

Eskiyeni

eISSN: 2636-8536

www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni

Sayı/Issue: 51 (2023)

Yayıncı / Publisher

Anadolu İlahiyat Akademisi
Anatolian Theological Academy, TÜRKİYE
Tuncer Namlı
<https://orcid.org/0000-0003-1230-5568>
publisher@anilakademi.com

Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Nihat Koçak
<https://orcid.org/0000-0002-8251-4501>
Anadolu İlahiyat Akademisi
Anatolian Theological Academy, TÜRKİYE
nihatkck@gmail.com

Editör/Editor-in-Chief

Dr. Abdullah Demir
<https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü/ Univ.
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/05ryem72>
abdullahdemir@aybu.edu.tr

Özel Sayı Editörü / Special Issue Editor

Prof. Dr. Gürbüz Deniz
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-9651-9645>

Editör Yardımcıları/Editorial Assistants

Hümeyra Hacıibrahimoğlu
<https://orcid.org/0000-0001-7841-0665>
Oku Okut Akademi / Academy, TÜRKİYE
meyrasvgl@gmail.com

Arş. Gör. Firdevs Yıldız

<https://orcid.org/0000-0001-9653-1102>
Sakarya Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://ror.org/04ttnw109>
firdevsyildiz@sakarya.edu.tr

Kübra Gül Özdemir

<https://orcid.org/0000-0002-4777-2193>
Kafkas Üniversitesi/ Univ., TÜRKİYE
<https://ror.org/04v302n28>
ozdemirkubragul@gmail.com

Yayın Editörü / Publication Editor

Tevfik Aksoy
<https://orcid.org/0000-0001-9199-5610>
Anadolu İlahiyat Akademisi
Anatolian Theological Academy, TÜRKİYE
tevfik_aksoy@hotmail.com

Veri Girişi / Data Entry

Hayrunnisa Akgün

Sosyal Medya / Social Media

Cüneyt Yaşar – Betül Kalender

Tasarım / Design

Dilek Özcan
FCR Yayın Reklam
Tel: +90 312.310 08 60

E-Yayın / Electronic Publication

31 Aralık / December 2023
<https://dergipark.org.tr/en/pub/eskiyeni>

Yönetim Yeri / Executive Office

Hacı Bayram Mh. Boyacılar Sk. No. 14/2
Altındağ, 06050, Ankara, TÜRKİYE
Tel: +90 312.311 88 00
eskiyenidergi@gmail.com
publisher@anilakademi.com
www.anilakademi.com

Dizinlenme Bilgileri / Indexing

- Web of Science Emerging Sources Citation Index (Kabul: 21/12/2023 | Başlangıç: 2021 - 43. Sayı)
- TR Dizin (Kabul: 24/10/2019 | Başlangıç: 2018 - 36. Sayı)
- MLA International Bibliography (Kabul: 16/06/2020 | Başlangıç: 2020 - 41. Sayı)
- EBSCO Central & Eastern European Academic Source (Başlangıç: 08/02/2021 - 43. Sayı)
- CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Başlangıç: 01/01/2013 - 26. Sayı)
- European Reference Index for the Humanities (Başlangıç: 13/07/2022 - 47. Sayı)
- EBSCO Essentials (Başlangıç: 20/09/2020 - 41. Sayı)
- DOAJ (Kabul: 20/07/2023)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ömer Özsoy
Goethe Ü / Univ., GERMANY
<https://orcid.org/0000-0001-8223-7009>

Prof. Dr. Süleyman Doğanay
Erciyes Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-3026-0922>

Prof. Dr. Almir Pramenkovic
Fakultet za islamske studije
Fac of Islamic Studies, SERBIA
<https://orcid.org/0000-0003-3669-0886>

Prof. Dr. Mehmet Evkuran
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-8616-111X>

Prof. Dr. Kadir Canatan
İstanbul Sabahattin Zaim Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-5098-5205>

Prof. Dr. Adem Apak
Bursa Uludağ Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-5535-7619>

Prof. Dr. İhsan Toker
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-9033-9910>

Prof. Dr. Mehmet Ümit
Marmara Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-1964-1492>

Prof. Dr. Murat Demirkol
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-1770-4288>

Prof. Dr. Saffet Kartopu
Ankara Hacı Bayram Veli Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-6846-0511>

Prof. Dr. Gürbüz Deniz
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-9651-9645>

Prof. Dr. Murat Özcan
Gazi Ü./ Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-7003-1504>

Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-8065-3156>

Doç. Dr. Abdurrahim Kozalı
Marmara Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-9934-027X>

Prof. Dr. Ali Osman Kurt
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-1459-7832>

Doç. Dr. Anar Gafarov
Azerbaycan İlahiyat Ens.
Azerbaijan Theological Inst., AZERBAIJAN
<https://orcid.org/0000-0002-3113-1287>

Dr. Abdullah Demir
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Adnan Demircan
İstanbul Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-9290-0780>

Prof. Dr. Hicabi Kırılancık
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-6273-5342>

Prof. Dr. Ali Bardakoğlu
KURAMER, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-5839-145X>

Prof. Dr. İsmail Çalışkan
Ankara Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-2899-9111>

Prof. Dr. Fuat Aydın
Sakarya Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-5779-7741>

Prof. Dr. Mahmut Aydın
Samsun Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-1358-1022>

Prof. Dr. Hatice Toksöz
Süleyman Demirel Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-0459-3152>

Prof. Dr. Süleyman Akyürek
Erciyes Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-8427-5030>

Prof. Dr. Mustafa Ertürk
İstanbul Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-4424-0327>

Prof. Ali Avcu
Ankara Sosyal Bilimler Ü/Social Sciences Univ.
of Ankara, TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-8416-4066>

Prof. Dr. Salih Çift
Bursa Uludağ Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-3675-4608>

Prof. Dr. Asım Yapıcı
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-7041-9064>

Prof. Dr. Osman Demir
Ankara Hacı Bayram Veli Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0003-3851-0439>

Prof. Dr. Erdinç Doğru
Gazi Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-1601-8008>

Doç. Dr. Hamdi Kızılar
Karabük Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0001-9131-1645>

Doç. Dr. Yusuf Şen
Bayburt Ü / Univ., TÜRKİYE
<https://orcid.org/0000-0002-6795-0161>

Alan Editörleri / Section Editors

İngilizce / English

Doç. Dr. Mehmet Ata Az
<https://orcid.org/0000-0002-8844-8875>
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ.
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/05ryemn72>
ata@ybu.edu.tr

Felsefe / Philosophy

Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya
<https://orcid.org/0000-0003-2196-6456>
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/025y36b60>
karakayamehmetmurat@gmail.com

Musa Yanık

<https://orcid.org/0000-0003-4155-933X>
Ondokuz Mayıs Ü / Univ
Lisansüstü Ens. / Inst. of Graduate Studies,
TÜRKİYE
<https://ror.org/028k5qw24>
musayanik52@gmail.com

Mantık / Logic

Dr. Muhammet Çelik
<https://orcid.org/0000-0003-4664-2300>
Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/025y36b60>
mmcelik@ankara.edu.tr

Dinler Tarihi / History of Religions

Arş. Gör. İbrahim Emre Şamlıoğlu
<https://orcid.org/0000-0002-2547-0688>
Recep Tayyip Erdoğan Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/0468j1635>
emresamlioglu53@gmail.com

Sosyoloji / Sociology

Dr. Fatmanur Dikmen
<https://orcid.org/0000-0001-9399-8831>
Çanakkale Onsekiz Mart Ü / Univ
İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE
<https://ror.org/00q74jp45>
fnur227@gmail.com

Psikoloji / Psychology

Dr. Fatma Nur Bedir

<https://orcid.org/0000-0003-4455-1691>

Hitit Ü / Univ,

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/01x8m3269>

fnurbedir@hotmail.com

Eğitim / Education

Doç. Dr. İshak Tekin

<https://orci.org/000-0002-3850-5691>

Eskişehir Osmangazi Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/01dzjez04>

ishaktekin05@gmail.com

Dr. Aslıhan Kuşçuoğlu

<https://orcid.org/0000-0002-6800-5145>

Tokat Gaziosmanpaşa Ü / Univ

İslami İlimler Fak. / Fac of Islamic Sciences, TÜRKİYE

<https://ror.org/01rpe9k96>

aslihan.kuscuoglu@gop.edu.tr

Tarih / History

Doç. Dr. İlyas Uçar

<https://orcid.org/000-0002-7125-8995>

Amasya Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/00sbox0y13>

ilyasucar@gmail.com

Arş. Gör. Talha Özdemir

<https://orcid.org/0000-0001-7003-1504>

Atatürk Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/03je5c526>

talha.ozdemir@atauni.edu.tr

Tefsir / Tafsir

Dr. Ayşe Uzun

<https://orcid.org/0000-0002-5359-6827>

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/05ryemn72>

a.uzun@ybu.edu.tr

Arş. Gör. Esra Erdoğan Şamlıoğlu

<https://orcid.org/0000-0003-2863-8797>

Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/025y36b60>

esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr

İslam Hukuku / Islamic Law

Arş. Gör. Tuğba Gül

<https://orcid.org/0000-0002-6766-2514>

Abdullah Gül Ü / Univ

İnsan ve Toplum Bilimleri Fak. / Humanities and Social Sciences, TÜRKİYE

<https://ror.org/00zdyy359>

tugba.d.gul@gmail.com

Arş. Gör. Alime Çelik

<https://orcid.org/0000-0003-0596-7045>

Ankara Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/01wntqw50>

alimecelik@hotmail.com

Hadis / Hadith

Arş. Gör. Sümeyye Şehide Can

<https://orcid.org/0000-0003-0844-6587>

Ankara Sosyal Bilimler Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/025y36b60>

sumeyyeshide.can@gmail.com

Arş. Gör. Muhammet İkbal Aslan

<https://orcid.org/0000-0002-0645-6645>

İstanbul Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/03a5qrr21>

ikbal.aslan@istanbul.edu.tr

Kelam / Islamic Theology

Dr. Ömer Fidanboy

<https://orcid.org/0000-0002-0708-7853>

Mustafa Kemal Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/056hcg41>

omerfarukfidanboy@gmail.com

Mezhepler Tarihi / History of Islamic Sects

Arş. Gör. Yusuf Yapıcı

<https://orcid.org/0000-0002-3087-9680>

Ondokuz Mayıs Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/028k5qw24>

yusufyapici3801@gmail.com

Arş. Gör. Gülten Çam

<https://orcid.org/0000-0002-6889-2151>

Kırklareli Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/01wntqw50>

gcam@klu.edu.tr

Tasavvuf / Mysticism

Arş. Gör. Büşra Betül Pınar

<https://orcid.org/0000-0003-0217-8163>

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/05ryemn72>

busrabetulpinar@gmail.com

Edebiyat / Literature

Dr. Hüseyin Şıra

<https://orcid.org/0000-0002-7690-2217>

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü / Univ

İlahiyat Fak. / Fac of Theology, TÜRKİYE

<https://ror.org/05ryemn72>

tosyevi@mynet.com

*Eskiyeni, Anadolu İlahiyat Akademisi tarafından yayımlanır. Din, felsefe, tarih, sosyoloji ve psikoloji alanlarında Türkçe ve İngilizce özgün araştırma makalelerini yayınlayarak ulusal ve uluslararası düzeyde bilgi paylaşımına katkıda bulunmayı amaçlar. Makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmez. Gönderilen makaleler, iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Çalışmalar **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanır.*

*Eskiyeni is published by Anatolian Theological Academy, Ankara, Türkiye. Eskiyeni aims to contribute to sharing knowledge at national and international levels by publishing original research articles in Turkish and English in the fields of religion, philosophy, history, sociology, and psychology. Eskiyeni does not charge any article submission, processing charges, or printing charges from the authors. Eskiyeni uses a double-anonymized review fulfilled by at least two reviewers. Articles licensed under the **CC BY-NC**.*

EskiYeni

eISSN: 2636-8536

www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni

Sayı/Issue: 51 (Aralık/December 2023)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden/*From the Editor*

Yazarlık Anlaşmazlıkları: Öğrenci mi danışman mı ilk yazar olmalı?

Authorship disputes: Should the student or the supervisor be the first author?

Abdullah Demir----- 933-940

Araştırma Makaleleri/*Research Articles*

Religion-Science Relationship in Western Thought: A Historical Review

Batı Düşüncesinde Din-Bilim İlişkisi: Tarihsel bir İnceleme

Cevdet Coşkun-----941-959

Is Islamic Philosophy an Authentic Philosophy?

İslam Felsefesi Özgün Bir Felsefe midir?

Mehmet Vural-----960-976

God of Ibn Sînā: Immutable yet Responsive

İbn Sînâ'nın Tanrısı: Değişmez ama Karşılık Verir

Yasin Ramazan Basaran----- 977-991

Simulation Hypothesis and Theism: An Assessment in the Context of Multiverse

Simülasyon Hipotezi ve Teizm: Çoklu Evrenler Bağlamında Bir Değerlendirme

Aykut Alper Yılmaz----- 992-1006

Conceiving the Nature of Things: A Muslim Perspective

Şeylerin Doğasını Tasavvur Etmek: Bir Müslüman Bakışı

Gürbüz Deniz----- 1007-2022

The Approach of Kalām to the Physical Universe: Schools and Breaks

Kelâmın Fiziksel Evrene Yaklaşımı: Ekoller ve Kırılmalar

Yunus Cengiz-----1023-1044

İbn Sînâ'nın Uçan Adam Nazariyesi Bağlamında Nefsin Benlik Bilinci

The Self-Consciousness of the Soul in the Context of Avicenna's Flying Man Theory

Mehmet Ata Az-----1046-1074

İbn Haldun Düşüncesinde Sanat ve Umrân

Art and Umran in Ibn Khaldūn Thought

Murat Aksoy ----- 1074-1089

Çağdaş Dünyada Kutsalın ve Mitlerin Dönüşümü: Post Modern Kutsallık ve Yansımaları

The Transformation of the Sacred and Myths in the Contemporary World: Post-Modern Sacredness and Its Reflections

Melek Akgün - Şerif Esendemir ----- 1090-1109

Gençlerin Tanrı Algısı Bağlamında Yaşadıkları İnanç Sorunları ve Kendi Çözüm Önerileri

Young People's Faith Problems in Relation to Their Perception of God and Their Own Suggestions for Solutions

Macid Yılmaz - Çiğdem Can Kaynak ----- 1110-1146

Muallim Naci' de Ahlak Eğitimi: Mekteb-i Edeb Adlı Eser Üzerine Bir İnceleme

Moral Aducation in Muallim Nāci: A Study on the Work Called Mekteb-i Edeb

Salih Aybey ----- 1147-1174

Kur'ân'ın Hazifli İfadelerinin 7. Yüzyıl Arapların Edebî Zevk, Dili Kullanım Âdet ve Gelenekleriyle İlişkisi

The Relationship of Qur'ānic Ḥazif Expressions to 7th-century Arab Literary Taste, Linguistic Usage Customs and Traditions

Emrah Dindi ----- 1175-1197

Hıristiyan Renk Sembolizminde Siyah ve Beyaz Dikotomisi

Black and White Dichotomy in Christian Colour Symbolism

Yasin Öner ----- 1198-1212

Fıkıh İlmi Özelinde ve Kefevî'nin Ketâib'i Çerçevesinde Mâverâünnehir Âlimlerinin Osmanlı Ulemasına Tesiri

Influence of Mā warā' al-Nahr Scholars on the Ottoman Ulema in the Specification of the Science of Fiqh and Within the Framework of Kafawī's Katā'ib

Kaşif Hamdi Okur - Abdullah Sıtkı Turhan ----- 1213-1245

The Muslim Difference: Defining the Line between Believers and Unbelievers from Early Islam to the Present, yazar: Youshaa Patel (New Haven: Yale University Press, 2022), 341 sayfa, ISBN: 978-0-300-24896-8

Ömer Yılmaz ----- 1246-1250

Yazarlık Anlaşmazlıkları: Öğrenci mi danışman mı ilk yazar olmalı?

Abdullah Demir

orcid.org/0000-0001-7825-6573

abdullahdemir@aybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, Türkiye
ror.org/05ryemn72

Öz

Yazarlık anlaşmazlıkları, akademik dünyada öğrenci-danışman ilişkisinde ortaya çıkabilmektedir. “Danışman teze dayanan bir makaleye doğrudan yazar olarak eklenmeli mi?”, “Makalede ilk yazar öğrenci mi yoksa danışman mı olmalı?”, “Birden fazla yazar olduğunda yazar sıralaması akademik unvanlara göre mi belirlenmeli?” veya benzeri sorular, yüksek sesle dillendirilirse de öğrenci-danışman ilişkisinde akla gelebilmektedir. Yazar, çalışmanın ortaya çıkarılmasına “yazarlık sıfatını hak edecek düzeyde katkısı olan” kişi veya kişileri ifade eder. Dolayısı ile makalede sadece yazarlık sıfatını hak edecek düzeyde katkısı olan kişiler yazar olarak belirtilmelidir. Yazar sıralaması da yazarlık sıfatını hak edecek düzeyde katkı yapanların “katkısı oranına” göre en yüksekte en düşüğe doğru sıralanmalıdır. Bu sıralama, yazarların idari veya akademik unvanı dikkate alınarak değiştirilmemelidir. “Yazarlık sıfatını hak edecek düzeyde katkı” sağlanıp sağlanmadığı nasıl belirlenecektir?”. Bu soru, *CRedit: Katkı Sunanları Belirleme Taksonomisi* ile net bir yanıt kavuşmuştur. *CRedit*, araştırma ve yayına katkıda bulunanların süreçte oynadıkları rolleri belirlemek için kullanılan 14 katkı çeşidini içeren bir taksonomidir. Bu katkı çeşitleri; “Kavramsal Tasarım, Veri Toplama/Literatür Taraması, Analiz, Araştırma, Finansman, Proje Yürütücülüğü, Beşerî ve Fiziksel Unsurları Sağlama, Yazılım Desteği, Danışmanlık ve Liderlik, Veri Doğrulama, Görselleştirme, Metnin Yazımı, Metnin Geliştirilmesi ve Tashihi” şeklinde sıralanmaktadır. Bu katkılardan her biri, katkı sahibinin emeğini temsil etmektedir. Yazar olarak anılabilmek için bu rollerden en az üçünde katkı sağlamış olmak gereklidir. Çalışmalarda yazarların katkı oranı, *İSNAD Atıf Sistemi*’nde önerildiği üzere; “Araştırmanın Tasarımı (*CRedit* 1), Veri Toplanması (*CRedit* 2), Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (*CRedit* 3-4-6-11), Makalenin Yazımı (*CRedit* 12-13) ile Metnin Geliştirilmesi ve Tashihi (*CRedit* 14)” başlıkları altında puanlanabilir. Çalışma için sağlanan “Finansman ve Destekler (*CRedit* 5)” de metinde mutlaka belirtilmelidir. Çalışmaya yazarlığı hak edecek düzeyde katkı sağlamayan kişi veya kurumlara ise isimleri anılarak teşekkür edilir. Yazarlar, çalışmanın hazırlanmasında yapay zekâ destekli teknolojileri kullanmışlarsa bu teknolojileri nasıl kullandıklarını belirtmeleri de faydalı olacaktır. Bunların kullanımına dair kriterler şu an tüm dünyada tartışılmaya devam etmektedir. Bu tür anlaşmazlıkları önlemek için açık ve net yazarlık kriterlerinin belirlenmesi önem taşımaktadır. Bu amaçla *İSNAD Atıf Sistemi*’nin 2024 yılında yayımlanacak üçüncü edisyonuna “Yazarlık Katkılarını Belirleme” başlığı eklenecektir.

Anahtar Kelimeler

Akademik Yazım; Yazarlık; Çoklu Yazar; Yazarlık Sıralaması; Yazarlık Katkısı; Yazarlık Katkısını Belirtme; Yazarlık Anlaşmazlıkları; Katılımcı Roller Sınıflandırması; *CRedit*; Yapay Zekâ Destekli Teknoloji

Authorship Disputes: Should the student or the supervisor be the first author?

Abdullah Demir

orcid.org/0000-0001-7825-6573

abdullahdemir@aybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt University, Fac of Theology, Dept of Islamic Theology, Ankara, Türkiye
ror.org/05ryem72

Abstract

Authorship disputes may arise in the academic world in student-supervisor relationship. "Should the supervisor be directly added as an author to a paper produced out of a thesis or dissertation?", "Should the student or the supervisor be the first author in the article?", "Should the order of authors be determined in line with their academic titles when there is more than one author?" Even if not directly voiced, such questions may come to mind in the student-supervisor relationship. An author is someone who has "contributed to the creation of the study at a level that deserves the title of authorship". Therefore, in the article, only those who have contributed enough to deserve authorship should be indicated as authors. Authors should be ordered according to the "contribution rate" of those who have contributed enough to deserve the title of authorship. This ranking should not be changed by considering the authors' administrative or academic titles. "How could one decide whether a "contribution at a level that merits authorship" has been made? This question was answered by Contributor Roles Taxonomy (CRediT). CRediT is a taxonomy that includes 14 types of contributions used to identify the roles played by contributors in research and publications. These contribution types include "Conceptualization, Data Curation, Formal Analysis, Investigation, Funding acquisition, Methodology, Project Administration, Resources, Software, Supervision, Validation, Visualization, Writing – Original Draft, Writing – Review & Editing". Each of these contributions represents the labor of the contributor. To qualify as an author, it is necessary to have contributed in at least three of these roles. The contribution rate of the authors in studies can be scored under the titles of "Conceptualization (CRediT 1), Data Curation (CRediT 2), Research - Formal Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11), Writing – Original Draft (CRediT 12-13) and Review and Editing (CRediT 14)" as recommended in the ISNAD Citation System. The Funding and Support (CRediT 5) provided for the study must also be mentioned in the text. Contributions of persons or institutions to a study at a level that hardly deserves authorship are acknowledged by stating their names. If the authors have used artificial intelligence-supported technologies while preparing the study, it would also be useful to indicate how they used these technologies. The criteria for their use are currently being debated all over the world. To prevent such disputes, it is important to set forth unambiguous authorship criteria. For this purpose, the subheading "Stating Author Contributions" will be added to the third edition of the ISNAD Citation Style to be published in 2024.

Keywords

Academic Writing; Authorship; Multi-authorship; Author Order; Author contributions; Capturing author contributions; Authorship disputes; Contributor Roles Taxonomy; CRediT; AI-Assisted Technology

Cite

Demir, Abdullah. "Yazarlık Anlaşmazlıkları: Öğrenci mi danışman mı ilk yazar olmalı?". *EskiYeni* 51 (2023), 933-940. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1412212>

“Danışman teze dayanan bir makaleye doğrudan yazar olarak eklenmeli mi?”, “Makalede ilk yazar öğrenci mi yoksa danışman mı olmalı?”, “Birden fazla yazar olduğunda yazar sıralaması akademik unvanlara göre mi belirlenmeli?” veya benzeri soruların yanıtını ilgili mevzuat ile etik kriterlerde arayabiliriz. 5187 sayılı Basın Kanunu’nda “yazar” tanımı yer almaz. Bunun yerine “eser sahibi” tanımlanır. Eser sahibi, “sürelî veya süresiz yayının içeriğini oluşturan yazıyı veya haberi yazanı, çevireni veya resmi ya da karikatürü yapanı” ifade eder.¹ Eserlerin manevi ve mali haklarını belirlemek, korumak, bu ürünlerden yararlanma şartlarını düzenlemek, öngörülen esas ve usullere aykırı yararlanma hâlinde yaptırımları tespit etmek amacıyla hazırlanan 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu’nda ise eser sahibi, “*eseri meydana getirendir*” şeklinde tanımlanır.² Bu tanımlara göre sürelî yayın için düşünürsek araştırmayı yürütüp makaleyi oluşturan kişi yazardır.

Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu’nda eserin birden fazla kişi tarafından vücuda getirilmesi de öngörülerek şöyle hüküm altına alınmıştır: “*Birden fazla kimsenin birlikte vücuda getirdiği eserin kısımlara ayrılması mümkünse, bunlardan her biri vücuda getirdiği kısmın sahibi sayılır*”.³ “*Eser ayrılmaz bir bütün teşkil ediyorsa eserin sahibi, onu vücuda getirenlerin birliğidir... Bir eserin vücuda getirilmesinde yapılan teknik hizmetler veya teferruata ait yardımlar, işbirake esas teşkil etmez*”.⁴ Bu tanımlamaya göre eserin/makalenin oluşturulmasında ortak katkı sağlayanlar, bu ortak katkıları sebebiyle çalışmanın yazarları olarak anılmaktadır ve birlikte yazarlık haklarını üstlenmektedirler. Eserin vücuda getirilmesinde yapılan teknik hizmetler veya teferruata ait yardımlar ise tek başına yazarlık için yeterli görülmemiştir.

Aktarılan tanımlar, “*aktif olarak içeriği oluşturma*” eyleminin failine yazar denildiği ortaya koymaktadır. Dolayısıyla eserin oluşumuna aktif katkısı olmayan kişilerin eser sahibi veya yazar olarak çalışmaya adlarının eklenmemesi gerekir. 2547 sayılı Yükseköğretim Kanunu’nda “Disiplin ve Ceza İşleri” bölümünde haksız yazarlığa ceza öngörülmüştür: “*Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek veya olan kişileri dâhil etmemek, yazar sıralamasını gereksiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini sonraki baskılarda eserden çıkartmak, aktif katkısı olmadığı hâlde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek*”, maaş veya ücretten kesme cezasını gerektiren fiiller arasında sayılmıştır.⁵ Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi’nde sayılan bu eylemler, “Haksız Yazarlık” olarak

¹ Basın Kanunu (BK), Resmî Gazete 25504 (26 Haziran 2004), Kanun No. 5187, md. 2/1.

² Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu (FSEK), Resmî Gazete 7981 (13 Aralık 1951), Kanun No. 5846, md. 8.

³ FSEK, md. 9.

⁴ FSEK, md. 10.

⁵ Yükseköğretim Kanunu Resmî Gazete 17506 (6 Kasım 1981), Kanun No. 2547, md. 53.

tanımlanmıştır.⁶ TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nde haksız yazarlık biraz daha net tanımlanmıştır: “*Haksız yazarlık: Birden fazla araştırmacıyla yapılan araştırmaların sonuçlarının sunum veya yayımında, yazarlık sıfatını hak edecek düzeyde katkısı bulunanın ismini çıkarmak, yazarlık sıfatını hak edecek düzeyde katkısı olmayanı yazar olarak eklemek veya yazar sıralamasını uygun olmayan bir biçimde düzenlemektir*”.⁷ Bu tanımda yer alan “yazarlık sıfatını hak edecek düzeyde katkı” ifadesi, oldukça belirleyicidir. Anılan mevzuatta “yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek” de haksız yazarlık kapsamında ceza gerektiren bir fiil olarak sayılmıştır. APA Yayın Kılavuzu'nda yazarlık “*bir çalışmaya önemli bir katkıda bulunmuş ve bunun sorumluluğunu kabul eden kişi*” olarak tanımlanır.⁸ Dolayısı ile çalışmaya sadece “yazarlık sıfatını hak edecek düzeyde katkısı olanlar” yazar olarak eklenmeli ve “hak edecek düzeyde katkı” dikkate alınarak yazar sıralaması belirlenmelidir.

TÜBİTAK'ın önemli bir markası olan ulusal indeksimiz TR Dizin, dergi değerlendirme kriterlerine 2021 yılında *katkı oranı* beyanına da eklemiştir. Türkiye’de yayım yapan ve TR Dizin’de taranmayı hedefleyen dergilerin “*Makale sonunda; Araştırmacıların Katkı Oranı beyanı, varsa Destek ve Teşekkür Beyanı, Çatışma Beyanına yer verilmelidir.*”⁹ kriterine uymaları gereklidir.

İSNAD Atıf Sistemi'nde “*araştırmaya verilen katkı oranında isim sıralaması belirlenir.*” ilkesi “Yazar ve Kurum bilgisinin Yazımı” başlığı altında belirtilmekte ve İSNAD’a göre yazılan çalışmalarda bu kurala uyulması talep edilmektedir.¹⁰ Ayrıca “Sözde Yazarlık”, “Yazar Saklama” ve “Haksız Yazarlık”, etik ihlaller arasında sayılmakta ve yazarların bunlardan uzak durması vurgulanmaktadır.

Haksız Yazarlık, aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek veya katkısı olan kişileri dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini sonraki baskılarda eserden çıkartmak, aktif katkısı olmadığı hâlde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmektir.

Sözde (Armağan) Yazarlık, Bir çalışmada (araştırmanın tasarımı, verilerin toplanmasında, değerlendirilmesinde, yayının hazırlanması ve onayında) yeterli katkıda bulunmaksızın yazar olarak görünmek/gösterilmektir.

Yazar Saklama, Çalışmaya katkısı olduğu hâlde yazarlar arasında ismine yer vermemektir.¹¹

⁶ Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi (YKBAYEY), Yükseköğretim Kurulu (2016), md. 4/1-e.

⁷ Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği (TÜBİTAK AYEKY), md. 9/f.

⁸ Amerikan Psikoloji Derneği, *APA Publication Manual Yayın Kılavuzu 7. Baskının Türkçesi (APA 7)*, çev. ed. Halil Ekşi - Engin Karadağ (Kaknüs Yayınları, 2022), 49.

⁹ TÜBİTAK TR Dizin (TR Dizin), "TR Dizin Başvuru ve Değerlendirme Süreçleri" (30 Aralık 2023).

¹⁰ Abdullah Demir, *İSNAD Atıf Sistemi* (Ankara: Cumhuriyet Üniversitesi, 2019), 41.

¹¹ Bk. Demir, *İSNAD Atıf Sistemi*, 35.

Belirtilen kriterler çerçevesinde “yazarlık sıfatını hak edecek düzeyde katkısı olan” danışman veya diğer araştırmacılar yazar olarak eklenmelidir. Ayrıca yazarlık sıralaması da “katkı oranına” göre belirlenmelidir.¹²

APA Kılavuzu’nda, yazarlık sıfatını hak edecek düzeyde katkılar; “Çalışmayı yazma, Problem veya hipotezi formüle etme, Deneysel çalışma tasarımını yapılandırma, Analizi düzenleme ve yürütme ile Sonuç ve bulguları yorumlama” şeklinde sıralanmıştır.¹³

“Yazarlık sıfatını hak edecek düzeyde” katkının ne olduğu, uluslararası düzeyde binlerce hakemli dergi tarafından kullanılan *CRedit: Katkı Sunanları Belirleme Taksonomisi*¹⁴ kullanılarak belirlenebilir. *CRedit*, araştırma ve yayına katkıda bulunanların süreçte oynadıkları rolleri belirlemek için kullanılan 14 katkı çeşidini içeren bir taksonomidir. Bu rollerden her biri, katkı sahibinin emeğini temsil etmektedir.¹⁵

	Katkı	Contribution	Açıklama
1	Araştırmanın Tasarımı	Conceptualization	Araştırmanın konu ve kapsam gibi metodolojik çerçevesinin oluşturulması.
2	Veri Toplama Literatür Taraması	Data Curation	Veri toplama, düzenleme ve hazırlama süreçlerinde aktif olarak yer alma.
3	Analiz	Formal Analysis	Veri analizi veya sentezi için istatistiksel, matematiksel, hesaplamalı veya diğer tekniklerin uygulanması.
4	Araştırma	Investigation	Araştırma sürecinde veri toplama veya deneyler yapma görevleri üstlenme.
5	Finansman	Funding acquisition	Araştırmaya finansman sağlama.
6	Metodoloji	Methodology	Yöntemleri belirleme ve uygulama.
7	Proje Yürütücülüğü	Project Administration	Araştırma projesinin planlama, yürütme ve koordinasyon süreçlerini yönetme.
8	Beşerî ve Fiziksel Unsurları Sağlama	Resources	Araştırma için gerekli denek, malzeme, ekipman, laboratuvar, bilgi işlem kaynakları vb. unsurları sağlama.
9	Yazılım	Software	Araştırma için gerekli yazılımları geliştirme veya özelleştirme.

¹² Bk. Amerikan Psikoloji Derneği, *APA Publication Manual Yayım Kılavuzu*, 451; Demir, *İSNAD Atf Sistemi*, 41.

¹³ Amerikan Psikoloji Derneği, *APA Publication Manual Yayım Kılavuzu*, 49.

¹⁴ Marcia K. McNutt vd., "Transparency in authors' contributions and responsibilities to promote integrity in scientific publication", *Proceedings of the National Academy of Sciences* 115/11 (2018), 2557-2560.

¹⁵ National Information Standards Organization (NISO), "CRedit Contributor Roles Taxonomy" (30 Aralık 2023).

10	Danışmanlık ve Liderlik	Supervision	Danışmanlık dahil araştırma faaliyetlerinin planlanması ve yürütülmesine ilişkin gözetim ve liderlikte bulunma.
11	Veri Doğrulama	Validation	Bulgularının ve yöntemlerinin doğrulanması sürecinde rol alma.
12	Görselleştirme	Visualization	Verileri ve bulguları görselleştirme.
13	Metnin Yazımı	Writing – Original Draft	Makalenin ilk taslağını yazma.
14	Metnin Geliştirilmesi ve Tashihi	Writing – Review & Editing	Makalenin yazım aşamasından itibaren akademik açıdan geliştirilmesine katkıda bulunma.

Çalışmada yazar olarak yer alabilmek için CRediT: Katkı Sunanları Belirleme Taksonomisi'nde yer alan 14 rolden en az üçünde katkı sağlamış olmak gereklidir.

Dergilerde yazarların katkı beyanı İSNAD Atıf Sistemi web sitesinde “Yazar İsimlerinin Yazımı” başlığında belirtildiği üzere aşağıdaki tabloya uygun olarak belirtilebilir:¹⁶

Yazar Katkıları

Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1)	Yazar-1 (%...) - Yazar-2 (%...)
Veri Toplanması (CRediT 2)	Yazar-1 (%...) - Yazar-2 (%...)
Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRediT 3-4-6-11)	Yazar-1 (%...) - Yazar-2 (%...)
Makalenin Yazımı (CRediT 12-13)	Yazar-1 (%...) - Yazar-2 (%...)
Metnin Geliştirilmesi ve Tashihi (CRediT 14)	Yazar-1 (%...) - Yazar-2 (%...)

Yazarlık sıralamasında “aktif katkı” dikkate alınmalı, idari veya akademik unvanlar (genel müdürlük, profesörlük, danışmanlık vb.) belirleyici olmamalıdır.¹⁷ Asıl ve en fazla katkıda bulunan kişi ilk yazar olarak belirtilmeli, katkı oranlarına göre diğerlerinin isimleri onu takip etmelidir. Eğer yazarlar, çalışmanın araştırma, yazım ve yayım sürecinde eşit oranda katkı sağladılarsa bunu makalenin “katkı oranı beyanı” kısmında belirtebilirler.¹⁸ Ancak atıf ve kaynak gösteriminden kaynaklanan teknik gereklilik sebebi ile içlerinden birinin adı ilk sırada yazılır. Çalışmaya yazar düzeyinde katkısı olmayanların destekleri de anılarak kendilerine teşekkür edilir. Bu kapsamda çalışma için sağlanan finansman ve proje destekleri (CRediT 5) metinde mutlaka belirtilmelidir.

Teşekkür	Çalışmaya önerileriyle katkı sağlayan Dr. XXXX XXXX'e teşekkür ederim.
Finansman	Bu makale, XXXX nolu "XXXX Projesi" kapsamında TÜBİTAK tarafından desteklenmiştir.

¹⁶ İSNAD Atıf Sistemi (İSNAD), "Yazar İsimlerinin Yazımı" (30 Aralık 2023).

¹⁷ Aynı durum “Editörlük” ve “Genel Yayın Yönetmenliği” gibi aktif katkı sağlamayı gerektiren yayıncılık görevleri için de geçerlidir. Aktif olarak editörlük yapması hayatın olağan akışına aykırı üst yöneticilerin, kurum yayınlarında editör veya genel yayın yönetmeni olarak isimlerini ekletmeleri de bu açıdan sorunludur.

¹⁸ Yazarlık sırası hakkında bk. Amerikan Psikoloji Derneği, *APA Publication Manual Yayım Kılavuzu*, 50.

Sonuç olarak “Öğrenci mi, danışman mı ilk yazar olur?” sorusuna, “Çalışmaya CRediT Katılımcı Rollerini Taksonomisi’nde yer alan 14 rolden en az üçünde en fazla katkısı olan birinci yazar olarak yazılır.” şeklinde cevap verebiliriz. Burada, tezden üretilen makalelere¹⁹ tezin sahibi olarak en fazla öğrencinin emeği geçmiş olacağı için öğrencinin adının ilk sırada olması beklenmektedir. Ancak özel bir gereklilik sebebi ile katkısı ve katkı oranı belirtilerek danışman da ilk yazar olarak yazılabilir. Belirleyici olan “en fazla katkısı olanın ilk yazar olması” ilkesidir.

Konuyla ilgili olduğu için yapay zekâ destekli akademik yazım ve kontrol araçlarının kullanılması hâlinde bunun belirtilme durumuna da değinmekte fayda var. Yazarlar, çalışmanın hazırlanmasında yapay zekâ destekli teknolojileri (Büyük Dil Modelleri, sohbet robotları, tasarım araçları vb.) kullanmışlarsa bu teknolojileri nasıl kullandıklarını belirtmeleri faydalı olacaktır. Bunların kullanımına dair kriterler şu an tüm dünyada tartışılmaya devam etmektedir.

Kaynakça | References

- Amerikan Psikoloji Derneği. *APA Publication Manual Yayım Kılavuzu 7. Basımın Türkçesi* (APA 7). çev. ed. Halil Ekşi - Engin Karadağ. Kakküs Yayınları, 2022.
- BK, Basın Kanunu. (5187. 5187). *Resmî Gazete* 25504 (26 Haziran 2004). Erişim 29 Aralık 2023. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5187-20080320.pdf>
- Demir, Abdullah. *İSNAD Atıf Sistemi*. Ankara: Cumhuriyet Üniversitesi, 2. Basım, 2019.
- Demir, Abdullah. "İntihal Tespit Yazılımlarının Kullanımı: İyi Bir Benzerlik Raporu Oranı Ne olmalıdır?". *Tetkik* 4 (2023a), 1-4. <https://doi.org/10.55709/tetkik.4.1374191>
- Demir, Abdullah. "Tezden Makale Üretmek: Ama Nasıl?". *Eskiyeni* 48 (2023b), 1-6. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1272818>
- FSEK, Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu. (5846. 5846). *Resmî Gazete* 7981 (13 Aralık 1951). <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.3.5846.pdf>
- İSNAD, İSNAD Atıf Sistemi. "Yazar İsimlerinin Yazımı". Erişim 30 Aralık 2023. <https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/akademik-yazim/6-yazar-isimlerinin-yazimi/>

¹⁹ Teze dayalı makale yayımı hakkında bk. Abdullah Demir, "Tezden Makale Üretmek: Ama Nasıl?", *Eskiyeni* 48 (2023b), 1-6; Ayrıca tezden üretilen çalışmaların benzerlik oranına dair bk. Abdullah Demir, "İntihal Tespit Yazılımlarının Kullanımı: İyi Bir Benzerlik Raporu Oranı Ne olmalıdır?", *Tetkik* 4 (2023a), 1-4.

- McNutt, Marcia K., Monica Bradford, Jeffrey M. Drazen, Brooks Hanson, Bob Howard, Kathleen Hall Jamieson, Véronique Kiermer, Emilie Marcus, Barbara Kline Pope, Randy Schekman, Sowmya Swaminathan, Peter J. Stang - Inder M. Verma. "Transparency in authors' contributions and responsibilities to promote integrity in scientific publication". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 115/11 (2018), 2557-2560. <https://doi.org/10.1073/pnas.1715374115>
- NISO, National Information Standards Organization. "CRediT Contributor Roles Taxonomy". Erişim 30 Aralık 2023. <https://credit.niso.org/>
- TR Dizin, TÜBİTAK TR Dizin. "TR Dizin Başvuru ve Değerlendirme Süreçleri". Erişim 30 Aralık 2023. <https://trdizin.gov.tr/kriterler/>
- Yükseköğretim Kanunu. (2547. 2547). *Resmî Gazete* 17506 (6 Kasım 1981). <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.2547.pdf>
- YKBAYEY, Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi. Türkiye: Yükseköğretim Kurulu, 2016. Erişim 12 Temmuz 2019. https://www.yok.gov.tr/Documents/Kurumsal/mevzuat/YayinEtiğiYönergesi_140318.pdf
- TÜBİTAK AYEKY, Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği. TÜBİTAK, 07 Kasım 2015. Erişim 29 Aralık 2023. https://www.tubitak.gov.tr/sites/default/files/3654/247_sayili_bk_islenmis_hali.pdf



Religion-Science Relationship in Western Thought: A Historical Review

Cevdet Coşkun

0000-0002-2186-8699

cevdet.coskun@giresun.edu.tr

Giresun University, Faculty of Arts and Sciences, Dept. of Physics, Giresun, Türkiye

ror.org/05szaq822

Abstract

Concepts are the products of the human mind and imagination that have emerged in the context of history-society. For this reason, their meaning contents also change throughout history. In this context, science and religion are two important concepts that the human mind has produced in history. However, both have found a wide application area in practical life and have influenced each other interactively throughout history. Until the emergence of scientific thought, religions have gained the power to organize human and social life by undertaking the task of meeting the need for knowledge of human beings. With the emergence of scientific thinking ability, the way religions describe and explain nature and its contents has also been discussed. However, the attempt to think scientifically, which took off in Ancient Greece in European history, could not show a significant presence during the Medieval Ages, when Christianity determined scientific thought. Some important scientific, social and economic developments that took place in Europe in the 15th and 16th centuries led to the questioning of the authority of the Church, and brought the importance and value of scientific thought back to the agenda of the Western people. As the power of science to explain nature increased, the power of institutional religion to determine thought began to decline. However, when we look closely at this period, it can be seen that the leading figures of the scientific revolution - although they are free-thinking people - also have sincere religious and metaphysical beliefs, and the struggle is mostly tied around the “problem of authority”. In the following centuries, as modern science began to make itself felt more and more in public life with its spectacular achievements, institutional religion would have to largely leave the public sphere. From now on, science will claim to establish it on earth in return for the claim of heaven provided by religions in the next world. However, with the understanding that science cannot answer the existential problems of human beings and the need for certainty with the 20th century, the “sacred” has succeeded in reproducing itself in a new form. Thus, the history of science has clearly shown us once again that it is not possible to completely remove metaphysical beliefs from the human mind and scientific thought.

Keywords

History of Science; Science and Religion; Scientific Revolution; Christianity; Enlightenment

Highlights

- Religion and science are two important fields of mental activity that arise from the need to know and understand the universe in which human beings live throughout history.
- Until the emergence of scientific thought, religions have gained the power to organize human and social life by undertaking the task of meeting the need for knowledge of human beings.
- Throughout the history of European thought, the semantic contents of the concepts of science and religion have followed a dynamic course, and one has tried to expand its field of activity against the other.
- As the power of science to explain nature increased, the power of institutional religion to determine thought began to decline.
- Contrary to what the positivists claim, the development of science could not eliminate the need for a sacred, but it also knew how to transform the sacred.

Citation

Coşkun, Cevdet. "Religion-Science Relationship in Western Thought: A Historical Review". *Eskiyeeni* 51 (December 2023), 941-959. <https://doi.org/10.37697/eskiyeeni.1202374>

Article Information

<i>Acknowledgements</i>	I would like to thank Adem Çayan for his contributions in the preparation of the study.
<i>Date of submission</i>	10 November 2022
<i>Date of acceptance</i>	20 September 2023
<i>Date of publication</i>	31 December 2023
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - Turnitin
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>S. Development Goals</i>	4 Quality Education
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0 creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0

Batı Düşüncesinde Din-Bilim İlişkisi: Tarihsel bir İnceleme

Cevdet Coşkun

0000-0002-2186-8699

cevdet.coskun@giresun.edu.tr

Giresun Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Fizik Bölümü, Giresun, Türkiye
ror.org/05szaq822

Öz

Kavramlar insan zihninin ve muhayyilesinin tarih-toplum bağlamı içinde ortaya çıkmış olan ürünleridir. Bu sebeple anlam içerikleri de tarih boyunca değişikliğe uğrar. Bilim ve din bu bağlamda insan zihninin tarih içerisinde ürettiği iki önemli kavramdır. Bununla birlikte her ikisi de pratik hayatta geniş bir uygulama alanı bulmuş ve tarih içerisinde interaktif bir etkileşim içerisinde olmuştur. Bilimsel düşünce ortaya çıkana kadar dinler, insanoğlunun bilme ihtiyacını giderme görevini de üstlenerek, insan ve toplum hayatını düzenleme gücü kazanmıştır. Bilimsel düşünme yeteneğinin ortaya çıkmasıyla birlikte, dinlerin doğayı ve içindekileri betimleme ve açıklama biçimi de tartışılmaya başlanmıştır. Bununla birlikte Avrupa tarihinde Antik Yunan'da uç veren bilimsel düşünme teşebbüsü, Hristiyanlığın bilimsel düşünceyi belirlediği Orta Çağ boyunca önemli bir varlık gösterememiştir. 15. ve 16. yüzyıl Avrupa'sında vuku bulan bazı önemli bilimsel, toplumsal ve ekonomik gelişmeler, Kilisenin otoritesinin sorgulanmasına yol açarken bilimsel düşüncenin önemini ve değerini yeniden Batı insanının gündemine taşımıştır. Bilimin doğayı açıklama gücü arttıkça kurumsal dinin düşünceyi belirleme üzerindeki gücü de azalmaya başlamıştır. Ancak bu döneme yakından bakıldığında, bilimsel devrimin öncü isimlerinin -özgür düşünceli insanlar olmakla birlikte- samimi dinsel ve metafizik inançlara da sahip oldukları ve mücadelenin daha çok "yetke sorunsalı" çerçevesinde düğümlendiği görülebilir. Sonraki yüzyıllarda modern bilim, göz alıcı başarıları ile kendisini toplum hayatında daha fazla hissettirmeye başladıkça, kurumsal din kamusal alanı büyük ölçüde terk etmek zorunda kalacaktır. Bundan böyle artık dinlerin öte dünyada temin ettiği cennet iddiasına karşılık, bilim bunu yeryüzünde tesis etme iddiasında bulunacaktır. Ancak 20. yüzyıl ile birlikte bilimin insanın varoluşsal sorunlarına ve kesinlik ihtiyacına cevap veremeyeceğinin anlaşılmasıyla "kutsal" kendini yeni bir formda yeniden üretmeyi başarmıştır. Böylece bilim tarihi bize açık bir biçimde, metafizik inançları insan zihninden ve bilimsel düşünceden tamamen çıkarıp atmanın mümkün olmadığını bir kez daha göstermiştir.

Anahtar Kelimeler

Bilim Tarihi; Bilim ve Din; Bilimsel Devrim; Hristiyanlık; Aydınlanma

Öne Çıkanlar

- Din ve bilim, insanoğlunun tarih içerisindeki yürüyüşü boyunca, içinde yaşadığı evreni bilme ve anlama ihtiyacından kaynaklanan iki önemli zihinsel faaliyet alanıdır.
- Bilimsel düşünce ortaya çıkana kadar dinler, insanoğlunun bilme ihtiyacını giderme görevini de üstlenerek, insan ve toplum hayatını düzenleme gücü kazanmıştır.
- Avrupa düşünce tarihi boyunca bilim ve din kavramlarının anlam içerikleri dinamik bir seyir izlemiş ve biri diğerine karşı faaliyet alanını genişletmeye çalışmıştır.
- Bilimin doğayı açıklama gücü arttıkça kurumsal dinin düşünceyi belirleme üzerindeki gücü de azalmaya başlamıştır.
- Bilimin gelişmesi, pozitivistlerin iddia ettiklerinin aksine, bir kutsala yönelik ihtiyacı ortadan kaldıramamış ancak kutsalı dönüştürmeyi de bilmiştir.

Atıf Bilgisi

Coşkun, Cevdet. "Batı Düşüncesinde Din-Bilim İlişkisi: Tarihsel bir İnceleme". *Eskiye*ni 51 (December 2023), 941-959. <https://doi.org/10.37697/eskiye.1202374>

Makale Bilgileri

<i>Teşekkür</i>	Çalışmanın hazırlanmasındaki katkılarından dolayı Adem Çayan'a teşekkür ederim.
<i>Geliş Tarihi</i>	10 Kasım 2022
<i>Kabul Tarihi</i>	20 Eylül 2023
<i>Yayın Tarihi</i>	31 Aralık 2023
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - Turnitin
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	4 Nitelikli Eğitim
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0 creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Introduction

Aristotle's *Metaphysics* begins with a monumental sentence: "All men by nature desire to know."¹ On the other hand, Kant, in his masterpiece titled *Critique of Pure Reason*, states that the human mind is naturally prone to producing metaphysical concepts.² In this context, it is possible to say that both science and metaphysics are products of the human mind. However, it is clearly demonstrated by the history of humanity that both science and religion are not only abstract concepts, but have a vital importance in meeting the need of human beings to know/understand and believe/make sense. Mankind has produced and used a wide variety of tools throughout history for this purpose. Beliefs such as totem, ancestor cult, magic, animism, shamanism, mythology and polytheism have served as a tool in the effort to understand and explain nature both in certain periods of history and in primitive societies that still exist.

When examining the evolution of scientific thought in history, it is inevitably important to know the religious atmosphere of the period under consideration. Just as the yield and quality of the crop to be obtained from a planted seed depends on the quality of the seed, as well as on climatic conditions, planting time and soil structure -since science is not an activity that develops in a vacuum and by itself- the information produced will be strongly dependent on the time and atmosphere of the ground. Again, the religious/metaphysical values of the people who do science also affect the quality of the knowledge they produce. Because science is affected by human feelings and thoughts, ambitions, fears and anxieties, as is the case with any human-made activity. Indeed, when we look at the history of science, wars, revolutions, economic crises and disasters have shaped scientific studies and influenced scientific thinking. Considering these points, it does not seem possible to evaluate the history of science independently from the history of other ideas.

A great deal of academic work has been done on the nature of the relationship between science and religion, especially during the 20th century, when science began to play a central role in human life and human thought. Especially in the field of philosophy of religion, there have been many works defending the following claims: Science and religion have to conflict with each other due to their nature, it is not correct to make an assessment in this direction because they are not in a comparable structure by nature, or both fields are compatible with each other in the context of history-society.³ However, the most systematic study on this subject is Ian Greame Barbour's 1966 book *Issues in Science and Religion*.⁴ In this study, four categories called "Barbour's quartet typology" and modeling his science-religion relationship are mentioned: conflict, separation, dialogue and integration.⁵

¹ Aristoteles, *Metafizik*, trans. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014), 75.

² Taşkın Ketenci, "Kant Felsefesinde Metafizik ve İnsan Doğası", *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi* 4 (2005), 94.

³ See for detailed information: John Cobb, David Ray Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition* (Philadelphia: Westminster Press, 1976); Alfred North Whitehead, *Bilim ve Modern Dünya*, trans. Sercan Çalıcı (İstanbul: Öteki Yayınevi: 2018); David Ray Griffin, *Religion and Scientific Naturalism: Overcoming the Conflict*, (Albany: State University of New York Press, 2000); Andrew Dickson White, *History of The Warfare of Science With Theology in Christendom* (New York: Cambridge University Press, 2009); John Hadley Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives* (London: Cambridge University Press, 2014).

⁴ Please See. Ian Greame Barbour, *Issues in Science and Religion* (New York: Harpercollins College Div., 1971).

⁵ Nebi Mehdi, "Bilim-Din İlişkisi Problemine Süreççi Yaklaşım ve Ian G. Barbour'un Dörtlü Tipolojisi", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2002/2), 59-75.

However, in this article, instead of discussing the structure of science and religion or the relationship between them, we will try to evaluate the course of the relationship between science and religion in the history of Western thought from the perspective of the history of science.

On the other hand, any examination of the relationship between science and religion inevitably depends on the need to reveal what is meant by these two concepts. These concepts, which are used impudently in everyday language, can be the subject of serious debate when they are the subject of academic study: “What is meant by religion (religion)? Monotheistic Semitic religions? Does any metaphysical belief count as a religion? Can humanistic teachings and ideologies be considered religions? Can a noninstitutionalized faith be called a religion? So, is religion only about a transcendent field, or can it also report on the investigation of a field immanent to nature? Which one of the subjects of existence, knowledge and morality should religions deal with? Or can it make an all-encompassing and coherent statement?” Questions like this can be multiplied. It is clear that as long as religion is considered as a product of the human mind, as emphasized above, it has to be a dynamic and historical concept. In this respect, what is meant by religion has changed in content throughout history and cannot be defined statically. However, religions are not just concepts as we emphasized above. In this respect, many religions that have emerged throughout history have found a wide application area in practical life and gained visibility by interacting with other intellectual activities. Again, although not as old as religion, the concept of science is at least as controversial: “Really, what is science? Is every activity that declares about nature science? Does science have a legal framework? Can a field without factual detectability be the subject of science? Could there be a latent (esoteric) science? How can one distinguish between science and non-science? What is common between what pre-Socratic natural philosophers did and what 21st century scientists did? Is there a correlation between scientific knowledge and the concepts of doxa and episteme? Can the ancient of science become the modern? What is pseudoscience, what is actual science?” These questions are the subject of philosophy of science today and are open to discussion. The name and content of the concept of science in history have changed just like the concept of religion. However, when it comes to concepts such as science and scientist (science, scientist), it is known that these concepts were used for the first time in the first half of the 19th century by William Whewell, inspired by the Latin concept of *scientia*, to “explain nature with what is in nature”.⁶ Therefore, in this study, we mean the official/institutional/orthodox religions (Ancient Greek polytheism for the First Age, the Christian religion institutionalized around the Church for the later historical periods), and the concept of science, the modern understanding of science, that is, the investigation of nature as a form of factual explanation free from metaphysics. As far as it is known, in the history of thought, the attempt to explain nature only in terms of factual testability emerged in Ancient Greece for the first time. However, non-scientific explanation efforts continued to exist strongly in this period, and it was necessary to wait until the 19th century for the scientific explanation method to be completely purified from metaphysics. Although it is not easy to distinguish between non-scientific/metaphysical explanation forms and scientific thinking styles in the history of science, in this article, we will examine the

⁶ Sydney Ross, “Scientist: The Story of a Word”, *Annals of Science* 18/2 (1962), 65-85.

interaction of scientific thinking with Christianity in the development process in the Western world.

1. Ancient Ages

It is generally accepted that Thales, the founder of the Miletus school of history of science and philosophy⁷, asked in the 6th century BC, “What is Arche?”⁸ It starts with a question. With this, Thales investigates the fundamental particle of which the objects in our environment, which are in constant change and transformation, are made from, but do not need any other substance in order to exist. In Ancient Greek culture, where the idea of creating out of nothing (*ex nihilo nihil est*) did not exist, this question inevitably had to come to the fore. Although Thales answered this question, “Arche is the water.” Although he gave a wrong answer in the form of an answer, what made him the ancestor of the history of science was not the answer he gave, but the question he asked. So much so that the studies to find the fundamental particle (main particle/God particle) that are still being carried out in the most advanced laboratories of the world today are scientific researches aimed at answering the ancient arche problem. Especially when it comes to Pre-Socratic philosophy, the philosophers of the school of Miletus – who would later be called *physicists* by Aristotle – saw God and nature somewhat identical and tried to understand the true nature of the divine being and to interpret the fate of man in the face of this divine nature.⁹ In this respect, the natural philosophers of this period are like the prophets of the pagan religion. In fact, the main theme of the works of the great Greek poets Homer (8th century BC) and Hesiod (7th century BC), who inspired the ideas of pre-Socratic philosophers, was built on the relations between humans and anthropomorphic gods. Some, like Anaximander¹⁰, found it in a more abstract principle (*apeiron*), and some, like Pythagoras, found it in number. Democritus also used atoms in this sense while thinking of them as divine beings. Despite this, this is the reason why almost all of them were labeled as “atheistic” by the people who had different beliefs and cults in their own time. Just like Spinoza, someone who was intoxicated with the idea of god was excommunicated in his own time, all of them became infidels of the orthodox belief of the period in which they lived.¹¹

But there is something new and remarkable here; and that there is a limit to what the anthropomorphic gods in Homeric and Hesiodian theology can do, as well as the (animistic/hilozoistic) gods that pre-Socratic natural philosophers find in arche and

⁷ In this study, we will not enter into the discussion of how much Ancient Greek science owed to Egypt, Persia and Mesopotamia. About the subject, please see. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), 35-36, 61; George Granville M. James, *Çalınmış Miras*, trans. Murat Sürmen, (İstanbul: Yarı Yayınları, 2010); Martin Bernal, *Kara Atena*, trans. Özcan Buze, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2016); Walter Burkert, *Yunan Kültüründe Yakınoğu Etkileri*, trans. Mehmet Fatih Yavuz, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2012)..

⁸ William Keith Guthrie, *A History of Greek Philosophy I, The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, (Londra: Cambridge University Press, 1962), 1.

⁹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, 26-29.

¹⁰ In fact, Empedocles systematized the theory of the four elements by adding earth to water, air and fire.

¹¹ On the claims that Greek thought was influenced by the Egyptian religion since the 6th century BC, and that Socrates was killed because of his ideas and beliefs because this way of thinking contradicted the established religious beliefs in Ancient Greece, and that names such as Anaxagoras, Plato and Aristotle fled out of the Greek peninsula, please see. James, *Çalınmış Miras*.

principle. What limits them is *Destiny* (Moira). Gods, like humans, submit to fate. Thus, we witness that the idea that there is a strict natural law that determines everything in nature -which cannot be overcome by neither humans nor gods- starts to make itself felt for the first time.¹² Only after this belief has established itself can one begin to ponder what these laws might be. Indeed, after this point, some basic assumptions of the scientific research process began to come to the agenda of natural philosophers. For example, Heraclitus -unlike the philosophers of the Elea school- sees existence as being and reveals that everything is in a state of change at every moment (*panta rei*), but this change is based on a law (*logos*) instead of random and arbitrary and ultimately the amount of substance being unaffected by this change process, are the prototypes of the measurement process in the scientific research process, the laws of motion and the laws of conservation of matter/energy in the Antiquity. Similarly, Democritus developed a materialist explanation by defining atoms as existent/indestructible and moving particles by their nature without the need for a mover, and by arguing that every event in nature has a cause, he formulated the principle of causality, which is one of the basic assumptions of scientific thought. By the time of Aristotle, the need to systematize the scientific ideas up to that period emerged. Indeed, it was Aristotle who made the classification of sciences, institutionalized and systematized science education. Again, Aristotle revealed how the logic (formal logic) and method (hypothetical deduction) to be applied in scientific studies should be. This great philosopher/scientist, who trusts the senses and says that knowledge should start from sense experiments, is an interesting personality who has said/written something on almost all subjects and whose thoughts could not be overcome for two thousand years after him.

Aristotle's god is not a creator who creates out of nothing. At most, it must be pure (teleological) thought that gives shape (form) to the universe, gives it soul (*psyche*), moves it, and attracts it towards a certain end.¹³ It is far from change, transformation, it does not move. It cannot be immanent to the universe. Therefore, it cannot be involved in the universe. In fact, we can accept that not only Aristotle's but also many other important thinkers who lived in the Hellenic and Hellenistic periods had this understanding of god. Obviously, a pagan god formulated in this way would not give us any indication of the structure and laws of the universe and its contents. Therefore, the only way to have knowledge about the universe is to use the mind and senses, that is, to do science. Indeed, the ancient natural philosophers - although they do not have the modern scientific paradigm that we are working in today - approached nature in a rational and systematic way, outside of daily concerns, without hoping for benefit and profit, with a pure need to know and understand, and in this respect, it is the highest level of human activity that we call science. They were the first representatives. While explaining the formation of the universe, they turned to natural causes rather than supernatural/metaphysical assumptions, thus they moved away from the theogony of previous poets and approached cosmogony and even cosmology.

¹² Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 1, 60.

¹³ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 1, 205.

2. The Course of Religion-Science Relationship in the Medieval Ages

The transition from the pagan god of antiquity, who did not interfere with nature – maybe even careless – to the understanding of God who always interferes with nature, intervenes in history and society, and clearly states how he created nature and its contents, started with the domination of the state and social structure of the Christian religion. In the first half of the 4th century AD, when the Roman emperor Constantine I adopted Christianity as the official religion for himself and his subjects, ancient thought began to weaken and decline. As far as is known, this transition has not been easy for both sides. So much so that the basic belief propositions of the emerging new religion (Orthodox Christianity) were strongly influenced - inevitably - by the ancient thought from which it emerged, on the other hand, it entered into a serious struggle with it. For nearly two centuries, many issues, especially the divinity of Jesus, the nature and reliability of the holy books, have been hotly debated in Christian councils. During these negotiations, many thinkers and ideas were disbelieved because they were not suitable for Christian theology, followed by great massacres and exiles¹⁴. In this process, the supporters of Arius and Nestorius, who represent the rational wing of Christianity, suffered the most. Rome, which saw ancient thought as a rival and wanted to destroy it, finally won this showdown as of the 6th century, pagan schools where ancient thought was taught even in a weak way were closed and the thinkers in these schools were exiled to the eastern borders of the empire.¹⁵ Thus ended the Antiquity and the Medieval Ages began.¹⁶

As Ahmet Arslan states in his magnificent work titled *History of Ancient Philosophy*, “It is possible to read and describe the whole medieval philosophy as a history of the relationship between philosophy and religions in both the Eastern (Islam) and Western (Christian) worlds.”¹⁷ This determination is undoubtedly valid for the relationship between science and religion. In general, however, it can be said that religions have never dared to come to an open reckoning with science in any period of history. Because no religion claims that it is contrary to reason. Indeed, Orthodox Christianity, which had a hostile approach to ancient thought in the early Medieval Ages, adopted a selective attitude, rather than entering into

¹⁴ The majority of the exiles were accepted within the Eastern Churches of Christianity and the Zoroastrian Sassanid dynasty and continued their work here. The only reason why the members of the rational wing of the Christians, who were close to the ancient thought, were protected by the Zoroastrians is not only the ongoing Sassanid-Roman struggles. The Sassanids believe that Ancient Greek thought arose from artifacts captured during the invasion of Persia by Alexander the Great in the 4th century BC. Accordingly, this idea essentially belongs to the ancient Iranian wisdom that exists in the basic texts of Zoroastrianism. For more detailed information on the subject, see. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, trans. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2020).

¹⁵ These heterodox Christians, who were exiled to Northern Mesopotamia, will contribute to the contact of Muslim thinkers with ancient thought with the Islamization of the region in the 7th century. This acquaintance will save the ancient heritage from oblivion and loss, when evaluated together with the conquest of Egypt. However, since we limit ourselves to the course of the religion-science relationship in Western thought, we will not go into this subject here.

¹⁶ According to some historians, the Middle Ages started with the 4th century, when the Romans became Christian and the tribes migrated, while according to some, it starts with the year 476 AD, the date when the Western Rome collapsed. Also, regarding the claims that there was no real Middle Ages because the Islamic world continued ancient thought in the late Antiquity/early Medieval Ages, see. Thomas Bauer, *Neden İslam'ın Orta Çağı Yoktu*, trans. Hülya Yavuz Akçay, (İstanbul: Runik Kitap, 2021).

¹⁷ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, 16.

an open competition with scientific thought, and internalized scientific ideas that did not openly conflict with the basic tenets of Christianity, thus making it the product of the Christian religion and the mind. He has made an effort to show that science actually defends the same truth and does not contradict each other. This conformist approach, which will be experienced in the Islamic world later on, is the result of the weakness of seeing science as a source of information containing ideas that can be classified as objectionable and harmless, rather than as a competent investigative activity on its own. Of course, there is a hierarchy in this distinction, and the knowledge of revelation, which is the truth, will determine what is right and what is wrong in scientific thoughts. Thus, the understanding of science that was valid in the Medieval Ages Western world would continue on its way as a religiously objectionable interpretation of the understanding of nature developed in Ancient Greece and Rome. Indeed, all kinds of explanations made in this period will have no other purpose than an attempt to determine the correct relationship between the thing explained and the “Absolute Being” and to position the explained before God.¹⁸ Towards the end of the Medieval Ages, thinkers such as Petrus Abelardus and Thomas Aquino developed a scholastic thought system by reconciling ancient thought, especially Aristotelian understanding with Christian theology. In this new understanding of the Medieval Ages, the universe was organic and spiritual, and the purpose of science was seen as reaching God’s will by better understanding this nature. The method used in the Medieval Ages, on the other hand, was more deductive and in the form of understanding through faith rather than reason - based on the Bible and authorities.¹⁹ However, with the end of *the problem of Universals* throughout the Medieval Ages in favor of the nominalists in the late Medieval Ages (14th century), the deductive method would eventually give way to observation and experimentation, that is, to induction, a new method starting from particulars.²⁰ This approach reduced the tension between science and religion, reason and belief, arguing that these two are different from each other in nature, it is unnecessary to try to reconcile them, and therefore each should go its own way, questioning the influence of the Church on free thought and leading to an important scientific revolution contributed to the turnaround.

3. The New Age and the Rise of the Scientific Revolution

In one of our previous studies on the subject²¹, it was revealed that the transition from the Medieval Ages to the New Age did not occur in a rational and systematic way in terms of the history of science, and that the Renaissance and Scientific Revolutions era in Europe had -contrary to popular belief- irrational and metaphysical foundations. Indeed, thinkers such as Copernicus, Bruno, Galileo and Newton who led the scientific revolution were people with mystical, metaphysical and esoteric beliefs. Yes, they had a quarrel with institutionalized religion (with the Catholic Church), but this was not an absolute “religion-science” war, but perhaps a kind of “religion versus religion” conflict. The spirit that brought together the pioneers of this great transformation that began in the second half of the 15th century was Neo-Platonian Hermeticism. So what attracted these scientists in

¹⁸ Sevim Tekeli etc., *Bilim Tarihine Giriş*, (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 1999), 126.

¹⁹ Cevdet Coşkun, “Tek Başına Bilim Yeter mi? Bilim-Metafizik İlişkisi Üzerine”, *Eskiye* 21 (2011), 34.

²⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 865.

²¹ Cevdet Coşkun, “Bilimsel Devrim Çağında Hermetik Metinlerin Rolü”, *İdrak* 1/1 (2021), 23-46.

Hermetic thought? They thought that these texts (Corpus Hermeticum) were older than the holy books (Old and New Testaments), so the teaching here was the original form of religion.²² Perhaps they believed that Hermetism could be a safe haven for them in their struggle against the oppressive attitude of the Catholic Church. However, these beliefs did not allow them to express themselves more easily, and many of them were unfortunately subjected to serious prosecution by the Inquisition for publishing their ideas contrary to orthodox thought.

On the other hand, Renaissance thinkers were very reactive to him, believing that this Platonic-Hermetic teaching was interrupted by Aristotle. According to these people, Satan has been using Aristotle's philosophy throughout history to mislead Christianity - or the true understanding of religion. Indeed, since the 13th century universities and monastic schools in Europe were official institutions in which Aristotelian science and philosophy were taught, heterodox understandings of science, which were contrary to the legal science of this period, were not tolerated²³. Who knows, maybe for this reason the pioneers of the Scientific Revolution attacked Aristotelian physics and philosophy as the first thing. Indeed, even leaving aside some of the doubts that emerged in the Islamic world with the 9th century,²⁴ the trust in the authorities in the Medieval Ages in Europe began to be shaken by some new thoughts and observations that emerged in the early 16th century. The clearest example of this is Copernicus' rejection of the geocentric understanding of the universe systematized by Aristotle and Ptolemy - sanctified by the Church throughout the Medieval Ages and accepted as a model consistent with the belief propositions in the Bible. The Copernican model, albeit with a little delay, shook the trust in the authorities and led to the questioning of the medieval understanding of physics. With this aspect, the Copernican model triggered the process called the Scientific Revolution in Europe. A psychological effect of the Copernican model is that it upset the balance of the medieval European people, as it abolished the central position of human beings in the universe as it was fictionalized in the Bible and turned the earth into a satellite revolving around another center in the universe. This situation has revealed the need for a search for a new balance, and this has led to the strengthening of the thought that it can only be established with observation and reason.

An important issue to be addressed while examining the relationship between religion and science in the Western world is the reform movements that emerged in 16th century

²² On the other hand, these early Renaissance intellectuals did not believe that the religion of Christianity actually contradicted science and philosophy. For them, the Hermetic texts were, in a way, the other side of Christianity. This was most clearly expressed by Bruno, who thought that Christianity was the result of a misunderstanding of Egyptian wisdom. See. Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, (Chicago: University of Chicago Press, 1964), 11.

²³ Richard S. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, (Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 1995), 126.

²⁴ A very common mistake at this point is the idea that the whole world entered a dark age in the Middle Ages, from a Eurocentric point of view. However, it can be said that while Europe was experiencing a dark period, a very bright period was experienced in the east and the far east. In fact, the Renaissance and Reform movements that emerged in the New Age in Europe and the painful birth of the Scientific Revolution were greatly influenced by this eastern accumulation. This issue is the subject of a separate study and has already been discussed in many studies. Please see. John M. Hobson, *Batı Biliminin Doğulu Kökenleri*, trans. Esra Ermert (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011); Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, trans. Abdurrahman Aliy-Eckhard Neubauer (İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008); S. Frederick Starr, *Kayıp Aydınlanma*, trans. Yusuf Selman İnanç, (İstanbul: Kronik Kitap, 2019).

Europe. It is noteworthy that the early reformists opposed the Copernican revolution, as a result of their strict adherence to the Bible.²⁵ However, Calvinist puritanism, in which God manifests himself in nature with his creative power, so that understanding nature means understanding the glory of God, and scientific research that makes this possible, is seen as a religious duty in this respect, has managed to turn into a Protestant sect that encourages scientific progress over time. Again, Puritan morality's philosophy of life, which sees professional activity as worship and the workplace as a place of worship, reflects every individual in the society - "Love your neighbor, give to your neighbor" in the Bible, to see industriousness, efficiency, utilitarianism, punctuality, and thrift as essential characteristics of a devout Christian, in order to be useful to them by seeing them as neighbors, in accordance with his command, as opposed to the medieval monk driving himself into laziness or uselessness by sitting idle, praying, or starving and shedding tears. It will also show itself in the stages of scientific thought and scientific research. Indeed, it is no coincidence that many of the names who pioneered the scientific revolution during the 17th and 18th centuries were of Protestant (puritan or pietistic) origin²⁶. One of the aims of the establishment of the Royal Society, whose members were mostly from this sect, was to provide a suitable environment where every religious and political view could be discussed comfortably under the leadership of scientists in the harsh political and religious atmosphere of the 17th century. Once again, we see that the conflict in the Age of Scientific Revolution was not actually between religion and science, but between the Church, which puts itself in the place of the sole representative (authority) of religion, and free-thinking scientists who want to lead a better life.

The belief that authorities, especially Aristotle, could be wrong led to the questioning of other dogmas that were sanctified by the Church during the Medieval Ages and accepted as consistent with the propositions of belief in the Bible. The distinction between the sublunar and superlunar universes in Aristotelian physics was rejected by observations made by Tycho Brahe in the late 16th century. Again, the concept of circular orbits was destroyed by Kepler, and the concept of perfect and central spheres by Galileo in the early 17th century. Galileo's declaration in 1613 that he supported the Copernican Model greatly contributed to the increase in the power of the new science. Of course, this did not please the Church at all, but this did not prevent the scientific model based on religion, whose basic principles began to erode, from losing power. The doubts that arose were no longer making the Church's minds water, and they could not defend their teachings as easily as before. Bruno's last words to the Inquisition that tried him show this: "You guys who judge my death today are actually more afraid of me than I am." Now the Church could block thoughts only by force. But, as Voltaire said, there was no force that could prevent an idea whose time had come. The French mathematician and philosopher Rene Descartes defined the material world as a machine and did not include spirituality, vitality and teleology in the Aristotelian sense. In the same years, the English scholar Francis Bacon would abandon Aristotelian logic in *Novum Organum* and propose induction as a new tool.

²⁵ See. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, 139; Bertrand Russell, *Din ile Bilim*, trans. Akşit Göktürk (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 40.

²⁶ Kürşat Haldun Akalın, "Reform Sürecindeki İngiltere'de Rasyonel Bilimin Yükselişi", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 28/1 (2010) 217-238.

The two thousand-year-old throne of Aristotelian physics began to fall. In the 17th century, Aristotle still meant the Church. Therefore, it was much safer to criticize Aristotelian philosophy/science rather than directly targeting the Church. Newton removed almost all remnants of Aristotle's understanding of physics. He combined Descartes' mathematical method with Bacon's experimental method. He laid the foundations of the Cartesian and deterministic universe with universal laws such as the law of gravity and the laws of motion. Thanks to him, faith in science preceded faith in the Church. Although Isaac Newton represented the peak in the Age of Scientific Revolution, it would be misleading to see Newton as a pur-rationalist who was free from any metaphysical beliefs. Because Newton devoted the most productive thirty years of his life to alchemy, a "medieval science".²⁷ At the time of his death, his personal library contained 175 books on alchemy and numerous pamphlets, about a tenth of his library.²⁸ Although alchemy moved away from being an Aristotelian science and towards becoming a Paracelsusian science in the New Age, its foundation was based on esotericism and occultism. While an interest in Cartesian philosophy and alchemy on the other is difficult to explain today, according to the understanding that emerged in 17th-century England, what would advance our knowledge and understanding of nature-whether it originated in religion, magic, or Hermetic texts. - should be given due importance and taken into account.²⁹ While Cartesian philosophy claimed that it was mechanical necessity that moved matter, alchemy claimed that the main cause of motion in nature was a kind of spiritual substance (spirit) contained in matter.³⁰ Newton was more impressed by the way alchemy explained nature than by its power to transform metals, but his alchemical experiments helped him make an important contribution to strengthening Cartesian philosophy: understanding the nature of the forces of attraction and repulsion. Some commentators claim that the muse of Newton's theory of gravity was not the "Lincolnshire apple" but alchemical experiments.³¹

On the other hand, Newton's thoughts on Christian theology are also admirable. In his unpublished essay, "A Historical Account of Two Significant Corruptions of the Bible,"³² he claims that in the consuls of the 4th century, when Orthodox Christianity was formed, the scripture was altered to support the Trinity. According to him, the great fraud committed in the 4th century was to turn the Athanasian doctrine, which transformed Christianity from the unitarian belief in God to paganism, into the official understanding of religion. Newton became an Aryanist with the boldness one would expect from a Trinity member, but predictably he never made it obvious.³³ So what brought Newton to this point? Is it the contradictions he sees between his scientific ideas and the statements in the Bible about the creation of the universe and man? The injustices committed in the name of religion by the insincere Christians of 17th century England? Or is it really his genuine fondness for truth? Unfortunately, we will never know for sure.

²⁷ Richard S. Westfall, *Isaac Newton'in Biyografisi*, trans. Orhan Düz (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 304.

²⁸ William H. Cropper, *Büyük Fizikçiler*, trans. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Oğlak Bilimsel Kitaplar, 2005), 42.

²⁹ Westfall, *Isaac Newton'in Biyografisi*, 325.

³⁰ Westfall, *Isaac Newton'in Biyografisi*, 293-345.

³¹ William H. Cropper, *Büyük Fizikçiler*, çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Oğlak Bilimsel Kitaplar, 2005), 42.

³² Westfall, *Isaac Newton'in Biyografisi*, 325.

³³ Westfall, *Isaac Newton'in Biyografisi*, 293-345.

4. The Situation in the Modern Age

The 18th century passed with the spectacular achievements of modern science in Europe. As the power of science to explain nature increased, non-scientific explanations began to fall out of favor. This period, known as the century of enlightenment in the history of philosophy, is a period when the confidence in reason and science peaked. Just as ears and weeds³⁴ want to expand their field in a field against each other, modern science has begun to expand its field of activity at the expense of the Church. The development of science and the trust in reason naturally brought demands for secularization, liberation and enrichment. The process leading to the industrial revolution started with the understanding that science is a way of thinking that makes money as well as a way of explaining the universe.³⁵ On the other hand, demands for secularization and emancipation manifested themselves in a bloody revolution towards the end of the century. The French Revolution, which started with the slogan “Liberty, Equality, Fraternity”, led to the overthrow of the monarchy and the establishment of the republic in France. The events that led to a serious reform of the Catholic Church led Europe -and the whole world, due to its universal results-to the birth of a new age (Contemporary Age). After that, nothing would ever be the same again. The ideas that led to the French Revolution spread rapidly all over the world with a pandemic effect.

On the other hand, the French Revolution had many negative effects on Christian sects and especially on the Catholic Church. With the French Revolution, the closure of the sects and the confiscation of their properties resulted in the transfer of great wealth to the state treasury. Accordingly, hundreds of monasteries with all their properties were transferred to the state treasury. The decision to transfer the property of the church to the state will be given a standing ovation in the Assembly. The next day, all monasteries and buildings in France will be plundered by the people, their belongings will be sold, or they will be plundered. Some will be turned into government offices, while others will be blatantly destroyed.³⁶ In the following years (1792-1794), the Cult of Reason³⁷ was developed by Jacques Hebert and his revolutionary friends in order to completely break the influence of Christianity on French culture and replace it. Thus, Christian symbols were abolished in Catholic churches and replaced by special symbols evoking the revolution. Catholic worship was banned; churches were converted into Sanctuaries of Reason, in which no gods were worshiped. In fact, a stance of respect and homage was made to an opera singer dressed in the colors of the Republic at the ceremony called “Mind Feast” held at Notre-Dame Cathedral in Paris on November 10, 1793. However, Maximilien Robespierre, one of the great pioneers of the French Revolution, thought differently from atheist revolutionaries about the religion of the new republic. For him, belief in a supreme being (a creative god)

³⁴ Inspired by Tage Lindbom's book of the same name. See. Tage Lindbom, *Başaklar ve Ayrık Otları*, trans. Ömer Baldık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018).

³⁵ For the Marxist history of science review, in which scientific research in the 17th and 18th centuries in Europe in general, especially Newton's work, was related to the economic and commercial demands of the period, see. Boris Hessen, *Newton'ın Principia'sının Toplumsal ve İktisadi Kökleri*, trans. Ümir Şenesen (İstanbul: Yordam Kitap, 2019).

³⁶ İsmail Taşpınar, “Fransız İhtilali ve Katolik Tarikatların Akıbeti”. *Yörüngedergi*, (Erişim: 20.10.2022).

³⁷ Onur Atalay, *Türke Tapmak*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 25-26.

was important to the social order. But this Supreme Being was not the God of the Catholic Church. Influenced by Voltaire³⁸, the great theorist of the revolution, he switched from an atheist "Cult of Reason" to a "Cult of Supreme Being" based on a deistic belief in God. Although this cult was accepted as the civil religion of France by the National Convention on May 7, 1794, all cults were officially banned by Napoleon Bonaparte in 1802 and the Catholic Church was on the rise again.³⁹

As can be seen, even in the Age of Enlightenment, when the belief in reason and science was at its peak, the need for religion in the social and political sense prevailed. Because the atheist and deist rhetoric that excited the pioneers of the revolution did not seem to work very well when it came to governing society. Kant⁴⁰, who closely followed and openly supported the French Revolution, states in the preface to the second edition (1787) of his *Critique of Pure Reason*, "I had to deny knowledge in order to make room for belief." will say.⁴¹ However, it should be warned that the belief here is not a belief in the principles of this or that religion. The belief here is the belief in God alone, which is not the subject of legal knowledge. According to Kant, if God were the subject of knowledge rather than belief, it would be impossible to talk about freedom and the autonomy of morality as a possibility of ethical life.⁴² It is said that Kant needed God as a postulate of practical reason, that is, to justify morality. On the other hand, Kant, the pinnacle of the Enlightenment, is an important thinker who questions the trust in reason by revealing the impossibility of a rational metaphysics with his famous antinomies. So much so that the name that inspired the 19th century German romantics would again be Immanuel Kant.

The fierce debate between religion and science that took place in Europe in the 16th century was repeated in the 19th century with the evolution debate. Just as the heliocentric model of the universe put forward by Copernicus was declared superstitious because the Bible clearly states that the earth is at the center of the universe, the claim that human beings have existed on earth for millions of years was rejected by religious circles as unbiblical. Darwin and other evolutionist biologists after him showed that species have changed over many years, those who cannot adapt to the ecosystem disappear, and new species emerge over time. Advances in earth science (geology) and fossil science (paleontology) put the age of the earth much further back than six thousand years, as calculated by religious scholars. So much so that, with the radioisotope age determination method, which emerged with the development of radioactivity, fossils showing that living things existed millions of years ago, and rocks billions of years ago, were found. Scientific

³⁸ Attributed to Voltaire, "If God did not exist, it would be necessary to invent Him." in accordance with his word. See. Tolga Kerimoğlu, *Felsefenin Kısa Tarihi* (İstanbul: Kamer Yayınları, 2016), 301.

³⁹ Napoleon was not a religious person. However, in a speech to the National Committee in 1806, "Without religion in society, the poor kill the rich." has a meaning. See. Napoleon Bonaparte (creator), *Napoleon in His Own Words from the French of Jules Bertaut* (Yayın yeri: Andesit Press, 2015).

⁴⁰ When Kant heard the proclamation of the republic in France, he was very excited and said, "Now this servant can sleep peacefully in his grave, because I have seen the majesty of the world." he said. In a letter he wrote to F. Gentz in 1790, he described the revolution as the first practical triumph of philosophy. See. Manfred Kuehn, *Immanuel Kant*, trans. Bülent O. Doğan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 346.

⁴¹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Werner S. Pluhar (Cambridge: Hackett Publishing Company, 1996), 31.

⁴² Taşkın Ketenci, "Saf Akılın Eleştirisi'nde Önsözler ve İşlevleri", *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 6/1 (2016), 32.

evidence clearly refuted the creation scenes revealed in the Bible. These studies dealt a greater blow to institutional religion in Europe than in the 16th century. While the clergy could reinterpret the scripture with historicist/hermeneutic approaches, scientists would now have to choose their side clearly. So that, in the last quarter of the 19th century, when the Papacy was asked to act in harmony with the new scientific paradigm, the Papacy reacted sharply to these demands and declared the *Infallibility Doctrine* in 1870. British-born American chemistry and physics professor J. W. Draper (1811-1882) wrote a book in 1874 that almost declared the victory of science over religion, and stated that the pressures of the Catholic Church, not directly religion, were an obstacle to the development of human thought.⁴³

But who would sit on the throne vacated by God in the 19th century? Neither the religion of reason, nor the cult of the Supreme Being. Positivism, which deified science and technology as a new source of holiness, would fill this gap.⁴⁴ The Cartesian understanding of nature peaked in the 19th century with the Frenchman Pierre-Simon Laplace. Laplace no longer even needed God to explain nature.⁴⁵ In the same years, another French philosopher, Auguste Comte, considered applying Cartesian certainty to the social sciences. According to Comte, if the social sciences want to have certainty in their research issues, they must have sound laws like the laws of physics and they must apply the method of physics to their own fields. Because the dazzling advances achieved in the field of science in this century were so impressive that Comte strongly believed that human beings would no longer need any metaphysical principles in the process of understanding the nature in which they live. Maybe we had to go through these theological and metaphysical stages until we got to today's point, but from now on, human beings would not resort to any metaphysical principle that could not be the subject of sense experiments, that could not be tested and justified by the senses, in this blessed walk.⁴⁶ Indeed, thinkers in every period of history have thought that they are getting closer to the knowledge of the truth compared to previous ages. So much so that physicists declared the end of physics at the end of the 19th century. However, post-positivist scientific paradigms that require us to reapply to metaphysics soon started to make themselves felt, just as in the historical background that prepared the positivist interpretation of science. Because the Cartesian understanding of the universe, the foundations of which were largely laid by Newton, began to be questioned with some anomalies that emerged in physics, which is a "model science", in the late 19th and early 20th centuries. The idea that nature is continuous (*natura non facit saltus*), with Max Planck's experiments on black body; absolute understanding of space and time, with Einstein's theories of relativity; deterministic understanding, with Heisenberg's uncertainty principle; notions of certainty and monovalence were replaced by Boltzmann's forms of explanation based on statistics and probability. Moreover, with the understanding that we see nature not as it is, but as we are, the understanding of "value-free science" began

⁴³ Cüneyt Coşkun, "Din-Bilim İlişkisi Ve Çatışmanın Araçsallığı", *Bilimname XXXVII*, 2019/1, 1057-1084.

⁴⁴ Atalay, *Türke Tapmak*, 32.

⁴⁵ When the famous French mathematician Pierre-Simon Laplace published his book titled *Celestial Mechanics*, when Napoleon read it and asked why he never referred to God in his work, Laplace is said to have said, "Your Majesty, I did not need such a hypothesis when I wrote this book." See. Russell, *Din ile Bilim*, 40.

⁴⁶ Coşkun, "Tek Başına Bilim Yeter mi?", 35.

to be questioned along with the understanding of objective and correct knowledge. While these were happening in the field of science in the first half of the 20th century, the Logical Positivists, who claimed that it was possible to establish a science free from metaphysics, could not keep up with these developments and continued to pursue their dream of science free from metaphysics for a while. Karl Popper, ironically, tells that in these years, conversions to religion increased in Europe, as it was understood that science could not meet the need for certainty sought by mankind.⁴⁷ On the other hand, Wittgenstein⁴⁸, who was initially seen as one of the savior philosophers of the Vienna Circle -a logical positivist-, but was evaluated as if he wanted to secure metaphysics over time, will say in the *Tractatus*: originates. Even though all possible scientific questions have been answered, we still feel that our problem has not been addressed at all” (TLP 6.52). In his *Notebooks* (NB 74), which was also written during the First World War but published after his death, Wittgenstein will say that believing in God means seeing that life has a meaning.⁴⁹ As can be seen, this naive belief of the positivists, who thought that the belief in a religion or God would disappear as science developed, came to naught with the developments in the 20th century.

Conclusion

Religion and science are two important fields of mental activity that arise from the need to know and understand the universe in which human beings live throughout history. In this process, undoubtedly, religions/beliefs started to appear before science and philosophy, and they served to meet both the curiosity of knowing and the need to believe. As people’s mental faculties develop, on the one hand, needs such as making tools, making abstractions and grounding their beliefs begin to make themselves felt, on the other hand, religions/beliefs/cults have become institutionalized over time and have gained the power to regulate almost every aspect of life. Since there is always a place for a new god in the pantheon of polytheism, different forms of belief and explanation about the universe -until the emergence of monotheistic religions- had the chance to express themselves comfortably. For this reason, it is possible to say that religious thought in Ancient Greece did not completely separate from scientific thought, did not compete with it, and even contributed to the emergence of scientific thought. Indeed, the natural philosophies that emerged in the First Age gained a quality that was closely related to the sacred texts of the period such as the *Iliad* and the *Odyssey*. Accordingly, since the god of the First Age was not a power that created out of nothing, but a god that sustains him and gives him order, spirit and movement, it was okay to refer to him as a postulate to explain the universe. From now on, it was possible to reveal its structure and laws by observing nature. Thus, for the first time in the history of humanity, philosophers emerged who pondered on basic principles such as the structure of matter, the strict and unchanging laws of nature that ensure the order in the universe, and causality, and the way of thinking and explanation that we call science today began to make itself felt.

⁴⁷ Bryan Magee, *Karl Popper’in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, trans. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990), 20.

⁴⁸ Ali Utku, *Wittgenstein: Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*, (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2009), 35, 236.

⁴⁹ Utku, *Wittgenstein: Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*, 239.

With the dominance of Christianity in the state and society structure in Europe in the 4th century, ancient thought began to weaken. The only god of the new religion made it clear that he created nature and its contents out of nothing, that he would intervene in nature, history and society if he wished, and that there was no insurmountable strict law for himself. All the information that mankind will need for both this world and the next world has been clearly revealed to them in the Bible, that they should now seek the right behavior instead of seeking the right knowledge, that all the information that has been produced until today without considering an absolute God, is an Absolute. It was revealed that they needed to be rearranged in line with belief in God as an entity.⁵⁰ Moreover, as in Ancient Greece, it was accepted that doing science was a pagan activity, that human beings could not understand the structure and laws of the universe with their limited capacity, and to attempt such a task was to challenge God. Such a religion, which saw human reason and production as a rival to itself, would not allow science in the old fashioned way. Indeed, in the early Medieval Ages schools of ancient thought were closed, books were burned, and scholars were exiled. After a few centuries of pitch darkness, some stirrings began to be experienced, thanks to the interaction of poor Europe with the prosperous Islamic world, which it neighbors on three sides. Translation activities in the High and Late Medieval Ages, the establishment of universities, the questioning of belief in concept realism, the interest in ancient forms of belief such as Hermetism, the rise of humanism and the concentration of capital prepared a new era in Europe. After a millennium in which thought was determined by the Church, confidence in the human mind and its potential was on the rise again. Despite all these developments, it is not possible to see the Age of Scientific Revolution, which started with Copernicus in Europe in the 16th century, as a result of purely logical and rational processes. This period is a complex period in which metaphysical, religious, artistic and magical processes were also effective. However, there is one thing that can be clearly distinguished in this complexity, which is that the official understanding of religion has not been able to adapt to the developing world and cannot respond to its needs.

Just as the stopping distance is important when examining a painting, our perspective on the developments in the history of science is also important. While it is possible to see the big picture from a far enough distance, many details remain unnoticed. Such is the view of historical events. Relationships that do not seem complicated at first glance can take a different view on closer inspection. In this context, the conflict in the Age of Scientific Revolution was not between religion and science in a simple sense, but between the Catholic Church, which puts itself as the sole representative of religion, and free-thinking scientists who want to lead a better life. The belief that the authorities could be wrong, which emerged with the Copernican revolution, would soon lead to the questioning of other dogmas that were sanctified by the Church during the Medieval Ages and accepted as consistent with the propositions of faith in the Bible. In about two centuries, nothing of the medieval worldview would stand, but it would not be easy to replace the destroyed order with a new one. Confidence in modern science peaked in the 18th and 19th centuries. All that was needed now was time and effort. In time, nothing would be left that science could

⁵⁰ Tekeli etc., *Bilim Tarihine Giriş*, 121-127.

not explain. However, the belief in the Cartesian worldview proposed by the new science began to be shaken by the anomalies that emerged in the first half of the 20th century. As a result of the quantum and relativity theories put forward at a time when physicists declared the end of physics and the developments in astrophysics that radically changed our understanding of the universe, the idea that the universe is a great machine devoid of spirituality began to be questioned. With the understanding that the universe can now be seen as a big idea rather than a big machine, consciousness came into play again and mystical and metaphysical tendencies in thought began to make themselves felt more.⁵¹ In the history of Western thought, we have likened the relationship between institutional religion and modern science to spikes and weeds in a field that want to expand their fields against each other. However, we must also state that the development of science –contrary to what positivists claim– could not eliminate the need for a sacred, but it also knew how to transform the sacred.⁵²

⁵¹ Cevdet Coşkun, “Tek Başına Bilim Yeter mi?”, 36.

⁵² On how the sacred reproduces itself in different ways throughout history, please see. Ali Köse, *Kutsalın Dönüşü*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020).

References

- Akalın, Kürşat Haldun. "Reform Sürecindeki İngiltere'de Rasyonel Bilimin Yükselişi". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 28/1 (2010), 217-238.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 3. Ed., 2009.
- Atalay, Onur. *Türke Tapmak*. İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Ed., 2019.
- Barbour, Ian Greame. *Issues in Science and Religion*. New York: Harpercollins College Div., 1971.
- Bauer, Thomas. *Neden İslamın Ortaçağı Yoktu*. çev. Hülya Yavuz Akçay. İstanbul: Runik Kitap, 2021.
- Bernal, Martin. *Kara Atena*. çev. Özcan Buze. İstanbul: Kaynak Yayınları, 3. Ed., 2016.
- Bonaparte, Napoleon (creator). *Napoleon in His Own Words from the French of Jules Bertaut*. Andesit Press, 2015.
- Brooke, John Hadley. *Science and Religion: Some Historical Perspectives*. London: Cambridge University Press, 2014.
- Burkert, Walter. *Yunan Kültüründe Yakındoğu Etkileri*. çev. Mehmet Fatih Yavuz. İstanbul: İthaki Yayınları, 2012.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Ed., 1999.
- Cobb, John, Griffin, David Ray. *Process Theology: An Introductory Exposition*. Philadelphia: Westminster Press, 1976.
- Coşkun, Cevdet. "Bilimsel Devrim Çağında Hermetik Metinlerin Rolü". *İdrak* 1/1 (2021), 23-46.
- Coşkun, Cevdet. "Tek Başına Bilim Yeter mi? Bilim-Metafizik İlişkisi Üzerine". *Eskiyeni* 21 (2011), 33-37.
- Coşkun, Cüneyt. "Din-Bilim İlişkisi ve Çatışmanın Araçsallığı". *Bilimname* 37/1 (2019), 1057-1084.
- Cropper, William H., *Büyük Fizikçiler*. çev. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Oğlak Bilimsel Kitaplar, 2005.
- De Morgan, Augustus. "Review of Sir David Brewster's Life of Newton". *Edinburgh: North British Review*, No. 23, 1855.
- Dobbs, Beety Jo Teeter. *The Janus Faces of Genius: The Role of Alchemy in Newton's Thought*. London: Cambridge University Press, 1992.
- Griffin, David Ray. *Religion and Scientific Naturalism: Overcoming the Conflict*. Albany: State University of New York Press, 2000.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Araçça Kültür*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 9. Ed., 2020.
- Guthrie, William Keith. *A History of Greek Philosophy I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. London: Cambridge University Press, 1962.
- Hessen, Boris. *Newton'ın Principia'sının Toplumsal ve İktisadi Kökleri*. çev. Ümir Şenesen. İstanbul: Yordam Kitap, 2019.
- Hobson, John M., *Batı Biliminin Doğulu Kökenleri*. çev. Esra Ermert. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.

- Taşpınar, İsmail. “Fransız İhtilali ve Katolik Tarikatların Akibeti”. *Yörüngedergi*. (Acces: 20.10.2022). <https://www.yorungedergi.com/2018/03/fransiz-ihtilali-ve-katolik-tarikatlarin-akibeti/>
- James, George G. M. *Çalınmış Miras*. çev. Murat Sürmen. İstanbul: Yarın Yayıncılık, 2010.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason* (Hackett Classics). çev. Werner S. Pluhar. Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1996.
- Kerimoğlu, Tolga. *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: Kamer Yayınları, 2016.
- Ketenci, Taşkın. “Kant Felsefesinde Metafizik ve İnsan Doğası”. *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi* 4 (2005), 92-103.
- Ketenci, Taşkın. “Saf Aklın Eleştirisi’nde Önsözler ve İşlevleri”. *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 6/1 (2016), 115.
- Köse, Ali. *Kutsalın Dönüşü*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Kuehn, Manfred. *Immanuel Kant*. çev. Bülent O. Doğan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Ed., 2017.
- Lindbom, Tage. *Başaklar ve Ayrık Otları*. çev. Ömer Baldık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Magee, Bryan. *Karl Popper’in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. Ed., 1990.
- Nebi Mehdi, “Bilim-Din İlişkisi Problemine Süreççi Yaklaşım ve Ian G. Barbour’un Dörtlü Tipolojisi”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2002/2), 59-75.
- Ross, Sydney. “Scientist: The story of a Word”. *Annals of Science* 18/2 (1962), 65-85. <https://doi.org/10.1080/00033796200202722>
- Russell, Bertrand. *Din ile Bilim*. çev. Akşit Göktürk. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. Ed., 2019.
- Sezgin, Fuat. *İslam’da Bilim ve Teknik*. çev. Abdurrahman Aliy-Eckhard Neubauer. İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.
- Starr, S. Frederick. *Kayıp Aydınlanma*. çev. Yusuf Selman İnanç. İstanbul: Kronik Kitap, 2019.
- Tekeli, Sevim etc. *Bilim Tarihine Giriş*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 1999.
- Utku, Ali. *Wittgenstein: Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2009.
- Westfall, Richard S., *Modern Bilimin Oluşumu*, çev. İsmail Hakkı Duru. Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 4. Ed., 1995.
- Westfall, Richard S., *Isaac Newton’ın Biyografisi*. çev. Orhan Düz. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2018.
- White, Andrew Dickson. *History of The Warfare of Science With Theology in Christendom*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Whitehead, Alfred North. *Bilim ve Modern Dünya*. çev. Sercan Çalıcı. İstanbul: Öteki Yayınevi, 2018.
- Yates, Frances A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.



Is Islamic Philosophy an Authentic Philosophy?

Mehmet Vural

0000-0002-5165-1837

mvural@aybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty, of Humanities and Social Sciences, Department of
History of Turkish-Islamic Thought, Ankara, Türkiye
ror.org/05ryem72

Abstract

The question of whether Islamic philosophy can be considered as an authentic form of philosophy has been a subject of prolonged discourse. Various perspectives have emerged, presenting three distinct approaches to this matter. The first approach, primarily advocated by orientalists, contends that Islamic philosophy lacks authenticity. Contrarily, the second viewpoint asserts that while Islamic philosophy exhibits eclecticism, it represents a form of creative eclecticism. Finally, the third perspective posits that Islamic philosophy is unequivocally authentic, affirming its rightful place within the realm of philosophical discourse. Regrettably, Islamic philosophy, despite its profound significance during the Middle Ages, has not received the recognition it truly deserves within the pages of philosophical history books. Authors have often allocated only brief sections to this rich philosophical tradition, overlooking its depth and influence. It is frequently emphasized that Islamic philosophy serves as a continuation of Greek philosophy, acting as a vital bridge that connects the realms of Ancient Greek philosophy and medieval Western philosophy. Orientalists regarded Muslim philosophers as mere interpreters of Ancient Greek philosophers, ignoring their philosophical authenticity. Recent studies have revealed that this prejudiced approach of the orientalists is fallacious. Medieval Islamic philosophy, which reached its golden age during the 9th-13th centuries, began to be rediscovered. Islamic philosophy introduced completely novel themes with Sufism and theology, and, developed fresh and innovative perspectives by integrating Greek philosophy. In particular, unique insights and movements have been put forward on subjects such as Ghazalism, Illuminism, Eastern philosophy, occasionalism, methodical skepticism, the theory of creation ex nihilo, prophecy, the relationship between philosophy and religion, and critical analysis of the ideas put forth by ancient philosophers. While the Western world underwent a “dark age” during The Middle Ages; the Islamic world experienced a remarkable and intellectually vibrant “philosophical” movement. The movement, which can be called the “Miracle of the Muslims”, holds significant prominence within universal culture, in terms of both being an inseparable part of Islamic civilization and a crucial milestone in the development of Western philosophy.

Keywords

Islamic Philosophy; Authenticity; Eclecticism; Golden Age; Islamic Renaissance

Highlights

- Orientalists recognized Islamic philosophy as a bridge between Ancient Greek and Medieval Western philosophy.
- The orientalist, considering Islamic philosophy emerges with the translations made in the House of Wisdom [Bayt al Hiqma], ignored the original studies in fields such as mysticism and kalam that preceded this period.
- Islamic philosophers drew upon the views of previous philosophers and built new interpretations and authentic perspectives based on this rich heritage.
- Islamic philosophy demonstrates a creative eclecticism. At the root of this creativity lies the spiritual and intellectual relations of the thinkers with the revelation.
- Medieval philosophy cannot be understood comprehensively without a proper recognition of Islamic philosophy, as philosophy as a whole cannot be grasped thoroughly without familiarity with medieval philosophy.

Citation

Vural, Mehmet. "Is Islamic Philosophy an Authentic Philosophy?". *Eskiyeni* 51 (December 2023), 960-976. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1307229>

Article Information

<i>Date of submission</i>	30 May 2023
<i>Date of acceptance</i>	15 September 2023
<i>Date of publication</i>	31 December 2023
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - Turnitin
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>S. Development Goals</i>	4 Quality Education 16 Peace, Justice and Strong Institutions
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0 creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0

İslam Felsefesi Özgün Bir Felsefe midir?

Mehmet Vural

0000-0002-5165-1837

mvural@aybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk-İslam Düşünce Tarihi
Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye
05ryemn72

Öz

İslam felsefesinin özgün bir felsefe olup olmadığı konusu uzunca bir süredir tartışılan bir meseledir. Bu konuda üç farklı yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan ilki, daha çok oryantalistlerin savunduğu İslam felsefesinin özgün olmadığı iddiasıdır. Diğeri, İslam felsefesinin eklektik olmakla birlikte bunun yaratıcı bir eklektisizm olduğu şeklindedir. Son görüş ise İslam felsefesinin özgün bir felsefe olduğu görüşüdür. Orta Çağ'ın en önemli felsefesi olan İslam felsefesi ne yazık ki felsefe tarihi kitaplarında hak ettiği yeri bulamamış, yazarlar bu felsefeye çok kısa sayfalar ayırmakla yetinmişlerdir. Buralarda vurgulanan fikirler de İslam felsefesinin Yunan felsefesinin bir devamı olduğu, Antik Yunan ile Orta Çağ Batı felsefesini birbirine bağlayan bir köprü olduğudur. Oryantalistler, Müslüman filozofları birer Antik Yunan filozoflarının yorumcuları olarak görmüşler, onların felsefi özgünlüklerini göz ardı etmişlerdir. Son dönemde yapılan çalışmalar oryantalistlerin bu ön yargılı yaklaşımlarının yanlış olduğunu ortaya koymuş, Altın Çağını 9.-13. yüzyıllar arasında yaşamış olan Orta Çağ İslam felsefesi yeniden keşfedilmeye başlamıştır. İslam felsefesi, tasavvuf ve kelamla yepyeni meseleler ortaya koymuş, Yunan felsefesinden faydalanarak yeni çözümler üretmiştir. Özellikle Gazzâlîcilik, İshrâkîlik, Doğu felsefesi, okazyonalizm, metodik şüphecilik, sudûr ve yoktan yaratma nazariyeleri, nübüvvet, felsefe ve din ilişkisi, kadim filozofları tenkit gibi konular da özgün görüşler ve akımlar ortaya konmuştur. Orta Çağ'da Batı dünyası karanlık bir çağ yaşarken; İslam dünyasında yüksek düzeyde gerçekçi bir "felsefe" hareketi olmuştur. "Müslümanların Mucizesi" denilebilecek bu felsefe hareketi, gerek İslam medeniyetinin ayrılmaz bir parçası olması gerekse Batı felsefesinin gelişmesinde önemli bir basamağı oluşturması bakımından evrensel kültür içinde önemli bir yer tutmaktadır.

Anahtar Terimler

İslam Felsefesi; Özgünlük; Eklektisizm; Altın Çağ; İslam Rönesansı

Öne Çıkanlar

- Oryantalistler İslam felsefesini Antik Yunan ile Orta Çağ Batı felsefesi arasında bir köprü olarak görmüşlerdir.
- İslam felsefesi tarihini Beytülhikme’de yapılan tercümelemlerle başlatan oryantalistler, bu dönem öncesi tasavvuf ve kelim gibi alanlardaki özgün çalışmaları yok saymışlardır.
- İslam filozofları, önceki filozofların görüşlerinden istifade etmişler, bu zengin birikimden hareketle yeni yorum ve özgün görüşler ortaya koymuşlardır.
- İslam felsefesi yaratıcı bir eklektisizmdir. Bu yaratıcılığın kökeninde ise düşünürlerin vahiyle olan ruhsal ve zihinsel ilişkileri yatmaktadır.
- İslam felsefesi bilinmeyince Orta Çağ felsefesi, Orta Çağ felsefesi bilinmeyince de felsefe layığıyla bilinemez.

Atıf Bilgisi

Vural, Mehmet. “İslam Felsefesi Özgün Bir Felsefe midir?”. *Eskiyeni* 51 (December 2023), 960-976. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1307229>

Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	30 Mayıs 2023
<i>Kabul Tarihi</i>	15 Eylül 2023
<i>Yayın Tarihi</i>	31 Aralık 2023
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı – Turnitin
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	4 Nitelikli Eğitim
<i>Lisans</i>	16 Barış, Adalet ve Güçlü Kurumlar CC BY-NC 4.0 creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Introduction

Although the concept of authenticity can be defined in various ways, it is possible to define its meaning field as 'to bring into existence what does not exist'. In this context, the authenticity of a philosophical product means bringing into existence what does not exist in the tradition of philosophy, in other words, adding new dimensions and elements to the current state of the philosophical field of existence. Therefore, authenticity, on one hand, preserves the continuity of the philosophical tradition, on the other hand, it points to a meaning that expands, deepens, and changes the field of existence of the philosophical tradition. In this context, there are generally three main perspectives regarding the authenticity of Islamic philosophy. The first perspective claims that Islamic philosophy, including the orientalist perspective, is not authentic. The second perspective recognizes the eclectic nature of Islamic philosophy, and this is seen as a creative one. The last view asserts that Islamic philosophy is indeed an authentic philosophy.

Western perspectives on Islamic philosophy and its authenticity have not generally been free from bias. In the historical writing of the philosophy of Islam, which emerged in the 19th century in the West, the conviction that the Islamic philosophy lacks authenticity, that it constitutes a typical example of syncretism and is a continuation of Greek thought, has been propagated in some way. The fact that Islamic philosophy is generally given a small place within Western histories of philosophy, and that it is sometimes not even included at all, also reflect the prejudice that Islamic philosophy is not authentic. Besides Western scholars those who worked on Islamic philosophy, such as Dieterich Tiedemann (1748-1803), Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761-1819), Heinrich Ritter (1791-1869), Johann Gottlieb Buhle (1763-1821), Salomon Munk (1803-1867) and Gustave Dugat (1824-1894), who recognize the authenticity of Islamic philosophy, the majority, above all Johann Jacob Brucker (1696-1770), August Schmölders (1809-1880), Duncan B. Macdonald (1863-1943), T. J. de Boer (1866- 1944), Max Horten (1874-1945) and Roger Arnaldez (1911-2006), are of the opinion that the historical role of Islamic philosophy consists only in the transmission of Greek philosophy to the West. For instance, according to Roger Arnaldez, Islamic philosophers brought nothing new about the problems that constituted the importance of classical Greek thought; they followed neither Plato nor Aristotle, because they failed to see the philosophical aims of these philosophers. Philosophy has always had a makeshift presence in Islam, with philosophers often transitioning early to pursue science or mysticism. According to him, Islamic philosophers created an eclectic philosophy by using the materials of Aristotelianism and Stoicism.¹

Renowned orientalist De Boer asserts that Islamic philosophy has always been an eclectic philosophy dependent on works translated from Greek. Therefore, it is not possible to talk about a genuine essence of Islamic philosophy. Islamic philosophy is only a bridge between Ancient Greece and the Middle Ages! He sees Islamic philosophy as the

¹ Roger Arnaldez, "İslam'da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti?" ["Comment est ankylosée la pensée philosophique dans l'islam"], trans. Ahmet Arslan, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 28 (1-2) (Ocak 1970), 231-241.

product of a selective assimilation of Greek philosophy. According to him, this philosophy did not make a significant contribution to general intellectual development. Again, he argues, this philosophy nevertheless deserves our historical attention. Its silhouette can be seen behind Greek curtains, and it may also offer a clue as to the conditions under which philosophy in general arose. In describing Islamic philosophy, De Boer not only touches upon Aristotelian influence but also emphasizes much more Platonist heritage than his predecessors.² His approach, which is to see Islamic philosophy as a passive tool protecting Greek philosophy, is now falsified, and the view that Islamic philosophy is an authentic philosophy that enriches philosophy by influencing and shaping European philosophy is also accepted in the West. The primary limitation of orientalists, who see Islamic philosophy as a bridge between Antiquity and Medieval Western philosophy, is that the works of important thinkers in the field of theology and mysticism were not translated in the first period, because of which they perceive Islamic philosophy as predominantly composed of Peripatetic thinkers.

The German orientalist Max Horten, on the other hand, places overemphasis on Indian effects and Persian elements within Islamic philosophy, in his work *Die Philosophie des Islam: in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients*, viewing Islamic philosophy as “the seemingly intuitive Persian wrestling with a Semitic worldview.” According to him, Islamic philosophy was designed by Persians. He offers us a bundle of ideas that the Aryan race can develop under the multicolored influence of the Southern sun of East and West. His way of thinking, emphasizing this ethnocentric based ‘Aryan race’, reminds us of Ernest Renan, who in his work *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* (History and Systematic Comparison of Semitic Languages, Paris, 1852) states that Islamic philosophy is nothing but the expression of Greek philosophy in Arabic letters and who regards philosophy as the “Greek Miracle” and the genius of Western Christianity. Following Renan’s racist approach, orientalists such as Horten and Gauthier argued that the Semitic spirit was fragmented; whereas the Aryan race had the ability to synthesize and analyze.

According to Bertrand Russell (1872-1970), too, “Arabic philosophy is not important as original thought. Men like Avicenna and Averroes are essentially commentators. Speaking generally, the views of the more scientific philosophers come from Aristotle and the Neoplatonists in logic and metaphysics, from Galen in medicine, from Greek and Indian sources in mathematics and astronomy, and among mystic’s religious philosophy has also an admixture of old Persian beliefs. Writers in Arabic showed some originality in mathematics and in chemistry -in the latter case, as an incidental result of alchemical research. Mohammedan civilization, the dark ages intervened. The Mohammedans and the Byzantines, while lacking the intellectual energy required for innovation, preserved the apparatus of civilization education, books, and learned leisure. Both stimulated the West when it emerged from barbarism -the Mohammedans chiefly in the fifteenth. In each case the stimulus produced new thought better than any produced by the transmitters- in the one case scholasticism, in the other Renaissance (which however had

² T. J. de Boer, *İslam’da Felsefe Tarihi [The History of Philosophy in Islam]*, trans. Yaşar Kutluay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1960), 23.

other causes also).”³ When the works of historians of philosophy and science, such as Russell, are examined, it is observed that they devoted a few pages to Islamic philosophy in the Middle Ages, and that they made a direct transition from Greek thought to the Renaissance as if the years 750-1200 never happened.

Another orientalist, Simon van den Bergh, translated Averroes’s work *Tahāfūt al-Tahāfūt* (The Incoherence of the Incoherence) into English, and, regrettably, two epigraphs he added before the notes section are attention-grabbing in terms of his implications on authenticity. The former one, attributed to Epicurus, is the sentence “Only the Greeks philosophize!”; the latter one is the following sentence taken from the famous work of Maimonides called *Dalālat al-hā’irīn* (The Guide for the Perplexed):

It should be known that what the Muslims, whether Ash’ari or Mu’tazila, put forward on theological issues were borrowed from the Greeks and Syrians.⁴

One of the reasons for this attitude towards Islamic philosophy is the prejudice against the East and Islam. In this context, the following generalization made by the contemporary thinker Emmanuel Levinas (1906-1995), although he is known as the philosopher of “the philosophy of the Other”, is remarkable: “Humanity consists of the Testament (Bible) and the Greeks. All the rest is exotic dance... This is not racism.”

The bias and inaccuracy of such statements, made at the beginning of the last century, have been revealed and are no longer valid. The perspectives of other orientalists studying Islamic philosophy are similar. It is obvious that there is a Western-centric fanaticism in all these. However, it should be acknowledged that there are well-intentioned and self-sacrificing orientalists in the Eastern world there are well-intentioned and self-sacrificing orientalists in the Eastern world who have increased interest in Islamic philosophy and revealed methodologies.

A thorough examination of the books and commentaries of Islamic philosophers that have reached us, their translations to the Latin world, and the effects they had in the Latin-Christian world, reveals the obvious bias in dismissing this philosophy. In short, it is extremely wrong to see Islamic philosophy as a simple compilation or an incomplete or distorted repetition of Greek philosophy.⁵ Islamic philosophers both saved the philosophical heritage they received from other elements, especially Greek, and succeeded in adapting them by transforming them, and made novel research, new interpretations, original works, and original inventions based on this wealth of knowledge.

Recent studies have debunked the erroneous notions propagated by orientalists, who claim that Islamic philosophy lacks originality, that Islam inherently maintains a conservative stance towards science and philosophy, and that the Semitic races possess a disposition unfavorable to philosophical pursuits. These prejudiced beliefs further suggest that any progress in the realm of philosophy within the Islamic world can be attributed solely to Persians belonging to the Indo-European racial group. However, thorough investigations conducted in recent years have illuminated the fallacious nature

³ Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1948), 447-448.

⁴ Averroes, *Tahāfūt al-Tahāfūt: The Incoherence of the Incoherence*, trans. Simon van den Bergh (London: Luzac and Company Limited, 1978), 2/1.

⁵ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015), 208.

of these claims, thereby dismantling such prejudices, and establishing a more accurate understanding of the contributions and achievements of Islamic philosophy. Furthermore, the notion that philosophers within the Islamic tradition lack significance in the progression of universal philosophy, merely serving as conduits for transmitting ancient philosophical legacies to the Western world and failing to contribute original perspectives or make groundbreaking discoveries in any significant philosophical domain, has been discredited. Recent studies have effectively undermined the credibility of these biased orientalist perspectives, resulting in a decline in support for such claims.⁶ It is now widely recognized that Islamic philosophers have made substantial and original contributions to the field, challenging the previously held misconceptions and shedding light on their significant role in the development of philosophical thought.

In addition to those who argue for the authenticity of Islamic philosophy, there are also those who argue that although Islamic philosophy is eclectic, this is a creative form of eclecticism. These proponents question whether an authentic thought in the absolute sense is possible. In light of this, the issue of whether Greek thought, which was conceived as an almost miraculous monument of originality, is original or not can be deeply questioned. In fact, in Plato's dialogue *Timaios* (22b), we read, "O Greeks, you are like children before the tradition in Egypt!", indicating that Greek thought is based on ideas ranging from India to Phoenicia, from Egypt to Babylon. According to some rumors, Greek philosophers such as Pythagoras (570-495 BC), Anaxagoras (500-428 BC), and even Pyrrhon (360-272 BC) went to India to learn wisdom. According to Nietzsche, actual philosophy only took place in the Pre-Socratic period. According to philosophers, like Whitehead (1861-1947), all Western philosophy was regarded as footnotes to Plato; or, as the Vienna Circle claims, the real philosophy is the analytic philosophy they made, and previous studies were seen as empty and meaningless. If we set aside such extreme interpretations, it can be emphasized that there is a kind of continuity and tradition in the history of philosophy and science. Here again, we can recall the response of the 11th-century Jewish poet and philosopher Yehuda Halevi to this concern, which is particularly strong among Jewish and Muslim thinkers: "Do not be tempted by Greek wisdom, it may produce beautiful flowers but bear no fruit."

In this context, it becomes evident that Greek philosophers have contacts and debts to other cultures, especially to Egypt, Babylon, Persia, and India. Therefore, in the final analysis, all great systems of thought are meaningful expressions of eclecticism, both in methodology and in doctrine, which might be perceived as contrary to authenticity. Eclecticism in Islamic philosophy, on the other hand, is creative eclecticism rather than doctrinal eclecticism, and in this context, the eclectic attitude of Islamic philosophers bears a creative quality in terms of making a unique contribution to the intellectual accumulation of humanity. At the root of this creativity lies the spiritual and mental relations of the thinkers with the revelation.

According to the understanding that acknowledges creative eclecticism in Islamic philosophy, it is wrong to see eclecticism as a patchwork without deserving respect, as an effort with no chance of success, as a stage before death, and categorically as something

⁶ Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 36.

bad and negative. What matters is whether this eclecticism is a simple gathering or a creative eclecticism. Accordingly, creative eclecticism can enable authentic, creative, critical, analytical, problem-solving, and broad perspectives. Therefore, to say that Islamic philosophy has an eclectic structure does not mean that it is not authentic. These philosophers were able to present highly original inventions and ideas in certain aspects within the general eclecticism.⁷

Those who argue for the authenticity of Islamic philosophy emphasize that its uniqueness should be attributed to both its very existence and its essence. Accordingly, the existence of Islamic philosophy as an impressive historical reality carries inherent authenticity. Islamic civilization made possible the emergence of a tradition of philosophy, and with its historical existence invalidating all objections claiming that it does not qualify as “philosophy.” Islamic philosophy symbolizes a unique achievement in terms of humanity’s intellectual and scientific adventure.

The authenticity of Islamic philosophy, in terms of its essence, is closely connected to the “differentia” that distinguishes it from other philosophical traditions. This difference coincides with the very point of distinction that separates Islamic civilization from other civilizations. Therefore, it should be acknowledged that Islamic philosophy is a genuine form of philosophy, characterized by its own unique temporal context within the framework of Islamic civilization. The aim of “establishing a philosophical tradition”, which Islamic philosophers wanted to achieve and managed to attain to a certain degree, expresses a unique value in terms of the historical internal dynamics of Islamic civilization.⁸

Authenticity is manifested in the philosopher’s ability to pose and solve problems of their era, or to clarify previously posed problems, or to shed light on new dimensions that were hitherto unnoticed. Below are a few examples highlighting the authenticity of Islamic philosophy without going into details:

First of all, Islamic philosophy is a unique philosophy that presents novel inquiries through Sufism and theology, offering new solutions by making use of Greek philosophy. It offers innovative solutions by synthesizing diverse intellectual streams such as Ghazalism, Illuminationism, Eastern philosophy, occasionalism, methodical skepticism, the theory of creation from nothing, prophecy, the relationship between philosophy and religion, and critical analysis of ancient philosophers, explanation of the concept of love (*işk*).⁹ Islamic philosophers have changed the perspective of individuals, objects, and the world that have existed until that day, thus creating a new field of problems. This transformative process is directly related to the notion of authenticity. For instance, the orientation of the philosophical tradition, whose interest is nature-oriented, to the field of human and society-centered problems is, of course, related to authenticity. First, Islamic philosophers tried to comprehend the world in a very different model from the Greek thought, so they put forward a new philosophical model.¹⁰

⁷ Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, 82.

⁸ İlhan Kutluer, “İslam Felsefesi Hangi Anlamda Özgündür?”, *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*, ed. Mehmet Vural (Ankara: Elis Yayınları, 2009), 29-46.

⁹ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 148-154.

¹⁰ Ahmet Arslan, “İslam Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu”, *Felsefe Tartışmaları* 14 (1993), 61-102.

The works of Islamic philosophers clearly exhibit a profound connection with the Transcendent Being. A significant majority of these works begin with the name of God, with expressions of gratitude towards God, and prayers to Prophet Muhammad, and with another gratitude to God for allowing the work to be complete. Therefore, Islamic philosophy carries the spirit of revelation. The metaphysics, ethics, and politics that it puts forward are generally based on the Qur'an. In addition, the feature that distinguishes Islamic philosophy from other philosophies and can be seen as its most original aspect is the philosophy of "prophecy", that the source of philosophy is wisdom, that is, the prophetic candle (*mishkat al-nubuwwah*). In fact, according to Corbin, the most central concern of Islamic philosophy has been the philosophy of prophecy.

Islamic philosophers have developed a new method and tradition in the form of criticism and counter criticism by criticizing not only the earlier philosophers but also Muslim philosophers. However, in their critiques, they followed the principle of fairness, avoiding unjust and arbitrary criticism. For example, al-Ghazali's critique of Tahāfut and Peripatetic philosophers, especially Al-Farabī and Avicenna, and then Averroes's answer to this. Then, albeit mostly in the form of a Ghazalian commentary, this tradition of Tahāfut continued for centuries in the Ottoman Empire and in other countries, while very original ideas emerged.

The tradition of annotation in Islamic philosophy is one of its authentic aspects. Although the author and commentator tradition of Islamic philosophy seems to support those who doubt its authenticity, in fact, the tradition of commentary is not a kind of self-repetition, it is an exploratory, creative, lively source of thought. Since the commentators are often also philosophers or scientists, they approach the text with their own culture, perception, and view, and reproduce the text in a way. The original text is made more understandable and illuminated by means of commentaries, just like the explanation and interpretation of Aristotle's texts through Alexander of Aphrodisias or Averroes. While explaining the text, the commentators make the difficult parts more understandable, ensure the correct understanding of the text, and can come up with very original new ideas with a kind of creativity. Considering that even many concise works in Islamic thought have been made original and deep commentaries, it will be understood that commenting is a philosophical activity in terms of the methods used and assumptions etc. In this context, we can say that Islamic thinkers prefer to read and understand the texts they engage in, regardless of the author's intention, historical and cultural environment. As a result, it is seen as a necessity for the classical Islamic philosophy tradition to succeed in integrating the commentaries of the Western world into their own philosophical histories.

Throughout history, the field of Islamic philosophy has involved translation, commentary, annotation, epitomizing, summarizing, connecting, arranging, arrangement, classification etc. Since many works of Islamic philosophy remain undiscovered, there is a need for studies in this field. In this respect, it is of great importance to review and critically publish the foundational works of Islamic philosophy. Over the past two centuries, there have been Eastern and Western thinkers who have made significant contributions to this field. Besides thinkers living in the Islamic geography, such as Abdulrahman Bedewī, Muhammad Abū Rīde, İbrahim Madkour,

Muhsin Mahdī, Usman Amin, al-Hudeyrī, Farīd Jabr, Ehwani, Fawzi an-Nashshar, and Kurdī, orientalist such as Johann Georg Wenrich (1787-1847), Gustav Flügel (1802-1870), Salomon Munk (1803-1867), William Cureton (1808-1864), Ferdinand Wüstenfeld (1808-1899), Marcus Joseph Müller (1809-1874), August Schmölders (1809-1880), Franz Delitzsch (1813-1890), Moritz Steinschneider (1816-1907), Friedrich Dieterici (1821-1903) and Léon Gauthier (1862-1949) are among those who have made this kind of works.

The proofs on the existence of God presented by Islamic philosophers are among such features that distinguish Islamic philosophy apart from other philosophical traditions. For example, Avicenna's famous proof, which relies solely on the conceptual analysis God's existence, and which will later be repeated by St. Anselm, Descartes, and Spinoza, and called the 'ontological proof', is just one of them.

Furthermore, Islamic philosophers drew attention to the problems they formulated and the metaphors they used to explain these problems. For instance, the distinction between "essence" and "existence", initially introduced by Al-Farabī and later developed by Avicenna, is one of the original problems. As an example of the metaphor used by Al-Farabī, it can be given that through the Active Intellect (Wahibu's-suwar), which has the ability to take forms, the first matter (hayula/hyle) emerges and forms the foundation of the Sublunar World, and thanks to the Active Intellect in the hierarchy of intellects, the potential intellect and the rational being come into the realm of actualization. Accordingly, just as the senses of sight, which remain dormant in potentiality without perceiving anything in the darkness, become active when the sun rises, the faculties of the mind also become actualized through the Active Intellect.

Again, Avicenna's famous metaphor, the "Flying Man", which he used to prove the view that the soul is a self-contained substance independent of matter, and which Descartes repeated verbatim (*l'homme volant*) later, for the same purpose, is another example.¹¹

Islamic philosophers have made notable contributions by employing a new method and tradition that involves critical evaluations not only of ancient philosophers but also of Muslim philosophers. We can observe that Islamic philosophers, began writing works where they exposed the contradictions, inconsistencies, and dilemmas in the thoughts of past philosophers, especially since the 10th century, when the translation activities came to an end.¹² The first examples that come to mind in these works, which can be referred to as the tradition of doubts (Shukuk), are Abu Bakr al-Razi's *Kitāb al-Shukuk 'alā Galinus* (Doubts About Galen), Avicenna's preface to his work titled *al-Hikmet al-Mashriyyah* (Eastern Philosophy) where he expressed his doubts about Aristotle, Jabir ibn Aflah's *Kitāb al-Hay'a fī Islahī al-Majisti* (Book on the Correction of Ptolemy's Almagest), Omar Khayyam's *al-Shukuk 'alā Batlamyus* (Doubts About Ptolemy), Ibn al-Haytham's *Makāle fī al-Shukuk 'alā Batlamyus* (Doubts About Ptolemy) and Maimonides's criticisms directed towards Galen's medical understanding in his *Fusul al-Kurtubī*. As an example of Muslim philosophers criticizing each other, we can mention Al-Ghazali's criticism of philosophers such as Al-Farabī and Avicenna in his work titled *Tahāfut*, followed by Averroes's response to it. Subsequently, this tradition of criticism, often in the form of commentary,

¹¹ Arslan, "İslam Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu", 101-102.

¹² Mehmet Bayraktar, "İslam Felsefesinin Özgünlüğü Üzerine", *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*, ed. Mehmet Vural (Ankara: Elis Yayınları, 2009), 25-26.

continued for centuries in the Ottoman Empire and other countries, giving rise to highly original ideas. Another example of this is Suhrawardī criticizing Avicenna, Averroes criticizing Avicenna, and Ibn Hazm and Ibn Khaldun criticizing al-Kindī.

Within the tradition of criticism, Muslim scholars aimed not to take sides but to be on the side of the truth. They avoided excessive criticism, disrespect towards authors, and gaddered to scientific, just, and fair practices. For example, the commentaries and corrections written by Banū Mūsā brothers on the famous work of Apollinios of Perge in the conic area are published by Abū Nasr b. Iraq. He studied and defended Apollinius by revealing some of the mistakes of Banū Mūsā brothers. Thus, the tradition of answering unfair criticism has also been formed. Muslim philosophers and scholars aimed to criticize and transcend the static physics of Aristotle, Euclidean geometry, Ptolemy's astronomy, Hippocratic, and Galen medicine, and to create a new paradigm with an understanding based on tawhid.

In Islamic thought, a significant methodological approach emerged through the practice of posing questions and providing answers in discussions. In such discussions that often took the form of correspondence, the questions were referred to as “al-hawamil” and the answers as “al-shawamil”. The most important examples on this subject in Islamic thought are the scientific debates between Abu'l-Hodayl al-Allāf and Al-Nazzām, Avicenna and Al-Birunī, again Al-Birunī and Abū al-Wafa' al-Buzjanī, Ibn Miskawayh and Abū Hayyān al-Tawhīdī, and between Avempace and Ibn Hasdāy (1175-1240). The works written on this subject are generally called *Al-Hawamil wa al-Shawamil*. The style used in these correspondences is also admirable. For example, Al-Birunī clearly expresses this when he was unsure, had partial knowledge, or did not comprehend an issue being posed to him; he would apologize and promised to explain this matter elsewhere. The tradition of Al-Hawamil (Question) and al-Shawamil (Answer), which is a methodology specific to Islamic philosophy, started in the Western world only in the 17th century, being influenced by Muslims. The first examples of this are the scientific and philosophical correspondences between Newton (1643-1727) and Leibniz (1646-1716).

The autobiographical writings by Islamic philosophers, detailing especially their philosophical and theological adventures, can also be cited as an example of original studies in Islamic philosophy. Examples of these studies are Harith al-Muhāsibī's *Kitāb al-Waṣāya* (Advices/Wills), Abū Bakr al-Razī's *Rasa'il falsafiyya* (The Philosophical Way of Life),¹³ Avicenna's *Sirat al-Shaykh al-Ra'is* (The Life of the Great Master),¹⁴ Ghazalī's *al-*

¹³ Ebû Bekir er-Râzî, “es-Sîretü'l-felsefiyye: Ebû Bekir Râzî: Filozofça Yaşama”, trans. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 73-82.

¹⁴ For the translated text of Avicenna's autobiography, which he dictated to his student, Cuzcânî, see. Avicenna (Avicenna), *The Life of Ibn Sīnā*, trans. W. E. Gohlman (New York: SUNY Press, 1974); For another English translation, see. Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Leiden: E. J. Brill, 1988), 22-30; Gutas says that the allegations about Avicenna's indulgence in alcohol and lust were inserted into the text by Beyhakī and should not be taken into account. Dimitri Gutas, “Ibn Sīnā's Life”, *Avicenna's Legacy*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 1-10; see also Dimitri Gutas, “Ibn Sīnā's Sect and Birthplace Issue”, *Avicenna's Legacy*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 13-29; İbn Sīnā, “eş-Şeyh er-Reis'in (İbn Sīnā) Hayatı (Otobiyografi) (Life of ash-Sheikh er-Reis (Ibn Sīnā) (Autobiography)”, trans. A. Açıkgenç, M. H. Kırbaçoğlu, *Risâleler* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004), 11-30.

Munqidh min al-Dalāl (Deliverance from Error), Ruzbihan Baqlī's *Kashf al-asrār* (The Removal of Secrets),¹⁵ Nasir al-Din al-Tusi's *Sayr wa-Suluk* (The Voyage),¹⁶ and the autobiographical information in the preface of Mullā Sadrā's *Asfar e Arba* (Four Journeys).¹⁷

Similarly, the tradition of narrating the complex issues of philosophy with appropriate literary arts and symbolic stories is a method that draws attention in Islamic philosophy and has also influenced Western philosophy. For this purpose, great importance has been given to metaphors, which were seen as a kind of bridge to truth. An example of this would be: Suhrawardī's *Qissat alghurba al-gharbiyya* (The Story of Journey to the West) and *Risalāt al-Tayr* (The Treatise of the Bird), Avicenna and Ibn Tufail's *Hayy ibn Yaqdhan*, many *Salamān* and *Absāl* stories, and the romantic and symbolic stories of Ibn Hazm called *Tawq al-hamamah* (The Ring of the Dove). While reading the works of Islamic philosophers, we can see the excitement and joy they felt in their adventures in pursuit of truth.

Although Islamic philosophy proceeds mainly on a metaphysical-based theoretical plane, the principles it puts forward have shown themselves in the field of value (axiology). The emphasis on tawhid in Islamic aesthetics and art can be found in almost every work. Islamic art, based on an idealist ontology, lacks icons, representations, and narratives; rather, it seeks perfection through mathematical and geometric forms. Not the visible face of being, but the invisible face, the ideal, the abstract, the inner direction is concentrated on. In this sense, art is handled within the relation among the creator, the creation and the created. Islamic art, like in miniatures, has brought forth the appearance of minor and particular art structures where there are no two dimensions, light, and shadows. Therefore, there is no subject-object distinction in these products. The theoretical foundation of Islamic philosophy has played a significant role in the emergence of original ideas and products in the fields of architecture, music, fine arts, and so on in the realm of value philosophy.

Muslim scholars actively engaged in the scientific and cultural legacy of other nations. Especially in the 11th and 12th centuries, scholars continued the discussion by expanding the scope of the results obtained elsewhere and integrating them with theoretical structures that were foreign to their field in origin. In addition, with the expansion of the Islamic geography, traditions with different cultural and scientific backgrounds became the elements of civilization whose scientific language was Arabic, and these new methods led to the emergence of new disciplines, such as algebra, which were sometimes unforeseen.¹⁸

Thinkers and scientists such as Abū Bakr er-Rāzī, Al-Birunī, Ibn al-Haytham and Kamāl al-Dīn al-Fārisī placed significant emphasis on experimentation and observation,

¹⁵ See. At the request of a friend, Ruzbihan Baqlī wrote his autobiographical work *Kashf al-asrār*, which includes the dreams he has had since his youth, when he was fifty-five years old. This work is one of the exceptional examples of Sufi literature.

¹⁶ Nasîrüddîn et-Tûsî, "Seyru Süluk: Yolculuk ve İntisap", trans. Murat Demirkol, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 6 (Kasım 2011), 125-139.

¹⁷ Mollā Sadrā, "An Annotated Bibliography of the Works of Mullā Sadrā with a Brief Account of his Life", trans. İbrahim Kalın, *Esfârü'l-erba'a, Islamic Studies* 42 (2003), 21-62.

¹⁸ Rüşdi Raşid (ed.), *İslam Bilim Tarihi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 11.

resulting in the development of a scientific methodology based on induction. This scientific mindset, which allowed for the creation of a novel paradigm, has prevailed in the Islamic world for a considerable period of time. Thus, disciplines, such as experimental sciences, medicine, chemistry, and biology, which rely on both empirical evidence and theoretical foundations, have experienced advancements.

Another contribution of Muslim scholars lies in their adoption of citation and referencing methods and employing footnotes. As we often see in translated and copyrighted works, the name of the cited philosopher or scientist is often mentioned with praise and respect. For example, when referring Socrates, they used the adjective Sukrat az-Zāhid (The Virtuous Socrates), when talking about Plato, they said Eflātun-i ilāhī (Saint Plato) or el-'Azam al-akbari'l-ilāhī (The Greatest of the Elders), and they called Aristotle the "Grand Master", "Sheikh", "al-Mu'allim al-awwal" (The First Teacher). In contrast, it has been observed, as noted in the works of Fuat Sezgin, a renowned scholar in the field of Islamic science history, that Western scholars approached the Muslim knowledge with an indifferent attitude, neglecting to attribute their sources or acknowledge the Muslim thinkers. Except for a few Western philosophers like Roger Bacon (1214-1294) and Eckhart (1260-1327), who referred to Islamic thinkers such as Al-Farabī, Avicenna, and Averroes as "Master" or "Pagan Master" (Heidnische Meister) when grounding their ideas, most Western thinkers and scientists have engaged in plundering by refraining from referencing the works of Islamic thinkers. There are many examples of this type of plundering. It is only a small example that the African Konstantin wrote his name on the translations he made from Arabic as if he had written them himself. Therefore, the tradition of citing all the names from which the narration is taken, which is very important in Islamic thought, especially in hadith methodology, has been applied in other sciences as citing sources.

The fact that Western scholars distorted and changed Muslim studies that they benefited from constitute a significant area of research. Al-Samawal al-Maghribī (d. 1175), who is of Jewish origin, can be given as an example. His book, titled *Iḥām al-yahud* (The Prophet's Dream and Samawal's Islamic Story and Silencing the Jews) which criticizes Judaism and depicts his conversion to Islam, was translated into Latin by Alfonso Buenombre in 1339. However, in this translation, the word "Islam" was replaced by "Christianity" and translated as if he had embraced Christianity.¹⁹ Similarly, Michael Scotus, who translated Nur al-Din al-Bitrujī's astronomy work *Kitāb al-Hay'ah* under the name *De motibus Celorum Circularibus* into Latin in 1217, replaced the word "God" with "Jesus", he further manipulated and translated the verses of the Qur'an as if they were quotations from the Bible.

Islamic philosophers perceived philosophy as a comprehensive system of sciences that laid the theoretical foundations of intellectual, scientific, and artistic pursuits. In this context, another area to search for authenticity in Islamic thought is scientific and artistic endeavors. Undoubtedly, the unique achievements of Islamic philosophers and scientists in these fields cannot be ignored. For example, any historical account of science would be

¹⁹ İhsan Fazlıoğlu, "Semev'el el-Mağribī", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Haziran 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/semevel-el-magribi>

incomplete without considering the development of the inductive scientific method by prominent Muslim scientists like Al-Birunī and their contributions in the field of science.

Within Islamic thought, numerous scientists have produced novel ideas, and many others, still unknown, are waiting to be explored. Therefore, it is of great importance to bring these thinkers and works to light. For, still lacking a comprehensive bibliography, the vast contemporary interpretations of Islamic philosophy would only present an incomplete picture.

After all, while the Western world was experiencing a dark age during the Middle Ages, there has been a highly realistic “philosophy” movement in the Islamic world. This philosophical movement, which can be named as the “Miracle of the Muslims”, has an important place in the universal culture in terms of both being an inseparable part of Islamic civilization and an important step in the development of Western philosophy.²⁰ The original views and new methods put forward by Islamic philosophers deeply influenced many philosophies, especially medieval Christian philosophy, and New Age philosophy.

According to rightful determination of Dimitri Gutas, one of the contemporary Islamic philosophers, this philosophical tradition, which has profoundly influenced Islamic culture for more than ten centuries, is an extremely rich, yet highly active and largely autonomous intellectual movement. Unfortunately, this tradition is relatively unknown both in the East and the West. This thought, which has encountered the problem of legitimacy from time to time in the civilization it has developed since its birth, has been and continues to be one of the most neglected and negatively judged intellectual movements of the said civilization. One of the primary reasons for this case is that although the judgments formed by orientalists working on Islamic philosophy are still maintained, the studies have not reached a sufficient level despite the recent scientific studies that reveal its value.

In the words of Etienne Gilson, medieval philosophy cannot be fully comprehended without a proper understanding of Islamic philosophy, and vice versa. The medieval English philosopher Roger Bacon (1214-1294) asserts that “Philosophy must be learned from Arab thinkers, and anyone who does not take the trouble to learn Eastern languages should not attempt to grasp the wisdom and philosophies.” (*Metalogicus*, IV, 6). Roger Bacon was not alone. Another English philosopher John of Salisbury (1115-1180) often reminds his readers of his gratitude to Islamic philosophers. This fact is well-known among orientalists. As the Swiss medieval philosopher Ruedi Imbach (b. 1946) said, “Medieval Western metaphysics is lively and wild, born of the marriage of different species; but yet, it is an illegitimate child.” The conclusion reached by Fuat Sezgin, who devoted his life to the study of the history of science, is meaningful in this context: “Western civilization is the child of Islamic civilization!”

In this context, the importance of Islamic philosophy within contemporary philosophy increases. In Western Philosophy, the preoccupation with Islamic philosophy was a phenomenon peculiar only to the German romantics of the 18th and 19th centuries, and the romantic zeal for ‘Oriental wisdom’, which was partly the driving force of the

²⁰ Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, 45.

orientalists until the beginning of the 20th century, now, this has come to an end. As it did in the past, Islamic philosophy offers valuable insights and potential solutions to the challenges of our time. Therefore, any study that neglect Islamic philosophy will inevitably be incomplete.²¹

²¹ See. Mehmet Vural (ed.), *İslam Felsefesinin Özgünlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2009); also see. Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Tarihi* (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 479-493.

References

- Arnaldez, Roger. "İslam'da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti?" ["Comment est ankylosée la pensée philosophique dans l'islam"]. trans. Ahmet Arslan, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 28 (1-2) (Ocak 1970), 231-241. https://doi.org/10.1501/Dtcfder_0000001240
- Arslan, Ahmet. "İslam Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu". *Felsefe Tartışmaları* 14 (1993), 61-102.
- Arslan, Ahmet. *İslam Felsefesi Üzerine*. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Averroes. *Tahāfut al-Tahāfut: The Incoherence of the Incoherence*. trans. Simon van den Bergh. London: Luzac and Company Limited, 2/1978.
- Avicenna. *The Life of Ibn Sīnā*. trans. W. E. Gohlman. New York: SUNY Press, 1974.
- Bayraktar, Mehmet. "İslam Felsefesinin Özgünlüğü Üzerine". *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*. ed. Mehmet Vural. Ankara: Elis Yayınları, 2009, 15-26.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 17th edition, 2022.
- De Boer, T. J. *İslam'da Felsefe Tarihi [The History of Philosophy in Islam]*. trans. Yaşar Kutluay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1960.
- Ebû Bekir er-Râzî. "es-Sîretü'l-felsefiyye: Ebû Bekir Râzî: Filozofça Yaşama". *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. trans. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003, 73-82.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Semev'el el-Mağribî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Haziran 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/semevel-el-magribi>
- Gutas, Dimitri. "İbn Sīnā's Life". *Avicenna's Legacy*. ed. M. Cüneyt Kaya. 1-10. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Gutas, Dimitri. "İbn Sīnā's Sect and Birthplace Issue". *Avicenna's Legacy*. ed. M. Cüneyt Kaya. 13-29. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: E. J. Brill, 1988.
- İbn Sīnā. "eş-Şeyh er-Reis'in (İbn Sīnā) Hayatı (Otobiyografi)". trans. A. Açıkgenç, M. H. Kırbaçoğlu. *Risâleler*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004, 11-30.
- Kutluer, İlhan. "İslam Felsefesi Hangi Anlamda Özgündür?". *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*. ed. Mehmet Vural. Ankara: Elis Yayınları, 2009, 29-46.
- Mollâ Sadrâ. "An Annotated Bibliography of the Works of Mullâ Sadrâ with a Brief Account of his Life". trans. İbrahim Kalın. *Esfârü'l-erba'a. Islamic Studies* 42 (2003), 21-62.
- Nasîrüddîn et-Tûsî. "Seyru Süluk: Yolculuk ve İntisap". trans. Murat Demirkol. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 6 (Kasım 2011). 125-139. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sarkiat/issue/11241/134346>
- Raşid, Rüşdi (ed.). *İslam Bilim Tarihi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy*. London: George Allen and Unwin Ltd., 3th Impression, 1948.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Düşüncesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- Vural, Mehmet (ed.). *İslam Felsefesinin Özgünlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2009.
- Vural, Mehmet. *İslam Felsefesi Tarihi*. Ankara: Elis Yayınları, 4th edition, 2019, 479-493.

