunun ortaya konulduğu görülmektedir. Zira Bîcan kardeşler, Allah inancının temelini ve kaynağını oluşturan Kur’ân, ahiret, peygamber, kader, rahmet, şefaet ve benzeri konulardaki rivâyetleri tenkit süzgecinden geçirmeden alıp naklettikleri için Yüce Allah’ı hak ettiği şekilde tanıtamamışlardır.

Mesela Ahmed Bîcan, ahiret günü Yüce Allah’ın kullarına Tâhâ ve Yâsîn sûrelerini okuyacağını⁴³ ve gönderdiği son Peygamber’i vefat ettiğinde onun cenaze namazını bizzat Allah’ın kıldıracağını ifade eden rivâyeti naklederek⁴⁴ antropomorfik/insanlaştırılmış Tanrı tasavvurunun devamına neden olmuştur.

Ahmed Bîcan’ın naklettiği “Benim cenaze namazımı Rabbim kılar” ifadesinin geçtiği söz konusu rivâyeti, Muhammed b. Ahmed b. el-Biştir, Abdülmün’im b. İdris b. Sinan, Vehb b. Münebbih, Câbir b. Abdillâh ve Abdullâh b. Abbas tarikiyle Taberânî, Abdülmün’im b. İdris, Vehb b. Münebbih, İbn Abbas tarikiyle de Ebû Nu’aym tahrir etmişlerdir.⁴⁵ Bu uzunca rivâyeti değerlendiren Heysemî, senedde yer alan Abdülmün’im b. İdris’in “kezzâb, vaddâ” olduğunu kaydetmiştir.⁴⁶ İbnü’l-Cevzî de Yüce Allah’ın Hz. Muhammed’e cenaze namazı kıldırmasıyla ilgili rivâyetin “mevzû” olduğunu söylemiştir.⁴⁷ Kısaca, Ahmed Bîcan’ın naklettiği bu rivâyetin “mevzû” olduğu anlaşılmakta olup, söz konusu rivâyet “insanlaştırılmış Tanrı tasavvuru” ortaya koymaktadır. Müellif tarafından herhangi bir eleştiriye tâbi tutulmaksızın nakledilen bu ve benzeri rivâyetler nedeniyle Müslümanların bazı Kur’ân ve Sünnet’in tanıtmadığı bir Tanrı tasavvuruna sahip olabilmüşlerdir.

Ahmed Bîcan’ın eserinde antropomorfik Tanrı tasavvurunu yansıtan başka örneklere de rastlamak mümkündür.⁴⁸ Mesela Bîcan, naklettiği bir rivâyette Yüce

⁴¹ Mahmut Ay, “Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansması”, *Kelam Araştırmaları*, 6/2 (2008): 68.

⁴² Ali Şeriatî, *İslâm Nedir?*, çev. Ali Seyidoğlu, İstanbul, yy., yy., s. 86.

⁴³ Ahmed Bîcan, *Envâru’l-Âşîkîn*, s. 332.

⁴⁴ Ahmed Bîcan *Envâru’l-Âşîkîn*, s. 258. Ayrıca bkz. Mehmed Bîcan, *İzahlı Açıklamalı Muhammediye*, s. 375, 384.

⁴⁵ Süleyman b. Ahmed, Taberânî, *Mu’cemü’l-Kebîr*, tahk. Hamdî b. Abdilmeccid es-Silefi, Musul, Mektebetü’l-Ülûm ve’l-Hikem, 1983, c. III, s. 58-64; Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, Ebû Nu’aym, *Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakâtü’l-Aşfiyâ*, Beyrut, Dârü’l-Kitâbi’l-İlmiyye, yy., c. IV, s. 72-79.

⁴⁶ Ali b. Ebî Bekr, Heysemî, *Mecmau’z-Zevâid ve Menbeu’l-Fevâid*, Beyrut, Dârü’r-Reyhân li’t-Turas, 1407, c. IX, s. 26-31.

⁴⁷ Ebu’l-Ferec Abdurrahman, İbnü’l-Cevzî, *Kitâbu’l-Mevzûât*, Kahire, yy., 1987, c. I, s. 295-301.

⁴⁸ Konuyla ilgili bazı tespitler için şu çalışmamıza bakılabilir: Ahmet Emin Seyhan, *Hadislerde Kıyamet Alametleri*, (Envâru’l-Âşîkîn Örneğinde), Isparta, Tuğra Ofset, 2006, s. 75-80.

Allah'ın kul hakkıyla ilgili kendi koyduğu kuralları çiğneyerek kıyâmet günü Hz. Dâvud'a özel bir ayrıcalıkta bulunacağından⁴⁹ bahsetmiştir ki bunun İslâm inancı açısından doğru olmadığı söylenebilir. Aynı şekilde fakir zahitlerin canını Azrâil'in değil, bizzat Yüce Allah'ın kendisinin alacağını ve onları cennete koyacağını⁵⁰ söylemiştir ki bu da doğru olmasa gerektir.⁵¹ Benzer şekilde Allah'ın üç konuda Hz. Âdem'den özür dileyeceğini,⁵² Hz. Peygamber'in Allah Teâlâ'yı rüyada görmek için yapılması gerekenleri bizzat anlattığını,⁵³ cehennem bile Allah'ın kendisine azap etmesinden çok korktuğunu⁵⁴ ifade eden rivâyetleri naklederken de Yüce Allah'ı yanlış tanıtabilmiştir.⁵⁵ Oysa Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'den özür dilemesi, kendi koyduğu kuralları kendisinin çiğnemesi veya birilerine özel ayrıcalık sağlaması mümkün değildir. Zira bazı peygamberlerin babası,⁵⁶ eşi⁵⁷ veya oğlu⁵⁸ onu inkâr etmiş, ancak Yüce Allah onlara farklı muamelede bulunmamış, özel bir ayrıcalık tanımamış ve koyduğu kuralları bu sebeple kesinlikle değiştirmemiştir.

Ayrıca bu dünyada bir insanın Yüce Allah'ı ne rüyada ne de başka şekillerde görebilmesi söz konusudur. Zira günümüz hadis araştırmacılarından Kırbaçoğlu, Hz. Peygamber'in Yüce Allah'ı rüyada gördüğüyle ilgili rivâyetleri incelemiş ve bunların "mitolojik ve efsanevî unsurlar içeren nakiller" olduğu kanaatine ulaşmıştır.⁵⁹

Diğer taraftan Ahmed Bican, naklettiği bir başka rivâyette de Yüce Allah'ı ve peygamberini insanlara doğru şekilde tanıtmamıştır. Ebû Hureyre'den nakledilen habere göre kıyâmet günü Hz. İbrâhim'in babası Âzer'i cehennemden kurtarmak isteyeceği ve Allah'a karşı; *"Ya Rabbi! Sen bana söz vermiştin, kıyâmet günü beni rüsvây etmeyecektin. Bundan daha nasıl rüsvâylık olur? (Ben bir peygamberim ama) babamı cehenneme atıyorlar"*⁶⁰ diyeceği haber verilmektedir. Bu ifadeler, Yüce Allah'ın verdiği sözden dönmeyeceği ilkesine⁶¹ aykırı olduğu gibi, Kur'an'ın bize tanıttığı Hz.

⁴⁹ Ahmed Bican, *Envâru'l-Âşikîn*, s. 133.

⁵⁰ Ahmed Bican *Envâru'l-Âşikîn*, s. 219-220.

⁵¹ Çünkü Kur'an, herkesin canını almakla görevli bir meleğin bulunduğunu haber vermektedir. *"De ki: "Size vekil kılınan ölüm meleği canınızı alacak, sonra Rabbinize döndürüleceksiniz."* es-Secde, 32/11. Ayrıca konuyla ilgili diğer âyetler için bkz. Bkz. el-Enâm, 6/61; en-Nahl, 16/33; en-Nâziat, 79/1.

⁵² Ahmed Bican, *Envâru'l-Âşikîn*, s. 407.

⁵³ Ahmed Bican, *Envâru'l-Âşikîn*, s. 315.

⁵⁴ Ahmed Bican, *Envâru'l-Âşikîn*, s. 385.

⁵⁵ Rivâyetlerde yer alan yanlış Tanrı tasavvuruyla ilgili bkz. Hayri Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara, Kitâbiyât, 2002, s. 336-338.

⁵⁶ el-Enâm, 6/74; Meryem, 19/42-47; el-Enbiyâ, 21/52-55; ez-Zuhruf, 43/26-30.

⁵⁷ el-A'râf, 7/83-84; el-Hicr, 15/59-60; en-Neml, 27/57-58; el-Ankebût, 29/32; et-Tahrîm, 66/10.

⁵⁸ Hûd, 11/42-47.

⁵⁹ Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, s. 288.

⁶⁰ Ahmed Bican, *Envâru'l-Âşikîn*, s. 412.

⁶¹ Şu âyetler, "Yüce Allah'ın sözünden/vaadinden asla dönmeyeceği" ilkesine işaret etmektedir: el-Bakara, 2/80; el-Âl-i İmrân, 3/9; er-Râ'd, 13/31; el-Hac, 22/47; er-Rûm, 30/6; ez-Zümer, 39/20.

İbrâhim gibi büyük bir peygambere de yakışmayacak sözlerdir.⁶² Zira bir peygamberin, Yüce Allah'a karşı hem bu dünyada hem de ahirette böyle bir üslupla konuşması söz konusu değildir.⁶³ Dolayısıyla rivâyetin "mevzû" olduğu açıktır.⁶⁴ Bu rivâyet, İsrâiliyat nevinden haberlere çok benzemekte olup yanlış bir Tanrı ve peygamber tasavvuru ortaya koymaktadır. Böyle bir rivâyetin araştırılmaksızın ahlâkî öğüt gayesiyle yazılan eserlere alınması⁶⁵ ve sohbetlerde insanlara anlatılması ciddi problemleri de beraberinde getirmektedir.

Ahmed Bican, eserinin bir başka yerinde Yüce Allah'ın her istediğini keyfi olarak yaptığı gibi bir izlenimin doğmasına yol açan şu rivâyeti nakletmiştir: *"Ya Mûsâ! Müttakîlere söyle: Amellerine güvenmesinler. Dilersem onlara azap, dilersem rahmet ederim. Benim rahmetimi umsunlar. Rahmetim onların amelinden iyidir."*⁶⁶ Elbette Yüce Allah'ın rızası ve rahmeti her şeyin üzerindedir ve gerçek müttakîlerin amellerine güvenmeyecekleri malumdur. Ancak burada, Allah'ın *"Dilersem azap, dilersem rahmet ederim"* şeklindeki ifadesinin bağlamından kopartılarak Yüce Allah'ın yanlış tanıtıldığı görülmektedir. Nitekim bir âyette Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: *"Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah'ındır. O, dileyeni/isteyeni başışlar, dileyene/isteyene ceza verir. Allah, çok başışlayandır, çok merhamet edendir."*⁶⁷ Bu âyette kastedilen mana, Ahmed Bican'ın naklettiği rivâyetteki gibi değildir ve öyle anlaşılması gerekmektedir. Çünkü hidayeti de dalâleti de özgür iradesiyle tercih eden insanın bizzat kendisidir.⁶⁸ Maalesef bu âyeti birçok müfessir; *"Allah, dilediğini başışlar, dilediğine ceza verir"* şeklinde açıklamıştır. Ancak biz mezkûr âyetin böyle anlaşılması gerektiği kanaatindeyiz. Elbette başka âyetlerde "meşiet-i ilâhî"den bahsedilmiştir ve bu da Yaratıcının kudretine vurgu yapmak içindir. Ancak Kur'an'ın tefsiri yapılırken bir kelimeye hangi bağlamda ve ne maksatla

⁶² Hz. İbrâhim'in üstün özelliklere sahip bir peygamber olduğuyla alakalı âyetler için bkz. el-Bakara 2/135; el-Âl-i İmrân, 3/68, 95; en-Nisâ, 4/54, 125; el-Enâm, 6/74, 161; et-Tevbe, 9/114; Hûd, 11/75; en-Nahl, 16/120; Meryem, 19/41; el-Enbiyâ, 21/69; el-Hac, 22/78; el-Ankebût, 29/16; ez-Zuhruf, 43/26; el-Mümtehine, 60/4.

⁶³ Ancak Yahudiliğin kutsal kitabı olan tahrif edilmiş Tevrat'ta buna benzer ifadeler vardır. Nitekim Hz. İbrâhim'e ait olduğu iddia edilen yukarıdaki laf/boş söz, Peygamber Habakkuk'un; *"Ey Rab! Ne vakte kadar imdadı çağıracağım da sen işitmeyeceksin? Sana zorbalık diye feryat ediyorum ve sen kurtarmıyorsun? Niçin fesadı bana gösteriyorsun, kendin de sapıklığa bakıyorsun..."* şeklindeki sözlerine oldukça benzemektedir. Bkz. Kitâb-ı Mukaddes, "Habakkuk", *Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil)*, İstanbul, Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, 1988, 1/2-4. s. 883.

⁶⁴ Bu rivâyetin değerlendirilmesiyle ilgili şu çalışmamıza bakılabilir: Seyhan, *Hadislerde Kıyamet Alametleri*, s. 387-389.

⁶⁵ Bu problemlerin farkında olan günümüz hadis araştırmacılarından Acar, İsrâiliyat ve uydurma haberlerden arındırılmış dini kaynaklar oluşturulmasını ya da en azından bu tür popüler eserlerde yer alan hadislerin tahririnin yapıldıktan sonra Türkçeye tercüme edilmesini tavsiye etmektedir. Bkz. Yusuf Acar, "Popüler Dini Kaynakların Hadis Açısından Değeri", *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnet'in Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu*, (2001), Ankara, TDV Yay., 2003, s. 513.

⁶⁶ Ahmed Bican, *Envârü'l-Âşikîn*, s. 92-93.

⁶⁷ el-Fetih, 48/14.

⁶⁸ *"Ve de ki: "(Bu) hak, (Ku'rân) Rabbinizden [gelmiş]tir: Artık ona dileyen inansın, dileyen reddetsin..."* el-Kehf, 18/29. *"Şüphesiz bu (Ku'rân) bir uyarıdır/öğüttür. Dileyen kimse Rabbine giden yolu tutar."* el-İnsan, 76/29.

kullanıldığına bakmaksızın sürekli aynı anlamı vermek, vücûh ve nezâiri göz ardı etmek ya da “cümledeki fiilin failinin en yakın özneye râcî olduğu kuralını”⁶⁹ görmezlikten gelmek, Yüce Allah’ın maksadının doğru anlaşılmasını epey güçleştirmektedir. Çünkü bu ve benzeri âyetlerdeki “dilemek” fiilinin failinin Allah olduğunu söyleyerek kulun dilemesini ve iradesini devre dışı bırakmak,⁷⁰ insanoglunun bu dünyadaki bulunuş gayesine aykırı yorumlar yapılmasına neden olmak, böylece Yüce Allah’ı yanlış tanıtmak, O’nun ilkesiz ve keyfi bir tutum içinde olduğunu ima etmek ya da insanların zihninde böyle bir algının oluşmasına yol açmak son derece yanlıştır. Bu itibarla Yüce Allah, mezkûr âyette en katı günahkârları bile gerçek anlamda pişmanlık duymaları, hatalarından vazgeçmeleri, can-ı gönülden bağışlanmayı “istemeleri” ve kendilerini düzeltmeleri halinde affedebileceğini,⁷¹ ancak bilerek ve isteyerek inkârcı tutumlarını sürdürenleri,⁷² günahta ısrar edenleri⁷³ ve böylece cezalandırılmayı⁷⁴ “talep edenleri” de

⁶⁹ (يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ) ifadesindeki (يَشَاءُ) fiilinin tahtında müstetir (هو)nin en yakın özne olan (من) e râcî olduğu şeklindeki “gramer kaidesi” göz ardı edildiğinde yanlış sonuçlara ulaşılmaktadır. Yine el-Müddessir, 74/31. âyette yer alan (كَذَلِكَ يَضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ) şeklindeki ifadelerde de benzer durum görülmekte ve “Allah dileyenı saptırır, dileyenı de doğru yola ulaştırır” yerine “Allah, dilediğini saptırır, dilediğini doğru yola iletir” şeklinde tefsir yapılarak kulun iradesi devre dışı bırakılmaktadır. Oysa olup biten her şeyden tek fâil olarak Allah’ı sorumlu tutmak, Allah’ın insana verdiği özgürlüğü hesaba katmamak anlamına gelir. Nitekim Allah ile insan arasındaki ilişki, Allah ile nesne arasındaki ilişki gibi değildir. Çünkü herhangi bir nesne, Allah’ın koyduğu ilkelere zorunlu olarak boyun eğip görevini eksiksiz yaparken, irade sahibi insan bu dünyada imtihan olduğu için Allah’ın koyduğu kurallara hem uyma hem de karşı çıkma güç ve iradesine sahiptir. Dolayısıyla Allah-kul ilişkisini “iradeyi devre dışı bırakacak şekilde” kral-köle ilişkisine dönüştürmek son derece yanlıştır.

⁷⁰ Nitekim Kur’an-ı Kerim, böyle bir tavrı eleştirmekte, Mekke müşriklerin de tıpkı daha önceki putperestler gibi kendi iradelerini yok sayarak suçu Allah’a attıklarını, Allah’ın dilemesi sonucu O’na şirk koştuklarını, bu yüzden de kendilerinin hiçbir kabahatinin bulunmadığını söyleyerek sorumluluktan kaçmaya çalıştıklarını haber vermektedir. “Müşrikler diyecekler ki: “Allah isteseydi, biz de ortak koşmazdık, babalarımız da. Hiçbir şeyi de haram kılmazdik.” Onlardan önce yalancılar da öyle demişlerdi de sonunda azabımızı tattmışlardı. De ki: “Yanınızda bize açıklayacağımız bir bilgi/ belge var mı? Siz zandan başka bir şeye uymuyorsunuz ve siz sadece yalan söylüyorsunuz.” el-En’âm, 6/148.

⁷¹ “De ki: “[Allah şöyle buyuruyor:] ‘Ey kendilerine karşı haddi aşan kullarım! Allah’ın rahmetinden umudunuzu kesmeyin: Allah bütün günahları bağışlar; çünkü yalnız O, çok bağışlayıcıdır, rahmet kaynağıdır!’” ez-Zümer, 39/53. “O, kullarının tevbesini kabul eden, kötülükleri bağışlayan ve yaptıklarınızı bilendir.” eş-Şûrâ, 42/25. Ayrıca bkz. el-Âl-i İmrân, 3/135, 147; et-Tevbe, 9/102; Hûd, 11/90, 114; el-Furkân, 25/70; el-Ankebût, 29/7; el-Ahzâb, 33/71; el-Fâtur, 35/18; el-Mümin, 40/3; el-Ahkâf, 46/16, 31.

⁷² “Ona âyetlerimiz okunduğu zaman sanki bunları işitemiş, sanki kulaklarında ağırlık varmış gibi kibirlenerek yüz çevirirler. Sen de ona acıklı bir azabı müjdele!” Lokmân, 31/7. “Çünkü onlara, “Allah’tan başka tanrı yoktur” denildiğinde büyüklük tasarlardı.” es-Saffât, 37/35. “...Çünkü Allah, kendini beğenip küstahça davrananları sevmeyiz.” el-Hadîd, 57/23. “[Sonunda] “Yazıklar olsun bize!” dediler, “Gerçekten biz küstahça davranmıştık!” el-Kalem, 68/31.

⁷³ “...Allah küfürde ve günahta ısrar eden hiç kimseyi sevmeyiz.” el-Bakara, 2/276.

⁷⁴ “...Eğer doğru sözlü biriysen, haydi getir (de görelim) bizi tehdit edip durduğun azabı!” el-A’râf, 7/70. “Dediler ki: “Ey Nûh! Bizimle tartıştın ve tartışmayı uzattın. Eğer doğru söyleyenlerden isen, haydi kendisiyle bizi tehdit ettiğin azabı getir!” Hûd, 11/32. Ayrıca bkz. el-Enbiyâ 21/38; eş-Şuarâ 26/185-187. “Ve bu sebeple sorarlar: “Bu [yeniden dirilme ve yargılanma] vaadi ne zaman gerçekleşecek? Eğer doğruyu söylüyorsanız [Ey Müminler, buna cevap verin!]” en-Neml, 27/71; es-Sebe, 34/29; el-Yâsîn, 36/48; el-Mülk, 67/25. Ayrıca bkz. ed-Duhân, 44/35-36; el-Câsiye, 45/25; el-Ahkâf, 46/22.

cezalandıracağını⁷⁵ beyan etmektedir. Yoksa durup dururken Yüce Allah'ın keyfi bir kararla kâfirleri, müşrikleri, münafıkları, fâsıkları, fâcirleri veya büyük günah işleyenleri affetmesi⁷⁶ ya da dünyadayken kendi koyduğu emir ve yasaklarına uyararak cenneti hak eden sâlih ve müttakî kullarını cehenneme atması mevzu bahis değildir.⁷⁷ Zira Allah Teâlâ, Kur'ân'da başka âyetlerde kendi katından verilmiş bir söz olmasa insanları azgınlıkları sebebiyle helâk edeceğini, yeryüzünde tek bir canlı bırakmayacağını söylemektedir. Lâkin "katından verdiği söz nedeniyle" bunu yapmayacağını ve insanlara mühlet tanıdığını bizzat kendisi ifade etmektedir.⁷⁸ Buradan anlaşılıyor ki, koyduğu kurallara/sünnetullaha öncelikle Yüce Allah'ın kendisi uymaktadır ve bir keyfîlik söz konusu değildir. Kâinat oyun ve eğlence olsun diye değil, derunî bir anlam ve amaç üzere yaratılmıştır.⁷⁹ Çünkü insanın yeryüzündeki hayatını anlamlı kılan, ebedî olan öteki dünyanın var olmasıdır. Dolayısıyla Yüce Allah, emirlerine uyararak dünyada iken rahmetini hak etmiş müttakî kulunu âhiret günü keyfi bir kararla cehenneme atarak sözünün hilâfına iş yapacak değildir.⁸⁰ Zira Yüce Allah ilkesiz değil, dosdoğru yol üzeredir.⁸¹ Onun müminlere iki cihanda da yardım edeceği, sıkıntılarından kurtaracağı vaatleri arasındadır.⁸² O; "Bana verdiğiniz sözü tutun (ki) ben de tutayım"⁸³ demektedir. Yüce Allah, verdiği sözden cayan değil tam aksine sorumluluk sahibi bir ilahdır.⁸⁴ Rahmeti ve şefkati kendisine ilke edinen⁸⁵ Yüce Allah, hak edene rahmetiyle muamele edecek, iyilik

⁷⁵ "...İmanınızdan sonra inkâr ettiniz, öyle mi? Öyle ise inkâr etmenize karşılık azabı tadın." denilir." el-Âl-i İmrân, 3/106. Ayrıca bkz. el-Enâm, 6/30; el-A'raf, 7/39; el-Enfâl, 8/35, 50; Yûnus, 10/52; el-Hac, 22/22; es-Secde, 32/14, 20, 42; el-Fâtur, 35/37; ez-Zümer, 39/24; el-Ahkâf, 46/34. "Azabınızı tadın! Acele gelmesini beklediğiniz şey budur" denir." ez-Zâriyât, 51/14. "Böylece günahlarını itiraf ederler. Rahmetten uzak olsun o cehennemlikler!" el-Mülk, 67/11.

⁷⁶ Konuyla ilgili bir tespit için bkz. Hatice K. Arpağuş, "Tanrı Tasavvurunda Rahmet ve Gazab", *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*, (Sakarya: SÜİF Yay., 2005), s. 251.

⁷⁷ Nitekim herkes orada dünyadayken yapıp ettiğinin karşılığını alacaktır. Herkesin simasından tanınacağı ve amel defterlerinin ellerine verileceği o gün yapıp ettiklerini gözleriyle görecekleri ve kendilerine günahlarının bile sorulmayacağı Kur'ân'ın bir ifadesidir. Bkz. "Artık o gün insanlara ve cinlere günahları sorulmaz. Herkesin siması, soruya hacet bırakmaz." er-Rahmân, 55/39. "Sicili sağ eline tutuşturulan, haykıracak: "Gelin, hepimiz gelin! Şu sicilimi okuyun! Çünkü ben, hesabımla karşılaşacağımı zaten biliyordum." el-Hâkka, 69/19-20. "Sicili sol eline tutuşturulana gelince, "Eyvah!" diye feryat edecek, "Keşke sicilim bana gösterilmeseydi, hesabımın ne olduğunu da bilmeseydim. Keşke ölüm her şeyi bitirseydi." el-Hâkka, 69/25-27. "Öte yandan, Biz her insanın kaderini (kendî) boynuna dolamışızdır; öyle ki, kıyâmet günü onun önüne, her şeyi açık açık kaydedilmiş bulacağı bir sicil çıkaracağız. [Ve o gün ona:] "(Şimdi) oku sicilini!" [denecek.] "(çünkü) bugün kendi hesabını kendin çıkaracak durumdasın!" el-İsrâ, 17/13-14. Ayrıca bkz. el-İnşikâk, 84/7-15; el-İsrâ, 17/71.

⁷⁸ en-Nahl, 16/61; eş-Şûrâ, 42/21. Ayrıca bkz. el-Kâf, 50/29; Hüd, 11/117; el-Hac, 22/53; el-Furkân, 25/37; ez-Zuhruf, 43/83; el-Meâric, 70/42; et-Târik, 86/17.

⁷⁹ ed-Duhân, 44/38-39. Ayrıca bkz. el-Enbiyâ, 21/16-17.

⁸⁰ Şu âyetler, "Yüce Allah'ın sözünden asla dönmeyeceği" ilkesine işaret etmektedir: en-Nisâ, 4/122; İbrâhim, 14/47.

⁸¹ "...Muhakkak benim Rabbim, dosdoğru bir yol üzerindedir." Hüd, 11/56.

⁸² el-Mâide, 5/9; Yûnus, 10/103; er-Rûm, 30/47; el-Câfir, 40/51-52; el-Fetih, 48/29.

⁸³ el-Bakara, 2/40.

⁸⁴ "...O, takvâ ehlidir (sorumluluk sahibidir/erdemli davranmanın kaynağıdır)..." el-Müddessir, 74/56.

⁸⁵ el-Enâm, 6/12, 54. Ayrıca bkz. el-Bakara, 2/64, 105; en-Nisâ, 4/83, 152; el-A'raf, 7/156; el-Kehf, 18/58; en-Nûr, 24/10, 20, 61; el-Ankebût, 29/23.

yapanlara da bunun karşılığını mutlaka verecektir.⁸⁶ Zira O, kendisinin de Kur'ân'da haber verdiği üzere yaptıklarından sorguya çekilmeyecek,⁸⁷ hiçbir kimseye asla haksızlık yapmayacak⁸⁸ ve O'nun verdiği hüküm asla değiştirilemeyecektir.⁸⁹

Diğer taraftan Mehmed Bican'ın da benzer şekilde antropomorfik Tanrı tasavvurunu yansıtan örnekler "Muhammediye" adlı eserinde yer verdiği görülmektedir. Mesela o; "Allah'ın münafiklarla dalga geçtiğini, önce bu ikiyüzlülere cenneti gösterdiğini, onların cennete gireceklerini zannederek çok sevindiklerini, ancak Yüce Allah'ın ani bir kararla bunları cehenneme gönderdiğini"⁹⁰ ifade eden rivâyeti naklederken Yüce Allah'ı doğru tanıtmamıştır. Bican, bu rivâyeti aktararak Yüce Allah'ın âdil ve hakîm sıfatlarının hak ettiği şekilde anlaşılmasına ve ilâhî fiillerin doğru değerlendirilmesine engel olmuştur.

Yine Mehmed Bican, "Gelen haberlere göre" diyerek naklettiği bir rivâyette, "Allah'ın cehenneme: 'Doldun mu?' diye soracağını, cehennemin: 'Daha yok mu?' demesi üzerine Allah'ın cehenneme heybetli bir şekilde bakacağını, bu bakıştan çok korkan cehennemin: 'Tamam, tamam doldum!' diyeceğini ve bundan sonra cehennemin kapılarının tamamen kapatılacağını"⁹¹ söylemiştir. Görüldüğü üzere burada da Müslümanlara ümit verme adına âyetteki sağlam hakikate değil, kaynağı meçhul bir rivâyete itibar edilmiş ve Yüce Allah yanlış tanıtılmıştır. Zira Kur'ân, cehennemin dolmadığını ve "Daha yok mu?"⁹² diyeceğini haber verirken, rivâyet ise; "Tamam doldum!" dediğini ifade etmektedir. Dolayısıyla böyle bir durum, bazı Müslümanların "Allah'ın rahmeti" ve "Allah'ın affı" gibi çok önemli konuları yanlış değerlendirmelerine neden olmaktadır.⁹³ Çünkü söz konusu rivâyetlerde yansıtılan bozuk algı ve tasavvurların sahte cazibesine kapılan bazı Müslümanlar, yanlış beklentilerle ve kuruntu kabilinden düşüncelerle kendilerini avutabilmektedirler. Oysa bilindiği üzere Yüce Allah, şeytanın; "nasıl olsa Allah affeder" veya "nasıl olsa Allah'ın rahmeti boldur" gibi vesveselerle insanları aldatmaması ve onları günah işlemeye

⁸⁶ "Şüphesiz Allah, kendisine karşı gelmekten sakınanlar ve iyilik yapanlarla beraberdir." en-Nahl, 16/128. Allah'ın müttakilerle beraber olduğuyla alakalı diğer bazı âyetler için bkz. el-Bakara, 2/153, 194; et-Tevbe, 9/123; Yûsuf, 12/56; el-Ankebût, 29/69; el-Fâtır, 35/30; eş-Şûrâ, 42/23; el-Ahkâf, 46/19; el-Hadid, 57/11; el-İnsân, 76/22.

⁸⁷ el-Enbiyâ, 21/23.

⁸⁸ Allah'ın hiçbir kimseye haksızlık yapmadığı ve herkesin yaptıklarının karşılığını göreceğiyle ilgili âyetler için bkz. el-Bakara, 2/57; el-Âl-i İmrân, 3/25, 117, 161; en-Nisâ, 4/40; el-A'râf, 7/160; Hüd, 11/101; en-Nahl, 16/33, 111; Yûnus, 10/44; er-Rûm, 30/9; el-Yâsin, 36/54; el-Gâfir, 40/17; el-Fussilet, 41/46; el-Câsiye, 45/22; et-Talâk, 65/1.

⁸⁹ "Benim verdiğim hüküm asla değişmez ve ben kullarıma da asla haksızlık etmem." el-Kâf, 50/29.

⁹⁰ Mehmed Bican, *İzahlı Açıklamalı Muhammediye*, s. 576.

⁹¹ Mehmed Bican *İzahlı Açıklamalı Muhammediye*, s. 645.

⁹² el-Kâf, 50/30.

⁹³ Benzer rivayetlerle ilgili değerlendirmeler için bkz. Seyhan, *Hadislerde Kıyamet Alametleri*, s. 444-446.

sevk etmemesi için gereken uyarıları çok önceden yapmakta⁹⁴ ve müminlerin “Allah’ın affını, rahmetini ve mağfiretini” doğru değerlendirebilmelerine imkân sağlamaktadır. Ancak kaynağı meçhul böyle rivâyetler ise Yüce Allah’ı yanlış tanıtmakta ve insanların sahte inanç ve düşüncelere sürüklenmelerine neden olmaktadır. Çünkü burada Kur’ânî bir kavram olan “Allah’ın rahmeti” ilkesi bağlamından kopartılarak keyfi bir şekilde yorumlanmakta, zayıf ve uydurma hadisler sarih naslara tercih edilmekte ve Kur’ân’a bütüncül bakış terkedilerek rahmet-gazab dengesi “rahmet lehine” bozulmaktadır.

Yine Mehmed Bican, “Hz. Peygamber buyurdu ki” diyerek naklettiği uzunca bir rivâyette, “Ahiret günü, ömrü boyunca hiçbir hayır işlememiş kimselerden bir veya iki avuç kimseyi Allah’ın kudret elini daldırarak cehennemden çıkartacağını, bunları hayat suyunda yıkayacağını ve alınlarına ‘Rahman’ın azadlı köleleri’ yazısının yazılacağını, bu kimseler cennete girince de bu yazının alınlarından silineceğini...”⁹⁵ anlatmıştır. Görüldüğü üzere Mehmed Bican, dünyadayken hiçbir hayır işlemeyerek cehennemi hak etmiş günahkâr Müslümanların bile Yüce Allah’tan ümit kesmemelerini isterken farkında olmayarak yanlış bir Tanrı tasavvuru ortaya koymuş, “sürekli karar değiştiren ve koyduğu kuralları hiçe sayan” ilkesiz ve kuralsız bir Tanrı algısını insanların zihinlerine yerleştirmiş, böylece vurdumduymaz ve nemelazımcı bir Müslüman tipinin ortaya çıkmasına yahut devamına sebep olmuştur.

