

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Journal of Sakarya University
Faculty of Theology

ISSN: 2146-9806

cilt: XVIII | sayı: 34 | yıl: Aralık 2016

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli bir dergidir.
Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu
yazarlarına aittir.

Bu kitabın yayın hakları

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

5846 ve 2936 sayılı fikir ve sanat eserleri yasası hükümleri gereğince
"Bu kitap hiçbir yöntemle çoğaltılamaz. Resim, şekil, şema, grafik ve
herhangi bir bölümü dekanlığın izni olmadan kopya edilemez."

Her hakkı Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ	JOURNAL OF SAKARYA UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
cilt: XVIII, sayı: 34, yıl: Aralık 2016	volume: XVIII, issue: 34, year: December 2016
ISSN: 2146-9806	
Bu dergi, ULAKBİM ve EBS COHOST Research Database tarafından taranmaktadır.	
<p style="text-align: center;">Sahibi/Owner on behalf of Theology Faculty Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI</p> <p style="text-align: center;">Editör/Editor in chief Doç. Dr. Erdiç AHATLI</p> <p style="text-align: center;">Editör Yardımcısı/Editorial Assistant Yrd. Doç. Dr. İhsan KAHVECİ</p> <p style="text-align: center;">Yazı Takip/Secretary Arş. Gör. Ravza AYDIN</p> <p style="text-align: center;">İç Tasarım/Design Arş. Gör. Betül ELMACI ve Yrd. Doç. Dr. Harun ABACI</p> <p style="text-align: center;">Web Sayfası Sorumlusu Arş. Gör. Yunus KAYMAZ</p> <p style="text-align: center;">Kapak M. Emin ALBAYRAK</p> <p style="text-align: center;">Baskı Yeri ve Tarihi/Publication Place and Date Sakarya 2016</p> <p style="text-align: center;">Baskı/Printing Sakarya Gelişim Ofset Tanıtım Matbaa Yayın Reklam Tic. ve San. Ltd. Şti.</p> <p style="text-align: center;">A. Menderes Cad. No: 22/A Yeniceami Adapazarı Tel: 0264 273 52 53 – Faks: 0264 281 73 00</p> <p style="text-align: center;">Yazışma Adresi/Corresponding Address Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 54040 Ozanlar Kampüsü Adapazarı/Sakarya Tel: +90 (264) 295 67 30 Faks: +90 (264) 295 67 36</p> <p style="text-align: center;">web sayfası / web page http://dergipark.ulakbim.gov.tr/sakaifd e- posta / e-mail: eahatli@sakarya.edu.tr</p>	<p style="text-align: center;">Yayın Kurulu / Editorial Board</p> <p>Doç. Dr. Kemal BATAK (Sakarya Üniversitesi) Doç. Dr. Süleyman KAYA (Sakarya Üniversitesi) Yrd. Doç. Dr. İhsan KAHVECİ (Sakarya Üniversitesi) Yrd. Doç. Dr. Kenan MERMER (Sakarya Üniversitesi) Yrd. Doç. Dr. M. Mücahid DÜNDAR (Sakarya Üniversitesi)</p> <p style="text-align: center;">Danışma Kurulu / Advisory Board</p> <p>Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet YAMAN (Necmettin Erbakan Üniversitesi) Prof. Dr. Ali DURUSOY (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Alim YILDIZ (Cumhuriyet Üniversitesi) Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi) Prof. Dr. Bülent UÇAR (Osnabrück Üniversitesi) Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Selçuk Üniversitesi) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. George TAYLOR (Pittsburgh School) Prof. Dr. İlhan KUTLUER (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. M. Saffet SARIKAYA (SDÜ) Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Murteza BEDİR (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Mustafa ÇİÇEKLER (Medeniyet Üniversitesi) Prof. Dr. Naser NİKOUBAKHT (Tarbiat Modares Üniv.) Prof. Dr. Oliver LEAMAN (Kentucky Üniversitesi) Prof. Dr. Osman AYDINLI (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Ömer ÇELİK (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Rahim ACAR (Marmara Üniversitesi) Prof. Dr. Ramazan MUSLU (İstanbul Üniversitesi) Prof. Dr. Suat CEBECİ (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (İstanbul Üniversitesi) Doç. Dr. Abd-alraheem al-SHAREEF (Zerqa Üniversitesi) Doç. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU (Sakarya Üniv.) Yrd. Doç. Dr. Ahmet Tahir DAYHAN (Dokuz Eylül Üniv.) Yrd. Doç. Dr. Mahmut SALİHOĞLU (İstanbul Üniversitesi)</p>
Sayı Hakemleri / Referee Board of this issue	
<p>Prof. Dr. Celal TÜNER (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Dursun HAZER (Bilecik Şeyh Edebali Üniv.) Prof. Dr. Hamza GÜNDOĞDU (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Rahim ACAR (Marmara Üniversitesi) Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK (İstanbul Üniversitesi) Doç. Dr. Aziz DOĞANAY (Marmara Üniversitesi) Doç. Dr. Hüseyin Yücel BAŞDEMİR (Y. Beyazıt Üniv.) Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üniversitesi) Doç. Dr. Osman GÜMAN (Sakarya Üniversitesi) Yrd. Doç. Dr. Ahmet YILDIZ (Erciyes Üniversitesi) Yrd. Doç. Dr. Hasan MEYDAN (Bülent Ecevit Üniversitesi) Yrd. Doç. Dr. Mahmut ZENGİN (Sakarya Üniversitesi) Yrd. Doç. Dr. Sezay KÜÇÜK (Sakarya Üniversitesi) Yrd. Doç. Dr. Tamer YILDIRIM (Sakarya Üniversitesi)</p>	
Dergimizin yayım ve yazım ilkeleri 187-197 sayfaları arasında yer almaktadır.	

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler /Articles

Ernest Sosa'nın Erdem Epistemolojisi / Virtue Epistemology of Ernest Sosa
Doç. Dr. Kemal BATAK
1-29

Two Different Perspectives of MacIntyre on Hume: Revisiting Alasdair MacIntyre's Approach to David Hume's Moral Philosophy
Arş. Gör. Elif Nur ERKAN BALCI
31-50

Paul F. Knitter'in Dinler Arası Diyalog Anlayışı / Interreligious Dialogue Understanding of Paul F. Knitter
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şükrü ÖZKAN
51-71

Nahiv İlminde Kıyâsa Yöneltilen Bazı İtirazlar / Some Objections Directed Against the "Qiyâs" in the Nahw
Yrd. Doç. Dr. Yonis İNANÇ
73-91

Mihrişah Vâlide Sultan Su Bendi / Mihrişah Vâlide Sultan Water Bend
Yrd. Doç. Dr. Habibe KAZANCIOĞLU
93-123

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Gözüyle Değer Öğretimini Gerçekleştiren Öğretmenlerde Olması Gereken Nitelikler (Nitel Bir Araştırma) / Qualitative Study about Qualities of Ideal Teacher Who Teaches Moral Values According to Religious Culture and Ethics
Yrd. Doç. Dr. Muhammed Esat ALTINTAŞ
125-142

Kitap Değerlendirmeleri/ Book Reviews

Michael Newman, çev. Hakan Gür, *Sosyalizm (Socialism)*
Yrd. Doç. Dr. Tamer YILDIRIM
143-147

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, çev. Doğan Naci Kadıoğlu, *Din Felsefesi Dersleri*
Arş. Gör. Hüseyin AYDOĞAN
149-153

Prof. Dr. Ahmet Yılmaz, *İlâhiyât Fakülteleri İçin Açıklamalı Edebî Osmanlıca 1*
Arş. Gör. Ayşe PARLAKKILIÇ MUCAN
155-157

Ömer Mahir Alper ve Müstakim Arıcı (ed.), *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*
Ahmet Faruk YOLCU
159-164

Georgia Petridou, *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*
Şeyma KÖMÜRCÜOĞLU
165-169

Fred Feldman, çev. Ferit Burak Aydar, *Etik Nedir?*
Arş. Gör. Metin AYDIN
171-177

İrfan AYCAN ve M. Mahfuz SÖYLEMEZ, *İdeolojik Tarih Okumaları*
Arş. Gör. Feyza DOĞRUYOL
179-183

İndeks/Index
33-34. Sayılar
185-186

Yayım ve Yazım İlkeleri / Guidelines for Publication
187-197

Editör'den

Bir önceki sayımızda akademik dergiciliğin problemleri sadedinde bahsettiğimiz hususu tarihe not düşülmesi açısından tekrarlamak gereği hissediyoruz. Şöyle demiştik: “Son birkaç yılda yeni açılanlarla birlikte sayıları hızla artan İlahiyat fakülteleriyle doğru orantılı olarak fakülte merkezli akademik dergilerde de ciddi bir artış olmuştur. Nicelik olarak sevindirici olan bu gelişme dergilerin niteliği dikkate alındığında; yayımlanan yazıların kalitesi, hakem olurlarının titizliği gibi hususlarda dürüst olmak gerekirse maalesef arzu edilen seviyede değildir. Ümit ederiz ULAK-BİM başta olmak üzere alanda sorumluluğu ve bir şekilde yaptırımı olan diğer kurum ve kuruluşlar yayın standartlarının yükseltilmesi konusunda gereken titizliği gösterirler.”

Haziran ayında 33. sayımızı yayımladıktan sonra ülkemiz, gerçekleştirilmek istenen 15 Temmuz darbe girişiminin bertaraf edilmesiyle büyük bir felaketin eşiğinden döndü. Ancak bu sayede; adam kayırmalarla, soru çalmalarla, kolektif çalışmalar yapıp kısa yoldan akademik kariyer elde etmelerle, yurt dışında paravan sempozyumlar düzenlemelerle ve yine üniversiteleri kendi adamlarıyla doldurmanın bir aracı haline getirdikleri sözde akademik dergilerle büyük bir kadrolaşma sağlayan millet düşmanları, pek çoğu hak etmeden atandıkları kadrolardan tasfiye edildi ve edilmeye devam ediyor. İnşallah bu durum akademik dergicilikte de objektifliğin gelişmesine ve yaygınlaşmasına katkı sağlayacaktır.

Bu sayımızda sizlere altı makale ile yedi kitap değerlendirmesi sunuyoruz. Dolayısıyla yayımlanmak üzere çalışmalarını dergimize gönderen bütün araştırmacılara içten teşekkürlerimizi sunarız. Ayrıca hiçbir talebimizi karşılıksız bırakmayan, yazıların gelişmesi ve olgunlaşmasına ciddi katkıları olan fedakâr hakem heyetine en samimi şükranlarımızı arz ediyoruz.

Aynı şekilde yazıların ön incelemesini yapan tüm yayın ve danışma kurulunda bulunan hocalarımız ile diğer hocalarımıza minnettarız. Yine sekreteryayı özveriyle götüren Ravza Aydın'a, derginin iç tasarımını yapan Yrd. Doç. Dr. Harun Abacı ve Betül Elmacı'ya, yazıların son okumalarını gerçekleştiren, Ömer Faruk Akpınar, Metin Aydın, Gülsüm Korkmazer, Ayşegül Mete'ye çok teşekkür ederiz.

Son olarak dergimizin basımı ve başka konularla ilgili isteklerimizi olumlu karşılayıp her türlü desteği veren dekanımız Prof. Dr. Ahmet Bostancı'ya, dekan yardımcımız Yrd. Doç. Dr. Şükrü Şirin'e, fakülte sekreterimiz Şuayyip Kahya ve onun şahsında katkıları olan fakültemiz personeline, derginin baskısını gerçekleştiren Sakarya Gelişim Ofset Yetkililerine şükranlarımızı sunarız.

En nihayet editörlük vazifesine tensip edildiğim 28. sayıdan itibaren birlikte altı sayı çıkardığımız sabık dekanımız Prof. Dr. H. Mehmet Günay'a ve sabık dekan yardımcımız Prof. Dr. Süleyman Akkuş'a her daim yanımızda, her konuda tam müzahir oldukları için namütenahi teşekkürlerimi sunarım.

Doç. Dr. Erdinç AHATLI

ERNEST SOSA'NIN ERDEM EPİSTEMOLOJİSİ

Kemal BATAK*

Öz

Bu makalede çağdaş erdem etiğinden hareketle bir erdem epistemolojisi geliştiren yaşayan analitik felsefecilerden Ernest Sosa'nın görüşlerini inceliyorum. Etikteki erdem teorisi fiil-temelli değil kişi temellidir; benzer şekilde, epistemolojideki erdem teorisi de inanç/önerme temelli değil kişi temellidir. Entelektüel erdem kavramıyla kişi temelli gerekçelendirme teorisi savunan Sosa, bu yolla, temelciliğin, bağdaşımcılığın ve Gettier sonrası problemlerin alternatifi olabilecek bir teori geliştirmiştir. Kökleri klasik epistemolojide Aristoteles'te, Aquinas, Descartes ve Reid'de bulunabilecek, çağdaş epistemolojide ise temelde Alvin Goldman epistemolojisine dayanan bu teori güvenilirliğin artırılmış bir versiyonudur. Bu epistemolojisinin en temel özelliklerinden biri temelcilik/bağdaşımcılık, içselcilik/dışsalcılık gibi dikotomilerden kaçınması ve epistemolojideki kutuplaşmaları uzlaştırarak aşmaya çalışmasıdır. Son olarak, Sosa erdem epistemolojisi Quineci radikal doğallaştırılmış epistemolojiye karşı epistemolojinin normatif bir disiplin olduğunu savunur.

Anahtar Kelimeler: Erdem epistemolojisi, Ernest Sosa, Entelektüel erdem, Güvenilirlik, Normativite.

Virtue Epistemology of Ernest Sosa

Abstract

In this article, I explore the views of Ernest Sosa, a living analytic philosopher who developed a virtue epistemology out of the contemporary virtue ethics. Virtue theory in ethics is person-based rather than act-based; and similarly virtue theory in epistemology is person-based rather than belief/proposition-based. In this way, Sosa who has defended person-based theory of justification with the aid of intellectual virtue, developed a theory that can be an alternative to foundationalism, coherentism and post-Gettier problems. The theory is a refined version of reliabilism and its roots can be traced back to Aristotle, Aquinas, Descartes and Reid in classical epistemology and it also basically depends on epistemology of Alvin Goldman in contemporary epistemology. One of the most important features of this epistemology is refrain from dichotomies such as foundationalism/coherentism and internalism/externalism and try to surpass polarization by reconciling them. Finally, virtue epistemology of Sosa defends epistemology as a normative discipline against Quineist radical naturalized epistemology.

Keywords: Virtue epistemology, Ernest Sosa, Intellectual Virtue, Reliabilism, Normativity.

Çağdaş felsefede erdemlere ve erdem etiğine olan ilginin G. E. M. Anscombe'nin "Modern Moral Philosophy" adlı makalesiyle başladığı söylenebilir.¹

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, (kemalbatak@sakarya.edu.tr).

1 Roger Crisp, "Introduction", Aristotle, *Nicomachean Ethics*, çev. Roger Crisp, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. xvii; G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, 33 (1958).Etikte sonraki önemli adımlardan biri MacIntyre'in çabalarına yansıtacaktır. Sosa ilk olarak 1980'de o ise 1981'de erdeme dikkat çeker. Bak. Ernest Sosa, "The Raft and Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge", *Midwest Studies in Philosophy* 5, (1980), s. 3-25; Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A study in Moral Philosophy*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1981.

Benim makalemin konusu olan erdem epistemolojisinin ilk çağdaş² mudafii olan Ernest Sosa'ya kulak verirsek, onun *erdem etiğinden* hareketle *erdem epistemolojisi* geliştirdiğini³ ve hatta iki görüşün birbirini destekleyeceğine dair bir fikre sahip olduğunu görürüz.⁴ Görünüşe bakılırsa, erdem kavramı, 1980 öncesi, önce etikte, ardından 1980 ile birlikte, Sosa eliyle epistemolojide ve nihayet 2000'lere doğru psikolojide, örneğin, pozitif psikolojide⁵ öne çıkmış görünüyor. Muhtemelen insanın sadece "bencil bir gene" sahip olmadığı, aynı zamanda etik, epistemoloji ve psikolojide dikkate alınacak bir takım erdemlere de sahip olduğu şeklindeki bir yaklaşım bu gelişmelere ivme vermiştir. Bu açıdan bakılırsa, her üç alandaki erdeme dönüşüm insana dair yükselen bir optimizme de işaret eder. Bu yaklaşımın bir diğer mantıksal sonucu, insanın fiil ve inançlarının değil onların dayanağının odak noktası haline gelmeye başlamasıdır.

Makaleye erdem etiği ve erdem epistemolojisi arasındaki ilişki ile başlamak uygun olacaktır. Ardından kabaca şu soru(n)lara temas ediyorum: Bağdaşımçı ve temelci gerekçelendirme teorisinin hangi zaafı Sosacı entelektüel erdem kavramını doğurmuştur? Erdem epistemolojisinin klasik ve çağdaş felsefedeki kaynakları nedir? Modern Kartezyen akılcı epistemolojisinin alternatiflerinden olan güvenilirli gerekçelendirme teorisini ortaya çıkaran nedenler ve ayırıcı özellikleri nedir? Güvenilirli bir gerekçelendirme teorisi olan Sosacı erdem epistemolojisi hangi bakımlardan güvenilirlicidir; ondan farkları, ona yönelik itirazları nedir? Yeni kötü cin problemi ve meta-bağdaşmazlık problemini çözmede erdem epistemolojisi etkin midir? Erdem epistemolojisine göre, epistemoloji normatif bir disiplin midir? Gerekçelendirme ve bilgi hangi çerçevede değerlendirici kavramlardır? Epistemik normlar nelerdir?

Yazımın girişinde de belirttiğim gibi, gerçekten de erdem etiği ve erdem epistemolojisi fiilden ve inançtan daha çok faile ve kavrayana, kişiye odak-

2 Sosa'nın "soyağacı"nda gösterilen John Greco, onun, teorik erdem yaklaşımını savunan *ilk modern yazar* olduğunu söyler. Bak. John Greco, "Sosa, Ernest (1940-)", *The Dictionary of Modern American Philosophers*, John R. Shook (ed.), Bristol: Thoemmes, 2005, s. 2287.

3 Ernest Sosa, "The Raft and Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge", *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 189-190; Robert Audi, "Intellectual Virtue and Epistemic Power", *Ernest Sosa and His Critics*, John Greco (ed.), Malden: Blackwell Publishing, 2004, s. 3.

4 Ernest Sosa, "Introduction: Back to Basics", *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 12.

5 Christopher Peterson, Martin E. P. Seligman, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*, Oxford: Oxford University Press, 2004. (Pozitif) Psikoloji-erdem ilişkisi için bak. Ali Ayten, *Erdeme Dönüş: Psikoloji ve Mutluluk Yolu*, İkinci Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

lanır. Nitekim bu konuda Sosa şöyle der: “Buna göre bir performansı hünerli, bir fiili haklı, bir yargıyı bilge ya da uygun olarak övmek sadece fiili ya da yargıyı değerlendirmek değildir; fakat aynı zamanda tefekkür edilen kabiliyeti, karakter ya da aklı [değerlendirmektir].” Hem epistemolojide hem de etikte erdem odaklı bu görüş, failin fiillerine *haklı*, idrak edenin inançlarına *bilgi* şeklinde değer biçerken *özmede* mevcut olan pratik ya da entelektüel erdemlerden söz eder.⁶ Kişinin fiilleriyle ilgili haklılığından ve inançlarıyla ilgili bilgidenden söz ederken, zımnî olarak, o kişinin pratik ya da entelektüel erdemlerinden söz ederiz. Zira burada, çok farklı koşullarda, çok farklı seçim ve inançlara bakılırsa, özellikle bunların o kişiye nispeti o kişiyi hem erdemli hem de güvenilir kılar. Bu yüzden, erdem epistemolojisi, entelektüel erdemlerle, bilişsel erdemlerle ilişkili gerekçelendirmenin yeri olarak *kişiye* vurgu yapmasıyla diğer görüşlerden farklılaşır.⁷ O halde, erdem etiği ve erdem epistemolojisi ahlaki ve entelektüel iyiye -haklı fiil ve doğru inanca- kişiye ait bir nitelik olan erdemlerle ulaşacağımızı savunur.

Erdem etiğine göre, kişinin normatif nitelikleri fiilin normatif niteliklerinden daha aslidir. Bir diğer ifadeyle, “haklı fiil” “erdemli karakter”e dayanır. Bu erdem yaklaşımını epistemolojiye uygulayan Sosa’ya göre, kişinin normatif nitelikleri inancın normatif niteliklerinden daha aslidir. Bir diğer ifadeyle, “gerekçelendirme”, “bilgi”, “iyi delil” gibi epistemik normatif nitelikler entelektüel olarak erdemli karaktere, bilişsel faile, daha açık ifadeyle, entelektüel erdeme yani yetelerimize dayanır.⁸ İnancın normatif nitelikleri entelektüel olarak erdemli kişinin inanması nedeniyle ortaya çıkar. Öyleyse şöyle diyebiliriz: Etikteki erdem teorisi fiil-temelli değil kişi-temellidir; epistemolojide erdem teorisi inanç/önerme-temelli değil kişi-temellidir.⁹ Bir inancın gerekçelendirme gibi epistemik statüsünün entelektüel erdem gibi öznenin epistemik nitelikleri bakımından anlaşılması¹⁰ çağdaş epistemolojide önemli bir dönüşüme işaret eder. Burada müşterek bir biçimde her iki

6 Ernest Sosa, “Reflective Knowledge in the Best Circles”, *The Journal of Philosophy*, 94 (1997), s. 420; Ernest Sosa, *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge*, Volume II, Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 189. İslam etiğinde özellikle “Kur’an ahlaki erdemleri” ve “Kur’an entelektüel erdemleri” ayrımı için bak. Recep Alpyagıl, “Virtue in Islam”, *The Handbook of Virtue Ethics*, Stan van Hooft (ed.), Durham: Acuman, 2014.

7 Sosa, *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge*, s. 187, 188.

8 Greco, “Sosa, Ernest (1940-)”, s. 2289. John Greco, “Virtue Epistemology”, *A Companion to Epistemology*, Jonathan Dancy, Ernest Sosa, and Matthias Steup (ed.), İkinci Baskı, Malden: Wiley-Blackwell, 2010, s. 76.

9 John Greco, *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), s. 42; Linda Zagzebski, AbrolFairweather, “Introduction”, *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, Linda Zagzebski, AbrolFairweather (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 3.

10 Matthias Steup, “Sosa, Ernest (1940-)”, *Macmillan Encyclopedia of Philosophy*, Donald M. Borchert (ed.), Detroit: Thomson and Gale, 2006, s. 135.

erdem (ahlaki ve entelektüel) öznenin fiillerinin ya da inançlarının kaynağıdır. Üstelik söz konusu fiil ya da inancın gerekçelendirilmesi erdeme dayanmasına, bu da *söz konusu kişinin* erdemli olmasına bağlıdır. Bir öznenin doğru inanca sahip olması değil entelektüel bir erdeme, yetiye dayanarak doğru inanca sahip olması, “bilgi”ye sahip olması demektir. Yoksa doğru inanca a) kazara bir şekilde, b) batıl inançlara dayanarak, c) beyin yıkaması sonucu vb. inanılabilir. Özellikle Gettier problemi sonrası gerekçelendirilse bile doğru inancın epistemik statüsünün sorgulanması ve bilgi olmaya yetmeyeceği çeşitli durumların olduğunun anlaşılması “gerekçelendirme” ile birlikte inancın doğruluğunun gözden düşmesine neden olmuştur. Az önce sözünü ettiğim üç durumun bir inancın doğru çıkmasına neden olabilmesi entelektüel erdemi bilgi için anahtar bir role yükseltir. Doğru gibi bir entelektüel iyiye ancak entelektüel erdemle ulaşıyorsak, epistemik olarak gerekçelendirilmiş sayılırız.

Erdem epistemolojisine yönelik çağdaş ilgi çağdaş analitik filozoflardan Sosa’nın 1980’de yayımladığı *The Raft and Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge* adlı makalesinde entelektüel erdemden ilk olarak söz etmesiyle başlar. Sosa, bu makalesinde temelci ve bağdaşımçı gerekçelendirme teorilerinin zaaflarının bulunduğunu uzunca savunarak¹¹ bu problemleri çözen ve söz konusu çatışmayı bertaraf eden bir kavram olarak makalenin sonunda çok kısaca, bir sayfa, bu kavrama değinir. Dolayısıyla, erdem epistemolojisinin en temel iki kavramından ilki olan entelektüel erdem kavramı, bilginin yapısına dair bir gerekçelendirme teorisi olarak, bir dikotomi sergileyen temelcilik ve bağdaşımçılık arasında “ezeli” sorunu çözerken ortaya çıkmıştır. Sonraki yazılarında ise ikinci bir husus olarak Sosa, bu yazıda detaylarına değineceğim üzere, Goldman’ın güvenilirliğine itirazlar yöneltir ve onu arıtarak kendi erdem epistemolojisiyle aşmaya çalışır.

Sosa tarafından ilk olarak *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology* adlı eserinin girişinde¹² erdem epistemolojisi kavramı kullanılır. Kendisiyle bir mülakat yapan *The Philosopher’s Magazine* onu, haklı olarak, erdem epistemolojisinin kurucusu olarak gösterir.¹³ Ki bu elbette çağdaş (modern?) erdem epistemolojisi için geçerlidir. Bu yaklaşımın temel kavramlarından entelektüel erdemi ise ilk olarak yukarıda söz ettiğim 1980 tarihli makalesinde (*The Raft and Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of*

11 Sosa’nın bu konudaki fikirleri için şu çalışmama bakılabilir. “Ernest Sosa’nın Temelci ve Bağdaşımçı Gerekçelendirme Eleştirisi”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, sayı: 21 (2016).

12 Sosa, “Introduction: Back to Basics”, s. 12.

13 Ernest Sosa, “An Interview with Ernest Sosa: The Philosopher’s Magazine, Fall 2011”, <http://www.ernestsosa.com/interviews.html>, 31.08.2016.

Knowledge) kullanan Sosa, kendisinin de yazının sonunda ifade ettiği gibi, etikteki erdem teorisinden hareketle epistemolojide erdeme dair bir teori teklif etmiştir.

Sosa, yukarıda andığımız makalelerini birleştirdiği 1991 tarihli kitabının başında¹⁴ *erdem perspektivizmi* adını verdiği bir görüşü savunmaya ve geliştirmeye çalıştığını ifade eder. Dahası Sosa, genellik problemi ve burada da belli ölçüde yer vereceğim yeni kötü cin problemi çözümünde epistemik perspektifi kullanır.¹⁵ İkili bir bilgi ayırımına sahip Sosa, hayvani bilgi için entelektüel erdemi ve ondan daha üstün bir bilgi olan tefekkürü bilgi için *epistemik bir perspektifi* gerekli görür.¹⁶

Sosa'nın yukarıda andığımız epistemoloji antolojilerinde sıklıkla alınan makalesinde, hem saf/radikal temelciliğin hem de saf/radikal bağdaşımıcılığın yetersizliklerini, zayıflıklarını göstererek entelektüel erdem kavramı etrafında "erdem perspektivizmi" adını vereceği erdem epistemolojisini savunmasının ayrıca bir önemi vardır. Şöyle ki temelcilikte, temel olan ve temel olmayan inançlar arasında çokça ya da sayamadığımız kadar inancımız vardır;¹⁷ ancak temel olmayan inançları temel inançlara dedüktif bir yolla nasıl ulaştırabiliriz? Oysa Sosa'nın erdem epistemolojisi, bir inancın gerekçelendirilmesi için -sayısız ya da belirsiz dedüktif/çıkarımsal inançlar arası ilişkiyi değil- sadece entelektüel erdeme dayanmasını yeterli görür. Erdem epistemolojisinde temel-temel olmayan inanç ayırımı ve bu ayırımı sonsuzca inanç (bilinçaltı inançların da eklenmesiyle) varsayımı bir itiraz olarak sunulamaz. Bu onun Kartezyen temelciliğe karşı bir üstünlüğüdür.

Sosa'ya göre, temelciliğin gerekçelendirme teorisinin yanında bağdaşımıcılığın gerekçelendirme teorisinin de bazı zaafı vardır. Geçmiş Plato'nun *Meno*'suna kadar dayanan ve felsefe tarihinde geniş bir şekilde kabul görmüş Argümantatif Gerekçelendirme Teorisine (AGT) göre, bir inancın gerekçelendirilmesi için o inanç lehine gerekçelendirilmiş nedenlere ihtiyaç duyarız. Bu yaklaşımı savunan bağdaşımıcı Donald Davidson ve Richard Rorty, sırayla, şöyle derler: "Bağdaşımıcı teoriyi öne çıkaran şey, basitçe, bir inancı savunmak için başka bir inanç dışında hiçbir şeyin neden sayılamayacağıdır." "Hiçbir şey zaten kabul ettiğimiz şeye dayanmaksızın gerekçelen-

14 Ernest Sosa, "Sources and Acknowledgments", *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. ix; karş. Ernest Sosa, "Reliabilism and Intellectual Virtue", *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 145.

15 Sosa, "Introduction: Back to Basics", s. 12.

16 Bu konuda daha detaylı bilgi için şu makaleme bakılabilir: "Ernest Sosa'da Hayvani Bilgi ve Tefekkürü Bilgi", *Kutadgubilig*, Sayı: 32 (2016).

17 Sosa, "The Raft and Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge", s. 173-174.

dirme sayılmaz; bağdaşımın dışında bir test bulmak için inançlarımızı ve dilimizi terk edemeyiz.”¹⁸

Sosa, AGT’yi yeniden şöyle ifade eder: “Bir inancın gerekçelendirilmesi için öznenin onu gerekçelendirmesi ya da gerekçelendirmiş olması [gerek]; bir kişinin bir inancı (gerçekten ve başarılı bir şekilde) gerekçelendirmesi için doğru bir şekilde ve ciddi bir şekilde o inanç lehine mülahazaları ve nedenleri kullanılmalıdır.”¹⁹ Bir önermeye dair inancımızın epistemik bir otoriteye (gerekçelendirme, delil, güvence) ya da pozitif epistemik statüye sahip olması için niçin öznenin o inanç lehine (içsel) nedenler göstermesi (AGT) gereksin? Sosa’ya göre, AGT’nin sorunlu olma nedeni, kişinin inanç lehine kullanacağı nedenlerin sürekli bir sonraki gerekçelendirilmiş nedeni gerektirmesi ve böylece kısır döngüye düşülmesidir. Eğer bağdaşımın ifade ettiği gibi gerekçelendirmenin bir sonraki nedenle değil bağdaşımın kendisi ile yani bir inancın bağdaşım göstermesi yoluyla olacağına dair bir cevap verilirse ya da yine gerekçelendirmenin bağlamsal bir şekilde toplumun öngördüğü standartlara uyumlu olmasıyla biteceği söylenirse, AGT’nin yukarıda söylediği gerekçelendirilmiş nedenlerden vazgeçildiğini, “bağdaşım” ve “toplumsal standart” gibi iki *ilave* unsurun daha gerekçelendirme oluşturucu nitelik olarak görülmeye başlandığını ve dolayısıyla AGT’nin başarısız olduğu söyleyebiliriz.²⁰ Kartezyen temelciliğin yanında öznenin İ inancının gerekçelendirilmesi için epistemik nedenleri kullanmasını savunan bağdaşımçı gerekçelendirme teorisi de ciddi epistemik sorunlarla karşı karşıyadır. O halde burada da yeni bir epistemik gerekçelendirme teorisine ihtiyaç var gibi görünüyor: Sosa, bir inancın bilgi için gerekli epistemik gerekçelendirmeye (otorite, güvence) ancak entelektüel bir erdeme, yetiye dayanması yoluyla sahip olabileceğini savunur.

Ulaştığımız noktayı şöyle özetleyebiliriz: Yukarıda erdem ahlakı ve erdem epistemolojisi ayırımında altını çizdiğim üzere, temelcilik ve bağdaşımçılık gerekçelendirilmiş inancı ve bilgiyi *inancın niteliklerine* odaklanarak açıklar. Temelcilik inançların birbirleriyle mantıksal ilişkilerine ve duyu deneyimi ile ilişkilerine odaklanmışken, AGT’nin de gösterdiği gibi, bağda-

18 Donald Davidson, "A Coherence Theory of Truth and Knowledge," in Dieter Henrich, ed., *Kant oder Hegel?* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1983), s. 423-38, 426; Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979), s. 178’den aktaran Sosa, "Introduction: Back to Basics", s. 8

19 Sosa, "Introduction: Back to Basics", s. 8.

20 Greco, "Sosa, Ernest (1940-)", s. 2287-2288; Ernest Sosa, "Nature Unmirrored, Epistemology Naturalized", *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 87, 88, vd.; Ernest Sosa, "Theories of Justification: Old Doctrines Newly Defended", *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 108, 109 vd.

şımcılık, inançların kendi aralarından sergiledikleri bağdaşıma dair mantıksal ilişkilerine odaklanır. Oysa Sosa erdem epistemolojisi, öncelikle, “inançlardan” ziyade “kişinin” doğruya dair sahip olduğu bir eğilimi ifade eden *entelektüel erdeme* odaklanır. Dolayısıyla o “kişinin” bu temel niteliklerinden “inançlara” gider.²¹

Erdem Epistemolojisinin Kökleri ve Çağdaş Erdem Epistemolojisi

Sosa erdem epistemolojisinin yukarıda sözünü ettiğim bu köklü değişikliği Aristoteles erdem epistemolojisi ile de ilişkilidir. Aristoteles'te erdemler “ruhun parçası” iken Sosa'da “kişi”ye aittir, denebilse de, ruh, Aristoteles'te “kişi”den bağımsız değildir.²² Sosa, kendi erdem epistemolojisinin kişiye öncelik vermesini açıklamadan önce Aristoteles'ten şu alıntıyı yapar:

Düşünce, fiil ya da üretimle değil de temaşa ile ilgilendiğinde onun iyi ya da kötü olmasını teşkil eden şey doğruluk ve yanlışlıktır. Zira doğruluk düşündüğü şeyin bir fonksiyonudur... Bundan dolayı anlayan parçanın her birinin fonksiyonu doğrudur ve böylece her bir parçanın erdemi bu parçaya bilhassa doğruyu kavratan haldir.²³

Erdem epistemolojisinin bir gerekçelendirme kaynağı, yeri olarak kişiyi sadece “inanca” karşı değil güvenilirliğinin “güvenilir süreçlerine” karşı da öne aldığı söylenebilir.²⁴ Böylece kişide yerleşik bir hal olan erdem, güvenilir bir şekilde fonksiyonel olmasıyla doğru inanca ve bilgiye ulaşabilir.

Güvenilirci ve bağdaşımçı bir görüş olan erdem perspektivizmi yukarıda sözünü ettiğim ikili bilgi ayrımı yapması bakımından²⁵ ve ayrıca Kartezyen rasyonel sezgi ve dedüksiyon gerekçelendirme kaynaklarına algı, içgözlem, induktif ve abdüktif akıl yürütmeyi de ilave etmesi bakımından Kartezyendir. Sosa, bu benzerliğin “yapısal” olduğunu “içerik” bakımından olmadığını altını çizerek belirtir.²⁶ Öyleyse Aristoteles erdem epistemolojisinin çok genel niteliklerini alan Sosa epistemolojisi neredeyse bütünüyle, Kartezyen içerikten olduğu kadar ondan da muaftır. Sosa, erdem epistemolojisinin kökleri konusunda şöyle der:

21 John Greco, John Turri, “Virtue Epistemology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-virtue/> erişim: 12.01.2016.

22 Bu konuda daha geniş bilgi için benim şu yazıma bakılabilir: “Aristoteles'te Entelektüel Erdemler”, *Felsefe Dünyası*, Sayı 63 (2016).

23 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, T. Irwin trans. Indianapolis: Hackett, 1985, 1139a27-30'dan aktaran Sosa, “Reflective Knowledge in the Best Circles”, s. 419.

24 Sosa, “Reflective Knowledge in the Best Circles”, s. 419.

25 Ernest Sosa, *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*, Cilt I, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 128-129.

26 Sosa, “Reflective Knowledge in the Best Circles”, s. 423.

Benim geniş kapsamlı amacım, (Bunların hiçbiri tüm yönleriyle onu savunmasa da) Aristoteles, Aquinas, Reid ve özellikle Descartes'ta bulunan bir gelenekle uyumlu olarak bir tür erdem epistemolojisi sunmak ve onun ışığını şüphelilik çeşitlerine, sezgilerin doğası ve statüsüne ve epistemik normativiteye çevirmektir.²⁷

Sosa kendi yaklaşımının, klasik isimler bir tarafa, dışsalçı güvenilirliği savunan şu çağdaş isimlerle de benzerliği olduğunu ifade eder: Frank Ramsey, David Armstrong, Fred Dretske, Alvin Goldman, Robert Nozick, Marshall Swain.²⁸ Dolayısıyla Sosa'nın yaklaşımı geleneksel felsefe ile ilgili olduğu kadar güvenilirli dışsalcılığı savunan çağdaş filozoflarla da benzerlikler gösterir.

Erdem epistemolojisinin geniş yelpazesi içinde, Sosa gibi, Jonathan Kvanvig, John Greco, Alvin Goldman ve Alvin Plantinga entelektüel erdemleri bilişsel yetiler ya da güçler olarak anlarken L. Code, J. Montmarquet, L. Zagzebski gibi epistemologlar onu entelektüel cesaret, entelektüel dürüstlük gibi ahlaki erdemlere benzer bir tarzda *karakter özelliği* olarak anlarlar.²⁹ Erdem epistemolojisini savunan önemli çağdaş filozoflardan olan Plantinga'nın konumunu bu konuda ona adanmış Roberts ve Wood'un kitabı şöyle ifade eder: "Plantinga, Sosa gibi epistemolojisini yetilerin performansına odaklanmış olsa da Sosa'dan farklı olarak erdem dilini kullanmaz. Bize göre, onun epistemolojisi henüz başlamakta olan bir erdem epistemolojisidir." Onların buna dair gösterdikleri gerekçeye göre, bilgiyi güvencelenmiş doğru inanç olarak tanımlayan Plantinga, güvence ile *yetilerin* doğru işlevini ilişkilendirir. Buna göre, "doğru işlev" kavramı klasik ve ortaçağdaki erdem tasavvurunu hatırlatmaktadır. Bu tasavvura göre, insani işlev erdemlere dayanır; epistemik işlev de epistemik erdemlere dayanır. Ancak söz konusu kitap onun *Warranted Christian Belief* de Tanrı bilgisinde duygulara yer vererek doğru işlevi karakterle ilişkilendirdiğini savunur.³⁰

Bu yazıda erdem epistemolojisi versiyonunu sunduğum Ernest Sosa, Alvin Goldman ve Alvin Plantinga ile birlikte kendilerinin, üçünün, erdem epistemolojisini savunduklarını, aralarındaki geniş anlaşmaya bakılırsa görüşleri arasındaki farkın asgari düzeyde olduğunu ve erdem epistemolojisinin zaten genel güvenilirliğin bir türü olduğunu ifade eder.³¹ Yine bilginin

27 Sosa, *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*, s. xi.

28 Sosa, "Introduction: Back to Basics", s. 10; Sosa, "Reliabilism and Intellectual Virtue", s. 131.

29 Greco, "Virtue Epistemology", s. 75; Robert C. Roberts, W. Jay Wood, *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 7.