God of Ibn Sīnā: Immutable yet Responsive

Yasin Ramazan Başaran

0000-0003-4699-7451

yasinramazan@gmail.com

Marmara University, Fac of Theology, Department of Philosophy of Religion, İstanbul, Türkiye

ror.org/02kswqa67

Abstract

The term “God of the philosophers” refers to the concept of God as understood and discussed in philosophical discourse. It is a philosophical concept of God that is often considered distinct from the concept of God found in religious traditions. Throughout history, various philosophers and theologians have used the term to refer to God whose existence and attributes have been the subject of philosophical reasoning and reflection. In this study, I explore Ibn Sīnā’s way of reconciling two concepts of God. I argue that Ibn Sīnā, a philosopher with an Aristotelian and Neoplatonic heritage, sees no contradiction between the God of the philosophers and the God of the scriptures. Ibn Sīnā’s way is interesting because it is an attempt to bridge the gap between two concepts of God without compromising the classical theistic understanding of divine attributes. First, I will briefly present the Aristotelian and Neoplatonic contexts of Ibn Sīnā’s philosophy to show his way of reconciliation. Second, I will give an account of Ibn Sīnā’s concept of God as it is revealed in his understanding of the divine attribute of immutability. Finally, I will examine his views in which he most explicitly offers the concept of a God who is responsive, who is present, and who is engaged with human beings. His ideas about God’s agency, petitionary prayer, and divine providence provide ample evidence that the God of Ibn Sīnā is the God of the religious traditions known to and worshipped by human beings.

Keywords

Philosophy of Religion; Theism; Open Theism; Immutability; Petitionary Prayer; Divine Providence; Divine Knowledge

Highlights

- If there is no change in God's knowledge, bringing anything from non-existence to existence is only meaningful when it means a temporal change.
- God is causally present everywhere and always in the ultimate sense.
- Prayer is included in the order as a cause. If order comes from God and God is the cause of everything, then petitionary prayer can function as a cause in the world.
- With the chain of causality, Ibn Sīnā claims that God never breaks the ties with His creation and continually reaches it with the chain of providence.
- God is a person in the sense that He is self-aware and has intentional actions.

Citation

Basaran, Yasin Ramazan. "God of Ibn Sīnā: Immutable yet Responsive". *Eskiyeni* 51 (December 2023), 977-991. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1386518>

Article Information

<i>Date of submission</i>	05 November 2023
<i>Date of acceptance</i>	24 December 2023
<i>Date of publication</i>	31 December 2023
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - Turnitin
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>S. Development Goals</i>	--
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0 creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0

İbn Sînâ'nın Tanrısı: Değişmez ama Karşılık Verir

Yasin Ramazan Başaran

0000-0003-4699-7451

yasinramazan@gmail.com

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye
ror.org/02kswqa67

Öz

“Filozofların Tanrısı” terimi, felsefi söylemde anlaşıldığı ve tartışıldığı şekliyle Tanrı kavramını ifade eder. Bu, genellikle dini geleneklerde bulunan Tanrı kavramından farklı olduğu düşünülen felsefi bir Tanrı kavramıdır. Tarih boyunca çeşitli filozoflar ve teologlar bu terimi, varlığı ve sıfatları felsefi akıl yürütme ve düşünmenin konusu olan Tanrı'ya atıfta bulunmak için kullanmışlardır. Bu çalışmada, İbn Sînâ'nın iki Tanrı kavramını uzlaştırma yolunu araştırıyor ve Aristotelesçi ve Neoplatonik mirasa sahip bir filozof olan İbn Sînâ'nın filozofların Tanrısı ile kutsal kitapların Tanrısı arasında bir çelişki görmediğini iddia ediyorum. İbn Sina'nın yaklaşımı, ilahi sıfatların klasik teistik anlayışından ödün vermeden iki Tanrı kavramı arasındaki boşluğu doldurmaya giriştiği için oldukça ilgi çekicidir. Makalede ilk olarak, İbn Sînâ'nın uzlaştırma yolunu göstermek için felsefesinin Aristotelesçi ve Neoplatonik bağlamlarını kısaca sunuyorum. İkinci olarak, İbn Sînâ'nın Tanrı tasavvurunu, ilahî değişmezlik sıfatı anlayışında ortaya çıktığı şekliyle açıklıyorum. Son olarak, İbn Sina'nın duyarlı, karşılık veren ve insanlarla ilişki içinde olan bir Tanrı kavramını en açık şekilde sunduğu görüşlerini inceliyorum. Tanrı'nın failliği, dua ve inayet hakkındaki fikirleri, İbn Sina'nın Tanrısının, bilinen ve ibadet edilen dinî geleneklerin Tanrısı olduğuna dair bol miktarda kanıt sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Din Felsefesi; Teizm; Açık Teizm; İlahî Değişmezlik; Dua, İnayet; İlahî Bilgi

Öne Çıkanlar

- Eğer Allah'ın ilminde bir değişiklik yoksa, bir şeyin yokluktan varlığa getirilmesi ancak zamansal bir değişim anlamına gelir.
- Tanrı nedensel olarak her yerde ve her zaman nihai anlamda mevcuttur.
- Dua bir sebep olarak evrendeki düzene dahildir. Eğer düzen Allah'tan geliyorsa ve her şeyin sebebi Allah ise o hâlde dua da bir sebep işlevi görmektedir.
- İbn Sînâ, nedensellik zinciriyle Allah'ın yarattıklarıyla bağını hiçbir zaman koparmadığını, sürekli olarak inayeti aracılığıyla onlara ulaştığını iddia eder.
- Tanrı, kendisinin farkında olması ve kasıtlı eylemleri olması anlamında bir kişidir.

Atıf Bilgisi

Başaran, Yasin Ramazan. "İbn Sînâ'nın Tanrısı: Değişmez ama Karşılık Verir". *Eskiyeni* 51 (December 2023), 977-991. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1386518>

Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	05 Kasım 2023
<i>Kabul Tarihi</i>	24 Aralık 2023
<i>Yayın Tarihi</i>	31 Aralık 2023
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı – Turnitin
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	--
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0 creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Introduction

The expression “God of the philosophers” denotes the philosophical apprehension and deliberation of the concept of God within the realm of philosophical discourse. This conceptualization of God is frequently perceived as divergent from the understanding of God as delineated in religious traditions. Throughout the annals of intellectual history, diverse philosophers and theologians have employed this term to allude to a deity whose existence and attributes are subjected to reasoned and contemplative examination through the application of philosophical methodologies. The philosopher’s God is typically seen as a rational and abstract concept, arrived at through philosophical inquiry rather than revelation or religious experience. Philosophers have proposed various arguments and theories to explore the nature and existence of God. Some of the most famous arguments include the cosmological, teleological, and ontological arguments, which aim to provide logical and rational justifications for the existence of a divine being.

It is important to note that the God of philosophers is not necessarily tied to any particular religious tradition or belief system. Different philosophers have proposed different conceptions of God, and these ideas can vary greatly depending on the philosophical context and the specific philosophical tradition being discussed. For instance, Pascal criticizes the God of the philosophers, whom he sees as an abstract and distant concept, arrived at through reason alone.¹ He argues that philosophical reasoning alone is insufficient to truly understand and experience God. According to Pascal, human reason and philosophical arguments cannot fully grasp the depth of God’s existence, nature, and relationship with humanity. Pascal implies that God cannot be reduced to mere intellectual abstraction or logical deduction. He emphasized the importance of personal encounters and religious experiences in understanding God. Pascal ultimately defends the concept of God, which is historical, not distant but intimate, responding to human activity, conversing with people, and engaging the world in different ways, as in the scriptures. Even though Pascal has in mind in his criticism the rationalist concept of God like Descartes’ and Leibniz’s,² the charge has been frequently extended to cover philosophical theologies of theistic religions that are rooted in the Aristotelian Prime Mover and the Neoplatonic One.³

1. The Divide

We observe that the God of the philosophers and the God of the Scriptures can differ in several ways. Dividing lines are drawn in the way of knowing about Him, talking about Him, connecting with Him, and attributing personality to Him. We may examine each of these in order.

God of the Scripture is believed to have revealed Himself through sacred texts, prophets, and religious experiences. In contrast, the God of philosophers is often

¹ Georg Picht, “The God of the Philosophers,” *Journal of the American Academy of Religion* 48/1 (1980), 61–79.

² Robin Attfield, “The God of Religion and the God of Philosophy,” *Religious Studies* 9/01 (1973), 1–9.

³ For example, see: Anthony Kenny, *The God of the Philosophers* (Oxford; New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 1979). “It may well be argued that the deity of Mill’s natural religion differs no more than the deity of scholastic and rationalist philosophy does from the God of Abraham, Isaac, and Jacob described in the Scriptures.” (p. 122).

approached through rational inquiry, philosophical arguments, and logical reasoning. Philosophers seek to understand God through the use of human reason rather than relying on specific religious revelations.

The God of the Scripture is central to the beliefs, practices, and traditions of various religious faiths, such as Judaism, Christianity, and Islam. These religions emphasize faith, worship, moral codes, and adherence to religious doctrine. The philosopher's God, however, is primarily discussed within the realm of philosophical discourse and does not necessarily entail religious obligations or rituals. Philosophers may approach the concept of God purely as a philosophical inquiry independent of religious beliefs or affiliation.

The God of the Scripture is often understood to have revealed Himself through specific events, scriptures, and religious experiences. The teachings and narratives found in religious texts provide the foundation for understanding God in the context of faith. In contrast, the philosophers approach God through logical arguments, philosophical reasoning, and intellectual contemplation. Philosophers seek to establish rational justifications for God's existence and attributes, often using logic and evidence-based reasoning. This way of conceiving God has also been subject to the criticism of inconceivability. Anthony Kenny, for instance, argues against Boethius that timelessness and omniscience cannot be attributed to God because if God is simultaneous with all moments in history, then all history would be simultaneous. If God is simultaneous with both Mehmed the Conqueror and Sulaiman the Magnificent, then Mehmed and Sulaiman must be simultaneous too, which is not correct." The doctrine of the timelessness of God is theologically unimportant and inessential to the tradition of Western theism."⁴

The God of the Scripture is described as a personal and active being involved in human affairs, capable of emotions, and possessing characteristics such as love, mercy, and justice. The God of philosophers, on the other hand, is often conceived as an abstract, transcendent, and impersonal entity. Philosophical conceptions of God may emphasize attributes such as omniscience, omnipotence, or perfection, while downplaying or omitting characteristics such as personality or emotional engagement. Alvin Plantinga denies attribution of simplicity to God for the reason that being a person requires having knowledge, power, and intelligence. However, it is unimaginable that an abstract entity is intelligent, knowing, and powerful. In this respect, an abstract entity can neither create the world nor be a person. Therefore, according to Plantinga's reasoning, God's simplicity contradicts His being a person as described in the Scriptures.⁵

In response to these distinctions, a philosophical current called open theism has arisen over the last century. Open theism is a theological perspective that challenges classical theistic understanding of God's omniscience. It views the future as either partially open or uncertain. It proposes that God has granted human beings genuine, free will. It also proposes that the future may contain possibilities that are not fully determined or known by God. Richard Swinburne as a supporter of this perspective agrees with Kenny that divine knowledge cannot be timeless, but he argues that God's

⁴ Anthony Kenny, *The God of the Philosophers* (Oxford -New York: Clarendon Press - Oxford University Press, 1979), 40.

⁵ Alvin Plantinga, *Does God Have a Nature?* (Milwaukee: Marquette Univ Pr, 1980), 58-59.

knowledge does not have to cover future events. Therefore, he concluded that God's knowledge is open and extends as history unfolds.⁶

In open theism, God is seen as actively engaging in creation and interacting with humans in a dynamic and responsive manner. Unlike the classical view of God's omniscience, which holds that God knows all events, choices, and outcomes of the eternity past, open theism argues that God voluntarily limits his knowledge of future free human choices. According to this perspective, because human decisions involve genuine freedom, they have not yet been actualized and, therefore, are not predetermined.

Proponents of open theism argue that this view maintains human responsibility and genuine relationship with God. They contend that it is more compatible with the scriptural (mostly biblical) narrative, emphasizing the significance of human choices and the impact of prayer as well as allowing for the possibility of God responding to changing circumstances and human decisions. It can be argued from the classical theistic perspective that open theism compromises God's omniscience, sovereignty, and foreknowledge of future events to save God's more intimate relationship with the world, particularly with humans. The position of open theists is more in line with the source of religion, which is scripture and tradition. They refuse to identify philosophical concepts like Aristotle's Prime Mover or Plotinus's The One with the Yahweh, the Father, or Allah of the Scriptures.

As we have seen, open theism attempts to bring together the God of philosophers and the God of scriptures. At the expense of absolute and timeless knowledge of God, open theists aim to rescue the God who is interested in worldly affairs. Is there a way to avoid such a high price? Does a believer have to choose between these two concepts of God? In this study, I explore Ibn Sînâ's way of reconciling two concepts of God. I argue that Ibn Sînâ as a philosopher with Aristotelian and Neoplatonic heritage sees no inconsistency between the God of the philosophers and the God of the scriptures. Ibn Sînâ's way is interesting because he attempts to bridge the divide between two concepts of God without compromising classical theistic understanding of divine attributes. To show Ibn Sînâ's way of reconciliation, first, I will briefly provide the Aristotelian and Neoplatonic contexts of his philosophy. Second, I will give an account of Ibn Sînâ's concept of God as exposed in his understanding of the divine attribute of immutability. Finally, I will examine his views, in which he most explicitly offers the concept of God, who is responsive, present, and engaged with humans. His exposition of two other important and interrelated divine attributes, namely eternity and simplicity, are left aside in this study to discuss one attribute in detail.

2. Ibn Sînâ's God in Context

In Aristotelian philosophy, the Prime Mover refers to a transcendent and eternal entity that initiates motion and change in the world without being moved or changed (*Metaphysics XII*, 1072a).⁷ The Prime Mover is the ultimate cause of all motion and change in the universe. According to Aristotle, everything in the world is in a state of potentiality

⁶ Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford University Press, 2016), 180-183.

⁷ Aristotle, "Metaphysics," trans. Jonathan Barnes, *Complete Works of Aristotle, Volume 1: The Revised Oxford Translation* (Princeton University Press, 2014), 1552-1729.

and actuality, and it is the Prime Mover who actualizes this potential by setting things in motion. The Prime Mover is not affected by or subject to the changes it initiates but rather serves as the primary cause of motion itself (*Physics VIII*, 266a).⁸ However, Aristotle's Prime Mover moves the universe not as the efficient cause but as the final cause.

The Prime Mover also serves as the final cause, or the ultimate purpose or goal, towards which all motion and change in the world strive. Aristotle argues that all things in the natural world have inherent tendencies and goals, and the Prime Mover provides the ultimate telos or purpose that drives this natural teleology (*Generation of Animals* 5.8, 789a8–b15).⁹

The Prime Mover transcends the physical world and exists beyond it. It is a purely actual being devoid of potentiality and imperfections. Unlike objects in the material realm, the Prime Mover is unchanging, eternal, and perfect. Its relationship with the world is one of transcendence, guiding, and sustaining the world's motion and development while remaining separate from it. Aristotle suggests that the Prime Mover engages in intellectual contemplation or self-reflection. As a perfect being, the Prime Mover's activity is centered on contemplating its own nature and perfection. This contemplation is seen as a pure and self-sufficient activity unaffected by the imperfections and contingencies of the material world. In other words, the knowledge of the Prime Mover is understood as self-knowledge rather than the knowledge of the changing world. Its activity is directed inward, contemplating its own nature and perfection, rather than outward, and acquiring empirical knowledge about the particulars of the world.

Similarly, Plotinus's concept of "the One" or "the Good" as the ultimate principle and source of all existence is a target of the accusation.

Plotinus describes a process of emanation whereby the One generates subsequent levels of reality (*Enneads* V.2 [11]).¹⁰ The One is described as utterly transcendent and ineffable, beyond any attributes or characteristics. From the One, emanates the Intellect (or Nous), which represents the realm of Forms or Ideas. In turn, the Intellect emanates the Soul, and from the Soul emanates the material world. The One is characterized by absolute transcendence and unity. (*Enneads* V.5 [32]) It is the source from which all things emerge, but it remains separate and unaffected by the world it creates. The One is beyond any division, multiplicity, or differentiation, representing a pure unity that precedes and transcends all the levels of reality.

Plotinus emphasizes that the One does not directly interact with or govern the material world. (*Enneads* VI.4 [22] and [23]) Rather, its influence is indirect. The One serves as the ultimate ontological foundation and guiding principle, providing the impetus and structure for the subsequent levels of reality to exist and unfold. The world participates

⁸ Aristotle, "Physics," trans. Jonathan Barnes, *Complete Works of Aristotle, Volume 1: The Revised Oxford Translation* (Princeton University Press, 2014), 315–446.

⁹ Aristotle, "Generation of Animals," trans. Jonathan Barnes, *Complete Works of Aristotle, Volume 2: The Revised Oxford Translation* (Princeton University Press, 2014), 1111–1218.

¹⁰ Plotinus, *The Enneads: Abridged Edition*, ed. John Dillon, trans. Stephan MacKenna (London: Penguin Classics, 1991).

in the One's perfection and goodness to varying degrees, but the One itself remains beyond the realm of phenomenal existence.

Plotinus posits that human souls, through philosophical contemplation and mystical ascent, can strive to reunite with the One. (*Enneads IV.9 [8]*) This process involves turning away from the material world and ascending through the levels of reality toward the higher realms of Intellect, and ultimately, the One. By transcending the limitations of the material realm, individuals can realize their inherent unity with the One and achieve a state of ultimate fulfillment and spiritual liberation.¹¹

Thus, in Plotinus' philosophy, the relationship between the One and the world is one of emanation, transcendence, and indirect influence. The One serves as the ultimate ontological principle and source of existence, providing the foundation for the hierarchical structure of reality. However, the One remains untouched and unaffected by the activities of human beings, including human contemplation, ascension of the human soul, or any mystical experience.

3. God as Necessary and Immutable

İbn Sînâ, whose philosophy is formed by the necessary existence ontology, uses existence and necessity as synonyms and then distinguishes the Necessary Existent in itself (*wâjib al-wujud li-dhatihi*) and the necessary beings through something else (*wâjib al-wujud li-ghayrihi*). This distinction is based on the ontological separation between essence and existence. While the Necessary Existent has no essence, the beings in the second category must be brought into existence by a being other than themselves, since their essence is separate from their existence. According to İbn Sînâ, beings in the second group comprise of everything except the Necessary Existent in itself. The essence of beings in the world is possible at the point of whether they come into existence. Their possible existence becomes necessary existence by the principle that brought them into existence, that is, through the other (*Metaphysics of Shifa I, 6*).¹²

According to İbn Sînâ, the Necessary Existent is metaphysically simple, because a composite being needs something other than itself. This obviously contradicts the first premise, as it means that its necessity is not of itself. All properties of the simple being are identical with itself. Therefore, it cannot be gained or lost. Cannot his own characteristics be eternal together with his essence? İbn Sînâ argues that if there is more than one necessary entity in itself, they will need each other, and that the Necessary Existent must be one in itself. This proves the claim that the Necessary Existent and its properties are one.¹³ As a result, God's knowledge, power, goodness, will, and all His other attributes are identical to His essence.

According to İbn Sînâ, since God's essence and attributes are one and His knowledge completely encompasses other beings, it is unthinkable that there would be a change in

¹¹ Dominic J. O'Meara, *Plotinus: An Introduction to the Enneads* (Oxford - New York: Oxford University Press, 1995), 44-46.

¹² Avicenna, *The Metaphysics of "The Healing": A Parallel English-Arabic Text = Aş-Şifâ': Al-Ilâhiyyât*, trans. Michael E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005), 30-32.

¹³ İbn Sina, *Danışname-i Alai*, trans. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 226.

His knowledge (*Metaphysics of Shifa VIII, 6*). If there is no change in His knowledge, bringing anything from non-existence to existence is only meaningful when it means a temporal change. In other words, the fact that God is now creating shows us that this act of creation is an eternal feature of God (*Metaphysics of Shifa IX, 4*). A pre-world or post-world situation that He did not or will not create is unthinkable. Otherwise, we would have to claim that God's knowledge had changed. Unlike humans, God acts with an aimless will - that is, not out of a need but simply out of self-knowledge - and this action means the creation of the world in eternity (*Metaphysics of Shifa IX, 1*). Ibn Sīnā particularly wants to strengthen this point with several arguments. According to him, if the creation of the world took place with a will independent of God, then we wonder if this divine will was created. If this will also be created, then we ask whether it was created, and these questions continue forever. After all, we are unable to ask this question because of infinite regression. However, according to Ibn Sīnā, the creation of the world is the necessary result of God's generosity. To put it differently, the creation of the world is due to the fact that God is essentially a knower. (*Metaphysics of Shifa VIII, 7*)

4. God as Responsive

So far, we have seen how Ibn Sīnā's concept of God suits the descriptions of the God of philosophers. He is immutable and simple. However, Ibn Sīnā's views on God's agency, his justification of petitionary prayer, his characterization of divine providence connects his description of God seamlessly to the God of the Scriptures.

First, as Rahim Acar argues convincingly, for Ibn Sīnā, God's knowledge of Himself encompasses everything else. Like Aristotle's Prime Mover, He contemplates His own nature and perfection. This contemplation is pure and self-sufficient. However, by knowing Himself Ibn Sīnā's God knows everything that exists.¹⁴ He departs from the Aristotelian Prime Mover. God is essentially the knower as an agent, the knowledge, and the known. He is aware of everything at all times. Since He is not only self-conscious, but also knows and aware of everything else, Ibn Sīnā's God is not merely a cosmic principle. He is an agent. Moreover, according to Ibn Sīnā, God is a being who knows Himself and knows that He is the cause of all existence just as he knows Himself. In this respect, Ibn Sīnā's God is aware of everything that He influences causally. In this context, it is understood that Ibn Sīnā, who points to the Qur'anic verse stating, "Nothing will be hidden from Allah by the smallest amount in the heavens and on the earth" (*Al Imran:5*) and did not think of God as an abstract quality, but as a self-conscious agent. This view is supported by the fact that Ibn Sīnā's metaphysics takes the Necessary Existent not only the ultimate final cause of motion but also as the remote efficient cause of the universe that grants and preserves existence. For Ibn Sīnā, the proximate efficient cause of the existence of sublunary substance is the Agent Intellect (*al-aql al-faal*), while its ultimate efficient cause (*'illa al-failiyya*) is God. God is causally present everywhere and always in the ultimate sense.

Second, Ibn Sīnā's God may be an agent but if His role in the universe is limited to being a principle of existence, He cannot escape the charge of being unresponsive to and

¹⁴ Rahim Acar, "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? Ibn Sīnā'ya Göre Allah'ın Cüz'leri Bilmesi," *İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 1-23.

disinterested in the world and humans. Ibn Sînâ's views on petitionary prayer suggests that God has other roles in the universe through the medium of the intellects. Ibn Sînâ says that with the prayer of people, an interaction occurs between humans and celestial beings. In other words, while we pray, we somehow affect heavenly beings, and the answer to prayer occurs as a result of such an influence. While explaining prayer in *al-Ta'liqât*, he states that we affect heavenly beings as follows.

Sometimes it is thought that celestial beings are influenced by terrestrial beings.

This is so because we pray to those celestial beings, and they respond to our prayer.¹⁵

Ibn Sînâ regards this interaction similar to the natural interaction between secondary causes. However, how is this considered a response by God? If we affect celestial beings, and celestial beings change the state of affairs to our liking, is God missing in this interaction? At this point, Ibn Sînâ brings causality into picture again.¹⁶ For him, prayer is one of the causes through which God brings effects into the universe. A long quotation from *al-Ta'liqât*

He [Allah the Almighty] has made prayer the cause of the existence of that thing. Almighty Allah creates medicine to cure the disease. However, this would not be true if the patient had not taken the drug. The situation is the same for petitionary prayer and (timely)prayer are suitable for that thing. Therefore, both prayer and the coming into existence of that thing are compatible with (divine) wisdom, according to what destiny (qadar) and accident (qada) require. Therefore, prayer is necessary. Responding to prayer is also necessary. For this reason, we turn to prayer (in the presence of Almighty Allah). Thus, our prayer is the cause of the prayer response. The fact that prayer is appropriate for the realization of the desired work is because both are the results of a single cause. Sometimes one of the two takes place through the other.¹⁷

In short, since everything in Ibn Sînâ's universe operates according to the laws of causality, prayer itself is included in this order as a cause. If order comes from God and God is the cause of everything, then it is not difficult to consider petitionary prayer as a cause functioning in the world.

Third, the order to which Ibn Sînâ appeals is closely linked to his views on divine providence. The causal order is providential; that is, it is a necessary consequence of God's all-encompassing goodness. Providence represents an order that God causes, reasons, encompasses with His knowledge, and comes into being via emanation. These are the things that Ibn Sînâ listed while he was dealing with the issue of providence. He describes providence as follows.

There is nothing in the world as a whole with its lofty and lowly parts, of which God is not the cause of its existence and formation, or which He does not know, not arrange, does not want it to happen. On the contrary, the entire universe is by His decision, arrangement, knowledge and will.¹⁸

¹⁵ Necmettin Pehlivan, "İbn Sina'ya Göre Duaya İcabet ve Duanın Tesiri," *Diyanet İlmî Dergi* 50/1, 139–156. The article presents The Ta'liqât's translation in Turkish, from which I have translated in English.

¹⁶ Emine Gören Bayram, "İbn Sina'nın Dua Anlayışı," *Rize İlahiyat Dergisi* 23 (April 2023), 153–163.

¹⁷ Pehlivan, "İbn Sina'ya Göre Duaya İcabet ve Duanın Tesiri", 154.

¹⁸ I rendered the text in English by consulting the original with its Turkish translation. İbn Sina, "Er-Risâletu'l-Arşıyye Fî Hakâiki't-Tevhid ve İsbati'n-Nübüvve," trans. Gürbüz Deniz - Hadi Ensar Ceylan, *Din Felsefesi Açısından Meşşâi Gelen-Ek-i*, ed. Recep Alpyağılı (İstanbul: İz Publishing, 2019), 843–854. Frank Griffel wrote an

It is seen in this description that for Ibn Sīnā providence is directly related to God's knowledge, causal influence, and the order of creation. In other words, whatever we do in the universe as agents, God responds by keeping things in order. With this chain of causality, Ibn Sīnā claims that God never breaks the ties with His creation and continually reaches it with this chain of providence. At this point, it can be objected that the word response here is overplayed because this is only an indirect and general 'response' - not a deliberate one for a specific particular. However, if we consider Ibn Sina's general approach to God's mode of creation, which is responsible for the existence of everything, we will see that God's response is not only proximate but also immediate (*Metaphysics of Shifa VI, 1-3*). It is interesting to note that Ibn Sīnā's understanding of providence bases the causal chain not on necessity (*wujub*) but on generosity (*luzum*).¹⁹ Ibn Sīnā seems well aware that the language of necessity is more suitable when natural explanation is concerned. When it comes to theology, he prefers to stress God's generosity. (*Metaphysics of Shifa I, 3*) In this case, nature becomes a divine response as it is the generous arrangement of God's knowledge, power, and will. This is what we might call operational prayer. Therefore, constant engagement between God and humans occurs within the parameters of necessities in nature. If one is aware of this engagement, there is a possibility that the divine presence will be comprehended by one's intellect. However, this comprehension is characterized on several occasions in Ibn Sīnā's corpus as a matter of spiritual ranking. In other words, even though God interacts with humans and communicates through nature, not everyone can receive the message and reply back. One needs to deserve this rank by preparing one's mind and purifying one's means of knowledge. Thus, God is never distant from His creatures.

It is important to note at this point that Ibn Sīnā's reference to the order of creation implies no change in God. All that comes from God is His true generosity. This is why lower ones in the hierarchy of being do not influence God in any way. Therefore, there is a system in which neither petitionary nor operational prayers bring about changes in God. The providential system is asymmetrical; that is, the effects do not bring about a change in the cause. According to Ibn Sīnā, this is only an order in which secondary causes are effective on each other. God is responsive to prayers through the medium of secondary causes, which is no different from His activity of granting and preserving existence. As Ibn Sīnā remarks on *al-Risalat al-'arshiyya*:

The Necessary Existent is free from all final causes (He does not aim at anything). Providence is a matter of the universal conception of the order of goodness and its entry into the realm of existence through knowledge. Providence is a transcendental, lofty, and unchanging concept. All perfection is an effect of His providence and will.²⁰

In *the Metaphysics of Shifa*, Ibn Sina established the point in a similar manner:

article to show that the treatise of *Risalatul' Arshiyya* does not belong to Ibn Sina. Still, Griffel notes that ideas in the treatise reflect the Avicennan spirit. See Frank Griffel, "On the Authenticity of The Throne Epistle (al-Risāla al-'Arshiyya) Ascribed to Avicenna," *Penser avec Avicenne. De l'héritage grec à la réception latine: un état de la recherche en hommage à Jules Janssens*, ed. Daniel De Smet and Meryem Sebti, Leuven (Belgium): Peeters Publishers, 2022., 193-229.

¹⁹ Emine Taşçı Yıldırım, "İbn Sīnā'nın İnhāyet Anlayışının Ontolojik ve Epistemolojik Boyutu," *Journal of Islamic Research* 30/1 (2009), 158-181.

²⁰ İbn Sina, "Er-Risāletul-'Arşiyye Fī Hakāiki't-Tevhid ve İsbati'n-Nübüvve", 844.

at there [should] become established for it the structure of the whole [cosmos], the relation of its parts to each other, and the order deriving from the First Principle [down] to the most remote of the existents that fall within its arrangement; that [the soul should] conceive providence and the manner thereof; that it should ascertain what proper existence and what proper unity belongs to the essence that precedes the whole, and the manner in which [this essence] knows (whereby neither multiplicity nor change attaches to it in any respect), and the manner of the relation of the existents to it.²¹

In sum, since change is an exclusive characteristic of beings in the order of creation, God's response to prayers does not have to bring about change in God. His response takes place within the realm of essences that are possible in themselves, to which He bestows existence under the necessary conditions. God's act of creation is no different from His act of responding to prayer.

5. A Personal God?

My analysis to the conclusion that Ibn Sînâ's God cannot be characterized as the god of the philosophers for the reasons that Ibn Sînâ's God is an agent, He is responsive to the prayers, and His providence encompasses all beings including human actions do not indicate that He is a person like you and me. Attributing God with knowledge, power, and will suggests that He is more like a person than a natural entity. Unlike a person, a natural entity does not act, but behaves. A natural entity does not have will or volition, and its behavior is determined by external factors. In contrast, God is characterized by His creative will. There is no external force that determines His actions. One can object at this point that an action is not free if it is necessary. However, Ibn Sînâ's deliberate attempts to distinguish between necessity and purpose underlines that an action is not considered 'forced' if it stems from necessities internal to the agent. In other words, since God's actions flow from His good nature necessarily, then His actions are not considered to be imposed from outside. Moreover, the fact that He is the knower suggests that He is like a mind, not like matter. On a similar train of thought, the idea that God's power is not potential but actual implies that He is in stark contrast with the matter, which is traditionally characterized by being potential. In all of these respects, God is conceived to be like a person. However, knowledge of Ibn Sînâ's God is essentially different from knowledge of humans. Also, Ibn Sînâ's God acts by will, but His will is not like human volition which denotes ability to choose between alternatives. God's power again qualitatively differs from the bodily and mental powers of human beings, which are usually characterized by potency. If His knowledge, power, and will are not like human persons, is it reasonable to call Ibn Sînâ's God a person (*dhât*)? Is not being a person the central dividing point between God in the scriptures and God in the philosophers?

If self-awareness is one aspect of personhood that can be univocally attributed to humans and God, Ibn Sînâ's God can be considered a person. Even though His knowledge, power, and will are essentially different from human qualities, self-awareness of God and humans only differ in degree not of kind. Since our selves are limited and contingent, our awareness of them is undeniably limited and contingent. In contrast, God's awareness of Himself is eternal and absolute since He is eternal and absolute. However, there is no

²¹ Avicenna, *The Metaphysics of "The Healing"*, 353-354.

qualitatively different awareness of one's self because the statement "I know that I am" is true for both humans and God. Ibn Sīnā's God is undeniably self-aware because God's knowledge is primarily knowledge of His being the cause of everything else. Since knowledge is the knowledge of the causes of Ibn Sīnā's epistemology, God knows everything by knowing Himself as the ultimate cause of all existence.²²

The second aspect of personhood that might be attributed to God is intentionality. Intentional action is an instant of intelligence and intelligence is an instant of personhood. As humans do, it is difficult to say that we always act intentionally. We are also driven by natural tendencies such as growth and survival. Natural species, such as trees, bees, and rocks, behave of necessity under the right conditions. However, we are not completely at the mercy of natural tendencies. We can act deliberately to fulfil this purpose. If goodness constitutes God's intention in creation, as the doctrine of providence suggests, then it is legitimate to propose that God is a person. God's intentional action towards ultimate goodness, as manifested in His relationship with the world through creation and sustenance, and His involvement in history through revelations and covenants establishes that He is a person. In Ibn Sīnā's terminology, nature and will are contrasting causes of change. According to Him, God does not act by nature but by will (*Metaphysics of Shifa VIII, 7*). Ibn Sīnā thinks that God is the source of all goodness and His act of creating the universe is goodness itself (*Metaphysics of Shifa IX, 6*) Yet, as I discussed above, God can have no purpose in creation because it might indicate a prior privation of the aimed goodness. His intentionality is not directed at fulfilling this purpose. It is purely out of divine generosity.

Ibn Sīnā refers to God as a person, but he does not attribute human-like personality to Him. Our personality is contingent on the conditions that surround us. It is also open to change due to external forces. In this respect, we cannot talk about God's purpose or self-fulfillment. He does not change. For Ibn Sīnā, God is free from all sorts of contingencies that determine or influence personal characteristics of humans.

Conclusion

God of Ibn Sīnā is responsive to His creation and interested in human actions in a special sense. He is not frozen in His necessity, nor is He eternally static relative to the world of change. He is immutable but is also present everywhere as the ultimate final and remote efficient cause of everything. He engages with humans and converses with them through celestial beings, which can be affected by petitionary prayers. God responds to humans by creating and preserving nature's order through providence. Ibn Sīnā's God is not God of the philosophers if by that we mean the passionless cosmic principle of Aristotle called Prime Mover or the disinterested self-perceiving the One of Plotinus. Ibn Sīnā's concept of God incorporates attributes of immutability, simplicity, and eternity of God of the Philosophers without compromising the responsiveness and intimacy of God of the Scriptures. In fact, Ibn Sīnā pursues the same ambition in his justification of prophecy and revelation, his account of cosmic sympathy, and his discussion of free will and responsibility. Unfortunately, I left out these discussions, but I hope to pursue them in a future study to complement this one.

²² Acar, "Yaratan Bilmese Kim Bilir? Ibn Sīnā'ya Göre Allah'in Cüz'ileri Bilmese", 17.

References

- Acar, Rahim. "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 1-23.
- Aristotle. "Generation of Animals". trans. Jonathan Barnes. *Complete Works of Aristotle, Volume 2: The Revised Oxford Translation*. 1111-1218. Princeton University Press, 2014.
- Aristotle. "Metaphysics". trans. Jonathan Barnes. *Complete Works of Aristotle, Volume 1: The Revised Oxford Translation*. 1552-1729. Princeton University Press, 2014.
- Aristotle. "Physics". trans. Jonathan Barnes. *Complete Works of Aristotle, Volume 1: The Revised Oxford Translation*. 315-446. Princeton University Press, 2014.
- Attfield, Robin. "The God of Religion and the God of Philosophy". *Religious Studies* 9/1 (1973), 1-9.
- Avicenna. *The Metaphysics of "The Healing": A Parallel English-Arabic Text = Aş-Şifâ: Al-İlâhiyyât*. trans. Michael E. Marmura. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005.
- Gören Bayram, Emine. "İbn Sina'nın Dua Anlayışı". *Rize İlahiyat Dergisi* 23 (April 2023), 153-163. <https://doi.org/10.32950/rid.1285235>
- İbn Sina. *Danışname-i Alai*. trans. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Press, 2013.
- İbn Sina. "er-Risâletu'l-Arşıyye fî Hakâiki't-Tevhid ve İsbati'n-Nübüvve". trans. Gürbüz Deniz - Hadi Ensar Ceylan. *Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i*. ed. Recep Alpyağıl. 843-854. İstanbul: İz Publishing, 2019.
- Kenny, Anthony. *The God of the Philosophers*. Oxford - New York: Clarendon Press - Oxford University Press, 1979.
- O'Meara, Dominic J. *Plotinus: An Introduction to the Enneads*. Oxford - New York: Oxford University Press, 1995.
- Pehlivan, Necmettin. "İbn Sina'ya Göre Duaya İcabet ve Duanın Tesiri". *Diyanet İlmî Dergi* 50/1, 139-156.
- Picht, Georg. "The God of the Philosophers". *Journal of the American Academy of Religion* 48/1 (1980), 61-79.
- Plantinga, Alvin. *Does God Have a Nature?* Milwaukee: Marquette Univ Press, 1980.
- Plotinus. *The Enneads: Abridged Edition*. ed. John Dillon. trans. Stephan MacKenna. London: Penguin Classics, Abridged edition, 1991.
- Swinburne, Richard. *The Coherence of Theism*. Oxford University Press, 2016.
- Taşçı Yıldırım, Emine. "İbn Sînâ'nın İnâyet Anlayışının Ontolojik ve Epistemolojik Boyutu". *Journal of Islamic Research* 30/1 (2009), 158-181.

Simulation Hypothesis and Theism: An Assessment in the Context of Multiverse *

Aykut Alper Yılmaz

0000-0003-3905-018X

alper.yilmaz@asbu.edu.tr

Social Science University of Ankara, Faculty of Theology, Dept of Philosophy of Religion, Ankara, Türkiye
ror.org/025y36b60

Abstract

Today, when plots, buildings and items in virtual universes are put up for sale, the question of whether the universes inhabited by real individuals can be produced is being debated. Many philosophers and scientists think that if technology continues to advance at its current rate, we will soon be able to produce universes similar to ours in the virtual environment. This point is the starting point of the famous simulation hypothesis. According to this theory, which many philosophers find reasonable, if we can produce virtual universes, it is highly probable that conscious beings in these universes can create their universes. But this situation also suggests the opposite: How can we be sure that we are not living in a simulation? Based on this argument, Nick Bostrom, an Oxford University philosopher, argues that we are almost certainly in a simulation. Because if most of the existing universes are simulations, it is much more likely that we are living in one of the virtual universes rather than the real one. Well, if the universe we live in is one of infinite universes and was brought into existence and designed by conscious beings in other universes, what would this mean for theism? From the perspective of classical theism, this universe was created and designed by God. For example, proponents of the cosmological argument claim that the universe had a beginning, while advocates of design proof argue that God designed this universe. Some assume that the idea that there are an infinite number of universes other than the one we live in is contrary to theism. Again, in many studies, we come across that the theory of multiverses is handled as an understanding of the universe in opposition to theism. While this study does not aim to defend the truth or falsity of the simulation hypothesis, it suggests that if this theory is assumed to be true, there will be no serious danger to theism. While doing this, the discussions in the context of the theory of multiverses and theism will be mentioned, and it will be argued that simulation universes do not contradict the existence of God.

Keywords

Philosophy; Philosophy of Religion; Theism; Simulation Hypothesis; Multiverse

Highlights

- Even if there seems to be a tension between the simulation hypothesis and theism, there is no contradiction between them.
- To say that we live in a simulation does not mean that our life is meaningless.
- The fact that the universe is a simulation raises questions about divine creation and freedom.
- The existence of an infinite number of simulated universes is not a problem for divine creation.
- The existence of an infinite number of simulated universes is compatible with divine freedom.

Citation

Yılmaz, Aykut Alper. "Simulation Hypothesis and Theism: An Assessment in the Context of Multiverse". *Eskiyeni* 51 (December 2023), 992-1006.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1385697>

Article Information

Ethical Statement	* This article is a revised version of a paper delivered at Religion and Metaverse Symposium, November 2022, held at Social Sciences University of Ankara, Ankara, Türkiye.
<i>Date of submission</i>	10 November 2022
<i>Date of acceptance</i>	20 September 2023
<i>Date of publication</i>	31 December 2023
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Revises</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - Turnitin
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>S. Development Goals</i>	--
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0 creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Simülasyon Hipotezi ve Teizm: Çoklu Evrenler Bağlamında Bir Değerlendirme *

Aykut Alper Yılmaz

0000-0003-3905-018X

alper.yilmaz@asbu.edu.tr

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye
ror.org/025y36b60

Öz

Sanal evrenlerdeki arsa, bina ve eşyaların satışa çıkarıldığı günümüzde, artık gerçek bireylerin yaşadığı evrenlerin üretilip üretilmeyeceği meseleleri tartışılmaktadır. Hatta pek çok felsefeci ve bilim insanı, teknolojinin bugünkü hızla ilerlemeye devam etmesi durumunda, çok yakın bir zamanda bizimkine benzeyen evrenleri sanal ortamda üretebileceğimiz kanaatinde. Bu nokta, meşhur simülasyon hipotezinin başlangıç noktasıdır. Pek çok felsefecinin makul bulduğu bu teoriye göre, eğer biz sanal evrenler üretebiliyorsak, ürettiğimiz bu evrenlerdeki bilinçli varlıkların da kendi evrenlerini üretebilmesi kuvvetle muhtemeldir. Fakat bu durum, tersinden şunu da düşündürür: Biz bir simülasyon içinde yaşamadığımızdan nasıl emin olabiliriz? Oxford Üniversitesinde görev yapan felsefeci Nick Bostrom, geliştirdiği bu argümana dayanarak, kesine yakın bir ihtimalle bir simülasyonda olduğumuzu öne sürer. Zira mevcut evrenlerin çoğu simülasyon olsa, bizim gerçek olanda değil de sanal evrenlerden birinde yaşıyor olma ihtimalimiz çok daha yüksektir. Pekâlâ, içinde yaşadığımız evren, sonsuz sayıda simülasyon evreninden biriye ve başka evrenlerdeki bilinçli varlıklar tarafından varlığa getirilmiş ve tasarlanmışsa, bunun teizm için anlamı ne olacaktır? Klasik teizm perspektifinden bakıldığında, bu evren Tanrı tarafından yaratılmış ve tasarlanmıştır. Örneğin kozmolojik argümanı savunanlar, âlemin bir başlangıcı olmasından hareketle bir yaratıcısı olduğunu, tasarım kanıtı savunucuları ise bu âlemin Tanrı tarafından tasarlanmış olduğunu öne sürer. Kimileri, içinde yaşadığımız evren dışında sonsuz sayıda evrenin olduğu fikrinin teizme aykırı olduğunu varsayar. Yine pek çok çalışmada çoklu evrenler teorisinin teizme karşıt bir evren anlayışı şeklinde ele alındığına rastlarız. Bu çalışma, simülasyon hipotezinin doğruluğunu veya yanlışlığını savunma amacı gütmemekle birlikte, bu teinin doğru varsayılması durumunda teizm için ciddi bir tehlike ortaya çıkmayacağını öne sürmektedir. Bunu yaparken de çoklu evrenler teorisi ve teizm bağlamındaki tartışmalara değinilecek ve simülasyon evrenlerin Tanrı'nın varlığıyla çelişmediği öne sürülecektir.

Anahtar Kelimeler

Felsefe; Din Felsefesi; Teizm; Simülasyon Hipotezi; Çoklu Evrenler

Öne Çıkanlar

- Simülasyon hipotezi ile teizm arasında ilk bakışta bir gerilim var gibi görünse dahi aslında aralarında çelişkili bir durum bulunmamaktadır.
- Bir simülasyonda yaşadığımızı söylemek, yaşamımızın anlamsız olduğu anlamına gelmez.
- Evrenin bir simülasyon olması, ilahi yaratmaya ve özgürlüğe ilişkin bazı soruları gündeme getirir.
- Sonsuz sayıda simülasyon evrenin var olması, ilahi yaratma açısından bir sorun teşkil etmez.
- Sonsuz sayıda simülasyon evrenin var olması, ilahi özgürlük açısından bir sorun teşkil etmez.

Atıf Bilgisi

Yılmaz, Aykut Alper. “Simülasyon Hipotezi ve Teizm: Çoklu Evrenler Bağlamında Bir Değerlendirme”. *Eskiyeni* 51 (December 2023), 992-1006.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1385697>

Makale Bilgileri

Etik Beyan

* Bu makale, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi'nin düzenlediği Din ve Metaverse Sempozyumu'nda (2022) sözlü olarak sunulan “Simülasyon Teorisi ve Teizm: Çoklu Evrenler Bağlamında Bir Değerlendirme” adlı tebliğden üretilmiştir.

Geliş Tarihi

31 Mayıs 2023

Kabul Tarihi

15 Eylül 2023

Yayın Tarihi

30 Aralık 2023

Hakem Sayısı

İki İç Hakem - İki Dış Hakem

Değerlendirme

Çift Taraflı Kör Hakemlik

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.

Benzerlik Taraması

Yapıldı – Turnitin

Etik Bildirim

eskiyenidergi@gmail.com

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.

S. Kalkınma Amaçları

--

Lisans

CC BY-NC 4.0 creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Introduction¹

The rapid pace of technological development over the last half-century has been dizzying. Within a relatively short period, computers have become ubiquitous in every household and the speed of these computers has increased thousands of times over time. This remarkable growth and speed have even led to new types of transactions in virtual and digital universes where “real estate” and “property” can be sold. If technology continues to advance at even one percent of this rate, it is possible to produce numerous science fiction theories about what will happen in the near future. This is why many philosophers and scientists believe that the post-human age has arrived. Considering all these developments, the question arises whether it is possible for humankind to create their own simulation universes, in short, “sim universes.” An even more intriguing question is whether our existence is a simulation.

In his work, “Are We Living in a Computer Simulation?”, Nick Bostrom puts forward a compelling argument that it is almost certain that we live in a simulation universe.² He suggested three possibilities regarding this claim. Mankind would either become extinct before reaching the post-human age or it would reach that age but lack the will to create its own sim universes (possibly due to ethical reasons). The last possibility is that we already live in a simulation. Given the highly low probability of the first two scenarios, it follows that we are most likely living in a simulation. This argument has sparked a lot of controversy and attracted serious attention from prominent philosophers.

Although the simulation hypothesis may seem like fiction, when taken seriously, it contains philosophical and theological claims. Instead of focusing on the truth or falsity of the hypothesis in question, this paper aims to question the relation of this claim, which has been taken seriously by important thinkers, to theism. In other words, assuming the simulation hypothesis is truth, I will examine some of the concerns that might arise in terms of theism. These concerns related to the simulation hypothesis and theism include the meaningfulness of life within a sim universe and the existence of multiple universes. If we indeed exist in a sim universe, it implies that our universe has been created not by God but by other intelligent beings. But is there any point in discussing the meaning of life or believing in God in such a world? This paper argues that life can be meaningful in sim universes and that the issue of multiple sim universes does not pose a problem for theism. Even if we assume that there are an infinite number of sim universes, it is possible to speak of a God who is their original creator. In addition, some discussions of the simulation hypothesis in relation to the debate on divine creation will be addressed in the paper. Some thinkers have postulated the possibility that there is no real universe that created sim universes; rather, all simulations were created by God who acts as an “unsimulated simulator”. This possibility will also be examined in this study.

1. Simulation Hypothesis

David Chalmers, a leading philosopher specializing in the philosophy of mind, argues that it is highly probable that we were brought into existence by intelligent beings from

¹ Special thanks to Professor Dean Zimmerman for his constructive feedback and invaluable advise on this paper.

² Nick Bostrom, “Are We Living in a Computer Simulation?”, *The Philosophical Quarterly* 53/211 (2003), 243–255.

another universe, based on Bostrom's simulation argument. If there are countless sim universes, we are much more likely to live in one of them rather than existing in the real world. According to Chalmers and Bostrom, those who bring us into existence can be considered our gods³ as they not only created our universe but also have knowledge, control, and power over it. It is important to note that this act of creation is not a creation out of nothing, and there are limitations in terms of knowledge, control, and power. Chalmers constructs the argument for the possible creation of our universe by beings from another universe as follows:⁴

1. A few higher-order populations will each create multiple simulated populations.
2. If a few higher-order populations each create multiple populations, then most intelligent beings are simulated.
3. If most intelligent beings are simulated, we are probably simulated.
4. Therefore, we are probably simulated.

In this context, the term "higher-order populations" refers to populations that produce sim universes. These higher-order populations can produce sim universes in large numbers. Considering that higher-order populations are also created by other populations higher in order than themselves, it becomes evident how numerous these sim universes are. In other words, those who inhabit sim universes also have their own sim universes. Since sim universes are vastly more than the unsimulated universe in number, it is much more likely that we exist in a sim universe instead of the unsimulated universe. Based on this argument, thinkers such as Chalmers and Bostrom consider the possibility of humankind existing within a simulation highly probable.⁵

At this point, one might think that the simulation argument was accepted too quickly or raise objections regarding the obstacles and feasibility of creating a simulation universe. Even Bostrom, who put forward the simulation hypothesis, mentions some of the obstacles such a claim brings about. Therefore, I will briefly address the challenges associated with creating a simulated universe inhabited by conscious beings.

1.1. Sim-Blockers Against Simulation Hypothesis

Can we know if we live in a sim universe? Certainly, there is no experimental data confirming or refuting the existence of humankind in a sim universe. However, it is possible to raise objections to the idea that our universe is a simulation. Bostrom argues that we are most likely to live in a sim universe but adds that two obstacles make it difficult to reach this conclusion. That is, if at least one of these two possibilities is confirmed, it means that we do not exist in a simulation: (1) the human species is very likely to go extinct before reaching a "posthuman" stage, (2) Posthuman civilizations are not going to be interested in creating simulations. Any posthuman civilization is extremely unlikely to run a significant number of simulations of their evolutionary history (or variations thereof). If at least one of these two is true, we have substantial reason to think that we are not in a simulation. Because these two possibilities are possible reasons why sim universes are not being

³ David J. Chalmers, *Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy* (New York, NY: W. W. Norton & Company, 2022), 137; Bostrom, "Are We Living in a Computer Simulation?", 253–254.

⁴ I incorporated this quotation with a slight modification. Chalmers, *Reality+*, 134.

⁵ Chalmers, *Reality+*, 101.

produced, if one of them is true, it implies that simulations are not being produced. Otherwise, we must face the option that, according to Bostrom, it is quite plausible that we are in a sim universe.⁶

Although Bostrom has listed only two possibilities for humans not habiting a sim universe, there are additional arguments against this, referred to as sim-blockers by Chalmers. Chalmers himself has made some additions to these sim-blockers. When combined with Bostrom's, amount to a total of six. Undoubtedly, more can be found in the literature. Nonetheless, the following are particularly noteworthy:⁷

- 1- Nonsims will all die before creating sims.
- 2- Nonsims will choose not to create sims.
- 3- Intelligent sims are impossible.
- 4- Conscious sims are impossible.
- 5- Sims take too much computer power and, therefore, cannot be created.
- 6- Simulators will avoid creating conscious sims.

A notable difference here is that the question of whether consciousness and reason are possible to be simulated can lead to a crucial debate. It is possible that consciousness or reason is not something that can be created in a simulation, however, the ability to create conscious and intelligent beings within a simulation remains highly contested for now. For instance, Tim Crane, one of the leading philosophers of mind, indicates in his article "Taking Simulation Seriously" that "while AI machines have succeeded in exhibiting specific intelligence in well-defined tasks (e.g. chess, GO), there is currently no understanding of how to create the type of intelligence possessed by humans – general intelligence, also known as common sense."⁸ Eric J. Larson makes a similar claim in his book *The Myth of Artificial Intelligence: Why Computers Can't Think the Way We Do*.⁹ Therefore, the simulation hypothesis will bring with it controversial issues concerning the nature of consciousness and reason. However, as stated at the outset, since the purpose of this paper is not to refute or defend the simulation hypothesis, such debates will not be addressed, and the focus will be on the consequences for theism of living in a simulated universe.

2. Sim Universes and Theism

According to classical theism, there is a God who created the universe and is concerned with the moral actions of intelligent beings within it. From this perspective, the proposition that the universe which we inhabit is a simulation created by other intelligent beings may give rise to some questions. Does it pose a problem for theism that the universe is not brought into existence by a divine God but by other beings who themselves may be simulations? Do life and moral choices have any meaning in a simulated universe? Although this study addresses the issue of the existence of multiple universes on the assumption of

⁶ Bostrom, "Are We Living in a Computer Simulation?", 255.

⁷ Chalmers, *Reality*, 81–100.

⁸ Tim Crane, "Taking Simulation Seriously. Review of Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy by David Chalmers", *The Philosopher* (2022).

⁹ Eric J. Larson, *The Myth of Artificial Intelligence: Why Computers Can't Think the Way We Do* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2021). For the Turkish version of the book see Larson, Eric J. *Yapay Zekâ Miti: Bilgisayarlar Neden Bizim Gibi Düşünemez*. trs. Kadir Yiğit Us. (Ankara: Fol Press), 2022.

theism, it will first focus on the question whether life in simulated universes has meaning. This is crucial, as it seems as though it would be difficult to reconcile theistic principles with a meaningless life.¹⁰

2.1. The Meaning of Life in the Sim Universe

The idea of living within a sim universe raises several questions, and the first of them is related to the meaningfulness of life in such an environment. If living in a sim universe renders life meaningless, then has God condemned humans to an illusionary existence by creating a sim universe instead of the real world? This question is especially crucial for theism. The short answer to this question is that living in a sim universe does not make life meaningless. The question of whether we can truly know the external world has been a topic of extensive philosophical debate spanning millennia. For instance, Plato's well-known allegory of the cave illustrates how humans only perceive the shadows of objects and remain ignorant of the real nature of the objects. When someone tries to inform them about the real world, they accuse that person of being a liar. Similarly, Descartes questioned whether there is anything we can be sure of, given the possibility that we are constantly being deceived by an evil genie. Similar themes have been the subject of science fiction movies and works such as *The Matrix* (1999) in which people living in a program called The Matrix are unaware that their physical bodies in tubes are being used to generate energy. Even though such scenarios are pieces of fiction, they still seem philosophically possible.

The concept of sim universes makes us question the authenticity of life within it. Does a sim universe mean a false life in a false universe? Descartes argued that an evil genie could not deceive us with perpetual false perceptions; God would prevent such deception. However, living in a sim universe might be meaningless because we would be deceived and subject to illusion. Chalmers answers this worry in an interview as follows: "I want to say, 'No, even if we're in a perfect simulation, this is not an illusion; I'm still in a perfectly real world; the conversation I'm having with you right now is a perfectly real conversation. Everything is just as meaningful as it was before.'"¹¹ Tim Crane, philosopher of mind, comments on Chalmers' answer as follows: "The tables you encounter in VR are real tables – but they are made of 'bits and bytes' rather than wood and metal. This is the idea he calls 'simulation realism'."¹² Therefore, the fact that the universe we live in is a simulation does not necessarily make it a meaningless place. Even though the objects in the sim universe are formed by software, rather than by real subatomic particles, life in such a world can be just as meaningful.¹³

The idea that the universe we live in does not reflect reality is not a new claim that came with the simulation hypothesis. The distinction between appearance and reality, one of the first debates in the history of philosophy, raises a similar issue. Even philosophers who

¹⁰ David J. Chalmers, "The Matrix as Metaphysics", *Philosophers Explore the Matrix*, ed. Christopher Grau (New York: Oxford University Press, 2005), 132–170.

¹¹ David J. Chalmers - Dan Falk, "The Simulated World According to David Chalmers", *Nautilus* (2022). <https://nautil.us/the-simulated-world-according-to-david-chalmers-238417/>

¹² Crane, "Taking Simulation Seriously. Review of Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy by David Chalmers" (2022).

¹³ David J. Chalmers, "The Virtual and the Real", *Disputatio* 9/46 (2017), 309–352.

thought the universe we live in was not real did not assert that life lacks meaning. If we recall Plato's allegory of the cave, he argued that humans do not live in a world of reality, but rather in a world of shadows. Furthermore, we all remember the failure of the one who escaped from the cave, and when he returned and tried to explain to the inmates that the shadows they were perceiving were not real. For many people, this philosophical idea is not so destructive as to render life meaningless. One might therefore think that the sim hypothesis does not entail a loss of meaning in this sense.

It is crucial to bear in mind that the purpose of all these explanations is not to suggest that we live in a sim universe. As stated earlier, this paper does not aim to make any claim regarding our existence in a simulation or its likelihood. Its sole purpose is to limitedly address the specific concern of whether living in a sim universe would pose a problem for theism. The problem in question concerns the multiplicity of sim universes. If our universe were indeed a simulation, this would imply the existence of multiple other simulated universes. It is plausible that intelligent beings in other universes, who simulate our universe, are also simulating many other universes. It is even possible that these intelligent beings themselves are simulated by beings in another universe. This provides us with an idea of a potential number of sim universes. Moreover, Chalmers states that there can be an infinite number of these sim universes.¹⁴ Naturally, as he puts it, this would require an infinitely vast simulator universe or universes. However, according to him, this is not impossible.¹⁵

We can now proceed to examine why the issue of the multiplicity of universes appears to conflict with theism.

2.2. Multiverse Theory and Theism

The assumption that we inhabit one of the sim universes indicates that there are multiple sim universes. But does the existence of multiple universes mean that there are an infinite number of them? It seems that it is possible to hypothesize both an infinite and a finite number of sim universes. Nevertheless, the answer to this question depends, in a sense, on the question of the possibility of infinity. Some thinkers argue that an actual infinite cannot exist, which would imply that simulated universes must have a beginning since they cannot be infinite in number. This argument also raises the question of whether the actual universe has a cause or not. Therefore, the simulation hypothesis does not lead us to the claim that the universe is eternal or that there are an infinite number of universes. On the other hand, if it is accepted that the actual infinite is possible, then it becomes possible to argue that there are an infinite number of sim universes. This would open up to the discussion of multiple universes.

Proponents of the multiverse hypothesis argue that our universe is just one of an infinite number of universes. However, since multiverses are often presented as an opposing view to theism, it can come across as an idea that is incompatible with theism. For example, Victor J. Stenger, in his book *God and the Multiverse: Humanity's Expanding View of the Cosmos*, emphasizes the difficulty of reconciling multiverse theory with theism and presents it as an

¹⁴ Without delving into debates regarding the plausibility of the actuality of infinity, within the scope of this study, we will assume its feasibility.

¹⁵ Chalmers, *Reality*, 37.

opposing view to theism.¹⁶ Similarly, Robin Collins, a philosopher of science, states that theism and multiverses are pitted against each other in many studies and that there is a general perception that the two are in conflict.¹⁷ This perception primarily stems from the multiverse theory being constructed as a crucial part of an objection to the argument from design. If there are an infinite number of universes, it is quite possible that one of them possesses the initial conditions necessary for life and appears to be designed. In this case, there is no need for a designer. This argument, which is based on the multiverse theory, is said to be the most used objection to the argument from design.¹⁸ The fact that it is presented as an argument against the argument from design sometimes causes the multiverse theory to be understood as a theory that contradicts theism on its own. On the other hand, some theistic philosophers argue that the existence of these multiverses also necessitates an explanation or suggests the presence of a designer. However, the debate at hand is not about whether the argument from design can be defended despite the existence of multiverses, but whether there is a conflict between theism and the theory of multiverses. Therefore, the issue of the compatibility of design evidence and multiverses will not be addressed here. Nevertheless, it is noteworthy that according to some philosophers, the theory of multiple universes also requires a designer.

First of all, it is important to clarify the concept of “multiverse” to avoid any potential confusion. As stated previously, the existence of multiple universes can refer to either a finite number of universes or an infinite number of universes. However, it should be noted that an infinite number of universes does not necessarily imply the existence of all possible universes. So, this is different from the modal realism proposed by David Lewis, which proposes that all possible worlds are real. Although modal realists argue that possible worlds are just as real as our actual world, it is necessary to distinguish between these two perspectives i.e., a multiverse posited as the grounds for modal truths, and a multiverse posited for some other reason. When we speak of something being possible, we mean it can be real but might not be real – and this conflicts with modal realism; we will be assuming modal realism is false. Moreover, if each possible world were to exist, it would entail the existence of worlds where every conscious being solely experiences suffering without any pleasure or happiness. For such worlds also appear to be possible, or at least there is no good reason to assume their impossibility.

On the other hand, if a benevolent God exists, the existence of such evil universes does not seem plausible. Therefore, one could argue that God would not create every possible world.¹⁹ Nevertheless, this does not negate the possibility of an infinite number of universes. In such a case, God can select and create an infinite number of universes from among the possible worlds. In fact, some philosophers assert that it is more reasonable to expect an infinitely powerful and creative God, to create multiple universes rather than just

¹⁶ Victor J. Stenger, *Tanrı ve Çoklu Evren: İnsanlığın Kozmosa Dair Genişleyen Görüşü*, trs. Banu Özgür Mısırlı (İstanbul: Ginko Bilim Press, 2019), 11–12.

¹⁷ Robin Collins, “The Multiverse Hypothesis: a Theistic Perspective”, *Universe or Multiverse?*, ed. Bernard Carr (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 459.

¹⁸ Thomas Metcalf, “Fine-Tuning the Multiverse”, *Faith and Philosophy* 35/1 (2018), 4.

¹⁹ Dean Zimmerman, “Evil Triumphs in These Multiverses, and God Is Powerless”, *Nautilus* (2017), <https://nautilus.us/evil-triumphs-in-these-multiverses-and-god-is-powerless-236478/>

one. “The principle of plenitude” attributed to Plato also suggests that God, being generous, would not refrain from creating all the good things He can. In this context, philosophers such as Klaas J. Kraay and Paul Draper argue that it is more plausible for God to create multiple universes as a requirement of His perfection. On the other hand, there are philosophers of religion who are uncomfortable with such a creation being presented as a necessity for God. They argue that since God possesses free will, God does not have an obligation to create multiple universes. In other words, God could choose to create no universe or only one universe. Therefore, it would be inappropriate to impose the creation of one universe or multiple universes on God as an obligation. Nevertheless, this claim does not imply that God does not or cannot create multiple universes. If God possesses free will in the sense of being able to choose between different options, He could have chosen to create a multitude, even an infinite number of universes. As Katherin Rogers states: “... divine freedom implies that God could create multiple universes if He chose to do so. Classical theists, then, cannot object to the multiplicity of God’s creation and find no justification for His dividing this diversity into separate causal systems - multiple universes.”²⁰ We are not in a position to say that God should not have created more than one universe. A God with free will could have created one universe or more.

At this point, one might raise the question of what kind of worlds God created or why He created simulated universes. However, these questions, akin to the inquiry regarding why God created the world, are ancient and controversial, and do not appear to yield certain answers. As Rogers puts it, “This issue probably cannot be resolved by mere mortals.”²¹ For, answering such ancient questions regarding what God created and why may be as impossible as trying to read God’s mind. Furthermore, when we consider that God created a single universe more questions arise, such as why He created only one universe, or why He specifically created this universe and not another, which are problematic to answer. Hence, it would not be wrong to assert that these questions have become considerably more intricate in the context of simulated universes.

The possibility of God creating an infinite number of universes raises a concern about the simulation hypothesis. According to this hypothesis, the universe we live in was not directly or instantaneously created by God, but rather by the inhabitant of other universes (simulators). Consequently, within such a cosmology, God’s intervention in our universe may be called into question. However, the point to keep in mind here is that the entire series of simulated universes ultimately result from the act of creation of God. Therefore, the fact that their emergence is based on other causes does not pose a problem for theism. We observe that many things come into existence through various means. However, considering that God is the ultimate creator, all this can be understood as a part of God’s creation plan. The fact that the direct causes of sim universes appear to be other beings does not change this.

The simulation hypothesis implies the existence of multiple simulated universes as well as a real universe. What is meant by the “real universe” is the universe that is not itself a

²⁰ Klaas J. Kraay, “Theism, Possible Worlds, and the Multiverse”, *Philosophical Studies* 147/3 (2010), 361; Paul Draper, “Cosmic fine-tuning and terrestrial suffering: Parallel problems for naturalism and theism”, *American Philosophical Quarterly* 41/4 (2004), 318–319.

²¹ Rogers, “Classical Theism and the Multiverse”, 28.

simulation but simulates others. Unlike the discussion of multiple universes, this issue also raises the question about the nature of the real universe. Certain scholars argue that this first simulator may in fact be God, not a universe. Let us briefly examine this claim in the context of theism and the simulation hypothesis.

2.3. The Unsimulated Simulator

Aristotle argued that the universe in motion needs a first mover, referred to as “the unmoved mover”. Similarly, sim universes require a simulator, and it is also possible that this simulator has a simulator, however, the chain of simulation cannot extend ad infinitum. Hence, it requires a first simulator, one that is not itself a simulation. This first simulator is called the real universe. According to theists, God is the creator of this real universe and consequently, of simulated universes as well. On the other hand, instead of asserting the existence of a distinct real universe alongside simulated universes, a theist might not extend the chain of simulation to a real universe originating from the others but believe that God is the one who simulates all simulations. In this case, one could also use the term “the unsimulated simulator” when referring to God. Thus, both possibilities remain open to theists: either the real universe exists and its existence is contingent upon God, or the real universe does not exist and God is the first simulator.

Similar ideas have been expressed by philosophers such as Eric Steinhart and Jeff Grupp. They have argued that God can be the ultimate simulator.²² According to Steinhart, this idea supports a kind of neo-Platonic understanding of emanation. As is well known, proponents of the emanationist conception of coming into existence argue that there is a sequential overflow from God. The initial emanation from God is the being closest to Him and for this reason, it is the most valuable emanated thing. This being then actualizes its own act of overflowing, giving existence to a new being, and so on. The precise number of emanations and stages of overflow remains a subject of debate among emanationists. If we consider emanation in terms of Steinhart’s analogy, each overflow of beings would represent the emergence of a new simulated universe from the previous one. These universes that emanate from God constitute their own superficial (i.e., inferior to the one created by God) simulations.²³ In this context, each emanation signifies a new sim universe. Steinhart suggests that it is possible to interpret the simulation hypothesis in the context of an emanationist creation.

Grupp argues that if we exist in a simulation, we cannot certainly know the nature of the real universe. Our simulated universe would be made up of software data (bits and bytes), whereas the real universe must consist of real objects. However, since we would only be familiar with the objects in the sim universe, we would lack direct knowledge of what the objects in the real universe are. Consequently, it is plausible to consider the possibility that the real world may be fundamentally different from our own, or may not exist at all. There is no obstacle, then, to thinking of God as the original creator of the simulation, rather than attributing this role to the universe itself.²⁴ On the other hand, one could argue,

²² Eric Steinhart, “Theological Implications of the Simulation Argument”, *Ars Disputandi* 10/1 (2010), 28.

²³ Steinhart, “Theological Implications of the Simulation Argument”, 36–37.

²⁴ From this, Grupp builds an argument in favor of God’s existence. Because of word limits, I will not address this argument here. For the argument, see Jeff Grupp, “The Implantation Argument: Simulation Theory is Proof that God Exists”, *Metaphysica* 22/2 (2021), 189–221.

contrary to Grupp, that simulations should bear a resemblance to their simulators. If this is the case, it would be implausible for the first simulator to be God. Therefore, the plausibility of this assertion raises the question of whether the simulation resembles the simulator.

Regardless of the veracity of any ideas mentioned in this paper, there can be various interpretations of the simulation hypothesis from a theistic perspective. Therefore, theism is consistent with either a first real universe or a first simulator and no real universe. A theist who finds the simulation hypothesis plausible may opt for a creationist conception of God or continue to defend other hypotheses such as emanation in this context.

Conclusion

The simulation hypothesis, despite lacking empirical data and being highly speculative, has influenced a significant number of thinkers. At least for the time being, there seems to be no significant reason to assume our existence within a sim universe. Even if we accept the validity of the simulation argument, we still need to address the sim blocker arguments that would, if they were true, prevent us from simulating a universe like ours, in which conscious beings exist. It is surely possible to overlook all these arguments and question the nature of life in a sim universe which is what this study aims to do.

It should be noted that the simulation hypothesis raises many more controversial issues for theism than those discussed here. For instance, the simulatability of consciousness or intelligent beings would bring about many controversial issues related to theism on the topics of human nature and transhumanism. In addition, the existence of sim universes created by intelligent beings other than God raises other problems such as the possibility of divine intervention and miracles. It can be argued that these issues raise more controversial issues for theism other than the issue of the multiverse, which is the focus of this paper. However, this study is limited to the simulation hypothesis and the issue of multiple universes. If this hypothesis presents itself as a more serious scenario, it will require more discussion of many other issues regarding theism.

The first problem that arises from accepting that we live in a simulation is that our universe is not unique since it is posited that God created our universe through other universes and conscious beings. At first glance, this may seem like a conception of the universe that renders life meaningless and disconnects God from us. However, the validity of this thought is open to discussion. This can be likened to the paradigm shift that occurred when the Ptolemaic conception of the earth as the center of the universe was abandoned. Under the Ptolemaic conception, the Earth was considered to be at the center of the universe, positioning both the Earth and humanity in a special place within the creation of God. Challenging this assumption appeared to be an affront to human worth and theism. Just as the fact that the universe is larger than it was thought to be at first appeared to contradict theism, in time it was realized that this was only related to the limitations of human conceptions of God. Similarly, contemporary theories that lead to the expansion of our understanding of the universe may first seem perplexing and questionable. However, this does not imply that these contemporary theories are in ultimate conflict with theism. There is a possibility that theories that are regarded as utopian now may be substantiated as scientific truths in the future. Although some of these claims may initially seem contradictory to the theistic perspective that we have shaped based on our current

understanding of the world, this so-called contradiction may not be indicative of a real contradiction. In this context, even if the sim universe hypothesis is assumed to be true, it does not pose a problem for theism, at least in the context of the issue discussed here.

When considering the scope of the structure of the universe and multiple sim universes, it has been argued in this paper that theism and the assumption of a simulated universe are not contradictory. Given the fact that we do not possess any knowledge of the purpose and nature of divine creation, it is difficult to dismiss the possibility that our universe is a sim universe. Anyone who says “we can’t know what God’s purposes are in creation” can’t very well object to the idea that God created us by means of creating others who simulated us. If these arguments are accepted to be true, the existence of a simulated universe does not pose an insurmountable challenge for theism. In case we eventually conclude that we live in a sim universe, it will only result in a shift in our understanding of the fabric of the universe, and its constituent elements. It will not lead to the conclusion that life is meaningless, or that our beliefs that have so far made our lives meaningful are entirely erroneous.

References

- Bostrom, Nick. "Are We Living in a Computer Simulation?". *The Philosophical Quarterly* 53/211 (2003), 243–255.
- Chalmers, David J. *Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*. New York, NY: W. W. Norton & Company, 2022.
- Chalmers, David J. "The Matrix as Metaphysics". *Philosophers Explore the Matrix*. ed. Christopher Grau. 132–170. New York: Oxford University Press, 2005.
- Chalmers, David J. "The Virtual and the Real". *Disputatio* 9/46 (2017), 309–352. <https://doi.org/10.1515/disp-2017-0009>
- Chalmers, David J. - Falk, Dan. "The Simulated World According to David Chalmers". *Nautilus*. 2022. Access 10 February 2022. <https://nautil.us/the-simulated-world-according-to-david-chalmers-238417/>
- Collins, Robin. "The Multiverse Hypothesis: a Theistic Perspective". *Universe or Multiverse?* ed. Bernard Carr. 459–480. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Crane, Tim. "Taking Simulation Seriously. Review of Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy by David Chalmers". *The Philosopher*. 2022. Access 10 October 2023. https://openresearch.ceu.edu/bitstream/handle/20.500.14018/14017/Crane-Tim_2022-2.pdf?sequence=1
- Draper, Paul. "Cosmic fine-tuning and terrestrial suffering: Parallel problems for naturalism and theism". *American Philosophical Quarterly* 41/4 (2004), 311–321.
- Grupp, Jeff. "The Implantation Argument: Simulation Theory is Proof that God Exists". *Metaphysica* 22/2 (2021), 189–221.
- Kraay, Klaas J. "Theism, Possible Worlds, and the Multiverse". *Philosophical Studies* 147/3 (2010), 355–368.
- Larson, Eric J. *The Myth of Artificial Intelligence: Why Computers Can't Think the Way We Do*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2021.
- Larson, Eric J. *Yapay Zekâ Miti: Bilgisayarlar Neden Bizim Gibi Düşünemez*. trs. Kadir Yiğit Us. Ankara: Fol Press, 2022.
- Metcalf, Thomas. "Fine-Tuning the Multiverse". *Faith and Philosophy* 35/1 (2018), 3–32.
- Rogers, Katherin A. "Classical Theism and the Multiverse". *International Journal for Philosophy of Religion* 88/1 (2020), 23–39. <https://doi.org/10.1007/s11153-019-09731-0>
- Steinhart, Eric. "Theological Implications of the Simulation Argument". *Ars Disputandi* 10/1 (2010), 23–37.
- Stenger, Victor J. *Tanrı ve Çoklu Evren: İnsanlığın Kozmosa Dair Genişleyen Görüşü*. trs. Banu Özgür Mısırlı. İstanbul: Ginko Bilim Press, 2019.
- Zimmerman, Dean. "Evil Triumphs in These Multiverses, and God Is Powerless". *Nautilus*. 2017. Access 1 November 2023. <https://nautil.us/evil-triumphs-in-these-multiverses-and-god-is-powerless-236478/>



Conceiving the Nature of Things: A Muslim Perspective

Gürbüz Deniz

0000-0002-9651-9645

gurbuzdeniz2002@yahoo.com

Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Philosophy, Ankara, Türkiye
ror.org/01wntqw50

Abstract

This article first aims to explain how God’s knowledge and power are revealed in the created things. It argues that since divine knowledge is infinite, the manifestation of this knowledge into existence, infinite discovery, and production in existence is possible. Indeed, limiting the manifestation of divine knowledge in existence to only one interpretation or discovery can reduce the potential for things to exist. Secondly, it attempts to prove that things are not ontologically evil, but good. Here, the attempt is based on the issue of general and specific experiences, and on the fact that reason always has the ability to overcome evil. Again, it was emphasized that the relationality of evil and the victimization and sufferings caused by the emergence of bad situations due to the conditions of time and space can be alleviated by the “belief in the hereafter” in the Islamic faith. Thirdly, it aims to briefly interpret general opinions on the nature of things in Islamic tradition. This issue is tried to be revealed with an example from history, and how those who say “things don’t have fixed and enduring nature” cause tragic consequences. The ideas that things have a fixed and permanent nature and that even seemingly extraordinary (miraculous) events can be explained within this nature are included. Finally, understanding providence is based on knowing and explaining causality in existence. The compatibility of this view with the principles of the Islamic faith is the underlying theme recurring throughout the article.

Keywords

Islamic philosophy; Divine knowledge; Nature of things; Science; Ontological evil; Relative evil; Providence; Causality

Highlights

- Science can be a sign and evidence that God’s knowledge is embodied as power in all beings, not universally and specifically, but in some respects.
- To recognize God’s power in existence and His purpose in creation, there is a need for research that requires us to devote much of our time to understanding these issues.
- Evil can be claimed as relational (relative) or ontological. The reason for relational evil is that the entity is not explored in all aspects.
- Everything must be explained and discovered on the basis of causality in understanding the nature of existence.
- It is necessary to accept the fixed nature of things and try to use them as a blessing to our existence.

Citation

Deniz, Gürbüz. “Conceiving the Nature of Things: A Muslim Perspective”. *Eskiyeni* 51 (December 2023), 1008-1023. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1381474>

Article Information

<i>Date of submission</i>	26 October 2023
<i>Date of acceptance</i>	22 December 2023
<i>Date of publication</i>	31 December 2023
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - Turnitin
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>S. Development Goals</i>	4 Quality Education
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0 creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0



Şeylerin Doğasını Tasavvur Etmek: Bir Müslüman Bakışı

Gürbüz Deniz

0000-0002-9651-9645

gurbuzdeniz2002@yahoo.com

Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye
ror.org/01wntqw50

Öz

Bu makalede öncelikle Allah'ın ilminin ve kudretinin eşyada nasıl meydana geldiği anlatılmaktadır. Bu bağlamda ilahi bilginin sonsuz olması nedeniyle bu bilginin varlığa tecelli etmesinin, sonsuz keşfinin ve varlıkta üretilmesinin mümkün olduğu ileri sürülmektedir. Ayrıca ilahi bilginin varlığının tecellisini sadece bir yoruma veya keşfe bağlamak, eşyanın var olma ihtimalini en aza indirebilir. İkinci olarak, şeylerin ontolojik olarak kötü değil, iyi olduğu kanıtlanmaya çalışılır. Buradaki girişim, genel ve spesifik deneyimler meselesinin yanı sıra, aklın her zaman kötülüğü yenme yeteneğine sahip olduğu gerçeğine dayanmaktadır. Yine kötülüğün ilişkiselliği, zaman ve mekân şartları nedeniyle kötü hallerin ortaya çıkmasıyla ortaya çıkan mağduriyet ve acıların İslam inancındaki "ahiret" inancıyla hafifletilebileceği vurgulanmıştır. İslam geleneğinde eşyanın mahiyetine dair genel kanaatleri kısaca yorumlamak gerekirse, bu konu tarihten bir örnekle ortaya konmaya çalışılırken, "şeylerin sabit ve kalıcı bir tabiatı yoktur" diyenlerin ne kadar trajik sonuçlara yol açtığı ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Şeylerin sabit ve kalıcı bir mahiyete sahip olduğunu ve görünüşte olağanüstü (mucizevi) olayların bile bu tabiat içerisinde açıklanabileceğini ileri süren fikirlere yer verilmektedir. Son olarak, inayeti anlamak, varoluştaki nedenselliği bilmeye ve açıklamaya dayanmaktadır. Bu görüşün İslam inancının esaslarıyla uyumlu olduğu makale genelinde ortak payda olarak ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler

İslam Felsefesi; İlahi Bilgi; Eşyanın Tabiatı; Bilim; Ontolojik Kötülük; İlişkisel Kötülük; İnayet; Nedensellik

Öne Çıkanlar

- Bilim, Allah'ın ilminin tüm varlıklarda güç olarak vücut bulduğunun evrensel ve özel olarak değil, sadece bazı açılardan bir işareti ve delili olabilir.
- Allah'ın varlıktaki gücünü ve yaratılış amacını anlamak için zamanımızın çoğunu bu konuları anlamaya ayırmamızı gerektiren araştırmalara ihtiyaç vardır.
- Kötülüğün ilişkisel (göreceli) veya ontolojik olduğu iddia edilebilir. İlişkisel kötülüğün nedeni varlığın her yönüyle araştırılmamasıdır.
- Varlığın mahiyetinin anlaşılmasında her şeyin nedensellik temelinde açıklanması ve keşfedilmesi gerekir.
- Eşyanın sabitliğini kabul edip, onları varlığımıza bir nimet olarak kullanmaya çalışmak gerekir.

Atıf Bilgisi

Deniz, Gürbüz. “Şeylerin Doğasını Tasavvur Etmek: Bir Müslüman Bakışı”. *Eskiyeni* 51 (December 2023), 1008-1023. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1381474>

Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	26 Ekim 2023
<i>Kabul Tarihi</i>	22 Aralık 2023
<i>Yayın Tarihi</i>	31 Aralık 2023
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı – Turnitin
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>S. Kalkanma Amaçları</i>	4 Nitelikli Eğitim
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0 creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

1. Allah's Knowledge and Power Manifested in Being

“Allah is Almighty. Nothing is beyond His power.” The claim or belief in this form includes judgments that every believer will accept easily. How does this power reach the realm of existence? What is its place, value, and importance in our lives? It is not easy to give clear answers to questions such as “how do we know His manifestation and emergence in existence?” in a manner that everyone accepts. Although there are opposing views on this issue, there is still a way to resolve it.

There is certain mental confusion in understanding the actual manifestation of God's power in existence (undoubtedly arising from the structure of existence itself and our phenomenological relation to it), and many opposing views have surfaced parallel to this. As believers, we are allied with expressing that we see the existence or effect of His power at sunrise or in a violent earthquake; there is nothing incomprehensible here. However, this belief and acceptance do not go beyond calling the existence of what is already obvious to everyone, without any mental or actual effort, a dry belief. In this case, this type of belief has not been verified because it has not been proven or evidenced. Despite this belief, there is no concrete being or power that exists in the world of possible existence without predicating anything on its own -unfortunately, (!)- to be referred as ‘divine power is this!’. In other words, God's power is not a field of existence that exists imaginarily on its own, independent of the beings He creates, without touching on their nature or existence, and the discovery of such a possibility has not yet occurred. Well then, “Doesn't God have power?” Can we answer these questions? In our view, if we hold the following approach to this issue, we may be walking on solid ground: God's power has the possibility of existing in things, and we can reach this possibility of existence with our, that is, human will, power, and knowledge. For this reason, finding His power in existence necessitates the special efforts of free-willed beings like us. We need to find His power within the beings He created to beautify and strengthen our world of existence. Other imaginary beliefs and explanations have not offered any substantial solutions to the problems stated.

Beings that do not have will perform their duties, either voluntarily or involuntarily, as a necessary requirement of their nature.¹ As for us humans, making a claim like “they have divine power” without voluntarily knowing and experiencing the what-and-how (essence) of existence, that is, its quality, is a useless rhetoric. In order to make such a claim, we do not have any evidence that can be used as a basis for evidence and persuasion. In this case, there is no difference between having will and not having will. Therefore, such claims represent a type of religiosity that does not go beyond being an ordinary belief, and although they make sense for the general public, they are not important to the people of evidence.

How can we solve or find an answer to this problem that we have attempted to briefly outline? When we put people, specifically Muslim people, at the center, it is possible to start by actualizing the abilities and essence that God has created in man at

¹ Fuşşilat41/11. All Qur'anic verses cited are translated by myself.

birth, which are actual with respect to God's creation but potential in relation to themselves and their knowledge. Otherwise, if a person does not reveal his power in a way that suits his human creation and confines his potential to his existence, this means that that person does not organize his existence in accordance with the divine creation, and it is understood that he does not fulfill his great responsibilities.² At the same time, someone who does not actualize his/her own abilities will never be able to actualize the capabilities of the objects. Human growth is the only way to understand the essence of things and realize their hidden potentials.

Does a person's failure to realize the potential existence (essence) that exists authentically in himself or in any other entity into actuality (functionality) make him accountable? Or is it his primary duty to activate the potential for understanding and doing inherent in his being? Our answer to the first question is as follows: Failure of a person to actually reveal his/her understanding potential in accordance with the abilities that have been present in his/her nature since birth makes him/her absolutely responsible. The answer to the second question is that the individual is, of course, expected to fulfil a special duty in his life and succeed in becoming a true human being and a believer by actualizing the potentials in his own existence, as stated in the Qur'anic expression 'are those who know and those who do not know the same'³ as observed in the practices of the Prophet. In other words, a person's salvation and happiness are directly related to the actual answer he will give to the question of whether they have actualized their potential or given abilities. The majority of Muslims have not provided the necessary answers to these questions and have not actually fulfilled what they have to do, and they often use this lack of answers as a justification for their faith (!).

If we say, "Allah is omnipotent" and fail to understand His power, and if we do not find and extract that power from the nature of existence, and if we cannot actually bring it into existence (as mercy), different images of the divine can make it seem like the omnipotent God in which we believe is a mere appearance. As a result, false powers may emerge in Allah's dominion, and these may evolve into false idols/images that would overshadow the real power of Allah. In this respect, answering the second question constitutes the necessity of the Muslim individual's purpose of existence. Expressing our answer regarding the first option verbally without putting it into action does not constitute evidence of the truth of this claim. In contrast, it remains at the level of a claim that can only be ridiculed. Then, we must establish a theoretical basis and actual proof of the rightness of this view.

It is an obligation, even a religious duty, to bring the power of God inherent in existence into the realm of being with our actions in order to experience existence

² "I swear to time that man is truly at a loss. Except those who believe and do good deeds and advise each other to the truth (they are not at a loss.)" al-'Aşr 103/1-3. In this explanation, we understand the following: A human being is at a loss when he does not actually demonstrate his potential abilities, that is, in a manner compatible with God's creation. Only when he puts them into practice according to faith and goodness can he achieve salvation and happiness.

³ al-Zumar 39/9.

again and to have awareness in accordance with divine power. The person who performs this job resembles the Lord. Because what it reveals and brings to life is what manifests God's essence and attributes into things, these things become visible in that person's life and even become his identity, personality, and character. This realization, as we have just stated, is not only about action but requires preparation for the job by knowing and discovering oneself and other things. Science and its results, which open the door to this situation, that is, to make sense and explain things whose content has become concrete through knowledge and discovery, can be a sign and evidence that God's knowledge is embodied as power in all beings, not universally and specifically, but in some respects. The outcome of this process strongly demonstrates the necessity of belonging to the power of God's creation. While the embodiment of the universal proposition that "Allah is Almighty" is a mental entity, the confirmation of the provision of divine power is revealed for those with pure intentions, with the concrete outcome of the content of the particular, that is, the things that arise from human action.

Now, let us look for an answer to the question of what kind of effort a person should make to reveal the divine power and knowledge inherent in the nature of things. To recognize God's power in existence and His purpose in creation, there is a need for research that is large enough and extensive enough to require us to devote most of our time to understanding these issues. People who have sacrificed their entire lives for this noble purpose and goal feel pleasure from the knowledge they have attained throughout their lives. In addition, they receive uninterrupted rewards by making and continuing to make significant contributions to human legacy. We can also benefit from this sublime knowledge and achieve special happiness with what we discover on this journey. A person who discovers God's knowledge and power, to a greater or lesser extent, has the opportunity to recognize the subtle ways of achieving happiness in this world and the hereafter and to maintain the relationship between existence and being - without experiencing any ontological unrest - in the modern age, where the place of divine power in existence has been forgotten. Discovering God's infinite and absolute divine knowledge and power over existence, and specifically over ourselves, and finding out the ability to be within ourselves, is a mandatory and religious duty for us to be decent people and upright Muslims. When we discover and reveal the divine power in existence from the nature of beings and use it for the happiness and security of people on earth, we build a lifestyle in accordance with God's consent in His dominion. In other words, prioritizing the essence of existence, penetrating its nature with knowledge and action, and performing these actions without compromising moral principles are important means of achieving happiness.

Possible being, which is the source of manifestation of divine knowledge and power, carries many existential possibilities, both horizontally (phenomenal) and vertically (categorical). Because the divine knowledge that manifests itself as the cause of the creation of existence is absolute, its manifestation carries within itself the possibility of being in possible existence - infinitely-in accordance with this absolute knowledge. Thus, it would not be right to consider a single manifestation of divine

knowledge and power as the sole reality or truth of that being. To make a comparison, just as there are many cooperating reasons for a single event in social sciences, explaining a natural entity that is composed of many parts by only one component will lead to a reductionist understanding of science. Therefore, approaching existence with this acceptance of multiple perspectives while discovering the nature and quantity of things, such as social scientists, who explain single events in social issues from many aspects, gives us the opportunity to discover multiple things on an entity. When a single discovered aspect of an entity is not explored in harmony with other possible aspects, positioning the thing into existence with that single discovery may lead to harmful or incomplete results.

Let us express the following point as evidence for what we have said: while an explanation made about an entity can be considered correct with a discovered aspect of that entity, accepting that there is also the possibility of existence of more superficial or deeper (layered) explanations that may or may not include that explanation. There is another reality that has been proven by the explanations made about existence so far. One entity may have been used in one aspect or for one purpose in the past; however, today, it may be used in many ways and for many purposes. While today it offers a solution to the problem of the past, the same thing may have opportunities for other solutions tomorrow. In our opinion, it is possible to approach existence in this way, which is necessary for the continuity and integrity of scientific research. In other words, approaching the discovery of the nature of existence from many fronts or possible fronts is a necessary approach for scientific development. Considering uniform explanations and discoveries as the only ability of a particular being is the path of imposing science, this reductionist and monopolistic approach, although beneficial, will not only block other explanations, but also perhaps even cause harm. Such an approach may have prevented many possibilities embedded in objects from coming into existence. Therefore, as a metaphysical explanation, the Muslim's approach to existence, as per his belief, is that divine knowledge and power have infinite manifestations in existence. Based on this belief, as a requirement of God's knowledge, accepting the manifestation of infinite abilities through one's being and acting accordingly allows endless discoveries. This is the method by which Muslims discover and produce things. This methodology should be encouraged and accepted as a law for scientific research. If discovering and explaining an unknown aspect of an entity does not reveal the unknown aspects of the nature of that entity, it is possible to claim that discovery is monopolistic. The discoveries made about something stand before us as a requirement of the nature of things in that they are the pioneers of other discoveries. While there was no possibility of transformation or change in anything in the past, today, change in the same entity can be an ordinary practice. The material of a writing pen used yesterday to meet a single need can undergo transformation and change today, opening the door to another opportunity to meet other needs. However, it should be noted that the results obtained from scientific research should always be considered relative. In other words, "what is scientific is what is falsifiable." Therefore, it is necessary to adopt this principle.

Therefore, the absolute principles of religion cannot be identified using particular scientific results. While the metaphysical principles of religion are unchanging universal principles, scientific research is about a world of phenomena that is constantly changing. The aim is not to judge these particular results, but to use them for good and to allow their nature to be constantly discovered.

In our opinion, a person who believes in the power and absolute knowledge of Allah cannot be perfect unless he discovers this divine power and knowledge through the objects he tries to understand and know, because perfect faith attains perfection by embodying the knowledge and power (essence) that God has created in objects, in one's own existence, that is, by revealing it in one's existence. Knowledge is knowledge of the cause, and power is the ability of the being arising from this cause. It is a duty and responsibility for a believer to not only follow the cause in words but also to discover it and present God's absolute knowledge for the benefit of humanity. This is what please Allah. Power is also compatible with knowledge. In other words, accepting and expressing the existence of Allah's knowledge and power is a statement that has not been proven when accepted by general observation. When we reveal the ability of being, which is the source of his true knowledge and power of mercy, through scientific discovery, this means that what is inherent in the nature of being emerges from there as mercy into the realm of existence. That's the point! This situation can occur only through individual or special efforts. It should also be noted that unless we know the causes of things, we cannot understand their wisdom. As one becomes aware of their wisdom, one becomes aware of what, how, and why one should do. In other words, as we determine the measure (*qadar*), we achieve wisdom.

If the manifestations of mercy of divine power and knowledge of the capabilities of the being are used for unfair gain, that is, in moral language—by dominating things and wasting them—this—in religious language—becomes a haram occupation. Muslims do not accept this in principle. The greatest waste in science is the use of these discoveries as tools for domination and corruption in the universe and humanity.

To summarize what we have said so far: if divine knowledge and power are infinite and existence is the place of manifestation of this infinite knowledge and power, then it is possible to make dozens, hundreds of discoveries even through a single being. Something that was used for only one function in the past can be used for many functions on many fronts today. The diversity of talent expansions of oil and energy resources, which are indispensable for our time, is of this kind. Of course, it is possible to bring into existence the potential of an item that will replace oil tomorrow and be used for many other purposes. Perhaps when we discover a function in an entity, other unknown aspects will emerge as a result of these discoveries. This pushed us to rethink the same thing and create new theories and experiments. Rethinking existence requires looking at the existence of many fronts holistically. Integrity ensures morality and justice.

2. Ontological and Relational Evil

While talking about things, it is difficult to talk about the fact that the human being, the most perfect being in the possible world, is an active agent and also about the good

or bad nature of the events that affect him, or about the good and evil that arise in human relations. The most important factor that brings this issue to light is that everyone looks at events in the context of their beliefs and philosophical thoughts. Undoubtedly, a certain rhetorical and dialectical style is effective in these evaluations. Analytical explanations of proof or the nature of existence are evaluated in line with a person's worldview and philosophical outlook.

In the Islamic faith, Allah created the universe as necessitated by the name Rahman. The scale of the meaning of the name Rahman is revealed to us in the Book, as the source from which good and beautiful originate. Contrary to popular belief, God's creation of the universe is not neutral. It is confirmed by the Quran that each being carries the good and beautiful in its own nature, and that all other names of Allah are embodied in a particular form when they come into existence through the name *al-Rahman*.⁴ In addition, as a basic approach, Muslim thinkers (especially philosophers) argue that things and their origins are good because the one who created them is "Absolute Good (*al-Hayru'l-Mahz*)" or, in religious language,⁵ *al-Rahman*, therefore existence is also good. They expressed their opinions that this was necessary. If this is the case, then how should we understand or justify evils in the world of existence? The problem can be traced as follows:

In our opinion, if we proceed on the ground we explained above (a), as the potential essence of the thing or object is discovered, it will be revealed that good, useful, and beautiful things predominate in existence—as a requirement of Allah's name *al-Rahman*. Evil can be claimed as relational (relative) or ontological. The claim that evil in existence is ontological can be countered in two ways: The first is the claim that evil exists in existence in a superficial manner, without investigating existence in a vertical and holistic, that is, layered, manner. This claim is indicative of mental laziness. If evil appears outwardly in existence, then in order to discover whether evil exists in the nature of a being, that being must be known and understood vertically and from all its aspects. When such research is carried out, if we consider it by comparing the past with the present, it is seen that a relational evil emerges in existence, not an ontological one, as claimed. We plan to elaborate on this point in the future. The reason for this relational evil is that the entity is not explored in all aspects, or the relationship of one entity with another entity is not matched appropriately. Not conducting vertical research leads some people to believe that evil is ontological. Rather than an

⁴ "Rahman; He taught the Qur'an, created man, taught him the declaration, the sun and the moon are with a reckoning, the plants and stars and the trees prostrate themselves (to Allah), (Allah) raised the sky and set the balance (measure). put it." *al-Rahmān* 55/1-7 See. Gürbüz Deniz, "Rahman, Rahmet ve Merhamet", *YineDergi* (June 5, 2020). <https://yinedergi.com/2020/06/05/rahman-rahmet-ve-merhamet/>

⁵ God; It is good simply because it is necessary, simple, immutable, true, perfect, and complete. Ibn Sina, *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik*, trans. Ekrem Demirli - Ömer Türker (Istanbul: Litera 2005), 11/100-101. "Absolute evil beings, mostly evil beings, beings in which good and evil are equal are not created. Because the creation of a great evil in order to create a small good is a great evil. As for absolute evil, its existence is absolutely impossible. Ibn Sina, *Risaletü'l-archiyye* (Hyderabad: 1335 h.), 17. "Existence is pure goodness and pure perfection." See also Engin Erdem, "Doğal Yasa Teorisi ve İbn Sina'nın Sünnet(ullah) Anlayışı", *İbn Sina*, (Ankara: DİB Press, 2015), 110-115.

ontological debate, the problem of evil arises from dealing with a system of lazy arguments in which we do not use our minds sufficiently; that is, from dealing with relational evils that directly affect us. The second claim is that in the evil attributed to the essence of the being, people think that they have discovered the essence of the being, and the product resulting from its processing creates a suspicion of evil depending on the intention of use. This directly results in a judgment of goodness or evil regarding the nature of the thing, depending on its use. In this sense, things allow and give way to both sides: good and bad. However, in the Muslim tradition, the rhetorical expression that “the essential thing in things is permission (*ibaha*).” is held strong.

While good maintains its status of goodness through the correct use of what is obtained from existence, what appears to be bad is still good in terms of its function because the human essence is useful in some way when we put aside the subjective bad intentions and purposes of the person or people making the use.⁶ The Word informs us that human beings are created in the most beautiful way, but that goodness or evil has an extreme relationship due to what they do.⁷ It should be emphasized that human beings are beautiful (*ahsen*) as beings themselves. Plato also stated that the ability of those who want to do evil to calculate down to the smallest detail is due to the sharpness of their intelligence, and the ability to put what this intelligence reveals into practice is due to the magnificence of the physical tools that they use. As can be seen, although evil is relational, the existence of the human who makes it actual is good and beautiful. Because evil and all states called evil are ultimately states, it seems more appropriate to evaluate them as relational rather than ontological.

In summary, the types of evil we are trying to put forward are limited to worldly life, and because they are to test people, they gain position and meaning according to the purpose people aim at. Despite this, people have not yet definitively solved the problems that always arise from existence itself. Despite all the efforts of people, there will always be problems, deficiencies, or evil arising from existence, one way or another (even incidentally). Thus, we can base the relativity of evil as follows. The ontological evils that people could not overcome hundreds of years or a thousand years ago and were accepted as originating from the nature of existence are no longer considered evil today. There are several examples of this. For example, many diseases, such as tuberculosis, which until recently were fatal and incurable, can now be treated. It is understood today that some things that were considered ontological evil in the past were not originally evil. Again, what we consider ontological evil today may not be evil tomorrow. However, tomorrow many new things will be counted as evil again. As explained in (a) above, since this situation requires constant discovery of God’s knowledge and power, attribution of evil will somehow continue their course until

⁶ Plato, *Devlet*, trans. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz, (İstanbul: İş Bankası Press, 2012), 30-32.

⁷ “Indeed, We created man in the most beautiful form. Then We turned it to the bottom of the bottom. Except for those who believe and do good deeds! There is an endless reward for them.” al-Tin 95/4-6. As can be seen, human beings are beautiful in creation, but due to their actions, that is, their relationships, they derive good or bad from their actions.

knowledge of the good is attained. Because the discovery of the good in existence, which is the manifestation of absolute knowledge and power, will continue indefinitely, such claims will continue to exist through the unknown. For this reason, people will definitely not be able to prevent such relational evils due to the limitations of human knowledge and power, that is, their relative impossibility. At this point, if people absolutely solve relational problems arising from things, they can easily fall into the illusion that they have divine power. Although today's people have discovered much compared to the past, they have discovered very little or are aware of very little compared to the ultimate capabilities of being. Despite this, people do not hesitate to emphasize their superiority, even in their tiny discoveries compared to the vastness of the universe.

Islam, as a religion, aims to prepare for the afterlife against the background of the importance it attaches to the world. Since people do not have enough time and opportunities in this world, heaven is promised to them in return for their tolerance and patience towards the evil that may happen to them. If it is not possible to discover all capabilities of existence in this world and destroy evil, if new discoveries cannot continue and lead us to absolute discovery, then it will be inevitable for us to encounter troubles that are beyond us in one way or another in this world of existence. In this case, if we do not believe in the afterlife, it is inevitable for us to constantly feel a lack of happiness. However, if we believe in the afterlife, it is possible for us to find compensation in the afterlife for some of the painful shortcomings that prevent us from being happy in this worldly life. If, as claimed, there is ontological evil in this world and there is no belief in the afterlife, unhappiness will never leave us. However, it will not be easy for a believer who believes in the afterlife but does not devote his efforts to the discovery of existence in this world to the extent of his means to find a good reward in the afterlife. Today's Muslims seem lazy in discovering the universe, just as they are lazy in discovering the capabilities inherent in their own nature. The tragic aspect of the matter is that they enjoy humiliation by blaming Allah (God forbid). In addition, God tests those who claim to do everything perfectly and those who become arrogant by showing His power in other ways. For those who take precautions to withstand an 8.9 magnitude earthquake, the Creator may sometimes upset all existing plans by sending earthquakes of 9.1 magnitude. However, humans can take new measures against 9.5, by evaluating the capabilities in the universe using the intelligence inherent in their own nature. This situation shows that there is a correspondence between the human mind and the universe and that this correspondence can somehow be transformed into experiences that can overcome the problems existing in the universe.

The fact that the human mind takes precautions against evil manifestations is evidence that it is the most superior being in the possible world.⁸ On the other hand, because reason takes precautions against evil situations, it also gives the content of the power obtained through reason good nature. Abandoning the human mind to laziness

⁸ Ibn Sina, *Ispat-i Nübüvve*, in *Resail fi'l-hikme ve't-tabiiyat* (Cairo: Daru'l-arab, n.d.), 123-124.

or conformism means leaving the potential power of that mind idle. Because the mind has divine qualities, it is suitable for preventing evil and making good prevail in the possible world by revealing its power and knowledge in the name of God. We can say that states that manifest in existence, whether good or bad, lead to a neutral state rather than the nature of things. Although his claim is viable, humanity's struggle against evil and the effort to make goodness prevail seems to be more dominant. In our opinion, this tendency towards the good, in which existence reveals its capabilities in different ways, will continue as long as the world exists.

Perhaps one of the reasons why it is frequently brought up that things that affect our worldly life are bad in some way, and why many people's minds are confused due to this claim, may be the Christian doctrine of the original sin and the belief system that rests on the existence of evil.⁹ If so, to reach the right conclusions or judgments on this subject, it is necessary to look at the history of scientific discoveries and independently match and evaluate these results with the positive and negative gains of discoveries made on objects in the world we live in.

3. How do we conceive the nature of things?

While the situation in Christianity is to accept that things are essentially evil, as mentioned above, what could be the reason for disinterest and indifference towards discovering the nature of things in the Muslim tradition? It seems possible to look at this question from two perspectives: one is the generally accepted view, which is supported by theologians, and the other is the suggestion of minority philosophers about nature.

Whether existence has a fixed and permanent nature has been a matter of debate in the Muslim tradition of thought, and unfortunately, in order to make room in theology for miracles, the general tendency has been dominated by the opinion that things do not have a fixed nature (essence) and that what we see as nature is just customs.¹⁰ This belief is based on what we stated before, "Allah is omnipotent." It is a belief that, although it talks a lot about its principle, it does not show any respect or interest in how this will happen and does not even need to show it. For this reason, Islamic civilization has moved away from discovering the essence (compassion) inherent in existence (mercy), as it has developed openly or secretly with this presupposition. However, despite this prevailing general tendency, philosophers state that everything, including miracles, can be rationally explained.¹¹ It seems necessary to bring these discussions back to the agenda due to the current desperate state of our

⁹ See Richard Swinburne, *Providence and the Problem of Evil* (Oxford: OUP, 1998), 31-45. Arnold Toynbee, *Hatıralarım, Tecrübelerim*, trans. Şaban Bıyıklı (İstanbul: Klasik, 2005), 160-168.

¹⁰ Ebû Hamid el-Gazzalî, *Tehafütü'l-felasife*, trans. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik, 2005), 170 and 177. There are also Mutezile thinkers such as Cahız, Nazzam and Sümmame who do not agree with this understanding and say that objects have inherent qualities. Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi* (İstanbul: Klasik, 2015), 39.

¹¹ Regarding the views of Ibn Sina and Gazzali and the current debates on whether things have a fixed nature based on miracles, see Rahim Acar, "A Naturalistic Explanation of Miracles: The Case of Avicenna", *Toronto Journal of Theology* 33/S1 (April 2017), 161-173.

civilization because the dominance of the outlook that currently and implicitly enables and gives way to this disinterest continues.

The understanding of providence put forward and elaborated by Ibn Sina is the establishment of the order of goodness in the most perfect way possible and the inclusion of all beings in this order as a work and requirement of God's knowledge.¹² This order always leaves the door open to knowing existence, understanding it, and producing works of art from it—that is, the possibility of existence. Contrary to this understanding, Fakhr al-Din al-Razi, a strong representative of the Ash'arite tradition, insists that God's choice is not based on justification or reason to suggest a cause.¹³ This approach and general acceptance have led to the belief that good and evil cannot be rationally determined or known. This perspective does not require any effort and serves as an excuse for people's laziness. Such a belief involves trying to find solutions to problems through mythical means. Providence, which is the first understanding of these discourses,¹⁴ does not accept any emptiness or neglect in existence and in understanding things. A person is responsible for every state and situation. "No one can achieve anything apart from his efforts."¹⁵

Ibn Sina is convinced that everything must be explained and discovered on the basis of causality in understanding the nature of existence. In fact, it is noteworthy that, against the statements that the nature of things is habitual and that this nature is not continuous, Ibn Sina states that the reason for the existence of the miracle can be given with respect to the nature of things by saying that every existence in nature has an explanation.¹⁶ The assertion that every possible existence is within the scope of divine knowledge—that is, reason—shows that it is necessary to look at things from this perspective. This opinion is valuable, and this perspective needs to be re-evaluated in the context of reason, knowledge, and discovery. The prevailing opinion made Sheikh al-Islam Kadızâde Ahmed Şemseddin Efendi in 1580s say about Takiyüddin Efendi's observatory that "they are interfering with God's work" and give the fatwa for its destruction.¹⁷ This reasoning can be rejected by using Ibn Sina's approach. It is

¹² Ibn Sina, *al-Shifa al-Ilahiyat*, ed. Hasanazade el-Âmûlî (Qum: 1376h), 48-460; See Hakan Hemşinli et al. (ed.), Yunus Cengiz, "Kötülüğün Soykütüğüne Fahreddin er-Razi'nin Katkısı", *İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise I*, (Ankara: Elis, 2021), 275.

¹³ See Yunus Cengiz, "Kötülüğün Soykütüğü", 269.

¹⁴ For detailed information on the subject of providence, see Emine Taşçı Yıldırım, *İslam Felsefesinde İnyet - İbn Sina Örneği* (Ankara: Gece, 2020). In addition, Fârâbî sees providence as identical with divine justice and generosity. God's placement of justice, that is, the knowable and understandable, in the essence of existence, not arbitrariness, has eliminated uncertainty, that is, meaninglessness. Emine Taşçı Yıldırım, *İnyet*, 417.

¹⁵ See al-Najm 53/39.

¹⁶ Ibn Sina, *İşaretler ve Tenbihler*, trans. Ali Durusoy et al. (Istanbul: Litera, 2005), 201-203. The Jewish scholar Garsonides, who probably lived in the 14th century, explains miracles in terms of celestial bodies. He claims that miracles do not violate the rules of nature. See Yasin Meral, *Yahudi Düşünürlerin Astroloji Algısı* (Ankara: Ankara Okulu, 2023), 151-152.

¹⁷ Fatwa of Şeyhülislam Kadızâde Ahmet Şemsettin Efendi: "Making observations brings bad luck, and the danger of daring to penetrate the secrets of the sky in an arrogant manner is known and certain. "There is no state where the sky has begun to be observed and that state has not been destroyed while it was prosperous." Salih Zeki, *Asar-ı Bakıyye* (Istanbul: 1329 h), 200. Admiral Kılış Ali Pasha demolishes the

necessary to focus on the fact that the Word states that the existence of the earth and sky is fixed and permanent;¹⁸ and that everything that exists is according to a measure (*qadar*).¹⁹ Let us now understand that this is a duty. Seeing things as inert, unreasonable, and unreliable does not lead a person who thinks about things to the Creator and wisdom. In contrast, any claim that evokes coincidence opens the door to atheism and agnosticism. Scientific developments from the past to the present strongly indicate that the correspondence between the nature of things and the human mind is not accidental and habitual.²⁰ If a thing does not have a nature suitable for human intellect, there is no room to understand it and there is no need to deal with it. As is well known, the Quran constantly encourages believers to think and reflect on their existence and the existence of everything else. This reasoning directs us to find evidence of God's existence and creation (both in the inner and external worlds).²¹ In our opinion, Muslims can get rid of the problems they face today by approaching things from Ibn Sina's perspective, discovering the mercy inherent in the problems, and putting them at the service of the people.

Conclusion

In order to say "Allah is Almighty" humans must reveal and concretize the immanence of God's knowledge and power in existing things in a way that will be merciful to humanity. In this context, we believe that Islamic references have strongly preserved their freshness even though they have become ashen throughout history. The emergence of discoveries regarding existence at random and in different images should be continuous. The fact that there is no ontological evil in existence should be considered in the context of the principle of "what is essential in things is permission" and with the understanding of providence. Although some religious sectarian discourses oppose this, Islamic tradition does not accept ontological evil in things; on the contrary, it only accepts the existence of relational evil. We believe that belief in the afterlife alleviates the pain of relational evil, which cannot be overcome despite showing will and power. It is noteworthy that in Islamic tradition, there are those who claim that existence does not have a fixed and continuous nature as well as those who rationally ground the existence of a fixed, enduring, and rational nature of existence. Today, owing to the lessons we have learned from history and the concrete realities we experience; we believe that it is necessary to accept the fixed nature of things and work to use them as a blessing to our existence.

observatory in 1580 by the order of the Sultan. See Ahmet Yüksel Özemre, *İslam'da Aklın Önemi ve Sınırı*, (İstanbul: 1996), 325.

¹⁸ "It is Allah who keeps the heavens and the earth intact and protects them from destruction." *Fāṭir* 35/41

¹⁹ "Surely, we created everything with a measure (destiny)." *al-Qamar* 54/49. See also; *al-Raḥmān* 55/7

²⁰ Aristotle bases the fixed nature of things on the following principles: "He uses the concept of nature in the sense of the emergence of growing things, the first element from which these things arise, the principle of the movement of these things, the first matter of these things and the substance of things." Muhittin Macit, *İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri* (İstanbul: Litera, 2006), 69.

²¹ *Fuṣṣilat* 41/53.

References

- Acar, Rahim. "A Naturalistic Explanation of Miracles: The Case of Avicenna". *Toronto Journal of Theology* 33/1 (April 2017), 161-173.
https://utpjournals.press/doi/10.3138/tjt.33.suppl_1.161
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik, 2015.
- Cengiz, Yunus. "Kötülüğün Soykütüğüne Fahreddin er-Razi'nin Katkısı". *İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise I*. ed. Hakan Hemşinli - Yunus Kaplan. 263-298. Ankara: Elis, 2021.
- Deniz, Gürbüz. "Rahman, Rahmet ve Merhamet". *YineDergi*. Erişim: 5 Haziran 2020.
<https://yinedergi.com/2020/06/05/rahman-rahmet-ve-merhamet/>
- Erdem, Engin. "Doğal Yasa Teorisi ve İbn Sina'nın Sünnet(ullah) Anlayışı". *İbn Sina*. 99-122. Ankara: DIB, 2015.
- Ibn Sina. *Risaletü'l-archiyya*. Hyderabad: 1335h.
- Ibn Sina. *Şifa/Metafizik II*. trans. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2005.
- Ibn Sina. *İspat-ı Nübüvve. Resail fi'l-hikmeve't-tabiiyyat*. Daru'l-^cArab, Kahire, n.d.
- Ibn Sina. *eş-Şifa el-İlahiyat*. ed. Hasanzade el-Âmûlî, Qom, 1376.
- Ibn Sina. *İşaretler ve Tembihler*. trans. Ali Durusoy, et al. İstanbul: Litera, 2005.
- Gazzalî, Ebû Hamid. *Tehafütü'l-felasife*. trans. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik, 2005.
- Macit, Muhittin. *İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*. İstanbul: Litera, 2006.
- Meral, Yasin. *Yahudi Düşünürlerin Astroloji Algısı*. Ankara: Elis, 2023.
- Platon. *Devlet*. trans. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: İşBankası, 2012.
- Özemre, Ahmet Yüksel. *İslâm Aleminde İlimlerin Gelişimi*. İstanbul: 1996.
- Swinburne, Richard. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: OUP, 1998.
- Taşçi Yıldırım, Emine. *İslam Felsefesinde İnanç - İbn Sina Örneği*. Ankara: Gece, 2020.
- Toynbee, Arnold. *Hatıralar, Tecrübelerim*. trans. Şaban Bıyıklı. İstanbul: Klasik, 2005.
- Zeki, Salih. *Asar-ı Bakiyye*. İstanbul: 1329h.



The Approach of Kalām to the Physical Universe: Schools and Breaks

Yunus Cengiz

0000-0001-9318-079X

yunuscengiz@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu University

Mardin Artuklu University, Fac of Literature, Dept of Philosophy, Mardin, Türkiye

ror.org/0396cd675

Abstract

Since the end of the eighth century, Muslim theologians (*mutakallimūn*) have been more interested in the physical universe and have put forward theories on subjects such as matter, motion, stasis, and change that were not on their agenda before. As the approaches to physics of Kalām schools are different from each other, the way of thinking about physics in different periods is also different. This study aims to determine the approaches of Muslim theologians to the physical universe. In this context, it can be said that Muslim theologians have five different approaches. The first of these is the supporters of accidents. This approach, which argues that the universe consists of accidents, suggests that it is the work of our minds to see objects as integrated structures. The second is naturalist theologians such as al-Nazzām, al-Jāhiz, and Thumāma. Their common feature is that they accept the nature of objects. According to this approach, objects must behave according to their nature without needing any other intervention. al-Nazzām developed a theory suitable for this approach and tried to support it with experience. al-Nazzām, who rejects atomism, insists that objects are composed of opposite components and that they have an internal dynamism that allows them to be in constant motion. al-Jāhiz, on the other hand, did many experiments to learn the nature and movements of animals. The third approach to the physics of Kalām is atomist theologians. Atomism is the most common physics approach in Kalām. According to this approach, objects are not divided infinitely. The universe is made up of indivisible particles. This approach insists that there are voids between atoms. Atomist theologians, who give some examples to defend their ideas, do not accept that objects have nature. Instead, they developed the theory of impetus (*i'timād*) to explain motion. The fourth approach is both atomists and naturalist theologians. This approach, led by Abū al-Qāsim al-Ka'bi, argues that the universe consists of atoms and that every object has a nature. This approach says there is no void in the universe and tries to prove this idea by explaining many phenomena. The fifth approach is taken by theologians who evaluate the physical universe with Aristotle's theory of four causes. After al-Ghazzālī, Ash'arī theologians tried to harmonize Aristotle's theory of four causes, which formed the basis of his physics, with their theological theses. The article discusses what methods are followed to achieve this.

Keywords

Kalām; Atomism; Impetus (*i'timād*); Theory of Four Causes; Complete Cause

Highlights

- This study aims to determine the approaches of Muslim theologians to the physical universe.
- Kalām’s experience of relating to the physical universe differs periodically.
- There are quite different approaches in Kalām physics depending on their proximity and distance to scientific criteria. Some are experimental, some are analogical, and some are analytical.
- In the ninth century, Kalām physics, which included synthetic orientations, was drawn to an analogical approach in the tenth and eleventh centuries and to an analytical universe in which formal logic determined its framework in the thirteenth century and later.
- The theologians’ interest in the physical universe and the ideas they produced in this field deserve to be examined in terms of philosophy and the history of science.

Citation

Cengiz, Yunus. “The Approach of Kalām to the Physical Universe: Schools and Breaks”. *Eskiyeni* 51 (December 2023), 1023-1044. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1303864>

Article Information

<i>Date of submission</i>	27 May 2022
<i>Date of acceptance</i>	22 December 2023
<i>Date of publication</i>	31 December 2023
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - Turnitin
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Grant Support</i>	* This article has been prepared within the field of activity of the project numbered 120K004 “Models of Physical Theories between Eleventh and Thirteenth Centuries Islamic Thought: Method, Theory and Application” supported by TUBITAK
<i>S. Development Goals</i>	--
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0 creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0

Kelâmın Fiziksel Evrene Yaklaşımı: Ekoller ve Kırılmalar

Yunus Cengiz

0000-0001-9318-079X

yunuscengiz@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Mardin, Türkiye
ror.org/0396cd675

Öz

Kelâmcılar, sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren fiziksel evrenle daha fazla ilgilenmişler ve daha önce gündemlerinde olmayan cisim, hareket, durağanlık ve değişim gibi konularda teoriler ortaya koymuşlardır. Kelâm ekollerinin fizik yaklaşımları birbirlerinden farklı olduğu gibi farklı dönemlerdeki fizik hakkında düşünme tarzları da farklıdır. Bu çalışmanın amacı kelâmcıların fiziksel evrene yaklaşımlarını tespit etmektir. Bu bağlamda, kelâmcıların beş farklı yaklaşımının olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi araz taraftarlarıdır. Evrenin arazlardan meydana geldiğini savunan bu yaklaşım cisimlerin bütünlüklü yapılar olarak görülmesinin zihnimizin eseri olduğunu savunur. İkincisi tabiatçı kelâmcılardır. Nazzâm, Câhız ve Sümâme bu yaklaşımı savunan kelâmcılardır. Onların ortak özelliği cisimlerin tabiatlarını kabul etmeleridir. Bu yaklaşıma göre cisimler başka bir müdahaleye gerek kalmaksızın tabiatlarına uygun bir şekilde davranmak zorundadır. Nazzâm, bu yaklaşıma uygun bir teori geliştirmiş ve teorisini tecrübelerle desteklemeye çalışmıştır. Atomculuğu reddeden Nazzâm cisimlerin karşıt bileşenlerden oluştuğunu ve onların sürekli hareket halinde olmalarını sağlayan iç dinamizme sahip olduklarını ısrarla söyler. Câhız ise hayvanların doğasını ve hareketlerini öğrenmek için çokça gözlem yapmanın yanı sıra birtakım deneyler yapmıştır. Kelâmın fizikle ilgili üçüncü yaklaşımın sahipleri ise atomcu kelâmcılardır. Atomculuk kelâmda en yaygın fizik yaklaşımıdır. Bu yaklaşıma göre cisimler sonsuza kadar bölünmez. Evren parçalanmayan parçacıklardan oluşur. Bu yaklaşım atomlar arasında boşlukların olduğunu ısrarla savunur. Bu düşüncelerini savunmak için birtakım örnekler veren atomcu kelâmcılar, cisimlerin tabiata sahip olduğunu kabul etmezler. Bunun yerine evreni açıklamak için itme gücü (*i'timâd*) teorisini geliştirmişlerdir. Dördüncü yaklaşımın sahipleri ise hem atomcu hem tabiatçı kelâmcılardır. Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî'nin başını çektiği bu yaklaşım, evrenin atomlardan oluştuğunu ve her cismin bir tabiatının olduğunu savunur. Bu yaklaşım evrende boşluğun olmadığını söyler ve bu düşüncesini birçok tikel fenomeni izah ederek ispatlamaya çalışır. Beşinci yaklaşım ise Aristoteles'in dört neden nazariyesiyle fiziksel evreni değerlendiren kelâmcılardır. Gazâlî sonrasında Eş'arî kelâmcılar, Aristoteles'in fiziğinin temelini teşkil eden dört neden nazariyesini kelâmî tezleriyle uyumlu hale getirmeye çalışmışlardır. Makalede bunu başarmak için ne tür yöntemlerin takip ettiği ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Kelâm; Atomculuk; İtme Gücü (*i'timâd*); Dört Neden Nazariyesi; Tam İlet

Öne Çıkanlar

- Bu çalışmanın amacı kelâmcıların fiziksel evrene yaklaşımlarını tespit etmek etmektedir.
- Kelâmın fiziksel evrenle ilişki kurma tecrübesi dönemsel olarak farklılık arz etmektedir.
- Bilimsel ölçütlere yakınlık ve uzaklıklarına göre kelâm fiziğinde oldukça farklı yaklaşımlar vardır. Bazıları deneysel, bazıları analogik ve bazıları analitiktir.
- IX yüzyılda sentetik yönelimler içeren kelâm fiziği, X. ve XI. yüzyılda analogik bir yaklaşıma XIII. yüzyıl ve sonrasında ise formel mantığın çerçevesini belirlediği analitik bir evrene çekilmiştir.
- Kelâmcıların fizik evrene ilgisi ve bu alanda ürettikleri düşünceler bilim felsefesi ve tarihi açısından incelenmeyi fazlasıyla hak eder.

Atıf Bilgisi

Cengiz, Yunus. “Kelâmın Fiziksel Evrene Yaklaşımı: Ekoller ve Kırılmalar”. *Eskiye*ni 51 (December 2023), 1023-1044. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1303864>

Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	27 Mayıs 2023
<i>Kabul Tarihi</i>	22 Aralık 2023
<i>Yayın Tarihi</i>	31 Aralık 2023
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - Turnitin
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Bu makale, 120K004 nolu “On Birinci ve On Üçüncü Yüzyıllar Arası İslam Düşüncesinde Fizik Teori Modelleri: Yöntem, Kuram ve Uygulama” isimli proje kapsamında TÜBİTAK tarafından desteklenmiştir.
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	--
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0 creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Introduction

Since the end of the eighth century, Muslim theologians (*mutakallimūn*) have begun to understand the environment, nature, objects, movement, and the physical universe in the most general sense and to produce ideas on these issues. The topics of discussion among the theologians in the ninth century considerably differed from the previous century. In addition to the existence of God, his attributes, and the freedom of man, issues related to the physical universe, such as atoms, nature, motion, bodies, animals, plants, and metals became the subject of scientific interest in this period. In times of scientific leaps, knowledge is often not produced in one style. Almost every theologian of this period has his conception of a physical universe. Among them, some approach the physical universe purely theoretically, and some set their goals to study different particular phenomena through experience.

In shaping the scientific understanding of theologians, Aristotle, other philosophers of Greek culture, Galenus and Stoicism, and even Indian culture had an impact. Before the translation movement, which started systematically, we should consider that the theologians had an interest in the physical universe. In the first quarter of the eighth century, the debates regarding whether things have a nature show that the attempt to explain motion in the universe goes back to the very early periods of Kalām.¹ The interest of the early theologians was not only in theoretical physics. In other words, the topics related to atoms, bodies, and motion were not discussed only intellectually. Even though they lacked a scientific system that proceeds with experiments and predictions based on hypotheses in the sense we use today, the theologians of this period experienced, observed, and interpreted objects and their movements with a scientific imagination. The interest in the physical universe, which started with the Mu'tazila, was soon revised and systematically theorized by different thinkers of the same school. The theologians' interest in the physical universe and the ideas they produced in this field deserve to be examined in terms of philosophy and the history of science. There are quite different approaches in Kalām physics depending on their proximity and distance to scientific criteria. Some are experimental, some are analogical, and some are analytical. Evaluation of Kalām physics primarily depends on revealing the data in this field. The clarity of these data depends on classification, mapping, and showing the breaks in Kalām physics. In this sense, a considerable amount of work has been done on the physics of Kalām. To offer a map of Kalām physics, this study aims to classify the data in the field. Under this framework, we can evaluate the theologians' approaches to the physical universe in five groups: supporters of accidents, naturalist theologians, atomist theologians, both atomist and naturalist theologians, and theologians approaching the universe with Aristotle's theory of four causes. Since almost every theologian has a different conception of the universe, this classification may have some flaws. However, drawing attention to different opinions can eliminate these problems.

¹ 'Amr b. Baḥr al-Jāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, Critical ed. 'Abd al-Salām Hārūn (Cairo: Jam'īyya al-Mutakāmilā, 2004), 5/11; Mehmet Bulgen, "Science and Philosophy in The Classical Period of Kalām: An Analysis centered upon The Daqīq and Laṭīf Matters of Kalām", *Kader* 19/3 (December 2021), 941.

1. Supporters of Accidents

In the history of Islamic thought, we see that the first production of ideas about bodies and their parts was made by ʿAmr bin ʿAmr (d. 200/815). Although ʿAmr is often considered within the Muʿtazila school, there is no clear data showing his affiliation with any school. Along with ʿAmr bin ʿAmr, Ḥafṣ al-Fard (d. 195/810 [?]) and Ḥuseyn al-Najjār (d. 2020-230/835-845) are known as supporters of accidents (*ashāb al-aʿrāḍ*) in the history of Kalām. In the period when these ideas were discussed, the approach arguing that the universe consists of bodies is called supporters of bodies (*ashab al-aḥsām*), and Hishām b. al-Ḥakam (d. 190/805), al-Aṣamm (d. 200/815) and Ibrahīm b. Sayyār al-Nazzām (d. 231/845) are included in this group.

Dirār thinks that the universe reality consists of particles and calls them accidents. Accordingly, the realities we perceive as bodies; consist of accidents such as colour, warmth, space, vitality, and lifelessness. They do not exist on their own. When they come together, they come into existence and appear together in the form of bodies. Therefore, just as there is no substance in the universe, bodies are not integral structures. Bodies exist as piles of qualities. These piles/combinations of accidents are perceived by us as structures and bodies. The accidents do not exist as interpenetrated but as side by side. A combination of accidents disappears when another combination of accidents takes over.

This idea of ʿAmr bin ʿAmr, which is based on the pile of qualities, is expressed as “bundle theory”.² This theory has two dimensions: i) ontological and ii) epistemological or phenomenological. Bodies that do not show a complete structure are seen as piles. Epistemologically, bodies that are actually piles appear as a whole by perception. The first dimension of this theory was influential in the production of an atomist idea by Abū al-Hudhayl (d. 235/849) and the tradition that followed it, and the second dimension was effective in the assertion of arguments on issues such as causality and the knowability of good and evil by the Ashʿarites.

2. Naturalist Theologians

Those who argue that objects have a nature in the science of Kalām are called supporters of nature (*ashāb al-tabāʾir*), and al-Nazzām, al-Jāhiz (d. 255/869) and Thumāma b. Ashras (d. 213/828) are considered in this group.³ Nature, in terms of Kalām, means a quality that requires/provides the realization of the movement in the event that the obstacles are removed. In terms of this approach, it is imperative that objects act in accordance with their own nature without the need for any outside intervention.⁴

First, we can consider al-Nazzām’s approach to the physical universe. al-Nazzām, who spent the first years of his life in Basra, went to Baghdad at the invitation of the Abbasid caliph Maʿmun. al-Nazzām, who was as interested in literature as he was in theology, was known among the sixth generation of the Muʿtazila school. From the point of view of al-

² Josef van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, trans. Jane Marie Todd (London: Harvard University Press, 2006), 85.

³ Qāḍī ʿAbd al-Jabbār, *al-Majmūʿ fi al-Muḥīṭ bi al-taklīf*, Compiled by Ibn Mattawayḥ, Critical ed. by ʿUmar al-Sayyid al-ʿAzmi (Cairo: Dār al-Miṣriyya, n.d.), 1/367.

⁴ Qāḍī ʿAbd al-Jabbār, *al-Mughnī fi abwāb al-tawḥīd wa al-ʿadl: al-Tawḥīd*, Critical edited by Tawfik al-Tawīl wa Saʿīd Zayid (Cairo: s.n., n.d.), 9/27.

Nazzâm, who is related to physics both theoretically and practically, the universe consists of three closely related elements: bodies, qualities, and motion. Each of the bodies consists of subcomponents. The subcomponents are divisible infinitely. In terms of this anti-atomist idea, there is no body or part that does not fall into pieces.⁵ The idea of anti-atomism accepted by al-Nazzâm under the influence of Hishâm bin Ḥakam has a very important position. When we consider the idea of nature within al-Nazzâm's anti-atomism, we come across a universe model whose components interact constantly and tend to have a certain purpose in an orderly operation.

In this thought, cold, hot, wet, dry, weight, light, and other countless qualities are all bodies, and they coexist in bodies. The sub-components that make up the objects are different from each other or opposite of each other.⁶ Bodies and subcomponents, which continue to divide infinitely, have a nature; each is in motion to reach its nature. Since some of the components strengthen or weaken the others, the nature of the strong components in the main body is effective in the movement. Therefore, there is not a single nature of bodies but an infinite number of natures that wait for an opportunity to come into existence with the formation of suitable conditions. On the other hand, as each component seeks to achieve its purpose (nature), an unpredictably strong tension arises within the body.⁷ The infinite division of components further increases this tension.⁸ For this reason, al-Nazzâm says that rest (*sukûn*) is impossible.⁹ Even when the objects are thought to be stationary, the tension created by the movements in the opposite direction continues.

al-Nazzâm expresses this resistance of opposite and different components to each other as the impetus movement (*haraka al-i'timâd*).¹⁰ According to him, the source of all changes, including moving from one place to another, is the impetus movement.¹¹ For this reason, it is necessary to divide the movement into two: the impetus movement and the

⁵ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (London: Harvard University Press, 1976), 495.

⁶ al-Jâhîz, *Kitâb al-Hayawân*, 5/11-40; Abû al-Hasan al-Ash'arî, *Maqâlât al-Islâmiyyîn*, Critical ed. by Nawâf al-Carrâh (Beirut: Dâr Sâdir, 2008), 184; Abû al-Ḥusayn 'Abd al-Raḥmân b. 'Uthmân al-Khayyât, *Kitâb al-Intiṣâr wa al-radd 'alâ Ibn al-Râwandî*, Critical ed. by Henrik Samuel Nyberg (Egypt: Dâr al-Kutub al-Miṣriyya, 1925), 33; al-Shahristânî, *al-Milal wa al-nihal* (Beirut: Mu'assasa al-Kutub al-Thaqâfiyya, 1994), 1/42-43; 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *al-Farq bayna al-firâk ve beyân al-firka al-nâciya minhum*, Critical ed. by Muḥammad 'Usmân al-Husht (Cairo: Maktabat Ibn Sînâ, 1988), 126; al-Shaykh Al-Mufîd, *Awâ'il al-maqâlât*, Critical ed. by Ibrâhim al-Anṣârî (Tahran: al-Mu'tamar al-'Âlamî li Alfîyya al-Shaykh al-Mufîd, 1413), 95; Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Muḥaṣṣal afkâr al-mutaqaddimîn wa al-muta'akhhirîn min al-'ulamâ' wa al-ḥukamâ' wa al-mutakallimîn*, Critical ed. by Tâha Abd al-Râ'ûf Sa'd (Cairo: Maktaba Kulliyya al-Azhariyya, n.d.), 131; Shlomo Pines, *Madhab al-Dharrâ 'inda al-Muslimîn*, trans. Muḥammad Abdu'l-hâdî Abû Zayda (Cairo: Maktaba al-Nahda al-Miṣriyya, 1946).

⁷ al-Ash'arî, *Maqâlât*, 179, 188, 212; Khayyât, *Kitâb al-Intiṣâr*, 45; al-Shahristânî, *al-Milal wa al-nihal*, 1/43.

⁸ S. Horowitz, "Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam" *Jahres-Bericht des Jüdisch-theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung* (Breslau: s.n. 1909), 18; 'Abd al-Hâdî Abû Rîda, Ibrahim b. Sayyâr al-Nazzâm wa âra'uh al-kalâmiyya al-falsafîyyah (Cairo: Matba'a al-Lajnah al-Ta'lîf wa al-Tarjama wa al-Nashr, 1946), 139.

⁹ al-Ash'arî, *Maqâlât*, 187, 198; Abû al-Qâsim Al-Ka'bî, "Bâb dhikr al-Mu'tazila min maqâlât al-Islâmiyyîn," in Faḍl al-i'tizâl wa Tabaqât al-Mu'tazila, Critical ed. by Fuad Sayy-(Tunis: al-Dâr al-Tûnusiyya li-al-Nashr, 1919), 70-71; Al-Shahristânî, *al-Milal wa al-nihal*, 1/42.

¹⁰ Abû Muḥammad al-Hasan b. Aḥmad Ibn Mattawayh, *al-Tadhkira fi aḥkâm al-jawâhir wa al-a'râz*, Critical ed. by Daniel Gimaret, Cairo: al-Ma'had al-Fransî, 2009), 1/531.

¹¹ al-Ash'arî, *Maqâlât*, 198, 201.

transfer movement (*haraka al-intiqāl*). The first means that the tension of the object in its own space, and the other means that it's moving to another place. The most serious criticism of al-Nazzām's anti-atomist theory came from his uncle, Abū al-Hudhayl. Abū al-Hudhayl, who is an atomist, wants to put al-Nazzām in a difficult situation by telling how an ant will move from one place to another when the infinite division of objects is accepted, which evokes Zeno's Achilles and the tortoise paradox in the history of philosophy. al-Nazzām develops the theory of leap (*tafra*) against this objection.¹² According to this theory, when we consider three consecutive locations as A, B, and C, an object can jump from A to C without passing through B. All transfer movements take place in this way. al-Nazzām and other theologians later explained this theory by spinning spinner, mills, spinning wheels, and geometric explanations.¹³

For al-Nazzām, movement or change takes place not only in accidents such as quality, quantity, time, and space but also in the substance (body and subcomponents).¹⁴ Thinking of movement in substance is a thought that has not been expressed before in the philosophical tradition. Such an idea is not encountered in the tradition that started with Aristotle.¹⁵ With this thought, al-Nazzām must have wanted to explain continuous creation within the boundaries of his account of nature. So, according to him, creation means a constant act in which substances are recreated at every moment without being destroyed. al-Nazzām does not see any difference between God's creation and the nature of objects causing movements. To put it more clearly, motion by nature is God's creation.¹⁶ Therefore, the constant change in the universe and the constant creation are the same things.

The idea that everything is in constant motion is called "*kumūn* theory". According to this theory, all beings were created at once. Humans, animals, plants, and inanimate objects were created at once, and the majority of things are hidden in others (*kumūn*). Things appear (*zuhūr*) as their nature requires them to appear in the presence of suitable conditions. In other words, *kumūn* refers to the existence of the body and its components in a state of tension within itself, and *zuhūr* refers to the movement and change that occur in the body when a suitable opportunity arises.¹⁷

So, in Nazzām's view, we talked about the two elements through which he aims to explain motion. The first is that each of the components that make up bodies has a different nature. The second is the resistance they show against each other due to the tendency of each component to act in accordance with its nature. However, the environment as a third element is also necessary for movement. The environment is a determining factor in al-Nazzām's account of motion. al-Nazzām gives the example of an

¹² Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *al-Munya wa al-amal*, Compiled by Aḥmad b. Yaḥyā al-Murtaḏa, Critical ed. by 'Uṣām al-Dīn Muḥammād 'Alī (s.l.: Dār al-Ma'rifa al-Cāmi'iyya, n.d.), 48.

¹³ Josef van Ess, "Ebü İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", trc. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46 (2014), 274-278.

¹⁴ Ash'arī, *Maqālāt*, 188; al-Shahristānī, *al-Milal wa al-nihal*, 1/42.

¹⁵ Aristotle, *Physics*, Edited by Jonathan Barnes Princeton (New Jersey: Princeton University Press, 1991), 226a.

¹⁶ Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī fi abwāb al-tawḥīd wa al-'adl: al-Tawlīd*, 9/27.

¹⁷ al-Jāhīz, *Kitāb al-Ḥayawān*, 5/11-40, 81-82; al-Baghdādī, *al-Farq bayna al-firāk*, 128-129; al-Shahristānī, *al-Milal wa al-nihal*, 1/43.

air-filled jumpsuit placed underwater.¹⁸ Accordingly, an air-filled jumpsuit surrounded by water tends to rise upwards. The reason for this tendency is the purpose of the air to reach its source/nature and the reaction brought about by the compression inside. By explaining many specific phenomena in accordance with the theory of *kumûn*, al-Nazzâm attributes the formation of wind and other weather events in a certain layer between the earth and the sun to the tension in this layer. The digestive system of ostriches¹⁹, evolution²⁰ the journeys of migratory birds, and homing pigeons are specific phenomena explained by al-Nazzâm.²¹

al-Jāhiz further developed al-Nazzâm's thoughts. However, al-Jāhiz's interest in nature is not like that of his teacher al-Nazzâm or the Mu'tazilite elders who died thirty or forty years before him. al-Jāhiz tries to understand physics issues in an empirical/experimental way. al-Jāhiz was interested in researching natural phenomena. He knew that tides occur due to the movement of the moon.²² He was aware that thunder and lightning actually happened at the same time, but they were not perceived at the same time due to the speed difference that existed between sound and image.²³

The success of al-Jāhiz is that he brought al-Nazzâm's idea of *kumûn* to the experimental field and made it a basis for examining the living conditions of living things. In order to do this, al-Jāhiz considered it his duty to observe the movements of objects and the behavior of animals. For this purpose, he wrote his book called *Kitāb al-Ḥayawān*. This book covers not only the nature and movement of animals but also very different topics, ranging from humour to the importance of writing and speaking. In this book, which also includes frequent references to Aristotle and Galenus, al-Jāhiz observes snakes, lizards, ants, grasshoppers, and many animals and plants and tries to understand their nature and movements. For example, to learn about the behaviour of mice and scorpions towards each other, he puts them in a jar.²⁴ In this book, he sometimes criticizes Aristotle's ideas about animals. According to Aristotle's book on animals, the viper dislikes the smell of rue. However, al-Jāhiz states that he does not notice a distinction between the viper's reaction to rue and other herbs.²⁵

al-Jāhiz benefited not only from Aristotle's knowledge of animals but also from his logic. As a matter of fact, he used the concepts of necessary, possible, and impossible, which were included in Aristotle's *Topics*,²⁶ in the classification of the movement of animals. However, in al-Jāhiz's work, unlike Aristotle, these concepts do not remain on the logical level but come to the fore in making judgments about particular phenomena. He explores the ability of an egg to be fertilized on its own under the influence of

¹⁸ al-Jāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, 5/42.

¹⁹ al-Jāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, 4/320-32.

²⁰ al-Jāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, 4/73.

²¹ al-Jāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, 3/214-216; 4/320-321.

²² al-Jāhiz, "Kitāb al-Tarbī' ve al-tadvīr", *Rasā'il al-Jāhiz: al-Adabī*, Critical edited by Ali Bū Mulḥim (Beirut: Dār ve Maktaba al-Hilāl, 2004), 466.

²³ al-Jāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, 4/407.

²⁴ Maḥfūz 'Azzām, *fi al-falsafa al-tabī'a li al-Jāhiz* (s.l.: Dār al-Hidāyā, 1995), 22.

²⁵ al-Jāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, 5/365.

²⁶ Aristotle. *Topics Complete Works*, edited by Jonathan Barnes, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991), 155b16-155b27, 157b34-158a2.

environmental conditions without a father,²⁷ as well as whether there is evolution or not.²⁸ al-Jāhiz, after mentioning the evidence on the subject, states that this is possible by reason, but it is difficult to say that it can happen in reality unless it is experienced. In this context, doubt and experience are clearly visible in al-Jāhiz's works. Accordingly, in a long text that he examined the wings of a mosquito, he states that neither the wing of a mosquito nor any object can be known completely.²⁹ By stating that doubt inevitably shows itself every time we try to know, al-Jāhiz leads us to the idea that the relevant aspects of an object can be noticed according to our needs and experiences.