Aynı şekilde Ahmed Bican da naklettiği bir rivâyette, “Cehennemden çıkartıldıktan sonra cennete girecek günahkâr müminlerin alınlarına (*هؤلاء الجهنميون عتقاء الرحمن*), “İşte Rahmanın azat ettiği cehennemlikler!” yazısının yazılacağını, bu kimselerin çok hüznülenip cennet ehlinde utanacaklarını ve ağlayacaklarını, bunun üzerine Allah’ın Cebrâil’e bu yazının silinmesi emrini vereceğini anlatırken de”⁹⁶ Yüce Allah’ı yanlış tanıtmıştır. Zira Kur’ân’ın ve Resûlullah’ın bize tanıttığı Yüce Allah’ın böyle bir yazıyı daha en baştan yazdırması söz konusu değildir. Çünkü Yüce Allah’ın böyle bir uygulamada bulunmasının geçerli ve mantıklı izahını yapmak güç görünmektedir. Kullanının dünyadayken ayıplarını örten,⁹⁷ tövbelerini kabul eden,⁹⁸

⁹⁴ “Dünya hayatı sizi aldatmasın. O aldatıcı (şeytan ve şeytanlaşmış insanların düşünceleri de), sizi Allah hakkında (O’nun affının, yumuşak davranmasının, mühlet vermesinin ve rahmetinin bol olduğu iddialarını öne sürerek) aldatmasın.” Lokmân, 31/33.

⁹⁵ Mehmed Bican, *İzahlı Açıklamalı Muhammediye*, s. 637-638.

⁹⁶ Ahmed Bican, *Envârü’l-Âşikîn*, s. 439-440. Benzer rivâyetlerin tahric ve değerlendirmesiyle ilgili bkz. Seyhan, *Hadislerde Kıyamet Alametleri*, s. 451-452, 359 no’lu dipnot.

⁹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), 46/Mezâlim, 3 (c. III, s. 98); Müslim, Ebu’l-Hüseyn el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, tahk. Muhammed Fuad Abdülbâki, (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), 45/Birr, 15, 20 (c. III, s. 1996, 2002), 48/Zikr, 11 (c. III, s. 2074); Süleyman b. Eş’as, Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvud*, (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), 40/Edeb, 38, 60 (c. V, s. 201, 235); Muhammed b. İsâ, Tirmizî, *Câmiu’s-Sahîh*, (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), 15/Hudûd, 3 (c. IV, s. 34-35); 25/Birr, 19 (c. IV, s. 326); 42/Kur’ân, 10 (c. V, s. 289); Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, tahk. Muhammed Fuad Abdülbâki, (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), Mukaddime, 17 (c. I, s. 82); 20/Hudûd, 5 (c. II, s. 850); Ahmed b. Muhammed, İbn Hanbel, *Müsned*, (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), c. II, s. 91, 252, 296, 389, 404,

rahmet ve mağfiret sahibi⁹⁹ Yüce Allah'ın cennete sonradan girecek müminlere ikinci sınıf insan muamelesini reva görmesi söz konusu değildir. Kaldı ki cennette gam, keder ve üzüntü olmayacaktır.¹⁰⁰ Oysa alınlarında bu türden yazı veya işaretler olan kimselerin üzülecekleri ve kendilerini bu hâlde görececek kimselerden utanacakları tabiidir. Dolayısıyla, üzerinde biraz tefekkür edildiğinde söz konusu rivâyetin “mevzû” olduğu zaten anlaşılmaktadır. Çünkü böyle bir yazının alınlara yazılmasını ancak kıskanç ve bencil kimseler isteyebilir. Cennette ise kıskançlık, kin ve haset gibi kötü duygulara yer olmadığı bilinmektedir.¹⁰¹ Özetle, tamamen insanî duygularla ve bazı kıssacılar tarafından üretildiği anlaşılan böyle bir rivâyeti Yüce Allah'a izafe etmeye kalkışmanın ve yanlış bir Tanrı ve ahiret tasavvuru ortaya koymanın doğru olmadığı söylenebilir.

Ahmed Bican'ın naklettiği bir diğer rivâyette ise, “Allah'ın Hz. Peygamber'e: ‘Ya Muhammed! Benim dahi senin katında bir hâcetim vardır’ diyeceği, Hz. Peygamber'in: ‘Ya Rabbi! Rabbin kuluna ne ihtiyacı olur ki?’ diye soracağı, Allah'ın; ‘Benden ne kadar dilersen dile sana vereceğim; zira Ben kerim padişahım. İstedığın kadar vereyim ki Benden razı olasın. İzzetimin hakkı için, eğer tüm yaratılmışları Benden istersen sana vereyim”¹⁰² diyeceği haber verilmektedir. Burada her ne kadar Yüce Allah'ın kerim ve cömert olduğu, Hz. Peygamber'in de çok büyük bir resul olduğu gibi bir mesaj verilmek istense de, Yüce Allah'ın Peygamber'yle bu tarzda ve bu içerikte bir diyaloga girmesi, Kur'an'da anlatılan peygamber tasavvuruyla bağdaşmamaktadır. Zira peygamberler kendilerine verilen vazifeyi yapmakta olup,¹⁰³ onlara vaat edilen yüce makamlar/dereceler bellidir.¹⁰⁴ Elbette Yüce Allah, onlara fazlasını da vermeye

500, 514, 522; c. IV, s. 62, 104; c. V, s. 375. Kanaatimizce “Kütüb-i Tis'a”daki tüm rivâyetleri tartışmasız doğru kabul etmek ve bunlar üzerine hüküm bina etmek uygun değildir. Çünkü unutmaya ve hata ile malul bir beşeri ve onun yazdığı eseri kutsayarak o şahısta veya kitabında hiçbir yanlış, kusur, hata ve eksiklik bulunmadığını iddia etmek “sağlıklı bir bakış açısının ürünü” olarak görülemez. Zira insan ürünü olan her eserde yanılma ve hata ihtimali mevcuttur. Dolayısıyla bir esere veya müellifine bakarak toptan bir zihniyetle tüm nakledilenleri alıp kabul veya red etmek yanlıştır. Bunun yerine seçici bir yöntemle hareket etmek, doğru olanları alıp kullanmak yanlış olanlara da işaret etmek ve üzerinde araştırmalar yapılması gerektiğini söylemek daha tutarlı, objektif ve ilmi bir davranıştır.

⁹⁸ et-Tevbe, 9/104, 118; el-Gâfir, 40/3; eş-Şûrâ, 42/25.

⁹⁹ et-Tâhâ, 20/82; el-Ahzâb, 33/5, 24, 50, 59, 73; ez-Zümer, 39/5; Nûh, 71/10.

¹⁰⁰ el-Bakara, 2/62, 112, 227, 262; el-Âl-i İmrân, 3/170; el-Mâide, 5/69; el-Enâm, 6/48; el-A'râf, 7/35, 49; el-Ahkâf, 46/13.

¹⁰¹ el-A'râf, 7/43; el-Hicr, 15/47.

¹⁰² Ahmed Bican, *Envâru'l-Âşikîn*, s. 394. Ayrıca bkz. Mehmed Bican, *İzahlı Açıklamalı Muhammediye*, s. 508-509.

¹⁰³ el-Âl-i İmrân, 3/183,184; en-Nisâ, 4/165; el-Mâide, 5/15, 32, 67, 92, 99; el-A'râf, 7/62, 67, 79, 93; Hûd, 11/57; er-Ra'd, 13/50; en-Nahl, 16/35,82; en-Nûr, 24/54; el-Ahkâf, 46/23,35; et-Talâk, 65/11; el-Mücâdele, 58/21.

¹⁰⁴ “Bu elçilerin bazılarına diğerlerinden daha fazla meziyetler bahsettik: İçlerinden kimi ile Allah [bizzat] konuşmuş, kimini de daha üst derecelere yükseltmiştir.” el-Bakara, 2/253; “Kitap'ta İdris'i de an. Şüphesiz o, doğru sözlü bir kimse, bir nebî idi ve Biz onu da yüce bir makama yükseltmiştik. İşte bunlar, Allah'ın nimetine mazhar olmuş olan bu zatlar, Âdem neslinden, Nuh ile beraber gemide taşıdıklarımızın evlatlarından, İbrâhim ve İsrail'in nesillerinden ve hüdâyete erdirip seçtiğimiz kimselerdendir.” Meryem, 19/56-58; “Şerefini ve itibarını yükseltmedik mi?” el-İnşirâh, 94/4.

kâdirdir.¹⁰⁵ Ancak O'nun hiç kimseye kendisini bu şekilde ispatlamaya veya affettirmeye çalışması söz konusu değildir. Zira böyle bir algı, O'nun bir eksikliği olduğu düşüncesini akla getirebilir ki O, tüm bunlardan zaten münezzehtir.¹⁰⁶ Ayrıca Hz. Muhammed'in O'ndan hoşnut/memnun olduğu, O'na gönülden inanıp teslim olduğu, geceleri ayakları şişinceye kadar dua ve ibadet etmesinden bellidir.¹⁰⁷ Onun gayesi, ne cennet arzusu ne de cehennem korkusudur. Onun amacı; sadece risâlet görevini tam ve eksiksiz yaparak Yüce Allah'ın sevgisini ve rızasını kazanmaktır. Şâhit olunduğu üzere o, bu vazifesini hakkıyla yapmıştır.¹⁰⁸ Kısaca, Yüce Allah'ı kişileştirerek, dolayısıyla da sınırlandırarak haceti olan bir Tanrı şeklinde takdim etmek İslâm'ın ortaya koyduğu tevhid ve tenzih ilkeleriyle açıkça çelişmektedir.¹⁰⁹

Diğer taraftan Mehmed Bican; *“Rasûlullah Efendimizden bir başka hadis-i şerif daha gelmiş, bize güzel bir haber ulaşmıştır”* diyerek naklettiği uzunca rivâyette, *“Allah'ın bazı günahkâr kulların hatalarını yüzlerine söylemeye utanacağını ve onları affedeceğini, bazı kulların dünyadayken işledikleri suçlarını unutacaklarını, günahları yazan meleklerin de bunların suçlarını yazmayı unutacaklarını, bazı kulların suçlarını meleklerin yazacağı an ilâhî bir emrin geleceğini ve meleklerin onu yazamayacaklarını haber vermiştir. Bazı kulların amel defterlerinin günahlarla dolu olacağını, ancak bir emirle bu amel defterinin dışına o kulun hayrının yazılacağını, defterin içini ise sadece Allah'ın bileceğini, başkalarının onu hayırlı bir kul zannedeceğini, zira Allah'ın kerem sahibi olduğunu, ayıpları örttüğünü ve kullarının günahlarını bağışlayacağını”*¹¹⁰ söylemiştir. Nakledilen söz konusu rivâyette Yüce Allah'ın kendi koyduğu kurallara aykırı kararlar aldığı, günahkârların tövbeye

¹⁰⁵ Hz. Peygamber'in "Makâm-ı Mahmûd" a ulaştırılacağıyla ilgili âyet için bkz. el-İsrâ, 17/79. Ancak biz bu âyette yer alan "Makâm-ı Mahmûd" ifadesinin yanlış anlaşıldığı ve aktarıldığı kanaatindeyiz. Çünkü İsrâ suresi 76. ve 77. âyetler, her peygamberin kavmi tarafından bulunduğu topraklardan çıkarılmaya zorlandığını, onların da başka beldelere hicret ederek görevlerine yeni vatanlarında devam ettiklerini, bunun da bir "Sünnetullah" olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla gerek bu âyetler ve gerekse Nahl suresi 16/41. âyet dikkate alınarak konu değerlendirildiğinde "Makâm-ı Mahmûd" un "ahirette övgüye layık bir konum veya şefaah makamı" değil, tam tersine bu dünyada Hz. Peygamber'in hicret ettiği "Yesrib şehri/Medine-i Münevvere" olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Murat Sülün, "Makâm-ı Mahmûd Ayetine Farklı Bir Yaklaşım", *AÜİFD*, 50/2 (2009): 13-38.

¹⁰⁶ Yüce Allah'ın her türlü eksiklikten uzak olduğuyla alakalı âyetler için bkz. et-Tevbe, 9/31; Yûnus, 10/18, 68; el-İsrâ, 17/43; el-Enbiyâ, 21/22, 26; el-Kasas, 28/68; Lokman, 31/12; el-Fâtur, 35/15; el-Yâsin, 36/36, 83; es-Saffât, 37/159, 180, 181, 182; ez-Zümer, 39/4, 7, 67; ez-Zuhuruf, 43/13, 14, 82.

¹⁰⁷ Buhârî, 19/Teheccüd, 6 (c. II, s. 44), 65/Tefsir, 48-2 (c. VI, s. 44); Müslim, 50/Münâfikân, 18 (c. III, s. 2171-2172); Tirmizî, 2/Salât, 187 (c. II, s. 268-269); Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şu'ayb, Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), 20/Kıyâmu'l-leyl, 17 (c. III, s. 217-218); İbn Mâce, 5/İkâme, 200 (c. I, s. 456); İbn Hanbel, c. IV, s. 251, 255; c. VI, s. 115.

¹⁰⁸ Hz. Peygamber görevini hakkıyla tamamlamıştır. Nitekim Yüce Allah tarafından dinin kemale erdirildiği, nimeetin (Kur'an'ın) tamamlandığı ve din olarak da İslâm'ın seçildiği şu âyette haber verilmektedir: el-Mâide, 5/3. Kur'an'ın tamamlandığının ve hiçbir şeyin eksik bırakılmadığının bir başka delili ise şu âyettir: *“Rabbînin sözü (Kur'an) doğruluk ve adalet bakımından tamdır. Onun kelimelerini değiştirebilecek yoktur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”* el-Enâm, 6/115.

¹⁰⁹ İslam düşüncesinde Tanrı Tasavvurlarıyla ilgili bir çalışma için bkz. Mehmet Evkuran, "İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru-Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz-", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2/1 (2007): 45-62.

¹¹⁰ Mehmed Bican, *İzahlı Açıklamalı Muhammedîye*, s. 607.

davet edilmediği,¹¹¹ yapılacak iyiliklerin kötülükleri sileceği gerçeğine hiç vurgu yapılmadığı,¹¹² Hz. Peygamber'in; "Kötülüğün peşinden hemen onu yok edecek bir iyilik yap!"¹¹³ tavsiyesinin göz ardı edildiği, bunun yerine Allah'ın ayıpları örteceği anlayışının zihinlere hem de yanlış bir şekilde yerleştirildiği, böylece bazı kimselerin aşırı bir ümide kapılmalarına neden olduğu ve bunun da bizzat Hz. Peygamber'in ağzından ifade edildiği anlaşılmaktadır. Elbette Yüce Allah, günahına tövbe etmiş,¹¹⁴ daha sonra da dürüst ve erdemli davranışlar ortaya koymuş müminlerin¹¹⁵ ayıplarını örtecektir.¹¹⁶ Ancak ayıpların örtülmesinin bu rivâyette anlatıldığı şekliyle olmayacağı da açıktır. Ayrıca meleklerin kendilerine verilen görevleri eksiksiz yaptıkları bilinmekte olup,¹¹⁷ günahkârların günahlarını yazmayı unutmaları asla söz konusu değildir.

Kısaca ifade etmek gerekirse Bican kardeşler, kitaplara girmeyi başaran her türlü haber, rivâyet ve kıssaya aşırı derecede güvenmiş, âyetlere ve mütevâtir Sünnet'e dayanarak bunları değerlendirmek yerine, mezkûr haberlerde yansıtılan yanlış tasavvurları okuyucularının dikkatine "sanki Hz. Peygamber'in sözüymüş gibi" sunmuşlardır. Onlar, tenkitçi bir zihniyete sahip olmadıkları ve meseleleri çok yönlü incelemedikleri için olsa gerek bu tür yanlış tasavvurların ortadan kaldırılmasına herhangi bir katkı sağlayamamış, üstelik bunların devamına neden olmuşlardır.

Diğer taraftan Mehmed Bican, sırat köprüsünün üzerinden insanların nasıl geçeceklerini anlatan uzunca bir rivâyeti naklederken de hem Yüce Allah'ı hem de Hz. Peygamber'i yanlış tanıtabilmiştir. O; "Kerim Allah, bazı kullarının suçlarını bağışlar; onlar da sırat köprüsünün üstünden selamete geçip cennetteki yerlerini alırlar. Ancak bazılarının suçlarını da Yüce Yaratan hikmeti ve adâleti icabı affetmez; onlara azabı tattırmayınca cennette yer vermez. Böylece suçları bağışlanmayan bu kimseleri melekler kanatlarıyla örtüp kapatırlar ki, Resûlullah Efendimiz bunları görmesin; zira Resûlullah Efendimiz bu kulları görürse hemen onlara şefaât eder ve onları cehennemden kurtarır..."¹¹⁸

¹¹¹ "Şüphe yok ki ben, tövbe edip inanan ve salih ameller işleyen, sonra da doğru yol üzere devam eden kimse için son derece affediciyim." et-Tâhâ, 20/82.

¹¹² "...Çünkü iyilikler kötülükleri (günahları) giderir. Bu, öğüt almak isteyenlere bir hatırlatmadır." Hûd, 11/114.

¹¹³ Tirmizî, 25/Birr, 55 (c. IV, s. 355-356).

¹¹⁴ "Ancak şu var ki dönüş yapıp iman edenler güzel ve makbul işler işleyenler bundan müstesnadır. Allah onların kötülüklerini iyiliklere, günahlarını sevaplara çevirir. Çünkü Allah gafurdur, rahîmdir (çok affedicidir, merhamet ve ihsanı boldur)." el-Furkân, 25/70.

¹¹⁵ Tövbe ettikten sonra salih ameller yapılması gerektiğiyle ilgili bazı âyetler için bkz. el-Bakara, 2/160; Âl-i İmrân, 3/89; en-Nisâ, 4/146; el-Mâide, 5/39; el-Enâm, 6/54; el-Furkân, 25/71.

¹¹⁶ Tövbe edip salih amel işleyenlerin kötülüklerinin silineceğiyle alakalı bazı âyetler için bkz. el-Ankebût, 29/7; ez-Zümer, 39/35; et-Tahrim, 66/8.

¹¹⁷ Meleklerin Yüce Allah tarafından kendilerine verilen vazifeleri tam, eksiksiz ve kusursuz yaptıklarıyla alakalı bazı âyetler için bkz. el-Enâm, 6/61; en-Nahl, 16/49-50; ez-Zuhruf, 43/80.

¹¹⁸ Mehmed Bican, *İzahlı Açıklamalı Muhammediye*, s. 604.

demıştır. Görüldüğü üzere bu rivâyette de “Yüce Allah’ın bağışlamadığı bazı kimseleri ‘gizlice’ cehenneme götürmeleri talimatını meleklere verdiği, zira Resûlullah’ın görmesi halinde derhal bunlara şefaet ederek onları cehennemden kurtaracağı” gibi yanlış bir algının zihinlere yerleştirilmesine neden olunmaktadır. Kanaatimizce Hz. Peygamber’i aşırı derecede yüceltme adına din gününün yegâne mâliki olan Yüce Allah’ın¹¹⁹ bu şekilde tanıtılması asla doğru değildir.

Benzer şekilde Mehmed Bican’ın naklettiği uzunca bir rivâyette, “Hz. Peygamber’in cehenneme kendisinin haberi olmadan atılan ‘zayıf ümmet’lerinin yardımına koşacağı ve onları derhal cehennemden kurtaracağı”¹²⁰ anlatılmış ve böylesi tasavvurlarla Müslümanların algı dünyaların bozulmasına sebebiyet verilmiştir.

Yine Mehmed Bican, “Bir başka rivâyette anlatıldı” diyerek aktardığı uzunca rivâyette, “Cebrâil’in cennette Hz. Peygamber’in yanına gelerek ona: ‘Ey Muhammed bu adalete uygun düşer mi? Sen burada nimetler içinde yaşayasın, ama ‘zayıf ümmet’lerin cehennemde yanalar!’ diyeceği, bunun üzerine Hz. Muhammed’in derhal secdeye kapanacağı, Yüce Allah’ın ona: ‘Ya Muhammed başını secdeden kaldır, şefaatchi ol; kabul ederim. Şunu bil ki senin hiçbir sözün boşa gitmeyecektir’ diyeceği, onun da “zayıf ümmetlerini” kurtarmayı isteyeceği; böylece Hz. Muhammed’in zerre miktarı imanı olanları gidip ellerinden tutup bir bir cehennemden çıkartacağı”¹²¹ anlatılmaktadır. Görüldüğü üzere bu rivâyette de Müslümanlara ümit ve moral verme adına Yüce Allah ve O’nun son Peygamber’i Hz. Muhammed çok yanlış tanıtılmakta, üstelik doğru olmayan bir şefaet anlayışının zihinlere nakşedilmesine de sebep olunmaktadır.

Öte yandan Ahmed Bican’ın “Nakildir” diyerek İbn Abbas’tan aktardığı bir başka rivâyette ise, “Hz. Muhammed’in kıyamet günü diğer peygamberler ‘altın’dan minberler üzerinde otururken kendisinin oturmayıp Sırat köprüsünün başında bekleyeceği, kendisi eğer cennete girerse ümmetinin geride kalması ve cehenneme atılmasından endişe duyacağı, bunun üzerine Yüce Allah’ın ona: ‘Ümmetine ne muamele edeyim?’ diye soracağı, Hz. Peygamber’in de: ‘Ya Rabbi! Hesaplarını kolay eyle!’ diyeceği, böylece Allah’ın onlardan kimini kendi rahmetiyle, kimini de Hz. Muhammed’in şefaatiyle cennete koyacağı”¹²² anlatılmaktadır. Bu rivâyette de Hz. Muhammed’in diğer peygamberlerin aksine fedakâr bir şekilde ümmetini beklediği,¹²³ çünkü “ondan habersiz ümmetinin bir kısmının cehenneme atılabileceği kaygısını taşıdığı” mesajı verilmektedir. Açıkça görüldüğü üzere bu mesaj verilirken böyle bir uygulamayı Yüce Allah’ın yapabileceği zannının oluşturulması kesinlikle doğru değildir. Bir peygamberin Yüce Allah’ın adaletinden şüphe duyduğu izleniminin doğmasına yol açabilecek böyle bir

¹¹⁹ el-Fâtiha, 1/4. Ayrıca bkz. et-Tin, 95/8.

¹²⁰ Mehmed Bican, *İzahlı Açıklamalı Muhammediye*, s. 631-634.

¹²¹ Mehmed Bican, *İzahlı Açıklamalı Muhammediye*, s. 635-636.

¹²² Ahmed Bican, *Envârü'l-Âşikîn*, s. 395.

¹²³ Mehmed Bican, *İzahlı Açıklamalı Muhammediye*, s. 376.

rivâyet hiç düşünülmezsizin nakledilebilmekte, böylece Yüce Allah ve O'nun Peygamber'i yanlış tanıtılmaktadır. Ayrıca halkın yanlış bir şefaata anlayışına sürüklenmesine de neden olunmaktadır.¹²⁴ Böyle bir Tanrı ve şefaata anlayışı ise, bazı Müslümanları sorumlulukları konusunda gevşeklîğe ve aldırmaçlığa sevk edebilmektedir.¹²⁵ Oysa bu dünyada suç işleyenlerin affedilmesi yönündeki bazı taleplere –hiç kuşkusuz ahlâkî olmadığı için- karşı çıkan Hz. Peygamber'in ahiret günü büyük günah sahiplerinin affedilmesini sağlamak için çaba harcaması ve sırat köprüsünün başında oturup onları beklemesi asla mümkün değildir.¹²⁶ Çünkü o takdirde “zerre miktarı iyilik ya da kötülük yapanların bunun karşılığını alacağı”¹²⁷ veya “hardal tanesi kadar bile olsa iyi ya da kötü her şeyin mutlaka tartıya konulacağı”¹²⁸ ilkesi anlamını yitirebilecektir ki bu da söz konusu olmasa gerekir. Ayrıca Hz. Peygamber'in; “Ey Muhammed'in kızı Fatıma! Malımdan dilediğin şeyi iste vereyim. Fakat ben seni Allah'ın azabından koruyamam!”¹²⁹ sözüyle, “Hiçbir insanın başka birine zerre miktarı fayda sağlayamayacağı hesap gününde hüküm ve yetki yalnız Allah'a aittir”¹³⁰ âyeti ortadayken, hâlâ büyük günah sahiplerine “tövbe etmeden ölseler dahi”, Hz. Peygamber'in şefaata edeceğini söylemek ne kadar doğru olabilir?

Aynı şekilde Hz. Peygamber'in hırsızlık yapan bir kadının bağışlanması için aracılık yapmaya yeltenenlere; “Allah'ın hükümlerinden birini uygulamam için aracılık mı ediyorsunuz?...”¹³¹ şeklindeki tepkisi Hz. Muhammed'in Yüce Allah ile “günahkâr kul” arasına girerek şefaata ve kayıncı olmayacağına apaçık bir delili değil midir? Fiilî görev yeri olan dünyada kendisine verilmeyen böyle bir yetki, nasıl olur da hükmün sadece Yüce Allah'a ait olduğu o günde ona verilebilir?¹³² Dolayısıyla Hz. Peygamber'in kendisinden böyle bir şefaata umabileceklerin aşırı beklentilere kapılmasına müsaade etmediğinin bilinmesi gerekmektedir. Çünkü o; “Ve en yakınları[ndan başlayarak erişebildiğin herkesi] uyar”¹³³ âyeti geldikten sonra

¹²⁴ Ahmed Bican *Envâru'l-Âşikîn*, s. 212. Ahmed Bican'ın eserinde yansıttığı diğer yanlış şefaata anlayışları için bkz. s. 231, 257, 260-261, 271, 275, 321, 330, 394, 401, 411, 425. Mehmed Bican'ın eserinde yansıttığı bazı problemlî şefaata anlayışları için bkz. Mehmed Bican, *İzahlı Açıklamalı Muhammediye*, s. 44, 373, 415-416, 491, 504, 508, 528, 552, 554, 560, 569-570, 601, 607, 631-634, 705-706, v. dgr.

¹²⁵ “Envâru'l-Âşikîn”de yansıtılan bazı yanlış dinî anlayışlarla ilgili yapılmış bir çalışma için bkz. Ahmet Emin Seyhan, “Envâru'l-Âşikîn”de Bulunan Bazı Hadislerin Müslümanların Dinî Anlayışlarına Etkileri Üzerine”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2013): 159-196.

¹²⁶ Kırbaçoğlu, bu tür bir şefaata anlayışını yansıtan rivâyetlerin Kur'an'a ters düştüğü kanaatindedir. Bkz. Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis*, s. 358-360.

¹²⁷ ez-Zilzâl, 99/7-8.

¹²⁸ “Ve kıyamet günü öyle doğru, öyle hassas teraziler kurarız ki, kimse en küçük bir haksızlığa uğratılmaz, bir hardal tanesi kadar bile olsa, her şeyi tartıya sokarız. Hesap görücü olarak, kimse bizden ileriye geçemez.” el-Enbiyâ, 21/47.

¹²⁹ Buhârî, 55/Vasayâ, 11 (c. III, s. 190-191); Müslim, 1/İman, 89 (c. I, s. 192).

¹³⁰ el-İnfîtâr, 82/19.

¹³¹ Buhârî, 62/Ashâbu'n-Nebi 18 (c. IV, s. 213-214).

¹³² Hasan Elik, “Kur'an'daki Allah Tasavvuru Açısından Şefaata Bakış”, *Din Eğitimi Araştırmalar Dergisi*, 16 (2005): 44.

¹³³ eş-Şuarâ, 26/214.

yakın çevresine; “Ey Kureyş Topluluğu! Ey Benî Abdilmuttalip! Ey Abbâs b. Abdilmuttalip! Ey Sâfiyye! Ey Fatıma!” diyerek, “Kendilerine Allah katında herhangi bir yardımının olamayacağını, herkesin dünyadayken kendisini kurtaracak sâlih ameller yapması gerektiğini”¹³⁴ söylemiştir.

Görüldüğü üzere Hz. Peygamber, başta ailesi ve yakın akrabaları olmak üzere tüm müminlere bireysel görev ve sorumluluklarını hatırlatmış, “kendi hesaplarını kendilerinin vereceği ilkesini”¹³⁵ onların zihinlerine yerleştirmiştir. Bu itibarla, gerek zayıf ve mevzû hadisleri gerekse de efsane, mitoloji ve kıssaları anlatarak insanları yanıltmak ve Hz. Peygamber’i olduğundan farklı göstermek/ tanıtım doğru değildir. Çünkü peygamberlerin de Allah’ın buyruklarına muhatap olma açısından diğer insanlardan farkları yoktur. Onlar da herkes gibi Yüce Allah’ın emirlerine harfiyen uymak zorundadır. Zira Kur’ân; “Elbette kendilerine peygamber gönderilenleri de, gönderilen peygamberleri de sorguya çekeceğiz”¹³⁶ derken onların da sorumluluk sahibi olduklarını ve toplumları hakkında şahitlik edeceklerini¹³⁷ haber vermektedir. Dolayısıyla tüm bu âyet ve sahih hadisler ortadayken yanlış temeller üzerine bina edilen “şefaate anlayışına” sahip çıkmak ve bunu savunmak doğru değildir.

Öte yandan gerek peygamberlerin, gerekse velilerin kayıtsız şartsız ya da kendiliklerinden şefaate ve aracılık yapabilecekleri yolundaki yaygın inanç zaten âyetlerle reddedilmektedir.¹³⁸ Çünkü şefaate hak kazanabilmek için “Yüce Allah’ın iznine ihtiyaç bulunmakta,¹³⁹ O’nun varlığına ve birliğine tereddütsüz bir imana sahip olunması gerekmekte, dünyadayken tövbeleri ve olumlu çabalarıyla Allah’ın bağışlamasını ve rızasını elde etme şartı” bulunmaktadır.¹⁴⁰ Dolayısıyla büyük günah sahipleri Yüce Allah’ın varlığına ve birliğine kesin olarak inanmış olmaları kaydı şartıyla, peygamberlere ve diğer sâlih kullara verilecek şefaate hakkı (Allah’ın takdiri sonucu bağışlanmayı hak eden tövbekâr kula “ödülünü takdim etme şerefi”)

¹³⁴ Müslim, 1/İman, 89 (c. I, s. 192-193); Tirmizî, 34/Zühhd, 7 (c. IV, s. 554).

¹³⁵ “Kim iyi ve doğru bir iş yaparsa kendi lehinedir. Kim de kötü ve zararlı bir iş yaparsa kendi aleyhinedir. Rabbin, kullara (zerre kadar) zulmedici değildir.” el-Fussilet, 41/46. “Kim inkâr ederse, inkârı kendi aleyhinedir. İyi bir iş yapanlara gelince, onlar da (cennette) kendileri için yer hazırlamaktadırlar.” er-Rûm, 30/44.

¹³⁶ el-A’raf, 7/6.

¹³⁷ Peygamberlerin şahitlik yapacaklarıyla ilgili âyetler için bkz. el-Bakara, 2/143; en-Nahl, 16/84, 89; el-Ahzâb, 33/45; el-Fetih, 48/8; el-Müzzemmil, 73/15.

¹³⁸ “Kim şefaate edebilir O’nun katında, O’nun izni olmadan?” el-Bakara, 2/255; “O’nun izni olmadıkça, araya girip kayıracak kimse yoktur.” Yûnus, 10/3; “De ki: Şefaate (hakkını verme yetkisi) yalnız Allah’a aittir.” ez-Zümer, 39/44. Ayrıca bkz. es-Sebe, 34/23; en-Necm, 53/26.

¹³⁹ et-Tâha, 20/109; ez-Zuhruf, 43/86.