30 Roberts, Wood, *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*, s. 7-8.

31 Ernest Sosa, "Three Forms of Virtue Epistemology", *Knowledge, Belief, and Character: Readings in Virtue Epistemology*, Guy Axtell (ed.), Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2000, s. 39, 40.

bağlamsal bağlılığını savunan Sosa, bir başka bağlamsal bağlılığı savunan Plantinga'nın "yetilerimiz ya da erdemlerimizin" uygun bir çevrede doğru bir şekilde çalışıyorsa bize bilgi vereceğini savunduğunu belirtir.³² Sosa, dört tür gerekçelendirme teorisinden biri olarak gösterdiği *erdem perspektivizmi*-nin altında "Teistik Dizayn ile Epistemoloji" altbaşlığı açar ve burada Plantinga'nın genellik problemi çözümünü irdeler. Yine Plantinga ve kendi teorisini "...bizim yetilerimiz ya da erdemlerimiz..." ifadesiyle vererek³³ Plantinga'nın erdem epistemolojisini savunduğuna işaret etmiş olur.

Ahlaki erdemlere dayanarak bir erdem epistemolojisi savunucusu olan Linda Zagzebski, Sosa gibi, yetilere odaklansa da, Plantinga'nın, epistemolojisinde erdem kavramını kullanmadığına dikkat çeker; bununla beraber onun epistemolojisinin de bir erdem epistemolojisi versiyonu olduğunu belirtir.³⁴ Çağdaş epistemoloji literatürünün gördüğü en nitelikli ve artık klasikleşmiş, Sosa'nın da editörlüğünü yaptığı, antolojide³⁵ "Erdem Epistemolojisi ve Bilginin Değeri" başlıklı bölümde³⁶ Plantinga'nın *Warrant and Proper Function*'ının ilk bölümüne yer verilmesi, Sosa'nın bu ekolü başlatan makalelerine yer verilmemesi, belki Sosa'nın feragati, tevazuu olarak okunabileceği gibi, Plantinga'nın erdem epistemolojisinin bu görüşü temsilde gösterdiği gücü de gösterebilir.

Güvenilircilik ve Erdem Epistemolojisi

Yukarıda erdem epistemolojisinin güvenilirliciliğin bir formu olduğuna işaret edilmişti. O halde asli bakımdan öneminden dolayı bu konuya daha yakından eğilmek gerek. Epistemolojide dışsalcılık, güvenilirlicilik ve naturalizm görüşlerinin ortaya çıkış nedeni olarak, en azından kısmen, modern Kartezyen epistemolojinin inanç oluşturma süreçlerini radikal bir şekilde entelek-

32 Ernest Sosa, "Intellectual Virtue in Perspective", *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 276. Plantinga'nın bu fikirleri için bak. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, New York: Oxford University Press, 1993; Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, New York: Oxford University Press, 1993; Ayrıca benim şu eserimin üçüncü bölümüne bakılabilir: *Tanrı'yı Bilmek: Alvin Plantinga'nın Din Felsefesinde Tanrı ve Epistemoloji*, İkinci Basım, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

33 Ernest Sosa, "Beyond Scepticism, to the Best of our Knowledge", *Mind*, Sayı: 97, (1988), s. 173, 174.

34 Linda Zagzebski, "Virtue Epistemology" *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London and New York: Routledge (1998).

35 *Epistemology: An Anthology*, Ernest Sosa, Jaegwon Kim, Jeremy Fantl, Matthew McGrath (ed.), Malden: Blackwell Publishing, 2008.

36 ki dikkat edilsin ilk baskıdaki bölüm başlığı şudur: "Erdem Epistemolojisi ve Doğru Bilişsel İşlev". Bilindiği gibi *doğru işlev* (proper function) kavramı Plantinga'ya ait bir kavramdır. Bak. *Epistemology: An Anthology*, Ernest Sosa, Jaegwon Kim (ed.), Malden: Blackwell Publishing, 2003, s. 433.

tüalize etmesine ya da öznellesirmesine bir tepki olarak görebiliriz. Kartezyen temelci resme göre, az sayıdaki temel inançlardan temel olmayan inançlar çıkarımsal olarak gerekçelendirilir. Temel inançlar ise çıkarımsal olmayan bir şekilde gerekçelendirilmiştir. Algısal inançlar, duyu verisi/görünüşü hakkında dolaysız olarak bildiğimiz doğrulardan çıkarımlandır. Geçmiş bilgisi, diğer zihinlere dair bilgi de aynı şekilde *çıkartımsal* bilgidir. Kişi P önermesine, D önermesine makul bir şekilde inanması sonucu inanabilir ki bu önermelerin doğruluklarına dair ilişki en azından olasılık arz eder. Kartezyen temelcinin çıkarım için -dedüktif geçerlilik gibi- çok yüksek standartlar koyması nedeniyle şüpheciliğin ciddi bir seçenek olarak belirmesi, hele hele sağduyu inançları için, şaşılacak bir şey değildir.³⁷ Böylece yapısı itibariyle içselci olan geleneksel epistemolojiye karşı, Gettier probleminin de ivme vermesiyle, güvenilirlik olarak dışsalcılık bir alternatif olarak ortaya çıkmıştır.

Sosa'nın ifadesine göre, bugün epistemolojide iki ana görüş mevcuttur: Güvenilirlik (dışsalci temelcilik)³⁸ ve Bağdaşıcılık. Ona göre, bu iki gerekçelendirme görüşü birbirine öylesine derinden bağlıdır ki birinin esaslı bir savunusu diğerinin önemli bir unsurunu içermek durumundadır. Belki de bu nedenle, o, aslında uzlaştırmacı yaklaşımıyla bu iki rakip alternatifi radikal biçimleriyle eler; bununla beraber, *erdem perspektivizmi* iki görüşün uzlaştırıcı, barışçı bir alternatifidir.³⁹ Foley'in ifadesiyle, Sosa'nın görüşleri, güvenilirliğin, geleneksel temelcilik ve bağdaşımçı gerekçelendirme kuramının bir uzlaşımıdır. Onun erdem kuramının erdemlerinden biri zorunlu olmayan kutuplaşmalardan kaçınmasıdır.⁴⁰

Tek başına klasik temelcilik, *-inançlar arası* bağdaşımı savunması nedeniyle, tek başına saf bağdaşımçılık-, içsel ya da zihinsel faktörlerin hangi inancın gerekçelendirileceğini belirlediğini savunduğu için şartlı güvenilirlik ya da nedensel bağlılık gibi dışsal faktörlerin, içsel faktörlerde mevcut olmadıkça, gerekçelendirme koşulları arasında olmadığını savunur. İçsel faktörlerin bir inancı gerekçelendirmeye yeteceği fikri doğru mudur? Kendileri gerekçelendirmeye ihtiyaç duymayan temel inançları söz konusu zihinsel hallerle sınırlayan temelcilik, dış dünya hakkındaki inançların bu zihinsel hallere dayanarak nasıl gerekçelendirileceği konusunda, yukarıda söz ettiğim şüpheciliği ciddi bir seçenek haline getirecek bir biçimde, ciddi bir problemle karşılaşmıştır. Sosa, bu tarz bir klasik temelciliğe, daha önce işaret

37 Richard Fumerton, "Achieving Epistemic Ascent", *Ernest Sosa and His Critics*, John Greco (ed.), Malden: Blackwell Publishing, 2004, s. 73.

38 Sosa, "Beyond Scepticism, to the Best of our Knowledge", s. 163.

39 Sosa, "Introduction: Back to Basics", s. 12.

40 Richard Fumerton, "Sosa's Epistemology", *Philosophical Issues*, Cilt 5, (1994), s. 15.

ettiğim gibi, meydan okumuştur.⁴¹ Bu çerçevede, bu tarz içselci epistemolojiye karşı çıkan Sosa erdem epistemolojisi, uzlaştırma karakteri gereği, bağdaşımcılık ile içsel/subjektif gerekçelendirme ve bilgiyi, güvenilirlik ile dışsal/objektif gerekçelendirme ve bilgiyi, bir başka ifade ile, tefekkürî bilgi ve hayvani bilgiyi bir arada savunur. Bu da tekrar gösteriyor ki Sosa epistemolojisinin temel tezlerinden biri, epistemolojide yaygın bir şekilde benimsenen dikotomileri yanlış olarak görmesi,⁴² yukarıdaki ifadeyle, uzlaştırması, barıştırmasıdır.

Demek ki Sosa'nın erdem perspektivizmi bilginin yapısına dair bir tartışma yürüten hem temelcilik ve hem bağdaşımcılığın ve bilginin doğasına dair bir tartışma yürüten hem içselcilik ve hem dışsalcılığın uzlaştırılmasını ifade eder. Sosa erdem perspektivizmi temel bilginin niçin temel olduğunu, başka bir inanca hangi üstün statüden dolayı dayanmadığını açıklayamayan temelciliğe karşı çözüm olarak bilginin çıkarımsal olmayan yetilere, nihai (temel olan!) entelektüel erdeme dayandığını söyler (Çıkarımsal akıl gibi bazı entelektüel erdemlerin çıkarım yaptığı açık; ancak algı, hafıza gibi yetiler çıkarımsal değildir.) ve böylece bir tür yeti güvenilirliğini savunur. Böylece erdem perspektivizmi çıkarımsal olmayan dayanak konusunda temelci unsuru içerik olarak olmasa da yapısal olarak bünyesinde korur. Öte yandan, bir inancın gerekçelendirilmesi için onun başka bir inançla onun da bir başka inançla ... bağdaşması gerektiğini savunan ve böylece kötü tabiatlı *döngüsel* bir gerekçelendirme teorisi savunan (Kötü tabiatlı bir döngü nasıl iyi bir epistemik değer olan gerekçelendirmeyi üretir?) bağdaşımcılığa karşı o, kendisi bir entelektüel erdem olan "bağdaşım-arayan akıl" kişiye bir perspektif vererek bilgiyi perspektife dahil eder; böylece bir *erdem olan* bu akıl içinde inançların bağdaşımı erdemli bir hale gelir, şeklindeki görüşünü savunur. Öyleyse erdem perspektivizmi bu iki "uzlaşmaz", "karşıt" görüşün sorunlarını erdem epistemolojisi ile çözen melez bir bilgi teorisidir. Sosa'ya göre, Kartezyen yanılmaz rasyonalizmin başarısızlığı karşısında beliren epistemolojik seçenek güvenilirlikçiliktir:

"Rasyonalizm tarafından yanılmaz (infallible) yetiler şart koşulmuştur. Ancak *mükemmel* güvenilir kesinliği ile birlikte saf rasyonalizm başarısız bir epistemolojidir. Daha gerçekçi ardıl bugün dikkatimizi gerektiriyor: *Güvenilircilik*, bir inanç ancak ve ancak güvenilir bir şekilde doğruyu veren ve yanlıştan

41 Richard Feldman, "Foundational Justification", *Ernest Sosa and His Critics*, John Greco (ed.), Malden: Blackwell Publishing, 2004, s. 42.

42 Ernest Sosa, "Two False Dichotomies: Foundationalism/Coherentism and Internalism/Externalism", *Pyrrhonian Skepticism*, Walter Sinnott-Armstrong (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2004.

sakındıran bilişsel bir süreç tarafından üretilmiş ya da desteklenmiş ise epistemik olarak gerekçelendirilmiştir [diyen] görüştür.”⁴³

Güvenilircilik, bu görüşün en esaslı savunucusu olan Alvin Goldman’ın da belirttiği üzere, genellikle, doğallaştırılmış epistemolojinin bir türü olarak görülür.⁴⁴ D. M. Armstrong, Goldman gibi güvenilirlerin yaklaşımının, belli bir çerçevede bilginin kişinin çevresiyle karmaşık nedensel etkileşimine dayandığını şöyle ya da böyle varsayan doğallaştırılmış epistemolojiyle uyumlu olması pek çok epistemoloğu kendisine çekmiştir.⁴⁵ Bir başka ifadeyle, doğallaştırılmış epistemolojiyi cazip bulanlar dışsalıcı güvenilirciliğe meyletmişlerdir.

Goldman’ın genel güvenilirciliğine göre, bir inanç elde etme, oluşturma süreci güvenilirse ancak o zaman söz konusu inanç gerekçelendirilmiştir. Goldman buna ilk aşamada *tarihsel güvenilircilik* der ki bu görüşün bilinen adı *süreç güvenilirciliği*dir; zira burada inancın gerekçelendirilmesi, hakim teorilerde olduğu gibi, inancın elde edildiği zamana, ana ait değil,-ki o buna Şimdiki Zaman Dilimi teorileri der-ondan önceki tarihe aittir. Oysa gerek Kartezyen temelli gerekse bağdaşımçı gerekçelendirme teorileri bir inancın gerekçelendirme statüsünü inananın *şimdiki zihinsel halinin* bir fonksiyonu olarak görür. Goldman’ın tarihsel gerekçelendirilmiş inanç teorisi, onun daha önce savunduğu, nedensel bilme teorisi ile ilişkisi nedeniyle, inancın öncesinin, nedensel soyunun gerçekte güvenilir olmasını talep eder.⁴⁶ O halde, güvenilirciliğe göre bir inancın gerekçelendirilmesi bilişsel failin şimdiki zihinsel halinin değil tarihsel, nedensel soyunun bir fonksiyonudur.

Şartlı ya da empirik inançlarda bir inancın güvenilir bir türe ait olması demek inancın kaynağı ile ilgili nedensel bir türe ait olması demektir. Örneğin, P inancımın kaynağı ben farkında olmasam da, hatırlamasam da algıya, herhangi bir algısal yetiye dayanıyorsa, Sosa’nın bu Goldmancı nedensel bilme teorisine göre, bilgi olacaktır. Bunu sağlayan hafızanın algıya nedensel olarak bağlanmasıdır.⁴⁷

43 Ernest Sosa, “Knowledge and Intellectual Virtue”, *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 237.

44 Alvin I. Goldman, “Reliabilism”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London and New York: Routledge (1998).

45 Richard Foley, “A Trial Separation between the Theory of Knowledge and the Theory of Justified Belief”, *Ernest Sosa and His Critics*, John Greco (ed.), Malden: Blackwell Publishing, 2004, s. 59-60; Alvin I. Goldman, “A Causal Theory of Knowing”, *The Journal of Philosophy*, Cilt 64, (1967).

46 Alvin I. Goldman, “What is Justified Belief”, *Epistemology: An Anthology*, Ernest Sosa, Jaegwon Kim, Jeremy Fantl, Matthew McGrath (ed.), Malden: Blackwell Publishing, 2008, s. 341-342.

47 Ernest Sosa, “The Coherence of Virtue and the Virtue of Coherence”, *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 196.

Sosa, erdem perspektivizmini temelcilik ve bağdaşımcılık teorilerinin saf haline karşı savunduğu gibi, tarihsel güvenilirliğe yönelttiği itirazlar bağlamında da savunur. Bu çerçevede, Sosa'ya göre, dışsalcılık ya da güvenilirliğin çözmesi gereken iki problem ya daiki itiraz vardır. Bu itirazlardan biri güvenilirliğine *zorunluluğuna* diğeri *yeterliliğine* yöneliktir.⁴⁸

Güvenilirciliğin Zorunluluğuna İtiraz:

1. *Yeni Kötü Cin Problemi*. Varsayalım S sizinle özdeş zihinsel yaşamı paylaşan bilişsel ikizinizdir. Ancak içinde bulunduğu mümkün dünyada onun inançları bir Kartezyen aldaticının etkisi sebebiyle büyük çapta hatalıdır. *Güvenilir bir şekilde oluşturulmuş olmasalar bile S'nin inançlarının hiçbir anlamda gerekçelendirilmediğini söylemek hatalı görünüyor.*

Güvenilirciliğin Yeterliliğine İtiraz:

2. *Meta-bağdaşmazlık Problemi*. Varsayalım S'nin inançları mükemmel bir şekilde güvenilir olan kehanet yetisi tarafından üretilmektedir. Bununla birlikte, yine varsayalım ki S'nin inancı lehine ve aleyhine bir delili yoktur. *Güvenilir bir şekilde üretilmiş olsa bile S'nin inançlarının gerekçelendirildiğini söylemek hatalıdır.*⁴⁹

2.a. Varsayalım S nadir bir beyin lezyonuna maruzdur. Bunun etkilerinden biri kurbanın beyin lezyonu olduğuna inanmasına neden olmasıdır. Bununla birlikte, S'nin böyle bir durumda olduğuna dair bir delili yoktur ve hatta buna dair karşı delili vardır. Örneğin, ehil bir nörolog tarafından henüz verilmiş bir sağlam raporu hayal edebiliriz. Açıktır ki (hipotez gereği) yüksek düzeyde *güvenilir bilişsel süreçler tarafından neden olunmuş olsa da S'nin beyin lezyonu olduğuna dair inancı gerekçelendirilmemiştir.*⁵⁰

Cin kurbanının deneyimi ve akıl yürütmesi bizimkinden ayırt edilemediğine göre bizim gerekçelendirmemizle onunkini ayıran ne olacaktır? Eğer cin kurbanının inançları gerekçelendirilebilir dersek *güvenilmez süreçlerin* de gerekçelendirmeyi verebileceğini onaylamış olmaz mıyız?⁵¹ Kötü cin kurbanı kişinin inançları F fiili dünyasındaki bizler gibi bağdaşımlıdır. O da F'de olduğu gibi deneyim-inanç mekanizması yoluyla inançlarını elde eder. Cin kurbanı kişinin sistematik olarak aldatıldığı dünyada, inançlarını güvenilir

48 Sosa, "Knowledge and Intellectual Virtue", s. 237.

49 John Greco, "Introduction: Motivations for Sosa's Epistemology", *Ernest Sosa and His Critics*, John Greco (ed.), Malden: Blackwell Publishing, 2004, s. xxii; Sosa, "Reliabilism and Intellectual Virtue", s. 132. Burada kişi güvenilir kehanet yetisinin yargılarının batıl inanç olarak açıklanamayacağını düşünür. Sosa, "Knowledge and Intellectual Virtue", s. 237. Metne italikler ilave edilmiştir.

50 John Greco, "Virtues in Epistemology", *The Oxford Handbook of Epistemology*, Paul K. Moser (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 292. Metne italikler ilave edilmiştir.

51 Sosa, "Knowledge and Intellectual Virtue", s. 237.

bilişsel süreçlerin ürünü olarak elde etmediği için, *bilgi* sahibi olamadığı açık olmakla beraber, güçlü anlamda olmasa bile, F dünyası bakımından inanç edinme süreçlerimize olan benzerlik göz önüne alınırsa, en azından *zayıf anlamda* bir gerekçelendirmeden söz edemez miyiz? Eğer gerekçelendirme güvenilirliğe dayanıyorsa güvenilirliğin olmadığı bu vasatta -güvenilmez bir şekilde elde edilmiş inançlarla ilgili- gerekçelendirmeden nasıl söz edebiliriz?

Yine (2 ve 2.a) itirazlarına bakarsak, bazı güvenilir bilişsel süreçler gerekçelendirmeyi vermeyebilir; dolayısıyla güvenilirlik gerekçelendirme için yeterli değildir. Öte yandan güvenilmez bilişsel süreçlerin ürünü olsa da (1) bazı inançlarımız gerekçelendirilmiş olabilir; dolayısıyla güvenilirlik gerekçelendirme için zorunlu da değildir.

3. Sosa'nın kendi yeti güvenilirliğine yer açmak için güvenilircilikte gördüğü bir diğer (üçüncü) kusur onun Gettier problemini elemeye yetersiz kalmasıyla ilgilidir. İnanç ve inanılan olgu arasında nedensel olan ve kazara olmayan bir ilişkiyi (içeriğinin doğruluğu tarafından neden olunan inanç) savunan dışsalcı güvenilirci bilgi beyanı şu örnekte zora girer: Domates olgunluğu uzmanı olduğumu; bununla birlikte, tuhaf bir şekilde çok özel ve nadir bir domates türü dışında renk körü olduğumu varsayalım. Domates olgunluğu ile ilgili yargılarım doğru olabilse de bu tümüyle bir şans işi değil midir? Bu özel türle ilgili inancım "bilgi" teşkil edecek midir? Hastalığım-dan habersiz bir şekilde (varsayalım ki hastalığımın ilk evrelerinde) bu özel türle ilgili "Bu domates olgundur." şeklinde inancım "bilgi" olur mu? Bu inanç ve içeriği yani inanılan domates nesnesi arasında nedensel bir ilişki olmasına rağmen yani güvenilirciliğin bilgi koşulu karşılanmış olmasına rağmen inancımda haklı olmam tümüyle *şansa* bağlıdır. O halde burada kazara inançlara izin vermeyen, güvenilircilikten daha kuşatıcı bir bilgi teorisine ihtiyaç vardır.⁵²

Erdem Epistemolojisinin Erdemi

İlimli bir dışsalcı olan Sosa'ya göre, kötü cin kurbanı kişi erdemlidir ve içsel olarak gerekçelendirilmiştir. Zira o içsel olarak, entelektüel erdemleri bakımından bizler gibi normaldir. Deneyim-inanç mekanizması *tesadüfi* olmadığı için, normal durumdaki bizler gibi, doğruluğa vesile olan (truth-conducive) bir yapıda olduğu için, bu özne, içinde bulunduğu çevrede, minimum düzeyde de olsa bağdaşımli bir perspektife sahiptir ve bu nedenle içsel olarak

52 Sosa, "Reflective Knowledge in the Best Circles", s. 418.

gerekçelendirilmiştir.⁵³ Meta-bağdaşmazlık problemini de benzer bir şekilde çözen Sosa'ya göre, burada güvenilir kehanet yetisinin ürettiği inançlar minimum bağdaşım perspektifine, dolayısıyla içsel gerekçelendirmeye sahip değildir. Zira kahinin "kehanet yetisi" ile ulaştığı inançlarla entelektüel erdemleriyle elde ettiği inançlar arasında meta düzeyde bir bağdaşmazlık vardır. Yeni kötü cin probleminde dışsal olarak güvenilir içsel olarak gerekçelendirilmiş bir durum söz konusu iken; kehanet yetisi ile (kahinin "Başkan New York'tadır." (P) şeklindeki inanç durumunda ise), ayna görüntüsü gibi, P ile diğer inanç kümeleri arasındaki bağdaşımsızlık sebebiyle, içsel olarak gerekçelendirilmemiş (Zira bu yeti lehine delil yok belki de aleyhine delil vardır.) dışsal olarak güvenilir bir durum vardır.⁵⁴ Çünkü hipotezimiz gereği, kahinin inançlarını cin kurbanı kişide olduğu gibi manipüle edecek dışsal bir unsur yoktur.

Goldman'ın meşhur ahır örneğini veren Sosa, güvenilirliğe itirazı daha da derinleştirir: Otobanda giden kişi ahıra benzer bir şey görmesi üzerine ahır gördüğüne inansa; ancak gördüğü şey gerçekte ahır değil de kartondan bir kopya olsa; bununla beraber, onun arazinin görmediği tarafında gerçek bir ağır olsa söz konusu öznenin "Şu arazide bir ahır vardır." şeklindeki inancı, güvenilir bir görsel algı tarafından üretilmiş olması da hesaba katılırsa, güvenilirliğe göre, gerekçelendirilmiş olacak ancak bilgi olmayacaktır; zira söz konusu inanç kazara doğru çıkmıştır.⁵⁵ Öyleyse burada güvenilirliğe ilave bir sorun çıkar: P inancı şans gibi bir unsur sebebiyle doğru çıkması durumunda gerekçelendirilmiş olmasına rağmen bilgi olamaz. O halde bir kez daha güvenilirlik koşulu (2 ve 2a.'da olduğu gibi) belli bir çerçevede karşılansa bile bir inancı bilgi yapmayabilir.

Kehanetle ilgili itiraza yönelik, Goldman'ın, kişinin repertuarında güvenilir süreçler tarafından neden olunan *altını oyan inançlara* sahip olmaması gerekir, şeklindeki çözümünü anar Sosa. Yani kişi kehanetle ilgili inancının güvenilir yetinin ürünü olduğunu düşünse de güvenilir bir şekilde elde ettiği diğer inançlar kehanetle ilgili inancının altını oyabilir; böylece, Sosa, radikal güvenilirliğin tadil edildiğini düşünür.⁵⁶ Ancak bu yeni durum

53 Ancak burada S'nin bilişsel yetileri çevresine uyumlu bir şekilde değil kötü cinin manipülasyonu ile inanç ürettiği için, bilişsel yeti-çevre uyumu yitirildiği için dışsal gerekçelendirme yoktur. Kurbanın bilişsel yetileri C cin çevresi ile ilişkili olarak güvenilir ve erdemli olmayacak; bu yüzden onun inançları dışsal gerekçelendirmeye sahip olmayacaktır. Ancak bu yetiler F fiili dünyası ile ilişkili olarak güvenilir ve bu nedenle erdemli olacaktır. Dolayısıyla güvenilir olmasa da kurbanın inançları F bakımından içsel gerekçelendirmeye sahiptir.

54 Sosa, "Reliabilism and Intellectual Virtue", s. 143, 132.

55 Sosa, "Knowledge and Intellectual Virtue", s. 238-9.

56 Ancak Sosa'ya göre, bu tadilat bile mükemmel görme gücüne sahip, bununla beraber, % 99 içsel halüsinasyona maruz kalan bir öznenin durumunu doğru bir şekilde açıklamaktan

kötü cin kurbanı kişinin güvenilirmez süreçlere rağmen sahip olabileceği gerekçelendirmeyi açıklayamaz.⁵⁷

Gettier örnekleri ve ahır örneğine bakarsak, özne şans eseri doğru inanca sahiptir. *Bilişsel süreçlerin güvenilirliği* çerçevesinde her iki durumda da özne gerekçelendirmeye sahiptir; ancak tuhaf biçimde bu o inancı *bilgi* yapmaya yetmemektedir.⁵⁸ *Sosa'ya göre, bu üç örnek* (cin kurbanı kişinin inançları, Gettier inançları ve ahır örneği inancı) *bir gerekçelendirme teorisi olarak güvenilirlik için bir problem değildir; fakat bilginin gerekçelendirilmiş doğru inanç olduğunu düşünürsek, özne gerekçelendirilmiş doğru inanca sahip olmakla beraber, bu, onun inancını bilgi yapmaya yetmemektedir.*⁵⁹ Bu nedenle gerekçelendirme doğru inanca eklendiği halde bilgiye ulaşamıyorsak ciddi bir sorunla karşılaşmış sayılırız. Güvenilircilik gerekçelendirme konusunda bir sorunla karşılaşmıyor görünse de bilgi konusunda ciddi bir sorunla karşılaşmıyor görünür.

Sosa'ya göre, bir doğru inanç, insan varlığının, türünün bilişsel yetilerine ya da entelektüel erdemine dayanıyorsa (varlığı ve doğruluk niteliği) gerekçelendirilmiş sayılır. P inancının *doğruluğu* bu erdeme dayanmasına değil de şans unsuruna bağlı ise gerekçelendirilmiş bir p inancından söz edemeyiz velev ki o *doğru* olsun.⁶⁰ Zira burada kehanet ya da beyin lezyonu ile ilgili inanç, genel güvenilircilik standartını karşılamış görünse de, entelektüel erdeme, yetiye dayanmadığı için gerekçelendirilmiş değildir. Böylece o, gerekçelendirmeyi entelektüel erdeme bağlar. O halde burada Sosa, daha önce sözünü ettiğim ikili bilgi ayırımına uygun olarak, "hayvani" gerekçelendirmeden söz ediyor, "tefekküri" gerekçelendirmeden değil. Zira gerekçelendirme ve bilgi, en azından kısmen, entelektüel erdeme dayanır.

Kişi yıldız falı okumak gibi kötü bir nedene, gerekçeyedayanarak P inancını oluştursa gerekçelendirmeye sahip değildir. Yıldız falı ürünü inanç ya da kehanet yetisi ürünü inanç lehine delil olmadığı; hatta aleyhine olduğu gibi, bir kişinin kehanet yetisi gibi bir güce sahip olamayacağına dair güçlü

uzaktır ki kişi burada hakiki görüş ile halüsinasyonu ayıramaz. Ona göre, bu kişi, ne hayvani bilgiye ne de güvencelenmiş ya da gerekçelendirilmiş inanca sahiptir. Bu kişi, Goldman'ın savunduğu, "hakiki görüşe dair güvenilir bilişsel bir süreç" sahip olsa da Y görme yetisi doğal A görme alanında yüksek güvenilirlikle *doğruyu yanlıştan ayırt etme yetisi* olarak işlev görmemektedir. Dolayısıyla bu kişide görme yetisi epistemolojik olarak uygun anlamda işlev görmemektedir. Bu nedenle artık görme yetisinin bir *erdem taşıdığını* söylemek zordur. Sosa, "Knowledge and Intellectual Virtue", s. 242.

57 Sosa, "Knowledge and Intellectual Virtue", s. 237.

58 Bu konuda daha geniş bilgi için benim şu makaleme bakılabilir: "Ernest Sosa ve Gettier Problemi", *Ethos*, Sayı: 9 (2), (Temmuz, 2016).

59 Sosa, "Knowledge and Intellectual Virtue", s. 237-239.

60 Sosa, "Knowledge and Intellectual Virtue", s. 239.

bir nedene sahip olduğumuz söylenebilir. Yukarıda söz ettiğim kehanet inancı gibi, yıldız falı okumasına dayanarak oluşturulan inanç, güvenilir süreçlerin ürünü olabileceği için güvenilirliğinin koşullarını karşılarsa da gerekçelendirmeye sahip olmadığı için bilgi olmayacaktır. Sosa için bir inancın gerekçelendirilmesi evveleminde bir entelektüel erdeme dayanması demektir; oysa yıldız falı okuma nedeniyle ortaya çıkan inanç (kehanet inancı gibi) herhangi bir erdemli yetiye dayanmaz. Görüldüğü gibi, burada, gerekçelendirme doğrudan bilgi ile ve belki de ilk bilgi düzeyi ile eşitlenmiş görünüyor. Zira bu dışsalıcı anlamda, Sosa'ya göre, *bilgi* halen gerekçelendirilmiş doğru inançtır; ancak bu bir entelektüel erdemle ilgilidir. Entelektüel erdem ya da yeti kişinin *çoğunlukla* doğruyu elde edip yanlıştan sakındığı, dolayısıyla, *güvenilir* olan bir yetidir.⁶¹ Bir önermeye dair inancımızın epistemik bir otoriteye (gerekçelendirme, delil, güvence) ya da *pozitif epistemik statüye* sahip olması için entelektüel bir erdeme, yetiye dayanması gerekir.

Çok özet ve yoğun bir şekilde ifade edilirse, Sosa'nın erdem perspektivizmi ya da epistemolojisi (genel) güvenilirliğinin bir çeşidi olmakla beraber, ki kendi teorisini bir yerde Erdem Güvenilirliği olarak da adlandırır,⁶² kendisinin beyanıyla, ondan üç bakımdan farklıdır:⁶³ 1. Erdem perspektivizmi bir inancın bilgi olarak adlandırılabilmesi için sadece inanç elde etmenin güvenilir süreçlerini, mekanizmasını şart koşmaz; aynı zamanda söz konusu inancın entelektüel erdemden, yetiden elde edilmesini de ister. 2. Erdem perspektivizmi bir inancın "uygunluğu" ve "gerekçelendirilmesi" arasında da bir ayrım yapar. Bir inanç bir erdem ya da yetiden elde edilmişse *uygun*(apt) dur. Bir inanç öznenin epistemik perspektifi ile bağdaşimsal olarak uyumlu ise *gerekçelendirilmiştir*. 3. Bir diğer önemli ayrım, *hayvani* (animal) *bilgi* ve *tefekkürü* (reflective) *bilgi* arasındadır. Hayvani bilgi için gereken bir inancın uygun olması iken tefekkürü bilgi bir inancın uygun olmasına ilaveten gerekçelendirilmesini de gerektirir.⁶⁴ Güvenilirlikten farkları aynı zamanda erdem epistemolojisinin karakteristiğini de gösterir: Erdem epistemolojisinin üç önde gelen fikrinden ikisi şunlardır: 1) Bilgi bir derece meselesidir. İnsan varlığına ait hayvani bilgi ve tefekkürü bilgi olmak üzere iki tür bilgi vardır. 2) İnançlar arası açıklayıcı ilişkilerle elde edilen zihinlerin bağ-

61 Sosa, "Reliabilism and Intellectual Virtue", s. 138;

62 Sosa, *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge*, s. 138; Ernest Sosa, "An Interview with Ernest Sosa in EPhilosopher", <http://www.ernestsosa.com/interviews.html>, 31.08.2016.

63 Sosa, "Reliabilism and Intellectual Virtue", s. 131-133, 145.

64 Sosa, "Reliabilism and Intellectual Virtue", s. 145. Sosa bir başka yerde kendi yaklaşımının güvenilirlikten iki bakımdan farklı olduğunu söyler: 1) doksastik yükseliş bakımından, 2) epistemik perspektif bakımından. Bak. Sosa, "Introduction: Back to Basics", s. 10.

daşımı. İnançlarımız ne kadar kaynaşır, sorulara o kadar iyi cevap verecektir.⁶⁵

Entelektüel erdem, erdem epistemolojisinin en asli iki kavramından biri olduğuna göre, sormalıyız: o tam olarak nedir? Algı, hafıza vd. gibi yetilerimiz *güvenilir* oldukları için entelektüel erdem olarak adlandırılır ve bu nedenle gerekçelendirmeye neden olurlar.⁶⁶ Sosa, *entelektüel erdem ya da yetiyi* şöyle tanımlar: “Belli bir A önermeler alanında belli bir K koşullarında iken kişinin çoğunlukla doğruyu elde ettiği ve yanlıştan sakındığı bir yetenek...”⁶⁷ S öznesinin P önermesine entelektüel erdem nedeniyle inanması, eğer A önermeler alanı varsa ve K koşulları varsa gerçekleşecektir. Sosa, burada bu üç durumu daha açık bir şekilde beyan eder: a) P, A’dadır, b) S, P bakımından K’dadır, c) eğer S, X önermesine X bakımından A alanında K koşulunda iken inanırsa *büyük olasılıkla* haklı olacaktır. Sosa, kendi görüşünün Tarihsel Güvenilircilikten farklı olarak güçlü bir gerekçelendirme için bilişsel süreci şart koşmadığını; çünkü böyle bir süreci şart koşmanın, örneğin, Kartezyen cogito gerekçelendirmesini açıklamada zorlanacağını savunur. Bu cogito yetisinin yanılmazlığına inanan Descartes haklı olsa da yani kişi kendi varlığını t zamanında, kavrama anında doğruya vesile olan (truth-conducive) bir yeti ile kavramaktadır; ancak kavrama öncesi duruma baktığımızda, kişinin kavrama anından önceki varlığı bakımından yanılabilir hafıza yetisi ile karşılaşırız.⁶⁸ Tarihsel güvenilircilikten inancın gerekçelendirilmesi önceki tarihi sürece ait olduğuna göre, kişinin kendisinin var olduğuna dair inancı güçlü bir şekilde gerekçelendirmeye sahip olamaz; çünkü inancın öncesindeki nedensel soy cogito yetisinin dışında tahmin gibi çeşitli faktörlerle yanılabilir hafızaya, daha doğrusu, zahiri hafızaya aittir. O halde cogito inancı gibi çok asli bir inanç süreci güvenilirciliğinin güçlü gerekçelendirme koşullarını karşılamaz.

Sosa, yukarıda sözünü ettiğim koşullarda, entelektüel erdemler ya da yetiler açıklamasına dayanırsak S’nin doğruyu elde edip yanlıştan sakınmasının *büyük olasılık* olacağını düşünür.⁶⁹ Burada stabil bir eğilim olan öznedeki bir yeti ya erdemle çevre ile ilişkili olduğuna dikkatimizi çeker Sosa. Dışsal bir teori olan erdem epistemolojisi için bu açıklamanın büyük bir önemi vardır. Zira X önermesi konusunda K koşulunda olmak “Ben düşünüyorum.” gibi bilinçli olmaktan N nesnesini belli bir uzaklık ve açıdan iyi bir ışık altında görmeye kadar uzanabilir. Dolayısıyla K koşulu ve A alanı özne

65 Sosa, *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*, s. 113.

66 Greco, “Virtues in Epistemology”, s. 290.

67 Sosa, “Reliabilism and Intellectual Virtue”, s. 138.

68 Sosa, “Reliabilism and Intellectual Virtue”, s. 138.

69 Sosa, “Reliabilism and Intellectual Virtue”, s. 138.

için dışsal olan çevre ile bir ilişkiye sahiptir. Mesela “Önümde beyaz ve yuvarlak bir nesne var.” önermesine inanmam, K koşulunda (belli bir uzaklık ve açıdan, gündüz vakti, orta boy bir nesne) A önermeler alanında (söz konusu nesnenin şekli ve rengi konusunda) bana haklı gerekçeler verir. Bu önermeye inanma konusunda bizi büyük olasılıkla haklı kılan temel nedenler vardır: “Ve bu temel nedenler (underlying reasons) sizinle, sizin içsel (intrinsic) niteliklerinizle, daha çok gözünüzle, beyninizle ve sinir sisteminizle ilgilidir. Yine bu temel nedenler, daha genel olarak, o zamandaki ortam ve çevre ile ve onların içeriği ve niteliği ile ilgilidir.”⁷⁰ Öyleyse S'nin P konusunda haklı olması bir takım içsel ve dışsal faktörlere dayanır.