As a result, this group, naturalists, does not doubt the necessity of a cause-effect relationship. For them, nature means the principle found in objects, the essence of things, and the target and source of the object. Their interests are not just theoretical. They thought that if we knew the causes and nature of things, we would be close to knowing even if we could not predict the results exactly, and they reflected this approach in their experiences.³⁰

It is difficult to determine the Mātūrīdī account of the universe. There is no clear statement showing that Abū Maṣṣūr al-Mātūrīdī (d.333/944), was an atomist. His works clearly show that he has an idea of nature. He explicitly states that objects have a nature; for example, that snow necessarily cools, and that a stone falls downwards due to its nature.³¹ However, for him, the movement in things does not occur due to the objects themselves, but through the accidents created in them. Mātūrīdī holds that these accidents for motion are also nature, and God creates a specific accident, which he calls the accident of permanence (*baqā'*), for the continuity of those accidents. Accordingly, the accident of permanence (*baqā'*) has been created in things so that they can show movement in accordance with their nature.³² According to Mātūrīdī, the realization of natural movement depends on the elimination of the factors that prevent nature.³³

As it can be understood from here, Abū Maṣṣūr's idea of nature is different from the approach of naturalist Mu'tazilite thinkers. While the naturalist Mu'tazila theologians see nature as an inseparable part of bodies, Abū Maṣṣūr sees nature as an accident and attributes its continuity to another accident. Regarding causality, Abū Maṣṣūr's clear idea does not appear in his works. However, we can say that the cause-effect relationship depends on the continuity of the accident of permanence (*baqā'*). In this case, the

²⁷ al-Jāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, 3/376.

²⁸ al-Jāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, 1/311-312; 4/98; 4/73; Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001), 47-59.

²⁹ al-Jāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, 1/208-209.

³⁰ al-Jāhiz, "al-Ma'a'ash wa al-ma'ad", *Rasā'il al-Jāhiz*, Critical edited by 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn (Cairo: Maktaba al-Khanjī, 1964), 121; *Kitāb al-Ḥayawān*, 3/373.

³¹ Abū Maṣṣūr Muḥammad al-Mātūrīdī, *Kitāb al-Tawhīd*, Critical edited by Bekir Topaloğlu & Muhammed Aruçi (Beirut: Dāru Sādir, 2001), 184; al-Mātūrīdī, *Ta'wilāt al-Qur'ān*, Critical edited by Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011), 17/158; Alnoor Dhanani, "al-Mātūrīdī and al-Nasafī and the Tabā 'ī", *Büyük Türk Bilgini İmām Mātūrīdī ve Mātūrīdilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), 72; Yusuf Şevki Yavuz, "Mātūrīdī'nin Tabiat ve İlliyete Bakışı", *Büyük Türk Bilgini İmām Mātūrīdī ve Mātūrīdilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 2012), 56.

³² al-Mātūrīdī, *Kitāb al-Tawhīd*, 80.

³³ al-Mātūrīdī, *Kitāb al-Tawhīd*, 184.

occurrence of the result is still in the category of possibility. Finally, let's say that there is no harmony between Abū Maṣṣūr al-Māturidī and his followers in terms of theoretical physics. The followers of Abū Maṣṣūr adopted an approach close to the Ash'arī theologians' conception of the universe, who were atomists and generally did not accept nature in matters of physics.

3. Atomist Theologians

In the history of Kalām, atomism emerged contemporaneously with naturalism as an opposite approach. For atomist theologians, a divisible body cannot be divided infinitely. There is a particle where the division will no longer occur. The theologians named this particle the indivisible particle (*juz'un lā yetecezzā'*) or the unique substance (*al-javhar al-wahid*). This approach rejects the idea that objects have a nature.³⁴ Many Mu'tazilī scholars such as Abū al-Ḥudhayl al-ʿAllāf (d. 235/849) Hishām al-Fuwātī (200/813), ʿAbbād b. Sulaymān (d.250/864), Abū ʿAlī al-Jubbāʿī (d.303/916), Abū Hāshim al-Jubbāʿī (d. 321/633), Qādī ʿAbd al-Jabbār (d. 415/1025), al-Nīsābūrī (d. 415) /1024), Ibn Mattawayh (d. 469/1076) and Ash'arī theologians such as al-Ash'arī (d. 324/935) al-Bāqillānī (d. 403/1013), Ibn Furak (d. 406/ 1015), al-Baghdādī (d. 429/1037), al-Juwaynī (d. 478/1075) and many others are atomists despite their different views on particular issues. In fact, we can easily say that this is the most common approach as a paradigm of theoretical physics in Kalām.

In terms of the history of Kalām, atomism begins with Abū al-Ḥudhayl al-ʿAllāf. According to him, a body cannot be divided infinitely. There is an end to dividing a body into parts. Atoms have neither length, width, nor depth when they are alone. Bodies are formed by the combination of at least six atoms. Thus, Abū al-Ḥudhayl al-ʿAllāf rejects the involvement of space in atoms when they are alone. Another of the fundamental points of his atomist thought is that he denied that atoms, when alone, have any accidents other than motion and stability. Therefore, according to him, atoms have no color, smell, power, or knowledge. These qualities, which are expressed as accidents, come into existence after the bodies are formed by the combination of atoms.³⁵

The atomist thought of Abū al-Ḥudhayl al-ʿAllāf was accepted, with some changes, by ʿAbbād b. Sulaymān, Abū ʿAlī al-Jubbāʿī, Abū Hāshim al-Jubbāʿī, Qādī ʿAbd al-Jabbār and many other Mu'tazilite thinkers.³⁶ Abū ʿAlī al-Jubbāʿī made some revisions and argued that even the atom, which was alone, would have some permanent accidents. Still, he accepted the characteristic attitude of atomism by holding that substances do not have properties originating from them.³⁷

³⁴ al-Ash'arī, *Maqālāt*, 175-176, 178, 182, 187, 202-203, 205; ʿAlī Sāmī al-Nashshār, *Nash'atu al-fikr al-Islāmī* (Cairo: Dār al-Maʿārif, n.d), 1/471-472.

³⁵ al-Ash'arī, *Maqālāt*, 175-176, 178, 182, 187, 202-203, 205; al-Nashshār, *Nash'atu al-fikr al-Islāmī*, 1/471-472.

³⁶ Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology* (Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1994), 90-141; Josef van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, trans. Jane Marie Todd (London: Harvard University Press, 2006), 79-117.

³⁷ al-Āmidī, *Abkār al-afkār fī uṣūl al-dīn*, Critical edited by Aḥmad Muḥammad al-Mahdī (Cairo: Dār al-Kutub, 2004), , 3/247.

In the ninth century, the Mu‘tazilī atomism was carried further and reached the conclusion that there are voids between atoms.³⁸ According to the atomist Mu‘tazila, it is not possible for two bodies to exist in the same place and time, which brings us to the idea of the void.³⁹ The existence of the void has been attempted to be clarified by the Mu‘tazila through examples such as overalls, water bottles, water clocks, cupping glasses, and many more.⁴⁰ Abū Ishāq b. ‘Ayyāsh (d. 386/996) expresses the existence of the void based on the immersion of the bottle in water as follows:

A bottle with a narrow mouth, after the air inside, is sucked, closed with the thumb, and immersed in water, and when the thumb is pulled, the water enters the bottle without making a sound. If there was air, the sound that the water would make would be heard due to the pressure created when the water entered the bottle. Since the sound of water is not heard, we can be sure that there is no air left in the bottle. Since air is taken from the bottle, the sound is not heard. Thus, it is concluded that the air inside comes out of the bottle and there is a void in the bottle.⁴¹

The rejection of the idea of nature has led atomist theologians to different alternative solutions. This school developed the theory of impetus (*i‘timād*) because they rejected the objects to perform a movement originating from them and thought that the physical process should be explained in a reasonable way. This concept or theory is important for this school because only in this way they did hope to explain a reasonable causality, an appropriate idea of creation, and the freedom of man in his actions. Ibn Mattawayh expresses this concept in a suitable definition as follows: “*i‘timād* is the reason that makes the place push or pull in the absence of any obstacles.”⁴² As can be seen, this definition is almost the same as Aristotle’s definition of nature in *Physics*.⁴³ The difference is that in this definition, “*i‘timād*” is used instead of nature. This similarity shows that *i‘timād* has a function similar to nature. The meaning of the concept of “*i‘timād*” changes according to the approaches of the theologians. This concept is understood as weight, lightness, humidity, contact, resistance, the inclination of objects, and inner impulse or the cause that provides them. In this study, we will use the word “impetus” instead of “*i‘timād*”. Supporters of this theory often say that there are two kinds of impetus. The first is the impetus, which continues in the bodies and corresponds to the principle that natural theologians call “nature”, and they call it “the internal impetus” (*al-i‘timād al-lāzim*). The second is a power that is non-continuous and imparted to objects from the outside. They call it “the external impetus” (*al-i‘timād al-mujtalib*).⁴⁴ If we explain through the example of throwing the stone upwards, it is the external impetus that makes the stone rise, while the internal impetus makes the stone fall down.

³⁸ Abū Rashīd Al-Nisābūrī, *fi al-tawhīd diwān al-uṣūl*, Critical edited by Muḥammad ‘Abd al-Hadī Abū Rīda (Egypt: Maṭba‘a Dār al-Kutub), 37, Ahmet Mekin Kandemir, *Mu‘tezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019).

³⁹ Ibn Mattawayh, *al-Tadhkira fi aḥkām*, 1/47.

⁴⁰ Ahmet Mekin Kandemir, “The Hand Extending Beyond the Cosmos: Discussions on the Khalā’ [Void] Between the Başran and Bağhdād Schools of Mu‘tazila”, *Nazariyat* 7/1 (2021), 1-36.

⁴¹ Ibn Mattawayh, *al-Tadhkira fi aḥkām*, 1/48.

⁴² Ibn Mattawayh, *al-Tadhkira fi aḥkām*, I, 309.

⁴³ Aristotle, *Physics*, 193a-193b.

⁴⁴ Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, *al-Mughni fi abwāb al-tawhīd wa al-‘adl: al-Tawlid*, 9/28.

Mu'tazila theologians do not agree on the essence of the impetus. There are serious arguments between them. The biggest debate on this issue took place in the Jubbā'ī family (Abū 'Alī and Abū Hāshim).⁴⁵ According to Abū 'Alī al-Jubbā'ī, motion does not occur due to quality or power in the object, but due to another motion applied to the object. Accordingly, it is not impetus that requires the stone to rise but that it has been thrown. Abū 'Alī sees impetus as one of the reasons for action, but not the only source of action. For this reason, he does not divide the impetus into two parts: internal and external. Because, from his point of view, it is not an impetus that exists permanently in an object and moves its object but an impetus that is gained during each movement. However, Abū Hāshim al-Jubbā'ī's view differs from his father, Abū 'Alī. According to him, it is the external impetus that enables an object to rise, but after reaching a certain level, it is the internal impetus that causes the stone to fall with the exhaustion of the external impetus.⁴⁶ Accordingly, from the point of view of Abū Hāshim, impetus necessarily causes motion in bodies.⁴⁷

In the context of the floating and sinking of objects, the discussion between the father and the son can make the impetus more understandable. According to Abū 'Alī al-Jubbā'ī, the reason why objects stay on the surface of the water is that the air pulls them upwards. Air passes through the gaps in objects and pulls them upwards. The objects sink when the air cannot pass between or through the objects. The explanation of Abū Hāshim al-Jubbā'ī about the objects remaining on the surface of the water and sinking is different. According to Abū Hāshim al-Jubbā'ī, the impetus of the object on the water surface and the impetus of the water are different. When the impetus in the water is prevented from making a suitable movement, it will inevitably move differently from its own impetus. In such a case, when the object encounters water, the water pushes it. Thus, the two forces collide. While the impetus of the object causes downward movement, the impetus of the water causes movement in the opposite direction. Hence, the orientation of the object remains between two different movements. By this explanation, Abū Hāshim means the following: Water with a downward impetus tends downward, encounters an obstacle, and acquires an upward impetus. The object on the surface tends downward with its internal impetus and encounters the upward external impetus of the water. Two impetuses in opposite directions keep the objects on the surface. Abū Hāshim al-Jubbā'ī explains sinking as follows: If the impetus of the object on the surface is greater than the impetus of the water, the object will sink.⁴⁸

These explanations of physical phenomena may not have the conditions of being scientific in today's sense because the theologians did not experiment with the examples mentioned here. However, Abū Hāshim al-Jubbā'ī tries to express different phenomena, such as swimming and sinking within some general principles. Therefore, it is not correct to interpret this experience of physical phenomena as purely speculative explanations. It is unfair to see them as an argument for some theological assumptions and push them entirely into the theological field. Besides experimentation, another criterion of

⁴⁵ al-Āmidī, *Abkār al-afkār*, 3/247.

⁴⁶ al-Āmidī, *Abkār al-afkār*, 3/247.

⁴⁷ al-Āmidī, *Abkār al-afkār*, 3/247.

⁴⁸ Ibn Mattawayh, *al-Tadhkira fī aḥkām*, 1/356.

scientificity is seen in the utilization of mathematics: the quantification of motion or another physical phenomenon. In the example below, there is an attempt at the mathematization of quantifying subject-matter.

Ibn Mattawayh explains Abū Hāshim's idea of rising and falling with mathematical expressions and explains the impetus with numerical data as follows: Let us assume that an object's internal impetus in the direction of falling is 100 units and it is thrown upwards with 1000 units of external impetus. First, the external impetus decreases by 100 units to 900, then to 800, and finally to 100 units. On the other hand, the internal impetus, which provides the drop, remains constant at 100 units in this process. Finally, the internal impetus and the external impetus become equal, and the stone begins to fall.⁴⁹ In general, Mu'tazilite theologians say that the rise will continue until the ascending and downward impetus are equal, in the case of equivalence, a short-term stagnation occurs in the stone, and when the downward impetus predominates, the stone will fall.⁵⁰

There are also other Mu'tazilite theologians who establish a relationship between air density and the rise and fall of objects. One of them is Qādī Abd al-Jabbār. According to him, in addition to the internal impetus, the effect of the weather should be taken into account in the falling back of the stone. The impact of the air on the stone from the front, right and left reduces the speed of the stone's descent.⁵¹ While Qādī Abd al-Jabbār generally agrees with Abū Hāshim's thoughts on the movement, he makes an important explanation about the effect of the weather. Abū Hāshim says that the speed of an object falling off a high place decreases right before it touches the ground. According to him, the reason for the decrease is the decrease in the effect of internal impetus.⁵² However, according to Qādī Abd al-Jabbār, the reason is the increase in air density. In this case, the force created by the air density reduces the force of the falling object from above.

As it is seen, although we can not say that the movement is fully quantified in the statements of Abū Hāshim, we can talk about the existence of an attempt in this direction. In addition to this explanation made by neutralizing the effect of external conditions, the explanations made by considering the density difference of the air of the same phenomenon were also made by the Mu'tazila. It has been stated that the density difference that occurs in the air as it rises from the ground decreases the internal impetus of the stone and the fact that the birds fly not close to the ground but at higher altitudes is shown as evidence of the density difference in the different layers of the air.⁵³

In order to show the interest of the atomist theologians in the impetus of the objects, it is useful to give the explanations made in the context of the hanging scale, which is a steelyard balance with a long bar (or beam Ar. 'amūd). The bar is held by a pivot/lever creating two unequal arms: the long arm has a fixed weighted knob (arm A), and the short arm has an empty pan (arm B). Ibn Mattawayh explains the movement of the scale as follows: When we put an object with weight on the pan of the scale, the arm with the knob

⁴⁹ Ibn Mattawayh, *al-Tadhkira fī aḥkām*, 1/352.

⁵⁰ Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī, *al-Shāmil fī usūl al-dīn*, Critical edited by 'Alī Sāmī al-Nashshār (Alexandria: Maṣa'atu al-Ma'ārif, 1969), 507.

⁵¹ al-Juwaynī, *al-Shāmil fī usūl al-dīn*, 507.

⁵² Qādī 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa al-'adl: al-Tawlīd*, 9/148-149.

⁵³ Ibn Mattawayh, *al-Tadhkira fī aḥkām*, 1/352.

(the arm A) lifts. It is because a heavy object creates movement in the direction appropriate to its weight. Since the object is prevented from moving downwards due to the pan and ties, it creates an impetus in the opposite direction, and the arm A rises. When the knob is slid far from the pivot, the arm A stops rising, and the power of the knob decreases from the power of the object on the pan. In other words, moving the knob far from the pivot balances the object on the pan so that the motion comes to a halt. However, the total weight of the arm A is not equal to the total weight of the arm B, which includes the weights of the arms on two sides. Ibn Mattawayh tries to understand the reason that prevents the arm A from rising. According to him, it is certain that weight solely is not the reason why the arm A stops rising because each side of the pivot has different weight. Ibn Mattawayh is not sure about the explanation given in such a situation. Although he says it is necessary to find the real reason for what balances the sides of the pivot and makes the entire bar come to a halt, he does not explain further.⁵⁴

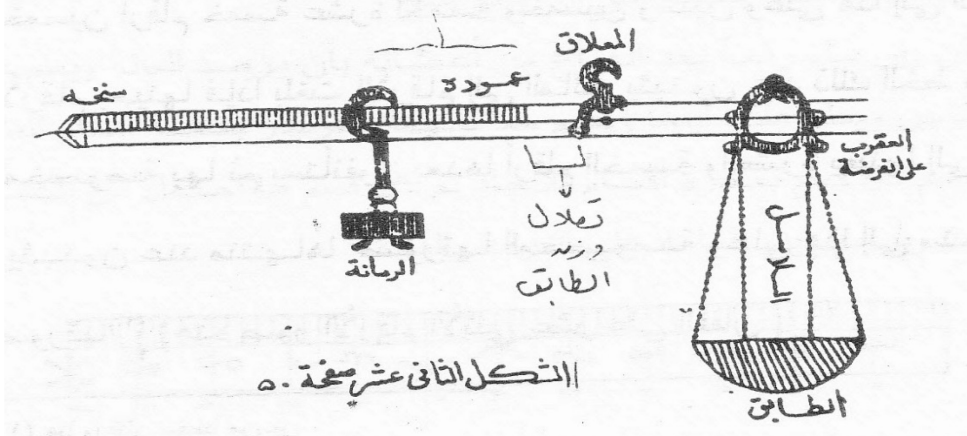


Figure 1: Hanging Scale⁵⁵

We cannot see the idea of impetus as the same as the idea of nature. Regarding the idea of nature, motion originates from the object's location.⁵⁶ In other words, objects perform a movement in accordance with their nature without any outside intervention. In this sense, naturalist theologians think that God's actions also occur as a requirement of the nature of the locality.⁵⁷ Abū 'Alī al-Jubbār's idea of impetus does not allow objects to produce motion without the need for an external motion. In this respect, his thought is very far from the thought of naturalist theologians. However, Abū Hāshim's idea of impetus necessitates the impetus in objects to produce motion alone.⁵⁸ From this point of view, Abū Hāshim's idea of impetus and the naturalists' idea of nature are very close. However, Abū Hāshim thinks that God gave the impetus to the bodies later.

⁵⁴ Ibn Mattawayh, *al-Tadhkira fī aḥkām*, 1/357.

⁵⁵ The figure was taken from 'Abd al-Raḥmān al-Khāzinī (XII. century), *Kitāb al-Mizān al-Ḥikma* (Ḥaydarābād: Dāira M'ārif al-'Usmaniyya, Ḥ. 1359), 51.

⁵⁶ Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī fī*, 9/27.

⁵⁷ Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 9/27.

⁵⁸ Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 9/149-150.

The lateness of the impetus does not mean absolute arbitrariness for them. This power is attributed to secondary causes such as weight, humidity, contact, and proximity. In addition, he thinks that the movement in the objects that occurs with the internal impetus can also be achieved with other types of impetus. Accordingly, an action different from the results of the internal impetus can be brought about by God.⁵⁹ However, this different movement can be through the creation of acquired different impetus. In this case, God's will is realized for understandable reasons. In terms of these aspects, the idea of impetus differs from the idea of nature. The atomist Mu'tazila find the idea of nature incomprehensible and inadequate. According to them, the idea of nature can explain the orientation of a body in many directions. However, it can never explain its allocation in a particular direction. The idea of impetus, on the other hand, explains both the apparent orientation of objects in many directions in terms of time and space and the allocation of one of them.⁶⁰

Abū al-Hasan al-Ash'arī (d. 324/935) and his followers accepted Abū 'Alī al-Jubbā'ī's account of the atomistic universe and held that atoms have voids and take up space even when they are alone. According to this, atoms are not only objects of thought but also exist as a reality. Together, the combination of atoms and accidents, such as colour, formation, smell, and taste, form objects. It is unthinkable for objects to be devoid of accidents. The Ash'arites insist that an accident cannot exist at two separate times since they insist that accidents are non-continuous. Thus, they want to explain God's creation of different accidents in bodies at different times. They do not accept the effect of any quality found in objects on the occurrence of motion. For this reason, they reject the idea of nature and the impetus put forward by Abū Hāshim. However, they support the idea of impetus put forward by Abū 'Alī al-Jubbā'ī.⁶¹

4. Atomist and Naturalist Theologians

Mu'ammār b. Abbād (d. 215/830) and the theologians of the Baghdad Mu'tazila school can be evaluated in the group in which atomistic and naturalistic accounts are synthesized. Although Mu'ammār and the Baghdad Mu'tazila school agree with each other in terms of the idea of atomism and nature, they have quite different positions in terms of the conception of the universe. Mu'ammār's name is mentioned among the supporters of nature. However, since he considers naturalism with atomism, it would be useful to include him here.⁶² Mu'ammār had a good friendship with al-Nazzām. He was a theologian and physician.⁶³ Mu'ammār supports the idea of atomism. According to him, qualities such as length, width, and depth occur when atoms come together and form objects.⁶⁴ He says that bodies consist of at least eight atoms. He explains the motion that occurs in bodies with their nature.⁶⁵ Accordingly, Allah has created bodies with a nature that causes their

⁵⁹ Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī*, 9/94.

⁶⁰ Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *al-Mughnī fi*, 9/27.

⁶¹ al-Juwaynī, *al-Shāmil*, 508; al-Āmidī, *Abkār al-afkār*, 3/247.

⁶² Qāḍī 'Abd al-Jabbār, *al-Majmū' fi al-Muḥīṭ bi al-taklīf*, 1/386-388; Al-Shahristānī, *al-Milāl wa al-niḥāl*, 1/48.

⁶³ al-Jāhīz, *Kitāb al-Ḥayawān*, 1/55, 56; 2/140; 4/423, 425; 5/393, 396.

⁶⁴ al-Ash'arī, *Maqālāt*, 176.

⁶⁵ al-Ash'arī, *Maqālāt*, 215, 228, 232, 240, 315.

actions. All accidents, movements, and changes occur by nature in bodies. The agents of these movements are the bodies themselves.⁶⁶

We can include the thoughts of Abū al-Qāsim al-Balkhī al-Ka'bī (d. 319/931) in this group. He is an atomist and naturalist. Ka'bī refers to the geometrical explanations in Euclid's work and Aristotle's *De Caelo* (*al-Samā' wa al-Ālam*) to explain the idea of atomism. Accordingly, geometrically, a point has no parts. A line can be partitioned longitudinally but not transversely, which indicates that there is a non-fragmented particle.⁶⁷ al-Ka'bī envisions the universe as a space filled with atoms. He thinks that colour, taste, smell, temperature-coldness, and humidity-dryness are accidents and are always connected to atoms. As a result, bodies have particular natures that determine them so that they can move in a certain way. For example, wheat has a unique nature. As long as this quality is present, it is not possible to form barley from wheat. It is impossible for God to create any living thing other than a human embryo as a requirement of nature. Nature is the powerful and decisive cause placed in bodies. For example, fire has natural flammability and burning properties. Natures are the properties created by God in bodies for motion to occur. They accept that nature in objects necessarily causes motion. Therefore, the Mu'tazila of Baghdad does not accept the idea of impetus.

The Baghdad Mu'tazilites claim that there is no void in the universe, and they try to support their approach with the cupping process: When the cup of cupping is placed on two veins and the air is drawn, the meat rises. This is because there is no void in the universe. So, meat replaces the extracted air.⁶⁸ Another example given by the Mu'tazila of Baghdad to prove that there is no void is related to the correction of fractures and dislocations. Based on this example, when the bonesetter wants to fix the broken bones, he puts some dough on the broken bone, applies a little fire around it, and then positions a cup on it. Thus, the air inside the cup warms up and leaks out through the rim of the cup. As the air rises, the fire rises, and as the fire rises upward, the bone accompanies it. Thus, the bone takes its place. According to them, this cupping process works because the universe has no void.⁶⁹

5. Evaluation of the Universe with the Theory of Four Causes

Ash'arite theologians before Ghazzālī (d. 505/1111) revised the Mu'tazila's theory of the universe based on atoms and accidents. However, together with Ghazzālī, but mostly Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) and his successor al-Ījī (756/1355), al-Taftāzānī (d. 792/1390), al-Jurjānī (d. 816/1413) and, in summary, the second classical period theologians adapted the Peripatetic (especially Avicenna) physics theory based on Aristotle's ontology to their own paradigms. Although we cannot argue that the Ash'arites abandoned the ideas of atomism completely, those ideas do not seem to come up in the new period as much as they did in the first classical period. Instead, concepts such as matter-form, four causes (material cause, formal cause, efficient cause, final cause), proximate cause, distant cause, and nature began to shape the Ash'arites' conception of

⁶⁶ al-Ash'arī, *Maqālāt*, 315; Khayyāt, *Kitāb al-Intiṣār*, 54; Al-Shahristānī, *al-Milal wa al-niḥal*, 49.

⁶⁷ Ibn Mattawayh, *al-Tadhkira fī aḥkām*, 1/75; Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, 178-149.

⁶⁸ Ibn Mattawayh, *al-Tadhkira fī aḥkām*, 1/50.

⁶⁹ Ibn Mattawayh, *al-Tadhkira fī aḥkām*, 1/50-51.

the universe.⁷⁰ In order to harmonize the concepts of kalām physics they inherited with the physics of the new period, the Ash‘arites (i) transformed the content of the concepts and (ii) produced new concepts such as complete cause and incomplete cause. (iii) On the other hand, they have moved causality from the cosmological sphere to the epistemological realm. It is possible to find this approach of the Ash‘arites clearly in their thoughts about nature. Ghazzālī and later Ash‘arites accept the idea of nature.⁷¹ However, they do not regard nature as a permanent essence in bodies but as a quality that God can always change.⁷² For this reason, they do not think that the nature of bodies requires appropriate movement. We can continue to evaluate the harmonization practices in the classical and new eras by explaining the reason for creating the concept of complete cause. The complete cause is the combination of all the causes that led to the result. Accordingly, no cause can be effective without these reasons coming together.⁷³ From this point of view, depending on the theory of four causes accepted in Aristotelian physics, every one of the four causes -material cause, formal cause, efficient cause, and final cause- is accepted as a cause, and the combination of all these is considered the complete cause.⁷⁴ We can explain four causes with the example given by al-Jurjānī. When we think of a sofa, The idea of sofa expresses the formal cause, the wood is the material cause, the carpenter is an efficient cause, and the intention that leads the carpenter to make this sofa expresses the final cause.⁷⁵ The concept of complete cause, which was not on the agenda of theologians until the thirteenth century, started to be used frequently due to the demand to make the Avicenna causality idea compatible with the idea of God’s custom. Thus, the concept of the complete cause was not limited to physics and metaphysics but became an effective concept in Islamic thought.⁷⁶

Another change that ensures the harmony of Avicenna physics with the theses of the Ash‘arites is the withdrawal of causality from the cosmological order to the epistemological plane. Although before al-Juwaynī, the cause-effect relationship was meant to be related to external reality, al-Juwaynī concluded that this relationship was mental. From the point of view of al-Juwaynī, the relationship between conditions and results is a relationship that takes place in the mind and enables the agent to make a judgment.⁷⁷ This explanation of al-Juwaynī, who sees the problem of causality as an epistemological rather than an ontological one, determined the fate of all Ash‘arite theology after him. As a matter of fact, in Fakhr al-Dīn al-Rāzī the causal relation is a

⁷⁰ İbn Sīnā, *Kitabu’s-Şifa: Fizik*, trc. Muhittin Macit-Feruh Özpilavcı (İstanbul: Litera, 2004); 1/69; Abū Hāmid al-Ghazzālī, *Mī‘yar al-ilm*, Critical edited by Ahmad Shamsaddīn (Beirut: Dār al-Kutub al-‘İlmiyyah, 2013) 319-320; Fakhr al-Dīn al-Rāzī. *Sharh Uyūn al-hikma*, Tahrān: Muassasah al-Sādīk, 1415, 3/47.

⁷¹ al-Ghazzālī, *Mī‘yar al-ilm*, 289-290.

⁷² Fakhr al-Dīn al-Rāzī. *at-Tafsīr al-kabīr*, Beirut: Dār al-Fīkr, 1981, 14/149; 25/53.

⁷³ Sayyid Sharīf al-Jurjānī ‘Alī b. Muhammed, *Sharh al-Mawāqif*, Critical edited by Maḥmūd Ömer ed-Dimyātī (Beirut: Dāru al-Kutub al-‘İlmiyya, 1998). 4/104-110; Muhammet Fatih Kılıç, “The Emergence of the Distinction between Complete and Incomplete Causes from Avicenna to al-Abhari”, *Nazariyat Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences*, 4/1 (2017), 63-85.

⁷⁴ al-Jurjānī, *Sharh al-Mawāqif*, 4/104-110.

⁷⁵ al-Jurjānī, *Sharh al-Mawāqif*, 4/104-110.

⁷⁶ ‘Abd al-ḥakīm Siyālkūtī, “Ḥāşiyā ‘alā ḥāşiyā ‘Abdilghafūr Lārī”, *al-Majmu‘a al-Nūriyya*, Critical edited by Muḥammad Nūrī Nas, Mīdyat: Dāru Nur al-Sabāḥ, 2010), 1/97.

⁷⁷ al-Juwaynī, *al-Shāmil*, 110.

function of the mind. In al-Ījī (d. 756/1305) and al-Jurjānī (d. 816/1413), “the object of knowledge” (*ma'lūm*) and existence (*mawjūd*) have the same meaning.⁷⁸ The following sentence, uttered by al-Ījī to show the relationship between cause and effect, reveals the point of Ash'arism physics: “It is imperative to consider the need of one thing for another.”⁷⁹ As it can be understood from here, a causal relationship should be considered mental in terms of the elements needed, not extramental, which is to say, in nature. In the ontology sections of the thirteenth century and later theologians' texts, it is not possible to find experiential examples in the explanations of the physical universe. Although there are examples based on experience in these texts, these are explanations produced by the theologians in previous periods.

Conclusion

Kalām's experience of relating to the physical universe differs periodically. At the beginning of the ninth century, it is seen that theologians, in addition to developing physical theories, took natural reality into account, made observations, and started to draw some conclusions from natural life. It cannot be said that these works of theologians adequately carry the criterion of experimentation in the current sense because it lacks the basic criteria of experimentation, such as putting forward hypotheses and classifying variables. However, it is understood that the theologians of this period were not content with only speculative explanations, they were interested in animals, plants, minerals and mines, which are the components of the natural environment, and they were in an effort to reach some conclusions based on this.

In the tenth and eleventh centuries, theologians, who needed to clarify their metaphysical theses and develop an appropriate physical approach, explained many particular phenomena, such as atom, void, and impetus. Some of them include cupping cups, correction of broken dislocations, objects floating on water, movement of objects thrown upwards, and the way the scale works. These explanations are not based on the practice of experimenting specifically but on the interpretation of a particular phenomenon chosen as a representation in accordance with the theological approach. However, the fact that theologians felt obliged to explain these phenomena shows that they needed to establish a connection with the natural process. Moreover, the fact that they get support from geometry in the proof of atomism and that they quantify the movements of rising and falling indicates an attempt to mathematize their examples, which is a criterion of scientificity.

The incorporation of Aristotelian physics, metaphysics, and logic into Kalām in the twelfth century and later and harmonizing them with theological theses provided the theoretical opening of Kalām to a new and comprehensive field. However, this expansion necessitated that Kalām be disconnected from stone, soil, animal, and plant, in short, from the natural environment, and to have a physics approach only on a theoretical and nominal level. Thus, in the ninth century, Kalām physics, which included synthetic orientations, was drawn to an analogical approach in the tenth and eleventh centuries and to an analytical universe in which formal logic determined its framework in the thirteenth century and later.

⁷⁸ İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Fizik*, 1/69; al-Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāqif*, 4/104-110.

⁷⁹ Aḍud al-dīn al-Ījī, *al-Mawāqif fi 'ilm al-kalām* (Beirut: A'lām al-Kutub, n.d.), 85.

References

- Abū Ridā, ‘Abd al-Ḥādī. *Ibrahim b. Sayyār al-Nazzām wa āra’uh al-kalāmiyya al-falsafīyya*. Cairo: Matba‘a al-Lajnat al-Ta’lif wa al-Tarjama wa al-Nashr, 1946.
- al-Āmidī, Sayf al-Dīn. *Abkār al-afkār fī usūl al-dīn*. Cairo: Dār al-Kutub, 2004.
- Aristotle. *Physics, Complete Works (Aristotle)*. edited by Jonathan Barnes. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- Aristotle. *Topics, Complete Works (Aristotle)*. edited by Jonathan Barnes. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- al-Ash‘arī, Abū al-Ḥasan. *Maqālāt al-Islāmiyyīn*. Critical edited by Nawāf al-Jarrāḥ. Beirut: Dār al-Şādr, 2008.
- ‘Azzām, Maḥfūz. *fī al-Falsafa al-tabī‘a li al-Jāhiz*. s.l.:Dāru al-Hidāyā, 1995.
- al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir. *al-Farq bayna al-firāk ve bayān al-fırka al-nāciya minhum*. Critical edited by Muḥammad ‘Usmān al-Husht. Cairo: Maktabatu İbn Sīnā, 1988.
- Bayrakdar, Mehmet. *İslam’da Evrimci Yaratılış Teorisi*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik Câhız’ın Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Dhanani, Alnoor. “al-Mâtürîdî and Al-Nasafî and the Tabā ‘ı’”. *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 2012.
- Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalam Atoms, Space, and Void in Basrian Mu’tazilî Cosmology*. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1994.
- Frank, Richard. *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu’tazila in the Classical Period*. Albany: The State University of New York Press, 1978.
- al-Ghazzālī, Abū Hāmid. *Mi‘yar al-ilm*. Critical edited by Ahmad Shamsaddīn. Beirut: Dār al-Kutub al-‘İlmiyyah, 2013.
- Horovitz, S. “Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam”. *Jahres-Bericht des Jüdisch-theologischen Seminars Fraenckel’scher Stiftung*. Breslau: s.n., 1909.
- Ibn Mattawayh, Abū Muḥammad al-Hasan b. Aḥmad. *al-Tadhkira fī aḥkām al-jawāhir wa al-a‘rāz*. Critical edited by Daniel Gimaret. Cairo: al-Ma‘ḥad al-Fransī, 2009.
- İbn Sīnā. *Kitabu’ş-Şifa: Fizik*. çev. Muhittin Macit-Feruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayınları, 2004.
- al-İjī, Aḍud al-dīn. *al-Mawāqif fī ‘ilm al-kalām*. Beirut: A‘lam al-Kutub, n.d..
- al-Jāhiz, ‘Amr b. Baḥr. *Kitāb al-Ḥayawān*. Critical edited by ‘Abd al-Salām Hārūn. Cairo: Jam‘iyya al-Ri‘āya al-Mutakāmila, 2004.
- al-Jāhiz, ‘Amr b. Baḥr. “al-Ma‘āsh ve al-ma‘ād”. *Rasā’il al-Jāhiz*. Critical edited by ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Cairo: Maktaba al-Khanjī, 1964, 91-134.
- al-Jāhiz, ‘Amr b. Baḥr. “Kitāb al-Tarbī‘ ve al-tadvīr”. *Rasā’il al-Jāhiz: al-Adabī*. Critical edited by Ali Bū Mulḥim. Beirut: Dār ve Maktaba al-Hilāl, 2004, 429-490.
- al-Jurjānī, Sayyid Sharif ‘Alī b. Muhammad. *Sharḥ al-Mawāqif*. Critical edited by Maḥmūd ‘Umar ed-Dimyātī. Beirut: Dāru al-Kutub al-‘İlmiyya, 1998.
- al-Juwaynī, İmām al-Ḥaramayn. *al-Şāmil fī usūl al-dīn*. Critical edited by ‘Alī Sāmī al-Nashshār. Alexandria: Mansha’atu al-Ma‘ārif, 1969.

- al-Ka'bi, Abū al-Qāsim. "Bāb dhikr al-Mu'tazila min maqālāt al-Islāmiyyin". *Faḍl al-i'tizāl wa tabaqāt al-Mu'tazila*. Critical edited by Fuad Syy. Tunis: al-Dār al-Tūnusiyya li-al-Nashr, 1919, 63-119.
- Kandemir, Ahmet Mekin. "The Hand Extending Beyond the Cosmos: Discussions on the Khalā' [Void] Between the Başran and Baghdād Schools of Mu'tazila". *Nazariyat* 7/1 (2021), 1-36. [dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.7.1.M0103en](https://doi.org/10.12658/Nazariyat.7.1.M0103en)
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- al-Khayyāt, Abū al-Ḥusayin 'Abd al-Rahmān b. 'Uthmān. *Kitāb al-Intiṣār wa al-radd 'alā Ibn al-Rāwandī*. Critical edited by Henrik Samuel Nyberg. Egypt: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1925.
- Kılıç, Muhammet Fatih. "The Emergence of the Distinction between Complete and Incomplete Causes from Avicenna to al-Abhari", *Nazariyat Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences* 4/1 (2017), 63-85. [dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.4.1.M0036en](https://doi.org/10.12658/Nazariyat.4.1.M0036en)
- Māturidī, Abū Maṣṣūr Muḥammad. *Ta'wilāt al-Qur'ān*. Critical edited by Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011.
- Māturidī, Abū Maṣṣūr Muḥammad. *Kitāb al-Tawhīd*. Critical edited by Bekir Topaloğlu & Muhammed Aruçi. Beirut: Dāru Sādir, 2001.
- Mehmet Bulgen. "Science and Philosophy in The Classical Period of Kalām: An Analysis centered upon The Daqīq and Laṭif Matters of Kalām". *Kader* 19/3 (2021), 938-967. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1017086>
- al-Nashshār, 'Alī Sāmī. *Nash'atu al-fikr al-Islāmī*. Cairo: Dār al-Me'ārif, n.d.
- al-Nīsābūrī, Abū Rashīd. *al-Masā'il fi al-khilāf bayn al-Baṣriyyin wa al-Baghdādiyyin*. Critical edited by Ma'n Ziyāda wa Riḍwān al-Sayyid. Beirut: Ma'had al-Inmā al-'Arabī, 1979.
- al-Nīsābūrī, Abū Rashīd. *fi al-Tawhīd diwān al-uṣūl*. Critical edited by Muḥammad 'Abd al-Hadī Abū Riḍā. Egypt: Maṭba'a Dār al-Kutub, 1969.
- Pines, Shlomo. *Madhab al-Dharra 'inda al-Muslimin*. trans. Muḥammad Abdülhādī Abū Zayda. Cairo: Maktaba al-Nahde al-Miṣriyya, 1946.
- Qāḍī 'Abd al-Jabbār. *al-Majmū' fi al-Muḥīṭ bi al-taklīf*. Compiled by Ibn Mattawayḥ. Critical edited by 'Umar al-Sayyid al-'Azmī. Cairo: Dār al-Miṣriyya. Beirut: n.d.
- Qāḍī 'Abd al-Jabbār. *al-Munya wa al-amal*. Compiled by Aḥmed b. Yaḥyā al-Murtaza Critical edited by 'Uṣām al-dīn Muḥammād 'Alī. s.l.: Dār al-Ma'rifa al-Cāmi'iyya, n.d.
- Qāḍī 'Abd al-Jabbār. *al-Mughni fi abwāb al-tawhīd wa al-'adl IX: al-Tawlid*. Critical edited by Tawfīk al-Tawīl wa Sa'īd Zayid. Cairo: s.n., n.d.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa al-muta'akḥkhirīn min al-'ulamā' wa al-ḥukamā' wa al-mutakallimīn*. Critical edited by Tāha Abd al-Rā'ūf Sa'd. Cairo: Maktaba Kulīyya al-Azhariyya, n.d.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *at-Tafsīru al-kabīr*, Beirut: Dār al-fikr, 1981.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Sharh Uyūn al-hikma*, Tahrān: Muassasah al-Sādīk, 1415.
- al-Shahristānī. *al-Milal wa al-niḥal*. Beirut: Mu'assasa al-Kutub al-Thaqāfiyya, 1994.
- al-Shayh Al-Mufīd. *Awā'il al-Maqālāt*. Critical edited by Ibrāhīm al-Ānṣārī. Tahrān: al-Mu'tamar al-'Ālamī li Alfīyya al-Shaykh al-Mufīd, 1413.

- al-Siyālkūtī, ‘Abd al-Hakīm. “Ḥāṣiyā ‘alā ḥāṣiyā ‘Abdilghafūr Lārī”. *al-Majmu‘a al-Nūriyya*. edited by Muḥammad Nūrī Nas. Midyat: Dâru Nur al-Sabāḥ, 2010.
- Ess, Josef van. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra A History of Religious Thought in Early Islam*. Translated from German by Gwendolin Goldbloom. Leiden: Brill, 2017.
- Ess, Josef van. “Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi”. trans by Mehmet Bulğen. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 46 (2014), 274-278. <https://doi.org/10.15370/muifd.22984>
- Ess, Josef van. *The Flowering of Muslim Theology*. trans. Jane Marie Todd. London: Harvard University Press, 2006.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. London: Harvard University Press, 1976.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Mâtürîdî’nin Tabiat ve İlliyete Bakışı”. *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtüüdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012, 54-64.

İbn Sînâ'nın Uçan Adam Nazariyesi Bağlamında Nefsin Benlik Bilinci

Mehmet Ata Az

0000-0002-8844-8875

mehmetataaz@gmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fak., Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Türkiye
ror.org/05ryem72

Öz

Modern dönemde zihin felsefesi alanında, nöro-biyoloji ve nöro-fizyolojinin verilerine bağlı olarak yapılan çalışmalarda, zihin kavramıyla bağlantılı olarak zât/benlik, şu'ûr/bilinç ve eş-şu'ûr bi-zât/benlik bilinci kavramları daha fazla ön plana çıkmış olsa da erken dönemden itibaren gerek İslam gerekse Batı düşüncesinde bu kavramlar kullanılmıştır. İslam düşüncesinin önemli filozoflarından İbn Sînâ, nefsin bedenden ayrı ve farklı bir mevcudiyete sahip olduğuna dair geliştirdiği düşünce deneyi Uçan Adam Nazariyesi'nde, nefs-beden ilişkisi, nefsin mâhiyeti, nefsin bedenden farklı ve bağımsız bir varlığa sahip olup olmadığı, nefsin bilince sahip olup olmadığı ve nefsin benlik bilincini nasıl ve ne zaman kazandığını ele almıştır. Farklı eserlerinde kısmi farklılıklarla ele aldığı nazariyesinde İbn Sînâ ilk aşamada, nefsin bedenden ayrı ve farklı bir mevcudiyeti ve nefsin gayri maddi bir mâhiyete sahip olduğunu temellendirmiştir. İkinci aşamada ise gayri maddi, ayrık ve farklı gerçekliğe sahip olan nefsin farklı melekelerin işlevlerini önceleyen ve bu işlevleri 'ben' bilinciyle birleştiren tek bir özün yani zâtın varlığını dolaylı şekilde izah etmiştir. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın nazariyesinde asıl neyi temellendirmeyi amaçladığına dair farklı yorumlar yapılmıştır. Kimi nazariyede nefsin mâhiyeti ve gerçekliğini ele aldığını savunurken kimi de buna ek olarak nefsin benlik bilincini de temellendirdiğini savunmuştur. Bu çalışmada, İbn Sînâ'nın düşünsel deney olarak geliştirdiği uçan adam nazariyesi ele alınacaktır, nazariyenin izahına bağlı olarak nazariyenin temel amacının ne olduğu ortaya konacaktır. Daha sonra nefsin kendi zâtının şu'ûrunda/bilincinde olmasından kastının ne olduğu izah edilecektir. İbn Sînâ'nın şu'ûra ilişkin yaptığı *benlik bilinci* (eş-şu'ûr bi-zât/zatî bilinç) ile *bilincin bilinci* (eş-şu'ûru bi'ş-şu'ûr) ayırımı değerlendirilecektir. Sonuç olarak da her ne kadar İbn Sînâ nazariyede öncelikli olarak nefsin bedenden ayrı ve farklı gayri maddi bir mâhiyete sahip olduğunu ele almış olsa da ikincil düzeyde nefsin kendi zâtının bilincinde olduğunu da kanıtlamayı amaçladığı temellendirilecektir.

Anahtar Kelimeler

Din Felsefesi; İbn Sînâ; Uçan Adam Nazariyesi; Nefs; Benlik; Bilinç

Öne Çıkanlar

- Bu çalışma, İbn Sînâ'nın uçan adam nazariyesi bağlamında nefis ve bilinç anlayışını ele almaktadır.
- Uçan adam nazariyesinin temel iddialarından birinin, nefsin özsel olarak benlik bilincine sahip olduğudur.
- Nefsin benlik bilinci, apaçık, doğrudan ve vasıtasızdır.
- Nefsin özsel olarak sahip olduğu benlik bilinci, zatın kendisiyle özdeşdir.
- Nefsin bilinci, benlik bilinci (*eş-şu'ûr bi-zât*) ile bilincin bilinci (*eş-şu'ûru bi'ş-şu'ûr*) şeklinde ayrılmaktadır.

Atıf Bilgisi

Az, Mehmet Ata. "İbn Sînâ'nın Uçan Adam Nazariyesi Bağlamında Nefsin Benlik Bilinci". *Eskiye*ni 51 (Aralık 2023), 1045-1073. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1332257>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	24 Temmuz 2023
Kabul Tarihi	7 Kasım 2023
Yayın Tarihi	30 Aralık 2023
Hakem Sayısı	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
S. Kalkınma Amaçları	--
Lisans	CC BY-NC 4.0 creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

The Self-Consciousness of the Soul in the Context of Avicenna's Flying Man Theory

Mehmet Ata Az

0000-0002-8844-8875

mehmetataaz@gmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Univ, Fac of Theology, Dept of Philosophy and Religious Studies, Türkiye
ror.org/05ryem72

Abstract

Although the concepts of *zat*/self, *shu'ūr*/consciousness, and *al-shu'ūr bi-l-dhāt*/self-consciousness have come to the fore more in connection with the concept of mind in modern studies in the field of philosophy of mind based on the data of neuro-biology and neuro-physiology, these concepts have been used in both Islamic and Western thought since the early period. Avicenna, one of the most influential philosophers of Islamic thought, in his thought experiment The Flying Man theorem, which he developed on the soul having a separate and distinct existence from the body, dealt with the relationship between the soul and the body, the essence of the soul, whether the soul has a separate and independent existence from the body, whether the soul has consciousness, and how and when the soul acquires self-consciousness. In his theory, which he discusses with partial differences in different works, Ibn Sīnā, in the first stage, justified that the soul has a separate and distinct existence from the body and that the soul has an immaterial essence. In the second stage, he indirectly explained the existence of a single essence, i.e., the *dhāt* that prioritizes the functions of the different faculties of the immaterial, separate, and different realities of the soul and unites these functions with the consciousness of 'I'. However, there have been various interpretations of what Avicenna actually aimed to ground in his theory. While some have argued that he dealt with the essence and existence of the soul in his theory, others have argued that he also grounded the self-consciousness of the soul in addition to this. In this study, Avicenna's theory of the flying man, will be discussed, and the main purpose of the theory will be revealed depending on the explanation of the theory. Then, it will be explained what he means by the soul being in the consciousness of its own *dhāt*. Ibn Sīnā's distinction between the consciousness of the self (*al-shu'ūr bi-zāt*) and the consciousness of consciousness (*al-shu'ūr bi al-shu'ūr*) will be evaluated. As a result, it will be justified that although Avicenna's theorizing primarily deals with the soul as having an immaterial essence, separate and distinct from the body, at a secondary level he also aims to prove that the soul is conscious of its own essence.

Keywords

Philosophy of Religion; Avicenna; Flying Man Theory; Soul; Self; Consciousness

Highlights

- This study deals with Avicenna's understanding of soul and consciousness in the context of the flying man theory.
- One of the basic claims of this theory is that the soul has an essentially self-consciousness.
- The self-consciousness of the soul is self-evident, direct, and unmediated.
- The self-consciousness that the soul has essentially is identical with the *zât*/self itself.
- The soul's consciousness is divided into self-consciousness (*al-shu'ūr bi-zāt*) and consciousness of consciousness (*al-shu'ūr bi al-shu'ūr*).

Citation

Az, Mehmet Ata. "The Self-Consciousness of the Soul in the Context of Avicenna's Flying Man Theory". *Eskiyeni* 51 (December 2023), 1045-1073.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1332257>

Article Information

<i>Date of submission</i>	24 July 2023
<i>Date of acceptance</i>	7 December 2023
<i>Date of publication</i>	30 December 2023
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - Turnitin
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>S. Development Goals</i>	--
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0 creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0

Giriş

“İnsan nedir?” sorusuna bağlı olarak nefis-beden ilişkisi, nefsin benliği ve bilince sahip olup olmadığı, nefsin benlik bilinci (*eş-şu'ûr bi-zât/zatî bilinç*) nasıl ve ne zaman kazandığı meselesi, erken dönemden itibaren filozoflar tarafından ontolojik açıdan olduğu kadar epistemolojik açıdan da tartışılmalıdır. Modern dönemde zihin felsefesi alanında nöro-biyoloji ve nöro-fizyolojinin verilerine bağlı olarak yapılan çalışmalarda zihin kavramıyla bağlantılı olarak zihin, zât/benlik, şuûr/bilinç ve zatî şuûr/benlik bilinci kavramları daha fazla ön plana çıkmış olsa da erken dönemden itibaren özellikle de orta çağda İslam ve Batı düşüncesindeki tartışmalarda benzer kavramlar kısmi farklılıklarla birlikte kullanılmıştır. Her iki dönemde de tartışılan temel soru, zihin ve bilincin mâhiyeti, kaynağı, zihnin bedenden ayrı ve farklı bir gerçekliğe sahip olup olmadığı, zihnin ve bilincin nefsin bir işlevi mi olduğu yoksa fiziksel bedenin bir uzvu olan beynin bir fonksiyonu mu olduğudur. Klasik dönemde filozofların meseleyi kendi felsefi ve metafizik sistemleri içerisinde ele alış şekilleri kısmi farklılıklar barındırır da çağdaş zihin felsefesi tartışmalara kaynaklık etmesi itibarıyla anlam ve önemini muhafaza etmektedir. Zira insanı insan yapan, tabiatı kadar kişisel kimliğinin(ben/zât) temelini oluşturan bilincin neliği ve bilinçli zihinsel durumların kaynağı meselesi felsefenin en temel sorunu olarak her daim önemini ve değerini muhafaza etmektedir.

Düşünce tarihinde kişinin benliği ve öz farkındalığının kaynağına dair en genelde iki farklı görüşten bahsedilebilir. Bunlardan ilki, benlik ve bilinci salt fiziksel maddi bedene indirgeyen monist/fizikalist görüş; ikincisi de benlik ve bilinci ruh ve beden olmak üzere iki farklı tözün mürekkepliği üzerinden izah eden düalist anlayıştır. Görüşlerini konu edineceğimiz İbn Sînâ, töz düalizmi bağlamında meseleyi tartıştığı eserlerinde nefis, zât/benlik, şu'ûr/bilinç ve bireysellik gibi hususları kendi felsefi sistemi içinde özgün bir şekilde ele alıp tartışmıştır. Nefis anlayışını temellendirirken kullandığı kavramlar ve bu kavramlara yüklediği anlam ve işlevler aracılığıyla nefsin bedenden ayrı ve farklı bir mevcudiyete sahip olduğunu, gayri maddi ilahi bir cevher olduğunu savunmuştur. Gerçekliğini temellendirdiği nefse bağlı olarak nefsin mâhiyeti gereği asli olarak zât ve bilince sahip olduğunu düşünsel deneyi olan *Uçan Adam* Nazariyesi'nde (Boşluktaki Adam) temellendirmiştir.

Biz bu çalışmamızda, zihin felsefesinin temel problemlerinden biri olan kişinin bilinci, öz farkındalığı, benliğinin kaynağı, oluşumu ve idamesi meselesinin çağdaş zihin felsefesi tartışmalarına kaynaklık edecek şekilde İbn Sînâ tarafından sistematik ve özgün şekilde ele alındığını ve bedenden ayrı ve farklı gerçekliğe sahip nefsin mâhiyeti gereği asli olarak zât ve şuûra sahip olduğunu düşünsel deney olan uçan adam nazariyesinde temellendirdiğini ortaya koymaya çalışacağız. İbn Sînâ'nın nefis öğretisi bağlamında *benlik* (zât), *bilinç* (şu'ûr) ve *benlik bilinci* (*eş-şu'ûru bi'z-zât/zatî bilinç*) ve *bilincin bilinci* (*eş-şu'ûru bi'ş-şu'ûr*) tasnifine dair görüşlerini irdeleyeceğiz. Filozofun nazariyesini kurgularken tam olarak neyi amaçladığına dair çağdaş yorumcuları arasında görüş farklılıkları da olmuştur. Görüş farklılıklarının oluşmasının arka planında İbn Sînâ'nın nazariyede nefsin tabiatını ele alırken kullandığı kavramların farklılaşması kadar kullandığı üslup ve öncüller yer almaktadır. Çalışmamızda çağdaş İbn Sînâ yorumcularının görüş farklılıklarını ve farklılıkların oluşmasına neden olan gerekçeleri, nazariyeyi ele aldığı eserlerine referansla

irdeleyeceğiz.¹ Çalışmamızın sınırlılığı nedeniyle filozofun nefis anlayışı, nefsin mevcudiyetine dair kanıtları, nefsin yetileri vb. hususlara ayrıntılı değinmeyeceğiz.

Nefsin Tanımı ve Mâhiyeti

İbn Sînâ nefsi, “... nefsin canlılık fiillerini gerçekleştirmek üzere tabii organik cismin ilk kemâlidir.”² şeklinde tanımlayarak Aristoteles'in gayri maddi, basit ve cisimde doğal olarak bulunan bir kuvve ya da yapı tanımından³ farklı olarak bedene sonradan harici olarak dahil olan ve tabii organik cisim olan beden bilfiil olarak var olmasını sağlayan ilk yetkinlik şeklinde tanımlamaktadır. İbn Sînâ, nefsin bedenin herhangi bir yerinde mahal edinmediği, bedene içkin olmadığı vb. gerekçelerle Aristoteles'in nefsin bedenin sureti olduğu anlayışını⁴ yetersiz görerek nefsin bedenin sureti değil aksine yetkinliği olarak tanımlamaktadır.⁵ Bunun arka planında İbn Sînâ'nın nefsi, kuvve halindeki maddeyle birleşen ve onu bilfiilleştiren suret olarak değil, daha ziyade madde ve suretten oluşan cismin yetkinleşme ilkesi olarak görmesidir. Zira İbn Sînâ sureti, türe ait olan ve türsel özellikleri kazandıran yetkinlik anlamında kullanır. Aynı şekilde nefsin bedenin sureti olarak tanımlanması, nefsin bedenle ilişkisine dair ve bu ilişkide nefsin bedende neden olduğu etkilere/fillere dair bilgi vermekle birlikte nefsin mâhiyetine dair bilgi vermemektedir.⁶ Bu tür bir nefis tanımı, nefsin mâhiyeti veya zâtından ziyade fiillerine referansla yapılan tanım olacaktır:

Deriz ki, nefsin, bedenin kemâli olduğunu bildiğimizde, sonrasında 'kemâl'in ne olduğunu izah ettiğimizde, nefsin mâhiyetinin ne olduğunu bilemeyiz, daha ziyade nefsi nefis olması açısından ne olduğunu bilmiş oluruz. Nefis ismi, ona bir cevher olması açısından değil daha ziyade bedenleri yönetmesi ve onun cüzleriyle ilişkili olması bakımından uygulanır...⁷

¹ İbn Sînâ'nın uçan adam nazariyesini kurgularken nefsin bedenden ayrı ve farklı gerçekliğe sahip olduğunu kanıtlamayı amaçladığını savunanlar kadar nefsin fiziksel bedenden ayrı ve farklı gayri maddi bir mevcudiyete sahip olduğunu kanıtlamayı amaçladığını savunanlar kadar buna ek olarak nefsin benlik bilincine de sahip olduğunu izah etmeyi amaçladığını savunan çağdaş yorumcular olmuştur. Bunlar: Therese A. Druart Dag, “The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes”, ed. Therese A. Druart, *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction* (Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies-Georgetown University, 1988), 27-49; Michael Marmura, “Avicenna's “Flying Man” in Context”, *The Monist* 69/3 (1986), 383-95; Deborah L. Black, “Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows”, *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, ed. Shahid Rahmani, Tony Street, ve Hassan Tahiri (Dordrecht: Springer Netherlands, 2008), 63-87; Jari Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2015); Peter Adamson ve Fedor Beneviseh, “The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument”, *Journal of the American Philosophical Association* 4/2 (2018), 147-64; Ahmed Alwishah, “Avicenna on self-cognition and self-awareness”, *Aristotle and the Arabic Tradition*, ed. Ahmed Alwishah ve Josh Hayes, (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 143-63. Bu çalışmalar dışında son dönemde İbn Sînâ'nın nefis, zât/benlik, bilinç ve ölümsüzlük anlayışını doktora tezi düzeyinde ele alan önemli çalışmalar da olmuştur: Ahmet Erkan, *İbn Sînâ'da Nefis ve Ölümsüzlük*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023) ve Ömer F. Görücü, *İbn Sina - Descartes Psikolojisi: Karşılaştırmalı Bir Analiz* (İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023).

² İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*, nşr. Fazlur Rahman (London: University of Durham, 1959), I.1 12, satır 7-8; Aristotle, *De Anima*, 2.1.412b 4-6.

³ Aristotle, *De Anima* II.1, 412b5-6, 412a27-28.

⁴ Aristotle, *De Anima* II.1, 412a20-1.

⁵ Jari Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 44.

⁶ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima* I.3 27-33.

⁷ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima* I.5 10, satır 15-16.

Nefsin mâhiyetine dair bilgi vermek adına İbn Sînâ, uçan adam nazariyesiyle nefsin beden, bedensel uzuvlar ve algısal tecrübeler olmaksızın doğrudan nefsin zâtının idrakiyle nefsin mevcudiyetinin bilincinde olunabileceğini belirtir. İbn Sînâ'nın ifadesiyle “eğer onun (nefs) zâtını düşündüğünde ve ona yoğunlaştığında ona mahal bulunmadığını, kendinde bir cevher olduğunu görürsün”⁸ diyerek nefsin, bedende ayrı ve farklı bir gerçekliğe sahip olduğunu ifade eder. Nefsin doğru ve gerçek tanımı, bedene veya bedensel uzuvlara referansla yapılan tariften ziyade doğrudan nefsin zâtından yani mâhiyetinden hareketle yapılan tanımdır. Zira nefsi bedensel yetilerden hareketle tanımlamaya çalışmak, bir hadd değil tarif olacaktır.⁹ Nefsin beden üzerindeki etkileri olan fiillerinden hareketle yapılan tarif, zâtî bir tanımdan ziyade izafi bir tanım olacaktır. Bedenin işlevlerine referansla nefsin tanımlanması, nefsi bir kuvveye ya da kuvvelerin bütününe indirgemek anlamına gelecektir. Diğer bir ifadeyle nefsi, bedene izafesi sonucunda ortaya çıkan etkilerden hareketle tanımlamak (*min ciheti izâfeti mâ lehu ey min ciheti mâ huve mebde'u li hezihî'l-efâ'il*), nefsi arazlar üzerinden tanımlamak (*min ciheti me lehu 'arazun mâ*) olur ki, bu mutlak tanım olmayacaktır.¹⁰ Asıl tanımın nefsi nefis yapan, bulunduğu hal üzere kılan özden, doğrudan cevherinden hareketle yapılması gerekir.¹¹ İbn Sînâ, bunu daha da somutlaştırmak adına hareket eden ve ettiren misalini verir. Buna göre hareket eden şeyi gözlemleyerek onu hareket ettiren bir failin olduğunu biliriz ancak hareket ettiren failin nasıl bir mâhiyete/zât sahip olduğunu bilemeyiz.¹² Nefsin zâtı ya da mâhiyeti nasıl bilinebilir sorusunu İbn Sînâ nefsin zâtı üzerine yoğunlaşarak onun mâhiyetinin bilinebilirliği sorusunu yanıtlamaya çalışır. Nefsin, bedenden ayrı ve farklı gerçekliğine sahip mevcudiyetini ve mâhiyetini izah edebilmek adına uçan adam düşünce deneyini geliştirmiştir.

Uçan Adam Nazariyesi

İbn Sînâ, nefsin mâhiyetinin idrakini temellendirmek için kurguladığı uçan adam/boşluktaki adam nazariyesi olarak formüle edilebilecek düşünsel deneyimi *eş-Şifâ: Tabî'yyât / Kitâbu'n-Nefs* (I.1; V.7), *el-İşârât ve't-tenbîhât* (Nemat 3, Fasıl 1-2, 443-46.) ve *Mubâhasât* olmak üzere üç farklı eserinde ele almaktadır. Nefsin mâhiyetinin ne olduğunu izah etmeyi amaçladığı *Kitâbu'n-Nefs* I.1'de nefsin bedenden ayrı ve farklı bir mevcudiyete sahip olduğu sonuca varır. *Kitâbu'n-Nefs* V.7'de ise bedeninden bağımsız şekilde farkında olduğu ve bildiği şeyi *enniye* kavramıyla izah eder. Bu üç eser dışında *Ta'likât* (s.30, 79-80, 147-48, 160-61) eserinde, nefsin bedenle ilişkisi ve farklılığından ziyade nefsin kendi zâtının doğrudan bilincinde olduğunu ele almakta ve temellendirmektedir. Bu eserinde, nefsin kendine yönelik farkındalığı anlamındaki benlik bilincine değinerek *eş-şu'ûr bi-zât* (benlik bilinci) ile *eş-şu'ûru bi's- şu'ûr* (bilincin bilinci) şeklindeki özgün ayırımını yapar. Bu üç eserdeki nazariyeye dair anlatımlar ve tasvirler kısmi farklılıklar içermekle birlikte dikkat

⁸ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima* 1.5 9 satır 15-16; 1.5 4 satır 8-9, 11.

⁹ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima* 1.5 8 satır 2-3.

¹⁰ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima* 1.5 4 satır 8-9, 11. Elbette İbn Sînâ, nefsin sahip olduğu arazlar üzerinden, nefsin bedende neden olduğu fiiller/işlevlerden hareketle nefsin kısmen bilinebileceğini kabul etmektedir (*min heze'l-ârâzi lehu ile en nuhekkiku zâtihî li-na'rife mâhiyetehu ...*). *Avicenna's De Anima* 1.5 15 satır 16-17.

¹¹ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*, I.5 4 satır 8-9.

¹² İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima* 1.5 5 satır 2-3.

çeken temel husus, nefsin mevcudiyetini ve mâhiyetini kanıtlamak, nefsin bedenden ayrı ve farklı varlığı olduğunu temellendirmektir. İkincil düzeyde de kişinin zâtının varlığının bilincinde olduğu yani zâtını/benliğini doğrudan idrak edebildiğidir.

İbn Sînâ'nın geliştirdiği bu düşünsel deneyden kastın ne olduğuna dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. Nazariyedeki kavramsal belirsizlik, nazariyenin farklı versiyonlarındaki kısmi farklılık ve farklı versiyonlarda farklı kavramların dönüşümlü kullanılması, İbn Sînâ'nın bu nazariyeyle asıl neyi izah etmeyi amaçladığına dair farklı görüşlerin savunulmasına zemin hazırlamıştır. Savunulan temel yorumlardan ilki, İbn Sînâ'nın nefsin bedenden ayrı ve farklı bir gerçekliğe sahip olduğu, nefsin gayri maddi bir mâhiyette olduğudur. Bu görüşün en önemli savunucularından biri Hasse'dir. İkinci temel yorum ise İbn Sînâ'nın nazariyede nefsin gayri maddiliğine ek olarak nefsin zâtına yönelik sahip olduğu doğrudan, apaçık ve daimî özsel bilincinin temellendirilmesidir. Bu görüşün de önemli temsilcisi de Kaukua'dır.

Kitâbu'n-Nefs eserinde İbn Sînâ nazariyeyi şu şekilde formüle etmektedir:

Bu meselede, uyarma ve hatırlatma yoluyla nefsin mevcudiyetini kanıtlamaya yönelik... Deriz ki: içimizden biri kendisini sanki (a) bütün olarak bir defada ve (b) kâmil bir şekilde (kamilen) yaratılmış, ancak (c) görmesi, haricî şeyleri görmeye kapatılmış, (d) havanın basıncı -algılaması gereken bir mukavemetle-hissettirmeyecek şekilde, havada ya da boşlukta duracak şekilde yaratılmış ve (e) organları birbirinden ayrılmış, dolayısıyla (organları) birbirleriyle etkileşim halinde olmayacak veya birbirleriyle temas etmeyecek şekilde vehmetsin (yetevehhem).

Bu durumda, kendi zâtının varlığını (*vucûdu zâtihî*) şüpheye mahal bırakmayacak şekilde kanıtlayıp kanıtlamadığını düşünsün. Kendi zâtının varlığını (*li zâtihî mevcûdetun*) kanıtlamada şüpheye düşmeyecektir, bununla birlikte ne harici bir uzvunu ne bir dahili uzvunu ne kalbini ne bir dimağını ne de haricî şeylerden herhangi bir şeyin varlığını onaylayamayacaktır. Aksine zâtını/benliğini (*zâtihî*), uzunluğunu, genişliğini ve derinliğini kanıtlamadan ispatlayacaktır. Bu durumdayken bir elini veya başka bir organını hayal etme (*yetehayyele*) imkânı olsaydı, kendi zâtının/benliğinin (*zâtihî*) bir cüz'ü olarak ya da kendi zâtının bir şartı olarak (*şartan fi zâtihî*) tahayyül etmeyecekti.

Sen kanıtlananın, kanıtlanmayanından farklı olduğunu ve kendisiyle karar verilen kendisiyle karar kılınmayanından farklı olduğunu biliyorsun. Dolayısıyla mevcudiyetini kanıtladığı zât/benlik kendisiyle aynı olmasıyla (*hüve bi 'aynihi*) ona hastır/özeldir (*hasiyye*), onaylamadığı uzvularından ve cisiminden farklıdır.

Öyleyse, dikkatli olan (*mutenebbih*) kişi, nefsin mevcudiyetini, cisimden (beden) farklı bir şey olduğunu -aslında bir cisimden farklı olduğunu- bilme (*ârifun*) imkânına sahiptir ve onun (zâtının) bilincindedir (*ennehu 'ârifun bihi müsteş'irun lehu*). Eğer ondan bihaber (*zâhilen 'anhu*) olursa, dürtülmeye/uyarılmaya ihtiyacı vardır.¹³

Alıntıdan da anlaşıldığı üzere nazariyenin bu versiyonun da temellendirmeye çalıştığı asıl hususlardan ilki, nefsin mevcudiyeti, nefsin bedenden ayrı ve farklı bir gerçekliğe sahip olduğu, varlığı ve işlevlerinde bedene ihtiyaç duymadığının düşünsel olarak deneyimlenmesinin imkanındır. İkinci husus, varlığı baştan kabul edilen, bedenden ayrı ve farklı bir gerçekliği olduğu benimsenen nefsin mâhiyetinin ne olduğunu, özellikle de bedene izafesi düşünülmeden nefsin nasıl bir mâhiyete sahip olduğudur. Nefsi bedenden farklılaştırarak nefsin gayri maddi bir yapıya sahip olduğunu temellendirmektir. Üçüncü

¹³ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima* I.1 16 satır 2-15.

husus, bedenın nefsin mevcudiyetinin ve nefsin zâtının/mâhiyetinin kurucu/temel cüz'ü olmadığı temellendirdikten sonra nefsin zâtının nefsin kendisiyle/varlığıyla özsel ilişkisinin izah edilmesidir. Diğer bir ifadeyle, zât/benlik ile zatî bilinci arasındaki aynılığının temellendirilmesidir. Daha sonra zatî bilincinin bedenle ya da bedensel bir uzuvla ilişkisinin olmadığı, nefsin zâtî bilincinin bedenden ayrı ve farklı bir hal olduğudur. Nefsin mâhiyetini, zâtılığını ve benlik bilincini temellendirdikten sonra benlik bilincinin doğrudan idrak edilebilirliğini, apaçıklığını ve kesinliğini ortaya koymaktır.

Nazariyede İbn Sînâ, kişinin kendisini bir anda ve yetkin bir şekilde havada asılı olarak tahayyül etmesini istemesinin temel nedeni, zihnin en temel bilgi kaynağı olan duyuşal bilginin/müşahedenin önüne geçmek, dolayısıyla da nefsin bedenın varlığının onayı olmaksızın nefsin mevcudiyetinin onaylanabileceğidir. Bunun için bütün duyuşlarının kapalı olması gerektiğini belirtmektedir. Bedenin havada asılı durmasının ve “*bir defada yaratıldı ve kâmil bir şekilde yaratıldı*”¹⁴ (*hulika defaten ve ve hulika kâmilên*) şeklinde tasavvur etmemizi istemesinin nedeni, bedensel uzuvların duyuşmasına bağlı olarak sahip olabileceği dahili yetileri (*havâsu'l-bâtina*) olan vehim, hayal ve hafıza melekelerinin bilfilleşmesine, bu yetileri harekete geçirecek verilere imkân tanımamaktır. Böylece nefsin zâtını, algısal tecrübelerden hareketle besleyecek her türlü veri akışının önüne geçebilmektedir. Kişi her ne kadar her türlü tecrübi bilgiden yoksun olsa da yine de akli melekelerini en üst düzeyde kullanabilecek yetkinlikte olabilmektedir. Kişinin iç ve dış uzuvları olmaksızın havada/boşlukta asılı olarak tahayyül edilmesi gerektiğinin diğer bir gerekçesi, uyuşal uzuvlarının birbirine dokunmasının yani her türlü deneyimsel bilginin (dokunma, hissetme, koku vb.) önüne geçerek kendi bedenine dair deneyimsel bilginin elde edilmesini engellemektir. Dahili ya da harici her türlü veriden arındırılmış nefis, zâtının var olup olmadığını aklettiğinde, doğrudan ve hiçbir şüpheye mahal bırakmaksızın, apaçık bir şekilde nefsinin zâtının varlığının bilincinde (*şu'ûr*) olmaktadır. Bu da kişinin nefsinin zâtının bedensel uzuvlardan bağımsız ve farklı bir gerçekliğe sahip olduğunun, algısal bilgi ve tecrübeler olmaksızın nefsin kendi varlığının farkında olduğunun kanıtıdır. Farkında olunan ve doğrudan idrak edilen bu zât, kişinin ben (*ene*) dediği, bizâtihi kendisidir (*şu'ûruna bi-zâtinâ huve nefsu vucudunâ*).¹⁵ İdrakinden kaçamadığı, varlığını teyit etmek zorunda olduğu özsel bir zâttır. İbn Sînâ'nın zât kavramıyla ifade ettiği bu öz farkındalık ya da benlik bilinci, nefsin öznel ve bireysel benliğine işaret etmektedir. Nefsin benlik bilincini temel olarak İbn Sînâ, her bir bireyin bireyselleşme ve kişisel kimliğinin oluşumunu da temellendirmeyi amaçlamıştır.¹⁶

¹⁴ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima* I.5 16 satır 3. Nazariyeyi kurgularken İbn Sînâ, insanın Tanrı tarafından bir anda havada asılı olacak şekilde yaratıldığını farz etmemizi belirtmektedir. Nazariyeyi daha iyi anlayabilmek için tasavvur ettiği insanın var oluş sürecini tahlil etmek gerekmektedir. İbn Sînâ'da Tanrı insanı bir anda doğrudan yaratmamaktadır. Aksine nefis-beden mürekkepliğine ek olarak insanın mevcudiyet kazanması faal aklın kontrolündeki ay-altı alemde deterministik bir düzene göre gerçekleşmektedir. Ancak İbn Sînâ nazariyede ilahi kudretine referansla Tanrı'nın doğrudan bu durumda bir insanı yaratmasını mantıksal olarak imkân dahilinde görmektedir.

¹⁵ İbn Sînâ, *Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevi (Kahire: Daru'l-İslamiyye, 1973), 161 satır 10.

¹⁶ Ahmed Alwishah ve Josh Hayes (Cambridge University Press), 145-46; İbn Sînâ'nın nefsin bireyselleşmesine dair ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Ali Yıldırım, “Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî ve İbn Sînâ Bağlamında Nefislerin Bireyselleşmesi”, *Bilimname* 39 (2019), 187-219.

Benlik bilincinin, bedenin bir işlevi olmadığını temellendirebilmek için öncelikle nefsin bedenin bir işlevi veya bedensel işlevlerin toplamından ibaret olmadığını ispat edilebilmesi gerekir. Bunu yapmak adına İbn Sînâ nefsin, bedenden ayrı ve farklı bir gerçekliğe sahip olduğunu farklı kanıtlara dayanarak temellendirir. Bunların ilki, akfî idraktır. Buna göre akfî idrak, fiziksel beden veya algılara bağlı olarak değil gayri maddi yapıdaki nefste gerçekleşir. Beden temelli algısal idrak, duyumsadığı şeylerin suretlerini maddelerinden soyutlayamaz. Oysa gayri maddi yapıdaki nefis ve idrak kuvvesi, şeylerin suretlerini maddelerinden soyutlayarak kavramaktadır. İkincisi, nefsin idrak kuvvesiyle ayrı ve farklı gerçekliğe sahip olmayan tümelleri idrak edebilmesidir. Cisim dışında ayrı gerçekliğe sahip olmayan tümellerin ancak idrak kuvvesiyle kavranabileceğidir. Üçüncüsü de nefsin kendi mevcudiyetinin bilincinde olmasıdır. Beden ve duyuşal organlar kendi varlıklarının farkında değildirler, aksine sadece nefis kendi mevcudiyetinin bilincindedir. Bunu da uçan adam nazariyesinde olduğu üzere duyuşal algılamalara ihtiyaç duymadan yapabilmektedir. Dolayısıyla hem içsel hem de dışsal idrakler kapalı olmasına rağmen bu şekilde tahayyül edilen kişi, bu şartlar altında bile kendi zâtının varlığını (*vucûd zâtike*) kaçınılmaz şekilde onaylayacaktır. Böylece İbn Sînâ, kişi her ne kadar bedeninin farkında olmazsa da kendi zâtının varlığına dair farkında olacağı sonucuna varmıştır. Bu da zâta dair farkındalığın bedene veya bedeninin herhangi bir cüz'üne bağlı olmadığı anlamına gelmektedir.

İbn Sînâ her ne kadar nazariyesinde nefsin bedenden ayrı ve farklı bir mevcudiyete sahip olduğunu bu şekilde temellendirirse de nefsin varlığına dair bu tür bir argümanın zayıflığından dolayı eleştirilere maruz kalmıştır. Nazariyeye yöneltelen önemli eleştirilerden biri, J. Kaukua'nın eleştirisi, İbn Sînâ'nın epistemolojik veya fenomenolojik olan ile metafizik olan arasında yaptığı ayırmadan kaynaklanan hataya dairdir:

... Birçok araştırmacının ortaya koyduğu üzere, (İbn Sînâ) öyle görünüyor ki, epistemik veya fenomenolojik ile metafiziksel olan arasındaki ayırmadan kaynaklanan apaçık bir hataya düşmektedir... Beynin ya da bedenimin genişletilmiş sınır ağının birinci şahıs deneyiminin fenomenolojisinde yer almaması, deneyimin metafiziksel olarak onlardan bağımsız olduğu sonucunu açıkça garanti etmez; çünkü deneyimin, salt iç gözlemin fiziksel temelini asla ortaya çıkaramayacağı anlamda anlaşılmaz olması tamamen mümkün, hatta muhtemeldir.¹⁷

Kaukua, İbn Sînâ'nın iki farklı gerçeklik arasındaki ayırımının makul gerekçelere dayanmadığı, bu tür ayırımın yeteri kadar açık ve temellendirilmemiş bir ayırım olduğu eleştirisinde bulunmaktadır. Söz konusu ayırıma göre İbn Sînâ, nefis ile bedeninin farklı şeyler olduğunu ve nefsin beden olmaksızın var olabileceğini, gerçekliğini ve mevcudiyetini bedene borçlu olmadığını iddia etmektedir. Ancak temel sorun, Kaukua'nın da işaret ettiği üzere nefsin, bedenden tamamen farklı bir gerçekliğe sahip olduğu şeklinde ruh-beden ayırımının muğlak bir ayırım olduğudur. Zira nazariyede tüm bedensel uzuvlardan ve duyuşal verilerden arındırılmasına rağmen nefsin kendi mevcudiyetinin bilincinde olması, iddia edildiği gibi nefsin bedenden ayrı ve farklı bir mevcudiyeti olmasını temellendirir mi? Nazariyede bedeninin mevcudiyetini destekleyecek algısal bir verinin olmaması nedeniyle bedeninin mevcudiyetinden emin olmamak, nefsin varlığını zorunlu kılar mı? Bilincinde olduğunu zannettiği zâtın/benliğin bedeninin bir cüz'ü ya da bedeninin kendisi olmadığından

¹⁷ Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, 37.

nasıl emin olabilmektedir. Nazariyeye yöneltilen bu temel eleştirinin yanıtı nazariyede muğlak/yanıtsız kalmaktadır.

Bu tür bir eleştiriye verilebilecek muhtemel yanıtlardan birisi, ilkin, bu nazariyenin iyi temellendirilmiş bir argüman olmadığı aksine, İbn Sînâ'nın da ifade ettiği üzere bir 'tebih' /admonition) yani uyarı/hatırlatma olduğudur. Zâten nazariyenin kurgusu dikkatlice incelendiğinde İbn Sînâ nefis, benlik ya da zâtın ne olduğuna dair kesin, iyi düşünülmüş bir tanımsal kanıt sunma iddiasında olmadığı anlaşılacaktır. Aksine nazariyenin, kişinin kendi benliği veya zâtının farkına varması, idrak etmesini sağlayacak bir düşünsel deney olduğudur.¹⁸ Bu tür açıklamanın yeterli ve ikna edici olmadığını düşünen P. Adamson ve F. Benevich, İbn Sînâ'nın bu ayırımı hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde kavramsal ayrımları gözeterek yaptığıdır. Zira metinde İbn Sînâ, söz konusu ruh-beden ayırımını kesin ve kendinden emin şekilde ifade etmektedir, aksi bir durumda İbn Sînâ bunu metinde belirtirdi ve gerekli temellendirmeleri yapardı.¹⁹

Uçan adam nazariyesine yöneltilen diğer bir önemli eleştiri, M. Marmura'nın dile getirdiği, tıpkı Anselm'in zihindeki bir kavramdan nesnel gerçekliğe sıçrama yapması gibi, İbn Sînâ'nın da hipotetik/varsayımsal bir varlık kabulünden kesin/kategorik bir gerçekliği olan bir varlığa geçiş yapmasıdır. Marmura, İbn Sînâ'nın gerçeği yansıtmayan varsayımlardan hareketle kesin bir şekilde kanıtlanmayan ya da apaçık bir şekilde temellendirilmemiş gerçekliğe dair çıkarımda bulunmasını eleştirerek nazariyenin yanlış bir çıkarım yöntemi kullandığını ileri sürmektedir.²⁰ Marmura'nın eleştirdiği kısım şudur:

Sen kanıtlananın, kanıtlanmayandan ve doğrulanan şeyin doğrulanmayan şeyden farklı olduğunu biliyorsun. Dolayısıyla mevcudiyeti kanıtlanan zât kendisiyle aynı olmasıyla (*huve bi 'aynihi*) ona hastır/özeldir (*hâsiyya*), uzuvlarından ve cisiminden farklı olması itibariyle...

Öyleyse, dikkatli olan (*mutenebbih*) kişi, nefsin mevcudiyetini, cisimden (beden) farklı bir şey olduğunu -aslında bir cisimden farklı olduğunu- bilme (*'ârifun*) imkânına sahiptir ve onun (zâtının) bilincindedir (*ennehu 'ârifun bihi müsteş'irun lehu*). Eğer ondan bihaber (*zâhilen 'anhu*) olursa, dürtülmeye/uyarılmaya ihtiyacı vardır.²¹

Marmura, İbn Sînâ'nın nazariyede varmış olduğu hipotetik/farazi sonucun kesin bir sonuçmuş gibi sunulmasını doğru bulmamaktadır. Marmura'nın ifadesiyle:

'Uçan Adam' problematiktir. Tahayyül edilmiş, hipotetik bir çerçevede işlemektedir ve dolayısıyla sonucunun da hipotetik ve muhtemel olması beklenir. Ancak hipotetikten kategoriye doğru bir geçiş yapılmış gibi görünmektedir. Çünkü onun (nazariyenin) sonucunun üslubu kategoriktir. İbn Sînâ, diğer iki versiyonda da belirtildiği üzere, bu sonucun kategorik olmasını istemiştir.²²

Marmura'nın da işaret ettiği üzere, İbn Sînâ nazariyede, eğer birisi kâmil ve akli melekesi yetkin bir şekilde yaratıldıysa, kendiliğinden apaçık doğruları bilecek şekilde ve fiziksel bedeninin uzuvlarını kullanamayacak şekilde yaratıldıysa, bedeninin farkında olmazsa bile kendi zâtının bilincinde olduğunu, kendi zâtına yönelik tabii ve daimî bilgi olan zâtî bilgiye sahip olduğunu ileri sürmüştür. Ancak Marmura'nın eleştirisinin aksine İbn Sînâ'nın

¹⁸ Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, 34.

¹⁹ Adamson ve Benevich, "The Thought Experimental Method", 149; İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, I.1 16 satır 12-13.

²⁰ Marmura, "Avicenna's 'Flying Man' in Context", 388.

²¹ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima* I.1 16 satır 12-15.

²² Marmura, "Avicenna's 'Flying Man' in Context", 388.

nazariyesinin hipotetik bir varlık tasavvuruna dayandığını iddia etmek doğru değildir. Nazariyede filozofun tasavvur etmemizi önerdiği varlığı tanımlarken, 'bizden biri' anlamında 'el-vâhid minnâ'²³ ifadesini kullanarak birimizin doğrudan kendini nazariyedeki gibi hayal edebileceğini belirtmektedir.²⁴ Bu da Marmura'nın gerçekle bağlantısı olmayan hipotetik/varsayımsal eleştirisinin aksine her birimizin kendini tahayyül edebileceği mümkün düşünsel bir deney olduğu anlamına gelmektedir.

Nazariyede, tartışma konusu olan diğer bir önemli husus, İbn Sînâ'nın nazariyede kullandığı kavramlardır. İbn Sînâ'nın nefsin bedenle birleşmeden önce nefsin bilince ve öz farkındalığa (*el-şu'ûr bi- zât*) sahip olup olmadığı görüşünü tespit edebilmemiz için nefsin varlığını ve nasıl bir yapıya sahip olduğunu temellendirmede kullandığı bazı temel kavramları tanımlayarak anlamlarını belirlememiz, kavramlar arasındaki nüansı netleştirmemiz gerekir. Söz konusu bu kavramlar *mâhiyet* ve *zât* kavramlarıdır. Bunlardan hangisinin bugün zihin felsefesinde kullanılan zihin, bilinç/şu'ûr, benlik bilinci (*el-şu'ûr bi- zât*), benlik kavramlarına denk geldiğini tespit etmemiz gerekir. İbn Sînâ'nın nazariyede kullandığı bu iki kavramla, özellikle de *zât* kavramıyla tam olarak neyi kastettiği İbn Sînâ yorumcuları arasında yorum farklılıklarına zemin hazırlamıştır. Nazariyede İbn Sînâ, havada asılı şekilde tahayyül ettiği şahsın farkında olduğu şeyi ifade etmek için 'zât' kavramını kullanmaktadır. Zât kavramı hem *mâhiyet* hem de benlik anlamlarına gelmektedir; ki filozof eserinde *zât* kavramını yer yer her iki anlamda da kullanmaktadır. Bu da nazariyede asıl farkına varılanın nefsin *mâhiyeti* anlamındaki *zât* mı yoksa nefsin benlik bilinci anlamındaki *nefsâni zât* (benlik) mı olduğu tartışmasına neden olmuştur. İbn Sînâ'nın nazariyedeki *zât* kavramıyla kastının varlığını temellendirmeye çalıştığı nefsin *mâhiyeti* olması durumunda, nazariyede varlığının farkında olunan şey nefsin *mâhiyeti* olacaktır. Nazariyedeki *zât* kavramından kastın *ben/ene* olması durumunda ise nazariyede bedenden farklılaştırılan gayri maddi yapıdaki nefsin *mâhiyeti* ile kişisel kimliğin ve bireyselleşmenin temelini oluşturan *ben* farklı şeyler olacaktır.²⁵ Nazariyede İbn Sînâ, nefsin mevcudiyetini ve benlik bilincini ifade ederken *mâhiyet* yerine *zât* kavramını sıklıkla kullanır. Zât kavramını nefsin özneliği, benliği, benlik bilinci veya öz farkındalık şeklinde anlaşılması durumunda nefsin bedenden bağımsız şekilde bir benlik bilincine yani *zâtîyete* sahip olduğu açıktır. Özellikle de nazariyedeki, "Kendi *zâtının* varlığını (*li zâtihî mevcûdeten*) kanıtlamada şüpheye düşmeyecektir.", "Aksine *zâtını/benliğini* (*zâtihî*), uzunluğunu, genişliğini ve derinliğini kanıtlamadan ispatlayacaktır." cümleleri ile özellikle de "mevcudiyetini kanıtladığı *zât/benlik kendisiyle aynı olmasıyla* (*hüve bi 'aynihi*) ona *hastır/özeldir.*" cümlesi nefsin *mâhiyeti*, cevheri ve yapısından ziyade nefsin benliğine işaret etmektedir.

Marmura, İbn Sînâ, nefsin ya da 'zât/ben' olarak referansta bulunan şeyin, gayri maddi *mâhiyetteki* nefis olduğunu belirtmiştir.²⁶ Bu görüşünü desteklemek için İbn Sînâ'nın, "Nefs ile kastedilen, her birimizin 'ben/ene' ile referansta bulunduğu şeydir."²⁷ tanımını kullanır. Benzer şekilde nazariyedeki *zât* ifadesini ben ve benlik bilinci olarak okuma imkanına karşı çıkan Hasse, İbn Sînâ'nın uçan adam nazariyesinde kullandığı *zât* ifadesinin *mâhiyet* anlamına

²³ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima* I.5 16 satır 3.

²⁴ Adamson ve Benevich, "The Thought Experimental Method", 150.

²⁵ Mehmet Zahit Tiryaki, "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şu'ûru", *Nazariyat* 6/1 (2020), 8-9.

²⁶ Marmura, "Avicenna's 'Flying Man' in Context", *The Monist* 69/3 (1986), 384.

²⁷ İbn Sînâ, *Ahvâlû'n-Nefs*, nşr. Ahmed Fuad el-Ahvani (Kahire: 1952), 183.

geldiğini, benlik anlamına gelmediğini ileri sürer. Her ne kadar nazariyeden bağımsız düşünüldüğünde kavram olarak zât ifadesinin ben/benlik bilinci olarak anlaşılabilse de nazariyenin bağlamının buna imkân tanımadığı itirazında bulunur. İbn Sînâ'nın eş anlamlı olarak kullandığı *Kitâbu'n-Nefs* I.1'deki zât kavramı ile V.7'de kullandığı *enniye* kavramlarının aynı anlamda yani ben olarak anlaşılacakları itirazında bulunur. Her ne kadar zât kavramı benin eş anlamlısı olarak anlaşılabilse de *enniye* kavramı benin eş anlamlısı olarak anlaşılması doğru değildir. Bu farklılıktan hareketle Hasse, nazariyedeki zât ifadesinin, bağlamı da göz önünde bulundurarak nefsin mâhiyeti/özü yani nefsin bulunduğu hal üzere kılan özsel yapısı olarak anlaşılmasının daha doğru olacağını iddia eder. Nefsin bedenden farklı ve ayrı bir cevher olduğu, bu cevherin de mâhiyeti gereği gayri maddi olduğu ve mevcudiyeti için bedene ihtiyaç duymadığını temellendirmek için kurgulan bir düşünsel deney olduğunu hatırlatarak zât kavramının nefsin özüne vurgu yapan mâhiyet olarak anlaşılması gerektiğini belirtir. Zira İbn Sînâ, nazariyeyi temellendirirken zâtı izah etmek yerine nefis ismini ele alacağını belirtmektedir. Bundan dolayı Hasse İbn Sînâ'nın *eş-Şifa: Kitâbu'n-Nefs* I.1'de uçan adam nazariyesini ele alırken zât kavramını mâhiyet anlamında ve her iki kavramı eş anlamlı olarak kullandığını iddia eder. Nefsin bedene izafesi yani kemâl oluşu bağlamında nefis ele alındığında nefsin doğrudan mâhiyeti ya da cevheri hakkında konuşmuş olmayız, daha ziyade nefsin arazları hakkında konuşmuş oluruz.²⁸ Hasse'nin iddiası esas alındığında nazariyede nefsin cevhersel yapısına vurgu yapıldığı kabul edildiğinde nefsin nasıl bir mâhiyete sahip olduğunu yani özünün izah edildiği sonucu çıkacaktır. Diğer bir ifadeyle nazariyeden hareketle nefsin doğrudan kendi benliğinin farkında olduğu, zâtının veya bireysel varlığının bilincinde olduğu sonucuna varılamayacaktır.²⁹

Kaukua, Hasse'nin bu yorumunu karşı çıkarak, İbn Sînâ'nın nazariyede mâhiyet ve zât kavramlarını bilerek karşılıklı kullandığını belirtir. Her ne kadar İbn Sînâ, nazariyede ilkin nefsin bedenden ayrı ve farklı gerçekliğe sahip olduğunu temellendirse de ikinci planda gayri maddi yapıdaki nefsin kendi zâtına dair bilince sahip olduğunu, söz konusu bu bilincin özsel ve doğrudan olduğunu da temellendirmektedir. Böylece İbn Sînâ, gayri maddi yapıdaki nefsin kişisel kimliğini ve bireyselliğini bedenden bağımsız olarak zâtın kendine dair sahip olduğu şuûr üzerinden açıklamıştır. Kişinin bütün fiillerini önceleyen, onların birincil tekil şahıs fail olarak idrak edilmesini sağlayan, nefsin kendi mâhiyetini idrak etmesini sağlayan daha temel bir ilke olarak şuûru esas almıştır. Bireyselleşmenin ve kişisel kimliğin oluşumunun sadece kişinin kendi nefesine dair bilgisi üzerinden temellendirmenin yüzleşeceği zorlukları İbn Sînâ kişinin kendisine doğrudan ve apaçık olan aynı zamanda bilince sahip olan ile bilincinde olunanın özdeş oldukları benlik bilincinden hareketle izahı daha makuldür. Kaukua'nın da Hasse'nin yorumuna itiraz ettiği üzere, nazariyedeki zât ifadesinin mâhiyet olarak anlaşılması durumunda nefsin kendi mâhiyetini doğrudan idrak etmesi ne demektir. Nefsin kendi mâhiyetini idrak etmesini mümkün kılan bir benlik bilinci gerekmektedir. Nefsin, kendi varlığının bilincinde olmasını, 'Benim/zâtım vardır, maddi bedenden farklı ve ayrı olarak varım.' demesini sağlayan bir tür benlik bilinci olması

²⁸ Dag Nikolaus Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, ed. Aragno Quiviger, Warburg Institute Studies and Texts 1 (London: Turin: Warburg Institute; N. Aragno, 2000), 83, 87-89; İbn Sînâ, *De Anima*, 1.5 4 satır 12, 10 satır 17.

²⁹ Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, 83-85.

gerekmektedir. Bu tür bir benlik bilincinin göz ardı edilerek nefsin kendi mâhiyetinin, nasıl bir yapıya sahip olduğuna dair özünün farkına varmasını ve idrak etmesini sağlayan benlik bilinci değil midir? Dolayısıyla Hasse'nin benlik bilinci anlamındaki zâtı, mâhiyet olarak yorumlayıp nefsin 'Mevcudiyetimi bedenime ve bedensel uzuvlara gerek kalmadan doğrudan idrak ediyorum.' şeklindeki yargısını 'Zâtımı/mâhiyetimi doğrudan idrak edebiliyorum.' şeklinde anlaşılması, alternatif yorumları bertaraf edecek kadar ikna edici olmaktan uzaktır. Nazariyede İbn Sînâ'nın zât ifadesini tercih etmesinin nedeni, nefsin mâhiyeti kadar benlik bilincine referansta bulunma isteği olabilir. Dahası, zât kavramıyla nefsin cevheresel özü anlamındaki mâhiyeti kadar nefsin benlik bilincine aynı anda referansta bulunma ihtiyacı da olabilir. Zira nefsin kendi bireysel varlığının bilincinde olması bir bakıma kendi varlığının özünün/mâhiyetinin nasıllığının bilincinde olmasıdır. Bundan dolayı İbn Sînâ nazariyesinde bu tür farklı anlamlar yüklenebilecek bir kavramı kasıtlı bir şekilde kullanmış olabilir.³⁰ Kaukua'nın itirazına benzer şekilde Druart da her ne kadar İbn Sînâ'nın farklı eserlerde ele aldığı nazariyenin farklı versiyonlarında zât ve mâhiyet kavramlarını dönüşümlü kullanması kavramsal bir belirsizliğe mahal verse de zât kavramının ben olarak anlaşılmasının daha doğru olacağını belirtmiştir.³¹

Benlik (Zâtî) Bilinci

İbn Sînâ uçan adam nazariyesinde üç farklı bilinçten bahsetmektedir. Bunların ilki, kişinin fiziksel bedenine ve bedensel kuvvelerine dair sahip olduğu *bilinç* (eş-şu'ûr); ikincisi, kişinin kendi zâtına dair sahip olduğu en temel ve özsel olan *benlik bilinci/zâtî bilinç* (eş-şu'ûr bi-zât); üçüncüsü ise kişinin kendine dair sahip olduğu *bilincin bilinci/yansımali bilinç* (eş-şu'ûru bi'-şu'ûr).

Benlik bilinci (eş-şu'ûr bi-zât/zâtî şu'ûr), kişinin içe bakış veya kendi varlığının doğrudan farkına varması, kendi varlığının bilincinde olması, kendi duygu ve zihinsel durumlarının bilincinde olması ve sonrasında da kendini diğerlerinden farklılaştırabilmesidir. Benlik bilinci, zaman ve mekândan arı bir şekilde, kişinin kendi zâtının veya varlığının doğrudan ve apaçık şekilde farkında olmasıdır. Kişi zâtına dair bilince, bedenden ve bedensel uzuvlardan arı bir şekilde sahip olur. Benlik bilincinin iki temel unsuru vardır. Bunların ilki, idrak eden ikincisi de idrak edilendir. Burada akla gelen ilk soru, kimin neyi idrak ettiğidir. Diğer bir ifadeyle idrak eden ve idrak edilenin ne olduğudur. Burada idrak etme filini gerçekleştirenin fail, benlik; idrak edilenin ise zâtın kendisi yani varlığı olduğu söylenebilir. İleride ayrıntılarına değineceğimiz üzere üzere İbn Sînâ şuûr eden ile şuûrunda olunan şeylerin ne olduğunu izah ettikten sonra bunların aynı ve bir şeyler olduğunu ifade eder.³²

İbn Sînâ, nefsin zâtının sahip olduğu bilinci izah etmek adına kişinin kendine dair bilgisinden, diğer bir ifadeyle kendi zâtını bilmesi (*ta'akkul*) ile kendi bilincinde (*şu'ur*) olması arasında ayırımı gitmiştir. Birbirinden farklı yapılarda olmakla birlikte birbirleriyle yakın ilişki içinde olan bu iki bilme türü, kişinin benliğini/kişisel kimliğini oluşturmasında ve bireyselleşmesinde farklı işlevlere sahiptirler. Aristoteles'in kişinin kendi zâtına dair bilgi sahibi olmasından farklı olarak İbn Sînâ kişinin kendi zâtının bilincinde olmasından

³⁰ Tiryaki, "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şu'ûru", 13-14.

³¹ Druart, "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes", 34; Özcan Akdağ, *Din Felsefesi*, Din Felsefesi (Kayseri: Kimlik, 2023) 279 vd.

³² İbn Sînâ, *Ta'likât*, 160-61; 147-48.

bahseder. Kişinin kendi zâtının bilincinde olması Aristoteles'in kişinin kendi zâtına dair bilgi sahibi olmasından farklıdır, zira kişinin kendi zâtına dair bilgi sahibi olması kendi zâtına dair bilinci tam anlamıyla kapsamamaktadır. Zira kendi zâtına dair bilgi sahibi olma, aklın akletmesiyle gerçekleştiğinden bu tür bir bilme daimî, doğrudan ve apaçık değildir. Akletme fiili durduğunda bu tür bilme de sekteye uğrayacaktır. Oysa ayrıntılı şekilde ele alacağımız üzere kendi zâtının bilincinde olma ise kişiye daimî, apaçık ve doğrudandır. İbn Sînâ'nın ifadesiyle '... *nefsimiz (nefsunâ), daimî bir şekilde kendi mevcudiyetinin şu'ündadır...*',³³ Dolayısıyla kişinin kendi zâtına dair bilince her daim sahip iken, kendi zâtına dair bilgiye ise akletme süreci devam ettikçe bilgi sahibi olur. Zira kendi zâtına dair bilgi sahibi olmak, akıl, akledilirler ve diğer dahili melekelerle bağlı olarak gerçekleşen bilme sürecidir. Kendi zâtına dair bilincin sahibi olmak ise zâtın kendisiyle özdeş ve bir olması nedeniyle bilmeyi de önceleyen bir haldir.³⁴

Benlik bilinci ile İbn Sînâ nazariyesinde, Aristoteles'in aklın diğer varlıklara dair sahip olduğu veriden hareketle akletmesi ve kendi akletmesinin farkına varması anlamındaki *öteki* aracılığıyla zâta dair bilgi sahibi olmaktan farklı bir bilme türünden bahseder. Zira Aristoteles'e göre, akletme fiili gerçekleşmeden, akli harekete geçirecek/bilfiilleştirecek harici bir veri olmaksızın kişinin akletmesi ve dolayısıyla da kendi varlığının bilincinde olması söz konusu değildir. Zira benlik bilinci, algılarımıza bağlı olarak idrak ettiğimiz diğer şeylerin bilgisinde ayırt edilemez. Biz kendi zâtımızın mevcudiyetine dair bilgiye ancak diğer şeyleri algılamakla sahip olabiliriz.³⁵ Benzer bir bakış açısı İbn Rüşd'de de görülebilir. O, kişinin kendi nefsinin bilgisinin ('*ilm bi-nefsihi'l-şahsiyyah*) duyu tecrübelerle bağlı olarak elde edildiğini belirtir. Onun ifadesiyle 'insanın zâtı (*zâtuhu*), şeylerin bilgisinden ('*ilmu'l-eshâ*) başka bir şey değildir. İbn Rüşd, Aristoteles'in kişi kendi nefsinin zâtını diğer şeyleri bildiği gibi bilir anlamındaki tecrübeye dayanan bilgi olduğu iddiasını bir adım daha ilerisine geçerek kişinin kendi zâtına dair bilgisinin diğer şeyleri bilmeye bağlı olduğunu savunur. Bu tür bilgi ve bilme, diğer şeylerin bilgisinin elde edilmesine bağlı olarak farkına varılan ve geliştirilen bir bilgidir. Bu da İbn Rüşd'de benlik bilincini ya da bireysel zâta dair bilgiyi aşamalı, gelişen ve değişen bir bilgi türü kılmaktadır.³⁶ Oysa İbn Sînâ tam da havada asılı duran adam nazariyesiyle duyu verileri aracılığıyla harici her türlü veri akışının önüne geçmekte, benlik bilinci bilgisinin zorunlu, asli ve değişmez bilgi türü olduğunu temellendirmektedir.

Ayrıca insani nefsin, diğer nefis türlerinden farklı olarak akli nefis (*nefs-i nâtika*) olarak tanımlanması, insani nefsin en asli/zorunlu özsel niteliğinin akletmek olduğu anlamına gelmektedir. İnsani nefsin akledebilmesi için kendi zâtının bilincinde olması gerekmektedir. Akletmenin mâhiyeti söz konusu olduğunda akleden ile akledilen diğer bir ifadeyle akleden zât ile akledilen zâtın birliği, benlik bilincine sahip zât ile benliğe sahip olduğunun bilincinde olanın özdeşliği söz konusudur. İbn Sînâ bunu şu şekilde ifade etmektedir:

³³ İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, thk. Muhsin Bidârfer (Kum: İntişârâ-ı Baydar, 1992), 185-86, prg. 550.

³⁴ Aristotle, *De Anima*, III.4 429b 8-430a 30. Aristoteles *De Anima* eserinde, benlik bilinci, nefsin kendi zâtını bilme imkanı vb. hususları ele almaz, bunun yerine öteki üzerinden, bilişsel süreçlere bağlı olarak kişinin kendini bilmesini ele alır. Alwishah, "Avicenna on Self-cognition and Self-Awareness", 144-45; Yıldırım, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve İbn Sînâ Bağlamında Nefislerin Bireyselleşmesi", 189.

³⁵ Aristotle, *De Anima*, III.4 429b 8-430a 25.

³⁶ İbn Rüşd, *Tehâfutu't-Tehâfüt*, neşr. Suleyman Dunya (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1965), II, s. 522-23 prg.143-44.

Benlik bilinci, nefiste zâtîdir (eş-şu'ûru bi'z-zâtî zâtîyyun li'n-nefs), harici bir şekilde elde edilmez. Zât meydana gelince, bilinç/şu'ûr de onunla birlikte meydana gelir (*ke ennehu izâ hasale'z-zâten, hasale me'ahâ eş-şu'ûr*). Bir vasita aracılığıyla onun bilinç/şu'ûrunda olunmaz, aksine zât aracılığıyla, zâtın dolayısı onun bilinç/şu'ûrunda olunur (*yuş'aru bihâ bi zâtihâ ve min zâtihâ*). Bizim (nefsin) zâtımıza dair bilinç/şu'ûrumuz, nefsimizin mevcudiyetidir (eş-şu'ûrunâ bi'z-zâtinâ hüve nefsu vucûdunâ)... Benlik bilinci zâtta tabîf (ğârîza) olan bir bilinçtir, çünkü zâtın varlığıdır; dolayısıyla zâtı idrak edebilmek için harici bir şeye ihtiyaç bulunmamaktadır. Aksine zât, kendisi aracılığıyla zâtı idrak ettiğimizdir.³⁷

İbn Sînâ'nın da alıntıda açık bir şekilde ifade ettiği üzere zât meydana geldiğinde şu'ûr/benlik bilinci de onla birlikte meydana gelmektedir. Bu da zât ile şu'ûrun aynı şeyler olduğu, birbirlerini gerektiren zorunlu şeyler olduğu anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle zâta sahip olmak/zâtî olmak, kendi zâtının bilincinde olmaktır. Zira zâtın var olması demek zâtın kendine dair öz farkındalığa sahip olması demektir. İbn Sînâ'nın ifadesiyle kendi zâtının bilincine zât olman itibarıyla sahipsin (*tekûne ente ente*), zira ben ile bilincinde olma hali aynı şeylerdir. Zât ile şu'ûr/benlik bilinci arasında varsaydığı ilişkiye göre kişinin kendi zâtına dair şu'ûru/benlik bilinci onun doğrudan zâtının varlığının kendisi olacaktır.³⁸ Buna göre uçan adam nazariyesindeki kişi, kendi zâtını doğru idrak ettiği anda kendi varlığına dair benlik bilinci/şu'ûruna sahip olmaktadır. Bu da benlik bilincinin, bir bakıma bireyselleşmiş nefis olduğu anlamına gelecektir. Zira kişinin kendi nefsinin zâtının farkında olması ancak bireysel bene, bireyselleşmiş nefse sahip olmayı gerektirmektedir. *Mubâhasât* eserinde bunu daha da temellendirmektedir:

Aklımız, zâtını (zâtîhi) daima akletmez; nefsimiz (nefsunâ), daimî bir şekilde kendi mevcudiyetinin şu'ündadır. Eğer nefis, zâtın dışında başka bir şeyi bilfiil aklederse açıktır ki daimî şekilde aklettiği sürece aklettiğinin bilincinde (şu'ûr) olacaktır.³⁹

Böylece kişi, kendi zâtının bilincinde olduğunda mevcudiyetinin de bilincinde olmaktadır. Kendi mevcudiyetinin farkında olduğunda kendi zâtının da bilincinde olacaktır. Dolayısıyla kişinin akletme fiilinin gerçekleşmesine imkân tanıyan şey, zâta sahip olması kadar zâtının farkında olmasıdır.

İbn Sînâ, nefsin bedenden farklı ve ayrı bir gerçekliğe sahip olduğunu temellendirmek için geliştirdiği argümanlardan biri, bedenın eksilmesi veya zarar görmesi durumunda bile nefsin varlığının bilincinde olduğuna dairdir:

Eğer bu cisim (maddi beden), sadece bedenın tamamından ibaret olsaydı, ondan bir şey eksilince varlığımızın var olan bir şey olarak bilincinde olamazdık. Fakat bu böyle değildir. El, ayak ve organlarımdan herhangi birinin varlığını bilmesem dahi “ben” yine “ben” olurum... Bilakis bunların bana tabii olduğunu düşünüyorum. Ve kesinlikle biliyorum ki; bu organlar ihtiyaca binaen kullandığım aletlerdir. Eğer bu durumlar olmasaydı, o aletlere ihtiyaç duymazdım. Bu ihtiyaçların hasil olmaması durumunda ise onlardan feragat ederim. Buna rağmen, onlar olmazsa da ben ‘ben’ olmaya devam ederim.⁴⁰

³⁷ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 160-61, 147-48; *el-Mubâhasât*, 59-60 prg. 60-66.

³⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât (Nasîrüddin et-Tûsî şerhi ile birlikte)*, nşr. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-maârif, 1960) II/347, Namat 3 Fasıl 3 satır 7-8.

³⁹ İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, 185-86, prg.550.

⁴⁰ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, V.7 255 satır 1-6.

Bu argüman nefsin sahip olduğu benlik bilincinin (*el-şu'ûr bi- zât*) aslında bedenden ve duyusal algılamalardan bağımsız şekilde var olduğunun bir kanıtı olarak da yorumlanabilir. Bu argüman aynı zamanda, bireyin bedensel ya da nefsin sahip olduğu cüzlerin ya da yetilerin toplamından (*cumletuhû*) ibaret olduğu görüşü ile benlik bilincinin bireyin sahip olduğu farklı cüzlerin toplamının idrakinden ibaret olduğu görüşünün reddidir. Zira bu görüşün kabul edilmesi durumunda, bu cüzlerden birinin eksikliği benlik bilincinin idrakinin noksanlığına neden olacaktır. Bedensel organların zamanla değişmesi veya dönüşümü benlik bilincinde olduğu kadar bireyselliğinde (*enniyyeh*) de değişimi gerektirecektir. Oysa İbn Sînâ'nın haklı olarak da ifade ettiği üzere, bu cüzlerden birinin eksikliğine rağmen birey benlik bilincinde ve bireysel varlığının (*bi vucudi ennîyetihî*) farkında olmaya devam edebilmektedir. Bu da benlik bilincinin aslında nefsinin zâtının mevcudiyetiyle aynı/özdeş olması anlamına gelmektedir.⁴¹

Marmura, İbn Sînâ'nın nazariyesindeki nefsin kendi varlığının farkında olmasından hareketle nefsin benlik bilincine sahip olmasını nazariyenin bir sonucu olarak kabul etmiştir. Ancak nefsin kendi zâtî varlığının bilincinde olduğu iddiası, Marmura'nın iddiasının aksine nazariyenin bir sonucundan ziyade nazariyenin temel öncüllerinden biridir. Zira nazariye, nefsin kendi zâtının/benliğinin bilincinde olduğu kabulü üzerine kuruludur.⁴² Eğer nefis, beden olmaksızın ya da bedensel organlara ihtiyaç duymaksızın kendi zâtının/mâhiyetinin bilincinde ise ya da kendi zâtını doğrudan idrak edebiliyorsa bu, idraki önceleyecek şekilde nefsin kendi benliğinin bilincinde olmasını, benlik bilincine sahip olmasını gerektirmektedir. Nazariyede, İbn Sînâ'nın doğrudan idrak ettiğimiz ve her birimizin kendi zâtımız olarak tanımladığı nefis '*eş-şey'ul-lezî yerâhu kullun minnê zâtehu*'⁴³ aslında nefsin bir benlik bilincine sahip olduğunu ve her birimizin doğrudan ve kendi zâtımız olarak idrak ettiğimiz bu halin aslında benlik olduğunu ima etmektedir. Burada zât olarak görülen şey aslında, nefsin mevcudiyetinin de ötesinde bireysel benlik bilincine sahip benliktir.

Adamson ve Benevich, uçan adam nazariyesinde İbn Sînâ'nın nefsin varlığına dair önemli bir gerekçe olarak sunduğu kişinin kendi nefsinin bilincinde olması, zâtını doğrudan idrak etmesini nazariyenin temel amacı olmadığı şeklinde yorumlamışlardır. Onlar, kişinin kendi zâtını bedensel uzuvlara ihtiyaç olmadan doğrudan idrak etmesini, nefsin mevcudiyetinin, diğer bir ifadeyle nefsin mâhiyetinin varlığının bir kanıtı olarak anlamışlardır. Nazariyede kullanılan 'zât' kavramının, 'benlik' anlamında değil daha ziyade 'mâhiyet' anlamında olduğunu iddia etmişlerdir. Dolayısıyla nazariyedeki zât kavramı, nefsin kendi varlığının bilincinde olması anlamındaki benlik değil, nefsin cevherinin yapısı anlamındaki mâhiyet anlamına gelecektir. Adamson ve Benevich, benlik bilincinin nazariyede ön plana çıkmasının temel nedenin, nefsin kavramsallaştırma düşünme/natika yetisini göstermek olduğunu iddia etmişlerdir.⁴⁴ Adamson ve Benevich'in yorumlamasının aksine, nazariyedeki zât kavramının mâhiyet olarak değil de benlik bilinci olarak anlaşılması durumunda, zâtın nazariyedeki kullanımı nefsin varlığı, bedenden ayrı ve farklı bir cevher

⁴¹ İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, 100 prg.207, 136 prg.370; *er-Risâletu'l Adhaviyye fi emri'l-me'ad* (Mısır: Daru'l-fikri'l-'Arabi, 1949), 94, satır 6-9; Deborah L. Black, "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows", *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, ed. Shahid Rahman, Tony Street vd. (Dordrecht: Springer Netherlands, 2008) 12.

⁴² Adamson ve Benevich, "The Thought Experimental Method", 149.

⁴³ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, V.7, 253, satır 18-19.

⁴⁴ Adamson ve Benevich, "The Thought Experimental Method", 162-63.

olduğu kadar nefsin bedenden bağımsız bir benlik bilincine sahip olduğunun kanıtı olacaktır:

Daha sonra o, kendi zâtının varlığını (*vucudu zâtihi*) şüpheye mahal bırakmadan onaylayıp onaylamadığını düşünür. Zâtının (*lizâtihi*) mevcudiyeti konusunda şüpheye mahal bırakmaksızın varlığını bilir...⁴⁵

Bu alıntıdaki zât ifadesi mâhiyet değil de benlik bilinci anlamında anlaşılırsa, kişinin nefsi aracılığıyla kendi varlığının bilincinde olduğu sonucu çıkacaktır. Diğer bir ifadeyle, nefsinin zâtının yani nefsinin benliğinin bilincindedir; varlığı hususunda şüphe olmayan zât ona hastır (*hâsiyyetun lehu*) ve bedenden farklı olarak bu nefsinin özdeştir (*enne hâ hüve bi 'aynihi*).⁴⁶ Nazariyede İbn Sînâ, öyle anlaşılıyor ki bizim dikkatimizi aslında farkında olduğumuz bir gerçeğe, bedenden bağımsız ayrı bir cevher olan nefsin mevcudiyetine çekmektedir. Bunu da -zâtı benlik bilinci olarak anlarsak- kişinin bedenden ve uzuvlardan bağımsız şekilde var olan, varlığını doğrudan idrak edebildiğimiz ve uyku halinde bile farkında olduğumuz benlik bilincine referansla yapmaktadır. Bazen unuttuğumuz, dikkat etmediğimiz ama gizli/muğlak şekilde de olsa her daim bilincinde olduğumuz nefsin mevcudiyetini bize zâtın doğrudan idraki ile hatırlatmaktadır. Ancak bu hatırlatmayı çok kesin ve açık bir argüman yoluyla değil dolaylı şekilde açıklamaktadır. Bundan dolayıdır ki uçan adam nazariyesi bir burhan olmaktan ziyade bir tembih/hatırlatma babındadır.

Her ne kadar nazariyede İbn Sînâ nefsin benlik bilincine sahip olup olmadığını açık bir şekilde ele almamış olsa da daha sonraki dönemde kaleme aldığı *et-Ta'likât* eserinde nefsin benlik bilincine yani şu'ûra sahip oluşunu daha açık bir şekilde izah edip temellendirmiştir:

İnsanın zâtı, bilinçli zâtıtr (*zâtu'n şâ'irâtu'n*) Zâta ilişkin bilinci (*şu'ûru'z-zâti bi'z-zâti*) hiçbir zaman bilkuvve değildir, onun özünde olan bir şeydir. İnsanın zâtı, bilinçli bir zâtıtr (*zâtu'l-insâni zâtu'n şâ'irâtu'n*), zâtına ilişkin şu'ûru onun için tabiidir. Bu nedenle o, sonradan kazanılmış değildir, sonradan kazanılan olmadığından alet aracılığıyla da gerçekleşmemiştir.

Zâtı bilinç/benlik bilinci, nefiste zâtıdır (*eş-şu'ûru bi'z-zâti zâtıyyun li'n-nefs*), harici olarak (sonradan) elde edilmemiştir. Zât meydana gelince, bilinç/şu'ûr de onunla birlikte meydana gelir (*ke ennehu izâ hasale'z-zâtu, hasale me'ahâ eş-şu'ûr*). Bir vasıta aracılığıyla onun (nefsin) bilincinde/şu'ûrunda olunmaz, aksine zât aracılığıyla, zâtın dolaylı onun (nefsin) bilincinde/şu'ûrunda olunur (*yuş'uru bihâ bi zâtihâ ve min zâtihâ*). Onun (nefsin) kendisine dair bilinci/şu'ûru, mutlak bir bilinç/şu'ûrdur... bazen değil daimi olan bir bilinç/şu'ûrdur.⁴⁷

İbn Sînâ, zâtın nefste asli/özel olduğunu, harici bir uzuv aracılığıyla idrak edilmediğini açıkça belirtir. Zâtın doğrudan idraki yerine aracı bir uzuvla zâta dair bilgi sahip olunabileceğini iddia edenin kendi zâtının doğrudan idrakine sahip olmadığı eleştirisinde bulunmuştur. Duyu vasıtası gibi aracı bir şekilde idrakte, duyumsanan ve duyumsama aracından farklı olarak idrak etmeyi gerçekleştirecek bir şeyin olması gerekir ki bu da nefistir:

Nefsin zâtının bilincinde olmasının bilincinde olmak (*fe inne mâ en neş'ura bi ennâ kad şe'arnâ bi zevâtinâ*), aklın fiili olması hasebiyledir.

⁴⁵ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, I.5 16 satır 6-8.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima* I.5 16 satır 13-14.

⁴⁷ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 160 satır 18-24; 79 satır 27-28.

Benlik bilinci (*eş-şu'ûru bi'z-zât*), nefis için bilfiil olması nedeniyle nefis her daim zâtının bilincindedir (*eş-şu'ûru bi'z-zâtî yekûnu li'n-nefsi bi'l-fi'li fe innehâ tekûne dâ'imete eş-şu'ûri bi zâtihâ*). Bilincin bilincinde olmak (*eş-şu'ûru bi'ş-şu'ûr*), bilkuvve haldedir, eğer bilfiil halinde olsaydı daimi olurdu, bu durumda da aklın akletmesine ihtiyaç kalmazdı.⁴⁸

İbn Sînâ zâtın doğrudan ve aracsız bir şekilde idrak edildiğini, kişinin kendi zâtının bilincinde olduğunu belirtmektedir:

Zâtımı idrakim, başka bir şeyi dikkate almakla gerçekleşen bir şey olmayıp, benim için özsel bir şeydir. 'Bir şeyi şöyle yaptım' dediğimde, zâtımın şu'ûrunda olduğuma dair gaflet içinde olsam bile (*in kuntu fi gafletin 'an şu'ûri bihâ*) zâtımı idrak ettiğimi göz önünde bulundururum. Eğer ilkin zâtımın farkında olmasaydım (*lev lâ enni i'tebertu evvelen zâtî*), şu ya da bu şekilde fiilde bulunduğumu nasıl bilebilirdim ki? Bu nedenle, ilkin zâtımın farkında olurum, fiilin değil, kendisi aracılığıyla zâtımı idrak ettiğim başka hiçbir şeyi dikkate almam (*lem e'teber şey'en edraktu bihi zâtî*).⁴⁹

Sonrasında İbn Sînâ, zâtımıza dair bilincimizin, varlığımızın bizâtihi kendisi olduğu "Zâtımıza yönelik bilincimiz, varlığımızın ta kendisidir (şu'ûrunâ bi zâtinâ huve nefsu vucûdinâ)."⁵⁰ uyarısında bulunur. Ki bu da benlik bilincimizin nefsimizin özsel bir niteliği olduğu anlamına gelmektedir. İsrarla İbn Sînâ, bir şeyin algılanmasına bağlı olarak bilinmesine imkan tanıyan ve onu idrak etmemizi mümkün kılanın zâtımızın bilinci olduğunu belirtmektedir (*fi 'ilmînâ bi idrâkinâ lehu şu'ûrun bi zâtinâ*). İdrak etme sürecinde ilkin zâtımızın bilincinde oluruz (*fe şe'arnâ evvelen bi zâtinâ*). İlkin zâtımın bilincinde olmasaydım söz konusu şeyi idrak edenin ben olduğumu nasıl bilebilirdim; idrak fiilini gerçekleştiren failin ben olduğunu bilmeden, bunun bilincinde olmadan idrak edenin ben olduğumu nasıl bilebilirim. 'İdrak ediyorum, yapıyorum vb.' birincil tekil şahıs fiillerde fiili yapan failin ben olduğumu ifade edebilmem için öncelikle kendi varlığımın bilincinde olmam sonrasında da söz konusu fiili atfedeceğim failin ben olduğumun bilincinde olmam gerekmektedir. Bu da idraki gerçekleştiren nefsin, kendi zâtının bilincinde olması anlamına gelmektedir (*enne'n-nefse şâ'iraturun bi zâtihâ*). İbn Sînâ, belirli fiillerin benim tarafımdan yapıldığını idrak edilebilmem için fiilleri önceleyen zâtın varlığının zorunlu bir şekilde kanıtlanmadan da varsayılması gerektiğini belirtir. Zâtın varlığının varsayılmasını gerektiren bilgi, zâtın doğrudan kendisinde yer almaktadır.⁵¹ Dolayısıyla fiili önceleyen bu önsel benlik bilinci yapılan fiilden bağımsız olarak her daim kesintisiz şekilde zâtî olarak farkında olduğum, doğrudan idrak ettiğim bir şu'ûrdur/biliçtir. Bireyin zâtına has olan ve onu diğer bireylerden farklılaştıran bu benlik bilinci, yapılan fiili, fiili gerçekleştiren bireyin kendisine atfını mümkün kılarak 'benim' demesini sağlayan özsel bir temeldir. Maddi bireyin bireyselleşmesine imkân tanıyan zamansal-mekânsal maddeye benzer şekilde, gayri maddi nefsin de bireyselleşmesine imkân tanıyan nefsin özsel bir niteliği olan benlik bilincidir.⁵²

Benlik bilinci, sonradan kazanılan bir durum değildir, zât için özeldir ve nefsin mevcudiyetinin bizâtihi kendisidir (*eş-şu'ûru bi'z-zâtî hüve garîzîyyun li'z-zâtî, ve hüve nefsu vucûdihâ*). Özsel olması hasebiyle zât, kendisini idrak etmek için kendisi dışında farklı bir şeye ihtiyaç duymamakta, doğrudan kendini idrak etmekte, kendinin bilincinde olmaktadır

⁴⁸ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 161, satır 3-5, ayrıca bk. 160-61.

⁴⁹ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 161 satır 6-9; 148 satır 12-13.

⁵⁰ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 161, satır 10.

⁵¹ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 161 satır 6-9, 160.

⁵² Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, 55.

(*fe lâ yuhtâcu ilâ şey'in min hâricin tudraku bihi ez-zâtu bel ez-zâtu hiye'l-letî tudriku zâtehâ*). Benlik bilincine sahip olmak zât için özsel olduğundan benlik bilinci olmaksızın zâtın var olması da söz konusu değildir.⁵³

İbn Sînâ, nefsin gayri maddi bir yapıda olması hasebiyle nefsin farklı işlevlere sahip kuvvelerini/melekelerini bir arada tutacak şeyin ancak gayri maddi cevher olan nefis olabileceğini, bedenın ya da bedensel bir uzvun bu işlevi yerine getiremeyeceğini bedenelebise teşbihi üzerinden temellendirmişti. Benzer şekilde her biri farklı bir işleve sahip kuvvelerin gerçekleştirdiği fiilleri anlamlandırarak ve bütün fiilleri birbiriyle ilişkilendirecek tek bir failin/öznenin olması gerekir. Ancak söz konusu failin her bir melekenin fiilini doğrudan birincil tekil şahıs/fail olarak idrak edebilmesi için saf, basit ve özsel bir zâta sahip olması gerekir. Her ne kadar bu farklı işlevlere sahip melekelerin gayri maddi nefis kaynaklı olduğunu ileri sürmek makul olsa da yeterli değildir. Zira gayri maddi nefsin, bu fiilleri gerçekleştiren birincil tekil şahıs fail olması gerektiği kadar onları birincil tekil şahıs olarak da idrak etmesi gerekmektedir. İşte tam da bu aşamada İbn Sînâ, bu farklı fiilleri idrak eden öznenin benlik bilincine sahip zât olduğunu ileri sürmektedir.⁵⁴

Marmura, farklı kuvveleri bir arada tutacak olanın gayri maddi nefis olduğuna dair İbn Sînâ'nın üç farklı argüman sunduğunu belirtir.⁵⁵ Bu üç argümandan biri de uçan adam nazariyesidir. Farklı kuvveler aracılığıyla bir şeyi idrak ettiğimde, bu idraki mümkün kılan ve 'idrak ettim, yaptım vb.' dememi sağlayanın bedensel bir uzuv olduğunun kabul edilmesi durumunda, bedensel uzvun yok olması ya da zarar görmesi benlik idrakinin/zâtî şu'urun da yok olmasına ya da eksilmesine neden olacaktır:

Daha farklı yerlerde de ifade ettiğimiz üzere, kendimin el, ayak veya bu uzuvlardan bir uzvumun olduğunu bilmesem de yine de 'ben' olurum. Dahası, bunların benim zâtıma eklenmiş olduğuna inanırım ve bunların belirli ihtiyaca binaen kullandığım uzuvlarım olduğunu da bilirim. Bu ihtiyaçların hasıl olmaması durumunda ise onlardan feragat ederim. Buna rağmen, onlar olmazsa da ben 'ben' olmaya devam ederim.⁵⁶

Deriz ki, insan bir anda yaratılmış olsa, uzuvları farklı şekilde yaratılmış olsa, uzuvlarını görmezse, uzuvlarına dokunmazsa, onların onunla teması olmazsa, bir ses duymazsa, bütün uzuvlarının mevcudiyetinden bihaber olsa da uzuvlarına dair bilgi sahibi olmadan da yine de kendi benliğinin/enniyesinin mevcudiyetini tek bir şey olarak bilir (*'alime vucudi enniyetihi şey'en vahiden*).⁵⁷

... Çünkü ben, benim bir kalbimin ve beynimin olduğunu biliyorsam, bunu ancak hissiyat/duyusal, işitme ve tecrübelerle biliyorum, yoksa ben ben (*enni ene*) olduğumu bildiğimden dolayı biliyorum. Uzvun kendisi, benim kendisi aracılığıyla benim zâtımın (*ene biz-zâtî*) şu'urunda olduğum bir şey değildir, daha ziyade o, arâzî olarak ben'dir (*bi'l-'arazi ene*). Dolayısıyla kendimden hareketle ben olarak bildiğim, 'duyumsadım, aklettim, yaptım ve bu nitelikleri topladım' ile kastettiğim ve 'ben' (*ene*) diye isimlendirdiğim şey farklıdır.⁵⁸

⁵³ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 160-61; 79-80.

⁵⁴ İbn Sînâ ve Fazlur Rahman, *Avicenna's Psychology: An English translation of Kitâb al-Najât, Book II, chapter VI, with Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition* (Westport, Conn: Hyperion Press, 1981), 256 satır 6-11; *Avicenna's De Anima*, V.5 s. 256 satır 6-11.

⁵⁵ Marmura, "Avicenna's 'Flying Man' in Context", 389.

⁵⁶ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, 5.7 s. 255 satır 3-6.

⁵⁷ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, 5.7 s. 255 satır 7-10.

⁵⁸ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, V.7 s.256 satır 6-11.

Kişinin kendi benliğine (ene) dair bilincine imkân tanıyan şey kişinin sahip olduğu kalp, beyin veya diğer bedensel uzuvlar değildir, aksine doğrudan kendi zâtının bilincinde (*eş'uru bihi ennehû ene bi'z-zât*) olmasıdır. Buna imkân tanıyan da zât ile zâti bilinç arasında bir aracının, fiilin ya da belirli bir sürecin olmamasıdır. Bundan dolayı İbn Sînâ ısrarla bir yandan nefsin gayri maddiliğini, bedenden ayrıklığını ve farklılığını temellendirirken diğer yandan da kişinin bireysel mevcudiyetinin (*enniyetihi*) benliğinin/zâtının farkında/idrakinde olduğunu hatırlatmaktadır.

Ancak her ne kadar burada nazariyeyi büyük ölçüde tekrarlamış gibi görünse de önemli kavramsal farklılığa gitmiştir. Önceki anlatımdan farklı olarak, zât kavramı yerine *enniye* kavramını kullanmıştır. Diğer kullanımlarda *enniye* kavramını, kişinin bireysel mevcudiyeti anlamında kullansa da burada zât ile eşanlamda kullanmıştır. *Enniye* kavramını, kişiyi kendisi yapan özünü, kişinin kendi varlığına dair kesintisiz şekilde devam eden şu'urunun/benlik bilincine imkân tanıyan zâtı ifade etmek için kullanmıştır. Benlik bilinci/şu'uru ile *enniye* arasındaki ilişkiyi izah etmek adına, kişinin kendi *enniyesine* dair bilincinin/şu'urunun, dışsal ve içsel uzuvlara dair farkındalığı öncelediğini⁵⁹ belirtmiştir:

Eğer biri, kendisini 'o' diye veya kendisine 'ben' diye referansta bulunmasını sağlayan şeyin ne olduğu üzerine düşünürse (*te'emmel*), bunu sağlayanın bedeni ve cesedi olduğunu tahayyül edecektir. Ancak bunun üzerine tefekkür ederse, eli, ayağı veya kolları gibi diğer uzuvlarının bedenine ait olmazsa bile yine de kendisine 'ben' diye hitap edeceğini fark edecektir. Bu bedensel uzuvlarının onun kendisine 'ben' diye hitap etmesinin lazımları olmadığını bilecektir... Zira kişi kendisine referansta bulunduğu *enniyesini* (*enniyetehu*), ... kalbinin olduğunu, kalbinin nerede, nasıl ve ne olduğunu bilmeden bilebilir... yine de hakiki öz olan *enniye* ile kastedilen kişi/insan olabilir, kişinin kendisini kendisi olarak bildiği şeydir...⁶⁰

Alıntıdan da açıkça anlaşılacağı üzere İbn Sînâ, kişinin kendisini 'ben' diye bilmesini sağlayan şeyin onun *enniyesi* olduğunu, *enniyesinin* de kişinin özü/mâhiyeti olduğunu belirtir. *Enniye*, zât ve 'ben'i bu şekilde ilişkilendiren İbn Sînâ, bundan hareketle kişinin kendisini bilmesi ve farkında olması için bedene ihtiyaç duymadığı sonucuna varır. Bu tür bir sonuca varmasına imkân tanıyan, 'ben'in ve *enniyenin* bilincinde olması arasındaki zorunlu özsel ilişkidir.

Burada dikkat çeken diğer bir husus İbn Sînâ'nın bedensel uzuvlar ve algılara bağlı olarak oluşan beni gerçek ben olarak görmeyip buna 'arazi ben' (*bi'l-'arazi ene*) demesi,⁶¹ kişinin doğrudan idrakinde olduğu beni ise nefsin zâtı olarak kabul etmesidir. Kişinin doğrudan idrak ettiği ve farkında olduğu bu zât, bedensel uzuvların biri ya da toplamı olmayıp, beden dışında bir gerçekliğe sahiptir. İbn Sînâ'nın ifadesiyle bu zât, nefsin mevcudiyetinin bizâtihi kendisidir (*eş-şu'uru bi'z-zâti huve garîziyyun li'z-zâti, ve hüve nefsu vucûdihâ*).⁶²

⁵⁹ İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, 59-60 prg.62.

⁶⁰ İbn Sînâ, *er-Risâletu'l Adhaviyye fi emri'l-me'ad*, 94, satır 1-13.

⁶¹ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, V.7 256 satır 9.

⁶² İbn Sînâ, *Ta'likât*, 160-61.

Benlik Bilincinin Mâhiyeti: Apaçıklık - Doğrudanlık- Vasıtasızlık

İbn Sînâ, uçan adam nazariyesini üç paragraf şeklinde kısaca ele aldığı eseri *el-İşârât* eserinde, diğer eserlerinde olduğu üzere, nefsin gayri maddiliğini ve bedenden farklı/ayrı bir cevher olduğunu ispatlamaya çalışır. Ancak bu eserinde, diğerlerinden farklı olarak, benlik bilincinin (*zâtî şu'ûr*) en tabii ve temel bir idrak oluşunu desteklemek adına apaçıklığı, doğrudanlığı/aracısızlığı ve daimiliği olmak üzere üç temel özelliğine işaret etmektedir. *eş-Şifa/ Kitabu'n-Nefs* eserindeki argümanına benzer şekilde kişinin kendi zâtına/benlik bilincine dair idrakinin bedenden ve algılardan bağımsız olarak en temel, tabii ve apaçık bir idrak olduğunu ifade etmekle birlikte buradaki üslubu *işârât* ve *tembih* şeklindedir. Eserinin *Dünyevi ve Semavi Nefs* başlığında:

Kendi zâtına (nefsine) dön ve düşün: Bir bütün olarak veya bir şeyi idrak edecek kadar sağlıklı veya hatta sağlıklı olmadığın durumlarda bile kendi zâtının mevcudiyetinin apaçık şekilde farkında/idrakinde değil misin ve kendi zâtını onaylamıyor musun? Bence bu, sadece uyanık halde olan biri için değil aynı şekilde hafızalarında kendilerine dair bilgi sabit olmazsa bile uyuyan kişi uykusunda, sarhoş sarhoş halinde kendi zâtının/kendisinin zâtının varlığından tamamen habersiz değildir. Hatta, kendi zâtına dair bilgisi hafızasında muhafaza edilemezse bile.

Eğer sen kendi zâtını ilk yaratma anında zihnen kâmil ve bedenlen sağlıklı şekilde yaratılmış olarak tahayyül edersen; cüzleri birbiriyle bitişik olmayacak şekilde bir konum ve yapıda olduğunu, uzuvların birbiriyle temas etmeyecek şekilde ayrı ayrı olarak havada asılı olarak vehmedersen, kendini her şeyden bihaber olmakla birlikte yine de *enniyyetihâ* sübutundan (*subût*) haberdar olursun.

Daha önce ve daha sonra zâtını ne ile idrak ediyorsun? Zâtını idrak eden şey nedir? Seni idrak eden duyularından biri midir yoksa aklından ve duyularından farklı olan ve onunla ilişkili olan bir kuvve midir? Eğer aklın ise veya duyularından farklı bir kuvve ile idrak ediyorsan, acaba bu bir vasıtayla mı yoksa vasıtasız bir şekilde mi idrak ediyorsun? Ben, bir vasıta ile olacağını sanmıyorum. Dolayısıyla vasıtayla (kendinin bilincinde) değilsin. Bu durumda geriye, kendi zâtını bir kuvve veya vasıtaya gerek kalmadan idrak etmen kalır...⁶³

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere İbn Sînâ, her ne kadar fiziksel bedenin uzuvları/duyuları âtil durumda, algıları kapalı ve dışardan bir veri akışı olmasa bile, akli melekenin doğru işlevde bulunması durumunda kişinin kendi zâtının bilincinde olacağını belirtmektedir. Bunu mümkün kılan nefsin benlik bilincinin üç önemli özelliği olan apaçık, doğrudan/vasıtasız ve daimî/kesintisizliğine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla nefsin benlik bilinci, kişinin kendisine dair apaçık, doğrudan ve daimî idrakidir. Bunu farklı argümanlarla izah etmek ya da temellendirmeye çalışmak beyhudedir. Bu mâhiyetteki idraki, öznel olan öz farkındalığı, farklı argümanlara dayanarak izah edip iktisap etmek mümkün değildir. Nefsin sahip olduğu bu en temel ve tabii benlik bilincinin nefsin türünün mâhiyetine dair olduğunu iddia etmek kanaatimizce hatalıdır. Zira İbn Sînâ açık bir şekilde kişinin kendi

⁶³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, Nemat 3, Fasıl 1-2, 443-46; İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, 61 prg.66-68.

enniyesine dair zâti bilincinin hiçbir algısal tecrübeye bağlı olmaksızın, yetkin ve tam durumdaki yaratılıştaki bireyin doğrudan idrak ettiği bir bilinç olduğunu vurgulamaktadır. Bu idrakin, doğrudan olup her türlü nefsi melekeyi önceleyen bir öz farkındalık olduğunu belirtmektedir.⁶⁴

İbn Sînâ, zâtın benlik bilincini, kendi mevcudiyetine dair sahip olduğu bilinci doğrudan olarak tanımladığı kadar apaçıklığını da ön plana çıkarır. Zâtın kendi mevcudiyetinin doğrudan farkında olması bunu da vasıtasız bir şekilde bilmesi, benlik bilincinin apaçıklığının göstergesidir. Zira apaçıklık, bildiğini kesin bir şekilde ve şartsız şekilde bilmektir. Aynı şekilde benlik bilinci de kendi zâtına dair öz farkındalığa sahip olmak, kendinin farkında olduğunu bilmeyi bilmektir, ki bu da şartsız ve doğrudan bilmektir. Ancak benlik bilincinin apaçık, doğrudan ve kesintisiz olması, zâtın kendi bilincine sahip olmasını, bilincinin bilincinde (*eş-şu'ûru bi's-şu'ûr*) olmasını gerektirir mi? Zira benlik bilincinde olmak (*el-şu'ûr bi-zât*), daimî ve kesintisiz bir süreç iken bilincinin bilincinde (*eş-şu'ûru bi's-şu'ûr*) olmak kesintili ve aralıklı bir bilinçtir. Benlik bilinci, zihinsel durumlara bağlı olarak ortaya çıkmayan daimî bir bilinç halidir. İbn Sînâ ise zâtın kendine dair uyku ve sarhoşluk halleri dahil daimî ve kesintisiz benlik bilincine sahip olduğunu belirtir. Buna imkân tanıyan temel şey, aklın akletme sürecinde kendini akledebilecek, akletmenin nesnesi olabilecek, bir yapıya sahip olmasıdır. Bunun bir sonucu olarak da zât benlik bilincine sahipken aynı zamanda zâtının bilincinin bilincinde de olabilmektedir. Zât, benlik bilincini, bilincin bir nesnesi olarak alabilmektedir. Benlik bilincinin doğrudanlığı/aracılıksızlığı bunu mümkün kılmaktadır.⁶⁵

İbn Sînâ'ya göre benlik bilinci, belirli bir kuvvenin fiiliyle ortaya çıkmamakta aksine her bir kuvvenin fiilini, görme, duyma vb. fiilleri önceleyen ve onları da birinci tekil şahıs 'ben' olarak, birincil tekil şahıs öznesi olarak idrak edilmesini sağlayan bir özneye ait bireysel/has bir şu'ûrdur. Kişinin, sonradan tecrübi bilgilere veya idrakler aracılığıyla sonradan kazandığı bir durum değildir.⁶⁶ 'Ben' bilinci o kadar temel ve özsel bir bilinç ki İbn Sînâ bireyin sahip olduğu bu benlik bilincinin argümanlarla temellendirmenin imkânı olmadığı uyarısında bulunmaktadır. Her ne kadar İbn Sînâ nefsin farklı kuvvelerini bir araya getiren ve her bir kuvvenin fiilini birinci tekil şahıs 'ben' öznesi olarak idrak edilmesini sağlayan temel faktör olan nefsin gayri maddi olduğunu ispatlamaya çalışsa da dolaylı bir şekilde gayri maddi cevher olan nefsin sahip olduğu zâti şu'ûrunun 'ben' öznesiyle bireysel mevcudiyetini idrak etmesini sağlayacak şekilde bireysel benlik bilinci olduğunu da temellendirmektedir. Benlik bilincini, nefsin varlığını ispat etmeye çalışması kadar açık bir şekilde kanıtlamaya çalışmamasının muhtemel nedeni, kişinin sahip olduğu ilk ve apaçık idraki olan benlik bilincinin akli temellendirmelere referansla ispatlanamamasıdır. Marmura'nın iddiasının aksine, İbn Sînâ, her bir bireyin kendi zâtına/benliğine dair bu kadar apaçık olan benlik bilincini nefsin varlığı, ayrıklığı ve gayri maddiliği bağlamında kanıtlama ihtiyacı duymamıştır.⁶⁷ Bunun muhtemel nedenlerinden biri benlik bilincinin

⁶⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât II*, Nemat 2, Fasıl 19, 416-17.

⁶⁵ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 160-61.

⁶⁶ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 160.