¹⁴⁰ Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul, İşâret Yay., 2000, s. 391, Yûnus, 10/3, 7 no’lu dipnot. Şefaati, Allah’ın mutlak adaletle dayanan yargılamasında -hâşâ- Allah’ın kanaatini değiştirmeye yönelik bir girişim olarak değerlendirmek doğru değildir. Ayrıca Kur’ân’da şefaatten söz edilmesi, şefaatchileri (peygamber, nebî, siddîk, şehit, sâlih kul) onurlandırmaya yönelik bir husus olarak görülebilir. Ayrıntılar için bkz. Ömer Özsoy - İlhamî, Güler, *Konularına Göre Kur’ân (Sistematik Kur’ân Fihristi)*, Ankara, Fecr Yay., 2005, s. 290.

sayesinde Yüce Allah'ın bağışlamasıyla karşılaşabileceklerdir.¹⁴¹ Özetle, peygambere verilecek şefaathakki peygamber için bir "onurlandırma" olduğu kadar, onun ümmetinden affı hak eden tövbekâr kul için veyahut cennetteki derecesi yükseltilecek müttakî bir mümin için de "şeref" olarak görülebilir. Bu itibarla, böyle bir şefaati hak edebilmek için daha dünyadayken günahlara tövbe edilmesi, sonrasında da o günahları affettirmek için dürüst ve erdemli davranışlar ortaya konulması gerekmektedir.¹⁴²

Diğer taraftan yanlış bir şefaathakki anlayışının sadece dinî açıdan değil, aynı zamanda, sosyal, hukukî ve siyasî sonuçları bakımından da zararları olduğu ortadadır. Çünkü yanlış şefaathakki anlayışının egemen olduğu toplumlarda "ferdin değeri, kişisel sorumluluğu ve adalet ilkesi" rahatlıkla göz ardı edilebilmekte ve hayatın işleyişi tamamen imtiyazlı kişi ve sınıfların güdümüne terk edilebilmektedir. Böyle toplumlarda ise "ilkeler" değil "kişiler", "hak ve adalet" değil "kayıрма ve iltimaslar" egemen olabilmektedir.¹⁴³ Dolayısıyla yanlış şefaathakki anlayışının İslâm'a uygun olmadığı ve hayatın bütün alanlarına menfî etkilerinin söz konusu olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.¹⁴⁴ Bu itibarla, Kur'ân'ın; "Andolsun ki, sizi ilk defa yarattığımız gibi teker teker bize geleceksiniz ve dünyada iken size verdiğimiz şeyleri arkanızda bırakacaksınız..."¹⁴⁵ diyerek "bireyin şahsî sorumluluğunu esas aldığı gerçeği" üzerinde sağlıklı tefekkürün şart olduğu söylenebilir.

Netice olarak, "Muhammediye" ve "Envâru'l-Âşikîn'de insanlaştırılmış Tanrı tasavvurunun¹⁴⁶ devamına katkı sağlayan, hiçbir kural tanımayan, keyfine göre

¹⁴¹ "(Bu günde hayattayken) O sınırsız rahmet sahibiyle ahd (bir bağ, bir bağlantı) içine girmiş olmadıkça, kimse şefaatten pay alamayacaktır." Meryem, 19/87. Ayrıca bkz. el-Enbiyâ, 21/28.

¹⁴² Konu ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Ahmet Emin Seyhan, "Envâru'l-Âşikîn'de Geçen Bazı Hadislerin Müslümanların İbâdet Anlayışlarına Etkileri Üzerine", *Hikmet Yurdu*, 6/12 (2013): 233-235.

¹⁴³ Elik, "Kur'ân'daki Allah Tasavvuru Açısından Şefaate Bakış", s. 45.

¹⁴⁴ "Envâru'l-Âşikîn'de yer alan bazı hadislerin bireysel ve toplumsal hayata etkileri konusunda yapılmış bir çalışma için bkz. Ahmet Emin Seyhan, "Envâru'l-Âşikîn'de Geçen Bazı Fiten Hadislerinin Bireysel ve Toplumsal Hayata Etkileri Üzerine", *Kafkas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12 (2013): 127-162.

¹⁴⁵ el-Enâm, 6/94.

¹⁴⁶ Bican kardeşlerin eserlerinde görülen antropomorfik Tanrı tasavvurunun benzeri örneklerine Kitâb-ı Mukaddes'teki bazı pasajlarda da rastlanılmaktadır. "Günün serinliğinde, bahçede gezmekte olan Rab Allah'ın sesini işittiler ve adamla karısı Rab Allah'ın yüzünden bahçenin ağaçları arasına gizlendiler." Bkz. Kitâb-ı Mukaddes, Tekvin 3/8, s. 3. Aynı şekilde, şu pasajda da antropomorfik Tanrı anlayışı mevcuttur: "Ve Rab Allah, Âdem için ve karısı için deriden kaftan yaptı ve onlara giydirdi." Bkz. Tekvin 3/21, s. 3. Ayrıca bkz. Tekvin 1/4, s. 1; İşaya 26/21, s. 691. Çıkış 4/14, s. 57; Levililer 2/1-3, 8/10, 11-16; Sayılar 12/4-8, 9-11; Tensiye 20/4, 31/29, 32/1; Matta 25/35-46; Luka 1/35, 43, 11/20; Yuhanna 14/11, 23, 16/15; Efesoslulara 6/23-24. Bu pasajlarda aktarılan "bahçede gezen bir Rab, kaftan diken terzi bir Rab" ve benzeri anlayışlar Yahûdî veya Hıristiyan iken İslâm'ı seçen kimseler tarafından İslâm kültürüne sokulmuştur. Bican kardeşler de Kitâb-ı Mukaddes'te yansıtılan bu tür anlayışlarla dolu masal, efsane ve mitolojileri, bazı tefsir, tarih, meğâzî ve terâcim kitaplarındaki İsrâiliyat ve Mesihîyat kabilinden haberleri, ayrıca zayıf ve uydurma rivâyetleri eserlerinde nakletmişlerdir. Bu nedenledir ki "bahçede gezintiye çıkan bir ilah veya terzi ilah" benzeri antropomorfik Tanrı tasavvurları bazı âlim ve sufiler tarafından halka Hz. Peygamber'in sözüymüş gibi anlatılmış, bu bilgiler cahil insanlar arasında yayılmış, insanların kafası iyice karışmış ve zihinlerde yanlış algılar oluşmuştur. Çünkü mecazî ifadeler nasıl cahillerin elinde hakikat kesp ediyor, akıl ve mantık dışı yorumlara neden oluyor, tevhitte uzaklaşıp şirke düşülmesine sebebiyet veriyorsa aynı

hareket eden, aldığı kararları çok çabuk değiştiren “Allah anlayışını” yansıtan buna benzer pek çok yaklaşım¹⁴⁷ ve örnek¹⁴⁸ mevcuttur. Biz bu örneklerin tek tek incelenerek doğru bir Allah tasavvurunun nasıl olması gerektiğini ortaya koyacak “kapsamlı ilmî çalışmalara” ihtiyaç olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim salt gücünden ve mutlak mülkiyetinden dolayı kötülük ve haksızlık yapma hakkını kendinde gören, kuralsız ve kanunsuz zorba ilah anlayışının İslâm’ın genel ruhuyla bağdaşmayacağı, böyle bir Allah’ın insanlara ahlâkî model olamayacağı, kendi uymadığı şeyleri diğer insanlardan isteyemeyeceği, böyle bir Tanrı tasavvurunun İslâm dünyasını ahlaksızlığa ve nemelazımcılığa sürükleyebileceği ifade edilmektedir.¹⁴⁹ Bu bakımdan doğru Allah tasavvuru, akıl-vahiy düalizmine gitmeden her iki kaynağın aydınlığında kurulabilir. Şüphesiz insana vahiy gönderen de, akıl veren de Yüce Allah’tır. O halde selim aklın rehberliği küçümsenmemelidir. Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1209) deyimiyle, “Peygamberler bir bakıma genel elçi, akıl ise her insana verilmiş özel bir elçidir.”¹⁵⁰ Bu itibarla, Yüce Yaratıcı’nın tüm insanlara en güzel şekilde tanıtılması ve doğru Allah anlayışının ikâme edilebilmesi için antropomorfik Tanrı tasavvurlarının “akıl ve vahyin rehberliğinde sorgulanması” gerekmektedir. Zira yanlış tasavvurlar, insanları yanlış yollara sürüklemekte ve Müslümanların İslâm’ın özünden ve ruhundan uzaklaşmalarına neden olmaktadır.

Sonuç

Araştırmamız neticesinde gördük ki, doğru olmayan Tanrı tasavvurlarını yansıtan zayıf ve mevzû hadisler ile kaynağı belirsiz kıssa ve mitolojileri herhangi bir incelemeye tâbi tutmaksızın alıp nakletmek uygun değildir. Çünkü söz konusu rivâyet ve kıssalar, Müslümanları Kur’ân-ı Kerim ve Sahih Sünnet’in tanıtmadığı bir Tanrı anlayışına götürmektedir.

Allah Teâlâ, Kur’ân-ı Kerim’de kendisini bize tanıtmaktadır. O, “katından verilmiş bir söz” olmasa insanları azgınlıkları sebebiyle helâk edeceğini, yeryüzünde tek bir canlı bırakmayacağını, lâkin katından verdiği söz nedeniyle bunu yapmadığını ve insanlara mühlet verdiğini ifade etmektedir. Çünkü Yüce Allah,

şekilde bu tür bozuk algı ve tasavvurlar da insanların Yüce Allah’ı hakıyla bilip takdir etmelerine, O’na kulluğu tam ve eksiksiz yapmalarına engel olmuştur. Bu itibarla, asırlardır zihinlere nakşedilen bu tarz bir Tanrı tasavvurunun çok yönlü analiz edilerek sorunun kökenine inilmesi ve çözüm yollarının aranması kaçınılmaz görünmektedir.

¹⁴⁷ Ahmed Bican, *Envâru’l-Âşikîn*, s. 26, v. dgr. Mehmed Bican, *İzahlı Açıklamalı Muhammediye*, s. 500, 607, 757, ve dgr.

¹⁴⁸ Ahmed Bican, *Envâru’l-Âşikîn*, s. 86, v. dgr. Mehmed Bican, *İzahlı Açıklamalı Muhammediye*, s. 495, 500, 501, 504, 519, 528, v. dgr.

¹⁴⁹ İlhami Güler, *Allah’ın Ahlâkîliği Sorunu, Ehl-i Sünnet’in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıldan Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2000, s. 145, 151.

¹⁵⁰ Hüseyin Aydın, “İbn Teymiye’de Allah Tasavvuru -Eleştirel Bir Yaklaşım-”, *Kelam Araştırmaları*, 4/2 (2006): 85.

kâinatı oyun ve eğlence olsun diye değil, derunî bir anlam ve amaç üzere yaratmıştır ve koyduğu kurallara öncelikle kendisi uymaktadır. Bu nedenle, O'nun keyfi bir davranışı asla söz konusu değildir. Nitekim Kur'an'ın bize tanıttığı Yüce Allah, gücünden ve mutlak mülkiyetinden dolayı kötülük ve haksızlık yapma hakkını kendinde gören kuralsız ve kanunsuz bir ilah değildir. Çünkü böyle bir ilâhın insanlara model olması ve kendi uymadığı şeyleri onlardan istemesi söz konusu olmasa gerektir. Bu itibarla, Yüce Yaratıcı'yı insanlara en güzel şekilde tanıtmak ve doğru Allah anlayışını zihinlere nakşetmek için yanlış Tanrı tasavvurlarının bilinmesi ve bunların terk edilmesi gerekmektedir. Zira yanlış algı ve tasavvurlar, Müslümanları İslâm'ın özünden uzaklaştırmakta ve başka arayışlara itebilmektedir.

Yüce Allah'ı dünyadayken bir insanın rüyada veya başka bir şekilde görebilmesi söz konusu değildir. Hz. Peygamber'in Yüce Allah'ı rüyada gördüğüyle ilgili rivâyetler, mitolojik ve efsanevî unsurlar içeren mevzû hadislerdir. Ayrıca Yüce Allah'ı kişileştirerek, dolayısıyla da sınırlandırarak ihtiyacı olan bir ilah şeklinde takdim etmek İslâm'ın ortaya koyduğu inanç esaslarıyla çelişmektedir. Zira Yüce Allah sonsuz, sınırsız, eşsiz ve benzersizdir ve hiçbir kimseye de muhtaç değildir.

Yüce Allah'ın cennete sonradan girecek müminleri üzecek şekilde onların alınlarına bir işaret koydurması veya yazı yazdırması mevzu bahis değildir. Çünkü cennette gam, keder ve üzüntü olmayacaktır. Ayrıca cennette kıskançlık, kin ve haset gibi kötü duygulara da yer yoktur. Dolayısıyla sonradan cennete gireceklerin alınlarına işaret konulmasını istemenin veya böyle bir beklenti içinde olmanın hiçbir kimseye faydası yoktur. Bazı kıssacıların ürettiği söz konusu rivâyeti Yüce Allah'a ve O'nun peygamberine izafe etmeye kalkışmak da son derece yanlıştır.

Bıcan kardeşler, mezkûr eserlerinde rivâyetleri naklederken tenkit süzgecinden geçirmedikleri, bunları doğru kabul ettikleri ve olduğu gibi alıp aktardıkları için yanlış tasavvurların ortadan kaldırılmasına herhangi bir katkı sağlayamamışlardır. Onlar, Yüce Allah'ı keyfi kararlar alan, aldığı kararları çok çabuk değiştiren, Hz. Muhammed'e karşı son derece yumuşak olan, bir dediğini iki etmeyen, o ne derse yapan antropomorfik bir varlık olarak tasvir etmişler, bu kanaatte olanların düşüncelerini yansıtan haber ve mevzû hadisleri eserlerinde kullanmışlardır. Çünkü onlar, kitaplara girmeyi başaran her türlü haber ve rivâyeti sahil kabul etmiş, bu yaklaşımın doğal bir sonucu olarak kendilerini okuyanların/ dinleyenlerin beynlere olumsuz mesajlar vermekten ve yanlış bir Tanrı imajı çizmekten de kurtulamamışlardır.

Her iki popüler eserde de tekrarlanan yanlış Allah tasavvurlarının menfi etkilerini ve Müslümanların algı dünyalarına verdiği zararları tespit edip ortaya

koyacak ve sağlıklı çözüm önerileri sunacak kapsamlı akademik çalışmalara ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır. Bu çalışmalarda İslâmî kaynaklara girmeyi başarmış her türlü hikâye, masal, mitoloji, efsane, İsrâiliyat ve Mesihiyât kabilinden haberler mutlak surette Kur'ân ve Sünnet ışığında bütüncül bir yaklaşımla ele alınıp değerlendirilmek zorundadır. Zira Yüce Allah'ı gelecek nesillere ve insanlığa en doğru şekilde tanıtmak için yapılması gereken budur.

Sonuç olarak, bu çalışmada her iki eserin sanki tek suçluymuş gibi gösterilmediğinin bilinmesi gerekmektedir. Zira Türk-İslâm kültürüne etki eden ve Müslümanların algı dünyalarını büyük oranda şekillendiren yanlış bir Tanrı ve peygamber tasavvuru, sadece bu kitapların değil "klasik İslâm düşüncesinin ortak anlayışını yansıtmakta ve hâlen İslâm dünyasındaki baskın/yaygın/popüler kanaati" temsil etmektedir. Nitekim Bican kardeşlerin beş buçuk asır önce kitaplarına alarak yaygın hale getirdikleri rivâyet, kıssa ve mitolojileri, bugün yazılı, sesli, görsel ve sosyal medyada aynı şekilde nakleden ve hâlâ Müslümanları olumsuz anlamda etkileyip yanıltanlar mevcuttur. Nasıl asırlardır oluşmuş yanlış tasavvurların Bican kardeşler tarafından devam ettirilmesi doğru değil idiyse, aynı yaklaşımın beş buçuk asırdır sürdürülmesi ve günümüzde de "sağlam dinî bilgilermiş gibi" halka sunulması kesinlikle doğru değildir. Böyle bir tavır içinde olanlar, Yüce Allah'ı, elçisini ve son din İslâm'ı yanlış tanıtmak gibi büyük bir vebale ortak olmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma, Bican kardeşleri suçlamayı ve tüm kabahati onlara yüklemeyi değil, onların şahsında aynı yanlışları günümüzde de tekrarlayanları ikaz etmeyi, gelecekte de aynı hataları yapması muhtemel kimseleri şimdiden uyarmayı amaçlamaktadır.

Kaynakça

Abdulbâkî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, İstanbul, Çağrı Yay., 1986.

Acar, Yusuf, "Popüler Dinî Kaynakların Hadis Açısından Değeri", *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnet'in Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu*, 2001, Ankara, TDV Yay., 2003, 503- 513.

Adivar, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul, yy., 1943.

Aliyyü'l-Kârî, Nureddin Ali b. Muhammed b. Sultan, *Zayıf Hadisleri Öğrenme Metodu (Aliyyü'l-Kârî Mevzûâtı)*, çev. Ahmet Serdaroğlu, (İstanbul, İlim Yay., 1986.

Arpağuş, Hatice Kelpetin, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynakları*, İstanbul, Çamlıca Yay., 2001.

Arpaguş, Hatice Kelpetin, "Tanrı Tasavvurunda Rahmet ve Gazab", *Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu*, Sakarya, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 2005, 214-252.

Ay, Mahmut, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması", *Kelam Araştırmaları*, 6/2 (2008): 47-68.

Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Ankara, DİB Yay., yy.

Aydın, Hüseyin, "İbn Teymiye'de Allah Tasavvuru -Eleştirel Bir Yaklaşım-", *Kelam Araştırmaları*, 4/2 (2006): 39-86.

A'zamî, Muhammed Mustafa, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, çev. Recep Çetintaş, (Kayseri, Usül Yay., 1998.

Banarlı, Nihat Sâmî, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, yy., 1971.

Başaran, Selman, *Hadislerin Türk Atasözlerine Tesiri*, Bursa, Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1994.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-VIII, haz. İstanbul, Çağrı Yay., 1992.

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, haz. Mustafa Tatçı-Cemal Kurnaz, Ankara, yy., 2000.

Cirit, Hasan, *Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları Vaaz ve Kıssacılık*, İstanbul, Çamlıca Yay., 2002.

Çelebi, İlyas, *Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler, (Fiten-Melâhim-Kıyâmet Alâmetleri)*, İstanbul, Kitabevi, 2000.

Çelebioğlu, Âmil, "Ahmed Bican", *DİA*, II, 49-50.

Danişmend, İsmâil Hâmî, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, I-VI, İstanbul, yy., 1971.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, *Sünenu Ebî Dâvud*, I-V, haz. İstanbul: Çağrı Yay., 1992.

Ebû Gudde, Abdulfettah b. Muhammed, *Sened ve Metin Yönüyle Mevzû Hadisler*, çev. Enbiya Yıldırım, İstanbul, İnsan Yay., 1995.

Ebû Reyve, Mahmud, *el-Edva' ale's-Sünneti'l-Muhammediyye ev; Difa' ani'l-Hadîs*, Beyrut, Müessesetü'l-Âlemi li'l-Matbûât, yy.

Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, (I-X+Fihrist), Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, yy.

Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ebî'l-Hasan Ali b. Atiyye el-Hârisî, *Kûtü'l-Kulûb fi Muameleti'l-Mahbûb ve Vasfu Tarîki'l-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*, Kalplerin Aziği, I-IV, çev. Muharrem Tan, İstanbul, İz Yay., 1999.

E. J. W., Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, Londra: yy., 1907.

Elik, Hasan, "Kur'ân'daki Allah Tasavvuru Açısından Şefaate Bakış", *Din Eğitimi Araştırmalar Dergisi*, 16 (2005): 29-48.

Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak- Ahmet Ertürk, İstanbul, İşâret Yay., 2000.

Evkuran, Mehmet, "İslam Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru -Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz-", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2/1 (2007): 45-62.

Güler, İlhâmî, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu, Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2000.

Güzel, Abdurrahman, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*, Ankara, Akçağ Yay., yy.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul: yy., 1931.

Heysemî, Ali b. Ebî Bekr, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, I-X, Beyrut, Dâru'r- Reyhân lî't-Turas,, 1407.

Hoca Saadettin, *Tâcü't-Tevârih*, I-V, sad. İsmet Parmaksızoğlu, Ankara, yy., 1992.

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, I-III, çev.: Z. K. Ugan, İstanbul, MEB Yay., 1989.

İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, I-VI, İstanbul, Çağrı Yay., 1992.

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed ed-Dineverî, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, tahk. Şeyh İsmail el-Esardî, Beyrut, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünenu İbn Mâce*, I-II, tahk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, İstanbul, Çağrı Yay., 1992.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Kitâbu'l-Mevzûât*, I-III, tahk. Abdullah Muhammed Osman, Beyrut: yy., 1983.

İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzûât*, I-III, Kahire, yy., 1987.

İpşirli, Mehmet, "Cer", *DİA*, VII, 388-389.

İsmail Paşa, *İzâhu'l-Meknûn*, İstanbul, yy., 1955.

Kitâb-ı Mukaddes, *Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil)*, İstanbul, Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, 1988.

Kırbaşoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara, Kitâbiyât, 2002.

Kırbaşoğlu, M. Hayri, "Hz. Peygamber Tasavvurunun Dönüşümü, Paradigma'dan Paragon'a, Paragon'dan Kozmik İlkeye", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (19-20 Nisan)*, Isparta, 2001.

Koçkuzu, Ali Osman, "Hadislerin Kur'ân'a Arzı Problemi", *Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul, Ensar Neşriyât, 1998.

Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, Ankara, yy., 1988.

Mecdi Efendi, Abdülaziz, *Terceme-i Şakâik-i Nûmâniyye*, yy.: Tabhâne-i Âmire, 1269.

Mengi, Mine, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi, Edebiyat Tarihi-Metinler*, Ankara, Akçağ Yay., 2000.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyri, *Sahîhu Müslim*, I-III, tahk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, İstanbul, Çağrı Yay., 1992.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şu'ayb, *Sünenu'n-Nesâî*, I-VIII, İstanbul, Çağrı Yay., 1992.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Anadolu", *DİA*, III, 113.

Ömer Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, Şam, yy., 1957.

Özsoy, Ömer-Güler, İlhami, *Konularına Göre Kur'ân (Sistematik Kur'ân Fihristi)*, Ankara, Fecr Yay., 2005.

Öztürk, Resul, "İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve Bu Tasavvurun İslam'ın Tanrı Tasavvuruna Etkisi Sorunu", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7/1 (2007): 133-157.

Seyhan, Ahmet Emin, *Hadislerde Kıyamet Alametleri- Envâru'l-Âşikîn Örneğinde*, Isparta, Tuğra Ofset, 2006.

Seyhan, Ahmet Emin, "Envâru'l-Âşikîn'de Geçen Bazı Hadislerin Müslümanların İbâdet Anlayışlarına Etkileri Üzerine", *Hikmet Yurdu*, 6/12 (2013/2): 211-251.

Seyhan, Ahmet Emin, "Envâru'l-Âşikîn'de Bulunan Bazı Hadislerin Müslümanların Dinî Anlayışlarına Etkileri Üzerine", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2013): 159-196.

Seyhan, Ahmet Emin, "Envâru'l-Âşikîn'de Geçen Bazı Fiten Hadislerinin Bireysel ve Toplumsal Hayata Etkileri Üzerine", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12 (2013): 127-162.

Siddikî, Zübeyr, *Hadis Edebiyatı Târîhi (Menşei, Tekâmülü, Husûsiyetleri ve Tenkîdi)*, çev. Yusuf Ziya Kavakçı, İstanbul, İrfan Yayınevi, 1966.

Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *Tahziru'l-Eykâz min Ekâzîbu'l-Vuâz*, haz. Ali Toksarı, Kayseri: yy., 1993.

Sülün, Murat, "Makâm-ı Mahmûd Ayetine Farklı Bir Yaklaşım", *AÜİFD*, 50/2 (2009): 13-38.

Şeriati, Ali, *İslâm Nedir?*, çev. Ali Seyidoğlu, İstanbul, yy., yy.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebir*, I-XX, tahk. Hamdi b. Abdilmeccid es-Silefi, (Musul, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1983.

Taberî, Ebû Ca'fer, *Târihu't-Taberî Târihi'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*, I-X, tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Kahire, Dârü'l-Meârife, yy.

Tahhân, Mahmud, *Teyisirû Mustalâhi'l-Hadîs, Yeni Hadis Usûlü*, çev. Cemal Ağırman, (Sivas, yy., 1999).

Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-V, İstanbul, Çağrı Yay., 1992.

Uğur, Müctebâ, "Va'z Kissacılık ve Hadiste Kussâs", *AÜİFD*, 18 (1986): 315-323.

Uzun, Mustafa, "Envâru'l-Âşikîn", *DİA*, XI, 259.

Uzun, Mustafa, "Muhammediyye", *DİA*, XXX, 586-587.

Ünal, Yavuz, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, Samsun, Etüt Yay., 2001.

Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan, *Envâru'l-Âşikîn*, İstanbul, Matbaâ-i Osmâniye, 1885.

Yazıcıoğlu Mehmed Bican, *İzahlı Açıklamalı Muhammediye*, sad. Abdulkadir Akçiçek, İstanbul, Kitabevi, yy.

ÇEVİRİ

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2013, Sayı 3

Din ve Maneviyatı Kavramlaştırma: Birleşme ve Ayrılma Noktaları*

Peter C. HILL, Kenneth I. PARGAMENT, Ralph W. HOOD Jr, Michael E. MCCULLOUGH, James P. SWYERS, David B. LARSON & Brian J. ZINNBAUER

Çev. Yrd. Doç. Dr. Nurten KİMTER***

Özet

Hem din hem de maneviyat, tabiatları itibariyle çok boyutlu ve kompleks fenomenlerdir. Dolayısıyla modern dini ve maneviyatı sınırlı kavrayışımız göz önünde tutulursa, her iki terimin kapsamlı ve tek bir tanımı üzerinde ısrar etmek için muhtemelen vakit erkendir. Bu sebeple bu makalede böyle bir girişimde bulunulmamakta, daha ziyade her iki kavramın temel özellikleri betimlenerek din ve maneviyat temel seviyede incelenmekte, böylece kavramsal ayrımlıkları ve farklılıkları tespit edilmekte ve sonuç itibariyle literatürde dinin ve maneviyatın nasıl kavramlaştırıldığıнын ve tanımlandığıнын bir analizine ve genel bir görünümüne yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din, Maneviyat, Kavramlaştırma, Benzerlikler, Farklılıklar.

Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure

Abstract

Both Spirituality and religion are complex phenomena, multidimensional in nature. Given our limited understanding of contemporary religion and spirituality, whereas, it is perhaps premature to insist on a single comprehensive definition of either term; as a result, no such attempt will be made in this article. Rather, the purpose of this paper is to examine religion and spirituality at a basic level by describing the fundamental characteristics of each construct, thereby identifying conceptual overlap and distinctiveness. As a result, what will be presented here is an overview and analysis of how religion and spirituality have been conceptualized and defined in the literature.

Key Words: Religion, Spirituality, Conceptualizing, Overlaps, Distinctions.

* Orijinal yayın: Peter C.Hill, Kenneth I.Pargament, Ralph W.Hood, JR., Michael E. Mccullough, James P.Swyers, David B.Larson&Brian J. Zinnbauer, " Conceptualizing Religion and Spirituality:Points of Commonality, Points of Departure", *Journal for Theory of Social Behaviour* 30:1 0021-8308; © The Executive Management Committee/Blackwell Publishers Ltd. 2000. Published by Blackwell Publishers 108 Cowley Road, Oxford, OX4 1JF UK and 350 Main Street, Malden, MA 02148, USA. Tercüme yazarların şahsı izinleri ile yayınlanmıştır.

*** Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.

“Gerçekleştirilecek bilimsel araştırmada gözlenen fenomenin anlamı ile ilgili olarak bir fikir birliğinin olması gerekir... “Manevi” gibi terimler, işlevsel kılmanın imkânsız olduğu subjektif manalara sahip gibi göründüklerinden davranışçı bilimadamları ruhsal sağlık ve hastalığı araştırmaktan uzak durmuş olabilirler.” (Ellison, 1983:331)

Araştırmacılar, psişeyi (psikolojiye ait ruhu) pneuma (dine ait ruh) dan (Vande Kemp,1996) ayırt etmek için uzun çabalar sarf etmelerine rağmen pek çok din psikoloğu, disiplinleriniyüzyılın başındaki William James (1902/1961), G. Stanley Hall (1917) ve Edwin Starbuck (1899)’un öncülük eden çalışmalarına dayandırmışlardır. Gerçekte, 20. y.y. boyunca dinin psikolojik araştırmasında gözlenen şey, etkileyici bir resmî açılıştan (James ve Hall gibi tanınmış psikologların yukarıda söz edilen çalışmaları) davranışçılığın altın çağı boyunca bu konunun bir ihmâline veen azından bazı deneyselaraştırmaların gerçekleştirildiği, teorilerin geliştirildiği bir alanın uyuşuk ama farkedilebilir yeniden doğuşuna kadar uzanan çok ilginç bir süreçtir. Bu disiplinin bugünkü durumunun, yeterince gelişmiş fakat yinde de psikolojinin tamamı tarafından pas geçilme de göz ardı edilmiş olduğu söylenebilir. Son zamanlarda öndegelen bir araştırmacı (Wulf, 1996), “bu alandaki literatürün, tanıtıcı ders kitaplarında ve bölüme ait değerlendirme kriterlerinde ihmâl edildiği dikkate alındığında, pek çok psikoloğu sandığından çok daha fazla olduğu ” sonucuna varmuştur (s:44). Bununla beraber Wulf aynı zamanda, psikoloji içerisinde dinin incelemesi durumunun son derece “riskli” (precarious) olarak nitelendirildiğini ve bu alana önemlikatkıda bulunanların nispeten çok az sayıda olduğunu ifade etmektedir.

Amerikan halkı arasında dinî inanç, uygulama (practice) ve tecrübenin yaygın ve sürekli (persistent) tabiatı göz önünde bulundurulduğunda, psikolojik inceleme konuları olarak dinî tecrübelerin gözle görülebilir ihmâli çok daha şaşırtıcıdır. Son araştırmalar (örneğin, Gallup, 1994; Gallup & Castelli 1989; aynı şekilde bkz. Shorto, 1997), Amerikalıların büyük bir çoğunluğunun aktif dinî inançları ve dinî pratikleri sürdürmeye devam ettiklerini ortaya koymaktadır: Amerikalıların %94’ü Tanrı’ya inandığını, %90’ı dua ettiğini, %75’i dinî bağlılığın olumlu ve zenginleştirici bir tecrübe olduğunu belirtmekte ve %88’i dinin kendi yaşamlarında ya çok önemli ya da oldukça önemli olduğuna inanmaktadır.

İnsanların yaşamında, dinin öneminin ve merkeziliğinin, psikologlar tarafından dikkate alınmamasının muhtemel bir sebebi, psikologların bizâtihi kendilerinin dikkate değer bir şekilde daha az dindar olmalarındandır. Örneğin, klinik ve danışma psikologlarından sadece %48’lik bir örneklem grubu, dini, kendi yaşamlarında ya çok önemli ya da oldukça önemli bulmuşlardır (Shafranske’nin araştırmasında ortaya koyulan, 1996), oysa çok daha yüksek bir oran (%73)

maneviyatı ya çok ya da oldukça önemli olarak görmektedirler. Benzer şekilde, Sheridan, Bullis, Adcock, Berlin ve Miller (1992), psikologların sadece %34'ünün, sertifikalı klinik sosyal hizmet uzmanlarının %30'unun ve sertifikalı profesyonel danışmanların % 49'unun "aşkın varlığı ve gücü olan kişisel bir Tanrının var olduğuna" inandıklarını ve bu üç kategoride incelenen uzmanların % 80'inden daha az bir kısmının herhangi bir dinî ya da manevî bağlanma biçimini sürdürdüklerini tespit etmişlerdir. Son zamanlarda bir araştırmacı (Shafranske, 1996), dinî inanç ve pratikler bakımından genel halk ile psikologlar arasındaki farklılıkların büyüklüğünü sorgulasa da, farklılıkların var olduğu gerçeği sık sık ifade edilmektedir (Örneğin, Bergin, 1991; Ragan Malony & Beit Hallahmi, 1980; Shafranske & Malony, 1990; Zinnbauer ve arkadaşları, 1997).