Bu çerçevede bir entelektüel erdem ya da yetiye sahip olmaya dair tam bir beyana ulaşmak istersek, Sosa, şöyle bir açıklama sunar bize: “S öznesi belli bir İ iç (inner) doğaya sahip olduğu ve belli bir Ç çevresine konulduğu için S, A alanında, katıldığı K koşulu ile ilgili olarak herhangi bir X önermesi hakkında büyük olasılıkla haklıdır.”Örneğin, Ç, yeryüzü yüzeyinin belli niteliklerini; A, S'nin önündeki bir nesnenin renk ve şekillerini açıklayan ya da yeşil olma, kare olma gibi karmaşık durumları gösteren önermeler alanını; K belli bir nesneyi iyi bir ışık altında belli bir uzaklıktan görmeyi içerebilir.⁷¹

Sosa, özneye var olan ve çevre ile ilgili bir şey dediği entelektüel erdeme dair şöyle bir tanım verir: “ Bir S öznesinin Ç “çevresi” ile ilgili E entelektüel erdemi, S'nin iştirak ettiği K koşullarında Ç “çevresi” ile ilgili A alanında önermelere doğru bir şekilde inanma eğilimi olarak tanımlanabilir.”⁷² O, buradaki çevreyi sadece zamansal mekânsal yer olarak değil *karmaşık nitelikler kümesine sahip olmak* olarak anlar. O, bir S öznesi A alanında X önermesi ile ilgili inancında hatalı ise burada ya *içsel bir faktör* ya *dışsal bir faktör* sebebiyle, ya da ikisi birden, hatalı olunduğuna dikkat çeker. Ya ortam, ya öznenin içindeki bir şey, ya göz merceği, ya optik sınırlarda ... bir kusur vardır. Mesela, çevrede bir kusur ya da hata varsa öznenin inancı doğru olsa bile inancı kazara doğru çıktığı için -Goldman'ın ahır örneğini hatırlayalım-inandığını bilmiş olmayacak ancak bu şekilde inanması onu içsel bakımdan erdemli kılacak, içsel erdeme sahip olunmuş olacak, bir diğer deyişle, subjektif bakımdan gerekçelendirilmiş olacaktır.⁷³

Entelektüel erdem öznenin bir eğilimi olduğuna göre, *bir eğilimi entelektüel erdem yapannedir?* Bir eğilim, özne A önermeler alanında K koşullarında iken Ç çevresi ile ilgili ise erdemli olabilir; Ç' çevresi ile ilgili değil. Bu şekil-

70 Sosa, “Reliabilism and Intellectual Virtue”, s. 139.

71 Sosa, “Reliabilism and Intellectual Virtue”, s. 139.

72 Sosa, “Reliabilism and Intellectual Virtue”, s. 140.

73 Sosa, “Reliabilism and Intellectual Virtue”, s. 139-140.

de tanımlandığında, doğruya sahip olmak epistemik olarak arzu edilen şeydirve söz konusu özne, belli bir alanda, belli bir çevrede, belli koşullar altında, *çok büyük bir olasılıkla*, doğruya, hakikate ulaşacaksa bu eğilim erdemli olacaktır.⁷⁴ Öyleyse entelektüel erdemler, yetiler, belli başarıları belli koşullarda elde eden yeteneklerdir. Sosa, bu duruma şöyle temas eder: “Yetenekler ancak şartlara bağlı olarak başarılarla ilişkilidir. Örneğin, ‘orta boylu’ çok uzakta olmayan şeyle *yüz yüze gelmek*, yeterli ışığın olması ve ayıkken bakmamız şartıyla bir yüzeyin renk ve şeklini (dolaysızca) ifade etme *yeteneğimiz vardır*.”⁷⁵

Bu açıklamalar ışığında güvenilirliğe yönelik 3 nolu itiraza konu olan problemi Sosa erdem epistemolojisi şöyle çözer diyebiliriz: S’nin özel türle ilgili “Bu domates olgundur.” önermesine inanması K ve A’da güvenilir değildir; bir başka ifadeyle, algısal inancı ona *çoğunlukla* doğruyu vermediği için o güvenilir değildir. Bu önermede güvenilirliğin nedensel bilme koşulu sağlansa da *algıyüksek bir başarı oranı* ile A alanında (domatesin rengi ve dolayısıyla olgunluğu) ve K’da doğru inançları vermediği için (Zira S’nin, genel olarak, domatesin rengi ve olgunluğu ile ilgili inançları *çoğunlukla* yanlışır.) güvenilirliğini ve dolayısıyla erdemini yitirmiştir. Zira güvenilirlik bir yetiyi entelektüel olarak erdemli kılar. Böylece yeti güvenilirliği/erdem epistemolojisi epistemik şansı bertaraf etmede başarılı bir bilgi teorisi olmuş olur.

Normatif bir Disiplin Olarak Epistemoloji

Felsefede normatif yargıların sadece etiğe hasredilip epistemolojiden uzaklaştırıldığı söylenebilir. Gerçekten epistemoloji normatif kavramlara, önermeler hakkında *değer* ifade eden yargılara sahip değil midir? Girişte ifade ettiğim üzere, inancın gerekçelendirme gibi normatif niteliklerini kişinin normatif nitelikleri bakımından açıklayan ve etikteki erdem teorisinden hareketle epistemolojide bir erdem teorisi savunan Sosa için bu sorunun cevabı sanırım baştan bellidir. Hatta Sosa’nın Aristoteles’ten doğrudan aldığı ve benim de önceki sayfalarda ondan aktardığım pasaja bakılırsa, düşüncenin iyi ya da kötü olmasından söz ettiğine göre, Aristoteles’te de epistemolojinin normatif olduğu söylenebilir. Yine klasik epistemolojiyi savunan önemli isimler de epistemolojinin normatif bir disiplin olduğunu savunurlar. Örneğin, klasik temelci bir epistemolojiyi savunan epistemologlardan Roderick Chisholm’ın ana savunucularından olduğu gerekçelendirilmiş doğru inanç biçimindeki bilgi teorisi, epistemik gerekçelendirmeyi kişinin

74 Sosa, “Reliabilism and Intellectual Virtue”, s. 141.

75 Sosa, “Intellectual Virtue in Perspective”, s. 273. Metinde italikler yoktur.

epistemik ödevlerini yerine getirmesine bağladığı için, ahlaki gerekçelendirmeye dayanan *pozitif bir durum* olarak normatif gerekçelendirme kavramına sahiptir.⁷⁶ Sosa, klasik bilginin üçüncü şartı olan gerekçelendirilmiş olmanın (güvencelenmiş olma, makul olma, sahih olma vb.) normatif bir nitelik olduğunu söyler.⁷⁷ Temelci epistemolojide “P temeldir.” dediğimizi düşünelim. Sosa, buradaki “temel”in kısmen normatif olduğunu “herhangi bir dayanak ihtiyacı olmadan güvene değer” anlamına geldiğini ifade eder.⁷⁸ Dolayısıyla deontolojik bir gerekçelendirme tasavvuruna sahip klasik epistemoloji bu niteliğini sadece güvencelenmiş olma, rasyonel olma nitelikleriyle göstermez; aynı zamanda bir inancın temel olmasıyla da gösterir.

Doğallaştırılmış epistemolojinin bir türü olarak güvenilirlik, onun gibi, normatif epistemik niteliklerin doğal ya da epistemik olmayan niteliklere indirgenebileceğini düşünür. Bu yaklaşıma göre, normatif bir nitelik olan gerekçelendirme, psikolojik nitelikler, nedensel ilişkiler gibi epistemik olmayan niteliklere indirgenebilir.⁷⁹ Sosa erdem epistemolojisi de güvenilirliğin rafine edilmiş bir versiyonu olarak benzer bir görüşü savunur. Sosa'ya göre, bilgi olan inançla, mesela, şanslı tahmini ayıran *bilişsel gerekçelendirme*, aklın değerlendirmesine dayandığı için, *normatif* ya da *değerlendirici* bir kavramdır. Takip etme (supervenience) teorisi ile açıklanırsa, normatif bir epistemik nitelik olan gerekçelendirmenin takip ettiği şey nedir?

Eğer bir elma iyi bir elma ise belki de sulu olma, tatlı olma ve büyük olma gibi değerlendirici olmayan nitelikleri sebebiyle böyledir. Onun gibi olan başka herhangi bir elma bütün bu nitelikler bakımından eşit derecede iyi olamayacaktır. Benzer bir şekilde, bir inanç bilişsel olarak gerekçelendirilmişse muhtemelen değerlendirici olmayan nitelikler sebebiyledir; belki de algıda, içgözlemde, hafızada, çıkarımda ya da bunların bir bileşkesinde belli bir kaynağa sahip olması [sebebiyle]. Onun gibi olan başka herhangi bir inanç bütün bu nitelikler bakımından eşit derecede iyi bir şekilde gerekçelendirilemeyecektir.⁸⁰

Öyleyse denebilir ki epistemik olarak normatif olan, özne için içsel olan halleri yani inançlar ve deneyimleri (psikolojik ya da doğal halleri) takip eder.⁸¹ Bu da, örneğin, gerekçelendirmenin psikolojik ya da doğal halleri takip ettiği anlamına gelir. Bu psikolojik ya da doğal haller ise daha asli do-

76 Zagzebski, Fairweather, “Introduction”, s. 4.

77 Sosa, “The Raft and Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge”, s. 165

78 Sosa, “The Analysis of ‘Knowledge that p’”, *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 18.

79 Goldman, “Reliabilism”.

80 Sosa, “The Coherence of Virtue and the Virtue of Coherence”, s. 192.

81 Greco, “Introduction: Motivations for Sosa’s Epistemology”, s.xx.

ğal niteliklerimize dayanır: Yetilerimiz ya da normatif ifadesiyle, “entelektüel erdemler”.

Kişinin entelektüel erdemleriyle a) “doğru” inancı elde etmesi S’nin normatif gerekçelendirmeyi elde etmesi olduğu kadar b) bu inancın başka inanç kümesiyle “bağdaşması” da normatif gerekçelendirmeyi elde etmesidir: “Bir okçunun tek bir atışla hedefi on ikiden vurması, karşılığusal imaları ile birlikte, sadece hatasız (accurate) değil, aynı zamanda, ‘hüner’dir (skillful). Benzer bir şekilde, bir inanç, şansa dayanmadan doğruya dair hedefi vurabilir ve inananın çok daha geniş inançlar kümesiyle uyumlu olabilir. Ardından biz onu şu ya da bu anlamda ‘epistemik olarak gerekçelendirilmiş’ olarak değerlendirebiliriz.”⁸² Demek ki belli bir inanç ya da fiil gibi tikel varlıkların “değerlendirilmesi” (inançlar arası) ilişkiseldir.⁸³ Normatif gerekçelendirmenin bu ikili anlamına göre, bir inancın gerekçelendirilmesi bir entelektüel erdemden elde edilmesi olduğu kadar, daha üst düzey gerekçelendirme, bir başka inançla/inanç kümesiyle bağdaşmasıdır da.

Bilindiği gibi, radikal bir doğallaştırılmış epistemoloji olan “yerini alma naturalizmini” savunan Quine, epistemolojinin bilişsel psikolojinin bir bölümü olmasını önererek epistemolojinin artık bir inancın gerekçelendirilmesi gibi normatif bir faaliyet ile meşgul olmamasını teklif etmişti.⁸⁴ Görüldüğü gibi, Sosa burada Quine’nın geleneksel epistemolojiden normativite bağlamında radikal kopuşuna karşı epistemolojinin temel kavramı olan gerekçelendirmenin normatif bir kavram olduğunu söyler. Ona göre, normatif gerekçelendirme, normatif olmayan, değerlendirici olmayan nitelikleri, bilişsel yetileri, kaynakları takip eder. Sosa, inancın bu değerlendirici olmayan niteliklerine “gerekçelendirme-oluşturucu [üreten] nitelikler” der. İçselciliğe göre, bir inancın gerekçelendirme oluşturucu nitelikleri özne için içseldir ve o bu nitelikleri sadece tefekkür ile yani iç gözlem, hafıza ve sezgisel ya da dedüktif akıl ile bilebilir. Sosa, tam da bu nokta da önemli bulduğum bir tespitle, kendi pozisyonu olan dışsalcılığın içselciliğin *tamamlayıcısı* olduğunu ve dolayısıyla öznenin gerekçelendirme üreten nitelikleri sadece içsel bir tefekkürle *bilemeyebileceğini* belirtir. Dışsalıcı bir görüş olan güvenilirliğe göre, gerekçelendirilmiş bir inançta *gerekçelendirme üreten nitelik* inancın güvenilir bir inanç oluşturma kaynağına sahip olmasıdır; bir başka ifadeyle, bir inancın gerekçelendirilmesi, tek, basit bir faktöre dayanır: İnancın güvenilir bir türe ait olması, yani doğruya meyyal bir türe ait olması ki bu çerçevede

82 Sosa, *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*, s. 114.

83 Sosa, *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*, s. 113-114.

84 Ayrıntılı bilgi için şu çalışmama bak. *Felsefenin Sonu?: W. V. Quine, Doğallaştırılmış Epistemoloji ve A Priori Bilgi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

kişi normal çevresinde doğru inanca ulaşır.⁸⁵ Güvenilirlik bir yetiyi ya da yöntemi entelektüel olarak erdemli kılar. "Açıktır ki kişi bu anlamda güvenilir bir kaynağın varlığını ya da yokluğunu, kişinin inancı gerçekte böyle bir kaynağa sahip olsa bile, sadece tefekkürle daima ifade edemeyebilir."⁸⁶ Bu çerçevede, bir bilişsel fail, güvenilir olma gibi dışsal faktörler söz konusu olduğu için bilgi sahibi olacaktır. Bu faktörün dışsal olma nedeni failin P önermesine inanma konusunda güvenilir olduğuna dair (içsel) iyi bir nedene sahip olmamasıdır. Buna göre, artık failin güvenilir olup olmaması onun için "dışsal" bir meseledir.⁸⁷

O halde erdem teorisine göre, kişi inancının kaynağını bilsin ya da bilmesin fiiller ve inançlara değer biçilebilir. "... Bir kişi gerekçelendirilmiş olarak değerlendirildiğinde *belli bir şekilde fiilde bulunma* ya da *inanmada* gerekçelendirilmiş olarak değerlendirilmiştir."⁸⁸ Bir kişi için "O biliyor; iyi bir delili var, p inancı gerekçelendirilmiştir." diyorsak, o kişi, delili ya da inancı hakkında değer ifade eden bir yargıda bulunduğumuz açıktır. İyi delil ya da gerekçelendirilmiş inanç entelektüel olarak erdemli kişinin inandığı şey olacaktır. ⁸⁹ Demek ki bir inancın bilgi adayı olarak değerlendirilmesi, onun belli koşulları karşılayıp karşılamadığının belirlenmesidir.⁹⁰ Bir inanç uygun bir organonun kullanımı yoluyla elde edilmişse gerekçelendirilmiş, güncelenmiş ya da makuldür. Organon bir ilkeler, kurallar grubudur. Sosa'ya göre, iki tip kural vardır. Dolaylı kural: Bilgi ya da doğru inanç arayışında faydalı kurallardır; "Ayık kal!" gibi. Dolaysız kural: Belli koşullar altında neye inanılacağını söyleyen kurallardır. "Açık ve seçik olana inan" gibi.⁹¹

Sosacı erdem epistemolojisinde bir İ inancının gerekçelendirilmesi temelde biri özneye bağlı diğeri özneye bağlı olmayan iki koşula dayanır: Sırayla, a) İ inancının entelektüel erdeme dayanması (İ inancının uygun önermeler alanına ait olması), b) İ inancının uygun koşullar ve çevrede ortaya çıkması. Böylece biz gerekçelendirilmiş bir inançtan söz ediyorsak, asgari olarak, iki koşulun yerine gelip gelmediğine dair bir *değerlendirme* yapıyoruz demektir.

Makalenin başında tartıştığımız AGT teorisini normativite bakımından değerlendirebiliriz. Bir inancın gerekçelendirilmesi için (epistemik otorite,

85 Sosa, "The Coherence of Virtue and the Virtue of Coherence", s. 193, 196.

86 Sosa, "The Coherence of Virtue and the Virtue of Coherence", s. 193.

87 Duncan Pritchard, *What is This Thing Called Knowledge*, London: Routledge, 2010, s. 62.

88 Ernest Sosa, "Twenty Epistemological Self-profiles: Ernest Sosa", *A Companion to Epistemology*, Jonathan Dancy, Ernest Sosa, and Matthias Steup (ed.), İkinci Baskı, Malden: Wiley-Blackwell, 2010, s. 186.

89 Greco, "Virtue Epistemology", s. 76.

90 Sosa, "Twenty Epistemological Self-profiles: Ernest Sosa", s. 190.

91 Ernest Sosa, "Methodology and Apt Belief", *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 247-248.

güvence) inananın o inanç lehine *doğru bir şekilde* ve ciddi bir şekilde nedenler göstermesine (AGT) dair teoriye normativite bakımından bakarsak, burada geçen “doğru bir şekilde” ifadesinin değerlendirici, normatif olduğu açıktır. O halde, bu gerekçelendirme beyanı ile AGT “inanç lehine içsel neden göstermeye” tekrar bir ilave yapmış görünür: “doğru bir şekilde” neden gösterme.⁹² Burada neden göstermeyi aşan bir normativite söz konusudur.

Sosa'nın saydığı başlıca beş epistemik değer, norm şunlardır:

- a) Doğruluk: Her şey eşit kalmak koşuluyla, inançlarımızın doğru olmamasını değil doğru olmasını tercih ederiz. b) Güven (safety): İnançlarımızın çok kolayca yanlış olmamasını yeğleriz. c) Bağdaşım: Birbiriyle gevşek bir ilişki içindeki gerçekliklerin zihnimizde bulunmamasını tercih ederiz. d) Kavrayış (anlama)/açıklama: Sıklıkla, biz, sadece belli bir şeyi bilmeyi istemeyiz; fakat aynı zamanda onu anlamayı ve bir açıklamaya sahip olmayı isteriz.⁹³

e) Sadece doğruya sahip olmak değil, ona kazara sahip olmamak, onu keşfetmek, meydana çıkarmak da önemlidir ki burada bilişsel failin erdemi onun ortaya çıkarılmasına vesile olur. Onu kendi akli faaliyetimiz ile elde edip desteklemek, daha açık ifade ile, onu yetilerimize dayanarak elde etmek isteriz. Sosa, inançları değerlendirmede, kullanışlılıkları gibi, farklı yolların olabileceğini; ancak kullanışlılığın, yukarıda verdiğim, beş kategori gibi bilişsel bir kategori olmadığını ifade eder.⁹⁴

Bir önerme kendisinde mevcut doğruluk sebebiyle değerli midir? *Bizatitli* doğruluk ya da tek başına doğruluk bir önermeyi değerli kılar mı? Sosa'ya göre, şu an çalıştığım bilgisayarımın ekranında n toz zerresi vardır, önermesi *sırf doğru olması bakımından* değerden yoksundur. Ona göre, dışsalıcı ya da güvenilirici, epistemik değer konusunda doğruluk bağından söz ederken bizatitli doğruluk tasavvurundan kaçınmalıdır. Doğruluğun yanına inancı ilave etsek, doğru inanç, temel bir epistemik değer olur mu? Kişinin inançlarının hurafeler ve beyin yıkama sonucu ya da şans eseri doğru çıkabileceğini düşünürsek, doğru inanç da temel bir epistemik değer olamaz. Sosa'ya göre, bir inancın sadece doğru olması değil entelektüel bir erdeme dayanması, bilişsel bir erdemin kullanımı yoluyla elde edilmesi yani uygun (apt) olması içsel, *temel bir epistemik değerdir. Doğruya sahip olmak değil, ona özel bir tarzda sahip olmak temel olarak değerlidir*,⁹⁵ ki bu erdem epistemolojisinde, doğru

92 Greco, “Sosa, Ernest (1940-)”, s. 2288.

93 Sosa, *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge*, s. 136-137; Sosa, “An Interview with Ernest Sosa in EPhilosopher”.

94 Sosa, *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge*, s. 137; Sosa, “An Interview with Ernest Sosa in EPhilosopher”.

95 Ernest Sosa, “Reply to Linda Zagzebski”, *Ernest Sosa and His Critics*, John Greco (ed.), Malden: Blackwell Publishing, 2004, s. 320.

inancın bir entelektüel erdeme dayanması demektir. O halde, kişinin doğru inancı ancak belli bir tarzda, erdemle, elde etmesi değerlidir. Doğru gibi bir entelektüel iyiye ancak entelektüel erdemle ulaşıyorsak, epistemik olarak gerekçelendirilmiş sayılırız.

Değerlendirme

Genel bir değerlendirme yapılırsa, çağdaş analitik filozoflardan Ernest Sosa, bilginin yapısına dair gerekçelendirme teorileri olan temelcilik ve bağdaşımcılığın yetersizlikleri üzerinden erdem epistemolojisinin en temel iki kavramından biri olan *entelektüel erdem* ilk defa 1980 yılında çağdaş epistemoloji literatürüne taşınmış ve ardından “erdem perspektivizmi” dediği kendi erdem epistemolojisini geliştirmiştir. O, böylece, çağdaş ya da modern erdem epistemolojisinin kurucusu olmuştur. Basitçe kişinin yetileri, hüneleri, kabiliyetleri olan entelektüel erdem eğilimleri inanca ait değil kişiye ait bir niteliklidir. Bu kavramın ilk olarak ortaya atıldığı 1980 öncesi epistemoloji kişitemelli değil inanç-temelli olarak icra ediliyordu. Erdem teorisinin önce etikte sonra da epistemolojideki bu köklü değişikliği bazı sorunları çözmeye aday önemli bir dönüşümü gösterir. Modern temelciliğin ve bağdaşımcılığın özellikle subjektif bir “varlık” olarak, kabaca, inanca (temel olan-olmayan; bağdaşan-bağdaşmayan) odaklandığını düşünürsek değişimin ne kadar köklü olduğu ortaya çıkar; zira entelektüel erdem için Sosa, *çevre ile ilgili bir şey*, der. Bu köklü değişiklik AGT ile birlikte de düşünülebilir: Özne AGT’de olduğu gibi, inancı lehine nedenler göstermekle inancını epistemik bir otoriteye (gerekçelendirme, delil, güvence) kavuşturacaksa, Gettier örneklerinin de gösterdiği gibi, böylesine bir otorite o inancı “bilgi” yapmaya yetmeyebilir. Kişinin *inancı* lehine subjektif bir gerekçelendirmeye sahip olması mı yoksa bu inancın *kişiye* ait bir şey olan entelektüel bir erdemden kaynaklanmış olması mı o inancı bilgi kılar? Sosa, görüldüğü gibi, ikincisine evet, der. Böylece Sosa, klasik (modern) epistemolojisinin bilgiyi radikal bir şekilde entelektüalize etmesinden ya da “inanç” odaklı yaklaşımdan kaynaklanan pek çok sorunu bertaraf etmiştir.

Modern epistemolojinin bilgiyi radikal bir şekilde entelektüalize etmesi, onu dışsal bir unsur olan doğru ile bağına gevşetmesi anlamına gelir; bir diğer ifadeyle, o bilginin çevre ile ilişkisini sağlamakta zorlanmıştır. Güvenilirci bir kavram olarak entelektüel erdem, eğer inancın kaynağı olursa, “inancın” belirsizliği, havada kalması, doğru ile gevşek bağı probleminin (sübjektivitesinin) önüne geçilebileceği gibi, S’nin Ç çevresi ile ilişkisi kuru-lararak inancın *doğruluk olasılığı* da arttırılabilir. Bu zeminde artık önemli olan *doğru olan bir inanca* sahip olmak ya da geleneksel epistemolojide olduğu gibi, içsel bir şekilde gerekçelendirilmiş doğru inanca sahip olmak değildir;

zira bir inanç hurafelerle, beyin yıkama ile, şansın yaver gitmesi ile, halüsinasyon ile vs. doğru olabilir; hatta burada içsel bir gerekçelendirme sağlanmış olsa bile bu doğru inanç “bilgi” olmayacaktır. Oysa tek başına inancın alacağı niteliklere dikkat harcayan geleneksel Kartezyen epistemoloji, içselci karakteri gereği, yukarıda söz ettiğim durumlarda kişinin inançlarının niçin bilgi olmayacağını ikna edici bir şekilde açıklayamaz. Epistemik bir otoritenin elde edilebilmesi için S'nin K koşulunda, Ç çevresi ile ilişkili olarak A alanında inancını elde etmesi yani entelektüel erdemi yoluyla inancını elde etmesi, inancın doğru olmasını yüksek bir olasılık haline getirecek güvenilir bir unsurdur. Bir bilişsel yetinin ya da yöntemin güvenilirliği, yani S'nin doğruyu elde etmesinin çok yüksek bir olasılık olması bir yetiyi entelektüel olarak erdemli kılar. Kısaca, bir yeti güvenilir ise erdemli olacaktır.

Sosa'nın dışsalcı güvenilirliğinin yeterliliği ve zorunluluğuna yönelttiği itirazlara bakılırsa, bir inancın güvenilir bilişsel süreçlerin ürünü olması onu bilgi yapmaya yetmez. Cin kurbanı kişi güvenilir olmayan sürece rağmen içsel bir gerekçelendirmeye sahiptir; buna karşın kehanet inancı güvenilir süreçlerin ürünü olmasına rağmen gerekçelendirmeye sahip değildir. Dolayısıyla güvenilirlik, gerekçelendirme ya da bilgi için ne zorunlu ne de yeterlidir. Sosa entelektüel erdem kavramı yoluyla her iki problemi başarılı bir şekilde çözerken kendi teorisini dışsalcı ve güvenilir bir şekilde savunmayı sürdürür.

Epistemolojinin normatif bir disiplin olması çok daha geniş bir problem ailesi ile ilişkili görünür: Etik-epistemolojisi ilişkisi ilk akla gelen bir problem alanı. Ancak Quine'in geleneksel epistemolojiyi bertaraf etmeye çalışarak onu empirik bilimin, psikolojinin bir bölümü haline getirmeye çalışması, epistemolojiyi normatif olmayan bir faaliyet haline getirmeye çalışmasıydı. Bu çerçevede, eğer epistemoloji normatiftir, diyorsak, bu önermenin mantıksal sonucu onun bir empirik bir bilim olmadığıdır. Dolayısıyla epistemik normativite felsefe-bilim ya da bilimin birliği ile ilişkili görünür. Sosa'ya göre, bilgi, gerekçelendirme ve iyi delil gibi kişiye ya da onun inançlarına atfettiğimiz normatif nitelikler normatif olmayan nitelikleri -yetilerimizi- takip eder.

Kaynakça

- Alpyagil, Recep, “Virtue in Islam”, *The Handbook of Virtue Ethics*, Stan van Hooft (ed.), Durham: Acuman, 2014.
- Anscombe, G. E. M., “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy*, 33 (1958).
- Audi, Robert, “Intellectual Virtue and Epistemic Power”, *Ernest Sosa and His Critics*, John Greco (ed.), Malden: Blackwell Publishing, 2004.

- Ayten, Ali, *Erdeme Dönüş: Psikoloji ve Mutluluk Yolu*, İkinci Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Batak, Kemal, "Aristoteles'te Entelektüel Erdemler", *Felsefe Dünyası*, Sayı 63 (2016).
- _____, "Ernest Sosa ve Entelektüel Erdemler", *Felsefe Dünyası*, Sayı 64 (2016).
- _____, "Ernest Sosa ve Gettier Problemi", *Ethos*, Sayı: 9 (2) (Temmuz, 2016).
- _____, "Ernest Sosa'da Hayvani Bilgi ve Tefekkürü Bilgi", *Kutadgubilig*, Sayı: 32 (2016).
- _____, "Ernest Sosa'nın Temelci ve Bağdaşımçı Gerekçelendirme Eleştirisi", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, Sayı: 21 (2016).
- _____, *Felsefenin Sonu?: W. V. Quine, Doğallaştırılmış Epistemoloji ve A Priori Bilgi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- _____, *Tanrı'yı Bilmek: Alvin Plantinga'nın Din Felsefesinde Tanrı ve Epistemoloji*, İkinci Basım, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Crisp, Roger, "Introduction", Aristotle, *Nicomachean Ethics*, çev. Roger Crisp, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Epistemology: An Anthology*, Ernest Sosa, Jaegwon Kim (ed.), Malden: Blackwell Publishing, 2003.
- Epistemology: An Anthology*, Ernest Sosa, Jaegwon Kim, Jeremy Fantl, Matthew McGrath (ed.), Malden: Blackwell Publishing, 2008.
- Ernest Sosa, "Beyond Scepticism, to the Best of our Knowledge", *Mind*, Sayı: 97, (1988).
- Feldman, Richard, "Foundational Justification", *Ernest Sosa and His Critics*, John Greco (ed.), Malden: Blackwell Publishing, 2004.
- Foley, Richard, "A Trial Separation between the Theory of Knowledge and the Theory of Justified Belief", *Ernest Sosa and His Critics*, John Greco (ed.), Malden: Blackwell Publishing, 2004.
- Fumerton, Richard, "Achieving Epistemic Ascent", *Ernest Sosa and His Critics*, John Greco (ed.), Malden: Blackwell Publishing, 2004.
- _____, "Sosa's Epistemology", *Philosophical Issues*, cilt 5, (1994).
- Goldman, Alvin I., "A Causal Theory of Knowing", *The Journal of Philosophy*, Cilt 64, (1967).
- _____, "Reliabilism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London and New York: Routledge (1998).
- _____, "What is Justified Belief", *Epistemology: An Anthology*, Ernest Sosa, Jaegwon Kim, Jeremy Fantl, Matthew McGrath (ed.), Malden: Blackwell Publishing, 2008.
- Greco, John, "Introduction: Motivations for Sosa's Epistemology", *Ernest Sosa and His Critics*, John Greco (ed.), Malden: Blackwell Publishing, 2004.
- _____, "Sosa, Ernest (1940-)", *The Dictionary of Modern American Philosophers*, John R. Shook (ed.), Bristol: Thoemmes, 2005.
- _____, "Virtue Epistemology", *A Companion to Epistemology*, Jonathan Dancy, Ernest Sosa, and Matthias Steup (ed.), İkinci Baskı, Malden: Wiley-Blackwell, 2010.
- _____, "Virtues in Epistemology", *The Oxford Handbook of Epistemology*, Paul K. Moser (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2002.
- _____, *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

- _____, Turri, John, "Virtue Epistemology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-virtue/> erişim: 12.01.2016.
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: A study in Moral Philosophy*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1981.
- Peterson, Christopher; Seligman, Martin E. P., *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Plantinga, Alvin, *Warrant and Proper Function*, New York: Oxford University Press, 1993.
- _____, *Warrant: The Current Debate*, New York: Oxford University Press, 1993.
- Pritchard, Duncan, *What is This Thing Called Knowledge*, London: Routledge, 2010.
- Roberts, Robert C.; Wood, W. Jay, *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Sosa, Ernest, "An Interview with Ernest Sosa in EPhilosopher", <http://www.ernestsosa.com/interviews.html>, 31.08.2016.
- _____, "An Interview with Ernest Sosa: The Philosopher's Magazine, Fall 2011", <http://www.ernestsosa.com/interviews.html>, 31.08.2016.
- _____, "Intellectual Virtue in Perspective", *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- _____, "Introduction: Back to Basics", *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- _____, "Knowledge and Intellectual Virtue", *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- _____, "Methodology and Apt Belief", *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- _____, "Nature Unmirrored, Epistemology Naturalized", *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- _____, "Reflective Knowledge in the Best Circles", *The Journal of Philosophy*, 94 (1997).
- _____, "Reliabilism and Intellectual Virtue", *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- _____, "Reply to Linda Zagzebski", *Ernest Sosa and His Critics*, John Greco (ed.), Malden: Blackwell Publishing, 2004.
- _____, "Sources and Acknowledgments", *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- _____, "The Analysis of 'Knowledge that p'", *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- _____, "The Coherence of Virtue and the Virtue of Coherence", *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- _____, "The Raft and Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge", *Midwest Studies in Philosophy* 5, (1980).
- _____, "The Raft and Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge", *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- _____, "Theories of Justification: Old Doctrines Newly Defended", *Knowledge in Perspective, Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

- _____, "Three Forms of Virtue Epistemology", *Knowledge, Belief, and Character: Readings in Virtue Epistemology*, Guy Axtell (ed.), Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2000.
- _____, "Twenty Epistemological Self-profiles: Ernest Sosa", *A Companion to Epistemology*, Jonathan Dancy, Ernest Sosa, and Matthias Steup (ed.), İkinci Baskı, Malden: Wiley-Blackwell, 2010.
- _____, "Two False Dichotomies: Foundationalism/Coherentism and Internalism/Externalism", *Pyrrhonian Skepticism*, Walter Sinnott-Armstrong (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2004.
- _____, *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*, cilt I, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- _____, *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge*, Volume II, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Steup, Matthias, "Sosa, Ernest (1940-)", *Macmillan Encyclopedia of Philosophy*, Donald M. Borchert (ed.), Detroit: Thomson and Gale, 2006.
- Zagzebski, Linda, "Virtue Epistemology" *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London and New York: Routledge (1998).
- _____, Fairweather, Abrol, "Introduction", *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, Linda Zagzebski, Abrol Fairweather (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2001.

TWO DIFFERENT PERSPECTIVES OF MACINTYRE ON HUME: REVISITING ALASDAIR MACINTYRE'S APPROACH TO DAVID HUME'S MORAL PHILOSOPHY

Elif Nur ERKAN BALCI*

Öz

Alasdair MacIntyre, modern ahlaki duygucu karaktere sahip olmakla eleştirir ve merkez eseri *Erdem Peşinde*'de bu ahlaka içerik kazandıran temel şahsiyet olarak David Hume'a işaret eder. MacIntyre'a göre Hume'un ve sonrasında onun etkisiyle gelişen duygucu ahlak felsefesi, genelde klasik ahlak geleneğine, özeldense Aristoteles ahlak felsefesine temel zıtlıklar içerir. Ancak MacIntyre, bir taraftan bu zıtlığın *Erdem Peşinde* kitabında altını çizirken, diğer yandan *Erdem Peşinde* dışındaki -özellikle sonraki- yazılarında Hume ve Aristoteles'i ahlakın nasıl anlaşılması gerektiği noktasında benzer bakış açılarına sahip olarak bir araya getirir. Bu durum, MacIntyre'ın Hume yorumunu, görünüşte birbirini dışlayan bu anlama şekillerine işaret eden, iki farklı bakışla ele alınması gerekliliğini ortaya çıkarır. Bu makale, bu iki bakma şeklini bir araya getirerek, MacIntyre'ın Hume'u modern duyguculuk içerisinde konumlandırmasına dair bütünlüklü bir kavrayışı ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: David Hume, Alasdair MacIntyre, Duyguculuk, Aristoteles, Modern ahlak, Pratik akıl.

Abstract

Alasdair MacIntyre criticizes the modern morality for having emotivist features and in his central book *After Virtue* he points out that David Hume is the main personality who provides these emotivist contents to the modern morality. According to MacIntyre, Hume's and the modern emotivist moral philosophy include fundamental contrasts generally with the classical moral tradition particularly with Aristotle's moral philosophy. However, MacIntyre underlines these contrasts in *After Virtue*, he in his other texts out of *After Virtue*, distinguishably brings Hume and Aristotle together as they both have similar standpoints about how to understand morality. Therefore, MacIntyre's interpretation on Hume needs to be examined with a perspective pointing these two different and seemingly mutually exclusive aspects. Putting together these two perspectives, this article aims to construct a holistic comprehension about MacIntyre's placing Hume in the modern emotivism.

Key Words: David Hume, Alasdair MacIntyre, Emotivism, Aristotle, Modern morality, Practical rationality.

Introduction

In *After Virtue*, one of the most controversial books within moral philosophy in last decades, Alasdair MacIntyre tackles actors and problems of modern morality with a very complex and robust rhetoric. MacIntyre, throughout

* Phd Research Assistant at Sakarya University, Department of Philosophy of Religious Sciences, (balci@sakarya.edu.tr).

I would like to express my gratitude to the Abroad Research Scholarship Programme of TUBITAK (The Scientific and Technological Research Council of Turkey) for supporting me during the writing of this article.

this book, makes David Hume one of the main targets of his critiques towards modern morality, because he sees Hume as the the leading character of modern moral theories later advanced particularly by Kant and Kierkegaard.¹ MacIntyre focuses predominantly on Hume's well-known distinction between reason and moral judgments, and his understanding of human nature. Having discussed his approach to these two points, MacIntyre presents Hume's practical reasoning (and also, with Hume's influence, Kant's practical reasoning) as a central challenge to Aristotelian practical reasoning.²

In this paper, I will argue for that MacIntyre's presentation of Hume's morality as anti-Aristotelian could be misleading and incomplete for readers of *After Virtue*, who do not read MacIntyre's other complementary texts about Hume. In these texts MacIntyre understands Hume partly as the one of last followers of Aristotelian thinking on morality in modernity, which seems not very visible in *After Virtue*. Assuming these two different approaches to Hume are complementary, this article attempts to develop a holistic reading of MacIntyre's different interpretations of Hume's moral philosophy. Since only this holistic reading can provide a better understanding of MacIntyre's engagement with Hume.

This preliminary observation prompts two questions: Firstly, which features of Hume's moral philosophy are represented as anti-Aristotelian? And secondly, which features of Hume's moral philosophy are represented as Aristotelian in MacIntyre's texts? The first part of this article is related to the first question and will be focusing only on *After Virtue*. The second part will be answering the second question through MacIntyre's other texts, apart from *After Virtue*. Besides having answered these two questions, this article will not address Hume's moral philosophy as a single and comprehensive subject matter.

I. The First Perspective: MacIntyre's Understanding of Hume's Morality as anti-Aristotelian in *After Virtue*

MacIntyre's understanding of Hume in *After Virtue* is based on his general perception about the emotivist character of modern morality. For MacIntyre, modern morality is essentially theorized through emotivist grounds, which differ radically from the Aristotelian moral conceptions and vocabularies. In

1 Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, New York: Bloomsbury, 3rd. Edition, 2011, p. 55.