⁶⁷ Marmura, "Avicenna's 'Flying Man' in Context", 392-93.

nefsin bizâtihi kendisi olması, özsel olan benlik bilinci olmadan nefsin tahayyül edilememesidir.⁶⁸

Nazariyede İbn Sînâ, zâtın benlik bilincinde (zâti şu'ûr) olunması nefsin varlığıyla özdeşleştirdiğinden, zâtın şu'ûrunda olmak için aracı bir uzva ya da harici bir bilgiye ya da yönlendiriciye ihtiyaç duyulmadığını belirtmektedir. Bu da benlik bilincinin aslında doğrudan, aracısız ve şartsız bir özsel farkındalık olduğu anlamına gelmektedir. Zâtı, benlik bilinciyle aynileştirmesiyle, zâtın var olduğu anda kendi zâtının varlığının bilincinde olduğu, benlik bilincinin nefsin kurucu unsuru olduğu anlamına gelmektedir. Ayrıca doğrudan ve aracısız olan bu zâti şu'ûr, her daim var olan, kesintiye uğramayan daimî bir farkındalıktır.⁶⁹ Bu bilinç hali, hiçbir şarta, vasıtaya ya da zaman aralığına bağlı olmaksızın daimîdir:

Her durumda zât, kendini zâta sunar ve hiçbir zaman ondan bihaber olamaz. Çünkü kendisinin mevcudiyeti, kendi zâtının idrakidir -benlik bilincidir. Kendinin bilincinde olduğundan ve kendinde olduğundan dolayı zât sonradan kendinin bilincinde olmaz. İdrak eden ve idrak edilen gibi aralarında bir ayırım bulunmamaktadır.⁷⁰

Zât, kendisinin bilincine apaçık bir şekilde ve hiçbir şarta bağlı olmaksızın sahiptir. Zâtın, kendine dair bilinci her zaman ve kesintisiz şekildedir.⁷¹

Zâtın, kendine dair bilinci onun tabii halidir, dolayısıyla duyular aracılığıyla bedene dair bilgisinden farklı olarak kendi varlığına dair her daim kesintisiz şekilde devam eden bir haldir. Uyku anındaki hali ya da hafızasında zâtına dair bir şey hatırlamazsa bile yine de zâtının benlik bilinci devam etmektedir. Zira İbn Sînâ'ya göre zâtın benlik bilincini hatırlaması, zâtın benlik bilincinden farklı bir şeydir. Zâtın bilincinin bilinci (eş-şu'ûru bi's-şu'ûr), zâtın benlik bilincinden (el-şu'ûr bi- zât) farklıdır.⁷² Zira kişi uyku halindeyken bile, sadece hafızadaki akledilirler üzerinden düşünme faaliyeti devam etmemektedir, aynı zamanda bu akletmeyi mümkün kılan ve onun da temelini oluşturan zâtın benlik bilinci de kesintisiz şekilde devam etmektedir. Aksi takdirde bireysel akletme faaliyeti zâtın benlik bilinci olmaksızın gerçekleşemez. Uyandıığında kişinin rüyalarına dair hafızası aracılığıyla bir şey hatırlaması ve 'benim rüyamda...' şeklinde bir şeyleri hatırlamasına imkân tanıyan failin zâtının benlik bilincidir. Bu anlamda zât, kendini bize daimî bir benlik bilinci olarak sunar. Kendini, kendi varlığını idrak etmek, herhangi bir fiili veya etkinliği gerektirmemektedir, hatta benlik bilincini meydana getirecek belirli bir fiili de gerektirmemektedir. Benlik bilinci ile bilincinde olunan arasındaki ilişki özdeşlik ilişkisi olacaktır. İbn Sînâ, benlik bilincini doğrudan, apaçık ve daimî olarak kabul ettiğinden dolayı, özdeş olan zât ile benlik bilinci arasındaki ilişkiyi tesis edecek her türlü akli çıkarımı veya düşünme fiilini reddetmektedir:

Kendi bilincinde olduğunda, benlik bilinci (şa'r) ile bilincinde olunan (meş'ûr) arasında bir tür ayniyet ilişkisinin olması gerekir.⁷³

Buna göre, zâtın benlik bilinci, yani kendi mevcudiyetine dair idrakinin aslında zâtın kendi mevcudiyetinin farkına varması ve teyididir. Zira zâtın kendi varlığını idraki ve bunun

⁶⁸ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 161.

⁶⁹ Black, "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows", 4.

⁷⁰ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 148 satır 15-18; 160-61.

⁷¹ İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, 60 prg.65.

⁷² İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, 59 prg.60.

⁷³ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 147 satır 23-24; Ayrıca bk. 148 satır 1-18; *el-Mubâhasât*, s.61-62 prg.66-72.

farkında olması yine zâtın tabii bir fiilidir. Benlik bilinci, zâtın kendi mevcudiyetinin idraki olduğundan bir bakıma refleksif bir idrak olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle zât, kendi varlığının bilincine kendisi olması hasebiyle, 'ben, ben olmam hasebiyle ben'im bilincindeyim'e varmaktadır. Bu tür bilincin, yanlış olması, bir yanılsama olması söz konusu değildir. Çünkü bilincinde olduğum şey, doğrudan ve apaçık şekilde farkında olduğum kendi zâtım yani benliğimdir.⁷⁴ İbn Sînâ, zâtın kendi mevcudiyetine dair bilincinin izlenim veya düşünme gibi vasıtalı şekilde elde edildiğine dair karşıt görüşleri eleştirmektedir. Zira kişinin kendi zâtına dair bilinci, izlenimleri de önceleyen, bireysel izlenimlerin gerçekleşmesini sağlayan kişiye has olan doğrudan, apaçık ve vasitasızdır. Kişinin 'ben şunu idrak ettim, bunu idrak ettim' şeklindeki bir izlenimi, algısının oluşmasını sağlayan kuşkusuz zâtın benlik bilincidir. Benlik bilincine sahip olmayan birinin 'ben' diye bir algıyı birincil tekil şahıs olarak idrak etmesi mümkün değildir.⁷⁵

Benlik Bilinci (eş-şu'ûru bi'z-zât) ve Bilincin Bilinci (eş-şu'ûru bi's-şu'ûr)

İbn Sînâ'nın uçan adam nazariyesinde kişinin bilinci/şuûruyla ilgili yaptığı önemli ayırmalardan biri, benlik bilinci (eş-şu'ûr bi-zât) ile bilincin bilinci (eş-şu'ûru bi's-şu'ûr) ayırımıdır. Benlik bilinci, kişinin kendi nefsinin zâtına veya mâhiyetine dair sahip olduğu doğrudan, apaçık ve daimî özsel bir bilinç halidir. Bilincin bilinci ise kişinin kendi zâtına yönelik doğrudan, apaçık ve daimî olarak sahip olduğu bilincin farkında olmasıdır. Dolayısıyla kişi, sadece zâtının mevcudiyetinin bilincinde değildir, aynı zamanda zâtının bilincinin olduğunun da bilincindedir:

Kendi zâtının idrakine, zâtı dışındaki bir şeyin aracılığıyla ulaşması caiz değildir, zira bu durumda kendi ile zâtı arasında başka bir şey yer alır ki bu da muhaldir. Dahası, nefis kendisini bilmezse, nasıl olur da diğer şeyler onu kendini bilmesini sağlayabilir ki? Bu da diğer şeylerin kişi kendisini bilmesini sağlayamayacağı anlamına gelir. Bilincin bilincinde olmak (eş-şu'ûr bi's-şu'ûr fe min ciheti'l-'akli) ile ilgili olarak, bu aklın kavradığı bir şeydir.⁷⁶

Bilinç, nefsin doğrudan sahip olduğu, özsel ve zorunlu bir idrak, her daim olan bir durum iken, bilincin bilincinde olmak ise kesintiye uğrayabilen ve sonradan kazanılan dolaylı bir idrak türüdür. Daha somut ifadeyle, bilinçli bir şekilde gerçekleştirilen bir idrak fiilidir. Bundan dolayı, kişi varlığının bilincinde olsa bile, bilincinin bilincinde olmayabilir; diğer bir ifadeyle kişi varlığının farkında olsa bile farkında olduğunun şu'ûrunda/bilincinde olmayabilir:

Bilinç (şu'ûr) ile ilgili olarak, bu kendi zâtının farkında/bilincinde olmaktır, ki bu kazanım (iktisâbi) ile olur. Bundan dolayı o, kendi zâtının bilincinde olduğunu bilmez (la ya'lem), benzer şekilde geriye kalan şeylerin de kazanımla farkında olur. Bu, onda olan bir şey değildir, daha ziyade elde edilen bir şeydir.⁷⁷

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere İbn Sînâ, benlik bilinci ile bilincin bilinci arasında ayırım yapmaktadır. Her ikisini iki farklı mefhum olarak ele almaktadır. Buna imkân tanıyan şey, her ikisinin farklı şekillerde tecrübe edilmeleridir. Benlik bilinci, asli, zorunlu, apaçık, doğrudan ve her daim bilfiil haldeyken; benlik bilincinin bilinci ise bilkuvve halde,

⁷⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* II, Nemat 3, Fasıl 3, s.347 satır 5-8; *el-Mubâhasât*, 161 prg.446; Erkan, "İbn Sînâ'da Nefs ve Ölümsüzlük", 117.

⁷⁵ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, 5.7 256; *Ta'likât*, 160.

⁷⁶ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 80 satır 1-4.

⁷⁷ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 30 satır 18-21; 160 satır 21; 161 satır 6; Ayrıca krş. 147, 79.

uyarılmaya açık olup apaçık halde değildir. Bilincin bilincinde olmak ancak bilişsel bir etkiyle aktifleşmektedir. Bundan dolayı İbn Sînâ, kendi zâtının varlığının bilincinde olmak ile varlığının bilincinin bilincinde olmayı hatırlamanın farklı şeyler olduğunu belirtmiştir. İbn Sînâ'nın benlik bilinci, bilincinin bilincinde olmayı öncelemesinin nedeni, benlik bilincinin nefsin bütün bilme türlerinin temelini oluşturması, onsuз hiçbir bilme türünün gerçekleşmemesidir. Zira İbn Sînâ'ya göre basit ve bir olan, zorunlu ve özsel olan benlik bilinci, nefsin zâtının mevcudiyetinin bizâtili kendisidir (*şu'urune bi-zâtinâ huve nefsu vucudunâ*). Bu da benlik bilincini nefsin var olduğu andan itibaren her daim bilfiil halde var olması demektir.

Bilincin bilincinde/farkında olmakla ilgili izaha kavuşturulması gereken temel husus, bunun akli bir faaliyet mi olduğu yoksa doğrudan nefsin zâtının kendisinin bir hali mi olduğudur. Kişinin bilincinin bilincinde olmasını sağlayan şey, kişinin aklıdır, zira bir şeyin farkında olmak aslında akli bir faaliyettir. İbn Sînâ'nın ifadesiyle bilincin bilincinde olmak, akla atfedilen bir şeydir. İbn Sînâ, bilincin bilincinde olmayı akla atfetmesi hasebiyle, benlik bilinci ile bilincin bilincinde olmayı birbirinden farklılaştırarak benlik bilincinin zâtın tabii/özsel bir durumu olarak tanımlarken, bilincin bilincinde olmayı ise aklın bilişsel sürece bağlı olarak elde ettiği bir durum⁷⁸ olarak tanımlamaktadır:

O (*eş-şu'ûr*), akli (bi'l-'akli) bir faaliyettir. Benlik bilinci (*eş-şu'ûr bi-zât*), nefse ait olup her daim kendi kendinin bilincinde olması nedeniyle bilfiil haldedir. Bilincin bilincinde olmak (*eş-şu'ûr bi'ş-şu'ûr*) ise bilkuvve haldedir. Eğer bilincin bilincinde olmak (*eş-şu'ûr bi'ş-şu'ûr*) bilfiil halde olsaydı, her daim öyle olacağından, akla ihtiyaç duyulmazdı.⁷⁹

Zât, benlik bilincine tabii yapısı itibarıyla sahipken ve bu benlik bilinci doğrudan, apaçık ve kesintisiz bir bilinç iken, bilincin bilincinde olmak ise kişinin akletme sürecinde/akli çıkarıma bağlı olarak sonradan elde edilen bir durumdur. Dolayısıyla kişi bilincinin bilincinde olabilmesi için ilkin zâtının bilincinde olması gerekir, daha sonra benlik bilincinden hareketle ve akletmeye bağlı olarak bilincinin bilincinde olma durumunu elde eder. Aksinin düşünülmesi, kişinin her daim bilfiil olarak zâtının mevcudiyetinin bilincinin bilincinde olması durumunda, kişinin akletmesine gerek kalmayacaktır. Kişinin apaçık şekilde kendi zâtının bilincinin bilincinde olması kaçınılmaz şekilde teselsüle neden olacaktır. Kişinin kendi zâtının farkında olması, bir tür bilinç halidir. Bilincinin bilincinde olmak da bilinçli olmayı gerektirecektir, bu da bilincin bilincinin bilincinde olmasını gerektirecektir. Bu süreç ve gereklilik geriye doğru sonsuza dek devam edebilir. İbn Sînâ bu tür bir kısır döngüyü ve teselsülü bertaraf etmek adına benlik bilincinin doğrudanlığı ve kesintisizliğine/daimiliğine vurgu yapar. Doğrudan ve daimî olan benlik bilinci sayesinde zât, her daim kendi varlığının bilincinde olduğundan, kendi bilincinin bilincinde olmak için yeni bir bilinç durumu oluşturmaz, zira zâtın bilinç hali kesintisiz şekilde devam etmektedir. Kişinin sonradan bilincinin bilincinde olma halini elde ettiğinde aslında yeni bir bilinç hali oluşmamaktadır, zira bu yeni hal aslında kesintisiz şekilde devam eden zâtın tabii bilincinin devamıdır. Diğer bir ifadeyle, bilincinin bilincinde olması, benlik bilincinin bilinci olduğundan ondan farklı ve yeni bir bilinç hali olmamış olur. Aralarındaki temel fark ise, benlik bilinci zâtın tabii/özsel hali iken, zât ile aynı şey iken; bilincin bilincinde olmak ise

⁷⁸ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 147; *el-Mubâhasât*, 60 prg.63-65.

⁷⁹ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 161, satır 2-5.

benlik bilincinin temel teşkil ettiği aklın sonradan elde ettiği bir bilinç halidir. Bilincin bilincinde olma hali, sonradan kazanılması ve daimî olmaması nedeniyle de daimî, doğrudan ve apaçık olan benlik bilincinden farklılaşmaktadır. Dolayısıyla kendi varlığının bilincinde olmayan yani gafil olan biri, kendi zâtının mevcudiyeti hususunda uyarıldığında bu, benlik bilincine dair ikinci bir defa benlik bilincine sahip olmayacaktır.⁸⁰ İbn Sînâ'nın ifadesiyle, kişinin aslında bilinen bir hakikate dair uyarılması, kişide söz konusu hakikati tekrar meydana getirmeyeceği gibi, kişinin benlik bilincine dair uyarılması da teselsüle neden olacak şekilde kişide ayrı bir benlik bilinci meydana getirmeyecektir.⁸¹ Zira bilmenin konusu ve faili olan bir ve aynı şeylerdir. Black ise İbn Sînâ'nın bu izahının bildiğimizi bilmenin ve bunun teselsül şeklinde devam etmeyeceğine dair izahının, iddia edildiğinin aksine teselsülü bertaraf etmeyeceği kanaatindedir.⁸²

Black'in de haklı olarak söylediği üzere, nefsin aslî bir niteliği hatta İbn Sînâ'nın ifadesiyle nefsimizin mevcudiyeti olan benlik bilinci (*şu'ûruna bi zâtınâ huve nefsu vücudunâ*) neden farkına varılması için dürtülmeye/dikkat çekilmeye ihtiyaç duymaktadır?⁸³ İbn Sînâ'nın bu soruya yanıtı, her ne kadar zâtî şu'ûr nefsin varlığının özsel bir niteliği olsa da bizim bazen 'ondan bihaber (*zâhil*)' olmamızdır.⁸⁴ *Et-Ta'likât* eserinde benzer bir yanıt vererek "Kişi, zâtının şu'ûrundan bihaber/kayıtsız olabilir ve ona ilişkin dürtülmesi gerekir." demektedir. Bihaber olunmayı da "Ancak nefis, kendi zâtına dair (*zâtiha*) bihaber olabilir ve dürtülmeye ihtiyaç duyabilir; tıpkı ilklerden bihaber olup olanlara ilişkin dürtülmesi gerektiği gibi."⁸⁵ nefsin kendisine bağlamaktadır.

Bu durumda akla gelebilecek diğer bir temel soru, nasıl oluyor da nefsin varlığının kendisi olan ve nefse zâtî (*eş-şu'ûru bi'z-zâtî li'l-nefs*) olan bir şeyin farkında olunamayacağı ya da bihaber olunabileceğidir? İbn Sînâ'nın uyku ve sarhoşluk durumlarında dahi kişinin kendi varlığının bilincinde olduğuna dair tespiti göz önünde bulundurulduğunda⁸⁶ onun benlik bilinci ile bilincin bilinci arasında ayırım yaptığı anlaşılmaktadır. İbn Sînâ, kişinin rüya esnasında uyanırken duyulara bağlı olarak fiilde bulunması gibi akledilirle bağlı olarak fiilde bulunduğunu, uyanık durumundaki gibi rüya esnasında bile rüya gören kişinin kendisinin farkında olduğunu belirtir. Her ne kadar uyandığında bunu unutsa da bunun nedenini, hafızasının benlik bilincinden farklı olmasına bağlar. Ancak benlik bilincinin nefsin zâtının mevcudiyetiyle (*vucûd*) ve bireysel varlık (*enniye*) ile bir ve aynı şey olduğu göz önünde bulundurulduğunda, kişinin her daim bilincinin bilincinde olmayabileceği anlaşılabilir hatta tezât olarak görülebilir. Ancak İbn Sînâ'nın kişinin her daim bilfiil halde olan zâtî bilincinin devam ederken, bilkuvve halde ve bilişsel bir faaliyet olan bilincin bilincinin ise bazen sekteye uğradığına dair ayırımı göz önünde bulundurulduğunda aslında bir tezâtın olmadığı anlaşılacaktır.

Sonuç ve Değerlendirme

İbn Sînâ'nın, farklı eserlerindeki uçan adam nazariyesi izahları esas alındığında, ilk aşamada, nefsin bedenden ayrı ve farklı gayri maddi gerçekliğini, nefsin birliği ve basitliğini

⁸⁰ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 161, 147-48, 79; Erkan, "İbn Sînâ'da Nefs ve Ölümsüzlük", 119.

⁸¹ İbn Sînâ, *el-Mubâhasât*, 155-56, prg.426-27.

⁸² Black, "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows", 20.n

⁸³ Black, "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows", 6.

⁸⁴ İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*.1 s.16 satır 16-17.

⁸⁵ İbn Sînâ, *Ta'likât*, 79 satır 28 - 80 satır 1-2; Ayrıca krş. 161, 147.

⁸⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, Nemat 3, Fasıl 1-2, 443-46.

temellendirmek olduğu anlaşılmaktadır. İkinci aşamada ise gayri maddi, ayırık ve farklı gerçekliğe sahip olan nefsin farklı melekelere işlevlerini önceleyen ve bu işlevleri 'ben' bilinciyle birleştiren tek bir özün yani zâtın ve zâtî bilincin varlığını kanıtlamaktır. Söz konusu bu ben ve benlik bilinci sayesinde nefis, yetilerini 'ben' bilinci ile gerçekleştirmekte, işlevlerini kontrol etmekte ve bireyselleşebilmektedir. Bedenin kemâllîği olan bu ilkenin, 'ben' dediğimiz zâtımız olduğunu ifade etmiştir. Özsel olan bu 'ben'in farkındalığına, kişinin, bedeni ve bedensel uzuvlarına ihtiyaç duymaksızın doğrudan, apaçık ve kesintisiz şekilde sahiptir. Asli ve özsel olan 'ben', deneyim ve müşahedeye bilinenemeyen daha ziyade doğrudan içsel bir idrak ile şu'ûrunda olunabilen bir haldir. Benlik bilincinin, beden değil de nefste bulunduğunu temellendirebilmek için İbn Sînâ, nefsin mâhiyetinin bir gereği olarak benlik bilincini de gayri maddi, saf, basit, zorunlu ve özsel şekilde tanımlamıştır. Benlik bilincinin zorunlu ve özelliğini temellendirmek adına benlik bilincinin nefsin zâtının mevcudiyeti olduğunu, her ikisinin aslında özdeş olduklarını belirtmiştir. Bunu yaparken de doğrudan, apaçık ve bilfiil olan özsel benlik bilincini akletmekten ve akli idrakten farklılaştırmış, benlik bilincinin bilişsel süreçleri öncelediğini belirtmiştir. İbn Sînâ, nazariyede bilinç/şu'ûru, benlik bilinci (*eş-şu'ûr bi-zât*) ve bilincin bilinci (*eş-şu'ûru bi'ş-şu'ûr*) şeklinde taksim ederek bilincin birbiriyle ilişkili olan iki farklı yönünü ortaya koymuştur. Çağdaş zihin felsefesinin önemli tartışmalarından biri olan bilincin mâhiyeti, farkındalığı ve sürekliliğiyle ilgili olarak bireyin, sadece zâtının mevcudiyetinin bilincinde olmadığını, aynı zamanda bilincinin bilincinde olduğunu belirtmiştir.

İbn Sînâ'nın nazariyede sadece nefsin bedenden bağımsız gayri maddi gerçekliğine vurgu yapıldığı şeklindeki yorumların eksik olduğu söylenebilir. Hasse gibi düşünürlerin, nazariyede nefsin zâtına dair bilincin mâhiyetinin ve mevcudiyetinin ele alınmadığı şeklindeki yorumları yetersizdir. Zira nazariyenin farklı versiyonları bir bütün olarak düşünüldüğünde, farklı kavramların dönüşümlü kullanımlarından kaynaklanan kavramsal muğlaklığa rağmen, İbn Sînâ'nın nazariyede nefsin bedenden farklılığı ve bağımsızlığından hareketle nefsin bireyselliğinin ve kişisel kimliğin temelini oluşturan özsel bir ben bilincinin temellendirmesini yaptığını düşünmek mümkündür.

Kaynakça / References

- Adamson, Peter - Fedor Benevich. "The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument". *Journal of the American Philosophical Association* 4/2 (2018), 147-64. <https://doi.org/10.1017/apa.2018.2>.
- Akdağ, Özcan. *Din Felsefesi*. Kayseri: Kimlik, 2023.
- Alwishah, Ahmed. "Avicenna on Self-Cognition and Self-Awareness". *Aristotle and the Arabic Tradition*. ed. Ahmed Alwishah ve Josh Hayes. 143-63. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. <https://doi.org/10.1017/9781316182109.009>
- Aristotle. *De Anima. The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon. 535-603. New York: The Modern Library Classics, 2001.
- Black, L. Deborah. "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows". *The Unity of Science in the Arabic Tradition*. ed. Shahid Rahman, Tony Street vd. 63-87. Dordrecht: Springer Netherlands, 2008. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8405-8_3
- Dag, Hasse. *Avicenna's De Anima in the Latin West*. London: Warburg Institute, University of London, 2000.
- Druart, Theresa A. "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes". *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction*. 27-49. Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies-Georgetown University, 1988.
- Erkan, Ahmet. İbn Sînâ'da Nefs ve Ölümsüzlük. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Görücü, Ömer Faruk. İbn Sînâ - Descartes Psikolojisi: Karşılaştırmalı Bir Analiz. İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Hasse, Dag Nikolaus. *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*. ed. Aragno Quiviger. London/Turin: Warburg Institute; N. Aragno, 2000.
- İbn Rüşd. *Tehâfutu't-Tehâfüt*. nşr. Suleyman Dunya. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1965.
- İbn Sînâ. *Ahvâlu'n-Nefs*. ed. Ahmed Fuad el-Ahvani. Kahire: 1952.
- İbn Sînâ. *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*. ed. Fazlur Rahman. London: University of Durham, 1959.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât (Nasîrüddin et-Tûsî şerhi ile birlikte)*. nşr. Süleyman Dünya. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-maârif, 2. Basım, 1960.
- İbn Sînâ. *el-Mubâhasât*. nşr. Muhsin Bîdârfer. Kum: İntişârâ-ı Baydar, 1992.
- İbn Sînâ. *er-Risâletu'l Adhaviyye fi emri'l-me'ad*. Mısır: Daru'l-fikri'l-'Arabi, 1949.
- İbn Sînâ. *Ta'likât*. nşr. Abdurrahman Bedevi. Kahire: Daru'l-İslamiyye, 1973.
- İbn Sînâ. *Avicenna's Psychology: An English translation of Kitâb al-Najât, Book II, Chapter VI, with Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition*. nşr. Fazlur Rahman. Westport-Conn: Hyperion Press, 1981.
- Kaukua, Jari. *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316105238>
- Marmura, Michael. "Avicenna's "Flying Man" in Context". *The Monist* 69/3 (1986), 383-95.
- Tiryaki, Mehmet Zahit. "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şuuru" *Nazariyat* 6/1 (2020), 1-38. [dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.6.1.M0093](https://doi.org/10.12658/Nazariyat.6.1.M0093)
- Yıldırım, Ömer Ali. "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve İbn Sînâ Bağlamında Nefislerin Bireyselleşmesi". *Bilimname* 39 (2019), 187-219. <https://doi.org/10.28949/bilimname.540624>

İbn Haldun Düşüncesinde Sanat ve Umrân

Murat Aksoy

0000-0003-0290-7637

hekirliya@hotmail.com

Karamanoğlu Mehmetbey Ü, Sanat, Tasarım ve Mimarlık Fak., Resim Bölümü, Türkiye
ror.org/037vfv096

Öz

Tarih felsefesi ve sosyolojinin kurucusu kabul edilen İbn Haldun, *Mukaddime*'de sanatı, döneminin sanat anlayışı bağlamında değerlendirir. Bu anlayış Orta Çağ boyunca sanat denince akla gelen zanaat/ meslek anlayışıdır. İbn Haldun, sanat ve umrân arasındaki ilişkiyi ihtiyaçlar çerçevesinde ele alır ve değerlendirir. Sanatın bir toplumda ortaya çıkması ve gelişebilmesinin yegâne koşulu toplumun o sanata olan ihtiyaç seviyesidir. Bu anlayışta umrân çoğaldıkça sanatlara olan ihtiyaç artacağı için sanatlar da çoğalır ve gelişir. Sanatların gelişmesindeki en önemli etkenlerden biri de devletin sanatlara olan desteği başka bir deyişle ihtiyacıdır. Sanat İbn Haldun'da bir kazanç aracı olarak ele alındığı için gelişmesinin en önemli yolu meslek sahibine maddi getiri sağlayabilme potansiyelidir. Sanatkârına maddi getirisi olmayan sanat terk edilecek ve zamanla o sanat unutulacaktır. İbn Haldun'un umrân, sanat ve ihtiyaç arasında kurduğu ilişki birey temelli değil toplum temelli bir ilişkidir. Bu anlamda sanatları besleyen, büyüten ve onlara yön veren sanatçının bireysel ihtiyaç ve yetenekleri değil toplumun ihtiyaç sıralaması ve gelişmişlik seviyesidir. Bu ihtiyaçlar konusunda belirleyici olan iklim, sanatların gelişimini de belirleyen ciddi bir faktördür. İklim toplumun karakterini ve gelişimini o da ihtiyaçlar bağlamında sanatları doğrudan etkilemektedir. Sanatı meslek olarak ele alması bakımından döneminin düşüncelerini taşıyan İbn Haldun; sanat, toplum, ihtiyaç, iklim gibi etkenler arasında kurduğu karmaşık ilişki bakımından zamanının fikirlerinden ayrılır. Birçok bilim dalının kurucu metni olarak görülen *Mukaddime* sanat ve umrân arasındaki ilişkiyi ele alma yöntemi bakımından sanat sosyolojisinin de kurucu metni olarak değerlendirilebilir. Çalışmada nitel araştırma yöntemleri kullanılarak İbn Haldun'un umrân ve sanat arasında kurduğu ilişki çözümlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Sosyoloji; Sanat Sosyolojisi; İbn Haldun; Mukaddime; Sanat; Umrân; Meslek

Öne Çıkanlar

- Bu çalışma İbn Haldun'da sanat ve umrân ilişkisini incelemektedir.
- İbn Haldun, sanatı toplumun ihtiyaçlarının belirlediği meslekler olarak ele alır.
- İbn Haldun'a göre umrânın çoğalmasıyla sanatlar çoğalırken umrânın azalmasıyla sanatlar da azalır.
- Sanat bireysel gereksinimlerin bir sonucu olmaktan çok toplumsal ihtiyaçların bir sonucudur.
- Geleneksel dünyanın sanat kuramı bir meslek kuramıdır.

Atıf Bilgisi

Murat, Aksoy. "İbn Haldun Düşüncesinde Sanat ve Umrân". *Eskiye*ni 51 (Aralık 2023), 1074-1089. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1283513>

Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	14 Nisan 2023
<i>Kabul Tarihi</i>	8 Aralık 2023
<i>Yayın Tarihi</i>	30 Aralık 2023
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - Turnitin
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	--
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0 creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr



Art and Umran in Ibn Khaldūn Thought

Murat Aksoy

0000-0003-0290-7637

hekirliya@hotmail.com

Karamanoğlu Mehmetbey Univ, Fac of Art, Design and Architecture, Dept of Painting, Türkiye
ror.org/037vfv096

Abstract

Ibn Khaldūn, considered the founder of the philosophy of history and sociology, evaluates art in the context of the understanding of the art of his period in his *Muqaddimah*. This understanding of craft/ profession comes to mind when art is mentioned during the Middle Ages. Ibn Khaldūn deals with and evaluates the relationship between art and 'umrān within the needs framework. The only condition for the emergence and development of art in a society is the level of need of the society for that art. In this understanding, as the need for the arts as increases as 'umrān increases, the arts also increase and develop. One of the most critical factors in the developing the arts is the state's support for the arts, in otherwords, its need. Since art is considered as a means of earning in Ibn Khaldūn, the most essential way of its development is its potential to provide financial return to the artist. Art that does not bring financial gain to its artist will be abandoned and that art will be forgotten in time. The relationship Khaldūn established between 'umrān, art and need is not an individual-based one, but a society-based one. In this sense, it is not the individual needs and abilities of the artist that nourish, grow and direct the arts, but the order of needs of development level of the society. The climate, which is decisive for the needs, is a severe factor that also determines development of art. Climate directly affects the character and development of society, which in turn directly affects the arts in the context of needs. Ibn Khaldūn, who carries, the thoughts of his period in terms of considering art as a profession, differs from the ideas of his time in terms of the complex relationship he established between, such as art, society, need and climate. *Muqaddimah*, which is seen as the founding text of many branches of science, can be considered the founding text of the sociology of art in terms of its method of dealing with the relationship between art and 'umrān. The study used qualitative research methods to used to analyze Ibn Khaldūn's relationship that established between 'umrān and art.

Keywords

Sociology; Art Sociology; Ibn Khaldūn; Muqaddimah; Art; Umrān; Profession

Highlights

- This study examines the relationship between art and ‘umrân in Ibn Khaldûn.
- Ibn Khaldûn considers art as professions determined by the needs of the society.
- According to Ibn Khaldûn, as the ‘umrân increases, arts increase, and as the ‘umrân decreases, the arts also decrease.
- Art is a result of social needs rather than individual needs.
- The art theory of the traditional world is a theory of profession.

Citation

Murat, Aksoy. “Art and Umran in Ibn KhaldûnThought”. *Eskiyeni* 51 (December 2023), 1074-1089. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1283513>

Article Information

<i>Date of submission</i>	14 April 2023
<i>Date of acceptance</i>	8 December 2023
<i>Date of publication</i>	30 December 2023
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - Turnitin
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>S. Development Goals</i>	--
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0 creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0

Giriş

Sanatın zamansal ve varlıksal anlamda neliği sorunu disiplinin en önemli tartışma konusudur. Tarihî sürece bakıldığı zaman neyin sanat olup olmadığı konusunun daima değiştiği görülmektedir. Bu değişime bağlı olarak kavramlar ve tanımlar da değişmiş, bir zaman aralığında sanat kabul edilen başka bir zaman diliminde sanat olarak kabul edilmemiştir. Modern dünya, sanatı, sanat ve birey üzerinden tanımlayarak ifade ve yaratıcılık gibi kavramlar üzerinden paradigmasını yapılandırır. Geleneksel dünya ise sanatı, toplumla olan ilişkisi üzerinden tanımlamaya ve anlamlandırmaya çalışır ve kuramını ihtiyaç/ işlevsellik kavramları üzerinden inşa eder. Geleneksel dünyanın insanı için sanat yalnızca tekniktir, nesnelere kurallara uygun ve teknik olarak yetkin bir şekilde yapmak anlamına gelir.¹ İbn Battuta (öl. 770/1368) Kubbetü's-Sahra'dan "Her yanı sanatkârca bezenmiş yapı" şeklinde bahseder ve bu ifadenin hemen ardından da "Kubbenin her yanına sanatkârane bir tarzda mermer döşenmiştir." diye devam eder.² Bugün usta olarak gördüğümüz mermerci, dönemi için mermerlik mesleğini teknik ve estetik yetkinlikle yani en iyi şekilde yapan bir sanatkârdır.

Taberî (öl. 310/923) tarih kitabında İdris peygamberden bahsederken terzilik ve yazıcılık sanatına atıfta bulunur.³ Aquinalı Thomas "Bir sanatçının fazileti işinin kalitesi ile ölçülür"⁴ derken de kristal testere⁵ örneğinden bahsederken de aslında bir meslekten söz etmiş olur. Eskilere göre usta, bir sanatı icra edendir.⁶ Sanatçı nalbanttır, hatiptir, ressamdır. Orta Çağ'ın sanat kuramı her şeyden önce bir meslek kuramıdır.⁷ Bir mesleği icra ediyor olmak bir sanatı icra ediyor olmaktır.

Sanat ve toplum arasındaki ilişkiyi ihtiyaç/ meslek/ işlevsellik kavramı üzerinden analiz eden en önemli ve ilk düşünürlerden biri İbn Haldun'dur (öl. 808/1406). Orta Çağ Müslüman düşüncesinin en önemli temsilcilerinden olan ve günümüzde kendisinden çağdaş anlamda tarih felsefesinin ve sosyolojinin kurucusu olarak söz edilen İbn Haldun⁸ 1 Ramazan 732/27 Mayıs 1332 'de Tunus'ta doğmuştur. Onu dünya çapında tanınan bir düşünür yapan ünlü çalışması *el-İber*'in giriş kitabı olan *Mukaddime*'sini 779/1377 yılında tamamlamıştır.

İbn Haldun'un *Mukaddime*'nin birçok yerinde sanat konusuna değindiği görülür. Meseleyi çok daha tafsilatlı bir biçimde ise beşinci bölümde ele almıştır. "Geçim, -Kazanç ve Meslekler Gibi-Geçime İlişkin Hususlar ve Bütün Bu Meselelerde Ortaya Çıkan Durumlar Hakkında" adlı bu bölüm otuz üç fasıldan meydana gelmekte ve on altıncı fasıldan itibaren "sanatlar" konusuna odaklanmaktadır. Sanat/lar kavramına *Mukaddime*'nin genelinde ve

¹ Umberto Eco, *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Can Yayınları, 2018), 38.

² İbn Battuta, *İbn Battûta Seyahatnamesi I*, çev. Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 84.

³ Ebû Ca'fer et-Taberî, *Tarih-i Taberî*, çev. M. Faruk Gürtuna (İstanbul: Salam Yayınları), 117-131.

⁴ Thomas Aquinas, *Summa Theologica Vol. II* (PDF: William Benton Publisher, 1923), 37. <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.462789/page/n595/mode/2up>

⁵ "Böylece, örneğin bir adam kesmek amacıyla kendine bir testere yaptığında, onu, olması gerektiği gibi demirden yapar; kristalden yapmayı tercih etmez, her ne kadar bu kristal testere çok daha güzel olsa da bu güzellik, onun asıl işlevini yerine getirmesine engel olacaktır." Thomas Aquinas, *Summa Theologica Vol. I* (PDF: William Benton Publisher, 1923), 486. <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.126741/page/n7/mode/2up>

⁶ Rene Guenon, "İnisiyasyon ve Zanaatlar", çev. Tahir Uluç, *Her İnsan Bir Sanatçıdır Geleneksel Sanat Felsefesi Okumaları*, haz. Brian Keeble (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 57.

⁷ Eco, *Sanat ve Güzellik*, 177.

⁸ Ahmet Arslan, *İbn Haldun* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), 4.

özellikle on altıncı fasıldan itibaren yüklenen anlam bugün geçerli olan anlamından oldukça uzaktır. İbn Haldun sanat kavramını dönemin anlamlandırmasına uygun olarak kullanmakta, “umrân” ve “sanat” arasında kurduğu ilişkiyi de bu anlamlandırma üzerinden yapmaktadır.

Biz de iki bölümden oluşan makalemizin birinci bölümünde İbn Haldun’un sanatı tanımlaması ve sanatları sınıflandırması konusunu başka bir deyişle sanat anlayışını değerlendirecek, ikinci bölümde ise sanat ve umrân arasındaki ilişkiyi ele alacağız. Bu ilişkinin doğru anlaşılması önemlidir zira Batı’nın, özellikle modern sanat anlayışının diğer toplumlara bir şekilde dayatılmasının ortaya çıkardığı sorunlar ciddi anlam kargaşalarına neden olmaktadır. Sanat ve umrân arasındaki ilişkinin doğru tahlil edilmesi bugün sanatın içine düştüğü garip durumdan kurtulmasına olanak sağlayacaktır. Mesele bu cihetiyle sonuç kısmında ele alınacaktır.

1. İbn Haldun’da Sanat

Ernst H. Gombrich *Sanatın Öyküsü* adlı meşhur kitabına “Sanat” diye bir şey yoktur aslında.” cümlesiyle başlar ve devam eder:

Yalnızca sanatçılar vardır. Bir zamanlar bazı adamlar renkli toprakla bir mağaranın duvarına kabaca bizon resimleri çiziktiriyordu; bugün de bazıları boya satın alıp duvar ya da tahta perdeleri resimliyor ve daha birçok başka şeyler üretiyorlar. Tüm bu etkinlikleri sanat diye tanımlamakta hiçbir sakınca yok, yeter ki bu sözcüğün yer ve zamana göre birbirinden değişik anlamlara gelebileceği unutulmasın ve günümüzde nerdeyse bir korkuluk veya tapınma aracı haline gelen ve büyük S ile başlayan Sanat’ın var olmadığının bilincinde olunulsun.⁹

İbn Haldun’un yaşadığı yer ve zamanda sanat kavramı bugün bizim anladığımızdan, Gombrich’in deyimiyle büyük S ile yazılan sanat kavramından oldukça farklıydı. İbn Haldun’un yaşadığı dönemin yani 14. yüzyılın sanat anlayışı kabaca Orta Çağ¹⁰ olarak adlandırılan ve bin yıllık bir zamanı kapsayan dönemin sanat anlayışıdır. Bu dönemin sanat anlayışına geleneksel dünyanın sanat anlayışı da denebilir.

Hem kendinden önceki hem de zamanının diğer tüm ilim adamları gibi İbn Haldun da sanatı, bugünün sanat anlayışından oldukça farklı bir şekilde ele alır. Aslında beşinci bölümün “Geçim, -Kazanç ve Meslekler Gibi-Geçime İlişkin Hususlar ve Bütün Bu Meselelerde Ortaya Çıkan Durumlar Hakkında” adlı başlığı, sanat kavramına İbn Haldun’un yüklediği anlamı özetler niteliktedir. Beşinci bölümün birinci faslından on altıncı faslına kadar rızık, geçim, geçimin çeşitleri, kazanç elde etme yolları, ticaret ve çeşitleri gibi konulardan bahseden İbn Haldun on altıncı fasıldan itibaren sanatlar konusu üzerine yoğunlaşır. Bu cümleden hareketle *Mukaddime*’nin beşinci bölümünün on altıncı faslında sanatı, “ilmî-fikrî bir işte sahip olunan meleke”¹¹ şeklinde tanımlar. İbn Haldun’un sanat tanımında “meleke” kavramı öne çıkar ve aynı zamanda sanatın, onun tarafından nasıl ele alındığının da anlaşılması için kilit kavram görevi görür.

İbn Haldun’a göre meleke, bir eylemin devamlı olarak ve tekrar tekrar yapılmasıyla kazanılan kökleşmiş ve sağlam bir özelliktir¹². Bir fiil kişi tarafından sürekli tekrar ediliyorsa

⁹ Ernst Gombrich, *Sanatın Öyküsü*, çev. Erol Erduran-Ömer Erduran (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997), 15.

¹⁰ Orta Çağ kavramı İslâm dünyasını niteleyen bir dönem adlandırması olmamakla birlikte 6 ve 16. yüzyıllar arasında ifade eden bir galat-ı meşhur olması bakımından kullanılmıştır.

¹¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2004), 2/553.

¹² İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/553.

bu durum o fiilin o kişide yerleşmesini sağlar. İbn Haldun'un bu ifadeleri bugünün dünyasında sanattan ziyade zanaatın tanımlanmasında kullanılacak ifadelerdir. Bugün sanat duygu ve düşünceleri ifade etmek için hayal gücünün kullanımı¹³ veya bir duygunun veya tasarımın anlatımında kullanılan yöntemlerin tamamı ya da bu anlatım sonucunda ortaya çıkan üst düzey yaratıcılık¹⁴ şeklinde tanımlanır.

Meslek öğretiminde usta ve çırak arasındaki öğretim ve öğrenme ilişkisi her çağda model olma, başka bir deyişle göstererek öğretim şeklinde gerçekleşir. Görülen bir şeyin nakledilmesi İbn Haldun'a göre haber ve bilginin nakledilmesinden daha iyidir. Dolayısıyla bizzat görülerek kazanılan meleke, habere dayanarak kazanılan melekedenden daha sağlamdır. Onun içindir ki bir sanatı öğrenenin, öğrendiği sanattaki melekesi, öğretmenin melekesinin mükemmel oluşu nispetinde olur.¹⁵ Bizzat görülerek kazanılan meleke geleneksel dünyanın sanatları öğretim biçiminin de nasıl olduğunu ortaya koyan bir ifadedir çünkü geleneksel öğrenme biçiminde çırak ustasını görerek, izleyerek ve tekrar/ taklit ederek öğrenir.¹⁶

İbn Haldun'a göre bir sanatta meleke sahibi olunduktan sonra farklı bir sanatta meleke sahibi olmak çok mümkün değildir. Konuyu tartıştığı yirmi ikinci fasılda İbn Haldun, melekeleri nefsin özellikleri ve değişik halleri olarak görür ve bundan dolayı hepsinin bir anda oluşamayacağını ifade eder. Ona göre henüz fitri özelliklerini kaybetmemiş bir insanın, uğraştığı işteki melekesinin gelişmesi çok daha kolay olur ve bu husustaki yeteneği de oldukça güçlüdür. Fakat nefis bir melekeyi kazanıp onun özelliğine büründükten sonra, fitri özelliğinin dışına çıkar. Böylece kazanmış olduğu melekeden kendisine kattığı özellikten dolayı, nefsin başka bir melekeyi kazanma yeteneği zayıflar.¹⁷

Bu durum yalnızca sanatlar için değil, kazanmış oldukları melekeler fikrî melekeler olmasına rağmen ilim ehli için de aynıdır. Bir ilim dalında iyi derecede meleke kazanmış bir âlimin farklı bir alanda da aynı yetkinlikte meleke kazanması çok az görülen bir şeydir.¹⁸ Melekeden, bir eylemin, bir bilginin bireyde kalıcı davranış değişikliğine dönüşmüş hâli olduğunu anlıyoruz. Bu durum aynı zamanda modern anlamda öğrenmenin tanımına denk düşen bir yön de ihtiva etmektedir. Zira modern dünya öğrenmeyi kişinin çevresi ile etkileşimi sonucunda oluşan kalıcı davranış değiştirme süreci¹⁹ şeklinde tanımlamaktadır.

Sanatları basit ve karmaşık olarak ikiye ayıran İbn Haldun, marangozluk, demircilik, terzilik gibi basit olanların zaruri ihtiyaçlara, müzik, şiir ve ilim öğretimi gibi karmaşık olanların ise tamamlayıcı (kemâlî) ihtiyaçlara özgü olduğunu belirtir.²⁰ Öğretimin en temel ilkesi basitten karmaşığa ilkesidir ve bu anlamda İbn Haldun da öğretimin basit olanından başlanması gerektiğini düşünür. Çünkü basit olan hem kolay hem de zaruri ihtiyaçlara özgü olduğu için birçok neden basit olanların daha önce öğrenilip nakledilmesini gerekli kılar.²¹

¹³ *Oxford Learner's Dictionaries*, "Art" (Erişim 20 Mart 2022).

¹⁴ *Türk Dil Kurumu Sözlükleri*, "Sanat" (Erişim 20 Mart 2022).

¹⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/553.

¹⁶ Detaylı bilgi için bk. İrvin Cemil Schick, "İslâmî Kitap San'atlarında Standartlaşma: Usta-Çırak ilişkisi ve İcazet Geleneği", *Osmanlı Araştırmaları* 49 (2017), 231-266.

¹⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/563.

¹⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/563.

¹⁹ Kürşat Yenilmez-Ayşegül Duman, "İlköğretimde Matematik Başarısını Etkileyen Faktörlere İlişkin Öğrenci Görüşleri", *Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (2008), 252.

²⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/553.

²¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/553.

Temelde sanatları basit ve karmaşık olarak sınıflandıran İbn Haldun bu sınıflandırmayı biraz daha detaylandırırken ise sanatları üç kısma ayırır: Geçime özgü sanatlar, düşünceye özgü sanatlar, askerlik ve buna benzer sanatlar. Dokumacılık, marangozluk, kasaplık ve demircilik sanatları basit sanatlar olup birinci gruba dâhildirler. Kâğıtçılık, müzik, şiir ve ilim öğretimi gibi sanatlar ise karmaşık sanatlar olup ikinci gruba aittirler. Askerlik gibi olanlar da üçüncü gruba ait sanatlardır.²² Benzer bir sınıflamaya aynı dönemin Batı dünyasında da rastlanır. Geç Helenistik ve Roma dönemlerinden Orta Çağ'a kadar sanatlar liberal ve bayağı/mekanik sanatlar olarak ikiye bölünmüştür. Fiziksel emekle bir ücret karşılığı yapılan sanatlar bayağı sanatlar olarak görülürken, liberal ya da başka bir deyişle özgür sanatlar ise iyi eğitilmiş ve soylu sınıflara uygun olan entelektüel sanatlar olarak kategorize edilmiştir.²³

İbn Haldun'un sanatlar sınıflamasında düşünceye özgü sanatlar yani kâğıtçılık sanatı, müzik sanatı, şiir ve ilim öğretimi gibi sanatlar diğer sanat türlerinden çeşitli sebeplerle farklıdır. Yirmi üçüncü fasılda bu sanatları konusu itibarıyla üstün olan sanatlar (ebelik, kitabet /yazı, kâğıtçılık, müzik ve tıp) şeklinde belirtir.²⁴ İbn Haldun'a göre bu sanatlar (tıp, kitabet ve müzik) onları yapanlara, yöneticilerin ve devlet adamlarının arasına girip onlarla yakın ilişki kurmanın ve özel meclislerinde bulunmanın imkânlarını sunduğu için diğer sanatlardan üstündür. Elbette sanatçının yaratıcılığı veya ifade gücünün tamamen önemsiz olduğu anlamına gelmez bu; işlevsellik ve estetik arasında kurulan önem sırasından kaynaklanır. Sağlık, resmi yazışma veya arşiv kayıtları gibi işlevsel sebepler estetik uğruna göz ardı edilemeyecek öneme sahiptirler.

2. İbn Haldun Düşüncesinde Sanat ve Umrân

İbn Haldun'un ilk sosyolog olduğu görüşü genellikle kabul edilen bir durumdur. İbn Haldun ilk sosyolog olarak kabul edilecekse şüphesiz ilk sanat sosyoloğu olarak da kabul edilmek durumundadır. Eğer sanat sosyolojisini sanat ve toplum arasındaki ilişkiyi araştıran bilim dalı şeklinde tanımlayacak olursak, *Mukaddime*'nin bazı bölümleri sanat sosyolojisi üzerine yazılmış ilk eser/bölüm olarak görülebilir. Bu anlamda İbn Haldun'un toplum ve sanat arasında kurduğu ilişkinin temel kavramı aynı zamanda *Mukaddime*'nin de en temel kavramlarından biri olan "umrân" kavramıdır.

Bilindiği üzere İbn Haldun'un düşünce evreninin merkezinde kendisinin temelini attığı "umrân ilmi" bulunmaktadır.²⁵ İbn Haldun *Mukaddime*'de "mülk", "asabiyye", "bedâvet", "hadâret" gibi birçok kavram kullanmış olmakla birlikte eserinin en önemli kavramı "umrân" kavramıdır. *Mukaddime*'nin en temel kavramlarından olan "umrân", kimi zaman "toplum/ toplumsal yaşam"; kimi zaman "imar, bayındırlık ve gelişme"; kimi zaman da "meskûn yerler" anlamında kullanılmıştır.²⁶ Kavram "...Türkçede aynen kullanıldığı gibi genellikle, toplumsal yaşam, toplum, uygarlık ve medeniyet olarak, yabancı dillerde ise

²² İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/553.

²³ Larry Shiner, *Sanatın İcadı Bir Kültür Tarihi*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004), 52-53.

²⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/564.

²⁵ Tahsin Görgün, "İbn Haldun", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 543.

²⁶ Sözlüklere göre kavramın belli başlı anlamları şunlardır: "(Bir yerde) oturmak, yaşamak, (bir yeri) ziyaret etmek, (bir bina) inşa etmek, (bir yerin kendisi için) insanlar hayvanlarla meskûn olmak, içinde oturulmak, sık sık ziyaret edilmek, iyi durumda tutulmak." Detaylı bilgi için bk. Arslan, *İbn Haldun*, 73.

çoğunlukla medeniyet bazen de kültür ya da toplum olarak çevrilmektedir.”²⁷ Aslan’a göre İbn Haldun “umrân” terimini genel olarak kullandığında günümüzdeki anlamında kültürü, “şehir umrânı”ndan bahsettiğinde ise uygarlık anlamını ifade etmek için kullanmaktadır.²⁸ Cemil Meriç’e göre ise genel anlamda medeniyet demek. Bir toplumun yapıp ettiklerinin tamamı: Toplumsal ve dini düzen, gelenek ve inançlar.²⁹ Bu metinde umrân kavramı en yaygın kabul edilen şekliyle uygarlık anlamında kullanılacaktır.

İbn Haldun Umrân’ı “el- umrânu’l bedevî” ve “el-umrânu’l hadarî” olmak üzere iki bölümde ve bedevîlik önce olacak şekilde ele alır ve bedevîliği hadarîlikten önce ele almasını bedevîliğin toplumsal yaşamın diğer görünümünden önce gelmesine bağlar.³⁰ İbn Haldun zorunlu ihtiyaçların ön planda tutulduğu kırsal yaşantıyı bedevî; gereksinimlerin arttığı, çeşitlendiği ve gitgide lüks bir hâl aldığı, kasaba ve kentlerde ortaya çıkan ve gelişen hayat tarzını da hadarî olarak adlandırmış ve umrânın unsurlarını bu iki temel aşama çerçevesinde incelemiştir.³¹ Bu unsurların başında sanat gelmektedir ve sanat “hadarî” umrânın en önemli ve ayırt edici özelliğidir. İbn Haldun’a göre insanların bir araya gelmeleri lüks ihtiyaçlarından ziyade, zaruri ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla yardımlaşmak içindir.³² Bedevî hayat yaşayanlar yalnızca zaruri ihtiyaçlarını karşılayabildikleri için bunun ötesinde bir şeye sahip değillerdir. Zaruri ihtiyaçların lüks ihtiyaçlardan daha öncelikli olduğu kesindir. Zira İbn Haldun’a göre zaruri ihtiyaçlar kök, tamamlayıcılık ise bu kökten çıkmış bir daldır.³³ Ona göre bedevîlerin sanata uzak oluşları bedevî oluşlarının doğal bir uzantısıdır. Bedevîler taşlara sadece tencerelerinin altına koymak için ihtiyaç duyarlar ve bunun için binaları yıkarak taşları götürürler. Benzer biçimde evlerin tavanlarındaki ağaçlara da çadırlarının direkleri için ihtiyaç duyarlar. Bedevîlerin varlıklarının tabiatı, umrânın temeli olan binayı ortadan kaldırmak üzerine kuruludur.³⁴

Geçimlerini zaruri ihtiyaçlar temelinde devam ettirenlerin ekonomik durumları düzelir ve zorunlu ihtiyaçlarının ötesinde bir bolluğa kavuşurlarsa bu durum onları yerleşik hayata geçmeye, şehir ve kentler kurmaya yöneltir. İbn Haldun’un medeni olarak tanımladığı bu insanlar imkânları daha da arttığında kaliteli elbiseler giymeye, evler yapmaya ve bu evleri en iyi biçimde süslemeye ve güzelleştirmeye başlarlar. Zenginlikleri artıp imkânları en üst noktaya çıktığında ise büyük saraylar ve evler inşa ederek buraları aşırıya varacak biçimde süsleyip güzelleştirirler.³⁵ Bu gerçekten dolayı sanatların gelişmesi sadece bedevîlikten sonra gelen şehir hayatında görülürler.³⁶ Burada İbn Haldun’un sanattan kastı, elbette modern anlamdaki sanat değil geçim vasıtası olan sanattır. İbn Haldun “Geçimin Çeşitleri ve Yolları

²⁷ Ergin Ergül, “İbn Haldun’un Temel Kavramlarının Devlet Teorisi Işığında Çevirisi”, *Ombudsman Akademik* 8/15 (Aralık 2021), 52.

²⁸ Arslan, *İbn Haldun*, 78.

²⁹ Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 147.

³⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/76.

³¹ Hüseyin Fırat Şenol, “*İbn Haldun’da Tarih ve Umran Sorunu*” (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009).

³² İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/157.

³³ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/161.

³⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/205.

³⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/157.

³⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/524.

Hakkında” adlı başlık altında kazanç türlerinden bahseder ve diğer bir kazanç türünün de insanın emek ve çalışması olduğunu belirtir. “Bu (...) belirli şekillerde (ve alanlarda) yapılır. Ki bunlara meslek (sanat) denir. Kâtiplik, marangozluk, terzilik, dokumacılık ve binicilik gibi.”³⁷ İbn Haldun’un bahsettiği sanatlar umrânın gelişmesiyle birlikte ortaya çıkan sanatlardır. Dahası bu sanatların çeşitliliği umrânın çoğalmasıyla çoğalırken, azalmasıyla da azalacaktır. Bunun sebebi ise umrândaki yardımlaşma fikrine dayanır. Bu yardımlaşma düşüncesinden dolayı şehirde yaşayanların işgüçlerinin ve mesleklerinin birbirine gereksinim duyacağı ve birbirini gerektireceği muhakkaktır. Bu mesleklerden bazıları, yalnızca kimi şehir ahali tarafından icra edilir. O şehirlerde bu sanatlara fazla ihtiyaç duyulduğu için, halktan bazı insanlar bu işlerde ustalaşarak işlerini bu mesleklerden temin ederler. Şehirlerde zaruret olmayan sanatlar ise, bu meslekleri icra eden kişilere herhangi bir getirisi olmadığı için terk edilirler. Yaşam için zaruri olan marangozluk, terzilik ve demircilik gibi sanatlar ise her şehirde icra edilir. Medeni hayatın gösterişli ve lüks alışkanlıklarına sahip gelişmiş şehirlerde ise işlemecilik, mücevhercilik, parfümcülük, kuyumculuk gibi meslekler görülür. Bu hayat tarzının lüks alışkanlıkları arttıkça, bu ihtiyaçları karşılamak için yeni yeni meslekler ortaya çıkar.³⁸

Görüldüğü üzere İbn Haldun’un umrân ve sanat arasında kurduğu ilişki ihtiyaç üzerine kurulmuş bir ilişkidir. Bu ilişki Maslow’un meşhur ihtiyaçlar sıralamasını akla getirirse de Maslow ile İbn Haldun arasında temel bir fark görünmektedir. Maslow bireylerin zorunlu ihtiyaçlarını karşılayıp refah düzeylerini yükselttikçe kendilerini gerçekleştirdiklerini, kendilerini aşarak doruk deneyimlere yöneldiklerini ve “bütünsel insan” seviyesine ulaştıklarını ileri sürer.³⁹ Maslow, ihtiyaç ile birey arasında bir ilişki kurarken İbn Haldun toplum ve ihtiyaçları arasında bir bağ kurar. Sanatları da bireylerin ihtiyaçlarından ortaya çıkan bir eylem/alan olarak değil de toplumun refah seviyesinin artmasıyla birlikte yeni ve lüks ihtiyaçlarının bir sonucu olarak değerlendirir. Başka bir deyişle ihtiyaçları şekillendiren ana unsur birey değil, belirli bir sosyal çevrede o bireylerin sosyal etkileşimle ve beraber inşa ettikleri alışkanlıklardır. Bu alışkanlıklar insanların birlikte inşa ettikleri bir varoluş biçimidir.⁴⁰

Modern düşüncede ilkel/bedevî toplumların bile sanatlarının gelişmiş ve özgün olabileceği iddia edilirken⁴¹ bu durum İbn Haldun’un sanata yüklediği anlam, umrân ve sanat arasında kurduğu ilişkinin mahiyeti anlamında mümkün görünmemektedir. Şehirlerde sanatların gelişip sağlanması için medeniliğin kökleşip sağlanması ve süresinin de olabildiğince uzun olması gerekir. Sanatlar umrânın alışkanlıklarının bir sonucu olduğu için İbn Haldun’a göre böyle bir süreç de zaruridir. İnsanların alışkanlıkları uzun süre tekrar edildikleri için yerleşip sağlamlaşırlar ve bir kere yerleştikten sonra da onları o umrândan söküp atmak oldukça zordur. Umrânı gerilemiş bile olsa eski şehirlerdeki sanatların devam etmesi bu iyice yerleşmiş alışkanlıkların biri sonucudur. Daha kalabalık olan yeni şehirlerde ise bu alışkanlıklar henüz yeni olduğu için sanatlar ileri seviyelere

³⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/523.

³⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/514.

³⁹ Abdülkadir Zorlu, “Gereksinimlerin, İhtiyaçların ve Arzuların Dönüşümü Bağlamında İbn Haldun’un İhtiyaçlar Kuramı”, *Tüketici ve Tüketim Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2020), 516.

⁴⁰ Zorlu, *İbn Haldun’un İhtiyaçlar Kuramı*, 495.

⁴¹ Claude Levi-Strauss, *İrk, Tarih ve Kültür*. çev. Haldun Bayrı vd. (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 123.

ulaşamamıştır.⁴² Umrânı çoğalmış olan bu şehirlerin yıkılmaya yüz tutmasıyla birlikte buradaki sanatlarında gerileyeceğini, eksileceğini ifade eden İbn Haldun'a göre bunun sebebi ise umrânın seviyesi ile sanatların gelişmişlik seviyesi arasındaki ilişkidir. Bir şehirde eğer umrân zayıflayıp ihtiyarlık çağına girerse, o şehirdeki bolluk ve lüks eksilir ve böylece insanlar yalnızca zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak durumunda kalır. Bundan dolayı refah seviyesine paralel olarak gelişmiş olan sanatlarda azalır. Bu sanatlar yoluyla geçimini sağlayan sanatkârlar talebin azalmasıyla birlikte artık geçimlerini sağlayamadıkları için bu sanatları bırakarak kazanç elde edebilecekleri diğer sanatlara yönelirler veya bu sanatları icra edenler öldüklerinde aynı gerekçelerle yerlerine başkaları geçmeyeceği için sonuç olarak bu sanatlar bütünüyle ortadan kaybolurlar.⁴³

Bir sanata olan ilgi ve talep başka bir deyişle o sanata toplum tarafından duyulan ihtiyaç çok olursa, o sanatın konumu piyasada rağbet edilip satmak için getirilen bir mala benzer. Bu durum şehirdeki insanları rağbet gören bu sanatı, geçimlerini sağlamak için öğrenmeye teşvik eder.⁴⁴ Bu durum modern mikroekonomi teorisindeki arz ve talep arasındaki bağa benzer bir ilişkidir. O hâlde, çok rahat bir şekilde, İbn Haldun'a göre sanatların ortaya çıkışı temelde bir arz sorunudur denebilir.

Bir sanata olan talep umrânın gelişmişliğiyle doğrudan ilişkilidir. Umrânın çoğalıp gelişmesi içinse bazı şartların elverişli olması gerekmektedir. Bu anlamda İbn Haldun terminolojisindeki diğer önemli bir kavramda iklimdir. İklim insanların renklerinden psikolojilerine, ahlaklarından sanatsal üretimlerine kadar birçok unsuru derinden etkileyen bir faktördür. İbn Haldun'a göre yeryüzünün meskûn olan yerlerinin tamamı yedi kuşağa ayrılır.

Her kuşak batıdan doğuya doğru uzanır. (...) Güney sınırı olan ekvatorun arkasında ise çöller, kumluklar ve -gelen rivayetler doğruysa- biraz da yerleşim vardır. Birinci kuşağın kuzey sınırlarından itibaren ikinci kuşak başlamakta, onun kuzey sınırlarından üçüncü kuşak başlamakta ve yedinci kuşağa kadar bu şekilde devam etmektedir. (...) Onun için dördüncü kuşak en ılıman ve uygun iklime sahiptir. Onun iki tarafında yer alan üçüncü ve beşinci kuşak da buna en yakın iklimlere sahiptir. Onlardan sonra gelen kuşakların iklimleri normalden uzaklaşırlar. Birinci ve yedinci kuşak ise (meskûn bölgeler içinde) normalden en uzak iklimlere sahiptir. Bu nedenle, bu üç kuşak içindeki ilimler, sanayi, binalar, giyecekler, yiyecekler, meyveler ve hatta hayvanlar da içinde olmak üzere her şey, en mutedil ve uygun özelliklere sahiptir. (...) İklimi mutedil olan bu kuşaklarda yaşayan insanlar, iklimin kendilerine sağladığı uygun şartlardan dolayı, diğer insanlardan daha mükemmel durumdadırlar. Evleri, giyecekleri, yiyecekleri ve uğraştıkları sanatlar en uygun özelliklerdedir. Taştan yüksek evler bina ettikleri, bu evleri sanat eserleriyle süsledikleri, alet ve gereçler icat etmede birbirleriyle yarıştıkları ve bütün bu sahalarda çok ileri bir düzeye ulaştıkları görülür.⁴⁵

Medeni umrândaki sanatların ilki ve en eskisi olan yapı sanatı da iklimi mutedil olan kuşaklarda gelişmiştir.⁴⁶ İklimi sanatlar için bu kadar önemli kılan şey bir dizi sebep sonuç ilişkisi neticesinde ortaya çıkar. İklimi mutedil olan bölgelerde şehirler kurulursa bu

⁴² İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/557

⁴³ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/560

⁴⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/559

⁴⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/89-116.

⁴⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/566.

şehirler hızlı bir şekilde gelişir. Hızla gelişen şehirlerin nüfusu bu hıza bağlı olarak artar. Nüfusu hızla artan şehirlerin ihtiyaçları da o nispette artacağı için sanatlar da hızlı bir biçimde çoğalır ve gelişir.

İbn Haldun'a göre sanatların gelişmesi için önemli bir etken iklim iken başka bir önemli etken de himaye meselsidir. Geleneksel veya modern anlamda sanatın her zaman hamiyet ihtiyacı olmuştur. Bu hamiyet kimi zaman zengin bir aile iken çoğu zaman sultan, kral veya seçkin bir sınıf olmuştur. Orta Çağ'da hem Doğu hem de Batı dünyasında sanata hamiyet tarafından büyük ilgi gösterildiği bilinmektedir.⁴⁷ Osmanlı'da en yüksek mimar, sarayın himayesindeki mimar olan mimarbaşısıdır, en iyi kuyumcu, devletin kuyumcubaşısıdır. Avrupa'da Medici ailesi olmasaydı Floransa'nın büyük sanatkârlarının yetişmesi mümkün değildi.⁴⁸ Bu gerçeği İbn Haldun "Sanatlar (yani sanatların ortaya çıkıp çoğalması) ve en güzel şekilde icra edilmeleri, ancak devletin onlara rağbet etmesiyle olur."⁴⁹ şeklinde ifade etmektedir.

Çünkü sanatları talep eden ve onların revaç bulmasını sağlayan (esas olarak) devlettir. Devletin talep etmeyip, şehirdeki diğer insanların talep ettiği sanatlar olsa da bunların etkisi, devletinki gibi olmaz. Çünkü devlet en büyük pazar olup, her şey onda rağbet görüp revaç bulur. Devlette az olan da çok olan da aynı ölçüdedir. Bu nedenle onda revaç bulan bir şey, daha çok ve zaruridir. Bir sanatı talep eden sıradan insanların bu talebi ise, (o mesleğin var olmasını ve güzel bir şekilde icra edilmesini sağlayacak) genel bir talep olmadığı gibi, o sanatın revaç bulmasını da sağlamaz.⁵⁰

Devlet için en revaçtaki sanatlardan biri de kitabettir. İbn Haldun otuzuncu fasılda müstakil olarak kitabet sanatını ele alır ve bu sanatı insanın zihnindeki anlamlara işaret eden sözlü kelimeleri, yazılı olarak ifade eden harf formundaki resim ve şekillerdir diye tanımlar. Düşünür yazıyı dil araçları bakımından sözlü ifadelerden sonra ikinci sırada konumlandırır. Diğer tüm sanatlarda olduğu gibi, hat sanatının gelişip yetkinleşmesi ve estetik bir biçimde uygulanıyor olması için de umrânın gelişmesi, insanların hayat standartlarının belli bir seviyeye yükselmiş olması gerekir. Başka bir ifadeyle insanların bu sanata ihtiyaç duymaları gerekir. Hat sanatının durumu umrânın durumuna bağlıdır. Umrân kalabalık olan şehirlerdeki hat sanatının öğretimi güzel olurken bu durum sanatın orada yerleşip sağlamlaşmasına da neden olur.⁵¹ Yazı sanatının bazı bölgelerde özellikle çok geliştiğini ve bu gelişmenin nedenini de oralardaki umrânın ve buna bağlı olarak iş sahalarının gelişmesiyle bağlantılı olduğunu vurgular. Bu anlamda Basra, Kûfe ve Bağdat, umrânın gelişmesiyle birlikte hat sanatının da geliştiği yerler olarak öne çıkan şehirlerdir. Bu şehirlerdeki umrânın zayıflamasıyla birlikte hat sanatı da zayıflamış, umrânı daha gelişmiş olan Mısır ve Kahire'ye geçmiştir. Devlet düzeninin bozulması ve umrânın azalmasıyla birlikte diğer sanatların başına ne geldiyse hat sanatının başına da aynısı gelmiştir.⁵²

⁴⁷ Tuba Işınsoy Durmuş, "Siyasi Rekabetin Bir Enstrümanı Olarak Ortaçağda Sanat", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 12 (2014), 66.

⁴⁸ Halil İnalçık, *Şair ve Patron Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme* (İstanbul: Doğu Batı, Yayınları, 2016), 8.

⁴⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/559

⁵⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/559

⁵¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/580.

⁵² İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/581-584.

Mukaddime'de müzik konusu diğer sanat dallarından farklı bir biçimde ve uzunca ele alınmıştır. İbn Haldun çeşitli sanatlardan bahsederken onları birer meslek olarak sınıflandırır ve tanımlar. Otuz ikinci fasılda ele aldığı “Musiki Sanatı Hakkında” adlı bölümde ise müzik sanatına diğer sanatlardan daha farklı bir biçimde yaklaştığı görülmektedir. Çeşitli müzik aletlerini tanıttıktan sonra müzikten neden zevk alındığını açıkladığı paragraf ve devamında İbn Haldun’un değerlendirmelerinin Yunan ve İslam filozoflarının değerlendirmelerinden izler taşıdığı görülmektedir. Ona göre müzikten duyulan zevkin sebebi, müzik gibi soyut şeylerden alınan zevktir. O soyut şeylerde ruh için bir uygunluğun, bir dengenin ve ahengin algılanıp kavranmasıdır. Eğer anlaşılıp idrak edilen şey yani sanat eseri, onu algılayanın ruhuyla bir uyum içindeyse zevk, uyumsuz ise eziyet verir.⁵³ Burada İbn Haldun’un güzellik anlayışı da ortaya çıkmaktadır ve o, güzeli, nesnedeki uyum şeklinde görmektedir. Görülen nesnelere hoş giden uygunluk, o şeylerin biçimlerindeki ve niteliklerindeki uyumdur. Görsel olarak haz veren şeyler, form ve tasarım bakımından bir olgunluk, bütünlük ve uyum oluşturuyorsa, o şeyi kendisi yapan cevherin gerektirdiği mükemmelliğin özelliklerini de taşıyorsa, o nesnenin iyi ve güzel olmasının anlamı budur. Bu özelliklerinden dolayı o nesne onu algılayan nefisle uyum içinde olacak ve nefis bu uyumdan zevk alacaktır.⁵⁴ İhvân-ı Safâ’nın müziği birbirine uyumlu melodiler ve ölçülü nağmeler⁵⁵ olarak görmesi gibi İbn Haldun da meseleyi uyum konusu üzerinden değerlendirmektedir. İbn Haldun güzeli tanımlama konusunda İbn Sina ve Fârâbî’den (öl. 339/950) ayrılırken İbnü’l Heysem (öl. 432/1040) ve İbn Rüşd’e (öl. 520/1126) yaklaşmaktadır. Bunun nedeni İbn Sînâ (öl. 428/1037) ve Fârâbî’nin güzellik düşüncesi metafizik bir perspektif sunarken, İbn Haldun’un güzellik düşüncesinin ise İbnü’l-Heysem ve İbn Rüşd’ün güzellik düşüncesi gibi nesnel bir perspektif sunmasıdır.⁵⁶

Müzik sanatını zevk/estetik kavramları bağlamında ele alan İbn Haldun, müzik sanatını “kemâlî ihtiyaçlar” kategorisinde değerlendirir. Ona göre müzik sanatı, zorunlu ihtiyaçlarını karşılayıp, kemâlî ihtiyaçlarını karşılayacak kadar refah seviyesi yükselmiş ve bu kemâlî ihtiyaçlara cevap verecek sanatlara yönelmiş toplumlarda ortaya çıkar. Bunun sebebi ise şudur: Tüm zorunlu ihtiyaçlarını giderip zevklerini tatmin etmek için zaman ve imkân bulan insanlar bu tür sanatlarla ilgilenirler. Bu anlamda müzik, tüm sanatlar içerisinde umrânda en son olarak ortaya çıkan sanattır. Zira diğer bütün sanatlar (kemâlî de olsa) toplumun belli ihtiyaçlarına cevap vermesine karşılık, müzik yalnızca zevk vermeye yarar.⁵⁷ İbn Haldun *Mukaddime*'de diğer bütün sanat dallarını toplum-ihtiyaç/işlevsellik bağlamında ele alırken müzik konusundaki bu görüşleriyle meseleyi estetik/haz zeminine taşımıştır. Orta Çağ’ın Müslüman ve Hristiyan teolog ve filozoflarında estetik haz düşüncesi elbette vardır fakat bu düşünürlerin estetik haz anlayışına her zaman işlevsellik eşlik etmiştir. “Kristal testere” örneğinde olduğu gibi estetik, işlevsellikle birlikte bir kıymete sahiptir. İbn Haldun’un müzik sanatına yaklaşımı ise işlevsellikten/ihtiyaçtan bağımsız estetik/haz temelli bir yaklaşımdır. Bu bakış açısı İbn Haldun’dan yaklaşık üç yüz elli yıl

⁵³ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/591.

⁵⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/591.

⁵⁵ İhvân-ı Safâ, *Risaleler I*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 136.

⁵⁶ Ayşe Taşkent, *Güzelin Peşinde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’de Estetik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 93; Valerie Gonzalez, *Güzellik ve İslam İslam Sanatı ve Mimarisinde Estetik*, çev. Muhammet Fatih Kılıç (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 45.

⁵⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/593

sonra ünlü filozof Kant tarafından “amaçsız amaçlılık” olarak formüle edilerek modern estetiğin başlangıcını simgeleyen ifadelere dönüşecektir.

Sonuç

İbn Haldun sanat ve umrân arasındaki ilişkiyi birey ve onun içsel süreci üzerinden değil toplum ve onun ihtiyaçları ve bu ihtiyaçların ortaya çıkardığı meslekler üzerinden ele alır. Sanatların ortaya çıkışını, gelişmesini, çeşitlenmesini ve aynı zamanda zayıflamasını ve yok olmasını umrânın artması veya azalmasıyla birlikte okur. Sanatın bireyden ziyade toplumla olan ilişkisi İbn Haldun’un sanatı, döneminin zihin dünyası gereği meslek olarak ele alışından kaynaklanır. Modern anlayışta bireysel dehanın bir ürünü ve sanatçının doğayı algılama ve ifade etme biçimi olarak anlaşılan sanat *Mukaddime*’de umrânın çoğalmasına paralel olarak toplumun ihtiyaçlarının bir sonucu neticesinde ortaya çıkar. Modern sanat anlayışında ise sanat daha bireysel bir etkinlik olduğu için en azından üretim aşamasında toplumla bir bağlantısı yoktur. Bir eser olarak ise toplumun çok kısıtlı bir bölümü ile ilişkilidir. Modern sanat ve estetik anlayışı üzerinden bir toplumun sosyo-kültürel analizini yapmak mümkün değildir çünkü bireysel bir dışavurumdur ve seçkin bir gruba hitap eder. İbn Haldun’un sanat anlayışından yola çıkarak ise toplumun meslek grupları, ekonomik yapısı, yaşam şekli ve standartları gibi birçok alanla ilgili sağlıklı değerlendirmeler yapmak mümkündür.

İbn Haldun sanatlar konusunu ele alırken modern sanat anlayışına yer yer yaklaştığı anlar da olmuştur. Bu yakınlaşma “zaruri ihtiyaçlar” ve “boş zaman” kavramlarıyla birlikte ortaya çıkar. Zaruri ihtiyaçların karşılanıp zevklerin tatmin edilmesi için zaman bulan insanlar tek amacı estetik haz olan işler ortaya koymaya başlarlar. Bu anlamda müzik yalnızca zevk vermesi anlamında diğer sanatlardan ayrılır. Umrânın zirvesinde bu sanat vardır. Çoğalan umrânın son merhalesinde müzik sanatı zevk veren sanat olduğu gibi azalan umrânda da ortadan ilk kaybolacak olan sanattır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus İbn Haldun’un sanat ve estetik haz arasında kurduğu ilişki ile modern estetiğin kurduğu ilişki arasındaki farktır. Modern estetik anlayış hiçbir şekilde işlevselliği kabule yanaşmazken İbn Haldun’un iyiliklerin ve kötülüklerin tekrarı konusuna yaklaşımından yola çıkarak müziğin/ sanat eserinin iyiliğe sevk edici olması gerektiği yargısında bulunabiliriz. Bu yargı günün sonunda bizi sanatın işlevsel olması gerektiği noktasına yani geleneksel sanat kuramına götürecektir.

İbn Haldun’un sanat ve umrân arasında kurduğu ilişkinin en özgün yanı onun sanatı bireysel gereksinimlerin bir sonucu olmaktan ziyade toplumsal ihtiyaçların bir sonucu olarak görmesinde yatmaktadır. Umrândan ayrı veya en azından onun etki alanından uzak bir sanat anlayışı *Mukaddime* yazarının kurduğu bilim alanı için mümkün görünmemektedir. Sanat, kolektif hafızanın bir parçası olan sanatkârın, toplumun ihtiyaçlarına estetik ve teknik anlamda yetkin ürünler verme biçimidir. Bu anlayışta sanatın toplumla bir gerilim yaşaması, bir çatışma içinde olması düşünülemez çünkü sanatkârın ürettiği eserin alıcısı doğrudan toplumdur.

Bugün bize dayatılan Batı sanat tarihi ve anlayışının geleneksel dünyanın sanat anlayışıyla ve bu anlayışın kodlarıyla yoğrulmuş kültürel vasatta sağlıklı sonuçları olmayacağı açıktır. Sanatı, başlangıcı temel ihtiyaç, devamı estetik ve sonucu işlevsellik olacak bir eylemler bütünü olarak görmek, özgün bir sanat kuramı ortaya koymayı

kolaylaştıracığı gibi toplumun sanatla olan ilişkisini de güçlendirecektir. İbn Haldun'un sözleriyle söyleyecek olursak; zaruri ihtiyaçlar kök, lüks ihtiyaçlar dallar, sanatlar ise meyvelerdir. Meyvenin lezzeti ve güzelliği ise kökün ona taşıdığı özde gizlidir.

Kaynakça | References

- Arslan, Ahmet. *İbn Haldun*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Durmuş, Tuba Işınsoy. "Siyasi Rekabetin Bir Enstrümanı Olarak Ortaçağda Sanat". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 12 (2014), 65-76.
- Eco, Umberto. *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik*. çev. Kemal Atakay. İstanbul: Can Yayınları, 2018.
- Ergül, Ergin. "İbn Haldun'un Temel Kavramlarının Devlet Teorisi Işığında Çevirisi". *Ombudsman Akademik* 8/15 (Temmuz-Aralık 2021), 43-81
- Gonzalez, Valerie. *Güzellik ve İslam İslam Sanatı ve Mimarisinde Estetik*. çev. Muhammet Fatih Kılıç. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Gombrich, Ernst. *Sanatın Öyküsü*. çev. Erol Erduran, Ömer Erduran. İstanbul: Remzki Kitabevi, 1997.
- Görgün, Tahsin. "İbn Haldun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/543-555. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Guenon, Rene. "İnisiyasyon ve Zanaatlar". çev. Tahir Uluç. *Her İnsan Bir Sanatçıdır Geleneksel Sanat Felsefesi Okumaları*. haz. Brian Keeble. 57-62. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Shiner, Larry. *Sanatın İcadı Bir Kültür Tarihi*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.
- İbn Battuta. *İbn Battûta Seyahatnamesi I*. çev. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2004.
- İhvan-ı Safa, *Risaleler I. Abdullah Kahraman*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İnalçık, Halil. *Şair ve Patron Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme*. İstanbul: Doğu Batı yayınları, 2016.
- Levi-Strauss, Claude. *İrk, Tarih ve Kültür*. çev. Haldun Bayrı vd. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Meriç, Cemil. *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Oxford. Erişim 20 Mart 2022. <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com>
- Senol, Hüseyin Fırat. "İbn Haldun'da Tarih ve Umran Sorunu". İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Taberî, Ebû Ca'fer. *Tarih-i Taberî*. çev. M. Faruk Gürtuna. İstanbul: Sağlam Yayınları.
- Taşkent, Ayşe. *Güzelin Peşinde Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'de Estetik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Thomas Aquinas, *Summa Theologica Vol. II*. PDF: William Benton Publisher, 1923. <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.462789/page/n595/mode/2up>
- Thomas Aquinas, *Summa Theologica Vol. I*. PDF: William Benton Publisher, 1923.
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri*. Erişim 20 Mart 2022. <https://sozluk.gov.tr/>
- Yenilmez, Kürşat-Duman, Ayşegül. "İlköğretimde Matematik Başarısını Etkileyen Faktörlere İlişkin Öğrenci Görüşleri". *Manisa Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10 / 19 (2008), 251- 268.
- Zorlu, Abdülkadir. "Gereksinimlerin, İhtiyaçların ve Arzuların Dönüşümü Bağlamında İbn Haldun'un İhtiyaçlar Kuramı". *Tüketici ve Tüketim Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2020), 487-528.



Çağdaş Dünyada Kutsalın ve Mitlerin Dönüşümü: Post Modern Kutsallık ve Yansımaları

Melek Akgün

0000-0003-4913-5478

Sorumlu Yazar | melekakgun@erciyes.edu.tr

Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Kayseri, Türkiye
ror.org/047g8vk19

Şerif Esendemir

0000-0002-7862-5540

serif@yildiz.edu.tr

Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye
ror.org/0547yzj13

Öz

20. yüzyılın sonlarına doğru modern pozitivist paradigmanın etkisini kaybederek yorumsamacı (hermenötik) paradigmanın ön plana çıkmasıyla birlikte modernizmin yapıtaşlarından birisi olan sekülerleşme tezi kapsamında dinin ve kutsalın toplumsal hayat içindeki konumu yeniden sorgulanmaya başlamıştır. Bu sorgulamaların odak noktası modern dönemde dinin kamusal alandaki işlevinin nasıl değiştiği ve sekülerleşme tezinin nasıl işlevsel hale geldiği olmuştur. Ancak, 20. yüzyılda yorumsamacı paradigmanın ortaya çıkarttığı postmodern eleştiriler sekülerleşme tezinin temel argümanı olan dinin ve kutsalın modern toplum içinde ortadan kaybolacağı hipotezini tam tersine çevirmiştir. Modernizm düşüncesi, yaşamı kutsal alan ile seküler alan olarak birbirinden ayıran, kutsalı ahlaki değerlerin ve ibadet şekillerinin biçimlendirdiği bir alan seküleri ise siyaset, ekonomi, bilim, eğitim vb. yapıları içine alan kamusal bir alan olarak nitelendirmiştir. Modernizmin bu köktenci ve yapısal ayrımının bir sonucu olarak ortaya çıkan kutsal-seküler ile dini-dindışı arasındaki ayrım postmodernizm çoğulculuğu ve farklılaşmayı ön plana çıkartan yaklaşımıyla birlikte yeniden sorgulanmıştır. Günümüzde postmodern kutsal veya seküler kutsal olarak nitelendirilen, küreselleşmenin yarattığı tüketim kültürünün bir sonucu “popüler kültür spiritüelliği” olarak farklı form ve yapılarla ortaya çıkan kutsallıkların varlığını devam ettirmesi, kutsalın modernizmden postmodernizme kadar geçirdiği dönüşümün anlamlandırılmasında önemli olmuştur. Buna paralel olarak, ilk çağlarda dinsel ve kutsala dair anlatılar olarak kabul edilen mitler modern dönemde her ne kadar gerçeküstü anlatılar olarak nitelendirilmiş olsa da postmodern dünyada seküler kutsallığın ortaya çıkışında yeniden görünürlük kazanmıştır. Bu kapsamda, yapılan çalışmada modernizm ve postmodernizm düşüncelerinin temel argümanları etrafında modernleşme, sekülerleşme ve postmodernleşme süreçlerinde mitsel düşüncenin ve kutsalın geçirdiği dönüşüm ele alınarak çağdaş toplumlardaki postmodern ve seküler kutsallıkların ortaya çıkışında mitsel düşüncenin ve mitolojik öğelerin etkisi tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Sosyoloji; Kutsal; Seküler; Post-Modernizm; Mitoloji; Kutsallık

Öne Çıkanlar

- Bu çalışma çağdaş dünyadaki kutsalın dönüşümünü postmodern kutsallık üzerinden incelemektedir.
- Postmodernizmin çoğulcu yaklaşımı kutsal-seküler ile dini-dindışı arasındaki köktenci ve yapısalcı ayrımı etkilemektedir.
- Mitler toplumsal yapının kültür öğelerinin değişimine paralel olarak değişmekte ve güncellenmektedir.
- Postmodern kutsallar ve maneviyat biçimleri bireye dünyevi alan içinde kutsalı tecrübe etme imkânı sağlamaktadır.
- Sivil ve bireysel kutsallar çağdaş toplumlarda kutsalın seküler bir kimlik içinde ortaya çıkmasını sağlamaktadır.

Atıf Bilgisi

Akgün, Melek- Esendemir, Şeref. “Çağdaş Dünyada Kutsalın ve Mitlerin Dönüşümü: Post Modern Kutsallık ve Yansımaları”. *Eskiyeni* 51 (Aralık 2023), 1090-1109.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1307153>

Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	30 Mayıs 2023	
<i>Kabul Tarihi</i>	6 Kasım 2023	
<i>Yayın Tarihi</i>	31 Aralık 2023	
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem	
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik	
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.	
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı – Turnitin	
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com	
<i>Yazar Katkıları</i>	Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1)	Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)
	Veri Toplanması (CRediT 2)	Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30)
	Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRediT 3-4-6-11)	Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
	Makalenin Yazımı (CRediT 12-13)	Yazar-1 (%90) - Yazar-2 (%01)
	Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi (CRediT 14)	Yazar-1 (%90) - Yazar-2 (%10)
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.	
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	--	
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0 creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr	



The Transformation of the Sacred and Myths in the Contemporary World: Post-Modern Sacredness and Its Reflections

Melek Akgün

0000-0003-4913-5478

Sorumlu Yazar | melekakgun@erciyes.edu.tr

Erciyes University, Faculty of Letters, Department of Sociology, Kayseri/Türkiye
ror.org/047g8vk19

Şerif Esendemir

0000-0002-7862-5540

serif@yildiz.edu.tr

Yıldız Technical Univ, Fac of Arts and Sciences, Dept of Humanities and Social Sciences, Türkiye
ror.org/0547yzj13

Abstract

Towards the end of the 20th century, the modern positivist paradigm lost its influence, and with the hermeneutics paradigm coming to the forefront, the position of religion and the sacred in social life began to be questioned again within the scope of the secularization thesis, which is one of the building blocks of modernism. The focus of these inquiries has been on how the function of religion in the public sphere has changed in the modern period and how the secularization thesis has become functional. However, in the 20th century, the postmodern critiques of the hermeneutics paradigm have reversed the hypothesis that religion and the sacred will disappear in modern society, which is the main argument of the secularization thesis. The idea of modernism defined life as a public sphere that distinguishes between the sacred and the secular sphere, and that the moral values and forms of worship shape the sacred, while the secular is a public space that includes politics, economy, science, education, etc. The distinction between the sacred-secular and the religious-irreligious, which emerged because of this radical and structural separation of modernism, was questioned again with its post-modernism approach that emphasizes pluralism and differentiation. The continuation of the existence of sacredness that is defined as post-modern sacred or secular sacred today, which emerge in different forms and structures because of the consumer culture created by globalization as “popular culture spirituality”, has been crucial in making sense of the transformation of the sacred from modernism to post-modernism. In parallel, myths, which were accepted as religious and sacred narratives in the early ages, have reappeared in the emergence of secular holiness in the postmodern world, although they have been characterized as surreal narratives in the modern period. In this context, in this study, the transformation of mythical thought and the sacred in the processes of modernization, secularization and postmodernization around the basic arguments of modernism and post-modernism ideas is discussed and the effect of mythological view and mythological elements in the emergence of post-modern and secular sacredness in contemporary societies is examined.

Keywords

Sociology; Sacred; Secular; Secular Sacredness; Post-Modernism; Mythology

Highlights

- This study examines the transformation of the sacred in the contemporary world through postmodern holiness.
- The pluralistic approach of postmodernism influences the fundamentalist and structuralist distinction between the sacred-secular and the religious-irreligious.
- Myths change and are updated in parallel with the change of cultural elements of the social structure.
- Postmodern sacred and forms of spirituality allow the individual to experience the sacred within the mundane realm.
- Civil and individual sacred enable the emergence of the sacred in a secular identity in contemporary societies.

Citation

Akgün, Melek - Esendemir, Şerif. "The Transformation of the Sacred and Myths in the Contemporary World: Post-Modern Sacredness and Its Reflections". *Eskiyeni* 51 (December 2023), 1090-1109. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1307153>

Article Information

<i>Date of submission</i>	30 May 2023	
<i>Date of acceptance</i>	6 November 2023	
<i>Date of publication</i>	31 December 2023	
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External	
<i>Review</i>	Double-blind	
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - Turnitin	
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest	
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com	
<i>Author Contributions</i>	Conceptualization (CRediT 1)	Author-1 (%55) - Author-2 (%45)
	Data Curation (CRediT 2)	Author-1 (%70) - Author-2 (%300)
	Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Writing (CRediT 12-13)	Author-1 (%90) - Author-2 (%10)
	Writing – Review & Editing (CRediT 14)	Author-1 (%90) - Author-2 (%10)
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.	
<i>S. Development Goals</i>	--	
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0 creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0	

Giriş

Bireyin bilgiyi, gerçekliği, toplumsal yaşam unsurlarını, hayatın anlam ve gayesini ne şekillerde algıladığı ve anlamlandırdığı, onun dünya görüşünü şekillendiren temel etmenler olmuştur. Bunlarla oluşan dünya tasavvuru, bireyin yaşamda nelerin gerçek-gerçekdışı veya önemli-önemsiz olduğunu belirleyen düşünce kategorileri oluşturmaya kaynaklık etmiştir. Bu bağlamda, bireyin tabiat ve tabiatüstüne bakışını etkileyen modernizm ve postmodernizm de tarihsel süreç içinde bu bakışı şekillendiren yeni kültür unsurlarından birisi haline gelmiştir. Modernizm ve Aydınlanma düşüncesinin deney ve akılcılık üzerine inşa ettikleri yeni dünya portresi kutsal ile seküleri birbirinden tamamen ayıran köktenci ayırımın temelini oluşturmuştur. Modernizmin, duyu ile algılanamayan ve deneysel olarak gözlemlenemeyen her şeyi reddeden pozitivist yaklaşımı, kutsalı da gerçeküstü ve deneysel olmayan dini kategorinin bir unsuru olarak kabul ederek onu yapısal bir değişim içine sokmuştur.¹ 18. yüzyıl başlarında başta Avrupa’da etkili olan modernist görüş, post-aydınlanmacı düşüncenin izlerini taşıyarak hayata ve öğrenmeye dair elde edilebilecek bütün bilgilerin yegâne kaynağı olarak bilimsel aklı ve bilgiyi ön plana çıkartmıştır.

Modernizm ve sekülerizmin bilgiye ve hakikate bakışta yarattığı değişim ile bireyin dine ve kutsal olana karşı sahip olduğu yerleşik görüşü de bütünüyle değişmiştir. Rasyonel aklı ve bilimsel bilgiyi sürekli ön plana çıkartan ve bununla birlikte kutsal-seküler, dini-dindışı arasında kesin sınırlar çizen modern ve seküler ideoloji bu açıdan günümüz postmodern dünyasında yeniden görünürlük kazanan yeni dini formların ve kutsallık biçimlerinin ortaya çıkışına kaynaklık etmiştir. Aydınlanmanın düşünsel boyutta, modernizmin ise sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasi boyutta yarattığı toplumsal değişim süreci çoğunlukla dini düşünce içinde ele alınan mitlere olan yaklaşımı ve yeni toplumsal düzen içerisinde mitlerin üretimini etkilemiştir. Belirli bir dini yapının görünür olmadığı geleneksel toplumlarda kolektif bilinçle oluşturulmuş, hayatın merkezinde yer alan ve kutsalla iç içe geçmiş mitler, modern dünyada toplumsal hayat üzerinde sahip olduğu bu merkezi rolü kaybetmiştir. Metafizikten rasyonaliteye geçiş sürecinde irrasyonel anlatılar olarak kabul görmüş mitler, modern dünyanın seküler yapısı içinde kendine eskisi kadar yer bulamamıştır. Mitsel gelenekten kopuş her ne kadar modern dünyanın bir gerekliliği olarak görülmüş olsa da modern toplumlarda yaşanan anlam krizleri ve anomilerin başlıca sebeplerinden biri olarak toplumlara aidiyet hissi kazandıracak mitolojilerin olmayışı görülmüştür.²

¹ Denise Daniels vd., “A Classroom with a World Wiew: Making Spiritual Assumptions Expicit in Management Education”, *Journal of Management Education* 24/5 (2000), 546.

² Jung, modern toplumlarda yaşanan bu kriz durumunu “İnsan Ruhuna Yöneliş” adlı kitabında ruhun maddecilik yaklaşımı temelinde ele alınması üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Yung’ a göre Antik Çağ’dan Orta Çağ’a kadar tüm toplumlar ‘maddi bir ruh’ inancı ile yaşarken bu durum 19. yüzyılın ortalarından itibaren çok keskin bir biçimde değişmiştir. Bilimsel materyalizmin yarattığı etki, maddesel olmayan ve metafiziğe ait tüm soyut unsurları ‘gerçekçi’ ve ‘bilimsel’ olmadığı gerekçesiyle reddetme eğilimi içine girmiştir. bk. C. Gustav Jung, *İnsan Ruhuna Yöneliş: Bilinçaltı ve İşlevsel Yapısı*, çev. Engin Büyükinial (İstanbul: Say Yayınları, 2001), 19. Bununla birlikte Reform hareketleriyle Hristiyanlık ’tan yaşanan dinsel kopuş durumu da metafiziksel olan her şeyin bilimsel materyalizm karşısında etkinliğini kaybetmesi ile sonuçlanmıştır. Jung’a göre yaşanan bu değişim, modern Batı’nın yeni tinsel kaynaklara başvurarak, kendi yaratılışını

20. yüzyılın sonlarına doğru modern pozitivist paradigmanın etkisini kaybederek yorumsamacı (hermenötik) paradigmanın ön plana çıkmasıyla birlikte modernizm ortaya çıkarttığı sekülerleşme tezi kapsamında dinin ve kutsalın toplumsal hayattaki konumu da yeniden sorgulanmaya başlamıştır. Başta Durkheim ve Eliade olmak üzere Batılı modern literatürde ortaya çıkan din ve kutsal tartışmaları, Weber (1938)'in dinin ve kutsalın ortadan kayboluş sürecini ifade ettiği “büyü bozumu” tasviriyle devam ederek modern çağdaki din, kutsal ve sekülere yönelik tartışmaları yeniden gündeme getirmiştir. Weber'in modernite eleştirisi olarak ele aldığı sekülerleşme kuramı, daha sonra Ernst Troeltsch, Bryan R. Wilson, David Martin, Peter Berger, Thomas Luckmann, Karel Dobbelaere ve Rodney Stark tarafından geniş bir zeminde tartışılmıştır.³

Bu çalışmalar daha çok modern dönemde dinin kamusal alandaki konumunun nasıl değiştiğini ve sekülerleşme tezinin nasıl işlevsel hale geldiğini açıklamaya çalışmıştır. Ancak 21. yüzyılda modernite ve sekülerleşme tartışmalarında etkili olmayan yorumsamacı paradigma kapsamında ortaya çıkan postmodern eleştiriler sekülerleşme tezinin temel argümanı olan dinin ve kutsalın modern toplum içinde ortadan kaybolacağı hipotezini tam tersine çevirmiştir. Modernizmin köktenci ve yapısal ayrımının bir sonucu olarak ortaya çıkan kutsal & seküler ile dini & dindışı arasındaki ayrım postmodernizm çoğulculuğu ve farklılaşmayı ön plana çıkartan yaklaşımıyla birlikte postmodern toplumsal yapı içinde yeniden sorgulanmaya başlanmıştır. Günümüz toplumunda postmodern kutsal veya seküler kutsal olarak nitelendirilen, küreselleşmenin yarattığı tüketim kültürünün bir sonucu “popüler kültür spiritüelliği” olarak farklı form ve yapılarla ortaya çıkan kutsallıkların varlığını devam ettirmesi, kutsalın modernizmden postmodernizme kadar geçirdiği dönüşümün anlamlandırılmasında önemli olmuştur.⁴ Bu kapsamda, çalışmanın konusu çağdaş dünyadaki kutsalın dönüşümünü postmodern kutsallık üzerinden ele almaktır. Çalışmanın amacı, modernleşme, sekülerleşme ve kutsal kavramlarını eleştirel söylem analizi yöntemiyle tartışarak bu kavramların post-seküler toplum içinde geçirdiği dönüşüm ve mitsel düşüncenin post-seküler toplumda yeni postmodern kutsallar yaratmadaki etkilerini anlamaktır. Bununla birlikte çalışmanın diğer bir amacı da modernizm ve postmodernizmin kutsal/seküler ayrımı temelinde bireylerin dünya

temellendirebileceği bir mite ihtiyacı olduğu gerçeğini ortaya çıkartmaktadır. Bu arayış ise ‘modern dünya mitleri’ olarak vuku bulmuş ve yeni dünya düzenine uygun farklı mitolojik dayanaklar ortaya çıkartılmıştır. bk. Mircea Eliade, *Mitler, Rüyalara ve Gizemler*, çev. Cem Soydemir (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 23.

³ Bu çalışmalar için bk. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, çev. Talcott Parsons ve Anthony Giddens (London & Boston: Unwin Hyman, 1930); Ernst Troeltsch, *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*, çev. William Montgomery (London: Williams & Norgate, 1912); Bryan R. Wilson, *Religion in Secular Society: A Sociological Comment* (London: Watts, 1966); Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City, NY: Doubleday, 1967); David Martin, *The Religious and the Secular* (London: Routledge & Kegan Paul, 1969); Karel Dobbelaere, “Secularization: A Multi-Dimensional Concept”, *Current Sociology* 29/2 (1981); Rodney Stark, “Secularization”, *Sociology of Religion* 60/3 (1999).

⁴ Em McAvan, “The Postmodern Sacred”, *The Journal of Religion and Popular Culture* 22/1 (2010), 1-13.

görüşlerini nasıl değiştirdiğini ve bu değişikliklerin toplumsal düzeyde nasıl yansıdığını incelemektir. Karşılaştırmalı tarihsel perspektifle eleştirel bir söylem analizi kullanarak yapılan çalışmada modernleşme, sekülerleşme ve postmodernleşme süreçlerinde başta mitsel düşüncenin ve kutsalın geçirdiği dönüşüm ile çağdaş toplumlardaki postmodern kutsallıklar tartışılmaya çalışılmıştır.

1. Modernleşme, Sekülerleşme ve Kutsal

18. yüzyılın sonlarında Aydınlanma düşüncesi ve Rönesans ile başta Batı dünyasında etkili olmaya başlayan pozitivist düşünce beraberinde ‘modern’ olarak nitelendirilen yeni bir toplumsal yapı formasyonu ortaya çıkartmıştır. Modernizm ideolojisi çevresinde gelişen bu değişim süreci toplumsal hayat içindeki deney ve gözleme dayalı olmayan, metafiziksel unsurların yarattığı müphemliği ortadan kaldırmaya çalışarak, dinin kamusal alandaki etkinliğini azaltmaya çalışmıştır. Modern dönem öncesi geleneksel toplumsal yapı içinde varlığın yalnızca bilinen ve duyularla algılanan bir gerçeklik alanı içinden değil de çoğunlukla içsel bir tecrübe olarak metafiziksel ya da gerçek ötesi bir biçimde algılanması, modernizm için gerçekliğin görünürlüğünü engelleyen bir durum olarak görülmüştür. Metafizik karşısında rasyonaliteyi ön plana çıkartarak insan aklı ile düşünebilen her unsurun dış dünyada bir gerçekliğinin olması gerektiği fikrini ön plana çıkartan modernizm düşüncesi temelinde Tanrı ve din toplumsal hayat içinden çıkartılmış ve bunun yerine bilimsel hakikat temelli rasyonel bilgi toplumsal hayatın merkezinde yer almıştır. Modern çağda bireyler artık kendi değer sistemlerini dini buyruklara göre değil faydacı ve rasyonel değerlere göre oluşturmaya başlamışlardır. Bireyi kâinatın ve hakikatin tam ortasına alan modernizm bir bakıma bireye Tanrı'nın otoritesini ve hakimiyetini devretmiştir. Modernizmin değerler ile olgular arasında yaptığı bu ayrım dini olan -dindışı ve kutsal-seküler ayrımını da ortaya çıkartmıştır. Bu ayrımda değerler kategorisi dini ve kutsal olana işaret ederken, olgular kategorisi ise dindışı ve seküler olana işaret etmektedir.⁵

Modernizmin bireyselci temeller üzerine inşa ettiği yeni toplumsal düzen anlayışında topluma ait tüm yapılar, değerler, kurumlar, inançlar ve sosyal ilişki ağları da köklü bir değişime uğramıştır. Geleneksel cemaat ilişkileri ve duygusal temelli kurulan ilişkiler ile bütünleşmiş bir toplumsal yapının yerini alan modern toplum, bireyler arası ilişkileri ve bireyin doğa ile kurduğu ilişkiyi rasyonel temellere oturtarak yeni bir dünya tasavvuru oluşturmuştur. Modernlik ya da medenileşme olarak nitelendirilen bu dünya tasavvuru “bireysel özgürleşme” ve sürekli ilerleme nosyonu altında birey ve topluma ait tüm değer ve yapıları köklü bir değişim içine sokmuştur. Bu köklü değişimlerden etkilenen ve yazarın da makalede sıklıkla vurgulamaya çalıştığı yapılardan biri olan din, modernizmin toplumsal hayatın merkezine yerleştiği pozitivist bilim anlayışının dışında kalarak, özel alan sınırları içine çekilmiştir. Dinin kamusal alandan özel alan sınırlarına çekilmesi, modernite içinde dünyevileşmenin de aynı zamanda hızla devam ederek, kutsala ve ilahi olana ait unsurların dünyevi kültür içinde kullanılmaya başlayan işe yarar unsurlar haline getirmiştir. Modernizmin dini toplumsal hayatın merkezinden uzaklaştırması temelinde ise dinin değişmez kural ve kaidelerinin değişime ve dünyevileşme pratiklerine açık olmadığı

⁵ David Kim vd., “The Sacred/Secular Divide and the Christian Worldview”, *Journal of Business Ethics* 109/2 (2012), 205.

varsayımı yatmaktadır. Bu sebeple din, modernleşmenin ilerleme nosyonu önünde bir engel teşkil etmesi sebebiyle merkezden çepere itilerek, bireyin özel yaşam sınırları içinde yer almaya başlar. Modern çağın bireye dinsel alan kapsamında sunduğu bu müphemlik, toplumları kolektif olarak bir araya getiren dinlerin yerine daha çok bireysel inanca dayalı çok daha parçalanmış yeni maneviyat/dinsellik biçimleri ortaya çıkartmıştır. Gruplar için ortak değerler sistemi üretmek yerine daha çok bireysel farklılıkları içeren çoğulcu maneviyat biçimleri oluşturmaya çalışan bu yeni maneviyat alanları, bireyin kendi dini değer sistemi ve sembolizmini yarattığı ‘çoğul bir kutsallık’ alanı oluşturmuştur.⁶

Modernizmin kutsala kazandırmış olduğu yeni kimlik onu farklı formlar içine sokmuştur. Modernleşme ile kolektif yaşamın toplumsal hayattan giderek uzaklaşması ve yerine daha çok etnik ve kültürel çoğulculuk temelli mikro grupların ortaya çıkması ile toplumsal yapı içinde dinin de bu parçalanmışlığın bir sonucu olarak bireysel tecrübeye dayalı heterojen gruplar içinde tecrübe edilmesi, kutsalı ve onun tecrübesini farklı formlar içine sokan en önemli etmen olmuştur. Kutsalın tecrübesinde yaşanan bu değişimler, kutsal temelli oluşan maneviyat biçimlerini de geleneksel temsiliyetlerinden uzaklaştırarak daha çok kapitalizmin bir ürünü olan meta fetişizm üzerinden oluşturmuştur. Kutsalın ve dini maneviyat biçimlerinin kendini metalar üzerinden görünür kılma çabası modern çağın dünyevi alanı içinde bireye sonsuzluk ile ilişkilendirdiği metafizik alana geçiş imkânı sağlamıştır. Modernizmin bilinen ve görünen üzerinden oluşturduğu hakikat anlayışı ve olguları yapısal kalıplar içinde ele alış biçimi Bauman’a göre modernliğin açıklanamayacak ve gösterilemeyecek şeyleri rasyonel aklın ölçmeye dayalı anlayışıyla açıklamaya çalışmasının bir sonucu olmuştur.⁷

19. ve 20. yüzyılda modernizmin sınırlarını Batı dünyasında hızla genişleten pozitivist düşünce o dönemdeki sosyal bilimler alanında da etkin bir görüş olarak varlığını sürdürmüştür. Dönemin öncü isimlerinden Comte, sosyal bilimlerde pozitivist temelli oluşan değer yargılarının dini inancın yerini alacağını savunurken, aynı dönemde Engels sosyalizmin, Marx ise kapitalizmin dini ortadan kaldıracığı öngörüsünde bulunmuşlardır.⁸ 20. yüzyılda dinin ve kutsalın ortadan kalkacağını öne süren sekülerleşme tezi, modernizm düşüncesinin de temel yaklaşımı haline gelmiştir. Sekülerleşme esas itibarıyla dini pratiklerin, inançların, kurumların ve dinsel düşüncenin modern dönem içinde çöküşe geçmesi olarak tanımlanmaktadır.⁹ Modernitenin sanayileşme, kentleşme ve kültürel çoğulculuk gibi yapısal faktörlerinin etkisiyle ortaya çıkan sekülerleşme süreci toplumsal hayat içindeki kutsalın da etkisini giderek azaltmıştır. Weber’in ‘büyü bozumu’ olarak adlandırdığı yeni modern toplumsal yapı içinde din artık merkezi konumunu yitirmiş, modern dünya kutsalın büyüünden arınmış ve tamamen rasyonel değerler ile çevrilmiş

⁶ Özgür Taburoğlu, *Dünyevi ve Kutsal: Modernlerin Maneviyat Arayışları* (İstanbul: Metis Yayınevi, 2008), 223.

⁷ Zygmund Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003).

⁸ Ali Köse, “Modernleşme, Sekülerleşme ve Din İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar”, *Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, ed. Ali Köse (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 11-20.

⁹ Bryan Wilson, “Sekülerleşme”, çev. Ali Bayer, *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, ed. M. Ali Kirman ve İhsan Çapcıoğlu (Ankara: OTTO Yayınları, 2015), 9-25.

kurumsal bir yapı içine girmiştir.¹⁰ Bunun sonucunda din diğer kurumlar üzerinde sahip olduğu otoriteyi ve toplumsal alandaki hakimiyetini kaybetmiştir.¹¹ Julien Freund Weber'in modernitenin yarattığı bu durumu ele alışını şu şekilde özetlemiştir:

“Dünyanın büyüğü bozuldu. Bilim ve teknolojinin ilerlemesiyle birlikte insanoğlu sihirli güçlere, ruhlarla ve şeytanlara inanmayı bıraktı; kehanet duygusunu ve hepsinden önemlisi kutsal duygusunu kaybetti. Gerçeklik kasvetli, düz ve faydacı bir hal almış, insanların ruhlarında büyük bir boşluk bırakmış ve bu boşluğu öfkeli faaliyetlerle ve çeşitli karar ve alt yöntemlerle doldurmaya çalışmışlardır (...) Mistisizm gizemleştirmeye, cemaat cemaatçiliğe dönüşmüş ve yaşam birbiriyle ilgisiz bir dizi deneyime indirgenmiştir”.¹²

Bu durumu ‘sihirsizleşme’ olarak nitelendiren Charles Taylor ise modern çağda kutsalın ortadan kaybolmasıyla birlikte modern dönem öncesi toplumlardaki sihirli, büyü (kutsal ve mitlerle örülü) bir dünyada yaşanıldığı inancını değiştirerek onun yerini seküler bir toplumsal yapının aldığını ifade etmiştir.¹³

Sekülerleşme tezi etrafında şekillenen kuramsal yaklaşımlara bakıldığında süreç çoğunlukla modernleşme ile dinin toplumsal hayattaki etkinliğinin giderek azalarak dine ait öğelerle kutsalın tezahürlerinin de buna paralel olarak gerilediği şeklinde ifade edilmiştir.¹⁴ Ancak, 21. yüzyılın postmodern tartışmaları sekülerleşme tezine olan yaklaşımı değiştirmiştir. Dinin ve kutsalın modern toplumsal hayat içinde gerileyeceği ve yok olacağı düşüncesine karşı gelerek sekülerleşme tezinin pozitivist tekeli söylemine karşı çıkan düşünürler, sekülerleşme tezinin önemini yitirmesine sebep olmuştur. David Martin, sekülerleşme tezini açıkça reddeden ilk çağdaş sosyolog olmuştur. Martin, ‘sekülerleşme’nin teorik amaçlı kullanılan bir kavram olmaktan ziyade ideolojik ve polemiksel amaçlara hizmet ettiğini ve “insan ilişkilerinde dini bir dönemden seküler bir döneme geçiş” olarak kabul edilen bir tarihsel sürece dair genel ve tutarlı bir kanıt bulunmadığı için kavramın sosyal bilimsel söylemden çıkartılmasını önermiştir.¹⁵ Sekülerleşme tezine karşı oluşturulan postmodern eleştirilerden bir diğeri de Avrupa’nın sekülerleşmesinin bir sonucu olarak gösterilen ‘bilimsel ateizm’ çağının doğruluğunun sorgulanması olmuştur. Avrupa’nın bütünüyle sekülerleştiğine, dini katılımın ve dindarlığın yok olduğuna dair indirgemeci yaklaşımları eleştiren Grace Davie, bireysel

¹⁰ Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, çev. H. H. Gerth ve C. Wright Mills (New York, NY: Oxford University Press, 2009), 372.

¹¹ John A. Coleman, “Seküler: Sosyolojik Bir Bakış”, çev. Ö. Faruk Darende, *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, ed. M. Ali Kirman ve İhsan Çapçioğlu (Ankara: OTTO Yayınları, 2015), 10.

¹² Julien Freund, *The Sociology of Max Weber* (New York: Pantheon Books, 1968), 24.

¹³ Taylor sihirsizleşmeyi şu şekilde açıklamaktadır: “İşe, atalarımızın var olduğunu kabul ettiği sihirli dünyayla, ruhların, şeytanların, manevi güçlerin dünyasıyla başlayalım. Sihirsizleşme süreci bu dünyanın yok olması ve yerine bugün yaşadığımız dünyanın geçmesidir. Bu dünya düşüncelerin, hislerin, ruhsal hamlenin sadece zihin dediğimiz yerde var olduğu; kozmosta sadece insanlarda zihin bulunduğu (...); düşüncelerin, hislerin vs. bu sınırlı zihinlerin “içinde” konumlandığı bir dünyadır”. bk. Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 37.

¹⁴ John J. Macionis – Ken Plummer, *Sociology: A Global Introduction* (London: Pearson, 2012).

¹⁵ David Martin, Secularization Issue: Prospect and Retrospect, *British Journal of Sociology* 42/3 (1991), 465.

dindarlığın Avrupa'da önemli ölçüde devam ettiğini ve halkın büyük çoğunluğunun Tanrı'ya inandığını belirterek sekülerleşme tezini eleştirmiştir. Davie'ye göre önemli olan nokta; insanların artık neden inanmadıkları değil, neden inanmaya devam ettikleri halde minimal düzeyde bile dini kurumlarına katılım göstermeye gerek duymamalarıdır.¹⁶ Sekülerleşmenin kavramsal ve bilimsel temsil sorununa yönelik yapılan temel iki eleştiri ile birlikte 21. yüzyılın değişen toplumsal yapısı artık modernizmin yapısalcı temellerle açıklayabileceği bir formdan çıkarak kimlik, ırk, etnisite, cinsiyet ve inanç temelli mikro formlar içine sokmuştur. Modern toplumun ortak değerler ve kaideler ile oluşturduğu homojen yapı yerini çok parçalı, bireysel değerleri içeren, farklılığı ve çoğulculuğu öne çıkartan postmodern kalıpların oluşturduğu heterojen toplumsal yapıya bırakmıştır.¹⁷ Özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra yaşanan toplumsal değişim süreci ve bunun sonucunda ortaya çıkan yeni toplumsal hareketler ve dini gruplar, sekülerleşme tezinin öne çıkarttığı din argümanlarının geçerliliğini sorgulatan önemli gelişmeler olmuştur. Dinin ve kutsalın toplumsal hayatta yeniden görünürlük kazanması, dinin siyasal, ekonomik ve küresel alanlarla etkileşiminin artması ve birçok din temelli sivil toplum örgütlerinin ortaya çıkması, modern dünyanın seküler olduğu anlayışını ortadan kaldırmıştır. Ortaya çıkan bu yeni toplumsal değişim süreci de-sekülerizasyon, tekrar-kutsallaşma ve post-seküler toplumun ortaya çıkışı şeklinde açıklanmaya başlamıştır.¹⁸

2. Post-seküler Toplum ve Postmodern Kutsal

Post-sekülerizm, sosyoloji ve diğer çeşitli disiplinlerde ortaya çıkmış ve dinin kamusal alandan geri çekilmesini ve bir toplumun çağdaş analizlerinde dini aktörlerin etkisini göz önünde bulundurma gerekliliğini ifade etmektedir. Din ve sekülerizm kavramlarına yönelik yapılan tartışmalara benzer şekilde, post-sekülerizm de tartışmalı bir kavram olmuştur. Aslında, sekülerizmi anlamak için, bireylerin dinin doğasını anlamaya yönelik ön kabullerini sorgulamaları gereklidir. Eğer, din bireyler tarafından toplumun modernleşme sürecinde geride bıraktığı antik bir ideoloji olarak görülürse, sekülerizm dinin etkinliğinin azalması olarak algılanabilir (örneğin, katı sekülerleşme tezi). Diğer taraftan, eğer din bireysel bir unsur olarak özel alana ait bir mesele olarak kabul edilirse sekülerizm de dinin kamusal alanla ilişkilendirilmemesi olarak değerlendirilebilir (örneğin, dinin özelleştirilmesi tezi).¹⁹

Post-sekülerizm, dinin kamusal alanda neoliberalizm çerçevesinde nasıl yönetildiğini inceleyen belirli bir sekülerizm biçimi olarak görülebilir. 'Post' terimi, dini kamusal alandan dışlayan sekülerist bakış açısından sapmayı ima etmesine rağmen post-sekülerizm hala sekülerist çerçeve içinde faaliyet gösterdiğini belirtmek önemlidir. Sekülerizm, dini kamusal alana dahil etmek için kendini adapte etmiş olsa da temelde seküler doğasını aşamamaktadır. Önemli olan, kamusal alanda kullanılan dilin hala sekülerizmi yansıtmaması ve tüm dini grupların bu kamusal alanın içinde aktif olarak yer almamasıdır. 'Din' tanımı ve

¹⁶ Grace Davie, *Believing without Belonging: Is this the Future of Religion in Britain?*, *Social Compass* 37/4 (1990), 455-469.

¹⁷ Georges Bataille, *Visions of Excess Selected Writings 1927-1939*, çev. Allan Stoekl vd. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985).

¹⁸ Bryan S. Turner, *Din ve Modern Toplum*, çev. Arzu Tüfekçi (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2017).

¹⁹ Adam Possamai, "Post-Secularism in Multiple Modernities", *Journal of Sociology* 53/4 (2017), 822.

hangi din ifadelerinin kabul edilebilir olduğu konularındaki sorular genellikle sekülerist söylemler ve baskın dini grupların etkisi tarafından şekillendirilmektedir.²⁰

Modern toplumsal yapıdan postmoderne geçişle birlikte dinin ve kutsalın sosyal hayatla etkileşimine yönelik sekülerleşme tezinin öne sürdüğü argümanların sorgulanması dinin gündelik hayat içinde hala etkisini devam ettirdiği yeni toplumsal yapının post-seküler olarak nitelendirilmesine sebep olmuştur. Casanova, bu geçiş sürecinde dini özel alandan kamusal alana etkili bir şekilde taşıyan dört ana toplumsal olgunun varlığını saptamıştır. Bunlar; 1979 İran devrimi Polonya’da Dayanışma hareketinin yükselişi, Latin Amerika’da Katolik Kilisesi'nin siyasi angajmanı ve ABD'deki Hıristiyan sağın büyümesidir. Bu gelişmeler, yalnızca dinin “sekülerleşmiş” olarak kabul edilen ülkelerde geri dönebileceğini değil, aynı zamanda siyasi rejimleri ve yönetim biçimlerini de etkileyebileceğini göstermiştir.²¹ Yirminci yüzyılın son çeyreğinde yaşanan bu gerçeklikler dini göz ardı edemez hale getirmiştir. Din sadece geri dönmekle kalmamış, aynı zamanda yeniden canlanmış ve modernleşmeyi reddetmek bir yana, ilerleme ve özgürleşme inancını birçok farklı şekilde benimsemiştir.²²

Bu yeni toplumsal düzen içinde dinin yapısal temellerinden ziyade geleneksel din anlayışlarında ve dini tecrübeye önemli değişimler yaşanmıştır. Her ne kadar dinin toplumsal hayattaki etkinliği devam etmiş olsa da modernleşme, sekülerleşme ve küreselleşmenin yarattığı büyük ölçekli değişimler dini tecrübe ve kutsalı da sahip oldukları yapısal formlarından farklılaştırarak daha çok bireysel maneviyat biçimlerine dönüştürmüştür. Postmodern toplumsal yapının dini alanda yarattığı parçalanmışlıkla paralellik taşıyan post-sekülerizm, dinin tamamen ortadan kalması yerine postmodern toplumun karmaşası içinde bireyin yitirdiği anlam kaybını, inancı ve kutsalı yeniden keşfetmesi olarak görülmüştür.²³ Bireyin dini inançlara ve ayinselliklere duyduğu ihtiyaç, postmodern toplumda kutsalın yeniden ortaya çıkmasını etkileyen en önemli etmen olmuştur. Postmodern çağda kutsalın yeniden ortaya çıkışı düşüncesi aslında kutsalın modern çağda ortadan kaybolup, postmodern çağda geri döndüğü üzerine kurulmamıştır. Kutsalı yorumsamacı paradigma içinde ele alan yaklaşımlar onun hiçbir zaman yok olmayacağını, kutsalın tezahürlerinin dünyevi alan içinde her zaman ortaya çıkacağını düşünmüşlerdir. Eliade’ye göre modern insan her ne kadar rasyonel bir dünya görüşüne sahip olsa da kutsal ve onun tezahürleri her zaman onun hayatının ayrılmaz bir parçasını oluşturmuştur.²⁴ Bu açıdan, post-seküler olarak nitelendirilen postmodern toplumlarda

²⁰ Arie L. Molendijk, “In Pursuit of the Postsecular”, *International Journal of Philosophy and Theology* 76/2 (2015), 101.

²¹ José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), 3.

²² John Torpey, “A (Post-) Secular Age? Religion and the Two Exceptionalisms”, *Social Research* 77/1 (2010), 269.

²³ M. Ali Kirman – Hasan Sarı, “Post-Seküler Toplumda Anlam Arayışını ve Tasavvufu ol Metaforu Üzerinden Okuman”, *Sekülerleşme Tartışmaları*, ed. M. Ali Kirman ve Volkan Ertit (Ankara: Kadim Yayınları, 2019), 197-218.

²⁴ Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990).

dinle kutsalın da farklı alt formlara büründüğü ve kamusal alandaki etkinliklerini yeni dini tecrübe biçimleri içinde devam ettirdikleri görülmüştür.²⁵

Günümüz postmodern toplumunun tüketici bireyleri, küresel dünyanın her geçen gün biraz daha dijitalleşen toplumsal hayatı içerisinde yeni kutsallık biçimleri yaratmaktadır. Geleneksel toplumun dindar insanı gibi seküler dünyanın postmodern tüketici bireyi de kendi kutsallarını farklı biçimlerde oluşturmuştur. Postmodern insanın kutsalı ortaya çıkartması da yine postmodernizm kültürel ve dini gelenekte yarattığı çoğulcu yaklaşımının bir sonucu olmuştur.²⁶ Postmodern kutsal olarak ifade edilen kutsalın postmodern toplumdaki yeni biçimi temel olarak popüler kültür dinselliği/ruhaniliği şeklinde tanımlanmaktadır.²⁷ Çoğunlukla tüketim kültürü nesnelere görsel ve yazılı popüler kültür öğeleri içinde kutsal bir içerik kazanması şeklinde tezahür eden kutsal, Batı kapitalizmi temelinde bütün dünyada küresel bir kimlik kazanmıştır. Özellikle sinema ve popüler kültür metinleriyle yaratılan postmodern kutsallar, dini ve mitsel geleneğin de postmodern dünyadaki taşıyıcıları haline gelmiştir.

Postmodern birey, çoğunlukla medya tarafından görsel basın metinleri aracılığıyla kendine sunulan mitsel temsiliyetleri 'gerçeklik' olarak kodlamaktadır. Bunun nedeni mitolojik unsurların geçmişte gelenek ve kültürle kurduğu kuvvetli bağ ve bu unsurların toplumsal olarak kolektif bir biçimde kabul edilen bir gerçeklik alanı oluşturmuş olmasıdır. Mitlerin kutsal anlatılar olarak kabul edildiği düşünüldüğünde, günümüzde bu anlatıların bireye medya tarafından sunulduğunda temsil ettiği şeylerin gerçekliği de büyük oranda kabul görmektedir. Tudor'a göre mitin benimsenmesindeki en önemli şey gerçek olduğuna inanılmasıdır.²⁸ Bu bağlamda, mitlerin toplumsal gerçeklik zemininde aldığı pozisyon günümüz modern toplumunda daha çok bireyin inanç sistemiyle kurduğu bağ ile ilişkili olmaktadır. Mitler hem kendi sürekliliğini hem de toplumsal yapının sürekliliğini sağlamak amacıyla yeniden şekillenmekte ve yeniden oluşturulmaktadır. Bu açıdan, mitler toplumsal yapının kültür öğelerinin değişimine paralel olarak değişmekte ve güncellenmektedir. Böylelikle, geçmiş ve şimdi ile bir bağ oluşturarak, geçmiş dönemlerdeki mitlerle ifade edilen kutsal deneyimlerin günümüzde tekrardan yaşanmasını sağlayıcı tarihsel bir olgu olmuştur. Boudrillard'ın ifadesiyle postmodern toplumdaki gerçek ile gerçek dışının birbiri içine girmesi ve bir hiper-gerçeklik alanı oluşturmasında gerçek dünyadaki dindarlık öğelerinin kutsal bir karakterde gerçektışı olan popüler kültür öğeleri içinde yeniden yaratılması postmodern kutsal olarak ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda Tanrı'ya atfedilen kutsallık ikonlara ve imgelere devredilerek ilahi gücün yeni biçimleri oluşmaktadır.²⁹ Postmodern kutsallar da bu yansıtılmış imgelerin etrafında yeniden biçimlenmektedir.

²⁵ Denis Jeffrey, "Dinbilim Açısından Günlük Hayat", çev. Zeki Özcan, *Din Bilim Yazıları I*, ed. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 42-74.

²⁶ Veikko Anttonen, "Sacred". *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Brown vd. (London: Cassell, 2000), 271-282.

²⁷ McAvan, "The Postmodern Sacred", 1-13.

²⁸ Julie Reid, "Mythological Representation in Popular Culture Today", *South African Journal for Communication Theory and Research*, 33/2 (2007), 305-318.

²⁹ Jean Baudrillard, *Simülarklar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2017), 17.

3. Mitsel Düşünce ve Mitoloji

Mit, Yunanca “mitos” kelimesinden gelen ve “söz, söylev, efsane veya hikâye” anlamları taşıyan bir kavramdır. Esas olarak, bir hikâye niteliği taşıyan mitler belirli bir geleneğin izlerini taşıyan ve çoğunlukla tanrıların ve insanoğlunun ele alındığı anlatılar olmaktadır.³⁰ Bununla birlikte, kutsala ait bir anlatı biçimi olarak da görülen mitler evrenin ve insanoğlunun yaratılışına dair getirdiği mitolojik anlatılar ile ilk çağlardan itibaren kutsal kabul edilerek önemli dinsel anlatılar olarak görülmüştür. Ancak, tarihsel değişim süreciyle birlikte mitlerin kutsalın ifadesine yönelik sahip oldukları işlev değişerek modern düşünce sistemi içinde gerçekliğin dışına indirgenen, hayal gücüne ait anlatılar olarak nitelendirilmiştir.³¹ Mitleri tarih öncesi toplumlara özgü anlatılar olarak ele alan bu indirgemeci yaklaşım, kültürel çoğulculuk yaklaşımının ortaya çıkmasıyla birlikte değişime uğramıştır. Kültürün özerkliğinin vurgulandığı kültürel çoğulculuk yaklaşımı içinde mitler, kültürlere özgü farklı kutsal anlatı sistemlerinin bir parçası olarak ele alınmış ve bu anlatılara ait gerçekliğin kültürler arasında göreceli bir gerçeklik alanı yarattığını ortaya çıkartmıştır. Bunun bir sonucu olarak, mitler toplumsal hayat içinde geleneğin ve kültürel unsurların gerçeküstü anlatılar ile nesiller arasında aktarılmasında en önemli kaynak haline gelmiş ve tarih öncesi çağlarda toplumsal hayatı denetleyici ve düzenleyici bir işleve sahip olmuştur.³²

Mitolojinin modern dünyadaki yansımaları da aslında ‘mit’ kavramına yüklenen anlamın arkaik dönemden günümüz modern toplumlarına kadar yaşanan tarihsel süreç içerisinde yaşadığı epistemolojik değişimin bir tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır. Modern dönem öncesinde mit, en geniş kapsamıyla, insanın varlığı, yaratılışı, evreni ve çevresini anlamlandırmak için oluşturduğu ‘kutsal söylenceler’ olmaktadır.³³ Arkaik insanın çevresindeki olguları anlamlandırmak ve yaşadığı dünyayı tasavvur etmek için sembolik bir dille oluşturduğu mitoslar bu açıdan gerçekliğin ‘gerçeküstü’ bir dille anlatıldığı söylenceler olarak görülmektedir.³⁴ Arkaik insanın kutsal söylenceler ile olguları sembolik bir biçimde ele alışı ve doğayı anlamlandırma biçimi, mitlerin ilkel insanların düşünce yapısının nasıl şekillendiğini ve o düşünce yapısından modern kültüre nasıl geçildiğini anlamlandırmada önemli bir kaynak olmaktadır.

Geçmişten günümüze kadar mitler, çeşitli dini ve kültürel paradigmalardan değişimine paralel olarak her dönem içinde kendini farklı şekillerde ortaya çıkartmaktadır.³⁵ Bu durum mitlerin yalnızca ‘eski’ ve ‘gerçek dışı’ olana dair anlatılar olmadığını, tarihin her döneminde mitsel anlatımın oluşturulabileceği ve bunların yansımalarının görülebileceğini göstermektedir. Bu nedenle modern çağda kendini farklı anlatı biçimleri içinde gösteren mitlerin ve yeni dünya düzeni içerisinde üretilen modern mitlerin sahip olduğu işlevleri anlamlandırabilmek önemlidir. Aydınlanma düşüncesi ve buna paralel olarak pozitivizm

³⁰ Mark P. O. Morford- Robert J. Lenardon, *Classical Mythology* (New York: Oxford University Press, 1999), 1.

³¹ Cengiz Batuk, “Mit, Tarih ve Gerçeklik Sorunu Üzerine Notlar”, *Milel ve Nihal*, 6/1 (2009), 27-53.

³² Melek Akgün, “Japon Mitolojisinde Kadın İmgisinin Oluşumu”, *Milel ve Nihal*, 18/2 (2021), 265-292.

³³ Mircea Eliade, *Mitin Özellikleri*, çev. Sema Rifat (İstanbul: Simavi Yayınları, 1993), 13.

³⁴ Ahmet Uğurlu, “Claude Levi- Strauss’ta Mitos”, *İnsan & Toplum*, 4/7 (2014), 114.

³⁵ Muammer Ulutürk, “Tarihi, Dini, Kültürel Bağlamda Mitoloji ve Modern Kültür Ürünlerinin Mitolojiye Dönüşümü”. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1/1 (2012), 863-878.

temelinde gelişen Rönesans, Reform, modernleşme, sekülerleşme ve postmodernleşme süreçleri mitlere yüklenen anlam ve işlevlerin de değişimine sebep olmuştur. Aydınlanma düşüncesinin tinsel ve metafizik olanın gerçekliğini yadsıyan pozitivist yaklaşımı mitleri 19. yüzyılın sonlarına kadar 'gerçekliğin' tam karşıtı olan herhangi bir şey olarak konumlandırmıştır. Ancak her ne kadar Aydınlanma ve modernizm düşüncelerinin metafizik ve dini alanda yarattığı sekülerleşme hareketi içinde mitler modern dünya görüşü içinde birer masal, efsane ve gerçeküstü anlatılar olarak ele alınmış olsa da kolektif düşüncenin ve insanın değer dünyasının bir yansıması olan mitlerin modern toplumlarda da hala farklı biçimlerde muhafaza edildiği görülmektedir. Özellikle kolektif düşünceyle şekillenen mitsel anlatılar yine aynı şekilde sembolleştirdikleri ve simgesel hale getirdikleri unsurları 'ortak bir paylaşım' alanı içerisinde muhafaza etmektedirler.³⁶ Bu açıdan, mitosun hayatın merkezinde kutsal bir söylence olarak yer aldığı geleneksel toplum ile kolektif düşüncenin bireysel düşünceye dönüştüğü ancak toplumsal bütünlüğün farklı mitsel anlatılar ile sağlanmaya çalışıldığı modern toplumlar arasında bir benzerlik bulunmaktadır. İlkel insanın mitos ile hayatı anlamlandırma aşamasından kültürün oluşum sürecine geçişte mitlerin işlevlerini ve insanın mitsel dönemden kültüre geçiş dönemindeki rasyonaliteyi vurgulayan Levi Strauss da bu rasyonalite sayesinde mitin modern düşünce sistemi içerisinde yer alabilen evrensel yönünü vurgulamaktadır.³⁷ Levi Strauss'a göre mitsel düşünce temelinde yer alan bu rasyonalite (ikili karşıtlıklar) aslında onu farklı kültürel sistemler içerisinde de var edebilecek ve kültürün oluşumuna kaynaklık edebilecek imkân sağlamaktadır. Mitler sahip olduğu bu evrensel kodlar aracılığıyla tarihsel olaylar içinde farklı durumları ifade etmek için kullanılabilir. Mitolojilerin modern dönemdeki yapısal anlam düzenini sağlayıcı işlevleri üzerine çalışan Roland Barthes da miti bir iletişim sistemi ya da anlamlandırmanın bir türü olarak tanımlamaktadır.³⁸ 'Gösteren' ve 'gösterilen' kavramları üzerinden teorisini oluşturan Barthes'a göre mitler aslında gösteren tarafından değil de gösterilen tarafından tanımlanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, mitlerin yeni anlam oluşturmalarında bir sınırlama yoktur. Bütün nesnelere birer gösterilen olabileceği için her şey de mitselleştirilebilir.³⁹

Modern dünyada mitlerin işlevlerinde yaşanan değişim onları günümüz tüketim toplumunda farklı formlar içinde yeniden ortaya çıkartmıştır. 19. yüzyılda endüstrileşme ile başlayan kapitalist dönem, onu takiben feodal düzenin yıkılmasıyla ulus-devlet inşasına geçilmesi ve modernizm düşüncesinin başta Avrupa olmak üzere ilerleyen dönemlerde küreselleşerek tüm dünya çapında etkili olması köken ve eskatolojik mitler başta olmaz üzere birçok mitin yeniden modern dünya içinde canlanmasına neden olmuştur. Marksizmin eskatolojik temelli kurtuluş miti üzerinden ortaya çıkarttığı komünist ideoloji, kaynağını bizatihi dünyanın sonu, yeryüzü cenneti mitlerinden almaktadır. Başta Avrupa'da siyasi ideolojilerin toplumsal kabullerini temellendirmek için kullanılan politik işlevli mitler, Amerika'nın keşfi ve kolonyalist faaliyetlerle birlikte Amerikan monomiti olarak toplumsal düzeni sağlayıcı işleve bürünmüştür.

³⁶ Mircea Eliade, *Mitler, Rüyalara ve Gizemler*, çev. Cem Soydemir (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017).

³⁷ Claude Levi-Strauss, *Mitin Yapısı*, çev. Fatma Erkman Akerson (İstanbul: Felsefe Arkivi, 1975), 168.

³⁸ Roland Barthes, *Mythologies*, çev. Annette Lavers (London: Paladin, 1957), 109.

³⁹ Reid, "Mythological Representation in Popular Culture Today", 80-98.

4. Mitlerin Modern Dönem Yansımaları

Mitlerin en önemli işlevlerinden biri olan tarihsel yinelenme durumu, mitlerin yalnızca geçmişteki efsaneler, masallar veya destanlar ile sınırlı bırakmayarak onları günümüz modern kültürü içinde yeniden üretilmesini sağlamaktadır. Modern dünya içinde dünyevi olarak nitelendirilen birçok unsur aslında mitsel bir yapıya sahiptir.

Her ne kadar arkaik dönemden bu yana dini ve mitsel gelenek üzerinde dünyevileşme ve sekülerleşmenin yarattığı etki, kutsal ve miti insan yaşamının merkezinden uzaklaştırmaya çalışmış olsa da günümüz modern toplumunda eskiden olduğundan çok daha fazla mitlerin gündelik hayat pratikleri içerisinde farklı biçimlerde temsil edildiği görülmektedir. Arkaik dönemin mitsel geleneği içinde ortaya çıkan mitolojik anlatılar, imgeler ve semboller yaşadığımız çağdaş dünya içerisinde görsel bir alan olarak kendini yeniden ortaya çıkartmaktadır. “Mitsel süreklilik” olarak adlandırabileceğimiz bu durum, mitlerin ve mitolojik anlatı unsurlarının her dönem kendini yeniden inşa ettiğini göstermektedir. Günümüzde mitler, popüler kültüre şekli veren kitle iletişim araçları aracılığıyla görsel metinler (sinema, televizyon vb.) olarak bireye sunulmaktadır. Ancak, günümüzün kapitalist ve tüketici toplumunda mitlerin işlevleri daha çok onları ortaya çıkartan ideolojileri meşrulaştırmak ve yeniden inşa etmek amacıyla olmuştur.⁴⁰ Topluma verilecek mesajın benimsenmesi ise mitin sınırları içinde gerçekleştirmektedir ve bu durum mitin en önemli özelliği olarak görülmektedir.⁴¹

Modern birey, çoğunlukla medya tarafından görsel basın metinleri aracılığıyla sunulan mitsel temsiliyetleri ‘gerçeklik’ olarak kodlamaktadır. Bunun nedeni mitolojik unsurların geçmişte gelenek ve kültürle kurduğu kuvvetli bağ ve bu unsurların toplumsal olarak kolektif bir biçimde kabul edilen bir gerçeklik alanı oluşturmuş olmasıdır. Mitlerin kutsal anlatılar olarak kabul edildiği düşünüldüğünde, günümüzde bu anlatıların bireye medya tarafından sunulduğunda temsil ettiği şeylerin gerçekliği de büyük oranda kabul görmektedir. Tudor’a göre mitin benimsenmesindeki en önemli şey gerçek olduğuna inanılmasıdır. Bu bağlamda, mitlerin toplumsal gerçeklik zemininde aldığı pozisyon günümüz modern toplumunda daha çok bireyin inanç sistemiyle kurduğu bağ ile ilişkili olmaktadır. Mitler hem kendi sürekliliğini hem de toplumsal yapının sürekliliğini sağlamak amacıyla yeniden şekillenmekte ve yeniden oluşturulmaktadır. Bu açıdan, mitler toplumsal yapının kültür öğelerinin değişimine paralel olarak değişmekte ve güncellenmektedir. Böylelikle, geçmiş ve şimdi ile bir bağ oluşturarak, geçmiş dönemlerdeki mitlerle ifade edilen kutsal deneyimlerin günümüzde tekrardan yaşanmasını sağlayıcı tarihsel bir olgu olmaktadır.⁴²

Günümüz modern toplumlarında mitolojinin yansımaları olarak ele alınabilecek başlıca kaynaklar sinema, edebiyat, popüler kültür, sanat ve mimaridir. Özellikle mitsel geleneğin sürekliliğini sağlamada günümüzde sinema en önemli görsel medya araçlarından birisi haline gelmiştir. Sinema, bireyi dünyevi mekân ve zamandan kopartarak onu tamamen farklı bir mekân ve zaman sınırları içine sokabilmektedir. “Yoğunlaşmış zaman” olarak ifade edilen bu durum, bireye dünyevinin içinde kutsalı

⁴⁰ Reid, “Mythological Representation in Popular Culture Today”, 82.

⁴¹ Barthes, *Mythologies*.108-126.

⁴² Henry Tudor, *Political Myth* (UK: Macmillan Education, 1972), 46-52.

deneyimleme imkânı sunmaktadır.⁴³ Bunu da daha çok gerçeklikler ile mitsel öğeleri bir arada işleyerek yapmaktadır. Özellikle Batılı perspektifle ele alındığında, Avrupa ve Amerikan sinemalarındaki mitolojik öğelerin yansımaları çoğunlukla kahramanlık miti olarak karşımıza çıkmaktadır. Amerika'da Hollywood filmleriyle yaratılan kahraman tiplerini mitolojik anlatılardaki kahraman mitine uyum gösteren ve halkın kurtarıcısı konumundaki mitolojik arketiplerdir. Bu kahraman arketipleri şimdiki zaman içerisinde bu zamana direnç gösteren, iyi-kötü çatışmasını simgeleyen ve geçmişteki mistik zamanı yeniden canlandırmaya çalışan karakterlerdir. Sinema aracılığıyla modern toplumda yeniden yaratılan kahramanlık miti aynı zamanda toplumsal yapıyı düzenleyici işleve de sahip olmaktadır. Sinemanın kitle kontrolündeki ideolojik bir denetim aygıtı olduğu göz önüne alındığında, özellikle Amerikan sineması içindeki kahraman arketiplerinin (Zeus, Thor, Iron Man, The Lord of the Rings (Frodo), Captain America, Marvel filmlerindeki efsanevi kahramanlar) toplumsal yapıdaki yerleşik inanç ve ideolojilerin meşrulaştırılması ve sürekliliğinin sağlanmasında önemli bir fonksiyona sahip olduğu görülmektedir. Sinemayla birlikte edebiyatta da çoğu popüler kültür romanlarının mitolojik anlatılar içerdiği görülmektedir. Özellikle 2000'li yılların başında küresel çapta popüler olmuş J. R. R. Tolkien'in yazdığı meşhur Yüzüklerin Efendisi üçlemesi ve J. K. Rowling'in Harry Potter serisi içerisinde Doğu efsaneleri ve Grek mitolojisi öğelerini, mitsel çağa özgü olağanüstü anlatıları bulundurmıştır.⁴⁴

Sinema, edebiyat ve popüler kültür alanları dışında günümüz modern mimarinin oluşumunda da mitlerin önemli bir yansıması olmuştur. Modern dünyanın temsili olan yüksek katlı binalar ve gökdelenler aslında insanoğlunun geçmiş dönemdeki gökyüzüne ulaşma, Tanrı'ya ulaşma arzusunun bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Modern dünyadaki 'kule miti' aslında Babil'in asma kuleleri mitinde olduğu gibi modern insan için yerçekimine meydan okuyabileceği bir inşa olarak görülmektedir. Kule miti insanoğlunun en eski hayallerinden birini temsil etmektedir. Bu nedenle günümüz modern mimarisinde ve bu mitin yarattığı etkileri görmek mümkündür. Ancak kule mitinin sahip olduğu bu dini ve geleneksel anlam 20. yüzyıldaki kapitalizmin ve teknolojik gelişmelerin hızla artmasıyla birlikte değişerek kapitalist bir anlam kazanmıştır. Yüksek katlı binalar, kapitalizmin ön plana çıkarttığı servet, güç ve para gibi değerlerin temsilcisi olan ideolojik göstergelere dönüşmüşlerdir.⁴⁵ Bu durum mitlerin modern toplum içinde meta haline getirilerek nasıl fetişleştirildiğini göstermektedir.

Sonuç

Mitolojiler insanoğlunun kendini ve yaşadığı evreni anlamlandırma çabası sonucunda ortaya çıkarttığı bir dünya tasavvurudur. Eliade'nin kavramsallaştırmasıyla arkaik dönemin *homo religios* olan insanı yaşadığı zaman ve mekânı kutsal merkezli bir dinsel örüntü ile çevrelemiştir. Bu yapı içinde kendi yaşam tasavvuruna göre ürettiği mitosları da kutsalı dünyevi içinde yeniden ortaya çıkartmak için kullanmıştır. Mitlerin geleneksel toplumlarda

⁴³ Eliade, *Mitler, Rüyalarda ve Gizemler*, 36.