Gerçekten dinin incelenmesine duyulan ilginin yeniden ortaya çıkışında bir süreklilik varsa şüphesiz bu, dinî görüntüye önemli bir kültürel değişim olarak yansiyacaktır - dini, sosyal olarak inceleyen bilim adamlarını konuları üzerinde yeniden düşünmeye zorlayan bir değişim. Son birkaç on yıl boyunca popüler kültürde maneviyata karşı adeta bir ilgi selinin görülmesi, din ve maneviyat gibi terimlerin ne anlama geldiği konusunda anlaşmazlıklara ve belki de karışıklığa bile yol açmıştır. Hem maneviyat (spirituality) hem de din, tabiatları bakımından çok boyutlu ve kompleks fenomenlerdir ve tek bir tanımın, sınırlı bir bakış açısını veya sınırlı bir görüşü yansıtmaları muhtemeldir. Esasında, geçmişte yapıları (construct) tanımlama girişimlerinin, az sayıda ampirik araştırmayı teşvik eden operasyonel tanımlara yol açtığı için çoğu zaman oldukça sınırlı olduğu veya din ve maneviyatın ayırt edici özelliklerinin kayboluşuna neden olduğu için oldukça geniş kapsamlı oldukları ileri sürülmektedir. Modern dini ve maneviyatı sınırlı kavrayışımız göz önünde tutulursa, her iki terimin kapsamlı ve tek bir tanımı üzerinde ısrar etmek için muhtemelen vakit erkendir; sonuç olarak bu makalede bu gibi bir girişimde bulunulmayacaktır. Daha ziyade bu yazının amacı, her iki kavramın temel özelliklerini betimleyerek din ve maneviyatı temel seviyede incelemek ve böylece kavramsal aynılıkları ve farklılıkları tespit etmektir. Aynı zamanda burada üzerinde durulan husus, daha coşkulu kişisel ya da subjektif bir anlam için değil gelecekteki araştırmalar ve özellikle de ampirik türdeki araştırmalar için bu gibi aynılık ve farklılıkların olası sonuçlarını vurgulamaktır.

Burada ortaya koyulacak husus, literatürde dinin ve maneviliğin nasıl kavramlaştırıldığıının ve tanımlandığının bir analizi ve genel bir görünümüdür. Sosyal bilimciler özellikle de psikologlar tarafından bu iki kavramın ilişkisi hakkında yapılmış, çok az sistematik kavramlaştırmanın var olduğu görülecektir. Bu

genel bakış açısını daha sonra, iki kavram hakkında tanım geliştirme çalışmasında muhtemelen faydalı olacak olan kriterleri tartışma ve bunların bir listesini yapma takip edecektir. Bu kriterlerin, din ve maneviyatı içeren gelecekteki sistematik çalışmalar için bir yön tayin edeceği ümidimizdir. Yine de, ilgimize layık olan psikologlar için daha da temel bir soru ile başlamak gereklidir: Psikologlar din ve maneviyatı niçin araştırmalıdır?

1.Niçin Din ve Maneviyatın Psikolojik Araştırması?

Din, pek çok sosyal bilim düşüncesinde en verimli (fertil) teori ve araştırma alanlarından birisi olmuştur. Bir kısmı modern sosyolojinin kurucularından kabul edilen (örneğin, Comte, Durkheim, Marx, Max, Weber vb.) pek çok klasik sosyal bilim kuramcısı, ilk ve ünlü din sosyologları olarak da bilinirler. Onlara göre din, 19. yy.'ın sonlarına doğru ekonomik ve sosyal ayaklanmaların ortasında toplumda birleştirici bir rol oynamıştır (Davie, 1998). Benzer şekilde ilk öncü psikologların çoğu (örneğin, Freud, James, Hall vb.) ve daha yakın zamanların tanınmış bir kısım psikologları (örneğin, Allport, Jung, Fromm, Maslow vb.) dinin ve maneviyatın, kişinin bütün bir idraki (understanding) açısından düşünülmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Dinî inanç ve pratiklerin hala yaygın olduğunu ve çok sayıda insan için merkezi önem taşıdığı gösteren yukarıda sözü edilen verilere ve maneviyata olan ilginin ortaya çıkışına ilâveten, psikologlar açısından incelenmesi hayati önem taşıyan din ve maneviyatta sayısız tabii özellikler vardır. Psikolojik bilgiyi kullanmanın (application) yanısıra, bu özelliklerden bir kısmını temel psikolojik araştırmanın ışığında kısaca listeleyeceğiz.

1.1. Temel Psikolojik Araştırmayla İlgili Olarak Din ve Maneviyat

- Din ve maneviyat, yaşam süresi boyunca (across) gelişir. İster çocukları, ergenleri, yetişkinleri ele alsın, isterse yaşlıları ele alsın, dinî gelişim, sadece genel gelişim süreçleri ile paralellik göstermez, aynı zamanda en azından bu süreçlerin ayrıntılarına (shades) ışık tutabilir; çok az sayıda fenomen, dinî ve manevi ilgiler kadar yaşam boyu gelişimde bütünleyici olabilir (Elkind, 1964; Fowler, 1981; Goldman, 1964; Oser & Scarlett, 1991; Tamminen, 1991). Ayrıca hem klinik (Rizzuto, 1991; Shafranske, 1996) hem de ampirik araştırmalar (bkz. Hood, Spilka, Hunsberger&Gorsuch, 1996, sayfalar: 44-182), farklı kültürlerdeki insanlarda ve hatta hiçbir resmi din eğitimi almayan ya da çok az resmi din eğitimi alan kişiler arasında psikolojik gelişimde mânevî ve dinî meselelere olan ilgiyi açık bir şekilde kanıtlamıştır.

- Din ve maneviyat, doğası gereği sosyal- psikolojik fenomenlerdir. Din ve maneviyat genellikle sosyal gruplar içinde dillendirilmektedir ya da en azından referans gruplarından etkilenmektedirler (Preus, 1987; Stark & Bainbridge, 1980). Ayrıca, herhangi bir kültürün örf ve adetlerinin ve normlarının çoğu, o kültürde normatif bir davranış için kabul edilebilir bir dizi alternatifler sunan dinî bakış açıları içinde kökleşmektedirler (Stark, 1984; Stark & Bainbridge, 1985). Anormal [toplum düzenine aykırı olan] (deviant) davranış bile dinî ve manevi normlardan derinden etkilenmektedir (Johnson, 1971; Pfeiffer, 1992).
- Din ve maneviyat zihinsel fenomenlerle ilişkilidir. Dinî bağlanmanın belli formları ile düşüncenin karmaşıklığı arasındaki ilişki buna bir örnektir. Sözelimi, dine yönelim arayışı (bkz. Batson, Schoendrade & Ventis, 1993) dinî bağlanmanın başka formlarından daha karmaşık düşünme gerektirebilir (Batson & Raynor-Prince, 1983). Buna karşılık, dinî fundamentalizm daha az kompleks düşünce tipleri için sosyal destek sağlayabilir (Hunsberger, Alisat, Pancer & Pratt, 1996; Hunsberger, Lea, Pancer, Pratt & Mc Kenzie, 1992). Dinî inançlar da diğer şemalara benzer bir şekilde fakat sadece dinî iman [edicilerin] içinde aktif hale getirilen şemalar olarak kavramlaştırılabilir (McIntosh, 1995). Modern bilişsel teorisinin pek çok yönü (aspects), dinî ve manevi psikolojik fenomenlerin unsurlarını açıklamada faydalı olmuştur (Mc Callister, 1995).
- Din ve maneviyat, duygu ve heyecanla ilişkilidir (Hill, 1995; Hill & Hood, 1999). Dinî tecrübenin klasik tanımlamaları, dinin duygu yönlerine odaklanmaktadır (James, 1902/1961; Otto, 1928). Araştırmalar, din değiştirmede özellikle de ansızın (sudden) olan din değiştirmelerde duygunun rolünü uzun zamandır kanıtlamıştır (Clark, 1929; Scobie, 1973; Zinnbauer & Pargament, 1998). Kezâ, duygusal uyarılmanın zihinsel olarak nasıl değerlendirildiği, dinî ve manevî tecrübenin önemli bir belirleyicisi (determinant) olarak görülmüştür (Hill, 1995). Ayrıca, din anlaşılmas sesler veya sözler (glossolalia) (Lovekin & Malony, 1977) ya da yılanların üstesinden gelme (the handling of serpents) gibi ritüellerdeki şiddetli uyarılmanın özel duygusal formları için normatif modeller sağlamakta ve onları desteklemektedir (Hood & Kimbrough, 1995).
- Din ve maneviyat duygu ve heyecanla ilişkilidir (Hill, 1995; Hill & Hood, 1999). Dinî tecrübenin klasik tanımlamaları, dinin duygu yönlerine odaklanmaktadır (James, 1902/1961; Otto, 1928). Araştırmalar, din değiştirmede özellikle de ansızın (sudden) olan din değiştirmelerde duygunun rolünü uzun zamandır kanıtlamıştır (Clark, 1929; Scobie, 1973; Zinnbauer & Pargament, 1998). Keza,

duygusal uyarılmanın zihinsel olarak nasıl değerlendirildiği dinî ve manevi tecrübenin önemli bir belirleyicisi (determinant) olarak görülmüştür (Hill, 1995). Ayrıca, din anlaşılmas sesler veya sözler (glossolalia) (Lovekin & Malony, 1977) ya da yılanların üstesinden gelme (the handling of serpents) gibi ritüellerdeki şiddetli uyarılmanın özel duygusal formları için normatif modeller sağlamakta ve onları desteklemektedir (Hood & Kimbrough, 1995).

- Din ve maneviyat, kişiliğin incelenmesi ile ilişkilidir ve bunlar kişiliğin genetik belirleyicilerinde bulunurlar. Bazı kişilik öğretileri, din, maneviyat ve kişilik arasındaki ayrılmaz ilişkiyi vurgulamışlardır. Bu, özellikle hümanist ve transpersonal kuramlar açısından doğrudur (Maslow, 1964; Tart, 1975). Sosyobiyolojik teoriler, ahlâka dair dinî ve manevi inançları temelden desteklemeyi öneren genetik ve evrimsel faktörleri vurgulamada özellikle önemlidir (Wenegrat, 1990; Wilson, 1978). Ayrıca, son araştırmalar, dinî davranış ve tutumlarda dikkate değer sayıda değişkenin, kalıtsal olduğunu ortaya koymaktadır (D'Onofrio, Eaves, Murrelle, Maes & Spilka, 1999).

1.2. Psikolojik Bilginin Kullanımı ile İlgili Olarak Din ve Maneviyat

- Din ve maneviyatın, ruhsal sağlık durumlarıyla önemli ilişkisi olduğu görülmüştür. Bazı dinî bağlanma biçimleri, psikolojik olarak sağlıksız olmasına ve diğer bazıları da patoloji geliştirmesine rağmen, din ve ruh sağlığı ilişkileri karmaşıktır ve basit şekliyle birbirinin yerini tutan din ve patolojinin deneysel olarak artık savunulamayacağı görülmektedir (Gartner, 1996; Schumaker, 1992). Din, ruhsal hastalık potansiyelini arttırmasına ya da onu desteklemesine ve farklı açılardan ruhsal hastalığı kendine çekmesine rağmen aynı zamanda patoloji için alternatif tedavi yolları temin edebilir ve Amish'ler¹ gibi kapalı toplumlarda güvenilir sığınaklar sağlayabilir (bkz. Hood, Spilka, Hunsberger & Gorsuch, 1996; s:406-442). Toplanan bir miktar kanıt, din ve maneviyatın ruh sağlığını ön görmede (in predicting) olumsuz bir faktör olduğu kadar olumlu bir faktör de olmasının aynı şekilde muhtemel olduğunu ortaya koymaktadır. Din ve maneviyat, hem ölüme bir anlam vermek hem de yaşam süresinin sonunda bir umut vermek suretiyle bilhassa yaşlılar arasında (Koenig, 1994; McFadden, 1995-1996) faydalı olarak görülmektedir (Glick, Weiss & Parkes, 1974; Pruyser, 1986). Din ve maneviyatın aynı zamanda, sakatlık, hastalık ve olumsuz yaşam olaylarının üstesinden gelmede de etkili olduğu görülmüştür (Pargament, 1997). Dua (prayer), özellikle etkili bir başa çıkma mekanizması

¹Amerika'da teknolojik yeniliklere kapalı olarak yaşayan bir Hıristiyan toplum (ç.n.)

olabilir (Poloma & Pendleton, 1989). Ayrıca din ve maneviyatın, özellikle beslenme, cinsel davranış ve sağlığı koruma davranışlarını kontrol eden, dinî olarak temellenmiş kuralları koymada, fiziksel sağlık durumları ile de ilişkili olduğu görülmektedir (Levin & Vanderpool, 1992; aynı zamanda bkz. King, 1990 ve Hill & Butter, 1995).

- Din ve maneviyat, uyuşturucu madde ve alkol kullanımı ile de negatif bir şekilde ilişkilidir. Temel (mainstream) dinî bağlanma, uyuşturucu madde (drug) kullanımının devamlı olarak negatif bir yordayıcısıdır (Gorsuch,1995). Sadece, dindar insanların uyuşturucu madde (abuse) kullanmaya başlamalarının çok az ihtimal dahilinde olması değil (Gorsuch & Butter, 1976), aynı zamanda dindarlığın hem normal hem de mezhebe dayalı (sectarian) formları, mensupları arasında, uyuşturucu madde ve alkol kullanımını azaltmak ve önlemek için etkin kurallar koymaktadır. Gerçekten, uyuşturucu maddeler dinî ya da manevi ritüellerde kullanıldığında, büyük olasılıkla dinî ya da manevi bir bağlamda uyuşturucu maddenin kontrolü ve normatif düzenlemesi yüzünden madde kullanımı son derece azalmaktadır (La Barre, 1972).
- Din ve maneviyatın, pozitif yardımcı (derivative) sosyal fonksiyonları olduğu gittikçe anlaşılmaktadır (Maton & Wells, 1995).Örneğin, bazı dinî gruplar (denominations), sağlık bakım hizmetleri için alternatifler oluşturdukları gibi sosyal yardımlaşma (welfare) ve diğer finansman sağlayıcı resmî yardım programları için de parasal destek sağlayan etkili alternatifler oluşturmaktadırlar. Kezâ pek çok dinî ve manevî uygulama, çoğu zamandua, meditasyon ya da dinî olarak uygun görülen başka tedavi şekillerini esas alarak, kişinin ve Tanrı'nın hastalığı tedavi etmede ve önlemede ortaklaşa olarak çalışmaları gerektiğini öğretmektedir (Pollner, 1989; Poloma & Gallup, 1990). Din hem basit hem de daha karmaşık şekillerdeki sapkınlık ile de negatif olarak ilişkilidir. Evlilik dışı cinsel ilişki gibi hazcı sapkınlık (deviancy), içeriğine bakılmaksızın kişisel dinî inançlarla (Cochran & Beeghley, 1991) negatif olarak ilişkilidir. Sapkınlığın diğer formları (örneğin, hırsızlık, başkalarına karşı kaba kuvvet kullanma), camilerin, sinagogların ve kiliselerin sadece varlığı ve sosyal önemi gibi bağlamsal faktörler tarafından azaltılabilir (Bainbridge, 1989-1992). Dinin ve maneviyatın sapkınlığa karşı koruyucu ve onu engelleyici görevinin, genel kültürel normlar ile spesifik dinî inançların etkisi arasındaki uyum işlevini üstlenmesi önemli bir sorumluluktur (bkz. Hood, Spilka, Hunsberger & Gorsuch, 1996, s:300-337).

Bundan önceki karara bağlanmamış tartışma, dinin ve maneviyatın, pozitif psikolojik dinamikleri içerdiğini gösteriyor gibi görünse de bu, her zaman doğru değildir. Din ve maneviyatın “ahlaki ağı” (moral net) nin toplumsal yapı için gerekli olduğu ve çoğu zaman birey için büyük yarar sağladığı ileri sürülürken, Gartner (1996), özellikle dine ait ahlâkî bir ağın “normal olarak kabul edilen şeyin sınırları dışında uzun bir yolda sağlıklı özerk bir şekilde ilerleyen” kimse için aynı zamanda bir tuzak da (snare) olabileceği sonucuna varmaktadır (s:203). Din ve maneviyatın daha fazla patolojik ya da daha az sağlıklı olarak nitelendirilen çeşitli anlatımları açıkça tanımlanabilir: Örneğin, güçsüzleştirilen otoriter bir din ya da maneviyat (Fromm, 1950), yüzeysel sade bir din ya da maneviyat (a superficial literal religion or spirituality) (Hunt, 1972), sırf yararçı ve kendine - faydalı dış güdümlü bir din ya da maneviyat (Allpert,1950), ve anlaşmazlığın hüküm sürdüğü (conflict - ridden) parçalanmış bir din ya da maneviyat (Pargament, 1997). Araştırmacılar, son zamanlarda din ve maneviyatı tamamen iyi ya da tamamen kötü gibi etiketlerle isimlendirmekten kaçınmanın gerekliliğini ileri sürmüşlerdir (Zinnbauer, Pargament & Scott, 1999).

2. Din ve Maneviyat Hakkında Gelişen Bakış Açıları

“Religion” sözcüğü, insandan daha büyük bir güç ile insan arasındaki bir bağ anlamına gelen Latince *religio* kökünden gelmektedir. Araştırmacılar bu terimin en azından üç tarihsel tanımını tespit etmişlerdir: 1) Bireylerin kendisine motive edildiği ya da bağlandığı doğa üstü bir güç, 2) böyle bir gücü idrak eden bireyde meydana gelen bir duygu ve 3) bu güçle ilgili olarak gerçekleştirilen ritüel davranışlar (Wulff, 1997). Ünlü karşılaştırmalı din bilimcisi olan Wilfred Cantwell Smith’in (1962-1991) çalışmasına dikkat çeken Wulff, dinin modern toplumda giderek maddileştirildiğini, başka bir deyişle dinin çoğunlukla soyut bir süreçten belirli bir sistem vasıtasıyla ifade edilen muayyen somut bir varlığa dönüştürüldüğünü ileri sürmektedir (örneğin, dinî gruplar, teolojik gelenekler, büyük dünya dinleri vb.). Smith (ve Wulff), bazen sınıflandırma amacıyla yararlı olmasına rağmen, dinin bu talihsiz somutlaştırmasının, pek çok dinî tecrübenin dinamik kişisel özelliğini gözden kaçırdığı için, ciddi bir din tahrifi ve değersizleştirme olduğu sonucuna varmışlardır.

Filozoflar ve teologlar (örneğin, Heschel, 1958; Tillich, 1952), kişi nihâi sorulara cevap aramaya yöneldiğinde, dinin bu sorulara karşı duyarlı ve cevap vermeye hazır olması gerektiğini ileri sürmektedirler. Heschel’e göre dinî düşünme; “ Aklın (reason), derinliklerinin dışında entelektüel bir çabadır. Dinî düşünme, insan varlığı ile ilgili nihâi sorunların iç yüzünü kavramaya yarayan zihinsel bir kaynaktır”

(Heschel, 1958, s:43). Benzer bir anlayışla, antropolog Clifford Geertz, dini, kişinin içinde tecrübelerini yorumladığı ve günlük davranışlarını düzenlediği, genel insanlık yorumuna ait birikimi koruma girişimi olarak tanımlamaktadır. Geertz'e göre (1973) "şu halde, toplumsal değerleri desteklemede dinin gücü, bu değerlerin gerçekleşmesine karşı olan güçler kadar, onların temel faktörler olduğu bir dünyayı formüle edecek sembollerin gücüne bağlı olmaktadır" (s:131).

Bağlıların (adherents) dini, yaşamlarında genellikle pozitif ve dengeleyici bir etki olarak tanımlamalarına ilaveten, Heschel ve Geertz'de olduğu gibi, dini (ya da dindarlığı) bu şekilde tanımlama girişimlerinde dikkati çeken bir başka husus, bu tanımların "manevi" bir unsuru içine alacak kadar kapsamlı olmasıdır. "Maneviyat" sözcüğü, basitçe "ruhun" bir insana karşılık geldiği Latince *spiritus* kelimesinin yanısıra, "canlılık" ya da "nefes" anlamlarına gelen latince *spiritus* kökünden gelmektedir. İbranice Eski Ahitte (*ruach*) ve Yunanca Yeni Ahitte (*pneuma*), kendisinden sık sık söz edilen bu terim tarihsel olarak dinin içeriğinde gösterilmiştir ve halen geleneksel (conventional) dinî anlayış içinden pek çok kimse tarafından hem tecrübe edilmekte hem de dile getirilmektedir (Bibby, 1995; Zinnbauer ve arkadaşları, 1997).

Dinin dışında bu terimin kullanımı şaşırtıcı bir şekilde kısa bir tarihe sahip olmasına rağmen, maneviyatın hâlihazırdaki bütün kavramları (conceptions) dinle bağlantılı değildir (Sheldrake, 1992; Wulff, 1997). Spilka'nın (1993) literatürü yeniden gözden geçişi, onu maneviyatla ilgili çoğu modern anlayışın üç kategoriden birisine uygun düştüğü sonucuna götürmüştür: 1) Teolojilerdeki düşünce ve pratiğin nedeni olarak gösterilen, geniş ya da dar olarak tasavvur edilen *Tanrı - merkezli* bir maneviyat; 2) Bir kimsenin ekoloji ya da doğa ile ilişkisini vurgulayan *dünya - merkezli* bir maneviyat; ya da 3) İnsan(ın) başarısını veya potansiyelini vurgulayan *humanistik (ya da insan - merkezli)* bir maneviyat. Böylece Spilka'ya göre maneviyat, çok boyutlu bir yapı olarak görülmelidir.

2.1.Çok Boyutlu Yapılar (Constructs)

Maneviyatın pek çok tanımı, manevi tecrübenin bir boyutunu, bazen de göz ardı edilen diğer boyutlarını vurgulamaktadır: Nihâî bir ilgi (örneğin, Tillich, 1952), kişiliğin içinde bütünleştirici ya da birleştirici bir faktör (örneğin, Howden, 1992), gerçeklik (örneğin, Helminiak, 1996), bir arzu (yearning) kaynağı (örneğin, May, 1988), anlamlı bir kimlik ve amaç (örneğin, Bollinger, 1969), Tanrı ile bir olma (örneğin, Magill & McGreal, 1988). Maneviyatın bu özelliklerden herhangi birisini ya da bir kaçını içerdiğini fark ettiklerinden bir çok araştırmacı (örneğin, Beck, 1986;

Elkins, Hedstrom, Hughes, Leaf & Saunders, 1988; Helminiak , 1996; Lapierre, 1994) çok boyutlu bir yapı önermiştir. Örneğin, Lapierre aşağıdaki unsurlara işaret etmektedir:

1) Yaşamda bir anlam arama; 2) Aşkın olanla (transcendence) bir karşılaşma; 3) Bir bağlanma hissi; 4) Nihâi bir gerçeği ya da en yüksek bir değeri arama; 5) Gizemli bir varlığa saygı ve minnettârlık; ve 6) Kişisel bir değişim. Çok boyutlu bir yapı içinde bireysel olarak her bir unsuru ve toplu olarak bütün unsurları içeren bir profil analizi maneviyat incelemesinde faydalı bir yöntem olabilir (Spilka & McIntosh, 1996).

Din de aynı şekilde çok boyutludur. Örneğin, Marty ve Appleby (1996), dinî fundamentalizm üzerine derledikleri beş ciltlik eserin birinci cildinin önsözünde, dinin çok yönlü tabiatını vurgulamaktadırlar. Onlar, dinin, insanların nihâi ilgilerini ele aldığını ve kozmik ya da metafizik bir arkaplan (background) içerisinde sosyal kimlik kadar kişisel kimlik de sağladığını ileri sürmektedirler. Daha da önemlisi, bu gibi betimlemeler, maneviyatın pek çok tanımlamasında yer verilen hususlara benzemektedir. Ancak Marty ve Appleby'e göre din, aynı zamanda davranış modellerini şart koşturma ve bazı dinî ifade biçimlerini kullanmayı ve maneviyatın pek çok formunun desteklemediği veya red bile ettiği özellikleri gerçekleştirmeyi teşvik etmektedir.

Bu nedenle, bazı hususlardaki farklılığa rağmen, din ile maneviyat arasında pek çok ortak özellik bulunmaktadır. Böylece, çok boyutlu iki yapıyı sadece zıtlıkla mütâlaa etmek, potansiyel olarak zengin ve dinamik bir etkileşimi göz ardı etmektir.

2.2.En Son Ayrışma (Schism)

Sheldrake (1992), din ve maneviyat arasındaki en son ayrışmanın, insan bilgisinin ve sürekli olarak insanın ilâhi olanı algılayışını (perceptions) etkileyen tarihi - kültürel olayların bir sonucu olarak meydana geldiğini ileri sürmektedir. Böylece, her bir oluşum (generation), "din" ve "maneviyat" gibi soyut kavramların kapsayacağı anlamların neler olduğunu tanımlamayı gerektirebilir. 20. y.y'nin ikinci yarısı, sekülerizmde bir artışa ve Batı toplumunda dinî kuruluşlarla ilgili ortaya çıkan bir hayal kırıklığına (disillusionment) tanıklık etmiştir. 1960'lar ve 1970'ler boyunca bu değişikliklerin etkisi, maneviyatın dinden ayrı daha farklı ve daha olumlu anlamlar kazanmaya başlamasıdır (Turner, Lukoff, Barnhouse&Lu, 1995). Bu kültürel farklılık, şu anda maneviyatı kişisel aşkınlık (transcendent) tecrübeleri (Spilka&McIntosh, 1996) ile bağlantısı yüzünden, pozitif anlamlara sahip olarak görme ve geleneğin talepleri yüzünden dini, çok daha olumsuz bir bakış açısı

içersinde manevi tecrübeye bir engel (hindrance) olarak görme eğilimi ile sonuçlanmıştır (Turner ve arkadaşları, 1995).

Çok sayıda sosyal bilimci, sekülerizasyon modelini ve toplumun kutsal bir ortamdan kutsalın sürekli olarak zayıflamasıyla birlikte seküler ortamlara taşındığı düşüncesini savunmaktadır. Sekülerizasyonun normal modern bir fenomen olduğu ve bunun bâtil inançlar ve mistisizm üstünde, bilimin ve rasyonel bir aydınlanmanın başarılı bir yükselişinin sonucu olduğu ileri sürülmektedir. Böylece din, zamanla daha az geçerli ya da sosyal olarak daha az yararlı olmaktadır. Sosyolojideki klâsik literatürden örnekler; Comte'un dinin daha ilkel bir insan gelişim aşamasında varolduğu ve yerini, pozitif bilimsel bir aşamanın evrimsel ortaya çıkışına bıraktığı şeklindeki görüşünü içermektedir. Durkheim (1912 - 1965), geleneksel dinin tanrıları ile seküler tanrıların yer değiştirdiğini iddia etmesine rağmen, bilim ilerlediği için de dinin zayıfladığı hususunda ısrar etmiştir. Hem Comte hem de Durkheim, sosyal ilerlemenin işareti olarak, rasyonel olarak aydınlanan bir kültürle dinin yer değiştirdiğini düşünmektedirler. MaxWeber (1922 - 1964), Comte ve Durkheim'in dinin nihâi yok oluşuna dair analizlerini kabul etmesine rağmen o, dinin yerine geçen kültürü, insanın anlam arayışındaki büyük bir boşluğu dolduramayan ve insanı güçsüzleştiren bir şey olarak görmektedir.

En azından Amerikan halkı arasında, dinî ve/veya manevi inançlara (örneğin, bkz. Gallup, 1994; Gallup & Castelli, 1989; Shorto, 1997) sürekli (persistent) bir bağlılık olarak gözüken şeyin ışığında, modern sosyolojik kuram bu günlerde sekülerizasyon tezinin yeterliliğini (adequacy) sorgulamaktadır (bkz. Hammond, 1985). Bilhassa kilise - mezhep teorisini (church - sect theory) ele almasına rağmen Stark (1985) [şunları] ifade etmektedir: *Sekülerizasyonun hızı bazen daha yavaştır, bazen daha hızlıdır (Batı' da yükselen bilim, haklı olarak nispeten hızlı sekülerizasyonu meydana getirmiş olabilir). Hızlı ya da yavaş olmanın dışında, eğer sekülerizasyon evrensel ve normal olursa, o zaman dinin ortadan kalkmasını ifade etmez, özel (şpesific) dinî organizasyonların nihâi başarısızlığını ifade eder. Çünkü özel dinî organizasyonlar, bağlılığı oluşturamayacak kadar dünyevî ve bu bağlılığı sürdürmeyecek kadar doğaüstü olmaktan uzaktırlar (s:145).*

Sekülerizasyon teorisinin revizyonistleri, (örneğin, Hunter, 1983; Luckmann, 1967; Stark & Bainbridge, 1996), sekülerizasyonun dini ortadan kaldırmayı değil değiştirmeyi gerektirdiğini ileri sürmektedirler. Böyle bir değişim, Hunter'ın, modern insanın dünya görüşünde "dinî realitenin kurumsallaştırılmaması" (s:14) şeklinde bahsettiği şeydir. Hunter, bu kurumsallaştırılmamaya katkıda bulunan modern toplumun üç özelliğinden bahsetmektedir:

1) "Fonksiyonel" rasyonelleştirmenin metafizik doğası (naturalistic) (yani, rasyonel tesir (infusion) bütün insan tecrübelerini kontrolü altına almaktadır), 2) hem

insanı değişik sosyal bakış açılarının etkisine maruz bırakan hem de tekeli dünya görüşlerini desteklemeyi baltalayan bir kültürel çoğulculuk, ve 3) insan tecrübesini kişisel ve kamuya ait alanlara bölüştüren bir yapısal çoğulculuk. Hunter'a göre esas (primary) sınırlama, yapısal çoğulculuğun dine empoze ettiği özelleştirir.

Dinin özelleştirilmesi, insanın dünya görüşlerinin subjektif seviyede içselleştirilmesidir. Diğer şeyler arasında bu, dinî sembollerin ve anlamların, modern insanın günlük yaşantısının sadece bazı durumları, şahsî alanda geçirilen kısa zaman dilimleriyle (moments) ilişkili olduğu anlamına gelmektedir. Kamusal alanın yüksek derecede rasyonel karakteri ve bu bağlamda realitenin dinî tanımlarının inandırıcı olmayışı (implausibility) ve faydasızlığı bir kişinin dinî inançlarının bu gibi ortamlarda geçerli olabilmesi ihtimalini azalmaktadır. Din, insanın kişisel meselelerini düzenlemede daha çok geçerli (variable) gibi gözükmektedir (s:14).

Hunter'in (1983) özelleştirme tezi, tüm bireylerin şu anda, sadece dinin içselleştirilmiş bir versiyonunu tecrübe ettikleri anlamına gelmez. Bilakis, dinin özelleştirilmesinin her şeyden daha çok dinî bir değişkenliği (fluidity) ve belki de modern Amerikan kültüründe çoğulcu bir anlayışı teşvik ettiği ileri sürülmektedir. Yine de dinler tarihçileri, Amerika'ya ait dinî bireyseliliğin sadece son birkaç on yıla ait bir fenomen olmadığını, gerçekte Reform'un Tanrı'ya doğrudan ve kişisel bir yakınlığın olmasını ve bir aracı olarak kilise ya da ruhban sınıfının ortadan kaldırılmasını vurgulamasına kadar uzandığını söylemekte acele ettiler (bkz. Tillich, 1952: 160-163). ABD'de 1630'lar gibi erken tarihlerde, Massachusetts'den Rhode Island eyaletine kaçtıklarında Puritan² kuruluşun otoritesine meydan okuyan ve bireysel dini tecrübeyi vurgulayan Roger Williams ve Anne Hutchinson gibi ileri görüşlü dindar kimseler vardı. Bir tarihçi o zamandan beri, Amerikalılar ".....yeni dinî alana" ayrıcalık vermişlerdir demektedir: "Yeni mezheplerin (sects), dini grupların (denominations) ve tüm inançların ortaya çıkışı ve sürekli artışı bunun kanıtıdır. Amerikan dininin çok sayıda kaşânesi (mansion), başka ibadet yerlerinin ortaya çıkmasıyla dinî bireyselliklerini yaşayan pek çok kimse tarafından inşa ettirilmiştir" (Silk, 1998:5). Çok yakın zamanlarda ortaya çıkan şey, hâlihazırda din araştırmacıları tarafından, Bellah ve arkadaşlarının "*Kalbin Alişkanlıkları*" (*Habits of the Heart*) [adlı kitap] ta söz ettikleri bireylerden birisinin, "Sheila Larson" adlı genç bir hemşirenin, kendi adıyla "Sheilaizm" olarak isimlendirilen dine yönelik bir tutumdur (Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler & Tipton, 1985). Yazar, "Sheilaizm" in, Amerika'daki çağdaş dinî yaşamın önemli ölçüde temsilcisi olduğunu ileri sürmektedir. "Tanrı'ya inanıyorum. Dindar bir fanatik değilim. Kiliseye gittiğim en

² 16.yy.'ın sonlarına doğru İngiltere'de kraliçe Elizabeth zamanında ortaya çıkan ve bilhassa ibadette sadelik taraftarı olan mezhep.(ç.n.)

son zamanı hatırlayamıyorum. İmanım beni uzun bir yola götürmüştür. O, Sheilaizm' dir. Bu benim sadece kendi naçizâne fikrim" (Bellah ve arkadaşlarından, 1985 :221).