2 MacIntyre, *After Virtue*, p. 315.

After Virtue, MacIntyre defines emotivism in the frame of a theory of the meaning in the following statements:

Emotivism is the doctrine that all evaluative judgments and more specifically moral judgments are nothing but expressions of preference, expressions of attitude or feeling, insofar as they are moral or evaluative in character.³ [Therefore] Emotivism thus rests upon a claim that every attempt, whether past or present, to provide a rational justification for an objective morality has in fact failed.⁴

As MacIntyre strongly believes the important impact of emotivism on the philosophical and social contexts, he recognizes Hume as the main character of emotivism. For him, Hume very early contributed to the emergence of the theory of emotivism in the 20th century through his sophisticated and complex infrastructure within his moral philosophy.⁵ As MacIntyre observes, the contribution of Hume to emotivism can be seen in his effort to disconnect morality from the sphere of reasoning. That is to say, he transforms moral issues into psychological issues. According to MacIntyre, this understanding of morality rests upon Hume's very first assumption that "either morality is the work of reason or it is the work of the passions..."⁶ Based on this assumption, Hume reaches to his so-called ultimate verdict that morality cannot be issued by reason.⁷ He formulates this as following:

Morality... is more properly felt than judged of; though this feeling or sentiment is commonly so soft and gentle, that we are apt to confound it with an idea, according to our common custom of taking all things for the same, which have any near resemblance to each other.⁸

This prominent passage, a nutshell of emotivist modern morality, provides MacIntyre a fertile ground to criticize Hume. Put differently,

3 MacIntyre, *After Virtue*, p. 13.

4 MacIntyre, *After Virtue*, p. 22. Here it is important to indicate that however, MacIntyre defines emotivism as a philosophical theory, he uses emotivism in a wider domain, as not just a theory in philosophy but also as a social concept. For him, in our time, emotivism "is a theory embodied in characters who all share the emotivist view of the distinction between rational and non-rational discourse, but who represent the embodiment of that distinction in very different social contexts." (See MacIntyre, *After Virtue*, p. 35.) Therefore, what he understands from emotivism is the "emotivist culture" (for this usage see also see *ibid.*, Part II and Part III) is in our age, so that this culture even hosts the claims of philosophers, for example within analytical philosophy, who do not consider themselves as emotivist. (See MacIntyre, *After Virtue*, p. 22-25.) Hence, for MacIntyre, the power of emotivism in philosophical and social domains is more than it actually is comprehended.

5 MacIntyre, *After Virtue*, p. 16, 57, and 20. MacIntyre also explicitly indicates that Hume influenced Stevenson very much. See Alasdair MacIntyre, *The Tasks of Philosophy*, vol: 1, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 110.

6 MacIntyre, *After Virtue*, p. 58.

7 MacIntyre, *After Virtue*, p. 58.

8 David Hume, *Treatise of Human Nature* 470.

MacIntyre's problem with Hume's moral understanding in *After Virtue* cannot be detached from his general critiques of modern emotivist moral assertions. Therefore, why and how MacIntyre criticizes Hume's moral philosophy as anti-Aristotelian, will be more lucid when I first elaborate MacIntyre's critiques of emotivist character of modern morality. Moreover, this understanding will also bring us to the antagonism between Hume's way of explaining morality and Aristotle's way.⁹

Hume's morality and emotivist morality have a common ground, as MacIntyre identifies, especially when it comes to the perception of morality as the subject of feelings and personal preferences, and problematic outcomes of this perception in practical issues.¹⁰ The first problematic outcome of the emotivist explanation of morality is the problem of the justification of moral action. As succinctly stated in *After Virtue*, the emotivist moral agent will not be able to answer the questions justifiably, such as "what sort of person am I to become?", "which ought I to choose?" or "how ought I to choose?"¹¹ In emotivist modern framework, the incapability of the moral agents to answer these questions is the fundamental starting point for MacIntyre's critique of modern emotivist morality and therefore of Hume's morality. Because these questions are not able to be answered justifiably, MacIntyre stigmatizes the modern emotivist conceptions as totally corrupt and failed moral projects.¹²

With respect to the justification problem of morality, the second problematic outcome of the emotivist explanation of morality as personal preferences and feelings clearly manifests itself at the structural level of the moral arguments and of moral agent. According to MacIntyre, in the argument level, one can easily notice first; "the conceptual incommensurability of the rival arguments" and second; "assertive use of ultimate principles in attempts to close moral debate".¹³ That means, since each modern emotivist rival arguments uses very different normative and evaluative versions from each other, one cannot rationally claim the validity of any particular argument against others. Thus, the clash of moral arguments appears to us as infinite and unresolvable. Concerning this, in the structure of moral agent, the result of failure in justifying morality is the following: the agent does not have a rational chain of moral hierarchy and of teleology in his life anymore, so that the moral philosophers treat the agent

9 MacIntyre, *After Virtue*, p. 22.

10 MacIntyre, *After Virtue*, p. 22.

11 MacIntyre, *After Virtue*, p. 138.

12 MacIntyre, *After Virtue*, p. 23.

13 MacIntyre, *After Virtue*, p. 41.

as a sole authority in her moral life.¹⁴ Therefore, MacIntyre identifies this agent as a modern and emotivist self, since the self has not a justified and ultimate criterion of her action, and thus, she has to place her moral commitments in a non-rational frame.¹⁵

At this point, I need to relate Hume's own approach to morality with these two significant features of emotivist modern morality. In *After Virtue*, MacIntyre makes some remarks that Hume anticipates the both problems of modern emotivist morality in *A Treatise of Human Nature* (thereafter *Treatise*), and tries to overcome them in *An Enquiry Concerning Human Understanding* (thereafter *Enquiry*). As noted in the beginning, Hume acknowledges moral judgments as expressions of personal feelings that supply a necessary base for the moral emotivism. But additionally, he also accepts general rules while making these moral judgments. As MacIntyre points out, Hume strongly believes in the *Treatise* that there are indeed such rules and he explains them as useful and motivational mediums co-working with personal desires and passions. In other words, a person who will make a moral judgment will act according to two elements: her desires and general rules. Hume convinces himself in the *Treatise* that the general rules do not contradict with the personal desires. Hence, for MacIntyre, on the one hand, Hume assumedly seems to solve the problem of incommensurability of emotivist moral arguments by accepting the general rules, but on the other hand, he does not explain how one's personal desires can always be compatible with such rules. Certainly there will be plenty of general rules to which we are not apt to obey, because they will probably be opposing to our desires.¹⁶

When it comes to the idea of presenting personal desires as always agreeable with general rules, MacIntyre focuses in *After Virtue* on the outcome of this idea regarding understanding of virtue and vice. That Hume grounds the moral judgments on feelings leads him also to comprehend vice and virtue as they both are based on the same footing. Hume says on this point, "...the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceived by reason."¹⁷ He also says, "To have the sense of virtue, is nothing but to *feel* a satisfaction of a particular kind from the contemplation of a character. The very *feeling* constitutes our praise or admiration."¹⁸ If virtue is based on the feeling of approval, the virtuous

14 MacIntyre, *After Virtue*, p. 9, 75.

15 MacIntyre, *After Virtue*, p. 36, 38.

16 MacIntyre, *After Virtue*, p. 57, 58.

17 Hume, *Treatise* 469.

18 Hume, *Treatise* 471.

behavior and action will always correspond with personal desires and likewise obeying the precepts of virtue will always be agreeable by the agent. This is the point where the importance of MacIntyre's question lays: what about the virtues such as the virtue of justice, which would not always be demanded by the agent itself in the case of self-interest?¹⁹

As MacIntyre notices, Hume cleverly avoids this question by dividing the moral judgments into two virtues: natural and artificial. For Hume, the natural virtues are the virtues which are always useful and agreeable for a person. As for the artificial virtues, they are the virtues which are inhibitive to human desires because some of them can be destructive for the society. For example, while every person perceives the virtue of generosity in others always as useful and agreeable, they however do not have the same standpoint for the virtue of justice. This is so, since the virtue of justice will not be always pleasant in terms of self-interest, even though we teach each other to respect the principles of justice and to find those principles agreeable. MacIntyre reformulates his objection against Hume as following: "why do we find the justice useful if there is no satisfaction for our self-interest?"²⁰

MacIntyre believes that Hume is self-confident that we will find the justice useful and therefore he invokes, partly in the *Treatise* but more strongly in the *Enquiry*, the concept of "the communicated passion of sympathy."²¹ According to Hume, thanks to "the communicated passion of sympathy" we find the principle of justice agreeable. This is so, because we sympathize with *others by nature*.²² As underlined by MacIntyre, we can still see two confusing issues here: Firstly, how Hume can assume that "the communicated passion of sympathy" is a natural and simple passion for everyone? There can be always an example where this passion will not work

19 MacIntyre, *After Virtue*, p. 267.

20 MacIntyre, *After Virtue*, p. 267.

21 Hume, *Treatise* 370. And see MacIntyre, *After Virtue*, p. 267. MacIntyre quotes here two different statements of Hume. In the *Treatise*, while Hume discusses the idea of love of others as a prerequisite for the foundation of justice, He says: "In general, it may be affirmed, that there is no such passion in human minds, as the love of mankind, merely as such, independent of personal qualities, of services, or of relation to ourself." See, Hume, *Treatise* 481. And he says in the *Enquiry*, Section V, Part II: "It appears also, that in our general approbation of characters and manners, the useful tendency of the social interests moves us not by any regards to self-interest, but has an influence much more universal and extensive. It appears that a tendency to public good, and to the promoting of peace, harmony, and order in society does always, by affecting the benevolent principles of our frame, engage us on the side of the social virtues." See Alasdair MacIntyre (Ed.), *Hume's Ethical Writings: Selections from David Hume*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1965, p. 76.

22 Hume, *Treatise*, 481.

for every person. Secondly, Hume contradicts himself, because while he already excludes any kind of external criterion in making a judgment concerning the virtue and vice, but at the same time, he accepts social criteria for feelings of approval and disapproval. As in the case of the artificial virtues, Hume apparently has to recognize an external social mechanism for the virtue of justice.²³

MacIntyre underlines that Hume, with the idea of sympathy wants to invent a supplementary element in the gap between the set of reasons that support an absolute and unconditional adherence to the rules and the set of reasons that spring from our desires and interests. But MacIntyre sees it as an artificial and vain attempt and calls it as a “philosophical fiction”, since this gap is so wide that it could not be filled with the concept of sympathy.²⁴ The same attempt, for MacIntyre, can also be seen in Hume’s incompatible arguments, which are also results of his fundamental assumption about the reduction of morality into the feelings. These arguments bear a more fundamental weakness as in the presentation of the knowledge of being virtuous and vicious. According to MacIntyre, this weakness lays in the fact that as if this knowledge is obvious and simple matter for everyone.²⁵ As he says in the *Enquiry* Section I:

The final sentence’ it is probable, which pronounces character and actions, amiable or odious, praiseworthy or blamable; that which stamps on them the mark of honor or infamy, approbation or censure; that which renders morality as active principle and constitutes virtue or happiness and vice or misery-it is possible, I say, that the final sentence depends on some internal sense or feeling which nature has made universal in the whole species.²⁶

In the same fashion but more strongly he says in the same place:

The quick sensibility which, on this head, is so universal among mankind, gives a philosopher sufficient assurance that he can never be mistaken in forming the catalogue or incur any danger of misplacing the object of his contemplation: he needs only enter into his own heart for a moment and consider whether or not he should desire to have this or that quality ascribed to him...²⁷

MacIntyre questions again the self-confidence of Hume about the universality of human nature which here refers to an unmistakable acknowledgment about virtues. MacIntyre discusses the presentation of the agent in the passages as “we” pronoun. Who are the people whom Hume

23 MacIntyre, *After Virtue*, p. 267ff.

24 MacIntyre, *After Virtue*, p. 57f.

25 MacIntyre, *After Virtue*, p. 267f.

26 MacIntyre (Ed.), *Hume’s Ethical Writings*, p. 26.

27 MacIntyre (Ed.), *Hume’s Ethical Writings*, p. 27.

addresses as “we”? MacIntyre underlines here again Hume’s presumption about the idea of human nature which is the same and constant for all humankind in all different conditions. And actually, according to him, this is a “stubborn realism” of Hume, which prevents him to realize how his theory is very inconsistent with the human nature in reality and his own statements about the virtue of justice. He thinks that this is the point where Hume feels compelled to apply the external social mechanism as the idea of sympathy.²⁸

How can all these features of Hume’s morality be characterized as anti-Aristotelian? Thus far, I have tried to indicate the emotivist features of Hume’s morality and its problematic outcomes in the perspective of MacIntyre. Now it is necessary to understand, why Hume’s moral position is very much opposed with Aristotle’s. Hume’s conception of the human nature provides a very useful starting point to see the difference between these two moral perspectives, since his misconception of human nature constitutes the main opposition with the Aristotelian conception of human nature²⁹ and morality as a whole. We can follow this opposition in three appearances:

For MacIntyre, the first and foremost appearance of this misconception can be seen in the rejection of the teleological aspect of human nature in Aristotle.³⁰ To indicate the opposition between the conceptions of Aristotle’s and Hume’s human nature (and including modern emotivist human nature) is possible with a threefold schema, which based on the concept of man in Aristotle in *Nicomachean Ethics* (NE), as illustrated in *After Virtue*. At the first stage of this schema, a person has an “untutored human nature” and at the second stage the person is a “man-as-he-could-be-if-he-realized-his-telos”³¹; and finally at the third stage the person has “the moral precepts which enable him to pass from one state to the other.”³² For MacIntyre, this Aristotelian threefold schema legitimates the task of morality, so that a person justifiably can move forward from the first stage to the second. Making this transition justifiably possible requires the notion of human *telos*

28 MacIntyre, *After Virtue*, p. 267f. Here MacIntyre also recognizes this conception of human nature as a shared understanding of seventeenth and eighteenth centuries. Although the moral philosophers of these centuries presuppose different characteristics of human nature, they all shared the idea of “single and unitary human nature.” See MacIntyre, “Moral Philosophy: What Next?”, *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, pp. 1-15., p. 7.

29 See Aristotle, *Nicomachean Ethics* (thereafter NE) 1097b: “...human being is by nature a social being.”

30 MacIntyre, *After Virtue*, p. 65, 269.

31 See NE 1177b 30 and the beginning of 1178a.

32 MacIntyre, *After Virtue*, p. 65. And see also Aristotle, NE 1179b.

which has to be fundamentally presupposed in the notion of human nature.³³

Whereas in Hume's morality as MacIntyre underlines, a person is thought just as "man-as-he-happens-to-be." And therefore unlike Aristotle, modern perception of human being is that the person situates on an "untutored state". This perception denies any teleological background of human. Therefore there is no transition in the moral position of human being. On the contrary, Aristotle's precepts of enjoying virtues and of prohibiting vices are always situated according to this transition and they aim to educate us about how we can realize our *telos*, our true end.³⁴ Moreover, our desires and emotions do not disappear in this transition; on the contrary, they are elements that need to be educated by the use of these precepts and by the cultivation of those habits of action. Reason in this process informs us regarding what our *telos* is, and how we can reach to it. This is the study which Aristotelian ethics prescribes.³⁵

Herewith we can complete the Aristotelian threefold human nature. In order to have an intelligible and justified conception of ethics and human nature, these three elements must be properly presupposed in human nature. The distinctive, non-transitional understanding of human nature is, for MacIntyre, a notorious sign of modern emotivist moral theories, as well as of Hume's morality. According to MacIntyre, this deficient task will always remain a "quixotic" and "self-appointed" task for modernity, since morality, disengaged from its original frame, will always be either a radically transformed morality or not morality itself at all.³⁶

As MacIntyre points out, the second appearance of the anti- Aristotelian misconception of human nature in emotivist ground embodies itself in a well-known discussion about "is and ought problem" among modern moral philosophers. The motto of this discussion is that "no valid argument can move from entirely factual premises to any moral or evaluative conclusion..."³⁷ To put it differently, this statement denies any relationship between the precepts of morality and the fact of human nature. At this point, MacIntyre indicates Hume's famous influence on this discussion in the *Treatise where* Hume says the following:

In every system of morality, which I have hitherto met with,... that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the

33 MacIntyre, *After Virtue*, p. 63f.

34 See for example Aristotle, *NE* 1144b and 1105b.

35 MacIntyre, *After Virtue*, pp. 63-67.

36 MacIntyre, *After Virtue*, pp. 63-67.

37 MacIntyre, *After Virtue*, p. 67.

being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surprized to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought or an ought not. This change is imperceptible; but is however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, express some new relation or affirmation, this necessary that it should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others which are entirely different from it.³⁸

MacIntyre underlines here that although Hume expressed this claim in the form of doubt rather than in the form of positive assertion, his statement has reappeared later in the different texts of modern moral theories as a “truth of logic”. And his idea has been canonized in the modern philosophy as following: moral conclusions cannot be derived from factual premises.³⁹ For MacIntyre, what makes this statement important is the rejection of Aristotelian concept of functionality.⁴⁰ MacIntyre analyses this rejection. Firstly, the supporters of this argument “took it for granted that no moral arguments involve functional concepts” in a conclusive way.⁴¹ The outcome of this argument can be seen best in the Hume’s perception of virtues and rules. While Aristotle attributes to virtues -unlike the rules or laws- a role or function⁴², Hume transforms the virtue of justice into nothing else than obeying its rules.⁴³ For MacIntyre, this is a new relationship between virtues and rules. In other words, this relationship reduces the original content of the virtue of justice into a disposition to obey its precepts. And this view of Hume, as MacIntyre points out, has strong followers in modern and contemporary moral philosophy, for instance Kant, Mill and Rawls.⁴⁴ And their common failure is very much related to the destroyed concept of Aristotelian functionality,⁴⁵ which also unveils their “deep lack of historical consciousness” about the Aristotelian moral traditions.⁴⁶

38 Hume, *Treatise* 469.

39 MacIntyre, *After Virtue*, p. 67. MacIntyre remarkably criticizes Hume’s approach to this subjectmatter in his article “Hume on ‘Is’ and ‘Ought’ ”, *The Philosophical Review*, vol: 68, No: 4 (Oct., 1959), pp. 451- 468.

40 Aristotle, *NE* 1097b and 1098a

41 MacIntyre, *After Virtue*, p. 69.

42 For example Aristotle, *NE* 1151a.

43 MacIntyre, *After Virtue*, p. 269f.

44 Rawls statement is quoted here by MacIntyre: “The virtues are sentiment, that is, related families of dispositions and propensities regulated by a higher-order desire, in this case a desire to act from the corresponding moral principles.” See MacIntyre, *After Virtue*, p. 270f.

45 MacIntyre, *After Virtue*, p. 270f.

46 MacIntyre, *After Virtue*, p. 70.

Secondly, the transformation of the meaning of virtues into the meaning of rules has also radical effect on the moral language, because they do not belong to the same language anymore.⁴⁷ As MacIntyre notices, there is a linguistic transition from the plural concept of “virtues” to the singular concept of “virtue”. For example, from the end of the eighteenth century onwards, the words “moral” and “virtuous” have come to be used interchangeably. And in the same way, “duty” and “obligation”; “dutiful” and “virtuous” have been used as synonyms. However, in Aristotle, the phrase “moral virtue” does not contain a rhetorical tautology, because these two words have different meanings. It is crucial to notice that the result of these linguistic changes illustrate how moral vocabulary has become detached from its original context when it points to the one very specific and narrow moral understanding. That means the Aristotelian moral vocabulary has become simple and homogenous.⁴⁸

In this part of the article, I aimed to understand the fundamental elements of Hume’s moral philosophy and its outcomes within the modern emotivist morality, from MacIntyre’s perspective in *After Virtue*. MacIntyre presents us these elements throughout *After Virtue* as anti-Aristotelian. Now the second task of the article will be to clarify MacIntyre’s other perspective at Hume through his texts which are located at the outside of *After Virtue*.

47 I want to elaborate these three results of the absence of Aristotelian functionality in the modern emotivist statement that “moral conclusions cannot be derived from factual premises” through MacIntyre. Within Aristotelian morality, for instance, the human being is itself a functional concept, which means we can define the person in terms of her purpose or function. See here for example Aristotle, *NE* 1097b and 1098a. That is to say, she acts according to this particular purpose or function. Therefore in Aristotle’s morality, we cannot separate the notion of a human being with the notion of being a good human. As a result of this, human nature has a teleological conception which develops itself according to its own function nesting in its own *telos*. Likewise, to call a particular action as good, just or right is always equal to say that this action is proper for a particular person in her particular situation. Thereby, every moral conclusion carries a functional statement within itself. Here it is important to realize that for MacIntyre, the doubt regarding the fact that the moral arguments can derive from the factual arguments is significantly connected with the displaced notion of human *telos* and human nature from the moral sphere in modern emotivist morality. MacIntyre notices here that as a result of this displacement in morality, it naturally becomes unintelligible to treat moral judgments as factual judgments. See MacIntyre, *After Virtue*, pp. 69-71.

48 MacIntyre, *After Virtue*, p. 271. And for MacIntyre, there are many other moral conceptions which need to be redefined after the Hume’s distortion of the understanding of virtues, but we cannot exemplify each of them here because of the scope of the article. For the other examples see MacIntyre, *After Virtue*, p. 270.

II. The Second Perspective: MacIntyre's Understanding of Hume's morality as partly-Aristotelian in the texts outside of *After Virtue*

MacIntyre's presentation of Hume as partly-Aristotelian is founded on Hume's idea of "communicated passion of sympathy" which brings a common social aspect to morality.⁴⁹ Hume explains this sympathy in terms of the idea of shared human nature as he says "all human creatures are related to us by resemblance."⁵⁰ As MacIntyre indicates that, although Hume, because of his misconception of human nature gives an insufficient, incoherent and thus unjustified explanation for this idea, he realized the need of a social aspect in moral philosophy. Why is this important and how does it make Hume's morality as Aristotelian in this respect?

MacIntyre believes that every single theory or explanation in moral philosophy, either explicitly or implicitly, presupposes certain sociology.⁵¹ Nevertheless modern moral philosophy has failed to see this relationship.⁵² This failure creates a significant distinction between the understanding of morality in the past and the understanding of morality in the modern age. Morality in the past was always understood in the context of a social network and therefore, one of the main tasks of moral philosophy was the explanation and interpretation of a given socio-historical domain. However, MacIntyre identifies that morality alone in the modern age, at least since G. E. Moore, has taken a dominant role and consequently the relationship between morality and social structures has been ignored.⁵³ Thus, the different practical rationalities in moral theories in different times and places are understood as historically frozen and timeless theories.⁵⁴ The result of this approach to morality in the modern age is, as MacIntyre believes, a narrow and inaccurate understanding of morality.⁵⁵

After this important explanatory framework in *After Virtue*, MacIntyre implies that Hume implicitly accepts the understanding of morality in the past. And in continuation of this, MacIntyre places Hume's moral philosophy together with Plato's and Aristotle's in the category of morality in the past.⁵⁶ In addition to this classification, in a different place in the book, but still in the same context, he also indicates that "Hume's moral

49 For the social aspect of Aristotelian theory of justice see the Book V of *NE*.

50 Hume, *Treatise* 369.

51 MacIntyre, *After Virtue*, p. 27.

52 MacIntyre, *The Tasks of Philosophy*, p. 22.

53 MacIntyre, *After Virtue*, p. 27.

54 MacIntyre, "Practical Rationalities as Forms of Social Structure", *Irish Philosophical Journal*, vol: 4, Issue ½, 1987, pp. 3-19., p. 3.

55 MacIntyre, *After Virtue*, p. 27.

56 MacIntyre, *After Virtue*, p. 27.

philosophy presupposes allegiance to a particular kind of social structure as much as Aristotle's does, but allegiance of a highly ideological kind".⁵⁷ Strangely, MacIntyre undertakes no further explanations about his interpretations in *After Virtue*. In fact, these remarks are the starting point for his argument about the connection between Hume's and Aristotle's ethics as opposed to the modern understanding of morality, which he develops further in his other texts. The task of this section is now to unfold this connection.

That MacIntyre locates Hume within the understanding of morality in the past is based on Hume's philosophical transition from the egoistic perspective of first-person point of view in Book I to the social perspective of third person point of view in Book III of *Morals in Treatise*⁵⁸ specifically where he discusses the virtue of justice and the origin of justice. According to the first-person point of view in philosophy, everything is comprehended and presented as the aspect of the personal impressions and ideas of 'I'. Therefore, philosophy and more particularly moral philosophy are considered as nothing else other than a personal narration and comprehension. But MacIntyre emphasizes Hume's shift from the first-person point of view to "a third-person observer" in Book III. That means as MacIntyre understands, Hume changes his direction from the area of egoistic and narrow human understanding to a social and wider human understanding. For MacIntyre, Hume needs this change because of his doctrine of passion and its relationship with personal identity.⁵⁹ Hume presupposes personal identity as a social concept providing the proper grounds for ascribing a governing function of passions to the identity.⁶⁰

MacIntyre believes that identity is a social concept and it presupposes a responsibility and accountability of each person in her moral and practical life. Contrary to this, the first-person point of view denies any social content of personal identity, so that such identity "comes to seem a philosophically unwarranted fiction".⁶¹ This is the point where Hume rescues his account of passion from the character of first-person identity by including the idea of reciprocity of passion in a social context. In doing so, the self is identified as a member of a particular community where its identity is ascribed by the other members of society.⁶²

57 MacIntyre, *After Virtue*, p. 269.

58 Hume, *Treatise* 477 and onwards.

59 MacIntyre, *Whose Justice Which Rationality*, Notre Dame: Notre Dame Press, 1988, p. 290.

60 MacIntyre, *Whose Justice Which Rationality*, p. 290f.

61 MacIntyre, *Whose Justice Which Rationality*, p. 291.

62 MacIntyre, *Whose Justice Which Rationality*, p. 292f.

As I have mentioned in the first part, Hume's understanding of the self socially was already recognized in Aristotle. Aristotle offers us a type of practical reasoning which necessarily requires a particular social setting. This requirement is a pre-condition for understanding human activity and the nature of human excellence. Hence, the framework of this comprehension is to exclude the understanding of practical reason in modern morality, where the dispositions of human nature and human actions are considered intelligible only in relationship with the satisfaction or frustration of personal desires and passions. The explanation of moral behavior hereafter will be grounded in the satisfaction of individual desires.⁶³

As I have mentioned before, in modern practical reasoning, reason either is not present at all or has only an indirect role. This kind of practical reasoning is very problematic. At this point MacIntyre states: "Reasoning becomes practical then whenever it intervenes between a passion and the specification of how and in what way and in what form that passion's object is to be achieved."⁶⁴ One example of the object of passion would be to have a passion for drinking milk in order to strengthen the bones or to have a passion for supporting a just system in order to ensure the stability of property. In both examples, we can easily notice that there is not just a passion here, but there is also a particular intentional object of the passion.⁶⁵

In these examples, it is important to realize that the satisfaction of the passion is not attained by one single action, but by a sequence of other actions. That is to say, the passion does not give a reason for an action in its first premise. And MacIntyre positions here Hume's practical reasoning next to Aristotelian, as they are both contrary to the modern emotivist practical reasoning. He clearly formulates this commonality as follows "... in Humean reasoning just as much as in Aristotelian there is no place for a premise of the form only: 'I want such-and such'."⁶⁶ This statement is the fundamental point for MacIntyre in the comprehension of the similarity between Aristotle and Hume regarding their comprehensions of practical reasoning.

Now I should evaluate this similarity in their rejections of the statement 'I want such and such' through MacIntyre. We can begin with Aristotle. In

63 MacIntyre, "Practical Rationalities as Forms of Social Structure", p. 7f.

64 MacIntyre, "Practical Rationalities as Forms of Social Structure" p. 9.

65 MacIntyre, "Practical Rationalities as Forms of Social Structure", p. 9. See also MacIntyre, *Whose Justice Which Rationality*, p. 305.

66 MacIntyre, "Practical Rationalities as Forms of Social Structure", p. 9. See also again MacIntyre, *Whose Justice Which Rationality*, p. 305.

Aristotelian practical reasoning, the statement such as ‘I want’ or ‘it enjoys me’ cannot be a reason for an action.⁶⁷ In order to articulate a practical reasoning, one needs to have a moral education on how to feel pleasure and pain regarding different objects, states and experiences. Moral education means a transformation of desires into a new practical frame, so that the person would not have pleasure or pain as she had before. The person who is educated in how to feel desire for a particular action and judgment will be able to use her practical reasoning for moving herself with good reasons towards her *telos*. That’s why, in the initial and primitive form, the statement ‘I want such and such’ will not move her to an action.⁶⁸

Although in Humean practical reasoning there is also no such a statement as ‘I want such and such’, but the explanation of this statement is different from Aristotle. Contrary to Aristotle, for Hume, reason has not itself any practical role to move us to an action, unless it will be the servant of some passion. So, for Hume the statement ‘I want such and such’ cannot give us a reason to act. Why? MacIntyre interprets here Hume’s two reasons. First, ‘I want such and such’ is an expressive, emotive utterance and thereby not a factual statement. The second reason is that the expression of passion, like the statement above, cannot move the person to act; only passion can itself accomplish it.⁶⁹ According to MacIntyre, the vocabulary of Hume’s idea of passion requires an intentionality, which contains a representation of its object, because passion is only directed to its object, and so it can motivate the person to act one way rather than another. However, the statement “I want such and such” has no intentionality, since it lacks any specific object.⁷⁰

Either in Aristotelian or Humean societies the motivation for an action requires the negotiated reciprocity to maintain the satisfaction of passions. However, MacIntyre argues that the concept of passion from the standpoint of the modern understanding leads a frustration instead of satisfaction because of the absence of this reciprocity.⁷¹ And Hume labels such social order as “savage” order, because in the “savage” social order, we can

67 See for example; Aristotle, *NE* 1139a and 1139b.

68 MacIntyre, “Practical Rationalities as Forms of Social Structure”, p. 9f.

69 MacIntyre, “Practical Rationalities as Forms of Social Structure”, p. 9f. MacIntyre also differentiates Hume’s account of action and passion from modern emotivist moral philosophy. Neither Stevenson nor Ayer has the vocabulary of a shared passion. Therefore, Hume’s account of passion cannot be explained with the conception of self-interest. See MacIntyre, *Whose Justice Which Rationality*, p. 305 and 307.

70 MacIntyre, *Whose Justice Which Rationality*, p. 303.

71 MacIntyre, “Practical Rationalities as Forms of Social Structure”, p. 16f.

evaluate the social order only to the extent that the ends of the passions are accomplished. Hume says for example, in the *Treatise*:

And even every individual person must find himself a gainer on balancing the account; since, without justice, society must immediately dissolve, and every-one must fall into that savage and solitary condition, which is infinitely worse than the worst situation that can possibly be suppos'd in society.⁷²

As we have already seen, the frame of understanding the passions can only be reasonable within the identified means of social organization and institutionalization of the artificial virtues. With this remark on Hume, MacIntyre invites us to read Hume's *History of England* as embodying the Humean moral system, which took place in the 16-18th centuries in England. There we can see the intertwined character of his philosophy with the social reality of his time.⁷³

MacIntyre joins together these two different answers of Aristotle and Hume to the question of why there is not any practical reasoning in the statement 'I want such and such', by pointing to the common perception of socially shared passion between Aristotle and Hume.⁷⁴ In another place, MacIntyre also understands, the modern emotivist statement 'I want' is replaced with the statement 'we want' in Aristotle and Hume, because here the statement 'I want' for Hume and Aristotle requires a transition from individual goods to common goods. And emotivist individualist moral philosophy cannot make this transition because there is no such a conception of common good defined by society.⁷⁵ Therefore, MacIntyre concludes that both Aristotle and Hume have a notion of socially shared understanding of passions that implicitly or explicitly produce the actions, whether in Aristotelian or Humean terms. Whenever we respond to the actions of others, we will respond to the passions in the action. Therefore we always need a socially shared vocabulary of evaluation, approbation and disapprobation.⁷⁶ Although Aristotle and Hume have important differences in terms of the understanding of action and human nature- as we have seen in the first part- they both understand the moral philosophy as socially constructed philosophy.

72 Hume, *Treatise* 497.

73 MacIntyre, "Practical Rationalities as Forms of Social Structure", p. 16f.

74 MacIntyre, "Practical Rationalities as Forms of Social Structure", p. 10.

75 MacIntyre, "Where We Were, Where We Are, Where We Need to Be", *Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2011, p. 314f.

76 MacIntyre, "Practical Rationalities as Forms of Social Structure", p. 10.

Although Hume shares the idea of social morality with Aristotle, MacIntyre points that their ideas about practical rationality were shaped by their very own social settings. That is to say, they can be reasonable only in their own social relationships. In Aristotle's case, it is the *polis* of the fifth and fourth centuries that supplies the Greeks the necessary settings for using a particular practical rationality, and in Hume's case, it is Britain of the eighteenth century that supplies the Englishmen the necessary settings for understanding the mutual character of passion in practical judgments.⁷⁷

However, MacIntyre underlines that Hume would not accept his moral perception as understandable only within his historical locus, because he wants to have it as universal, like all modern emotivists claim. In contrast, Aristotle has no problem with such historical restriction in his moral understanding, because he already declares *polis* as the only practical domain for his moral philosophy.⁷⁸ This difference is very significant, since it gives the answer of why MacIntyre designates Hume's allegiance of social structure as ideological in *After Virtue*, as I mentioned in the beginning of this part. Hume's mistake is to incorporate the particular social and cultural forms of his time into his conception of universal human nature.⁷⁹ This is another point of difference between Aristotle and Hume regarding their common rejection of first-person point of view in emotivist practical reasoning.

Despite their differences the common characters of Aristotle's and Hume's practical reasoning bring them also together into the analogous defective perceiving of their moral philosophy by the mindset of modern moral philosophy. The first obstacle is the modern division among philosophy and natural and social sciences. The social structure of Aristotle's and Hume's moralities presuppose a relationship with human psychology, sociology, history and natural sciences. The understanding of moral philosophy in relation to these sciences is totally against the modern understanding of moral philosophy. As MacIntyre indicates, moral philosophy today is considered as an entirely theoretical and non-empirical form of inquiry.⁸⁰

The understanding of moral philosophy as being independent from social studies makes modern morality a very formal study in philosophy.

77 MacIntyre, "Practical Rationalities as Forms of Social Structure", p. 15.

78 MacIntyre, "Practical Rationalities as Forms of Social Structure", p. 11f.

79 MacIntyre, *Whose Justice Which Rationality*, p. 293.

80 MacIntyre, "Artifice, Desire, and Their Relationship: Hume against Aristotle", *Persons and Passions, Essays in Honor of Annette Baier*, University of Notre Dame Press: Notre Dame, 2005, pp. 192-210, p. 204- 207.

This type of moral philosophy for MacIntyre, for instance, will never seek any relationship between morality and happiness, unless it is only accidental. As a result of this, the questioning in moral philosophy will remain always infertile. Therefore Hume's approach to moral issues will allow us to bridge the human condition and moral rules in a wider and more fruitful way than any other formalist modern moral approaches.⁸¹ According to MacIntyre, Hume sees cleverly intersection points of anthropology and psychoanalysis with philosophical ethics and understands it as a larger project.⁸² As in Aristotle's moral conception, Hume's moral understanding does not part itself from the concepts, such as wanting, needing, desiring, pleasure, happiness, health, etc., since Aristotle and Hume's moral philosophies will be unintelligible without these concepts.⁸³

Aristotle and Hume understand the moral philosophy with one complex system of practical reasoning consisting one particular social, cultural and moral element. These will give them their own definition and recognition of human nature although they exclude each other's perceptions about human nature. Modern and contemporary philosophy in this case treats the philosophy as a micro-field philosophy, thus they examine the thesis or arguments in philosophy as piecemeal without its understanding in their large and systematic scales.⁸⁴

Second obstacle to understand Aristotelian and Humean moral philosophy in the mindset of modern moral philosophy is about virtues. In Aristotle's understanding there is a relationship between virtues and social practice and in Hume's understanding there is a relationship between virtues and social moral commitments. So neither in Aristotle's ethics nor in Hume's ethics there is a neutral standpoint to evaluate morality. For that reason, Hume presents himself like Aristotle, teacher of morals and also moral philosopher. However, MacIntyre notices that the characterization of a moral philosopher as a moral is also very inadmissible attitude in modern academic philosophy.⁸⁵

81 MacIntyre, "Hume on 'Is' and 'Ought' ", p. 462.

82 MacIntyre, "Introduction", *Hume's Ethical Writings*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1965, p. 16.

83 MacIntyre, "Hume on 'Is' and 'Ought' ", p. 463, 466. MacIntyre here contrasts Hume's morality with Kantian morality and claims that Hume has never attempt to establish an autonomous morality which has a lack of basis. That the concept of good and right, in Hume's morality, require a relationship with human needs and desires, makes Hume's moral philosophy a strongly different from Kant.

84 MacIntyre, "Artifice, Desire, and Their Relationship: Hume against Aristotle", p. 208f.

85 MacIntyre, "Artifice, Desire, and Their Relationship: Hume against Aristotle", p. 205f.

Conclusion

It can be obviously said, MacIntyre's understanding of Hume has two perspectives which cannot be separated from each other and they need to be followed in MacIntyre's different texts simultaneously. In the first perspective of MacIntyre, I have tried to show how he, in *After Virtue*, describes Hume especially through *Treatise*, as anti-Aristotelian in the emotivist context. In the emotivist elements of Hume's moral philosophy, moral judgements are understood as nothing more than our preferences, and passions. In this moral framework, the problem of incommensurability of moral judgements arises, since they have an unstable ground to have a sound moral standpoint in a society, especially when it comes to acting in line with justice. For MacIntyre, the modern emotivism cannot solve the problem of incommensurability unless it changes its moral ground to an Aristotelian one.

In the second perspective of MacIntyre, I have argued for that MacIntyre's presentation of Hume in *After Virtue* need to be supplemented with his other texts, since in these texts MacIntyre presents Hume's practical rationality as the one resembling Aristotle's in the *Enquiry*. MacIntyre sheds the light on Hume's concept of the passion regardless his defective explanation about the relationship between human nature and passion. Aside from this defecation, Hume recognizes in the *Treatise* the problem of the incommensurability of being moral and assumedly tries to surmount it with his concept of the "communicated passion of sympathy" which shows togetherness of moral judgements and society, as it is illustrated by Aristotle.