⁴⁴ Ulutürk, "Tarihi, Dini, Kültürel Bağlamda Mitoloji ve Modern Kültür Ürünlerinin Mitolojiye Dönüşümü", 8.

⁴⁵ Reid, "Mythological Representation in Popular Culture Today", 92.

sahip olduğu bu merkezi işlev modern dünya sistemine geçiş sürecinde önemli bir değişim yaşamıştır. Aydınlanma ile başlayan rasyonelleşme süreci akli ön plana çıkartırken metafizik olarak nitelendirdiği mitsel öğeleri de modern düşünce dışında bırakmıştır. Ancak, her ne kadar modern dünyada mitsel geleneğin toplumsal hayatta sahip olduğu merkezi konum kaybolmuş olsa da mitsel davranışın tamamen yok olmadığı görülmektedir. Kendini her tarihsel dönem içinde yeniden üretebilme işlevine sahip olan mitler, modern dönemde de kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması ile kültürel ve toplumsal kimliğin yansıtıcıları olarak çeşitli formlarda ortaya çıkmaktadır. Yaşanan toplumsal değişim süreçleri mitlerin yeniden üretilmesine imkân sağladığı gibi aynı zamanda modern dünyaya ait yeni mitleri de üretmiştir. Sinema, edebiyat, sanat, popüler kültür ve mimari ile yeniden modern dünya içinde üretilen geleneksel dünyaya ait mitler bu açıdan toplumsal kültürü var eden ve onun sürekliliğini sağlayan bir işleve sahip olurlar. Böylelikle, insanın ontolojik gerçekliğinin bir parçası olan mitsel unsurlar; modern dünya insanının bu gerçekliği çağdaş toplumun kutsaldan uzaklaşmış toplumsal yapısı içinde sürdürebilmesinde olanak sağlayacak nitelikte olmaktadır.

Aydınlanma düşüncesinin akılcılık ve gerçekçilik temelinde bireye sunduğu dünya görüşü modernleşme ve rasyonelleşme süreciyle birlikte bireyi geleneksel dünyanın dini tecrübe ve kutsal merkezli metafizik dünyasından uzaklaştırmıştır. Bu sürecin bir destekleyici olarak ortaya çıkan sekülerleşme düşüncesi de dini hayatın sınırlarıyla dünyevi sınırları birbirinden kesin bir çizgiyle ayırarak, dini ve kutsal toplumsal hayatın merkezinden çeperlere bireysel alan içine itmiştir. 18. yüzyılın başlarından 20. yüzyılın sonlarına kadar etkili olan bu pozitivist yaklaşım hem dinin hem de kutsalın toplumsal yapı içindeki konumunda önemli değişiklikler yaratmıştır. Rasyonel düşüncenin metafiziksel unsurların yarattığı bilinmezliği ortadan kaldırmaya çabaları varlık bilincinin de yeniden sorgulanmasına neden olmuştur. Bilinmeyen ve görünmez olanının gerçek-dışı, bilinen ve görünenin de gerçek ve hakikat olarak kabul edildiği bu sorgulama süreci, varlığın gerçekliğine yalnızca akla dayalı deney ve gözlem yoluyla ulaşılabileceği inancını yaratmıştır. Bu inanç içinde metafizik olarak nitelendirilen dine ve kutsala ait öğeler de irrasyonel olarak görülmüştür. Bununla birlikte 19. yüzyıl sonlarından 20. yüzyıl başlarına kadar modernizm bağlamında tartışılan sekülerleşme tezi, modern insanın sorunlarına çözüm üretmede artık geleneksel dindar toplumların oluşturdukları tabiatüstü ve metafizik anlatımların (büyük anlatılar) işlevini kaybettiğini, bunun yerine artık dünyevi kuralların ve bireysel eylemlerin temel alındığı seküler bir yaklaşımın getirilmesi gerektiğini ortaya çıkartmıştır. Ancak, 21. yüzyılın başlarında oluşan yeni toplumsal formasyonlar, sekülerleşme tezinin dinin ve kutsalın ortadan kalkacağı iddialarını değiştirerek kutsalın seküler dünya içinde 'seküler kutsal/postmodern kutsal' olarak yeniden ortaya çıkması şeklinde bir tez yaratmıştır. Postmodern çağda dinin toplumsal hayattaki konumunu önemli bir biçimde devam ettirmesi ve birçok dini hareketin ortaya çıkışı, beraberinde post-sekülerleşme, anti-sekülerleşme de-sekülerizasyon vb. gibi yeni sekülerleşme paradigmalarını da beraberinde getirmiştir. Dinin ve kutsalın seküler ile iç içe olduğu bu yeni toplumsal yapı içinde, seküler dünyanın postmodern tüketici bireyleri kendi kutsal ve kutsallıklarını farklı form ve biçimlerde yaratmışlardır. Postmodern kutsal olarak nitelendirilen bu kutsallıklar, tüketim toplumu içerisindeki popüler kültür öğeleriyle bireye farklı maneviyat biçimleri olarak

sunulmuştur. Çoğunlukla görsel kültür öğeleri (sinema, televizyon) içinde mitsel bir anlatım ile yaratılan kutsallar bireye bu öğeler aracılığıyla kutsalı tecrübe etme ve onu dünyevi içinde deneyimleme imkânı sağlamıştır. Bunlarla birlikte seküler kutsallıklar olarak nitelendirilebilecek sivil, bireysel, ruhani ve dini kutsallar da bulunmaktadır. Seküler bir kimlik içinde ortaya çıkan bu kutsallıklar herhangi bir aşkın gücün, tanrısallığın veya dinseliliğin varlığını gerekli kılmamaktadır. Günümüz tüketim toplumlarında bazı günlerin, siyasi ve kültürel öğelerin, şahısların vb. unsurların kutsal kategorisi içine alınması seküler bir kutsalın var olabileceğini göstermektedir. Sonuç olarak, modernizm ve sekülerizm araçsal aklı ön plana çıkartan ve kutsalı gerçeküstü/metafizik ile eşdeğer tutan yaklaşımı günümüz postmodern dünyası içinde etkinliğini kaybederek yeni postmodern kutsallar ve maneviyat biçimleri yaratarak bireye dünyevi alan içinde kutsalı tecrübe etme imkânı sağlamıştır.

Kaynakça | References

- Akgün, Melek. "Japon Mitolojisinde Kadın İmgesinin Oluşumu". *Milel ve Nihal* 18/2 (2021), 265-292. <https://doi.org/10.55774/mikad.1119383>
- Anttonen, Veikko. "Sacred". *Guide to the Study of Religion*. ed. Willi Brown vd. 271-282. London: Cassell, 2000.
- Barthes, Roland. *Mythologies*. çev. Annette Lavers. London: Paladin, 1957.
- Bataille, Georges. *Visions of Excess Selected Writings 1927-1939*. çev. Allan Stoekl vd. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.
- Batuk, Cengiz. "Mit, Tarih ve Gerçeklik Sorunu Üzerine Notlar". *Milel ve Nihal* 6/1 (2009), 27-53.
- Baudrillard, Jean. *Simülarklar ve Simülasyon*. çev. Oğuz Adanır. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Bauman, Zygmund. *Modernlik ve Müphemlik*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- Coleman, John A. "Seküler: Sosyolojik Bir Bakış". çev. Ö. Faruk Darende. *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. ed. M. Ali Kirman ve İhsan Çapçioğlu. 45-57. Ankara: OTTO Yayınları, 2015.
- Daniels, Denise vd. "A Classroom with a World Wiew: Making Spiritual Assumptions Expicit in Management Education". *Journal of Management Education* 24/5 (2000), 546.
- Davie, Grace. "Believing without Belonging: Is this the Future of Religion in Britain?". *Social Compass* 37/4 (1990), 455-469.
- Eliade, Mircea. *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*. çev. Mehmet Aydın. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Eliade, Mircea. *Mitin Özellikleri*. çev. Sema Rifat. İstanbul: Simavi Yayınları, 1993.
- Eliade, Mircea. *Mitler, Rüyalalar ve Gizemler*. çev. Cem Soydemir. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Freund, Julien. *The Sociology of Max Weber*. New York: Pantheon Books, 1968.
- Jeffrey, Denis. "Dinbilim Açısından Günlük Hayat". çev. Zeki Özcan. *Din Bilim Yazıları I*. ed. Zeki Özcan. 42-74. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- Jung, C. Gustav. *İnsan Ruhuna Yöneliş: Bilinçaltı ve İşlevsel Yapısı*. çev. Engin Büyükin. İstanbul: Say Yayınları, 2001.
- Kim, David vd. "The Sacred/Secular Divide and the Christian Worldview". *Journal of Business Ethics* 109/2 (2012), 205.
- Kirman, M. Ali - Sarı, Hasan. "Post-Seküler Toplumda Anlam Arayışını ve Tasavvufu ol Metaforu Üzerinden Okuman". *Sekülerleşme Tartışmaları*. ed. M. Ali Kirman ve Volkan Ertit. 197-218. Ankara: Kadim Yayınları, 2019.
- Köse, Ali. "Modernleşme, Sekülerleşme ve Din İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar". *Kutsalın Dönüşü: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*. ed. Ali Köse. 11-20. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Levi- Strauss, Claude. *Mitin Yapısı*. çev. Fatma Erkman Akerson. İstanbul: Felsefe Arkivi, 1975.
- Martin, David. "Secularization Issue: Prospect and Retrospect". *British Journal of Sociology*. 42/3 (1991), 465-474. <https://doi.org/10.2307/591190>

- Macionis, John J. - Plummer, Ken. *Sociology: A Global Introduction*. London: Pearson, 2012.
- McAvan, Em. "The Postmodern Sacred". *The Journal of Religion and Popular Culture*. 22/1 (2010), 1-13. <https://doi.org/10.3138/jrpc.22.1.007>
- Molendijk, Arie L. "In Pursuit of the Postsecular". *International Journal of Philosophy and Theology* 76/2 (2015), 100-115. <https://doi.org/10.1080/21692327.2015.1053403>
- Morford, Mark P. O.- Robert, J. Lenardon. *Classical Mythology*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Possamai, Adam. "Post-Secularism in Multiple Modernities". *Journal of Sociology*. 53/4 (2017), 822-835. <http://dx.doi.org/10.1177/1440783317743830>
- Reid, Julie. "Mythological Representation in Popular Culture Today". *South African Journal for Communication Theory and Research*. 33/2 (2007), 305-318.
- Taburoğlu, Özgür. *Dünyevi ve Kutsal: Modernlerin Maneviyat Arayışları*. İstanbul: Metis Yayınevi, 2008.
- Taylor, Charles. *Seküler Çağ*. çev. Dost Körpe. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Torpey, John. "A (Post-) Secular Age? Religion and the Two Exceptionalisms". *Social Research*. 77/1 (2010), 269-296. <https://www.jstor.org/stable/40972251>
- Tudor, Henry. *Political Myth*. UK: Macmillan Education, 1972.
- Turner, Bryan S. *Din ve Modern Toplum*. çev. Arzu Tüfekçi. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2017.
- Uğurlu, Ahmet. "Claude Levi- Strauss'ta Mitos". *İnsan & Toplum* 4/7 (2014), 113-133. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2452666>
- Ulutürk, Muammer. "Tarihi, Dini, Kültürel Bağlamda Mitoloji ve Modern Kültür Ürünlerinin Mitolojiye Dönüşümü". *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 1/1 (2012), 863-878.
- Weber, Max. *From Max Weber: Essays in Sociology*. çev. H. H. Gerth ve C. Wright Mills. New York, NY: Oxford University Press, 2009.
- Wilson, Bryan. "Sekülerleşme". çev. Ali Bayer. *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. ed. M. Ali Kirman ve İhsan Çapçioğlu. 9-25. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Gençlerin Tanrı Algısı Bağlamında Yaşadıkları İnanç Sorunları ve Kendi Çözüm Önerileri *

Çiğdem Can Kaynak

0000-0003-1427-5577

ckaynak@hotmail.com

Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Çorum, Türkiye

ror.org/01x8m3269

Macid Yılmaz

0000-0001-9479-3686

Sorumlu Yazar | macidyilmaz@hitit.edu.tr

Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Çorum, Türkiye

ror.org/01x8m3269

Öz

İnsanın inanç ve davranışlarını büyük oranda algıları belirlemektedir. Bireyin çeşitli kaynaklardan edindiği Tanrı'ya yönelik tüm tanımlamaları, duyu ve düşünceleri ifade eden Tanrı algısı, tarih boyunca insanlığı etkileyen en önemli kültür öğelerinden biri olan din kavramının merkezinde yer alan bir olgudur. Tanrı algıları, bu algılara bağlı olarak gelişen inanç yönelimleri ve bu yönelimlerin toplumda sorun olarak algılanması ile ilgili literatür incelenmiş, sorunu bizzat yaşayan gençlerin sorunlara çözüm üretme aşamasında çalışmalardan uzak tutulmaları bir eksiklik olarak gözlemlenmiştir. Bu durum Türkiye'de de benimsenen öğrenci merkezli eğitim yaklaşımları açısından gözden geçirilmesi gereken bir durumdur. Araştırmada üniversite gençliğinin Tanrı algısı bağlamında yaşadıkları inanç sorunlarına kendi çözümlerinin neler olduğunun cevabı aranmaktadır. Bununla birlikte bu çözüm arayışında gençlerin Allah'a olan inançlarını tanımlama durumlarının veya dindarlık tutumlarının etkisinin olup olmadığı incelenmiştir. Çalışmada gençlerin inançla ilgili kararlarında, tercihlerinde, çözüm önerilerinde onları etkileyen manevi, psikolojik, çevresel veya eğitimle ilgili faktörlerin neler olduğu ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Ayrıca Allah inancı konusunda sorunlarla yüzleşme noktasında bireysel çaba gösterebilen genç kitlenin görüş ve önerilerine ulaşılması hedeflenmektedir. Yaşadığı inanç problemlerine karşı gençlerin farkındalığını arttırmanın, sorun boyutunu vurgulamadan çözüm boyutuyla onları alana dahil etmenin verimli sonuçlar doğuracağı düşünülmektedir. Araştırmada Ondokuzmayıs ve Samsun Üniversitelerinde lisans ve lisansüstü düzeyde eğitim gören 586 öğrenciye 26 Mayıs -10 Haziran 2021 dönemini kapsayan süre içinde anket uygulanmıştır. Uygulama sonucunda gençlerin Tanrı algısı, Tanrı algısı bağlamında yaşadıkları inanç sorunlarına yönelik kendi çözümleri ve sosyo-demografik özellikleri arasındaki ilişkiler tespit edilmiştir. Kendilerini dindar olarak nitelendiren gençlerin, Tanrı algısına bağlı olarak yaşanan inanç sorunlarını çözmeye daha etkin ve istekli oldukları sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi; Gençlik Dönemi; Tanrı Algısı; İnanç Sorunları; Dindarlık

Öne Çıkanlar

- Bu çalışma üniversiteli gençlerin tanrı algısında hangi tutumları benimsediklerini konu edinmektedir.
- Gençler tarafından benimsenen tanrı düşüncesi, onların yaşadıkları inanç sorunlarını çözmede etkili olmaktadır.
- Gençlerin yaşadıkları inanç sorunlarına yönelik her ne kadar bilim dünyası çeşitli çözüm önerileri sunsa da gençlerin bizzat kendi çözümlerinin ne olduğu göz ardı edilmektedir.
- Gençler içinde buldukları gelişim döneminin özellikleri çerçevesinde yaşadıkları hayatı inanç boyutuyla da sorgulamakta ve kimi zaman kendilerince sorunlarına çözümler üretmektedirler.
- Gençler yaşadıkları inanç sorunlarına çözüm yolu olarak alt boyutlarda teolojik/manevi, kolektif, dışsal/çevresel ve bilimsel/akılcı çözümler üretme yoluna gitmektedirler.

Atıf Bilgisi

Kaynak, Çiğdem Can - Yılmaz, Macid. "Gençlerin Tanrı Algısı Bağlamında Yaşadıkları İnanç Sorunları ve Kendi Çözüm Önerileri". *Eskiyeni* 51 (Aralık 2023), 1110-1146.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1307433>

Makale Bilgileri

Etik Beyan

* Bu çalışma Prof. Dr. Macid Yılmaz danışmanlığında 04.11.2022 tarihinde tamamlanan "Gençlerin Tanrı Algısı Bağlamında Yaşadıkları İnanç Sorunları ve Kendi Çözüm Önerileri" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Etik Kurul İzni

Etik onay, Hitit Üniversitesi, Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kurulu tarafından verilmiş olup 02.07.2021 tarihli ve 2021-73 numaralıdır.

Geliş Tarihi

30 Mayıs 2023

Kabul Tarihi

11 Aralık 2023

Yayım Tarihi

31 Aralık 2023

Hakem Sayısı

İki İç Hakem - İki Dış Hakem

Değerlendirme

Çift Taraflı Kör Hakemlik

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.

Benzerlik Taraması

Yapıldı - Turnitin

Etik Bildirim

eskiyenidergi@gmail.com

Yazar Katkıları

Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1)	Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
Veri Toplanması (CRediT 2)	Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30)
Araştırma - Veri Analizi (CRediT 3-4-6-11)	Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
Makalenin Yazımı (CRediT 12-13)	Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
Metnin Geliştirilmesi ve Tashihi (CRediT 14)	Yazar-1 (%30) - Yazar-2 (%70)

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.

S. Kalkınma Amaçları

4 Nitelikli Eğitim

Lisans

CC BY-NC 4.0 creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Young People's Faith Problems in Relation to Their Perception of God and Their Own Suggestions for Solutions *

Çiğdem Can Kaynak

0000-0003-1427-5577

ckaynak@hotmail.com

Hitit University, Graduate Institute of Education, Çorum, Türkiye

ror.org/01x8m3269

Macid Yılmaz

0000-0001-9479-3686

Sorumlu Yazar | macidyilmaz@hitit.edu.tr

Hitit University, Faculty of Theology, Dept of Philosophy and Religious Sciences, Çorum, Türkiye

ror.org/01x8m3269

Abstract

People's beliefs and behaviors are largely determined by their perceptions. The perception of God, which expresses all the definitions, feelings and thoughts about God that the individual has acquired from various sources, is a phenomenon at the center of the concept of religion, one of the most important cultural elements that have influenced humanity throughout history. The literature on people's perceptions of God, the belief orientations that develop based on these perceptions, and perception of these orientations as a problem in society have been examined, and it has been observed as a deficiency that young people who experience the problem themselves are excluded from the studies at the stage of producing solutions to the problems. This situation is a matter that needs to be reconsidered in terms of the student-centered education approaches, also adopted in Türkiye. The research seeks the answer to the question of what the university youth's solutions are to the belief problems they experience in the context of their perception of God. In addition, the study examines whether or not the definition of their belief in God or their religious attitudes affect the solution of the belief problems they experience in the context of their perception of God. The aim of this study is to reveal the spiritual, psychological, environmental or educational factors that affect young people in their decisions, preferences and solutions to belief. In a similar vein, the study also endeavours to reach the opinions and suggestions of young people who can show remarkable courage individually in the face of problems about their belief in God. The vision of this study is that enhancing the consciousness of young individuals regarding the challenges they encounter in matters of faith, fostering their sense of responsibility for these issues, and engaging them in the solution stage rather than dwelling on the problem stage would yield beneficial outcomes for the youth. In this study, a questionnaire was applied to 586 undergraduate and graduate students at Ondokuz Mayıs University and Samsun University during the period between May 26 and June 10, 2021. The results of the questionnaire revealed the relationships between young people's perception of God, their solutions to the belief problems they experience in the context of their perception of God, and their socio-demographic characteristics. Ultimately, the study observed that young people who characterized themselves as religious were more active and willing to solve the problems of belief experienced concerning their perception of God.

Keywords

Religious Education; Youth; Perception of God; Problems of Belief; Religiosity

Highlights

- This study focuses on which attitudes university students adopt in their perception of God.
- The idea of God adopted by young people is effective in solving their belief problems.
- Although the scientific world offers various solutions to young people's faith problems, young people's solutions are ignored.
- Within the framework of the characteristics of the developmental period they are in, young people question the life they live with the dimension of belief and sometimes find solutions to their problems on their own.
- Young people find theological/spiritual, collective, external/environmental and scientific/rational solutions to their belief problems.

Citation

Kaynak, Çiğdem Can - Yılmaz, Macid. "Young People's Faith Problems in Relation to Their Perception of God and Their Own Suggestions for Solutions". *Eskiyeni* 51 (December 2023), 1110-1146. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1307433>

Article Information

<i>Ethical Statement</i>	* This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Young people's faith problems in terms of the perception of God and their own suggestions for solutions", supervised by Professor Macid Yılmaz (Ph.D. Dissertation, Hitit University, Çorum, 2022).	
<i>Ethics committee approval</i>	Ethical approval was granted by Hitit University, Non-Interventional Research Ethics Committee and dated 02.07.2021 and numbered 2021-73.	
<i>Date of submission</i>	30 May 2023	
<i>Date of acceptance</i>	11 December 2023	
<i>Date of publication</i>	30 December 2023	
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External	
<i>Review</i>	Double-blind	
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - Turnitin	
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest	
<i>Complaints</i>	eskiyenedergi@gmail.com	
<i>Author Contributions</i>	Conceptualization (CRediT 1)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Data Curation (CRediT 2)	Author-1 (%70) - Author-2 (%30)
	Investigation - Analysis (CRediT 3-4-6-11)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Writing (CRediT 12-13)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Writing - Review & Editing (CRediT 14)	Author-1 (%30) - Author-2 (%70)
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.	
<i>S. Development Goals</i>	4 Quality Education	
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0 creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0	

Giriş

Tanrı, tarihsel süreç içinde insanın anlam zenginliği ile evrilen bir psiko-sosyal gerçeklik olarak kendinden hep söz ettirmiştir. Dinin merkezinde Tanrı olgusu vardır ve Tanrıya ait düşünce ve arayışlar dinden önce gelmektedir (Mehmedoğlu, 2011, 15).

Bir şeye dikkati yönelterek o şeyin bilincine varma, idrak (Güncel Türkçe Sözlük, 5 Ekim 2023) şeklinde tanımlanan *algı* kavramı, insanın dış dünyasındaki soyut veya somut nesnelere ilgili olarak aldığı duyumsal (sensible) bilgi (information) anlamına gelmektedir (İnceoğlu, 2010, 68). Duyularla alınan verilerin örgütlenip zihinsel olarak yorumlanmasıyla ve çevreden gelen uyaranlara anlam verilmesiyle algı süreci gerçekleşir (Arkonaç, 1998, 65).

Algı kavramından hareketle Tanrı algısı, bireyin çeşitli kaynaklardan edindiği Tanrı'ya yönelik tüm tanımlamaları, duygu ve düşünceleridir. Tanrı hakkında herhangi bir bilgiye sahip olan her bireyin zihninde inansın veya inanmasın Tanrı imgesi de şekillenir (Güler, 2007, 123).

Tanrı kavramı, Tanrı algısı ve Tanrı tasavvuru birçok bilim dalının çalıştığı kapsamlı bir alandır. Bu kavramlar üzerine yapılan farklı tanımlamalar doğrultusunda bireyin Tanrı'yı algılaması ile tasavvur etmesi arasında bir ayrımın olduğu düşünülebilir. Her ne kadar farklı olsalar da Tanrı tasavvuru ve Tanrı algısı büyük oranda birbirlerini etkileyerek gelişirler. Çünkü bilişsel veya duygusal bilinçli veya bilinçdışı süreçler birbiri üzerinde doğrudan veya dolaylı olarak etkide bulunur (Mehmedoğlu, 2011, 31). Buna göre bireyin Tanrıya ait algıları içinde ona ait duygu ve düşünceleri de olabilmektedir.

Dinlerin büyük çoğunluğunun merkezi anlayışlarında bir Tanrıya veya belli formlardaki Tanrılara inanç bulunmaktadır. Küreselleşen dünyada inanç konularını da kapsayan birçok alanda bilgi paylaşımı ve aktarımı yanında sorunların da paylaşımı ve aktarımı söz konusu olmuştur. İnanılsın veya inanılmasın Tanrıyı bilme ile başlayan Tanrıyı algılama süreci insanı belli bir noktada tavır takınmaya, görüş geliştirmeye ve hayatını ona göre şekillendirmeye itmiştir. Toplumda yaşanan değişikliklerden etkilenmesi kaçınılmaz olan gençlerin değişen din anlayışları ve Tanrı algıları karşısında da yeni yeni tavırlar belirlediği gözlenmektedir (Yapıcı, 2000, 1, 37). Bazı gençlerin derin sorgulamalar içinde olduğu, bazılarının ise sahip olduğu Tanrı algısıyla bir sıkıntısı olmasa da yakın veya uzak çevrelerinde olan bitenden haberdar olduklarına şahit olunmaktadır. Çoğunlukla inanca tutunmayla sonlansa da gençler zaman zaman yüksek sesle elbette ki duyulması ve ses verilmesi için itirazlarını, tepkilerini ifade etmektedirler (Yaşaroğlu - Aslan, 2019, 26; Ocakoğlu, 2020, 141; Meydan - Aydın, 2020, 310; Yapıcı, 2020, 17-18). Tanrı inancıyla ilgili bu durum karşısında gençlerin sorunlarla baş etme stratejilerine ihtiyaç duyduğu bir gerçeklik olmakla birlikte çözümlerde bizzat onların aktif olmalarına duyulan ihtiyaç da anlaşılır bir şekilde artmaktadır. Geçmişte yaşanan inanç sorgulamalarındaki içerik kendi dönemleri için yapıcı, onarıcı nitelik arz edebilirken bugün aynı durumlar için ikna edici yeni içeriklere ihtiyaç duyulduğu bir tarafa genç beyinlerin, zihinsel enstrümanlarından çıkacak seslere de kulak verilmesi gerekmektedir.

Araştırmada çözüm odaklı ve yapıcı bir yaklaşım benimsenmiştir. Diğer düşünce türlerinde olduğu gibi inanç sorunlarında da analitik düşünme becerisine sahip olan gençler, çözüm arayışlarına dâhil edilerek bazı temel sorunlar irdelenmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda çalışmanın temel problemi günümüzde gençlerin Tanrı algısı bağlamında yaşadıkları inanç sorunları karşısında kendi çözümleri nelerdir? şeklindedir.

Belirtilen bu temel problem doğrultusunda araştırmaya yönelik hipotezlerimiz şu şekildedir.

- Gençlerin çoğunluğu Allah'a inanmaktadır ve gençler Allah'a inanma ile dindarlık tutumlarını birbirlerinden ayırmaktadırlar.
- Olumlu ve sevgi yönelimli Tanrı algılarında ve çözüme katkı sunma bakımından cinsiyetin herhangi bir etkisi yoktur.
- Gençlerin Tanrı algıları bağlamında yaşadıkları inanç sorunlarının çözümünde Allah'a olan inançlarını tanımlama durumlarının ve dindarlık tutumlarının etkisi vardır.
- Ailedeki ebeveyn tutumları Tanrı algılarını ve Tanrı algılarına bağlı inanç sorunlarının çözümünü olumlu veya olumsuz yönde etkilemektedir.
- Örgün ve yaygın tüm din eğitimi faaliyetlerinde eğitimin verilme yöntemi gençlerin Tanrı algılarını ve Tanrı algılarıyla ilgili yaşadıkları inanç sorunlarını çözmelerinde etkilidir.
- İmam-Hatip Liselerinden mezun olan öğrenciler ve İlahiyat Fakültesinde eğitim gören öğrenciler Tanrı algısına bağlı olarak yaşanan inanç sorunlarını çözmeye dini faktörlerin etkisini yani teolojik ve manevi çözümleri daha çok önemsemektedirler.
- Üniversite gençliğinin inanç yönelimleri ve dindarlık algıları, özellikle zihinsel karmaşa içinde olanlar açısından henüz olgunlaşmamış ve tamamlanmamıştır.

1. Evren ve Örneklem

Çalışmanın evreni Samsun'da faaliyet gösteren Ondokuzmayıs ve Samsun Üniversitelerinde öğrenim gören lisans ve lisansüstü öğrencileridir. Her iki üniversitede 2021 yılında lisans ve lisansüstü düzeyde toplam 44.207 öğrenci öğrenim görmektedir. Asıl uygulama için hazırlanan ankete 242 örneklemin katılımının yeterli olacağı hesaplanmış (Cohen, 1988, 44; Champely, 2020, 4) olsa da çalışma 586 örneklem ile gerçekleştirilmiştir. Bu örneklem evreni temsil edecek yeterlidir (Krejcie - Morgen, 1970, 607). Hazırlanan anket Ondokuz Mayıs Üniversitesi ile Samsun Üniversitesinde öğrenim gören lisans ve lisansüstü öğrencilere 26 Mayıs -10 Haziran 2021 dönemini kapsayan 15 günlük süre içerisinde uygulanmıştır.

2. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmada nicel araştırma yöntemi kullanılmıştır ve iki veya daha fazla değişken arasındaki ilişkiyi ortaya koyan ilişkisel tarama esas alınmıştır. Yükseköğrenim gençliği sosyo demografik değişkenler dikkate alınarak cinsiyet, geçmişte yaşanan çevre, alınan eğitim, din eğitimi alma durumu, din eğitimi alma şekli, okunan fakülte, anne baba eğitim durumu, yetiştirmede ebeveyn tutumları gibi yönleriyle sorgulanmıştır. Çalışmada literatürde de yaygın bir şekilde kullanılan beşli Likert derecelendirme kullanılmıştır.

3. Veri Toplama Araçları

Veri toplama aracı olarak Sosyo demografik bilgi formuna ek olarak iki ölçek kullanılmıştır. Bunlardan biri Tanrı Algısı Ölçeği (TAÖ) diğeri Tanrı Algısına Bağlı İnanç Sorunlarını Çözme Ölçeği'dir (TAİŞÇÖ).

3.1. Tanrı Algısı Ölçeği (TAÖ)

Tanrı Algısı Ölçeği'nde (TAÖ) 22 ifade yer almaktadır. Ölçeğin güvenirlik analizi Güler (2007) tarafından yapılmış Cronbach's Alpha değeri (iç tutarlık katsayısı) 0,83 bulunmuş ve ölçeğin güvenilir olduğu kanaatine varılmıştır. Tanrı Algısı ölçeğinde ilk iki alt boyut hariç maddeler ters puanlanmıştır. Yani sevgi ifadeleri düz puanlanırken, korku ifadeleri ters yönde puanlanmaktadır.

Tanrı Algısı Ölçeğinin (TAÖ) bu araştırma için 586 üniversite öğrencisine uygulanması ile elde edilen verilerin güvenirlik analizi incelenmiş ve Tablo 3.1'de verilmiştir.

Tablo 3.1. TAÖ için Cronbach's Alpha değerleri

Alt Boyut	Cronbach's Alpha Değeri
Seven Tanrı	0,964
Tanrıya Yönelik Olumlu Duygular	0,946
Uzak Umursamaz Tanrı	0,753
Korkutan ve Cezalandıran Tanrı	0,727
Tanrıya Yönelik Olumsuz Duygular	0,710
TAÖ Toplam	0,931

3.2. Tanrı Algısına Bağlı İnanç Sorunlarını Çözme Ölçeği (TAİŞÇÖ)

Bu ölçek literatürde mevcut bir ölçek bulunmaması hasebiyle "Tanrı Algısına Bağlı İnanç Sorunlarını Çözme Ölçeği" (TAİŞÇÖ) adıyla tarafımızdan geliştirilmiştir. Ölçek geliştirme süreciyle ilgili DeVellis'in sekiz aşamalı ölçek geliştirme sürecinden sistematik bir şekilde metodolojik sıralamaya uyularak faydalanılmıştır (DeVellis, 2012, 60). Pilot uygulaması çalışmayla aynı evrende 320 örneklem üzerinde yapılmış Cronbach's Alpha değeri 0,940 bulunmuştur. Ölçeğin gelişme süreciyle ilgili ayrıntılar başka bir çalışmanın konusu olacak kadar uzun olduğu için burada yer verilmemektedir. 28 ifadenin yer aldığı ölçeğin (TAİŞÇÖ) bu çalışma için Cronbach's Alpha değeri güvenirlik analizi incelenmiş ve Tablo 3.2'de verilmiştir.

Tablo 3.2. TAİŞÇÖ için Cronbach's Alpha değerleri

Alt Boyut	Cronbach's Alpha Değeri
Teolojik ve manevi çözümler	0,936
Kolektif (yardımlı) çözümler	0,891
Dışsal/çevresel çözümler	0,811
Bilimsel/akılcı çözümler	0,785
TAİŞÇÖ Toplam	0,934

4. Bulgular, Tartışma ve Yorum

4.1. Üniversite Öğrencilerinin Sosyo-Demografik Değişkenlere Göre Tanıtıcı Bulguları

Çalışmaya katılan üniversite öğrencilerinin sosyo-demografik bulgularının özet istatistikleri Tablo 4.1, 4.2 ve 4.3'te verilmiştir.

4.1.1. Üniversite Öğrencilerinin Cinsiyet, Yaş, Aile İkamet ve Gelir Durumları

Tablo 4.1. Öğrencilerin cinsiyet, yaş, aile ikamet ve gelir durumlarının özet istatistikleri

Cinsiyet	N	%
Erkek	242	41,3
Kız	344	58,7
Yaş Grup		
18 – 20 yaş arası	116	19,8
21 – 23 yaş arası	300	51,2
24 yaş ve üzeri	170	29,0
Aile İkamet Durumu		
Köy	86	14,7
İlçe merkezi	181	30,9
İl merkezi	319	54,4
Aile Aylık Gelir Düzeyi		
3000 TL ve altı	169	28,8
3001 – 6000 TL arası	245	41,8
6001 – 9000 TL arası	105	17,9
9001 TL ve üzeri	67	11,5

4.1.2. Üniversite Öğrencilerinin Ebeveynlerinin ve Kendilerinin Eğitim Durumları

Tablo 4.2. Öğrencilerin ebeveynlerinin ve kendilerinin eğitim durumlarının özet istatistikleri

Baba Eğitim Düzeyi	N	%
Okuryazar değil	6	1,1
İlkokul	190	32,4
Ortaokul	84	14,3
Lise	122	20,8
Önlisans	43	7,3
Lisans	126	21,5
Lisansüstü	15	2,6
Anne Eğitim Düzeyi		
Okuryazar değil	41	7,0
İlkokul	254	43,3
Ortaokul	91	15,5
Lise	117	20,0
Önlisans	21	3,6
Lisans	58	9,9
Lisansüstü	4	0,7
Mezun Olduğu Lise		
Fen Lisesi	62	10,6
Sosyal Bilimler Lisesi	8	1,4

Anadolu Liseleri	336	57,3
Mesleki ve Teknik Anadolu Liseleri (Sağlık, Ticaret, Turizm, Kız, Endüstri Mes.)	45	7,7
Anadolu İmam-Hatip Lisesi	90	15,3
Özel Okul	45	7,7
Okuduğu Üniversite		
Ondokuz Mayıs Üniversitesi	500	85,3
Samsun Üniversitesi	86	14,7
Okuduğu Fakülte/Enstitü		
Ali Fuad Başgil Hukuk Fakültesi	13	2,3
Diş Hekimliği Fakültesi	10	1,7
Eğitim Fakültesi	70	11,9
Fen-Edebiyat Fakültesi	53	9,0
Güzel Sanatlar Fakültesi	11	1,9
Havacılık ve Uzay Bilimleri Fakültesi	18	3,1
İktisadi ve İdari Bilimleri Fakültesi	30	5,1
İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi	26	4,4
İlahiyat Fakültesi	83	14,2
İletişim Fakültesi	17	2,9
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü	59	10,1
Mimarlık Fakültesi	11	1,9
Mühendislik Fakültesi	60	10,2
Sağlık Bilimleri Fakültesi	27	4,6
Tıp Fakültesi	30	5,1
Turizm Fakültesi	10	1,7
Veteriner Fakültesi	15	2,6
Yaşar Doğu Spor Bilimleri Fakültesi	23	3,9
Ziraat Fakültesi	20	3,4

4.1.3. Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık, İnanç Tutumları, Ebeveyn Tutumları ve Din Eğitimi Verilme Şekilleri

Tablo 4.3. Öğrencilerin dindarlık, inanç, ebeveyn tutumları ve din eğitimi verilme şekilleri

Kendini Dindarlık Açısından Değerlendirme Durumu	N	%
Çok Dindar	17	2,9
Dindar	266	45,4
Biraz Dindar	203	34,6
Dindar değil / Dine ilgisiz	100	17,1
Din Eğitimi Alma Durumu		
Anne/Baba/Büyükanne/Büyükbaba	222	37,9
Okul	129	22,0
Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı kurslar/yaz kursları	175	29,9

Dini gruplar/cemaatler	18	3,1
Akraba/komşu	2	0,3
Din eğitimi almayan	19	3,2
Diğer	21	3,6
Din Eğitiminin Verilme Şekli		
Esnek bir şekilde (Serbest bırakılarak)	368	62,8
Disiplinli bir şekilde (Kontrol edilerek)	170	29,0
Baskıcı bir şekilde (Korkutularak ve/veya zorlanarak)	37	6,3
Diğer	11	1,9
Yetiştirilmede Anne Tutumu		
Demokratik, sevgi dolu	329	56,1
Demokratik, sevgisini göstermez	27	4,6
Otoriter, sevgi dolu	131	22,4
Otoriter, sevgisini göstermez	47	8,0
İlgisiz	22	3,8
Fazla ilgili	30	5,1
Yetiştirilmede Baba Tutumu		
Demokratik, sevgi dolu	173	29,5
Demokratik, sevgisini göstermez	72	12,3
Otoriter, sevgi dolu	134	22,9
Otoriter, sevgisini göstermez	125	21,3
İlgisiz	69	11,8
Fazla ilgili	13	2,2
Allah'a Olan İnanıcı Tanımlama Durumu		
Allah'a inanıyorum ve bu konuda hiçbir şüphem yok	227	38,7
Allah'a inanıyorum ve bu inancımı akli delillerle destekliyorum	220	37,5
Allah'a inanıyorum fakat bu konuda çözemediğim bazı şüphelerim var	81	13,8
Allah'ın olup olmadığını bilmiyorum ve bunu bilmenin bir yolu olduğuna	30	5,2
Allah'ın var olduğuna inanmıyorum	28	4,8

Gençlerin Dindarlık ve İnanç Tutumları

Çalışmaya katılan öğrencilerin çoğunluğunun kendilerini bir şekilde dindar kabul ettikleri görülmektedir. %2,9'u çok dindar, %45,4'ü dindar, %34,6'sı biraz dindar şeklinde olsa da kendilerini dindar kabul etmeyen veya dine ilgisiz olarak nitelendiren %17,1'lik önemli bir kesim de vardır. Bu oranın daha doğru değerlendirilmesi için öğrencilerin Allah'a olan inancını tanımlama durumunun birlikte ele alınması gerekmektedir. Gençlerin %38,7'si Allah'a inandığını ve bu konuda hiç şüphesi olmadığını, %37,5'i Allah'a inandığını ve bu inancını akli delillerle desteklediğini, %13,8'i Allah'a inandığını fakat bu konuda çözemediği bazı şüphelerinin olduğunu belirtmişlerdir. Yani gençlerin %90,1'i Allah'a inanmaktadır. Gençlerin %5,1'i Allah'ın olup olmadığını bilmediğini ve bunu bilmenin bir yolu olduğuna inanmadığını ve %4,8'i Allah'ın var olduğuna inanmadığını belirtmişlerdir.

Gençlerin akılla ispatlanmamış bilgilere karşı genelde şüphe ve güvensizlik duygusu geliştirdiklerini (Hökeleki, 2005, 271) bu alanda yapılan birçok çalışmadan hareketle hatırlatmamızda fayda vardır. Öyle ki yaşanan bu şüphelere bazen zihin dünyasındaki bilgi eksikliğinden oluşan çelişkiler, kargaşa ve boşluklar da eşlik etmektedir (Ok, 2005, 2). Bu şüphelerin büyük bir kısmının gencin içinde bulunduğu gelişim evresi ile ilgili olduğunu belirtebileceğimiz gibi önemli bir kısmının da yaşanan çağla ve çağın getirdiği güvensizlik, tehdit, aşağılanma, tutunamama gibi sosyo-psikolojik gerçeklerle (Düzgün, 2015, 20) ilgili olduğunu da belirtebiliriz.

Allah'a inanmakla birlikte çözemediği şüpheleri olan genç kesimin yetersiz veya yanlış din/inanç eğitimi almış olabilecekleri düşünülebilir. Türkiye'de gerek örgün gerek yaygın gerekse cemaat, tarikat gibi farklı din eğitimi süreçlerinde hakikate ulaşabilmek için şüphe ve sorgulamaların gerekliliğine inanan ebeveyn, hoca ve öğretmenler olmakla birlikte gençlerin yaşadıkları şüphelerden ve sordukları şüphe dolu sorulardan dolayı farkında olarak veya olmayarak onları sert ve kırıncı tepkilerle eleştiren, yargılayan daha da ötesi etiketleyen bundan dolayı gençlerin suçluluk hissetmelerine sebep olanlar da vardır. Çalışmada bazı boyutlarıyla, özellikle Tanrı'ya inanan ancak çözemediği bazı şüpheleri olan gençlerin Tanrı karşısında suçluluk, utanma, kaygı gibi duygulara sahip olması bu gençlerin arayışlarının devam ettiğini göstermekte ve gerçekten hem ruhlarına dokunacak hem zihinlerine ulaşacak sevgiyle desteklenmiş bilgiye ihtiyaçlarının olduğunu göstermektedir. Tanrı ve din içerikli şüphelerine karşı olumsuz tavırların başlı başına şüpheleri artırdığına yönelik çalışmalar varken (Hökeleki, 2005, 270) gençlerin yaşadıkları şüphelerin inançları üzerinde her zaman negatif etki oluşturmayacağını, uygun yönlendirme ve formasyonla bu şüphelerin onların zihin dünyalarını saflaştıracağını ve şuurlu bir dindarlığa yöneltebileceğini de düşünebilmeliyiz (Günaydın, 2017, 330). Henüz çözemedikleri inanç sorunlarından dolayı bu gençleri yetişkin kolaycılığı ile çeşitli isimler altında kategorize ederek deist veya agnostik olabileceklerini düşünmek doğru bir değerlendirme olmayacaktır. Gençler inanç boyutuyla büyük oranda Allah'a inandıklarını belirterek bir inanca bağlılık göstermektedirler. Ancak dindarlık boyutuyla az da olsa kendilerini ne çok dindar ne dindar ne de az dindar olarak tanımlamayan %7'lik bir kesim olduğu görülmektedir. Bu bilgi, son zamanlarda gençlerle ilgili yapılan çalışma ve araştırmalarda gençlerin dindarlık ile inanç sahibi olmayı birbirinden ayırdığını gösteren önemli bulgularla uyumaktadır (Yavuz, 2011, 240; Adıgüzel, 2014, 55; Köse, 2015, 9; Odabaşı, 2016, 138-139; Yaşaroğlu - Aslan, 2019, 26; Ermiş, 2019, 63; Canatan, 2021, 44; DiB, 2014 Dini değer araştırması, 3; SEKAM, 2018 Türkiye'de gençlik araştırması, 369) Optimar inanç araştırması, 2019; KONDA Araştırmanın "TR100_2022: Türkiye 100 Kişi Olsaydı" araştırması vd).

Gelişim özellikleri itibarıyla hem bağımsız ve özgür olmak isteyen hem de sorgulayıcı olan gençler sekülerleşmenin de eşlik ettiği dini bireyselleşme kavramı çerçevesinde dindarlık ile inanç sahibi olmayı birbirinden ayırabilmektedirler. Bu durum inancın ve dini değerlerin zayıflaması veya yok olması şeklinde değil de kurumsal anlamda dinin zayıflaması olarak yorumlanmaktadır (Köse, 2014, 8). Kurumsal dine azalan ilgi ve alaka kimi araştırmacılar tarafından dindarlığın azalması şeklinde yorumlanmaktadır. Ancak postmodernite, bireycilik ve hazcılıkla dindarlığı buluşturmaya çalışarak orta bir yolda el ele olma gayretindedir. Weber'in dünyaya dönük zahit diye tanımladığı Protestan dindarlık kavramına oldukça yakın, saf bireysel dindarlık, kurumsal temeli olmayan maneviyatçılık

gibi kavramlar postmodern dönemin dinseliliklerini açıklamakta çok sık kullanılır hale gelmiştir (Yapıcı, 2020, 17). Dinsel bireycilik, kurumsallaşmış din olmaksızın, dinsel mesajın bireysel tercihler ve anlamlandırmalar ile kişinin günlük hayatına geçişine işaret eden bir kavram olarak ülkemizde de başta gençler olmak üzere toplumun her kesiminde görünür hale gelmektedir (Ünal, 2010, 17).

Dinin ibadet ve ritüellerinden uzak olsalar da yaşamlarını bireysel dindarlıklarla eklemlenmiş bir Tanrı inancıyla birlikte devam ettirme düşüncesinde olan gençler hem özgürlük hem özgünlük içinde olduklarına hem de kendilerine özel bir yorumla inançlarını yaşadıklarına inanmaktadırlar.

Gençlerin dindarlıklarıyla ilgili tartışmalar sürüp giderken göz önünde bulundurulması gereken bir durum vardır ki, o da din söz konusu olduğunda çok az insanın nesnel davranabileceğidir (Peck, 2003, 234). Ayrıca dindarlaşmak ve dinden uzaklaşmak şeklinde yapılan ikili tasnif, genelleyiciliği ve aldatıcılığı çok yüksek olan bir tasniftir.

Dini yaşantı da gençlik hayatı da durağan değil dinamiktir. Bu dinamikliğin gençlerin dindarlık algılarından bağımsız olacağı düşünülemez. Yapıcı'nın (2020) gençlerin dinle ilişkilerinin tek düze olmadığını çok boyutlu ve çeşitli olduğunu, bazılarının, geleneksel kurumsal dinin içinde huzurlu ve mutlu olduğunu, bir kısmının modern ve postmodern dünyanın istekleriyle geleneksel dini buluşturma çabası içinde olduğunu, bir kısmının da şüphe ve sorgulamalarla arayışlarının devam ettiğini belirten çalışması mevcut durumu özetlemektedir. Bu nedenle üniversite gençliği için dindarlık algılarının ve inanç yönelimlerinin, özellikle zihinsel karmaşa içinde olanlar açısından henüz olgunlaşmamış ve tamamlanmamış olduğunu söylemek mümkündür.

Gençlerin Din Eğitimi Alma Durumları

Araştırmaya katılan gençlerin din eğitimini %37,9 gibi büyük oranda aile üyelerinden aldıkları görülmektedir. İkinci sırada %29,9 oranla Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Kur'an Kursları gelmektedir. Dini gruplar ve cemaatlerden din eğitimi alma durumunun %3,1 oranla çok az olduğu dikkati çekmektedir.

Bu sonuç aile faktörünün geçmişten beri din eğitiminde en önemli mekân ve faktör olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. İkinci sırada resmî kurumlar olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Kur'an Kurslarının yer alması ve bunu %22'lik oranla okulların takip etmesi her türlü birimleri ile resmi kurumlara düşen büyük sorumluluğu tekrar göstermesi açısından büyük önem arz etmektedir. Aileyi de toplumsal bir kurum olarak düşünürsek gençler büyük oranda (%89.8) kurumsal din eğitimi almışlardır. Tanrı algısı bağlamında gençlerin yaşadıkları inanç sorunlarına çözümler ölçeğimizde aile, okul, DİB, İlahiyat Fakülteleri, öğretmenler, hocalar, cemaatler, mistik tasavvufi yapılar gibi birçok maddenin yer aldığı "Kolektif (yardımlı) çözümler" boyutuyla çözüm aşamasında da bu kurumların önemine inanan gençlerin sayısı oldukça fazladır.

Din eğitiminin alındığı yerle ilgili olarak dikkati çeken diğer bulgu da dini gruplar ve cemaatlerden din eğitimi alma durumunun %3,1 oranıyla oldukça düşük olmasıdır. Bu durum 15 Temmuz darbe girişiminden sonra Türkiye'de bulunan dini gruplar ve cemaatlere olan güvenin sarsıldığı yönündeki görüşleri doğrular niteliktedir (Coşkun, 2017, 65; Alpar, 2017, 61; Yüksel, 2019, 48; Bauman, 2016, 149; Çakı, 2018, 103). Esasında görülen zarar sadece dini grup ve cemaatlerle sınırlı kalmamış aynı zamanda dini kavramlar da bu girişimden

büyük oranda etkilenmişlerdir. Dini gruplar ve cemaatlerden din eğitimi alma durumunun düşük olmasının bir diğer nedeni de geçmişte her türlü cemaat, tarikat ve yapılaşmalardan alınan din eğitimini güvenlik endişesiyle gizleme eğilimi de olabilir. Genel olarak bu sonucumuza göre tüm kurumlarıyla devleti ve halkı hedef alan illegal, çıkarıcı, şiddet odaklı, terörist, marjinal yapı ve gruplar, gençleri tüm sivil dini oluşumlara karşı mesafeli durmaya itmiştir diyebiliriz.

Hiç din eğitimi almadığını belirten %3,2 oranındaki gencin örgün eğitim sürecinde verilen DKAB derslerinden çeşitli mahkeme kararlarıyla muaf oldukları düşünülebilir. Diğer bir sosyo demografik bulgu olarak gençlerin %62,8'i din eğitimini esnek bir şekilde aldıklarını belirtmişlerdir. Ancak halen korkutularak veya zorlanarak, baskıcı bir şekilde din eğitimine maruz kaldığını belirten %6,3 oranında genç bireyin varlığı da araştırmada dikkat çeken bir sonuçtur.

4.2. Tanrı Algısı Ölçeğine (TAÖ) ve Tanrı Algısına Bağlı Olarak Yaşanan İnanç Sorunlarını Çözme Ölçeğine (TAİSÇÖ) İlişkin Bulgular

Çalışmaya katılan üniversite öğrencilerinin sosyo-demografik değişkenlere göre TAÖ ve TAİSÇÖ verilerinin karşılaştırılması yapılmış ve şu sonuçlara ulaşılmıştır. Bu çalışmada hacmi artırmamak adına TAÖ sonuçlarına tablo olarak yer verilmemiş yalnızca sonuçlara ait bilgilere yer verilmiştir. Tanrı algısına bağlı olarak yaşanan inanç sorunlarını çözme ölçeğine (TAİSÇÖ) ilişkin bulguların özet istatistikleri Tablo 4.1- 4.13'te verilmiştir.

4.2.1. Cinsiyetin Gençlerin Tanrı Algısına ve Tanrı Algısı Bağlamında Yaşadıkları İnanç Sorunlarının Çözümüne Etkisi

Tanrı algısının üniversite öğrencilerinin cinsiyetlerine göre değişip değişmediği ile ilgili olarak “Seven Tanrı”, “Tanrıya Yönelik Olumlu Duygular”, “Uzak Umursamaz Tanrı”, “Korkutan ve Cezalandıran Tanrı” alt boyutlarında anlamlı bir fark olduğu saptanmıştır. “Seven Tanrı” ve “Tanrıya Yönelik Olumlu Duygular” boyutlarında kız öğrencilerin puanlarının daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Yani kız öğrencilerin seven Tanrı algıları daha yüksektir.

“Uzak Umursamaz Tanrı” ve “Korkutan ve Cezalandıran Tanrı” alt boyutlarında erkek öğrencilerin puan ortalamasının, kız öğrencilere göre daha yüksek olduğu saptanmıştır. Erkek öğrencilerin korku yönelimli Tanrı algısının daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Cinsiyet farklılığının Tanrıyı algılama ve dini yaşama, Tanrının ve dinin etkisini hissetme gibi değişkenlerle ilgili olup olmadığı yönünde farklı sonuçlara ulaşılan birçok çalışma vardır. Nitekim Tanrı inancının da içinde yer aldığı dindarlığın, inanç, ibadet, ahlak, dua, sosyal dindarlık birçok boyutunun olması bu farklılıklarının doğallığını açıklar niteliktedir. Bu çalışmada da olduğu gibi olumlu Tanrı algısının kızlarda daha yüksek olduğunu veya kadınların daha dindar olduğunu gösteren çalışmalar (Hallahmi ve Argyle, 2004, 257; Cirhinlioğlu - Ok, 2011, 133; Kula, 2012, 92; Erdoğan, 2014, 180; Apak, 2016, 226; Oktay - Şentepe Lokmanoğlu, 2020, 1094) yanında erkeklerin Tanrıya ve dine daha yakın olduğunu yani daha dindar olduğunu gösteren çalışmalar da vardır (Bayyigit, 1989, 80; Karaca, 2000, 299; Yapıcı 2002, 248; Mehmedoğlu, 2004, 162; Yaparel 1987, 40). Bununla birlikte cinsiyetler arasında anlamlı bir fark olmadığını gösteren çalışmalar da

bulunmaktadır (Yapıcı - Zengin, 2003a, 77,97; Yapıcı - Zengin, 2003b, 191-192; Kımtır, 2008, 191; Göcen, 2014, 199). Çok farklı bulgular söz konusu iken cinsiyet yönüyle bir genelleme yapmak doğru olmayacaktır ve buna gerek de yoktur.

Bu çalışmada kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre sevgi yönelimli ve olumlu Tanrı algısına sahip olması sebebiyle genel anlamda kadınların Tanrıya ve dine neden daha güçlü tutunmuş olabilecekleri ile birkaç görüşe yer vermek uygun olacaktır. Hallahmi ve Argyle bu konuda yaptıkları geniş tespitlerden birinde şu açıklamayı yapmaktadırlar. Ataerkil aile yapılarında küçüklükten itibaren kızlara sorumluluk ve itaat, erkeklere bağımsızlık ve özgüven aşılanmaktadır. Dinlerin bağlılarından itaat, sorumluluk, bağlılık beklediği bilindiğine göre ve kız çocukları zaten bu eğilimle büyütüldükleri için Tanrıya bağlanmada ve O'nun isteklerini yerine getirmede zorlanmadan itaat davranışı göstermektedirler. Bir diğer tespitlerinde kadınların sosyal ve ekonomik hayattaki engellenmişliklerinin bir mahrumiyet psikolojisi oluşturarak onları, sığınma ve rahatlama alanı olarak gördükleri Tanrıya ve dine daha çok yanaştırdığını belirtmektedirler (Hallahmi - Argyle, 2004, 263). Kadınların Tanrıya ve dine daha bağlı olmalarını onların psikolojik olarak daha güçsüz olmalarına, çaresizlik zamanlarında daha çok sığınma ve destek ihtiyacı duymalarına bağlayanlar da vardır (Tarhan, 2005, 333-334). Buraya kadar belirtilen görüşler kadınların adeta inanmaya ve Tanrıya bağlanmaya mecbur kaldıkları hissi uyandırmaktadır. Kimi kadınlar için bu nedenlerin geçerliliğini mümkün saymak söz konusu olabilir ancak bu gerekçelerle genelleme yapılması açıklamaları eksik bırakacaktır. Tanrının sevgisinin, şefkatinin, merhametinin, koruyup gözetmesinin zaten naif yaradılışlı olan ve bu fitratı koruyarak büyütülen/eğitilen kadınların olumlu Tanrı algısına sahip olmalarında önemli bir etken olduğu görülmektedir.

Tablo 4.4. TAİŞÇÖ puanlarının öğrencilerin cinsiyetlerine göre karşılaştırılması

Alt Boyut	Cinsiyet	N	Ort.	SS	t	p
Teolojik ve manevi çözümler	Erkek	242	3,39	1,10	-2,897	0,004**
	Kız	344	3,64	0,98		
Kolektif (yardımlı) çözümler	Erkek	242	2,56	0,95	-0,331	0,741
	Kız	344	2,59	0,89		
Dışsal/çevresel çözümler	Erkek	242	2,96	0,97	-0,552	0,581
	Kız	344	3,01	0,96		
Bilimsel/akılcı çözümler	Erkek	242	3,94	1,00	-1,076	0,283
	Kız	344	4,02	0,86		

t: Bağımsız Örneklem T Testi

*:<0,05, **:<0,01

Tanrı algısına bağlı olarak yaşanan inanç sorunlarını çözmeye cinsiyetin etkili olup olmadığına baktığımızda; kız öğrencilerin “Teolojik ve Manevi Çözümler” alt boyutunda puanlarının anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu sonucu dikkat çekmektedir. Bu da kız öğrencilerin dini sorunlar konusunda çözüm üretmede daha etkin olduklarını ve çözümlere olan inançlarının daha yüksek olduğunu göstermektedir.

Dindarlık ve dinin etkisini hissetme yönünde yapılan çalışmalarda elde edilen bulgular ile ilgili tartışmaya değinilmişti. Kız öğrencilerin sevgi yönelimli ve olumlu Tanrı algısı puanlarının erkek öğrencilerden daha yüksek olduğu yönündeki bulgulara binaen, kadınların gündelik hayatta kendilerini daha çok risk altında hissetmelerinden ve

tehlikelerden korunma refleksiyle Tanrıya ve dine bağlılıklarının daha yüksek olduğunu belirten yorum dikkate değerdir (Miller - Hoffman, 1995, 63). Zira bu görüş, kadınların, itildiklerini düşündükleri suçluluk psikolojisinden bir an önce kurtulma arzusuyla, sorunların çözümleri erkeklere oranla daha fazla istemiş olabileceklerini düşündürmektedir. Bu durumda inanç sorunlarının psikolojik, duygusal, sosyolojik birçok getirisini içine alan çözüm arayışlarında kadınların yüksek puanlara sahip olması oldukça anlamlı ve doğal görünmektedir.

Araştırmadan elde edilen bu sonuçla araştırma hipotezlerinden “Olumlu ve sevgi yönelimli Tanrı algılarında ve çözüme katkı sunma bakımından cinsiyetin herhangi bir etkisi yoktur.” şeklindeki hipotez doğrulanmamıştır.

4.2.2. Ebeveynlerinin Eğitim Düzeylerinin Gençlerin Tanrı Algısına ve Tanrı Algısı Bağlamında Yaşadıkları İnanç Sorunlarının Çözümüne Etkisi

TAÖ analiz sonuçlarına göre baba eğitim düzeyi düşük olan öğrencilerin baba eğitim düzeyi yüksek olan öğrencilere göre sevgi yönelimli Tanrı algılarının anlamlı düzeyde yüksek olduğu saptanmıştır. Ölçeğin “Uzak Umursamaz Tanrı” alt boyutunda baba eğitim düzeyi yüksek olan öğrencilerin puanı, baba eğitim düzeyi düşük olan öğrencilere göre anlamlı düzeyde yüksektir.

Baba eğitim düzeyinde olduğu gibi anne eğitim düzeyi düşük olan öğrencilerin de sevgi yönelimli Tanrı algıları anlamlı düzeyde yüksektir. “Uzak Umursamaz Tanrı” alt boyutunda anne eğitim düzeyi yüksek olan öğrencilerin puanlarının anne eğitim düzeyi düşük olan öğrencilere göre anlamlı düzeyde yüksek olduğu saptanmıştır.

Tablo 4.5. TAİSÇÖ puanlarının öğrencilerinin baba eğitim düzeylerine göre karşılaştırılması

Alt Boyut	Baba Eğitim Düzeyi	N	Ort.	SS	F-W	p
Teolojik ve manevi çözümler	Okuryazar değil	6	3,68 ^b	0,28	4,934	0,007**
	İlköğretim	190	3,75 ^b	0,90		
	Ortaöğretim	206	3,45 ^a	1,10		
	Üniversite	184	3,40 ^a	1,07		
Kolektif (yardımlı) çözümler	Okuryazar değil	6	2,19 ^a	0,98	4,747	0,003**
	İlköğretim	190	2,77 ^b	0,91		
	Ortaöğretim	206	2,52 ^{ab}	0,88		
	Üniversite	184	2,46 ^{ab}	0,93		
Dışsal/çevresel çözümler	Okuryazar değil	6	2,67	0,68	0,560	0,642
	İlköğretim	190	3,05	0,94		
	Ortaöğretim	206	2,95	0,99		
	Üniversite	184	2,98	0,98		
Bilimsel/akılcı çözümler	Okuryazar değil	6	4,44	0,62	2,045	0,106
	İlköğretim	190	4,10	0,82		
	Ortaöğretim	206	3,95	0,96		
	Üniversite	184	3,90	0,98		

F: Tek Yönlü ANOVA Testi, W: Welch ANOVA Testi

**;<0,01

Ortak harfe sahip olmayan ortalamalar arasındaki fark anlamlıdır (p<0,05)

Tablo 4.6. TAİŞÇÖ puanlarının öğrencilerin anne eğitim düzeylerine göre karşılaştırılması

Alt Boyut	Anne Eğitim Düzeyi	N	Ort.	SS	F-W	p
Teolojik ve manevi çözümler	Okuryazar değil	41	3,85 ^b	0,56	9,328	0,000***
	İlköğretim	254	3,65 ^{ab}	1,00		
	Ortaöğretim	208	3,52 ^{ab}	1,03		
	Üniversite	83	3,05 ^a	1,20		
Kolektif (yardımlı) çözümler	Okuryazar değil	41	2,79 ^b	0,85	4,320	0,005**
	İlköğretim	254	2,64 ^{ab}	0,91		
	Ortaöğretim	208	2,59 ^{ab}	0,88		
	Üniversite	83	2,27 ^a	0,98		
Dışsal/çevresel çözümler	Okuryazar değil	41	3,10	0,88	2,183	0,089
	İlköğretim	254	2,99	0,94		
	Ortaöğretim	208	3,06	0,98		
	Üniversite	83	2,76	1,02		
Bilimsel/akılcı çözümler	Okuryazar değil	41	4,15	0,71	1,247	0,292
	İlköğretim	254	4,03	0,87		
	Ortaöğretim	208	3,95	0,95		
	Üniversite	83	3,87	1,08		

F: Tek Yönlü ANOVA Testi, W: Welch ANOVA Testi

<0,01, *<0,001

Ortak harfe sahip olmayan ortalamalar arasındaki fark anlamlıdır (p<0,05)

TAİŞÇÖ verilerine göre “Teolojik ve Manevi Çözümler”, “Kolektif (yardımlı) Çözümler” boyutlarıyla baba eğitim düzeyi düşük olan öğrencilerin, baba eğitim düzeyi yüksek olan öğrencilere göre anlamlı düzeyde farklı olduğu saptanmıştır. Bu da bize Tanrı algısına bağlı olarak yaşanan inanç sorunlarını çözümlenmede baba eğitim düzeyi düşük öğrencilerin, baba eğitim düzeyi yüksek olan öğrencilere göre daha etkin olduklarını göstermektedir.

Anne ve baba eğitim düzeyleri arttıkça olumsuz Tanrı algısının daha çok belirginleştiğine dair yukarıda verdiğimiz sonuç, Tanrı algısı bağlamında gençlerin yaşadıkları inanç sorunlarının çözümünde alınan sonuçlarla da benzerlik göstermektedir. Yani ailede eğitim düzeyi arttıkça, sevgi yönelimli Tanrı algıları da Tanrı algıları bağlamında yaşanan inanç sorunlarının çözümüne yaklaşım da azalmaktadır. Aynı şekilde dindarlığın da dinin etkisini hissetmenin de azaldığını gösteren çalışmalar bu sonuçla uyum göstermektedir (Aydın, 1995, 108-110; Acar vd, 1996, 50; Mehmedoğlu, 2004, 140-141; Uysal, 2006, 147; Koç, 2010, 230; Öztürk, 2013, 77-80; Baynal, 2015, 224-225; Altun, 2015, 91-93; Balci Arvas, 2018, 58).

Bu kısım ile ilgili sonuçları modernleşmenin Türkiye’deki etkilerinin özellikle de din-bilim ayrıştırmasının bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür. Aydınlanmayla birlikte rasyonalizm, pozitivizm gibi akımların savunucularının, aktif bir şekilde bilimsel gelişmeleri, dinin etkinliğinin önüne geçirme arzusu Batı dünyasından sonra Türkiye’yi de etkilemiştir. Batı kaynaklı olan ancak geldiği noktada İslam dinini de etkileyen birçok kavramla birlikte sekülerizm, beraberinde dini ve bilimi birbirlerini yok eden unsurlar gibi lanse etmiştir. Batı dünyasında çıkan din-bilim karşıtlığını Hristiyanlık dogmalarına karşı haklı bir zeminde değerlendirmek mümkünken modernleşme adına aynıyla İslam toplumlarına transfer edilmesi büyük bir yanlış olmuştur. Kavramların ithal edildiği toplumun şartlarında serüvenleşmemesi ileriye dönük çok büyük sorunlar doğurmuştur (Okumuş, 2020, 290). Bu süreçte bilimin kalıbına sokulamadığı için dinden uzaklaşmalar da olmuştur ve

olagelmektedir. Ancak sürecin hiçbir aşamasında dinden tamamen kopuş gerçekleşmediği gibi uzlaşma mahiyetinde yeni maneviyat arayışları ortaya çıkmıştır. Eğitim seviyesi arttıkça eleştirel bakış açısının, sorgulayıcılığın arttığı bir gerçektir. Din eğitiminin eleştirel bakış açısına tavrının gözden geçirilmesi ve bu noktada gençlerin dilini anlaması, sorularına aynı dilden cevap vermesi oldukça önemlidir. Sahada yapılan araştırmaların doğru okunması, gerektiğinde özeleştirilmesi yapılması ve çözüme yönelik faaliyetlerin doğru metotlarla gençlere ulaştırılması gerekir.

4.2.3. Mezun Oldukları Liselerin Gençlerin Tanrı Algısına ve Tanrı Algısına Bağlı Olarak Yaşanan İnanç Sorunlarının Çözümüne Etkisi

TAÖ sonuçlarına göre “Seven Tanrı” alt boyutunda, Anadolu İmam-Hatip Liselerinden mezun olan öğrencilerin puan ortalamasının, özel okullardan mezun olan öğrencilere göre istatistiksel olarak daha yüksek olduğu saptanmıştır.

“Tanrıya Yönelik Olumlu Duygular” alt boyutunda AİHL’den mezun olan öğrencilerin puan ortalaması, Fen liselerinden ve özel okullardan mezun olan öğrencilere göre daha yüksektir. Ölçeğin “Uzak Umursamaz Tanrı” alt boyutunda Mesleki ve Teknik Anadolu Liselerinden mezun olan öğrencilerin olumsuz Tanrı algılarının AİHL’inden mezun olan öğrencilere göre anlamlı düzeyde çok yüksek olduğu saptanmıştır.

Örneklem grubu üniversite öğrencileri olmasına rağmen lisede aldıkları eğitimi sorgulamadaki amaç bu yıllarda kurumsal din eğitimi alan öğrencilerin Tanrı algılarını ve buna bağlı yaşanan inanç sorunlarına çözüm arayışlarını ortaya koyabilmektir. Burada çıkan sonuç, İmam Hatip lisesinden mezun olan öğrencilerin, Tanrı algısı bağlamında yaşanan inanç sorunlarının çözümünde daha etkin, istekli, duyarlı ve çözüm odaklı olduklarını gösteren sonuçla uyumludur ve bu gençlerin aldıkları din eğitiminin sonuçlarını göstermesi bakımından da oldukça anlamlıdır. Bu sonuç, İmam Hatip Liseleri hakkında oluşturulan polemiklere yaklaşım tarzını da belirlemeye yardımcı olacak bir sonuçtur.

Tablo 4.7. TAİSÇÖ puanlarının öğrencilerin mezun oldukları liselere göre karşılaştırılması

Alt Boyut	Mezun Olunan Lise	N	Ort.	SS	F-W	p
Teolojik ve manevi çözümler	Fen Liseleri	62	3,37 ^a	1,16	9,995	0,000***
	Sosyal Bilimler Liseleri	8	3,66 ^{ab}	0,70		
	Anadolu Liseleri	336	3,45 ^{ab}	1,05		
	Mesleki ve Teknik Anadolu Liseleri (Sağlık, Ticaret, Turizm, Kız, Endüstri Meslek)	45	3,53 ^{ab}	0,95		
	Anadolu İmam-Hatip Liseleri	90	4,06 ^b	0,68		
	Özel Okul	45	3,35 ^a	1,21		
	Kollektif (yardımlı) çözümler	Fen Liseleri	62	2,50 ^{ab}		
Sosyal Bilimler Liseleri		8	2,18 ^a	0,98		
Anadolu Liseleri		336	2,46 ^{ab}	0,90		
Mesleki ve Teknik Anadolu Liseleri (Sağlık, Ticaret, Turizm, Kız, Endüstri Meslek)		45	2,50 ^{ab}	0,79		
Anadolu İmam-Hatip Liseleri		90	3,09 ^b	0,76		
Özel Okul		45	2,70 ^{ab}	1,00		
Dışsal/çevresel çözümler		Fen Liseleri	62	3,18	1,01	2,164
	Sosyal Bilimler Liseleri	8	2,80	0,84		

	Anadolu Liseleri	336	2,91	0,97		
	Mesleki ve Teknik Anadolu Liseleri (Sağlık, Ticaret, Turizm, Kız, Endüstri Meslek)	45	2,97	0,93		
	Anadolu İmam-Hatip Liseleri	90	3,23	0,84		
	Özel Okul	45	2,90	1,12		
	Fen Liseleri	62	3,89	1,00		
	Sosyal Bilimler Liseleri	8	4,38	0,60		
	Anadolu Liseleri	336	4,03	0,93		
Bilimsel/akılcı çözümler	Mesleki ve Teknik Anadolu Liseleri (Sağlık, Ticaret, Turizm, Kız, Endüstri Meslek)	45	3,80	1,07	0,997	0,418
	Anadolu İmam-Hatip Liseleri	90	3,98	0,73		
	Özel Okul	45	3,93	0,95		

F: Tek Yönlü ANOVA Testi, W: Welch ANOVA Testi

***:<0,001

Ortak harfe sahip olmayan ortalamalar arasındaki fark anlamlıdır (p<0,05)

TAİŞÇÖ sonuçlarına göre ölçeğin “Teolojik ve Manevi Çözümler” boyutunda AİHL’ inden mezun olan öğrencilerle, Fen Liselerinden ve Özel Okullardan mezun olan öğrenciler arasında anlamlı bir fark olduğu görülmektedir. Ayrıca “Kolektif (Yardımlı) Çözümler” alt boyutunda AİHL’ inden mezun olan öğrencilerin puanı, Sosyal Bilimler Liselerinden mezun olan öğrencilere göre anlamlı düzeyde daha yüksektir. Buna göre AİHL’ inden mezun olan öğrenciler, “Teolojik ve Manevi Çözümler” ve “Kolektif Çözümlerde” diğer liselerden mezun olan öğrencilere göre yüksek anlamlılık düzeyinde çözüme daha çok inanmaktadırlar.

İmam Hatip liselerinde okuyan ve buradan mezun olan öğrencilerin dindarlık düzeylerinin diğer okullarda okuyan ve oralardan mezun olan öğrencilere göre daha yüksek olduğunu gösteren çalışmalarla (Hökeleki, 1986, 46-47; Kaya, 1998, 118; Onay, 2004, 130; Yapıcı, 2006, 105; Öztürk, 2013, 72; Altun, 2015, 80; Bilge - Kula, 2020, 232) benzeşen bu sonuç aldıkları din eğitiminin etkisini göstermesi bakımından önemli bir sonuçtur. AİHL’ inden mezun olan öğrencilerin hazırbuluşlukları, öğrencilerin yetiştikleri sosyo-kültürel ve dini çevre, ailelerinin dini inanç kabulleri ve çocuklarının üzerindeki etkisi, müfredatın katkısı gibi çeşitli sebeplerle bu gençlerin olumlu Tanrı algısına sahip olduğu söylenebilir. Neticede içtenlikle ve samimiyetle sahiplendikleri Tanrı algılarının başta bu algı bağlamında yaşananlar olmak üzere tüm inanç sorunlarına önem verip, ilgilenmeye yönelttiği düşünülebilir. Bu sonuç İmam Hatip lisesinden mezun olan öğrencilerin inanç sorunlarının çözümünde daha etkin, istekli, duyarlı ve çözüm odaklı olduklarını göstermektedir. Ayrıca dinin etkisini hissetmek ile dini olan konuları, sorunları, çözümleri önemsemenin doğrudan ilgili olduğunu gösteren bir sonuçtur.

Araştırmanın bu kısmında, araştırma hipotezlerinden “İmam-Hatip Liselerinden mezun olan öğrenciler ve İlahiyat Fakültesinde eğitim gören öğrenciler Tanrı algısına bağlı olarak yaşanan inanç sorunlarını çözmeye dini faktörlerin etkisini yani teolojik ve manevi çözümleri daha çok önemsemektedirler” şeklindeki hipotez doğrulanmıştır. Ayrıca alınan din eğitiminin gençleri tüm alt boyutlarda çözüme katkı sunmaya sevk ettiği gözlenmiştir.

4.2.4. Okudukları Fakültelerin/Enstitülerin Gençlerin Tanrı Algısına ve Tanrı Algısı Bağlamında Yaşadıkları İnanç Sorunlarının Çözümüne Etkisi

TAÖ sonuçlarına göre “Seven Tanrı” alt boyutunda, İlahiyat Fakültesinde eğitim gören öğrencilerin puan ortalamasının, Güzel Sanatlar ve Spor Bilimleri Fakültelerinde eğitim gören öğrencilere göre daha yüksek olduğu saptanmıştır.

Ölçeğin “Tanrıya Yönelik Olumlu Duygular” alt boyutunda İlahiyat Fakültesinde eğitim gören öğrencilerin puan ortalaması, Güzel Sanatlar ve Spor Bilimleri Fakültelerinde eğitim gören öğrencilere göre daha yüksektir.

Olumlu Tanrı ve seven Tanrı algılarıyla İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin puanlarının daha yüksek olması sonucu, Tanrı algısı bağlamında yaşanan inanç sorunlarının çözümünde aynı öğrencilerin, daha duyarlı ve daha çözüm odaklı olduklarını gösteren sonuçla uyumludur ve alınan yüksek din eğitiminin olumlu Tanrı algısına katkı sunduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Ölçeğin “Uzak Umursamaz Tanrı” alt boyutunda Güzel Sanatlar ve Spor Bilimleri Fakültelerinde eğitim gören öğrencilerin puan ortalaması, İlahiyat Fakültesinde eğitim gören öğrencilere göre anlamlı düzeyde daha yüksektir.

“Tanrıya Yönelik Olumsuz Duygular” alt boyutunda Hukuk ve İletişim Fakültelerinde eğitim gören öğrencilerin, puan ortalamaları anlamlı düzeyde farklıdır. “Tanrıya Yönelik Olumsuz Duygular” alt boyutunda “O’nu düşünmek bana sıkıntı veriyor”, “O’nu düşündüğümde utanıyorum ve kendimi suçlu hissediyorum” ve “O’nu düşününce kendim için kaygılanıyorum” şeklinde yer alan maddelere bakıldığında bu sonuç Hukuk ve İletişim Fakültelerinde eğitim gören öğrencilerin Tanrı’yı düşündüklerinde kendileri hakkında suçluluk duygusu, utanma, sıkılma, kaygı gibi duygulara kapıldıkları anlaşılmaktadır.

Tablo 4.8. TAİŞÖ puanlarının öğrencilerin okudukları fakülte/enstitülere göre karşılaştırılması

Alt Boyut	Okunulan Fakülte/Enstitü	N	Ort.	SS	F-W	p
Teolojik ve manevi çözümler	Fakülte-1	66	3,51 ^{ab}	0,86	9,200	0,000***
	Fakülte-2	30	3,65 ^{ab}	0,92		
	Fakülte-3	82	3,22 ^{ab}	1,23		
	Fakülte-4	123	3,83 ^{ab}	0,75		
	Fakülte-5	109	3,36 ^{ab}	1,18		
	Fakülte-6	83	4,02 ^b	0,71		
	Fakülte-7	59	3,38 ^{ab}	1,01		
	Fakülte-8	34	2,83 ^a	1,28		
Kolektif(yardımlı) çözümler	Fakülte-1	66	2,63 ^{ab}	0,85	8,709	0,000***
	Fakülte-2	30	2,39 ^{ab}	0,80		
	Fakülte-3	82	2,30 ^{ab}	0,94		
	Fakülte-4	123	2,63 ^{ab}	0,84		
	Fakülte-5	109	2,49 ^{ab}	0,90		
	Fakülte-6	83	3,16 ^b	0,79		
	Fakülte-7	59	2,51 ^{ab}	0,92		
	Fakülte-8	34	2,11 ^a	1,00		
Dışsal/çevresel çözümler	Fakülte-1	66	2,77 ^{ab}	0,82	4,982	0,000***
	Fakülte-2	30	3,02 ^{ab}	1,15		
	Fakülte-3	82	3,05 ^{ab}	1,01		
	Fakülte-4	123	3,06 ^{ab}	0,92		

	Fakülte-5	109	2,79 ^{ab}	0,94		
	Fakülte-6	83	3,42 ^b	0,83		
	Fakülte-7	59	2,95 ^{ab}	1,02		
	Fakülte-8	34	2,66 ^a	1,09		
Bilimsel/akılcı çözümler	Fakülte-1	66	4,16	0,84		
	Fakülte-2	30	4,42	0,60		
	Fakülte-3	82	3,84	1,08		
	Fakülte-4	123	4,07	0,86		
	Fakülte-5	109	3,94	0,92	2,126	0,052
	Fakülte-6	83	3,84	0,91		
	Fakülte-7	59	3,94	0,93		
	Fakülte-8	34	3,91	1,03		

Fakülte-1: İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Turizm Fakültesi, İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Fakülte-2: Ali Fuad Başgil Hukuk Fakültesi, İletişim Fakültesi, Fakülte-3: Sağlık Bilimleri Fakültesi, Veteriner Fakültesi, Dış Hekimliği Fakültesi, Tıp Fakültesi, Fakülte-4: Eğitim Fakültesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Fakülte-5: Mühendislik Fakültesi, Havacılık ve Uzun Bilimleri Fakültesi, Mimarlık Fakültesi, Ziraat Fakültesi, Fakülte-6: İlahiyat Fakültesi, Fakülte-7: Lisansüstü Eğitim Fakültesi, Fakülte-8: Güzel Sanatlar Fakültesi, Yaşar Doğu Spor Bilimleri Fakültesi

F: Tek Yönlü ANOVA Testi, W: Welch ANOVA Testi

***;<0,001

Ortak harfe sahip olmayan ortalamalar arasındaki fark anlamlıdır (p<0,05)

TAİŞÇÖ sonuçlarına göre İlahiyat Fakültesinde eğitim gören öğrencilerin “Teolojik ve manevi çözümler”, “Kolektif (yardımlı) çözümler” ve “Dışsal/çevresel çözümler” alt boyutlarında puan ortalamasının, Güzel Sanatlar ve Yaşar Doğu Spor Bilimleri Fakültelerinde eğitim gören öğrencilere göre daha yüksek olduğu saptanmıştır. İlahiyat Fakültesinde eğitim gören öğrenciler, kendileri herhangi bir şüphe ve sorun yaşamasalar da Tanrı algısına bağlı olarak yaşanan inanç sorunlarını çözmeye diğer fakülte öğrencilerinden daha istekli görünmektedirler. Lise yıllarından itibaren hatta daha öncesinden aile ortamında din eğitimi almış olma ihtimali yüksek olan ve din merkezli bir hayat tercihinde bulunan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ilahiyat eğitiminde daha derinleştirdikleri dini bilgi ve kültürle dini duyarlılıklarının arttığı düşünülebilir. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin diğer fakülte öğrencilerine göre dini değerleri kabullenişlerini ve etkilerini daha çok hissettiklerini ortaya koyan benzer çalışmalar (Özdoğan, 1995, 76; Kaya, 1998, 118; Yapıcı - Zengin, 2003b, 187; Yapıcı, 2006, 90; Erdoğan 2014, 139-140; Öztürk, 2013, 67-68; Arıcı ve Tokur, 2017, 44; Dağcı, 2020, 21-22; Karimov, 2020, 67; Dağcı 2020, 20-21; Memiş, 2022, 140-144) göz önünde bulundurulduğunda yüksek din eğitimi alan gençlerin dinî duyarlılıkları yüksektir. Bu durum onların dinin toplumdaki algılanış ve yansımalarında görülen sorunlara karşı da daha hassas olduklarını göstermektedir. Zira herhangi bir mevzu ile ilgili bilginin miktarı ve niteliği o mevzuya olan duyarlılığın artmasında veya azalmasında etkilidir.

Bu sonuçla daha önce lise türleri ile ilgili açıklamada belirtildiği üzere araştırma hipotezlerinden “Anadolu İmam-Hatip Liselerinden mezun olan öğrenciler ve İlahiyat Fakültesinde eğitim gören öğrenciler Tanrı algısına bağlı olarak yaşanan inanç sorunlarını çözmeye dini faktörlerin etkisini yani teolojik ve manevi çözümleri daha çok önemsemektedirler” şeklindeki hipotez doğrulanmıştır. Yüksek din eğitimi alan gençlerin her alt boyutta çözüme katkı sunmaya hazır oldukları gözlenmiştir.

4.2.5. Gençlerin Kendilerini Dindarlık Açısından Değerlendirme Durumlarının Tanrı Algısına ve Tanrı Algısı Bağlamında Yaşadıkları İnanç Sorunlarının Çözümüne Etkisi

TAÖ sonuçlarına göre “Seven Tanrı” ve “Tanrıya Yönelik Olumlu Duygular” alt boyutunda çok dindar olan öğrencilerin puan ortalamasının, dindar olmayan/dine ilgisiz olan öğrencilere göre anlamlı düzeyde çok yüksek olduğu saptanmıştır. Buna göre çok dindar olan öğrenciler daha yüksek düzeyde seven Tanrı algısına sahiptirler. Dindar öğrencilerin olumlu ve sevgi yönelimli Tanrı algısına sahip olmaları beklenen bir sonuçtur.

Ölçeğin “Uzak Umursamaz Tanrı” alt boyutunda dindar olmayan/dine ilgisiz olan öğrencilerin puan ortalamaları dindar ve çok dindar olan öğrencilere göre anlamlı düzeyde çok yüksektir. Bu sonuca göre dindar olmayan/dine ilgisiz olan öğrencilerin umursamaz Tanrı algılarının yüksek olduğu anlaşılmaktadır.

Ölçeğin “Korkutan ve Cezalandıran Tanrı” alt boyutunda biraz dindar ve dindar olmayan/dine ilgisiz olan öğrencilerin puan ortalamaları dindar olan öğrencilere göre anlamlı düzeyde daha yüksektir. Bu sonuca göre biraz dindar ve dindar olmayan/dine ilgisiz olan öğrencilerin korku yönelimli Tanrı algılarının yüksek olduğu anlaşılmaktadır.

“Tanrıya Yönelik Olumsuz Duygular” alt boyutunda biraz dindar olan öğrencilerin puan ortalaması dindar olmayan/dine ilgisiz olan öğrencilere göre anlamlı düzeyde daha yüksektir. “Tanrıya Yönelik Olumsuz Duygular” alt boyutunda “O’nu düşünmek bana sıkıntı veriyor”, “O’nu düşündüğümde utanıyorum ve kendimi suçlu hissediyorum” ve “O’nu düşününce kendim için kaygılanıyorum” şeklinde yer alan maddelere bakıldığında bu sonuçla biraz dindar olan öğrencilerin dindar olmayan/dine ilgisiz olan öğrencilere göre Tanrı hakkında değil, Tanrı karşısında kendileri hakkında olumsuz duygulara sahip oldukları yani Tanrıyı düşündüklerinde kendileriyle ilgili suçluluk duygusu, utanma, sıkılma, kaygı gibi olumsuz duyguların yükseldiği, anlaşılmaktadır. Kendilerini biraz dindar olarak tanımlayan bu öğrencilerin Tanrıya karşı sorumluluklarını tam olarak yerine getirmediklerini düşüncelerinden dolayı bu duygulara kapıldıkları anlaşılabilir. Bu bulgu değerlendirildiğinde bazı gençlerin anlam arayışlarını tamamen kaybetmediğini göstermektedir.

Tablo 4.9. TAİSÇÖ puanlarının öğrencilerin kendini dindarlık açısından değerlendirme durumlarına göre karşılaştırılması

Alt Boyut	Kendini Dindarlık Açısından Değerlendirme Durumu	N	Ort.	SS	W	p
Teolojik ve manevi çözümler	Çok Dindar	17	4,28 ^b	0,50	141,352	0,000***
	Dindar	266	4,03 ^{ab}	0,65		
	Biraz Dindar	203	3,54 ^{ab}	0,87		
	Dindar değil / Dine ilgisiz	100	2,09 ^a	0,88		
Kolektif (yardımlı) çözümler	Çok Dindar	17	2,62 ^{ab}	1,01	66,374	0,000***
	Dindar	266	2,93 ^b	0,78		
	Biraz Dindar	203	2,53 ^{ab}	0,86		
	Dindar değil / Dine ilgisiz	100	1,71 ^a	0,71		
Dışsal/çevresel çözümler	Çok Dindar	17	3,02 ^{ab}	1,15	8,800	0,000***
	Dindar	266	3,16 ^b	0,89		
	Biraz Dindar	203	2,98 ^{ab}	0,95		
	Dindar değil / Dine ilgisiz	100	2,56 ^a	1,03		
	Çok Dindar	17	4,18	0,99	2,256	0,089

Bilimsel/akılcı çözümler	Dindar	266	4,07	0,78
	Biraz Dindar	203	3,98	0,92
	Dindar değil / Dine ilgisiz	100	3,76	1,20

W: Welch ANOVA Testi

***;<0,001

Ortak harfe sahip olmayan ortalamalar arasındaki fark anlamlıdır (p<0,05)

TAİŞÇÖ sonuçlarına göre “Teolojik ve Manevi Çözümler”, “Kolektif (yardımlı) Çözümler” ve “Dışsal/Çevresel Çözümler” alt boyutlarında dindar ve çok dindar olan öğrencilerin puan ortalaması, dindar olmayan veya dine ilgisiz olan öğrencilere göre çok yüksektir. “Bilimsel/Akılcı Çözümler” alt boyutunda ise anlamlı bir fark olmadığı saptanmıştır. Esasında bu sonuç öngörülebilir bir sonuçtur. Çünkü dindar veya çok dindar olan öğrencilerin bağlı oldukları dinin kendi içinden ve Tanrıdan gelebileceğine inandıkları çözümlerle inanç problemlerinin aşılabileceğine inanmaları ve bu çözümleri desteklemeleri doğaldır. “Teolojik ve Manevi Çözümler” alt boyutunda yer alan maddeler incelendiğinde dua, bu dünyanın geçiciliği, Tanrıya sığınma, Peygamberin rehberliğinden faydalanma, Kur’an-ı Kerim’in emirlerini anlamaya çalışma, inançlı insanların kusurlarının dine transfer edilmemesi yani dinin özünü tanıma, dini temsiliyetin önemini kavrama gibi maddelerin yer aldığı görülmektedir. Çözümde tüm bunların etkinliğini ele alan maddelerin kendilerini dindar olarak niteleyen öğrenciler tarafından desteklenmesi anlamlıdır. Tersinden bakıldığında dindar olmayan ya da dine ilgisiz olan gençlerin de dinin kendisinden ve maneviyatından veya Tanrı’dan gelebilecek çözümlere inançlarının düşük olması anlaşılabilir bir durumdur.

Kendilerini dindar ya da çok dindar olarak niteleyen gençlerin diğer boyutlarıyla da çözümlere olan inançlarının yüksek olması, onların, benimsedikleri dini inançla ilgili problemlere her yönüyle ilgili olduklarını, çözüm arayışlarını sahiplendiklerini göstermektedir. Zira inananlar bağlılıkları oranında dinlerinin dünyalarına dönük her yönünü, sıkıntısını, zorluğunu, derdini de sahiplenmektedirler.

“Bilimsel/Akılcı Çözümler” boyutunda gruplar arasında anlamlı bir fark olmaması üniversite öğrencilerinin kendilerini dindarlık bakımından nasıl tanımlarlarsa tanımlasınlar birbirlerine yakın kanaat belirttikleri anlamına gelmektedir. Yani Tanrı algısı bağlamında yaşadıkları inanç sorunlarının çözümünde sorunların bilimsel ve akılcı yollarla çözümlenmesi gerektiği konusunda çok dindarlar da biraz dindar olanlar da dine ilgisiz olanlar da dindar olmayanlar da benzer fikirdedirler.

Bu sonuçla araştırma hipotezlerinden “Gençlerin Tanrı algıları bağlamında yaşadıkları inanç sorunlarının çözümünde Allah’a olan inançlarını tanımlama durumlarının veya dindarlık tutumlarının etkisi vardır. Örneğin kendilerini dindar olarak nitelendiren gençler, Tanrı algısına bağlı olarak yaşanan inanç sorunlarını çözmede daha etkindirler ve daha isteklidirler.” şeklindeki hipotezin doğrulandığı görülmektedir.

4.2.6. Verilen Din Eğitimi Şeklinin Gençlerin Tanrı Algısına ve Tanrı Algısı Bağlamında Yaşadıkları İnanç Sorunlarının Çözümüne Etkisi

TAÖ sonuçlarına göre disiplinli bir şekilde (kontrol edilerek) din eğitimi alan öğrencilerin diğer yöntemlerle din eğitimi alan öğrencilere göre sevgi yönelimli ve olumlu Tanrı algısına sahip oldukları saptanmıştır. Din eğitimi verilme şekillerinden “diğer” ifadesi,

belirtilenler dışında bir yöntemle eğitim alındığını ifade etmekle birlikte hiç din eğitimi alınmadığını da ifade etmektedir. Bu fark anlamlı düzeyde yüksektir. Ayrıca baskıcı bir şekilde (korkutularak ve/veya zorlanarak) din eğitimi alan öğrencilerin, disiplinli bir şekilde (kontrol edilerek) ve esnek bir şekilde (serbest bırakılarak) din eğitimi alan öğrencilere göre anlamlı düzeyde, uzak umursamaz Tanrı algısına yani olumsuz Tanrı algısına sahip oldukları saptanmıştır.

“Korkutan ve cezalandıran Tanrı algısı” ve “Tanrıya yönelik olumsuz duygular” alt boyutunda gruplar arasında anlamlı bir fark oluşmamıştır.

Korku ve zorlama ile din öğretme faaliyetinin gençlerin olumsuz Tanrı algısına sahip olmalarına etkisini gösteren bu sonuç, din eğitiminde yöntem sorununun ne kadar önemli çıktılara sebebiyet verdiğini bir kez daha gösteren çok önemli bir sonuçtur.

Tablo 4.10. TAİSÇÖ puanlarının öğrencilerin din eğitimi verilme şekillerine göre karşılaştırılması

Alt Boyut	Din Eğitimi Verilme Şekli	N	Ort.	SS	F-W	p
Teolojik ve manevi çözümler	Esnek bir şekilde (Serbest bırakılarak)	368	3,59 ^b	0,97	7,306	0,001**
	Disiplinli bir şekilde (Kontrol edilerek)	170	3,63 ^b	1,04		
	Baskıcı bir şekilde (Korkutularak ve/veya zorlanarak)	37	2,86 ^{ab}	1,18		
	Diğer	11	2,38 ^a	1,35		
Kolektif (yardımlı) çözümler	Esnek bir şekilde (Serbest bırakılarak)	368	2,58 ^{ab}	0,86	7,111	0,000***
	Disiplinli bir şekilde (Kontrol edilerek)	170	2,70 ^b	0,96		
	Baskıcı bir şekilde (Korkutularak ve/veya zorlanarak)	37	2,20 ^{ab}	0,98		
	Diğer	11	1,66 ^a	0,86		
Dışsal/çevresel çözümler	Esnek bir şekilde (Serbest bırakılarak)	368	3,03 ^b	0,97	3,085	0,027*
	Disiplinli bir şekilde (Kontrol edilerek)	170	2,95 ^{ab}	0,93		
	Baskıcı bir şekilde (Korkutularak ve/veya zorlanarak)	37	3,04 ^b	1,08		
	Diğer	11	2,16 ^a	0,93		
Bilimsel/akılcı çözümler	Esnek bir şekilde (Serbest bırakılarak)	368	3,98	0,94	1,562	0,198
	Disiplinli bir şekilde (Kontrol edilerek)	170	4,06	0,85		
	Baskıcı bir şekilde (Korkutularak ve/veya zorlanarak)	37	3,92	0,92		
	Diğer	11	3,48	1,29		

F: Tek Yönlü ANOVA Testi, W: Welch ANOVA Testi

*:<0,05, **:<0,01, ***:<0,001

Ortak harfe sahip olmayan ortalamalar arasındaki fark anlamlıdır (p<0,05)

TAİSÇÖ sonuçlarına göre ölçeğin “Teolojik ve Manevi Çözümler” alt boyutunda, disiplinli bir şekilde (kontrol edilerek) din eğitimi alan öğrencilerle esnek bir şekilde (serbest bırakılarak) din eğitimi alan öğrencilerin puan ortalaması, “diğer” yöntemlerle din eğitimi alan öğrencilere göre oldukça yüksek çıkmıştır

“Kollektif (yardımlı) Çözümler” alt boyutunda disiplinli bir şekilde (kontrol edilerek) din eğitimi alan öğrencilerin puan ortalaması, diğer yöntemlerle din eğitimi alan öğrencilere göre daha yüksektir.

“Dışsal/çevresel çözümler” alt boyutlarında baskıcı bir şekilde (korkutularak ve/veya zorlanarak) ve esnek bir şekilde (serbest bırakılarak) din eğitimi alan öğrencilerin puan ortalaması, diğer yöntemlerle din eğitimi alan öğrencilere göre daha yüksektir.

Korkutularak veya zorlanarak din eğitimi almış bireylerin, “Aile içinde yaşanan huzursuzluk ve çatışmalar azaldıkça Tanrı inancıyla ilgili sorunlar da azalır”, “Gündelik yaşamdaki toplumsal sorunlar azalırsa Tanrı inancıyla ilgili sorunlar da azalır” şeklindeki maddelerin yer aldığı “Dışsal/Çevresel Çözümler” alt boyutlarında puanlarının yüksek olması aldıkları ve etkilendikleri din eğitimi yaklaşımlarının bir yansıması olarak çözümü aile içi sorunların çözülmesi gibi çözüm önerilerine bağlamaları yani aile içindeki baskı ve zorlamalarla bağdaştırmaları oldukça anlamlıdır.

Disiplinli bir şekilde (kontrol edilerek) din eğitimi alan öğrencilerin “Kollektif (yardımlı) Çözümler”, alt boyutunda puan ortalamalarının yüksek olması alt boyutun içeriğinde farklı maddelerde yer alan ebeveynlerin, resmi dini kurumların (Diyanet İşleri Başkanlığı, İlahiyat Fakülteleri), cemaatlerin, okulların, hocaların, öğretmenlerin vb. yardımlarını Tanrı algısına bağlı olarak yaşanan inanç sorunlarının çözümünde gerekli görmeleri anlamlıdır. Bu gençler disipline edilmiş ve kontrol altında yürütülen din eğitimi faaliyetlerinde yetişkinlerin desteğini önemsemektedirler. Gençler doğru bir Tanrı algısı oluşmasına engel olan bilgi kirliliğinin önlenebilir ana unsurunun, kontrol altındaki din eğitimi pratikleri olduğunun farkındadırlar. Kitle iletişim araçlarının, dijital dünyanın insan hayatını kendi hâkimiyeti ve denetimi altına almaya çalıştığı zamansal, zihinsel, duygusal etkinliği düşünülünce gençlerin bizzat kendilerinin sorununu idrakinde olduğu sonucunu göstermesi bakımından çok önemli ve sevindiricidir.

Meseleye İslam dini özelinde bakıldığında baskı ve zorlamadan uzak bir din tebliğcisi olan Hz. Muhammed’in (sav) uygulamalarına ve Kur’an-ı Kerim’in insanları zorlamadan kesin olarak men eden, dini anlatmada ve öğretmede yumuşak davranmayı emreden birçok emrine (Bakara, 2/256; Ali İmran, 3/159; Nisa, 4/80; Nahl, 16/125; Kehf, 18/29; Taha, 20/43,44; Nur, 24/54; Neml, 27/80, 81; Ankebût, 29/46; Fussilet, 41/34; İnsan, 76/3; Kâfirûn, 109/1-6) rağmen dini yaşatma adına, dini değerleri koruma adına baskı, korku, zorlama içerikli eğitim uygulamaları o dine ve dindarlarına karşı nefret doğuracaktır. Ayrıca bu yöntemler gençler açısından dünyevileşmeyi besleyecek ve devamında onların din ile aralarına mesafe koymasına sebep olacaktır (Malkoç, 2019, 259). Hatta ruh dünyalarında ileriye dönük travmalar açabilecektir (Selçuk, 1991, 213).

İnanç gelişimi biyolojik, bilişsel, psikolojik, sosyal gelişim süreçleriyle birebir ilişkili ve büyük oranda bireye özgü bir şekilde gelişim göstermektedir. İnançın ve dinin eğitiminin yapıldığı süre boyunca kişisel farklılıklara özen gösterilmelidir. Eğitimsel, gençlerin seçilmesini, tercih edilmesini istedikleri şeyi dayatarak değil doğru tercihe ulaşmayı öğretmekle başarmalıdır. Öğretmen öğrencinin seçenekler arasında doğru seçim yapabilmesini kılavuzlayan kişi olmalıdır. Tanrı’ya inanma ya da inanmama, dindar olma ya da olmama varoluşsal bir tercih meselesidir. Gençler üzerinde yetişkinler olarak otorite kurmaya çalışmak başkaldırıyla karşılaşmayı kaçınılmaz kılacaktır. Bu yüzden din ve inanç eğitimi bilgilendirme süreci, gençler yetişkin bir birey gibi muhatap alınarak,

öğretmenin rehberliğinde iş birliği yapılarak ve gençlere de sorumluluk verilerek araştırma, inceleme, sorgulama ve bulma süreci şeklinde ilerlemelidir. Ancak bu süreç aidiyet duygusunu geliştirebilir ve böyle bir yolla olma sürecine ulaşılır.

Bu bölümdeki sonuçlarla, araştırma hipotezlerinden “Örgün ve yaygın tüm din eğitimi faaliyetlerinde eğitimin verilme yöntemi gençlerin Tanrı algılarını ve Tanrı algısıyla ilgili yaşadıkları inanç sorunlarını çözmelerinde etkilidir.” şeklindeki hipotezin doğrulandığı görülmektedir.

4.2.7. Yetiştirmede Anne Tutumunun Gençlerin Tanrı Algısına ve Tanrı Algısı Bağlamında Yaşadıkları İnanç Sorunlarının Çözümüne Etkisi

Yapılan analiz sonuçlarına göre otoriter, sevgisini göstermeyen anne tarafından yetiştirilen öğrencilerin, demokratik, sevgisini göstermeyen anne tarafından yetiştirilen öğrencilere göre az da olsa daha fazla korkutan ve cezalandıran Tanrı algısına sahip oldukları görülmüştür.

Bu sonuç sevgisizliğin eşlik ettiği otoritenin veya duyarsızlığın olumsuz ve korku yönelimli Tanrı algısının temelini oluşturduğunu gösteren önemli bir sonuçtur ve baskıcı veya ihmalkâr, sevgisiz anne tutumlarının olumsuz ve korku yönelimli Tanrı algısına sebep olduğunu bulgulayan başka çalışmalarla da uyumludur (Yörükoğlu, 1992, 199-200; Yörükoğlu, 1998,106-107; Bilgin, 2000, 109; Dilmaç - Çifçi, 2020, 49-50).

Tablo 4.11. TAİŞÇÖ puanlarının öğrencilerin yetiştirmede anne tutumlarına göre karşılaştırılması

Alt Boyut	Yetiştirmede Anne Tutumu	N	Ort.	SS	F	p
Teolojik ve manevi çözümler	Demokratik, sevgi dolu	329	3,51	1,03	0,712	0,614
	Demokratik, sevgisini göstermez	27	3,67	0,91		
	Otoriter, sevgi dolu	131	3,55	1,02		
	Otoriter, sevgisini göstermez	47	3,50	1,16		
	İlgisiz	22	3,89	0,76		
	Fazla ilgili	30	3,43	1,21		
Kolektif (yardımlı) çözümler	Demokratik, sevgi dolu	329	2,60	0,92	0,977	0,431
	Demokratik, sevgisini göstermez	27	2,67	0,95		
	Otoriter, sevgi dolu	131	2,50	0,91		
	Otoriter, sevgisini göstermez	47	2,73	0,82		
	İlgisiz	22	2,59	1,05		
	Fazla ilgili	30	2,34	0,91		
Dışsal/çevresel çözümler	Demokratik, sevgi dolu	329	2,91	0,94	2,165	0,057
	Demokratik, sevgisini göstermez	27	3,30	1,01		
	Otoriter, sevgi dolu	131	2,97	0,95		
	Otoriter, sevgisini göstermez	47	3,22	0,96		
	İlgisiz	22	3,35	1,19		
	Fazla ilgili	30	3,07	1,03		
Bilimsel/akılcı	Demokratik, sevgi dolu	329	4,00 ^{ab}	0,92	2,405	0,036*

çözümler	Demokratik, sevgisini göstermez	27	4,19 ^b	0,74
	Otoriter, sevgi dolu	131	3,98 ^{ab}	0,87
	Otoriter, sevgisini göstermez	47	4,09 ^{ab}	0,78
	İlgisiz	22	4,12 ^{ab}	1,00
	Fazla ilgili	30	3,47 ^a	1,28

F: Tek Yönlü ANOVA Testi

*:-<0,05

Ortak harfe sahip olmayan ortalamalar arasındaki fark anlamlıdır (p<0,05)

TAİŞÇÖ sonuçlarına göre ölçeğin “Bilimsel/akılcı çözümler” alt boyutunda demokratik, sevgisini göstermeyen anne tarafından yetiştirilen öğrencilerin puan ortalamasının, otoriter, fazla ilgili anne tarafından yetiştirilen öğrencilere göre anlamlı düzeyde daha yüksek olduğu görülmektedir.

Demokratik ortamlarda (özgür bir alana sahip) olan ancak sevgisiz büyüyen çocukların zihinlerini meşgul eden sorulara cevap arayışları büyük oranda internet erişiminin olduğu her türlü ortamda olacaktır. Ölçekte “Bilimsel/Akılcı Çözümler” alt boyutunda yer alan maddelerin de kapsadığı merak, öğrenme isteği, sorgulayıcı olma, bilimsellik, akılcılık, hakikat arayışı gencin kişiliğinin olgunlaşmasında çok değerli kavramlar iken sevgiden yoksun ortamlarda büyümüş gençler için bir tuzak haline dönüşebilmektedir. Gençlerin yöneldikleri araştırma ortamlarına göre bu kavramlar ya değer kazanacak ya da değer kaybedecektir. Sevgisiz ve ilgisiz büyüyen gençlere, internet ortamındaki kontrolsüz arayışında yakın ilgi göstererek kısa yoldan şüphelerini ve merakını gidereceğini vadeden akımlar, özellikle bilimi yüceltme boyasıyla boyanmış sahte kurtuluş reçeteleri sunarak gençleri, inançlarını yitirme noktasına kadar sürükleyebilmektedirler. (Adler, 2011, 15-16; Kirkpatrick, 1992, 17; Köse, 2004, 50-53)

Fazla ilgili anne tarafından yetiştirilenlerin puan ortalaması “Bilimsel/Akılcı Çözümler” alt boyutunda demokratik, sevgisini göstermeyen anne tarafından yetiştirilen öğrencilere göre anlamlı düzeyde düşüktür. Bu sonuç, Tanrı algısı bağlamında yaşanan inanç sorunlarının çözümünde bilimsel, akılcı, sorgulayıcı bir bakışı benimsemeye fazla ilgili annelerin bu tavrının, gençleri geriye çektiğini göstermektedir. Fazla ilgili anneler bu fazla ilgiyi çocuklarının okuldaki akademik başarılarını yönlendirme aşamasında kullanmış olabilecekleri gibi kişisel özelliklerini ve benliklerini ortaya koymaya yönelik birçok yönde de kullanmış olabilirler. Annenin fazla ilgisiyle yönlendirilmiş gencin bilimsel ve akılcı çözümleri tercihte düşük kalması zihinsel süreçlerine müdahalenin eseridir. Bireylerin kişiliklerini sürekli yönlendirmek onlar adına düşünmek, onlar adına karar vermek, onlar adına gelecek inşa etmek, kısaca yumurtayı dıştan kırmak ileri vadede zihinsel tembelliği getirecek, gençlik ve yetişkinlik dönemlerinde o bireyler için bilimsel, akılcı arayışlarda bulunmak anlamsızlaşacaktır. Dini sorunlar da dâhil toplumsal sorunlar karşısında duyarsız, ilgisiz olmakla suçlanan gençlerin yetiştirilme ortamlarının kişilikleri üzerindeki etkisini göstermesi açısından bu sonuç gençlerin çocukluktan itibaren yetişmelerinde adeta bir ilke haline dönüşmüş olan sevgisizlik/ilgisizlik ve aşırı ilgi tutumları arasında gereken dengenin kurulmasının elzem olduğunu bir kez daha göstermektedir.

4.2.8. Yetiştirmede Baba Tutumunun Gençlerin Tanrı Algısına ve Tanrı Algısı Bağlamında Yaşadıkları İnanç Sorunlarının Çözümüne Etkisi

TAÖ sonuçlarına göre ilgisiz baba tarafından yetiştirilen öğrencilerin, demokratik, sevgi dolu baba tarafından yetiştirilen öğrencilere göre Tanrı karşısında olumsuz duygulara sahip oldukları saptanmıştır. Tanrıya yönelik olumsuz duygular, gençlerin Tanrıyı düşündüklerinde iç dünyasında oluştuğunu belirttikleri sıkıntı, utanma, suçluluk, kaygı ifade eden duygulardır. Bu sonuç baba ilgisizliğinin gençlerin metafizik âlemle bağımlı etkilediğini göstermektedir.

Fazla ilgili baba ve otoriter, sevgi dolu baba tarafından yetiştirilen gençlerin ilgisiz baba tarafından yetiştirilenlere göre olumlu Tanrı algılarının daha yüksek olduğu saptanmıştır. Bu sonuç baba ilgisinin fazlalığının araştırmaya katılan gençler tarafından yadırganmadığını, olumsuz bir Tanrı algısına sebep olmadığını göstermektedir. Bu bulgu Tanrı'yı yüceltilmiş baba şeklinde ifade eden Freud'un dine ve Tanrı'ya karşı olumsuz tutum geliştirmesine sebep olan babasıyla ilgili hayal kırıklıklarını hatırlatmaktadır (Yüce, 2020, 171). Nitekim Freud, dini ve Tanrı'yı bir saplantı nevrozu ve bir yanılsama olarak görmüş, birçok gencin baba otoritesinden kurtulur kurtulmaz dini inançlarını kaybettiğini belirtmiştir. Ona göre her şeye gücü yeten Tanrı imajı çocuklukta tecrübe edilen baba ve anne imgelerinin yüceltilerek tekrar canlanmasından başka bir şey değildir (Ayten, 2017, 53). İnsanın tabiatla karşılaştığı olaylar (depremler, sel, fırtına, salgın hastalık vb. felaketler) karşısında çaresiz kalması, onda çocukluk çağlarında aciz kaldığı zaman kendisine yardım eden güçlü bir baba imajının devamı niteliğinde bir Tanrı algısı oluşturmuştur. (Köse, 2012, 120-121). Ulaşılan sonuç gençlerin babalarından gördükleri fazla ilgi ve otoritenin olumsuz bir Tanrı algısı doğurmadığını göstermektedir.

Tablo 4.12. TAİŞÖ puanlarının öğrencilerin yetiştirmede baba tutumlarına göre karşılaştırılması

Alt Boyut	Yetiştirilmede Baba Tutumu	N	Ort.	SS	F-W	p
Teolojik ve manevi çözümler	Demokratik, sevgi dolu	173	3,45 ^{ab}	1,13	2,961	0,012*
	Demokratik, sevgisini göstermez	72	3,43 ^{ab}	1,10		
	Otoriter, sevgi dolu	134	3,77 ^b	0,91		
	Otoriter, sevgisini göstermez	125	3,62 ^{ab}	0,89		
	İlgisiz	69	3,26 ^a	1,11		
	Fazla ilgili	13	3,52 ^{ab}	1,18		
Kolektif (yardımlı) çözümler	Demokratik, sevgi dolu	173	2,53 ^{ab}	0,95	3,097	0,009**
	Demokratik, sevgisini göstermez	72	2,61 ^{ab}	1,05		
	Otoriter, sevgi dolu	134	2,80 ^b	0,85		
	Otoriter, sevgisini göstermez	125	2,50 ^{ab}	0,84		
	İlgisiz	69	2,32 ^a	0,87		
	Fazla ilgili	13	2,80 ^b	0,82		
Dışsal/çevresel çözümler	Demokratik, sevgi dolu	173	2,94	1,01	1,181	0,317
	Demokratik, sevgisini göstermez	72	2,85	1,00		

	Otoriter, sevgi dolu	134	3,11	0,87		
	Otoriter, sevgisini göstermez	125	3,04	0,97		
	İlgisiz	69	2,90	0,99		
	Fazla ilgili	13	3,20	1,06		
	Demokratik, sevgi dolu	173	3,87	1,00		
	Demokratik, sevgisini göstermez	72	3,97	0,98		
Bilimsel/akılcı çözümler	Otoriter, sevgi dolu	134	4,04	0,87	1,109	0,354
	Otoriter, sevgisini göstermez	125	4,10	0,81		
	İlgisiz	69	4,00	0,93		
	Fazla ilgili	13	3,95	0,99		

F: Tek Yönlü ANOVA Testi, W: Welch ANOVA Testi

*:<0,05, **:<0,01

Ortak harfe sahip olmayan ortalamalar arasındaki fark anlamlıdır (p<0,05)

TAİŞÖ sonuçlarına göre baba otoritesiyle sevgi dolu yetişen gençlerin puan ortalamasının, özellikle “Teolojik ve Manevi Çözümler” ve “Kolektif (yardımlı) Çözümler” alt boyutlarında, baba ilgisinden mahrum yetişen gençlere göre anlamlı bir fark oluşturduğu saptanmıştır. Bu durum babanın otoriter ancak sevgi dolu yetiştirme tarzının, gençleri sorunlara karşı daha hassas, çözümlere karşı daha istekli bir yöne yönelttiğini göstermektedir.

“Kolektif (yardımlı) çözümler” alt boyutunda fazla ilgili baba ve otoriter, sevgi dolu baba tarafından yetiştirilen öğrencilerin puan ortalaması, ilgisiz baba tarafından yetiştirilen öğrencilere göre daha yüksektir. Bu sonuç babadan gelen ilginin, gençlerin toplumdaki diğer insan ve kurumlara (arkadaşlara, İlahiyat fakülteleri ve Diyanet İşleri Başkanlığı gibi resmi dini kurumlara, cemaatlara, okullara, hocalara, öğretmenlere, psikolog-psikiyatrist gibi uzmanlara) kısaca topluma olan güven ve inancı artırdığını düşündürmektedir. Genç bireyler için yetişmede baba ilgisi toplumsallaşmaya açılan kapı görüntüsü vermektedir.

Yetiştirmede anne-baba tutumlarının, gençlerin din ve Tanrı algılarının şekillenmesindeki önemini ortaya koyan çalışmalar yanında çocukluktan itibaren ebeveyn tutumları içten, güven veren, demokratik, destekleyen, sıcak ve denetleyen tarzda olan gençlerin kişisel ve toplumsal uyumlarının da yüksek olduğunu ortaya koyan çalışmalar vardır (Ekşi, 1990, 44; Şahin, 2007, 237). Gençlerin sosyal hayatındaki uyum, toplumsal duyarlılığı, duyarlılık da toplumda problem olarak görülen her türlü meseleye çözüm arayışlarını beraberinde getirir.

Bu sonuçlarla araştırma hipotezlerinden “anne-baba tutumları Tanrı algılarını ve Tanrı algılarına bağlı inanç sorunlarının çözümünü olumlu veya olumsuz yönde etkilemektedir.” şeklindeki hipotez doğrulanmıştır.

4.2.9. Allah’a Olan İnançlarını Tanımlama Durumlarının Gençlerin Tanrı Algısına ve Tanrı Algısı Bağlamında Yaşadıkları İnanç Sorunlarının Çözümüne Etkisi

TAÖ sonuçlarına göre Allah’a inanan ve bu konuda hiçbir şüphesi olmayan öğrencilerin, Allah’ın var olduğuna inanmayan öğrencilere göre sevgi yönelimli Tanrı algıları ve O’na yönelik olumlu duygularının anlamlı düzeyde yüksek olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca

Allah'ın olup olmadığını bilmeyen ve bunu bilmenin bir yolu olduğuna inanmayan öğrencilerin Allah'a inanan ve bu konuda hiçbir şüphesi olmayan ve Allah'a inanan, bu inancını akli delillerle destekleyen öğrencilere göre uzak umursamaz Tanrı algısı puanları anlamlı düzeyde çok yüksektir.

Allah'a inanan fakat bu konuda çözemediği bazı şüpheleri olan gençlerin ve Allah'ın olup olmadığını bilmeyen ve bunu bilmenin bir yolu olduğuna inanmayanların, Allah'a inanan ve bu inancını akli delillerle destekleyenlere ve Allah'a inanan ve bu konuda hiçbir şüphesi olmayan gençlere göre korkutan ve cezalandıran Tanrı algıları anlamlı düzeyde çok yüksektir. Ayrıca Allah'a inanan fakat bu konuda çözemediği bazı şüpheleri olan gençlerin, Allah'ın var olduğuna inanmayanlara göre Tanrıya yönelik olumsuz duyguları anlamlı düzeyde çok yüksektir. TAÖ'nin "Tanrıya Yönelik Olumsuz Duygular" alt boyutunda yer alan maddelere bakıldığında Allah'a inanan fakat bu konuda çözemediği bazı şüpheleri olan gençlerin Tanrı hakkında olumsuz düşündükleri değil, Tanrı karşısında olumsuz duygulara sahip oldukları, Tanrıyı düşündüklerinde suçluluk duygularının yükseldiğini anlaşılmaktadır. "Tanrıya Yönelik Olumsuz Duygular" alt boyutunda yer alan maddeler: "O'nu düşünmek bana sıkıntı veriyor", "O'nu düşündüğümde utaniyorum ve kendimi suçlu hissediyorum" ve "O'nu düşününce kendim için kaygılanıyorum" şeklindedir. Burada Allah'a inanan fakat bu konuda çözemediği bazı şüpheleri olan gençlerin, Tanrıyla ilgili arayışlarının devam ettiği ve bu yöndeki düşüncelerinde son noktayı koymamış oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Allah'a inanan fakat bu konuda çözemediği bazı şüpheleri olduğunu belirten öğrencilerin Tanrıya karşı kendilerini sorumlu hissetmelerinden dolayı inançlarını rasyonel temellere oturtma istekleri ve çabaları anlaşılmaktadır. Sorgulayıcı ve eleştirel yaklaşımla bir şüphe süreci içinde olan gençlerin, süreç boyunca düşünce ve inançlarını askıya aldıkları düşünülmemelidir.

Çalışmanın bu kısmında ve dindarlık tutumlarıyla ilgili elde edilen veriler neticesinde, araştırma sorularından biri olan "Gençlerin sahip oldukları Tanrı algıları nasıldır? (Tanrıya yönelik olumlu duygulara mı yoksa olumsuz duygulara mı sahiptirler? Sevgi yönelimli Tanrı algıları mı yoksa korku yönelimli Tanrı algıları mı daha baskındır?)" şeklindeki soruların cevabına da ulaşılmıştır.

Gençlerin çoğunluğu inanç boyutuyla Allah'a inandıklarını belirterek Ona yönelik algıları sevgi yönelimli ve olumludur. Ancak dindarlık boyutuyla az da olsa kendilerini ne çok dindar ne dindar ne de az dindar olarak tanımlamayan ve inanç boyutuyla arada fark oluşturan küçük bir kesim vardır. Bu sonuç gençlerin dindarlık ve inanç kavramlarına ayrı anlamlar yüklediklerini göstermektedir. Ayrıca biraz dindar olduğunu veya Allaha inandığını ancak ona dair zihninde henüz çözemediği sorunlar olduğunu belirten gençlerin Tanrı düşüncesi karşısında suçluluk duygusu içine girmeleri, utanma, kaygı gibi duygulara sahip olmaları yönündeki bulgular göstermektedir ki, üniversite gençliğinin belli bir kesiminin ne Tanrı algıları ne inanç yönelimleri ne de dindarlık algıları tamamıyla neticelenmiş durumda değildir. Bu anlamdaki arayışları devam etmektedir.

Bu kısım ile ilgili sonuç araştırma hipotezlerinden "Gençlerin çoğunluğu Allah'a inanmaktadır ve gençler Allah'a inanma ile dindarlık tutumlarını birbirlerinden ayırmaktadırlar." şeklindeki hipotez ile "Üniversite gençliğinin dindarlık algıları ve inanç yönelimleri, özellikle zihinsel karmaşa içinde olanlar açısından henüz olgunlaşmamış ve tamamlanmamıştır." şeklindeki hipotezin doğrulandığı görülmektedir.

Tablo 4.13. TAİSÇÖ puanlarının öğrencilerin Allah'a olan inançlarını tanımlama durumlarına göre karşılaştırılması

Alt Boyut	Allah'a Olan İnanç Tanımlama Durumu	N	Ort.	SS	F-W	p
Teolojik Ve manevi çözümler	Allah'a inanıyorum ve bu konuda hiçbir şüphem yok	227	4,00 ^b	0,73	173,479	0,000***
	Allah'a inanıyorum ve bu inancımı akli delillerle destekliyorum	220	3,75 ^b	0,79		
	Allah'a inanıyorum fakat bu konuda çözemediğim bazı şüphelerim var	81	2,96 ^{ab}	0,89		
	Allah'ın olup olmadığını bilmiyorum ve bunu bilmenin bir yolu olduğuna inanmıyorum	30	2,00 ^{ab}	0,83		
	Allah'ın var olduğuna inanmıyorum	28	1,41 ^a	0,52		
Kolektif (yardımlı) çözümler	Allah'a inanıyorum ve bu konuda hiçbir şüphem yok	227	2,85 ^b	0,87	56,524	0,000***
	Allah'a inanıyorum ve bu inancımı akli delillerle destekliyorum	220	2,71 ^b	0,82		
	Allah'a inanıyorum fakat bu konuda çözemediğim bazı şüphelerim var	81	2,13 ^{ab}	0,76		
	Allah'ın olup olmadığını bilmiyorum ve bunu bilmenin bir yolu olduğuna inanmıyorum	30	1,83 ^{ab}	0,85		
	Allah'ın var olduğuna inanmıyorum	28	1,36 ^a	0,51		
Dışsal/ çevresel çözümler	Allah'a inanıyorum ve bu konuda hiçbir şüphem yok	227	3,07 ^b	0,91	8,371	0,000***
	Allah'a inanıyorum ve bu inancımı akli delillerle destekliyorum	220	3,08 ^b	0,95		
	Allah'a inanıyorum fakat bu konuda çözemediğim bazı şüphelerim var	81	2,96 ^{ab}	0,95		
	Allah'ın olup olmadığını bilmiyorum ve bunu bilmenin bir yolu olduğuna inanmıyorum	30	2,76 ^{ab}	0,93		
	Allah'ın var olduğuna inanmıyorum	28	2,04 ^a	1,17		
Bilimsel/ akılcı	Allah'a inanıyorum ve bu konuda hiçbir şüphem yok	227	3,93 ^{ab}	0,87	4,437	0,002**

çözümler	Allah'a inanıyorum ve bu inancımı akli delillerle destekliyorum	220	4,18 ^b	0,78
	Allah'a inanıyorum fakat bu konuda çözemediğim bazı şüphelerim var	81	3,90 ^{ab}	0,79
	Allah'ın olup olmadığını bilmiyorum ve bunu bilmenin bir yolu olduğuna inanmıyorum	30	3,51 ^a	1,38
	Allah'ın var olduğuna inanmıyorum	28	3,73 ^{ab}	1,58

F: Tek Yönlü ANOVA Testi, Welch ANOVA Testi

<0,01, *<0,001

Ortak harfe sahip olmayan ortalamalar arasındaki fark anlamlıdır (p<0,05)

TAİŞÇÖ sonuçlarına göre ölçeğin “Bilimsel/akılcı çözümler” alt boyutu hariç tüm alt boyutlarda Allah’a inanan ve bu konuda hiçbir şüphesi olmayanlar ve Allah’a inanan ve bu inancını akli delillerle destekleyen öğrenciler ile Allah’ın var olduğuna inanmayan öğrenciler arasında anlamlı bir fark oluşmuştur. Allah’a inanan ve bu konuda hiçbir şüphesi olmayanlar ile Allah’a inanan ve bu inancını akli delillerle destekleyen gençlerin inanç sorunlarının çözümüne katılım puanları çok daha yüksektir. “Bilimsel/Akılcı Çözümler” alt boyutunda Allah’ın var olduğuna inanmayan öğrenciler arasında anlamlı bir fark oluşmaması bu gençlerin inanç sorunlarının çözümünde bilimsel çözümlerin etkinliğine inandıklarını göstermektedir. Çünkü alınan puanlar her inanç grubunda birbirine yakındır.

“Bilimsel/Akılcı Çözümler” alt boyutunda Allah’a inanan ve bu inancını akli delillerle destekleyen öğrencilerin puan ortalamasının, Allah’ın olup olmadığını bilmeyen ve bunu bilmenin bir yolu olduğuna inanmayan öğrencilere göre daha yüksek olması da önemli bir bilgidir. Tanrının var olup olmadığını bilinemeyeceğine inanan gençler genel olarak bilimsel/akılcı çözümlerin inanç sorunlarının çözümünde etkili olamayacağı kanaatindedirler.

Bu kısımda yapılan analizler Tanrı’ya olan inancı ne şekilde olursa olsun tüm gençlerin Tanrı algısı bağlamında yaşanan inanç sorunlarının çözümüne her bir alt boyutta katılım gösterdikleri sonucuna ulaştırmaktadır.

Bu çalışmada çözüme katkı sunması beklenen gençler mantıken ya olumsuz Tanrı algısını veya Tanrıyı hayattan dışlayan bir algıyı problem olarak gören gençlerdir. Ya da dindar olmasa da Tanrısal emir ve yasaklara yaşamında yer vermese de arayış ve sorgulayışları devam eden gençlerdir. Tamamen reddediş içerisinde olanlar durumu bir sorun olarak değerlendirmedikleri için bir çözüm arayışında olmayabilirler. Bu durum bir sınırlılık gibi görülebilir. Ancak toplumda, Tanrı hakkında olumsuz algıya sahip gençlerle Tanrıya inanan ve Tanrının çizdiği yolda ilerleme gayretinde olan, olumlu Tanrı tasavvuruna sahip gençler bir arada yaşamaktadırlar. Aynı sınıf ve sosyal ortamları paylaşabilmektedirler. Tanrıya inanan gençlerle aynı düzlemde olmasa da bulunduğu pozisyonu tanımlama aşamasında olan gençler için de sorun olan Tanrı algısı bağlamında yaşanan inanç sorunlarına çözüm üretmek her kesimden gençlerin fikirleriyle bir çeşitlilik

de sunmuştur. Bununla ilgili olarak Tanrının varlığına inanmadığını belirten öğrencilerin, bilimsel ve akılcı çözümlerle ilgili sonuca dair verileri anlamlıdır.

Sonuç

Araştırmaya katılan gençlerin %90,1'i Allah'a inanmaktadır. %5,1'i Allah'ın olup olmadığını bilmediğini ve bunu bilmenin bir yolu olduğuna inanmadığını ve %4,8'i Allah'ın var olduğuna inanmadığını belirtmişlerdir. Çalışmaya katılan öğrencilerin çoğunluğu (%82,9) kendilerini bir şekilde dindar kabul etmektedirler. Araştırmaya katılan gençlerin din eğitimini %37,9 aile üyelerinden, %29,9 Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı kurslardan aldıkları görülmüştür.

Kız öğrencilerin seven ve olumlu Tanrı algıları erkek öğrencilere göre erkek öğrencilerin de uzak, umursamaz, korkutan ve cezalandıran Tanrı algıları kız öğrencilere göre daha yüksektir. Aynı şekilde Tanrı algısına bağlı olarak yaşanan inanç sorunlarını çözmede kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre teolojik ve manevi çözümler alt boyutunda puanları daha yüksektir.

Ailesi köyde ikamet eden öğrencilerin, ailesi il merkezinde ikamet eden öğrencilere göre seven ve olumlu Tanrı algıları yüksektir. Çözümlere yönelik tüm alt boyutlarda ailesi köyde ikamet eden öğrenciler daha etkindir. Ailede eğitim düzeyi arttıkça, sevgi yönelimli Tanrı algıları da Tanrı algıları bağlamında yaşanan inanç sorunlarının çözümüne yaklaşım da azalmaktadır.

Anadolu İmam-Hatip Liselerinden mezun olan öğrencilerin seven ve olumlu Tanrı algıları Fen liselerinden ve özel okullardan mezun olan öğrencilere göre daha yüksektir. Tanrı algısı bağlamında gençlerin yaşadıkları inanç sorunlarının çözümünde İlahiyat fakültesinde eğitim gören öğrencilerin teolojik ve manevi çözümler, kolektif (yardımlı) çözümler ve dışsal/çevresel çözümlerde Güzel Sanatlar Fakültesi ve Spor Bilimleri Fakültesinde eğitim gören öğrencilere göre puanları daha yüksektir.

Kontrol altında disiplinli bir şekilde din eğitimi aldığını belirten öğrenciler sevgi yönelimli ve olumlu Tanrı algısına sahiptirler. Disiplinli ve esnek bir şekilde din eğitimi alan öğrencilerin teolojik ve manevi çözümlerde ve kolektif (yardımlı) çözümlerde puan ortalamaları yüksektir.

Allah'a inanan ve bu konuda hiçbir şüphesi olmayanlar ile Allah'a inanan ve bu inancını akli delillerle destekleyen gençlerin Tanrı algısı bağlamında yaşanan inanç sorunlarının çözümünde puanları bilimsel/akılcı çözümler alt boyutu hariç Allah'ın var olduğuna inanan öğrencilere göre çok daha yüksektir.

Dindar veya çok dindar olan öğrencilerin dua, bu dünyanın geçiciliği, Tanrıya sığınma, Peygamberin rehberliğinden faydalanma, Kur'an-ı Kerim'in emirlerini anlamaya çalışma, inançlı insanların kusurlarını dine transfer etmeme yani dinin özünü tanıma, dini temsiliyetin önemini kavrama gibi maddelerin yer aldığı teolojik ve manevi çözümlerde puanları dindar olmayan veya dine ilgisiz olan öğrencilere göre oldukça yüksektir.

Öneriler

Varoluşsal, bireysel ve toplumsal açıdan sancılı geçen dönemlerinde gençlere yardımcı olmak, başta aile olmak üzere her kademede eğitim kurumları, dini kurumlar, kültür, sanat,

edebiyat kurumları ve kitle iletişim araçları olmak üzere tüm kurumların temel sorumlulukları arasındadır.

Olumsuz ve korku yönelimli Tanrı algısını besleyen faktörlerin başında çocukluk döneminde, önce ailede başlayan sonra eğitim ortamlarında devam eden sevgi eksiklikleri, ilgisizlik, yanlış veya eksik din ve inanç eğitimi uygulamaları gelmektedir. Bu olumsuzlukları tamamen yok etmenin imkânsızlığı bilinmekle birlikte azaltmaya yönelik çalışmaların profesyonel yöntemlerle olması gerekmektedir. Bu minvalde gençlerde inançla ilgili ortaya çıkan her türlü farklılaşmayı bozulma olarak okumamak, bir özneleşme girişimi olarak değerlendirmek yerinde olacaktır. Birey olma çabası içerisinde kimlik, kişilik ve anlam arayışındaki gençlere yönelik her türlü kategorik ve tipolojik yakıştırmalardan uzak durulmalıdır. Gençler yanlış din söylemleri ve eğitim pratikleri ile din ve dünya arasında sıkıştırılmamalı, özgürlüklerin tamamen kısıtlandığı bir alana itilmemelidir. Felsefi ve etik tartışmalarla gençlerle kaliteli vakit geçirilmeli düşünme, akıl yürütme, analiz yapabilme, argüman geliştirme, kişisel ve toplumsal sorunlara yönelik değerlendirmeler yapabilmeleri için ortamlar oluşturulmalıdır. Gençlerde inancın etkisini artırmanın kuşatıcı bir dünya görüşü inşa etmek ile mümkün olacağını bunun da yolunun sadece teolojik argümanlarla olamayacağını edebiyat, sanat, kültür, doğa, müzik alanındaki etkinliklerden kopuk bir dinin, gençleri insanlığın entelektüel birikiminden faydalanmaktan mahrum bırakacağı unutulmamalıdır.

Son söz olarak sosyal bilimler alanında yapılan araştırmalarda sorunları yüzde yüz çözüme ulaştırma iddiası büyük bir iddia olacaktır. Ancak gençleri alana dahil etme yönünde gösterilen bu çaba gençler açısından değer bulan bir çıkış yoludur. Hayat boyu devam edebilecek bir anlam arayışında hedefe ulaşılacağına olan inanç başlı başına bir çözümdür.

Kaynakça | References

- Acar Voltan, Nilüfer vd., "Bireylerin Dindarlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12 (1996), 45-56.
- Adıgüzel, Arife. *Üniversite Gençliğinde Dini Yönelimin Sosyolojik Açından İncelenmesi: Süleyman Demirel Üniversitesi İİBF ve Dicle Üniversitesi İİBF Karşılaştırmalı Örneği*. Isparta: SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Adler, Alfred. Yaşamın Anlam ve Amacı, çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Alpar, Melek. "Sonuçları İtibarıyla 15 Temmuz Darbesi". *Turkish Studies Dergisi* 12/16 (2017), 53-64. <https://doi.org/10.7827/turkishstudies.11711>
- Altun, Rıza. *Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık ve Narsisizm İlişkisi: Sinop Örneği*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Apak, Hıdır. "Sosyal Hizmet Bölümü Öğrencilerinin Tanrı Algısı: Bingöl Üniversitesi Örneği". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/11 (2016), 219-230. <http://busbed.bingol.edu.tr/tr/pub/issue/29505/404180>
- Argyle, Micheal - Hallahmi. Benjamin Beit. "Dinî Davranış Teorileri". çev. Ali Kuşat vd., Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 1/16 (2004), 247-280.
- Arıcı, İsmail - Tokur, Behlül. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Tanrı Algıları ve Hoşgörü Eğilim Düzeyleri Arasındaki İlişki". *Electronic Turkish Studies* 12/10 (2017), 31-48. <https://doi.org/10.7827/turkishstudies.11991>
- Arkoç, Sibel Ayşen. *Psikoloji: Zihin Süreçleri Bilimi*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2. Baskı, 1998.
- Aydın, Ali Rıza. *Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Balcı Arvas, Fatma. "Kişisel Değerler ve Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/5 (2018), 40-63. <https://doi.org/10.15869/itobiad.463831>
- Bauman, Zygmunt. *Cemaatler Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*. çev. Nurdan Soysal. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Baynal, Fatma. "Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 206-231. <https://doi.org/10.15869/itobiad.96269>
- Bayyigit, Mehmet. *Üniversite Gençliğinin Dini İnanç, Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.
- Bilge, Emine Zehra - Kula, M. Naci. "Liseli Gençlerin Dindarlık Eğilimi ve İyilik Algısı Arasındaki İlişki". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21 / 1 (2020), 215-240. <https://doi.org/10.17494/ogusbd.763650>
- Bilgin, Beyza. *İslam ve Çocuk*, Ankara: DİB Yayınları, 4.Basım, 2000
- Canatan, Kadir. *Gençlerin Modern İzmlerle İmtihani*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2021.
- Champely, Stephane. Pwr: Basic Functions for Power Analysis. 2020. <https://CRAN.R-project.org/package=pwr>
- Cirhinlioğlu, Fatmagül ve Üzeyir Ok, "Kadınlar mı Yoksa Erkekler mi Daha Dindar?". *ZFWT: Zeitschrift für die Welt der Türken*, 3/1 (2011), 121-141.
- Cohen, Jacob. *Statistical Power Analysis for The Behavioral Science*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, 1988.
- Coşkun, İbrahim. "Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. ed. Vecihi Sönmez vd., 41-70. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Çakı, Fahri. "Türkiye'de 15 Temmuz'un Toplumsal Etkileri ve Ona Yol Açan Faktörler Üzerine Düşünceler". *Akademik İncelemeler Dergisi* 13/1 (Nisan 2018), 91-124. <https://doi.org/10.17550/akademikincelemeler.335297>
- Dağcı, Abdullah. "Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık ve Umut Durumlarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 2 (2020), 9-38.

- Demir, Şeyhmus. "Dini ve İdeolojik Kimliklerin İnşasında Etkili Sosyoekonomik Faktörler ve İlişki Düzeyleri: Mardin İli Örneği". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/3 (2021), 805-820. <https://doi.org/10.32709/akusosbil.872139>
- Dilmaç, Bülent - Çiftçi, Ayşenur. "14-18 Yaş Grubunda Tanrı Algısı ile Psikolojik Sağlık İlişkinin İncelenmesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi Ereğli Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/1 (2020), 14-28.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*. Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2014.
- Düzgün, Şaban Ali. "Çağın Meydan Okumaları Karşısında Genç Zihinler ve İnanç Krizi". *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 13-22. <https://doi.org/10.18317/kader.45210>
- Ekşi, Aysel. *Çocuk, Genç, Ana Babalar*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1990.
- Erdoğan, Emine. "Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Algısının Dini Yönelim Biçimleri ile İlişkisi". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/27 (2014), 167-185.
- Ermış, Ali. *Ergenlerin Deizm Algısına Dair Sosyolojik Bir Araştırma: Çankaya örneği*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Göcen, Güllühan. *Şükür: Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Güler, Özlem. "Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1 (2007), 123-133.
- Günay, Ünver. *Erzurum Kenti ve Çevresinde Dini Hayat*. Erzurum: Erzurum Kitaplığı, 1999.
- Günaydın, Fatma. "İmam-Hatip Liselerinde İnanç Soru(n)ları". *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu*. ed. Vecihi Sönmez vd. 321-335. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Hökelekli, Hayati. "Ergenlik Çağı Davranışlarında Din Eğitiminin Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 30-43.
- Hökelekli, Hayati. "Ergenlik Döneminde Dinî Şüpheler". *Din Öğretimi Dergisi* 14 (1988), 73-82.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2005.
- İmamoğlu, Abdülvahit - Yavuz, Adem. "Üniversite Gençliğinde Dini İnanç ve Umutsuzluk İlişkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (2011), 205-244.
- İnceoğlu, Metin. *Tutum Algı İletişim*. İstanbul: Beykent Üniversitesi Yayınevi, 2010.
- KAD, Konda Araştırma ve Danışmanlık. "Türkiye 100 kişi olsaydı". Erişim 11 Ekim 2022. <https://interaktif.konda.com.tr/turkiye-100-kisi-olsaydi>
- Karaca, Faruk. *Ölüm Psikolojisi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Karimov, Eldar, *Üniversite Öğrencilerinde Dini Tutum ve Yaşam Doyumunun Mutluluk Üzerindeki Rolü: Azerbaycan Örneği*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Kaya, Mevlüt. *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*, Samsun: Etüt Yayınları, 1998.
- Kımtar, Nurten. *Benlik Saygısı ve Dindarlık*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.
- Kirkpatrick, Lee A., *An Attachment-Theory Approach to the Psychology of Religion*, *The International Journal for The Psychology of Religion*, 2/1, (1992), 3-28. https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0201_2
- Kirman, Mehmet Ali. *Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Adana: Karahan Kitabevi, 2005.
- Koç, Mustafa. "Demografik Özellikler İle Dindarlık Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 19 (2010/2), 217-248.
- Köse, Ali, "XXI. Yüzyıl Türkiye'sinde Gelenekle Modernite Arasında Din Algıları ve Dindarlık Formları: Sosyolojik Bir Bakış". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 49 (Aralık 2015). 5-27. <https://doi.org/10.15370/muifd.28848>
- Köse, Ali. *Din Değiştirmenin Psiko-Sosyolojik Nedenleri*, Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.
- Köse, Ali. *Freud ve Din*. İstanbul: İz yayıncılık, 4.Basım, 2012.
- Krejcie, R. V. - Morgan, D. W. "Determining Sample Size For Research Activities". *Educational And Psychological Measurement*, 30 (1970), 607-610.

- Kula, M. Naci. *Kimlik ve Din: Ergenler Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001.
- Kula, Tahsin. *Ergenlerde Öfke Duygusu; Benlik Algısı, Tanrı Algısı, Suçluluk ve Utanç Duyguları Açısından Bir Değerlendirme (Diyarbakır Örnelemi)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Malkoç, Mehmet. "Gençliği Dini Değerlerden Uzaklaştıran Sebepler". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2019), 252-268.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Kişilik ve Din*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Tanrıyı Tasavvur Etmek*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.
- Memiş, Mustafa. *Yükseköğrenim Görmüş Bireylerde Dindarlıkla Demokratik, Bilimsel ve Sanata Yönelik Tutum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Antalya Örneği*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Meydan, Hasan - Aydın, Sare. "Üniversite Gençliğinin Kurumsal ve Öznel Dindarlığa Bakışı ve Etkileyen Faktörler Üzerine Nitel Bir Araştırma". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 299-323.
- Miller, Alan. S. - Hoffman, John. P. "Risk and Religion; An Explanation of Gender Differences in Religiosity". *Journal for the Scientific Study of Religion* 34/1 (1995), 63-75.
<https://doi.org/10.2307/1386523>
- OAD, Optimar Araştırma ve Danışmanlık. "Optimar İnanç Araştırması". Erişim 10 Ekim 2022.
<https://www.optimar.com.tr/>
- Ocakoglu, Ömer Faruk. "Din ve Maneviyat Arasında: Türkiye'de Genç Nüfus Dindarlığı", Türkiye'nin Gençleri İleri Analizler, ed. Ahmet Özdiñ İstanbul: Uluslararası Tüm Gençlik ve Spor Kulübü Derneği, (2020), 131-170.
- Odabaşı, Fatma. *Muhalefet Süreci Bağlamında Gençlerde Din ve Sivil İtaatsızlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Ok, Üzeyir. "Bir Aktivite Sistemi Olarak İnanç: İnanç Gelişimine Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 111-134.
- Oktay, Melike - Şentepe Lokmanoğlu, Ayşe. "Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Algısı ve Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Journal of International Social Research* 13/73 (2020), 1090-1100. <https://doi.org/10.17719/jisr.11123>
- Okumuş, Ejder. "Toplumsal Değişim ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapçioğlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 6.Basım, 2020.
- Onay, Ahmet. *Dindarlık Etkileşim ve Değişim*. İstanbul: Dem Yayınları, I. Basım, 2004.
- Özdoğan, Öznur. *Dindarlıkla İlgili Bazı Faktörlerin Kendini Gerçekleştirme Düzeyine Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Öztürk, Eyüp Ensar. *İyimserlik ve Dindarlık*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Peck, M. Scott. *Az Seçilen Yol: Sevginin, Geleneksel Değerlerin ve Ruhsal Tekamülün Psikolojisine Yeni Bir Bakış*. çev. Semra Ayanbaşı. İstanbul: Akaşa Yayınları, 2003.
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi (SEKAM). *15 Temmuz Askeri Darbe Girişiminin Öncesi ve Sonrasında Gençliğin Durumu*. İstanbul: SEKAM yayınları, 2018.
- Şahin, Adem. "Ergenlerde Dindarlık, Algılanan Anne-Baba Dindarlığı ve Çocuk Yetiştirme Tutumları Arasındaki İlişki". *Marife* 7/1 (2007), 221-247.
- Tarhan, Nevzat., *Kadın Psikolojisi*. İstanbul: Nesil Yayıncılık, 2005.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014.
- Uysal, Veysel. "Psiko-Sosyal Açından Oruç: Dini Hayat ve Şahsi Özellikler". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 2 (1995), 165-180.
- Uysal, Veysel. *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın*. İstanbul: DEM Yayınları, 2006.
- Ünal, Mehmet Süheyl. "Dinsel Bireycilik: Tehdit mi, Fırsat mı ?". *Dini Araştırmalar* 13/37 (2010), 5-18.