"Biz Sheilavâri (sheila-like) dindarlığın güvenilir ölçümlerine sahip olmasak da" (Greer & Roof, 1992:347) bu dindarlık; yeni manevi pratiklerin, Naisbett (1982)'in maneviyatı gelişen bir "megatrend" olarak ifade ettiği noktaya doğru evrimleştikleri (Zinnbauer, Pargament & Scott, 1999), Amerikan dini kültüründeki bireyselleşimin bu bağlamı içinde yer almaktadır.

3. Din ve Maneviyat Arasında Halihazırdaki Benzerlikler ve Farklılıklar

Maneviyat, dinden (ve dindarlıktan) ayrıldığı gibi dinle birlikte eskiden dinin içinde yer alan unsurların bir kısmını da ihtiva etmektedir. Bu yüzden, dinin en son tanımlamaları daha çok sınırlı ve daha az kapsayıcı olmuştur. Halbuki din, tarihsel olarak hem bireysel hem de kurumsal unsurları ihtivâ eden "geniş - şeritli (broad - band) bir yapı" (Pargament, 1999) idi, şu anda daha çok sadece kurumsal olanla ilgisi olan "dar - şeritli (narrow - band) bir yapı" olarak gözükmektedir (Zinnbauer ve ark. 1999). Maneviyat, bireysel tecrübeyi tarif etmek için tercih edilmiş bir terim olarak gözükmektedir ve kişisel aşkınlık, bilinç üstü duyarlılık ve anlamlılık gibi şeylerle tanımlanmaktadır (Spilka & McIntosh,1996). Pargament'in ifade ettiği gibi, "...manevi terimi, gitgide hayatın daha yüce/fonksiyonel tarafına tahsis edilmektedir" (s:6). Oysa din, şu anda daha ziyade esneklikten uzak olmakla (rigid) ya da insan potansiyelini sınırladığı ya da engellediği düşünülen "şekilsel olarak yapılanmış", dinî kurumlarla tanımlanmaktadır (Pargament, 1997).

Aynı şekilde, "maneviyatın" ismi (label) dindarlıktan farklı olduğu için o, belli inanan gruplar tarafından benimsenmiştir. Örneğin, Roof (1993) tarafından incelenen, (ABD'li) 1946-1965 yılları arasında doğmuş 1599 kişiden (baby boomers)³ çoğu, 1960'lar ve 1970'ler de kurumsallaşmış dini terk etmişti. Aynı şekilde Roof, müntesiplerinin "manevi bir yolculuk" ya da "manevi bir arayış" olarak nitelendirdikleri, kişisel bir inancın lehine kurumsallaşmış bir dini ve daha geleneksel ibadet şekillerini reddeden, özellikle "son derece aktif arayıcılar" arasında kurumsal dinin üstünde doğrudan manevi tecrübeye önem veren "New Age" dinine katılımlarında da bir artış tespit etmiştir.

³II. Dünya savaşından sonra A.B.D.'de aşırı nüfus patlamasının olduğu 1946-1965 yılları arasında doğan kişilere veya bu döneme verilen isim.(ç.n.)

Dini olarak bağlanma ile manevi olarak bağlanma arasında inanç ve pratikler açısından farklılıklar nelerdir? Zinnbauer ve arkadaşları (1997) tarafından gerçekleştirilen yakın zamanlardaki bir araştırmada, kendilerini “manevi fakat dindar olmayan” olarak tanımlayan bir grup katılımcı, kendilerini “manevi ve dindar” olarak tanımlayan daha büyük bir grupla karşılaştırıldı. Bulgular; “manevi ve dindar” olan gruba göre “manevi fakat dindar olmayan grubun” dindarlığa olumlu bakma, kiliseye gitme ve dua gibi geleneksel ibadet şekilleri ile meşgul olma, yaygın ya da geleneksel Hıristiyan inançlarını kabul etme ihtimallerinin daha az olduğunu ve diğerlerinden (manevi ve dindar olanlar) bağımsız olma, manevi gelişimle ilgili grup tecrübeleriyle meşgul olma, geleneksel olmayan, “new age” inançlarını kabul etme, mistik tecrübelerle sahip olma ve dindarlığı ve maneviyatı, farklı ve kesişme noktaları olmayan kavramlar olarak görme ihtimallerinin daha fazla olduğunu göstermekteydi.

İlginç bir şekilde, Zinnbauer ve arkadaşları (1997) tarafından “manevi fakat dindar olmayan” olarak tanımlanan grup, Roof’un (1993) “baby boomer” nesli içinde “son derece aktif arayıcılar” olarak tanımladığı kişilerle çeşitli şekillerde benzerlik göstermektedir. Her iki grup kendilerini “manevi” fakat “dindar” olmayan olarak tanımlamakta, bireyselleştirilmiş bir maneviyat lehine geleneksel kurumsallaşmış dini reddediyor gözükmekte ve her iki grubun da New Age inançlarını ve pratiklerini içeren ve yeni ortaya çıkan dinlerle meşgul olmaları söz konusu olmaktadır. Çağdaşları ile kıyaslandığında, her iki grup da daha fazla bireycidir ve onların, dinî âyinlere nadiren katılan ailelerden gelmeleri daha fazla muhtemeldir.

Benzer şekilde, Bibby’in (1995) Kanadalı vatandaşlarla ilgili araştırması, 1713 yetişkin katılımcının yarısından fazlasının “manevi ihtiyaçlardan” bahsettiklerini ortaya koymuştur. Bu grubun küçük bir çoğunluğu (%52), geleneksel dinî terminolojideki (örneğin, Tanrı’ya artan iman, dua, kiliseye gitme, vb) bu gibi ihtiyaçlardan söz etmişlerdir. Halbuki, grubun diğer geri kalanı geleneksel terminolojiyi daha az kullanmıştır (örneğin, meditasyon, tefekkür (reflection), bir bütünlük hissi, vb.).

Roof’un ve Bibby’inki gibi araştırmalar, din ve maneviyatın, kendini - tanımlamada (self - identification) nasıl kullanıldıklarına dair ilginç veriler ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, her iki araştırma, insanların din ve maneviyat arasındaki ilişki (yâni benzerlikler ve farklılıklar) hakkında ne düşündüklerini açık bir şekilde betimlememektedir. Zinnbauer ve arkadaşları (1997), New Ageci’lerden muhafazakâr Hıristiyan üniversite öğrencilerine kadar farklı bir dizi örneklem grubunu incelemişler ve katılımcılar, her ne kadar dindarlık ve maneviyatı birbirinden oldukça farklı bir şekilde tanımlasalar da bu iki kavramın bütünüyle

birbirinden ayrı olmadığını tespit etmişlerdir. Dindarlığın tanımlamaları, hem bir Tanrı'ya ya da daha yüce bir güce inanç gibi kişisel inançları hem de kilise üyeliği, kiliseye gitme ve bir kilise ya da kurumsallaşmış bir dinin inanç sistemine bağlılık gibi kurumsal inançları ve pratikleri içermektedir. Buna karşılık maneviyat, çoğu kez, hâlihazırda yeniden gözden geçirilen en son literatürün çoğu ile tutarlı bir şekilde Tanrı'ya ya da daha yüce bir güce inanç (ya da onunla bir ilişkiye sahip olma) gibi kişisel ve deneysel terimlerle tarif edilmektedir. Bununla birlikte, "özel ilişki (hususu)" az elde edilen bir değerdi fakat "kendini - değerlendiren (self - rated) dindarlık ile maneviyat" arasında önemli bir korelasyon vardı, ve bu bulgu, katılımcıların %74'ünün kendilerini *hem mânevi hem de dindar* olarak düşündükleri bulgusu idi. Bu yüzden, hem dindarlık hem de maneviyat, dua etme sıklığı, kiliseye gitme, iç güdümlü dindarlık (yâni, bir kimsenin günlük kararlarında yol gösterici bir husus olarak dine başvurması) ve dinî ortodoksluk (dine ait geleneksel inanış) ile ilişkiliydi. Bu tür bulgularla, pek çok bireyin, şahsî, subjektif ve manevi bir tecrübe yolu ile kutsala yaklaştığı görülmektedir; aynı zamanda bu tecrübe yolun, çoğu kez örgütsel ya da kurumsal inançları ve pratikleri içerdiği aşikardır. Böylece pek çok kimse iki yapı arasında çok az farklılık görüyor gibi gözükmektedir (Pargament, 1997) ve her iki yapının karmaşıklığı göz önünde bulundurulursa önemli kesişme noktaları için imkan çoğu kez mevcuttur.

Zinnbauer (1997) tarafından gerçekleştirilen maneviyatın ve dindarlığın "tutum - belirleyici" (policy - capturing) incelemesi de bu hususla ilgilidir. Tutum - belirleyici yaklaşım, insanın karar verme ve muhakeme özelliklerini tespit etmek için istatistiksel analizleri kullanma metodudur. Bu araştırmada, sekiz özellik (attributes) ya da ipucuna (cues) göre değişiklik gösteren altmış farazî (hypothetical) insanın profillerinden hareketle hem dindarlığın hem de maneviyatın değerlendirmesini yapmak için yirmi bir Hıristiyan rahip ve yirmi hemşireye sorular sorulmuştur. Daha sonra, ipuçlarının (cues) hangisinin katılımcıların kararlarını vermede çok önemli olduğunu gösteren iki yargı tutumu, her bir katılımcı için istatistiksel olarak tespit edilmiştir. Profillerde dört dindarlık belirtisi kullanılmıştır: 1) Resmi ya da kurumsallaşmış dine katılma 2) Diğergamlık davranışları 3) Kitab-ı Mukaddes'i okuma ya da dua gibi kişisel dinî pratikler; ve 4) Bir bireyin resmi dinî inançlardan destek ya da rahatlık elde etme derecesi. Aynı şekilde dört maneviyat belirtisi kullanılmıştır: 1) Kişisel/varoluşsal anlam arayışının manevi süreçleri; 2) Tanrı'ya yakınlık hissetme gibi manevi tecrübelerle sahip olma; 3) Dünya ve tüm canlı şeylerle karşılıklı bir bağlılık (interconnectedness) duygusu hissetme; ve 4) Meditasyon ve yoga gibi manevi disiplinleri kullanma.

Bu araştırmanın sonuçları, katılımcıların dindarlık kadar maneviyatın da kurumsallaşmış ve tutarlı (coherent) algılanma biçimlerini kabul ettiklerini ve karar verme tutumlarının katılımcıdan katılımcıya değiştiğini göstermektedir. Rahiplere göre tek bir ipucu, “resmi ya da kurumsallaşmış dine katılma”, dindarlık (%90) ve maneviyat (%63) tutumlarının bir çoğunda kullanılmıştır. Bir grup olarak rahipler, maneviyatı değerlendirmek için kullandıkları ipuçlarında büyük farklılıklar göstermelerine karşın, dindarlığı değerlendirmek için kullandıkları ipuçlarında orta derecede farklılık göstermişlerdir. Rahiplere benzer şekilde hemşirelerin bir çoğu (%83) dindarlığı değerlendirmek için “resmi kurumsallaşmış dine katılma” ipucunu kullanmışlar, fakat oldukça ilginç bir şekilde maneviyatı değerlendirmek için hemşirelerin bir çoğu tarafından yalnızca bir ipucu kullanılmamıştır. Keza, bir grup olarak hemşireler maneviyatı değerlendirmek için kullandıkları ipuçlarında büyük bir farklılık göstermelerine rağmen dindarlığı değerlendirmek için kullandıkları ipuçlarında daha az (modest) bir farklılık göstermişlerdir.

Ayrıca, Zinnbauer (1997), dindarlık ve maneviyata ilişkin yargı tutumlarında hemşirelerle rahipler arasındaki grup farklılıklarını da ortaya koymuştur. Örneğin, rahipler grubu, hem dindarlığı hem de maneviyatı değerlendirmek için “resmi/kurumsallaşmış din” ipucunu kullanarak örneklem grubunun hemen hemen geri kalanı gibi bu yapıların, kavramsal olarak birbiriyle kesiştiğini düşündüklerini ileri sürmüşlerdir. Rahiplerin aksine hemşireler tarafından kullanılan pek çok ipucu ya dindarlıkla ya da maneviyatla ilişkilendirilmiştir ve hemşirelerin tutumlarının bir çoğunda tek bir ipucu mevcut değildir. Hemşirelerin yargı tutumları bu yapıların hâlihazırdaki bazı algılanma biçimlerine benzemektedir: Maneviyat, daha ziyade Tanrı’ya yakınlık, dünya ve canlı şeylerle karşılıklı bağlılık duygusu ile ilişkilendirilirken, dindarlık daha çok genellikle resmi/kurumsallaşmış din ile ilişkilendirilmiştir. Bu grup farklılıklarının sebepleri bu çalışmada tespit edilmemiş, fakat dinî eğitim, yaş ve meslekî özgeçmişteki (background) farklılıklar gibi değişkenler, potansiyel katkıda bulunucular olarak ileri sürülmüştür (Zinnbauer,1997).

Buna karşılık Scott (1997), hem dindarlığın hem de maneviyatın nasıl algılandığı noktasında önemli farklılıklar olduğunu ortaya koymuştur. Scott, 20. y.y.’daki sosyal bilim yazılarında görülen otuzbir dindarlık ve kırk maneviyat tanım örneklerinin bir muhteva analizini gerçekleştirmiş ve dindarlık ve maneviyat tanımlarının genellikle aşağıdaki dokuz muhteva kategorisi içinde homojen bir şekilde dağılmış olduğunu ortaya koymuştur: 1) Bağlılık ya da yakınlık tecrübeleri; 2) Artan bağlılığa götüren süreçler; 3) Kutsal ya da seküler bir şeye davranışsal tepkiler; 4) Düşünce sistemleri ya da inanç toplulukları; 5) Geleneksel kurumsal ya

da örgütsel yapılar; 6) Varlığın (being) zevk verici durumları; 7) Kutsala, aşkın olana vb.'ye inanmalar; 8) Aşkınlık (transcendence) deneyimleri ya da kapasiteleri; 9) Varoluşsal sorunlara ya da meselelere ilgi. İlginç bir şekilde tanımların bir çoğunu, tek bir kategori oluşturmamaktaydı. Scott'un analizi, dindarlık ve maneviyat tanımlarının muhtevastındaki önemli farklılığa işaret etmektedir. Bu analiz, ayrıca, şu an bu makalede belirtildiği üzere gerek din gerekse maneviyat yapılarının çok yönlü doğasını açıklayan kapsamlı teorilerin, sosyal bilim araştırmalarında eksik oluşuna dikkat çekmektedir.

4. Din ve Maneviyatın İncelenmesinde Potansiyel Gizli Tehlikeler

Din ve maneviyatı karşılaştırırken araştırmacılar, potansiyel olarak dikkat çekici birkaç sorunun farkında olmalıdırlar. Pargament (1997, 1999), maneviyatın incelenmesine ilişkin hâlihazırdaki yaklaşımların hem teori hem de araştırmada bir temel olma eksikliğini ve kâh kendi içlerinde kâh kendi dışlarında ciddi tehlikeleri ihtivâ ettiklerini belirtmektedir. Bununla birlikte Pargament (1999), Zinnbauer ve arkadaşları (1999) gibi birisi kutuplaşmanın iki potansiyel formunda ifade edilen daha sinsî iki tehlikeye karşı da uyarılmaktadır: Ya kurumsala karşı bireysel ya da "kötüye" karşı "iyi". İkinci tehlike muhtemelen daha ciddidir; alanın ayırt edici kutsal özünün (sacred core) kaybolma tehlikesi.

4.1. Kutuplaşma Tehlikesi

Pargament (1999)'e göre ilk olarak bahsetmeye değer olan şey, ya bireysel maneviyatın ya da kurumsal dinin, iki önemli noktayı göz ardı etmesidir: 1) Gerçekte tüm dinler manevi meselelerle ilgilenmektedir ve, 2) Dinî ve manevî söylemlerin her formu, bir sosyal bağlam içerisinde meydana gelmektedir. İkinci olarak, maneviyatın iyi olduğunu ve dinin kötü olduğunu (ya da tersini) öne sürmek, hem dinin hem de maneviyatın sağlıklı şekiller kadar sağlıklı şekillerde de kendini dışa vurduğunu gösteren önemli miktarda araştırmayı yok saymaktır. (Allport, 1950; Fromm, 1950; Hunt, 1972).

4.2. Kutsal Kaybetme Tehlikesi

“Manevi” terimi modern söylemde çoğu kez “tatmin eden”, “harekete geçiren”, “önemli” ya da “değerli” gibi kelimelerin bir karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bununla birlikte ideolojiler, aktiviteler ve yaşam tarzları manevi değildir (onlar tatmin edici, harekete geçirici, önemli ya da değerli olsalar bile), onlar kutsal düşünceleri ihtivâ etmedikleri müddetçe biz onları tartışmıyoruz. Kutsal, bir kişi, bir nesne, bir prensip ya da kendiliği (self) aşan bir kavramdır. Kutsal, kendiliğin içinde yer almasına rağmen, o, kendilikten ayrı bir değer olarak görülmektedir. Kutsal algıları (perceptions), ihtiram, hûşû ve bağlılık hisleri uyandırmakta ve ideal olarak insan kişiliğinde bütünleştirici bir fonksiyona hizmet etmektedirler. Böyle bir ihtiram ya da hûşû kutsal sayılan şeyin özellikleri ya da prensiplerine uygun olan bir hayatı yaşamak için kişisel bağlılığı ihtivâ edebilir de etmeyebilir de. Din bağlamında bu kutsal muhtevâ, çoğu kez kiliseye ait otorite, kutsal yazılar ve gelenekler gibi kurumsal mekanizmalar vasıtasıyla tanımlanmaktadır. Bunun gibi kurumsallaştırılan bilgi kaynakları dinlerle birlikte, inananlara gerçekliğin benzediği şeyin bir resmini (örneğin, Tanrı'nın varolup olmadığı, hayatın anlamı, dünyanın ve insanın esas tabiatı, vb.) vermeye çalışmaktadırlar ve insanların bu realiteye uygun bir şekilde karşılık vermek için biçimlendirmek istedikleri yaşam tarzlarını ya da üstlenmeye çalıştıkları aksiyonları öğütlemektedirler.

Bazı insanlar maneviyat düşüncesine davet ettiklerinde (invoke), gerçekte kutsala cevap verme ve onu ifade etme girişimi olan bir ideolojiden ya da bir yaşam tarzından (de St.Aubin,1999) söz etmektedirler. Bununla birlikte, bir şekilde veya başka bir şekilde kutsal düşüncesine yer vermeyen yaşam tarzları ya da ideolojileri tanımlamak için “maneviyat” terimine başvurulduğunda, onlar hiç de “maneviyat” değildirler, sadece güçlü bir şekilde kabul edilen ideolojiler ya da son derece detaylandırılmış yaşam tarzlarıdır.

Örneğin, “Benim maneviyatım vejeteryanizmdir” diyen birisini tasavvur etmek mantıklı gibi gözükebilir. Bu kimsenin vejeteryanizminin gerisinde güçlü bir şekilde kabul edilen bir ideoloji olabildiği halde (örneğin, modern tarımsal uygulamaların hayvanlar açısından adaletsiz ve insafsız olduğu inancı; çoğu insanın temel besinsel ihtiyaçlarını karşılamadığı bir dünyada insanların pahalı hayvan eti tüketiminden vazgeçmeleri gerektiği inancı; et tüketiminin insan vücuduna zararlı olduğu inancı gibi doktrinleri kapsayan), böyle bir ideoloji bir kutsal anlayışını ihtivâ etmezse (örneğin, tüm yaşamın değerli olduğu inancı; fizikî bedenın Kutsal Ruh'un mâbedi olduğu ve hayvan ürünlerini tüketmenin bu “mâbede” zarar verdiği inancı), o zaman vejeteryanizmin gerisindeki bu ideoloji manevi olmamakta ve vejeteryan

ideolojiyi uygun olmayan bir şekilde isimlendirmek için maneviyat terimine başvurulmaktadır.

Benzer şekilde, davranışlar ya da yaşam tarzları sadece yaşamda bütünleştirici bir fonksiyona hizmet ettikleri için manevi değildirler. “Ben maneviyatımı bahçe işleri ile uğraşmada buluyorum” ya da “müzik benim maneviyatımdır” diyen bir kimsenin müzik çalma ya da bahçe işleri ile uğraşma sayesinde subjektif mutluluk (well-being) ve büyük bir tatmin yaşadığı gerçekte ileri sürülebilir (ve böylece bu kişiyi bahçe işleri ile uğraşma ve müzik, ciddi bir şekilde muhtemelen bu etkinlikler etrafında hayatını inşâ etme noktasına bile götürmektedir), fakat bu gibi yaşam tarzları bir kutsal algısına (perception) karşılık gelmezse (örneğin bu kimse, tabiatla ilgilenme, evrenin yaratıcı güçlerini tecrübe etme yöntemi olduğu için bahçe işleriyle uğraşmaktadır, bu kimse, müziğin güzelliğinin ve onun altında yatan kompleks matematiksel yapıların, kişiye Tanrı'nın ya da bütün evrenin düzenini ve güzelliğini düşündürdüğü için müzik çalmakta ve dinlemektedir), o zaman bahçe işleri ile uğraşma ya da müziği “manevi” olarak isimlendirmek uygun değildir.

5. Din ve Maneviyatı Tanımlama Kriterleri

Bu noktada konu, değişen bir dinî ve manevî görüntüye (landscape) dikkat çekmektedir. Halbuki, dindarlık ve maneviyata ilişkin hâlihazırdaki görüş ayrılığı, bu yapıları algılayışımızı genişletecek ve zenginleştirecek potansiyele sahiptir. Çeşitli tanımlamalar ve kavramlar arasındaki tutarsızlıklar, klinik uygulamalar ve özellikle araştırma açısından olumsuz içeriklere sahip olabilir (Zinnbauer ve ark.,1997). Bu terimlerle kastedilen şeylerin daha açık anlamları olmaksızın, araştırmacıların bu terimlere atfettikleri şeyleri, tam ve doğru bir şekilde bilmek zor olabilir. Ayrıca, bu yapılara ilişkin sosyal bilim araştırmaları içindeki temas (communication) ve başka zıt disiplinler içerisindeki temas, kliniksel mutâbakat ve ortak anlayış eksikliği yüzünden azaltılabilir. Son olarak, sosyolojik araştırma kadar psikolojik araştırmada da ortak tanımlar olmaksızın çeşitli incelemelerden genel sonuçlar çıkarmak zordur. Bu yüzden bu tanımların, tecrübî bir temele dayanmaya ve gelişmiş işlevselleştirmeye müthiş ihtiyaçları vardır.(Spilka, 1993; Spilka & McIntosh, 1996)

Din (ya da dindarlık) ve maneviyatı ölçme ve tanımlama için gelecekteki araştırmalarda kullanılacak bir takım kriterler geliştirmek, önemli bir başlangıç adımı olabilir. Bu gibi kriterler daha sonra, özel bir araştırma için düşünülen ölçme ve tanımlama işleminin kendileriyle tayin edildiği bir kıstas olabilirler.

Tablo 1. Din ve Maneviyat Tanımları İçin Kriterler

Maneviyat için kriter

- A. Kutsal arayışından kaynaklanan duygular, düşünceler, tecrübeler ve davranışlar. "Arayış" (search) terimi, tanıma, ifade etme, sürdürme (maintain) ya da değiştirme girişimlerine işaret etmektedir. "Kutsal" terimi ise, ilahî varlığa, ilahî objeye, Nihai Gerçeklik ya da birey tarafından algılandığı şekliyle Yüce Hakikat'e işaret etmektedir.

Din için kriterler

- A. Kutsal arayışından kaynaklanan duygular, düşünceler, tecrübeler ve davranışlar. "Arayış" (search) terimi, tanıma (identify), ifade etme (articulate), sürdürme (maintain), ya da değiştirme (transform) girişimlerine işaret etmektedir. "Kutsal" terimi, ilahî varlığa, ilahî objeye, Nihâi Gerçeklik ya da birey tarafından algılandığı şekliyle Yüce Hakikat'e işaret etmektedir.

VE/VEYA:

- B. (A)'nın basitleştirilmesini (facilitation) profanın (non - sacred) öncelikli amacı olarak gören bir bağlamda, profan amaçlar için (kimlik, aidiyet, anlam, sağlık) bir arayış

VE:

- C. Belirli (identifiable) bir grup insandan onay ve destek gören arama vasıta (means) ve metodları (örneğin, ritüeller ya da emredilen davranışlar.)

Din ve maneviyatı tanımlama kriterlerinin bir özeti Tablo 1'de sunulmaktadır. Bu kriterlerin içine yerleştirilen anahtar kavramlar şunları içermektedir:1) Kutsal kavramı, 2) Bir arama süreci, 3) Profan (non - sacred) kavramı, ve 4) Arama sürecinin bir topluluk tarafından ne derece desteklendiği.

5.1. Kutsal Öz

Hem din hem de maneviyat tecrübesi için merkez, bir kutsal anlayıştır. Din ve maneviyat araştırmasını, diğer araştırma alanlarından ayırt eden bu anlayıştır. Bu terim, psikolojik ve sosyolojik teorilere iyice yerleşmiştir. Örneğin, Fransız sosyolog ve *Dini Hayatın İkel Şekilleri* (1912-1965) isimli klâsik eserin yazarı olan Emile Durkheim, kutsallığın bütün dinî fenomenlerin evrensel bir özelliği olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca Durkheim, kutsal gibi şeyleri tanımlamaya yardım edenin toplum olduğunu ve her toplumun kutsal objelere sahip olduğunu iddia etmektedir. Böylece, Durkheimci bir perspektiften, bazı objeler bir grup tarafından kendilerine verilen değerle yüklü olmaktadır, halbuki, toplum halkasının dışında olanlar için bu objeler hiç de kutsal değildirler. Bunların kutsallığı, hizmet ettikleri topluma göredir. Sözde Budistler 'Buda'ya, Öğretilere ve Topluma sınırlar', Hristiyanlar, İsa'ya ve o'nun Kilisesi'ne mensubiyeti ararlar, Yahudiler, Hz. Musa tarafından kaydı gerçekleştirilen Tevrat'taki vatanda bulunurlar ve Müslümanlar, Peygamber Muhammed'in vahiy yoluyla bildirdiği şekliyle Kutsal Kur'an'a itaat ederler (Paden, 1992,s:31).

Durkheim bize kültürel ve sosyal güçlerin kutsal tanımlamada iş başında olduklarını hatırlatmaktadır; böylece, maneviyatın bireyselleştirmesi (ve bazı dindarlık formları) bile, özelleştirmeye izin veren ve onu teşvik eden bir kültürde meydana gelmektedir.

Bu yüzden, kutsal olan şey, sosyal olarak ya nihai realitenin veya hakikatin bir anlamını ya da ilahî bir varlığı /objeyi etkili bir kavrayıştır. Pargament (1997, 1999), kutsal ya da ilahî olan şey ile sadece hayatımızda önemli olan şeyi ayırt edebileceğimizi iddia etmektedir. Kutsal ya da ilahî olan şey, ya karakterine uygun olduğu için, ya da ilahî ya da kutsalla ilişkili olduğu için, kutsal ya da ilahî nitelikler yüklenebilmelidir. Örneğin, dindar bir kimse, önemli oldukları kadar çocuklarını, kutsal olarak görmeyebilir. Bununla birlikte, aynı kişi ebeveynlik rolünü, Tanrı - vergisi (God - given) bir yetenek ya da sorumluluk olarak ve bu yüzden de kutsal bir görev olarak görebilir. Anne/ baba olarak bu rolün ilahi bir nitelikle olan ilişkisi, ona kutsal özelliği vermesidir. Pargament (1999) seküler objelerin, rollerin ya da sorumlulukların dışında olan şeyleri manevileştiren ya da "kutsayan" bu eğilimin potansiyel olarak önemli (ve ölçülebilir) sonuçlarına dikkat çekmektedir. "Bir iş, ilahî bir görev olduğu zaman ona farklı bir şekilde yaklaşılması muhtemeldir. Bir evlilik, ilahî onay (sanction) aldığı anda muhtemelen özel güç kazanmaktadır. Anlam, toplum, kendilik, ya da daha iyi bir dünya arayışına kutsal bir özellik verildiğinde, bunların değiştirilmiş olması muhtemeldir. Kişisel bir Tanrı'ya iman etmeler yok olsa bile önemli başka objeler kutsanmış kalabilmektedir" (s:12).

5.2. Arama Süreci

Hem maneviyat hem de din bir arama sürecini ihtivâ eder. Diğer bir deyişle, kutsal olan şey istemsiz olarak (automatically) bilinmez ve kendisini bireye zorla kabul ettirmez. Pek çok dinî gelenek ve maneviyata çağdaş yaklaşım, bireyin kutsal olanı aramadaki sorumluluğunu hatta mücadelesini vurgulamaktadır. Kutsalı arama, her biri din psikologlarının ortak ilgisini çeken birkaç süreci içerir. İlk olarak, bir arama, kutsal olanı ve bu yüzden de adanmaya ve bağlanmaya değer olanı *tanıma* çabasını içerir. İkinci olarak arama, bir kimsenin kutsal olarak tanımladığı şeyi en azından kendi kendine, *itiraf* edebilmesini içerir. Üçüncü olarak, kutsal olanı bireyin dinî veya manevi tecrübesi içinde "*idame ettirme*" (*maintaining*) çabaları, bu aramanın parçasıdır. Son olarak, arama, kutsal olanın arama süreci vasıtasıyla nasıl *biçim değiştirdiği* veya dönüştürüldüğünü içerir.

Kutsal olanı tanıma, ifade etme, idame ettirme ve biçimini değiştirme teşebbüsleri, değişik şekillerde tecrübî (experiential) anlatım bulacaktır. Bazılarına

göre, kutsal olan için dinî veya manevî arayış, temel olarak bir duygudur. William James (1902 - 1961) duyguyu dinin itici gücü olarak görmüştür. Rudolf Otto' (1928) nun, *mysterium tremendum*⁴u bir kimse "ilahî" (holy) ya da kutsalla (sacred) yüzyüze geldiğinde güçlü bir duygusal tecrübeden bahsetmektedir. Hem James hem de Otto, duyguda zihinsel bir temeli vurgulamalarına rağmen, her ikisi de din ve maneviyatın özünün katksız mantıktan daha fazla bir şey olduğunu iddia etmişlerdir. Diğerlerine göre, dinî ya da manevî arayış, esas olarak hakikatin doğası veya kişinin varoluş amacı gibi meseleleri düşünme veya yansıtmanın bir yoludur. Bir kimsenin inandığı şeyin muhtevâsı, dünyanın değiştirilmesi, anlaşılması ve tecrübe edilmesi yoluyla bir *dünya görüşü* veya bakış açısı sağlayabilir. Son olarak, diğerlerine göre, kutsalın aranmasında kişinin nasıl davrandığı din veya maneviyatın belirleyici bir özelliğidir. Bu şekilde, maneviyat veya dindarlık bir yaşam ya da davranış biçimi olarak anlaşılmalıdır. İnsanlar kutsal olanı aramayla meşgul olurken duygu, düşünce ve davranışları arasında genel olarak farklılık olmasına rağmen esas itibarıyla insan varlığının her üç alanı da etkilenecektir.