This togetherness of Aristotle and Hume in terms of social aspect of morality resonates also in their perspectives about how to act in terms of their understandings on the practical rationalities. Their ways of dealing with practical rationality show important similarities. Therefore for MacIntyre, they certainly have a significant advantage against the modern and contemporary individualist philosophies because they simply cannot even enter into rivalry with the systematic characters of Aristotle and Hume's practical rationalities.⁸⁶

This is the holistic reading of MacIntyre's Hume as anti- and pro-Aristotelian. It is also necessary to say that these two perspectives of MacIntyre at Hume reveal no contradiction because they handle two different issues in Hume's moral philosophy. And that MacIntyre did not go over these distinctions and seems to ignore them in *After Virtue* does not

⁸⁶ MacIntyre, "Artifice, Desire, and Their Relationship: Hume against Aristotle", p. 209.

mean that MacIntyre changed his idea about Hume in his later writings. Rather, it means that he focuses in *After Virtue* not just Hume but also modern morality generally, so he seems to have the opportunity to make more lucid clarifications on Hume in his later texts. In addition to this we also have seen that MacIntyre in his later texts repeats the same critiques on Hume which he has already made in *After Virtue*.

Bibliography

- Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, New York: Bloomsbury, 3rd. Edition, 2011.
- _____, *The Tasks of Philosophy*, vol: 1, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- _____, *Whose Justice Which Rationality*, Notre Dame: Notre Dame Press, 1988.
- _____, "Moral Philosophy: What Next?", *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, pp. 1-15.
- _____, "Hume on 'Is' and 'Ought' ", *The Philosophical Review*, vol: 68, No: 4 (Oct., 1959), pp. 451- 468.
- _____, "Practical Rationalities as Forms of Social Structure", *Irish Philosophical Journal*, vol: 4, Issue ½, 1987, pp. 3-19.
- _____, "Where We Were, Where We Are, Where We Need to Be", *Virtue and Politics: Alasdair Macintyre's Revolutionary Aristotelianism*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2011, pp. 307-334.
- _____, "Artifice, Desire, and Their Relationship: Hume against Aristotle", *Persons and Passions, Essays in Honor of Annette Baier*, University of Notre Dame Press: Notre Dame, 2005, pp. 192-210.
- _____, "Introduction", *Hume's Ethical Writings: Selections from David Hume*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1965, pp. 9-17.
- _____, (Ed.), *Hume's Ethical Writings: Selections from David Hume*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1965.
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, tr. and ed. by Roger Crisp, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- David Hume, *A Treatise of Human Nature*, David Fate and Mary J. Norton (Ed.), Oxford: Oxford University Press, 2000.

PAUL F. KNITTER'İN DİNLER ARASI DİYALOG ANLAYIŞI

Mehmet Şükrü ÖZKAN*

Öz

Bu çalışmada Paul F. Knitter'in dinler arası diyalog anlayışı konu edinilmektedir. Knitter, dini çeşitlilik olgusu karşısında dışlayıcı, kapsayıcı ve çoğulcu tutumları sahiplenilen entelektüel bir süreç yaşamıştır. Nihai planda dini çoğulculuk hipotezinin de eksikliklerine değinerek, kurtuluş teolojisi ve karşılıklı küresel sorumluluk modellerini öne sürmüştür. Bu iki model onun dinler arası diyalog anlayışının şekillenmesi bakımından önemlidir. Bu nedenle dinler arası diyalog konusundaki görüşleri bu iki model çerçevesinde irdelenmektedir. Çalışmanın amacı Knitter'in dinler arası diyalog anlayışının kabul edilebilirlik imkânını ve tutarlı olup olmadığını irdelemektir.

Anahtar Kelimeler: Çeşitlilik, Diyalog, Kurtuluş, Din, Sorumluluk.

Interreligious Dialogue Understanding of Paul F. Knitter

Abstract

In this study, Paul F. Knitter's understanding of interreligious dialogue is studied. Knitter has experienced an intellectual process that embraces the exclusive, inclusive and pluralist attitudes in terms of religious diversity. Referring to the shortcomings of religious pluralism hypothesis in the final plan, he has suggested liberation theology and mutual global responsibility models. These two models are important in shaping his understanding of interreligious dialogue. Therefore, his views on interreligious dialogue are discussed in the framework of these two models. This study aims to examine both the possibility of acceptability of Knitter's interreligious dialogue understanding and this understanding is coherence or not.

Keywords: Diversity, Dialogue, Salvation, Religion, Responsibility.

Giriş

Dini çeşitlilik karşısında verilen cevaplarda dışlayıcı, kapsayıcı ve çoğulcu tutumlar kapsamında birçok düşünür dinler arası diyalog hakkında söylemlerde bulunmuştur. Fakat hangi tutumun sahiplenildiğine göre diyalog yorumu çeşitlenmiştir. Dışlayıcılığı savunanlardan bazıları diyalogun söz konusu olamayacağını,¹ bazıları ise olsa bile diğerlerine hakikatlerinin öğretilmesi bağlamında gerçekleştirilebileceğini düşünmüşler,² kapsayıcı tutumdakiler

* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, Felsefe ve Din Bilimleri, (msozkan1250@hotmail.com).

1 Kraemer, dışlayıcı düşüncesi paralelinde tek gerçek dinin Hıristiyanlık olduğu düşüncesi ışığında diğer dinlerden bir şeyler öğrenmek gayesi güden her türlü diyalogu reddeder. Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, London: Edinburgh House, 1938, s. 106-107.

2 Dışlayıcılığın önemli temsilcilerinden McGrath, diğer dinlerle her hangi bir diyalogun, bir yandan misyon hareketleri için diğer yandan yanlış olması muhtemel bazı görüşleri yeniden incelemek için faydalı olduğunu fakat hakikat açısından diğerlerinden öğrenilecek bir şey olmadığını düşünmektedir. A. E., McGrath, "The Christian Church's Response to Pluralism", *JETS*, Vol. 4, N. 35, 1992, s. 491.

diğer dinlere hoş görölü yaklaşma ve onların muhtemel hakikat nüvelerini öğrenme açısından diyalogu yorumlamışlardır.³ Oysa çoğulculuğu benimseyenler her dinin eşit olduğu varsayımına dayanarak dinlerin farklı açılardan diyalog içerisinde olması gerektiğini iddia ederler.⁴

Paul F. Knitter, çoğulculuğu savunup dinler arası diyalogun zorunluluğuna inanan düşünürlerden bir tanesidir. O, dini çeşitlilik olgusu karşısında kademeli düşünsel yolculuğa sahiptir. İlk önce dışlayıcılığı savunmakla birlikte, sonraki aşamada özellikle Rahner'in öncülüğünü yaptığı II. Vatikan Konsili sayesinde kapsayıcılığı fark etmiş⁵ daha sonra ise Hick ile paralel bir şekilde çoğulculuğu benimsemiştir.⁶ Fakat çoğulculuğun bazı yönlerden yetersizliğini gerekçe göstererek eleştirilerde bulunarak dini çoğulculukla bağlantılı ve onu tamamlar şekilde, kurtuluş teolojisini ve karşılıklı küresel sorumluluk teorisini ortaya koymuştur.⁷

Kurtuluş teolojisi ve karşılıklı küresel sorumluluk modeli Knitter'in dinler arası diyalog fikrinin işlendiği iki model konumundadır. Karşılıklı küresel sorumluluk modeli, diyalogun teolojik bir anlayışa dönüşmesi bağlamında nihai düşüncelerini içerse de kurtuluş teolojisi fikri bu düşüncenin temelini oluşturmaktadır. Bu sebeple onun dinler arası diyalog hakkındaki

- 3 Mesela Pinnock'a göre diğerleriyle daha ılımlı ilişki kurmanın yolu diyalogdur. Ayrıca kutsal ruhun diğer dinlerde de işlev halinde olduğu gerçeği, bir yandan bu işlevi fark etmek diğer yandan onları dönüştürmek için kabul edilmelidir. Clark H. Pinnock, "An Inclusionist View", *Four Views on Salvation in Pluralistic World*, eds. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, s. 108-118.
- 4 Mesela Smith, diyalogun sadece dini alanda kalmaması gerektiğini, politik, ekonomik ve entelektüel alanda da tezahür etmesi gerektiğini belirtir. Bkz. Wilfred Cantwell Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, London: The Macmillan Press, 1989, s. 141., Wilfred Cantwell Smith, *The Faith of Other Men*, New York: Harper Toechbooks, 1972, s. 92.
- 5 Bu konsil kilisenin kendisi dışında kurtuluş olmadığı inancını reddedip, diğer din mensuplarına da kurtuluş kapısını açarak kapsayıcı bir anlayışa geçtiğinin kanıtı olarak gösterilmektedir. Konsilde dikkat çeken en önemli husus konsilin yedinci oturumunda deklare edilen *Nostra Aetate* adlı dökümandır. Bu doküman konsildeki algının yazıya dökülmüş hali olarak, kilisenin kendi dışında kurtuluşu kabul etmemeye görüşünden feragat ettiğinin kanıtı ve ilk adımı olarak yorumlanmaktadır. Rahner, "İsimsiz Hıristiyan" teorisini öne sürerek bu konsilin en temel figürlerinden birisi olmuştur. Bkz. Karl Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", ed. J. Hick, & B. Hebblethwaite, *Christianity and Other Religions*, Oxford: Oneworld Publications, 2001.
- 6 O, Hick'in "Teolojide Kopernik Devrimi" teorisindeki düşünceleri temelinde Tanrı merkezli çoğulculuk modelini geliştirmiştir. Bu paralelde yeni hakikat ve kurtuluş anlayışı, teoloji görüşü ve Hıristiyanlık özelinde farklı bir kristoloji ortaya koymuştur. Bu düşüncelerinin ayrıntılı açıklaması için bkz. Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, New York: Maryknoll: Orbis Books, 1994.
- 7 Knitter'in dışlayıcılıktan diyaloga ulaşma serüveninin ayrıntılı açıklaması için bkz. Paul F. Knitter, *One Earth Many Religion: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Maryknoll: OrbisBooks, 1995, s. 2-23.

düşünceleri bu iki model çerçevesinde irdelenmelidir. Dolayısıyla konuyu bu bağlamda ele aldık. Çalışmamızın amacı Knitter'in dinler arası diyalog düşüncesine eleştirel bir yaklaşım geliştirmektir. Temel savımız ise Knitter'in öncüllerinden hareket edildiğinde ortaya çıkan durumun dinler arası diyalog yerine, dinler arası iş birliği olarak nitelenebileceğidir.

I. Kurtuluş Teolojisi

Knitter'in kurtuluş teolojisine geçmeden önce kurtuluş teolojisinin ne olduğundan bahsetmek yerinde olacaktır. Kurtuluş teolojisi, fakirlerin, ıstırap çekenlerin, ezilen ve zulüm görenlerin Tanrı tecrübelerinden yola çıkılarak oluşturulmuştur. Temel amaç, bu insanları buldukları durumdan kurtarmaktır. Bu teoloji her hangi bir dinin teolojik anlayışının doğru olduğunu göstermeye çalışılmamakta adaletsiz, zalim düzeni eleştirmektedir. Milyonlarca insanı etkileyen fakirlik, zulüm, baskı ve adaletsizlik karşısında ne yapılabileceği sorusu bu teolojik anlayışın temel karakteristiğidir.⁸

Kurtuluş teologları⁹ daha çok somut eylemlere tekabül eden praxis üzerinde durmaktadır. Bu teologlar, dünyayı daha iyi hale getiren somut eylemler olmadan hiçbir dinin ya da geleneğin değerlendirilmesinin bir anlam ifade etmeyeceğini düşünmektedirler. Onlara göre diğer dinler üzerinde mutlaklık iddia etmek ahlaki bir tutum değildir. Dolayısıyla modern teologların girdiği teolojik tartışmalara girmek anlamsızdır.¹⁰ Yani bu teologlara göre teolojik ya da felsefi her hangi bir tartışma, dünyayı ileri götürmeyecektir. Bu nedenle pratiğe yönelmeli ve dünyadaki olumsuzluklar önlenerek daha yaşanılabilir eşit fırsatlar sunan bir dünya meydana getirilmelidir.¹¹

Bu noktada Marksist felsefeye değinmek zorunluluk arz etmektedir. Çünkü kurtuluş düşüncesinin tarihsel materyalizm çerçevesinde işlendiği marksist felsefe, kurtuluş teolojisinin en temel dayanaklarından birisidir. Kapitalizm karşı kutbu olarak kendini tanımlayan bu anlayışa göre ekonomik ve siyasi olarak insanlığın sömürülmekten kurtulması gerektiği gibi, dînî bağlamda da bunun yansımaları gerçekleşmelidir. Böylece insanlığı burjuva-proleterya sınıflarına ayıran her anlayış terkedilmeli, dünyanın kaynakları tüm insanlığa her hangi bir ayırım gözetmeksizin eşit

8 Knitter, *No Other Name?*, s. 193.

9 Kurtuluş teologlarına JonSobrinio, Leonardo Boff ve Rosemary Ruether örnek verilebilir. Kurtuluş teolojisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Christopher Rowland, *Liberation Theology*, Cambridge: University Press, 1999., Leonardo and Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology*, Mryknoll: OrbisBooks, 1987., Frederich Sontag, "Political Violence and Liberation Theology", *JETS*, 33/1, 1990, s. 85-94.

10 Knitter, *No Other Name?*, s. 163.

11 Knitter, *No Other Name?*, s. 193.

şekilde dağıtılmalıdır. Bunun gerçekleşmesi için ise toplumsal, siyasi, ekonomik ve dini her türlü değerden soyutlanılarak özgürlük ve eşitlik temel değerler olarak kabul edilmelidir.¹²

Kurtuluş teologlarının görüşlerini temel alan Knitter, *No Other Name* adlı kitabında öne sürülen Tanrı merkezli modelin yetersizliğini kabul ederek¹³ bütün dinleri kapsayan ve ilkeleri dinler arası diyalog sürecinde ölçüt olması gereken “Dinlerin Kurtuluş Teolojisi” adını verdiği bir model öne sürmüştür. Bu modelde esas amaç insanlığın refah ve mutluluğunu artırmaktır.¹⁴ Bu amaç doğrultusunda, özgürlükçü düşünce, dinlerin mutlaklık iddialarından sakınan, diğerlerinin meşruiyetine saygı gösteren ve göreceliliğe düşmeyen bir diyalog için sağlam bir temel oluşturmalıdır. Dünya dinleri, yoksulluk ve baskıyı ortak bir problem olarak görmeli ve bu problemi ortadan kaldırmak için birlikte hareket etmelidir.¹⁵

Dolayısıyla diğer dinlerin kurtuluşun hakiki yolu olup olmadığı praxis-deki etkilerine bağlıdır. Yani dinlerin kurtuluş imkanına sahip olup olmadığı, etik değerleri ve kurtuluş pratiğini ne kadar içerdikleriyle belirlenebilecektir.¹⁶ Bu noktada Knitter için diyalogda temel olan şey teolojik açıdan ortak bir öz bulmak ya da her hangi bir ilah görüşünden yola çıkmak değildir. Dünya dinleri dünyadaki zulmü ve yokluğu müşterek bir problem olarak tanırlarsa ve kötülükleri ortadan kaldırmak için ortak icraat yaparlarsa, aralarındaki tüm farklılıkları aşabilirler.¹⁷ Bununla birlikte o, farklı teologların dinler arasında ortak bir öz ya da zemin aradıklarını fakat Tanrı, nihai varlık, müşterek öz ve mistik merkezin dinlerin ortak noktası olmadığını söylemektedir.¹⁸ Ona göre bahsi geçen bu ortak nokta bile farklı gelenekler-

12 Ayrıntılı açıklamalar için bkz. K. Marx ve F. Engels, *Seçme Yapıtlar*, çev. S. Belli vd., Ankara: Sol yay., 1979., G. Brenket, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, çev. Y. Alogan, İstanbul: Ayrıntı yay., 1998., ayrıca bu konuda yapılmış bir çalışma için bkz. Ecehan Balta, “Marksizim: İnsan Özgürleşmesinin Felsefesi”, *Praksis (1)*, 2001, s. 82-91.

13 Knitter, "Toward a Liberation Theology of Religion", s. 187., Knitter'in kurtuluş teolojisiyle savunduğu modelin, Tanrı merkezli modelden temel farkı diğer inançlardan olanların kurtuluşunu değil, ezilmiş insanların kurtuluşunu ön plana çıkarmasıdır. Tabii bu fark Tanrı merkezli anlayışı tamamen rafa kaldırdığı anlamına gelmemelidir.

14 Mahmut Aydın, “Özgürlük Teolojisi Bağlamında Yeni Bir Dinler Teolojisine Doğru”, *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s. 293.

15 Knitter, "Toward a Liberation Theology of Religion", s. 181.

16 Knitter, "Toward a Liberation Theology of Religion", s. 194

17 Mustafa Köylü, *Dinler Arası Diyalog*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007, s. 75.

18 Bu teologlara Arnold Toynbee ve Wilfred Canywell Smith'i örnek vermektedir. Knitter, "Toward a Liberation Theology of Religion", s. 183.

de değişik şekillerde anlaşılır. Ona göre aranan ortak zemin kurtuluş teolojisi içindedir ve bu da dünyadaki mazlum insanlara yardım etmektir.¹⁹

Bu nedenle gerçek manada çoğulcu dinler arası diyalogun gerçekleşmesi için, kurtuluş teolojisinin gerekli bakış açısını sağladığı kabul edilmelidir. Çünkü kurtuluş teolojisi sayesinde orthopraxis, ortodoxy üzerinde hakimiyet kurmuştur. Bu nedenle Hıristiyanlar için İsa'nın eşsizliğini dogmatikleştirip üstünlük kurmanın bir anlam ifade etmeyeceği, diğer dinlerin de eşit şekilde kurtuluşu içerdiği konusunda gerekli adımlar atılmalıdır. Knitter'in bu noktadaki ana fikri şudur ki; diğer dinlerdeki figürlerin de en az İsa kadar kurtuluş amacına hizmet edebileceğidir. Artık Hıristiyanlar "kilise dışında kurtuluş yoktur" dogmasından vazgeçmek zorundadır.²⁰

Knitter, benimsediği kurtuluş teolojisi ile hakikat ve kurtuluşu teolojik bağlamda ele alan dinler teolojisinin birbirlerine muhtaç olduğu tezini öne sürer. Ona göre günümüzde kurtuluş teolojisini savunanlar ve dini çoğulculuğu savunan teologlar birbirini desteklemek zorundadır. Çünkü kurtuluş teolojisi dini çoğulculuk hipotezinin gerçekleşmesinde yardımcı olacak unsurlardan bir tanesidir. Dolayısıyla o, dinin sosyo-politik dönüşümde temel etken olduğunu vurgulayarak, daha adaletli ve iyi bir dünyanın dini tecrübeden yola çıkılarak kurulabileceğini düşünmektedir. Böylece din teolojisinde özellikle son dönemde kurtuluş teolojisinin bu etkisiyle, dinin içerisinde baskı, adaletsizlik ve yoksulluk gibi şeylerin olmadığı daha net ortaya konmuştur.²¹

D'Costa, Knitter'in dinlerin ortak kurtuluş yapılarına sahip olduğu yönündeki düşüncüyü, dünyadaki barışı, bağlılığı ve psikolojik bütünlüğü meydana getirmede dinlerin temel hazırladığı görüşünden ilham alarak öne sürdüğünü belirtmektedir. Bütün inançlar zihinsel, kalbi hoşnutluğu ve kişisel sağlığı iyileştirdiği için Knitter'e göre ortak kurtuluş yapısına sahip olmalıdırlar. D'Costa, dinlerin doğruluğunun ve kurtuluş hakkındaki bu teorinin basit psikolojik verilere dayandırılmasının daha ciddi epistemolojik sorunlara yol açacağını savunmaktadır. Ayrıca D'Costa, kullanılan verilerin psikolojik modern tezlere dayanmasının, İsa'ya dayanan tezlerden daha makul olamayacağını belirtmektedir. Ona göre bir ölçüt aranacaksa bunun İsa olması daha makuldür. Çünkü çoğulcular, epistemolojik ve hermenötikle ilgili sorunları minimize etmeye çalışmaktadır.²²

19 Knitter, "Toward a Liberation Theology of Religion", s. 186, Mustafa Köylü, *Dinler Arası Diyalog*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007, s. 75.

20 Knitter, "Toward a Liberation Theology of Religion", s. 191-193.

21 Knitter, "Toward a Liberation Theology of Religion", s. 179-180.

22 Gavin D'Costa, "The Pluralist Paradigm in the Christian Theology of Religions", *Scottish Journal of Theology*, Vol. 39, s. 219., Çoğulculuğu savunan diğer düşünürler kurtuluşun

Knitter, özgürlükçü kurtuluş teolojisini oluşturmakla birlikte diyalog temelinde dini çoğulculuğu savunmakta ve mutlaklık iddialarına karşı çıkmaktadır. Aslında kurtuluş teologlarının söylemleri pratik açıdan bakıldığında anlamlı ve değerlidir. Fakat dinlerin pratik alandaki etkilerinin gerçekleşmesi için, doğru kabul edilen inanç önermelerinden feragat etmeleri gerektiği söylemi boşlukta durmaktadır. Çünkü teorik ya da teolojik ifadeler, pratik açıdan dünyevi ciddi problemlere katkı sunmayı engelleyecek durumda değildir. Olumsuzluk, inananların ya da siyasi tarafların kötü amaçları için dini alet etmeleri ve yapılan eylemleri dini kisveye bürüyerek gerçekleştirmelerinden kaynaklanmaktadır. Hakeza aksi durum söz konusu olsa bile dinlerin mutlak iddialarını reddetmek, bu iddiaları her hangi bir şeye indirgemek dinleri anlamsızlaştıracak ve otantik bağlamından uzaklaştıracaktır.

II. Karşılıklı Küresel Sorumluluk Modeli

Kurtuluş merkezli modelin bir üst kademesi olan “karşılıklı küresel sorumluluk” modelini oluşturan Knitter bu modeli daha çok “One Earth Many Religions” adlı eserinde temellendirmiştir. Kendisi bu eserdeki temel amacının dinler teolojisi ve kurtuluş teolojisinin temel kaygılarını ve diyalog hususundaki kaygılarını ortak bir zeminde bir araya getirmek olduğunu belirtmektedir. O yine bu kitabında bütün dinlerin dünyadaki acı olgusunu ortadan kaldırmak için çabalaması, bu sebeple de kurtuluş teolojisinin dinler arası diyalog teolojisine dönüşmesi gerektiğini ileri sürmektedir.²³ Yani dinler arası diyalog denen şey aslında modern çağın en kapsamlı teolojik olgusu, dinler teolojisi ve kurtuluş teolojisi bu olgunun birer parçası olacaktır. Bu tablo ise dinlerin çoğulcu ve kurtarıcı diyalogu olarak adlandırılmaktadır. Bu nedenle karşılıklı küresel sorumluluk modelindeki dinlerin karşılıklı diyalogu düşüncesi, dini çoğulculuğu ve onun getirisi olan dinler arası eşitlik fikrini desteklemektedir. Böylece bu modelde dinler, farklı milletlerden ve dinlerden olan arkadaşların birbiriyle olan samimi ve otantik ilişkisi gibi bir birliktelik kurabileceklerdir.²⁴

teolojik bağlamda bütün dinlerde eşit olduğunu iddia etmektedirler. Aslında Knitter de çoğulculuğu savunduğu ilk zamanlarda aynı görüşteydi. Fakat diyalogla ilişkili kurtuluş teolojisini oluştururken farklı düşünceler ortaya koymuştur. İman vasıtasıyla her dindarın eşit imkana sahip olduğuna yönelik fikirler için bkz. Smith, *Towards a World Theology*, s. 168 vd., Dinlerin kurtuluş bakımından eşit geçerliliğe sahip olduğuna yönelik düşünceler için bkz. John Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, New York: Palgrave Macmillan, 2001, s. 127 vd.

23 Knitter, *One Earth Many Religion*, s. 14.

24 Knitter, *One Earth Many Religion*, s. 15-16.

Çoğulculuğu savunmaya başladığı ilk andan itibaren dinler arası diyalogun olması gerektiğini iddia eden Knitter, ortaya koyduğu bu modelle o zamanki anlayışı arasındaki bariz farkı, ilk dönemdeki diyalog anlayışının Tanrı merkezli, ikinci dönemdeki ise kurtuluş merkezli olmasıyla ifade etmektedir. Üstelik bu modelle otoriter, tek yanlı olmayan, karşılıklı, ilişkisel ve evrensel iddialar ortaya koymak amacıyla olduğunu belirtmektedir.²⁵

Karşılıklı küresel sorumluluk modelinin ilk sacayağı acı olgusudur. Bu acı olgusu adaletsizlik, insani olmayan koşullar, açlık, ekolojik bozulma gibi unsurları kapsamaktadır. Bu noktada Knitter, çoğunlukla farkındalık uyandıran değer ve gerçeklere dayanan evrensel ve uyumlu eylemlere dünyanın bizi çağırdığını belirtir. Bu görüşüne yönelik olarak çoğulcuların samimi olmadığı, emperyalist amaçlar güttüğü, dinler arasındaki farkları gözetmediği vs. hususlar hakkındaki eleştirilere karşı onun savunması, bu kaygılara katılmakla birlikte bazı koşul ve kişilere bağlı olarak öne sürülen durumlara dayanarak acı çekme ve ekolojik çöküntü gerçeklerini göz ardı edemeyeceğimizdir. Çünkü günümüz dünyasında doğrunun ne olduğunu belirleyecek ortak bir zemin bulunmadığı takdirde para veya silah gibi güç unsurları bu doğruyu belirleyecektir. Bu nedenle diyalog için ortak bir gündem bulma imkânını reddetme, doğrunun ölçütünü gücün eline bırakmak anlamına gelecektir.²⁶ Acı olgusu dünyadaki bütün dinleri ortak bir gündem etrafında toplanmaya çağırır. İnsanların geleceğini tehlikeye atan ve hayatların tükenmesine yol açan problemi ele alan bu gündem, dinlerin bir araya gelmelerini ve karşılıklı mantıklı eylemleri içermektedir. O, bu durumu kozmolojik sorumluluktan neşet eden kozmolojik iman olarak nitelendirmektedir. Çünkü bu gündemde her dindar birey kendi dini ve milli sınırlarından soyutlanarak, bu evrensel problem karşısında yeni bir dini farkındalığa sahip olmaktadır. Knitter, bu farkındalığı, birbirlerini anlamalarında ve yargılamalarında dindarlara yeni fırsat ve sorumluluklar yükleyen diyalog için “kairos” olarak görmektedir.²⁷

25 Knitter, *One Earth Many Religion*, s. 17.

26 Knitter, *One Earth Many Religion*, s. 55-56.

27 Knitter, Paul Tillich'in “Hıristiyanlar için bireysel ya da toplumsal fırsatın meydana geldiği ilahi kaynaklı zaman ya da an” olarak nitelediği bu terimin Hıristiyanlığın tarihine uygulandığında yeni doktrin ve inançların, hatta bazı düşüncelerin, Hıristiyan tarihindeki dönüm noktası olduğunu vurgulamaktadır. O, Greko-Roman etkisinin Hıristiyanlık için önemini altını çizmekle birlikte, günümüzdeki dini çoğulculuğun da onun için aynı öneme sahip olduğunu belirterek *Kairos* olarak adlandırılabilen bu dönemin benzer öneme sahip değişimi sağlayacağını düşünmektedir. Greko-Roman etkisi sonucu nasıl değişim yaşandıysa şimdi de aynı etki beklenmektedir. Bu Hıristiyan inancındaki doktriner konuların yeniden ele alınmasını gerektirmektedir. Ayrıca bu fırsatın değerlendirilmesi aşamasında Hıristiyanlığın diğer dinlerle diyaloga girmesi gerekir. Knitter, *No Other Name?*, s. 17-18.

Knitter, acı olgusunu birkaç sınıfa ayırmaktadır. Bunlardan ilki fakirlik sebebiyle bedenın acı çekmesidir. Dünyamıza bakıldığında kitleler halinde birçok insan açlıktan muzdarip olmaktadır. Bu nedenle ahlaki inanç ve his temelinde fakirlik problemi olarak adlandırılan bu problemin dini birliktelik aracılığıyla siyasi ve toplumsal alanda çözümüne destek olunmalıdır. İkinci problem ise suistimalden kaynaklanan dünyanın acı çektiği gerçeğidir. Yani insanlığın hayat imkânını tehlikeye atacak şekilde dünyamızın kaynakları heba edilmektedir. Bu son zamanlarda ekoloji felsefesinde dillendirilen temel sorundur.²⁸ Üçüncü problem ise ruhun acı çekmesidir. Bedenin ve dünyanın acı içinde kıvrandığı adaletsiz düzende, kişilerin ruhsal bozukluklara duçar olması kaçınılmazdır. Bu durum insanların birer kurban olduğunun kanıtıdır. Şiddet nedeniyle çekilen acı dördüncü ve son basamaktır. Çeşitli nedenlerle ortaya çıkan savaşlar özellikle son yüzyılda birçok insanın mağdur olmasına yol açmıştır.²⁹

Knitter'e göre dünyamızı acıdan ve çöküntüden kurtaracak en önemli olgu, insanlığın ahlaki muhakemesi ve bağlantısıdır. Bu durumda var olan krizleri çözenin tek yolu olan evrensel ahlak teorisini kabul etmektedir. Çünkü evrensel ahlak tüm dinlerin ve milletlerin ortak paydada buluşmasını sağlayacak en önemli etkidir. O, modern ahlak teorilerine bakarak bu görüşünü desteklemeyi amaçlar. Onun için kayda değer en ciddi teoriler Hans Küng ve Leonard Swidler'in küresel ahlak düşünceleridir.

Küng'e göre ekonomik, sosyal, politik ve ekolojik gelişmeler, dünyamızda insanoğlunun hayatını idame ettirmesi için dünya ahlakına zorunlu olduğunu göstermektedir. Hayatı devam ettirme olasılığımız olduğu bu tek dünyada, her ne kadar farklı ahlak anlayışlarına sahip olsak da, tek bir dünya ahlakına ihtiyaç duymaktayız. Bu konsensüs ancak diyalog aracılığıyla ve dinlerin dâhil olmasıyla mümkündür.³⁰ Küng'ün bu önerisine destek veren Swidler, tamamen netleşmiş ve total bir ahlak anlayışına sahip olunamasa da iyi ve kötüye yönelik temel tutum ve davranışlar üzerinde ortak bir anlayış geliştirilebileceğini belirtmektedir. Fakat ona göre bu küresel ahlakı acil

28 Ekoloji felsefesiyle ilgili bazı çalışmalar için bkz. Murray Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, çev. Rahmi G. Öğdüt, İstanbul: Sümer Yay., 2015., *The Philosophy of Ecology*, ed. David R. Keller and Frank B. Golley, Athens: The Georgia Press, 2000., *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*, Timothy Morton, London: University Minnesota Press, 2013.

29 Knitter, *One Earth Many Religions*, s. 58-67.

30 Hans Küng, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*, New York: Crossroad, 1991, s. 25-52., Küng'ün, global ahlak düşüncesini insanlığın egzistansiyel bir sorunu olarak ele aldığını öne süren, bu ahlak projesinin fikri ve felsefi temellerinin tartışıldığı mülakat şeklindeki çalışma için bkz. Mustafa Eren, "Benedict Okeja ve Helmuth Wagner, Hans Küng ile Küresel Ahlak Üzerine", *Kelam Araştırmaları*, 13:1, 2015, ss. 423-437.

şekilde tesis etmek için kendiliğinden ve gelişigüzel oluşacak bir konsensüs yerine Birleşmiş Milletler gibi oluşumların bu amaç için çaba sarf etmeleri gerekmektedir.³¹

Knitter, küresel ahlak anlayışından yola çıkarak global dinler arası diyaloga ulaşmaktadır. Çünkü dini imanın zorunlu bileşeni olan ahlak olmadan global ahlak gerçekleşemez. Bu ahlak anlayışına paralel olarak, ahlaki amaç ve araç açısından genel anlaşma tarafından yönlendirilmeksizin ortak eylemde bulunulamaz. Fikir birliğine sahip olunmadıkça, farklı gruptan insanlar ortak problemlerle yüzleşmek zorunda kalacaktır. Küresel ahlakı milletlerin samimi diyalogunda gerçekleştirmek gerekir. Bu iki düşünürün önerdiği gibi altın kural olarak nitelenebilecek ortak değer, tutum ve ilkeler sayesinde çatışmaya girmeden, dünyamızdaki sosyal ve ekolojik problemler karşısında çözümler bulunabilir ve bu da dinlerin teşvikiyle mümkündür.³²

Dolayısıyla onun için küresel sorumluluk dinler arası diyalogun ham-maddesidir. Çeşitliliğin ve göreceliliğin olduğu bir ortamda gerçek diyalogun ortak zemini olan sorumluluğa ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü küresel sorumluluk, çevresel ve insani tehditlerden kurtulmanın yolu olan dinler arası diyalogun var olma şartıdır. Güvenebilecekleri bu ortak zemine dayanarak insanlar, kurtuluş çabasında dayanışma içinde, dinler arası konuşma görevinde daha inançlı ve motive olmuş olacaklardır. Fakat o, dinlere ve özellikle Hıristiyanlığa baktığında görülen belirtilerin böyle bir dayanışma içerisinde olmadıklarını gösterdiğini ileri sürer. Bu noktada dindarlara yardımcı olacak en önemli etkenler küresel sorumluluk ve ekolojik acı gerçeğidir.³³

Gelinen noktada kurtuluş merkezli dinler arası diyalogun gerçekleşmesi için gerekli şart olan küresel sorumluluğun tamamlayıcı parçası olan praxisin hayata geçmesi gerekmektedir.³⁴ Farklı dinden insanlar bu dünyanın daha güzel olması için gerekli adımları atacak pratik eylemler içerisinde olmadıkça teolojik ve dini açıdan da konuşma imkânına sahip olamayacaklardır. Yani aslında pratik alanda yapılması gerekenler, dua ve ritüel gibi çeşitli dini unsurları dışarda bırakmamaktadır. Fakat küresel sorumluluğun praxisi gerçekleşmediği sürece bu unsurların hiçbir önemi kalmayacaktır. Knitter'e göre dinler arası diyalogun zorunlu parçalarından biri olan praxis

31 Swidler'in bu konudaki ayrıntılı düşünceleri için bkz. Leonard Swidler, "Towards a 'Universal Declaration of Global Ethos'", *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 42, No. 3, 2007., Küresel ahlak teorisinin dünyamızdaki ortak problemleri engelleme imkânının eleştirel olarak irdelendiği bir çalışma için bkz. Nejdet Durak, "Küreselleşme Evrensel Bir Etik İmkânı Sağlar mı?" *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 23, 2009/2, ss. 33-49.

32 Knitter, *One Earth Many Religion*, s. 70-72.

33 Knitter, *One Earth Many Religion*, s. 79.

34 Knitter, *One Earth Many Religion*, s. 82.

yeni ve tuhaf bir şey değildir. Antik Yunan'da Aristoteles'in, hakikati bilmenin sadece akli boyutu olmadığını, bunun *phronesis*³⁵ yani pratik erdem olmadan gerçekleşmeyeceğini ifade ettiğini ayrıca modern filozofların da bu hususta hemfikir olduğunu belirtmektedir. Kısaca küresel sorumluluğun gerektirdiği eylemleri gerçekleştirmeden hakikate sahip olunduğu yönündeki hiçbir düşünce tamamlanmış ve doğru kabul edilemez. Bu durum hakikati tamamen pratikte aranmasına yol açacak şekilde indirgemeye sebep olmamalıdır. Fakat ortak pratik eylemler gerçekleşmedikçe adaletsiz yapının ve çevresel felaketlerin önüne geçilemeyeceğinin farkına varılmalıdır. Zaten dini figürlerin hayatlarına bakıldığında, dinlerin iyiye yönelik pratik ve dönüştürücü niteliğinin hakikatin önemli parçası olduğu görülecektir. Bu nedenle özgürleştirici ve dönüştürücü praxis, dinler arası diyalogda en önemli parçalardan birisidir. Çünkü bu dünyanın şu anki hali pratik dönüşümün gerçekleşmediği durumda gerçek diyaloga izin vermeyecektir.³⁶

Knitter'in küresel sorumluluğa dayalı dinler arası diyalog modelinin can alıcı noktası bütün dini geleneklerin, kendisinin ileri sürdüğü hususları kabul edip etmeyeceğidir. Çünkü bütün din mensuplarının küresel sorumluluk, kurtuluş ve diyalog kavramlarına nasıl baktığı ve bu kavramları nasıl yorumladığı onun için önemlidir. Bu nedenle kurtuluş, özgürleşme ve adalet gibi konuların, hakikat için mutlak kural olup olmamasının ne derece kabul göreceği bu teorinin geleceğini belirleyecektir. Knitter'in bu sorunlara cevabı evet olacaktır. O, bütün dinlerin dinler arası diyalogun amacı ve temeli olarak küresel sorumluluğu uygulama kabiliyetine sahip olduğunu iddia etmektedir.³⁷

Dinlerin kendilerini ve birbirlerini anlama çabalarında, küresel sorumluluğun temel bileşen olduğu iddiasında bulunan Knitter, bütün din temsilcilerinin dünyadaki insani ve ekolojik durumu göz önünde bulundurarak, ayrıca kendi dini gelenekleri içinde bu iki husus hakkındaki yorumları ve tecrübeleri de gözetererek, bu teoriye destek olabileceklerini düşünmektedir. Bu sebeple de çeşitliliğin ayırıcı değil tamamlayıcı unsur olduğunun farkına varmaları gerekir. Dinlerin Tanrı, mutlak ve öteki dünya hakkında inanç geliştirmek gibi yükümlülükleri olsa da aynı şekilde dünyada yanlış giden şeyleri düzeltme adına da yükümlülükleri vardır. Her din dünyada ve top-

35 "Phronesis" fiilinden türetilmiş, Aristo'nun "Nicomachean Ethics"te geliştirdiği, "pratik bilgelik" olarak çevrilen bu kavram kapsamında o, erdemli insanın phronesis sahibi olduğunu, ahlaki olarak neyin doğru olduğunu bilip onu yapabilme bilgeliliğine eriştiğini belirtir. Aristo'nun pratik bilgelik hakkındaki ayrıntılı düşünceleri için bkz. *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınları, Ankara, 1998.