- Yaparel, Recep. *Yirmi-Kırk Yaş Arası Kişilerde Dinî Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987.
- Yapıcı, Asım - Zengin, Zeki Salih. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyleriyle Psiko-Sosyal Uyumları Arasındaki İlişki". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2003a), 65-127.
- Yapıcı, Asım - Zengin, Zeki Salih. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/4 (2003b), 173-206.
- Yapıcı, Asım. "Şüphe ve İnanç Kısacında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları". *İlahiyat Akademi* 12 (2020), 1-44.
- Yapıcı, Asım. "Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 66-116.
- Yaşaroğlu, Cihat - Aslan, Mehmet Ş. "2018 Bingöl Gençlik Araştırması". *Modern Çağda Gençliğin Anlam Arayışı Sempozyumu* (15-16 Ekim 2018). ed. Süleyman Taşkın - Sadi Yılmaz. 22-28. Bingöl: Bingöl Belediyesi Kültür Yayınları. 2019.
- Yörükoğlu, Atalay. *Çocuk Ruh Sağlığı*, İstanbul: Özgür Yayın Dağıtım, 17. Basım, 1992.
- Yörükoğlu, Atalay. *Gençlik Çağı*, İstanbul: Özgür Yayınları, 10. Basım, 1998.
- Yüce, Fatma. "Din Felsefesi Bakımından Sigmund Freud'da Bilim ve Din I: Bilimsel Görüşleri, Özgünlüğü ve Bilim Perspektifinden Bilim-Din İlişkisi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020). 143-178. <https://doi.org/10.17120/omuifd.800426>
- Yüksel, İbrahim. "FETÖ Terör Örgütü Hakkında Emniyet ve Diyanet Teşkilatının 15 Temmuz Sonrası Hazırladıkları Çalışmaların Sosyolojik Analizi". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19 Özel Sayı (2019), 41-58. <https://doi.org/10.18037/ausbd.658675>

Muallim Naci' de Ahlak Eğitimi: *Mekteb-i Edeb* Adlı Eser Üzerine Bir İnceleme

Salih Aybey

0000-0002-8361-5793

salihaybey@beun.edu.tr

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, Türkiye
ror.org/01dvabv26

Öz

Muallim Nâci, Tanzimat döneminin önemli şahsiyetlerinden biridir. O, tercüme, tenkit ve lügat çalışmalarının yanı sıra dinî ve ahlaki alanlarda da çalışmalar yapmıştır. Nâci, Osmanlı Devleti'nde idari ve toplumsal çözümlerin başladığı, buna bağlı birtakım sıkıntıların ve ahlaki çöküntülerin olduğu bir dönemde yaşamıştır. Devletin çöküşünü ahlaki bozulmalara bağlayan ve ahlak kitapları yazma girişiminde bulunan bazı ilim adamları gibi Nâci'de ahlak eğitimine dair *Mekteb-i Edeb* adlı eseri hazırlamıştır. Ahlak eğitimi bağlamında yazılan *Mekteb-i Edeb*'te bireyin sahip olması gereken ahlaki değerlerin yanında sakınması gereken davranışlar da yer almaktadır. Eserde yer alan konular ayetler, hadisler, sahabe hayatından kesitler, şiirler, hikâyeler, ibretli sözler ve örneklerle desteklenmiştir. Muallim Nâci tarafından gözden geçirilerek, tashih edilerek, düzeltmeler yapılarak oluşturulan ve kendi döneminde oldukça fazla rağbet gören bu eserde Nâci'nin ahlak eğitimi ile ilişkilendirilebilecek görüşleri belli bir sistematik çerçevede sunduğu görülmektedir. Eserde ortaya konulan bu sistematik yapı, eserin yazıldığı dönemden günümüze kadar geçerliliğini sürdüren birçok öğretim ilke ve yöntemlerini de barındırmaktadır. Bu çalışma ile uzun yıllar ahlak kitabı olarak okullarda da okutulan *Mekteb-i Edeb*'in ahlak eğitimi bağlamında değerlendirilmesi ve günümüz ahlak eğitimine yönelik ne gibi katkılar sağlayabileceğini ortaya koymak amaçlanmıştır. Eserde birçok ahlaki değerlerin anlatım, soru-cevap, tahkiye gibi öğretim yöntemleriyle ve günümüzde kullanılan bazı öğretim ilke ve yöntemleriyle ele alındığı görülmüştür. Nitel araştırma yöntemi içerisinde yer alan içerik analizi tekniğiyle incelenmiş olan eser, tarihi tecrübeyi ustalıkla, yalın bir şekilde ortaya koymaktadır. İki kısımdan oluşan eserin incelenmesi neticesinde hangi ahlaki ilkeler nasıl bir yöntemle ele alındığına yönelik sonuçlara ulaşılmıştır. Eserin dün olduğu gibi, bugüne ve yarına da ışık tuttuğu, ahlak eğitimi açısından önemli bir eser olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler

Din Eğitimi; Muallim Nâci; Ahlak Eğitimi; *Mekteb-i Edeb*; Ahlak

Öne Çıkanlar

- Bu çalışmada Muallim Nâci tarafından gözden geçirilerek, tashih edilerek kaleme alınan *Mekteb-i Edeb* adlı eser ahlak eğitimi açısından değerlendirilmiştir.
- Ahlak eğitimi bağlamında yazılan *Mekteb-i Edeb*'te bireyin sahip olması gereken ahlaki değerlerin yanında sakınması gereken davranışlar da yer almaktadır.
- Eserde ele alınan konular ayetler, hadisler, sahabe hayatından kesitler, şiirler, anekdotlar, ibretli sözler ve örneklerle süslenecek şekilde ele alınmıştır.
- Eserde ortaya konulan bu sistematik yapı, eserin yazıldığı dönemden günümüze kadar geçerliliğini sürdüren birçok öğretim ilke ve yöntemleri barındırmaktadır.
- *Mekteb-i Edeb* adlı eserde anlatım, soru-cevap, tahkiye gibi birçok öğretim yönteminin yanında bazı ahlaki kavramlar zıttı ile birlikte ele alınmıştır.

Atıf Bilgisi

Aybey, Salih. "Muallim Naci' de Ahlak Eğitimi: Mekteb-i Edeb Adlı Eser Üzerine Bir İnceleme". *Eskiyeni* 51 (Aralık 2023), 1147-1174. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1299319>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	19 Mayıs 2023
Kabul Tarihi	18 Aralık 2023
Yayın Tarihi	31 Aralık 2023
Hakem Sayısı	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
S. Kalkınma Amaçları	--
Lisans	CC BY-NC 4.0 creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Moral Education in Muallim Nâci: A Study on the Work Called *Mekteb-i Edeb*

Salih Aybey

0000-0002-8361-5793

salihaybey@beun.edu.tr

Zonguldak Bülent Ecevit University, Fac of Theology, Dept of Religious Education, Türkiye
ror.org/01dvabv26

Abstract

Muallim Nâci is one of the essential personalities of the Tanzimat period. In addition to translation, criticism and dictionary works, he also carried out of studies in religious and moral fields. Nâci lived in a period when administrative and social degenerations began, consequently, there were some problems and moral collapse in the Ottoman Empire. Like some scholars who attributed the destruction of the state to moral deterioration and attempted to write moral books, Nâci also prepared a work on moral education, including moral values that is called *Mekteb-i Edeb*. In *Mekteb-i Edeb*, which was written in the context of moral education, the moral values that the individual should have as well as the behaviors that should be avoided are also included. Verses, hadîts, sections from the companions' life, poems, stories, exemplary words, and examples had supported the topics in the work. In this work, which was reviewed, corrected and prepared for publication by Muallim Nâci and was very popular in his time, it is seen that Nâci presents the views associated with moral education in a certain systematic framework. This organized structure presented in the work also includes many teaching principles and methods that remain valid from the period the work was written until today. It was aimed with this study to evaluate *Mekteb-i Edeb*, which has been taught in schools as a moral book for many years, in the context of moral education and to reveal what contributions it can make to today's moral education. It has been seen that many moral values are discussed in the work with teaching methods such as narration, question-answer, investigation and some teaching principles and methods used today. The work, which was examined with the content analysis technique within the qualitative research method, reveals the historical experience in a masterfully and simply. As a result of examining the work, which consists of two parts, conclusions were reached regarding which moral principles were addressed and with what method. It has been seen that the work sheds light on today and tomorrow, as well as yesterday, and is an essential work in moral education.

Keywords

Religious Education, Muallim Nâci, Moral Education, *Mekteb-i Edeb*, Morality

Highlights

- In this study, the work titled *Mekteb-i Edeb*, which was reviewed and corrected by Muallim Nāci, was evaluated in terms of moral education.
- In the *Mekteb-i Edeb*, which is written in the context of moral education, there are behaviors that should be avoided in addition to the moral values that the individual should have.
- The subjects covered in the work are covered by embellishing with verses, hadiths, sections from the life of the companions, poems, anecdotes, cautionary sayings, and examples.
- This systematic structure set forth in the work establishes many teaching principles and methods that continue to be valid from the period in which the work was written to the present day - the museum.
- In the work titled *Mekteb-i Edeb*, besides many teaching methods such as narration, question-answer, arbitration, some moral concepts are discussed together with the opposite.

Atıf Bilgisi

Aybey, Salih. "M Moral Education in Muallim Nāci: A Study on the Work Called Mekteb-i Edeb". *Eskiyeni* 51 (December 2023), 1147-1174. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1299319>

Article Information

<i>Date of submission</i>	19 May 2023
<i>Date of acceptance</i>	18 December 2023
<i>Date of publication</i>	30 December 2023
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - Turnitin
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>S. Development Goals</i>	--
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0 creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0

Giriş

İnsanlık tarihi bir tecrübeler hazinesidir. Yaşadığımız zaman diliminde meydana gelen birçok olayın benzerlerini tarih sahnesinde görmemiz mümkündür. Dünü anlamak, tarihte önemli görevler üstlenmiş kişilerin yaşam öyküleri ve eserleri hakkında bilgi sahibi olmak, onların başarılarının sebeplerini bilmek, yaşadıkları sıkıntıları analiz edebilmek ve tarihin önümüze serdiği hazineleri değerlendirebilmekle mümkündür. Bu hazineler yarınlara emin adımlarla nasıl yürüyeceğimizi bize öğrettiği gibi nelerden uzak durmamız gerektiğini de bizlere bildirmektedir.

Hayat için nasıl bir takım fiziki kurallar varsa aynı zamanda ve ondan daha fazla uyulması gereken bir takım manevi ilkeler de vardır. Bunlar ahlaki ilkelerdir. Maddi şeyler çok fazla önemli gibi gözükse de esasen insanın sahip olduğu en değerli şey onun manevi olgunluğudur. Bu nedenle Hz. Peygamber'in "*Hiçbir baba çocuğuna güzel ahlaktan daha üstün miras bırakamaz*"¹ sözü konunun önemini özetlemektedir. İnsanın her daim rehberi olan güzel ahlak bir kurallar bütünüdür. İnsan ilişkilerini düzenler ve insanı kuşatır.

Ahlak, İslam dininin üzerinde önemle durduğu konulardan biridir. Zira dünya ve ahiret hayatında bireyin mutlu olmasını hedefleyen İslam'ın gayesi, ahlaklı bireyler yetiştirerek onların yaşadıkları topluma faydalı kimseler olmalarının sağlamaktır. Nitekim İslam'ın iki temel kaynağı olan Kur'an ve sünnette bu durumun sıkça işlendiği görülmektedir.

Tarih boyunca ahlaki erdemler konusunda gösterilen hassasiyetlerle ilgili birçok örnek sıralanabilir. İnsanın maddeye çok değer vermesi sonucunda bazen bu ahlaki ilkelerin göz ardı edildiği olmuştur. Zaman zaman toplum hayatında yaşanan bu durum devletleri, politika üretkenleri, eğitim kuramcılarını, İslam düşünürlerini ve filozofları harekete geçirmiştir. Bireylerin ahlak ve normlarla topluma entegre olmaları amacıyla ahlaki değerlerin önemi ve insanların bu değerleri nasıl kazanabileceğini ele alan eserler yazmışlardır. Bu eserlerin çokça yazıldığı dönemlerden biri de kuşkusuz Osmanlı Devleti'nin son dönemleridir. Nitekim insanlık tarihinin geçirdiği aşamalardan örnekler alınarak hazırlanan, döneminin önemli ahlak kitaplarından biri olan ve Muallim Nâci'ye atfedilen *Mekteb-i Edeb* adlı eser bunlardan biridir.² Derleme olarak hazırlan bu eser; Muallim Nâci'nin gözden geçirerek, tashih ederek, düzeltmeler yaparak ve kimi bölümlerinin de bizzat kendisi tarafından kaleme alınarak meydana getirdiği bir kitaptır.

Bu çalışmada zikredilen eser, ahlak eğitimi açısından nitel araştırma yöntemi içerisinde yer alan içerik analizi tekniğiyle ahlak eğitimi açısından tetkik edilmiştir. İçerik analizi; nesnel, ölçülebilir, doğrulanabilir bilgilere ulaşmak amacıyla doküman, metin ve evrak gibi pek çok farklı materyali belli kurallar dâhilinde analiz etmeyi amaçlar. Böylece analiz edilen eserdeki temalar, kullanılan kalıplar ve sık geçen kelimeler belirlenmiş olur.³ İki kısımdan müteşekkil olan bu eser isminden de anlaşılacağı üzere bütünüyle ahlaki ilkelere yönelik bir içerik sunmaktadır. Çalışmamızda bunların tamamını ele almanın mümkün olmaması

¹ Ebû İsâ Muhammed et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Muhammed N. Elbânî (Riyad: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1417/1996), "Birr", 33 (No. 1952).

² Söz konusu bu eser, M. Necip Yılmaz tarafından 2016 yılında açıklamalı dipnotları ile beraber sadeleştirilerek yayımlanmıştır. bk. Muallim Nâci, *Edeb Eğitimi - Mekteb-i Edeb*, haz. M. Necip Yılmaz (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016).

³ Nuri Bilgin, *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi Teknikler ve Örnek Çalışmalar* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2006), 13-14.

nedeniyle, içerik analizi yöntemiyle eserin tanıtımı yapılmış, daha sonra da eserde geçen bireyin sahip olması veya kaçınması gereken ahlaki davranışlardan en geniş ele alınanlardan beş tanesi örnek olarak ele alınmıştır. Yine bu bağlamda eserde en fazla kullanılan günümüz öğretim ilke ve yöntemlerinden beşer tanesi de ele alınarak örnekler verilecektir. Böylece eserin günümüz öğretim ilke ve yöntemleri açısından da bir değerlendirilmesi yapılmış olacaktır.

Osmanlı Devleti'nin özellikle Tanzimat'la birlikte birçok alanda yaptığı yeni düzenlemeler, Batılılaşma ve ekonominin bozulmasına bağlı yaşanan sorunlar ahlaki yozlaşmanın artmasına yol açmıştır. Bu problemlerin çözümünün ahlaki toparlanmadan geçtiğini düşünen pek çok vatansız, ahlak kitabı yazmaya veya yazdırmaya yönelmiştir. Osmanlı kültürü içinde yetişmiş olan Muallim Nâci'de bu düşüncede olanlardan biridir. O, dönemin ahlaki çözümlerine engel olmak amacıyla ahlaki ilkelerin yer aldığı *Mekteb-i Edeb* adlı eseri hazırlamıştır. Toplumun tamamının anlayabileceği şekilde hazırlanmakla birlikte, uzun yıllar okullarda elifbadan başlayarak son sınıfa giden öğrencilere kadar ders kitabı olarak okutulan⁴ *Mekteb-i Edeb* adlı eser üzerine henüz az sayıda çalışma yapılmıştır.⁵ Bu çalışmanın amacı zikredilen bu eserin ahlak eğitimi açısından incelenerek günümüz ahlak eğitimiyle benzerliklerini, hangi ahlaki ilkelerin hangi yöntemlerle verildiğini ortaya çıkarmak ve günümüz ahlak eğitimine ne gibi katkılar sağlayabileceğini belirlemektir.

1. Muallim Naci'nin Hayatı ve Eserleri

Asıl adı Ömer olan Muallim Naci, 1850 yılında İstanbul Fatih Saraçhanebaşı'nda dünyaya gelmiştir. Babası saraç ustası Ali Bey, annesi Varnalı Fatma Zehra Hanım'dır.⁶ Yedi yaşında babasını kaybettikten sonra Varna'ya dayısının yanına gönderilmiş, Varna'da medrese öğrenimi sırasında Arapça, Farsça ve Fransızca öğrenmiştir. 1867'de Varna'da rüştiye mektebinde ikinci muallimliğe getirilmiştir. "Muallim" unvanı da oradan gelmektedir.⁷ Bu dönemde okuduğu Giritli Aziz Ali Efendi'nin Muhayyelât'ında geçen bir hikâye kahramanının adı olan "Nâci"yi kendisine mahlas olarak seçmiştir. Bundan sonra "Muallim Nâci" mahlasını kullanmıştır.⁸

Muallim Nâci'nin hayatı 1876'da Varna'ya mutasarrıf olan Said Paşa ile değişmiştir. Said Paşa onu yanına kâtip olarak almış, değişik vilayetleri dolaşarak İstanbul'a gelmişlerdir.⁹

⁴ Muallim Naci, *Mekteb-i Edeb*, 6.

⁵ Eser üzerine tespit edebildiğimiz kadarıyla dört çalışma mevcuttur. Bunlar: Hatice Ayar, *Muallim Nâci'nin Mekteb-i Edeb Adlı Eserinin I. Kısımındaki Hikayelerin Ahlak Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2011); Umut Kaya, "Muallim Nâci", *Son Dönem Osmanlı Mütefekkirleri ve Ahlak Anlayışları, Tartışmalı İlmî Toplantı 22-23 Ekim 2016* (İstanbul: MRK Baskı, 2017), 267-302; Yasin Özkan, *İllâ Edep* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021); Talat Aytan, "Muallim Nâci'nin Mekteb-i Edebi'nde Değerler Eğitimi", *Prof. Dr. Halim Serarlan'a Armağan* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2018), 231-243.

⁶ Mehmed Sabahaddin Salâhî, *Muallim Naci* (İstanbul: A. Asaduryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1310/1894), 11; Osman Fahri, "Tarih-nüvîs-i Selatin-i Al-i Osman-şair-i şehir merhum Muallim Naci Efendi", *Maârif* 4/93 (22 Nisan 1309/1893), 226-232.

⁷ Nâci, muallimlik vasfı ile ilgili düşüncelerini daha sonra yazdığı eserinde dile getirmektedir. bk. Muallim Nâci, *Ömer'in Çocukluğu* (İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2007), 3.

⁸ Salâhî, *Muallim Naci*, 12; Nihad Sâmî Banarlı, "Muallim Naci", *Resimli Türk Edebiyatı Resimli Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 2/984, 987.

⁹ Abdullah Uçman, "Muallim Nâci", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 30/313.

Muallim Nâci, İstanbul'a döndükten sonra 1883'te *Tercüman-ı Hakikat* gazetesinin edebiyat sayfasını düzenlemeye başlamış, Gazeteci Ahmed Mithad'ın kızı Mediha Hanım'la evlenmiştir. *Saadet, Tarik, Mürüvvet, Mirsad, İmdadü'l Midad* gazeteleriyle, kendisinin çıkardığı *Mecmua-i Muallim* dergisinde yazmaya devam etmiştir. Galatasaray Lisesi, Mekteb-i Hukuk, Mekteb-i Mülkiye ve Mekteb-i Sultani'de bir süre edebiyat dersleri vermiş, 1988'de *Mekteb-i Edeb*'de de Farsça dersleri vermiştir.¹⁰ Divan edebiyatının birçok türünde aruzla şiirler yazmış, Servet-i Fünûn yazarlarını etkilemiştir.¹¹

Muallim Nâci, çıkarmakta olduğu "Taavün-i Aklam" ve "Saadet" gazetelerinden haftalıklarının muntazam verilmediği gerekçesiyle ayrılmıştır. Gazetelerdeki görevlerinden ayrıldıktan sonra geçimini temin için çokça yazılar yazan ve tercümeleyen Nâci'nin, bu yıllarda ciddi anlamda ekonomik sıkıntı çekmesi nedeniyle yazdığı eserleri kitapçı Arakel'e¹² sattığı anlatılır.¹³ Otuz altına Firuzan adlı eseri satın alan Arakel, ömrünün geri kalan kısmında da Nâci'nin eserlerinin müessisi olmuştur.

Muallim Nâci, Türk diline hizmetlerinden dolayı 1889 yılında Stockholm'da toplanan VIII. Müsteşrikler Kongresi tarafından altın madalya ile ödüllendirilmiştir. 1891'de ise, Osmanlı'nın kurucusu Ertuğrul Gazi'nin hayatını destansı bir şekilde kaleme alarak padişaha sununca Sultan II. Abdülhamid kendisine "Tarih-nüvis-i Selâtin-i Al-i Osman" unvanıyla birlikte rütbe ve nişan vermiş ve onu maaşa bağlamıştır. Böylece geçim sıkıntısından uzaklaşan Nâci, resmî görevinden ayrılarak bütün zamanını Osmanlı tarihini yazmaya ayırmıştır. Bununla ilgili seyahatler yaparken 28 Nisan 1893 gecesi geçirdiği kalp krizi sonucu hayata veda etmiştir.¹⁴

Muallim Nâci, Osmanlı Devleti'nin yüzünü Batı'ya döndüğü Tanzimat Dönemi'nin öncü yazarlarından. O, değişik alanlarda elli civarında eser kaleme almıştır. Bu eserler hakkında detaylı bilgileri ilgili eserlere¹⁵ bırakarak burada sadece öne çıkan birkaç eserinin isimlerini vermekle iktifa edeceğiz. Nâci'nin eserleri arasında en dikkat çekenlerinden biri Ta'lim-i Kıraat (İstanbul, 1301/1885 adlı eseridir. Eser dört kısımdan meydana gelmektedir. Her birinin başlığı ise farklıdır. Bunlar: Ma'lumât-ı İbtidaiye ve Nesâyih-i Nâfia (80 sayfa), Tezhib-i Ahlâk ve İslah-ı Nefs (80 sayfa), Tenvir-i Efkâr ve Tefhim-i İnsaniyet (144 sayfa) ve Ulviyet-i Efkâr ve Kemâlat-ı İnsaniye (204 sayfa) dir. Okula yeni başlayan öğrenciler için

¹⁰ Celal Tarakçı, *Muallim Nâci Efendi ve Eserlerinden Seçmeler* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994), 15-16.

¹¹ Selâhi, *Muallim Nâci*, 16.

¹² Kitapçı Arakel: Doğumu hakkında bilgi bulunmamakla birlikte, Kitapçı Arakel Efendi (Tozluyan) olarak tanınır. İstanbul'da gazete dağıtıcılığı (müvezziliği) yapması nedeniyle kitaplara vakıfı. Bu nedenle yeni basılan kitapları tütüncü ve tömbekici dükkânlarında satardı. Bu tecrübesini kullanarak sadece kitap satılan ve kendi ismini taşıyan kitapçı dükkânını açmıştır. Aynı isimle daha sonra (1899) Babıali'de matbaasını açmış, döneminin en ünlü yayıncısı olarak ün salmıştır. Geniş bilgi için bk. Necat Birinci, "Mektep", *Türk dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi VI* (İstanbul: 1986), 229-230; Ali Birinci, "Kitapçılık Tarihimizden Bir İsim: Kaspar Efendi", *Kebikeç* 1 (1995), 28-29.

¹³ Bu konuda eşi Mediha Hanım kızı Fatma Nigar'a, eşinin o dönemde yazdığı "Firuzan" adlı eseri kitapçı Arakel'e sattığını şöyle anlatır: "Arakel gittikten sonra Nâci'nin odasına girdim. Yüzü gülüyordu. Masanın üstünde, birbirinin üzerine konulmuş otuz tane altın lira vardı" demektedir. Tarakçı, *Muallim Nâci Efendi Hayatı ve Eserlerinin Tedkiki*, 153.

¹⁴ Salahi, *Muallim Nâci*, 47. Ayrıca bk. Abdullah Uçman, *Muallim Nâci*, (İstanbul: Toker Yayınları, 1998), 11; Tarakçı, *Muallim Nâci Efendi Hayatı ve Eserlerinin Tedkiki*, 153.

¹⁵ Uçman, "Muallim Nâci", 316; Fevziye Abdullah Tansel, *Muallim Nâci'nin Dinî Eserleri*, 175; Necla Pekolcay, vd., *İslâmî Türk Edebiyatı'nda Şekil ve Nev'ilere Giriş* (İstanbul: Kitabevi, 2000), 135.

kolay okuma alışkanlığı, lüzumlu bilgiler, terbiye ile ilgili fikirler vermek amacıyla hazırlanmıştır. Çalışmamızın omurgasını oluşturan *Mekteb-i Edeb* isimli eser ise aşağıda ele alınmıştır.¹⁶

2. Mekteb-i Edeb

Mekteb-i Edeb, toplum içerisinde insani ilişkilerin nasıl olması gerektiğinin tarihi örnekler, ayetler, hadisler, sahabenin ve filozofların hayatlarından ilginç kesitler, kralların ve yöneticilerin uygulamalarından örnekler, şiiirler, anekdotlar, ibretli sözlerle süslenerek anlatıldığı bir eserdir. Eser, ahlaki parçalardan derleme olarak hazırlanmıştır. *Mekteb-i Edeb*, Kitapçı Arakel Efendi tarafından muhtemelen Fransızca bir eserden tercüme edildikten sonra büyük şair ve yazar Muallim Nâci'nin gözden geçirerek, tashih ederek, düzeltmeler yaparak, üslubundan anlaşıldığı kadarıyla da muhtemelen kimi bölümlerinin de bizzat kendisinin kaleme alarak meydana getirdiği bir eserdir.¹⁷ Yapılan diğer bir çalışmada da bizim görüşümüzü destekler mahiyette eserin Muallim Naci'ye ait olmadığı belirtilmektedir.¹⁸ Diğer taraftan eserin Muallim Naci'ye ait olduğunun da dile getirildiği görülmektedir.¹⁹

Eser, tarihi tecrübeyi ustalıklı ve yalın bir şekilde ortaya koymaktadır. Eserde herkesin kötü ahlaktan kurtulup, güzel ahlaklı olması için çeşitli ahlaki ilkeler okuyucuya sunulmaktadır. Ancak aktarılan örneklerin bazılarının yazıldığı dönem ve içinde bulunulan durumda değerlendirilmesi gerektiğini de belirtmek gerekir. Dikkatle incelendiğinde eserin dün olduğu gibi, bugüne ve yarına da ışık tutacak veciz ve her zaman geçerli olabilecek hakikatlerin dile getirildiği görülmektedir. Aşağıda verilecek bazı örneklerde de görüleceği üzere eserde bu görüşü doğrulayan onlarca örnek mevcuttur.

Çalışmamızda eserin 1303 (1886) yılında basılan ilk baskısı kaynak olarak ele alınmıştır.²⁰ İki bölümden oluşan eser, birinci bölüm ve ikinci bölüm olarak da ayrı ayrı basılmıştır. Birinci bölüm mukaddime ile birlikte 223 sayfa, ikinci bölüm ise 351 sayfadır. Eserin değişik tarihlerde yeni baskılarının yapıldığı, yapılan yeni baskılarda düzeltmelerin bulunduğu, bazı bölümlerin çıkarıldığı ve yeni bölümlerin eklendiği anlaşılmaktadır.²¹ Yapılan

¹⁶ Muallim Naci'nin eserlerinin listesi için bk. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri II* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333), 422-425; İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri III* (Kemalü's-şuara), haz. Hidayet Özcan (Ankara: AKM, 2000), 1430-1433; Fevziye Abdullah Tansel, "Muallim Naci" *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1964), 9/15-21. Muallim Naci'nin dini konulu eserleri için bk. Fevziye Abdullah Tansel, "Muallim Naci'nin Dini Eserleri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* (1962), 161-177; Ali Nar, "Muallim Nâci'nin Dini Eserleri", *Yeni Sanat* 1/8 (Kasım 1974), 38-40.

¹⁷ Muallim Nâci, *Edebi Eğitimi - Mekteb-i Edeb*, haz. M. Necip Yılmaz, 19.

¹⁸ Kaya, "Muallim Nâci", 268. Nitekim Muallim Naci, eseri kendisinin kaleme almadığını Mehteb-i Edeb'te şu şekilde dile getirmektedir: "...bu şeref, kitabın müellifine mahsustur. Burada benim yerine getirdiğim hizmet olsa olsa bağ ve bahçeleri gezip dolaşarak kalbe en ziyade ferah veren latif çiçekleri ham ve yeterince olgunlaşmamış olmak üzere, dimağa en ziyade lezzet verip, vücuda faydası bulunan meyveleri toplayarak ufacak bir emek ücretiyle âleme dağıtmış olmaktan ibaret kalıyor." (Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 8).

¹⁹ Ayar, *Muallim Nâci'nin Mekteb-i Edeb Adlı Eserinin...*, 42-45.

²⁰ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb* (İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1303/1886).

²¹ Bu durum Kitapçı Arakel tarafından kitabın mukaddimesinde şu şekilde geçmektedir: "Sırası gelmişken şurası dahi arz olunur ki, *Mekteb-i Edeb* vakia bir kaynağın tercümesi ise de durum icabı olarak çok yerlerin çıkarılmasından başka içindeki konuların ahlak ve adab-ı Osmaniye'ye uygun hale getirme ve kitabın kadrini bir kat daha arttırmak maksadıyla münasip yerlere hariceten birtakım cümleler ve faydalı fıkralar da esere katılmış ve ilave edilmiştir." bk. Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 8.

ilavelerin daha çok anlatımın acıcılığını sağlayan, İslam kültüründe yaşanmış örnek olaylar ile ilgili yapıldığını, çıkarılan bazı bölümlerin de ekseriyetle Batı kültüründen verilen örnekler olduğunu söyleyebiliriz.

Eserin fihristi son sayfada verilmiştir. Ancak birinci kısımda eserin ikinci kısmının fihristi de bulunmaktadır. Eserde ele alınan konu başlıklarının sıralanmasında belli bir sınıflandırmanın gözetilmediği anlaşılmaktadır. Eserde ele alınan başlıklar sırasıyla şöyledir:

Birinci kısım; ana babaya muhabbet ve hürmet; hakikat yahut doğruyu söylemek; vaadi yerine getirmek; sevgili olmak; iyilik etmek; riyakârlık-ikiyüzlülük-yaranıcılık; hilm ve hiddet; ilim tahsili-okumak arzusu; zamanın idaresi ve lisan; insaniyetperverlik-nezaket-zarafet; minnettarlık-nankörlük; zevk ve eğlence düşkünlüğü; kendini beğenmiş; bilgichlik taslayan insanlardan kendini sakınma; az söyle; çalışmak; uyumak ve yemek hususlarında itidal; istikamet; iyi düşünmek; ayıplayıcılık-kınayıcılık; israf ve tutumluluk olmak üzere 18 başlıktan oluşmaktadır.

İkinci kısımda ise, teşvik ve mükâfat; kavga ve çekişmeden uzak durma; istişare etme-danışma; uyumlu huy ve ahlak; borçlulara merhamet; cömertlik yahut iyilik etmek; lütf ve kerem adabı; efendilik vazifeleri; hoş geçinme; tedbirli davranmanın lüzumu; insanlara mutluluk verici olma; Cenâb-ı Haktan servet ve azamet değil ilim iste; dost seçimi; kötülüğe mukabil iyilik; istihza-latife-ta'riz; af ile karşılık verme; sır saklama; tevazu ve riayet-tekebbür ve ihanet; namus; düello; aşk ve alâka; barış ve esenlik-nifak ve ihtilaf; felaketlere sabır ve mukavemet; balo; tiyatro; oyunlar; *Mekteb-i Edeb*'in sonu: Akıllı ve iyi insan olmak üzere 29 başlıkta konular işlenmiştir.

Eserde eğitici ve öğretici bir yol izlenmiş, konular açık, anlaşılır ve sade bir dille ele alınmıştır. Bu üslup, eserin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Eserde çoğu kez kısa ve anlaşılır cümleler kullanılmakla birlikte bazen de fazlaca bağlaç kullanılarak uzun cümleler yer almaktadır. Eser şiir, hikâye ve özlü sözlerle süslenmiş, bazı ahlaki ilkeler daha iyi anlaşılması için zıttı ile verilmiştir. Eserde, konular anlaşılabilir uzunlukta ele alınmıştır. Ele alınan ahlaki ilkelerin daha iyi anlaşılabilmesi için şiir, hikâye, fıkra ve özlü sözlerin yanında atasözlerinden de istifade edilmiştir.

Ahlaki ilkeler ele alınırken topluma mal olmuş kişilerden alıntılar yapılmıştır. Ancak bu şahsiyetler içerisinde İslam kültüründen seçilenler olmakla birlikte, muhtemelen Fransızca bir eserden tercüme edilmiş olması nedeniyle Batı medeniyetine ait hükümdar, idareci, filozof vs. gibi şahısların hayatından anekdotlar çokça yer almakla birlikte, eserde Osmanlı kültürüne ait örneklerin de bulunduğu görülmektedir, bunların da muhtemelen Muallim Nâci tarafından esere eklendiğini söylenebilir. Ancak, eserin çeviri eser olması, Osmanlı'nın çokkültürlü bir yapıya sahip olması veya Batı'nın Osmanlı üzerindeki etkisine bağlı olarak Osmanlı Devleti içinde yaşayan herkesin ve her kesimin eseri sahiplenebilmesi için Batı medeniyetine dair örneklerin eserde müellif tarafından bilinçli olarak kalmış olabileceği de düşünülebilir. Konunun anlaşılabilirlik durumuna bağlı olarak, bazı ahlaki konu başlığı altında birden fazla hikâyeye yer verilmişken, bazı başlıklar altında ise hikâyeye hiç yer verilmemiştir. Bunun yanında eserde gerek farklı konular içinde gerekse aynı konu içerisinde zaman zaman tekrarlara da yer verilmiştir. Dikkat çekmek, önemini vurgulamak amacıyla olsa gerek, pek çok yerde aynı örneklerin aynı ifadelerle geçtiği de görülmektedir. Eserde zaman zaman öğüt verir bir eda ile “Yavrularım”, “Evlatlarım”, “Gençler”, “Ey Oğul”,

“Dinleyiniz Evlatlar” gibi hitapların kullanıldığı ve samimi bir hava oluşturulduğu da görülmektedir. Bununla birlikte eserde buyurgan/emredici şekilde bir yaklaşım ise görülmemektedir.

Yukarıda anlatılanları özetler mahiyette eserin başında/kapak sayfasında eser hakkında şu ifadeler yer almaktadır:

“Vatanımızda sakin kadın-erkek, büyük-küçük her sınıftan insanın bütün fertlerine elverişli olmak üzere, çeşitli ahlâk kitaplarının incelenmesi ile meydana getirilmiş, muteber bir kaynaktan seçilerek bir araya getirilmiş ve tertip edilmiştir. Herkesin anlayabileceği bir ifade tarzı ile insanı rezillikten uzaklaştırır, faziletlere teşvik eder... Hülâsa: umurun ahlakını olgunlaştırmaya cidden vesile olacak birçok nasihat ve kıssaları bir araya getiren faydalı bir kitap olmakla hakikaten “Mekteb-i Edeb” unvanına layıktır.”

3. Mekteb-i Edeb’te Ahlak Eğitimi

Mekteb-i Edeb, ebeveyn, muallim ve mürebbilere terbiye usulleri hakkında görev ve sorumluluklarını anlatmak üzere, kadın erkek, büyük küçük her bireyin ahlaki değerleri ve ilkeleri öğrenebilmesi amacıyla tertip edilmiş bir eserdir. Bu durum kitabın mukaddimesinde şu şekilde ifade edilmektedir:

“Durum şudur ki, adaba ve herkese hitap edecek bir ahlaka hizmet edecek kitaplar bizde eksik değildir. Fakat adap ve herkese hitap edecek bir ahlaka hizmet eden bu gibi kitaplara ihtiyacımız her zaman bakidir. Dikkat sahiplerine malumdur ki, bir milletin fertleri ne kadar güzel terbiye görmüş ve buna ne kadar ehemmiyet vermiş ise o millet o kadar kuvvet bulmuştur.”²²

Mekteb-i Edeb’te ahlak eğitimiyle ilgili dikkati çeken ilk husus, eserde ele alınan tüm konuların doğrudan ahlak eğitimine dair konuları içermesidir. Ahlak terbiyesinde kazandırılmak istenen davranış hakkında öncelikle teorik bilgi verilerek, muhatabın davranış hakkında bilgilendirilmesi oldukça önemlidir. Eserde bu yöntemin uygulandığı görülmektedir. Nitekim eserdeki ahlak eğitiminde kullanılan usullere bakıldığında, muhataplarına hitap eder şekilde nasihat edildiği, bunun da eserin dilini akıcı yaptığı görülmektedir. Böylece eserin muhatapları tarafından daha keyifle okunabilecek bir hale geldiği söylenebilir.

Öte yandan ahlak terbiyesinde önemli unsurlardan biri de ibret ve öğüt verici hikâyelerden/mesellerden faydalanılması yöntemidir ki, bu eserin tamamında görülebilmektedir. Zira eserin birinci kısmında elli üç, ikinci kısmında ise altmış iki hikâyenin yer alması bunun en büyük göstergesidir. Örnek olay/meseller/hikâyelerden yararlanma yöntemi Kur’an-ı Kerim’in kullandığı en önemli yöntemlerden biridir. İnsanı hem maddi hem de manevi olarak eğitmeye çalışan Kur’an’ın bizzat kendisi bunu şöyle ifade etmektedir: *“And olsun ki biz, öğüt alsınlar diye, bu Kur’an’da her türlü misali verdik”,²³ “İşte bu misalleri biz insanlar için getiriyoruz.”²⁴* Dolayısıyla meseller, Kur’an’ın insanlar tarafından kavranmasını sağlayan en güzel araçlardan biridir ki, öğrenme etkinliklerinde soyut içerikli konuları anlamakta zorlananlara Kur’an’daki örnek olaylar bu güçlüğü ortadan kaldırır niteliktedir. Böylece Yüce Allah vermek istediği mesajları muhatabın zihninde somutlaştırarak sağlam bir zemine oturtmuştur. Bu yöntemin klasikten modern eğitim anlayışına kadar da vazgeçilmez olduğuna tanıklık ediyoruz.

²² Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 9.

²³ ez-Zümer 39/27.

²⁴ el-Ankebût 29/43; el-Hasr 59/21.

Nitekim kadim Şark geleneğinde de “meseller” ya da temsiller vasıtasıyla insanları iyiye, doğruya, güzele sevk edecek; kötüden, çirkinden, yanlıştan alıkoyacak ibret belgelerinin nazara verildiği bilinmektedir. Nitekim temsiller ya da hikâyeler yoluyla telkinde bulunmanın karmaşık, anlaşılması güç bir metnin insanların anlayabileceği düzeye indirgenmesinde, diğer bir ifadeyle somutlaştırılmasında oldukça önemli olduğunu belirtmek gerekir.²⁵ Bu durumun, Tanzimat Dönemi'nin “halkı tenvir etmeye didinen zihniyet”i ile ilişkili yanında²⁶ soyut ahlaki kavramları somutlaştırmak için öteden beri kullanılagelen bir yöntem olduğu da söylenebilir. Bu bağlamda *Mekteb-i Edeb*'te temsil ve hikâyelerin sıkça kullanılması insanların eğitilmesi açısından hem anlatılanların duyular dünyasında bir model olarak canlanarak zihinlere yerleşmesi bakımından hem de mücerret (soyut) ahlak kavramlarının müşahhas (somut) hale getirilmesi bakımından oldukça önemlidir.

Mekteb-i Edeb'te dikkat çeken en önemli hususlardan biri de zıtları ile bir eğitim yönteminin uygulanmasıdır. Örneğin, hilm ve hiddet, minnetarlık ve nankörlük, israf ve tutumluluk, kibir ve tevazu gibi. Zira ahlak eğitiminde sadece iyi ve güzel olanların öğretilmesi yanında, kötü ve sakınılması gereken davranışların da birlikte verilmesi eğitim açısından oldukça önemlidir. Aslında bu yöntem de Kur'an-ı Kerim'in uyguladığı bir eğitim yöntemidir. Zira Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetlerinde zıtları yan yana koyarak muhatabı eğitmeye çalıştığı görülmektedir.²⁷

İncelediğimiz eserin ahlak terbiyesine dair bir eser olması nedeniyle öncelikle insanlarda bulunabilen olumsuz davranışların eğitilmesine yönelik ahlaki ilkelere yer verilecek ardından da insanların sahip olması gereken ahlaki erdemlere dair konular ele alınacaktır.

3.1. *Mekteb-i Edeb*'te İnsanın Olumsuz Davranışlarının Eğitilmesi

Mekteb-i Edeb adlı eserde toplumun her kesimine mensup bireylerin ahlak eğitimine yönelik gerçekleştirilmesi ya da kaçınması gereken ahlaki davranışlar ele alınmaktadır. Nitekim eserde ahlak eğitiminin önemi, “*Evladınıza yalnız Fransızca, İngilizce vesaire diller öğretmekte olmamızı iftihar vesilesi kabul etmemeliyiz. Bunlara çokça ahlak dersi vermeye çalışmalıyız. Zira insanîyet sadece bilgi ile değil güzel ahlak ile ayakta durur.*”²⁸ ifadesiyle ortaya konulmaktadır.

İnsan, yetkin bir varlık olmasının yanında birçok eksik yönü de olan bir varlıktır. Eğitim sayesinde insan yetkinliğe ve olgunlaşmaya doğru ilerler. Bireyin kendine, topluma, çevresine ve en önemlisi de yaratana karşı görev ve sorumluluğunun bilincine varması eğitimle olacaktır.²⁹ Yazarın eserde ele aldığı konuların tamamı toplumdaki insanların ahlaki eğitimlerini içermektedir. Belirtilen ahlaki eğitim kapsamında insanların olumlu davranışlar gerçekleştirerek ahlaki olgunluğa ulaşması, insanın dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmasında önemli bir role sahiptir.

²⁵ Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 234.

²⁶ Aytan, “Muallim Naci'nin Mekteb-i Edebi'nde Değerler Eğitimi”, 232.

²⁷ bk. İbrahim 14/24-26; Cuma 62/5; el-Ankebût 29/41.

²⁸ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 6.

²⁹ Hasan Mahmut Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazâlî* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014), 115.

İnsanın davranışlarının her yönüyle farkında olması onu diğer canlılardan ayıran en önemli özelliğidir. İnsan bu özelliği sayesinde ahlaki eylemini ve kendisini kontrol etmektedir.³⁰ İnsanın bu bilinçli hali kazanmasın ve kendini fark edip gözlemlemesi üzerine Kur'an-ı Kerim'de "Onlar kendi nefisleri hakkında hiç düşünmezler mi?"³¹ buyrulmaktadır. Böylece insanın kendi halini, kendi içinde tefekkür etmesi ve içine gelen hisleri kontrol etmesi istenilmektedir. Zira Yüce Allah, her şeyi bildiği gibi, kalplerden geçenleri de bilir.³² Dolayısıyla bireyin İslam'ın hedeflediği dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşması için kendisine ve yaşadığı topluma karşı zararlı olan davranışları kontrol altına alarak eğitmesi gerekmektedir. *Mekteb-i Edeb*'te en uzun ve geniş şekilde ele alınan bu davranışlardan beş tanesi örnek olarak aşağıda verilmiştir.

Kavramların açıklamalarına geçmeden önce bir hususu belirtmekte fayda vardır. *Mekteb-i Edeb*'te ele alınan ahlak konularının pek çoğunun içeriğinde Gazzâlî, Nasuriddin Tûsi, Kınalızâde, İbn Miskeveyh, Kindî, İbni Sinâ gibi İslam ahlakına dair eserler kaleme alan âlimlerin görüşlerinden de yararlanıldığı görülmektedir. *Mekteb-i Edeb*'in bu şekilde önemli ahlak eğitimcilerinin görüşlerinden yararlanılarak hazırlanması, eserin etkisini ve önemini arttırdığı söylenebilir.

Öfke/Hiddet: Yumuşak huyluluğun zıttı olan hiddet/öfke, "intikam duygusuyla kalpteki kan basıncının yükselmesi"³³, "bireyin haz alma duygusunun engellenmesi, incinme ve tehdit gibi durumlara bağlı olarak temel güdülerden olan kızgınlık ve saldırganlık tepkisi"³⁴ şeklinde tanımlanmaktadır. İslam, gerçek müminlerin öfkesini yenen ve onu dizginlemesini bilen kimseler olduğunu vurgulamakta ve bu konuda Kur'an-ı Kerim'de, "Onlar bollukta ve darlıkta Allah yolunda harcayanlar, öfkelerini yenenler, insanları affedenlerdir"³⁵ buyrulmaktadır. Yine Hz. Peygamber'in "Gerçek pehlivan, gürüşte rakibini yenen değildir. Gerçek pehlivan, öfkelenildiği zaman öfkesini yenendir"³⁶ hadisi de öfkeye hâkim olmanın önemini ortaya koymaktadır.

Eserde Allah'ın insana bahşettiği niteliklerden birinin yumuşak huyluluk ve mizaç olduğu, ancak bazı insanların tabiatın bu güzel mevhibesinden mahrum bulunduğu ve bu sıfatın kazanılabileceği bunun için de gayret gösterilmesi gerektiği ifade edilerek konuya başlanmaktadır. Bu sıfatın gayret gösterilerek kazanılabileceğini göstermek için de "Rahiplerden Françesko isimli zat bu güzel sıfattan mahrum ve sert mizaçlı olup kendisinin bu haline yine kendisi vakıf olur olmaz derhal nefsiyi ıslah etmenin çaresine düşerek hilm kazanmayı başardı"³⁷ diyerek somut bir örnek sunmuştur. Hem bunu desteklemek için hem de özellikle devlet adamlarının ve yöneticilerin öfkelerini teskin etmelerinin ne kadar önemli olduğunu anlatmak için adı zikredilen rahibin başından geçen bir olay eserde anlatılmıştır.³⁸ Eserde bu vb. hikâye ve açıklamalarla öfkeli insanın, yaptığı pek çok davranıştan dolayı daha sonra

³⁰ Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1995), 63.

³¹ er-Rûm 30/8.

³² el-Bakara 2/204; el-Enfâl 8/24.

³³ Ragıb el-İsfahânî, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. M. Yıldız (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 713.

³⁴ Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, çev. S. Karakaş (Ankara: Eğitim Kitabevi, 2009), 231.

³⁵ Âl-i İmran 3/134.

³⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Edeb", 76 (No. 5763); Müslim, "Birr", 107, 108.

³⁷ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 55.

³⁸ bk. Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 56-57.

pişman olacağını, bu tür insanların her daim kalp ıstırabı ile yaşamak zorunda kalacağını ve bu durumun da kişiyi hayat boyu mutsuz edeceği de ifade edilmektedir. Ancak sonradan pişman olmanın insana fayda sağlamayacağını, dolayısıyla öfkeden kaçınmanın herkes için elzem olduğu her fırsatta vurgulanmaktadır.³⁹ Eserde öfkesine hâkim olamayarak hata eden insanların da vicdan azabıyla yaşamak yerine, kırıp döktükleri insanlardan özür dileyerek rahatlamaları tavsiye edilmektedir. Ancak bunu kibirli insanların başaramayacağını da belirtilmektedir.⁴⁰

Eserde konuyla ilgili Hz. Peygamber'in hadislerinin yanında, İslam âlimlerinin sözlerinden, Hz. Süleyman'dan, IV. Henry'den ve isim belirtilmeksizin pek çok kişiden konuyla ilgili sözler ve hikâyeler aktarılarak, tüm insanların toplumda mutluluğu inşa etme gibi bir vazifesinin olduğu, kendisinde öfke gibi gayri meşru arzular olan insanların mutlak manada nefislerini ıslah etmeleri gerektiği vurgulanmaktadır. Bununla birlikte eserde öfkenin yaratılıştan geldiği belirtilerek, bu özelliğe sahip bireylerin kendilerindeki bu durumu düzeltmeye çalışmaları gerektiği, aksi takdirde kendilerinin suçlu ve kabahatli olacağı belirtilmektedir.⁴¹

Kibir/Kendini Beğenmişlik: Kendini yüksek görmek, büyükmek, kendini beğenmek⁴² gibi anlamlara gelen kibir, insanın kendisini beğenmesinden dolayı başkalarını küçük görmesidir.⁴³ Kibir ve kendini beğenmişlik olarak ifade edilen bu iki vasıf, gerek Kur'an-ı Kerim'de⁴⁴ gerek hadislerde⁴⁵ kabul edilmeyen, zemmedilen davranışlar arasındadır. Bireyin ruhsal yapısını/dengesini bozan olumsuz ahlaki özelliklerden olan kibir, Nâci'ye göre, faziletli işleri def ederken, olumsuz işleri celbeder. Böyle bir duygu hangi kalbi istila ederse o kalp, kimsenin nasihatini dinlemez, terbiyeyi kabul etmez ve kişiyi helake götürür.⁴⁶

"Kişinin helaki kendisini beğenmesindedir" şeklinde bir ifade ile konuya başlanan eserde, bencil ve kendini beğenen insanın, insanlar arasında daima rezil ve adı kötüye çıkmış biri olduğu belirtilerek, "*yalancı şöhrete tabiat olarak meyyal olan hodbin (yalnız kendini düşünen, kibirli) ve hodpesend (kendini beğenmiş) insan her ne söyler ve ne yaparsa cümlesi riyakârane bir gösterişten ibaret...*" olduğu ifade edilmiştir.⁴⁷ Ayrıca eserde dünyada geçici olanlarla övünüp, kibirlenmenin ne kadar anlamsız olduğu belirterek, "*Evladım! / Oğlum! Kibirlenen ve kendilerini beğenenler gibi olma ki...*"⁴⁸ şeklinde başlayan nasihatler, örnekler ve özlü sözlerle desteklenip açıklanmıştır. Yine eserde, kibirli ve kendini beğenmiş insanların, çevresindekiler tarafından nasıl görüldüğünü anlatılmak için, kibirli insana hizmet etmektense köpek bakıcılığını tercih eden bir adamın hikâyesi, "İngiltere hükemâsından birinin naklettiği vaka" adı altında ele alınmaktadır.⁴⁹ Eserde aktarılmış olan bu hikâye kibrin insanı ne durumlara düşürebileceğini göstermesi açısından önemlidir.

³⁹ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 55.

⁴⁰ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 59-63.

⁴¹ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 59-63. Ayrıca bk. Ayar, *Muallim Nâci'nin Mekteb-i Edeb Adlı Eserinin...*, 71-72.

⁴² İbrâhim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasit I-II* (Kahire: Mektebet'ul İslamiye Yayınevi, 1380-81/1960), 149-151.

⁴³ Mustafa Çağrırcı, "Kibir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/561.

⁴⁴ Lokman 31/18-19; el-İsra, 17/39.

⁴⁵ Müslim, "İmân", 147; Tirmizî, "Birr", 61 (No. 1999).

⁴⁶ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 194.

⁴⁷ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 105-106.

⁴⁸ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 107.

⁴⁹ bk. Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 106.

Eserde kibir davranışı cehalet olarak nitelendirilmekte ve kibrin kişiyi helake götüren davranış olduğu da vurgulanmaktadır. Eserde kibirli insanların özelliklerini şu şekilde belirtilmektedir:

“Yalancı şöhrete tabiat olarak meyyal olan kibirli ve kendini beğenmiş insan her ne söyler ve ne yaparsa cümlesi riyakârane bir gösterişten ibarettir. Kendisini herkesten yukarı göstermek istediği halde herkesin nefret ettiği kişi olup herkesten aşağı görünür. Büyükler ile üns ve ülfet bulmaya çalışır. Akran ve emsaline kibir ve gurur ile muamele eder. Muameleleri, aşağısında bulunanlar tarafından tahammül olunur bir şey değildir. Herkese iş buyurur, herkese hâkim olur. Selam versen görmez, bir şey söyleyen dinlemez. Biriyle söyleşse sözünü keser... Hiçbir şeyden haber ve malumatı olmadığı halde ilimden, fenden, sanattan, felsefeden bahseder.”⁵⁰

Eserde bu vb. ifade, örnek ve hikâyelerle kendini beğenmişliğin ne denli çirkin ve fena bir şey olduğu anlatılmaya çalışılmış, bunun yanında kibirli insanların hataları karşısında özür dileyememe, herhangi bir konuda başkaları ile istişare etmeme gibi olumsuz özelliklere de sahip olduğu vurgulanmıştır.

Riyakârlık: Riya, insanın içinde bulunduğu duyguların tam tersi yönde bir davranışta bulunması, Allah için yapılması gereken bir davranış ve ibadeti sırf insanlar görsün diye yapması olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla riya, insanların sevgi ve sempatisini kazanmak amacıyla, Allah’a ibadet ediyormuş gibi görünmektir.⁵¹ Nitekim İslam’da riya, ahlaki bir kusur olarak görülerek eleştirilmekle birlikte, riyakârların yaptığı ibadetin kabul olmayacağı ifade edilmekte,⁵² hatta Allah’ın rızasının dışında insanları mutlu etme gayesi taşıdığı için riya “şirk” olarak addedilmektedir.⁵³ Bu nedenle İslam’da riyanın her türlü ahlaki dışı davranış olarak kabul edildiği halde, ibadetlerde riya ise çok daha büyük kötülük olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda kişinin yaptığı davranış ne derece iyi olursa olsun, Allah’ın dışındaki varlıkları memnun etme amacı taşıyan her davranışın boşa gittiği haber verilmektedir.⁵⁴

Riya, bireyin kalbinde gizli olması nedeniyle anlaşılması ve kontrol edilmesi zor bir duygudur. *Mekteb-i Edeb*’te bu konuya dikkat çekilerek “bu kötü sıfatı insanın kendisi ve Allah’tan başkasının anlamasının zor olduğu”⁵⁵ belirtmektedir.

Konuya “Ayıbımı söyleyen insan, ilahi rahmete mazhar olsun” şeklinde Hz. Ömer’e atfedilen bir söz ile başlanılmakta ve riyakâr insanların özellikleri belirtilmektedir. Bu bağlamda eserde riyakâr olan insanların başkalarının tabiat ve meşreplerine vakıf olarak kendisini de onlara uydurmaya çalıştığı; bu sıfatın, onunla vasıflanan insanın niyetine göre tesir edeceği ifade edilmektedir.⁵⁶

Eserde, insanın manevi hastalıklarından biri olarak da kabul edilen riyakârlığın gurur, kibir, başkalarına özentisi ve taklit neticesinde de ortaya çıkabileceği belirtilmektedir. Bundan kurtulmanın yolunun da duyguları kontrol altına almak olduğu tavsiye edilmekte ve konu Hişam b. Abdülmelik, Hz. Ali gibi önemli şahsiyetlerin hayatlarından örneklerle ele alınmaktadır.⁵⁷

⁵⁰ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 107-108.

⁵¹ Mustafa Çağrıncı, “Kibir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/137.

⁵² el-Maûn 107/4-6.

⁵³ “Muhakkak ki sizin için en çok korktuğum şey, küçük şirk, yani riyadır.” Tirmizî, “Hudud”, 24 (No. 437).

⁵⁴ el-Bakara 2/264.

⁵⁵ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 51.

⁵⁶ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 52.

⁵⁷ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 52-54.

Nankörlük: Minnettarlığın zıttı olan nankörlük, gördüğü iyiliğin, “yediği ekmeğin kıymetini bilmeyen, nimeti inkâr eden” anlamlarına gelmektedir.⁵⁸ Kur'an'da pek çok ayette⁵⁹ şükür kelimesiyle kullanılmakta ve Allah tarafından verilen nimetlere karşı nankörlüğü ifade etmek üzere yer almaktadır. Aynı niteleme şeytan için de kullanılmaktadır.⁶⁰ Kur'an-ı Kerim'de ayrıca ilahi nimetler karşısında nankörlük yapmanın birtakım dünyevi sıkıntılara sebep olacağı da belirtilmektedir.⁶¹ Hadislerde ise nankörlük konusu daha çok insanların yapılan iyilikler karşısında teşekkür etmesinin önemi çerçevesinde ele alınmaktadır.⁶²

Ahlak kitaplarında genişçe yer verilen nankörlük konusu kötü bir ahlak olarak *Mekteb-i Edeb*'te de genişçe ele alınmıştır. Eserde iyiliklere minnettar olma vazifesini yerine getirmede ve teşekkür etmede kusur eden insanın reddedilmiş ve hatta köpekten de alçak olduğu belirtilmektedir. Hatta konuya daha da açıklık getirilerek, köpeğin, kendisine bir lokma ekmek veren insanı on beş sene sonra bile tanıdığının tecrübe edildiği belirtilmektedir. Bununla birlikte ekmek ve nimet hakkı bilmez, iyilik tanımaz insanlara nankör veya kâfir-i nimet adları verileceği de dile getirilmiştir. Ayrıca kibrin hasmının Allah olduğu gibi, nankörün hasmının da yine Allah olduğu, nankör olan insanın daha dünyada da layık olduğu cezayı bulacağı ifade edilmektedir.⁶³

Eserde en geniş yer verilen konulardan biri olan nankörlüğün ne denli kötü bir vasıf ve ahlaki davranış olduğu sık sık vurgulanmış, konuyla ilgili Hz. Süleyman başta olmak üzere Halife Mansur, Sa'd b. Ebi Vakkas ve hükema-i kadimden örnekler verilmiştir. Yine Fransa Kralı XI. Louis, V. Sixtus ve Limozen eyaleti asilzadelerinden değişik kimselerin sözlerinden alıntılar yapılmış ve konuyla ilgili dört tane hikâye paylaşarak konu ele alınmıştır. Eserde, nankörlüğün bir sınırı da çizilerek, onun sevilmeyen bir özellik olmasına rağmen, dünyada çok fazla nankör olduğu; nankörlerin gördükleri iyiliği çabuk unuttukları; bu tür duyguya sahip insanların menfaatperest oldukları ifade edilmektedir. Öte yandan eserde, yazar insanlardan çoğunun gösterdiği minnettarlığın yüzeysel olmasından, samimi olmamasından ve iyiliğin insanda minnet hissi uyandırsa bile kısa süre içinde unutulup gitmesinden duyulan üzüntüyü de dile getirilmektedir.⁶⁴ Anlatılan hikâye ve verilen açıklamalardan sonra, hakiki ve samimi minnettarlığın çok nadir görüldüğü ve çoğunlukla dünyada nankörlerin bulunduğu belirtilerek konunun tamamlandığı görülmektedir.

İsraf: “Hata, cehalet, gaflet, haddi aşma” gibi anlamlara gelmekte olan israf, genel olarak söz ve davranışta dinin, aklın veya örfün uygun gördüğü ölçütlerin dışına çıkmaktır.⁶⁵ Kur'an ve Sünnette bu durum yasaklandığı gibi,⁶⁶ savurganlık derecesine varan bir cömertlik de uygun görülmemiştir. Kur'an'da “*Elini boynuna bağlı kalma (cimri olma) ve*

⁵⁸ el-İsfahânî, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 693.

⁵⁹ İbrahim, 14/7, 34; en-Nahl 16/112; el-Enbiya 21/94; Furkan 77/50; en-Neml 27/40; Lokmân 31/12.

⁶⁰ el-İsra 17/27.

⁶¹ en-Nahl 16/112; Sebe' 34/17.

⁶² Örneğin, “*Aza şükretmeyen çoğa da şükretmez; insanlara teşekkür etmeyen Allah'a da şükretmez. Allah'ın nimetini her zaman anmak şükür, bunu terk etmek ise nankörlüktür.*” Tirmizî, “Birr”, 35 (No. 8136).

⁶³ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 114-115.

⁶⁴ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 116-126.

⁶⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “srF” md (Beyrut: Dâru Sadr, 1414/1994), 10/49.

⁶⁶ bk. en-Nisâ 4/6; el-Furkân 25/67; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvinî, *Sünenü İbn Mâce* (Mansure: Darü'l Kelime, 2011), “Tahâret”, 48 (No. 2242).

*büsbütün de onu açıp israf etme ki, sonra kınanmış olursun ve eli boş açıkta kalırsın*⁶⁷ buyrulurak cömertlikteki ölçü de ortaya konulmuştur. Bu durum ne cimrilik ne de israfın hoş karşılandığının bir uyarısı niteliğindedir.⁶⁸ Zira İslam dini, maddi ve manevi imkânları insanlara Allah'ın bağışladığı birer emanet saymakta ve bunları insanlara mutluluk getirmeye elverişli ve Allah'ın rızasını kazanacak şekilde kullanmayı emretmektedir.⁶⁹

Günümüzde özellikle beşerî ve maddi kaynakların kullanımında savurganlığı ifade eden israfın kapsamının belirlenmesinde din, örf âdet, tutum, tercih ve alışkanlıkların rolünün olduğu söylenebilir. Fıkıh kitaplarında genellikle taharet, giyim kuşam, cenaze, kısas, yiyecek içecekler, haramlar ve helâller gibi konularda doğrudan ya da dolaylı olarak temas edilen israf, ahlak kitaplarının da en önemli konuları arasındadır.

Mekteb-i Edeb'te, israf ateşe benzetilerek, ateşin kendisini besleyen maddeyi (odunu) nasıl tüketip bitirdiği gibi, müsrifin de kendisini tüketerek dilenmeye muhtaç konuma gelebileceği ifade edilir.⁷⁰ Bununla birlikte herkesin hal ve iktidarına göre kendisine yakışacak şekilde giyinmesinin caiz olduğu, bunun müsriflik olmadığı da belirtilmektedir.⁷¹

Müsrif insanın kısa süre içerisinde ölecekmiş gibi bir harcamanın içinde olduğu, cimri/aşırı tutumlu insanın da hiç ölmeyecekmiş gibi davrandığı ifade edilen eserde, bu ikisi arasında ölçülü ve dengeli bir yol izlenmesi gerektiği ifade edilmektedir. Eserde, israf konusu zıttı olan tutumluluk konusu ile birlikte ele alınmakta ve cimri insanların kendilerini idareli, müsrif insanların ise cömert gördüğü belirtilerek, önemli olanın ölçü ve dengeli olmak olduğu vurgulanmaktadır.⁷² Konuyla ilgili açıklamaları anekdot, örneklerle ve hikayelerle desteklemekte ve gerek kişiyi gerekse ülkeyi zenginliğe götüren en önemli yollardan birinin israftan kaçınmak olduğu öğütlenmektedir.

Eserde israf konusu ele alınırken pek çok örneğin kadınlar üzerinden verilmesi de dikkat çekmektedir. Bu durum içinde bulunulan dönemin yansıması olarak değerlendirilebilir. Öyle ki, her ne kadar adap ve ahlak-i umumiye dâhilinde ve emri tasarruf ve idare dairesinde meydana gelen yeniliklere uymanın kadınlar için caiz olduğu ifade edilse de başkalarına göstermek, başkalarını takip ederek ihtiyaç olmadığı halde faydasız şeyleri almaya mecbur kalmaları israf olarak değerlendirilmiştir. Bunun yanında bir takım gülünç süslere ve her çeşit mücevhere olan temayülleri ve düşkünlükleri yüzünden kadınların çokça israfın içinde bulunabildikleri vurgulanmıştır.⁷³

3.2. *Mekteb-i Edeb*'te İnsanın Elde Etmesi Gereken Ahlaki Erdemler

İnsan dünyaya ahlaki davranışları bilerek gelmemektedir. Nerede, nasıl davranılması gerektiği içinde yaşanan toplumdan öğrenilir. Dolayısıyla ahlak, bir eğitim konusudur. İslam dini ahlaka ve ahlaklı insana son derece önem vermiştir. Hz. Peygamber'de bu konuda "*Müminlerin iman bakımından en faziletli ahlakça en iyi olanıdır*"⁷⁴ buyurarak ahlak eğitimine

⁶⁷ el-İsra 17/29.

⁶⁸ Bayraktar Bayraklı, *İslam'da Eğitim* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2012), 155.

⁶⁹ Cengiz Kallek, "İsraf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/178.

⁷⁰ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 171.

⁷¹ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 172-173.

⁷² Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 174-175.

⁷³ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 169-170.

⁷⁴ Tirmizî, "Radâ", 11 (No. 1159).

dikkat çekmiştir. *Mekteb-i Edeb*'te bu bağlamda yazılmış bir eser olup, içerisinde pek çok ahlaki erdemlere yönelik konular mevcuttur. Bunlardan bazıları aşağıda ele alınmıştır.

Doğruluk: Düşüncenin gerçekle, özün ve sözün uyuşmasıdır.⁷⁵ Doğruluk, her ortamda ve her sosyal yapıda bireyin kazanması ve gerçekleştirilmesi istenilen olumlu ahlaki davranıştır. Doğruluk, İslam kültüründe ayet ve hadislerle emredilen bir davranış olup,⁷⁶ bireyin erdemli bir kişilik kazanmasına, dinî ve ahlaki açıdan olgun bir davranışa sahip olmasına vesile olan önemli bir değerdir. Zira İslam, dosdoğru bir yol sunmakta ve bu doğru yola ulaşmayı engelleyen her türlü duygu, düşünce ve davranıştan bireyi uzak tutmaya çalışmaktadır.

Mekteb-i Edeb'te doğru söylemenin insan topluluğu içinde yaşayan her insanın birinci vazifesi olduğu ifade edilerek konuya başlanmıştır. Daha sonra doğruluğun önemine vurgu yapılarak, sözü ve özü doğru olan insanın toplum içinde ne kadar kıymetli ve muhterem bir insan olduğu, her kim böyle bir insanla sohbet eder ya da iş yaparsa bir hile ve oyuna gelmeyeceği, aldatma tuzağına düşmeyeceği, fikir ve düşüncelerini, niyet ve tasavvurlarını doğruca beyan etmekten çekinmeyeceği belirtilmektedir.⁷⁷ Yine doğru insanların dilinin hakikat için kullanılan bir alete benzetildiği eserde, doğru insanların yalan ve hile ile mukaddes dudaklarını lekelemeyeceği; doğruların yardımcısının Hz. Allah olduğu; haram olan yalan gibi bir günahı işleyen insanda insaniyet aranmaması gerektiği; yalancıda insanlık ve yiğitliğin olmayacağı Sadi Şirâzi, Gazzâli, Hulefâ-yi Râşidîn'in sözlerinden alıntılarla ve hikâyelerle desteklenerek izah edilmiştir.⁷⁸

Eserde doğruluğun önemi ve gerekliliği geniş şekilde ele aldıktan sonra bazı tavsiyelerde de bulunulmuş ve ikiyüzlülük ve dalkavukluk yapmaktan gereği gibi sakınılması istenilmiştir. Birlikte yaşanan insanlarla hoş geçinmek için kalp saflığı ile beraber doğruyu söylemek gerektiği, insanın dilini tutamayıp her ağzına geleni söylemesi yüzünden başına hadsiz hesapsız zarar ve ziyan, hatta ölüme sebep olabilecek haller gelebileceği, bunların en küçüğünün insanlar arasında sevgi, beğeni, güven ve dostlarını kaybetmek olacağı ifade edilmiştir.⁷⁹

İtidal: İki aşırı davranış ve tutum arasındaki orta hal, ölçülü ve ılımlı olma, denge, düzgünlük⁸⁰ gibi anlamlara gelmektedir. Felsefe kültürünün İslâm dünyasında gelişmesiyle birlikte itidal kelimesi “karakter, mizaç, ılımlılık, denge ve ahlâkta aşırılıklardan uzaklık”⁸¹ anlamında psikoloji ve ahlâk terimi olarak da kullanılır olmuştur. Kur’an ve Sünnette ise, insanın davranışlarının aşırılıklardan uzak orta bir yolda olması olarak ifade edilmektedir.⁸²

Mekteb-i Edeb'te itidal başlığı altında çalışmak, uyumak, yemek hususlarında itidal konularının ele alındığı görülmektedir. Eserde, insana arız olan hastalıkların genelde itiyat sınırını zorlamaktan ortaya çıktığı, aşırılıkların insanın ruhunu, kalbini, vücudunu, zihnini yordduğu ifade edilerek, konuya “Oğlum!” diyerek tavsiyelerle başlanılmaktadır.⁸³ Her işte

⁷⁵ TDK Büyük Türkçe Sözlük (Ankara: TDK Yayınları, 1988), 1/391.

⁷⁶ el-Hud 11/112; el-Beyyine, 98/5; el-Ahzab 33/70; et-Tevbe 9/119; Buhârî, “Edeb”, 69 (No. 7847).

⁷⁷ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 29-30.

⁷⁸ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 31-33.

⁷⁹ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 32-35.

⁸⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, “‘adl” md., 256.

⁸¹ Mustafa Çağrırcı, “İtidal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/456.

⁸² el-İsrâ 17/29; el-Furkân 25/67; el-Bakara 2/201; el-Mâide 5/8; Tirmizî, “Birr”, 59 (No. 324)

⁸³ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 143.

itidal üzere olunması gerektiği belirtilerek, zihni sürekli aynı iş ile meşgul etmenin olumsuzluğuna dikkat çekilmektedir: “İş insanın aklını işgal etmeli ama zihnini yormamalıdır. Bunun için uzun müddet fikri işgal etmeyip bir eğlence ile fasıla verilmeli. Genel olarak üç saatten fazla bir iş ile meşgul olunmamalıdır”⁸⁴ denilerek çalışmada dinlenmenin önemi de vurgulanmıştır. Bu bağlamda ara sıra ara verip dinlenmenin insanın fikri, ruhu ferahlamış olarak gönül rahatlaması sağlayacağı ve yeniden şevk ile işe başlanılacağı belirtilmektedir.

Eserde, ilim yolunda çalışırken de arada bir mola vermenin zihni dinlendirdiği, ruhu ferahlattığı dile getirilmektedir. Bu bağlamda fikirlerin, dinlenmiş zihinde daha rahat üretileceğini ve insanın muhakemesinin daha iyi olacağı belirtilerek, dinlenirken vaktin kaybolacağı endişesine gerek olmadığı, çünkü yorgunluktan işlerin yavaşlayacağı, sağlığın bozulabileceği ifade edilerek konu birkaç tane hikâye ile desteklenmektedir.⁸⁵ Aslında bu görüş, İslam’ın çalışma yöntemini de yansıtmaktadır. Zira Kur’an-ı Kerim’de “Öyleyse bir iş bitince diğerine koyul”⁸⁶ buyrulurken bir işi yapmaktan yorulduğunda bir başka işe yönelerek dinlenmenin önemi vurgulanmaktadır.⁸⁷ Ancak eserde haddinden fazla meşguliyet ne kadar zararlı ise, haddinden fazla boş kalmanın da o kadar zararlı olduğu ifade edilmekte, tembellik pasa benzetilmekte ve tembel insanın boş durmaktan dolayı kötü fikirler düşüneceği ve bunları çoğunlukla da yapma potansiyeline sahip olduğu söylenerek tembellik de hoş görülmemektedir.⁸⁸

Mekteb-i Edeb’te uyumak hususunda da itidalli olunması gerektiği vurgulanarak, uykunun Cenâb-ı Hakk’ın insana bahsettiği latif ve leziz ihsanlardan biri olduğu, bazı hastalıkların önünü aldığı, bedeni takviye ettiği, yorgunluktan kaynaklı ağırlığı hafiflettiği belirtilmektedir. Ancak, uykunun en lüzumlu ve faydalı şeylerden olduğu halde zararlı da olabileceği ifade edilerek uyumada da itidal tavsiye edilmektedir.⁸⁹ Eserde dengeli bir uykunun insan vücudu açısından son derece önemli olduğu ifade edilmekte, çok az uyumak nasıl sağlığı, zihinsel muhakemeyi olumsuz yönde etkiliyorsa, çok uyumanın da dikkatsizlik ve tembellik gibi ruha ve bedene büyük zararlar verdiği belirtilmektedir.⁹⁰ Eserde çok uykunun insanı fakirliğe sevk edeceği, geç vakitlere kadar uykusuz kalmanın zamanı bereketsiz kılacağı gibi hususların yanında, uykunun en verimli saati ve dinlendirici bir uyku için gerekli olan ortam hakkında da bilgiler verilmekte, mutedil bir uykunun kişiye bereket ve feyz kaynağı olduğu gibi düşünceler farklı örnek ve hikâyelerle ifade edilmektedir.

Eserde uyku ile yemek arasında da bir bağ kurularak, çok yemenin de çok uyumak gibi insanı rahatsız edeceği, insanların çok yedikleri zaman kâbus görecekları, bu nedenle rahat ve huzurlu uyuyamayacakları, dolayısıyla beden ve ruh sağlığına olumsuz etkileri olacağı belirtilmektedir. Konuyla ilgili birçok tavsiyede bulunularak, “...akşam sabah yiyip içmekten başka bir şey düşünmeyen insanlar gibi olma! İnsan yemek için yaşamayıp, yaşamak için yemelidir. Nefis yemeklere iştahın galip gelse bile, nefisini durdurmayı denemelisin...” şeklinde tavsiyeler

⁸⁴ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 144

⁸⁵ Hikâyeler için bk. Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 145-147. el-İnşirah 94/7.

⁸⁶ Ayar, *Muallim Nâci'nin Mekteb-i Edeb Adlı Eserinin...*, 80-82.

⁸⁷ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 146.

⁸⁸ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 149.

⁸⁹ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 150.

sıralanmış ve sahabe-i kiramdan, İslam âlimlerinden, Batılı bazı filozoflardan örneklerle konu genişçe ele alınmıştır.

Cömertlik-İyilik Etmek: Cömertlik, İslam ahlak literatüründe daha çok gönül zenginliği ve genişliği anlamlarına gelen sahavet kelimesiyle ifade edilmektedir.⁹¹ Aynı zamanda “iyi olmak, iyilik etmek, üstün olmak, üstün kılmak” gibi anlamları da içermektedir.⁹² İslam dini, cömertliği bir fazilet olarak kabul etmekte ve bireyi yüceltmenin yanında Allah'ın rızasına ve insanların sevgisine mazhar olmaya vesile olduğunu vurgulanmaktadır.⁹³ Kur'an'da cömertlik Allah'ın sıfatları arasında gösterilmekte,⁹⁴ hadis kitaplarında da Hz. Peygamber'in cömertliği ile ilgili birçok rivayetler yer almaktadır.⁹⁵ Hem Kur'an'da hem de sünnette cömertliğin bu şekilde üstün bir fazilet olarak kabul edilmesi, İslâm ahlâkçılarının bu konuya özel bir önem vermelerine sebep olmuştur.

Mekteb-i Edeb'te konuya Kanuni Sultan Süleyman'a atfedilen “*Ey Halil'im düşünüp Kâbe'yi yapmaktansa, yap gönül hanesini beyt-i Huda istersen*”⁹⁶ sözüyle başlanılmaktadır. Başkalarına iyilik ve hizmet etme arzusunun herkesin kalbini kazanmak için emin bir vasıta olduğu ifade edilen eserde, bunun için servet ve asalet sahipleri ile güçlü olan ve insanlar üzerinde tesirleri olan kişilerin kendi mallarıyla, nüfuzlarıyla, itibarlarıyla, şöhretleriyle velhasıl bin türlü iyilik yapma vasıtalarıyla diğerlerine iyilik ve yardım yapmaları gerektiği ifade edilmektedir. Bu ifadelerden sonra da bugün insanlara iyilik yaparak onlarla sevgili olmayı başaramayan, onlara küçümseme ile bakan kişilerin bir gün kendilerinin de muhtaç duruma düşebileceği hatırlatılarak birtakım tavsiyelerde bulunmaktadır.⁹⁷

İslam kültüründen örnekler de verilerek konuyu ele alan eserde konuyla ilgili olarak, “*Biz yalnız kendimiz için doğmamışız. Vatanımız, ebeveynimiz, dostlarımız, akrabalarımız ve genel olarak bilcümle insanların üzerlerimizde mukaddes hukukları vardır*”⁹⁸ ifadeleri kullanılmaktadır. Başkalarını sevmenin ve onlara yardım etmenin lüzumunu diyanet ve aklın bize tembih ettiği, bu görevi yerine getirmekten geri durmanın büyük haksızlık olduğu ve bunu yerine getirmeyenlerin Allah'ın nimetlerini kendi bünyelerinde sakladıkları da belirtilerek iyiliğin vatana, millete ve herkese yapılması vurgulanmaktadır. Yine eserde, tabiatın büyük kanunlarını yaratan ve meydana getiren Cenab-ı Hakk'ın insanı bir diğeriyle yardımlaşması için yarattığı, bunun öyle bir hakikat-i müslime olduğu söylenilerek cömertlik, keremkârlık ve ulüv-i cenablıkta meşhur olan Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Ömer b. Abdulaziz, İbn Sina, Abdullah b. Aristo gibi yüce zatların bu hakikatleriyle meşhur oldukları ifade edilmekte ve örnekler verilmektedir.⁹⁹

İstişare Etme-Danışma: Danışma, görüş alışverişinde bulunma anlamlarına gelen istişare,¹⁰⁰ İslami literatürde yöneticilerin görevleriyle ilgili konular hakkında ilgililere

⁹¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “cvd”, 142.

⁹² Mustafa Çağrırcı, “Cömertlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/72.

⁹³ el-Bakara 2/264; el-Mâide 5/2; el-Leyl 92/17-20; Buhârî, “Bed'ü'l-valıy”, 5 (No. 2063).

⁹⁴ er-Rahmân 55/27, 78; el-Alak 96/3; el-İnfîtâr 82/6

⁹⁵ Örneğin, bk. Müslim, “Fezâ'il”, 48.

⁹⁶ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 42.

⁹⁷ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 43-44.

⁹⁸ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 44.

⁹⁹ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 42-50.

¹⁰⁰ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. M. Abdülkâdir Atâ (Beyrut 1408/1988), 1/ 276-277.

danışmalarını, onların görüşlerini dikkate almalarını ifade eder.¹⁰¹ Kur'an ve hadislerde sıkça kullanılan istişare, İslam tarihi boyunca Müslümanlar tarafından kurulan devletlerde yöneticilere danışmanlık yapan çeşitli kurul ve kurumlar tarafından işletilmeye çalışılmıştır.

Mekteb-i Edeb'te konuya “..iş hakkında onlara danış...”¹⁰² ayetiyle başlanılmakta ve “Hasta bir tabip kendisini diğer tabiplere muayene ve tedavi ettirmeye nasıl muhtaç ise, bir insanda ne kadar âlim ve kâmil olursa olsun dünyalık işler için diğer insanların fikrine muhtaçtır”¹⁰³ denilerek istişarenin herkes için gerekli olduğu vurgulamaktadır. Eserde, insanın kendi malumatına itimat etmeyip daima diğerleriyle istişare etmesi gerektiği, ancak istişare ve danışmanın işin ehemmiyet derecesine göre olması gerektiği de belirtilmektedir.

İstişare etmeden bir karar alınması durumunda insanın sonradan pişman olabileceği, kendilerine çok güvenerek istişare etmekten kaçınan insanların bu pişmanlığı çokça yaşadığı ifade edilen eserde, kendilerini büyük gören insanların istişareden kaçındıkları ileri sürülmektedir. Oysa bencillik, inat ve ısrar her hal ve ortamda insana zarar vermektedir. Bu nedenle insanın kararsızlıkta kalmamak için eş, evlat, akraba, dost ve kardeş kimselerin akıllarına ihtiyaç duyacağı belirtilmektedir. Ancak bu konuda bir ikaz da yapılmakta ve istişare edilecek kişinin güvenilir olması, kendi menfaatlerini ön plana çıkaran insanlardan olmaması önerilmektedir.¹⁰⁴

4. *Mekteb-i Edeb*'te Kullanılan İlke ve Yöntemler

Eğitim-öğretim sürecinde esas olan bireyi bilgilendirmek ve onu olumlu davranışlara yönlendirmektir. Bireyin olumlu davranışlara yönlendirilmesinde ise pek çok ilke ve yöntem kullanılmaktadır. Bu ilke ve yöntemlerin göz önünde bulundurularak gerçekleştirildiği eğitim-öğretim faaliyetleri daha etkili ve verimli olacaktır.¹⁰⁵ Eserde bireysel ahlak eğitimi ile ilişkilendirilebilecek görüşlerin belli bir sistematik çerçevede sunulduğu görülmektedir. *Mekteb-i Edeb*'te ortaya konulan bu sistematik yapı, eserin yazıldığı dönemden günümüze kadar geçerliliğini sürdüren birçok ilke ve yöntemi barındırmaktadır. Eserde yer alan bu ilkeler aşağıda açıklanmıştır. Burada ele alınan ilke ve yöntemler tüm eğitim felsefesi açısından genel geçer özelliklere sahiptir. Ne var ki *Mekteb-i Edeb*'te yer alan tüm ilke ve yöntemlerin tamamının burada verilmesi mümkün değildir. Bu nedenle eserde en çok kullanılan ve eğitimsel açıdan dikkat çeken beş ilke ve yöntem üzerinde durulmuştur. Ancak ahlak eğitiminde uygulanması gereken ilke ve yöntemlerin genel eğitimde uygulanan ilke ve yöntemlerden farklı olmadığını da belirtmek gerekir. *Mekteb-i Edeb*'te yer alan ilke ve yöntemlerden bazıları aşağıda verilmiştir.

4.1. *Mekteb-i Edeb*'te Ahlak Eğitime Yönelik Kullanılan İlkeler

Öğretim ilkeleri, daha önceden belirlenmiş eğitim hedeflerine ulaşabilmek için, eğitim-öğretim sürecini daha verimli hale getirebilmek ve etkili kılmak için her yaş ve düzey için kabul görmüş uygulamalardır. Öğretim ilkeleri, öğretmene rehberlik eder, eğitim-öğretim

¹⁰¹ Talip Türcan, “Şûra”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/230.

¹⁰² Âli İmrân 3/159.

¹⁰³ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 41.

¹⁰⁴ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 42-45.

¹⁰⁵ Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2006), 12.

sürecinin planlı yürütmesine katkı sağlar ve bu sürecin etkili ve verimli bir biçimde yürütülmesini sağlar.¹⁰⁶ Dolayısıyla öğretim ilkeleri eğitim-öğretimin vazgeçilmezidir. Aşağıda *Mekteb-i Edeb*'te yer alan bazı ilkeler verilmiştir.

Bireye Görelilik: Günümüzde bireyin eğitim sisteminde merkeze alındığı bir süreçte öğretimin odaklanacağı ana yapı bireyin kendisi olarak görülmektedir. Her bireyin farklı öğrenme anlayışı, hızı ve stili olduğu açıktır. Bu nedenle eğitim-öğretim, bireyi merkeze alarak onun bilişsel, duyuşsal, devinışsel gelişimine ve gereksinimlerine, bunların yanında gelişim dönemlerine uygun şekilde yapılması önem arz etmektedir.¹⁰⁷ Yapılacak olan öğretim faaliyetlerinde öğrenciyi dikkate almayı amaçlayan bu ilke, öğretim faaliyetlerinin en önemli ilkeleri arasındadır. Bu ilke kapsamında *Mekteb-i Edeb*'in mukaddimesinde şu ifadeler yer verilmektedir: “*Doktorun hastasına olan teşhisine müteakip tedavi uyguladığı gibi, eğitmen de bilgileri öğrencilerin durumuna göre aktarmalıdır.*”¹⁰⁸ Eserin başlangıcında bu şekilde bir ifadenin yer alması, eserde bu ilkenin gözetildiğini göstermektedir.

Yakından Uzağa: Öğretim sürecinde yürütülen etkinliklerin, sunulan ders içeriğinin mümkün olduğunca bireyin yakın çevresinden başlayıp uzak çevresine doğru yapılması, diğer bir ifadeyle yaşam alanı ile bağlantılı olması beklenir. Bu nedenle öğretmenler, sınıf içerisinde işledikleri konuların, verdikleri örneklerin, sundukları problemlerin ve olayların seçiminde, öncelikle öğrencinin içinde yaşadığı doğal ve toplumsal çevreden örnekler sunması oldukça önemlidir.¹⁰⁹

Bu ilkeye uygun olarak yapılan bir öğretim, öğrencinin yakın çevresinden, evinden ve okulundan başlayarak aynen durgun bir suya atılan taşın ortaya çıkardığı halkalar gibi git gide genişleyen bir biçimde ilerletilmelidir. *Mekteb-i Edeb*'in tamamında olmasa da büyük kısmında bu ilkeye uygun hareket edildiği görülmektedir. Nitekim eserde ahlaki ilkeler anlatılırken örnekler ve hikâye kahramanları genellikle eserin kaleme alındığı dönemde yaşayan ve topluma mal olmuş kişilerden oluşmaktadır. Örneğin, “Ana Babaya Hürmet ve Muhabbet” başlığı altında mekteplerde muallimlik yaptığı için şöhretli olan ve aynı zamanda *Ceride-i Fünûn-i Askeriye* ve *Tercüman-ı Hakikat* Gazetesi muharrirlerinden olan Mehmet Tevfik Efendi'nin verdiği örneği aktarmaktadır. Bu örnekte bir çocuk askeri mektebe başladığında her gün bir parça ekmek ve bir miktar çorba içer, diğer yemeklerden yemezmiş. Mektebin müdürü bu çocuğu yanına çağırır, bu hareketinin sebebini sorunca çocuk şöyle demiştir: “Efendim benim ebeveynimin önünde bir parça katıksız siyah ekmekten başka bir yemek yoktur. Onların sefalet içinde bulunduğunu düşündükçe, ben de bir şey yiyemiyorum.”¹¹⁰

Bilinenden Bilinmeye: Öğrencilere yeni bir içerik sunulurken, önceki bilgilerden yararlanılması, günümüz eğitim-öğretim anlayışında sıklıkla rastlanılan ve uzmanlar tarafından önem verilen bir yöntemdir. Dolayısıyla öğretmenler, yeni bir konuya geçmeden önce, öğrencilerin o konuya ilişkin bilgilerinin gözden geçirilmesini sağlaması büyük önem arz etmektedir. Bu ilke, bilginin basit ve iyi bilinen zemine oturtulmasıyla daha iyi öğrenileceğini, yani konuların rahat anlaşılması ve akılda kalması bunların iyi bilinen

¹⁰⁶ Veysel Sönmez, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Anı Yayınları, 2015), 28.

¹⁰⁷ Tuğba Yanpar Yelken, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Anı Yayınları, 2016), 31.

¹⁰⁸ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 2.

¹⁰⁹ Yelken, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 32.

¹¹⁰ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 25-26.

konularla irtibatın sağlanmış ve aralarında mantıklı bir zincir kurulmuş olmasını ifade eder.¹¹¹

Öğretilecek konular bilinenden bilinmeyenlere merdivenin basamaklarını çıkar gibi, basamak basamak öğretilmelidir. *Mekteb-i Edeb*'te ilk konu olarak ana-babaya iyilik etmektir. Nâci'nin bu konuyu incelemesi ana-babanın İslam kültüründeki yerine istinaden olabileceği gibi, bilinenden bilinmeyene ilkesiyle de ilişkilendirilebilir. Nitekim eserin içerisinde yer alan konu başlıklarına ve konuların içerik olarak ele alınış şekillerine bakıldığı zaman da bu ilkenin göz önüne alındığı görülmektedir. Eserde konular ele alınırken öncelikle herkesin kolayca anlayabileceği şekilde sade bir girişle konuya başlanılmakta, daha sonra üzerine yeni ve farklı bilgiler eklenilmektedir. Böylece öğrenme açısından önemli olan, yeni bilgilerin öğrencinin mevcut bilgisinin üzerine bina edilmektedir. Örneğin, Bencil ve kendini beğenen kibirli insanlar başlığı altında başlangıçta bilinen bu iki kavramla açıklamalarda bulunmuştur. Ancak konunun ilerleyen aşamalarında hodbin (yalnız kendini düşünen) ve hodpesend (kendini beğenmiş) kavramları kullanarak konuyu ele almıştır.¹¹²

Amaca Görelik: Öğretim etkinlikleri planlanırken ve uygulanırken öncelikli olarak dersin amaçları göz önünde bulundurulur. Çünkü dersin amacı, öğretim hedefini gerçekleştirmektir. Dersin hedeflerine uygun öğretim yöntemi seçildiğinde o hedefin daha kolay ve etkili bir şekilde gerçekleştirilmesi söz konusu olacaktır.¹¹³ Zira amaçsız bir eğitim okyanusta pusulasız ilerleyen gemiye benzer ki, bu durum bireyin eğitimde doğru yönde ilerlemesini engelleyecektir.

Mekteb-i Edeb'in yazılma amacı insanın her daim rehberi olan, hayatın her aşamasında ihtiyaç duyulan, birey ve toplum ilişkilerini düzenleyen, kısaca insanı tüm yönleriyle kuşatan ahlaki davranışların bireye kazandırılmasıdır. Bu amaç eserin mukaddimesinde, *“Dikkat sahiplerine malumdur ki, bir milletin fertleri ne kadar güzel terbiye görmüş ve buna ehemmiyet vermiş ise o millet o kadar kuvvet bulur. Bu kuvvet ise güzel ahlak dersinin öğretilmesiyle hâsil olur.”*¹¹⁴ şeklinde ifade edilmiştir. Bu amaç doğrultusunda da eserin tamamında iyi ahlakı teşvik, kötü ahlaktan sakındırmaya yönelik yazılar kaleme alınmıştır.

Somuttan Soyuta: Soyut kavramların özümsemesi, anlaşılması süreç gerektirmektedir. Bu nedenle öğrencilerin buldukları yaş itibarıyla zihinsel gelişim özelliklerinin bilinmesi önem arz eder. Eğitimci, öğretim sürecinde, dersin konusuna dair madde, eşya ve örnekleri ne kadar çok kullanabilirse somutlaştırma o kadar daha etkili olur. Öğretimi basitleştirmenin en iyi yollarından birisi öğretmenin yalın, sade ve basit bir dil kullanmasının yanında örneklerin de somut öğelerden seçilmesidir.¹¹⁵

Mekteb-i Edeb'te ele alınan ahlak konularının hemen hemen tamamı (doğruluk, merhamet, hilm, sevgi, kibir, cömertlik, tevazu vb. gibi) soyut konulardan oluşmaktadır. Ancak yazar, eserde soyut olan bu kavramları ele alırken somutlaştırma yoluna gitmiştir. Bunun yanında, bazı soyut kavramların zihne iyice yerleşmesi için somut örneklerden ve

¹¹¹ Ali Arslan-Cevat Eker, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Nobel Yayınları, 2019), 17.

¹¹² Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 106.

¹¹³ Arslan-Eker, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 16.

¹¹⁴ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 3.

¹¹⁵ Arslan-Eker, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 18.

özlü sözlerden yola çıkarak konuyu işlemiş, konunun somutlaştırılması için konu ile ilgili iki, üç veya daha fazla hikâyeye aktarmıştır.

4.2. *Mekteb-i Edeb*'te Ahlak Eğitiminin Yöntemleri

Belli bir sonuca ulaşmak, bir problemi çözmek, herhangi bir işi görmek, bir teşebbüsü sonuçlandırmak için bilinçli bir şekilde izlenen yol, usul anlamlarına gelen yöntem,¹¹⁶ eğitimde ulaşılmak istenen hedefe varmak için oldukça önemlidir. Her bilim dalının kullandığı birtakım yöntemler vardır, ancak anlatım, soru-cevap, tartışma gibi hemen hemen bütün bilim dallarının ortaklaşa kullandığı yöntemler olsa da hepsi aynı yöntemi kullanmazlar. Ama bir kimse hangi bilim dalıyla uğraşırsa uğraşsın mutlaka o bilim dalının yöntemlerini iyi bilmek durumundadır. Bu itibarla ahlak eğitimi açısından incelediğimiz *Mekteb-i Edeb*'te de yer alan birtakım öğretim yöntemleri tespit edilmiş, bunlardan bazıları aşağıda verilmiştir.

Takrir (Anlatım) Metodu: Anlatım metodu, bir konuyu açıklamak, özetlemek, bir kimseye öğüt vermek amacıyla kullanılan öğretmenin aktif öğrencinin ise pasif ve alıcı durumda olduğu bir metottur. Bu metot, hemen hemen her öğrenme ortamında az ya da çok başvurulan bir yöntemdir. Anlatım yönteminde yalnızca “anlatma” ya da “söyleme” olmamakla birlikte ağırlıklı olarak “anlatma” yapılmaktadır.¹¹⁷ Anlatım metodunda öğüdün yer alması, öğretmenin öğretim sürecinde öğrencide uyandırmak istediği duygu ve düşüncelerde istenen değişimi sağlar.¹¹⁸

Ahlak konularını ihtiva eden *Mekteb-i Edeb*'te ele alınan tavsiye ve açıklamaları “takrir” metodu içinde ele almak mümkündür. Bu bağlamda eserde bireyi olumsuz ahlak davranışlarından uzaklaştırma, olumlu ahlaki davranışlara teşvik ve bunları bireyin zihninde yerleştirmeye yönelik açıklamaların yer aldığı görülmektedir.

Soru-Cevap Metodu: Eğitimde sıklıkla kullanılan yöntemlerden biri olan soru-cevap metodu, anlatımı çeşitlendirmek ve öğretimi verimli kılmak için uygulanan bir yöntemdir. Bu metot, öğrencilerin kazanımlara ulaşma düzeylerini yoklama, öğrencilerin önemli noktalara dikkatlerini çekme, onların derse katılımlarını sağlama, düşünmelerine ve sorgulamalarına fırsat verme, cevapları onlara buldurma ve güdüleme gibi birçok amaç için kullanılır.¹¹⁹

Mekteb-i Edeb'te soru-cevap şeklinde bir yöntem kullanılmamıştır, ancak bireyin kendi kendine düşünmesini sağlayıcı, konuyu etkili kılma ve dikkat çekme amacıyla cevabının okuyucuya bırakıldığı tarzda sorular epeyce bulunmaktadır. Örneğin, “Mesut Olmak İsteyen İnsan Arzularını Sınırlandırmalı” konusunu ele alırken, “...şöyle ki bedenimiz, tabiatımızın zayıflığı, farklı unsurların cismimiz üzerine olan tesirleri, mevsimlerin değişimleri, beraber yaşamaya mecbur olduğumuz insanların farklı karakterleri, ahlak ve tavırları, kötü nefisleri ve şahsi çıkarları, velhasıl her şey bizim tam bir saadetle mesut olmamıza mani değil midir?”¹²⁰ şeklindeki bir soruyla okuyucunun düşünmeye teşvik edildiği ve konuya dikkat çekildiği görülmektedir.

¹¹⁶ Ruşen Alaylıoğlu-A. Ferhan Oğuzkan, *Ansiklopedik Eğitim Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1976), 124.

¹¹⁷ Cavit Binbaşıoğlu, *Genel Öğretim Bilgisi* (Ankara, Binbaşıoğlu Yayınları, 1991), 138.

¹¹⁸ Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, 119.

¹¹⁹ Süleyman Akyürek, *Din Öğretimi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022), 130; Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, 246.

¹²⁰ Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 108-109.

Zıtları ile Öğretim Metodu: Ahlak eğitiminin kazandırmak istediği davranış kurallarının iyi-kötü, doğru-yanlış, bağlamında zıtları ile öğretilmesi önemlidir. Bu hususta bireye sadece iyi ve doğrunun öğretilmesi yetmez, aynı zamanda sakınılması gereken davranışlar hakkında da bilgi verilmesi gerekir. Ahlak eğitimine dair eserlere bakıldığında ekseriyetle hem ahlaki erdemlerin hem de kötü ahlaka dair unsurların birlikte ele alındığı görülmektedir.¹²¹ Bu itibarla ahlak eğitiminde kazandırılmak istenen davranışlar kadar, sakındırılması gereken davranışlar hakkında da muhatap bilgilendirilmektedir.

Mekteb-i Edeb'te de ahlak konularının zıtları ile birlikte ele alındığı görülmektedir. Eserde sadece iyi ahlaka dair erdemler değil, zıttı olan ahlak kavramlarına da yer verilmiştir. Örneğin, doğruluk-yalancılık, hilm-hiddet, minnettarlık-nankörlük, israf-tutumluluk, istişare-bencillik, cömertlik-cimrilik, kötülük-iyilik, barış-nifak, tevazu-ihanet gibi ahlaki kavramların birlikte ele alındığı görülmektedir.¹²²

Tahkiye Metodu: Eğitiminde kullanılan en önemli metotlardan biri de tahkiye metodudur. Tahkiye metodu, gerçek veya tasarlanmış bir olayın söz ve yazı ile anlatılmasına, hikâye edilmesine denir. Tahkiyede gösterilen ustalık, aynı zamanda üslup güzelliğine de yansır.¹²³ Tahkiye metodu, anlatımda kolaylık sağlaması, verilmek istenen mesajın daha rahat anlaşılması ve zihinlerde kalıcı olması, edebî tasvire imkân vermesi, akla ve duyguya aynı anda hitap edebilmesi, dinleyicinin ilgisini uyanık tutması, soyut kavramları somutlaştırma gibi birçok özelliğe sahiptir. Bu yönüyle tahkiye metodu başta Kur'an ve Hz. Peygamber'in uygulamalarında olmak üzere genelde eğitim özelde ise din ve ahlak eğitiminde yerini almıştır. Çünkü hikâye, eğitimde önemli bir yere sahip olan taklit ve özdeşleşme için en iyi yöntemlerden biri olarak kabul edilir.¹²⁴

Çocukların hikâyelere/kıssalara karşı çok büyük ilgilerinin olduğu bilinmektedir. Çocukların bu ilgileri de yetişkinler tarafından eğitim faaliyetine dönüştürülmeye çalışılmaktadır. Bu nedenle tahkiye metodu ile çocuklara ahlaki ve dinî değer kazandırmak mümkündür. Bunun için, rastgele hikâyeler yerine bilinçli olarak seçilmiş olanlar tercih edilmelidir. Bu tür bir hikâye/kıssa, dinleyenlerin gönlünde son derece olumlu tesir bırakır, onları yönlendirmede etkili olur, dinleyenlerde gayret ve iştiaak oluşturur. Zira tahkiye metodu teşvik edicidir.

Mekteb-i Edeb'te bu yönleme çokça başvurmuştur. Öyle ki, eserin birinci kısmında elli üç, ikinci kısmında altmış iki hikâye mevcuttur. Örneğin, eserde anne ve babaya iyilik bahsinde verilmiş olan bir hikâye ile¹²⁵ yazar, çocuğun aile içindeki sırları başkasiyla paylaşmaması,

¹²¹ Abdullah Şevket İçelli, *Ahlâk-ı Dini* (İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1328/1912); Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlak-ı Alâî* (b.y., Bulak, 1248/1834); Celâeddin Hümaî, *Müntehab-ı Ahlâk-ı Nâsırî* (Tahran: 1320); Şeyh Sadi-i Şirazî, *Bostan ve Gülistan*, çev. Kilisli Rifat Bilge (İstanbul: Meral Yayınevi, 1980); Celâleddin Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, çev. Ejder Kumuş (Ankara: Fecr Yayınları, 2019). Ayrıca bk. Muhammed Ali Yazıbaşı, "Klasik Osmanlı Döneminden Cumhuriyet'e Osmanlı'da Ahlâk Eğitim ve Öğretimi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/4 (2014), 761-780.

¹²² Geniş bilgi için bk. Kaya, "Muallim Nâci", 290.

¹²³ Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 62-63.

¹²⁴ Muhiddin Okumuşlar, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikâye", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2006), 237; Ramazan Gürel, "Hz. Peygamber'in (s.a) Eğitim-Öğretim Modelinde Belli Başlı İlke ve Metotlar", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/2 (2015), 115-130; Şakir Gözütök, *Hz. Peygamber'in Hadislerinde Eğitim Metodları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 41-49; Kaya, "Muallim Nâci", 292-294.

¹²⁵ bk. Muallim Nâci, *Mekteb-i Edeb*, 24-25.

kanaatkâr olarak yetiştirilmesi, hangi ortamda olursa olsun çocuğun anne-babasını düşünmesi gibi pek çok ahlaki ilkeyi okuyucuya sunmaktadır

Sonuç

İncelediğimiz *Mekteb-i Edeb* adlı eser son dönem Osmanlı Devleti'nde yaşamış şiir, hikâye, hatıra, sözlük, biyografi, tercüme gibi birçok alanda eser veren, özellikle edebiyat çalışmalarıyla tanınan Muallim Naci'ye atfedilen bir eserdir. Nâci'nin yaşadığı dönem Osmanlı'da idari ve toplumsal çözümlerin başladığı, buna bağlı olarak birtakım sıkıntıların yaşandığı dönemdir. Bu döneme şahitlik eden Nâci gibi ilim adamları devletin çöküşünü ahlaki çözümlere bağlamış ve ahlak kitapları yazma ve yazdırma faaliyetlerine girişmişlerdir. İncelediğimiz *Mekteb-i Edeb* adlı eser bu dönemde vücuda gelmiştir.

Tercüme bir eser olan *Mekteb-i Edeb*, Nâci tarafından tashih edilmiş, Osmanlı ahlak ve adabına uygun şekilde düzenlenmiştir. Bu bağlamda Nâci, yeri geldiğinde metne sadık kalmış, gerektiğinde ise metne müdahale ederek eklemeye ya da çıkarmalar yaparak Osmanlı örf, adet ve ahlak anlayışını vermeye çalışmıştır. Eserinde doğruluk, ana-babaya iyilik, hilm, itidal, cömertlik, istişare, adalet, itidal, hakseverlik gibi insanın sahip olması gereken olumlu davranışları okuyucusuna tavsiye ederken; öfke, kibir, riyakârlık, nankörlük, israf, menfaatperestlik, yalan, gıybet gibi insanın sakınması gereken olumsuz davranışlar hakkında da bilgiler verilmiştir. Bu olumsuz duyguları yüreğinde taşıyan insanların Hakk ve halk nezdinde muteber olamayacağını belirtmiştir.

Mekteb-i Edeb, uzun yıllar kendisinden istifade edilmiş, okullarda ders kitabı olarak birinci sınıftan son sınıfa kadar olarak okutulmuş ve ilgi görmüş, buna bağlı olarak da farklı tarihlerde tekrar tekrar basılmış ahlak kitabıdır. Nâci eserinde, eğitici ve öğretici bir tavırla genel olarak sade, açık ve anlaşılır bir dil kullanarak ahlaki ilkeleri açıklamıştır. Dilin sadeliği kitaptaki metinlerin içeriğinin daha iyi kavranması amacına hizmet etmektedir. Eserde çoğu kez basit bazen de fazlaca bağlaç kullanılan uzun cümlelere yer verilmiştir. Dili akıcıdır. Kitap hikâye, şiir, özlü sözlerle süslediği için sıkıcı değildir. Eserde konunun daha iyi anlaşılması için hikâye, özlü söz ve örneklerle konuyu desteklemiş, verilen konuların anlaşılmasına yardımcı olması için bazı ahlaki ilkeler Kur'ani bir yöntem olan zıtları ile birlikte vermiştir. Eserde hem aynı konu içinde hem de farklı konular içinde zaman zaman tekrarlarla yer verilmiş, aynı örnekler bazen aynı ifadelerle farklı yerlerde kullanılmıştır. Okuyucunun dikkatini çekme adına bu önemlidir.

Eserde elli üç ahlaki ilkeye yer verilmiş, verilen konu başlıklarının her biri ayrı ayrı eserler kaleme alınacak kadar değerlidir. Eserde zaman zaman öğüt verir bir eda ile “Yavrularım”, “Evlatlarım”, “Gençler”, “Ey Oğul”, “Dinleyiniz Evlatlar” gibi hitapların kullanıldığı ve samimi bir hava oluşturulduğu görülmektedir. Bununla birlikte eserde buyurgan/emredici şekilde bir yaklaşım ise görülmemektedir.

Ahlak kitapları, yazıldığı dönemin sosyal yapısı, aile yaşantısı, dönemin eğitim düşüncesi ve değer yargıları gibi pek çok konuda önemli ipuçları verir. *Mekteb-i Edeb*'te de bunlar görülebilmektedir. Muhtemelen çeviri eser olması, Osmanlı'nın çok kültürlü bir yapıya sahip olması ve Batı'nın Osmanlı üzerindeki etkisi nedeniyle bazı hikâye kahramanlarının Batı kültürüne mal olmuş kişilerden oluştuğu, örneklerin Batı'dan verildiği görülmektedir. Ancak Batı'dan veya Doğu'dan verilen örnekler arasında herhangi bir farklı yaklaşım söz konusunun olmadığını da söylemek gerekir. Eserde konuların büyük

bir kısmının ayet ve hadislerle desteklendiği, Kur'an ve sünnet ekseninde bir ahlak eğitimi verilmeye çalışıldığı görülmektedir. Eserde zaman zaman Kitab-ı Mukaddes'ten örneklerin de verildiği dikkate alınır, Naci'nin Osmanlı Devleti'nde yaşayan herkese ve her kesime hitap etme amacı taşıdığı söylenebilir. Dolayısıyla, Osmanlı Devleti içinde yaşayan herkes kitapta "kendisinden bir parça" bulabildiği ve bunun da zikredilen kitabı sahiplenmelerinde önemli bir rol oynadığı kanaatindeyiz. Bu durum *Mekteb-i Edeb*'i diğer ahlak kitaplarından ayıran en önemli özelliği olduğu söylenebilir.

Nâci, kendi dönemi içindeki eserlerin birçoğundan farklı olarak belli bir sistemde ahlaki ilkeleri vermeye çalışmıştır. Bu bağlamda eserde verilen ahlaki ilkelerin büyük çoğunluğu meşhur bir zattan alınan bir özlü sözle veya az da olsa ayet ve hadisle başlamıştır. Ardından konu hakkında teorik bilgi verilerek muhatap davranış hakkında bilgilendirmiştir. Daha sonra konunun anlaşılması için bir veya birkaç tane hikâye, temsil, örnek kullanmıştır. Eserinde kahramanlar üzerinden mesaj vermek, anlatılan konuyu hayata yaklaştırmak, konuyu somutlaştırarak anlaşılır kılmak amacıyla olsa gerek hikâyeyi çokça kullanmıştır. Ne var ki eserde verilen bazı örnek ve hikâyelerin İslam kültürüyle çok uyumlu olmadığı da görülmektedir. Bu tür hikâyelere ihtiyatla yaklaşıldığı takdirde eser, günümüzde de kadın-erkek, büyük-küçük herkesin ahlak eğitimi konusunda istifade edebileceği önemli bir eser konumundadır.

Günümüz öğretim ilke ve yöntemlerine de uygun olarak kaleme alınan *Mekteb-i Edeb*, yazılış amacına uygun olarak bireylerin ahlaki bağlamda talim ve terbiyelerine, ahlaklarının güzelleşmesine, adalet, medeniyet, hakkaniyet, insaniyet, vatan sevgisi gibi konularda insanların görev ve sorumluluklarının farkına varmalarına katkı sağlayacak bir eser olup amaç ve içerik bakımından kitabın *Mekteb-i Edeb* (Edep Eğitimi) unvanına layık olduğu söylenebilir.

Kaynakça | Reference

- Akyürek, Süleyman. *Din Öğretimi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022.
- Alaylıoğlu, Ruşen Oğuzkan, A. Ferhan. *Ansiklopedik Eğitim Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1976.
- Arslan, Ali - Eker, Cevat. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2019.
- Ayar, Hatice. *Muallim Nâci'nin Mekteb-i Edeb Adlı Eserinin I. Kısımındaki Hikâyelerin Ahlak Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Din Öğretiminde Yöntemler*. Ankara: Nobel Yayınları, 2006.
- Aytan, Talat. "Muallim Naci'nin Mekteb-i Edebi'nde Değerler Eğitimi", *Prof. Dr. Halim Serarlan'a Armağan*. Konya: Eğitim Yayınevi, 2018, 231-243.
- Banarlı, Nihad Sâmî. "Muallim Naci". *Resimli Türk Edebiyatı Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*. 2/982-989. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Bayraklı, Bayraktar. *İslam'da Eğitim*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2012.
- Bilgin, Nuri. *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi Teknikler ve Örnek Çalışmalar*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2006.
- Binbaşıoğlu, Cavit. *Genel Öğretim Bilgisi*. Ankara: Binbaşıoğlu Yayınları, 1991.
- Birinci, Ali. "Kitapçılık Tarihimizden Bir İsim: Kaspar Efendi". *Kebikeç 1* (1995), 21-29.
- Birinci, Necat. "Mektep". *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. 4/229-230. İstanbul: 1986.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri II*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333.
- Buhârî, b. İsmail. *Sahihu'l-Buhârî*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Celâeddin Hümaî. *Müntehab-ı Ahlâk-ı Nâsirî*. Tahran: y.y., 1320.
- Celâeddîn Devvânî. *Ahlâk-ı Celâlî*. Çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Çağrı, Mustafa. "Kibir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/561-562. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Çamdibi, Hasan Mahmut. *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazâlî*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014.
- Ebû Bekir İbnü'l-Arabî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. nşr. M. Abdülkâdir Atâ. Beyrut: 1408/1988.
- İsfahânî, Ragıb. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. M. Yıldız. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- Fahri, Osman. "Tarih-nüvîs-i Selatin-i Al-i Osman-şair-i şehir merhum Muallim Naci Efendi". *Maârif* 4/93 (22 Nisan 1309/1893), 226-232.
- Gözütok, Şakir. *Hız Peygamber'in Hadislerinde Eğitim Metodları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Güngör, Erol. *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1995.
- Gürel, Ramazan. "Hız Peygamber'in (s.a) Eğitim-Öğretim Modelinde Belli Başlı İlke ve Metotlar". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 1/2 (2015), 115-130.
- İbnülemin Mahmud Kemal İnal. *Son Asır Türk Şairleri III*. Haz. Hidayet Özcan. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2000.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. 10 Cilt. Mansure: Darü'l Kelime, 1432/2011.
- İçelli, Abdullah Şevket. *Ahlâk-ı Dini*. İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1328/1912.
- İmam Mâverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. Çev. Ercan Urcan. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2018.
- Kaya, Umut. "Muallim Nâci". *Son Dönem Osmanlı Mütefekkirleri ve Ahlak Anlayışları, Tartışmalı İlmî Toplantı 22-23 Ekim 2016*. 267-302. İstanbul: MRK Baskı, 2017.

- Kınalızâde Ali Efendi. *Ahlak-ı Alâî*. b.y., Bulak, 1248/1834.
- Morgan, Clifford T. *Psikolojiye Giriş*. Çev. S. Karakaş. Ankara: Eğitim Kitabevi, 2009.
- Muallim Nâci. *Edeph Eğitimi - Mekteb-i Edeb*. Haz. M. Necip Yılmaz. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016
- Muallim Nâci. *Mekteb-i Edeb*. İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1303/1886.
- Muallim Nâci. *Ömer'in Çocukluğu*. İstanbul: Morpa, 2007.
- Mustafa, İbrâhim vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*. 2 Cilt. Kahire: Mektebet'ul İslamiye Yayınevi, 1380-81/1960.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'us-sahîh*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbâki. 9 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1427/2006.
- Nar, Ali. "Muallim Nâci'nin Dîni Eserleri". *Yeni Sanat* 1/8 (Kasım 1974), 38-40.
- Okumuşlar, Muhiddin. "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikâye". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2006), 237-252.
- Öcal, Mustafa. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Özkan, Yasin. *İllâ Edeph*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021.
- Pekolcay, Necla. vd., *İslâmî Türk Edebiyatı'nda Şekil ve Nev'ilere Giriş*. İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Salâhî, Mehmed Sabahaddin. *Muallim Naci*. İstanbul: A. Asaduryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1310/1894.
- Şirazî, Şeyh Sadi-i. *Bostan ve Gülistan*. Çev. Kilisli Rifat Bilge. İstanbul: Meral Yayınevi, 1980.
- Tansel, Fevziye Abdullah. "Muallim Naci'nin Dini Eserleri". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* (1962), 161-177.
- Tarakçı, Celal. *Muallim Nâci Efendi ve Eserlerinden Seçmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994.
- Tirmizi, Ebû İsâ Muhammed. *Sünenü't-Tirmizi*. thk. Muhammed Nâsiruddîn Elbânî. 3 Cilt. Riyad: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1417/1996.
- Uçman, Abdullah. "Muallim Nâci". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/313-316. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Uçman, Abdullah. *Muallim Nâci*. İstanbul: Toker Yayınları, 1998.
- Yelken, Tuğba Yanpar. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Anı Yayınları, 2016.
- Yazıbaşı, Muhammed Ali. "Klasik Osmanlı Döneminden Cumhuriyet'e Osmanlı'da Ahlâk Eğitimi ve Öğretimi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/4 (2014), 761-780. <https://doi.org/10.15869/itobiad.20784>

Kur'ân'ın Hazifli İfadelerinin 7. Yüzyıl Arapların Edebî Zevk, Dili Kullanım Âdet ve Gelenekleriyle İlişkisi

Emrah Dindi

0000-0002-6664-7590

emrah.dindi@deu.edu.tr

Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı, İzmir, Türkiye
ror.org/00dbd8b73

Öz

Arap dilinin kalıplarıyla nazil olan Kur'ân'ın hazif, îcâz, izmâr ve ihtisârlı söz yapıları, onu anlamaya çalışan dolaylı muhataplar için en temel problemler arasında yer almıştır. Bu nedenle geleneğimizde yer alan tefsir eserleri doğru anlamı açığa çıkarmak için isim, fiil, harf, cümle vb. metinde söylenmemiş kelime yapılarını tespit, tayin ve takdir etme tasarruf ve çabalarıyla dolu olduğu görülür. Müfessirler ve dilbilimciler, tüm emek ve eforlarını doğrudan murâd-ı ilâhîyi istinbada sarf etmek yerine, tam tersine, büyük oranda Kur'ân âyetlerinin mevcut dizimindeki boşlukları doldurma, eksiltileri tayin, tespit ve takdir etmeyle meşgul olmuşlar, âyetlerin söz dizimini, ibare ve ifadelerini âdetâ yeniden inşa etme çabası içine girmişlerdir. Çünkü metindeki hazifli ifadeler, mevcut hâlleriyle doğru anlamı dolaylı muhatapların zihnine aktarmada yetersizdir. O bakımdan hazifli bu ifadeler, kimi dilbilimciler tarafından kelâmıda bir kusur, bir zaaf olarak da görülmüştür. Dolayısıyla bu araştırmada, az sözle çok anlam ifade eden Kur'ân'ın hazifli ifade yapıları incelenmiştir. Bu hazifli ifadeler, Kur'ân'ın ilâhî kaynağıyla mı yoksa o dönem Arapların sözlü hitaplarında, yazımsal türlerinde gözettikleri edebî zevkleriyle, îcâz ve ihtisârlı söz söyleme âdet ve alışkanlıklarıyla mı ilişkilidir? Araştırmada bu konu irdelenmiştir. Gerek geleneğimizde gerekse de günümüz akademik çalışmalarda Kur'ân'ın hazifli söz yapıları edebî, nahvî ve belâğî açıdan ele alınmış olsa da bu söz yapılarının 7. yüzyıl Hicaz bölgesi Araplarının edebî zevk, dili kullanım âdet ve alışkanlıklarıyla ilişkisi ne yazık ki henüz ele alınmamıştır. O nedenle otantik ve özgün olduğunu düşündüğümüz bu çalışmanın alanına yeni katkılar sunacağını ümit etmekteyiz. Literatür taraması yönteminin kullanıldığı bu araştırma neticesinde, Kur'ân'daki hazifli yapıların, o dönem Arapların kelâm zevkleriyle, dili kullanım âdetleriyle ilişkili olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler

Tefsir; Kur'ân; Hazif; Arap Âdetleri; Arap Edebî Zevkleri

Öne Çıkanlar

- Kur'ân'ın hazifli söz yapıları, onu anlamaya çalışan dolaylı muhataplar için en temel problemler arasında yer almaktadır.
- Müfessirler büyük oranda Kur'ân âyetlerinin mevcut dizimindeki boşlukları doldurma, eksilteleri tayin, tespit ve takdirle meşgul olmuşlardır.
- Bu türden ifade yapılarının, o günkü Arapların edebî zevk, dili kullanım âdet ve gelenekleriyle ilişkili olduğu iddia edilmektedir.
- Kur'ân'ın hazifli söz dizgelerinin 7. yüzyıl Arapların edebî zevk, dili kullanım âdet ve gelenekleriyle ilişkili olup-olmadığı hipotezi irdelenmiştir.
- Kur'ân'daki bu hazifli yapıların, o dönem Arapların edebî zevkleriyle, dili kullanım âdetleriyle ilişkili olduğu görülmüştür.

Atıf Bilgisi

Dindi, Emrah. "Kur'ân'ın Hazifli İfadelerinin 7. yüzyıl Arapların Edebî Zevk, Dili Kullanım Âdet ve Gelenekleriyle İlişkisi". *Eskiye*ni 51 (Aralık 2023), 1175-1197.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1289679>

Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	29 Nisan 2023
<i>Kabul Tarihi</i>	3 Kasım 2023
<i>Yayın Tarihi</i>	30 Aralık 2023
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - Turnitin
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenedergi@gmail.com
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	Nitelikli Eğitim
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0 creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr



The Relationship of Qur'ānic Ḥazif Expressions to 7th-century Arab Literary Taste, Linguistic Usage Customs and Traditions

Emrah Dindi

0000-0002-6664-7590

emrah.dindi@deu.edu.tr

Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, İzmir, Türkiye

ror.org/00dbd8b73

Abstract

The *ḥazif*, *i'jāz*, *iḍmār*, and abbreviated word structures of the Qur'ān, were revealed by the patterns of the Arabic Language, have been among the most fundamental problems for indirect interlocutors trying to understand it. For this reason, when we take a look at the tafsīr texts in our tradition it is seen that these texts are full of efforts to identify, determine and appreciate unspoken word structures such as nouns, verbs, letters, sentences, etc. in order to reveal the correct meaning. The commentators and linguists, instead of exerting all their efforts and endeavours directly into revealing the divine intent, on the contrary, have been largely engaged in filling the gaps in the current syntax of the Qur'ānic verses, identifying, determining and appreciating the shortcomings, and have endeavoured to reconstruct the syntax, phrases and expressions of the verses. Because the *ḥazif* expressions in the text are insufficient to convey the correct meaning to the indirect interlocutors' mind in their current form. In this respect, succinct and abbreviated expressions have been seen by some linguists as flaws in the word. For this reason, *ḥazif* expressions of the Qur'ān, which express a lot of meaning with few words, were examined in the present study. The question "Are these *ḥazif* expressions related to the divine source of the Qur'ān or to the literary tastes of the Arabs of that period in their oral addresses and literary genres, and the customs and habits of speaking with conciseness and conciseness?" was examined in this study. Although the Qur'ān's literal word structures were handled in literary, syntax and rhetoric terms, both in our tradition and in today's academic studies, unfortunately the relationship of these word structures with the literary taste, language usage customs and habits of the 7th century Hejaz Arabs was not discussed yet. For this reason, we hope that the present study, which we believe is authentic and original, will make new contributions to the literature. The result of the study, in which the literature review method was used, showed that these *ḥazif* structures, were related to the Arabic tastes and language usage customs of that period.

Keywords

Tafsīr; Qur'ān; Ḥazif; Arabic Customs; Arabic Literary Taste

Highlights

- The *ħazified* word structures of the Qur'ān are among the most basic problems of its expressions.
- The commentators have been largely engaged in filling the gaps in the current syntax of the Qur'ānic verses, identifying, determining and appreciating the shortcomings.
- It is claimed that such expression structures are related to the literary taste of the Arabs of that day and their customs and traditions in the use of language.
- The hypothesis of whether the Qur'ān's *ħazified* syntaxes are related to the literary taste, language usage customs and traditions of the 7th-century Arabs was examined.
- It has been seen that these *ħazified* structures in the Qur'ān are related to the literary tastes of the Arabs of that period and the customs of using the language.

Citation

Dindi, Emrah. "The Relationship of Qur'ānic Ĥazif Expressions to 7th-century Arab Literary Taste, Linguistic Usage Customs and Traditions". *Eskiyeni* 51 (December 2023), 1175-1197. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1289679>

Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	29 April 2023
<i>Kabul Tarihi</i>	3 November 2023
<i>Yayım Tarihi</i>	30 Aralık 2023
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - Turnitin
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	4 Quality Education
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0 creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Giriş

Kur'an'ın söz dizgelerinde söylenmemiş yahut gizlenmiş muhtasar üslûp ve ifade yapıları, gerek kadim geçmişimizde gerek çağımızda onun metinsel yapısını çözümlenmede tefsirin en temel sorunları arasında yer almıştır. Sözlü hitaplarda muhatabın konuyu, sözlü hitabı çevreleyen dil dışı bağlamı (*muktezayı hâli*) bilmesinden dolayı söylenmeyen, ancak hâlin delaletinden dolayı sözde telaffuz edilmiş hükmünde kabul edilen, telaffuz edilmemiş lafızların yerini alan,¹ muhatapların zihninde mevcut olan bu eksilteli söz yapıları, daha sonra onu dinleyen birincil muhatapların ahirete göçmeleri, bu sözlü şifahi hitabın iki kapak arasında yazıya geçirilmesi ve kitaplaşması, sonraki muhataplar için Kur'an'ın anlaşılma problemini de beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla Kur'an'ın iki kapak arasında yer alan, anlamı sonraki dönem muhatapların zihinlerine aktarmada yetersiz olan bu sözlü ifade yapıları, Kur'an metninin en temel problemleri arasında yer almıştır. O bakımdan geleneğimizde yer alan tefsir metinlerine şöyle bir göz atıldığında, bu metinlerin, doğru anlamı deşifre etmek için isim, fiil, harf, cümle vb. metinde söylenmemiş kelime yapılarını tespit, tayin ve takdir etme tasarruf ve çabalarıyla dolu olduğunu görürüz. Müfessirler tüm emek ve eforlarını doğrudan doğruya murâd-ı/kasd-ı ilâhîyi istinbada sarf etme yerine, murad edilen manayı tayin ve tespit için büyük oranda Kur'an âyetlerinin söz dizimini, onun ifadelerini âdetâ yeniden inşa etme (*reconstruction*) çabası içine girmişlerdir.

Bu nedenle bizim bu çalışmadaki amacımız, elbetteki hazfin sebeplerini, şartlarını, gayelerini, gerekçelerini, çeşitlerini; Kur'an'ın ifade yapılarındaki isim, fiil, harf ve cümle haziflerini, icâz, ihtisâr ve izmârlarını tek tek ele alıp, bunların faydalarını tâdâd etmek değildir. Bunlar geleneğimizde Tefsir, *Ulûmu'l-Kur'an*, *İ'râbu'l-Kur'an*, Arap edebiyatı ve belâgatı kitaplarında, günümüzde ise gerek tez² gerekse de makale/bildiri³ düzeyinde

¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis* (Kâhire: el-Hey'etü'l-Misriyye el-Âmme li'l-Kitâb, ts.), 1/285-286; Bu makalede Arapça temel kaynaklar, bilgiye erişim kolaylığı sağlamasından dolayı Mektebetu's-Şâmile 3.64 sürümünden verilmiştir.

² Kur'an'ın haziflerini doğrudan ele alan sadece iki tez çalışması yapılmıştır. Kutbettin Ekinci, *Kur'an'da Hazf* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 14-183; Cumali Bütün, *Bakara Sûresinde Terkip Arızalarından Hazif* (Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 1-68; Edebiyat, nahiv ve belâgat ile ilgili yapılan çalışmalar ise şunlardır. Halil İbrahim Kaçar, *Edebî Yönden Hazif Üslubu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 1-360; Ahmet Karadavud, *Arap Dilinde Hazf* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991), 1-178; Uğur Öztürk, *Arap Dilinde Hazf* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 1-143; Reyzan Kolo, *Cerîr'in Şiirinde Hazf* (Mardin: Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 1-109; Abdulgafur Ahmed Halabı, *Nahiv ile Belagatta Harf-i Cerlerin Hazfedilmesi Olgusu* (Mardin: Artuklu Üniversitesi, Yaşayan Diller Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 1-144; Hazım Al Khafagi, *İmâm ed-Demâmî'nin Mesâbihü'l-Câmi Kitabında Hazif ve Takdîr ile İlgili Nahiv Yorumları* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2021), 1-183.

³ Ömer Kara, "Belâgatta Bir "İcâz-ı Hazf" Çeşidi: İhtibâk -Kur'an Metinlerindeki Pratiği-", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler-* 2/1 (1999), 118-162; Kutbettin Ekinci, "Bir Hazf Çeşidi Olarak İhtibâkın Analizi", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 6/10 (2013), 42-49; Ali b. Muhammed Ahmed eş-Şehrî, "Hazfu Harfî'l-Cer ve Âsârühü'n-Nahviyye", *Mecelletu Câmi'ati Ummi'l-Kurâ li-'Ulûmi'l-Luğât ve Âdâbihâ* 1/9 (2012), 279-330; Suliman Alomirat, "Cemâliyyetu İttisâi'l-Ma'nâ fi Üslûbi'l-Hazf "Dirâse Belâğyye fi Dav'i't-Tefâsîri'l-Kur'âniyye", *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 11 (2018), 357-385; Nesrişah Saylan, "Vakf/Vasl Halinde "Yâ" Harfinin İsbâtı veya Hazfî Üzerine Bir İnceleme", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2019), 45-66; Şahabettin Ergüven, "Arapçada Kesretü'l-İsti'mâl Gerekçesiyle "Re'â" Fiilinden Hemzenin Kural Dışı Hazfedilmesi Olgusu", *Kilitbahir Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2020), 43-73; Abdullah Kuşçuoğlu, "Hazf Kavramının Kur'an ve Arab Dili Açısından Tahlili", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (2019), 25-44; Soaad Ahmed

akademik çalışmalarda zaten fazlasıyla ele alınmıştır. Bunlar arasında doğrudan doğruya Kur'an'da hazfi ele alan tezler olduğu gibi Kur'an'ın dışında nahiv ve balâgat bağlamında ele alan çalışmalar da söz konusudur. Kutbettin İkinci'nin *Kur'an'da Hazf* adlı doktora çalışmasının birinci bölümünde “sözlü hitabın bir özelliği olarak hazf” alt başlığı altında dil-bağlam, dil-kültür, mütekellim-muhatap ilişkisi çerçevesinde Kur'an haziflerine dikkat çekilmiş olsa da bunun o dönem Arapların dili kullanım zevk ve âdetleriyle ilişkisini etraflıca ele alan müstakil bir çalışmaya henüz rastlanılmamıştır. Dolayısıyla mevcut akademik çalışmalardan farklı, özgün ve otantik olduğunu düşündüğümüz bu çalışmada bizim hedefimiz, bu ifade yapılarının 7. yüzyıl Hicaz bölgesi Araplarının dili kullanım âdetleriyle, edebî zevkleriyle, onların lugavî kültürel antropolojik⁴ yapılarıyla ilişkisini irdelemektir. Kur'an'ın hazif, îcâz, ihtisâr ve izmârlı söz yapılarını müfessirler, özellikle de dilbilimci ve belâgatçılar, semâvî/lâhûtî, aşkın bir üslûp ve ifadeyle mi yoksa beşerî/nâsûtî bir yapıyla mı yani 7. yüzyıl Hicaz bölgesi Arapların dili kullanım zevk ve âdetleriyle, onların linguistik antropolojileriyle mi ilişkilendirmişlerdir? İşte bu makalede bu türden sorulara cevap aranmıştır. Dolayısıyla tefsir, lugat, edebiyat ve belâgat literatüründen hareketle ele aldığımız bu çalışmanın neticesinde, bu araştırmanın kadim müfessir ve dilbilimcilerin hazifli ifadeleri, o dönem Arapların dili kullanım âdet ve gelenekleriyle ilişki içinde okuma becerilerini gün yüzüne çıkaracağını ve bunun çağımızda Kur'an'ın dil ve üslubunun nüzul dönemi konuşma ve edebiyat diliyle diyalektik ilişki içinde okunma çabalarına katkı sunacağını ümit etmekteyiz.

1. Hazif

Kelâmın bir kısmının veya bir söz grubundan bir veya birkaç cümlelerin tamamının, bir delilden dolayı düşürülmesi, zikredilmemesi olarak nitelenen hazif,⁵ Kur'an'ın üslûp ve

Aly Sholak, “Vakf Yerinde Vasl Muamelesi Yaparak Getirilen Hazfe İzâh el-Ukberi'nin “î'rabu'l-Kıraati'ş-Şevâz” Adlı Eserindeki Kıraat Edâların Sebeblendirme (Ta'lil) Bakımından Fonetik Bir Çalışma”, *Balkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2020), 253-268; Ramazan Şahin, “Müteşâbih Ayetlerde Eş Anımlı Zannedilen Bazı Olumsuzluk Edatları ve Kâne'nin Muzârisinden Nûn'un Hazfi”, *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2022), 209-254; Abdullah Demirci-Mehmet Gürbüz, “Hazfî'l-Mübteda fi'l-Kur'ani'l-Kerim ve A'razahu'l-Belegiyye”, *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi* 10 (2022), 42-61; Nihat Yalçın-Uğur Gülbil, “Ahzâb Sûresi Örnekleminde İcaz-ı Hazif Olgusu”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 18 (2022), 255-292; H. İbrahim Kaçar, “Hazif Üslûbu Açısından Meâllerin Değerlendirilmesi”, *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler I- tsh. Kıyasettin Koçoğlu vd. (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 1/265-284; Halil İbrahim Kaçar, “Türkçe Meallerin Eksiltili Kullanımlar (Hazif Üslûbu) Açısından Değerlendirilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/30 (2006), 169-189; Osman Kara, “Şart Cümlelerindeki Haziflerin Kur'an Çevirilerine Yansıtılması Sorunu”, *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (2021), 27-48; Servet Demirbaş, “Kur'an'da “Lâ” Edatının Hazfî ve Meallerdeki Çevirisi”, *ULUM: Dini Tetkikler Dergisi* 5/1 (2022), 43-64.*

⁴ Dil antropolojisi/dilbilimsel antropoloji, genel antropolojinin alt dalı olup dilin kültürle, o dili kullanan insanların akıl ve düşünce yapılarıyla, içinde yaşanılan ortam, zaman ve mekanla, coğrafi alt yapıyla ilişkisini ele alan bir bilim dalıdır. bk. Dell Hymes, “Objectives And Concepts Of Linguistic Anthropology”, *The Teaching of Anthropology*, ed. David G. Mandelbaum vd. (Unitet States of America: American Anthropological Association, 1963), 275-302; Dell Hymes (ed.), *Anthropology and Linguistics: Language and Culture in Society: A Reader in Linguistics and Anthropology* (New York: Harper, 1964); Alessandro Duranti, *Dilbilimsel Antropoloji*, çev. Mehmet Gürlek (İstanbul: Kesit Yayınları, 2019). İşte Kur'an dilinin kültürel antropolojisi debu dilin, içinde varlık bulunduğu Hicaz bölgesi Arapların akıl ve mantık, coğrafi, içtimai ve etnografik yapılarıyla, dili kullanım âdet ve gelenekleriyle ilişkisini ele almaktadır.

⁵ Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Beirut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1957) 3/102.

ifade tarzlarından, metinsel özelliklerinden biridir. İsim, fiil ve harflerde görülen bu eksiltili/hazifli yapılar, kitaplarda îcâz, ihtisâr, izmâr vb. farklı isimler altında ele alınmış olsa da içerikleri pek fazla değişmemektedir.⁶ O bakımdan hazfi, vezin ve kafiye amacıyla gerçekleşen hazifler; vezin ve kafiye amacı dışında gerçekleşen hazifler şeklinde iki kısımda ele almakta yarar vardır.

1.1. Vezin ve Kafiye Amacıyla Gerçekleşen Hazifler

Şiirde vezne riayet ve seciyi/kafiyeyi korumak, belirli bir düzen içinde seslerin ortaya çıkmasını temin etmek ve sözün musiki yönünün, belli bir ritmin ortaya çıkmasını sağlamak amacıyla mütekelim tarafından tercih edilen hazifler,⁷ Arap dilinde önemli bir yer tutar. Dolayısıyla Kur'an'da âyet sonlarında fâsıla uyumunu gözetmek gayesiyle ortaya çıkan haziflerin⁸ o dönem Arapların edebî zevkleriyle ilişkisi kuşkusuz göz ardı edilmemelidir. Çünkü dilbilimciler bunu, onların eşsiz söz söyleme sanatlarıyla ilişkilendirmişlerdir. Söz gelimi فَتَشْفَى مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْفَى şeklinde ikil muhatap âyetinde فَتَشْفَى lafzı, “sonra siz (ikiniz) mutsuz olursunuz”⁹ فَتَشْفَى şeklinde ikil muhatap gelmesi gerekirken tekil muhatap gelmiştir. İşte bunun nedeni tıpkı Arapların şiirin zarureti gereği yaptıkları gibi âyet sonlarındaki kafiye, seci ve vezni yani fâsılayı gözetme amacıdır.¹⁰ Şöyle ki bu âyetten önceki ve sonraki âyetlerin fâsıla lafızlarına bakıldığında te'râ/تَعْرَى..., teşkâ/فَتَشْفَى..., ebâ/أَبَى... şeklinde bu lafızların benzer vezin ve seslerle sonlandığı görülür. Çünkü Arap, şiirsel ifadelerde ahengi, sesin kulağa hoş gelmesini ve dili kuralına göre kullanmaya tercih ederdi. Yine وَالْيَلِ إِذَا يَسِرُّ¹¹ âyetinde geçen yesri/يَسِرُّ kelimesinin aslı yesrî/يسري dir. Müzâri olan bu fiilin başına herhangi bir nasp yahut cezmeden bir âmil gelmediği hâlde yani kıyâsî olarak, dil kanunlarına göre hazfedilmesini gerektiren bir durum söz konusu olmadığı hâlde sonundaki yâ/ي hazfedilmiştir. Çünkü

⁶ Kaynaklarda sadece bu başlıklar altında değil aynı zamanda icaz/hazif türü olarak el-iktifâ, el-iktidâ', ihtibâk, ihtizâl, el-îmâ' ve el-kabz başlıkları altında da hazf ve icaz örnekleri işlenmiştir. bk. İbn Masum, *Envâru'r-rabî fi envâ'il-bedî* (b.y.: y.y., ts.), 185; Zerkeşi, *el-Burhân*, 3/117-118; Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 1974), 3/202-206.

⁷ İkinci, *Kur'an'da Hazf*, 85.

⁸ Kara, “Şart Cümlelerindeki Haziflerin Kur'an Çevirilerine Yansıtılması Sorunu”, 28.

⁹ Tâhâ 20/117; *Kur'an-ı Kerîm Meâlî*, haz. Halil Altuntaş Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013).

¹⁰ Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki şevâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, 1407), 3/92; 'Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'an*, thk. Alî Muhammed el-Becâvî (Haleb: İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şerikâhu, ts.), 2/906; Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, *Unmûzecü celîl fi es'ile ve ecvibe 'an şarâibi âyi't-tenzîl*, thk. Abdurrahmân b. İbrâhîm el-Matrûdî (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1991), 330; Kafiyeyi benzeştirme hedefinden dolayı ikil/tesniye elifi hazfedilmiş olduğu gibi mansup müfred muhatap zamir de hazfedilmiştir. Örneğin ed-Duhâ 93/3 وَالْأُولَى وَمَا قَلَى رَبِّكَ وَمَا قَلَى مَا Âyetinde وما قلاك ك zamiri hazfedilmiştir. Bunun da nedeni ûlâ/الاولى... kalâ/قلى..., secâ/سجى ... lafızlarında görüldüğü gibi diğer âyet sonlarıyla fâsıla/kafiye uyumunu gözetmektir. Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâğa*, thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî (Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1993), 2/158; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, *et-Tırâzu li-esrâri'l-belâğa ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1423), 3/167; Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbu lübbâbi lisâni'l-'Arab*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hâneçî, 1997), 2/413; Zerkeşi, *el-Burhân*, 3/107; Suyûtî, *el-İtkân*, 3/192.

¹¹ el-Fecr 89/4.

Ahfeş'in (öl. 177/793) dediği gibi kelimenin kendi manasından vazgeçildiği zaman harflerinin eksiltilmesi, Arap âdetindedir. Gecenin yürümesi değil, o gecede bulunan kişinin yürümesi anlamına geldiği için kelimenin sonundaki illet harfi hafzedilmiştir.¹²

Kur'an'ın بَغِيًّا أُمِّكَ كَانَتْ وَمَا كَانَتْ بَغِيًّا kelimesinin sonundaki ta/ة harfinin hafzedilmesi de bu kabildendir. Ahfeş'in belirttiği bu durum belki bir dil kaidesi olmasa da bunun Araplardan sadır olan bir tasarruf¹³ olduğunda kuşku yoktur. Bu harfin kelâmın sonunda fâsıla, kafiye uyumu için hafzedilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Fecir sûresinin وَلَيْالٍ عَشْرِ / وَالشَّفْعُ وَالْوَتْرُ / وَاللَّيْلُ إِذَا يَسِرُ / هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرِ âyetlerine bakıldığında ilk beş âyetinin fâsıla harfinin râ/ر;¹⁴ fâsıla/seci kelimelerinin vezninin ise فَعْلٌ/فِعْلٌ olduğu görülür. Çünkü şiirin veznini oluşturmak ve kafiye de denkliği sağlamak için kelimenin harflerinden noksanlaştırma (*kabz*) yapmak, o dönem Arap âdetlerindedir.¹⁵ Yine عالمُ الْعَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِ¹⁶ âyetinin sonundaki الْمُتَعَالِ kelimesinden yâ/ي'nin hafzedilmiş olması da bu kabildendir. Yani vezni muhafaza etmek kastıyla hafzedilmiştir. Çünkü bu âyetten önce ve sonra gelen âyetlerin fâsıla/seci kelimelerine bakıldığında bi-mikdâr/بِمِقْدَارٍ..., el-müte'âl/الْمُتَعَالِ..., bi'n-nehâr/بِالنَّهَارِ... lafızlarının birbirine yakın vezinde aynı ahenkle sonlandıkları görülür. Şayet müte'âl/الْمُتَعَالِ değil de el-müte'âli/الْمُتَعَالِي şeklinde yâ/ي hafzedilmemiş bir şekilde olsa idi kuşkusuz âyet sonlarındaki vezin/ölçü, ritim ve ahenk tamamen bozulmuş olurdu.¹⁷ Bu türden örnekler çoğaltılabilir.¹⁸

Bu tür örnekleri kadim Arap şiirinde de görüyoruz. Nitekim cahiliye Arap şiirine baktığımızda meczûm yani kıyâsî olarak cezm yazılmasını gerektirecek herhangi bir

¹² Muhammed Mûsâ, *Hasâisu't-terâkib* (Kâhire: Mektebetu Vehbe, ts.), 155; Suyûtî, *el-İtkân*, 3/191; Suyûtî, *Mu'terekü'l-akrân fi 'câzi'l-Kur'an* (Beyrut-Lübânân: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 1/232; Bahaüddin es-Sübki, *'Arüsü'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Abdulhamîd Hündâvî (Beyrut-Lübânân: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 1/598.