Bu husus, bizi hem maneviyatın hem de dinin tanımları için ortak bir payda kadar temel bir kritere de götürmektedir. Tablo 1'de gösterildiği gibi, hem maneviyat hem de din, *kutsalı aramadan kaynaklanan subjektif duyguları, düşünceleri ve davranışları içerir. "Arama" terimi, tanıma, ifade etme, idame ettirme ya da değiştirme teşebbüslerini gösterir. "Kutsal" terimi birey tarafından algılandığı şekliyle kutsal varlık, kutsal nesne, Nihai Gerçeklik ya da Yüce Hakikat'i gösterir (Kriter A).*

5.3. Dindarlığın İlâve Kriterleri

Tablo 1'de gösterildiği gibi, sadece dinin tanımında diğer iki kriter (Kriter B ve C) göz önünde tutulmalıdır. Dindarlığın bazı formları, ya 1) kutsalı aramaya ilave olarak ya da 2) kutsalı aramanın yerine profan (non - sacred) amaçları aramayı içerebilir. Profanı arama, sıklıkla, kutsalı aramayı teşvik etmek için düzenlenen bir yerde veya durumda (örneğin, cami, tapınak, kilise veya sinagog) gerçekleştirilebilir. Örneğin, dış güdümlü bir yönelim ile dine yönelen kimselerin (Allport, 1950), dinlerini güvenlik, kişisel rahatlama veya mensubiyet (affiliation) gibi daha dışsal başka amaçlara ulaşmakta bir araç olarak kullandıkları söylenir. Burada birkaç düşünceye işaret edilmesi gerekmektedir. Öncelikle, dindarlığın bütün şekilleri profan (non - sacred) amaçları aramayı içermez. İkinci olarak, profan amaçların zorunlu olarak kutsal amaçların yerine geçmesi gerekmez (Pargament, 1992). Üçüncü olarak profan, dinî anlatımın bazı formlarında kutsal olanın yerine geçebilir. Fakat yine de, bazı amaçlar profan gibi görünmesine rağmen (örneğin, kişisel bütünlük

⁴ Kutsal varlığa gizemli bir saygı ve cezbedici bir korku ile bağlanma (ç.n.)

veya hayatta anlam bulma gibi), meşrû olarak nihâî önem veya üstünlük ya da kutsal özellikler alırlarsa bunların da kutsal önem kazanabildiklerini veya “kutsallaşmış” olduklarını belirtmek önemlidir (Pargament, Mahoney & Swank, basımda). Aslında, belki de dinî sosyalleşme sürecinin en önemli bölümü, görünüşte dinî olmayan amaçları “kutsallaştırma”dır. Bu nedenle, araştırmacıların kutsalı ve profanı tanımlamakta dikkatli olmaları gereklidir.

Bu tartışma bizi Tablo 1’de listelenen sadece dinin ne olduğunu tanımlamadaki düşünceye ve hatta daha sonra dindarlığın yalnızca bazı formlarına uygulanan ikinci ana kritere götürmektedir. *Din (sadece), temel amacı kutsal olanı aramayı kolaylaştırma (facilitation) olan bir bağlamda profan amaçları (sosyal kimlik, mensubiyet, sağlık, iyilik gibi) aramayı ihtivâ edebilir (ya da etmeyebilir)(Kriter B).*

Dine özgü bir diğer kriter ise, kutsalı aramada hem araçların (means) hem de metotların düzenlenmesi ve aramanın kendisine dayanılarak oluşturulduğu belirli (identifiable) bir grup tarafından desteklenmesidir. Bu suretle arama, grup tarafından “meşrulaştırılmış” (legitimated) (Berger, 1967) olur. Yâni, dinî grup, davranış biçimini haklı gösteren toplumsal kabul gören bir açıklama sağlar, bu şekildeki meşrulaştırma dinî grubu, varlığının anlamını yorumlaması ve sosyal düzene anlam vermesi için destekler ve cesaretlendirir (McGuire, 1981). Berger (1967), dinî meşrulaştırmanın, insanî geleneklerin ötesinde bir şey olarak anlaşılması bakımından belirli bir derecede “esrarengizlik”(mystification)içerdiğini ileri sürmektedir. Bu yüzden, sadece son birkaç yüzyıldır yapılmasına rağmen, dinî bir evlenme töreni, o dinin Tanrısı veya inanç sistemi tarafından kutsanan kutsal bir gelenek olarak meşrulaştırılabilir (McGuire, 1981).

Maneviyat özelleştirildiği için, kutsalı aramanın meşrulaştırılması muhtemelen daha az etkilidir ve bu yüzden de maneviyatın tanımlanmasında din için olduğundan daha az belirleyici bir özellik vardır. Yâni çağdaş maneviyatta kendine özgü (specific) davranışların düzenlenmesine bile karşı konulabileceği için, manevi olarak kutsal davranış tarzlarını haklı gösterme daha az gerekli olabilir. Din belirli inançları, uygulamaları ve ritüelleri meşrulaştırma ve normatif yapma eğiliminde olduğu gibi, maneviyatın pek çok biçimi de bu gibi inançları ve uygulamaları daha isteğe bağlı (optional) bırakma eğilimindedir. Bu yüzden meşrulaştırmanın grup işleyişi içinde ne derece gerekli görüldüğü, dini maneviyattan ayıran bir özellik olabilir.

Bu tartışmadan hareketle, Tablo 1’den sadece dini göz önünde bulundurarak üçüncü önemli bir kriter tanımlayabiliriz. *Din, belirli (identifiable) bir grup içinden destek ve onay alan kutsal arama araçlarını ve yöntemlerini (örneğin, dinî ritüeller veya belirlenmiş davranışlar) içerir (Kriter C).*

5.4. Kültürle İlişki

Örneğin kiliselerin veya ortaya çıkan dinî grupların (örneğin, mezhepler (sects) ya da tarikatların (cults) dinî olarak nitelendirildiği, çünkü bunların davranışlarını meşrulaştırdığı veya haklı gösterdiği belirtilmelidir. Kiliseler, mezhepler ve tarikatlar arasındaki farklılıklar, temel olarak dinî grupların kültürle olan dış ilişkisi ile ilgilidir. Din ve maneviyatın inanç ve uygulamalarının diğer kültürel değerler ve inançlar önünde haklı gösterilmesi gerektiğinden bunların gerginlik (tension) yaratan özel boyutlarının tanımlanmasında, kültürle ilişki önemlidir. Dinî ya da mânevî gruplar esas (mainstream) kültürden çok farklı özel inançları dillendirmeleri durumunda, daha geniş kültür tarafından reddetme kriteri olarak kullanılan kendilerini haklı göstermenin içsel sistemlerini riske atmış olurlar.

Kutsalı arama metodlarını öneren meşrulaşmış bir grup, çoğunlukla kültürden dış tanınma veya onay alıp almadığına bakılmaksızın dinîdir. Kilise - mezhep tipolojisi (church - sect typology) tartışmaları (Niebuhr, 1929; Troeltsch, 1931), kilisenin veya genel olarak söylendiği gibi dinî bir grubun (denomination), ev sahibi kültürü barındıran geniş bir grup olarak düşünüldüğünü ileri sürmektedir. Kutsalı aramak için bir düzenleme yapmasına rağmen kilise, genellikle kendi üyelerinden bu düzenlemeler için mezheplerde beklenenden daha az kendine özgü bir bağlılık ve itaat talep etmektedir. Bunun aksine, mezhepler, ev sahibi kültürü reddeden ve kutsalı aramada üyelerinden çoğu kez güçlü bağlılıklar talep eden daha özel (exclusive) gruplardır. Pek çok mezhep, kilisenin kültür barındırmasını, kültürün dinî değerlerinin bir uzlaşması olarak görmektedir. Pek çok mezhep kendilerini tecrit etmelerine rağmen zamanla bazı mezhepler kültürü barındırabilir ve kiliseler olarak yeniden ortaya çıkabilirler (Stark & Bainbridge, 1979). Mezhepler gibi tarikatlar da ev sahibi kültürü reddetmeye çalışabilirler. Fakat, mezheplerin aksine tarikatların dinî kuruluşlarla (bodies) ön bağlantıları yoktur ve çoğunlukla güçlü ve karizmatik bir liderin öcülüğünde ortaya çıkma eğilimindedirler.

Hood ve arkadaşları (1996), en önemli ampirik sorunun, davranışsal normlar kadar inançla da gösterilen, sadece ev sahibi kültürün dinî grubu barındırması ya da reddetmesiyle değil, aynı zamanda ev sahibi kültürün dinî gruba bir reaksiyon geliştirmesiyle sonuçlanan dinî grup ile egemen sosyal düzen arasındaki farklılığın derecesi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ayrıca, bir mezhep veya bir tarikat ile onun ev sahibi kültürünün arasındaki farklılığın kendine özgü yönleri, kesinlikle sağlık davranışı ve uygulamaları ile ilgilidir. Hood ve arkadaşları mükemmel bir örnek veriyorlar. Geleneksel (orthodox) tıp kültürüne uyan bir dine mensup bir ebeveynin çocuğuna tıbbî yardım arayacağını ileri sürüyorlar; gerçekten çocuklar "Tanrı'nın bir armağanı" olduğu için bu çeşit bir yardım arama dinî bir davranış olarak görülebilir.

Fakat, “Christian Science” mezhebine⁵ mensup bir ebeveyn böyle bir tıbbî yardımı reddedebilir. Çocuğu için en uygun sağılık bakımı gibi böylesine gerekli ve iyi bir şeyi sevgi dolu bir ebeveynin nasıl reddedebildiğı sorusuna Christian Science mezhebinin cevabı, bunun açıkca mezheple ilgili (secterian) bir husus olduğı fakat bir o kadar da güçlü cevabın, bir mezhep ile baskın kültür arasındaki gerilimin olduğunu belirtmesidir.

Kiliseler, mezhepler ve tarikatlar kutsal olan için bir kısım aramaları ihtivâ ettikleri için, dinî bir grup bağlamında yapılsa bile, hepsinin maneviyatı gerçekleştirdiklerinisöyleyebiliriz (Kriter A). Bu yüzden dinin ev sahibi kültür tarafından kabul edilmesi (veya reddedilmesi) bakımından değışiklik göstermesi gibi maneviyat da değışiklik gösterebilir. Aslında, bizim kültürümüzde maneviyatın canlandırılmasının en azından kısmen, onun çok çeşitli tarikat ve dinî mezheplerin ortaya çıkması veya gelişmesi yoluyla anlatım bulmasına bağlanabilir (Hood ve ark. 1996).

6. Dindarlık ve Maneviyatın Birlikte Meydana Gelmesi

Yukarıda tartışılan kriterler maneviyatın dinin merkezi ve önemli bir fonksiyonu olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yüzden de maneviyat ve dindarlık birlikte meydana gelebilir (ve çoğunlukla da öyle olur). Bir kimse, belirli (identifiable) bir grup tarafından ortaya koyulan ve bu gruptan biraz destek ve kabul gören manevi yollar (pathways) ve amaçlarla belirlenen maneviyatla meşgul olduğı için, maneviyat aynı zamanda dindarlıkla birlikte meydana gelmektedir.

Bu kriterler aynı zamanda, dini maneviyattan ayırmadaki zorluğa da dikkat çekmektedir. Maneviyat, din bağlamında ortaya çıkabilir ve çoğunlukla da bu şekilde ortaya çıkar, fakat böyle olmayabilir de. Aynı sebeple, maneviyatı tecrübe etme, kişilerin dindar olmalarına ve organize olmuş veya ortaya çıkmakta olan bir dinin bir mensubu olmalarına yol açabileceğı gibi yol açmayabilir de. Ayrıca, maneviyat, kutsal olanın az ya da çok tutarlı bir tasavvuru (picture) olarak ve kutsalın bu tasavvuruna karşılık gelen inançları, tutumları, değerleri ya da davranışları ihtivâ eden bir yaşam tarzı olarak tanımlandığı için din, diğer şeyler arasında bir ya da daha fazla maneviyat için bir depo olarak anlaşılabilir. Bireysel dinler (özellikle geniş, kültürel olarak heterojen ve uzun bir tarihî geçmişi olan), dinin kendisi farklı maneviyatları onaylayan kişileri barındıracak kadar geniş olsa bile (örneğin, çöl maneviyatları, muhafazakâr protestan maneviyatları, feminist

⁵ Mary Baker Eddy tarafından 1886’da kurulan, hastalığın sadece kafada olduğuna inanan ve ortadoks medikal uygulamaları reddeden bir Hristiyan mezhebi.(c.n.)

maneviyatları, doğa maneviyatları gibi), bir manevi özü (örneğin, Hıristiyanlar görünüşte İsa Mesih'e hürmet ederler ve Tanrı'yı üç kişide birleşmiş bir varlık olarak görürler) onaylayan taraftarlara sahip olabilirler.

Din ve maneviyat arasındaki önemli sosyolojik ve psikolojik benzerlikler göz önünde bulundurulduğunda, maneviyatı dinden ayrı bir yapı olarak ölçme girişimleri zordur. Geleneksel dindarlığın (örneğin, dua, kiliseye gitme, kutsal yazıları okuma gibi) bir yönü olarak kabul edilen inançlar ve tecrübeler, eğer bir bireyin kutsal araması olarak aktive edilirse aynı zamanda manevidirler. Bir bireyin neden özel bir din ya da manevi davranış ile ilgilendiğine dair bilgi yokluğunda, bu özel davranışın dindarlığı mı, maneviyatı mı, yoksa her ikisini birden mi yansıttığını anlamak zor olabilir.

7. Sonuç

Bizim amacımız, din ve maneviyatın gelecekteki sosyal bilim araştırmacılarını, bu kavramların tanımlarını kabul etmeye zorlamak değildir. Açıkçası araştırmacılar, az sayıda araştırma programı meydana getiren, sınırlayıcı, dar tanımların ya da din ve maneviyat incelemesini bu kavramların ayırt edici özelliklerinden yoksun bırakan aşırı derecede geniş tanımların kullanımına karşı uyarılmalarına rağmen, bu yapılar için bir çok işe yarar tanımlama hâlihazırda mevcuttur. Gerçekte, bireylere bir kimlik duygusu veya anlam sağlayan herhangi bir inanç ya da aktivite (örneğin, sosyal bir kulübe dahil olma) dinî ve manevi bir çaba olarak tanımlanır, o zaman bu alan gerçekten sınır tanımaz olur ve manevî veya dinî olanın alanı dışında kalır. Elbette, kendi hayatımızda değerli pek çok şeye sahip olabiliriz - örneğin sosyal adalete bağlılık, vejeteryanizm, bahçecilik, ya da müzik. Fakat yine de bunların hiçbiri uzun süreli kutsal özellik taşımadıkları sürece kutsal olanı arama ile karıştırılmamalıdır.

Bu nedenle biz, din ve maneviyatın varolan operasyonel tanımlarının değerini muhakeme etmek için bir dizi kriter ileri sürmüş bulunuyoruz. Bu kriterler, bilim adamlarının din veya maneviyatla ilgili araştırdıkları özel fenomenlerin ihtiyaçlarına hemen uyarlamak için yeterince geniş ve esnek, fakat iki yapının da anlamını sulandıracak (dilute) kadar da fazla geniş değildirler.

Maneviyatı (veya dindarlığı) dindarlığa (veya maneviyata) karşı savunan bu bilim adamları ve araştırmacılar, bu fenomenlerin doğal olarak birbirlerine örüldüğü gerçeğini göz ardı etmektedirler. Onlar her iki fenomenin incelemelerinden elde edilmiş olan ampirik verilerin ışığını kaybetmeyi göze almakta ve böylece de bu yapılar arasındaki benzerlikler ve farklılıkları araştırmak için gelecek fırsatlara kapılarını kapatabilmektedirler. Dindarlık ve maneviyatı uyumsuz zıtlar olarak

nitelendirme ve inanç ve ibadetin yaygın ya da geleneksel anlatımlarını reddetme, bu iki yapıyı da yaşamlarında birleştiriyor gibi gözükene pek çok kişinin deneyimleri ile çatışır. Benzer şekilde, bu terimleri bireysel - kurumsal veya iyi - kötü olarak kutuplaştırma da bu karmaşık yapıları sadece aşırı basitleştirmek değil, aynı zamanda bu kavramların tanımlarını ve bunların sonuçları ile ilgili ölçümleri karmaşık hale getirir (Zinnbauer ve arkadaşları, 1999). Araştırmacılara, açıklama ve tanımlama yapılmaksızın çok sık bir şekilde kullanılan bu iki kavramı daha iyi araştırmaları için, bu makalede ortaya konan kriterlere dayalı olarak daha fazla çalışma yapmalarını tavsiye ediyoruz. Böyle yapılması durumunda, belki pek çok kişinin yaşam tecrübelerinde önemli ve yaygın olan şeyler sosyal bilim araştırmaları için daha kabul edilebilir olacaktır.

Teşekkür:Bu yazı yazılırken yazarlara destek sağladığı için John Templeton Kuruluşuna teşekkür ediyoruz. Bu makale ile ilgili mektuplar, Peter C. Hill, Psikoloji Bölümü, Grove City College, 100 Campus Dr., Grove City, PA 161271704 adresine gönderilmelidir.

Kaynakça

- Allport, G. W. (1950), *The Individual and his religion*. New York: Macmillan,
- Bainbridge, W.S. (1989), The religious ecology of deviance. *American Sociological Review*, 54, ss.288-295.
- Bainbridge, W.S. (1992), Crime, delinquency, and religion. In J.F. Schumaker (Ed.), *Religion and mental*, New York: Oxford University Press, ss. 199-210
- Batson, C.D., & Raynor-Prince, L.(1983), Religious orientation and complexity of thought about existential concerns. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22, ss.38-50.
- Batson, C.D., Schoenrade, P.A., & Ventis, W.L. (1993), *Religion and the individual: A social psychological perspective*, New York: Oxford University Press.
- Beck, C. (1986), Education for spirituality, *Interchange*, 17, ss.148-156.
- Bellah, R.N., Madsen, R., Sullivan, W.M., Swidler, A., & Tipton, S.M. (1985), *Habits of the heart: Individualism and commitment in American life*, New York: Harper & Row.
- Berger, P.L. (1967), *The sacred canopy: Elements of a sociology theory of religion*, New York:Doubleday &Co.
- Bergin, A.E. (1991), Values and religious issues in psychotherapy and mental health, *American Psychologist*, 46, ss.394-403.

Bergin, A.E. (1994), Religious life styles and mental health. In L.B. Brown (Ed.), *Religion, Personality, and Mental health*, New York: Springer-Verlag, (ss. 69-93).

Bibby, R.W. (1995 November), *Beyond headlines, hype and hope: Shedding some light on spirituality*, Paperpresented at the meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, St. Louis, MO.

Bollinger, T.E. (1969), *The spiritual needs of the aging: In need of a specific ministry*, New York: Alfred Knopf.

Clark, E.T. (1929), *The psychology of religious awakening*, New York: Macmillan.

Cochran, J.K., & Beeghley, L. (1991), The influence of religion on attitudes toward nonmarital sexuality: A preliminary assessment of reference group theory. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, ss.45-62.

Davie, G. (1998), Sociology of religion. In W.H. Swatos, Jr. (Ed.), *Encyclopedia of religion and society*, CA: AltaMira Press, (ss. 483-489).

D'Onofrio, B.M., Eaves, L.J., Murrelle, L., Maes, H.H., & Spilka, B. (1999), Understanding biological and social influences on religious attitudes and behaviors: A behaviorgenetic perspective. *Journal of Personality*, 67, ss. 953-984.

Durkheim, E. (1965), *The elementary forms of the religious life* (J.W. Swain, Trans.). New York:(Original work published 1912).

Elkind, D. (1964), Piaget's semi-clinical interview and the study of spontaneous religion. *Journal for theScientific Study of Religion*, 4, ss. 40-46.

Elkins, D.N., Hedstrom, L.J., Hughes, L.L., Leaf, J.A., & Saunders, C. (1988), Toward phenomenological spirituality: Definition, description, and measurement, *Journal of Humanistic Psychology*, 28 (4), ss. 5-18.

Ellison, C.W. (1983), Spiritual well-being: Conceptualization and measurement, *Journal of Psychology and Theology*, 11, ss.330-340.

Fowler, J.W. (1981), *Stages of faith: The psychology of human development and the quest for meaning*, San Francisco: Harper & Row.

Fromm, E. (1950), *Psychoanalysis and religion*, New Haven, CT: Yale University Press.

Gallup, G., Jr. (1994), *The Gallup Poll: Public opinion 1993*. Wilmington, DE: Scholarly Resources.

Gallup, G., Jr., & Castelli, J. (1989), *The people's religion*. New York: Macmillan.

Gartner, J.D. (1996), Religious commitment, mental health, and prosocial behavior: A review of the empirical literature. In E.P. Shafranske (Ed.), *Religion and the clinical practice of psychology*, Washington, DC: American Psychological Association, ss.187-214.

Geertz, C. (1973), *The interpretation of cultures*, New York: Basic Books.

- Glick, I.O., Weiss, R.A., & Parkes, C.M. (1974), *The first year of bereavement*. New York: Wiley.
- Goldman, R. (1964), *Religious thinking from childhood to adolescence*, New York: Seabury Press.
- Gorsuch, R.L. (1995), Religious aspects of substance abuse and recovery. *Journal of Social Issues*, 51 (2), ss.65-84.
- Gorsuch, R.L., & Butler, M. (1976), Initial drug abuse: A review of predisposing social psychology factors, *Psychological Bulletin*, 83, ss.120-137.
- Greer, B.A., & Roof, W.C. (1992), "Desperately Seeking Sheila": Locating religious privatism in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 31, ss.346-352.
- Hall, G.S. (1917), *Jesus, the Christ, in light of psychology* (2 Vols.). New York: Appleton.
- Hammond, P.E. (Ed.). (1985), *The sacred in a secular age: Toward revision in the scientific study of religion*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Helminiak, D.A. (1996), A scientific spirituality: The interface of psychology and theology, *The International Journal for the Psychology of Religion*, 6, ss. 1-19.
- Heschel, A.J. (1958), March/April). The abiding challenge of religion, *The Center Magazine*, ss.43-51.
- Hill, P.C. (1995), Affective theory and religious experience. In R.W. Hood, Jr. (Ed.), *Handbook of religious experience*, Birmingham, AL: Religious Education Press, ss. 353-377.
- Hill, P.C., & Butter, E.M. (1995), The role of religion in promoting physical health. *Journal of Psychology and Christianity*, 14, ss.141-155.
- Hill, P.C. & Hood, R.W. (1999), Affect, religion, and unconscious processes. *Journal of Personality*, 67, ss. 1015-1046.
- Hood, R.W., & Kimbrough, D. (1995), Serpent-handling Holiness sects: Theoretical considerations, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34, ss. 311-322.
- Hood, R.W., Spilka, B., Hunsberger, B., & Gorsuch, R. (1996), *The psychology of religion: An empirical approach* (2nd ed.), New York: Guilford Press.
- Howden, J.W. (1992), *Development and psychometric characteristics of the Spirituality Assessment Scale*, Unpublished doctoral dissertation, Texas Women's University.
- Hunsberger, B., Alisat, S., Pancer, S.M., & Pratt, M. (1996), Religious fundamentalism and religious doubts: Content, connections and complexity of thinking, *International Journal for the Psychology of Religion*, 6, ss.201- 220.

Hunsberger, B., Lea, J., Pancer, S.M., Pratt, M., & McKenzie, B. (1992), Making life complicated: Prompting the use of integratively complex thinking, *Journal of Personality*, 60, ss.95-114.

Hunt, R.A. (1972), Mythological-symbolic religious commitment: The LAM scales, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11, ss. 42-52.

Hunter, J.D. (1983), *American evangelicalism: Conservative religion and the quandary of modernity*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

James, W. (1961), *The varieties of religious experience*, New York: Collier Books. (Original work published 1902).

Johnson, B. (1971), Church and sect revisited, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 10, ss. 124-137.

King, D.G. (1990), Religion and health relationships: A review, *Journal of Religion and Health*, 29, ss. 101-112.

Koenig, H.G. (1994), *Aging and God: Spiritual pathways to mental health in midlife and later years*, New York: Haworth Press.

LaBarre, W. (1972), Hallucinations and the shamanistic origins of religion. In P.T. Furst (Ed.), *The flesh of the gods*, New York: Praeger, ss. 261-278.

LaPierre, L.L. (1994), A model for describing spirituality, *Journal of Religion and Health*, 33, ss.153-161.

Levin, J.S., & Vanderpool, H.Y. (1992), Religious factors in physical health and the prevention of illness. In K.I. Pargament, K.I. Maton, & R.E. Hess (Eds.), *Religion and prevention in mental health: Research, vision, and action*, New York: Haworth Press, ss. 41-64).

Lovekin, A., & Malony, H.N. (1977), Religious glossolalia: A longitudinal study of personality changes, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 16, ss.383-393.

Luckmann, T. (1967), *The invisible religion*. New York: Macmillan.

Magill, F.N., & McGreal, I.P. (Eds.). (1988), *Christian spirituality: The essential guide to the most influential spiritual writings of the Christian tradition*, San Francisco: Harper & Row.

Marty, M.E., & Appleby, R.S. (Eds.). (1991), *Fundamentalisms observed*, Chicago: University of Chicago Press.

Maslow, A.H. (1964), *Religion, values, and peak experience*, Columbus, OH: Ohio State University Press.

Maton, K.I., & Wells, E.A. (1995), Religion as a community resource for well-being: Prevention, healing, and empowerment pathways, *Journal of Social Issues*, 51 (2), ss. 177- 193.

May, G.G. (1988), *Addiction and grace: Love and spirituality in the healing of addictions*, San Francisco: Harper & Row.

McCallister, B.J. (1995), Cognitive theory and religious experience. In R.W. Hood, Jr. (Ed.), *Handbook of religious Experience*, Birmingham, AL: Religious Education Press, ss.312-352.

McFadden, S.H. (1995), Religion and well-being in aging persons in an aging society, *Journal of Social Issues*, 51 (2), ss.161-175.

McFadden, S.H. (1996), Religion, spirituality, and aging. In J.E. Birren & K.W. Schaie (Eds.), *Handbook of the psychology of aging* (4th ed.), San Diego: Academic Press, ss.162-177.

McGuire, M.B. (1981), *Religion: The social context*, Belmont, CA: Wadsworth.

McIntosh, D.N. (1995), Religion as schema, with implications for the relation between religion and coping, *International Journal for the Psychology of Religion*, 5, ss. 1-16.

Naisbett, J. (1982). *Megatrends: Ten new directions transforming our lives*, New York: Warner Books.

Niebuhr, H.R. (1929), *The social sources of denominationalism*, New York: Holt, Rinehart & Winston.

Oser, F.K., & Scarlett, W.G. (Eds.). (1991), *Religious development in childhood and adolescence* (New Directions for Child development, No. 52) San Francisco: Jossey-Bass.

Otto, R. (1928), *The idea of the holy: An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the Rational*, London: Oxford University Press.

Paden, W.E. (1992), *Interpreting the sacred: Ways of viewing religion*, Boston: Beacon Press.

Pargament, K.I. (1992), Of means and ends: Religion and the search for significance, *International Journal for the Scientific Study of Religion*, 2, ss.201-229.

Pargament, K.I. (1997), *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. New York: Guilford Press.

Pargament, K.I. (1999), The psychology of religion and spirituality? Yes and no, *International Journal for the Psychology of Religion*, 9, ss.3-16.

Pargament, K.I., Mahoney, A., & Swank, A. (in press). Religion and the sanctification of the family. In T. Brubaker (Ed.), *Religion and the family*, Menlo Park, CA: Sage Publications.

Pfeiffer, J.E. (1992), The psychological framing of cults: Schematic representations and cult evaluations, *Journal of Applied Social Psychology*, 22, ss.531-544.

Pollner, M. (1989), Divine relations, social relations, and well-being, *Journal of Health and Social Behavior*, 30, ss.92- 104.

Poloma, M.M., & Gallup, G.H., Jr. (1990), *Religiosity, forgiveness and life satisfaction: An exploratory study*. Paper presented at the annual meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, Virginia Beach, VA, November).

Poloma, M.M., & Pendleton, B.F. (1989), Exploring types of prayer and quality of life research: A research note, *Review of Religious Research*, 31, ss. 46-53.

Preus, J.S. (1987), *Explaining religion*, New Haven, CT: Yale University Press.

Pruyser, P.W. (1986), Maintaining hope in adversity, *Pastoral Psychology*, 35, ss. 120-13.

Ragan, C., Malony, H.N., & Beit-Hallahmi, B. (1980), Psychologist and religion: Professional factors associated with personal Belief, *Review of Religious Research*, 21, ss. 208-217.

Rizzuto, A.-M. (1991), Religious development: A psychoanalytic point of view. In F.K. Oser & W.G. Scarlett (Eds.), *Religious development in childhood and adolescence* (New Directions for Child Development, San Francisco: Jossey-Bass, No. 52, ss.47-60.

Roof, W.C. (1993), *A generation of seekers: The spiritual journeys of the baby boom generation*, San Francisco: Harper.

Schumaker, J.F. (Ed.). (1992), *Religion and mental health*, Oxford, England: Oxford University Press.

Scobie, G.E.W. (1973), Types of religious conversion. *Journal of Behavioral Science*, 1, ss. 265-271.

Scott, A.B. (1997), *Categorizing definitions of religion and spirituality in the psychological literature: A content analytic approach*, Unpublished Manuscript.

Shafranske, E.P. (1996), Religious beliefs, affiliations, and practices of clinical psychologists. In E.P. Shafranske (Ed.), *Religion and the clinical practice of psychology*, Washington, DC: American Psychological Association, ss. 149-162.

Shafranske, E.P., & Malony, H.N. (1990), Clinical psychologists' religious and spiritual orientations and their practice of psychotherapy. *Psychotherapy*, 27, ss. 72-78.

Sheldrake, P. (1992), *Spirituality and history: Questions of interpretation and method*, New York: Crossroads.

Sheridan, M.J. (1992), Bullis, R.K., Adcock, C.R., Berlin, S.D., & Miller, P.C., Practitioners' personal and Professional attitudes and behaviors toward religion and spirituality: Issues for education and practice, *Journal for Social Work Education*, 28, ss.190- 203.

Shorto, R. (1997), Belief by the numbers, *The New York Times Magazine*, December 7), ss. 60-61.

Silk, M. (1998), *Something new, something old: Changes and continuities in American religious history*, Cambridge, MA: The President and Fellows of Harvard College.

Smith, W.C. (1991), *The meaning and end of religion*, Minneapolis: Fortress Press, (Original work published 1962)

Spilka, B. (1993), *Spirituality: Problems and directions in operationalizing a fuzzy concept*, Paper presented at the meeting of the American Psychological Association. Toronto, Ontario, August).

Spilka, B., & McIntosh, D.N. (1996), *Religion and spirituality: The known and the unknown*, Paper presented at the meeting of the American Psychological Association. Toronto, Ontario, August).

De St. Aubin, E. (1999), Personal ideology: The intersection of personality and religiosity. *Journal of Personality*, 67, ss.1105-1139.

Starbuck, E.D. (1899), *The psychology of religion*. New York: Scribner.

Stark, R. (1984), Religion and conformity: Reaffirming a sociology of religion, *Sociological Analysis*, 45, ss. 273-282.

Stark, R., Church and sect. In P.E. Hammond (Ed.) (1985), *The sacred in a secular age: Toward revision in the scientific study of religion*, Berkeley, CA: University of California Press, ss. 139-149.

Stark, R., & Bainbridge, W.S. (1979), Of churches, sects and cults: Preliminary concepts for a theory of religious movements, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18, ss. 117-133.

Stark, R., & Bainbridge, W.S. (1980), Networks of faith: Interpersonal bonds and recruitment to cults and sects, *American Journal of Sociology*, 85, ss.1376-1395.

Stark, R., & Bainbridge, W.S. (1985), *The future of religion*, Berkeley, CA: University of California Press.

Stark, R., & Bainbridge, W.S. (1996), *A theory of religion*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Tamminen, K. (1991), *Religious development in childhood and adolescence: An empirical study*, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Tart, C. (Ed.) (1975), *Transpersonal psychologies*, New York: Harper & Row.

Tillich, P. (1952), *The courage to be*, New Haven: Yale University Press.

Troeltsch, E. (1931), *The social teachings of the Christian churches* (O. Wyon, Trans.), New York: MacMillan.

Turner, R.P. (1995), Lukoff, D., Barnhouse, R.T., & Lu, F.G., Religious or spiritual problem: A culturally sensitive diagnostic category in the DSM-IV. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 183, ss. 435-444.

Vande Kemp, H., Historical perspective: Religion and clinical psychology in America. In E.P.

Shafranske (Ed.), (1996), *Religion and the clinical practice of psychology*, Washington, DC: American Psychological Association, ss. 71-112.

Weber, M. (1964), *The sociology of religion*. Boston: Beacon Press. (Original work published 1922),

Wenegrat, B. (1990). *The divine archetype: The sociobiology and psychology of religion*, Lexington, MA: Lexington Books.

Wilson, E.O. (1978), *On human nature*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wulff, D.M. (1996), The psychology of religion: An overview. In E.P. Shafranske (Ed.), *Religion and the clinical practice of psychology*, Washington, DC: American Psychological Association, ss. 43-70.

Wulff, D.M. (1997), *Psychology of religion: Classic and contemporary* (2nd ed.). New York: Wiley & Sons.

Zinnbauer, B.J. (1997), *Capturing the meanings of religiousness and spirituality: One way down from a definitional Tower of Babel*, Unpublished doctoral dissertation, Bowling Green State University.