36 Knitter, *One Earth Many Religion*, s. 85.

37 Knitter, *One Earth Many Religion*, s. 97.

lumda kötü giden şeyleri iyileştirmek için bir tavır takınmaktadır. Çünkü dinler insanı değiştirmek ve dönüştürmek amacındadırlar.³⁸

Aslında karşılıklı küresel diyalog modelinde Tanrı merkezli modelden yorumlara rastlanır. Bunlardan biri Hıristiyanların yeni bir kristoloji anlayışına sahip olması gerektiğidir. Bu anlayış kurtuluş merkezli modelde de vurgulanan temel iddialardan bir tanesiydi. Çünkü Knitter'e göre mutlaklık iddiası barındıran hiçbir diyalogun yaşamaya imkanı yoktur. Bu nedenle Hıristiyanlar İsa anlayışlarında ciddi değişikliklere gitmek zorundadırlar. Dolayısıyla çoğulcu kristoloji anlayışı Hıristiyanlarca tepkiyle karşılanmalıdır. Çünkü bu anlayışta İsa'nın eşsizliği mutlaklık anlamında olmasa da yine savunulmaya devam edegelmiştir. Çoğulcu hipotezde en rahatsız edici yorumlara sahip Hick'in düşünceleri bile İsa'nın ilahiliğine ve kurtarıcı gücüne itiraz olarak okunmamalıdır.³⁹ Fakat bu düşünceler akabinde Knitter, çoğulcuların İsa'nın eşsizliğine itiraz etmediklerini ifade ederken, bunu tüm dini figürlerin eşit sayılması gerektiği noktasındaki çoğulcu düşünceye ters düşerek ileri sürmektedir. Çünkü o, İsa'nın diğerlerine nazaran tarihsel alanda ciddi farklılıklara ve öneme sahip olduğunu iddia etmektedir.⁴⁰

Yeni kristoloji yorumu, Knitter'e göre Hıristiyanların İsa'yı yegâne olmasa da ilahi bir kişilik ve kurtarıcı olarak görmeye devam etmeleri gerektirdiğini içermelidir. Aslında bu onun için İsa'yı diğer dinlere daha kolay anlatmanın ve kabul ettirmenin en kolay yoludur. Ancak, bu noktada dikkat çekici düşüncelerini sıralayacaktır. O, İsa'nın Tanrı'nın kurtarıcı gücü ve gerçekliğinin enkarnasyonu olduğu gerçeğini diğer dini figürler için de ileri sürülebileceğini belirtir. Yani diğer dini figürler Tanrı'nın oğlu ya da kızı şeklinde ilahi ve kurtarıcı şahsiyetler olarak kabul edilebilir. Fakat bu her zaman ihtimal dâhilinde bir durum olmalıdır.⁴¹ Görülmektedir ki, Knitter evrimsel olarak açıkladığı düşüncelerinde hiçbir ilerlemeye sahip değildir. Hatta çoğulculuğun bir adım ilerisi olarak tanımladığı bu modelde, çoğulculuktan geri adım attığını göstermektedir. Çünkü dini çoğulculukta bir ilahi varlığın hakiki diğerlerinin ihtimali olarak kabul edilmesi imkânsızdır. Ay-

38 Knitter, *One Earth Many Religion*, s. 101.

39 Hick'in İsa'nın eşsizliği konusundaki ayrıntılı çalışması için bkz. *The Myth of God Incarnate*, London: SCM Press LTD., 1977.

40 Hick, Knitter'in "diğer dinlerde Tanrı'nın sevgisinin olma ihtimali" düşüncesini eleştirmektedir. Ona göre kapsayıcılıkta hatta dışlayıcı görüşte bile bu minvalde düşünceler bulunmaktadır. Hick, diğer dinlerin de her yönden Hıristiyanlığa eşit olduğu düşüncesinin çoğulculuğun temel dinamiği olduğunu belirterek bu temel ilkedeki ayrılmanın çoğulculuktan sapma olacağını ima etmektedir. O, Hıristiyanların vahyi kemal seviyesinde yaşadıkları düşüncesine sahip oldukları sürece meydana gelebilecek her hangi bir diyalogda bu üstünlük psikolojisinin bir şekilde söylemlerine ve eylemlerine yansıtacağını düşünmektedir. Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, s. 203-205.

41 Knitter, *One Earth Many Religion*, s. 35.

rica Knitter bu yeni modelini oluştururken Hıristiyan geleneğindeki kavram ve inançlar bağlamında görüşlerini temellendirmektedir. Bundan dolayı diğer dini figürleri Hıristiyan ilah anlayışına göre şekillendirmeyi önermektedir.

Gavin D'Costa pek çok yönden Knitter'in diğer dinlere karşı tutumunu hayran olunacak yorumlar olarak kabul etse de, onun dinler arası diyalog kavramıyla Hıristiyanlığı uyumlu kılmak için Hıristiyan imanının doktrinlerini revize etme ve değiştirme girişimini eleştirmektedir. Ona göre Knitter'in amacı evrensel adaleti inşa etmek ve bu inşada dinlerin olumlu anlamda kışkırtıcı niteliğinden faydalanmaktır. Fakat bu amacın gerçekleşmesi için doktrinel hakikat iddialarının görecelileşmesini ön görmektedir. D'Costa, Knitter'in Katoliklik ile dinler arası diyalog arasındaki uyumu göremediğini iddia etmektedir. Bunun ona göre iki temel sebebi vardır. Bunlardan ilki metodolojik ve asli yönden, ikincisi ise psikolojik açıdandır. Buna göre Knitter, dışlayıcı hakikat iddialarının diyaloga düşman olduğunu varsayarak onlardan hoşlanmamaktadır. Daha önemlisi o, her hangi bir Hıristiyan inanç yorumunu ve "İsa'nın Tanrı'nın tek oğlu ve kurtuluşun tek yolu olduğu" gibi temel dışlayıcı Hıristiyan doktrinlerini dışlamaktadır. Psikolojik açıdan ise Knitter, kibirlilik ve üstünlük iddialarını eşit tutmaktadır. Böylece üstünlük iddialarını diyalogun önünde engel görerek değiştirmeye çabalamaktadır. Böylece din dilini literal olmaktan çok sembolik anlamında ele almakta ve bu iddiaların metafiziksel ya da ontolojik güçlerini inkâr etmektedir. Oysa D'Costa'ya göre her hangi bir mutlak iddia sosyal açıdan diğerini tehdit etmediği sürece diyalog için sorun teşkil etmez. Her ne kadar tarihi seyir içerisinde böyle durumlar olmuş olsa da bugün Hıristiyanlar özellikle II. Vatikan Konsili'nden sonra zorlayıcı misyonundan vazgeçmiştir. Bu sebeplerle Knitter'in kurnazca sosyal eylemi öne sürüp imanın öncelikli konularını arka plana itme girişimi kabul edilemez. Çünkü imanın temel konularından feragat edilemez. Yani doktrinleri sadece ve sadece onun iddia ettiği anlamda diyaloga destek verdiği ölçüde geçerli sayma, olgusal gerçekliğe aykırıdır. İslamiyet, Hinduizm ve diğer dinlere bakıldığında bütün dinlerde dışlayıcı iddiaların var olduğunu görmek zor değildir. Mesela Müslümanlar enkarnasyonu kabul etmemektedir. Sırf diyaloga uygun hareket etmek için Knitter'in İsa hakkındaki iddiaları değiştirme yaklaşımı doğru değildir.⁴²

D'Costa gibi Harold A. Netland da Knitter'in Tanrı merkezli dini çoğulculuk modelinde görülen hususların üstü örtük şekilde dinler arası diyalog anlayışında var olmaya devam ettiğini ima ederek ona sorular yöneltmekte-

42 Gavin D'Costa, Paul Knitter and Daniel Strange, *Only One Way?*, London: SCM Press, 2011, s. 139-145.

dir. Bu sorulardan ilki, ilk zamanlarda bağlayıcı olan Kutsal Kitap hükümlerinin günümüzdeki durumunun ne olduğuyla ilgilidir. Çünkü Knitter, küresel çağımızda koşulların değiştiğini düşünmekteydi. İkinci soru ise Hıristiyanlığın tek doğru din olmadığı veya her hangi bir dinin doğru olduğu söylemlerinden onun tam olarak ne kastettiğiyle bağlantılıdır. Üçüncü soru ise dini çoğulculuk ve dinler arası diyalog varsayımlarının önündeki en büyük engeldir. Bu soruda Netland, dini çoğulculuğu savunan ve dinler arası diyalogun gerekliliğini vurgulayan Knitter'in tüm dinlerin ötesindeki Mutlak fikri hakkında ne düşündüğü ve Hıristiyanlık açısından bu düşüncenin ne ifade edeceğiyle ilgilidir.⁴³ Netland, sosyal adaletsizlik, zulüm vs. konularda düzeltilmesi gereken birçok hususun olduğu ve bunda dinlerin aktif rol oynaması gerektiği noktasında onunla mutabık olduğunu belirtmekle birlikte, şiddetin kaynağının dini inancın olmadığı bu nedenle doğru olarak kabul edilen dini inançların değiştirilmesi noktasında fikir ayrılığı yaşadıklarını söylemektedir.⁴⁴

Bu eleştirilerine karşılık Knitter, hiçbir geleneğin değişmeyen kutsal varlık olmadığını, birçok Hıristiyan teoloğun da dinleri mümkün kurtuluş yolları olarak gördüğünü ileri sürerek cevap vermektedir. Ayrıca II. Vatikan Konsilinde diğer dinlerdeki iyi şeylere değer verilmesi gerektiğinin açık şekilde belirtildiğini vurgulamaktadır. O, D'Costa'yı diyaloga çağırmakta samimi olarak görmek istediğini fakat teolojik anlayışının buna engel olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı "kilise dışında kurtuluş yoktur" dogmasının artık bir atasözü sayılması gerektiğinin altını çizmektedir. İsa'nın konumuna gelince o, İsa'yı kurtuluşun tamamlayıcı figürü, D'Costa'nın ise bağlayıcı unsuru olarak gördüğünü belirtir.⁴⁵

D'Costa ise geleneğin değişen ve değişmeyen yönleri olduğunu söyleyerek Knitter'e bir az da olsa katılmaktadır. Fakat o, gelenekte siyasi ve sosyal anlamda değişmelerin gayet normal karşılanabileceken, itikadi konular da böyle bir durumun söz konusu olamayacağını ileri sürer. Bu açıdan bakıldığında diğer dinlerin Hıristiyanlığa eşit şekilde kurtuluş yolu olarak kabul edilmesi imkânsızdır.⁴⁶ Yani Katolik kilisesi insani ve sosyal anlamda tabîki yanlış şeyler yapmıştır fakat son dönemde bu yapıların yanlış olduğu kabul edilmiş ve birçok teolog bu durumu kabul etmiştir. Hakeza diyalog adı altında Knitter'in söylediği dünya ve insan iyiliğine katkı mahiyetinde bunlar olumlu gelişmelerdir.

43 Paul F. Knitter and Harold A. Netland, "Opening Remarks", *Can Only One Religion Be True?: A Dialogue*, Ed. Robert B. Stewart, Minneapolis, MN: Fortress Press, 2013, s. 35-36.

44 Knitter and Netland, "Opening Remarks", s. 37.

45 D'Costa vd., *Only One Way?*, s. 153-160.

46 D'Costa vd., *Only One Way?*, s. 193-197.

D'Costa, bu eleştirilerinin yanında daha ciddi sıkıntının Knitter'in bakış açısında olduğunu iddia eder. Knitter'in görüşlerini ele aldığı anda, onun ileri sürdüğü diyalog anlayışının aslında spesifik ve dışlayıcı hakikat ölçüleriyle iş gördüğünü belirtir. Knitter'in bir dinin doğruluk, adalet, barış ve sevgi getirdiği oranda geçerliliğe sahip olacağı düşüncesi, D'Costa'ya göre dinler için konulmuş kesin bir ölçüttür. Buradan yola çıkarak o, Knitter'in teori ve pratik arasında yanlış bir bağ kurduğunu göstermeye çalışır. Ona göre adalet ve barış gibi değerleri kendi geleneklerinden izole ederek onlara spesifik anlamlar yüklemek sorunlu bir davranıştır. Öncelikli olan her geleneğin hususi özelliği olması hasebiyle, her dinin hakikate eşit mesafede olması anlayışı zayıflamaktadır. Knitter'e göre de tüm dinlerde hakikat, adalet, barış ve güzellik şeklinde tezahür etmektedir. Bu şekliyle hakikat her hangi bir dinin ilahi varlık hakkındaki spesifik anlayışını önceliklemez. D'Costa her hangi bir geleneğe bağımsız bir şekilde adaletin gerçekleşemeyeceği kabulüyle, Knitter'e tüm geleneklerden bağımsız bir şekilde bunun tesis edilemeyeceği eleştirisini yöneltilmektedir. "Kimin adaleti ve hangi barışın" peşinde olduğu sorusunun da Knitter'e yöneltilen en can alıcı soru olacağını üzerine çizmektedir. D'Costa'ya göre bir dinin adalet olarak gördüğü şey diğeri için kötü bir eylem olabilir. Kısaca adalet, barış veya iyiliğin bütün dinleri aynı potada eritecek bir objektivitesi yoktur ve bu öğelerin kapsayıcılık içerdiği kadar dışlayan hakikat iddialarında da buldukları bir gerçektir.⁴⁷

Netice itibarıyla Knitter, diyalog sürecini sadece, belli ortak kaygılar üzerinden yürütülebileceğini savunmak istemektedir. Fakat tekrar dikkat çekmek gerekir ki, diyalogun tam olarak ne olduğu kadar neler üzerinden yürütülebileceği de ayrı bir problemdir. Sadece belli sorunlar etrafında düşünmek ve çözüm aramak, diyalogdan bahsetmek midir? Batı dünyasında da bazı yazarlar diyalogun sadece pratik kaygılar üzerinden yapılamayacağını, teorik temellere sıçrayacağını teslimetmişlerdir.⁴⁸ Aslında diyalogdan bahsedilecekse belli teolojik meselelerin tartışılması gerekmektedir. Oysa Knitter küresel sorunların tartışıldığı ve ortak problem olarak kabul edildiği, aynı zamanda bu sorunların çözümünün tartışıldığı ilişkiye diyalog demektedir. Bu nedenle diyalogun mahiyet ve imkânının tartışmaya açılması gerekmektedir.

47 Gavin D'Costa, "Dinlerle İlgili Çoğulcu Bakış Açısının İmkansızlığı", *Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s. 203-205.

48 Bkz. Eric J. Sharpe, "The Goal of Inter-Religious Dialogue." *Truth and Dialogue*, ed. J. Hick, London: Sheldon Press, 1979, s. 78.

III. Dinler Arası Diyalogun Mahiyeti ve İmkânı

Dinler arası diyalog, farklı din ve inançlara sahip iki ya da daha fazla kişinin Mutlak Hakikat hakkında, hem daha fazla bilgi almak hem de yeni şeyler öğrenmek için bir araya gelmek suretiyle iletişim kurma süreci olarak tanımlanmaktadır.⁴⁹ Aynı zamanda diyalog, farklı inanç sahiplerinin arasında tezahür eden çatışma noktalarının en aza indirgenip, iki taraf arasında daha olumlu ilişkiler kurmak anlamına gelmektedir.⁵⁰ Leonard Swidler, diyalogu farklı görüşlere sahip iki kişinin bir konuda birbirleriyle yaptıkları görüş alış-verişi olduğunu ifade etmekle birlikte, görüş alış-verişinden sonraki aşamanın öğrenme, gelişme ve değişme süreçlerini izlediğini belirtmektedir.⁵¹ Yani diyalog bir konu hakkında farklı kişilerin görüş alış-verişi yaptıktan sonra yeni şeyler öğrenip gelişmesi ve değişmesi demektir. Bu sayede insanlar varolan kanaatlerini farklı yorumlara tabi tutacaklardır. Diyalogda her hangi bir taraf diğerini daha fazla etkileyebilir. Böylece bir taraf kendi inançlarını değiştirebilir. Küng ise diyalog tanımına üç maddede ulaşmaktadır. 1. Dinler arası barış olmaksızın milletler arası barış olmaz. 2. Dinler arası diyalog olmaksızın dinler arası barış olmaz. 3. Dinlerin temelleri araştırılmaksızın dinler arası diyalog olmaz.⁵² HansKüng'ün yukarıdaki ifadelerinden anlaşılmaktadır ki, bahse konu olan dinler arası diyalogun temelinde dinlerin teolojik yapılarının incelenmesi yer almaktadır. Yani bu şu demektir; dinler arasındaki temel tezat noktaları belirlenip ortak bir paydada buluşmadıkça dinler arası diyalog gerçekleşmeyecektir. Burada yapılan mantık hatası da, yapılacak diyalogdan önce bir hazırlık evresi ön görülmesidir. Yani diyalogun amacı barış olsa da bu yapıya kapsamlı bakıldığında amacın diyalogun kendisi olduğu anlaşılacaktır.

Dinler arası diyalogun ilkeleri birkaç maddede özetlenmektedir.⁵³ 1. Diyalogun temel amacı muhatapların karşılıklı birbirlerini dinlemeleri, yeni şeyler öğrenip gelişip değişmeleri ve Mutlak Hakikatin anlaşılması için çabalamaktır. 2. Diyalog dini geleneğin kendi içinde ve diğer dini geleneklerle olmak üzere iki yönlüdür. 3. Diyalog tarafları samimi ve dürüstlükten ödün vermemelidirler. Diyalog sürecinde takiye içerisinde olmamak gerekmektedir. 4. Diyalogun tarafları kendi idealleri ile karşı tarafın uygulamalarını

49 Mahmut Aydın, *Monologdan Diyaloga Çağdaş Hristiyan Düşüncesinde Hristiyan-Müslüman Diyalogu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001, s. 257.

50 Mahmut Aydın, *Dinler Arası Diyalog Mahiyet, İlkeler ve Tartışmalar*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2008, s. 20.

51 Leonard Swidler, "What is Dialogue", *Altitudes of Religions and Ideologies Toward the Outsider*, ed. L. Swidler and P. Mojzes, Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1991, s. 26-27.

52 Küng, *Global Responsibility*, s. 105.

53 Maddelerin ayrıntılı açıklaması için bkz. Aydın, *Dinler Arası Diyalog Mahiyet, İlkeler ve Tartışmalar*, s. 26-39.

karşılaştırmamalıdır. 5. Diyalogda her taraf kendini ve inancını bizzat kendisi tanıtmalıdır. Dinler arası diyalog tarafları kendilerini kendi terim ve uygulamalarıyla kendileri tanımlamalıdır.⁵⁴ 6. Diyalog sürecinde her taraf her yönden eşit görülmelidir. 7. Diyalog sürecinde bulunan kişiler hem kendilerinin hem de kendi dini geleneklerinin karşısındaki hakkındaki tutum ve düşüncelerine eleştirel gözle bakmalıdır. 8. Diyalog tarafları, muhatabına karşı nazik olmalı ve ona yakınlık göstermelidir. 9. Diyalog sürecinde taraflar birbirine makul bir tarzda davranmalıdır. Diyalogda taraflar birbirinden duydukları ve öğrendikleri şeyleri samimi şekilde anlamaya çalıştıktan sonra bunların doğruluk ve yanlışlıklarını değerlendirmelidirler.

Knitter'in görüşlerinin şekillenmesinde büyük rol oynamış olan II. Vatikan Konsili dinler arası diyalog açısından önemli bir yere sahiptir. 28 Ekim 1965 tarihi Hıristiyanların kendi dışındakilere yönelik tavırlarında ve anlayışlarında bir dönüm noktası olarak verilmektedir. II. Vatikan Konsili'nin toplandığı bu tarihte Müslümanlar ve diğer dini inanç mensupları hakkındaki Hıristiyan görüşü daha olumlu ve diyalog kurma amaçlı olarak öne sürülmüştür. Resmi olarak ilk defa Hıristiyanlar, diğer inançları saygı gösterilmesi ve diyaloga girilmesi gereken oluşumlar olarak kabul etmiştir. Bu konsil kararları ile Hıristiyanların diğer inanç sahiplerini tanıyabileceği ve dinler arasında eşit şartlarda gerçekleşecek bir diyalogun oluşabileceği düşünülmüştür.⁵⁵

Oysa dini dinler arası diyalogu savunanlar, Hıristiyan dünyasının böyle bir kararı kabul etmesinde, aydınlanma sonrası yaşanan gelişmelerin ve misyonerlik faaliyetlerinin işlerliğinin bozulmasının neden olduğunu itiraf etmektedirler. Hakeza II. Vatikan Konsil'inin temel amacının Kiliseyi yeniden canlandırmak olduğu söylenebilir. Kiliseyi demode olan yapısından kurtarmak ve çağın gereklerine göre yeniden şekillendirme amacı güden bu konsil, çağın gereklerine göre kilisenin kendisini daha iyi anlatabilme yolunu aradığı bir toplantıdır. Dinler arası diyalogu destekleyen II. Vatikan Konsilinde, diğer dinlere saygı gösterilmesi ve onlara dostça yaklaşılması önerilmektedir. Fakat bu Konsilde de açıkça görüleceği gibi diğer dinler İsa hakikatine yaklaştıkları oranında doğru kabul edilmektedir.⁵⁶ Yani Hıristi-

54 Cantwell Smith bu durumu, bir inanç sahibinin diğeri hakkındaki yorumu o inanç sahibince kabul edilmediği sürece doğru olmadığını ifade ederek belirtmiştir. Smith'e göre her hangi bir dinsel gelenekteki inancın anlamını kavramak için o dinsel geleneğin gözüyle inanca bakmak gerektiğini vurgulamaktadır. Smith, *Towards a World Theology*, s. 47, 97.

55 Aydın, *Monologdan Diyaloga*, s. 11-12.

56 Aydın, *Monologdan Diyaloga*, s. 90-95. Konsilde öne sürülen görüşlerin ayrıntılı olarak incelenmesi için bkz. "Vatikan II: Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions", *Christianity and Other Religions*, ed. J. Hick, & B. Hebblethwaite, Oxford: Oneworld Publication, 2001, s. 39-44.

yanlar üstünlük psikolojisiyle hareket ederek, saygı söylemlerini hakaret içeren tutumlara çevirmişlerdir. Mesela VI. Paul ve II. Jean Paul gibi papalar çeşitli Müslüman ülkeleri ziyaretleri sonrasında II. Vatikan Konsili kararlarının öncesine dönme arzularını dile getirmişlerdir. Dinler arası diyalog ile birlikte çoğulculuğun savunulacağı ümitleri yeşerirken, Katolik kilisesi mensupları tekrar kapsayıcı hatta dışlayıcı görüşlerine geri dönmüşlerdir.⁵⁷

II. Vatikan Konsili sonrasında meydana gelen gelişmeler, bu konsilde alınan kararların bir tekrarı mahiyetindedir. Farklı dinlere karşı daha eşit davranılması gerektiği yönündeki bireysel eleştiriler de fazla etkili olmamıştır. Konsil sonrası hazırlanan “Diyalog ve Misyon” ve “Diyalog ve İlan” adlı belgelerde, Tanrı-İsa-Kutsal Ruh üçlemesi vurgulanmıştır. Ayrıca kurtuluşun yegane yolunun da Hıristiyanlık olduğu tekrar edilmiştir. Diyalogun daha çok yeni misyonerlik metodu olduğu ima edilmekle birlikte, temel gayenin Hıristiyanlığı diğer dinlere özellikle Müslümanlara tanıtmak olduğu ifade edilmiştir. Bu gayenin altındaki gizli hedef de diğerlerini dinden döndürerek Hıristiyan yapmaktır. Bu noktadaki temel argüman da “bütün insanların Tanrı’ya yönelmelerini” sağlamak olarak belirtilmiştir. Kilise bu fiilleriyle diyalog adı altında başlattığı yeni söylemde samimi olmadığını göstermiştir.⁵⁸

Katolik kilisesinin diyaloga yaklaşımından farklı olarak Dünya Kiliseler Birliği de diyalog konusunda bir rapor yayınlamıştır. Bu rapor 1979 yılında Jamaika’nın Kingston şehrinde yapılan toplantı sonucu oluşmuştur. Rapor “*World Council of Churches, Guidelines on Dialogue with People of Living Faithsand Ideologies* (Yaşayan İnançlar ve İdeolojilerle Diyalog Üzerine İlkeler)” adıyla bilinmektedir. Bu raporun temel ilkeleri şu şekilde özetlenebilir: Diyalog farklı inançlara ve kültürlere sahip insanların arasında olabilir. Aynı kültür ve inanca sahip insanlar diyaloga girmezler. Yani diyalog farklı düşünen insanları bir araya getiren bir birlikteliktir. Daha çok politik ve ortak küresel sorunlar deşifre edilmeli ve diyalog bunun üzerinden yapılmalıdır. Çünkü dini inançlar üzerinden yapılacak her hangi bir diyalog çatışmaya yol açacaktır. Diyaloga giren taraflar eşit insani vasıfta kabul edilmelidir. Karşılıklı saygı ve sevgi ortamı diyalogun gerekli şartlarından bir tanesidir. Ortak amaç birlikte yaşanacak bir dünya meydana getirmektir. Diyalogda taraflar birbirini saygıyla ve can kulağıyla dinlemeli ve karşısındakinden farklı şeyler öğrenmeye çabalamalıdır. Bu çaba değişmeye ve gelişmeye kapı aralayacaktır.⁵⁹

57 Aydın, *Monologdan Diyaloga*, s. 100.

58 Aydın, *Monologdan Diyaloga*, s. 156-166.

59 Aydın, *Monologdan Diyaloga*, s. 225-228.

Dünya Kiliseler Birliğinin ortaya koyduğu ilkeler her ne kadar II. Vatikan Konsilinin bir adım ilerisi olarak görülme imkanı taşısa da temelde İncil'in mesajının insanlara ulaştırılmasında yeni bir metottur. Bu metot evangelizasyonun ve misyonerliğin tıkandığı noktalarda devreye sokulmaktadır. Özellikle son 40 yıldır süregelen diyalog çalışmaları, İncil'in tüm dünya tarafından benimsenmesini amaçlamaktadır. Bu süreçte diğer dinler aracı ve mükemmel dinin gerçekleşmesi için birer yan unsur olarak değerlendirilmektedir. Mutlak hakikat olarak İncil ve Hıristiyanlık ele alınmakta, diğer dinlerin bu mutlak hakikatin kısmî yansıması olduğu ima edilmektedir.⁶⁰ Görülmektedir ki, diyalog çatısı altında bile söylemlerine sadık kalmayan Hıristiyanlar, çifte standart uygulamaktadırlar. Farklı dinler farklı kriterlerle değerlendirilmekte ve her ne kadar kurtuluş için farklı açılımlar getiriliyor gibi görünse de nihai durumda tek kurtuluş yolunun Hıristiyanlık ve İsa-Mesih olduğu iddia edilmektedir. Dinler arası diyalog adı altında yapılacak olan toplantıların ve bu toplantılarda alınan kararların olumlu sonuçları olacağı kesindir. Fakat sorun yapılan şeyin diyalog değil iş birliği olarak tanımlanması gerektiğini ifade etmemektir. Yani yapılan şey yanlış tanımlamayla nitelendirilmektedir.

Son zamanlarda diyalog çalışmaları yeniden artı yönde ivme kazansa da, Aydın'ın söylemiyle bu diyalog çalışmalarında görüşmeler çay muhabbetinden öteye gitmemiştir. Teolojik problemler ya da çatışılan mevzulara girilmemiştir.⁶¹ Mesela teist karakterli dinlerin Tanrı inancının olması onların ortak bir temele sahip olduğu yorumlarıyla, diyalogun kolay bir şekilde gerçekleşebileceği düşüncesine karşı, ortak olan Tanrı düşüncesinin her dinde aynı Tanrı'yı ifade edip etmediği tartışmalıdır.

Knitter, küresel sorunların tartışıldığı ve ortak problem olarak kabul edildiği, aynı zamanda bu sorunların çözümünün tartışıldığı ilişkiye diyalog demektedir. Yukarıda görülmektedir ki diyalog denen olgu çok daha farklı bir şekilde algılanmaktadır. Bu nedenle dünyadaki açlık, sefalet, adaletsizlik, zulüm, çevre kirliliği vb. olumsuz hususların çözümü için diyalogun şart olduğunu düşünmek anlamsızdır. Dinler arası diyalog çalışmalarının bu noktalara varmadan teolojik hususlarda veya çatışmalarda tıkandığına şahit olduk. Sonuç olarak Knitter'in düşüncelerinden yola çıkarak, diyalog mu iş birliği mi sorusuna kanaatimce dinler arası iş birliği adını vermek daha doğru olacaktır. Çünkü diyalog olarak nitelenen şeyde hakikat ve kurtuluş prob-

60 John Hick, II. Vatikan Konsilinde alınan kararların yetersiz ve Hıristiyan merkezli olduğunu savunarak diğer dinlerin Hıristiyanlığa hazırlayıcı aşama olarak görülmesinin, dini çoğulculuk ve diyalog anlayışıyla bağdaşmayacağını söylemektedir. bkz. John Hick, *God and Universe of Faith*, Oxford: Oneworld Publications Ltd., 1993, s. 127.

61 Aydın, *Monologdan Diyaloga*, s. 104.

lemleri temelinde teolojik tartışmalar ve bilgi alış-verişi söz konusudur. Oysa Knitter'in diyalog anlayışında bu tartışmalar göz ardı edilip, mesele tamamen dünyevi seviyeye indirgenmektedir. İş birliğinden kasıt ise, dünyamızda var olan çeşitli problemlerin dinlerin müntesipleri tarafından gerçekleştirilecek ortak bir çalışma ile çözülmesidir. Bu açıklamadan yola çıkarak Knitter'in aslında iş birliği olarak nitelenebilecek vakîâyı, doğasında başka tazammunları olan diyalog ile açıklamasının yanlış bir tutum olduğu sonucuna varabiliriz.

Farklı dini inançların bir arada yaşaması gerçeğinin, bir dini inancın kendini diğerleri üzerinde görmesiyle yıkılacağı ve dini işbirliğinin diyalog olmadan gerçekleşmeyeceği⁶² hatta dünyadaki adalet ve barışın gerçekleşmesi için dinler arası diyalogun zorunlu olduğu⁶³ gibi yorumlar, temellendirilmesi zor düşüncelerdir. Çünkü bir dinin kendisini hak görmesiyle beraber diğerleriyle hoşgörü içerisinde yaşadığı İslam dünyasında görülmüştür. Ayrıca dinlerin diyalog olmadan dünyevi sorunlara çare olamayacağı görüşü de ideolojik çoğulculuk kapsamında değerlendirilebilir. Oysa teolojik olarak her hangi bir ortak nokta bulunmasa dahi iş birliği söz konusu olabilir. Dolayısıyla Knitter'in bahsettiği bağlamda, diğerine karşı kullanılacak her türlü tolerans ve hoşgörüyü, hatta bir arada barış içerisinde yaşamayı ifade edebilecek kavram, her hangi bir diyalog çağrıştırmayacaktır.

Sonuç

Diyalogun tanım ve ilkelerinden yola çıkarak Paul Knitter'in kurtuluş teolojisi ve karşılıklı küresel sorumluluk modelleri çerçevesinde çizdiği dinler arası diyalog anlayışının hem kavramsal hem de ilkesel bazda imkansız olduğu sonucuna vardık. Çünkü dinler arası diyalog kavramının çıkış noktası pratik kaygılardan çok teolojik yansımaları olan mevzulardır. Ayrıca bu kavramın siyasi ve felsefi alt yapısına bakıldığında çok da masum içeriğinin olmadığı fark edilmektedir. Üstelik Knitter'in amacının diyalog kavramının mahiyetinde değişmeye gitmek olduğunu varsaysak bile, bu durumda kavramın kendisinin değişmesi gerektiği ve dinler arası iş birliği kavramının daha makul olacağı görülmektedir. Fakat böyle bir amacın olmadığı D'Costa'nın eleştirilerinde mündemiçtir. Dolayısıyla Knitter'in bahse konu

62 Hüsnü E. Bodur, "Dini Çoğulculuk ve Sosyal Dayanışma" *II. Din Şûrası*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2003, s. 28.

63 Mesela Cihat Şeker, insanlığın karşılaştığı çeşitli problemler için dinler arası diyalogun zorunlu olduğunu düşünmektedir. Diyalogun olmadığı yerde çatışmanın kaçınılmazlığına dikkat çeken Şeker, diyalogun dinin hakikat ve kurtuluş düşüncesine zarar vermemesi gerektiğini de vurgulamaktadır. Bkz. "Dinler arası Diyalogun İnşasında 'Adaletin' Önemi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 33.

olan iki teorisi kapsamında işlediği diyalog anlayışının, her türlü dini ve felsefi tutumu dışlayan bir model olduğu savunulabilir. Tabîki dünyamızda var olan her türlü sorun ve olumsuzluklara karşı en önemli adımların dinler aracılığıyla atılabileceğini kabul etmekteyiz. Fakat bu sorunlara çarenin, dinlerin teolojik hükümlerini değiştirerek ya da görmezden gelerek sadece pratik bakış açısına sahip dinler arası diyalogda değil, dinler arası iş birliğini ön gören düşüncelerde olduğu kabul edilebilir.

Kaynakça

- Aydın, Mahmut, *Dinler Arası Diyalog Mahiyet, İlkeler ve Tartışmalar*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2008.
- _____, "Dinsel Çoğulculuk Modelinin 'Öteki ile Barış İçinde Birlikte Yaşamaya Katkısı'", *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, ss. 301-322.
- _____, *Monologdan Diyaloga Çağdaş Hristiyan Düşüncesinde Hristiyan-Müslüman Diyalogu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- _____, "Müslüman-Hristiyan Diyalogunun Geleceği", *II. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003, ss. 96-108.
- _____, "Özgürlük Teolojisi Bağlamında Yeni Bir Dinler Teolojisine Doğru", *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, ss. 279-301.
- Bodur, Hüsnü E., "Dini Çoğulculuk ve Sosyal Dayanışma", *II. Din Şurası*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2003, ss. 21-29.
- Çalışkan, İsmail, "Bir Tutum Olarak Ötekine Yaklaşımın Kuran'ı Temelleri", *CÜİFD*, C. XI, S. 1, 2007, ss. 7-28.
- D'Costa, Gavin "Christ, the Trinity and Religious Plurality", *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, ed. G. D'Costa, New York: Maryknoll: Orbis Books, 1990, ss. 16-30.
- _____, "Dinlerle İlgili Çoğulcu Bakış Açısının İmkansızlığı", *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- _____, "The Pluralist Paradigm in the Christian Theology of Religions", *Scotting Journal of Theology*, Vol. 39, ss. 211-224.
- Durak, Nejd, "Küreselleşme Evrensel Bir Etik İmkânı Sağlar Mı?" *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 23, 2009/2, ss. 33-49.
- Heim, S. Mark, *Salvations: Truth and Difference in Religion* (3 b.). New York: Orbis Books, 1999.
- Hick, John, "A Particularist View: A Post-Enlightenment Approach (Response)", *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, ed. D. L. Okholm, & T. R. Phillips, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996, ss. 181-186.
- _____, *God and Universe of Faith*, Oxford: Oneworld Publications Ltd., 1993.
- _____, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, New York: Palgrave Macmillan, 2001.
- _____, *The Myth of God Incarnate*, London: SCM Press LTD., 1977.

- Knitter, Paul F. "Çoğulcu Model Batı Kaynaklı Bir Dayatma Mı? Beş Kesimin Sesiyle Yanıt", *Hıristiyan Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. M. Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005, s. 173-193.
- _____, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, New York: Maryknoll: Orbis Books, 1994.
- _____, *One Earth Many Religion: Multifaith Dialogue & Global Responsibility*, Marknoll: OrbissBooks, 1995.
- _____, "Toward a Liberation Theology of Religion", *The Myth of Christian Uniqueness*, ed. J. Hick, & P. F. Knitter, London: SCM Press, 1988, s. 178-200.
- Knitter, Paul F. and Netland, Harold A., "Opening Remarks", *Can Only One Religion Be True?: A Dialogue*, Ed. Robert B. Stewart, Minneapolis, MN: FortressPress, 2013.
- Köylü, Mustafa, *Dinler Arası Diyalog* (2 b.). İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- _____, *Dünya Dinlerinde Ahlak*, İstanbul: Dem Yayınları, 2010.
- Kraemer, Hendrik, *The Christian Message in a Non-Christian World*, London: Edinburgh House, 1938.
- Küng, Hans, *Christianity and World Religions: Path of Dialogue Islam, Hinduizm and Budhism*, New York: Maryknoll: Orbis Books, 1993.
- _____, "Is There One True Religion? An Essay in Establishing Ecumenical Criteria", *Christianity and Other Religions*, ed. J. Hick & B. Hebblethwaite, Oxford: Oneworld Publacition, 2001, ss. 118-146.
- _____, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*, New York: Crossroad, 1991.
- McGrath, A. E., "The Christian Church's Response to Pluralism", *JETS*, Vol. 4, N. 35, 1992.
- Race, Alan, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, London: SCM Press, 1983.
- Sharpe, Eric J., "The Goal of Inter-Religious Dialogue.", *Truth and Dialogue*, ed. J. Hick, London: Sheldon Press, 1979.
- Smith, W. Cantwell, *The Faith of Other Men*, New York: Harper Toechbooks, 1972.
- _____, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion* (3 b.). London: The Macmillan Press, 1989.
- Swidler, Leonard, "Towards a 'Universal Declaration of Global Ethos'", *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 42, No. 3, 2007.
- _____, "What is Dialogue", *Altitudes of Religions and Ideologies Toward the Outsider*, ed. L. Swidlerand P. Mojzes, Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1991.
- Şeker, Cihat, *Dinler arası Diyalogun İnşasında 'Adaletin' Önemi*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt: 7, Sayı: 33.
- "Vatikan II: Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions", *Christianity and Other Religions*, ed. J. Hick, & B. Hebblethwaite, Oxford: Oneworld Publication, 2001, s. 39-44.