¹³ bk. Mûsâ, *Hasâisu't-terâkib*, 155; Zerkeşi, *el-Burhân*, 3/107; Suyûtî, *el-İtkân*, 3/191; Suyûtî, *Mu'terekü'l-akrân*, 1/232; Muhammed Ahmed Hıdır, "Âdâtü'l-'Arabi'l-Kavliyye fi Dav'i'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mecelletü'l-Buhâsi'd-Dirâseti'l-Kur'âniyye* 6/3 (ts.) 56; Öztürk, *Arap Dilinde Hafz*, 18.

¹⁴ Zerkeşi, *el-Burhân*, 3/107.

¹⁵ İbn Fâris, *es-Sâhibi fi fikhi'l-luğati'l-Arabiyye ve mesâlihâ ve süneni'l-'Arabi fi kelâmihâ* (b.y.: Muhammed Alî Bîzûn, 1997), 173; Suyûtî, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğâ ve envâ'ihâ*, thk. Fuâd Alî Mansûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 266; İbn Masûm, *Envâru'r-Rabî'*, 186.

¹⁶ er-Ra'd 13/9.

¹⁷ Ebû Mansûr es-Se'âlibî, *Fikhü'l-luğâ ve sırrü'l-'Arabiyye*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî (Beyrut: İhyâu't-Türâsi'l-'Arabiyye, 2002), 237; Suyûtî, *el-İtkân*, 3/340; Alî b. el-Huseyin el-Bâkûlî, *İrâbü'l-Kur'an el-mensûb li'z-Zeccâc*, thk. İbrâhîm el-Abyârî (Kahire-Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısırî, Dârü'l-Kütübî'l-Lübânâniyye, 1420), 3/907.

¹⁸ Benzer şekilde el-مُؤْمِنِينَ / el-Mü'min 40/15, لَيْلِيذِرْ يَوْمَ الْقَلَابِ / el-Mü'min 40/22. âyetlerde asılları et-telâki/التَّلَاقِي ve et-tenâdi/النَّادِي olan kelimelerin sonlarındaki yâ/ي harfinin; yine وَتَقَبَّلْ دُعَاءَهُ /ibrâhîm 14/40, وَنُذِرْ /el-Kamer 54/16-18, عَقَابٍ /er-Ra'd 13/32 ve قَبَسَتْ عِبَادَ /ez-Zümer 39/17. âyetlerde asılları du'â/دُعَاءِي, nüzürî/نُذْرِي, 'ikâbî/عِقَابِي ve 'ibâdî/عِبَادِي olan kelimelerden izâfet yâ/ي sınıfın hafzedilmiş olması (bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 3/340; Se'âlibî, *Fikhü'l-luğâ*, 237), aynı şekilde فِئْتَانِ /el-Mürselât 77/39, قِيمَةٍ تُبَشِّرُونَ /el-Hicr 15/45, اِهَانِنِ /el-Fecr 89/15-16 ve اِهَانِنِ /هَاهِنِنِ, تُبَشِّرُونَ/تُبَشِّرُونِي, tübeşşürünî/تُبَشِّرُونِي, ez-Zümer 39/16. âyetlerde asılları fe-kidûnî/فَكِيدُونِي, ekremenî/اِكْرَمِنِي ve فاتقونى olan kelimelerin sonlarındaki mansûb muttasıl zamir yâ/ي'nin hafzedilmiş olması da makda'lardaki vezin ve fasılayı denkleştirme amacına matuftur.

durum olmadığı hâlde fiilin sonundan yâ/ي'nin hafzedildiği görülmür. Söz gelimi Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın (öl. 609 [?]) bir şiirinde kafiye/seci uyumu için لا يفري şeklinde gelmesi gereken lafız, meczûm bir konumda yani yâ/ي hafzedilmiş bir hâlde لا يفر olarak gelmiştir.¹⁹ Yine nisbesiz verilen bir Arap şiirinde²⁰ vezne uysun diye الخلدخال kelimesinden elif/ا harfinin hafzedilip الخلدل şeklinde dönüştürülmüş olması ve yine cahiliye şairlerinden Avf b. Atiyye b. Amr el-Har'a'nın (ö.?) bir şiirinde²¹ olduğu gibi vezne/kafiyeye uysun diye beytin sonundaki فَرَارَةٌ kelimesinin sonundan ta/ت harfinin eksiltilerek/hafzedilerek ve kelimeye elifu'l-işbâ' ziyade edilerek kelimenin فارا lafzına dönüşmesi bu kabildendir. Benzer biçimde cahiliye şairlerinden Lebîd b. Rabî'a'nın (öl. 40/660) bir şiirinde vezni/kafiyeyi korumak için وعجلى kelimesinden yâ/ي'nin hafzedilerek وَعَجَلْ şekline dönüştürülmüş olması,²² aynı şekilde A'sâ'nın (öl. 7/629 [?]) bir şiirinde أنكرني kelimesinin sonundaki yâ/ي'nin terkedilmiş olması ve أنكرنْ lafzına dönüşmesi²³ hem cahiliye ve hem de İslam dönemi şairlerinden olan Ka'b b. Mâlik'in (öl. 50/670) bir şiirinde بالوادي kelimesinin sonundan بالواد şeklinde yâ/ي'nin hafzedilmiş olması bu kabildendir.²⁴ Bu ister vezin isterse başka nedenlerden olsun onların şiirlerinde çokça yaygın olan bir durumdur. Örnekler daha da çoğaltılabilir.²⁵

Şiirden farklı olarak her ne kadar geleneğimizde Kur'an'da anlamı gözetmenin lafzın tenasübünü yani kafiye ve uyağı gözetmeye öncelikli olduğu²⁶ ileri sürülmüş olsa da onun tekellüm, telif ve tertibinde kuşkusuz mana ve mesaj kadar vezin ve kafiye (*muvâzene, muâdele, müşâkele, mûmâsele ve müşâbehe*) zevki de gözetilmiştir. Bunun da nedeni, ilk muhatap Mekkeli Araplarda vezin ve kafiyenin hoşça gidiyor ve tutulur olmasıdır. Dolayısıyla Allah'ın, onların yaygın, meşhur, maruf ve kendi aralarında makbul zevkleri üzere hitap etmiş olması, 7. yüzyıl Arapların dil ve edebî antropolojilerini hesaba katmış olmasıdır. Her ne kadar şiir ve secide mana, vezne/kaliba tabi kılındığından dolayı şiir ve vezin, kimi İslam bilginleri, özellikle de Eş'arîler tarafından Kur'an'dan nefyedilse ve Kur'an kelâmı için seci bir ayıp görülse de Mekkî hitaplarda nazma, ahenge gösterilen ehemmiyetin manadan pek de geri kalır bir yanı yoktur. Hatta kimi sûre ve âyetlerde hitap sanki salt nazım zevkini,

¹⁹ وبعض القوم يخلق ثم لا يفري ما خلقت ... وأراك تفرى ما خلقت bk. Ebû Saîd es-Sîrâfî, *Şerhü Kitâbi Sibeveyh*, thk. Ahmed Hasen Mehdelî-Alî Seyyid Alî (Beyrût-Lübânân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 5/57; İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ti'l-i'râb* (Beyrût-Lübânân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2/136.

²⁰ غَرَّتْهُ الْوِشَاحَيْنِ صَمُوتُ الْخَلْدَلِ bk. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 173; Muhammed b. Ca'fer el-Kazâz el-Kayravânî, *mâ Yecâzu fi's-şâ'iri li'z-zarûreti*, thk. Ramazân Abdü'd-Tevvâb, Salâhuddîn el-Hâdî (Kuveyt: Dâru'l-Arûbe, ts.), 212; Suyûtî, *el-Müzhir*, 1/266.

²¹ وكادت فَرَارَةٌ تَشْقَى بِنَا ... فَأُولَى فَرَارَةٌ أُولَى فَرَارَا bk. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 174; Kayravânî, *mâ Yecâzu fi's-şâ'iri li'z-Zarûreti*, 231; Seleme b. Müslim el-'Avtebî, *el-İbâne fi'l-luğati'l-'Arabîyye*, thk. Abdülkerîm Halîfe vd. (Saltanatu Ammân: Vizâretu't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1999), 1/140.

²² وَإِذْ يَأْتِي اللَّهُ رَبِّي وَعَجَلْ bk. Se'âlibî, *Fikhü'l-luğâ*, 231; İbn 'Uşûr el-İşbilî, *Derâiru's-şî'r*, thk. es-Seyyid İbrâhim Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Endülüs, 1980), 128.

²³ وَمِنْ شَانِي كَاسِفٍ وَجْهُهُ ... إِذَا مَا انْتَسَبْتَ لَهُ أَنْكَرْنْ bk. Se'âlibî, *Fikhü'l-luğâ*, 231; İbn 'Uşûr, *Derâiru's-şî'r*, 137.

²⁴ مَا بَالُ هَمْ عَمِيدَ بَاتِ يَطْرُقُنِي ... بِالْوَادِ مِنْ هِنْدٍ إِذْ تَعْدُو عَوَادِيهَا bk. 'Avtebî, *el-İbâne*, 1/198.

²⁵ bk. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 174.

²⁶ Sübkî, *'Arüsü'l-efrâh*, 1/541.

ahengi doyurmak için teşekkül etmiştir. Vezin ve ölçüyü gözetme maksadıyla âyet sonlarından harflerin hazfedilmesi yahut kelimenin orijininde olmayan bir harfin kelimeye ziyade yapılması ya da vezne uysun diye kelimenin anlam açısından bulunması gereken konumundan alınıp yerinin değiştirilmesi (*takdîm ve te'hîr*) örnekleri de bu durumu teyid eder özelliktedir. Elbetteki uzun sûrelerde baştan sona bir sûrenin fâsıla/uyaklarının tek tip başlayıp tek tipte bittiğini ileri sürüyor değiliz. Bir pasajda fâsıla türü değişse ve farklı fâsılalara geçilse de iki, üç yahut daha fazla âyet arasında fâsılayı gözetme mantığı hiç değişmemektedir. Kuşkusuz Kur'ân hitabında çok aşikâr bir şekilde hazf, îcâz, ihtisâr ve izmârla gözetilen bu bedi'î sanatsal zevki, 7. yüzyıl Arap dil antropolojisinde, Arap edebî zevkinde aramak gerekir. Dolayısıyla Kur'ân'da yer alan bütün bu yapılar, onun ilâhî/semâvî özelliğinden değil, 7. yüzyıl temelli beşerî, kültürel antropolojik dil yapısından kaynaklanmaktadır.

1.2. Vezin ve Kafiye Amacı Dışında Gerçekleşen Hazifler

Vezin ve kafiye amacı dışında gerçekleşen haziflere gelince bunlar ya harf hazifleri ya da kelime ve cümle hazifleridir. Öncelikli olarak harf haziflerine bakıldığında bu haziflere, yalnızca vezin ve kâfiye tenâsübü için değil; farklı gerekçelerle de başvurulduğu görülür. Söz gelimi *وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ*²⁷ âyetinde *ك* takdirinde olduğu gibi *اللام* hazfedilmiştir.²⁸ Yine *عَلَّيْتَ الرُّومَ*²⁹ âyetinde asıl ifade *غلبت* şeklindedir, ancak *لقد* mahzûf ve muzmardır. Benzer biçimde *سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى*³⁰ âyetinde *سِيرَتَهَا* ifadesinin aslı *سیرتها* *إلى* şeklindedir yani sözdizimden *إلى* harfi hazfedilmiştir. Aynı şekilde *اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ*³¹ âyetinde *من قومه* ifadesinden *من* hazfedilmiş, gizlenmiştir. Bu türden hitap yapılarının nedeni o dönem Arap kelâmındaki âdet ve geleneklerdir. Çünkü kelâmıda hazif, Arapların şanından/âdetindedir.³² Söz gelimi cahiliye Arap şiirine baktığımızda örneğin Tarafe b. el-'Abd'ın (öl. 564 [?]) bir şiirinde *أحضر*³³ fiilinin başında *أ* harfinin ve yine Nâbiğa ez-Zübyânî'nin (öl. 604 [?]) bir dizisinde *كلفتني* ifadesinin başında *لقد* harfinin hazfedilmiş/gizlenmiş olduğunu,³⁴ aynı şekilde *أ'şâ'nın* bir şiirinde *لا أباك* sözünde *لا أباك* *ك* harfine bitişen *اللام* harfinin hazfedildiğini³⁵ görürüz.

Araplar sadece, bir harfi yahut bir ismi/kelimeyi hazfetmezlerdi. Aynı zamanda o şeye îma ve işâret ederek kelimeden bir harfi veya kelimenin yarısını yahut daha fazlasını da

²⁷ el-Mutaffifin 3/83.

²⁸ İbnü'ş-Şecerî, *Emâli İbni'ş-Şecerî*, thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî (Kâhire: Mektebetü'l-Hânecî, 1991), 2/130.

²⁹ er-Rûm 30/2.

³⁰ Tâhâ 20/21.

³¹ el-A'râf 7/55.

³² Halabî, *Nahiv ile Belagatta Harf-i Cerlerin Hazfedilmesi Olgusu*, 26-27.

³³ İbn Cinnî, *Sırru smâ'ati'l-i'râb*, 1/294-295; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 177; Se'âlibî, *Fikhü'l-luğa*, 237-238; Ebû Alî el-Hasen b. Abdillâh el-Kaysî, *İzâhu şevâhidil-îzâh*, thk. Muhammed b. Mahmûd ed-De'cânî (Beirut-Lübnân: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1987), 1/284; Suyûtî, *el-Müzhir*, 1/267.

³⁴ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 177; Bu şiir için ayrıca bk. Ebû Sa'd el-Âbî, *Nesrü'd-dürri fi'l-muhâdarât*, thk. Halîd Abdulğani Mahfûz (Beirut-Lübnân: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 6/224; Ahmed b. Abdilvahhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-erab fi funûni'l-edeb* (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423), 3/262; Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, 8/451.

³⁵ İbnü'ş-Şecerî, *Emâli*, 2/128.

hazfederlerdi. Örneğin, *لاك* ifadesinin aslı *لم يكن* dır. Yine, fakat şöyle yapacağım/ *ولاك* و *لاك* ifadesinde *ولاك* nin aslı *ولكن* dir. Onlar terhîm³⁶ yaparak da kelimenin sonundan harfi hazfederlerdi. Şöyle ki *يا صاحب* seslenişini kastederek *يا صاح* demeleri; *يا حار* diyerek *يا حارث* kastetmeleri bu kabildendir.³⁷ *ولكن* kelimesindeki *ن* harfinin hazfini muhadram şairlerden Necâşî el-Hârisî'nin (öl. 40/660) bir şiirinde de görüyoruz.³⁸ O bakımdan Sîbeveyh, *لم اك/لم اك* vb. türden kelime sonlarında harfleri hazfetmeyi, Arapların, kelâmalarında (günlük konuşma dillerinde) çokça geçen kelimelerin hâlini değiştirme âdetleriyle ilişkilendirmiştir.³⁹ Arapların gündelik konuşma dillerinde hazfi çok yaygın kullandıklarına dair klasik kaynaklarda pek çok örnek söz konusudur.⁴⁰

Bu türden 7. yüzyıl Arap dil antropolojisine ait kullanımlar, kelime sonlarındaki *ن* harfinin hazfedilmiş olduğu *...لم نك...⁴¹ وَإِنْ يَكُ...⁴² وَلَا تَكُ...⁴³* âyet örneklerinde görüldüğü gibi Kur'an'da da azımsanmayacak oranda yer alır. Harf hazifleriyle ilgili daha pek çok âyet ve İslam öncesine ve sonrasına ait Arap şiiri, örnek verilebilir.⁴⁴ Ne var ki kelimenin sonundaki mütekellim “ya/ى”sının sonundan ya harfinin hazfedilmesinde Kur'an hattında bir bütünlük olmadığı gibi, *كان* fiilinin *يكون/يكون* müzârisinden *ن* harfinin hazfedilip-hazfedilmemesi konusunda da bir bütünlük yoktur. Söz gelimi nahiv/gramer açısından nûnun hazfedilme ilkelerini taşıdıklarından dolayı *وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ⁴⁵ وَلَمْ أَكُ بَعِيًّا⁴⁶* *وَلَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا⁴⁷* âyetlerinde nûn hazfedildiği hâlde aynı gramer kurallarına sahip olmalarına rağmen *وَلَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا⁴⁸ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ⁴⁹ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ⁵⁰* âyetlerinde

³⁶ Terhîm, telaffuzu kolaylaştırmak için ismin sonunun hazfedilmesidir. bk. Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, thk. Cemâ'atün mine'l-'ulemâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1983), 56.

³⁷ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, thk. İbrâhîm Şemsüddîn (Beyrut-Lübân: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ts.), 186-187.

³⁸ *فلسست بآتيه ولا أستطيعه... ولاك اسقي إن كان ماؤك ذا فضل* bk. İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, 186-187; İbnü'ş-Şecerî, *Emâli*, 2/167; İbn Abdi Rabbih, *el-'İkdü'l-ferîd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1404), 4/268; İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1982.), 80; 'Ukberî, *Şerhü dîvânî'l-Mütenebbî*, thk. Mustafâ es-Sakâ vd. (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1978), 1/243.

³⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hânecî, 1988), 2/196; Sîbeveyh, hazif ve izmârları muhatabın kelâmdan kastedilene bilmesi bunun artık yaygın bir kullanım hâline gelmesi nedeniyle mütekellimin kolayı tercih etmesiyle ilişkilendirdiği gibi o dönem Arapların gündelik konuşma ve yazı dillerinde çokça başvurdukları/kullandıkları lugavî bir kültür olmasıyla da ilintilendirmiştir. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/224, 275, 280-281, 284; 2/179; 3/499, 529; 4/481; İkinci, *Kur'an'da Hazf*, 21; Ergüven, “Arapçada Kesretü'l-İsti'mâl Gerekçesiyle “Re'â” Filinden Hemzenin Kural Dışı Hazfedilmesi Olgusu”, 46-47; Kuşçuoğlu, “Hazf Kavramının Kur'an ve Arab Dili Açısından Tahlili”, 29.

⁴⁰ Örnekler için bk. İkinci, *Kur'an'da Hazf*, 19.

⁴¹ el-Müddessir 74/43-44.

⁴² el-Mü'min 40/28.

⁴³ en-Nahl, 16/127.

⁴⁴ bk. İbnü'ş-Şecerî, *Emâli*, 2/128-153.

⁴⁵ en-Nahl 16/120.

⁴⁶ Meryem 19/20.

⁴⁷ Meryem 19/9.

⁴⁸ el-İsrâ 17/111.

⁴⁹ el-En 'âm 6/101.

⁵⁰ Meryem 19/4.

⁵¹ Meryem 19/14.

nûn harfi hazfedilmemiştir. Yine farklı sûrelerde aynı âyet kalıplarının birinde söz gelimi ⁵² وَلَا تَحْزَنُ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ ayetinde ن harfi, sakıt iken; diğer bir ayette örneğin ⁵³ وَلَا تَحْزَنُ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُنْ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ ayetinde sabit kalmıştır. Benzer şekilde aynı ifade kalıplarıyla gelen ⁵⁴ فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِّنْهُ هَؤُلَاءِ, ⁵⁵ فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِّمَّا يُفَعُّهُمْ, ⁵⁶ فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَائِهِ, ⁵⁷ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ, ⁵⁸ أَلَمْ يَكُ نُظْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنِيٍّ, ⁵⁹ أَوَلَمْ تَكُ تَأْتِيكُمْ رَسُولُكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ, ⁶⁰ أَيْمَانُهُمْ, ⁶¹ أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ, ⁶² أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ ayetlerinde ise hazfedilmemiştir. O bakımdan aynı gramer şartlarına sahip oldukları hâlde bir âyette ن harfinin sakıt, diğer âyette sabit olmasını çağdaş araştırmacılar, ⁶³ her ne kadar bir hikmete yani belâğî anlam incelik ve farklılıklarına bağlasalar da tam tersine bunu, o dönem Arapların bütünlüksüz, parçalanmış kabile yapısı dili kullanım âdet ve gelenekleriyle ilişkilendirmek daha doğru olacaktır.

Vezin ve kafiye amacı dışında gerçekleşen diğer hazifler ise kelime veya cümle hazifleridir. İsim veya fiil olsun kelime ve cümlelerin hazif, îcâz, ihtisâr ve izmârları da o dönem Arapların dili kullanım âdet ve gelenekleriyle ilişkilidir. Söz gelimi الْحُجُّ أَشْهُرٌ ayetindeki hazif bu kabildendir. Şöyle ki “*Hac belli aylardır*” manasında değil, “*Haccın vakitleri belli aylardır*” اَوَاقَاتُ الْحُجِّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ ayetindeki hazif bu kabildendir. Çünkü Avtebî'nin dediği gibi, Araplar, anlam muhatabın zihninde bilindiğinden dolayı özellikle de muhataplar tarafından malum ve meşhur olan isimlerde muzâf ismini düşürüp, onun yerine muzâfun ileyh ile yetinirlerdi. ⁶⁴ Yine, “*Bunun üzerine Musa'ya, “Asan ile denize vur” diye vahyettik. Deniz derhal yarıldı*” ⁶⁵ أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ, ⁶⁶ أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ, ⁶⁷ أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ayetinde de hazif söz konusudur. Normalde hazifsiz yani olması gereken hâli, “*Asanı denize vur*”, diye vahyettik. *Musa esasını denize vurdu ve deniz derhal yarıldı*” ⁶⁸ أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ayetinde de hazif söz konusudur. Normalde hazifsiz yani olması gereken hâli, “*Asanı denize vur*”, diye vahyettik. *Musa esasını denize vurdu ve deniz derhal yarıldı*” ⁶⁹ Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ⁷⁰ Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ⁷¹ Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ⁷² Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ⁷³ Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ⁷⁴ Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ⁷⁵ Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ⁷⁶ Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ⁷⁷ Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ⁷⁸ Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ⁷⁹ Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ⁸⁰ Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ⁸¹ Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ⁸² Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ⁸³ Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ⁸⁴ Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ⁸⁵ Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ⁸⁶ Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ⁸⁷ Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ⁸⁸ Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ⁸⁹ Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ⁹⁰ Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ⁹¹ Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ⁹² Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ⁹³ Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ⁹⁴ Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ⁹⁵ Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ⁹⁶ Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ⁹⁷ Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ⁹⁸ Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ⁹⁹ Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*” ¹⁰⁰ Aynî şekilde “*Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni*”

⁵² en-Nahl 16/127.

⁵³ en-Neml 27/70;

⁵⁴ Hûd 11/17.

⁵⁵ Hûd 11/109.

⁵⁶ es-Secde 32/23.

⁵⁷ el-Müddessir 74/43-44.

⁵⁸ el-Kiyâme 75/37.

⁵⁹ el-Mü'min 40/50.

⁶⁰ el-Mü'minûn 40/85.

⁶¹ el-Mü'minûn 23/105.

⁶² en-Nisâ 4/97.

⁶³ Bu ن harfinin âyetlerde sübûtunu ve sukûtunu yani açığa çıkmasını yahut hazfedilmiş olmasını, belâğî anlam incelikleriyle/hikmetle ilişkisine dair bk. Şahin, “Kâne'nin Muzârisinden Nûn'un Hazfi”, 239-250.

⁶⁴ el-Bakara 2/197.

⁶⁵ Takyuddîn İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım (el-Medînetü'l-Münevver: Mecmeu'l-Melik Fahd li-Tibâati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1995), 20/466.

⁶⁶ 'Avtebî, *el-İbâne*, 2/15.

⁶⁷ eş-Şuarâ 26/63.

⁶⁸ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 156; İbnü'ş-Şecerî, *Emâlî*, 2/123.

(zindana) gönderin' dedi. 'Yûsuf! Ey doğru sözlü! ... hakkında bize yorum yap" *أَنَا أَنْبَيْتُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ* "Ben size onun yorumunu haber veririm, hemen beni (zindana) gönderin' dedi. Onu zindana gönderdiler, zindanda Yusufun yanına gelip ona şöyle dedi: 'Yûsuf! Ey doğru sözlü! ... hakkında bize yorum yap", *أَنَا* takdirıyla ortaya konmuştur. Şerîf el-Mürtezâ bunu, başka kelâmı olmayan fasih ihtisâr ve hayret verici hazifler arasında saymıştır.⁶⁹

Yine "Bu, suçlular hoşlanmasa da Allah'ın hakkı ortaya çıkarması ve bâtılı ortadan kaldırması için" *يُضِلُّ الْبَاطِلَ وَيُخَلِّصُ الْحَقَّ* âyetinde bunu yaptı/هذا فعل cümlesinin;⁷¹ aynı şekilde "Yüzleri kararanlara, 'İmanınızdan sonra inkâr ettiniz, öyle mi'?" *فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ* ⁷² âyetinde *أَكْفَرْتُمْ* cümlesinden önce, onlara şöyle denilir/فيقال لهم ifadesinin; yine "Melekler onları karşılarlar: 'İşte bu, size vaad edilen (mutlu) gününüzdür'" *وَتَتَلَقَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ هَذَا يَوْمُكُمْ* ⁷³ âyetinde *هَذَا* işaret isminden önce, onlar şöyle derler/يقولون cümlesinin;⁷⁴ *اعملوا آل داود* ⁷⁵ âyetinde "Ey Davud ailesi! Bu nimetlere şükrederek güzel işler yapınız" *اعملوا الأعمال* ve bu nimetler/الأعمال الصالحة gibi güzel işler/العمل الصالحة ifadelelerinin hafzedilmiş olması bu kabildendir.⁷⁶ Daha pek çok âyet örnek gösterilebilir.⁷⁷ Kur'an'da haber yahut şart cümlelerinin cevabının gizlenmiş olması da bu kabildendir. Örneğin, *وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْحَبَالُ* âyetinde *لَوْ* ile gelen şart cümlesinin cevabı yani *لكان هذا القرآن* ifadesi mahzûf ve muzmardır. Çünkü kelâmın, söylev ve nutkun kendisine işaret etmesiyle yetinerek ve muhatabın da anladığına güvenerek haber/cevap cümlesini hafzetmek/gizlemek (*el-keff*), cümleyi kopuk, eksiltili bırakmak o dönem Arapların lügavî/filolojik âdet ve geleneklerindendi.⁷⁸ Şart cümlesinin cevabının ve haber cümlelerinin hazif ve ihtisârına ilişkin âyet örnekleri çoğaltılabilir.⁷⁹

Kur'an'daki isim ve fiil/cümle türünden bu hazifli yapıların nedeni kuşkusuz o dönem Arapların dili kullanım âdetleridir. Çünkü muzmar, mahzûf ve muhtasar söz dizgeleri, cahiliye Arap şiirinde de azımsanmayacak oranda çoktur. Söz gelimi Şenferâ'nın (öl. 525-550 arası) şiirinde *خامري* kelimesinden önce *التي يقال لها* sîla cümlesinin gizlenmiş olması;⁸⁰

⁶⁹ Yûsuf 12/45-46.

⁷⁰ Şerîf el-Mürtezâ, *Emâlî'l-mürtezâ*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1954), 2/71; İbnü'ş-Şecerî, *Emâlî*, 2/124.

⁷¹ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 156,

⁷² Âl-i İmrân 3/106.

⁷³ el-Enbiyâ 21/103.

⁷⁴ Se'âlibî, *Fıkhü'l-luğa*, 238.

⁷⁵ Sebe' 34/13.

⁷⁶ İbnü'ş-Şecerî, *Emâlî*, 2/125-126.

⁷⁷ bk. İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, 133-147; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 156, 176-177, 183; Se'âlibî, *Fıkhü'l-luğa*, 236-238; İbnü'ş-Şecerî, *Emâlî*, 2/123 vd.

⁷⁸ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 197, 183; Se'âlibî, *Fıkhü'l-luğa*, 232; Suyûtî, *el-Müzahir*, 1/268.

⁷⁹ Bu âyetlerden bazıları için bk. İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, 186, 142; 'Avtebî, *el-İbâne*, 1/448-449; İbnü'ş-Şecerî, *Emâlî*, 2/122.

⁸⁰ *فلا تدفنوني إنَّ دَفْنِي مُحَرَّمٌ ... عَلَيْكُمْ وَلَكِنْ خَامِرِي أُمِّ عَامِرٍ* bk. Se'âlibî, *Fıkhü'l-luğa*, 238; İbnü'ş-Şecerî, *Emâlî*, 2/125.

Evs b. Hacer et-Temîmî'nin (öl. 620) şiirinde, “Köpeklere şöyle dedi: Bugün gibi ne talep edilen ve ne de talep eden bir gün görmedim” لم أر كاليوم مطلوباً وطالبا”⁸¹ yine Hansâ'nın (öl. 24/645) bir dizisinde ما في ورده عارٌ cümlesinin hazfedilmiş olması, bu kabildendir.⁸² Benzer biçimde Nâbiğa ez-Zübyânî'nin bir şiirinde وِردُهُ terkiibinden önce ترك وِردِهِ ma takdirinde olduğu gibi ترك mastarının hazfedilmiş olması bu kabildendir.⁸³ Benzer biçimde Nâbiğa ez-Zübyânî'nin bir şiirinde أزمعت من آل A'şâ'nın ترك mastar isminin hazfedilmiş olması⁸³ ve A'şâ'nın أزمعت من آل beytinde mevcut muhtasar ve mahzûf ifadelerin “Leyla ailesinin hatırı ve onlara olan hasretinden dolayı ailende yenilik yapmaya karar verdin mi?” أزمعت من أجل آل ليلى وشوقك”⁸⁴ Aynı şekilde İmruu'l-Kays'ın (öl. 540 dolayları) bir dizisinde “Senin dışında bir elçi bize gelmiş olsaydı, onu geri çevirdik” لرددناه/لدفنناه لرددناه cümlesinin hazfedilmiş olması,⁸⁵ yine cahiliye şairlerinden Abdi Menâf b. Rabî' el-Hüzelî'nin (öl. ?) bir şiirinde إذا nın cevabının mahzûf olması ve “onları bu mekâna soktuğunuzda (deve sahiplerinin develeri tard ettiği gibi) öyle bir tard edişle tard edin ki...” هذا الموضوع شلّوهم شلاً” şeklinde şairin, fiile delalet ettiğinden dolayı sadece شلاً mastarını zikretmekle yetinmesi ve dolayısıyla mahzûf bir شلّوهم cümlesinin yer alması⁸⁶ ve Ebû Duâd el-Eyâdî'nin (öl. 540-567 arası) şiirinde de فكونى ifadesinden sonra “Benden memnun olmasan da ne isen benimle öyle ol” فكونى معى على ما أنت عليه، فإن لم ترضى فينبى” şeklinde uzunca haziflerin takdir ve tayin edilmesi⁸⁷ bu kabildendir. Bu örnekler, daha da çoğaltılabilir.

2. Hazfin Arapların Edebî Zevk ve Dili Kullanım Âdet ve Gelenekleriyle İlişkisi

Bu hazif, izmâr ve ihtisârların nüzul dönemi Arapların dili kullanım âdetleriyle ilişkisine gelecek olursak kuşkusuz kelimedeki harfleri yahut ibare ve ifadelerde cümleyi hafız etmek, salt Araplara ve onların dili kullanımlarına özgü bir durum değildir. Bilakis tüm dillerde, görülen bir söylev yahut yazınsal bir özelliktir. Cenab-ı Hak, Araplara kendi lugatlarıyla, aklettikleri, düşündükleri ve zihin dünyalarındaki şeylerle konuşmuştur.⁸⁸ Daha doğrusu

⁸¹ كاليوم مطلوباً ولا طلباً bk. İbnü'ş-Şecerî, *Emâli*, 2/126-127.

⁸² يا صخرُ وِردُهُ قد تَنَادَرُ ... أهلُ المواردِ ما في وِردِهِ عارٌ bk. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 178.

⁸³ ولكن ما وراءك يا عِصَامُ bk. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 179.

⁸⁴ أزمعت من آل ليلى ابتكاراً ... وشطت على ذي هوى أن تُزارا bk. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 179; Kazvîni, *el-İzâh*, 1/111.

⁸⁵ وجدك لو شيءٌ أتاناً رسولهُ ... سواك ولكن لم نجد لك مدقعا bk. İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 136; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 197; Se'âlibî, *Fihü'l-luğa*, 232; İmruu'l-Kays'ın bu şiiri için ayrıca bk. İmruu'l-Kays b. Hucr, *Dîvânu İmruu'l-Kays*, nşr. Abdurrahmân el-Mustâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004), 126; Şerif el-Mürtezâ, *Emâli*, 2/62; Ebü'l-Haccâc eş-Şentemerî, *Eş'ârü's-şu'arâu's-sitteti'l-câhiliyyîn* (b.y.: y.y., ts.), 23; 'Avtebî, *el-İbâne*, 1/450.

⁸⁶ إذا أسلكوهم في فتادة ... شلاً كما تطرد الجمالة الشردا bk. İbnü'l-Cevâlikî, *Şerhü edebi'l-kâtib*, thk. Mustafâ Sâdik er-Râfî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 255; Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, 7/39-41; İbnü'ş-Şecerî, *Emâli*, 2/122; 3/30; Şerif el-Mürtezâ, *Emâli*, 1/3; 2/310.

⁸⁷ إن من شيمتى لبدل تلادى ... دون عرضى فإن رضيت فكونى bk. Şerif el-Mürtezâ, *Emâli*, 2/73; İbnü'ş-Şecerî, *Emâli*, 2/127.

⁸⁸ 'Avtebî, *el-İbâne*, 1/449.

onların kelâm kalıpları ve kelâmı kullanma âdetleri üzere konuşmuştur. Nitekim verdiğimiz örnekler de Kur'an'ın dil, ifade ve üslûbunun o dönem Arap dil ve üslûbunun, edebî kültürünün bir yansıması olduğunu gözler önüne sermektedir. Bu nedenle Kur'an ifadelerinin îcâz ve hazif özelliğinde aşkın (*müte'âl*), harikulâde bir durum, bir hikmet ve sır aramanın yahut bunu ilâhî üslûbun bir özelliği veya onun bir mükemmelliği ya da noksanlığı olarak görmenin doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Çünkü veciz bir kelâm ile hitap etmek, zaten o dönem Arapların hitabelerinde aranan ve hatta kendisiyle iftihar edilen fesâhat belâgat özelliklerindendi. Özellikle kelâmda îcâz, ihtisâr, iktisâr, izmâr ve hazif yapmak Arap âdetlerindendi.⁸⁹ Bunlar o dönem Arap kelimasında mevcut olan şeylerdi.⁹⁰

Araplar, kelâmın zahirinde o anlama delalet eden bir gösterge/sözcük olmasa da sözün zahiri, mevcut ifade ve diğer göstergeler eğer manaya delalet ediyorsa kelâmı hafzederlerdi.⁹¹ Araplar, îcâza son derece meyilli, kelâmı uzatmaktan ise son derece uzak idiler, kelâmı uzatmayı garip, tuhaf, kerih görür ve bundan uzak durulardı.⁹² Hitaplarında kelâmı hafzetmek Arapların güzel âdetlerindendi.⁹³ Hatta îma ve işâret, yani anlamı îma ve işâret yoluyla aktarmak, kuşkusuz ibareden, onu lafızlarla anlatmaktan onların nezdinde daha belîğ idi.⁹⁴ Bir sözde, kelâmda kelimeyi yahut cümleyi hafzetmek o kelâmda onu zikretmekten onların nezdinde daha açık ve daha seçik (*belîğ*) idi.⁹⁵ Bu yüzden bazen kelimenin bir kısmını hafzederlerdi, zira bunu kelâmın fesâhat ve belâgatından addederlerdi. Çünkü sözün muktezası, manaya delalet ettiğinden dolayı, hazifli söz sanki söz dizgesinde nutuk edilmiş gibi olurdu. Bu nedenle onların kelâm âdet ve alışkanlıkları üzere nazil olan Kur'an'da da hazifli, veciz ve muhtasar söz son derece çoktur.⁹⁶ O bakımdan onun binlerce yıllık tefsirinde, sözün boşluğunu yani hazif, îcâz, ihtisâr ve izmârları takdir, tayin ve tesbit, şüphesiz hitabın/metnin en temel yapısal sorunları (*müşkilü irâbi'l-Kur'an*) arasında yer almıştır.

7. yüzyıl Araplarının nezdinde, nutuk, nazım ve nesrinde bu bir sanat olsa da sözü, kelâmı yani ilâhî hitabı en azından sonraki okurlar için müşkil/sorunlu bir duruma düşürdüğünü de kabul etmemiz gerekir. Çünkü belîğ kelâm, mütekellimin zihnindeki anlamı muhatabın aklına ileten kelâmdır. Kuşkusuz bir kelâm, hatibin, mütekellimin yahut yazarın zihnindeki anlamı dinleyiciye yahut okura aktardığı oranda belîğdir. Bu da lafızlar açık, anlaşılır ve anlamları ifade edecek sayısal yahut anlamsal yeterlikte olduğunda ancak mümkün olur. Anlamın çokluğundan dolayı lafızlar da çok olur,

⁸⁹ İbn Fevrece el-Burücerdî, *el-Feth 'alâ ebi'l-feth*, thk. Abdülkerîm ed-Düceylî (Bağdâd: Dârü's-Suûni's-Sekâfiyye el-Âmme, 1987), 105; Vâhidî, *et-Tefsîrül-basîd*, thk. Risâletü Doktora bi-Câmiati'l-îmâm Muhammed b. Sûüd (Riyâd: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmiyyi, 1430), 21/150; İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 156, 176; Suyûtî, *el-Müzhir*, 1/261, 267; Kazvînî, *el-İzâh*, 1/110; Se'âlibî, *Fikhü'l-luğa*, 237.

⁹⁰ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'ül-beyân fi te'vîli'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000), 1/12; Taberî'nin Kur'an'ın ifade ve ibarelerini Arapların kelim kalıp ve kullanımlarıyla ilişkilendirmesini etraflıca irdeleyen bir makale için ayrıca bk. Ayşe Uzun, "Taberî Tefsirinde 'fi Kelâmı'l-Arab' Neye Tekabül Eder?", *Eskiye* 48 (Mart 2023), 281-305.

⁹¹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'an*, 139.

⁹² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/84, 87.

⁹³ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, 20/466; Vâhidî, *et-Tefsîrül-basîd*, 17/174.

⁹⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/81.

⁹⁵ Rümânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Halefullâh, Muhammed Zağlûl Selâm (Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 1976), 76-77, 106; Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'an*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar (Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 1997), 262.

⁹⁶ Şerîf el-Mürtezâ, *Emâlî*, 2/309.

azlığından dolayı lafızlar da az olur, anlam çok asil, yüce ise lafızlar da çok asil ve yüce olur, anlam zayıf, cılız ise lafızlar da zayıf cılız olur. Belki de bundan olsa gerek ki Câhız (öl. 255/869) veciz, muhtasar kelâmın, eksilteli söz ve yazınsal ürünlerin belîğ olduğu anlayışına karşı gelmiş, belîğ kelâmın gerçekte veciz, muhtasar yahut tam tersine uzun/mufassal kelâm değil, manası ve lafzı, anlamsal iç örgüsü ile dış örüntüsü birbirine denk olan, maksadı ifade etmede herhangi bir ziyade yahut noksanlığı olmayan kelâm olarak ele almıştır.⁹⁷ Bu yüzden, karinelerin delaletiyle ancak anlaşılabilir lafızlara cümlede yer vermek, çok kere bir noksanlık ve zaaf olarak değerlendirilmiştir.⁹⁸

Îcâz, itnâb, istiâre, tasrih, mecaz, hakikat vb. Kur'ân'da yer alan tüm bu sanatlar, bazı müfessir ve kelâmcılar tarafından ileri sürüldüğü gibi fesâhat ve belâgatta Arapların kendi aralarında maruf, mutat kelâm sınırlarını aşan, indiği dönemdeki dil ve üslûp özelliklerini kökünden sarsan⁹⁹ şeyler değildir. Tam aksine İbn Fâris (öl. 395/1004) ve diğer İslam bilginlerinin dedikleri gibi Kur'ân'da yer alan istiâre, temsîl, kalb, takdîm, te'hîr ve bunun dışındaki diğer sanatsal ve dilsel tüm özellikler, o dönem Arapların filolojik âdetlerindendi.¹⁰⁰ Dolayısıyla bu sanatsal özellik, Kur'ân'ı mucize (aciz bırakan) bir kelâm yapan, semaya özgü bir vasıf olmaktan öte, genelde tüm toplum ve dillere, özeldense o dönem Arap fesâhat ve belâgatına ait edebî özelliklerdendi. Arapların kendi dilinde mevcut bir özellik üzere tenezzül etmiş ilâhî kelâmdaki bu üslûbun, Kur'ân'ın îcâz ve itnâb özelliğinin diğer beşeri, edebî türlerden kendisini ayırt eden bir meziyet olarak kabul edilmesi doğru olmayacaktır. Çünkü bugün biz dolaylı muhataplar için Kur'ân metninin problematik yapısal özelliklerinden biri de ondaki bu mücez, muhtasar, mahzûf ve muzmar söz dizgeleridir. O bakımdan Kur'ân üslûbunun bu problematik yapısından dolayı tefsir kitapları ve mealler bu eksilteli isim, fiil, harf, ibare ve ifade boşluklarını takdir ve tayin uğraşlarıyla hatta ihtilaflarıyla doludur.

Tefsir metinlerine şöyle bir göz atıldığında, müfessirlerin konuşma metninin bu boşluklarını doldurma gayretiyle hemhal olduklarının dikkatlerden kaçması mümkün değildir. Çünkü bu yapı, dolaylı muhataplar için Kur'ân'ın sade, anlaşılır, yalın bir metin olma özelliğini ortadan kaldırmakla kalmamakta aynı zamanda binlerce yıldır bu yönüyle metni müfessirlerin elinde bir yapboza da dönüştürmektedir. İşte metni bir sorunsala dönüştüren bu mahzûf, muhtasar ve muzmar ifadelerin nedeni, ilâhî kelâmın tarihsel, yerel, lugavî antropolojik bir yapı üzere oturtulmuş olmasıdır, daha doğrusu tarihsel muhatapların yani 7. yüzyıl Hicaz bölgesi muhataplarının anladığı varsayılarak kelâmın tahfif ve teshili için söylevde hazif, îcâz, ihtisâr ve izmârın yapılmış olmasıdır. Üstelik cahiliye dönemi edip, şair, kâhin, hatip ve vasilerin görmedikleri, bilmedikleri bir sözlü ve yazın üslûbu da değişti Kur'ân. Kaldı ki muhatapların bilmediği, duymadığı, kullanmadığı ve aşına olmadığı bir şeyden bahsetmiş olurdu ki bu da belîğ bir kelâm yani yere, zamana ve muhataba, muktezayı hâle uygun bir kelâm için söz konusu edilemez.

⁹⁷ bk. Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beirut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423), 1/18.

⁹⁸ Demirbaş, "Kur'ân'da "Lâ" Edatının Hazfı ve Meallerdeki Çevirisi", 48; Kaçar, *Hazif Üslûbu Açısından Meallerin Değerlendirilmesi*, 265; "Türkçe Meallerin Eksilteli Kullanımlar (Hazif Üslûbu) Açısından Değerlendirilmesi", 170.

⁹⁹ bk. Bâkîllânî, *İcâzül-Kur'ân*, 38, 70; Reşid Rızâ, *Tefsîrül-Kur'âni'l-hakîm* (Kâhire: el-Hey'etü'l-Misriyye el-'Amme li'l-Kitâb, 1990), 5/238.

¹⁰⁰ İbn Fâris, *es-Sâhibî*, 19; Suyûtî, *el-Müzhir*, 1/254.

O hâlde Kur'an'ın belîğ ve veciz/muhtasar üslûbu, sanıldığı/ileri sürüldüğü gibi belâgat ve fesâhatta o dönem Arap âdeti ve örfünü delip geçen ya da Arap kelâm türlerine ve kalıplarına, nazım, nesir, şiir, hutbe, seci, recez, hezec, karîz, mebsûd, makbûz ve müzdevic usullerine muhalif, bunlardan farklı bir özellikte¹⁰¹ değildir. Daha doğrusu i'câz teorisyenlerinden Kâdî Ebû Bekr el-Bâkillânî'nin iddia ettiği gibi onun nazmı, telif, tertip ve tanzimi Arap kelâmındaki mutata/bilinen tüm nazım biçimlerinin dışında ve onların hitap üslûplarından farklı¹⁰² mevcut lugavî âdet ve alışkanlıkları nakzeden, lugavî örfü delip geçen, onu aşan türden bir kelâm,¹⁰³ fesâhat ve belâgat konusunda âdet sınırından çıkan, örfü delip geçen aralarındaki mutata kelâm sınırlarını aşan bir kelâm¹⁰⁴ değildir. Tam tersine Taberî'nin dediği gibi manası, Arapların kendi aralarında kullandıkları kelimelerin anlamlarına muvafık, sözdizimi, nazmı, sitili, zahiri ifade ve ibareleri Arap kelimelerine, biçimine mülaim (uygun) olması zorunlu (*vacip*) olan bir kitaptır.¹⁰⁵ Daha doğrusu İbn Aşûr'un belirttiği gibi Arap söz ustalarının kendi aralarında birbirleriyle yarıştıkları ve karşılaştıkları edebî üslûpta bir kelâmdır.¹⁰⁶ O bakımdan cinlerin ağzından dile getirilen hayranlık veren, kendisine hayret edilen bir Kur'an/قُرْآنًا عَجَبًا¹⁰⁷ ifadesinden hareketle, Kur'an'ın o dönem Arap kelâmında mutata (bilinen, aşına olunan) hitap yapılarından farklı ve başka bir telifle ortaya çıktığını¹⁰⁸ ileri sürmek de doğru değildir.

Allah, vahyin indirildiği dönemin insanların dili kullanımları üzerinden hitap etmiştir. Zaten Allah'ın konuşması, insanlar arasında şöret olmuş, onlar tarafından izlenen yol ve yöntemlerin dışına çıkmış olsa idi ya da görmedikleri, bilmedikleri, anlamadıkları bir tarz da gelmiş olsa idi her hâlükârda yadsınmış ve dolayısıyla da ilâhî kelâm maksadına, hedefine ulaşmadan en baştan akamete uğramış olurdu. Bunu iddia edenler ya İslam öncesi, Arap nazım ve nesir türü yazımsal ürünlerin fesâhat ve belâgatına malik değiller ya da bunu -ki büyük olasılıkla- salt Kur'an'ın nazmını takdis, tazim ve tenzih, geçmişi ise tahkir amaçlı ileri sürmekte. Daha doğrusu, bu durum, onun üslûp, nazım ve evzânını (ritmik yapısını) tıpkı Hz. Musa'nın elinin parlaması, asanın yılanı dönüşmesi ya da ateşin Hz. İbrahim'i yakmaması gibi alışılabilen, âdeti delip geçen bir mucize olarak kabul etmelerinden ileri gelmektedir. Şöyle ki kalkıp bir yandan Kur'an'ın mevcut Arap ifade ve üslûbunu delip geçtiğini iddia edeceğimiz öte yandan da Kur'an ya da şu âyet 7. yüzyıl Araplarının dil, üslûp ve ifade kalıpları, onların dili kullanım âdetleri üzere hatta onların nezdinde ve zihninde en meşhur ve en yaygın anlamlar üzere nazil olmuştur¹⁰⁹ diyeceğiz; bu olur şey değildir. Aynı şekilde bir yandan

¹⁰¹ Kur'an üslûbunun harikulâde (*hârikun 'ale'l-âde*) bir özellikte olduğu konusunda bk. Nüveyrî, *Nihâyetü'l-erab*, 18/304; Suyûtî, *el-İtkân*, 4/3, 18; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahîm (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 1/31.

¹⁰² Bâkillânî, *i'câzü'l-Kur'an*, 50, 286; Müfessirler tarafından ileri sürülen benzeri izahlar için bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/98; Suyûtî, *el-İtkân*, 4/9; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 5/236.

¹⁰³ Bâkillânî, *i'câzü'l-Kur'an*, 287.

¹⁰⁴ Bâkillânî, *i'câzü'l-Kur'an*, 70; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, 5/238.

¹⁰⁵ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 1/12.

¹⁰⁶ Muhammed et-Tâhir b. Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tûnisîyye, 1984), 1/121.

¹⁰⁷ el-Cin 72/1.

¹⁰⁸ İbn Fûrek, *Tefsîru İbn Fevrek*, thk. Süheyime binti Muhammed (el-Memleketü'l-'Arabîyyetu's-Sûdiyye: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 2009), 3/58.

¹⁰⁹ bk. Câhiz, *el-Hayavân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), 4/297; 3/195; Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 15/321; 18/453; Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basîd*, 1/175; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kâhire:

Arap böyle kullanıyordu işte bu nedenle âyet, bu ifade ile indirilmiştir, Allah beşer diliyle konuşmuştur yahut Kur'ân seciye, şiire onların vezinli, kafiyeli, makta ve fâsılalı kelâmlarına benziyor diyeceğiz; öte yandan seci, şiir, nesir, nazım ve hitabe değildir diyeceğiz. Elbetteki bu, kabul edilir bir durum değildir. Hiç şüphe yok ki Kur'ân'ın i'câzı, lugavî yönden değildir. Çünkü Kur'ân, kelime ve lafızlarında, cümlelerin terkiib, telif ve tertibinde o dönem Arapların ma'hûd ve me'lûf lugavî kanunlarının ötesine çıkmamıştır. Onun kelimeleri, Arap harflerinden mürekkeptir, âyet ve cümleleri onların kelime ve terkipleriyle telif edilmiştir. Kur'ân'ın lafızlarında ve söz dizgelerinde o dönem Arapların bilmedikleri ve sarılmadıkları bir yol, yöntem yok ki onların lugavî takatlerinin üstünde gelmiş olsun. İlahi hitap, 7. yüzyıl Arap lugatının kanun ve hususiyetlerini bir yöntem ve üslûp edinmiştir. O bakımdan Kur'ân'ın yapısal sorunlarını ya da filolojik ve morfolojik mükemmelliklerini ilâhî kaynağında değil beşeri, tarihsel ve bölgesel dilinde ve doğasında aramalıyız. Nitekim erken dönemden itibaren “*Müşkilü l'râbi'l-Kur'ân*” başlıkları altında kaleme alınan eserler de aslında onun bu söz dizimsel sorunlarını, problematik doğasını çözmeye yönelik çabanın ürününden başka bir şey değildir.

Kısaca İbn Fâris'in dediği gibi, genel olarak tüm milletler, özellikle de Araplar için söz konusu olan kelâmı ifade, te'kit ve hazifler, lafzın vezni, veznin ölçüsü, matla'ların kolaylığı, maktaların değişimi vb. tüm bu özellikleri, hatta Arapın nazım ve nesir ifadelerinde, dili kullanım âdetlerinde çok yaygın olmayan şeyleri bile Kur'ân bünyesine almıştır.¹¹⁰ O bakımdan Kur'ân'ın nazmı ve nesri, edebî ve biçimsel özellikleri, ilâhî kelâm oluşu çerçevesinde değil, o dönem Arap dili ve filolojik yapıyla, daha doğrusu edebî anlatı kültürüyle izah edilmelidir. Çünkü Kur'ân o dönemin dil, düşünce ve mantık kalıplarında nazil olmuştur. Nitekim İslam bilginleri, kelâmın muhatabın nezdinde popüler söylev ve yazın biçimine göre, yani muktezâyı hâle, kelâmın içinde geçtiği şart ve koşullara göre şekillenmesini, mütakellimin anlam ile dinleyici kitlenin idrak düzeyleri, hâl ve durumları arasında dengeyi gözetmesi gerektiğini belâğatın/beliğ bir kelâmın olmazsa olmaz özelliklerinden addetmişlerdir. Bu yüzdendir ki mütakellim, her bir tabaka için ayrı bir kelâm ve her bir hâl için ayrı bir makam ortaya koyar.¹¹¹ Belîğ bir kelâmın muktezâyı hâle uygun olması kaçınılmaz olunca, 7. yüzyıl Arap coğrafyası zemininde bedevî/ümmî çöl topluluklarına, onların akıl yapılarına hitap edecek kelâmı bugün 21. yüzyıl topluluklarına hitap edecek kelâmın aynı olmasını beklemek her şeyden önce

Mektebetu Vehbe, ts.), 1/156; Muhammed Bahaeddin Yüksel, “Tefsir İlmine Dair Özgün Görüşleri Bağlamında Hicri Üçüncü Asırda Bir Portre: Cahız Örneği”, *Hicri Üçüncü Asırda İslâmî İlimler*, ed. Hidayet Aydar vd. (İstanbul: IKSAD, 2023), 147-148; Kur'ân, 7. yüzyıl Arapların sözcük, lafız ve terkiplerine yeni anlamlar yüklemiş değildir. Nitekim beyan ilmi otoriterlerinden Kadı Abdulcabbar da muhatabların zihninde delaletleri açık ve belli olan lafızlara yeni anlamlar yüklenmesini doğru bulmamıştır. Ona göre var olan lafız ve sözcüklere yeni anlamlar yüklemek doğru değildir. Sıfat isimleri ve ibareleri kendi anlamlarında kullanmak zorunludur. Lafızları delalet ettikleri anlamları dışında kullanmak caiz değildir. Çünkü bu durumda hem söz ve hem de sözün anlamı bozulur, delalet eden ile delalet ettiği şey arasındaki bağ karmaşıklaşır sonuçta söz manasız boş bir söz hâline gelir. Bir anlam taşıyan sırf bir şeye lakap olarak kalmayan bir ismin kendi anlamı dışında kullanılması iyi/doğru değildir. bk. Kâdî Abdulcabbar, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (Kahire: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1960-1961), 8/36; 7/17; 5/187.

¹¹⁰ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Ahlâku'l-vezîreyn*, thk. Muhammed b. Tâvîl et-Tancı (Beyrut: Dâru Sâdir, 1992), 448.

¹¹¹ Cahız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/18.

*kellimu'n-nâse 'alâ kaderi 'ukûlihim*¹¹² (sevk edildiği insanların akıl ve idrak düzeylerine, kültürel antropolojilerine uygun olma) ilkesine ters düşecektir.

Dolayısıyla hitabe, emsâl, muhâverât, mufâhara, münâfere, cedel/tartışma, çekişme vb. o dönem Arap edebî söz türlerini ve bunlara ait bir üslûbu içermekle birlikte, Kur'an'ın, genel olarak iki edebî türde (nazım-nesir) teşekkül etmiş bir hitap/metin olduğu görülür. Mekkeli Araplara hitap eden bölümlerde şiir, nazım, vezinli ve kafiyeli söz söyleme sanat ve zevki popüler olduğundan dolayı bu bölgeye özgü söylev daha ziyade aruzlu, vezinli, veciz süslü kelâm olarak teşekkül etmiştir. Tam tersine hitap Medinelilere, İsrailoğullarına dönüşünce durum değişmiştir. Hitabın türü veciz nazımdan uzun uzadıya devam eden nesire kaymıştır. Kur'an'ın üslûp ve anlatımının çevresel şart ve koşulların etkisinde kaldığı, Mekke ve Medine gibi farklı edebî kültürlerin etkisinde üslûbunun şekillendiği görülür. Söz gelimi, şiir ve nazımın, vezin ve ölçülü sözün sanat kabul edildiği Mekke kültür vasatında genel olarak kısa süslü nazım biçimine; kültür, aydınlanma, hukuk, yasa bilgisi ve nesrin hâkim olduğu Medine toplumunda ise süslü nesir biçimine bürünmüştür. Câhız'ın dediği gibi Allah, Mekkeli Araplara ve bedevilere hitap ettiğinde kelâmî îma, işâret, hazf, îcâz ve ihtisârla yani muhtasar manzum yapıda ortaya koymuş, tersine Medine'de İsrailoğullarına hitap ettiğinde yahut onlardan tahkiye yapıldığı zaman mufassal mensûr yapıda kelâmî yayıp uzatmıştır.¹¹³ Bu durum, yani bir yerde veciz, muhtasar, mücez diğer yerde itnâb olarak kelâmî getirmek, muhatapların kelâmî kavramalarını sağlamada mübalağa yapmak, anlamlarını tasvirde genişliğe gitmek, bu anlamları lafızlarla süslemek idi. Çünkü Yahudiler, Araplar gibi selîka sahibi değildiler. Beyan türünden hikmetlerinde, onlar gibi değillerdi. Bu nedenle kelâmın terkiibinin birbiriyle uyumsuzluğu, harflerin telaffuz zorluğu ve tabii lugavî boşluk ile mukâvemet etmeksizin, Allah kendi sünnetini yerine getirmez. İşte bu nedenle ilâhî hitap, hazf, söz diziminde anlamın ortaya çıkması için harici delile yönelme, anlamlı bakış, kendisiyle esinlenen işâret, mühürlü kelimeler vb. ile yetinmek türünden Arap kelâm âdet ve sünnetleri üzere cereyan etmiştir.¹¹⁴

Dihlevî'nin (öl. 1176/1762) sûrelerde seci ve nesir gibi farklı tür üslûplara ilişkin açmış olduğu başlıkta kimi sûrelerin Arap hatiplerin, belâgat ve hikmet ehlinin hitabe usulü üzere vezinli ve kafiyeli geldiği; kimilerinin de insanların aralarındaki diyaloglar gibi herhangi bir şeyi gözetmeksizin Arap risale (süslü nesir) usulü üzere nazil olduğu¹¹⁵ yönündeki ifadeler de bunu teyid etmektedir. Dolayısıyla Mekkeli Arapların aksine bu ve buna benzer şeylerden dolayı, Yahudilere ve Medineli Araplara hitaplarda tekrar, sözü uzatma ve şerh gerekli idi. Medine dönemi hitapların edebî yapısındaki uzun uzadıya sözlerin, tekrarların ve şerhlerin varlık sebebi de işte bu İbrani-Arap sözlü, edebî kültürü olsa gerektir. Çünkü Mekkeli Araplar, fesâhat ve az sözle çok manayı ifade etmede Yahudilerin fevkinde idiler. O bakımdan Kur'an üslûbundaki bizi şaşkırtan mücez ve muhtasar nazımdan mufassal nesre

¹¹² Bedrüddîn el-'Aynî, *'Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, ts.), 2/204.

¹¹³ Câhız, *el-Hayavân*, 1/64; Ebû Hilâl el-Askerî, *es-Sinâ'ateyn*, thk. Alî Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Beirut: el-Mektebetü'l-Unsuriyye, 1419), 193; Kalkaşendî, *Subhü'l-A'sâ' fi sinâ'ati'l-inşâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 6/285; Mustafâ Sâdik er-Râfî, *İcâzü'l-Kur'an ve'l-belâğatü'n-nebeviyye* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2005), 135.

¹¹⁴ Râfî, *İcâzü'l-Kur'an*, 135.

¹¹⁵ Veliyyullâh ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebir fi usûli't-tefsîr*, çev. Süleymân Hüseyin en-Nedvî (Kâhire: Dâru's-Sahve, 1986), 157-158.

yönelen bu ani değişim, mevzu ile ilgili değil, daha ziyade mekân ve muhataplarla alakalıdır. Nitekim Câhız, ilâhî hitaptaki bu değişimi, muhataplardaki söz ve yazın âdet ve alışkanlıklarıyla ilişkilendirmiştir. Ancak belâgat şartlarından kabul ettiği en iyi kelâmın/sözün, garip vahşi kelâm ile adi, bayağı ve sıradan kelâm arasında yer alan fasih kelâm ve yine îcâz ile itnâb söz arasında bir yer işgal eden kelâm olduğunu dile getirmeyi de ihmal etmemiştir.¹¹⁶ Kanaatimizce Câhız'ın bu yaklaşımına göre Kur'ân'da veciz ve itnâb özelliğinde olan söz dizgeleri, lafız-mana denkliği olmadığından belâgat açısından en iyi/en güzel (*ahsen/ecved*) ve en beliğ düzeyde kelâm olma özelliğinden uzak olduğu anlaşılıyor. Bunun da nedeni, ilâhî hitabın mesajının evrensel ancak biçim ve üslûbunun içinde bulunulan dönemi, mekân ve mahâlî, muhataplarının edebî zevk ve beklentilerini hesaba katmasından daha doğrusu beşeri, yerel ve tarihsel olmasından kaynaklanmaktadır.

Sonuç

Kur'ân'ın eksilteli, hafifli ifade yapılarının 7. yüzyıl Hicaz bölgesi Araplarının dili kullanım âdetleriyle, edebî zevkleriyle, onların lugavî kültürel antropolojik yapılarıyla ilişkisini, tefsir, lugat, edebiyat ve belâgat literatüründen hareketle ele aldığımız bu çalışma neticesinde, onun dönemin edebî anlatı zevkiyle irtibatlı olduğu çok açık bir şekilde ortaya çıkıyor. Çünkü onun hazif, îcâz, ihtisâr ve izmârlı söz yapılarını müfessirlerin özellikle de dilbilimci ve belâgatçıların semâvî/lâhûtî kaynağıyla, aşkın bir üslûp ve ifadeyle ilişkilendirmekten daha ziyade, beşerî/nâsûtî bir yapıyla yani 7. yüzyıl Hicaz bölgesi Arapların dili kullanım zevk ve âdetleriyle, onların lugavî antropolojik durumlarıyla ilişkilendirdikleri görülür. Bu türden sözü eksilteli kullanmanın, az sözle çok şey ifade etmenin yahut tam tersine çok lafızla az mana ifade etmenin *sünenü'l-Arap* (Arapların âdetlerinden), ve *'âdetü'l-Arap* (Arap âdetlerinden) olduğunu, dolayısıyla Allah'ın onların görmedikleri, bilmedikleri, kullanmadıkları, alışkın ve aşına olmadıkları bir hitap yapısıyla değil, tersine onların lugavî sünnetlerine uygun konuştuğunu/hitap ettiğini ısrarla vurgulamayı ihmal etmemişlerdir.

Kur'ân'da yer alan bu ifade yapıları, dilbilimcilerin ısrarla vurguladıkları gibi Arapların filolojik âdetlerinden başka bir şey değildir. Allah, lugavî antropolojilerine muvafık bir şekilde Mekkeli Araplara ve bedevilere hitap ettiğinde bölgesel, yerel, mahalli dil ve üslûpları üzere kelâmı îma, îşâret, hazf, îcâz ve ihtisârla yani muhtasar manzum yapıda ortaya koymuş, fakat Medine'de İsrailoğullarına hitap ettiğinde yahut onlardan tahkiye yapıldığı zaman mufassal mensûr yapıda kelâmı yayıp uzatmıştır. Bu nedenle Kur'ân ifadelerinin îcâz/hazif yahut itnâb özelliğinde aşkın, müteâl, harikulâde bir durum, bir hikmet ve sır aramanın yahut bunu ilâhî üslûbun bir özelliği veya onun bir mükemmelliği ya da noksanlığı olarak görmenin doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Bu yüzden onun dil ve anlatım yapısını, yapısal sorunlarını ya da filolojik ve morfolojik mükemmelliklerini i'câz teorisyenlerinin yaptıkları gibi semâvî, lâhûtî, müteâl, aşkın doğasında değil, tersine tıpkı kadim geçmişimizde husûsen edebiyat ve lûgat ehlinin yaptığı gibi nâsûtî/yerel doğasında, beşeri, tarihsel ve bölgesel dilinde özellikle de 7. yüzyıl Hicaz Arapların dil antropolojisi havzasında ele almanın, daha yerinde bir uğraşı olacağı ve anlaşılmasına daha fazla katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

¹¹⁶ Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/18.

Kaynakça/ References

- 'Avtebî, Seleme b. Müslim. *el-İbâne fi'l-luğati'l-'Arabiyye*. thk. *Abdulkerîm Halife* vd. 4 Cilt. Saltanatu Ammân: Vizâretü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1999.
- 'Aynî, Bedrüddîn. *'Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, ts.
- 'Ukberî. *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'an*. thk. Alî Muhammed el-Becâvî. 2 Cilt. Haleb: Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şerikâhu, ts.
- 'Ukberî. *Şerhü dîvâni'l-Mütebbî*. thk. Mustafâ es-Sakâ vd. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1978.
- Alevî, Yahyâ b. Hamza. *et-Tırâzu li-esrâri'l-belâğa ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1423.
- Askerî, Ebû Hilâl. *es-Sinâ'ateyn*. thk. Alî Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1419.
- Bağdâdî, Abdulkâdir. *Hizânetü'l-edebe ve lübbu lübâbi lisâni'l-'Arab*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 13 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hânecî, 4. Basım, 1997.
- Bâkillânî. *İ'câzü'l-Kur'an*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakar. Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 5. Basım, 1997.
- Bâkûlî, Alî b. el-Huseyin. *İ'râbü'l-Kur'an el-mensûb li'z-Zeccâc*. thk. İbrâhîm el-Abyârî. Kahire-Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısırî, Dârü'l-Kütübi'l-Lübnâniyye, 4. Basım, 1420.
- Câhız. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423.
- Câhız. *el-Hayavân*. 7 Cit. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1424.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. thk. Cemâ'atün mine'l-'ulemâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1983.
- Demirbaş, Servet. "Kur'an'da "Lâ" Edatının Hazfı ve Meallerdeki Çevirisi". *ULUM: Dini Tetkikler Dergisi* 5/1 (2022), 43-64. <https://doi.org/10.54659/ulum.1119811>
- Duranti, Alessandro. *Dilbilimsel Antropoloji*. çev. Mehmet Gürlek. İstanbul: Kesit Yayınları, 2019.
- Ebû Hayyân, et-Tevhîdî. *Ahlâku'l-vezîreyn*. thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî. Beyrut: Dâru Sâdır, 1992.
- Ebû Sa'd el-Âbî. *Nesrü'd-dürri fi'l-muhâdarât*. thk. Halîd Abdulğani Mahfûz. 7 Cilt. Beyrut-Lübnân: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2004.
- Ekinci, Kutbettin. *Kur'an'da Hafz*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Ergüven, Şahabettin. "Arapçada Kesretü'l-İsti'mâl Gerekeşiyle "Re'â" Fiilinden Hemzenin Kural Dışı Hafzedilmesi Olgusu". *Kilitbahir Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2020), 43-73. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3714207>
- Hafâcî, İbn Sinân. *Sırrü'l-fesâha*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1982.
- Halabî, Abdulgafur Ahmed. *Nahiv ile Belağatta Harf-i Cerlerin Hafzedilmesi Olgusu*. Mardin: Artuklu Üniversitesi, Yaşayan Diller Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Hıdır, Muhammed Ahmed. "Âdâtü'l-'Arabi'l-Kavliyye fî Dav'î'l-Kur'âni'l-Kerîm". *Mecelletü'l-Buhûsi'd-Dîrâseti'l-Kur'âniyye* 6/3, 21-93.
- Hymes, Dell. "Objectives and Concepts of Linguistic Anthropology". *The Teaching of Anthropology*. ed. David G. Mandelbaum vd. United States of America: American Anthropological Association, 1963.
- Hymes, Dell (ed.). *Anthropology and Linguistics: Language and Culture in Society: A Reader in Linguistics and Anthropology*. New York: Harper, 1964.
- İbn 'Usfûr, el-İşbilî. *Derâiru'ş-şî'r*. thk. es-Seyyid İbrâhîm Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 1980.

- İbn Abdi Rabbih. *el-İkdü'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404.
- İbn Aşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Cinnî. *el-Hasâis*. 3 Cilt. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 4. Basım, ts.
- İbn Cinnî. *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. 2 Cilt. Beyrut-Lübân: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Fâris. *es-Sâhibî fi fıkhi'l-luğati'l-'Arabiyye ve mesâilihâ ve süneni'l-'Arabi fi kelâmihâ*. b.y.: Muhammed Alî Bîzûn, 1997.
- İbn Fevrece, el-Burûcerdî. *el-Feth 'alâ ebi'l-feth*. thk. Abdülkerîm ed-Düceylî. Bağdâd: Dârü's-Şuûni's-Sekâfiyye el-Âmme, 2. Basım, 1987.
- İbn Fûrek. *Tefsîru İbn Fûrek*. thk. Süheyme binti Muhammed Saîd Muhammed Ahmed Buhârî. 3 Cilt. el-Memleketü'l-'Arabiyyetu's-Sûdiyye: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 2009.
- İbn Kuteybe. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrâhîm Şemsüddîn. Beyrut-Lübân: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Masum. *Envâru'r-rabî fi envâ'il-bed'.* b.y.: y.y., ts.
- İbn Teymiyye, Takyuddîn. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım. 35 Cilt. el-Medînetu'Münevver: Mecmeu'l-Melik Fahd li-Tıbbâti'l-Mushafi's-Şerîf, 1995.
- İbnü'l-Cevâlikî. *Şerhü edebi'l-kâtib*. thk. Mustafâ Sâdık er-Râfî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- İbnü's-Şecerî. *Emâlî İbni's-Şecerî*. thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâneçî, 1991.
- İmruu'l-Kays b. Hucr. *Dîvânu İmrii'l-Kays*. nşr. Abdurrahmân el-Mustâvî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2. Basım, 2004.
- Kaçar, Halil İbrahim. "Türkçe Meallerin Eksilteli Kullanımlar (Hazif Üslûbu) Açısından Değerlendirilmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/30 (2006), 169-189.
- Kâdî Abdulcabbâr. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. 16 Cilt. Kahire: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1960-1961.
- Kalkaşendî. *Subhü'l-A'sâ fi sinâ'ati'l-inşâ*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Kara, Osman. "Şart Cümlelerindeki Haziflerin Kur'an Çevirilerine Yansıtılması Sorunu". *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (2021), 27-48.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.5506585>
- Kayravânî, Muhammed b. Ca'fer el-Kazâz. *mâ Yecûzu fi's-şâ'iri li'z-zarûreti*. thk. Ramazân Abdu'd-Tevvâb, Salâhuddîn el-Hâdî. Kuveyt: Dârü'l-'Arûbe, ts.
- Kaysî, Ebû Alî el-Hasen b. Abdillâh. *İzâhu şevâhidi'l-izâh*. thk. Muhammed b. Mahmûd ed-De'cânî. 2 Cilt. Beyrut-Lübân: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1987.
- Kazvînî, Hatîb. *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâğa*. thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 3. Basım, 1993.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. haz. Halil Altuntaş Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kuşçuoğlu, Abdullah. "Hazf Kavramının Kur'ân ve Arab Dili Açısından Tahlili". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (2019), 25-44.
- Mâverdî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Seyyid İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Muhammed Mûsâ. *Hasâisu't-terâkîb*. Kâhire: Mektebetu Vehbe, 7. Basım, ts.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdilvahhâb. *Nihâyetü'l-erab fi funûni'l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423.

- Öztürk, Uğur. *Arap Dilinde Hazf*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Râfî, Mustafâ Sâdık. *İ'câzül-Kur'an ve'l-belâğatü'n-nebeviyye*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 8. Basım, 2005.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr. *Unmûzecü celîl fi es'ile ve ecvibe 'an ğarâibi âyi't-tenzîl*. thk. Abdurrahmân b. İbrâhîm el-Matrûdî. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1991.
- Reşîd Rızâ. *Tefsîrül-Kur'âni'l-hakîm*. 12 Cilt. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- Rümmânî. *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Halefullâh, Muhammed Zağlûl Selâm. Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 3. Basım, 1976.
- Se'âlibî, Ebû Mansûr. *Fikhü'l-luğa ve sırrü'l-'Arabiyye*. thk. Abdurrezâk el-Mehdî. Beyrut: İhyâu't-Türâsi'l-'Arabiyyi, 2002.
- Sîbeveyh. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâneçî, 3. Basım, 1988.
- Sîrâfî, Ebû Saîd. *Şerhi Kitâbi Sîbeveyh*. thk. Ahmed Hasen Mehdelî-Alî Seyyid Alî. 5 Cilt. Beyrût-Lübân: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2008.
- Suyûtî. *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*. thk. Fuâd Alî Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.
- Suyûtî. *Mu'terekül-akrân fi i'câzi'l-Kur'an*. 3 Cilt. Beyrut-Lübân: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1988.
- Suyûtî. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 1974.
- Sübkî, Bahaüddîn. *'Arûsü'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. thk. Abdulhamîd Hündâvî. 2 Cilt. Beyrut-Lübân: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- Şahin, Ramazan. "Müteşâbih Ayetlerde Eş Anımlı Zannedilen Bazı Olumsuzluk Edatları ve Kâne'nin Muzârisinden Nûn'un Hazfı". *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2022), 209-254.
- Şentemerî, Ebü'l-Haccâc. *Eş'ârü's-şu'arâu's-sitteti'l-câhiliyyîn*, b.y.: y.y., ts.
- Şerîf el-Mürtezâ. *Emâli'l-mürtezâ*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1954.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmî'ül-beyân fi te'vîli'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- Uzun, Ayşe. "Taberî Tefsirinde 'fi Kelâmî'l-Arab' Neye Tekabül Eder?". *Eskiyeni* 48 (Mart 2023), 281-305. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1222380>
- Vâhidî. *et-Tefsîrül-basîd*. thk. Risâletü Doktora bi-Câmiati'l-İmâm Muhammed b. Sûûd. 25 Cilt. Riyâd: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmiyyi, 1430.
- Veliyyullâh ed-Dihlevî. *el-Fevzü'l-kebîr fi usûli't-tefsîr*. çev. Süleymân Hüseyin en-Nedvî. Kâhire: Dârü's-Sahve, 2. Basım, 1986.
- Yüksel, Muhammed Bahaeddin. "Tefsir İlmine Dair Özgün Görüşleri Bağlamında Hicri Üçüncü Asırdan Bir Portre: Cahız Örneği". *Hicrî Üçüncü Asırda İslâmî İlimler*. ed. Hidayet Aydar vd. 150-165. İstanbul: IKSAD, 2023.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirân*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetu Vehbe, ts.
- Zemahşerî. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğevâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, 3. Basım, 1407.
- Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1957.

Hıristiyan Renk Sembolizminde Siyah ve Beyaz Dikotomisi

Yasin Öner

0000-0001-7094-3205

yasinoner21@gmail.com

Millî Eğitim Bakanlığı, Diyarbakır, Türkiye

ror.org/00jga9g46

Öz

Hıristiyanlık, renk sembolizmini çeşitlendirmede ve kullanmada müstesna bir yere sahiptir. Hıristiyanlıktaki Tanrı anlayışı, kurtuluş öğretisi, eskatoloji, litürjik takvimdeki önemli günler, sakramentlerin uygulanmasındaki özel durumlar, Kilise'nin maneviyatını ortaya çıkaran unsurlar ile İsa Mesih, Bakire Meryem, Havariler ve Aziz/Azizeler renk sembolizmi içerisinde kendilerine yer bulabilmektedirler. Bu renkler arasında siyah ve beyaz ise esasında dünya üzerindeki pek çok dinî inanç ve kültürde neredeyse aynı anlama gelecek şekilde temsiliyet kazanmaktadır. Siyah, insanlarda genellikle kötülük, karanlık, saldırganlık, gizem ve korku gibi duyguları uyandırdığı için olumsuz bir anlam kazanmış, beyaz ise saflığın, masumiyetin, iffet ve erdemin rengi olmuştur. Hıristiyan sembolizmi içerisinde siyah asli günah, insanın düşüşü, ölüm ve Cehennem'i tasvir eden sahnelerde, beyaz ise İsa Mesih'in vaftizi, Bakire Meryem'e müjdelenmesi ve inananların Cennet'te bir araya gelmesini konu edinen eserlerde en çok başvurulan renkler olmuştur. Bu doğrultuda çalışmanın amacı genel anlamda Hıristiyan sembolizmi içerisinde renklerin önemine vurgu yapmak ve özellikle de siyah ve beyazın hem bu renk kartelası içerisinde ön plana çıkan anlamlarını hem de bu durumun toplumsal yansımalarını detaylı bir şekilde ele almaktır. Çalışmada bu amaç çerçevesinde her iki rengin Hıristiyan geleneğindeki anlamlarına ve kendi içlerindeki çatışmaya yer verildiği için karşılaştırma metodundan ve Kutsal Kitap'ta bu renkler özelinde zikredilen pasajlar incelendiği için metin analizi ve yorum geliştirme yöntemlerinden yararlanılmıştır. Hıristiyanlıkta renk sembolizmi kapsamında değerlendirilen bütün bu renkler, bu dinin tarihsel gelişimi içerisinde kendilerine yüklenen anlamlarla birlikte çeşitli kutlamalarda, ritüellerde ve dinî bayramlarda kullanılmaya devam etmektedir. Siyah ve beyaz renkleri ise salt anlamda dinin inanç ve ibadet boyutunu aşır toplumsal bir ayrımın da eşik noktasını oluşturmaktadır. Bu ayrımın beyaz saflığın ve masumiyetin, siyah ise kötülüğün ve isyanın temsilcisidir. Bu durum İsa Mesih ve şeytani güçlerin, yani iyilikle kötülüğün ve dünyevi olanla ruhsal olanın arasındaki çatışmayı sembolize etmektedir.

Anahtar Kelimeler

Dinler Tarihi; Hıristiyanlık; Renk Sembolizmi; Siyah; Beyaz; Çatışma

Öne Çıkanlar

- Bu çalışma Hıristiyanlıkta renklerin sembolik değerini ve siyah-beyaz renklere yüklenen dikotomiyi (çatışma) ele almaktadır.
- Hıristiyanlıkta renklere yönelik sembolik anlamların temel dayanağı Kutsal Kitap'tır.
- Hıristiyanlıktaki renk sembolizmine özellikle litürjik takvimde yer alan çeşitli anma günlerinde sıklıkla rastlanmaktadır.
- Hıristiyanlıkta siyah ve beyaz renkler, iyi-kötü, aydınlık-karanlık, dünyevî-uhrevî gibi zıt kutupları ifade etmek için kullanılır.
- Siyah ve beyaza yüklenen anlamlar, özellikle Hıristiyan Batı dünyasında toplumsal ayrımcılığın kodlanmasına aracılık etmektedir.

Atıf Bilgisi

Öner, Yasin. "Hıristiyan Renk Sembolizminde Siyah ve Beyaz Dikotomisi". Eskiye ni 51 (Aralık 2023), 1198-1212. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1376148>

Makale Bilgileri

<i>Geliş Tarihi</i>	15 Ekim 2023
<i>Kabul Tarihi</i>	24 Aralık 2023
<i>Yayın Tarihi</i>	31 Aralık 2023
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Etik</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - Turnitin
<i>Etik Bildirim</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	-
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0 creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr

Black and White Dichotomy in Christian Colour Symbolism

Yasin Öner

0000-0001-7094-3205

yasinoner21@gmail.com

Ministry of National Education, Diyarbakır, Türkiye

ror.org/00jga9g46

Abstract

Christianity has an exceptional place in diversifying and using colour symbolism. The understanding of God in Christianity, the doctrine of salvation, eschatology, important days in the liturgical calendar, special occasions in the practice of sacraments, elements that reveal the spirituality of the Church, and Jesus Christ, the Virgin Mary, the Apostles and Saints can find a place in colour symbolism. Among these colours, black and white represent almost the same meaning in many religious beliefs and cultures worldwide. Black has gained a negative connotation because it generally evokes emotions such as evil, darkness, aggression, mystery and fear in people, while white has become the colour of purity, innocence, chastity and virtue. In Christian symbolism, black has been the most used colour in scenes depicting original sin, the fall of man, death and Hell, and white has been the most used colour in works depicting the baptism of Jesus Christ, the good news of the Virgin Mary and the coming together of believers in Heaven. In this regard, the study aims to emphasize the importance of colours in Christian symbolism in general and to specifically discuss in detail the meanings of black and white that come to the fore within this colour chart and the social reflection of this situation. Within the framework of this purpose, in the study, the comparative method was used since the meanings of both colours in Christian tradition and the conflict within them were included, and text analysis and interpretation development methods were used since the passages mentioned in the Bible specifically for these colours were examined. All these colours, which are considered within the scope of colour symbolism in Christianity, continue to be used in various celebrations, rituals and religious holidays, along with the meanings attributed to them in the historical development of this religion. Black and white colours go beyond the religions and worship dimension and constitute the threshold of social distinction. In this distinction, white is representatives of purity and innocence, while black is representatives of evil and rebellion. This situation symbolizes the conflict between Jesus Christ and the demonic forces, that is, between good and evil, and between the worldly and the spiritual.

Keywords

History of Religions; Christianity; Colour Symbolism; Black; White; Dichotomy

Highlights

- This study deals with the symbolic value of colours in Christianity and the dichotomy attributed to black and white colours.
- The main basis for symbolic meanings of colours in Christianity is the Bible.
- Colour symbolism in Christianity is frequently encountered, especially on various commemoration days in the liturgical calendar.
- In Christianity, black and white colours are used to express opposite poles such as good-bad, light-dark, earthly-otherworldly.
- The meanings attributed to black and white mediate the coding of social discrimination, especially in the Christian Western world.

Citation

Öner, Yasin. "Black and White Dichotomy in Christian Colour Symbolism". *Eskiyeni* 51 (December 2023), 1198-1212. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1376148>

Article Information

<i>Date of submission</i>	15 October 2023
<i>Date of acceptance</i>	24 December 2023
<i>Date of publication</i>	31 December 2023
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - Turnitin
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0 creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

Giriş

Renkler sadece sanatsal bir duygunun dışavurumunda değil aynı zamanda bireylerin veya toplumların birbirleriyle iletişime geçmesinde etkili olan unsurların başında gelir. Bu anlamıyla renkler, sözsüz bir iletişim ve ifade aracı olarak işlev görürler. Onlar, insan topluluklarının duygularını, kültürel değerlerini ve sosyal mesajlarını kelimelere ihtiyaç duymadan aktarabilme özelliğine sahiptirler.

Farklı kültürler renklere benzersiz anlamlar ve sembolizm yüklemektedirler. Renk ve içinde geliştiği kültür arasındaki ilişkiyi anlamak, kültürlerarası iletişim ve diyalog açısından oldukça önemlidir. Bu durum yanlış anlaşılmanın önlenmesine yardımcı olur ve kültürel duyarlılığı teşvik eder. Öte yandan aynı renklere yüklenen anlamların zaman ve mekân düzeyinde değiştiğine yönelik detayın da gözden kaçırılmaması gerekmektedir. Örneğin Hinduizm’de sarı, kutsal bir renk olmakla birlikte aydınlanmayı, bilgeliği ve fedakarlığı sembolize etmektedir. Çin’de sarı, kraliyet ve tanrısallıkla ilişkilendirilmekte ve Çinliler iyi şans, zenginliği ve gücü temsil eden bu rengi belirgin bir şekilde diğerlerine tercih etmektedirler. Bu durumun aksine Afrika toplumlarının bazılarında sarı, kıskançlığın ve tehlikenin habercisi olarak bilinmektedir. Buna benzer şekilde kırmızı renk bazı toplumlarda güç, cesaret, liderlik ve kararlılık gibi olumlu kavramlarla ilişkilendirilirken bazılarında ise hüznün, ölüm ve tehlike gibi kötücül anlamlarla ön plana çıkmaktadır.

Hıristiyan inancında renkler, görsel ve sembolik bir dil aracılığıyla ruhsal/içsel anlamların ifade edilmesinde kullanılır. Bu inanç biçiminde kutsal metinler, kilise gelenekleri ve tarihsel bağlam ile ilişkilendirilen renklere derin anlamlar yüklenir. Her bir renk, inananlar için belirli değerleri, duyguları ve kavramları simgeler, bu da ibadet ve ruhsal deneyimde önemli bir rol oynar. Hıristiyanlıkta renk sembolizmi, inançların, duaların ve ibadetin içsel derinliklerini anlamak için kullanılan önemli bir araçtır. Bununla birlikte çalışmanın odak noktasını oluşturan siyah ve beyaz renklere yönelik de diğer pek çok kültüre paralel bir şekilde anlamlar yüklenmiştir. Bu noktada bir çatışmanın iki kutbunu oluşturan bu renklerden siyah genellikle günah, ölüm ve şeytanî güçlerle özdeşleştirilirken beyaz ise masumiyetin, barışın ve çoğu sanat eserinde kendisini insanlığın günahı için feda eden İsa Mesih’in en belirgin rengi haline gelmiştir.

Çalışmanın sınırları göz önünde bulundurularak yapılan literatür taramasında hem genel anlamda renk sembolizmini konu edinen hem de özel olarak bazı renklerin belirli toplumlardaki sembolik anlamlarını ön plana çıkaran eserlere rastlamak mümkündür. Bunlar arasında pek çok farklı kültürde bulunan renk sembolizmini tarihsel arka planıyla sunan Kadir Albayrak’a ait “*Dinlerin Rengi Renklerin Dili*”¹ adlı kitap ile Nuh Akçakaya’ya ait “*Renklerin Sosyolojisi: Renklerin Toplumsal Mahiyeti Üzerine Bir İnceleme*”² isimli yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Ayrıca İhsan Toker’in siyah-beyaz çatışmasını Türk kültürü ekseninde ele aldığı “*Renk Simgeçiliği ve Din: Türk Kültür*

¹ Kadir Albayrak, *Dinlerin Rengi Renklerin Dili* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010).

² Nuh Akçakaya, *Renklerin Sosyolojisi: Renklerin Toplumsal Mahiyeti Üzerine Bir İnceleme* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

*Yapısı İçinde Ak-Kara Renk Karşıtlığı ve Bu Karşıtlığın Modern Türk Söylemindeki Tezahürleri Üzerine*³ ile Soner Gündüzöz'e ait olup renklere İslami bir perspektiften bakan "Kur'an'da Renklerin Büyülü Gücü: Semiotik Bir İnceleme"⁴ adlı makaleler de mevcuttur. Çatışmanın bir kutbunu oluşturan siyah renkle ilgili sembolizmi ortaya koyan ve Türkçe'ye çevrilmiş olan Alain Badiou'nun "Siyah: Olmayan Rengin Işıltıları"⁵ ile Michel Pastoureau'nun "Siyah: Bir Rengin Tarihi"⁶ adlı kitaplar da bulunmaktadır. Öte yandan Türkçe literatürde direkt olarak Hıristiyanlıktaki renk sembolizmini ortaya koyan çalışmalara rastlamak pek mümkün değildir. Bu doğrultuda çalışmada hem Hıristiyanlığın renklere yüklediği anlamları hem de siyah ve beyaz çatışmasını incelemek adına Benno Zuiddam'ın "The Spiritual Value of Contrast, Black, White, Blue and Red in Renaissance Paintings: Biblical Colour Symbolism and Interpretation of Christian Art",⁷ Jessica Hemming'in "Red, White, and Black in Symbolic Thought: The Tricolour Folk Motif, Colour Naming, and Trichromatic Vision"⁸ ve Roger Bastide'nin "Colour, Racism and Christianity"⁹ adlı eserleri kaynak olarak kullanılmış ve bunların yanı sıra konuyu doğrudan veya dolaylı bir biçimde ele alan farklı kaynaklara da başvurulmuştur.

Odak noktasına Hıristiyan geleneğinde siyah ve beyaz renklerin çatışmasını yerleştiren bu çalışma, bahsi geçen renklerin evrensel anlamlarının yanı sıra Hıristiyanlık içerisinde elde ettiği temsil gücünü de değerlendirmektedir. Bu doğrultuda çalışmada öncelikle Hıristiyanlıktaki renk sembolizmi için öncelikli kaynak olan Yeni Ahit metinlerindeki pasajlar ve bu pasajların referans noktası olarak kabul edilen Eski Ahit'teki kitaplarda siyah ve beyaz renklerin temsil ettiği olgulara, olaylara, kavramlara, varlıklara ve kişilere değinilmiştir. Daha sonra ise siyah ve beyaz renklerin oluşturduğu dikotomi/çatışma inanç ve uygulama boyutuyla ele alınarak Hıristiyan geleneğinde bu iki rengin temsil gücü ortaya konulmuştur.

1. Kutsal Kitap'ta ve Hıristiyan Geleneğinde Siyah-Beyaz Renklerin Temsil Ettiği Olaylar, Olgular ve Varlıklar

Siyah, Kutsal Kitap'ta nadiren renk olarak kullanılır.¹⁰ Bu renk, genellikle günah ve kötülüğe ilişkin ilahi yargının tecelli ettiği anları tasvir etmek adına Tanrı'nın tehditkâr varlığıyla ilişkilendirilir. Hıristiyan kültüründe Eski Ahit'in pasajlarından

³ İhsan Toker, "Renk Simgeciliği ve Din: Türk Kültür Yapısı İçinde Ak-Kara Renk Karşıtlığı ve Bu Karşıtlığın Modern Türk Söylemindeki Tezahürleri Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/2 (2009), 93-112.

⁴ Soner Gündüzöz, "Kur'an'da Renklerin Büyülü Gücü: Semiotik Bir İnceleme", *EKEV Akademi Dergisi* 7/16 (2003), 71-84.

⁵ Alain Badiou, *Siyah: Olmayan Rengin Işıltıları*, çev. Nihan Çetinkaya (İstanbul: Monokl Yayınları, 2021).

⁶ Michel Pastoureau, *Siyah: Bir Rengin Tarihi*, çev. Mesut Tufan (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2016).

⁷ Benno Zuiddam, "The Spiritual Value of Contrast, Black, White, Blue and Red in Renaissance Paintings. Biblical Colour Symbolism and Interpretation of Christian Art", *South African Journal of Art History* 33/1 (2018), 67-91.

⁸ Jessica Hemming, "Red, White and Black in Symbolic Thought: The Tricolour Folk Motif, Colour Naming and Trichromatic Vision", *Folklore* 123/3 (2012), 310-329.

⁹ Roger Bastide, "Colour, Racism and Christianity", *Daedalus* 96/2 (1967), 312-327.

¹⁰ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2013), Levililer, 13:31, 37; Ezgiler Ezgisi, 1:5; 5:11; Zekeriya, 6:2, 6; Vahiy, 6:5.

ilham alarak oluşturulan sanat eserlerinde, Tanrı'nın yargılamasını göstermek için siyah tonların sıklıkla kullanıldığı görülür. Bu anlamda Eski Ahit'ten referans olarak alınan pasajlardan biri şöyledir: “Kara buluta basarak gökleri yarıp indi. Bir Keruv'a binip uçtu, Rüzgâr kanatlar takarak hızla geldi. Karanlığı örtündü, Kara bulutları kendine çardak yaptı.”¹¹ Yine Eski Ahit'te günahın yargılanacağı gün olan Rabbin günü, peygamberler tarafından “zifiri karanlık ve kasvetli, bulutlu ve koyu karanlık bir gün” olarak tanımlanır.¹² Hıristiyanlıkta bu pasajların tamamlayıcısı olarak siyaha yüklenen olumsuz anlamı betimlemek adına İnciller'de İsa'nın çarmıhta can verdiği gün, Tanrı'nın günah hakkındaki hükmünü taşıyarak tüm ülkeye karanlığın çöktüğü bildirilir.¹³

Günün neşelendirici ışığının çekilmesini takip eden maddi karanlığı ve kasveti çağrıştıran siyah, doğruluk güneşi tarafından aydınlatılmayan ruhun karanlığını da sembolize eder. Bu nedenle “karanlığın prensi” unvanının, insan ruhlarının büyük düşmanı olarak bilinen baş ayartıcıya (şeytan) uygun bir şekilde verildiği görülür.¹⁴ Bununla birlikte Yunan Kiliseleri'nin bazılarının apsisinde yer alan ve “Son Akşam Yemeği”ni konu edinen fresklerde, İsa Mesih'in etrafında bulunan bütün havarilerin başları üzerinde bir hale taşıdığı resmedilir. Burada diğer tüm Havarilere ait halelerin renkleri parlakken İsa Mesih'e yaptığı ihanet nedeniyle Yahuda'nınkinin siyah olduğu göze çarpar.¹⁵

1099'da Kudüs, Haçlılar tarafından ele geçirildiğinde, Kutsal Kabir Kilisesi'nin başına bir patrik atanmış ve ayinlerle ilgili ortaya konulan formüllerde, Meryem Ana etrafında gerçekleştirilecek olan tüm bayramların siyahla işaretlenmesi gerektiği bildirilmiştir. Meryem Ana'yla ilgili diğer tüm tören kitaplarında beyaz değişmez renk olmasına rağmen buradaki kullanımın Kutsal Kitap'ta yer alan Ezgiler Ezgisi'nde “Ben siyahım ama güzelim”¹⁶ pasajına atıfta bulunduğu öne sürülmüştür. Ancak bu durum, Kudüs'teki kilisenin evrensel gelenekten bu kadar belirgin bir şekilde ayrılmasına dair geçerli bir sebep olarak kabul görmemiştir. Bu anlamda ilgili değişikliğin nedeni, Kudüs'ün İlahi Oğul'a yapılan ihanete ve çarmıha gerilmesine sahne olması ve bununla birlikte Bakire Meryem'in saflığına gösterilen saygının, onun derin acılar yaşıandığı yerde yerini alması şeklinde yorumlanmıştır.¹⁷

Hıristiyanlıkla yoğrulmuş olan Batı kültüründe siyah, korku ve bilinmezlik gibi pek çok olumsuz çağrışım taşımaktadır. Bununla birlikte insanların endişe duyabileceği ölüm ve yas gibi olgular siyahla sembolize edilmektedir. Bu korku unsurunun bir karşılığı olarak örneğin ölüm meleği Azrail, tamamen siyah cüppeyle gizlenmiş bir şekilde tasvir edilmektedir.¹⁸ Batı'da siyahın ölüm ve korkuyla ilişkilendirilmesi o

¹¹ Mezmurlar, 18:9-11.

¹² Sefanya, 1:15; Yoel, 2:2.

¹³ Matta, 27:45; Markos, 15:33; Luka, 23:44.

¹⁴ Edward Hulme, *The History Principles and Practice of Symbolism in Christian Art* (London: Swan Sonnenschein & Company, 1910), 28.

¹⁵ Giulio Romano, *In Darkness and in Light: The Many Faces of Judas Iscariot* (Ottawa: University of Ottawa, Master Of Arts, 2021), 10.

¹⁶ Ezgiler Ezgisi, 1:5.

¹⁷ Hulme, *The History Principles and Practice of Symbolism in Christian Art*, 29.

¹⁸ Hui-Chih Yu, “A Cross-Cultural Analysis of Symbolic Meanings of Colour”, *Chang Gung Journal of Humanities and Social Sciences* 7/1 (2014), 66-67.

kadar aşırı bir boyuta ulaşmıştır ki 1346-1353 yılları arasında Avrupa’da zirve noktasına ulaşan ve insanlık tarihindeki en ölümcül salgınlardan biri olan veba hastalığı, “kara ölüm” olarak nitelendirilmiştir.¹⁹ Bunun yanı sıra Orta Çağ’da cadılıkla ilişkili olarak gösterilen kara büyü adı altındaki uygulamaların da kötü amaçlar için kullanıldığı iddia edilmiştir. Yine hayvanlarla bağlantılı olabilecek şekilde kara kuzgun, kara köpek, kara kedi ve kara koyun gibi isimlendirmelerle birlikte bahsi geçen hayvanlar, uğursuz olarak kabul görmüştür. Modern zamanlarda da Batı’da siyaha yüklenmiş olan olumsuz anlam olduğu gibi devam etmiştir. Bu doğrultuda “Kara Pazartesi” veya “Kara Cuma” gibi renk terimleri kullanılarak ifade edilen zaman dilimlerinde pek çok korkunç olay yaşanmıştır.²⁰ Bu durumun ardılı olarak İngilizcede yasadışı pazar anlamına gelen karaborsa (black market) ve zorla ödeme yaptıırma anlamındaki şantaj (blackmail) gibi kelimeler ortaya çıkmıştır.²¹

Beyaz ise Kutsal Kitap’taki tasvirlerde genellikle siyah ve karanlığın zıttı olarak kullanılır. Tanrı’nın gazabından kurtuluşun aktarıldığı ve karanlığın yok oluşunun ön plana çıkarıldığı sahnelerde beyaz sıklıkla kullanılır. Hıristiyan inancı açısından İsa Mesih’in misyonunun tam anlamıyla vuzuha kavuşması açısından önemli bir kaynak olarak görülen Eski Ahit’teki bazı pasajlarda beyaz, Cennet giysilerinin rengi ve göz kamaştırıcı saflığı simgelemektedir.²² Beyaz, genellikle kötülük ve günah üzerindeki ilahi gazabın karanlığının aksine ışığın parlaklığını tanımlamak için de kullanılır. Vahiy kitabında, kurtuluşa erenler için beyaz giysiler giydikleri,²³ beyaz atlara bindikleri²⁴ ve onlara beyaz taşların üzerine yazılı yeni isimler verileceğiyle ilgili betimlemeler vardır.²⁵ Vahiy’de aktarılan yeni Cennet ve yeryüzü görüntülerinin tamamı beyaz ve açık renklerle bezenmiştir. İçlerinde ne siyah ne de karanlık vardır, çünkü ilahi yargının karanlık gölgesi, Tanrı’nın Kuzusu olarak nitelendirilen İsa Mesih’in çarmıhtaki kanıyla sonsuza kadar saf kılınmıştır.²⁶

Hıristiyan Kilisesi’nin ilk çağlarında cemaate kabul edilenler beyaz giysiler giymekteydi. Kutsal Kitap’ta Süleyman tapınağına adanma töreninde Levililerin “beyaz ketenlere bürünmüş” oldukları yer almaktadır.²⁷ Eski Ahit’teki bu anlatıma paralel bir şekilde Luka’da ise İsa Mesih’in dağa çıkıp vaaz vereceği esnada görünümünün değiştiği (metamorfoz) ve giysilerinin şimşek gibi parıldayan bir

¹⁹ Krzysztof Boroda, “Plague And Changes In Medieval European Society And Economy In The 14th And 15th Centuries”, *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi* 10/1 (2008), 49-50.

²⁰ 19 Ekim 1987’de dünya borsalarında yaşanan kısa süreli büyük değer kayıpları nedeniyle o güne “Kara Pazartesi” adı verilmiştir. (19 Ekim 1987: Wall Street’te Kara Pazartesi, *BloombergHT* (19 Ekim 2018).; “Kara Cuma” ise ABD’de Şükran günü olan Kasım ayının dördüncü perşembesini takip eden Cuma gününe özel olarak verilen isimdir. Dükkanların o gün daha hava aydınlanmadan çok erken açılması ve kararmadan kapanmaması, bunun yanı sıra alışveriş caddelerinde yaşanan yoğun araç ve insan trafiğinin neden olduğu günlük hayatı etkileyen olumsuzluklar bugüne “Kara Cuma” denmesine sebep olmuştur. Black Friday (Kara Cuma) nedir, nasıl ortaya çıktı?, *euronews* (22 Kasım 2021).

²¹ Yu, “A Cross-Cultural Analysis of Symbolic Meanings of Colour”, 67.

²² Yeşaya, 1:18; Daniel, 7:9; Markos, 16:5; Vahiy, 3:4.

²³ Vahiy, 3:4; 6:11.

²⁴ Vahiy, 6:2.

²⁵ Vahiy, 2:17.

²⁶ ²⁶ Leland Ryken vd. (ed.), *Dictionary of Biblical Imagery* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1998), 571.

²⁷ II.Tarihler, 5:12.

beyazlığa büründüğü aktarılır.²⁸ Yine İsa Mesih'in mezarında Mecdelli Meryem'e görünen iki melek, beyazlar içerisinde²⁹ tasvir edilir.³⁰

Hıristiyanlıktaki renk sembolizmi içerisinde beyaz, daima ruhun masumiyeti, arınma, saflık ve kutsal yaşamı simgelemek üzere kullanılmıştır. Kutsal Kitap'ta beyazın bu anlamlarını vurgulayan çok sayıda pasaj mevcuttur. Özellikle Yeni Ahit metinlerinde Mesih'in gelişine vurgu yapan pasajlarıyla sık sık referans olarak kullanılan Mezmurlar'da beyaz, arınma aracı olarak gösterilir: “*Beni mercanköşkü otuyla arıt, paklanayım. Yıka beni, kardan beyaz olayım.*”³¹ Buna paralel olarak Vahiy kitabında yer alan, “*Aranızda giysilerini lekelememiş birkaç kişi var ki beyazlar içinde benimle birlikte yürüyecekler. Çünkü buna layıktırlar.*”³² ve “*Galip gelen böylece beyaz giysiler giyecek. Onun adını yaşam kitabından hiç silmeyeceğim.*”³³ şeklindeki ifadeler de Hıristiyan kültüründe beyaza yüklenen olumlu anlamların kaynağı konumundadır. Öte yandan erken dönem Rönesans sanatında beyaz, İsa Mesih'in dirilişini konu edinen resimlerde, giydiği giysilerin rengi olarak ön plana çıkmaktadır. Bununla birlikte beyaz, Bakire Meryem'in Mabel'e adanmasını, İsa'nın kendisine müjdelenmesini ve kusursuz hamileliğini anlatan tablolarında onun için kullanılan favori renktir. Erken dönem Hıristiyanlıkta rahip ve rahibeler genel olarak beyaz elbise giydikleri için bu renk Noel, Paskalya ve Göğe Yükseliş gibi ayinlerde sürekli olarak kullanılmaya başlanmıştır.³⁴

2. Hıristiyan Renk Sembolizminde Siyah-Beyaz Dikotomisi

Siyah ve beyaz renklerin birbirine karşı konuşlandırılması, Hıristiyan inanç ve geleneğinde yer alan köklü bir düşüncedir. İnsanın ontolojik kökenini Eski Ahit'teki yaratılış hikâyesine dayandıran Hıristiyanlık, Yaratılış Kitabı'nın başında yer alan ışık ve karanlık arasındaki zıtlığa atıfta bulunarak siyah ve beyaz dikotomisini bunun üzerine kurgulamaya çalışır: “*Tanrı, ‘ışık olsun’ diye buyurdu ve ışık oldu. Tanrı ışığın iyi olduğunu gördü ve onu karanlıktan ayırdı. Işığa ‘gündüz’, karanlığa ‘gece’ adını verdi.*”³⁵ Yaratılış hikâyesinin bundan sonraki kısmı, Tanrı tarafından yaratılan bu aydınlık içerisinde devam eder. Tanrı'nın ışıkla olan bu ilişkisine hem Eski Ahit hem de Yeni Ahit'te tutarlı bir kalıp olarak karşılaşılmaktadır. Işığın bu denli ön plana çıkarıldığı kutsal metinlerde onun zıddı olarak takdim edilen karanlık, Tanrı'nın yokluğuyla, günaha maruz kalan düşmüş bir dünyayla, ölümlü ve şeytanın gücüyle ilişkilendirilir. İkisi arasındaki zıtlık, Kutsal Kitap'ın Eski Ahit bölümünde bahsi geçen peygamberlerde de belirgindir. Örneğin Malaki, Tanrı'nın ışıkla olan faaliyetini şu şekilde sembolize eder: “*Fakat benim adımdan korkan sizler için kanatlarında şifa veren*

²⁸ Luka, 9:28-29.

²⁹ Yuhanna, 20:10-12.

³⁰ Hulme, *The History Principles and Practice of Symbolism in Christian Art*, 16.

³¹ Mezmurlar, 51:7.

³² Vahiy, 3:4.

³³ Vahiy, 3:5.

³⁴ George Ferguson, *Signs & Symbols in Christian Art* (London: Oxford University Press, 1961), 152.; William James Audsley - George Ashdown Audsley, *Handbook of Christian Symbolism* (London: Day & Son Limited, ts.), 135.

³⁵ Yaratılış, 1:3-4.

*doğruluk Güneşi doğacaktır.*³⁶ Yeşaya ise, Mesih'in karanlığı yarıp geçen bir ışık olarak gelişini şu sözlerle duyurur: “*Karanlıkta yürüyen halk büyük bir ışık görecek. Ölümün gölgelediği diyarda, yaşayanların üzerine ışık parlayacak.*”³⁷ Eski Ahit'teki bu pasajlara paralel olarak İncil yazarları da İsa Mesih'in dünyanın ışığı olduğu konusunda ortak bir görüş içerisinde. Bu doğrultuda Yuhanna'da şu ifadeler yer verilmektedir: “*İsa yine halka seslenip şöyle dedi: 'Ben dünyanın ışığıyım. Benim arımdan gelen, asla karanlıkta yürümez, yaşam ışığına sahip olur.'*”³⁸ Böylece Mesih'in kandil olduğu bir dünya hayatının ardından Tanrı'nın Cenneti'nde konaklayacak olanlara şu müjdelere verilir: “*Artık gece olmayacak. Çıra ışığına da güneş ışığına da gereksinimleri kalmayacak. Çünkü Rab Tanrı onlara ışık verecek ve sonsuza dek egemenlik sürecekler.*”³⁹

Kutsal yazılarda ışığın karşıtı olarak karanlık aynı zamanda zihnin Tanrı'nın iradesinden habersiz olduğu bir duruma işaret etmektedir: “*İsa, 'Işık kısa bir süre daha aranızdadır' dedi. 'Karanlıkta kalmamak için ışığınız varken yürüyün. Karanlıkta yürüyen nereye gittiğini bilmez'*”.⁴⁰ Bununla birlikte karanlık, İsa'nın ortadan kaldırmak için geldiği durum olarak nitelendirilmektedir: “*Bana iman eden hiç kimse karanlıkta kalmayın diye, dünyaya ışık olarak geldim.*”⁴¹ Ayrıca Elçilerin İşleri'nde aktarıldığı üzere Havarilerin mesajı yayma çabaları da İsa'nın şu sözlerinden anlaşılacağı üzere dünyadaki karanlığı ortadan kaldırmaya yöneliktir: “*Seni kendi halkının ve öteki ulusların elinden kurtaracağım. Seni, ulusların gözlerini açmak ve onları karanlıktan ışığa, şeytanın hükümlerinden Tanrı'ya döndürmek için gönderiyorum. Öyle ki bana iman ederek günahlarının affına kavuşsunlar ve kutsal kılınların arasında yer alsınlar.*”⁴²

Kutsal Kitap anlatısında siyah, bazen farklı renk kombinasyonlarıyla beraber zikredilerek ilahi bütünlüğün bir parçası olacak şekilde sunulur. Örneğin Vahiy kitabında Tanrı'nın hükmünü yeryüzüne getiren kıyametin dört atından bahsedilirken siyahla birlikte beyaz, kırmızı ve gri renklerden bahsedilir. Bu atlardan beyaz olanı tüm yetkileri ve gücü eline alacak olan taçlı dürüst bir kralı sembolize eder. Kırmızı at, yeryüzünden barışın kaldırılmasını ve öldürülen masum insanların kanını temsil eder. Siyah at, Tanrı'nın yargısı esnasında ortaya konulan kasvetli teraziye gösterirken aynı zamanda Eski Ahit'te katlik nedeniyle gerçekleşen ölümlere de vurgu yapar.⁴³ Gri veya soluk renkteki at ise ölümü temsil eder ve bu anlatımın hemen akabinde kurbanlarını yutan Cehennem tasviri yapılır.⁴⁴

Hıristiyanlıktaki renk sembolizmi içerisinde olumlu ve olumsuz anlamdaki ayrımlar genellikle siyah ve beyaz üzerinden kurgulanmaktadır. Bu din özelinde

³⁶ Malaki, 4:2.

³⁷ Yeşaya, 9:2.

³⁸ Yuhanna, 8:12. Bu konu özelinde ayrıca Matta, 4:16'daki, “*Karanlıkta yaşayan halk, büyük bir ışık gördü. Ölümün gölgelediği diyarda, yaşayanlara ışık doğdu.*” ifadelerine ve Luka, 1:79'daki, “*Çünkü Tanrımızın yüreği merhamet doludur. O'nun merhameti sayesinde yücelerden doğan Güneş, Karanlıkta ve ölümün gölgesinde yaşayanlara ışık saçmak ve ayaklarımızı esenlik yoluna yöneltmek üzere yardımımıza gelecektir.*” şeklindeki sözlerle bakılabilir.

³⁹ Vahiy, 22:5.

⁴⁰ Yuhanna, 12:35.

⁴¹ Yuhanna, 12:46.

⁴² Elçilerin İşleri, 26:17-18.

⁴³ Yasa'nın Tekrarı, 32:24.

⁴⁴ Vahiy, 6:1-8.

genellikle beyaz saflığı, siyah ise kötücül olanı ifade etmek için kullanılır. İsa Mesih ile şeytan, ruhsal olan ile dünyevi olan, iyi ile kötü arasındaki çatışmalar bu iki rengin sembolizasyonu ile ortaya konulur. Beyazlık ışığı, parlak diyara yükselişi, Kutsal Ruh'un beyaz güvercin biçiminde inişini, karın tertemiz oluşunu ve berrak havanın şeffaflığını temsil ederken; siyahlık, dünyevî günahları, ölümü, Cehennem çukurunu ve nihayetinde şeytanın rengini akla getirir. Bu dikotomi o kadar baskın hale gelmiştir ki diğer bazı renkleri de kendisine eklemeyerek anlamlandırılmasına sebep olmuştur. Örneğin gök mavisi, Bakire Meryem'in portrelerinde onun masumiyetini vurgulamak için beyaz rengin yerine kullanılırken; Cehennem'in kırmızı alevleri de koyulaştırılarak kötülüğün rengi olan siyaha yaklaştırılmıştır.⁴⁵

Hıristiyanlıktaki renk sembolizmi bağlamında siyah ve beyaz çatışması üzerinden verilen bu örnekler, ilgili renklerin temsil potansiyellerinin güçlü yönünü ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda Hıristiyanlık özelinde siyah ve beyaz genellikle iyi ile kötü, aydınlık ile karanlık, günah ile erdem gibi karşıtlıkları sembolize etmek üzere kullanılmaktadır. Bununla birlikte iki renk arasındaki çatışma, insanın içsel mücadelesini, günahla başa çıkmayı ve Tanrı'ya yaklaşmayı ifade etmektedir. Hıristiyanlıkta siyah ve beyaz arasındaki bu sembolizm, insanın hayatındaki zorluklara ve Tanrı'yla ilişkisindeki karmaşıklığa dair derin düşüncelere vurgu yapmaktadır. Aynı zamanda bu renkler aracılığıyla ifade edilen çatışma umut, kurtuluş ve aydınlığa ulaşma yolundaki süreci de temsil etmektedir.⁴⁶

Hıristiyanlıkta genellikle siyaha yüklenen olumsuz anlamlarla birlikte bu dinin inanç ve düşünce sistemine sahip olan özellikle Batı toplumlarında siyah ve beyaz olarak ırksal bir ayrıma gidildiği görülmektedir. Köken itibariyle tarihsel, politik, ekonomik, kültürel, toplumsal kontrol ve güç gibi çeşitli faktörlere dayanan ırksal ayrımcılık genellikle siyah ve beyaz arasındaki çatışmadan faydalanılarak bu renkler üzerinden sembolize edilmiştir. Bu doğrultuda Hıristiyan topluluklar, saf din oluşturma ve bunu koruma gayreti içerisinde bulunarak renklerin ayırt edici özelliklerini kullanmışlardır.⁴⁷ Öte yandan Hıristiyanlar, kendileri ve dinleri için tehdit unsuru oluşturabilecek hususları ve bazı çıkar durumlarını renklerden kodlayarak kendilerine menfaat sağlamışlardır. Bu anlamda örneğin, köleliği meşrulaştırmaya çalıştıklarında siyah tenin Tanrı'nın bir cezası olduğunu iddia etmişlerdir. Bu düşünce zaman içerisinde toplumların hafızasına öylesine yerleştirilmiştir ki beyaz bir kişi siyah biriyle temas haline geçtiğinde kötülükten

⁴⁵ Bastide, "Colour, Racism and Christianity", 315.

⁴⁶ Gary D. Sherman - Gerald L. Clore, "The Colour of Sin: White and Black Are Perceptual Symbols of Moral Purity and Pollution", *Psychological Science* 20/8 (2009), 1024-1025.

⁴⁷ 2018 yılında Amerika'da yapılan bir çalışma ırksal ayrımın renklerden kodlanmasına yönelik bazı ipuçları vermektedir. PRRI şirketi tarafından yapılan geniş çaplı bir analizde dindar olmayan beyazlarla kıyaslandığında beyaz Hıristiyanların ırkçılık endeksinde daha yüksek ortalama puanlara sahip olduğu saptanmıştır. Bu durum beyaz Amerikalıların çoğunun Afro-Amerikalılara karşı sergiledikleri ayrımcı tavrı ortaya koymaktadır. (Alex Vandermaas-Peeler vd., "Partisan Polarization Dominates Trump Era: Findings from the 2018 American Values Survey", *PRRI* (29 Ekim 2018); Robert P. Jones, "Racism Among White Christians Is Higher Than Among the Nonreligious", *NBC News* (28 Temmuz 2020).

başka bir şey düşünemez hale gelmiştir.⁴⁸ Siyah bir bedene sahip olmak, tek başına potansiyel kötülük barındırma nedeni olarak görülebilmektedir. Bunun bir yansıması olarak örneğin Amerika’da bir siyahi, kiliseye kabul edildiğinde onu ırkının geri kalanından ayırt etmek için şu sözlerle arınmasına katkıda bulunulmuştur: “*Elbette o bir zenci (siyahi), ama ruhu beyaz.*”⁴⁹

Batılı teologlara göre İsa Mesih her ne kadar ırk ve etnolojiyle ilgili tüm sorunları aşacak bir mesajla insanlara gelse de Tanrı’nın onu Yahudi ırkından yarattığı bir gerçektir. Bu noktada üstün Aryan ırkına mensup olduğunu iddia eden Batı toplulukları, Tanrı’nın enkarnasyonu olarak nitelendirdikleri İsa Mesih’in, Yahudi bir bedene sahip olduğunu kabullenememişlerdir. Çünkü Yahudi bedeni onlar için yeterince beyaz değildi. Bu anlamda Batı sanat tarihinin tümü, İsa’yı Sami bir kişiden Aryan birine dönüştürmek için kasıtlı beyazlatma veya ağartma çabası içerisinde olmuştur. İsa’nın sahip olduğu düşünülen koyu renkli saçları çok açık şekilde, iri koyu gözleri ise mavi biçimde tasvir edilmiştir.⁵⁰ Tanrı’nın vücut bulmuş hali olan bu adamın, dolaylı da olsa, karanlığı çağrıştıracak her şeyden mümkün olduğu kadar uzak olması gerekmektedir. Bu amaçla saçına ve sakalına güneş ışığı verilmiş, gözleri ise indiği ve tekrar döndüğü gökyüzünün rengini korumuştur. İsa’nın ileri derecede Aryan ırkına yaklaştırılması, Hıristiyanlıktaki renk sembolizminin mantığını tam olarak yansıtmaktadır. Ancak bu Aryanlaştırma çabası diğer ırklarla, özellikle de Afrika ırkıyla yakın temasa geçildikten sonra daha belirgin hale gelmiştir. Hıristiyan sanatçılar, siyah renge yüklenen kötü telkinleri mümkün olduğu kadar ortadan kaldırmak için İsa’yı tasvir ederken koyu renk tonlarından kaçınmaya başlamışlardır.⁵¹

Batı toplumlarında beyazın siyaha olan üstünlüğü renk sembolizmini aşırarak ırksal bir ayrıma doğru giderken Anglo-Sakson, Protestan Kuzey Amerika ve Afrika kolonileri gibi ayrımcılığın dayatıldığı bölgelerde, siyahilerin çabası bir “Kara Tanrı” ve “Kara İsa” yaratacak kadar ileri bir boyuta taşınmıştır. Bu doğrultuda özellikle Afrika kolonilerinde Mesihçi hareketler, beyaz misyonerlerin egemenliğinden kurtarılmayı ortak ideal olarak görmüşlerdir. Böylece algılarında oluşturdukları “Siyahi Mesih”, onları ötekileştirilmek, ezilmek ve sömürülmekten kurtaracak ve ırklarına yönelik sistematik bir biçimde işlenen geri bırakılmışlık bu sayede ortadan kalkmış olacaktır.⁵²

Hıristiyanlıkta siyah ve beyaz renklerin ırksal ayrımcılıkla ilişkilendirilmesi sadece dinî gerekçelerle değerlendirilebilecek bir konu değil, aynı zamanda tarihsel, kültürel, politik, konjonktürel ve sosyal bağlamların bir sonucudur. Bu bağlamda zıtlığın sembolizasyonunda kullanılan ilgili renkler çerçevesinde ele alınan bu husus oldukça karmaşıktır. Siyah ve beyaz renklerin ırksal ayrımcılık kapsamında değerlendirilmesi, bu iki rengin Hıristiyanlıktaki renk sembolizmindeki anlamları da gözden

⁴⁸ Albayrak, *Dinlerin Rengi Renklerin Dili*, 65.

⁴⁹ Bastide, “Colour, Racism and Christianity”, 314-315.

⁵⁰ Anna Swartwood House, “The Long History of How Jesus Came to Resemble A White European”, *The Conversation* (17 Temmuz 2020).

⁵¹ Bastide, “Colour, Racism and Christianity”, 315-316.

⁵² Michael O. Emerson vd., “Equal in Christ, But Not in the World: White Conservative Protestants and Explanations of Black-White Inequality”, *Social Problems* 46/3 (1999), 398-405.

kaçırılmadan tarihsel süreç içerisinde şekillenmiş ve farklı anlamlar kazanmıştır. Bu doğrultuda renklerin taraflı bir biçimde yorumlanması, ırksal ayrımcılığı desteklemek için kullanılan bir araç olmuştur. Böylece konu, günümüzde bile toplumsal dengeyi etkileyen önemli bir husus olarak gündemdeki canlılığını korumaktadır.

Sonuç

Hıristiyanlığın inanç, düşünce ve sanat tarihi içerisinde pek çok farklı renk, çeşitli konuları, kavramları, kişileri ve tarihsel olayları sembolize etmek üzere kullanılmıştır. Bu renklerin sembolleştirilmesinde en önemli dayanak noktası ise Yeni Ahit metinleri ile Eski Ahit'te bu metinlerde yer alan olguları destekleyen pasajlar olmuştur. Kutsal metinleri okuyan ve bunları yorumlayan Hıristiyan teologlar, başta siyah ve beyaz olmak üzere kırmızı, mavi, sarı, yeşil ve mor gibi renkleri İsa Mesih'in misyonu ışığında anlamlandırma yoluna gitmişlerdir. Sonraki dönemlerde ise Hıristiyan sanatçılar tarafından bu renkler, sanatın farklı türlerinde belirgin bir şekilde ortaya konularak Hıristiyan inancını yansıtan tasvirlerin vazgeçilmezleri arasında yer almışlardır.

Siyah ve beyazın, biri negatif diğeri pozitif olacak şekilde taban tabana zıt olguları sembolize etmesi inanç ve düşünce tarihinde çok yaygındır. Bu durum sembolizmdeki tüm düalist formüller gibi karşıtlıklar ilkesinden hareketle lokal kültürlerde anlatılan efsanelerle ilgilidir. Siyah ve beyaz arasındaki ikili çatışma aynı zamanda doğadaki fenomenlerin varoluşunun devamını mümkün kılan yaşam/ölüm, ışık/karanlık ve görünüm/kaybolma arasındaki aralıksız değişimleri açıklamaya yardımcı olan, geleneksel simgeciğin temel yönlerinden biri olan ters çevrilmiş simge konusunu da açıklığa kavuşturur. Bu anlamlarıyla birlikte esasında siyah ve beyaz, biri olmadan diğeri anlamsız kalacak şekilde bir dikotominin iki farklı kutbunu temsil eder.

Hıristiyanlıkta ise siyah ve beyaz, genellikle diğer kültürde bu renklere yüklenen sembolik anlamlara paralel bir şekilde iyilik ve kötülük, günah ve tövbe, ışık ve karanlık gibi zıtlıkları sembolize etmek üzere kullanılmaktadır. Bu renklerin karşıtlığı, Hıristiyan misyonu içinde insanın içsel mücadelesini ve Tanrı'yla olan ilişkisini yansıtmaktadır. Nitekim İnciller'de İsa Mesih'in dilinden aktarılan sembolik hikâyelerden de anlaşılacağı üzere Hıristiyanlıkta temel vurgu insanların içindeki iyilik ve kötülük arasındaki mücadeledir. Bu anlamda nihai hedef Tanrı'ya yönelerek günahlardan arınma ve aydınlanmanın gerçekleşmesidir. Beyaz renk, bu arınma ve kurtuluşu; siyah renk ise günahkarlığı ve insanın içinde bulunduğu ahlaki zorlukları sembolize eder. Bu durumda Hıristiyanlık tarihi, bir anlamda birbirine zıt bu iki kutbun mücadelesine şahitlik etmektedir. Bununla birlikte bahsi geçen renklerin oluşturduğu dikotomi, dinin müntesipleri tarafından öylesine derinden benimsenmiştir ki bu durumun toplumsal yaşantıya yansımaları da aynı ölçüde olmuştur. Siyah ve beyaz arasındaki çatışma, farklı nedenlerle ortaya çıkan ırksal ayrımcılığın en belirgin göstergesi haline gelmiştir. Sonuç olarak, Hıristiyanlıkta siyah ve beyaz renkleri, insanın ruhsal dönüşümünü, günahkarlığını kabul etmesini ve Tanrı'ya yönelerek iyiliği seçmesini simgeleyen güçlü semboller olarak görülebilir. Bu renkler, inananlar için dini deneyimlerini derinleştiren ve manevi olarak değer yüklenen önemli semboller olarak kabul edilirler.

Kaynakça

- Akçakaya, Nuh. *Renklerin Sosyolojisi: Renklerin Toplumsal Mahiyeti Üzerine Bir İnceleme*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2017.
- Albayrak, Kadir. *Dinlerin Rengi Renklerin Dili*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- Audsley, William James - Audsley, George Ashdown. *Handbook of Christian Symbolism*. London: Day & Son Limited, ts.
- Badiou, Alain. *Siyah: Olmayan Rengin Işıltıları*. çev. Nihan Çetinkaya. İstanbul: Monokl Yayınları, 2021.
- Bastide, Roger. "Colour, Racism and Christianity". *Daedalus* 96/2 (1967), 312-327.
- BloombergHT. "19 Ekim 1987: Wall Street'te Kara Pazartesi". 19 Ekim 2018. Erişim 03 Ekim 2023. <https://www.bloomberght.com/haberler/haber/2165608-19-ekim-1987-wall-street-te-kara-pazartesi>
- Boroda, Krzysztof. "Plague And Changes In Medieval European Society And Economy In The 14th And 15th Centuries". *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi* 10/1 (2008), 49-59.
- Chaudhary, Shubhda vd. "Colour Symbolism Across Cultures: A Dichotomy Between German and Indian Context". *International Journal of Social Science and Economic Research* 6/5 (2021), 1545-1580. <https://doi.org/10.46609/IJSSER.2021.v06i05.014>
- Cirlot, Juan Eduardo. *A Dictionary of Symbols*. çev. Jack Sage. London: Routledge Press, 1971.
- Emerson, Michael O. vd. "Equal in Christ, But Not in the World: White Conservative Protestants and Explanations of Black-White Inequality". *Social Problems* 46/3 (1999), 398-417. <https://doi.org/10.2307/3097107>
- Euronews. "Black Friday (Kara Cuma) nedir, nasıl ortaya çıktı?" 22 Kasım 2021. Erişim 03 Ekim 2023. <https://tr.euronews.com/2021/11/22/black-friday-kara-cuma-nedir-nas-l-ortaya-c-kt>
- Ferguson, George. *Signs & Symbols in Christian Art*. London: Oxford University Press, 1961.
- Guénon, René. *Mukaddes İlimin Sembolleri*. çev. Filiz Karaküçük. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Gündüzöz, Soner. "Kur'an'da Renklerin Büyülü Gücü: Semiotik Bir İnceleme". *EKEV Akademi Dergisi* 7/16 (2003), 71-84.
- Haleva, Yitshak vd. (ed.). *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara*. çev. Moşe Farsi. İstanbul: Gözlem Basım ve Yayın, 2010.
- Heather, Peter John. "Colour Symbolism: Part I". *Folklore* 59/4 (1948), 165-183.
- Heather, Peter John. "Colour Symbolism: Part IV". *Folklore* 60/3 (1949), 316-331.
- Hemming, Jessica. "Red, White and Black in Symbolic Thought: The Tricolour Folk Motif, Colour Naming and Trichromatic Vision". *Folklore* 123/3 (2012), 310-329, <https://doi.org/10.1080/0015587X.2012.716599>.
- House, Anna Swartwood. "The Long History of How Jesus Came to Resemble A White European". *The Conversation*. 17 Temmuz 2020. Erişim 12 Ekim 2023. <http://theconversation.com/the-long-history-of-how-jesus-came-to-resemble-a-white-european-142130>
- Hulme, Edward. *The History Principles and Practice of Symbolism in Christian Art*. London: Swan Sonnenschein & Company, 1910.
- Jones, Robert P. "Racism Among White Christians Is Higher Than Among the Nonreligious". *NBC News*. 28 Temmuz 2020. Erişim 13 Ekim 2023.

<https://www.nbcnews.com/think/opinion/racism-among-white-christians-higher-among-nonreligious-s-no-coincidence-ncna1235045>

- Karmakar, Ananda. "Colour Beliefs in Various Religions: A Significant Study (A Special Reference to Green Colour)". *Journal of the Asiatic Society of Mumbai* 96/6 (2022), 104-108.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2013.
- Nelson, Susan. "Red In The Bible Colour Symbolism In The Bible Hebrew Text". *Woman of Noble Character*. 16 Ağustos 2023. Erişim 26 Eylül 2023.
<https://www.womanofnoblecharacter.com/red-in-the-bible/>
- O'Loughlin, Thomas. "A Theology of Pentecost". *The Pastoral Review* 11/3 (2015).
- Pastoureau, Michel. *Siyah: Bir Rengin Tarihi*. çev. Mesut Tufan. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2016.
- Pulliam, Heather. "Colour". *Studies in Iconography* 33/Special Issue Medieval Art History Today-Critical Terms (2012), 3-14.
- Romano, Giulio. *In Darkness and in Light: The Many Faces of Judas Iscariot*. Ottawa: University of Ottawa, Master Of Arts, 2021.
- Ryken, Leland vd. (ed.). *Dictionary of Biblical Imagery*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1998.
- Sherman, Gary D. - Gerald L. Clore. "The Colour of Sin: White and Black Are Perceptual Symbols of Moral Purity and Pollution". *Psychological Science* 20/8 (2009), 1019-1025.
- Toker, İhsan. "Renk Simgeçiliği ve Din: Türk Kültür Yapısı İçinde Ak-Kara Renk Karşıtlığı ve Bu Karşıtlığın Modern Türk Söylemindeki Tezahürleri Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/2 (2009), 93-112.
- Vandermaas-Peeler, Alex vd. "Partisan Polarization Dominates Trump Era: Findings from the 2018 American Values Survey". *PRRI*. 29 Ekim 2018. Erişim 13 Ekim 2023.
<https://www.prri.org/research/partisan-polarization-dominates-trump-era-findings-from-the-2018-american-values-survey/>
- Yu, Hui-Chih. "A Cross-Cultural Analysis of Symbolic Meanings of Colour". *Chang Gung Journal of Humanities and Social Sciences* 7/1 (2014), 49-74.
- Zuiddam, Benno. "The Spiritual Value of Contrast, Black, White, Blue and Red in Renaissance Paintings. Biblical Colour Symbolism and Interpretation of Christian Art." *South African Journal of Art History* 33/1 (2018), 67-91.

Fıkıh İlmi Özelinde ve Kefevî'nin Ketâib'i Çerçevesinde Mâverâünnehir Âlimlerinin Osmanlı Ulemasına Tesiri

Kaşif Hamdi Okur

0000-0002-3705-3849

kasifhamdiokur@hitit.edu.tr

Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye

ror.org/01x8m3269

Abdullah Sıtkı İlhan

0000-0002-7523-7008

abdullahsitkiilhan@hitit.edu.tr

Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye

ror.org/01x8m3269

Öz

Bu çalışmada, ilmi gelenekler içerisinde ehemmiyetli bir yer işgal eden Mâverâünnehir âlimlerinin Osmanlı uleması üzerindeki tesirlerini, fıkıh ilmi özelinde ve Kefevî'nin *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr* isimli eseri çerçevesinde ele almayı hedefliyoruz. Bu tercihin sebeplerini ifade etmek gerekirse fıkıh ilmi, hukukî yapıyı belirleyen ve sosyal hayatı düzenleyen bir disiplin olması hasebiyle İslam toplumları için her zaman müstesna bir yer işgal etmiştir. Osmanlı ulemasının Hanefî fikhını tevarüs ettikleri en önemli kaynak ise Mâverâünnehir âlimleri olmuştur. Hukukî hayatı ve toplumsal yaşamı düzenlemedeki fonksiyonu ise fikhî, ilim geleneğinin birinci derecede işgal alanı haline getirmiştir. Osmanlı ulemasının Hanefî mezhebine bağlı olduğu, Hanefî fikhını da ağırlıklı olarak Mâverâünnehir ulemasına dayalı ilim silsilesi vasıtasıyla tahsil ettiği ve bu ulemanın eserlerinden faydalandığı dikkate alınırsa, aradaki ilişkiyi ortaya koymak için çalışmada neden fıkıh ilminin tercih edildiği açıklık kazanacaktır. Mâverâünnehir âlimlerinin Osmanlı uleması üzerinde fıkıh ilmi çerçevesinde yaptığı tesirin neden Kefevî'nin eseri üzerinden ele alınacağıyla alakalı olarak şu hususlar dile getirilebilir. Kefevî bu eserinde Hanefî fakihleri Ebu Hanîfe'ye bağlayan isnad zincirine ve 'an'anelere yer vermiştir. Nitekim Kefevî'nin kaydettiği bu verilerden hareketle Hanefî fıkıh geleneğinin bir şeceresini çıkarmak mümkün olacaktır. Kefevî'nin çalışması yalnızca bir fakihin hocaları, talebeleri ve eserleri ile alakalı biyografik ve bibliyografik malumat vermekle yetinmemekte, o fakihin Ebu Hanîfe'ye kadar uzanan ilim silsilesini, dikkat çekici görüşlerini ve içinde yer aldığı önemli olayları da kaydetmek suretiyle ilmî zihniyet hakkında ayrıntılı tahliller yapmaya imkân veren bir malzeme sunmaktadır. Bu bakımdan Kefevî ve eseri, Mâverâünnehir âlimlerinin Osmanlı ulemâsı üzerine fıkıh ilmi çerçevesinde yaptığı tesiri incelemek için, isabetli bir seçim olacaktır. Bu inceleme neticesinde Hanefîliğin doktrin ve literatürünün gelişmesinde, Mâverâünnehir bölgesinde gösterilen ilmi faaliyet oldukça etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca Osmanlı ulemasının Hanefî fikhını tevarüs ettikleri en önemli kaynak ise Mâverâünnehir âlimleri olmuştur. Bu intikal Mâverâünnehir âlimleri ve de literatür vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Osmanlı medreselerinde fıkıh ilmi özelinde çoğunlukla

Mâverâünnehir âlimlerinin eserleri okunmuş ve bu eserler üzerine birçok çalışma kaleme alınmıştır. Son olarak Osmanlıda fıkıh geleneğinin ana kaynağını Mâverâünnehir kökenli Hanefî âlimlerin, eserlerinin ve fıkıh anlayışlarının oluşturduğu rahatlıkla ileri sürülebilir.

Anahtar Kelimeler

Fıkıh; Mâverâünnehir; Kefevî; Ketâib; Osmanlı

Öne Çıkanlar

- Bu çalışma Mâverâünnehir âlimlerinin Osmanlı uleması üzerindeki fıkıh ilmi özelinde ve Kefevî'nin Ketâib isimli eseri çerçevesinde incelemektedir.
- İslamlaşma sürecinde Mâverâünnehir'de etkili olan mezhep, Hanefî Mezhebi olmuştur.
- Kefevî Hanefî mezhebini temsil eden meşâyihin etkili olduğu bölgeler içerisinde Belh, Horasan, Semerkant, Buhâra ve Mâverâünnehir'in tamamını zikreder.
- Osmanlı ulemasının Hanefî fıkıhını tevarüs ettikleri en önemli kaynak Mâverâünnehir âlimleridir.
- Osmanlı medreselerinde fıkıh alanında ağırlıklı olarak Mâverâünnehir âlimlerinin eserleri okunmuştur.

Atıf Bilgisi

Okur, Kaşif Hamdi – İlhan, Abdullah Sıtkı. “Fıkıh İlmi Özelinde ve Kefevî'nin Ketâib'i Çerçevesinde Mâverâün-nehir Âlimlerinin Osmanlı Ulemasına Tesiri”. *Eskiye*ni 51 (Aralık 2023), 1213-1245. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1392604>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	15 Kasım 2023	
Kabul Tarihi	27 Aralık 2023	
Yayın Tarihi	31 Aralık 2023	
Hakem Sayısı	İki İç Hakem - İki Dış Hakem	
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik	
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.	
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin	
Etik Bildirim	eskiyenidergi@gmail.com	
Yazar Katkıları	Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1)	Yazar-1 (%65) - Yazar-2 (%35)
	Veri Toplanması (CRediT 2)	Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
	Araştırma - Veri Analizi (CRediT 3-4-6-11)	Yazar-1 (%55) - Yazar-2 (%45)
	Makalenin Yazımı (CRediT 12-13)	Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
	Metnin Geliştirilmesi ve Tashihi (CRediT 14)	Yazar-1 (%40) - Yazar-2 (%60)
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.	
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.	
S. Kalkınma Amaçları	--	
Lisans	CC BY-NC 4.0 creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr	

Influence of Mā warā' al-Nahr Scholars on the Ottoman Ulema in the Specification of the Science of Fiqh and Within the Framework of Kafawī's Katā'ib

Kaşif Hamdi Okur

0000-0002-3705-3849

kasifhamdiokur@hitit.edu.tr

Hitit University, Faculty of Divinity Department of İslamic Law, Çorum, Türkiye

ror.org/01x8m3269

Abdullah Sıtkı İlhan

0000-0002-7523-7008

abdullahsitkiilhan@hitit.edu.tr

Hitit University, Faculty of Divinity, Department of İslamic Law, Çorum, Türkiye

ror.org/01x8m3269

Abstract

This study aims to investigate the influence of Mā warā' al-Nahr scholars, who hold an essential place in scholarly traditions, on Ottoman scholars in the field of fiqh and within the framework of Maḥmūd b. Sulaimān al-Kafawī's (d. 990/1582) *Katā'ib a'ḷām al-akhyār min fuqahā' madhhab al-Nu'mān al-mukhtār*. This preference is because the science of fiqh, as a discipline that determines the legal structure and manages social life, has always had an exceptional place in Islamic societies. The most important source from which the Ottoman scholars inherited Hanafi fiqh was the scholars of Mā warā' al-Nahr. Its function in regulating legal and social life has made fiqh the primary field of scholarly tradition. Given that the Ottoman scholars adhered to the Ḥanafī madhhab and learned Ḥanafī jurisprudence primarily through the scholarly lineage based on the scholars of Mā warā' al-Nahr and benefited from their works, it becomes obvious why the science of fiqh was chosen in this study to demonstrate the relationship between the two. The following points can be made to explain why the influence of Mā warā' al-Nahr scholars on Ottoman scholars within the framework of fiqh will be discussed through Kafawī's work. In his work, *Katā'ib*, he included specifically the biographies of Ḥanafī scholars. Indeed, based on these data recorded by Kafawī, it will be possible to draw a lineage of the Hanafi fiqh tradition. Kafawī's work not only provides biographical and bibliographical information about a faqih's teachers, students, and works, but it also records the faqih's scholarly lineage back to Abū Ḥanīfa, his remarkable opinions, and the important events in which he participated, providing material for detailed analysis of the scholarly mentality. In this respect, Kafawī and his work would be an appropriate choice for analyzing the influence of the scholars of Mā warā' al-Nahr on the Ottoman scholars within the framework of the science of fiqh. Based on this research, it can be said that scientific activity in Mā warā' al-Nahr was very effective in developing the doctrine and literature of Hanafism. Moreover, the most important source from which Ottoman scholars obtained Hanafi fiqh was the Mā warā' al-Nahr scholars. It was through Mā warā' al-Nahr scholars and literature that this transmission took place. In the Ottoman madrasahs, the works of Mā warā' al-Nahr scholars in the field of fiqh were mainly read and many studies were

written on these works. Finally, it can easily be argued that the main source of fiqh tradition in the Ottoman Empire is the works and understanding of fiqh of Hanafi scholars originating from Mā warā' al-Nahr.

Keywords

Fiqh; Mā warā' al-Nahr; Kafawī; Katā'ib; Ottoman

Highlights

- This study examines the scholars of Mā warā' al-Nahr in the context of fiqh science on the Ottoman scholars and within the framework of Kafawī 's work called Katā'ib.
- The sect that was effective in Mā warā' al-Nahr during the Islamization process was the Ḥanafī madhhab.
- Kafawī mentions the whole of Mā warā' al-Nahr among the regions where Ḥanafī scholars were influential.
- The most important source from which the Ottoman scholars inherited Ḥanafī jurisprudence were the scholars of Mā warā' al-Nahr.
- In Ottoman madrasahs, mainly the works of Mā warā' al-Nahr scholars in the field of fiqh were read.