Zinnbauer, B.J., & Pargament, K.I. (1998), Spiritual conversion: A study of religious change among college students, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, ss.161-180.

Zinnbauer, B.J., Pargament, K.I., Cole, B.C., Rye, M.S., Butter, E.M., Belavich, T.G., Hipp, K.M., Scott,

A.B., & Kadar, J.L. (1997), Religion and spirituality: Unfuzzifying the fuzzy, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36, ss. 549-564.

Zinnbauer, B.J., Pargament, K.I., & Scott, A.B. (1999), The emerging meanings of religiousness and spirituality: Problems and prospects. *Journal of Personality*, 67, ss.889- 919.

SEMPOZYUM VE KİTAP TANITIMLARI

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2013, Sayı 3

Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şii-Sünni İlişkileri Sempozyumu

Ahmet YÖNEM*

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Çorum Belediye Başkanlığının birlikte organize ettiği "Ortadoğu'nun Geleceği Açısından Şii-Sünni İlişkileri" Sempozyumu 27-28 Eylül 2013 tarihlerinde Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin ev sahipliğinde yapıldı. Sempozyumda 19. asırdan itibaren Şii-Sünni ilişkileri, yeni Ortadoğu'da mezhepsel ilişkiler ve güncel mezhep tartışmaları müzakere edildi.

Sempozyum açılışına Vali Yardımcısı Ali Deniz Sürmen, Belediye Başkan Yardımcısı Zeki Gül, Hitit Üniversitesi Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Osman Eğri, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Mesut Okumuş ve Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde çalışan İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim dalı akademisyenleri katıldı. Sempozyumun açılış konuşmasını yapan Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı Başkanı Doç. Dr. Cemil Hakyemez, Ortadoğu coğrafyasında meydana gelen her olayın mezhep farklılıklarıyla ilişkilendirildiğini söylemenin abartılı olmayacağını söyledi. Şia'nın alt kollarıyla birlikte ayrı bir mezhep olarak ortaya çıkışının, bu fırka mensuplarını bir nevi Müslüman toplumların muhalefet hareketi konumuna getirdiğini dile getiren Hakyemez, geri kalan Müslümanların ise Sünnilik adı altında bir araya geldiklerini, bu şekilde Şiilik ve Sünnilik olarak iki ana bünyeye bölünen Müslümanların asırlarca kendilerini meşgul edecek bir mezhep kavgasının içine girdiklerini belirtti. Hakyemez, bugüne kadar Müslümanların iç problemlerinin Batılı bilim insanlarının çalışmaları üzerinden öğrenilip anlaşılmaya çalışıldığını, özellikle son zamanlarda Ortadoğu'da meydana gelen çatışmaların analiz edilmesinde de görüldüğü gibi, olayların daha ziyade yabancı akademisyen, gazeteci ve istihbarat elamanlarının vermiş olduğu bilgilerden yola çıkılarak tahlil edildiğinden bahsetti. Söz konusu bilgilerin de ya taraflı olduğunu ya da doğruluğundan emin olmadığımız yorumları içerdiğini dile getirdikten sonra ise "Batı'da yapılan akademik çalışmaların önemli bir kısmının indirgemeci bir yaklaşım sergilenerek zaman zaman kendi belirledikleri sonuçlara ulaşmamıza neden olmaktadır" dedi. Hakyemez, Bu çıkmazdan kurtulmanın en kalıcı yolunun da bu alanda var olan

*Yrd.Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. E-posta: yonemahmet@hotmail.com

birikimlerimizi bir araya getirerek eksiklerimizi ortaya koymak ve bu şekilde yeni araştırmaların önünü açmak olduğunu ifade etti.

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Mesut Okumuş ise, kavga ve çatışmadan uzak durularak, farklılıklara saygı duyulması çağrısında bulunarak, şöyle dedi: “İslamiyet dargın olan iki Müslümanı barıştırmak için yalan söylemeyi bile caiz görmüştür. Buna göre müminlere düşen birincil görev fitne ateşini yakmak ve körüklemek değil, öncelikle yangın çıkarmamak, çıkarmaya çalışanlara engel olmak, elimizden geldiğince ve dilimizin döndüğünce mevcut ateşi söndürmeye gayret etmektir. Zira bir cana kıymak bütün âleme kıymak, bir canı diriltmek de bütün insanlığı diriltmek demektir.”

Hitit Üniversitesi Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Osman Eğri, tüm kesimlerin birbirlerinin inanç ve geleneklerine saygı duyduğu takdirde barışın sağlanacağını ifade etti. “İnsanları birbirlerine bu kadar düşman, farklı, İslam’a aykırı gösteren nedir? diye soran Eğri, bu duygu ve düşünceyle çatışma çıkaran zeminin üzerinde durulması gerektiğini söyledi. İnançlara saygı duyulması çağrısında bulunan Eğri, daha sonra şu düşüncelerini dile getirdi: “Mesela bir Kербela olayında Yezid’in zalim, Hüseyin’in ise mazlum olduğunu söylemek Ehl-i beyt’in şu isimlerden ya da bu isimler oluştuğunu tartışmak yerine Ehl-i beyt sevgisini ortak bir payda olarak canlı tutmak, Türkiye’deki Alevi-Sünni ve Şii-Sünni dünyayı bir araya getirmek ve bunun için çalışmak, özellikle Kur’an-ı Kerim ortak paydasında buluşmak hepimizin ortak görevi olmalıdır. Şiilik, Sünnilik mezhep olarak görülür, Alevi-Bektaşilik ise tasavvufi yorumdur. Bu konuyu sadece tasavvuf tarihçilerine bırakmak yerine Alevilik ve Bektaşilik üzerine daha fazla çalışarak model oluşturursak Şii Sünni mezhepleri için de bir örnek oluşturur.”

Çorum Belediye Başkan Yardımcısı Zeki Gül ise, konuyla ilgili ilmi çalışmaların yapılmasının elzem olduğu bir süreçten geçildiğini belirterek, Irak’ta, Suriye’de, Mısır’da Müslümanların birbirini nasıl kırdığını görmekten dolayı üzüntü duyduklarını söyledi. Şii-Sünni çatışmasında okumuş-yazmış insanların dahi nerede duracağını şaşırduğuna değinen Gül, “Kavram kargaşaları ve sloganlarla hareket etmek yerine ilimle, insanları öldürenleri alkışlamak ve tarafgir bakış açısı yerine ise bu kanı hangi yolla durdurabileceğimiz üzerinde durmanın doğru olacağını” söyledi.

Programın açış konuşmasını, Türkiye’nin İslâm Mezhepleri Tarihi alanındaki duayenlerinden Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı yaptı. Sempozyumun içinde bulunduğumuz şartlar açısından önemli olduğunu belirten Fığlalı, öncelikle İngilizler tarafından isim verilen Ortadoğu’nun tanımını yapmak gerektiğini söyleyerek konuşmasına başladı. Ortadoğu’nun tüm dinler ve kültürler açısından

önemli olduğunu kaydeden Fığlalı, İslam'ın barış dini olmasına rağmen bu gün Ortadoğu'da yaşananların bununla çeliştiğini ifade ederek, Ortadoğu'da Şiilik ve ona bağlı kolların Sünnilik ve onun alt anlayışlarının diğer din mensupları ile birlikte bu coğrafyayı paylaştıklarını ifade etti. İslam dini için en önemli dönemin Hz Peygamber dönemi olduğundan sözeden Fığlalı, cehaletlerin, din adına yapılan saldırganlıkların cihat olarak anlatıldığı bir dönemi yaşadığımızı, mezhep ve cemaatlerin din ile özdeşleştiğini hatta dinin önüne geçirildiğini, ve dünyada bugün kan döken örgütlerin İslam adına hareket ettiklerini söylediklerini kaydetti.

Öğleden sonraki ilk oturumun adı "Tarihte Şii Sünni ilişkileri" idi ve oturumun başkanlığını A. Ü. İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilimdalı Başkanı Prof. Dr. Hasan Onat yaptı. Böylesine önemli bir süreçte İslam Mezhepleri Tarihi dersinin işlevinin artırılması gerektiğini belirten Onat, mücavir coğrafyada yaşanan hadiselerin bunu teyit ettiğini belirterek, "Bu toplantı bu yönüyle de önemli hale gelmiştir" dedi. Sempozyumun ilk oturumunun ana konusu "Şii-Sünni İlişkilerinin Tarihi Arka Planı" idi. Bu başlık altında ilk olarak sözü alan Dr. Fatih Topaloğlu "İran Coğrafyasının Şiileşme süreci" isimli tebliğini sundu. Topaloğlu, İranlılarla Arapların tanışma sürecinden hareketle iki kavmin arasında meydana gelen ilişkilerden bahsetti. Peygamber efendimizin davet mektuplarını İslam ile ilk tanışmaları olarak nitelendirdi ve devamında; "Bu davet kabul edilmemiş ve mektup yırtıp atılmıştır. Selman-ı Fârisî'nin İranlı olması nedeniyle İslâmlaşmanın olduğu vurgulanmıştır. Hz. Ömer döneminde İslam orduları Sasanileri yenip devletin varlığına son vermiş ancak tam İslâmlaşma gerçekleşmemiştir; tam fetih ise Hz Osman tarafından gerçekleştirilmiştir." dedi. Bu oturumun ikinci konuşmacısı "Abbasilerin Son Dönemlerinden İlhanlıların Yıkılışına Kadar ki Süreçte Şii-Sünni İlişkileri" adlı tebliği ile Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilimdalı Başkanı Yrd. Doç. Dr. Hanefi Şahin idi. 1256-1353 yılları arasında İlhanlıların kuruluş ve yıkılış tarihlerinden bahseden Şahin, Moğolların tarih sahnesine çıktığı sırada İslâm dünyasının genel yapısı hakkında bilgi verdi. Şiiliğin İlhanlılar dönemindeki durumunu anlatan Şahin; "İlhanlılar döneminde Şiilik, tarihte Büveyhilerden sonra ikinci kez siyasette aktif rol oynamıştır. İlhanlı sultanlarından Olcayto, tarihte ilk defa Şiiliği devletin resmî mezhebi haline getirdi. Bu durum Şiiilerin siyasette etkili olmalarına, Şiiliğin fikri alandaki gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır" dedi. Bu oturum Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilimdalı Başkanı Yrd. Doç. Dr. Mehmet Çelenk'in "Safevîler Döneminin Şii-Sünnî ilişkileri Üzerindeki Etkisi" isimli tebliği ile devam etti. Çelenk, Timur'un seferlerinden sonra, İran, Anadolu ve Kuzey Suriye'nin tarihinin, hem bağımsızlık isteyen hem de bu

bağımsızlıkları isyanlar aracılığı ile hayata geçirmeye çalışan Türkmenlerin yükselişiyile biçimlendiğini ifade etti. Buna göre 1501 yılında Akkoyunlu Devleti'nin güçsüz bir lideri olan Alvand Mirza'yı büyük bir yenilgiye uğratan Şah İsmail, sonraki dönemde İran'ı 200 yıldan fazla bir süre (1501-1736) yönetmiş, devletin resmi dini olarak 12 İmam Şiiliği'ni kuracak olan Safevi Hanedanlığı doğmuştur. Bu oturumun son konuşmacısı, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilimdalı Başkanı Yrd. Doç. Dr. Yusuf Gökalg, Yemen'de Zeydi-Sünnî İlişkilerinin Tarihi Arka Planı" adlı tebliğini sundu. Son zamanlarda, özellikle Irak ve Suriye'de yaşanan olayların etkisiyle, içinde bulunduğumuz coğrafyada mezhep çatışmalarının doğurabileceği muhtemel sonuçların yoğunca tartışıldığından bahsederek konuşmaya başlayan Gökalg, "Bugün itibarıyla bölgede hâkim olan Sünnî ve Şii din anlayışının yanı sıra gerek bu iki dini gelenek içerisinde yer alan gerekse yeni ve farklı oluşumlar olarak karşımıza çıkan Dürzilik, Nusayrilik, Yezidilik, Vehhabilik, Zeydilik, Kadıyânîlik ve Bahâîlik gibi dini oluşumların aktif olarak toplumsal hayatı yönlendirdiğini ve bölgedeki gelişmelerin şekillendirdiğini belirtti.

Sempozyumun ikinci oturumunun konu başlığı "Şii-Sünnî İlişkilerinde Belirleyici Olan Yaklaşım Biçimleri" idi ve başkanlığı Ankara İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilimdalı Öğretim üyesi Prof. Dr. Osman Aydın'ın yaptı. İlk konuşmacı "Selefilik'in Şiilik Değerlendirmesi Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi", isimli tebliğle Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilimdalı Başkanı Prof. Dr. Zeki İşcan sundu ve şöyle dedi: "Din ve nefret arasında bir paradoks vardır. Ortadoğu'da devam eden süreç kanla beslenmektedir. Şiilik ve Selefilik adı altında net biçimde ikiye bölünen İslam toplumunun sorunu dini değil sosyolojiktir. Mezhep taraftarları nefret merkezli hareket etmektedirler. Bunun kökleri ise tarihtedir." Nefret söylemlerinin temellerine değinen İşcan, Batılı yazarlardan da yararlanarak hem Şii hem de Selefi anlayış tarzlarını anlattı ve çözüm olarak demokrasi kültürünün hâkim olması gerektiğini belirterek sözlerini tamamladı. Oturumda ikinci olarak söz alan, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilimdalı Başkanı Prof. Dr. İlyas Üzüm, "Geçmişte ve Günümüzde Şia'nın Ehl-i Sünnet Algısı" adlı tebliğini sundu ve şöyle dedi: "Şii ve Sünniler sadece Irak'ta son üç ayda üç yüzden fazla insanı öldürmüşlerdir. Bu anlamda Diyanet İşleri Başkanlığı bir çalışma başlatmış, İslam dünyasının çeşitli yerlerinden davet ettiği âlimlere Türkiye'de yapılan çalışmalardan bahsetmiştir." Üzüm'e göre ise çözümü Ehli Sünnet ilkeleri çerçevesinde aramak gerekir. Bu oturumun son konuşmacısı, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden Doç. Dr. Cemil Hakyemez, "Ehl-i Sünnet'in Şiilik Algısı ve Temel Etkenler" isimli tebliğinde itikadî

mezheplerin ortaya çıkmasında etkili olan faktörlerden birinin siyaset olduğuna dikkat çekti. Ona göre siyaset, mezhep oluşumunda en belirleyici nedenlerden biridir. Şia'nın oluşumuna Hz. Ali evladının Emevî ve Abbasî yönetimleriyle olan siyasi mücadelesinin yol açtığını kaydeden Hakyemez, zaman içerisinde hem Sünnî Samanîler, Selçuklular ve Osmanlılar hem de Şii Büveyhîler, Fatimîler ve Safevîlerin totaliter devletlerinin temel çatışma nedenlerinin politik kaygılardan kaynaklandığını, mezhep ayrılığının ise buzdağının görünen kısmını oluşturduğunu söyledi. Bu bölümün dördüncü konuşmacısı, "Şii-Sünnî İlişkileri Bağlamında Günümüz Selefiligi" adlı tebliğiyle Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilimdalı Başkanı Yrd. Doç. Dr. Ahmet Yöner'di. "Şii-Sünnî ilişkileri bağlamında günümüz Selefiligini somut biçimde ortaya koyabilmek için tanımlamalardan hareketle, kısaca tarihi süreçten söz etmek gerekecektir" diyerek konuşmasına başlayan Yöner'e göre Şii'den, Sünnî'den Selefi'den kastedilenin ne olduğuna tam olarak karar vermek gerekir. Yöner, ilmî Selefilik'ten, cihadî Selefilik'e kadar konunun ilişkiler boyutunda gündeme alındığında ve muhatapların dini, kültürel, siyasi vs. yönleri ön plana çıktığında, Ortadoğu'da mezheplerin kendilerini dinin yegâne temsilcisi görme düşüncesi ile Selefilik ve Şiilik arasındaki ihtilafların gün geçtikçe artacağını belirtti.

Bu günün üçüncü oturumu "İran Devrimi'nin Mezhebî Yansımaları ve Takrib Çalışmaları" ana başlığında yapıldı. Oturum başkanlığını Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilimdalı Başkanı Prof. Dr. Saffet Sarıkaya yaptı. Bu oturumda ilk olarak "İran İslâm Devrimi ve Şiilik" isimli tebliği ile Prof. Dr. Hasan Onat yer aldı. Onat, konuya; "Devrimin oluşum sürecinde Şiilik nasıldı ve daha sonra nasıl bir gelişme gösterdi?" diyerek başladı. İran İslam Devrimi'nin önemli bir sosyal kırılma olduğunu vurgulayan Onat, Humeyni'nin yaşadığı Fransa'nın devrimden sonra İran'ın alt yapı işlerini yapmasının manidar olduğunu belirtti. Buna göre Humeyni, İran'a geldiğinde halkı cesaretlendirmiş, devrimin en önemli sloganlarından biri şahadet algısı olmuştur. Bu cesaretlendirmenin içinde tamamen Şii sloganlar kullanılmıştır. "İran'da Şii-Sünnî Yakınlaştırma Çalışmaları" ile ilgili tebliğini sunan Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilimdalı öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Doğan Kaplan; "Takribin amacı birbirini tanımaktır; bu çağrılar tüm İslam dünyasında çeşitli sebeplerle tekrar edilmiştir. İslâm mezhepleri arasında yakınlaştırma adı altında bir merkez dahi kurulmuştur. Takrib çalışmalarında siyasi duruşlar durumları etkilemiştir. İran İslam Devrimi'nden sonra İran Anayasası'nda takrib çalışmaları yer almıştır. Takrib çalışmalarında İran'ın samimi olmadığını belirtmek gerekir" dedi. "Şiiilerin Takribi ve Suudîlerin Teklifi" isimli tebliği sunan

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilimdalı öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Adem Arıkan şöyle dedi: “Takrib çalışmaları 1743 yılına kadar dayanmaktadır. 1954’lerden itibaren Kahire merkezli takrib çalışmaları başlamıştır. Takribe Selefilere çok sert tepki göstermiştir. 1990’lardan sonra İran takrib konusunda çalışmalar yapmıştır. Suûdiler ise konuya “hıvâr” ismini vermişlerdir. Takrib, İran merkezli yürütülmüştür. 2011 Ekim ayında kurulan Kral Abdullah Merkezi bu işi yapmaya devam etmiştir.”

Sempozyumun “Ortadoğu’da Mezhep Coğrafyası” başlıklı 4. Oturumu, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilimdalı öğretim üyesi Prof. Dr. Seyit Bahcıvan’ın başkanlığında yapıldı. Bu oturumun ilk tebliğini “Şii-Sünnilik İlişkisinin Sınırları ve Kapsamına Dair Metodolojik Mülâhazalar” başlığıyla Dr. Mehmet Kalaycı sundu. Dört ana başlıkta Şii-Sünni ilişkilerini inceleyen Kalaycı, “Şii-Sünni ilişkilerinde özellikle tarihte Sünnilik adına en büyük gayretin Bağdat’ta Hanbelîlerden geldiğini, bunun yanında Eş’arîlerin de diğer İslam coğrafyasında etkili olduklarını ifade etti. Kalaycı, mezheplerinin oluşum sürecinin hala devam ettiğini, Sünnilik ve Şii’liği genel çatı ifade eden kavramlar olarak kabul etmek gerektiğini belirtti. Şehir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilimdalı öğretim üyesi Prof. Dr. M. Ali Büyükkara “İslâm Kaynaklı Mezheplerin Ortadoğu’daki Coğrafi Dağılımı ve Tahmini Nüfusları” ile ilgili tebliğini sundu. Tebliğ konusunu oluşturan tasnifin bölgelere göre değil mezheplere göre yapıldığını söyleyen Büyükkara, nüfus oranları ve dağılımların herkese göre değiştiğini, ancak mevcut nüfusun %80 Sünni diğerlerinin ise önemli bölümünü Şii ve Şii’likten doğmuş mezheplerin oluşturduğunu gayr-ı sünnî unsurlar olduğunu kaydetti. Bu oturumun bir diğer tebliğcisi “Ötekileştirme Vasıtası Olarak İbâha –İsmâîlilik Örneği” adlı tebliği ile Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Ali Avcu ise şöyle dedi: “IV. asırda Sünnilik yok oluş kaygıları çektiğinde, yöneticiler İsmâîliliğe karşı tedbirler almaya çalıştılar. Bu anlamda “ibâha” kavramının önemli bir yeri olmuştur. İbâhiliğin iki kökeni vardır; genel hukukun yasakladığının helâl görülmesi ve cinsel ahlâksızlıktır.

Sempozyumun “Körfez Krizi sonrası Ortadoğu’da Şii’lik ve Sünnilik” başlıklı 5. oturumuna Kastamonu İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim üyesi Prof. Dr. Mehmet Atalan başkanlık yaptı. Burada ilk tebliği “Son Dönem Irak Şii’liği” adı altında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim üyesi Doç. Dr. Muharrem Akoğlu sundu. Büveyhîler ile ilgili Şii-Büveyhî ifadesinin doğru olmadığını vurgulayan Akoğlu Irak’ın Şii’lik süreçlerini anlattı. Buna göre tarihi süreç içinde Irak’a İran ve diğer coğrafyalardan gelen Şii nüfusun yerleşmesi

buradaki Şiileşmeyi artırmış, 1890'larda Bağdat halkının %60'ını Şii nüfus oluşturmuştur. Günümüzdeki oranlarla 1900'lü yıllardaki oranlar aynıdır. Bu oturumun ikinci konuşmacısı Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim üyesi Prof. Dr. Yusuf Benli, "Şii-Sünni İlişkileri Çerçevesinde Irakta Sadr Ailesi" adlı tebliğini sundu. Irakta Şiiilik için üç önemli ailenin olduğunu anlatan Benli, bunlardan en önemlisinin Kâzımiyye'de Sadr, Necfe'te el-Hekim, Kerbelâ'da ise Şirazi aileleri olduğunu söyledi. Sadr ailesiyle ilgili geniş bilgilere sahip olduğumuza işaret eden Benli, Irak Şiiiliğinin günümüzde en önemli ailelerden olan Sadr Ailesi mensuplarının siyasi ve dini anlamda yaptıkları faaliyetlerin bölge için ehemmiyetinden bahsetti. Bu oturumun 3. konuşmacısı olarak Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim Görevlisi Mehmet Toprak "Âyetullah Hûi ve Âyetullah Sistânî Merkezli Şiiiliğin Irak Siyaseti Üzerine Etkisi Üzerine" adlı tebliğini sundu ve özetle şöyle dedi: "el-Hûi, usûlî ekole mensup olup fıkıh ve usul-i fıkıh birlikte anlatan eserler vermiş, siyasete mesafeli durmuş, eğitim öğretim faaliyetlerine ağırlık vermiştir. Şii-İmâmî anlayışı anlatan kurumlarda çalışan Hûi, zekât ve humus gelirlerinin hastane ve eğitim kurumlarına verilmesini istediği için Humeyni ile görüş ayrılığına düşmüştür. Irak'ta siyasi görüşlerin baskı altında kriz dönemlerinde bu tür metotların kullanılması normal karşılanmalıdır. Bu sebeple Hûi, böyle bir metotla Sadr Ailesi ve Humeyni ile çatışmıştır." Bu oturumun son konuşmacısı Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Cenksu Üçer "Muharrem Etkinliği ve Günümüz Şiiiliği" adlı tebliğini sundu. Cem evi ve camiyle ilgili görüşlerini anlatan Üçer, Muharrem'in tanımını yaptı ve sözlerine şöyle devam etti: "Aleviliği Muharrem etkinlikleri nedeniyle Şiiilik içinde görmek yanlıştır. Matem törenlerinde helva ikramı ve zincir törenleri vardır. Anadolu'daki Caferilerde bu günlerde; su içmeme, aşûre yapma ve oruç tutma faaliyetleri önemlidir ve tasavvufi eğilimlerinden kaynaklanır. Muharrem orucunun Sünni kaynaklarda da karşılığı vardır."

Sempozyumun 6. oturumu Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilimdalı öğretim üyesi Prof. Dr. Metin Bozan başkanlığında yapıldı. İlk olarak Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilimdalı öğretim üyesi Prof. Dr. Sönmez Kutlu "Şii Uyanışı konusuyula İlgili Tartışmalar" isimli tebliğini sundu. Şiiiler'in kendi iç ayrımlarını tek yapı olarak kabul edip karşılarında Selefililiği rakip olarak gördüklerini söyleyen Kutlu, Batı'nın İslam dünyasının içinde çatışma yaratarak kolay bir galibiyet istediğini kaydetti. Bu bölümün ikinci konuşmacısı olan Dr. Aytekin Şenzybek " Suriye'de Nusayri-Dürzi İlişkileri" adlı tebliğini sundu. Şenzybek, I. Dünya savaşı öncesi ilişkiler, 1946'ya

kadar olan ilişkiler ve günümüze kadar olan ilişkiler şeklinde üç başlık altında toplanan bilgiler verdi. Ehl-i sünnetin bid'at gördüğü bu fırkaların şu anda birlikte hareket ettiklerini belirten konuşmacı, Dürziler ile İsmaililer'in din algılarından bahsetmenin konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacağını söyledi. Buna göre Dürzî inancının Şia'dan farklılaştığı noktalar vardır ve bunlar, gizli inançlara sahip, içine kapalı toplumlardır.

Çalıştığınız son konuşmacısı olarak Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilimdalı öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Ahmet Bağlıoğlu, "Suriye'de Mezhep Hareketlerinin Güncel Siyaset Üzerindeki Etkileri" başlıklı tebliğinde Suriye'de bugün yaşananların Fransız mandası ile etnik ve dinsel farklılık merkeze alınarak tasarlanan bir yapıya doğru hızla ilerlediğini kaydetti. Manda rejimi döneminde etnik ve dini parçalara bölünmek istenen Suriye'nin bugün de bu durumun eşiğine geldiğini söyleyen Bağlıoğlu, Arap Baharı'nın bölgede başlattığı havanın Suriye'de iç karışıklıkların patlamasına sebep olduğunu belirtti. Buna göre Suriye'nin siyasal yapısı, etkin ve ideolojik temelli bir baskı rejimi olup, Baas ideolojisi, geçmişten gelen Sünnî elitin etkisini kırmayı amaçlayan ve daha çok azınlık olan Nusayriler, Dürziler, İsmaililer, Hıristiyanlar ve bir kısım kırsal kesim Sünnilerinin yürüttüğü bir ideolojiden ibarettir.

Sempozyumun kapanış konuşmasını Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Metin Okumuş ve Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim dalı Başkanı Doç. Dr. Cemil Hakyemez yaptı. Sonuç bildirgesinin tebliğler kısmında bazı eksiklikler tespit edilmiş, aşağıdaki çözümler önerilmiştir:

1. Şii-Sünnî ilişkileri, tartışmadan çatışmaya doğru bir yöne doğru gitmektedir.
2. Sorunun asıl kaynağı; genelde din alanında, özelde ise mezheplerle ilgili üst seviyede bilgi boşluğudur.
3. Kökleri çok derinlerde olan mezheplerin beşerî oluşumlar olduğu gerçeği göz ardı edilmektedir.
4. İslâm ortak paydası yerine mezhebî esaslar üzerine vurgu yapılmaktadır.
5. Şiilik ve Sünnilik, İslâm dünyasında uluslararası siyasetin ve devletlerin politikalarının meşruiyet aracı olarak kullanılmaktadır.
6. Şii-Sünnî kutuplaşması, İslâm dünyasında sonucu kestirilemeyen büyük hadiselerle sebep olacaktır.

Şii-Sünnî ilişkileriyle ilgili sorunların çözümünde ise aşağıdaki öneriler teklif edilmiştir:

1. Mezheplerarası ilişkiler hakkında yapılacak çalışmalar, ilmi toplantılar ve projeler desteklenmelidir.
2. Mezheplerarası ilişkiler hakkında üniversitelerde veya üniversite dışında araştırma merkezleri kurulmalıdır.
3. İşlam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı'nda İşlâm dünyasında mezheplerarasındaki çatışmaların köklerini açığa çıkartacak, çözüm önerileri geliştirecek ve İşlâm ortak paydasının kazandırılmasına yardımcı olacak yüksek lisans ve doktora tezlerinin yaptırılması gerekir.

Tarihte ve Günümüzde Mehdilik

Mahmut ÇINAR, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2013, 238 sayfa.

Zeynep ARIĞ*

Tarih boyunca insanlar birtakım bireysel ve içtimâî sorunlarla yüzleşmiş, sıkıntılı ve bunalımlı süreçler geçirmiştir. Ancak her karanlık geceyi aydınlık bir sabahın izlediği inancına binaen, belli dönemlerde zuhûr eden bu zulüm ve haksızlıklar daimî olmayıp bir gün mutlaka sona ermiştir. Bu sebeple, dinlerin çoğunda, insanlara doğru itikâdı öğretecek, adaleti yeryüzünde hâkim kılarak zulüm ve haksızlığı ortadan kaldıracak bir "kurtarıcı" inancı vardır. Kıyamete yakın bir zamanda gelmesi beklenen bu kurtarıcı Mehdî'nin, insanların maddî ve manevî sıkıntılarını gidereceğine, toplumsal ve dinî düzeni sağlayacağına inanılmaktadır.

Mahmut Çınar'ın tanıtımını yapacağımız *Tarihte ve Günümüzde Mehdilik* başlığını taşıyan bu eseri, Mehdilik inancının Müslümanlar arasındaki zuhûrunu, hangi kaynaklardan beslendiğini, Şiî ve Sünnî kaynaklarda yer alan ilgili rivayetleri ve Şia-Tasavvuf'ta mehdilik anlayışını mukayeseli olarak ele almak üzere giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan müteşekkildir. Doktorasını Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat\Kelâm Anabilim Dalında *Nübüvvetİnancı Bağlamında Şa'ranî'nin İbnü'l-Arabî Yorumu* konulu teziyle tamamlayan yazar, halen Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Öğretim Üyesi (Doç. Dr.) olarak görev yapmaktadır.

Mehdilik adına yapılan faaliyetlerin artış göstermesi sebebiyle bu konuya daha çok ehemmiyet verilmesi gerektiği, konumu gereği sorumluluğun kelâm ilmine ve ulemâsına düştüğü, kitabın giriş bölümünde ifade edilmiştir. Ayrıca bu bölümde araştırmanın yöntemi ve kaynakları anlatılmış, ardından "Allah'ın kendisini hidayete erdirdiği kimse" manasına gelen "mehdî" kelimesinin tanımı ve kavramsal çerçevesi verilmiştir.

Milletlerin hezimet zamanlarında ümitlerini yitirmemeleri, bu dönemlerin geçici olduğu, mutlaka ikbâl günlerine kavuşulacağı inancını taze tutan döngüsel zaman anlayışı ile mehdilik arasındaki ilişki kurularak başlayan birinci bölüm, beklenen kurtarıcı inancının menşei hakkındaki değerlendirmelerle sürdürülmüştür. Diğer din ve inançlarda mehdî fikrinin olması, Mehdî'nin zuhûr edip etmeyeceği ve

* Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

zuhûr etmesi beklenen bu mehdînin kimliği olmak üzere temelde iki problemi haiz olan bu meselenin bir açıdan çözümünü kolaylaştırmaktadır. Buna binaen Zerdüştilik'teki Saoşyant anlayışı ile Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta mesih anlayışına değinilmiştir. Ardından İslâm düşünce tarihinde mehdilik inancının ortaya çıkışı, mehdînin Hz. İsa'dan başkası olmadığına dair değerlendirmeler, İbn Teymiyye'nin bu inancın bâtil olduğuna dair görüşü ve mehdilik ile ricâlû'l-ğayb düşüncesi arasındaki bağlantıya da yer verilmiştir.

Eserde belirtildiğine göre Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından kaleme alınan modern döneme ait eserlerde, kıyamet alâmetleri arasında "mehdî'nin zuhûru" yer almamaktadır. Zira bir konunun akâid kapsamında ele alınabilmesi için delâlet ve sübût açısından kat'î olması gerekmektedir. Mehdilik konusunda herhangi bir âyet bulunmadığı gibi mütevâtir hadis de yoktur. Ayrıca bu konuda ümmetin icmâi söz konusu değildir. Bu sebeple Mehdilik akâid konusu olarak değerlendirilmez. Bu doğrultuda yazarın fikri ise Mehdî'nin müşahhas bir şahıstan çok, ümmete rehberlik etme konumunda bulunan aynı dönemde birden fazla şahıs olabileceği gibi, her çağda farklı farklı şahıslar da olabileceği yönündedir (s. 65).