NAHİV İLMİNDE KIYÂSA YÖNELTİLEN BAZI İTİRAZLAR*

Yonis İNANÇ**

Öz

Arap dilcileri, dil kurallarının tespit ve tahlil süreçlerinde başta istikrâ, semâ ve kıyâs olmak üzere çeşitli yöntemlere başvurmuşlardır. İlk dönem dilcilerinin kullandıkları bu yöntemler daha sonra gelen kimi dilciler tarafından eleştiri konusu olmuştur. Her biri kendi içinde eleştirilebilecek ve itiraz edilebilecek noktaları taşımakla birlikte bu itiraz ve eleştiriler daha çok kıyâs yöntemine yöneltilmiştir. Dilcilerin kıyâsa itiraz ettikleri ifade edildiğinde kıyâsa bir yöntem olarak karşı çıktıklarını vurgulamakla birlikte bu yöntemin nahiv ilminde kullanılmasına karşı çıktıklarının belirtilmesi yerinde olacaktır. Bu çalışmada dilcilerin kıyâs dışında kural tespit sürecinde başvurdukları yöntem ve delillerden kısaca söz edilecektir. Ancak daha çok nahiv ilminde kıyâsın bir yöntem olarak kullanılmasına karşı çıkış gerekçeleri ve bu itirazlara verilen cevaplar söz konusu edilecektir.

Anahtar kelimeler: Nahiv, Nahiv Usûlü, Kıyâs.

Some Objections Directed Against the “Qiyâs” in the Nahw

Abstract

Arab linguists apply to distinctive methods in the process of determination and analysis of language rules mainly such as istiqrâ, semâ' and qiyâs. These methods, which have been preferred by the first linguists, have been criticized by the later ones. Although these critiques have some points criticizable and opposable, they are principally directed towards the method of qiyâs. It is significant to stress that while the linguists are against qiyâs as a method in general, they also oppose to the practice of this method in the science of nahw. This study basically focuses on the grounds of opposition to the practice of qiyâs as a method in the science of nahw and on the answers to these objections. Moreover, the study aims to provide a brief exposition of the methods and proofs which have been applied by the linguists in the process of the determination of the rules besides qiyâs.

Key words: Nahw, Usûlu'n-nahw, Qiyâs.

Giriş

Nahiv ilmi genel kabule göre hicri birinci asrın ikinci yarısında teşekkül etmeye başlamış ve ikinci asrın sonlarına doğru teşekkül sürecini tamamlamıştır. Daha sonraki asırlar Nahiv ilminin derinlik ve genişlik kazandığı asırlar olmuştur. Arap dilcileri, insanların konuşmakta olduğu dilden, İslâm öncesi ve İslâmî döneme ait edebî ürünlerden, Kur'ân ayetlerinden, genel kurallara ulaşma ve bu kuralları gerekçelendirme süreçlerinde çeşitli yöntemleri kullanmışlar ve bir takım delillere başvurmuşlardır. Dilcilerin baş-

* Bu makale, “Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi” adlı doktora tezinin bir kısmının geliştirilmiş halidir.

** Yrd. Doç. Dr., Yonis İNANÇ, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı Öğretim Üyesi, (yunus.inanc@gmail.com; yunusinanc@kmu.edu.tr).

vurdıkları yöntemlerin en önemlilerinden biri de daha çok Fıkıh ilminde kullanılan kıyâs yöntemi olmuştur. Ancak kıyâsın nahivde müstakil bir yöntem olarak kullanılması kimileri tarafından doğru bulunmamıştır. Öte yandan kıyâsın nahivde kullanılmasını doğru bulmakla birlikte dilcilerin uygulama biçimini eleştiri konusu edenler de olmuştur. Bu çalışmada Nahiv ilminin yöntem ve delilleri arasında yer alan kıyâsa yöneltilen eleştiriler söz konusu edilecektir.

1. Nahiv İlminin Yöntem ve Delilleri

Nahiv ilminin teşekkül sürecinde dilciler, Arapların kullandığı dil kuralları üzerinde derinlemesine bir araştırma çabası içerisine girmişlerdir. Dile dair malzeme derlemek, farklı kullanımları duymak ve öğrenmek için yolculuklara çıkmışlar, gördükleri bedevilerden dinledikleri sözleri, şiirleri yazmışlar ve bunlar arasında kıyâslar yaparak bir takım kurallara ulaşmışlardır.¹ Bu süreçte var olan bütün kullanımlara, dilin bütün unsurlarına ulaşmak tabiatıyla mümkün olmamıştır. Bu nedenle dilciler, belirledikleri bir takım ölçüt ve yöntemler yardımıyla varmak istedikleri hedefe kısmen de olsa ulaşmışlardır. Kullanılan dilin kurallarının belli esaslar çerçevesinde ifade edilip sınırlarının çizilmesi ve bu sınırların geçerlilik ve gerekliliğinin muhatplara izah edilmesi dilcilerin kural tespit ve istidlal süreçlerinde geçtikleri birer merhale olmuştur. Dilciler, gerek dil malzemesinin derlenmesi, gerekse derlenen bu malzemelerden sonuca ulaşma sürecinde ve ulaşılan sonucu izah ve ispata muhtaç oldukları durumlarda -aralarında önemli sayılmayacak farklılıklar içermekle birlikte- ortak bir yol ve yöntem izlemişlerdir.

Nahiv usûlü ve nahiv tarihi ile ilgili eserlerde nahivcilerin gerek kural tespiti ve gerekse tespit ettikleri kuralları delillendirme süreçlerinde başvurdukları kaynaklara ve kullandıkları yöntemlere genişçe yer verilmiştir. Bunların başlıcaları nakil/semâ², kıyâs, icmâ ve istishâbu'l-hâldir.³ Zikredilen

- 1 Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İsmail Zeccâcî, *Mecâlisu'l-ulemâ* (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kuveyt: Matbaat'u-Hukûmet'i-Kuveyt, 1984, s. 266-268; Cemâlüddîn Ali b. Yusuf Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât* (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Kahire: Dâru'l-fikr el-arabî, Beyrut: Müessesetu'l-kütübî's-sekâfiyye, 1986, II, 258; Mehmet Şirin Çıkar, *Kıyâs Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı*, Van: Ahenk Yayınları, 2007, s. 40.
- 2 Dili konuşandan doğrudan alıp nakletmek semâ', dili konuşandan dolaylı yoldan alıp nakletmek ise nakil olarak nitelenmiştir. Bkz. Ali Ebû'l-Mekârim, *Usûlü't-tefkîr'n-nahvî*, Kahire: Dâr'u-ğarîb, 2007, s. 33 vd. Süyûfî semâ' kavramını, İbnü'l-Enbârî ise nakil kavramını kullanılmıştır. Mahmud Ahmed Nahle, *Usûlu'n-nahvi'l-Arabî*, Beyrut: Dâru'l-ulûmi'l-arabiyye, 1987, s. 31.
- 3 Afâf Hasânîn, *Fî edilleti'n-nahv*, Kahire: Mektebetu'l-akademiyye, 1996, s. 11.

deliller, kimi zaman kural tespit sürecinde bir kaynak, kimi zaman da bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Nakil/semâ' yoluyla bir kurala ulaşıldığında nakil/semâ', bir kural tespit yöntemi iken bu kuralın gerekçelendirilmesi sürecinde başvurulduğunda ise bir kaynak olmuştur. Burada öncelikle dilcilerin başvurdukları kaynak ve yöntemlerden ve bunlar arasında bir önem sırası olup olmadığından kısaca söz edip konumuzla doğrudan ilgili olan kıyâs maddesi üzerinde yoğunlaşacağız. Bu çalışmanın temel konusu olan ve nahvin delillerinin asıl unsurlarından biri olan kıyâsın, nahivcilerin yöntem ve delilleri arasında nerede durduğunu görmek için nahiv usûlüne dair yazılan eserlere başvurmak durumundayız.

Araştırmaya konu olan mesele büyüdükçe o meselenin bütün unsurlarını bir arada tutmak ve birlikte değerlendirmek zorlaşmış, meselenin derinliği ve kapsamı genişledikçe araştırmada amaçlanan hedefe ulaşmak için uygulanacak yöntemler ve kullanılacak kaynaklar da çeşitlenmiştir. Dil de çalışma alanı oldukça geniş alanlardan biri olduğundan hüküm vermek ve neticeye varmak için farklı yöntemler izlenmesi zaruri olmuştur. Bu çerçevede sosyal bilimlerin çoğunlukla başvurduğu istikrâ yöntemi dilcilerin başvurduğu yöntemlerin başında gelmiştir. İstikrâ, "tikelden (cüz'î) tümele (külli), özelden genele, tek tek olguların bilgisinden bu olguların bütünü kuşatan kanunların bilgisine götüren zihinsel işlem için kullanılan bir terimdir."⁴ Gazzâlî'ye (ö.505/1111) göre istikrâ bir külli mana altında yer alan pek çok cüz'î manayı derinlemesine inceleyip onlarda bir hükme vardıktan sonra bu hükmü baştaki külli manaya vermektir.⁵ Bütünün parçaları bütün hakkında bir öz taşıdığından bir bütün hakkında hükme varmak için parçayı incelemek ve parçadan bütüne ulaşmak mümkündür. Ancak burada şu nokta önemlidir: Araştırmayı yapacak ilim ehlinin, bütün hakkında bilgi elde etmek için uygun veri ve malzemelere ulaşması gerekir. Aynı durumu dilciler için düşündüğümüzde Arapça için gerekli olan kural ve kaidelere ulaşmak isteyen dilciler dilin bütünü hakkında fikir sahibi olmak ve bir yargıya varmak için kendilerince belli noktalar belirlemişlerdir.⁶ Kimi kaynakları muteber görürken kimilerine itibar etmemişlerdir. Sözelimi nakil/semâ' için belli kriterler belirlemişler ve belirledikleri kriterlere uymayan dilsel malzemeleri kural tespit sürecinin dışında tutmuşlardır.⁷

4 Abdülkuddüs Bingöl, "İstikrâ", *DİA*, İstanbul: 2001, XXIII, 358.

5 Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm* (thk. Süleyman Dünya), Mısır: Dâru'l-maârif, 1961, s. 160.

6 Hasan Hamîs el-Milh, *et-Tefkîru'l-ilmî fi'n-nahvi'l-Arabî*, Ammân: Dâru's-şurûk, 2002, s. 21.

7 Nahle, *Usûlu'n-nahv*, s. 57 vd.; Abduh Râcihî, *en-Nahvu'l-arabî ve'd-dersu'l-hadîs: bahsun fi'l-menhec*, Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-arabiyye, 1979, s. 48-53; Abduh

Nahivcilerin istikrâ dışında kullandıkları diğer yöntem ve delillere gelince bunlar nakil/semâ', kıyâs, icmâ ve istishâbdır. Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî (ö. 392/1002) bunların ilk üçüne yer verirken Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn el-Enbârî (ö. 577/1181) icmâ dışındaki diğer delillere yer vermiştir. Hepsini birlikte ele aldığımızda genel olarak bu dört delilin kaynaklarda yer aldığını ve dilciler tarafından çokça kullanıldığını görürüz. İbnü'l-Enbârî'ye göre bu sıralama aynı zamanda bir öncelik sıralamasına işaret etmektedir. Bir başka ifadeyle bir kaynak ve yönteme başvurmak gerektiğinde yukarıda zikredilen sıraya göre önce nakle, ardından kıyâsa ve daha sonra icmâ ve istishâba başvurulmalıdır.⁸ Bu delilleri akli ve nakli deliller olmak üzere ikiye ayırdığımızda söz gelimi nakil/semâ' deliline daha çok rivayet ve naklin hâkim olduğunu, kıyâsa ise akıl ve muhakemenin, zihin etkinliklerinin hâkim olduğunu söyleyebiliriz.⁹

Bu deliller üzerinde kısaca durmak gerekirse nakilden kastedilen, kati delil ifade eden Kur'ân, hadîs-i şerif, şiir ve nesir olmak üzere Araplardan nakledilen sözlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'in diğer konularda olduğu gibi dile dair meselelerde de kaynak olduğu konusunda bir ihtilaf yoktur. Âlimler, Kur'ân metninin en fasih, en açık, en doğru, en belîğ ve tahriften en uzak metin olduğu konusunda icmâ etmişlerdir.¹⁰ Hadîs-i şerîflere gelince hüccet ve kaynaklık konusunda hadîs-i şerîflerin ilk etapta Kur'ân'dan hemen sonra gelen kaynaklardan olması gerektiği akla gelse de dilde istişhad için kaynaklığı konusunda aynı şeyi söylemek mümkün değildir. En azından ilk dönemde dilciler Hz. Peygamber'den (a.s) nakledilen sözler konusunda çekingen bir tavır sergilemişler ve bu tavırlarının gerekçesine dair açık bir izah sunmamışlardır. Ancak daha sonraki değerlendirmelere bakıldığında ilk dönem dilcilerinin önemli bir dilsel veri birikimi ile karşı karşıya kaldıkları ve bu birikim ile yetindikleri, kısmen de olsa şüphe duydukları kaynaklara yaklaşmadıkları belirtilmiştir. Hadîs-i şerîflerin dildeki kaynaklığı konusunda kuşku ile yaklaşılmasına gerekçe olarak hadîs-i şerîflerin genelde Hz.

Râcihî, *el-Lehecâtu'l-arabiyye fi'l-kırââtî'l-Kur'âniyye*, İskenderiye: Dâru'l-ma'rife el-câmiyye, 1996, s. 86.

- 8 Ebû'l-Berekât Abdurrahman İbnü'l-Enbârî, *Lumau'l-edille fi usûli'n-nahv* (thk. Saîd el-Afgânî), Dımaşk: Matbaatu'l-câmiati's-Sûriye, 1957, s. 81; Hasânîn, *Fî edilleti'n-nahv*, s. 11.
- 9 Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 46; Nahle, *Usûlu'n-nahv*, s. 26.
- 10 Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İktirâh fi ilmi usûli'n-nahv*, yy., Dâru'l-ma'rifeti'l-câmiyye, 2006, s. 74; Saîd Afgânî, *Fî usûli'n-nahv*, Dımaşk: Müdüriyyetu'l-kutub ve'l-matbûâtî'l-câmiyye, 1994, s. 28; Nahle, *Usûlu'n-nahv*, s. 33; Muhammed Hayr Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, Rabat: en-Nâşir el-Atlasî, 1983, s. 32; Hasânîn, *Fî edilleti'n-nahv*, s. 15; Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 46; Fuâd Hannâ Terzî, *Fî usûli'l-luga ve'n-nahv*, Beyrut: Dâru'l-kütüb, 1969, s. 79.

Peygamber'in (a.s) ağzından çıktığı gibi harfiyyen nakledilmeyip manen rivayet edilmesi gösterilmiştir.¹¹

Nakli delillerin üçüncüsü ise Araplardan nakledilen şiir ve nesir türündeki edebî ürünlerdir. İstîşhad için itibar edilen "Arap kelamı"ndan; Araplardan İslâm öncesi döneme ait olarak nakledilen dilsel veriler ile İslâm sonrası dönemin lahnin yayıldığı ve dilin bozulduğu döneme kadarki sürecini kapsayan zaman dilimi içinden nakledilen dilsel malzemeler kastedilmiştir. Bu da dilcilerin cahiliye dönemi ile hicri ikinci asrın sonlarına kadar olan dönem arasında yer alan sürece ait dilsel verileri esas aldıklarını göstermektedir.¹² Dilciler hüküm ve kaide istinbat etmek üzere dile ait kullanımları derlemeye başladıklarında kendilerini belli bir çerçeve ile sınırlanmışlardır. Bu da dili yabancı unsurların karışma ihtimali bulunmayan asli kaynağından almak olmuştur. Bunu sağlayabilmek için de zaman ve mekân sınırlamasına başvurmak zorunda kalmışlardır. Mekâna yönelik sınırlandırmalarının çerçevesini şu şekilde çizmek mümkündür: Dilcilerin birinci kaynağı bedeviler, ikinci kaynağı şehirlerde yaşayan fasih Araplar olmuştur. Ya çöllerde yaşayan bedevilerin yanına gitmek veya çöllerden gelen bedevilerle görüşüp konuşmak suretiyle malzeme derlemişler; ya da şehirlerde yaşayan ve Arap olmayanlarla karışma ihtimali bulunmayan fasih şehirlilerden bilgi toplamışlardır. Ancak bu derleme süreci de rasgele olmamış, hangi kabilenin kullanımlarının dikkate alınacağı, hangilerinin dikkate alınmayacağı kararlaştırılmıştır.¹³

Nahvin yöntem ve kaynaklarından olan kıyâs üzerinde daha sonra ayrıntılı olarak durulacaktır. Bu sebeple kıyâsı paranteze alarak nahvin diğer yöntem ve delillerine kısaca yer verelim. Nahivde çokça başvurulan bir diğer kaynak icmâdır. İcmâdan kastedilen de Basra ve Kûfe şehirlerinin icmâsıdır.¹⁴ Ancak iki şehrin icmâsının hüccet olması için muteber nasrlara ve bu nasrlara kıyâs yapmak suretiyle elde edilen kurallara aykırı olmaması şarttır.¹⁵ Yukarıda deliller arasında bir öncelik sıralaması olduğundan bahsedilmişti. Burada söz konusu sıralama yine karşımıza çıkmıştır. Zira deliller

11 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 89 vd.; Afgânî, *Fî usûli'n-nahv*, s. 46 vd.; Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 47, 48; Nahle, *Usûlu'n-nahv*, s. 47 vd.; Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 49; Hasânî, *Fî edilleti'n-nahv*, s. 72 vd.; Terzî, *Fî usûli'l-luga ve'n-nahv*, s. 80.

12 Temmâm Hassân, *el-Ussûl*, Kahire: Âlemu'l-kütüb, 2000, s. 88, 89.

13 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 100 vd.; Nahle, *Usûlu'n-nahv*, s. 57 vd.; Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 36 vd.; Terzî, *Fî usûli'l-luga ve'n-nahv*, s. 80, 81;

14 Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis* (thk. Muhammed Ali Neccâr), Kahire: Mektebetu'l-ilmîyye, 1952, I, 189; Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 187; Nahle, *Usûlu'n-nahv*, s. 77 vd.

15 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 189.

arasında bir çelişki söz konusu olduğunda öncelik nakle, ardından kıyâsa, daha sonra icmâ ve istishâba verilmiştir. İcmâ, kendisinden önceki delillerden olan nakil ve kıyâsa ters düşmediği sürece muteber görülmüştür. Her ne kadar nahvin başvurduğu kaynaklardan biri olsa da nispeten zayıf adedilmiş, nahivcilerin dahi kimi zaman dışına çıktıkları, çerçevesini aştıkları bir alan olmuştur.¹⁶ Fâilin merfû', mef'ulün mansûb olduğu, mecrûrluğun isimlere has olduğu ve fiillerin asla mecrûr olmayacağı gibi konular dilcilerin üzerinde icmâ ettikleri meselelerden bazılarıdır.¹⁷

Bu delillerin bir diğeri ve sonuncusu ise istishâbdır. İstishâb, daha çok İbnü'l-Enbârî'nin dikkate aldığı yöntemlerden biridir. "Bir lafzın asıl itibarıyla bulunması gereken halden çıkmasını gerektirecek nakli delil bulunmadığı durumlarda aslının gerektirdiği hal üzere kalması" olarak tarif edilmiştir. Mebnîliği gerektirecek bir durum ortaya çıkana kadar isimlerde aslanan mu'rablık, mu'rablığını gerektirecek bir durum ortaya çıkana kadar da fiillerde aslanan mebnîliktir. İbnü'l-Enbârî, istishâb delilinin en zayıf delil olduğunu belirtmiş, başka bir delilin bulunması halinde istishâba tutunmanın doğru olmayacağını ifade etmiştir.¹⁸ Yine emir fiilinin mebnîliği ile ilgili olarak söylenenler bu çerçevede ele alınmıştır. Fiillerde aslolanın mebnîlik olduğu, mu'rab olanlarının isimlere benzediği için mu'rab olduğu, emir fiilinin isme benzediğine dair bir delil bulunmadığı ve bu sebeple aslı olan mebnîlik üzere kaldığı belirtilmiştir.¹⁹

2. Nahiv İlminde Kıyâs

Buraya kadar, nahivdeki kıyâs dışında kullanılan delil ve yöntemlerden kısaca söz edilmiştir. Şimdi ise önce kıyâs hakkında kısaca bilgi verilecek, kıyâsın kullanımına dair örneklere yer verilecek ve ardından kıyâsa yöneltilen itirazlara ve bu itirazlara verilen cevaplara değinilecektir.

Kıyâs, lügat manasıyla ölçmek, bir şeyi ölçüp takdir etmek demektir.²⁰ İstilah olarak ise birincinin doğruluğunun ikincinin doğruluğunu; birincinin yanlışlığının ikincinin yanlışlığını gerektireceği şekilde birinci öge ile ikinci

16 Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 128;

17 Benzer örnekleri için bkz. Ebû'l-Berekât Abdurrahman İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilil'l-hulâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2002, s. 388, 421, 478; Hassân, *el-Usûl*, s. 42, 43; Nahle, *Usûlu'n-nahv*, s. 81-86.

18 İbnü'l-Enbârî, *el-Luma'*, s. 141.

19 Hasânîn, *Fî edilleti'n-nahv*, s. 229.

20 Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru sâdir, 1300, VI, 187.

ögeyi bir arada değerlendirmek, birleştirmek demektir.²¹ İbnü'l-Enbârî kıyâsla ilgili birden çok tarife yer vermiştir. "Aslın hükmünü fer'e uygulamak" şeklinde tarif ettiği gibi aralarındaki illet birliği sebebiyle "fer'i asla hamletmek ve aslın hükmünü fer'e uygulamak" şeklinde de tarif etmiştir.²² Kıyâs, bir yönüyle hüküm çıkarmayı bir yönüyle de var olan hükmü tashih etmeyi, gerekçelendirmeyi amaçlayan zihni istidlâl yöntemlerinden biridir.²³ Kıyâs, araştırmacının dil ile ilgili hüküm çıkarmak üzere başvurduğu tabii bir yol olup bilmediği şeyleri bildiklerine, duymadığı şeyleri duyduklarına hamletmektir.²⁴ Nahiv ilminde kuralların tespit edilmesi ve tespit edilen kuralların istidlali süreçlerinde en çok başvurulan yöntemlerden biri kıyâstır. Kisâî, nahvin bütünüyle kıyâstan ibaret olduğunu belirtmiştir.²⁵ Hatta nahvin tanımlarına yer verilirken; "Nahiv, Arapların sözlerinden istikrâ yoluyla çıkarılmış kıyâsların ilmidir." denmiştir.²⁶ Kıyâs, dilin işlevselliğini artıran bir düşünme biçimi olarak görülmüş, kişinin daha önce duymadığı binlerce kelime ve cümleyi lügat kitaplarına, kaynaklara başvurmaksızın kullanmasına imkân sağlayan bir araç sayılmıştır.²⁷

Süyûtî, kıyâsı nahiv meselelerinde en çok dayanılıp güvenilen bir yöntem olarak nitelemiştir.²⁸ İbn Cinnî'ye göre kıyâsın bu derece etkin ve güçlü bir delil/yöntem olmasının sebebi nahivcilerin Arap kelimelerine kıyâs edilen her şeyin Arap kelimelerinden sayılacağı yönündeki inançlarıdır.²⁹ Ancak bu durum yukarıda da ifade edildiği üzere kıyâsa sınırsız bir alan açmamaktadır. Zira söz gelimi nakle dayalı hüküm ile kıyâsa dayalı hüküm çeliştiğinde naklin öncelikli olduğu görülmektedir.³⁰ Yine bir şey kullanım bakımından

21 Ebû'l-Hasen Ali b. İsa b. Ali Rummânî, "el-Hudûd fi'n-nahvi li Ali b. İsa er-Rummânî", *el-Mevrid* (thk. Betül Kasım Nasır), sy. 1, Irak: 1995, s. 37.

22 İbnü'l-Enbârî, *el-Luma'*, s. 93.

23 Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 89, 90.

24 Mehdî Mahzûmî, *Fî'n-nahvi'l-Arabî nakd ve tevcih*, Beyrut: Dâru'r-râid el-Arabî, 1986, s. 20; Terzî, *Fî usûlü'l-luga ve'n-nahv*, s. 79.

25 Kıfî, *İnbâhu'r-ruvât*, II, 267; Celâlüddîn es-Süyûtî, *Buğyetu'l-vuât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât* (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979, II, 164.

26 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 203, 204.

27 Abdussabûr Şâhîn, "Muşkilâtü'l-kıyâs fi'l-lugati'l-Arabiyye", *Âlemu'l-fikr*, sy. 3, Kuveyt: 1970, s. 185, 186; Muhammed el-Hıdır Hüseyin, *Dirâsât fi'l-Arabiyyeti ve târihuhâ*, Dimaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, Mektebetu Dari'l-feth, 1960, s. 25.

28 Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 203.

29 Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Munsif şerhu kitâbi't-Tasrîf* (thk. Abdullah Emin İbrahim Mustafa), Kahire: İdâratü'l hayâti't-türâsi'l-kadîme, 1954, I, 180; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 114.

30 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 116.

şaz; ancak kıyâs bakımından kuvvetli olursa kullanımı yaygın olanın dikka- te alınması evladır. Görüldüğü üzere bu tür bir durumda kullanımın kıyâs bakımından tutarlılığı, sağlamlığı değil kullanımın yaygınlığı esas alınmıştır. Fasih Arapların dahi kıyâs bakımından daha kuvvetli olan kullanımları değil de başka kullanımları tercih ettikleri belirtilmiştir.³¹ Öte yandan Ebû Ali el-Fârisî'den (ö. 377/987) nakledilen "Rivayet (nakil/semâ') babından elli meselede hata etmek kıyâs babından bir meselede hata etmekten daha iyidir."³² sözü, meseleye farklı bir bakış olduğunu göstermektedir. Buradan, rivayet ve nakil temelinden hareketle ulaşılan sonuçlarda hata yapma ihtimalinin hoş görüldüğü, kıyâsa dayalı sonuçlarda yanlış yapma ihtimalinin ise hoş görülmediği anlaşılabilir. Ayrıca rivayet ve nakil esaslı sonuçların yanlışlığı ihtimalinin kıyâs temelli sonuçların yanlışlığı ihtimalinden daha fazla olduğu şeklinde bir sonuca da varılabilir.

Yukarıda zikredilen tanımlardan kıyâsta dört rükün/öge bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunlar asıl, fer', illet ve aslın hükmüdür. Nâibu'l-fâilin fâile kıyâs edilerek merfû' kılınması örneğinden hareketle fâil asıl, nâibu'l-fâil fer', aralarındaki ortak noktaya işaret eden illet isnat, hüküm de merfû'luktur.³³ Bu örnekten yola çıkarak kıyâsın unsurlarına bakılacak olursa Araplar nezdinde kıyâsın ilk rüknü olan asıl, sözleriyle ihticac edilen Araplardan nakledilen dilsel malzemelerdir. Hüküm bina etmek için bu malzemenin semâ' veya rivayet yoluyla nakledilmesi ya da yazılı veya sözlü olarak nakledilmesi durumu değiştirmez.³⁴ Muzâri fiilin irabının ism-i fâilin irabına kıyâs edilmesi, (ما)'nın amelinin (ليس)'nin ameline hamledilmesi, fiillerin cezmlenmesinin isimlerin cer edilmesine hamledilmesi, nâibu'l-fâilin merfû'lüğünün fâilin merfû'lüğüne hamledilmesi ve isimlerin mebnîliğinin harflerin mebnîliğine hamledilmesi kıyâs örneklerindedir.³⁵

Kıyâs kelimesinin nahiv ilmi ile irtibatlı olarak ilk kullanımına Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî (ö. 117/735) hakkında söylenen; "O, nahvi ilk olarak enine boyuna araştıran, kıyâsı ve illetleri alabildiğine çoğaltan kimsedir." sözünde rastlamak mümkündür.³⁶ Nahvin teşekkül sürecinde kıyâs tabii bir

31 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 124 vd.

32 Şihâbuddîn Ebû Abdullah Yâkut b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ İrşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb* (thk. İhsân Abbâs), Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslâmî, 1993, II, 819.

33 İbnü'l-Enbârî, *el-Luma'*, s. 93.

34 Saîd Câsim Zübeydî, *el-Kıyâs fi'n-nahvi'l-Arabî: neş'etuhu ve tatavvuruhu*, Amman: Dâru's-şurûk, 1997, s. 20.

35 Zübeydî, *el-Kıyâs fi'n-nahvi'l-Arabî*, s. 25.

36 Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûli's-şuarâ* (thk. Mahmud Muhammed Şakir), Kahire: Matbaatu'l-medeni, tsz., s. 14.

unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Dilciler karşılaştıkları yeni durumları daha önceden sahip oldukları birikimlerine başvurarak izah etmeye girişmişler; bir bakıma yeni durumları eski durumlarla izah etmeye çalışmışlardır. Bu tabii bir süreç olarak devam etmiştir. Ancak daha sonra nahiv meselelerinin enine boyuna incelenip araştırılmasının, farazi unsurların devreye sokulmasının ardından hem nahiv ilmi hem de nahiv ilminin kullandığı yöntem ve deliller çeşitlenip gelişmiştir. Bir süre sonra söz gelimi kıyâs, nahiv araştırmalarında asıl unsur haline gelmiş, nahvin temeli kıyâs olmuştur. Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ve Sîbeveyh (ö. 180/796) gibi dilciler eliyle kıyâs sistematik bir şekilde nahiv ilminin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.³⁷

3. Nahivdeki Kıyâsa Yöneltilen İtirazlar ve Bunlara Verilen Cevaplar

Nahivciler tarafından kural tespit sürecinde ve tespit edilen kuralları savunma, delil ve gerekçelerini izah etme sürecinde en çok başvurulan yöntemlerden biri olan kıyâsa hem başlı başına bir yöntem olarak temelden itiraz edilmiş hem de bu yöntemin uygulanış biçimine karşı çıkmış, kıyâsın bazı uygulama biçimleri eleştiri konusu olmuştur. Zira nahivciler, çoğu konuda olduğu gibi kıyâs konusunda da farklı yaklaşımlar içine girmişlerdir. Bazıları esnek bir yol izleyerek kıyâsa kaynak olarak görülen alanı geniş tutmuş, bazıları da katı bir yol izleyerek sadece yaygın ve çok kullanılan dil verilerini kıyâsa kaynak olarak görmüşlerdir. Bu iki tavırdan ilki Kûfe, ikincisi ise Basra ekolünün ayırt edici özelliklerinden sayılmıştır.³⁸

Burada şu noktaya da temas edilmesi gerektiği kanaatindeyiz: Nahvin usûl, yöntem ve kaynaklarına yönelik eleştiriler sadece kıyâs üzerinde yoğunlaşmamış, bilakis diğer yöntem ve delillere de uzanmıştır. Söz gelimi nakil de eleştirilerden nasibini almıştır. Naklin amaca ne denli doğru ve kısa yoldan ulaştırdığı tartışma konusu olmuş ve bu yöntemin harici tesirlerin etkisine çok açık olduğu belirtilmiştir. Zira nakilde insan unsurunun çok

Buradaki kıyâsın nahiv kaidesine sınımsız tutunmak manasına geldiği, nahiv kavramları ile ilgili çoğu noktada olduğu gibi burada da kıyâsın sade bir manada kullanıldığı, ıstılahi bir anlam içermediği düşünülebilir. Kıyâs, nahiv ilmi ile ilgili olarak erken dönemlerle irtibatlı bir şekilde ele alınırken bu noktanın dikkate alınması gerektiği unutulmamalıdır. Zira bilinmektedir ki nahiv ilmi pek çok aşamalardan geçmiştir. Başlangıçta sahip olduğu sade ve basit yapısı aşama aşımaya değişime uğramış, gittikçe karmaşık ve derin bir yapıya bürünmüştür. Bunda nahiv ilminin gelişmesinin yanında kullanılan yöntemlerin ve etkileşim içinde bulunduğu diğer ilimlerin de tesiri olmuştur.

37 Zübeydî, *el-Kıyâs fi'n-nahvi'l-Arabî*, s. 18-20, 163; Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 89, 90.

38 Mahzûmî, *Nakd ve tevcih*, s. 21, 22; Zübeydî, *el-Kıyâs fi'n-nahvi'l-Arabî*, s. 161, 162.

etkin olmasından dolayı nakil, değişkenlerden etkilenmeye müsaittir. Sesle ilgili özellikler, konuşanın konuşma tarzı, dinleyenin kulak hassasiyeti ve duyduğunu doğru anlama kabiliyeti gibi hususlar bu sözünü ettiğimiz değişkenlerdendir. Bu değişkenlerin bazılarında meydana gelecek aksaklıkların sonucu etkileyeceği ve kimi zaman yanlış sonuçlara götüreceği muhakkaktır. Nitekim {ألم نشرح لك صدرك} ayetinde geçen (نشرح) kelimesinin Ebû Ca'fer el-Mansûr'a (ö. 158/775) nispet edilen fethalı okunuşu kimileri tarafından cizm edatlarından olan (لم)'in nasb etmesinin de caiz olduğu şeklinde değerlendirilmiştir.³⁹ Ancak bu durum çoğunluk tarafından mümkün görülmemiş, buna (ح) harfini abartılı bir şekilde telaffuz eden Ebû Cafer el-Mansûr'u dinleyenlerin söz konusu kelimeyi fethalı okuduğunu zannetmelerinin yol açtığı belirtilmiştir.⁴⁰ Görüldüğü üzere rivayet esasına dayanan nakil/semâ' yönteminin insan unsurundan etkilenen değişkenleri kimi zaman sonuca tesir edecek düzeyde olmuştur.

Kıyâsa yöneltilen itirazlara gelince bunları iki başlık altında toplamak mümkündür. İlkinde yukarıda da ifade edildiği üzere kıyâsı baştan kabul etmeyen, kıyâsın bir yöntem olarak nahivde kullanılmasını doğru bulmayan yaklaşım ele alınabilir. İkincisinde ise kıyâsın nahivde uygulanmasını doğru bulmakla birlikte uygulandığı sorunlara dikkat çeken ve bu noktadaki eksikliklerin yol açtığı sorunlar üzerinde yoğunlaşan yaklaşım zikredilebilir.

3.1. Kıyâsa Bir Yöntem Olarak Karşı Çıkma Tavrı

İbnü'l-Enbârî, her ne kadar kıyâsı inkâr etmenin mümkün olmadığını, kıyâsı inkâr edenin nahvi de inkâr ettiğini belirtse de kıyâsın ilkesel olarak reddilmesi tavrı erken dönemlere kadar uzanmaktadır. İbnü'l-Enbârî, nahvin bütünüyle kıyâs olduğundan hareketle kıyâsı savunmayı nahvi savunmakla eş değer görüp kıyâsın gerekliliğini nahvin gerekliliği ile izah etmeye çalışmıştır. Kıyâsı inkâr edip de nahvin kıyâsı değil kullanım ve nakille sabit olduğunu söyleyen kıyâs karşıtlarına bunun geçersiz bir iddia olduğunu söylemiştir. Zira bir kimse "كتب زيد" dediğinde burada geçen yazma fiilinin, ister Arap ister acem olsun kendisinde yazma kabiliyeti bulunan herkese isnat edilebileceğini ve bu isnadın da ancak kıyâsı mümkün olacağını belirtmiştir. İbnü'l-Enbârî'ye göre bir sayı altında toplanması ve sınırlarının çizilmesi mümkün olmayan durumların nakille tespit edilmesi mümkün

39 Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb an kutubi'l-eârib* (thk. Abdüllatif Muhammed el-Hatîb), Kuveyt: Silsiletu't-turâsiyye, 2000, I, 306; Celâlüddîn es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem't'l-cevâmi'* (thk. Ahmed Şemsüddîn), Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998, II, 447.

40 Ebû'l-Mekârim, *Usûl*, s. 34 vd.

değildir. Kıyâsın dilde mümkün olmadığı doğrudur, ancak dilin kurallarında mümkün olmadığı geçersiz bir iddiadır.⁴¹

Kıyâs konusu nahiv ilminin temel meselelerine itirazlarıyla bilinen İbn Madâ'nın (ö. 592/1196) nahiv ilminde problem olarak gördüğü noktalardan biri olmuştur. İbn Madâ, kıyâsın nahivden ilga edilmesi gerektiğini belirtmiştir. O, bilge bir millet olan Arapların aslın hükmü fer' de olmadığı halde bir şeyi başka bir şeye nasıl benzettiğini ve onun hükmünü diğerine nasıl verdiğini sorgulamış, nahivcilerden biri bunu yapsa bile bu durumun dikkate alınmayacağını ve kabul edilmeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre Araplar aslın hükmü fer' de olmadığı müddetçe bir şeyi başka bir şeyin üzerine kıyâs edip birinin hükmünü diğerine vermezler.⁴² Söz gelimi isimlerin mu'rab olması isimlerde asıl olmadığı gibi fiillerin mebnî olması da fiillerde fer' değildir. Burada makul olan isimlerin mu'rablığının da fiillerin mebnîliğinin de asıl olmasıdır.

İbnü'l-Enbârî, kıyâsa esastan yöneltilen itirazları dile getirmiş ve bu itirazları geçersiz kılmaya çalışmıştır. Kıyâsa yöneltilen itirazların ilki, kıyâsın en önemli esaslarından olan asıl ile fer' arasındaki benzerlik ilişkisine odaklanmaktadır. Şöyle ki; aralarındaki benzerlikten dolayı iki şeyden birini diğerine hamletmek, birinin hükmünü diğerine vermek caiz olsa bile bu iki şeyden birinin diğerine karşı (asıl-fer' olmak bakımından) bir önceliği söz konusu olamaz. Bu yüzden mebnî ismi harfe benzediğinden dolayı mebnîlik konusunda harfe hamletmek, harfi isme benzediğinden dolayı mu'rablık konusunda isme hamletmekten daha öncelikli değildir.⁴³ Buna göre kıyâsın temel öğeleri arasında sayılan aslın asıl olma önceliği olmadığı gibi fer'in fer' olma zorunluluğu yoktur. Dilcinin kullanımlar arasında derecelendirme yapması ve bu derecelendirmeye göre hükme varması doğru değildir. Ancak İbnü'l-Enbârî'ye göre durum böyle değildir. Kıyâsta fer'in asla hamledilmesinin ve aslın hükmünün fer'e verilmesinin temel sebebi sadece fer' ile asıl arasındaki benzerlik değildir. Benzerlik ilişkisinin yanında iki öğeden zayıf olanın güçlü olana hamledilmesi söz konusudur. İtirazda dile getirilen isim ve harfe gelince; isim aslından çıkması ve harfe benzemeye başlaması halinde zayıflamıştır. Harf ise aslından çıkmadığı için güçlüdür. Birinin diğerine hamledilmesi ve onun hükmünü alması gerektiğinde zayıf olanın güçlü olana hamli ve onun hükmüne tabi olması doğaldır.