Citation

Okur, Kaşif Hamdi – İlhan, Abdullah Sıtkı. “Influence of Mā warā' al-Nahr Scholars on the Ottoman Ulema in the Specification of the Science of Fiqh and Within the Framework of Kafawī's Katā'ib”. *Eskiyeni* 51 (December 2023), 1213-1245. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1392604>

Article Information

<i>Date of submission</i>	15 November 2023	
<i>Date of acceptance</i>	27 December 2023	
<i>Date of publication</i>	30 December 2023	
<i>Reviewers</i>	Two Internal & Two External	
<i>Review</i>	Double-blind	
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - Turnitin	
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest	
<i>Complaints</i>	eskiyenidergi@gmail.com	
<i>Author Contributions</i>	Conceptualization (CRediT 1)	Author-1 (%65) - Author-2 (%35)
	Data Curation (CRediT 2)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Investigation - Analysis (CRediT 3-4-6-11)	Author-1 (%55) - Author-2 (%45)
	Writing (CRediT 12-13)	Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
	Writing – Review & Editing (CRediT 14)	Author-1 (%40) - Author-2 (%60)
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.	
<i>S. Development Goals</i>	--	
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0 creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0	

Giriş

İslam ilim geleneğinde insanın tefekkür edebilme, sebepler ve sonuçlar arasında bağ kurabilme, akıl yürüterek çıkarım yapabilme özelliklerine sahip olması hasebiyle diğer canlılardan farklı olduğu sıkça vurgulanan bir husustur. İnsanın en önemli özelliği ise münferit yaşayamayıp toplum halinde, hemcinsleriyle dayanışma içerisinde bulunarak hayatını idame ettirmek zorunda olmasıdır. Toplum hayatının sağlıklı bir şekilde yürüyebilmesi için gerekli olan bilgilerin vahiy yoluyla insanoğluna ulaştırılması, Yüce Yaraticının bir lütfu olarak değerlendirilmiştir. Hz. Âdem ile başlayan vahiy zinciri Hz. Muhammed ile neticelenerek kemâl derecesine ulaşmıştır.¹

Hz. Peygamber birlikten yoksun olan Arap yarımadası sakinlerini yeni bir inanç etrafında birleştirmiş, vefatını müteakip ashâbı bu inancı kısa sürede geniş bölgelere yaymıştır. Hz. Peygamber'in vefatında ilim namına o toplumda değer verilen hususlar Arap dili ve şiirine ilişkin bilgiler, dîne ilişkin Kur'ân ve Sünnet çerçevesinde elde edilen bilgiler ile tıpla alakalı bazı uygulamalardan ibaretti. Sahabe neslinden itibaren Müslümanların kurduğu devletin genişleyip bir medeniyetin teşekkülüyle ilim gelenekleri ortaya çıkmış, başta Fıkıh, Sünnet ve Kur'ân ilimleri olmak üzere muhtelif alanlarda tedvin ve telif hareketleri gerçekleşmiştir.² Köprülü'nün vurguladığı üzere İlk Halifeler ve Emevîler devrinden başlayarak Abbasîler döneminde büyük bir inkişaf gösteren İslâmî ilimler, miladi 9-10. asırlarda zirveye ulaşmış bulunuyordu.³

Medreselerin ortaya çıkması İslam ilim geleneğinin teşekkülünde önemli bir aşamayı temsil etmektedir. Artık bu aşamadan sonra belirli ilim dalları, belirli bir müfredat ve eserler çerçevesinde tedris edilmekte, böylece bir nevi standart eğitimden geçmiş bir ilmiye sınıfı doğmakta, İslam dünyasının her tarafında benzer bir eğitimden geçmiş olan ilmiye mensupları din ve hukuk bürokrasisinde görev almaktaydı. Medreselerin teşekkülünde "Ehl-i Sünnet ve'l-cemâat" adıyla ifade edilen, İslam'ın ana bünyesini teşkil eden anlayışın güçlendirilmesi ve müdafaa edilmesi gayesi de önemli bir sebep teşkil etmiştir.⁴ Zira ilk medreseler Fatımîler ve Büveyhîler gibi Şîa inancına sahip olan hanedanların etki alanındaki bölgelerde bu hanedanlar bertaraf edildikten sonra, Sünnî anlayışın hâmişî ve temsilcisi konumunda olan Selçuklular ve Eyyübîler tarafından kurulmuştur.⁵ İlk medrese ile ilgili olarak daha önceki tarihlerde faaliyete geçirilmiş müesseselere de atıf yapılmakla birlikte, ilim geleneğinin standart bir şekilde yerleştiği eğitim kurumları Büyük Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'ün (öl. 485/1092) teşebbüsleriyle faaliyete geçen ve ona izafeten *Nizâmîye Medreseleri* olarak adlandırılan medreseler

¹ Bunlar için bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971), 1/24, 26.

² Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/32-34.

³ Fuat Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1973), 142 (İzahlar ve düzeltmeler kısmı).

⁴ Özellikle Nizâmülmülk'ün bu amaca yönelik çalışmaları hakkında farklı bir değerlendirme için bk. Ferderick Starr, *Kayıp Aydınlanma*, çev. Yusuf Selman İnanç (İstanbul: Kronik Kitap Yayınları, 2020), 505-509.

⁵ bk. Ahmed Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım (İstanbul: Damla Yayınevi, 1976), 110, 111; Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984), 3-5; Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976), 6, 8.

olmuştur. George Makdisi'nin ifadesine göre Nizamülmülk'ün kurduğu geniş medrese ağından önce de medreseler mevcut olmakla birlikte, daha önce Bedr b. Haseneveyh (öl. 405/1014) tarafından yaygınlaştırılan mescid-han kompleksleri ağı Nizamülmülk'ün faaliyetleri neticesinde geniş medreseler ağına dönüşmüştür.⁶ Bu medreseler devlet eliyle kurulan müesseseler olup, tahsilin meccani olması, teşkilatının en küçük ayrıntılarına kadar tespit edilmiş olması ve eğitim veren ilmiye mensuplarına maaş bağlanması gibi özellikler taşımaktaydılar.⁷ Büyük Selçukluların geliştirdikleri medrese geleneği bilahare Nureddîn Zengî (öl. 569/1174) gibi atabeyler, Eyyûbîler, Memlûkler, Anadolu Selçukluları, Anadolu Beylikleri gibi hükümdarlıklar tarafından sürdürülmüş olup, Osmanlı'da teşekkül eden medreseler bu müesseseleri ve onların geliştirmiş oldukları ilim geleneğini model olarak benimsemiştir.⁸ Anadolu'da bir ilim geleneğinin tesisine katkıda bulunan ilim merkezleri Mâverâünnehir, İran, Suriye ve Mısır gibi bölgelerde bulunmaktaydı. Bu bölgelerde yetişmiş ilim adamlarının Anadolu Medreselerinde ders vermesi ve Anadolu'dan çıkan ilim taliplerinin söz konusu bölgelerde eğitim alması Anadolu'nun kendi ilim geleneğinin oluşmasına ciddi katkı sağlamıştır.⁹

Bu çalışmada, işaret ettiğimiz ilmi gelenekler içerisinde ehemmiyetli bir yer işgal eden Mâverâünnehir âlimlerinin Osmanlı uleması üzerindeki tesirlerini, fıkıh ilmi özelinde ve Mahmud b. Süleyman el-Kefevî'nin (öl. 990/1582) *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr* isimli eseri çerçevesinde ele almayı hedefliyoruz. Bu tercihin sebeplerini ifade etmek gerekirse fıkıh ilmi, hukukî yapıyı belirleyen ve sosyal hayatı düzenleyen bir disiplin olması hasebiyle İslam toplumları için her zaman müstesna bir yer işgal etmiştir. Bu bağlamda İslam dünyasında ilmî faaliyetlerin, toplumsal ve bireysel ihtiyaçlar doğrultusunda öncelikle fıkıh alanında başladığına da vurgu yapılmaktadır.¹⁰ Fıkıhın ön plana çıkması, bir bakıma İslâm dininin karakteristik özelliğinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de ifade edildiği gibi, insanoğlu amaçsız bir şekilde ve başıboş olarak yaratılmamıştır (Kıyâme, 75/36). Her mükellefin hayatında karşılaşılabileceği durumlar için şerî delillerde belirlenmiş bir hüküm olduğu öngörülmektedir. Bu da uygulanması gereken doğru davranış formlarının tespiti için, nassların anlaşılması ve yorumlanmasını, diğer bir deyişle fıkıh eylemini zorunlu kılmaktadır. Hanefî literatüründe Ebu Hanîfe'ye (öl. 150/767) atfen fıkıhın “insanın lehinde ve aleyhinde olan hususları tespit edebilecek bir melekeye sahip olması” tarzında tanımlanması,¹¹ fıkıh ilminin bireysel dindarlık açısından taşıdığı öneme vurgu

⁶ George Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, çev. A.H. Çavuşoğlu - H.T. Başoğlu (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), 75, 76.

⁷ Bu hususlar için bk. Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, 5-8; Nizamülmülk'ün medrese yapılanmasına getirdiği yenilikler için bk. Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim*, 259-265.

⁸ Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, 8-11.

⁹ bk. Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, 5-6.

¹⁰ Örnek olarak bk. H.A.R. Gibb, *Mohammedanism* (London: Oxford University Press, 1961), 88; Mustafa Abdürrâzık, *Temhîd li târihi'l-felsefe fi'l-İslâm* (Beyrut: y.y., 2011), 185.

¹¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh* (İstanbul: Mekteb-i Sanâyî Matbaası, 1310), 1/19; Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl*, (İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniye Matbaası, 1310), 1/18-19; Güzelhisârî, *Menâfiu'd-dekâik* (İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1288), 17; ilgili tanımın Arapça ifadesinde yer alan ve Türkçeye genelde “bilmek” şeklinde çevrilen “marifet” tabiri, sıradan bir biliş biçimini değil “meleke hâsil

yapmaktadır. Hukukî hayatı ve toplumsal yaşamı düzenlemedeki fonksiyonu ise fıkıh, ilim geleneğinin birinci derecede iştiğal alanı haline getirmiştir. Nitekim medrese modeli eğitim kurumlarının oluşmasında düzenli bir fıkıh eğitimi verme hedefi, ana sâik olmuştur.¹² Diğer bir ifadeyle medreselerin fıkıh eğitimi verilecek müesseseler olarak tasarlandığını ileri sürmek mümkündür. Kelam, tefsir, hadis vb. diğer disiplinler, bu amaca katkı sağlamak açısından eğitim programında yer almıştır. Medreselerin bir nevi “ilahiyat ve İslam hukuku fakülteleri” olduğuna ilişkin tespit¹³ de işaret ettiğimiz bu hususu vurgulamaktadır. Osmanlı ulemasının Hanefî mezhebine bağlı olduğu, Hanefî fikhını da ağırlıklı olarak Mâverâünnehir ulemasına dayalı ilim silsilesi vasıtasıyla tahsil ettiği ve bu ulemanın eserlerinden faydalandığı dikkate alınırca, aradaki ilişkiyi ortaya koymak için çalışmada neden fıkıh ilminin tercih edildiği açıklık kazanacaktır.

Mâverâünnehir âlimlerinin Osmanlı uleması üzerinde fıkıh ilmi çerçevesinde yaptığı tesirin neden Kefevî'nin eseri üzerinden ele alınacağıyla alakalı olarak şu hususlar dile getirilebilir. 16. yüzyılda Osmanlı medreselerinde yetişmiş ve ilmiye sınıfı içerisinde kadılık gibi görevler ifa etmiş olan Kefevî, *Ketâib* adlı eserinde Hanefî fıkıh âlimlerinin biyografilerini ele almıştır. Dolayısıyla eserde fıkıh ilmiyle iştiğal eden Osmanlı ulemasının biyografileri de yer almaktadır.¹⁴

Kefevî eserinin, alanındaki diğer teliflerden üç noktada farklı olduğunu ifade etmektedir: Bu eserde Hanefî fakîhleri Ebu Hanîfe'ye bağlayan isnad zincirine ve 'an'anelere yer verilmiştir. Nitekim Kefevî'nin kaydettiği bu verilerden hareketle Hanefî fıkıh geleneğinin bir şeceresini çıkarmak mümkün olacaktır. İkinci olarak biyografisi verilen fakîhlerin görüşleriyle alakalı fıkıh ve fetva literatüründen nakiller yapılmıştır. Ayrıca onlar hakkında nakledilen ilgi çekici olaylar da kaydedilmiştir.¹⁵

ederek bilmeyi” ifade et-mektedir. Dolayısıyla bu tanıma göre fıkıh, “nefs-i insanînin lehinde ve aleyhinde olan şeyler hakkında meleke iktisab etmesi” anlamına gelmektedir. İlgili husus için bk. Büyük Haydar Efendi, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, haz. Hacı Adil (Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye: Matbaa-i Âmire, 1326), 9-11.

¹² Bu husus için bk. Makdisî, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, 225; Ekmeleddin İhsanoğlu, *Medreseler Neydi, Ne Değişti?*, (İstanbul: Kronik Kitap, 2019), 115, 125, 133, 157, 201, 218.

¹³ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 3.

¹⁴ Arif Bey, “Devlet-i Osmâniyyenin Teessüsü ve Takarrürü Devrinde İlim ve Ulemâ”, *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası* 1/2 (Mayıs 1332), 139.

¹⁵ Kâşif Hamdi Okur, “Bir Osmanlı Fakihinin Gözüyle Osmanlı Fukahası: Kefevî'nin Ketaib'i Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (Mayıs 2017), 363; Mahmûd b. Süleyman Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, haz. Saffet Köse-Murat Şimşek-Hasan Özer-Huzeyfe Çeker-Güneş Öztürk (İstanbul: İrşad Kitabevi, 2017), 1/33-34; Kefevî ve eseri hakkında bazı değerlendirmeler için bk. Okur, “Bir Osmanlı Fakihinin Gözüyle Osmanlı Fukahası”, 361-377; Murat Şimşek, “Osmanlı'da Fıkıh - Tasavvuf İlişkisi: Kefevî'nin Ketâib'inde Sûfler”, *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2018), 611-620; Şevket Topal - Yusuf Doğan, “Güncel Fikhi Meselelerin Tarihi İzdüşümü (Kefevî'nin el-Ketaib'i Çerçevesinde)”, *The Journal of International Scientific Researches* 5/1 (Şubat 2020), 39, 40; Beyza Önal,

Dolayısıyla Kefevî'nin çalışması yalnızca bir fakîhin hocaları, talebeleri ve eserleri ile alakalı biyografik ve bibliyografik malumat vermekle yetinmemekte, o fakîhin Ebu Hanîfe'ye kadar uzanan ilim silsilesini, dikkat çekici görüşlerini ve içinde yer aldığı önemli olayları da kaydetmek suretiyle ilmî zihniyeti hakkında ayrıntılı tahliller yapmaya imkân veren bir malzeme sunmaktadır. Bu bakımdan Kefevî ve eseri, Mâverâünnehir âlimlerinin Osmanlı ulemâsı üzerine fıkıh ilmi çerçevesinde yaptığı tesiri incelemek için, isabetli bir seçim olacaktır. Çalışmamızda öncelikle Osmanlı ilim geleneğinin ortaya çıkış sürecine temas etmek, bu geleneği etkileyen kaynakların tespiti açısından daha sağlıklı değerlendirme yapmaya yardımcı olacaktır.

1. Osmanlı İlim Geleneğinin Teessüsü

Din ve devlet arasındaki ilişki İslâmî literatürde farklı boyutlarıyla ele alınmış, bu olgu birçok müellif tarafından dile getirilmiştir. Bu bağlamda Osmanlı ilim çevrelerinde ve medreselerinde Hanefî fikhî alanında bir el kitabı olarak kabul edilen *Mülteka'l-ebhur*'un Mevkûfâtî Mehmed Efendi (öl. 1065/1654-1655) tarafından kaleme alınan şerhli çevirisinin mukaddimesinde yer alan şu ifadeler dikkat çekicidir: “Ashâb-ı ukûl müttetiklerdir ki dîn ü devlet tev'emân ve himâ-i şer' bî-himâyet-i tîğ-i pâdişâh-ı felek-temkîn bî-enn ü emândır (...) ve hadis-i şerifle dahi vârid olmuştur ki (ed-Dînü üssün ve'l-mülkü hâris. Ve mâ lâ üsse lehû fe-hüve mehdûm ve mâ lâ hârise lehû fe-hüve dâyi'/Din temel, mülk muhafızdır. Temeli olmayan şey yıkılır, muhafızı olmayan şey ise zâyi olur)”¹⁶. Görüldüğü üzere bu ifadelerde din ve devlet “ikiz kardeş” olarak nitelenmiş, dinin güvende olması padişahın kılıcının gücüne bağlanmışken, padişahın iktidarının dayanak ve desteği olarak da din gösterilmiştir. Bu ifadeler ilgili dönemlerde İslam dünyasında genel kabul görmüş olan din-iktidar ilişkisi modelini yansıtmaktadır. Osmanlı devleti için de aynı durum söz konusudur. Devletin kuruluşundan itibaren iktidarın, hukukî ve sosyal hayatı örgütleyici bir grup olarak ulemanın desteğine ihtiyaç duyduğu görülmektedir. O dönemler için bu zümrenin “fakî” tabiriyle adlandırıldığı görülmektedir. Fıkıh alanında ihtisas yapmış kişileri deyimlemek için kullanılan “fakîh” kelimesinin galat bir telaffuzuna dayanan fakî tabiri,¹⁷ kuruluş döneminde köy imamlarından başlayarak, kadılar ve vezirlere varıncaya kadar idari kademenin her alanında etkili olan zümreyi ifade ediyordu. Fakîların devleti kuran beylere danışmanlık yapmaları, ilk dönem vezirlerin de bu zümre içerisinden seçilmelerinde etkili olmuştur.¹⁸ Bu bağlamda devletin kurucusu kabul edilen Osman Bey'in çevresinde fakî olarak Edebâlî (öl. 726/1325-6) ve onun öğrencisi olan Dursun Fakîh (öl. 726/1325-6 sonrası) ön plana çıkmaktadır.¹⁹ Nitekim Edebâlî devletin ilk müftüsü, Dursun Fakîh ise ilk kadısı olarak

“Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî'nin Ketâ'ibü'l A'lâmi'l- Ahyâr İsimli Eserinde Benimsediği Usûl ve Muhtevanın Bir Örneği -10. Ketîbe-”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 11/2 (Eylül 2021), 889-893.

¹⁶ Mehmed Mevkûfâtî, *Kitâbü'l-Mevkûfât* (İstanbul: Dârü't-Tıbbâati'l-Âmire, 1290), 1/3.

¹⁷ bk. Şemseddin Sami, *Kâmus-ı Türkî* (Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1317), 1001.

¹⁸ Bu hususlar için bk. Halil İnalçık, *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 45-46.

¹⁹ Arif Bey, “Devlet-i Osmâniyyenin Teessüsü ve Takarrürü Devrinde İlim ve Ulemâ”, 141.

nitelenmiştir.²⁰ Her ikisi de Karaman kökenli olup Edebâlî, Dursun Fakîh'in hocasıdır. Edebâlî, memleketi Lârende'de Harzem kökenli Necmüddîn ez-Zâhidî'den (öl. 658/1260) okumuş, bilahare Şam'a giderek Cemalüddin el-Hasîrî'nin (öl. 636/1238) öğrencilerinden Süleyman b. Ebi'l-İzz'den (öl. 677/1278) ders almıştır. Osmanlı hizmetine giren ilk ilim adamlarından olan Dursun Fakîh de eğitimini aynı zamanda kayınpederi olan Edebâlî'de tamamlamıştır. Kefevî, Dursun Fakîh'in biyografisinde, onun Edebâlî ve Zâhidî aracılığıyla Ebu Hanîfe'ye (öl. 150/767) kadar uzanan ilim silsilesine yer vermiştir. Bu silsilede Dursun Fakîh on beş hoca aracılığıyla Ebu Hanîfe'ye bağlanmaktadır. Silsilenin, Zâhidî'den itibaren Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin (öl. 189/805) öğrencisi Ebu Süleyman el-Cüzcânî'ye (öl. 200/816) kadarki kısımda yer alan on üç hoca Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerinden yetişmiş âlimlerden oluşmaktadır.²¹ Görüldüğü üzere Mâverâünnehir etkisi kuruluş döneminden itibaren kendisini göstermektedir.

Devletin teşkilatlanmasıyla eşzamanlı olarak gerçekleşen medreselerin kuruluş ve gelişim süreci ise, Osmanlı ilmî geleneğinin ortaya çıkmasını doğrudan etkilemiştir. Bilindiği üzere, miladi 14. yüzyılın başlarında Anadolu Selçuklu Devleti'ne bağlı bir uç beyliği olarak tarih sahnesine çıkan ve kısa sürede güçlenerek devletleşen Osmanlılar, siyasi alanda olduğu gibi ilmî düşünce ve teşkilat alanında da Anadolu Selçuklu mirasından yararlanmışlardır. Sünnî-Hanefî anlayışı Selçuklular'dan tevarüs eden Osmanlıların, medrese geleneğini de aynı kanaldan aldıklarını ifade etmek mümkündür. Büyük Selçuklular döneminde, özellikle Nizâmülmülk'ün gayretleriyle kurumsallaşmış yaygınlık kazanan medrese tarzı eğitim kurumları, bir yandan devletin bürokrat ihtiyacını karşılamayı diğer yandan ise ulema sınıfının desteğini kazanarak devlet erkinin gücünü meşrulaştırma ve sağlamlaştırmayı hedef almaktaydı. Bu nedenle fıkıh eğitimi, medrese eğitiminin omurgasını oluşturmaktaydı. 1330'da Orhan Bey tarafından İznik'te kurulan ilk Osmanlı medresesinde de devletin bürokrat ihtiyacının karşılanması düşüncesi ana saik olmuştur. Osman Bey ve haleflerinin, fethedilen bölgelerde görev yapacak kadı temininde güçlük çekmeleri, iftâ ve kazâ fonksiyonunu yerine getirecek elemanların yetişmesi için medrese kurulması düşüncesinin kuvveden fiile çıkmasını hızlandırmıştır. Devlet yapılanması içerisinde ulemanın aslî fonksiyonunun, İslam hukukunun anlaşılıp yorumlanması (iftâ) ve yargı düzeni içerisinde uygulanması (kazâ) şeklinde ortaya çıktığı görülmektedir. Ulema, Osmanlı yapılanmasında hukuk, adliye, din ve eğitim alanları ile ilgili faaliyetlerinde, İslami ilimler içerisinde en ziyade fıkıh ve kelâma dayanmaktaydı. Nitekim, müderrislik imtihanlarının fıkıhtan *el-Hidâye*, fıkıh usûlünden *et-Tavdih* ve *et-Telvih* ile İbn Melek'in (öl. 797/1394-1395) *Şerhü'l-Menâr*'ı, kelâmdan *Şerhu'l-Mevâkif* gibi eserlerden yapılması, bu iki disiplinin Osmanlı medreselerindeki ağırlığını göstermektedir. Medreselerdeki eğitim de ulemayı kendilerinden beklenen toplumsal role hazırlayıcı bir karakter taşıyordu. Öğrencilere mevcut bilimsel birikimi doğru bir şekilde aktarabilmek, onları müfredatta yer alan ilimlerle ilgili eserleri anlayabilecek ve aktarabilecek nosyona eriştirmek, eğitimin başlıca hedefini teşkil ediyordu. Osmanlı medreselerinin, toplumun ihtiyaç duyduğu uzmanları yetiştirmek ve mevcut bilimsel birikimi topluma yaymak konusunda başarılı olduğunu

²⁰ Kefevî, *Ketâib*, 3/420, 511.

²¹ Kefevî, *Ketâib*, 3/511.

söylemek mümkündür. Bu süreçte telif edilen eserlerin, ders kitabı niteliği taşıyan metinler ya da bu metinler üzerine kaleme alınmış şerhler ve haşiyeler şeklinde tezahür etmesi, eğitimin hedefi ile yakından ilgilidir.²²

Osmanlı ilim geleneği açısından üzerinde durulması önem arz eden meselelerden biri de Osmanlı ulemasının etkilendiği ekoller, diğer bir ifadeyle mektepler meselesidir. Uzunçarşılı, Osmanlı âlimlerinin çoğunun icazet silsilelerinin Fahreddin er-Râzî'ye (öl. 606/1209) dayandığını ifade ederek bu âlimler için “Fahreddin Râzî mektebi mensupları” tabirini kullanmış, bu mektebin Osmanlı'da önde gelen temsilcisi olarak da Molla Fenârî'yi (öl. 834/1431) göstermiştir.²³ Uzunçarşılı'yı takip eden bazı tarihçiler de onun ifadelerini genelleştirerek Osmanlı ilim zihniyetinde en etkili olan eğilimin “Fahreddin er-Râzî mektebi” olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bunun yanında “Celaledin ed-Devvânî mektebi”nden, bid'atlara karşı sert tutumuyla bilinen Birgivî (öl. 981/1573) ve Kadızâdeliler, İbn Teymiyye (öl. 720/1328) ile irtibatlandırılarak bir “İbn Teymiyye mektebi”nden de bahsedilmiştir.²⁴

Bu kanaatlerin isabetliliğini değerlendirebilmek için birkaç noktanın dikkate alınması gerekmektedir. Bilindiği gibi bir talebenin ilmî yeterliliğini tescil eden bir belge mahiyetinde olan icazetler aklî ve naklî ilimler, alet ilimleri ve yüksek ilimler şeklinde umumi olarak düzenlendiği gibi fıkıh, kalam ve hadis gibi her bir ilim için müstakil olarak da düzenlenirdi.²⁵ Osmanlı âlimlerinin Fahreddin er-Râzî'nin de silsilesinde yer aldığı icazetleri, genelde kalam ilmiyle alakalı icazetlerdir. Nitekim Kalam icazeti Devvânî, Râzî ve Gazâlî aracılığıyla Eşarî'ye ulaşan bir âlimin, fıkıh icazeti Hanefî âlimler kanalıyla Ebu Hanîfe'ye ulaşabilmektedir.²⁶ Bu bağlamda Râzî'nin kendi fıkıh silsilesi Şâfi'ye, fıkıh usulü silsilesi ise Eşarî ve Cübbâî'ye ulaşmaktadır.²⁷ Osmanlılarda Râzî mektebinin ilk temsilcisi olarak gösterilen Molla Fenârî'nin fıkıh silsilesi ise Ekmelüddîn Bâbertî'den (öl. 786/1384)

²² Bu tespitler ve referansları için bk. Kâşif Hamdi Okur, *Osmanlılarda Fıkıh Usulü Çalışmaları Hâdimî Örneği* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010), 38-39.

²³ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmîye Teşkilatı*, 75-77.

²⁴ Bu değerlendirmeler için bk. M. Hulusi Lekesiz, *Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme: Teşekkül-Gelişme-Çözülme: XV-XVII. yüzyıllar* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989), 85-93; Ahmet Yaşar Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri (Osmanlı Dönemi)* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011), 174-180; Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003), 335-336; Bid'at karşıtlığı gerekçesiyle Birgivî'yi İbn Teymiyye'ye ve Hanbelî geleneğine bağlama düşüncesinin eleştirisi için bk. Kâşif Hamdi Okur, “Para Vakıfları Bağlamında Örfün Kaynak Değerine İlişkin Birgivî ve Ebussuûd Arasındaki Tartışmalar”, *Balikesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivî* (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi / Kent Arşivi Yayınları, 2019), 1/1/71-73.

²⁵ İcazetlerle ilgili genel bilgi için bk. Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), 101-130.

²⁶ Bir örnek olarak Zâhid el-Kevserî'nin fıkıh ve kalam icazetleri için bk. M. Zahid Kevserî, *et-Tahrîrül-vecz* (Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1360), 116-120; Ehl-i Sünnet kalam geleneğinin diğer imamı olan Mâturidî'nin adı ise kalam silsilelerinde değil, Ebu Hanîfe'ye ulaşan fıkıh silsilelerinde yer almaktadır. Bu husus ve sebepleri ayrıca tetkike muhtaçtır. Bk. Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, 118.

²⁷ bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1984), 4/252.

başlayarak Ebû Hanîfe'ye kadar uzanmaktadır.²⁸ Tabiatıyla bu silsilede Devvânî, Râzî ve Gazâlî gibi Şâfiî âlimler yer almamaktadır. Dolayısıyla yalnız bir ilim dalındaki icazetlerden hareketle ve fıkıh gibi önemli bir geleneği göz ardı ederek, bütün Osmanlı ilim zihniyeti üzerinde etkili olan belirleyici bir Râzî Mektebinden bahsetmek, ihtiyatla yaklaşılması gereken bir durumdur.

Râzî'nin Osmanlı uleması üzerindeki tesiriyle alakalı şu değerlendirme yapılabilir. Kökeni İbn Sinâ'ya dayanan mantık ve tefekkür anlayışı, Gazâlî tarafından İslami ilimlere tatbik edilmiş ancak bu süreç Râzî'nin katkılarıyla hem olgunlaşmış hem de yaygınlık kazanmıştır. Bir anlamda Râzî sonrası dönemde ilgili anlayış İslâmî ilimlerin “ortak dili” haline gelmiştir. Taftazânî, Seyyid Şerif Cürçânî, Celaleddin Devvânî gibi âlimlerin eserleriyle yaygınlaştırdıkları bu üslubun Osmanlı ilim geleneğine taşınmasında Molla Fenârî'nin ciddi katkıları olmuştur.²⁹ Hemen hemen bütün Müslüman coğrafyaya kendisini kabul ettiren ilgili anlayış, modernleşme dönemine kadar etkisini sürdürmüştür. Dolayısıyla Râzî'nin katkılarıyla yerleşen bu ortak ilim dili anlayışı dikkate alınsa bile baskın derecede belirleyici bir Râzî Mektebinden ve bunun yanında bir de Devvânî Mektebinden bahsetmek eleştiriye açık kalacaktır. Zira Devvânî'nin ilim geleneği de Râzî'ye dayanmakta olup, farklı bir anlayışı temsil etmemektedir. Bu ortak ilim dilini kullanmak, Osmanlı ulemasının Hanefî kimliğini geri plana düşürücü bir sonuç doğurmamıştır.

Osmanlıların tarih sahnesine çıktığı 14. yüzyılın başlarında Anadolu'da Hanefî mezhebinin yaygınlaşmış belirli bir tabana sahip olduğu görülmektedir. Nitekim bu dönemde Anadolu'yu ziyaret eden ünlü seyyah İbn Battûta (öl. 770/1368-69) da bu hususu açıkça belirtmektedir. Onun ifadelerine göre Anadolu halkı Ebu Hanîfe mezhebinde olup, Sünnî inancı sahiptirler. Bu memleketlerde Kaderî, Râfîzî, Mutezilî, Hâricî veya başkaca ehl-i bid'at fırkalarının inancına mensup kimseler bulunmamaktadır. İbn Battûta bu durumu Allah'ın bu memleket ahalisine bahşettiği bir ayrıcalık olarak nitelemektedir.³⁰ Hanefî mezhebinin Anadolu'da yaygınlık kazanması, şüphesiz belli bir süreç içerisinde gerçekleşmiştir. Bu sürece katkı sağlayan önemli ilim merkezlerinin başında ise Mâverâünnehir bölgesi gelmektedir

2. Osmanlı Ulemasına Etki Eden Mâverâünnehir Fâkihleri

“Nehrin öte yakası” anlamına gelen Mâverâünnehir, Ceyhun nehrinin kuzeyinde Müslüman Araplar tarafından fethedilen bölgeleri ifade etmek için kullanılmıştır. Bölgenin kuzey ve doğu sınırları kesin olarak belirli olmamakla birlikte Seyhun nehri havzasını içeren bu kısmın fetih hareketlerine göre genişlediği anlaşılmaktadır.³¹ Bölgenin tarihi konusunda yaptığı yetkin araştırmalarla tanınan Barthold, bu mıntıkayla yakın ilişki içerisinde olmaları hasebiyle Ceyhun nehrinin güneyinde yer alan Belh ve Merv gibi yerleşim merkezlerinin de Mâverâünnehir'le birlikte ele alınması gerektiğini

²⁸ Kefevî, *Ketâib*, 4/102-103.

²⁹ İlgili husus için bk. İhsan Fazlıoğlu, “Türk Felsefe-Bilim tarihinin Seyir Defteri (Bir Önsöz)”, *DÎVÂN: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 18 (Haziran 2005), 26-30.

³⁰ İbn Battûta, *Rihletü İbn Battûta* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2014), 234.

³¹ V. V. Barthold, “Mâverâünnehir”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1940), 7/408-409.

ifade etmektedir.³² Bölgenin İslamlaşması belirli bir süreç içerisinde gerçekleşmiş olup (133/751) tarihindeki Talas Savaşı neticesinde İslam hâkimiyeti kesinlik kazanmıştır. Sâ mânîler döneminde iktisadî ve ilmî açıdan oldukça parlak bir dönem yaşayan Mâverâünnehir'de bilahare Karahanlılar ve Selçuklular etkili olmuştur.³³

İslamlaşma sürecinde Mâverâünnehir'de etkili olan mezhep, Hanefî Mezhebi olmuştur. Ebu Hanîfe (öl. 150/767) daha hayatta iken Orta Asyalı öğrencileri vasıtasıyla görüşleri bölgede yaygınlık kazanmıştır. Belh, Hanefî mezhebine mensup fıkıh âlimlerinin yoğunluğu hususunda dikkat çeken ilk merkezdir. Bilâhare Semerkant ve Buhâra gibi Mâverâünnehir'in önemli yerleşim yerleri Sâ mânîler döneminden itibaren İslam Dünyasının doğusunda Hanefî mezhebinin önemli merkezleri haline geldiler.³⁴ Bu bakımdan Mâverâünnehir, Hanefî Mezhebinin kalesi olarak nitelenmiştir. Bölgede yetişmiş olan fıkıh âlimlerinin başta Ebu Hanîfe'nin talebesi Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin kitapları için kaleme aldıkları şerhler olmak üzere yazdıkları eserler, mezhep doktrininin gelişmesine ciddi katkılar sağlamıştır.³⁵ Mâverâünnehir kökenli Hanefî âlimlerin İslam dünyasının batısında yer alan merkezlerde de etkili olmasında, Hanefî mezhebine mensup olan ve bu mezhebin öğretilerine değer veren Selçukluların elde ettikleri bölgelerde ilmî ve bürokratik vazifelerde Mâverâünnehir kökenli Hanefî âlimleri tercih etmeleri rol oynamıştır.³⁶

Kefevî Hanefî mezhebini temsil eden meşâyihin etkili olduğu bölgeler içerisinde Belh, Horasan, Semerkant, Buhâra ve Mâverâünnehir'in tamamını özellikle zikretmektedir.³⁷ Kefevî'nin dikkat çektiği üzere Suriye ve Mısır bölgelerinde Hanefî fakihlerin yoğunlaşması, Moğol istilası sonrasında artmıştır. Memlûkler döneminde Hanefî ulema için bir çekim merkezi haline gelen bu bölgeler, Kefevî'nin anlattığına göre, devlet düzeni ve idari yapıda bozulmalar yaşanınca bu özelliğini yitirmiştir. Bu aşamadan sonra Hanefî ulemanın yeni cazibe merkezi Anadolu olmuştur. Bir Osmanlı âlim ve bürokratı olan Kefevî'ye göre bu durum, Osmanlı sultanlarının ilme ve ulemaya değer veren, hukuku ve adaleti önceleyen yönetim anlayışlarından kaynaklanmaktadır.³⁸

Anadolu'da Hanefîliğin Osmanlı öncesinde de etkili olduğuna dikkat çekmiştik. Bu durum birkaç sebeple açıklanabilir. Anadolu'da inşa edilen medreselerde Hanefî

³² bk. V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, çev. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Kervan Yayınları, 1981), 83-230.

³³ Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/178-179.

³⁴ bk. Wilfred Madelung, "11-13. Asırlarda Hanefî Âlimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü", çev. Sönmez Kutlu, *İmam Maturidî ve Mâturidîlik* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), 369; Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 27, 55.

³⁵ Yusuf Ziya Kavakçı, *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvarâ al-Nahr İslam Hukukçuları* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1976), 305-306.

³⁶ Madelung, "11-13. Asırlarda Hanefî Âlimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü", 370.

³⁷ Kefevî, *Ketâib*, 1/41; Ayrıca bk. Murat Şimşek, *İmam Ebu Hanife ve Hanefîlik* (İstanbul: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı, 2019), 70-71.

³⁸ Kefevî, *Ketâib*, 1/44; Mâverâünnehir bölgesindeki Hanefî âlimlerin, Müslüman coğrafyanın batısında yer alan ülkelere intikaliyle alakalı olarak ayrıca bk. Osman Bayder, *el-Hidâye (Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneğe Etkisi)* (İstanbul: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı, 2020), 103-110.

müderislerin ders vermeleri önemli sebeplerden biridir.³⁹ Bir diğer sebep Anadolu kökenli ilim taliplerinin ilk tahsillerini memleketlerinde yaptıktan sonra, yüksek seviyede ilim öğrenmek amacıyla Suriye ve Mısır bölgelerinde Mâverâünnehir kökenli Hanefî ulemadan ders almalarıdır. Bu bağlamda Şam ve Mısır bölgesi, Anadolu'ya talebeler ile Mâverâünnehir kökenli hocaların buluşma noktası olmuştur. Üçüncü bir sebep olarak da bu talebelerin memleketlerine dönerken Hanefî literatürün önemli eserlerini istinsah ederek yanlarından getirmelerine dikkat çekmek gerekmektedir. Söz konusu eserler ve metinler de Hanefî mezhebinin Anadolu'da kökleşmesine katkı sağlamıştır. Dolayısıyla Osmanlı öncesi dönemde Anadolu'da Hanefî mezhebinin yerleşmiş olmasının tedris ve metinler olmak üzere iki ana sebebi olduğunu ileri sürmek mümkündür.⁴⁰

Osmanlı ilim geleneğinin teşekkülünde de benzer bir süreç yaşanmıştır. İlk dönemlerde, Anadolu'da temel bilgileri alan talebeler yüksek tahsil için İslam dünyasındaki ilim merkezlerine gitmeyi sürdürmüşlerdir. Bu bağlamda Molla Fenârî önemli bir örnektir. Nitekim Hanefî fıkının Anadolu'da etkin bir şekilde öğretilmeye başlamasında Molla Fenârî'nin önemli bir köşe taşı olduğunu Kefevî'nin verdiği silsilelerden hareketle söyleyebiliriz. Bir müddet Alaâddin Esved'den (öl. 800/1397) ve Cemâleddîn Aksarâyî'den (öl. 791/1388-89) ders alan Molla Fenârî, bilahare Mısır'da Ekmelüddîn Bâbetî'nin öğrencisi olmuştur. Kefevî, Molla Fenârî'yi Bâbertî aracılığıyla Hanefî ana omurgasına bağlamaktadır.⁴¹ Birçok Osmanlı fakîhini Ebu Hanîfe'ye bağlayan isnad zincirinde de Molla Fenârî yer almaktadır. Onun Ebu Hanîfe'ye kadar uzanan isnad zinciri ise şöyledir: Molla Fenârî (öl. 834/1431)→ Ekmelüddîn el-Bâbertî (öl. 786/1384)→ Kıvâmüddîn el-Kâkî (öl. 749/1348)→ Hüsâmüddîn es-Sığnâkî (öl. 714/1314)→ Hâfızüddîn el-Kebîr el-Buhârî (öl. 673/1274)→ Şemsüleimme el-Kerderî (öl. 642/1244)→ el-Hidâye yazarı el-Merğînânî (öl. 593/1197)→ es-Sadrüşşehîd Hüsâmüddîn (öl. 536/1141)→ es-Sadrü'l-kebîr Burhânüddîn İbn Mâze (6./12. Yüzyılın ilk çeyreği)→ Şemsüleimme es-Serahsî (öl. 483/1090)→ Şemsüleimme el-Halvânî (öl. 448/1050)→ Ebu Ali en-Neseffî (öl. 424/1033)→ Ebu Bekr Muhammed b. el-Fadl (öl. 381/991)→ Abdullah es-Sübezmûnî (öl. 340/952)→ Ebu Hafs es-Sağîr (öl. 264/878)→ Ebu Hafs el-Kebîr (öl. 217/832)→ Muhammed b. Hasen (öl. 189/805)→ Ebu Hanîfe (öl. 150/767).⁴² Kefevî, Kemal Paşazâde'nin biyografisinde bu isnadın Merğînânî'den sonra Necmüddin en-Neseffî kanalıyla Ebu Yusuf'a kadar uzanan ve Ebu Hanîfe'ye bağlanan bir versiyonunu daha kaydetmiştir.⁴³ Osmanlılarda Hanefî fıkının tedris sürecine bir örnek olarak Kefevî'nin *el-Hidâye* silsilesini ele alabiliriz: Mahmud b. Süleyman el-Kefevî→ Muhyiddin Mehmed b. Abdülkadir→ Kemal Paşazâde→ Muslihuddin Kastalânî (Kestelî)→ Hızır Bey b. Celâl→ Molla Yegân (Mehmed b. Armağân)→ Molla Fenârî→ Bâbertî→ Kâkî→ Sığnâkî→

³⁹ bk. Gary Leiser, "Osmanlılardan Önce Medrese ve Anadolu'nun İslamlaşması", çev. H. T. Başoğlu, *İslam'ın Klasik Çağında Hukuk ve Eğitim* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 188-189.

⁴⁰ Bu husus için bk. Mehmet Kalaycı, "Buhara'dan Kastamonu'ya Uzanan Bir Mecmua: Hanefî Geleneğin Anadolu'ya Taşınma Sürecine Dair Bazı Tespitler", *IV. Uluslararası Şeyh Şâbân-ı Veli Sempozyumu (Hanefîlik-Maturîdîlik)* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 1/1/295-306.

⁴¹ Kefevî, *Ketâib*, 4/102-103.

⁴² Kefevî, *Ketâib*, 4/102-103.

⁴³ Kefevî, *Ketâib*, 4/390.

Hâfızüddin Ebu Nasr Muhammed el-Buhârî→ Şemsüleimme Muhammed b. Abdüssettâr el-Kerderî→ el-Marğînânî (Sâhibü'l-Hidâye). Kefevî'nin hocasının Hızır Bey'e uzanan ikinci bir silsilesi daha bulunmaktadır: Muhyiddin Mehmed b. Abdülkadir→ Nureddin el-Karasiî (Sarigörez)→ Sinan Paşa→ Hızır Bey b. Celâl→ Molla Yegân→ Molla Fenârî. Kefevî, *el-Hidaye*'yi ikinci bir hocadan daha okumuştur: Mahmud b. Süleyman el-Kefevî→ Abdurrahman b. Ali el-Kâdî el-Amâsî→ Sadî Çelebî→ Muhammed b. Hasan es-Samsûnî→ Alaüddin el-Arabî→ Hızır Bey b. Celâl→ Molla Yegân→ Molla Fenârî.⁴⁴ Görüldüğü üzere üç farklı silsile de Molla Fenârî aracılığıyla Hanefî geleneğine bağlanmaktadır. Kefevî'nin kendisini Ebu Hanîfe'ye kadar ulaştıran yirmi ve yirmi iki halkalı iki adet isnad zinciri bulunmaktadır. Ancak farklı ilim adamlarından farklı merkezlerde ders alınması mümkün olduğundan, değişik isnad zincirleri tespit etmek de mümkündür.⁴⁵ Nitekim Merzifon'da müderrislik yapmış olan Seyyid Ahmed Kırîmî aracılığıyla, İbnü'l-Bezzâzî el-Kerderî kanalıyla Ebu Yusuf'a kadar uzanan bir silsile de Osmanlı fıkıhçıları ana omurgaya bağlamıştır. Bu silsilede de Molla Fenârî'nin silsilesiyle kesişmeler mevcuttur.⁴⁶ Öte yandan XVII. yüzyılın başlarında vefat eden ünlü Osmanlı âlimi Hasan Kâfî Akhisârî'nin (öl. 1024/1615) *Nizâmü'l-'ulemâ* adlı eserinde verdiği ilim silsilesinde kendisini Hanefî geleneğe bağlayan vasita da Molla Fenârî kanalı olmuştur.⁴⁷ Bu veriler Molla Fenârî'den Ebu Hanîfe'ye kadar uzanan silsilenin, Osmanlı ulemasının fıkıh konusunda dayandığı ilmî geleneği ortaya koymak için temsil gücü yüksek bir örnek olduğunu göstermektedir. Kefevî'nin *Ketâib*'inden hareketle bu silsileyi ele almak suretiyle, Mâverâünnehir âlimlerinin fıkıh ilmi çerçevesinde Osmanlı uleması üzerindeki etkisini belirginleştirmek istiyoruz.

1. Molla Fenârî (öl. 834/1431): Osmanlı ilim geleneğinin teşekkülünde önemli rol oynayan bir âlim olan Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Fenârî, Yenişehir ile İnegöl arasında yer alan Fenâr kasabasıdır.⁴⁸ Bir müddet Alâddin Esved ve Cemâleddin Aksarâyî'den ders aldıktan sonra Mısır'a giderek Ekmeleddin Bâbertî'den eğitim görmüştür. Seyyid Şerif Cürçânî'nin ders arkadaşı olduğu ifade edilmektedir. Tahsilini bitirdikten sonra Anadolu'ya dönmüştür. Yıldırım Beyazid döneminde itibarı oldukça yüksek olan Molla Fenârî, Bursa Kadılığı görevini de ifa etmiştir. Kadılığın yanı sıra fetva verme ve talebe yetiştirme ile de iştigal etmesinin birçok eserinin son şeklini alamadan müsvedde halde kalmasına neden olduğu dile getirilmektedir. Fıkıh usulüne dair kaleme aldığı *Fusûlü'l-bedâ'î* ve feraizle alakalı *Sirâciyye Şerhi* bu alanda telif ettiği başlıca eserleridir. Kefevî onun fıkıh ilmindeki yetkinliğini ifade etmek için “mezhepde ve hilâfta asrının müçtehidini” nitelmesi yapmaktadır. Osmanlı ülkesine gelmiş olan İbnü'l-Bezzâzî

⁴⁴ Kefevî, *Ketâib*, 3/11-12.

⁴⁵ Kefevî, *Ketâib*, 1/381-383.

⁴⁶ Kefevî, *Ketâib*, 4/222-223.

⁴⁷ Hasan Kâfî Akhisârî, *Nizâmü'l-'ulemâ*, Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1248, v. 2b-3a.

⁴⁸ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, 228-229; “Fenârî” lakabının Mâverâünnehir veya Lârende (Karaman) yahut Amasya bölgesinde yer alan “Fenâr” isimli bir köyden veya babasının fener imalatı ile iştigalinden kaynaklandığını ileri sürenler de vardır. Bk. Müstakîm-zade Süleyman Efendi, *Mecelletü'n-nisâb* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), v. 341b; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1/391.

el-Kerderî ile ilmi tartışmaları olduğu, Kerderî'nin furû konularında, Fenârî'nin ise usûl ve diğer ilimlerde ağır bastığı nakledilmektedir.⁴⁹ Osmanlı ulemasının Hanefî fıkıh geleneğine bağlayan ilim silsilelerinin kilit noktasında yer alan Fenârî için “sekizinci hicrî asrın müceddidi” nitelemesi yapılması,⁵⁰ ilim dünyasındaki itibarının bir yansıması olarak gözükmektedir.

2. Ekmelüddîn el-Bâbertî (öl. 786/1384): Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Bâbertî, nisbesinden de anlaşılacağı üzere Bayburtludur.⁵¹ İlk tahsilini memleketinde yaptıktan sonra Haleb'e ardından Mısır'a gelmiş, Hanefî fikhını burada Kıvâmüddîn el-Kâkî'den okumuştur. Mısır'da Şeyhûniyye Medresesi'nin müderrisi olmuştur. Fıkıh ve usûl ilimlerindeki yetkinliği, “imlâ”, “tezkîr” ve “tasnîf” yoluyla ilmin yayılmasına hizmet ettiği özellikle vurgulanmaktadır. Başta Memlûk Sultanı Berkûk olmak üzere Mısır'ın askerî ve mülkî erkânı nazarında yüksek bir itibarı olduğu ifade edilmektedir. Hidâye Şerhi *el-İnâye*, Pezdevî'nin Usûl'ünün şerhi *et-Takrîr*, İbnü'l-Hâcib'in Muhtasarı'nın şerhi *er-Rüdûd ve'n-nukûd* bu vadideki önde gelen eserleridir. Nesevî'nin *el-Menâr*'ı ve Secâvendî'nin *es-Sîraciyye*'si üzerine de şerh yazmıştır. İleri gelen talebeleri arasında Molla Fenârî, Seyyid Şerîf Cürçânî, Simavna Kadısı-oğlu Şeyh Bedreddin Mahmud ve ünlü hekim Hacı Paşa zikredilmektedir.⁵²

3. Kıvâmüddîn el-Kâkî (öl. 749/1348): Muhammed b. Muhammed el-Buhârî olarak da bilinmektedir. Fıkıh eğitimini aldığı hocalardan biri Pezdevî şerhi *Keşfü'l-esrâr* müellifi Abdülaziz el-Buhârî, diğeri ise Hüsameddîn es-Sığnâkî olarak gösterilmektedir. Hidâye şerhi *Mî'râcü'd-dirâye* ile Hanefîlerin ve diğer üç mezhebin görüşlerini özet bir şekilde ele aldığı *'Uyûnü'l-mezâhib* ve Ebü'l-Berekât en-Nesevî'nin *Menârü'l-envâr*'ı üzerine kaleme aldığı *Câmi'u'l-esrâr fi şerhi'l-Menâr* fıkıh ve usul sahasındaki başlıca eserleridir. Mâverâünnehir bölgesinde eğitimini tamamladıktan sonra Kâhire'ye gelmiş ve burada Hanefî fikhı okutmuştur. En seçkin talebesi olarak da Ekmelüddîn Bâbertî ile yine bir Hidâye şârihi olan Celaleddin el-Hârizmî el-Kürlânî gösterilmektedir.⁵³

4. Hüsâmüddîn es-Sığnâkî (öl. 714/1314): Hüsâmüddîn Hüseyin b. Ali b. Haccâc b. Ali es-Sığnâkî'nin memleketi olan Sığnâk, Türkistan'da Yesi'nin yakınında olan bir yerleşim yeridir. Sığnâkî'nin biyografisine yer veren kaynaklar Yesi'de Ahmed Yesevî'nin türbesinin bulunduğu ve bir ziyaret mekânı olarak yoğun ilgi gördüğüne dikkat çekmektedirler. Hidâye şerhi *en-Nihâye* ve Pezdevî şerhi *el-Kâfî*, fıkıh alanındaki başlıca eserleridir. Hâfizüddîn el-Buhârî ile Fahrüddîn el-Maymurgî başlıca hocaları olarak zikredilmektedir. Önde gelen talebesi ise Kıvâmüddîn el-Kâkîdir.⁵⁴

5. Hâfizüddîn el-Kebîr el-Buhârî (öl. 673/1274): Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî, Buhâra'da doğmuş ve Buhâra'da vefat etmiştir. Önde gelen fıkıh hocası Şemsüleimme el-Kerderî'dir. Akranları içerisinde temayüz ettiği için genç yaşta kendisine

⁴⁹ Kefevî, *Ketâib*, 4/101-110.

⁵⁰ Akhisârî, *Nizâmü'l-ulemâ*, 1248, v. 11a.

⁵¹ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/221.

⁵² Kefevî, *Ketâib*, 4/5-13.

⁵³ Kefevî, *Ketâib*, 3/467-468; Hüseyin Kayapınar, “Kâkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/216; Ayrıca bk. Akhisârî, *Nizâmü'l-ulemâ*, 1248, v. 10a-10b.

⁵⁴ Kefevî, *Ketâib*, 3/359-365.

fetva verme yetkisi tanıdığı ifade edilmektedir. Hüsâmüddîn es-Sıgnâkî ve Abdülaziz el-Buhârî, önde gelen talebeleridir.⁵⁵

6. Şemsüleimme el-Kerderî (öl. 642/1244): Muhammed b. Abdüsettâr b. Muhammed, Harzem'e bağlı yerleşim yerlerinden Kerder'in bir kasabasında doğmuştur. İlk tahsilini Harzem bölgesinde yapmış, bilahare önce Semerkand'da sonra da Buhârâ'da tahsilini sürdürmüştür. Pek çok hocadan ders almasına rağmen en önde gelen hocaları *el-Hidâye* müellifi Burhânüddîn el-Mergînânî ile Fahrüddîn Kâdîhân olmuştur. *el-Hidâye*'yi baştan sona müellifinden okumuş, kendisi de birçok talebeye okutmuştur. Döneminin en önde gelen ilim adamlarından olduğu kendisinin "Debûsî ve Serahsî zamanından beri sönmüş olan furû ve usûl ilimlerini ihya ettiği" şeklindeki değerlendirmeden de anlaşılmaktadır. Buhârâ'da vefat etmiştir.⁵⁶

7. *el-Hidâye* yazarı el-Merğînânî (öl. 593/1197): *el-Hidâye* müellifi (*Sâhibü'l-Hidâye*) olarak anılan Ali b. Ebubekir b. Abdülcelîl'in memleketi, Fergâna'ya bağlı olan Mergînân isimli yerleşim yeridir. Tahsil döneminde başta Necmüddîn en-Nesefî olmak üzere pek çok hocadan istifade etmekle birlikte, fıkıh alanında ön plâna çıkan hocası es-Sadrüşşehîd Hüsâmüddîn olmuştur. Özellikle *el-Hidâye*'yi kaleme aldıktan sonra Kâdîhân ve Attâbî gibi muasırları da takdirlerini ifade etmişlerdir. *el-Hidâye*, Hanefî furû literatürü içerisinde etkisi en fazla olan eserlerin başında gelmektedir. Özellikle Osmanlı ulemâsı bu kitaba ayrı bir değer atfetmişlerdir. *el-Hidâye* pek çok şerh, ihtisar ve tahrîc çalışmalarına konu olmuş, ihtisarlarının ayrıca şerhleri yapılmıştır. *et-Tecnîs ve'l-mezîd* ile *Muhtârâtü'n-nevâzil*, Mergînânî'nin *el-Hidâye*'nin yanı sıra fıkıh alanında kaleme aldığı önemli eserlerdendir. Kemal Paşa-zâde tarafından yapılan tasnifte Mergînânî *tercih ashabı* yani literatürdeki görüşler arasında tercih yapabilecek ilmî güce sahip fıkıh erbabı arasında gösterilse de Kefevî eserlerindeki fikhî mesâî dikkate alındığında, onun *tahrîc ashabı* yani mezhebin kurucu fakihlerinin görüşlerinden hareketle yeni meselelere çözüm getirebilecek ilmî liyakate sahip fıkıh erbabı arasında yer alması gerektiğini savunmaktadır. Çok sayıda talebesi olmakla birlikte bunlardan Şemsüleimme el-Kerderî, *el-Hidâye*'nin yaygınlık kazanmasında etkili olan isimlerin başında gelmektedir.⁵⁷

8. Sadrüşşehîd Hüsâmüddîn (öl. 536/1141): Ebu Muhammed Hüsâmüddin Ömer b. Abdülaziz b. Ömer b. Mâze, Buhâralı Sadr ailesine mensup önemli bir fıkıh âlimidir. Babası es-Sadrülkebîr Burhânüddin İbn Mâze, başlıca hocası olmuştur. Fıkıh ilminde, usûl ve furû sahasında yetkinliği dönemin ilim çevrelerinde kabul görmüş, babasının sağlığında ilmî şöhreti yayılmıştır. Elli üç yaşındayken Selçuklu Sultanı Sencer ile Kara-Hitaylar arasında yapılan ve Sencer'in mağlubiyetiyle sonuçlanan Katvân Savaşından sonra Semerkand yakınlarında şehid edilmiş, bir yıl sonra naaşı Buhârâ'ya nakledilerek orada defnedilmiştir. *el-Câmiu's-sağîr Şerhi*, *el-Fetâve's-suğrâ*, *el-Fetâve'l-kübâ*, *Şerhu Edebi'l-kâdî*

⁵⁵ Kefevî, *Ketâib*, 3/265-268; Ayrıca bk. Akhisârî, *Nizâmü'l-'ulemâ*, 1248, v. 9b-10a.

⁵⁶ Kefevî, *Ketâib*, 3/144-149.

⁵⁷ Kefevî, *Ketâib*, 3/5-21; Ayrıca bk. Akhisârî, *Nizâmü'l-'ulemâ*, 1248, v. 9a-9b; Kemal Paşazâde'nin, Mergînânî'nin tercih ashabından olduğu ile ilgili değerlendirmesi için bk. Kemalpaşazâde, "Risâle fi Duğûli Veleddi'l-Bint fi'l-Mevkûfi 'alâ Evlâdi'l-Evlâd", *Mecmû' Resâili'l-'allame İbn Kemâl Pâşâ* (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018), 3/125.

li'l-Hassâf, el-Vâkıât başlıca eserleridir. Önde gelen talebeleri arasında *el-Hidâye* müellifi Mergînânî ile *el-Muhît* müellifi Radiyyüddîn es-Serahsî yer almaktadır.⁵⁸

9. es-Sadrü'l-kebîr Burhânüddîn İbn Mâze (6./12. Yüzyılın ilk çeyreği): Ebu Muhammed Abdülaziz Ömer b. Mâze, Şemsüleimme Es-Serahsî'nin öğrencisi olup, yetiştirdiği talebeler içerisinde oğulları es-Sadrüşşehîd ve es-Sadrüssâîd önde gelen isimlerdendir.⁵⁹

10. Şemsüleimme es-Serahsî (öl. 483/1090): Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebu Sehl Mâverâünnehir'de yer alan Hanefî fıkıh âlimlerinin önde gelenlerinden olup Şemsüleimme el-Halvânî'nin talebesidir. Kemal Paşa-zâde'nin tasnifinde kendisine Ebu Hanîfe ve öğrencilerinin ardından gelen fıkıh erbabı arasında, *meselede müçtehit* kategorisinde yer verilmiştir.⁶⁰ Mervezî'nin *el-Kâfi* adlı eserinin şerhi olarak kaleme aldığı *el-Mebsût, Usûl'ü, es-Siyerü'l-kebîr Şerhi* başlıca eserleridir. Karahanlı hükümdarlarıyla olan anlaşmazlığı nedeniyle eserlerinin bir kısmını hapis hayatında, zor şartlar altında telif etmiştir. Pek çok öğrenci yetiştirmiş olup, önde gelenlerinden birisi de Burhânüddîn İbn Mâzedir.⁶¹

11. Şemsüleimme el-Halvânî (öl. 448/1050): Abdülaziz b. Ahmed b. Nasr b. Sâlih el-Halvânî, Buharalıdır. Ebu Ali en-Nesefî'den fıkıh eğitimi almıştır. En meşhur talebeleri arasında es-Serahsî yer almaktadır. Döneminde Buhara'daki Hanefî âlimlerin reisi olarak kabul edilmiştir. Fıkıhla alakalı başlıca eseri *el-Mebsût* adını taşımaktadır. Keş'de vefat edip naaşının Buhara'da defnedildiği kaydedilmektedir.⁶²

12. Ebu Ali en-Nesefî (öl. 424/1033): Ebu Ali en-Nesefî olarak tanınan Kâdî Hüseyin b. Hıdr'ın memleketi Mâverâünnehir beldelerinden, Semerkant yakınlarında bulunan Nesef'tir. Ebu Bekr Muhammed b. el-Fadl'dan fıkıh eğitimi almıştır. İleri gelen öğrencileri arasında el-Halvânî yer almaktadır. *el-Fevâid* ve *el-Fetâvâ* adında iki eseri olduğu kaydedilen Ebu Ali en-Nesefî, seksen yaşlarında vefat etmiştir.⁶³

13. Ebu Bekr Muhammed b. el-Fadl (öl. 381/991): Ebu Bekr Muhammed b. el-Fadl, Buharalıdır. Abdullah es-Sübezmûnî'den fıkıh eğitimi almıştır. Önde gelen talebeleri arasında Ebu Ali en-Nesefî yer almaktadır. Fıkıh konusundaki yetkinliğinden dolayı, kendisine fetva hususunda sık sık müracaat edildiği ifade edilmektedir. Bundan dolayı nevâzil literatüründe fetvalarına çokça atıf yapılmıştır.⁶⁴

14. Abdullah es-Sübezmûnî (öl. 340/952): Abdullah b. Muhammed b. Yakub b. el-Hâris, Buhara'nın köylerinden Sübezmûnludur. Ebu Hafs es-Sagîr'den fıkıh eğitimi almış olup, önde gelen talebeleri arasında Ebu Bekr Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî yer

⁵⁸ Kefevî, *Ketâib*, 2/445-452; Ayrıca bk. Akhisârî, *Nizâmü'l-'ulemâ*, 1248, v. 9a; Katvan Savaşı için bk. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 406-408.

⁵⁹ Kefevî, *Ketâib*, 2/335-336.

⁶⁰ Kemalpaşazâde, "Risâle fi Duğûli Veledi'l-Bint fi'l-Mevkûfi 'alâ Evlâdi'l-Evlâd", 3/123.

⁶¹ Kefevî, *Ketâib*, 252-259.

⁶² Kefevî, *Ketâib*, 2/181-187; Ayrıca bk. Akhisârî, *Nizâmü'l-'ulemâ*, 1248, v. 8a-8b.

⁶³ Kefevî, *Ketâib*, 2/116-118; Ayrıca bk. Akhisârî, *Nizâmü'l-'ulemâ*, 1248, v. 8a.

⁶⁴ Kefevî, *Ketâib*, 2/70-76.

almaktadır. Hanefî menakıb literatürünün ilk örneklerinden olan *Kitâbu Keşfi'l-âsâri's-serîfe fi menâkibi Ebî Hanîfe* adlı eseri yazıldığı dönemde oldukça ilgi görmüştür.⁶⁵

15. Ebu Hafs es-Sağîr (öl. 264/878): Ebu Abdullah b. Ebu Hafs el-Kebîr, Buharalıdır. Babası Ebu Hafs el-Kebîr'den fıkıh eğitimi almıştır. Önde gelen talebeleri arasında es-Sübezmûnî yer almaktadır. *Kitâbü'r-Red alâ ehli'l-ehvâ* adlı bir eseri bulunmaktadır.⁶⁶

16. Ebu Hafs el-Kebîr (öl. 217/832): Buharalı Ahmed b. Hafs, Ebu Hanîfe'nin öğrencisi Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'den fıkıh eğitimi almıştır. Hanefî fikhının ve hocasının eserlerinin Mâverâünnehir bölgesine intikalinde önemli bir rol oynamıştır. Buhara'da çok sayıda talebe yetiştirdiği, bu sayede Hanefî fikhının bölgede yayılmasını temin ettiği kaynaklarda vurgulanan bir husustur.⁶⁷ Bu bağlamda, onun faaliyetleri neticesinde Buhara'nın *Kubbetü'l-İslâm* (İslam'ın Kubbesi) olarak adlandırıldığı ifade edilmiştir.⁶⁸

17. Muhammed b. Hasen (öl. 189/805): Ebu Abdullah Muhammed b. Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî'nin ailesi Şâm kökenli olup, babası Irak'a yerleşmiştir. Vâsit'ta doğduğu ve Kûfe'de yetiştiği ifade edilmektedir. Fıkıh eğitimini Ebu Hanîfe'den, onun vefatından sonra da Ebu Yusuf'tan almıştır. Bunun yanında İmam Malik, Süfyan es-Sevrî gibi hocalardan da istifade etmiştir. Kendisinden ilim öğrenen talebeler içerisinde İmam Şâfiî de yer almaktadır. Çok sayıda öğrenci yetiştirmiş olup, bunlar arasında Hanefî fikhının Mâverâünnehir bölgesinde yerleşmesinde önemli katkıları olan Ebu Hafs el-Kebîr Ahmed b. Hafs el-Buhârî ile Ebu Süleyman Musa b. Süleyman el-Cûzcânî de yer almaktadır. Kaynaklarda, fıkıh ilmindeki yetkinliğinin yanı sıra yazdığı eserler vasıtasıyla Ebu Hanîfe'nin ilminin İslam dünyasının her tarafına yayılmasına vesile olduğu özellikle vurgulanmaktadır.⁶⁹ Mâverâünnehir uleması Şeybânî'nin eserlerine ayrı bir ilgi göstermiş olup, onun kitaplarının kategorilere ayrılmasının ve zâhirü'r-rivâye kavramının içeriğinin şekillenmesinin onlar tarafından gerçekleştirildiğini ifade etmek mümkündür.⁷⁰

18. Ebu Hanîfe (öl. 150/767): Nu'mân b. Sâbit, hicrî 80 yılında Kûfe'de dünyaya gelmiştir. Hanefî âlimler bazı sahâbîlerle mülaki olduğunu ileri sürerek onu tâbiünden sayarlar. Tabiîn tabakasından pek çok âlimden rivayette bulunduğu ve onlarla fikhî meseleleri tartıştığı bilinmektedir. Fıkıh ilminde başlıca hocası Hammâd b. Ebû Süleymân (öl. 120/737-38) olmuştur. Fıkıhın bir ilim halinde tedvin edilmesinde Ebû Hanîfe'nin katkısı, sistematığın ve terminolojinin ortaya konması noktasında tezahür etmiştir. Fıkıh konularının temizlik ve namaz bahsinden başlayarak miras konusuna kadar belirli başlıklar altında ele alınması, konuların tertibi ve terimlerin ortaya konması Hanefî geleneğe göre Ebu Hanîfe'nin eseridir ve diğer mezheplerin tedvini sürecinde de onun belirlediği, talebelerinin sürdürdüğü sistematik etkili olmuştur. Ebu Hanîfe'ye izafe edilen eserlerden bize intikal edenler *el-Fıkhü'l-ekber*, *el-Âlim ve'l-müteallim* ve Osmân el-Bettî'ye

⁶⁵ Kefevî, *Ketâib*, 2/34; Memleketini “Sebezmûn” şeklinde okumak da mümkün olmakla birlikte Kefevî “Sübezmûn” okunuşunu tercih etmiştir. Bk. Kefevî, *Ketâib*, 1/551; Ayrıca bk. Akhisârî, *Nizâmü'l-ulemâ*, 1248, v. 7b-8a.

⁶⁶ Kefevî, *Ketâib*, 1/551-554.

⁶⁷ Kefevî, *Ketâib*, 1/460-463.

⁶⁸ Narşahî, *Târîhu Buhârâ*, çev. E. A. Bedevi - N. M. Tırâzî (Kahire: Daru'l-Meârif, ts.), 86-87.

⁶⁹ Kefevî, *Ketâib*, 1/308-407; Akhisârî, *Nizâmü'l-ulemâ*, 1248, v. 7a-7b.

⁷⁰ Bu hususta bk. Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 84-87.

gönderilen *er-Risâle* gibi inanç esaslarıyla ilişkili metinlerdir. Onun fıkıhla ilgili görüşlerine talebelerinin eserleri vasıtasıyla ulaşabiliyoruz. Oldukça seçkin bir öğrenci grubuyla fıkıh çalışmalarını yürüttüğü, takrîr (monolog) değil müzakere (diyalog) ve tartışma metodunun benimsendiği, bazen meseleler hakkında talebeleriyle arasında günlerce hatta aylarca süren tartışmalar yaşandığı kaydedilmektedir. Hanefî gelenek, Ebu Hanîfe'nin şûrâ metoduna dayanan içtihatlarının isabetlilik derecesinin daha fazla olacağına vurgu yapmaktadır. Hz. Ali soyuna (Ehl-i Beyte) sevgi beslemesi ve yakınlık duyması, Abbâsî iktidarının kendisine şüpheyle bakmasına neden olmuştur. Nitekim Hz. Ali'nin soyundan gelen İbrahim b. Abdullah'ın isyanı sonrasında, bu olayla ilişkili görüldüğü için tutuklandığı nakledilmektedir. Vefatının hapis sürecinde gerçekleştiğine ilişkin rivayetler bulunmaktadır. 150/767 tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir.⁷¹

Görüldüğü üzere Molla Fenârî'yi Ebu Hanîfe'ye bağlayan ilim zincirinde on sekiz isim yer almaktadır. Birinci sırada yer alan Anadolu'dan yetişmiş bir talebe olan Fenârî, ikinci sırada yer alan ilk hoca ise yine Anadolu kökenli olan Bâbertîdir. Üçüncü sırada yer alan Kâkî'den on altıncı sırada yer alan Ebu Hafs el-Kebîr'e kadar on dört hoca Mâverâünnehir kökenlidir. Bu silsile Osmanlı ulemasının Hanefî fıkıh geleneğini Mâverâünnehir âlimleri kanalıyla tahsil ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bağdat'ta doğan Hanefîliğin, belirli bir zaman sonra doğduğu topraklarda etkisi zayıflamıştır. Ancak bu aşamada Mâverâünnehir Hanefîlik için parlak bir merkez haline gelmiş, buradan yetişen âlimler gerek tedrîs (öğretim) gerek tasnîf (eser yazma) yoluyla mezhebin öğretisini geliştirmişler ve yaymışlardır. Bu bağlamda “Eğer Orta Asya'dan başlayarak İran, Irak ve Suriye coğrafyasına yayılan ve oradan da Anadolu ve Balkanlar'a yerleşen Türkler; Hanefîliği İslâmî kimliklerinin bir parçası olarak görmeselerdi, Hanefî mezhebinin Bağdat'ta 5./11. yüzyılın ortalarından itibaren zayıflamasıyla yok olmasa da çok marjinal bir konuma itileceğini söylemek mümkündür.”⁷² tespitine katılmamak elde değildir. Mâverâünnehir âlimlerinin fıkıh ilmi çerçevesinde Osmanlı uleması üzerindeki etkisi bu ilmin tahsili aracılığıyla gerçekleştiği gibi; söz konusu âlimlerin ortaya koyduğu eserler üzerine yapılan çalışmalar da bu etkinin farklı bir yönünü temsil etmektedir

3. Osmanlı Ulemasının Mâverâünnehir Fâkihlerinin Eserleri Üzerine Yaptığı Çalışmalar

Mâverâünnehir âlimlerinin fıkıh ilmi çerçevesinde Osmanlı uleması üzerindeki etkilerinin en belirgin göstergelerinden birisi Anadolu kütüphanelerinde mevcut olan yazma eserlerdir. Hatta bugün Orta Asya kütüphanelerinde nüshasına rastlanmayan pek çok eserin, İstanbul ve Anadolu kütüphanelerindeki koleksiyonlarda yer aldığı özellikle vurgulanmalıdır.⁷³ Bu bağlamda Mâverâünnehir kökenli fıkıh eserlerinin, Osmanlı öncesine uzanan oldukça erken tarihli yazma nüshaları da dikkat çekmektedir.⁷⁴ Öte

⁷¹ Kefevî, *Ketâib*, 1/330-347; Akhisârî, *Nizâmü'l-ulemâ*, 1248, v. 6a-7a.

⁷² Murteza Bedir, “Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5 (Mayıs 2005), 56-57; Türkler arasından yetişen tanınmış fıkıh âlimleri için bk. Bursalı Mehmed Tahir, *Türklerin Ulâm ve Fünûna Hizmetleri* (Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1314), 17-24.

⁷³ bk. Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 87.

⁷⁴ Bu hususta bazı örnekler için bk. Kalaycı, “Buhara'dan Kastamonu'ya Uzanan Bir Mecmua”, 1/300.

yandan Osmanlı Şeyhülislamlarının fikhî mesailerini yansıtan fetvaların kaynaklarını tespite yönelik “nükûl” çalışmasında önemli ölçüde Mâverâünnehir âlimlerinin eserlerinin kullanılması⁷⁵ da mezkûr etkinin bir başka tezahürüdür.

Osmanlı Medreselerinde takip edilen ders kitapları arasında da Mâverâünnehir âlimlerinin eserlerinin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Osmanlı ilim zihniyetini konu alan monografik bir çalışmada yer verilen tespite göre, Osmanlı medreselerinde takip edilen eserlerin müellifleri, yaklaşık % 20 oranında Mâverâünnehir, Harzem, Fergana ve Horasan bölgelerine mensuptur.⁷⁶ Bu tespit bütün ilimlerde kaleme alınan eserleri kapsamakta olup, fıkıh, fıkıh usulü ve ferâiz (İslam miras hukuku) alanında takip edilen eserler esas alındığı takdirde tamamına yakının Mâverâünnehir bölgesi müelliflerine ait olduğunu söylemek mümkün olacaktır. Nitekim Fıkıh alanında Megînânî'nin *el-Hidâye* ve Sadrüşşerîa'nın (öl. 747/1347) *Şerhu'l-Vikâye* adlı eserlerinin takip edildiği anlaşılmaktadır. Fıkıh usulü alanında yine Sarüşşerîa'ya ait olan *et-Tavdîh* ile bu eseri açıklamak üzere Taftazânî (öl. 792/1390) tarafından kaleme alınan *et-Telvîh* adlı kitaplar okutulmuştur. Ferâiz alanında ise Seyyid Şerîf Cürçânî (öl. 816/1413) tarafından kaleme alınan *Şerhu's-Sirâciyye* adlı eser okutulmuştur.⁷⁷ Bu eserlerin müellifleri Mâverâünnehir ve Horasan bölgesine mensuptur. Bu kitaplara ilaveten fıkıhtan Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (öl. 710/1310) *Kenzü'd-dekâik* adlı metninin, fıkıh usulünde yine aynı müellifin *el-Menâr* adlı metni ile Habbazî'ye (öl. 691/1292) ait olan *el-Muğnî* adlı eserin okutulduğu da kaydedilmektedir. Bu eserlerin müellifleri de Mâverâünnehir bölgesindedir. Fıkıhtan Bağdat ilim çevresinde yetişmiş olan Kudûrî'nin (öl. 428/1037) *el-Muhtasar*'ı ile Fıkıh usulünden İcî'nin (öl. 756/1355) *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ* adlı eserinin de okutulduğu ifade edilmektedir.⁷⁸ Bu eserler içerisinde *el-Hidâye*, *Şerhu'l-Vikâye*, *et-Tavdîh*, *et-Telvîh* ve *el-Menâr*'ın etkisinin daha fazla olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁹ Söz konusu kitapları kısaca tanıttikten sonra Osmanlı ulemasının, Mâverâünnehir kökenli fıkıh âlimlerinin eserleri üzerine yaptıkları çalışmalara temas etmek istiyoruz.

el-Hidâye: Molla Fenârî'nin ilim silsilesi içerisinde biyografisine yer verdiğimiz Mergînânî'nin eseridir. Müellif önce Şeybânî'nin *el-Câmiu's-sağîr* ve Kudûrî'nin *el-Muhtasar* adlı eserlerinde yer alan meseleleri bir araya getirerek *Bidâyetü'l-mübtedî* adlı bir metin

⁷⁵ bk. Emine Aslan, *Nuküllü Fetva Mecmûaları ve Mehmed Fikhî'nin el-Ecvibetü'l-kânî'a Adlı Eserinin Bunlar Arasındaki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst., Doktora Tezi, 2010), 257-271.

⁷⁶ Lekesiz, *Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme*, 164.

⁷⁷ İlgili eserlerin medreselerde okutulduğu Taşköprülüzâde'nin otobiyografisinde zikredilir. Bk. Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, nşr. A. S. Furat (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 556-559; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmîye Teşkilatı*, 41-43; Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, 93-96.

⁷⁸ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmîye Teşkilatı*, 22; Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, 48-52; Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları* (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), 43-53.

⁷⁹ bk. Saçaklı-zâde, *Tertibü'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988); Okur, *Osmanlılarda Fıkıh Usulü Çalışmaları Hâdimî Örneği*, 43-44.

kaleme almış, bilahare bu metin üzerine kapsamlı bir şerh⁸⁰ çalışması yapmış ise de daha kolay istifade edilebilmesi için, ilk şerhe göre daha derli toplu olan *el-Hidâye*'yi yazmıştır. Yazıldığı dönemden itibaren en çok ilgi göre Hanefî fıkıh eseri olduğunu söylemek mümkündür. Bu hususu dile getirmek için “Kur’ân’ın önceki kitapların hükmünü yürürlükten kaldırdığı gibi, el-Hidâye’nin de önceki fıkıh kitaplarını nesh ettiği” mazmununu içeren manzumeler söylenmiştir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere çok sayıda şerh, tahrîc ve ihtisar çalışmasına konu olmuş, ihtisarlarının da ayrıca şerhi yazılmıştır.⁸¹ Saçaklı-zâde Mehmed Efendi’nin (öl. 1145/1732) ifadesine göre el-Hidâye metni Hanefî mezhebi için övünç kaynağıdır. Bundan dolayı Sultanlar, kurdukları medreselerde el-Hidâye’nin okutulmasını şart koşmuşlardır. Osmanlı medreselerinde - özellikle ilk dönemlerde- önce Kudûrî’nin *el-Muhtasar*’ı gibi özet bir metnin, arkasından meselelerin delillerine temas eden *Şerhu’l-Vikâye*’nin, bir üst düzeyde ise *el-Hidâye*’nin fıkıh eğitiminde esas alındığı anlaşılmaktadır.⁸² Bu eser üzerine Osmanlı uleması tarafından yapılan çalışmalara temas edeceğiz. Timur’un torunlarından ve Hindistan’da Bâbur Devletinin kurucusu olan Bâbur Şâh’ın (öl. 1530) *el-Hidâye* için “İmam Ebu Hanîfe Mezhebinde *Hidâye*’den daha muteber bir fıkıh kitabı yoktur”⁸³ ifadelerini kullanması da ilgili eserin Hanefî coğrafyanın her tarafında etkili olduğunu göstermektedir.

Şerhu’l-Vikâye: *el-Vikâye* adıyla da anılan *Vikâyetü’r-rivâye fi mesâilil-Hidâye* metni, Burhânüşşerîa Mahmud b. Sadrüşşerîa el-Evvel tarafından, torunu Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes’ûd’un (öl. 747/1347) fıkıh eğitimi için *el-Hidâye*’de yer alan meselelerden seçme yapmak suretiyle oluşturulmuştur. Torun Sadrüşşerîa bu metin üzerine iki çalışma yapmıştır. Öncelikle metni şerh ederek *Şerhü’l-Vikâye* adlı eseri kaleme almıştır ki bu eser ilim çevrelerinde doğrudan “*Sadrüşşerîa*” adıyla anılmaktadır. Eser üzerine çok sayıda haşiye çalışması yapılmıştır. Kanuni Sultan Süleyman’ın (öl. 1566) fıkıh ilmine duyduğu ilgi dolayısıyla, padişah olduktan sonra Sadrüşşerîa’nın *Şerhu’l-Vikâye* adlı kitabını okumuş olması,⁸⁴ ilgili eserin dönemin Osmanlı ilim çevrelerinde edindiği yeri gösteren bir başka veridir. Bu eser üzerine çok sayıda haşiye çalışmaları yapılmıştır. Sadrüşşerîa, ikinci olarak *el-Vikâye* metnini *en-Nukâye* adıyla ihtisar etmiş olup bu çalışma üzerine de şerhler yazılmıştır.⁸⁵

⁸⁰ Merğînânî’nin bu eseri Kifâyetü’l-müntehâdir. Müellif bu eserin büyük bir hacme ulaşması ve okuyucuyu bıktıracağı endişesi ile el-Hidâye’yi kaleme almıştır. Cengiz Kallek, “el-Hidâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/471.

⁸¹ bk. Kefevî, *Ketâib*; Murat Şimşek, “Bir Hanefî Klasiği: ‘Merğînânî’nin el-Hidâye’si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 279-321; Bayder, *el-Hidâye (Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneğe Etkisi)*, 7-177.

⁸² Saçaklı-zâde, *Tertibü’l-ulûm*, 157, 159-160; Ahmed Feyzî el-Çorûmî, “Müntehab min Tertîbi’l-Ulûm”, nşr. Abdullah Sıtkı İLHAN, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (30 Haziran 2020), 434, 462; Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, 85, 93-96; Abdullah Sıtkı İlhan, “Ahmed Feyzî Çorumî’nin el-Müntehab min Tertîbi’l-ulûm Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirilmesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (30 Haziran 2020), 462.

⁸³ Bâbur Şah, *Bâburnâme*, haz. R. Rahmeti Arat (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1970), 1/69.

⁸⁴ Bostan-zâde Yahya, *Tarih-i Sâf/Tuhfetü’l-ahbâb* (İstanbul: Terakki Matbaası, 1287), 1/1/74; Bostan-zâde Yahya, *Duru Tarih (Tarih-i Sâf/Tuhfetü’l-ahbâb)*, haz. Necdet Sakoğlu (İstanbul: Alfa, 2016), 70.

⁸⁵ Kefevî, *Ketâib*, 3/390-392; Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn*, 2/2020-2024.

et-Tavdîh ve *et-Telvîh*: Yine Sadrüşşerîa tarafından fıkıh usulü alanında *et-Tenkîh* (*Tenkîhu'l-usûl*) adlı bir metin ile bu metin üzerine *et-Tavdîh* adlı bir şerh yazılmıştır. Bu iki eser ve *et-Tavdîh* üzerine Taftazânî'nin kaleme aldığı *et-Telvîh* adlı hâşiye, medreselerin temel ders ve imtihan kitabı olmuştur. Bu eserler hâşiye, şerh ve ta'lîka gibi çalışmalara konu olmaları bakımından, Osmanlı ulemasının en çok üzerinde durdukları eserlerdir. Kâtip Çelebi, *Telvîh* üzerine yapılan çalışmaların o dönemde entelektüel açıdan taşıdığı kıymeti yansıtan ilginç anekdotlar aktarmaktadır. *Telvîh*'in yanı sıra *Tavdîh* ve *Tavdîh*'in irade hürriyeti ile ilgili tartışmaları ihtiva eden *Mukaadimât-ı Erbaa* kısmı da müstakil çalışmalara konu olmuştur. Ayrıca İbn Kemal (öl. 940/1534), *et-Tenkîh* metninin telif tarzını eleştirerek, metni *Tağyîru't-Tenkîh* adıyla yeniden yazmış ve şerh etmiştir.⁸⁶

el-Menâr: Yukarıda ifade edildiği üzere Nesefî tarafından kaleme alınan ve yazıldığı dönemden itibaren en çok ilgi gören usûl metinleri arasında yer alan *el-Menâr* (*Menârü'l-envâr*), öncelikle bizzat müellifi Nesefî tarafından *Keşfü'l-esrâr* adıyla şerhedilmiştir. Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*'ın mukaddimesinde eserini telif ederken Serahsî ve Pezdevî'nin usûllerinden yararlanmakla birlikte Pezdevî'nin tertibini esas aldığı ifade etmektedir. *el-Menâr* üzerine birçok şerh çalışması yapılmış, bu şerhler üzerine de hâşiyeler yazılmıştır. *el-Menâr*'ın ihtisar edildiği, muhtasarları üzerine de ayrıca şerhler yazıldığı görülmektedir. Osmanlılarda Nesefî'nin *Menârü'l-envâr*'ı, İbn Melek şerhi ile birlikte ders kitabı olarak okutulduğu gibi, müderrislik imtihanlarında da esas alınmıştır.⁸⁷

Eğitim sürecinin bir gereği ve yansıması olarak medreselerde ders kitabı niteliği taşıyan eserler üzerine şerh, hâşiye veya ta'lîk türünden çalışmalara yapılmıştır. 14., 15. ve 16. yüzyıllarda kaleme alınan bu türdeki eserlerin % 26.6 oranında fıkıh alanında yapıldığı tespit edilmiştir.⁸⁸ Kuruluştan Fatih döneminin sonuna kadar geçen zaman zarfında, fıkıh alanında yapılan şerh ve hâşiye nitelikli çalışmaların yarısından fazlası *el-Hidâye* ve türevleri üzerine yapılmıştır.⁸⁹ Fıkıh usulü alanında yapılan çalışmaların çoğu da Pezdevî, Nesefî, Habbâzî ve Sadrüşşerîa gibi Mâverâünnehir kökenli yazarların eserleri üzerine yapılmıştır.⁹⁰ Bu tespitler dahi fıkıh ve usul sahasında Mâverâünnehir âlimlerinin Osmanlı uleması üzerindeki tesirini ortaya koymak için yeterlidir. İlgili hususu somutlaştırmak amacıyla Kefevî'nin *Ketâib*'inden hareketle Osmanlı ulemasının Mâverâünnehir âlimlerinin fıkıh ve usul alanındaki eserleriyle ilgili yaptıkları çalışmalara temas etmek istiyoruz.

1. Hattâb Karahisârî: Taşköprülü-zâde'nin Osman Gâzî dönemi uleması arasında gösterdiği ve ömrünün sonuna doğru Bilecik'e yerleşmesi muhtemel görünen Karahisârî,⁹¹ Ömer en-Nesefî'nin (öl. 537/1142) mezhep imamı arasındaki ihtilafli meseleleri konu alan *Manzûmesini* 717/1317 yılında şerh etmiştir.⁹²

⁸⁶ Bu hususta bk. Okur, *Osmanlılarda Fıkıh Usûlü Çalışmaları Hâdimî Örneği*, 41-42.

⁸⁷ bk. Okur, *Osmanlılarda Fıkıh Usûlü Çalışmaları Hâdimî Örneği*, 41.

⁸⁸ Lekesiz, *Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme*, 170.

⁸⁹ Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, 313-314.

⁹⁰ Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, 308-310.

⁹¹ bk. Murteza Bedir, "Osmanlı Tarihinin Kuruluş Asrında (1389'a kadar) İlimiyeye Dair Bir Araştırma: İlk Fakihler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 1 (2006), 31.

⁹² Kefevî, *Ketâib*, 3/430.

2. Alaaddin Esved (Kara Hoca): *el-Vikâye* ve Habbâzî'nin *el-Muğnî* adlı eseri üzerine birer şerh kaleme almıştır.⁹³
3. Molla Fenârî: *Fusûlü'l-Bedâ'î* adlı eserinde Pezdevî ve Neseî gibi Mâverâünnehir âlimlerinin çalışmalarına dayanmıştır.⁹⁴
4. İbn Melek: Taşköprülü-zâde'nin Yıldırım Bayezîd dönemi âlimleri arasında gösterdiği İbn Melek, *el-Menâr* üzerin yazdığı şerh ile meşhurdur. Oğlu Muhammed b. Abdüllatîf'in ise *el-Vikâye* şerhi bulunmaktadır.⁹⁵
5. Kara Yakub: Molla Fenârî'nin Karamanoğulları nezdinde ikamet ettiği dönemde okuttuğu Kara Yakub'un (öl. 833/1429) *el-Hidâye* üzerine bazı talikleri bulunmaktadır.⁹⁶
6. Ahmed b. Abdullah el-Kırîmî: Kırimda İbnü'l-Bezzâzî'nin öğrencisi Şerafüddin el-Kırîmî'den öğrenim gördükten sonra Anadolu'ya gelen Ahmed b. Abdullah (öl. 879/1474), *et-Telvîh* üzerine bir haşiye kaleme almıştır.⁹⁷
7. Hocazâde: Hocazâde adıyla tanınan Muslihuddîn Mustafa b. Yusuf'un (öl. 893/1487) *et-Telvîh* üzerine müsvedde halde kalmış bir haşiyesi bulunmaktadır.⁹⁸
8. Molla Ali el-Arabî: Molla Arab (öl. 901/1496) adıyla tanınan müellif *et-Tavdîh*'in *Mukaddimât-ı Erbaa* kısmı üzerine bir haşiye kaleme almıştır.⁹⁹
9. Efdalzâde (öl. 903/1497): *el-Hidâye* şerhi (*el-İnâye*) üzerine talikâtı bulunmaktadır.¹⁰⁰
10. Muslihuddin el-Kastallânî (öl. 901/1496): *et-Tavdîh*'in *Mukaddimât-ı Erbaa* kısmı üzerine bir haşiye kaleme almıştır.¹⁰¹
11. Molla Muhammed b. Mustafa b. el-Hâc Hasan (öl. 911/1505): *et-Tavdîh*'in *Mukaddimât-ı Erbaa* kısmı üzerine bir haşiye kaleme almıştır.¹⁰²
12. Yakub Paşa: Hızır Bey b. Celâl'in oğlu olan Yakup Paşa (öl. 891/1486) Sadrüşşerîa'nın *Şerhü'l-Vikâye* adlı eseri üzerine bir hâşiye kaleme almıştır. Çok hacimli olmamakla birlikte nitelikli sorular ve tartışmalar barındırdığı söylenen eserin, dönemim medreselerinde okutulduğu da nakledilmektedir.¹⁰³
13. Hatîb-zâde (öl. 901/1496): Sadrüşşerîa'nın hem *Şerhü'l-Vikâye* adlı eseri üzerine hem de *et-Tavdîh*'in *Mukaddimât-ı Erbaa* kısmı üzerine birer haşiye kaleme almıştır.¹⁰⁴
14. Fenârî-zâde Hasan Çelebi (öl. 886/1481): Taftazânî'nin *et-Telvîh*'i üzerine bir haşiye yazmıştır.¹⁰⁵

⁹³ Kefevî, *Ketâib*, 4/35, 102.

⁹⁴ Kefevî, *Ketâib*, 4/103.

⁹⁵ Kefevî, *Ketâib*, 4/125-126.

⁹⁶ Kefevî, *Ketâib*, 4/156.

⁹⁷ Kefevî, *Ketâib*, 4/223.

⁹⁸ Kefevî, *Ketâib*, 4/291.

⁹⁹ Kefevî, *Ketâib*, 4/295.

¹⁰⁰ Kefevî, *Ketâib*, 4/301.

¹⁰¹ Kefevî, *Ketâib*, 4/304.

¹⁰² Kefevî, *Ketâib*, 4/309.

¹⁰³ Kefevî, *Ketâib*, 4/317.

¹⁰⁴ Kefevî, *Ketâib*, 4/325.

¹⁰⁵ Kefevî, *Ketâib*, 4/329, 330.

15. Yusuf b. Cüneyd et-Tokâdî (Molla Ahî): Sadrüşşerîa'nın *Şerhu'l-Vikâye* adlı eseri üzerine kaleme aldığı haşiye çok ilgili görmüştür.¹⁰⁶
16. Hasan Samsûnî (öl. 891/1486): *et-Tavdîh*'in *Mukaddimât-ı Erbaa* kısmı üzerine birer haşiye kaleme almıştır.¹⁰⁷
17. Muhyiddin Niksârî (öl. 901/1496): Sadrüşşerîa'nın *Şerhu'l-Vikâye* adlı eseri üzerine bir haşiye yazmıştır.¹⁰⁸
18. Molla Abdülkerîm: *et-Telvîh*'in giriş kısmı üzerine bir haşiye çalışması yapmıştır.¹⁰⁹
19. Yusuf b. Hüseyin el-Kirmastî (öl. 900/1494 civarı): Sadrüşşerîa'nın *Şerhu'l-Vikâye* adlı eseri üzerine bir haşiyesi vardır.¹¹⁰
20. Muhyiddîn el-Acemî: Sadrüşşerîa'nın *Şerhu'l-Vikâye* adlı eserinin şehitlerle ilgili bölümüyle alakalı bir risalesi ve Cürçânî'nin *Şerhu Ferâizi's-Siraciyye* adlı eseri üzerine bir haşiyesi vardır.¹¹¹
21. Hüsamzâde: *et-Telvîh* ve *Şerhu'l-Vikâye* üzerine haşiyeleri vardır.¹¹²
22. Kemal Paşa-zâde (öl. 940/1534): *el-Hidâye* ve *et-Telvîh* üzerine haşiyeleri vardır.¹¹³
23. Mehmed Samsûnî (öl. 919/1513): *et-Telvîh* üzerine haşiyesi vardır.¹¹⁴
24. Molla Sadî Çelebi (öl. 922/1516): *Şerhu'l-Vikâye*'nin şehitlerle ilgili bölümü üzerine bir haşiye yazmıştır.¹¹⁵
25. Kara Kemal: *Şerhu'l-Vikâye* üzerine bir haşiyesi vardır.¹¹⁶
26. Fenârî-zade Muhammed Şah (öl. 929/1522): Sadrüşşerîa'nın *Şerhu'l-Vikâye* adlı eserinin giriş kısmı ve Cürçânî'nin *Şerhu Ferâizi's-Siraciyye* adlı eseri üzerine birer haşiyesi vardır.¹¹⁷
27. Fenârî-zâde Muhyiddin Çelebi (öl. 954/1547): Sadrüşşerîa'nın *Şerhu'l-Vikâye* adlı eserinin giriş kısmı üzerine bir haşiyesi, *el-Hidâye* metni ve haşiyeleri üzerine tâlikâtı bulunmaktadır.¹¹⁸
28. Seyyid Ali-zâde (öl. 931/1524): Mâverâünnehir âlimlerinden Buhara Müftîsi olarak tanınan İmam-zâde'nin *Şir'atü'l-İslâm* adlı eserini şerh etmiştir.¹¹⁹
29. Yahya b. Bahşî: *Şir'atü'l-İslâm* üzerine bir şerhi vardır.¹²⁰

¹⁰⁶ Kefevî, *Ketâib*, 4/337.

¹⁰⁷ Kefevî, *Ketâib*, 4/338.

¹⁰⁸ Kefevî, *Ketâib*, 4/340.

¹⁰⁹ Kefevî, *Ketâib*, 4/342.

¹¹⁰ Kefevî, *Ketâib*, 4/344.

¹¹¹ Kefevî, *Ketâib*, 4/350.

¹¹² Kefevî, *Ketâib*, 4/357.

¹¹³ Kefevî, *Ketâib*, 4/392; Ayrıca Sadrüşşerîa'nın *et-Tenkîh* ve *Şerhu'l-Vikâye* adlı eserlerini yeniden üretilip şerh ederek Tağyîru't-Tenkîh, *el-İslâh* ve *el-İdâh* adlı eserleri yazmıştır. bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/109, 499.

¹¹⁴ Kefevî, *Ketâib*, 4/394.

¹¹⁵ Kefevî, *Ketâib*, 4/408.

¹¹⁶ Kefevî, *Ketâib*, 4/410.

¹¹⁷ Kefevî, *Ketâib*, 4/410.

¹¹⁸ Kefevî, *Ketâib*, 4/415.

¹¹⁹ Kefevî, *Ketâib*, 4/425.

¹²⁰ Kefevî, *Ketâib*, 426.

30. Sadî Çelebi (öl. 945/1538): Kefevî, Sâdî Çelebi'nin *el-Hidâye* üzerine kaleme aldığı ve dönemin ilim çevreleri tarafından yakînen bilinen ve ehemmiyet verilen bir haşiyesinden bahsetmektedir.¹²¹ Bu eser *el-Hidâye* metni ve Babertî'nin şerhi olan *el-İnâye* üzerine kaleme alınan taliklerden müteşekkil olup, Sadî Çelebi'nin vefatından sonra bir talebesi tarafından derlenerek düzenlenmiştir.¹²²
31. Çivizâde Mehmed Efendi (öl. 954/1547): Taftazânî'nin *et-Telvîh*'i üzerine bir ta'likâtı bulunmaktadır.¹²³

Kefevî'nin *Ketâib*'de yer verdiği isimler ve bu isimlere atfettiği eserlerle sınırlı olan bu listeyi¹²⁴ tetkik ettiğimizde *el-Vikâye* ve Sadrüşşerî'nin *Şerhu'l-Vikâye* adlı eserleri üzerine on üç çalışma, *el-Hidâye* üzerine beş çalışma, Sadrüşşerî'nin *et-Tavdîh*'i üzerine beş çalışma, Taftazânî'nin *et-Telvîh*'i üzerine ise sekiz çalışma yapıldığı görülmektedir. Cürcânî'nin *Sirâciyye Şerhi* ve İmam-zâde'nin *Şir'atü'l-İslâm* adlı eseri üzerine ikişer çalışma yapılırken, Ömer en-Nesefî'nin *Manzûme*'si, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *el-Menâr*'ı ve Habbâzî'nin *el-Muğni*'si üzerine birer çalışma yapılmıştır. Görüldüğü üzere ders kitabı niteliği taşıyan eserler daha fazla ilgi görmüş, bunlar üzerinde daha fazla çalışma yapılmıştır. Fıkıh alanında Mâverâünnehir etkisini gösteren bir başka husus da vakıf mütevellileri tarafından müderrislere verilen fıkıh sahasındaki eserlerin müelliflerinin, ağırlıklı olarak Mâverâünnehir kökenli olmasıdır. Nitekim müderrislere verilen kitapların listesini içeren, 973/1565 yılında düzenlenmiş bir vesikada fıkıh alanında *Hidâye*, *Nihâye*, *Gâyetü'l-beyân*, *Kâdîhân* ve *Pezdevî* adlı eserler yer almaktadır¹²⁵ ki bu eserlerin müelliflerinin tamamı Mâverâünnehir kökenlidir.

Osmanlı uleması yalnızca Mâverâünnehir kökenli alimlerin eserleri üzerine şerh, hâşiye ve ta'lik çalışmaları yapmakla iktifa etmemiş, fıkıh alanında verdikleri telif eserlerin ana kaynağı ise yine Mâverâünnehir alimlerinin ortaya koyduğu literatür olmuştur. Bu hususta birkaç örnek vermek gerekirse, Babertî'nin iki talebesi olan Molla Fenârî ve Şeyh Bedreddîn (öl. 820/1416)¹²⁶ üzerinde durabiliriz. Fenârî'nin *Fusûlü'l-bedâi'* adlı eseri, fıkıh usulü alanında Hanefî ve Şafîî usûlcülerin yaklaşımlarını bir araya getirmek amacıyla telif edilmiş bir eserdir. Eserin hazırlanmasında Hanefî usulünden

¹²¹ Kefevî, *Ketâib*, 4/446.

¹²² Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2035.

¹²³ Kefevî, *Ketâib*, 4/452.

¹²⁴ Örnek olarak Kefevî, Ebussuûd Efendi'nin biyografisinde yalnızca tefsirinden bahsetmektedir. Ancak Ebussuûd'un *el-Hidâye*, *et-Telvîh* ve *el-Menâr* üzerine de çalışmaları mevcuttur. Bk. Atâî, *Hadâiku'l-hakâyık fi tekmileti's-şakâyık* (İstanbul: y.y., 1268), 186; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/226.

¹²⁵ Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, 63.

¹²⁶ Kefevî'nin *Ketâib*'inin birçok nüshasında Şeyh Bedreddîn'in biyografisi yer almamaktadır. Nitekim bu çalışmada kullanılan matbu nüshada da bu makalenin yazarlarından birinin daha önce Kefevî ile ilgili çalışmasında esas aldığı Koca Râğıp Paşa nüshasında da Şeyh Bedreddîn'in biyografisi yoktur. Hatta bu nedenle ilgili çalışmada Kefevî'nin Bedreddîn'in biyografisine yer vermediğini ileri sürülmüştür. Okur, "Bir Osmanlı Fakihinin Gözüyle Osmanlı Fukahası", 373; Ancak bazı nüshalarda 17. Ketîbe'de Şeyh Bedreddîn'in biyografisinin yer aldığı anlaşılmaktadır. Şeyh Bedreddîn'in *Ketâib*'in (Süleymaniye Küt., Şehid Ali Paşa, nr. 1931, v. 359b-360a) referanslı nüshasında yer alan biyografisi için bk. Şaban Er, *Şeyh Bedreddîn Hakkında Son Söz* (İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2016), 511-513 Bu durumun keyfiyeti ayrıca tetkik edilmeye muhtaçtır.

Pezdevî'nin *Usûl*'ü ile Nesevî'nin *el-Menâr*'ının esas alındığı ileri sürülmüştür.¹²⁷ Fenârî, eserin giriş kısmında yer verdiği manzumede Pezdevî'nin yanı sıra Sadrüşşerîa'nın *et-Tenkîh*, *et-Tavdîh*, Taftazânî'nin *et-Telvîh* adlı eserleriyle Habbâzî'nin *el-Muğnî* adlı kitabına da işaret etmiştir.¹²⁸ Şeyh Bedreddin ise furû alanında kaleme aldığı *Câmiu'l-fusûleyn* adlı kitabında muamelat konularına ilişkin olarak iki Mâverâünnehir kökenli fakihin kitaplarındaki muhtevayı bir araya getirmiştir. *Câmiu'l-fusûleyn*, Ebü'l-Feth b. Ebubekir el-Mergînânî es-Semerkandî'nin (öl. 651/1254) *Fusûlü'l-İmâdî* adlı kitabı ile Muhammed b. Mahmud el-Üstrûşenî'nin (öl. 636/1239) *Fusûlü'l-Üstrûşenî* adlı kitabına dayanmaktadır.¹²⁹ Bu eser Mecelle'nin hazırlanışına kadar geçen süre zarfında, Hanefî kâdîlerin bir anlamda el kitabı olmuştur. Şeyh Bedreddin'in furû alanındaki diğer eserleri ise *Letâifu'l-İşârât* adlı metniyle bu metin üzerine kaleme aldığı *et-Teshîl* isimli şerhtir. *et-Teshîl* üzerine yapılan monografik bir çalışmada tespit edildiği üzere, bu eserin kaynakları arasında Mâverâünnehir alimleri tarafından telif edilmiş olan *el-Hidâye* ve şerhleri *en-Nihâye*, *el-Gâye*, *Mî'râcü'd-dirâye*, *el-Kifâye*, *el-İnâye* ile *Şerhu'l-Vikâye*, *Hulâsatü'l-Fetâvâ*, *el-Kâfi Şerhu'l-Vâfi* adlı eserler yer almaktadır.¹³⁰ *el-İnâye*, Anadolu kökenli olup Memlûk coğrafyasında Mâverâünnehir alimlerinden fıkıh dersi almış olan Ekmelüddîn Bâbertî'nin eseridir. Diğer kitapların tamamı ise Mâverâünnehirli âlimler tarafından yazılmıştır.

Mâverâünnehir tesirine örnek olarak ele alabileceğimiz diğer bir isim Molla Hüsrev'dir (öl. 885/1481). Usul alanında kaleme aldığı *el-Mirkât* (*Mirkâtü'l-vusûl*) adlı metin ve bunun üzerine yazdığı *el-Mir'ât* (*Mir'âtü'l-usûl*) isimli şerh ile furû alanında kaleme aldığı *el-Gurer* (*Gurerü'l-ahkâm*) adlı metin ve bunun üzerine kaleme aldığı *ed-Dürer* (*Dürerü'l-hükkâm*) isimli şerh oldukça etkili olmuştur.¹³¹ Medreselerde ders kitabı olarak takip edilen bu çalışmalar, Osmanlı ulemasının usul ve furu sahasında el kitapları haline gelmiştir. Molla Hüsrev, *Mir'ât*'ın girişinde Pezdevî'nin *Usûl*'ünün bu ilimde zirveyi temsil ettiğini, sonrakilerin yapacakları çalışmanın onun muhtevasını daha anlaşılır hale getirme düzeyinde olabileceğini ileri sürerek, bu eserden etkilendiğini açıkça vurgulamıştır.¹³² *ed-Dürer*'in kaynakları üzerine yapılan bir çalışmada da ortaya konduğu üzere, eser kaleme alınırken önemli ölçüde Mâverâünnehir literatürü kullanılmıştır.¹³³

Gerek kaleme aldıkları şerh, hâşiye ve ta'lik türü eserlerde gerekse müstakil teliflerde Mâverâünnehir literatürünü takip eden Osmanlı ulemasının, Mâverâünnehir âlimlerinden tevariüs ettikleri diğer bir husus da fıkıh ilminin imkânları çerçevesinde problemlere çözüm getirme tavrıdır.

4. Problemlere Çözüm Getirme Tavrı Açısında Mâverâünnehir Âlimlerinin Osmanlı Uleması Üzerine Tesiri

¹²⁷ Kefevî, *Ketâib*, 4/103; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1267.

¹²⁸ bk. Molla Fenârî, *Fusûlü'l-Bedâi'* (İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1289), 1/3.

¹²⁹ Ayhan Hira, *Şeyh Bedreddin (Bir Sufi Alimin Fıkıhçı Olarak Portresi)* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 124-125.

¹³⁰ Mustafa Bülent Dadaş, *Şeyh Bedreddin (Bir Osmanlı Fakih)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 124-125.

¹³¹ Kefevî, *Ketâib*, 4/210-211.

¹³² Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 1/3-4.

¹³³ Mehmet Şener, *Dürer'in Kaynakları* (İzmir: Öğrenci Basımevi, 1987), III-VII.

Şerî delillerden hareketle mükelleflerin fiillerinin hükümlerini tespit etmeyi faaliyet alanı olarak belirleyen fıkıh ilmi, bu işlevi yerine getirirken bireylerin ve toplumun ihtiyaçlarını da göz ardı etmemiştir. Özellikle Hanefî fıkıhında etkin bir şekilde uygulanan istihşân metodu ile buna bağlı olarak atıf yapılan örf, âdet ve teâmül gibi hususlar, fıkıhın farklı şartlar ve ihtiyaçları dikkate almasını temin eden en etkili enstrümanlar olmuştur. Bu bağlamda Mâverâünnehir âlimlerinin eserlerinde ilgili yaklaşımın zengin örneklerini görmek mümkündür. Nitekim Orta Asya Hanefî fıkıh âlimleri Ebu Hanife ve talebelerine birçok hususta muhalefet etmiş, gerekçe olarak da onların verdiği cevapların Kûfe örfünü yansıttığını, ancak Orta Asya örfünde ilgili meselelere farklı yaklaşıldığını ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda “Belh Meşâyihü” olarak adlandırılan fakihlerin, kendi bölgelerinin özel örfünü (örf-i hâs) dikkate alarak kimi meselelerde Hanefî doktrininin yerleşmiş hükümlerinin dışına çıkmaları oldukça dikkat çekicidir.¹³⁴ Örfün dikkate alınması bağlamında, Mâverâünnehir bölgesinde yetişmiş olan hicrî VI. asır nevâzil müelliflerinden Keşşî (öl. 550/1155),¹³⁵ *Mecmûu'n-nevâzil* adlı eserinin mukaddimesinde kendi dönemi için “Bu dönemde yetişen birisi nazar ilminde akranelarımızdan üstün olsa bile ashabımızın fetvalarına aykırı fetva veremez. Ancak bir konuda şerî naslara aykırı olmayan bir örf oluşmuşsa, bu durum müstesnadır.”¹³⁶ değerlendirmesini yapmıştır. Keşşî'nin ifadeleri örf söz konusu olduğunda, mezhebin kurucu figürlerinin görüşlerine muhalefet edilebileceğini açıkça ortaya koymaktadır. Osmanlı âlimlerinin ilgili ilke ışığında çözüme kavuşturdıkları, hatta bu uygulamayla İslam hukuk doktrinine katkı sağladıkları bir mesele de para vakıfları meselesi olmuştur.¹³⁷ Para vakıfları meselesi çerçevesinde yaşanan tartışmaları Kefevî'nin detaylı bir şekilde naklettiği görülmektedir.¹³⁸

Para vakıflarıyla alakalı doktrini temellendiren Osmanlı âlimlerinin başında Ebussuûd Efendi (öl. 982/1574) gelmektedir. Ebussuûd Efendi, Hanefî mezhebinin vakfedilen malın akar (gayrimenkul) olması gerektiği şeklindeki yerleşik kuralını aşabilmek için İmam Muhammed'in “herhangi bir menkul malın vakfedilmesi hakkında bir teâmül ortaya çıkarsa, o takdirde ilgili menkul mal da vakıf işleminin konusu olabilir” görüşünden hareket etmiştir. Ebussuûd'un “paranın vakfedilmesi hakkında bir teamül oluşursa, para vakfı caiz görülebilir” hükmü için referans kaynağı ise Mâverâünnehir âlimlerinden

¹³⁴ Bu hususlar için bk. İbn Âbidîn, “Şerhu 'Ukûdi Resmî'l-Müftî”, *Mecmuatü resâli İbn Âbidîn* (İstanbul: Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniyye Matbaası, 1325), 1/44-48; Hanefî fıkıhında örf ve âdetin akdin kurulması hakkındaki etkisi için bk. Hatice Alsaç, “İslâm Hukukunda Küllî Kâidelerin Hukukun İşlevleri Arasındaki Antinomi/Çatışma Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/2 (Aralık 2022), 11, 12.

¹³⁵ Keşşî ve eseri için bk. Kefevî, *Ketâib*, 2/5-8, 510.

¹³⁶ Keşşî, *Mecmûu'n-nevâzil* (Süleymaniye Kütüphanesi, 1548) v. 2a.

¹³⁷ Para vakfıyla ilgili tartışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kâşif Hamdi Okur, “Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuud Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7-8 (Aralık 2005), 41-44.

¹³⁸ Konuyla ilgili detaylar için bk. Kefevî, *Ketâib*, 4/480-483.

Attâbî (öl. 586/1190) tarafından kaleme alınan *el-Fetâve'l-Âttâbiyye*¹³⁹ olmuştur.¹⁴⁰ İlgili eserde şöyle bir fetva yer almaktadır: “Bir kimse dirhemleri, hacim ölçüsüyle mübadele edilen tarım ürünlerini veya elbiseleri vakfetse bu caiz olmaz. Ancak denilmiştir ki eğer bu menkul malların vakfedilmesi hususunda bir yerde teamül ve örf ortaya çıkmışsa, o zaman bu vakıf işleminin caiz olduğuna fetva verilebilir”.¹⁴¹ Ebussûd, Attâbiyye’de zikredilen bu görüşün kim tarafından ileri sürüldüğünün belirtilmemesini bir problem olarak görmemektedir. Zira ilgili görüşü ileri süren kişi, eğer fıkıh ve fetva konusunda liyakat sahibi olmasaydı böyle bir görüş ileri süremezdi ve Attâbî gibi güvenilir âlimler de böyle bir görüşe eserlerinde yer vermezlerdi.¹⁴² Ebussûd, Attâbî’den naklettiği para vakfının geçerliliğini örf kriterine bağlayan fetva ışığında, örfün (teamül) hukuka dayanak teşkil edip etmemesiyle alakalı bir yaklaşım geliştirmiştir:

- a. “Örf ve âdetin şer’î bir hükme temel teşkil edip edemeyeceği, örfün genel hukuk kuralları (kıyas) ve naslar karşısındaki konumu gibi hususlar usûl ilminin alanına girmektedir. Bu konuda söz söyleyebilecek olanların içtihad yeterliliğine sahip olmaları gerekir.
- b. Şer’î hükümlerin belirli bir çeşidinde (nev’inde) örfün dikkate alınmasından hareketle, diğer çeşitler (nev’iler) için de örfün kaynak olup olamayacağının tespiti konusu da içtihadı gerektirmektedir. İmam Muhammed bu çerçevede istisnâ’ (ısmarlama/sipariş) akdinin örfle dayandırılmasına kıyasla, menkullerin vakfını örfle temellendirmiş, kendi döneminde vakfedilmesi teamül haline gelen menkullerin vakfını geçerli saymıştır.
- c. Bir şer’î hükmün belirli bir bölümünde (sınıf) örfün dikkate alınmasından hareketle, diğer bölümlerinde (sınıflarında) de örfün geçerli olup olamayacağının tespiti bir önceki kategori kadar olmasa da hukuki tefekküre (re’y) ihtiyaç hissettirmektedir. Bir kısım menkullerin vakfında teamülün esas alınmasına binaen, diğer menkullerin vakfında da teamülü kriter olarak kabul etmek bu çerçevede değerlendirilebilir. Bu işlemi de İmam Muhammed’den sonra gelen fıkıhçılar yerine getirmiş, teamül kriteri ışığında vakıf konusu olabilecek menkulleri ele almışlardır. Kendi dönemlerinde vakfedilmesi teamül haline gelen menkullerin vakfının geçerliliğine hükmetmişler, teamül oluşmayan menkullerin vakfının ise teamülün oluşması durumunda geçerlilik kazanacağına ifade etmişlerdir.
- d. Bu üç adımın ötesinde yapılacak dördüncü işlem ise toplumdaki mevcut teamülün tespitidir ki bunun için de özel bir ihtisasa gerek yoktur. Toplumla iç içe olan herkes bunu kavrayabilir.”¹⁴³

Görüldüğü üzere Ebussûd, Mâverâünnahr literatüründen de önemli ölçüde istifade ederek geliştirdiği örf anlayışıyla yalnızca para vakfı uygulamasını temellendirip Osmanlı

¹³⁹ Attâbî ve eseri için bk. Kefevî, *Ketâib*, 3/89-93.

¹⁴⁰ bk. Ebussûd Efendi, “*Risale müteallika li’l-evkâf*”, *Resâilü’l-Birgivi içerisinde*, nşr. Ahmed Hâdî el-Kassâr (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2011), 231-232, 234.

¹⁴¹ İlgili fetva için bk. Attâbî, *Kitâbü Cevâmii’l-fikh (el-Fetâve’l-Attâbiyye)*, Murad Molla Kütüphanesi, 768 v. 279b.

¹⁴² Ebussûd Efendi, *Risale müteallika li’l-evkâf*, 234.

¹⁴³ Okur, “Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuud Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, 47-49; Ayrıca bk. Ebussûd Efendi, *Risale müteallika li’l-evkâf*, 236-239.

toplumunda bu hususta yaşanan tartışmalara son vermekle kalmamış,¹⁴⁴ İslam hukuk doktrinine de katkıda bulunmuştur. Bu bağlamda vakfedilen paranın işletilmesiyle alakalı muamele-i şer'iyeye uygulamalarına temel teşkil eden bir takım formülasyonların Buhara çevresinde ortaya çıkan teamül neticesinde fıkıh literatürüne intikal ettiği de dikkatten kaçmamalıdır.¹⁴⁵ Para vakfı örneği çerçevesinde işaret ettiğimiz problem çözme tavrının Osmanlı ulemasına intikalinde Mâverâünnehir fıkıh anlayışı önemli ölçüde etkili olmuştur.

Sonuç

Hız. Peygamber'in vefatından sonra sahabe döneminden itibaren başlayan ilmî hareketlilik neticesinde Müslüman coğrafyada çeşitli ilim merkezleri ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında seçkin bir konuma sahip olan Mâverâünnehir, özel bir yer işgal etmektedir. Mâverâünnehir'in bu konumu Bâbur Şah tarafından şöyle dile getirilmiştir: "Hız. Peygamber zamanından beri Mâverâünnehir'de o kadar çok İslam imamları yetişmiştir ki hiçbir vilayetten bu kadar çok imamın çıktığı malum değildir. Kalam imamlarından olan Şeyh Ebu Mansur, Semerkand'ın Maturid adlı mahallesindedir. Kalam imamları iki fırkadır. Birine Maturidiye diğere Eşariye derler. Maturidiye, bu Şeyh Ebu Mansur tarafından kurulmuştur. *Sahîh-i Buhârî* sahibi Hoca İsmail de Mâverâünnehir'dendir. *Hidâye* sahibi, Fergâna'nın Mergînân adlı vilayetindedir. İmam Ebu Hanife mezhebinde *Hidâye*'den daha muteber bir fıkıh kitabı yoktur. Fergâna da Mâverâünnehir'e dâhil olup, mamurenin kenarında bulunmaktadır."¹⁴⁶ Birçok ilmi hareketliliğe ev sahipliği yapan Mâverâünnehir bölgesinin Hanefî fıkının gelişimi açısından oldukça önemli bir yeri vardır. Irak bölgesinde doğan Hanefiliğin doktrin ve literatürünün gelişmesinde, Mâverâünnehir bölgesinde gösterilen ilmi faaliyet oldukça etkili olmuştur. Buhârâ'nın idaresini elinde tutan, aynı zamanda o bölgedeki ilmî faaliyete de liderlik eden Burhân Ailesinden (Âl-i Burhân) Sadr-ı Cihân unvanıyla anılan Burhânüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdülaiz el-Buhârî'nin (öl. 616/1219-1220) maiyetinde altı bine yakın fıkıh mütehasısı (fakîh) bulunduğuyla ilişkin anekdot¹⁴⁷ - mübalağa payı da dikkate alınmak suretiyle- ilgili bölgedeki fıkıh çalışmalarının yoğunluğunu göstermektedir. Karahanlılar, Selçuklular ve onların takipçisi olan Türk hanedanlarının Hanefiliği İslami kimliklerinin bir parçası olarak görmeleri, bu mezhebin Müslüman coğrafyanın önemli bir kısmında etkili olmasını temin etmiştir. Bu etki, Osmanlılarda zirveye ulaşmıştır.

Osmanlı ulemasının Hanefî fıkını tevarüs ettikleri en önemli kaynak ise Mâverâünnehir âlimleri olmuştur. Bu intikal birkaç yolla gerçekleşmiştir. Öncelikle Osmanlı ulemasının Hanefî fıkını tahsil keyfiyeti Mâverâünnehir âlimleri vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Nitekim başta Molla Fenârî olmak üzere Osmanlı âlimlerini Ebu Hânîfe'ye bağlayan ilim zincirlerinin incelenmesi bu hususu açıkça ortaya koymaktadır. Diğer bir

¹⁴⁴ İlgili tartışmalar ve meselenin seyir için bk. Kefevî, *Ketâib*, 4/480-483.

¹⁴⁵ Bu hususta yaşanan tartışmalar için bk. Kefevî, *Ketâib*, 3/169; Ayrıca bk. Kâdîhân, *el-Fetâve'l-Hânîyye (el-Fetâve'l-Hindîyye ile birlikte)* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1986), 2/250-252.

¹⁴⁶ Bâbur Şah, *Bâburnâme*, 1/69.

¹⁴⁷ Muhammed b. Ahmed Nesevî, *Sîretü's-Sultân Celâlüddîn Mengüberti* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1953), 68-69.

intikal vasıtası ise literatürdür. Osmanlı medreselerinde fıkıh alanında ağırlıklı olarak Mâverâünnehir âlimlerinin eserleri okunmuş, bu eserler üzerine şerh, hâşiye ve ta'lik çalışmaları yapılmıştır. Osmanlı âlimlerinin fıkıh alanında yaptıkları müstakil teliflerde de ana kaynakları yine Mâverâünnehir âlimlerinin eserleri olmuştur. Mâverâünnehir kaynaklı nevâzil literatüründe görülen istihsan, örf vb. enstrümanlar kullanarak toplumun problemlerine çözüm bulma refleksi ise Osmanlı âlimleri tarafından benimsenip geliştirilerek başta para vakfı olmak üzere pek çok meseleye uygulanmıştır. Sonuç olarak Osmanlıda fıkıh geleneğinin ana kaynağını Mâverâünnehir kökenli Hanefî âlimlerin, eserlerinin ve fıkıh anlayışlarının oluşturduğu rahatlıkla ileri sürülebilir.

Kaynakça | References

- Ahmed Çelebi. *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*. çev. Ali Yardım. İstanbul: Damla Yayınevi, 1976.
- Ahmed Feyzî el-Çorûmî. “Müntehab min Tertîbi'l-Ulûm”. nşr. Abdullah Sıtkı İLHAN. *Hitit Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi* 19/1 (30 Haziran 2020), 427-476. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyyat.688729>
- Akhisârî, Hasan Kâfî. *Nizâmü'l-'ulemâ*. Çorum Hasan Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, 1248.
- Alsaç, Hatice. “İslâm Hukukunda Küllî Kâidelerin Hukukun İşlevleri Arasındaki Antinomi/Çatışma Bağlamında Değerlendirilmesi”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/2 (Aralık 2022), 1095-1126. <https://doi.org/10.14395/hid.1156814>
- Arif Bey. “Devlet-i Osmâniyyenin Teessüsü ve Takarrürü Devrinde İlim ve Ulemâ”. *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası* 1/2 (Mayıs 1332), 137-144.
- Aslan, Emine. *Nukûllü Fetva Mecmûaları ve Mehmed Fikhî'nin el-Ecvibetü'l-kâni'a Adlı Eserinin Bunlar Arasındaki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Atâî. *Hadâiku'l-hakâyık fi tekmileti'ş-Şakâyık*. İstanbul: y.y., 1268.
- Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.
- Attâbî. *Kitâbü Cevâmii'l-fikh (el-Fetâve'l-Attâbiyye)*. Murad Molla Kütüphanesi, 768.
- Bâbur Şah. *Bâburnâme*. haz. R. Rahmeti Arat. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970.
- Baltacı, Cahid. *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.
- Barthold, V. V. “Mâverâünnehir”. *İslam Ansiklopedisi*. 408-409. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1940.
- Barthold, V. V. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. çev. Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: Kervan Yayınları, 1981.
- Bayder, Osman. *el-Hidâye (Bir Fıkıh Metninin Hanefî Geleneğe Etkisi)*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2020.
- Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Bedir, Murteza. “Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5 (Mayıs 2005), 27-84.
- Bedir, Murteza. “Osmanlı Tarihinin Kuruluş Asrında (1389'a kadar) İlimiyeye Dair Bir Araştırma: İlk Fakihler”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 1 (2006), 23-39.
- Bilge, Mustafa. *İlk Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984.
- Bostan-zâde Yahya. *Duru Tarih (Tarih-i Sâf/Tuhfetü'l-ahbâb)*. haz. Necdet Sakoğlu. İstanbul: Alfa, 2016.
- Bostan-zâde Yahya. *Tarih-i Sâf/Tuhfetü'l-ahbâb*. İstanbul: Terakki Matbaası, 1287.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Türklerin Ulûm ve Fünûna Hizmetleri*. Dersâadet: İkdâm Matbaası, 1314.
- Büyük Haydar Efendi. *Usûl-i Fıkıh Dersleri*. haz. Hacı Adil. Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye: Matbaa-i Âmire, 1326.
- Cici, Recep. *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*. Bursa: Arasta Yayınları, 2001.
- Dadaş, Mustafa Bülent. *Şeyh Bedreddin (Bir Osmanlı Fakih)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.

- Ebussuûd Efendi. “*Risale müteallika li'l-evkâf*”, *Resâilü'l-Birgivi içerisinde*. nşr. Ahmed Hâdî el-Kassâr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Er, Şaban. *Şeyh Bedreddîn Hakkında Son Söz*. İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2016.
- Fazhoğlu, İhsan. “Türk Felsefe-Bilim tarihinin Seyir Defteri (Bir Önsöz)”. *DÎVÂN: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 18 (Haziran 2005), 1-57.
- Gibb, H.A.R. *Mohammedanism*. London: Oxford University Press, 1961.
- Güzelhisârî. *Menâfiu'd-dekâik*. İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1288.
- Hira, Ayhan. *Şeyh Bedreddîn (Bir Sufi Alimin Fıkıhçı Olarak Portresi)*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- İbn Âbidîn. “Şerhu ‘Ukûdi Resmî'l-Müftî”. *Mecmuatü resâili İbn Âbidîn*. İstanbul: Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniyye Matbaası, 1325.
- İbn Battûta. *Rihletü İbn Battûta*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2014.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtü'l-a'yân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1984.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Medreseler Neydi, Ne Değildi?*. İstanbul: Kronik Kitap, 2019.
- İlhan, Abdullah Sıtkı. “Ahmed Feyzî Çorumî'nin el-Müntehab min Tertibi'l-'ulûm Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme ve Değerlendirilmesi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (30 Haziran 2020), 427-476.
<https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.688729>
- İnalcık, Halil. *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Kâdîhân. *el-Fetâve'l-Hâniyye (el-Fetâve'l-Hindiyye ile birlikte)*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1986.
- Kalaycı, Mehmet. “Buhara'dan Kastamonu'ya Uzanan Bir Mecmua: Hanefi Geleneğin Anadolu'ya Taşınma Sürecine Dair Bazı Tespitler”. *IV. Uluslararası Şeyh Şâbân-ı Veli Sempozyumu (Hanefilik-Maturidilik)*. 1/295-306. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.
- Kallek, Cengiz. “el-Hidâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/471-473. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971.
- Kavakçı, Yusuf Ziya. *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvarâ al-Nahr İslam Hukukçuları*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1976.
- Kayapınar, Hüseyin. “Kâkî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/216. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. haz. Saffet Köse-Murat Şimşek-Hasan Özer-Huzeyfe Çeker-Güneş Öztürk. İstanbul: İrşad Kitabevi, 2017.
- Kemalpaşazâde. “Risâle fi Duḥûli Veledi'l-Bint fi'l-Mevkûfi ‘alâ Evlâdi'l-Evlâd”. *Mecmû' Resâili'l-'allame İbn Kemâl Pâşâ*. 3/115-126. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018.
- Keşşî. *Mecmû'u'n-nevâzil*. Süleymaniye Kütüphanesi, 1548.
- Kevserî, M. Zahid. *et-Tahrîrü'l-vecîz*. Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1360.
- Köprülü, Fuat. *İslam Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1973.
- Leiser, Gary. “Osmanlılardan Önce Medrese ve Anadolu'nun İslamlaşması”. çev. H. T. Başoğlu. *İslam'ın Klasik Çağında Hukuk ve Eğitim*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

- Lekesiz, M. Hulusi. *Osmanlı İlmî Zihniyetinde Değişme: Teşekkül-Gelişme-Çözülme: XV-XVII. yüzyıllar*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Madelung, Wilfred. "11-13. Asırlarda Hanefî Âlimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü". çev. Sönmez Kutlu. *İmam Maturîdî ve Mâturidîlik*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.
- Makdisî, George. *Ortaçağda Yüksek Öğretim*. çev. A.H. Çavuşoğlu - H.T. Başoğlu. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Mevkûfâtî, Mehmed. *Kitâbü'l-Mevkûfât*. İstanbul: Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, 1290.
- Molla Fenârî. *Fusûlü'l-Bedâi'*. İstanbul: Şeyh Yahya Efendi Matbaası, 1289.
- Molla Hüsrev. *Mirâtü'l-usûl*. İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniye Matbaası, 1310.
- Mustafa Abdürrâzık. *Temhîd li târîhi'l-felsefe fi'l-İslâm*. Beyrut: y.y., 2011.
- Müstakîm-zade Süleyman Efendi. *Mecelletü'n-nisâb*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Narşahî. *Târîhu Buhârâ*. çev. E. A. Bedevi - N. M. Tırâzî. Kahire: Daru'l-Meârif, ts.
- Nesevî, Muhammed b. Ahmed. *Sîretü's-Sultân Celâlüddîn Mengübertî*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1953.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri (Osmanlı Dönemi)*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.
- Okur, Kâşif Hamdi. "Bir Osmanlı Fakihinin Gözüyle Osmanlı Fukahası: Kefevî'nin Ketaib'i Üzerine Bir Değerlendirme". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (Mayıs 2017), 361-377.
- Okur, Kâşif Hamdi. *Osmanlılarda Fıkıh Usûlü Çalışmaları Hâdimî Örneği*. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010.
- Okur, Kâşif Hamdi. "Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuud Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7-8 (Aralık 2005), 33-58.
- Okur, Kâşif Hamdi. "Para Vakıfları Bağlamında Örfün Kaynak Değerine İlişkin Birgivî ve Ebussuud Arasındaki Tartışmalar". *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivî*. I/66-76. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi / Kent Arşivi Yayınları, 2019.
- Önal, Beyza. "Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî'nin Ketâ'ibü'l-A'lâmî'l-Ahyâr İsimli Eserinde Benimsediği Usûl ve Muhtevanın Bir Örneği -10. Ketîbe-". *İslam Tetkikleri Dergisi* 11/2 (Eylül 2021), 885-911. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.776854>
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Mâverâünnehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/177-180. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Saçaklı-zâde. *Tertîbü'l-ulûm*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988.
- Sadrüşşerîa. *et-Tavdîh*. İstanbul: Mekteb-i Sanâyî Matbaası, 1310.
- Starr, Ferderick. *Kayıp Aydınlanma*. çev. Yusuf Selman İnanç. İstanbul: Kronik Kitap Yayınları, 2020.
- Şemseddin Sami. *Kâmus-ı Türki*. Dersâadet: İkdâm Matbaası, 1317.
- Şener, Mehmet. *Dürer'in Kaynakları*. İzmir: Öğrenci Basımevi, 1987.
- Şimşek, Murat. "Bir Hanefî Klasiği: 'Merginânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 279-321.
- Şimşek, Murat. *İmam Ebu Hanife ve Hanefîlik*. İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı, 2019.

- Şimşek, Murat. “Osmanlı’da Fıkıh - Tasavvuf İlişkisi: Kefevî’nin Ketâib’inde Sûfîler”. *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı. 611-631. İstanbul: İSAR Yayınları, 2018.
- Taşköprülü-zâde Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku’n-Nu’mâniyye*. nşr. A. S. Furat. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Topal, Şevket - Doğan, Yusuf. “Güncel Fıkhi Meselelerin Tarihi İzdüşümü (Kefevi’nin el-Ketaib’i Çerçevesinde)”. *The Journal of International Scientific Researches* 5/1 (Şubat 2020), 38-49. <https://doi.org/10.23834/isrjournal.663948>
- Unan, Fahri. *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti’nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.

***The Muslim Difference: Defining the Line between Believers and Unbelievers from Early Islam to the Present*, yazar: Youshaa Patel (New Haven: Yale University Press, 2022),
341 sayfa, ISBN: 978-0-300-24896-8**

Ömer Yılmaz

0000 0001 9576 1344

omeryilmaz@nku.edu.tr

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Tekirdağ, Türkiye
ror.org/01a0mk874

Öz

Müslümanlar, İslam'ın emir ve yasaklarını yerine getirdiklerinde bu, farklı olmalarını da beraberinde getirir. Günde beş defa abdest alıp namaz kılmak, müslümanların günlük rutinlerini etkilemektedir. Yatsı namazını kıldıktan sonra çok geçmeden yatmak ve sabah namazı için erkenden uyanmak bunun en önemli örneklerindedir. Oruç tutan müslümanların geceye kalkıp yemek yemeleri, gündüz de yemek, içmek ve cinsellikten uzak durmaları, müslüman farklılığı üzerinde önemli bir etkidir. Haccetmek, müslümanlar için birbirleriyle benzeşme ve diğer din mensuplarıyla farklılaşmanın zirve noktasını teşkil etmektedir. İslam'ın ortaya koyduğu israf yasağı, müslümanların gösterişten uzak, sade bir yaşam ve giyim tarzı benimsemelerini gerektirmektedir. Bu özellikle ipekli kıyafetlerin erkekler tarafından giyilmesinin önüne geçmektedir ve ipeği kıyafetlerinde yoğun olarak kullanan kültürlerle farklılık oluşturmaktadır. Bu farklılıkları birlikte değerlendirdiğimizde İslam'da farklılığın bir amaç değil netice olduğunu söyleyebiliriz. Farklılık üzerinde etkili olan emirler, farklılık oluşturmak için emredilmiş değildir. Mesela oruç, farklılık üzerinde etkilidir ama müslümanlara orucun emredilmesindeki amaç, onları diğer insanlardan farklı kılmak değildir. Hz. Muhammed'in ipekli elbiseye yaklaşımı da bu çerçevededir. O, bunun âhiretten nasibi olmayanlara ait bir kıyafet olduğunu söylemiştir. Buradaki amaç, farklılık oluşturmak değil, israfın ve gösterişin önüne geçmektir. Dini vecibelerin yerine getirilmesi ile ortaya çıkan farklılık inanç özgürlüğü kapsamındadır. Ancak İslami emir ve yasakların bir neticesi olarak ortaya çıkan müslüman farklılığı, doğrudan bir hedef haline getirildiğinde yapaylığı ve toplumdaki yabancılaşmayı beraberinde getirir. Bunun İslamofobiyi desteklediğinde de şüphe yoktur.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku; Müslüman Farklılığı; Hac; Oruç; İslamofobi

Atıf Bilgisi

Yılmaz, Ömer. "The Muslim Difference: Defining the Line between Believers and Unbelievers from Early Islam to the Present, yazar: Youshaa Patel (New Haven: Yale University Press, 2022), 341 sayfa, ISBN: 978-0-300-24896-8". *EskiYeni* 51 (Aralık 2023), 1246-1250.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1392604>

Geliş Tarihi 18 Kasım 2023

Kabul Tarihi 27 Aralık 2023

Yayın Tarihi 31 Aralık 2023



***The Muslim Difference: Defining the Line between Believers and Unbelievers from Early Islam to the Present*, by Youshaa Patel (New Haven: Yale University Press, 2022), 341 pages, ISBN: 978-0-300-24896-8**

Ömer Yılmaz

0000 0001 9576 1344

omeryilmaz@nku.edu.tr

Tekirdağ Namik Kemal University, Faculty of Theology, Dept of Islamic Law, Tekirdağ, Türkiye
ror.org/01a0mk874

Abstract

Fulfilling the orders and prohibitions of Islam will make Muslims different. Performing ablution and praying five times a day affects the daily routine of Muslims. The fact that fasting Muslims wake up and eat at night and abstain from eating, drinking, and having sex during the day is an essential factor in the difference between Muslims and non-Muslims. For Muslims, performing the pilgrimage constitutes the pinnacle of their similarity to each other and their differentiation from members of other religions. The prohibition of waste established by Islam requires Muslims to adopt a simple lifestyle and clothing style that is away from ostentation. It primarily prevents silk clothes from being worn by men and creates a difference between cultures that use silk extensively in their clothes. When we evaluate these differences together, we can say that the difference in Islam is not a goal but a result. Commands that act on difference are not commanded to create difference. For example, fasting is effective on difference; however, commanding Muslims to fast is not to make them different from other people. The Prophet Muhammad's approach to silk clothes is also within this framework. He said that this was the clothing of those without a share in the afterlife. The aim is not to create a difference but to prevent waste and ostentation. The difference that occurs when religious obligations are fulfilled is not abnormal. This is within the scope of freedom of belief; however, when Muslim difference is transformed from a consequence of Islamic commands and prohibitions into a direct goal, it will cause artificiality and alienation of Muslims from their society. There is no doubt that this supports Islamophobia.

Keywords

Islamic Law; Muslim Difference; Pilgrimage; Fasting; Islamophobia

Citation

Yılmaz, Ömer. "The Muslim Difference: Defining the Line between Believers and Unbelievers from Early Islam to the Present, by Youshaa Patel (New Haven: Yale University Press, 2022), 341 pages, ISBN: 978-0-300-24896-8". *Eskiyeni* 51 (December 2023), 1246-1250.

<https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1392604>

Date of submission 18 November 2023

Date of acceptance 27 December 2023

Date of publication 31 December 2023

The author, educated in England as a child of a Muslim family, was kept apart from his classmates by his primary school teacher, causing differences in his agenda from an early age. However, the factor that motivated the author to research on this subject was a Friday sermon he listened to in the United States. In the sermon, the preacher said that it was a religious necessity for Muslims to be different from non-Muslims. Therefore, diversity as a research topic attracted the author's interest.

In the first chapter, the author states that in the early years of Islam, Muslims imitated pre-Islamic Arab practices and the People of the Book in many matters. The author's primary examples are the fast of 'Āshūrā', the tenth day of Muharram in the Islamic calendar, and the first qibla, the Masjid al-Aqsa. The author describes Muslims' imitation of the People of the Book as mimetic rivalry. According to him, the dominant feature in this is periodicity. Muslims pointed out similarities based on imitation in the early periods and differences in later periods. In this case, Muslims saw the practices they imitated in the early periods as obstacles in their path in the following periods. However, here, it is seen that the author needs to take into consideration the phenomenon of abrogation. Abrogation is a change in the religious ruling without instability or contradiction. On the contrary, some provisions change due to the evolution of time, conditions, and the audience receiving the revelation; religious provisions are based on wisdom.

In the second chapter, the author discusses the hadith known as the hadith of imitation. In the hadith of imitation, the Prophet stated that being similar to a community means being one of them. According to the author, the hadith scholars' approach to this hadith is manipulative. They first attributed a negative meaning to imitation based on this hadith. Then, they guided their readers with the topics they included about this hadith in their books. The question we need to seek the answer to here is: To what extent does the meaning expressed by the hadith of imitation take place within the texts of the Qur'an and the Sunna? Even a fundamental level of examination on this subject leads us to the following conclusion: "There are many verses and hadiths that are in the same direction as the imitation hadith in terms of meaning. The Qur'an repeated the mistakes of past peoples, infidels, and the people of the book. Believers are warned not to make the same mistakes or be like them." This situation is overlooked in the author's approach.

In the third chapter, the author discusses the rights of dhimmis. According to the author, the provisions regarding dhimmis in Islamic law have no equivalence in the understanding of the modern state. The author's speculations regarding the approach of Islamic law to dhimmis depend on the Pact of 'Umar (I) b. al-Khaṭṭāb (d. 23/644). However, conditions are added later in the Pact. Moreover, this is what constitutes doubt. Because its authenticity remains controversial, nothing further must be said. Considering that Islam has been experienced in a vast geography for 14 centuries, the representative power of the historical experience put forward by the author needs to be stronger. The Constitution of Medina, which was prepared with the participation of different religious, political, and ethnic groups in Medina and envisaged coexistence under the presidency of Muhammad, is an essential legal document in this respect. With this document, it was recorded that all religious groups in Medina had equal rights and obligations. In the author's view, Muslims should not despise non-Muslims and should establish friendly relations with them. It requires superiority not in group membership but in piety (*taqwa*).

In the fourth chapter, the author focuses on the symbolic power of difference. Fulfilling the orders and prohibitions of Islam will make Muslims different. Performing ablution and praying five times a day affects the daily routine of Muslims. The fact that fasting Muslims wake up and eat at night and abstain from eating, drinking, and having sex during the day is an essential factor in the difference between Muslims and non-Muslims. For Muslims, performing the pilgrimage constitutes the pinnacle of their similarity to each other and their differentiation from members of other religions. The prohibition of waste established by Islam requires Muslims to adopt a simple lifestyle and clothing style that is away from ostentation. It primarily prevents silk clothes from being worn by men and creates a difference between cultures that use silk extensively in their clothes. When we evaluate these differences together, we can say that the difference in Islam is not a goal but a result. Commands that act on difference are not commanded to create difference. For example, fasting is effective on difference; however, commanding Muslims to fast is not to make them different from other people. The Prophet Muhammad's approach to silk clothes is also within this framework. He said that this was the clothing of those without a share in the afterlife. The aim is not to create a difference but to prevent waste and ostentation. The difference that occurs when religious obligations are fulfilled is not abnormal. This is within the scope of freedom of belief; however, when Muslim difference is transformed from a consequence of Islamic commands and prohibitions into a direct goal, it will cause artificiality and alienation of Muslims from their society. There is no doubt that this supports Islamophobia.

In the fifth chapter, the author clarifies the historical background of Ibn Taymiyyah's approach to the subject. As the author highlights, the scholar who most emphasized the Muslim difference in the classical period was Ibn Taymiyya (d. 728/1328). He transformed Muslim difference from a consequence of religious life into a goal and described the resemblance of a Muslim to an infidel as blasphemy. The verses prohibiting making friends with polytheists and ordering only believers to be friends are also evidence of this approach. The author establishes a connection between the doctrine of difference proposed by Ibn Taymiyya and the political and military crises of his time. According to him, Ibn Taymiyya's marginal views on Muslim differences are related to the period in which he lived. Ibn Taymiyya was living under Mamluk rule, which was facing Mongol attacks. One of the central policies of the Mamluks against the Mongols was to ensure the unity of the Muslims and to cleanse the region from the Crusaders. They suspected the Crusaders of espionage and saw them as an internal threat. These security concerns were the basis for Ibn Taymiyya's view of being similar to non-Muslims as blasphemy. He found a way to ensure the unity of Muslims by returning to the understanding of Islam of the first Muslims. The most essential building block that enabled this was for Muslims to avoid imitating non-Muslims.

After analyzing Ibn Taymiyya's approach, the author reminds the reader in the following chapter that imitation also has positive aspects. According to him, imitation is also a method of self-improvement. Taking good people as examples and trying to be like them is only possible through imitation. This view is more functional for Muslims living in predominantly non-Muslim societies. If a Muslim living in such a society sees imitation as blasphemy and strictly avoids it, he cannot adapt to the society in which he lives. In the last

chapter, the author examines this issue by focusing on the views of Muhammad ‘Abduh (d. 1905) and Rashīd Riḍā (d. 1935). In this context, he compares belonging to Muslim and non-Muslim social structures. The author proves that reinforcing belonging to the Muslim community is a normative value in Islam. These include congregational prayer and pilgrimage. These clearly show that the unity of Muslims is good. There is no significant debate on this subject. However, can the same be said for belonging to a society whose majority is non-Muslim? It is not easy to answer this question with the same clarity. According to reformists such as Muhammad ‘Abduh and Rashīd Riḍā, it is more suitable for believers to develop a sense of belonging by assimilating into a non-Muslim majority. Conversely, the author finds the reformist approach, morally weak, which only provides a utilitarian solution to the problem. According to the author, sharia is not just a law; it is a virtuous way that reveals how to live a good life. The utilitarian logic of the fatwa of reformists, particularly ‘Abduh, needs to be revised to establish a deep connection with non-Muslims. Therefore, imitation has become a tool for Muslims’ success in the political, military, and scientific fields.

Kaynakça | References

- Ibn Taymiyya. *İktizā’ al-şirāṭ al-müstakīm li-muḥālefet aṣḥāb al-caḥīm*. Riyadh: Shirkat al-Ubaykān, 1984.
- Muḥammad ‘Abduh. *Risāla al-Tawḥīd*. Beirut: Dār Iḥyā’ al’ulūm, 1985.
- Patel, Youshaa. *The Muslim Difference: Defining the Line between Believers and Unbelievers from Early Islam to the Present*. New Haven: Yale University Press, 2022.
- Rashīd Riḍā. *Tafsīr al-Manār*. Cairo: Dār al-Manār, 1954.