Kitapta tasavvufî literatürde mehdilik konusuna da değinilmektedir. Bu doğrultuda onun Hz. Fâtıma'nın neslinden geleceği ve zuhûruyla birlikte tüm din ve mezheplerin ortadan kalkacağına yer verilmektedir. Şii literatürde Mehdilik anlayışına da çeşitli açılardan incelenmekte ve buna göre onun Hz. Peygamberin neslinden, Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'nın zürriyetinden olacağı ve Hz. Hüseyin'i şehîd edenlerin zürriyeti tarafından öldüreceği belirtilmektedir. Şia'nın mehdî tasavvuru oldukça canlı olduğundan, onun zuhûru da her an söz konusudur. Buna göre mehdî, Kazvîn'de ortaya çıkacak, mümin olsun müşrik olsun herkes ona itaat edecek ve dağları korku ile dolduracaktır. Bu kısımda Şia'da mehdînin hükümrânlığının ne kadar süreceğinin tam olarak bilinmediği de ifade edilmektedir.

Şii ve Sünnî kaynaklarda Mehdî hakkında delil olarak ileri sürülen ayetler ile yoğun bir senet ve metin tenkidine tabi tutulan hadisler ise eserin ikinci bölümde incelenmiştir. Akabinde Şii ve Sünnî mehdî inancı arasındaki farklar ortaya konulmaktadır. Sünnîlere göre Mehdî inancı temel inanç esasları arasında yer almazken Şia'da zarûrât-ı diniyye içinde sayılmaktadır. Ayrıca Sünnî teoriye göre Mehdî şu an hayatta olmayabilir; Şia ise zaten hayatta olan bir mehdînin zuhûrunu beklemektedir. Çalışma, bu inancı reddedenler, savunanlar ile bu inançla ilgili rivayetlerin yaygınlık kazandığı tarih ve coğrafyalara yer vererek devam etmektedir. Mehdî inancının çıkışını hazırlayan sosyal ve siyasi etkenlerin anlatımıyla bu bölüm sona erdirilmiştir.

Yazara göre birtakım insanüstü, ilâhi özellik ve yeteneklere sahip karizmatik şahsiyetler her devirde insanlar tarafından ön plana çıkarılmış, mutlak hakikat onların tekeline bırakılmıştır. Bu bağlamda üçüncü bölümde İbnü'l-Arabî, Mevlâna, İmam-ı Rabbânî, Bediüzzaman Said Nursî, Süleyman Hilmi Tunahan, Muhammed Râşid Erol ve Fethullah Gülen'in görüşlerine yer verilmiştir. Günümüzde etkileri devam eden bu şahsiyetlerin, takipçileri tarafından Mehdî ilan edilmesine karşın, onların böyle bir iddiayı kabul etmedikleri belirtilmektedir. Ardından Anadolu süfliğinin Mehdilik algısı ve bunun oluşmasında etkili olan siyasi sebeplere yer verilerek bu bölüm tamamlanmıştır.

Sonuç bölümünde ise Mehdiliğın İslâm ümmetinin sadece cüz'î bir kesimi tarafından akîdenin temel prensiplerinden biri olarak kabul edildiğî ifade edilmiştir. Buna göre kâhir ekseriyet tarafından itikâdî bir unsur olarak görülmemesi, Mehdî'nin zuhûrunu kabul eden ya da reddeden bir kimsenin bu fiilinden dolayı imanına zarar gelmeyeceğini gösterir. İnanç esası olarak genel bir kabul görmemesine rağmen, Müslüman halklar arasında geniş yer bulması ise her toplumda müşahede edilen "umut ve beklenti" unsurunun bir neticesi olarak gösterilmiştir.

Mehdilik üzerinde yapılacak çalışmalara yeni bir soluk getireceğini düşündüğümüz bu eserin bir bölümünün İran'ın Kum şehrinde yazılması, konunun hazırlanmasına ehemmiyet verildiğini gösterir. Böylesi büyük bir emek ve çabanın ürünü olan bu çalışmada ilgili rivayetlerin büyük ölçüde incelenmesi, güncel anlayışların konu bağlamında irdelenmesi, takdir edilmesi gereken diğer yönleri teşkil etmektedir.

Türkiye’de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi: Paul Ricoeur Üzerinden Bir Soruşturma

Recep ALPYAĞIL, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010, 192 Sayfa.

Aişe TABAN*

Recep Alpyağıl’ın *Türkiye’de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi* adlı eseri, “Niçin özgün bir felsefe üretiyoruz?” sorusuna cevap arayan ve Paul Ricoeur metaforu üzerinden “din felsefesi”ni ülkemizde “özgün bir felsefe yapabilme imkânı” olarak sunan bir metindir.

Girişte, metafor olarak Paul Ricoeur’ün ve özgün bir felsefe yapabilme imkânı olarak “din felsefesi”nin tercih edilme nedenleri izah edilmektedir. Eserin yükünü taşıyan ilk bölümde, “din-felsefe” ilişkisine, “otantisite” kavramına, “otantik felsefe” yapmanın önündeki bazı sahte paradokslara değinilmiş, bunları aşma yolunda Paul Ricoeur’ün önemine yer verilmiştir. İkinci bölümde ise çağdaş felsefede yolların ayrım noktası: dil felsefesi ve hermönetik, ateizm ve din felsefesi, kötülük problemi ve felsefe gibi bazı Ricoeur’ün problem başlıkları irdelenmiştir.

“Özgün bir felsefe yapabilmek” derdiyle yola çıkan Recep Alpyağıl, bunun ancak özge olan düşünme biçimlerine açık olmakla mümkün olduğunu ifade eder ve açık olunması gereken ilk adres olarak bize en yakın coğrafi, düşünsel daire olan kendi “gelen-ek”imizi gösterir. Alpyağıl’a göre Türkiye’deki felsefi etkinlikte yaşanan tıkanıklığın nedeni “gelen-ek” diye adlandırılan birikimle sağlıklı yada sağlıklı her hangi bir etkileşimin kurulamıyor olmasıdır. Felsefedeki bu tıkanıklığı aşmanın yolu da zorunlu olarak “gelen-ek”i doğru okumaktan geçecektir. Peki bu nasıl sağlanacaktır? Ona göre öncelikle “gelen-ek” kavramı yeniden analiz edilmelidir ve bizim coğrafyamızda bu bir şekilde “din”le alakalıdır. Zira “din”, içinde yer aldığı “gelen-ek”lerin bir bütünüdür.

Yazara göre Türkiye’de felsefe eğitimi veren bölümler ve çalışılan konular arasında çok temelli bir kopuş yaşanmaktadır; felsefenin doğası, özcü bir şekilde tek bir düşünme tarzına indirgenmiş, diğer düşünme biçimleri dışarıda bırakılmıştır. Türkiye’de Tanzimat’tan bu yana yaşanan Doğu-Batı ikileminin bir tezahürü olan bu çok temelli kopukluk ve gerilim, “belli bir aralıkta” yer alan yani “din” ve “felsefe” arasındaki *akıştan* oluşan “din felsefesi”nin bir geçiş disiplini olarak köprüler kuran

*Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. E-posta: aisetaban@yahoo.com

karakteriyle aşılabilir. Bu “ya, ya da” değil, “ve” diyen bir felsefî faaliyettir. Bu doğrultuda Alpyağıl, çağdaş felsefede, analitik-kıtasal felsefe “gelen-ek”i bölünmesi bir yana; felsefe-edebiyat, bilim, tarih ve mitos ilişkisi kurulduğunu da hatırlamaktadır.

Yazara göre özgün olmak, öz’e ilişkin bir eylemdir. Peki öz nedir ve nerededir? Alpyağıl bu noktada “authenticity: otantiklik” kavramına vurgu yapar. Zira felsefe, kavramlarla alakalı bir etkinliktir. Felsefî eylem, bir kavrama vurgu yapma ya da onun içlemine vurgunun dışına alma edimidir. “Authenticity”, tarihsel anlamıyla, kök-le, köken-le alakalıdır. “Authentic”, “belli bir kökü olan, bir yere yaslı olan”dır. Değer ve değişimle ilgili olarak ise “sahih ve geçerli olan”dır; yani sahte ve geçersiz olanın karşıtıdır. “Authentic felsefe” ise kökü ya da kökleri olan bir felsefedir. Heidegger’e göre otantiklik, zaten var olan, kendisine dönebileceğimiz bir yer değil, kapalılığı-açma kararlılığı yoluyla, “başkaları ile keşfedebileceğimiz bir kendilik”tir. Burada o, “başka” ile “sınır”ı da ifade etmektedir. Otantiklik, tamamlanmışlık değildir, geçmişteki felsefemizi dikkate alıp, bugün keşfedebileceğimiz bir “kendî”liktir. İçimizdeki “ben”le temasa geçmemizi, “öz”de ne isek gerçekte de o olmamızı ister. Otantik olanlar ile olmayanları ayırt etmek kolay değildir ancak “sahih”liğe doğru atılacak adım, zorunlu olarak otantik olmayandan da geçeceğinden bu krizi şansa dönüştürmek mümkündür. Otantik olmak, “kendî” olmaktır, “coğrafi” ve “tarihi” olanla bütünleşmektir. Kendi olmak, zamansal ve mekansal olarak en yakın bağlarımıza göndermede bulunur. Türkiye’deki felsefe ise görünen şekliyle sahtedir ve bir tür taklit çabasından ibarettir.

Alpyağıl, “gelen-ek”le bağlantı kurmanın, gelecek için felsefe üretme doğrultusunda gerekli olduğunu ifade eder. Felsefeci içinde yer aldığı düşünce “gelen-ek”ini dikkate almalıdır. “Gelen-ek”, “model” oluşturarak sorunlara yaklaşımda kolaylık sağlar. “Gelen-ek”, devamlı değişen, çoğullaşan bir bütündür. Paul Ricoeur’ün ifade ettiği gibi “gelen-ek” ancak kesintisiz olarak yorumlandığında canlı kalır. Tarihsel olarak, aktarılan kültür miraslarının alınıp kabul edilmesi ve salt “gelen-ek olarak gelen-ek” şeklinde bir diyalektik kurulması gereklidir.

Alpyağıl, “gelen-ek”imizle irtibat kurulması gerektiği” söylemiyle yetinen bir yazar değildir. O, klasik metinlere hemen her eserinde atıfta bulunduğu gibi bu ürünlerin irtibat kurulabilir olduklarını ortaya koymak adına iki ciltten oluşan *Türkiye’de Bir Felsefe “Gelen-ek”i Kurmak* (İz Yayınları: 2010, 2011) adlı derlemesiyle okura “gelen-ek”imize ait metinlerden hazırlanmış bir demet sunarak “işte ‘gelen-ek’imiz, buyrun” demektedir.

Alpyağıl’a göre otantik felsefe yapmanın önünde bazı sahte paradokslar da bulunmaktadır. Bu paradoksları “Dinsiz Felsefe Yapmak” ve “Felsefesiz Din-dâr Olmak” başlıkları altında ele alan yazar, amacının bir polemik oluşturmak değil, ülkemizde felsefe yapılmak istenen ortamın ne türden ön yargıları hatta takıntıları olabileceğine işaret etmek olduğunu ifade etmektedir.

Alpyağıl’ın dikkat çekmek istediği bir başka husus, ülkemizdeki felsefe etkinliğinin önemli ölçüde dinle bağıni koparmış olduğudur. Felsefi etkinlikte dinle bir bağ kurmak zorunlu olmamakla birlikte, üzerinde yaşadığımız coğrafyada ve felsefe geleneğinde, dini dikkate almamak demek, açıkça, kendimizi bir imkândan bilerek mahrum etmek demektir. Bütün mesele de burada düğümlenir/çözülür, zira bu coğrafyada hikmet yada felsefe etkinliği bir şekilde dinle bağlantılı olmuştur. Otantik bir felsefe peşinde olan bir filozofun bu yerel durumu görmezden gelmesi onu ciddi bir açmaza sokacaktır. Alpyağıl, bu noktada “gelen-ek”iyle rahatça irtibat kuran Emmanuel Levinas’ı (ö.1995) örnek gösterir ve meselesinin Batı’dan muâdil getirmek olmadığını vurgular. Bu durum Batı’lı örnek getirme çabalarından sıkılmış okurun yüreğine su serper. Zira Alpyağıl’ın göstermek istediği, Levinas’ın yapmaya çalıştığı şeyin klasik geleneğimizde sıradan ve hemen her düşünürümüzde bulunabilecek bir felsefi durum olduğudur. Ancak ülkemizdeki genel tutum, her iki alanın iletişiminden doğabilecek olan özgün eserlerin “farkında” değildir ve “ayrışma” yanlısıdır.

Yazara göre sahici bir felsefenin yolu, bir şekilde, “din”den geçecektir ve “din felsefesi” bu durumu en iyi surette kavramsallaştırma yeteneğine sahiptir. Yazar, dinin felsefenin gelişimi için pozitif olduğu kadar negatif bir unsur da olabileceğine dikkat çekmektedir: “Din, bir yerde felsefenin gelişimi açısından negatif bir unsur da olabilir; yer yer olmuştur da. Felsefe, ona karşı ateistik argümanlar da geliştirilebilir. Ancak bu durumda bile, onun bir işlevinden söz etmek mümkündür. Ne yazık ki, Türkiye’deki felsefe etkinliğinde bundan mahrumuz; aslında tuhaf bir biçimde yaşanan tam bir *apati* halidir” (s. 49). Hiçbir anlamda dini dikkate almayan bir felsefe ile, tamamıyla onun üzerine kurulu olan felsefe de benzer bir hatayla malüldür. Türkiye’deki düşünsel ve dinsel sorunlar da bu türden indirgemeci tutumlardan kaynaklanmaktadır.

Yapılan/yapılacak olan felsefenin, sınırlarını zorlaması, taşması, evrensel ölçekte kabul görmesi için öncelikle bir zemine ihtiyaç vardır. Bu zemin, en önemli parçasının “din” olduğu “gelen-ek”ten başkası değildir. Ümit verici olan ise herşeye rağmen geçmişte, uzlaştırıcı ve birleştirici felsefe kültürümüz içinde bu zorluğun oldukça başarılı bir biçimde aşılabilmiş olmasıdır. Alpyağıl, paradoksları aşma

yolunda anlatmak istediklerini somutlaştırmak üzere, bir metafor olarak Ricoeur'e yer vermiştir. Alpyağıl'a göre Ricoeur, gelen-ek çizgisinde bir filozoftur ve gelen-ek'in, düşünce üretimi için nasıl bir potansiyeli barındırdığının farkındadır. Ayrıca Ricoeur'ü ayrıcalıklı kılan, ayrımları üretken sentezlere dönüştürmüş olmasıdır. Aporiler ve düşüncenin çıkmazları, Ricoeur'e göre başarısızlık değil, verimli ve gerçek keşiflerin ön aşamasıdır. Alpyağıl'a göre onun bu felsefi tutumunda, Türkiye'deki felsefi bunalımı aşmak için önemli ipuçları bulunmaktadır. Zira Ricoeur çatışmayı yaratıcılığın kaynağı, ikilemleri bir şans olarak görür ve amacının hermenötik problemin fenomenolojik yönüme *aşılması* denilebilecek şeyle çağdaş felsefeye açılan patikaları keşfetmek olduğunu ifade eder. Ricoeur bakış açılarının ve yöntemlerin, kendilerine özgü sınırlarını da kabul ederek, onların indirgenemez çoğulluklarına vurgu yapmıştır. Bu çoğulluk onu, çağdaşlarının içinde yer aldığı indirgemecilik hastalığından korumuştur.

Ricoeur'ü ayrıcalıklı kılan bir diğer özelliği ise, onun için oldukça merkezi olan kuşkucu tutumuna, "imân"ının ve "umut"unun eşlik etmesidir. Bu, bütün söylemlere, kuşkuyla yaklaşmak ama onlara karşı belli bir oranda umut beslemek anlamına gelir. Bu iki yönlü tavır, bambaşka bir felsefi tutumun veya başka bir sentezin ön aşaması olarak da anlaşılabilir. Alpyağıl'a göre "gelen-ek"sel felsefi tutumumuz olan, "*birleştiren, aşıl原因ve bu surette de sorunları aşabilme jestimizi*" yitirmiş durumdayız ve Ricoeur'ün *aşılama* dediği, felsefi gelen-ek'imize hiç de yabancı olmayan bu tavra son derece gereksinimimiz vardır. Ara-sızlıktan ya da var olan aralıklarda arayış bulamama sendromundan dolayı, bizi, henüz dünya çapında temsil edecek bir filozofumuz yoktur. Bunu aşmak için, gerilimlerimizi zorunlu olarak birbirini dışlar unsurlar olarak görmek yerine, birbirlerini tamamlar unsurlar olarak görmemiz gerekmektedir. Sürekli "ve" ile düşünen "din felsefesi" bu bölünmüşlük arasında bir köprü kurabilecektir.

Alpyağıl şu soruyu sorar; "Bugün felsefe bölümlerinde Ricoeur'ün Augustinus'u okuduğu gibi klasik kelâm geleneği içinde değerlendirilebilecek kaç ismi okuyabilme yetimiz gelişmiştir?" Peki Ricoeur bunu nasıl yaptı? Ricoeur'ün mirası özetleyen bir kelime varsa o da "dönme", "çeviri-m", "dâire" gibi karşılıkları olan *circle* kelimesidir. *Circle*'in çevrimin dili sonsuz bir deverân içindedir. Bu dairesellik, aynı zamanda çatışan yorumların arasını bulmanın bir yoludur. Alpyağıl'ın asıl vurgulamak istediği, teolojinin onun çevrime dayalı felsefesinde nerede durduğu ve bu duruşun, Türk felsefesi için taşıdığı önemdir (s. 72).

Çağdaş felsefede hemen her felsefecinin dinî bir yönü olmasına dikkat çeken Alpyağıl, dinsel dönüşü, *circle* görebilmek ve bu yönün Türk felsefi kamuoyunda bir karşılığının ya da karşılığının var olup olmadığını tartışmak ister. Ancak ülkemizde

dönüş, çoğu zaman tuhaf bir biçimde donuk bir geçmişe dönme, *irticâ* olarak görülmüştür. Çevrim fikri ise en temelde “gelen-ek”le bağlantılıdır. Bir çevrimden söz ediyorsak, geçmişle-gelecek arasında kopmayan bir bağdan, gidiş ve gelişten (dönüşlülük) söz ediyoruz demektir. Oysa ülkemizde “gelen-ek” kavramı bir dönüşü/irticâyı çağrıştırdığından, felsefi bir çevrim ve çevre kurulamamaktadır. Halbuki Ricoeur’e göre “gelen-ek”e dönmek, irtica değil, yenileşme ve aydınlanmadır (s. 87).

Felsefe söz konusu olduğunda bir yerden başlama gerekliliği, yani “gelen-ek” vazgeçilmez hususlardan biri olarak karşımıza çıkar. Kendi “gelen-ek”iyle dönüşlü bir ilişki kuramayan bir düşünce çizgisinin, başka “gelen-ek”lerle de sağlıklı ilişki kurması mümkün değildir. Geleneği önemsemek, geleceği ihmal etmek değildir; gelecek için geleneğe dönmektir. Alpyağıl şöyle diyor: “Basit ve analogik mantıkla ifade edelim ki, Türkiye’de, felsefi bir başyapıt, ancak, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi klasik büyük filozoflara veya onların ardılı olan Râzî, Tûsî, Konevî, Ebherî vb. başka birçok yerli isme atıfla yazıldığında otantik bir hüviyet kazanmayı hak edebilecektir. Ancak bu halde yazılan yapıtlar, başyapıtlara dönüşebilecekler” (s. 88).

Alpyağıl’a göre felsefi üretimin yolu çeviriden geçmektedir. Çevrim konusu, çeviri sorunuyla da ilgilidir. Bu basit bir aktarım değildir, çevrilen metinlerin hazmedilmesi, içinde yer aldığımız tarihsel ve coğrafi koordinatlar içinde yeniden yoğrulması gerekmektedir. Böylece evrensel olan ile yerel olanın diyalogu sağlanacak ve “sağlam düşünme” ortaya çıkacaktır. Çeviri, çevrimin, çevre/in, çevirenin ve çevrilenin değişimini beraberinde getirecektir. Böylece çeviri faaliyeti, felsefe yapmanın bir yolu olacaktır. Tıpkı bir zamanlar Farâbî ve diğer Müslüman filozofların, çeviri metinleri hakiki felsefe metinlerine dönüştürebilme güçlerinde olduğu gibi (s. 91).

Sonuçta diyebiliriz ki, ülkemizdeki felsefi tıkanıklığı aşma yolunda, sorunları yeni bir biçimde ele almamıza imkân tanıyacak bir bakış açısını bize sunabilecek olan, her türden “... ve ...”nin önünü açan veya “... vâv ...”la düşünen “din felsefesi”dir. Türkiye’de felsefe yapan *felsefe adamlarının* geçmişte hazır filozoflar ve felsefi meseleler beklemekten çok, onları bizler için keşfetmeleri gerektiğini düşünen, keşfin mantığıyla yürüyen ve bu yürüyüşüne okurunu ortak eden bir felsefeci olan Recep Alpyağıl’ın “gelen-ek”imzile sahîh bir etkileşimin kurulması yolunda çözüm üretme çabası bu eserle sınırlı değildir. Alpyağıl’ın birbirinin takipçisi/tamamlayıcısı olan sürükleyici eserleri okura, kendine özgü bir tasarımın içinde ilerlediğini ve adım adım “özge olan”a yaklaştığını hissettirir. Bu sebeple Paul Ricoeur gibi “ya ... ya da ...” yerine “... ve ...”yi tercih edip onun sentezci yaklaşımı benimseyerek *arabulucu*

tavrı çalışmasının merkezine alan Recep Alpyağlı'ı bir "vâv feylesofu" olarak tanımlamak yanlış olmaz sanıyoruz.

DERGİ HAKKINDA

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Mart ve Eylül aylarında yılda iki kez yayınlanan hakemli akademik bir süreli yayındır. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayını olan *Dergi*, ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları kapsamında yer alan “Din ve İnanç Araştırmaları” konu alanlarında yapılan bilimsel çalışmaları yayımlar.

Dergi'de özgün araştırma ve inceleme makale, derleme makale, olgu sunumu, proje tanıtımı, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımı, bilimsel toplantı haberleri gibi çalışmalar yayımlanır. İlahiyat alanıyla ilgili çalışmalara yer vererek düşünce dünyasına katkıda bulunmak, *Dergi*'nin ana amacını oluşturmaktadır.

YAYIN İLKELERİ

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), yılda iki kez yayımlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), her yıl Mart ve Eylül aylarında yayımlanır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), Türkçe'nin yanısıra Arapça, İngilizce ve Almanca çalışmaları da yayımlar.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)'nde, İlahiyat bilim alanında özgün araştırma ve inceleme makaleleri, derleme makaleleri, olgu sunumları, proje tanıtımları, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımları, bilimsel toplantı haberleri vb. türden bilimsel çalışmalar yayımlanır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)'nde yayımlanmak üzere gönderilen özgün makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelenir, uygun görülen eserler konunun uzmanı üç hakeme gönderilir. Çoğunluğun görüşü doğrultusunda karar alınır.

Çeviri ve sadeleştirme türü çalışmalarda, yazar tarafından gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da eklenmelidir.

Tüm çalışmaların yayım kararını Yayın Kurulu verir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)'nde yayımlanan eserlerin dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)'ne gönderilen çalışmalar, yazar(lar) tarafından aşağıda açıklanan yayım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyularak gönderilmelidir. Aksi takdirde dergiye ulaştırılan çalışmalar, hakemlere gönderilmeden önce gerekli düzeltmeleri yapması için yazar(lar)a iade edilir.

Eser Gönderilmesi

Dergi'de yayınlanması istenen çalışmalar için başvurular ve başvurularla ilgili konularda bilgi talepleri, *Dergi* İnternet sayfası <http://ifdergisi.comu.edu.tr> üzerinden yapılabileceği gibi ifd@comu.edu.tr e-posta ya da karasal posta adresine de yapılabilir.

Dergi'de yayımlanmak üzere gönderilen çalışma, daha önce yayımlanmamış veya aynı anda başka bir yerde yayımlama girişiminde bulunulmamış olmalıdır. Yayımlanması istenen çalışmanın birden çok yazarı olması durumunda, her yazarın yayın talebinin olması; çalışmanın gerçekleştirildiği kurumun onayı gerekiyorsa

bunun çalışmayla birlikte gönderilmesi gerekir. *Dergi*, bu durumların ihlali söz konusu olduğunda, hiçbir maddi ve manevi sorumluluk kabul etmez.

Değerlendirilmek üzere hakemlere gönderilecek makale nüshalarında yazar(lar)ın kimlik bilgileri olmaması gerektiğinden, çalışmanın iki nüsha halinde sunulması ve bunlardan birinde yazar(lar)ın kimliği ile ilgili hiçbir bilginin yer alması gerekmektedir. Buna uymayan başvurular, Yayın Kurulu'na değerlendirme için sunulmaz.

Başvurusu yapılan her bir çalışmanın, 10000 kelimedenden fazla olmaması tercih edilir. Bu ebattan büyük olanlar, farklı sayılarda olmak üzere, iki parça halinde yayımlanabilir. Bölünmenin yazar(lar) tarafından her bir parçanın kendi içinde anlam bütünlüğünü sağlayacak biçimde yapılması gerekir.

Eserlerin dili Türkçe, Arapça, İngilizce ve Almanca olabilir.

Yazarlar ve yayınevleri, *Dergi*'de tanıtımının yapılmasını istedikleri kitapları, kitap tanıtım yazılarını editöre gönderebilirler. Yayın Kurulu'nun uygun gördüğü kitap tanıtımı yazıları yayınlanır. Gönderilen kitaplar iade edilmez.

Eserler, yazarları tarafından Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yayın ve yazım ilkelerine uygun olarak hazırlanıp gönderilmelidir.

İzinler

Çalışmasında, başka bir yerde daha önce yayınlanmış ve telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler bulunan yazar(lar)ın, telif hakkı sahiplerinden izin alması ve bunu başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Söz konusu izinler olmadan yapılan yayın başvurularında, sunulan çalışmanın yazarın kendi eseri olduğu kabul edilecektir. Aksi bir durum söz konusu olursa, *Dergi* sorumluluk kabul etmeyecektir.

Hakem Değerlendirme Süreci

Çalışmaların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editör ve Yayın Kurulu tarafından yapılır; sadece uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir. Eser hakemlerini Yayın Kurulu belirler. İstenen süre içinde hakem(ler)den değerlendirme gelmemesi durumunda, karar Yayın Kuruluna aittir; gerekli görülürse başka hakem(ler) belirlenir. *Dergi*, hakemlerin ve yazarların isimlerinin saklı tutulduğu "kör hakemlik" sistemini kullanmaktadır.

Telif eserler ve çeviriler (orijinal metinleriyle birlikte), üç hakeme gönderilir;

İki ya da üç hakem "yayımlanamaz" raporu verirse, çalışma yayımlanmaz.

İki ya da üç hakem "yayımlanabilir" raporu verirse, çalışma yayımlanır.

Hakemlerin çoğunluğunun "yayımlanamaz" raporu vermemesi durumunda, "Düzeltilmeler yapıldıktan sonra incelemeksizin yayımlanabilir" değerlendirmesi varsa, yazar(lar)dan hakem(ler)in istediği düzeltmeleri yapması, eksiklikleri gidermesi istenir. Yayın Kurulu, düzeltmelerin yapılması durumunda çalışmanın yayımına karar verir.

Hakemlerin çoğunluğunun "yayımlanamaz" raporu vermemesi durumunda, "Düzeltilmeler yapıldıktan sonra yeniden incelemek isterim" değerlendirmesi varsa, yazar(lar)ın istenen düzeltmeleri yapmasından sonra çalışma tekrar aynı hakem(ler)e gönderilir. Hakem(ler)in vereceği nihai değerlendirme doğrultusunda Yayın Kurulu karar verir.

Hakem(ler)in yapılmasını istediği değişiklikler olduğunda, metnin yazar(lar)ı bunları bildirilen süre içinde yaparak editöre göndermelidir. Gecikme durumunda, editör, eseri yayın programından çıkarabilir.

Eser değerlendirme sürecinde yazar(lar), yazım hatalarına ilişkin düzeltmelerde bulunabilir. Hakemlerin belirttikleri dışında, yazar tarafından eserde yapısal değişiklik yapılması durumunda, çalışma yayın programından çıkarılabilir.

Yayımlanma aşamasına gelen eser, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin tespit ettiği usule uygun olarak yayınlanır.

Yayın Takvimi

Dergi Basım : 30 Mart ve 30 Eylül

Makale Kabul : Mart Sayısı için: 31 Aralık'a kadar, Eylül Sayısı

için: 30 Haziran'a kadar

Hakeme Gönderme : Eserler, yayın kurulu kararından sonra, geliş sırasına göre bekletilmeden hakemlere gönderilecektir. Mart sayısı için son rapor kabul tarihi 25 Ocak ve Eylül sayısı için son rapor kabul tarihi:25 Temmuz'dur. Bu tarihlerden sonraya kalan hakem raporları yazarlara gönderilecek fakat eserler bir sonraki sayıya bırakılacaktır.

YAZIM İLKELERİ

Başlık Sayfası

Başlık sayfasında sırasıyla şu bilgiler yer almalıdır:

Yazar Bilgileri:

Yazar(lar)ın ad-soyad(lar)ı

Görev unvan(lar)ı

Yazar(lar)ın görev yaptığı kurum ve adres(ler)i

Yazarın, çok yazarlı başvurularda ilk yazarın, e-posta adresi, telefon ve belgegeçer numarası

Özet ve Anahtar Kelimeler:

Ayrıca başlık sayfasında, sırasıyla İngilizce başlık, 50-100 kelime arasında İngilizce özet ile İngilizce anahtar kelimeler (2-10) ve Türkçe başlık, 50-100 kelime arasında Türkçe özet ile Türkçe anahtar kelimeler (2-10 kelime) yer alır. Özetler, belirsiz kısaltmalar ve atıflar içermemelidir.

Metin

Yazılar, PC Microsoft Office Word programında hazırlanarak gönderilmelidir. Metin sonunda çalışmanın kaynakçası yer almalıdır. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamının 10000 kelimeyi (30 sayfayı) aşmaması önerilir.

Sayfa düzeni: Yazılar A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

Biçim: Metin kısmı Book Antiqua yazı tipi, 9 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, özetler 8 punto ve 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise 7 punto ve tek satır aralıkla ile yazılmalıdır. Seçili metnin altını çizme yerine italik olarak vurgulanmalıdır (URL adresleri dışında). Tüm şekil, resim ve tablolar eserin sonunda değil metin içinde uygun noktalara yerleştirilmelidir. Baskı için, resimlerin kaliteli kopyalarını ek dosya olarak gönderilmelidir. Gönderilen dosyanın boyutu

çok fazla olur ise, sistem almayabilir. Böyle durumlarda yazıyı bölüp, diğer bölümler ek dosya olarak tek, tek gönderilebilir.

Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

Kitap: Yazar adı soyadı, *eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), tahkikli ise (Tahk.), sadeleştirme ise (Sad.), edisyon ise (Ed. veya Haz.), yayınevi, baskı yeri,tarihi (Örnek Yayınları,İstanbul, 2004.), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); **yazma eser ise**, yazar adı, *eser adı (italik)*, kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

Makale: Yazar adı soyadı, “makale adı” (tırnak içinde), *dergi veya eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), yayınevi, baskı yeri,tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).

Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin kaynak gösterme usulüne göre olmalıdır (bk. 4.2).

Bir kaynağın dipnotta ikinci ve sonraki gösterim(ler)inde, sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı (kitap ise *italik*, makale ise “tırnak içinde”), cilt ve sayfa numarası yazılır.

Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Diğer yabancı dillerde, ilgili dilin kendine has bir kuralı yoksa, eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

Ayetler sûre adı, sûre no, ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).

Elektronik kaynaklara atıfta yazar adı, kaynağın (derginin/eserin) adı, yayın tarihi, elektronik kaynağın türü (CD-ROM, vd.) ve varsa cilt, sayfa, paragraf numaraları yer alır. İnternette yapılan alıntılarda, erişim tarihi ve kaynağın tam URL adresi belirtilir.

TELİF HAKKI NOTU

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan eserler için telif hakkı ücreti ödenmez.

Yayımlanan eserlerin her türlü yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne aittir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi kaynak gösterilmek suretiyle eserler referans olarak kullanılabilir.

Yazarlar, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanmış eserlerini, yazılı olarak izin almak koşuluyla, daha sonra başka yayın organlarında da yayımlayabilir.