41 İbnü'l-Enbârî, *el-Luma'*, s. 95-100.

42 Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdirrahmân b. Muhammed İbn Madâ, *er-Red ale'n-nuhât* (thk. Şevki Dayf), Dâru'l-maârif, tsz., s. 134, 135.

43 İbnü'l-Enbârî, *el-Luma'*, s. 100.

Kıyâsa yöneltlen bir diğer itirazda da yine kıyâsın rükünlerinden olan asıl ve fer' arasındaki benzerliğe odaklanma söz konusu olsa da bu itirazda farklı olan asıl ile fer' arasındaki benzerlik ilişkisinin derecesidir. Buna göre eğer kıyâsta önemli olan, iki şey arasındaki benzerlik ise ve bu benzerlik sebebiyle bir şey diğerine hamlediliyorsa iki şey arasında birbirlerine benzeyen noktalar olduğu gibi onları birbirinden ayıran noktaların olması da kaçınılmazdır. O halde iki şey arasındaki benzerlik, onların ortak bir noktada toplanmasını gerekli kılıyorsa aralarındaki farklılık da birbirlerinden ayrı olmalarını gerektirir. Aralarında bulunan ve aynı hükmün verilmesini gerektirecek benzerlik, dikkate alınmaya farklı hükümlerin verilmesini gerektirecek farklılıktan daha fazla layık değildir. Söz gelimi nâibu'l-fâil bir yönüyle fâile benzese de başka yönlerden ona benzemez. Aradaki benzerlik, kıyâsı ve dolayısıyla da ortak hükmü mümkün kılarken farklılık da her ikisinin kıyâs yoluyla aynı hükme tabi kılınmalarına mani olmaktadır. İbnü'l-Enbârî zikrettiği bu itirazın geçersiz bir akıl yürütmeye dayandığını belirtmektedir. Ona göre iki şey ancak hususi bir manada birleştiklerinde kıyâs gerekli olur. O hususi mana ise zannın ağır bastığı bir hükümdür. Zikredilen farklılık ise ne hususi manada ne de hükümde olup nihai hükmü etkileyecek ve ortak bir noktada birleşmelerini engelleyecek düzeyde değildir. Kıyâsın geçersizliği için ileri sürülen nâibu'l-fâilin merfû'lukta fâile kıyâs edilmesi örneği üzerinden mesele irdelenecek olursa her ne kadar iki unsur arasında benzer nokta bulunduğu gibi farklı nokta bulunsa da aralarında kıyâsı gerektiren benzerlik kıyâsa mani olan farklılıktan daha önceliklidir. Zira burada kıyâsı gerektiren mana isnattır. Isnat ise hususi bir mana olup asıldaki hükmün gerekçesidir. Kıyâsın gerçekleşmesine mani olacak farklılık ise hükmü etkileyecek düzeyde değildir.⁴⁴

Kıyâsa ilkesel olarak yöneltlen itirazların üçüncüsü ise kıyâsın rükünlerinden olan hüküm ile ilgilidir. Bu itiraz, nahiv ilminde kıyâsın uygulanması halinde ortaya farklı farklı hükümlerin çıkacağı söylenerek gerekçelendirilmektedir. Zira fer' kabul edilen ögenin birden fazla asla benzerliğinin mümkün olması halinde fer'in iki farklı asla hamledilmesi ve neticede iki farklı hükme maruz kalması muhtemeldir. Bu durumda ortaya çıkan hüküm ilişkiden salim olamayacaktır. Söz gelimi masdar harfi olan (أ), bir yönüyle (أ')'ye, bir yönüyle de bir diğer masdar harfi olan (أ')'ya benzer. Ancak (أ'), amel ederken (أ), amel etmez. Böyle bir durumda bir yandan masdar harfi olan (أ)'in amel eden (أ')'ye benzetilerek ve ona kıyâs edilerek amel edeceğine hükmedilmesi öte yandan amel etmeyen masdar harfi (أ')'ya benzetilip ona kıyâs edilerek amel etmeyeceğine hükmedilmesi söz konusu olabilir.

44 İbnü'l-Enbârî, *el-Luma'*, s. 103-104.

Aynı durum için iki farklı hükmün ortaya çıkması ise imkânsızdır. İbnü'l-Enbârî'ye göre böyle bir gerekçelendirme oldukça yanlıştır. Çünkü kıyâsta hüküm arayışına konu olan fer'in birbirinden farklı hükümlere yol açacak iki asıl üzerine aynı anda hamledilmesi mümkün değildir. Kıyâsta geçerli olan ilke fer'in aralarında yakınlık ihtimali bulunan iki asıldan en güçlü ve benzerlik yönü en çok ağır basan asla hamledilmesidir. İki aslın her açıdan eşit olması tasavvur edilemeyeceğinden ve ifade edilen yönlerde birinin diğerine ağır basması muhakkak olduğundan verilen hüküm çelişkiyle neticelenmez. İtiraz noktasında ileri sürülen örnek ele alınacak olursa; (û) 'in hem lafız hem de mana bakımından (û) 'ye, sadece mana bakımından da (u) 'ya olan benzerliği dikkate alındığında benzerlik yönü daha kuvvetli ve fazla olan (û) 'ye hamledilmesi/kıyâs edilmesi ve (û) 'nin hükmünün verilmesi gerekecek ve böylece çelişki söz konusu olmayacaktır.⁴⁵

İbnü'l-Enbârî tarafından dile getirilen bu itirazlar kıyâsın nahiv ilminde uygulanışına klasik dönem birikimi içinde yöneltilen itirazlardır. Modern dönemde de benzer itirazların derecesi oldukça azımsanmayacak noktaya gelmiştir. Modern dönemde özellikle nahiv ilminin kolaylaştırılması girişimleriyle birlikte klasik nahve yöneltilen itirazlar başta âmil teorisine yönelmekle birlikte nahivdeki kıyâs yöntemi de bu eleştiri ve itirazlardan nasibini almıştır. Bu çerçevedeki itirazlar daha çok kıyâsın nahvin tabiatı ile uyumadığı, nahivde uygulanan yöntemler arasında kıyâsın eğreti durduğu noktasında yoğunlaşmıştır. İlk tedvin asrından sonra nahivcilerin yöntemlerine Arap düşünme üslubu ile örtüşmeyen, ona yabancı unsurlar ve düşünme biçimlerinin sızdığı belirtilmiştir. Harici unsurlar ise dilcilerin düşünme biçimlerini, nahiv meselelerini ele alış şekillerini etkilemiştir. Üçüncü hicri asırdan itibaren nahivdeki kıyâs yönteminin nahvi kuşattığı, ilk dilcilerin nahvi fitrat ve seciye üzerinden ele alırken sonraki dilcilerin kıyâsa çok daha fazla ağırlık verdikleri düşüncesi modern dönem araştırmacıları tarafından sıkça dile getirilmiştir. Yine üçüncü hicri asırdan itibaren kıyâs ile ilgili olan illet olgusunun nahvin merkezine oturduğu ve dolayısıyla Aristo mantığının nahve hâkim olduğu düşüncesi modern dönemde kıyâs ile ilgili olarak nahve yöneltilen eleştiriler arasında yer almıştır.⁴⁶

45 İbnü'l-Enbârî, *el-Luma'*, s. 100-105.

46 Abdolvâris Mebrûk Saîd, *Fî islâhı'n-nahvi'l-Arabî*, Kuvet: Daru'l-kalem, 1985, s. 28-32; Kemâl Beşer, *el-Lugatu'l-Arabiyye beyne'l-vehm ve sûi'l-fehm*, Kahire: Dâru garîb, 1999, s.139 vd.; Mahmud Habib el-Meşhedânî, "en-Nahvu'l-Arabî muhâvelâtu teysîrihî ve tarâiki tedrîsihî", *Mecelletu kulliyeti'l-ulûmi'l-islâmiyye*, Bağdat: Câmiatu Bağdat, 2011, s. 345; İbrahim es-Sâmerrâî, *en-Nahvu'l-Arabî fi muvâceheti'l-asr*, Beyrut: Dâru'l-ciyl, 1995, s. 11.

Öte yandan kıyâs, nahiv ilmine sonradan karışan kusurlardan sayılmıştır. Daha çok mantık ilmiyle ilişkili olarak ele alınmış ve nahiv ilminin kıyâsa sıkça başvurması dil gerçeğiyle bağdaştırılamamış ve dilin canlılığına aykırı görülmüştür. Kıyâsın nahivde uygulanmasını bir noktaya kadar mümkün gören araştırmacılar, dilcilerin mantıkî kıyâs yöntemini kendileri için nahivde bir düşünme biçimi haline getirmelerini, kıyâsı uygulamada ve kıyâsın hükümlerine tutunmada aşırıya kaçmalarını doğru bulmamışlardır. Zira modern dönem araştırmacılarına göre durum öyle bir noktaya gelmiştir ki dilciler, Arapların kullandığına dair bir duyum (semâ') olmasa dahi mantıkî kıyâsın cevaz verdiği kullanımları kabul eder olmuşlardır. Kullanım yaygınlığı ve dilsel ilkeler bakımından tutarlılık gibi esasları bir yana atıp kıyâsı merkeze alarak bir kabilenin kullanımını öteki kabilenin kullanımına tercih etmişlerdir.⁴⁷ Dilcilerin kıyâsa aşırı derecede bağlanmaları dil çalışmaları ile felsefi çalışmaları birbirine karıştırdıkları şeklinde değerlendirilmiştir.⁴⁸ Ayrıca asıl itibariyle mantığın yöntemi olan kıyâsın nahiv usulünde ve nahivdeki tanımlamaların merkezinde yer alması klasik nahvin Yunan mantığından etkilendiği tezine gerekçe teşkil eden unsurlardan biri olmuştur.⁴⁹

3.2. Kıyâsın Uygulanışı İle İlgili Sorunlara Dikkat Çeken Tavır

Kimi araştırmacılara göre ise nahivde kıyâs bir ihtiyaçtır. Dildeki kullanımların her birini ayrı başlıklar halinde toplamak ve her biri için ayrı kaideler vaz etmek imkânsızdır. Bu sebeple aralarında benzerlik, yakınlık bulunan kimi durumları birbirine kıyâs ederek ortak hükümler vermek tabii bir zorunluluk olmuştur.⁵⁰ Kıyâsa ilkesel olarak karşı çıkmayan ve kıyâsın gerekliliğini kabul eden bu araştırmacılar kıyâsın uygulanışındaki sorunlara dikkat çekmişlerdir. Söz gelimi fer'in hamledileceği ve kıyâs edileceği aslın yaygın olması, çok kullanılan ve çoğunluk tarafından bilinen bir uygulama olması nahiv ilmindeki kıyâsın temel ilkelerindedir. Bir başka ifadeyle aslın kullanım sıklığı önemli görülmüş, az bulunan ve çoğunluk tarafından bilinmeyen uygulamalara kıyâs etmek doğru görülmemiştir. Nitekim Sibeveyh de şaz olan ve kıyâsı hoş görülmeyen kullanımlar üstüne kıyâs edilmesini doğru

47 Beşer, *el-Luga*, s. 139, 140; Ahmed Muhtar Ömer, *el-Bahsu'l-lugavî inde'l-arab*, Kahire: Âlemu'l-kütüb, 1988, s. 149, 150.

48 Temmâm Hassân, *Menâhîcu'l-bahsi fi'l-luga*, Kahire: Mektebetu'l-angelo el-mısriyye 1990, 24 vd.; Muhammed es-Sa'rân, *İlmu'l-luga*, Beyrut: Dâru'n-nahda el-arabiyye, tsz., s. 74 vd.

49 Sâmer râî, *en-Nahvu'l-Arabî fi muvâceheti'l-asr*, s. 11.

50 Ahmed Emîn, "Medresetu'l-kıyâs fi'l-luga", *el-Mecma' el-ilmî el-İrâkî*, sy. 1, Irak: 1950, s. 100 vd.; Şâhîn, *Muşkilâtü'l-kıyâs*, s. 185; Muhammed el-Hıdır Hüseyin, *el-Kıyâs fi'l-lugati'l-Arabiyye*, Kahire: el-Mektebetu's-selefiyye, 1353, s. 23, 24; Hüseyin, *Dirâsât*, s. 25, 26.

bulmamış, bu tavrıyla sonraki dilcilere örnek olmuştur.⁵¹ Ancak bu durum kimileri tarafından sorunlu görülmüştür. Söz gelimi modern dönem Arap düşüncesinin dikkate değer araştırmacılarından Ahmed Emîn (1886-1954), nahivcilerin uyguladığı kıyâs yönteminin Arap dilinde olması gerektiğinden fazla bir etkiye sahip olduğunu belirtmiş ve bunu çok doğru bulmamıştır. Zira ona göre dilin, kıyâsa boyun eğmeyen bir tabiatı vardır. Kıyâs ise her zaman tutarlı olamadığı gibi dilin bütünü de kapsayamaz. Nahivciler, kıyâslar yapmak suretiyle külli kaideler koymuşlar, bu kaidelere titizlikle bağlı kalmışlardır. Böylece Arapların birçok kullanımının yok olmasına yol açmışlardır.⁵²

Dilde ve nahivde kıyâsın bir yeri olduğunu inkâr etmeyen, doğru kullanılması halinde kıyâsın dili geliştireceğine ve zenginleştireceğine inananlar kural koyucunun kıyâs yanında dilin diğer unsurlarından olan nakle de hak ettiği önemi vermeleri gerektiğini belirtmişlerdir. Zira dil, rivayet ve nakildir, kıyâs ve mantık değildir.⁵³ Nahivcilerin i'râb alametleri olarak niteledikleri unsurlar başlangıçta dili konuşan insanların farkında olmadan ulaştıkları genel hükümlerdi. Konuşulan dil, tespit edilen kurallardan önce vardı. İnsanlar konuştukları dil üzerinde ittifak etmişler ve anlaşmaya varmışlardı. Dolayısıyla dilin temelinde mantık ve kıyâstan ziyade insanların farkında olmadan ortaklaşa oluşturdukları, çerçevesini çizdikleri kullanımlar yatmaktaydı. Söz gelimi insanların, fâilin merfû'luğu üzerinde düşündükten sonra fâili merfû' olarak telaffuz etmeleri söz konusu değildir.⁵⁴

Kıyâsın uygulanışı ile ilgili sorunlara dikkat çekenler dildeki kıyâsı farklı bir noktadan ele alarak dilcinin kıyâs sürecindeki etkinlik düzeyine bir sınırlama getirme yoluna gitmişlerdir. Buna göre kıyâs dilcinin geçtiği bir süreç olmaktan ziyade asıl itibarıyla mütekellimin yaşadığı bir süreç olarak görülmelidir. Kıyâs, sadece dilcinin içinden geçtiği bir süreç olarak görüldüğünde yukarıda zikredilen itirazların yöneltilmesi mümkündür. Ancak kıyâsın en azından büyük bir oranının dilcilerin hareket alanından önceki bir noktaya taşınması, sözü edilen itirazların bir kısmına gerekçe teşkil eden durumları ortadan kaldırılabılır. İbn Cinnî'den nakledilen şu ifadeler kıyâs

51 Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb* (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988, I, 398; Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 96 vd.; Abbas Hasan, "Sarîhu'r-ra'y fî'n-nahvi'l-Arabî: Dâuhû ve devâuhû", *Mecelletu risâleti'l-İslâm*, sy. 39, Kahire: tsz., s. 274-276.

52 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Kahire: Mektebetü'l-üsra, 2003, I, 281-283. Benzer yaklaşım için bkz. Zübeydî, *el-Kıyâs fî'n-nahvi'l-Arabî*, s. 49 vd.

53 Abdulâl Sâlim Ali Mekrem, "en-Nahvu'l-Arabî ve't-tecdîd", *el-Beyân*, sy. 50, Kuveyt, 1970, s. 21.

54 Hasan Avn, *el-Lugatu ve'n-nahv*, İskenderiye: Matbaatu royâl, 1952, s. 101.

sürecinin dilciden önce dilin asıl unsuru olan insan zihninde ve insanlar arası iletişimde gerçekleştiğini göstermesi bakımından önemlidir. İbn Cinnî bir bedeviye; (دكان) kelimesini nasıl çoğul yaptığını sormuş, bedevi; (دكاكين) diye cevap verince; (سرحان) kelimesini nasıl çoğul yaptığını sormuş. Bedevi; (سراحين) cevabını vermiş, yine (قيطان) kelimesini nasıl çoğul yaptığını sorduğunda da (قراطين) cevabını almıştır. Ancak (عثمان) kelimesini nasıl çoğul yaptığını sorduğunda bedevi (عثمانون) diye cevap vermiştir. İbn Cinnî bunun üzerine; “Neden yine (عثامين) demedin?” diye sorunca bedevi; “O da nereden çıktı? Sen hiç kendi dilinde olmayan bir şeyi konuşanı gördün mü? Vallahi o kelimeyi asla öyle demem.” diye çıkmıştır.⁵⁵ Burada kıyâs sürecinin dilcide başladığı varsayılarak ve kıyâsa gereğinden fazla önem verilerek hareket edilecek olsa kıyâsa göre bedevinin kullanımının yanlış olduğu söylenecektir. Ancak kıyâs süreci mütekellimin bıraktığı noktadan başlatılır ve mütekellim tarafından hükmü verilmeyen noktalarda işletilirse daha sağlıklı sonuçlara ulaşmak mümkün olacaktır.

Yine İbn Cinnî, aralarında fesâhat bakımından farklılık bulunan iki kişiye (حمراء) kelimesinin küçümseme manasını ifade etmek üzere getirilen tahkir/taşgir bâbında nasıl ifade edileceğini sormuş, her ikisi de (حميراء) diye cevap vermiştir. Ardından (سوداء) kelimesinin aynı bâbda nasıl geleceğini sormuş ve yine her ikisi de (سويداء) diye cevap vermiştir. Ancak (علباء) kelimesini sorduklarında ise fesâhat bakımından geri olduğunu söylediği şahıs (عليباء) cevabını vermiş, daha fasih olduğunu belirttiği kimse de hemen düzelterek (عليبي) cevabını vermiştir.⁵⁶ Başka bir örnek üzerinden konuya eğilecek olursak söz gelimi bir çocuk, sahip olduğu meleke sayesinde dilini çevresinden duyarak öğrenir. Bu sırada müzekkerlik-müenneslik vb. durumlar için genel kaidelere “kıyâs” yoluyla ulaşır. (كبير) kelimesinin (كبيرة), (طويل) kelimesinin (طويلة), (قصير) kelimesinin (قصيرة) şeklinde müennes yapıldığını duyar ve bunu diğer kelimelere de uyarlamaya çalışır. Bunu genel bir kural sayarak söz gelimi (أحمر) kelimesini (أحمره), (أكبر) kelimesini (أكبره) şeklinde müennes yapar. Buraya kadar olan kısım tabii bir süreçtir. İşte bu noktadan sonra dilcilerin kural ve kaideleri ve nahvin kıyâsı gündeme gelir ve dilcinin söz hakkı doğar.⁵⁷

İfade edilen örneklerden hareketle denilebilir ki dili konuşan insanların zihinlerinde gerçekleşen kıyâs süreci ile dilcinin kural ve kaidelerden yola çıkarak sonuç odaklı gerçekleşen kıyâs süreçleri farklılık arz edebilmektedir.

55 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 242.

56 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 26.

57 Hassân, *el-Uşûl*, s. 151, 152; Muhammed Hasan Abdulaziz, *el-Kıyâs fi'l-lugati'l-Arabiyye*, Kahire: Dâru'l-fikr el-Arabî, 1995, s. 20.

Bu durumda dikkate alınması gereken kıyâs, dilcinin değil, konuşan kimse- nin geçtiği süreç olan kıyâstır. Konuşan kimsenin geçtiği süreç tabii iken dilcinin geçtiği süreç için aynı şeyi söylemek güçtür. Burada dilciye düşen, mütekellimin kıyâs sürecini keşfetmek ve başlangıç noktası olarak mütekel- limin kullanımlarını kabul etmektir.⁵⁸ Aksi takdirde nahiv ilmi için oldukça gerekli ve faydalı bir yöntem olan kıyâs ya ilkesel olarak veya uygulama biçimi bakımından eleştirilmekten salim kalamayacaktır.

Sonuç

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse nahivcilerin kimi zaman dilin doğal sü- recinin dışına çıkarak kıyâsa aşırı bağlanmaları ve dili kıyâsa boyun eğdir- meye çalışmaları sıkça eleştirilen konulardan olmuştur. Nahivcilerin sözü edilen tavrını eleştirenlere göre bir dilcinin her işte olduğu gibi kıyâsta da itidali tercih etmesi gerekmektedir.⁵⁹ Dilin doğal yapısı dikkate alındığında kıyâs bir ihtiyaçtır. Zira bir kimsenin Araplardan bütün ismi fâilleri veya bütün ismi mef'ulleri duyması mümkün değildir. Sayılamayacak kadar çok olan örneklerin nakil yoluyla tespit edilmesi imkânsız olduğundan kişi duy- duğunu asıl yapıp duymadıklarını onun üzerine kıyâs eder.⁶⁰ İşte böylece gerektiği kadar ve zamanında başvurulması halinde kıyâs, dile dair pek çok sorunun kısa yoldan çözümü anlamına gelirken, gerektiğinden fazla ve yer- siz kullanımı halinde ise dilin tabii yapısına müdahale anlamına gelmekte- dir.

Kaynakça

- Abdulaziz, Muhammed Hasan, *el-Kıyâs fi'l-lugati'l-Arabiyye*, Kahire: Dâru'l-fikr el- Arabî, 1995.
- Afgânî, Saîd, *Fî usûli'n-nahv*, Dımaşk: Müdiriyyetu'l-kutub ve'l-matbûâtî'l-câmiyye, 1994.
- Avn, Hasan, *el-Lugatu ve'n-nahv*, İskenderiye: Matbaatu royâl, 1952.
- Beşer, Kemâl, *el-Lugatu'l-Arabiyye beyne'l-vehm ve sûi'l-fehm*, Kahire: Dâru garîb, 1999.
- Bingöl, Abdülkuddüs, "İstikrâ", *DİA*, XXIII, İstanbul: 2001.
- el-Cumahî, Muhammed b. Sellâm, *Tabakâtu fuhûli's-suarâ* (thk. Mahmud Muhammed Şakir), Kahire: Matbaatu'l-medeni, tsz..
- Çıkar, Mehmet Şirin, *Kıyâs Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı*, Van: Ahenk Yayınları, 2007.
- Ebû'l-Mekârim, Ali, *Usûlü't-tefkîri'n-nahvî*, Kahire: Dâru garîb, 2007.

58 Muhammed Âd, *Usûlu'n-nahvi'l-Arabî fi nazari'n-nuhât ve ra'yi İbn Madâ ve dav'i ilmi'l-lugati'l-hadîs*, Kahire: Âlemu'l-kütüb, 1989, s. 93, 99; Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, s. 97, 98.

59 Afgânî, *Fî usûli'n-nahv*, s. 116.

60 İbn Cinnî, *el-Munsıf*, I, 180; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 114; Zübeydî, *el-Kıyâs fi'n-nahvi'l-Arabî*, s. 24 vd.

- Emîn, Ahmed, “Medresetu'l-kıyâs fi'l-luga”, *el-Mecma' el-ilmî el-İrâkî*, sy. 1, Irak: 1950.
 _____, *Duha'l-İslâm*, Kahire: Mektebetu'l-üsra, 2003.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Mî'yâru'l-ilm* (thk. Süleyman Dünya), Mısır: Dâru'l-maârif, 1961.
- el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdullah Yâkut b. Abdullah, *Mu'cemu'l-udebâ İrşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb* (thk. İhsân Abbâs), Beyrut: Daru'l-garbi'l-İslâmî, 1993.
- Hasan, Abbas, “Sarîhu'r-ra'y fî'n-nahvi'l-Arabî: Dâuhû ve devâuhû”, *Mecelletu risâletî'l-İslâm*, sy. 39, Kahire: tsz.
- Hasânîn, Afâf, *Fî edilleti'n-nahv*, Kahire: Mektebetu'l-akademiyye, 1996.
- Hassân, Temmâm, *el-Usûl*, Kahire: Âlemu'l-kütüb, 2000.
 _____, *Menâhîcu'l-bahsi fî'l-luga*, Kahire: Mektebetu'l-Angelo el-Mısıriyye 1990.
- Hulvânî, Muhammed Hayr, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, Rabat: en-Nâşir el-Atlasî, 1983.
- Hüseyn, Muhammed el-Hıdır, *Dirâsâtu'n fî'l-Arabîyye ve târîhîhâ*, Dimaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, Mektebetu Dari'l-feth, 1960.
 _____, *el-Kıyâs fî'l-lugati'l-Arabîyyeti*, Kahire: el-Mektebetu's-selefiyye, 1353.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasâis* (thk. Muhammed Ali Neccâr), Kahire: Mektebetu'l-ilmîyye, 1952.
 _____, *el-Munsif şerhu kitâbi't-Tasrif* (thk. Abdullah Emin İbrahim Mustafa), Kahire: İdâratü'l-hayâti't-türâsî'l-kadîme, 1954.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah Cemâlüddîn, *Muğni'l-lebîb an kutubi'l-eârib* (thk. Abdüllatif Muhammed el-Hafîb), Kuveyt: Silsiletu't-turâsiyye, 2000.
- İbn Madâ, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdirrahmân b. Muhammed, *er-Red ale'n-nuhât* (thk. Şevki Dayf), Dâru'l-maârif, tsz.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru sâdir, 1300.
- İbnü'l-Enbârî, Ebu'l-Berekât Abdurrahman, *el-İnsâf fî mesâilî'l-hulâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 2002.
 _____, *Lumau'l-edille fî usûli'n-nahv* (thk. Saîd el-Afgânî), Dimaşk: Matbaatu'l-câmiati's-Sûriye, 1957.
- İd, Muhammed, *Usûlu'n-nahvi'l-Arabî fî nazari'n-nuhât ve ra'yi İbn Madâ ve daw'i ilmi'l-lugati'l-hadîs*, Kahire: Âlemu'l-kütüb, 1989.
- Kıftî, Cemâlüddîn Ali b. Yusuf, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât* (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Kahire: Dâru'l-fikr el-arabî, Beyrut: Müessesetu'l-kütübi's-sekâfiyye, 1986.
- Mahzûmî, Mehdî, *Fî'n-nahvi'l-Arabî nakd ve tevcîh*, Beyrut: Dâru'r-râidi'l-Arabî, 1986.
- el-Meşhedânî, Mahmud Habib Şilâl/Şelâl, “en-Nahvu'l-Arabî muhâvelâtu teysîrihî ve tarâiki tedrisihî”, *Mecelletu kulliyeti'l-ulûmi'l-islâmiyye*, Bağdat: Câmiatu Bağdat, 2011.
- Mekrem, Abdulâl Sâlim Ali, “en-Nahvu'l-Arabî ve't-tecdîd”, *el-Beyân*, sy. 50, Kuveyt, 1970.
- el-Milh, Hasan Hamîs, *et-Tefkîru'l-ilmî fî'n-nahvi'l-Arabî*, Ammân: Dâru'ş-şurûk, 2002.
- Nahle, Mahmud Ahmed, *Usûlu'n-nahvi'l-Arabî*, Beyrut: Dâru'l-ulûmi'l-arabiyye, 1987.
- Ömer, Ahmed Muhtar, *el-Bahsu'l-lugavî inde'l-Arab*, Kahire: Âlemu'l-kütüb, 1988.
- Râcihî, Abduh, *el-Lehecâtu'l-arabiyye fî'l-kırâati'l-Kur'âniyye*, İskenderiye: Dâru'l-ma'rifeti'l-câmiyye, 1996.

- _____, *en-Nahvu'l-arabî ve'd-dersu'l-hadîs: bahsun fi'l-menhec*, Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-arabiyye, 1979.
- Rummânî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsa b. Ali, "el-Hudûd fi'n-nahvi li Ali b. İsa er-Rummânî", *el-Mevrid* (thk. Betül Kasım Nasır), sy. 1, Irak: 1995.
- Saîd, Abdolvâris Mebrûk, *Fî islâhı'n-nahvi'l-Arabî*, Kuvet: Daru'l-kalem, 1985.
- es-Sa'rân, Muhammed, *İlmu'l-luga*, Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-arabiyye, tsz.
- es-Sâmerrâî, İbrahim, *en-Nahvu'l-Arabî fi muvâceheti'l-asr*, Beyrut: Dâru'l-ciyl, 1995.
- Sıbeveyh, Ebû Bısr Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb* (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1988.
- es-Süyûtî, Celâlüddîn, *Buğyetu'l-vuât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât* (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim), Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979.
- _____, *el-İktirâh fi ilmi usûli'n-nahv*, yy., Dâru'l-ma'rifeti'l-câmiyye, 2006.
- _____, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-cevâmi'* (thk. Ahmed Şemsüddîn), Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998.
- Şâhîn, Abdussabûr, "Muşkilâtü'l-kıyâs fi'l-lugati'l-Arabiyye", *Âlemu'l-fikr*, sy. 3, Kuveyt: 1970.
- Terzî, Fuâd Hannâ, *Fî usûli'l-luga ve'n-nahv*, Beyrut: Dâru'l-kütüb, 1969.
- Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İsmail, *Mecâlisu'l-ulemâ* (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti Kuveyt, 1984.
- Zübeydî, Saîd Câsim, *el-Kıyâs fi'n-nahvi'l-Arabî: neş'etuhu ve tatavvuruhu*, Amman: Dâru'ş-şurûk, 1997.

MİHRİŞAH VÂLİDE SULTAN SU BENDİ

Habibe KAZANCIOĞLU*

Öz

Bütün canlıların hayat kaynağı olan su, medeniyet tarihinin vazgeçilmez unsurudur. Bundan dolayıdır ki tarih boyunca su tesislerindeki gelişmişlik, devletlerin medeniyet düzeyleri hakkındaki en önemli ipuçlarından biri olmuştur. Eski İstanbul, üç tarafı sularla çevrili tarihî bir yarımada olmasına rağmen içme suyu bakımından şanslı bir şehir değildir. Dolayısıyla su ihtiyacı, tarihin her döneminde şehrin başta gelen sıkıntılarından biri haline gelmiştir. Osmanlı Devleti, su ihtiyacını karşılamak için nehir ve dere gibi yüzey sularının önlerine "bend" adı verilen setler çekerek suları buralarda biriktirmiş, şehrin belirli noktalarına yaptıkları maksemelerden, isâle hatlarıyla çeşmelere ve sebillere su vermiştir. Osmanlı Devleti'nde varlığına şahit olduğumuz bentlerin başta padişahlar olmak üzere hânedân üyeleri tarafından hayır kazanmak amacıyla, vakıf olarak inşa edildiği bilinmektedir. Padişah III. Selim'in annesi Mihrişah Vâlîde Sultan da hayır kazanmak gayesiyle kendi bütçesinden günümüzde İstanbul'un Sarıyer İlçesi'ne bağlı Bahçeköy Beldesi'nde, daha sonra kendi ismiyle anılacak olan bir bent yaptırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Su, İstanbul, Vakıf, Bent, Su Sistemi.

Mihrişah Vâlîde Sultan Water Bend

Abstract

As water is all the life source of living, it is also a crucial element of the history of civilisation. Because of this, the development of water facilities throughout the history provides important clues about the state of the level of civilisation. Although old Istanbul, which is a historic peninsula surrounded by water on three sides, it is not a lucky city in terms of drinking water. As a consequence, not having enough drinking water has been a problem in every period of history. The Ottoman Empire had found a solution by setting dam that is named "bend" in front of rivers and streams to slow or prevent the rapid run-on of irrigation water so that water is accumulated and distributed to fountains and kiosks (which were built for the dispensing of free drinking water.) in different points of the city by transmission lines. The dam which were built by the Ottoman Empire and still standing in our time were built mainly by Sultans of the Ottoman Empire and their family members as a wakf institution in order to gain reward from God. Sultan III. Selim's mother, Mihrişah Vâlîde Sultan was one of those family members who had a "bend" built in Istanbul, Sarıyer by using her own budget in order to gain reward from God. This bend was later to be called with her name; Mihrişah Vâlîde Sultan Water "Bend".

Key Words: Water, Istanbul, Waqf, Dam, Bend, System Water.

Giriş

Farsça'da "bağ, ip, kemer,"¹ gibi anlamlara gelen bendin sözlük anlamı "su-yu biriktirmek için önüne yapılan büyük kâgir set"² olup terim anlamı "Bir vadiden akan suları veya o vadinin etrafına yağan yağmurları vadinin önüne bir set, bir duvar yapılarak toplanıp hususi bir mecra ile istenilen yere,

* Yrd. Doç. Dr., Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (habibekazancioglu@trakya.edu.tr)

1 Mehmet Kanar, *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Birim Yay., 1993, s. 113.

2 Doğan Hasol, *Mimarlık Sözlüğü*, İstanbul: Yem Yay., 1975, s. 82.

istenildiği zaman ve lüzumu kadar akıtmaya yarayan su tesislerine verilen isimdir.”³ Suyu toplayıp daha sonra kontrollü bir şekilde kullanmak gayesiyle yapılan bu yapılar için günümüzde Fransızca *barrage* kelimesinden Türkçemize geçen “baraj” sözcüğü kullanılmaktadır.⁴

Bentler, devletlerin su sisteminde önemli yer tutan yapılardır. İstanbul’da bilinen ilk su sistemi Roma (mö. 27-ms.395) devrine aittir. Roma ve Bizans döneminde büyük değişikliklere uğrayan İstanbul suyolları ve su bentlerinin bazıları Osmanlı döneminde İstanbul’un fethinden hemen sonra Fatih Sultan Mehmed’in ferhmanıya tespit edilip bakım ve onarımları yapılmıştır. Ayrıca bu dönemde yeni su kaynakları bulunmuş ve ek isâle hatlar inşa edilmiştir.⁵

Fatih Sultan Mehmed dönemi İstanbul’unun su sisteminde, eskilerin tahir edilip yenilerinin eklenmesiyle önemli bir adım atılmıştır. Ancak İstanbul’un su ihtiyacının tam olarak karşılanıp bol suya kavuşturulması Kanunî Sultan Süleyman döneminde gerçekleşmiştir. Kânûnî’nin bu yönde yaptığı en büyük hizmet, ilk kez Roma döneminde Belgrad Ormanları’ndan İstanbul sur içine su getirmek gayesiyle yapılan suyolunun ihyası ve yeniden inşa edilmesidir.

Kanunî Sultan Süleyman, şehrin artan nüfusunun su ihtiyacını karşılamak üzere Mimar Sinan’ı görevlendirmiş ve Osmanlı döneminde *Kırkçeşme Suları* olarak isimlendirilen Roma döneminin suyollarını takiple Belgrad Ormanları’ndan su getirilmesini, emretmiştir. Evliya Çelebi’nin naklettiğine göre Mimar Sinan padişaha bu suyun şehre gelebilmesi için yol boyunca altın keselerinin uç uca dizilmesi gerektiğini söylemiş, Kanunî Sultan Süleyman ise “Değil uç uca, yan yana dizilmesini dahi kabul edeceğini” ifade etmiştir.⁶ Bu emir üzerine Mimar Sinan Roma Döneminden kalan Kırkçeşme

3 Osman Nuri Ergin, “Bend”, *İslam Ansiklopedisi (İA)*, İstanbul: MEB Yay., 1986, II, 514.

4 *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 1988, I, 141.

5 Tursun Bey, *Tarih-i Ebu'l-Feth* isimli eserinde bu konuyu “Meğer İstanbul’a eski mamurluk devrinde, altı yedi günlük yoldan su getirilmiş. Eski su yolları bulundu. Dağları delip zemine müvazi derelerden, tak ve kemerler vasıtasıyla nehirler akıtmışlar. Fakat bütün bu eserler bakımsızlık ve tabiatın tesiriyle harap olmuş. Sultan bunların imarı için bilgin mühendis ve ustalar getirtip göçmüş takların kaybolmuş yollarını yeniletti. Bu arada yollar üzerinde nice kaynaklar bulundu. Ve coşkun bir nehir halinde bütün yayla suları şehre getirildi. Getirilen bu su, saraylara, hamamlar ve mahallelere taksim edildi. Ayrıca müsait bir kemere kırk çeşme yaptırıldı” şeklinde aktarmaktadır. Tursun Bey, *Tarih-i Ebu'l-Feth*, haz. A. Mertol Tulum, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., 1977, s. 69-70.

6 “... Padişahım eğer bu hayrat-ı azim sana müyesser olursa ta bu mahalden İslambol’a on bir saat menzildir. Kîseleri uc uca dizüp bu kadar malı feravan iderseniz bu hayrat size nasip olur ve illa bu hayrata bu müluk kâdir değildir. Şafî haber budur padişahım” deyince he-man Süleyman Han “Ey Mimar Sinan hele şu âb-ı nâb İslambol’a hendese üzere gitmek mümkün müdür? “Beli padişahım mümkündür. Nehr-i azim gibi cereyan ider.” Didi. “Eyi imdi sen kiseleri uc uca dizersen bu su İslambol’a varır” “İnşallah hakir kiseleri yan yana ve

Sularını ihya, ıslah ve tevsî ederek İstanbul'a su getirmiş ve şehrin su ihtiyacının karşılanmasını sağlamıştır.

XVIII. yüzyılda Haliç'in kuzeyi, Beyoğlu, Galata Boğaz'ın batı sahili ve özellikle bahriye tesislerinin bulunduğu Kasımpaşa'da, nüfus yoğunluğunun artması üzerine su kıtlığı baş göstermiştir. Bundan dolayı ilk kez Sultan III. Ahmed zamanında *Taksim Suları* adıyla Bahçeköy'deki derelerden şehrin Galata, Kasımpaşa, Beyoğlu ve Beşiktaş semtlerine su getirilmesi için bent inşası düşünülmüş ancak o dönemdeki iç karışıklıklar sebebiyle sadece düşünce aşamasında kalmıştır.⁷ Taksim Suları İsmâ Hattı'nın yapımı ancak 1731'de gerçekleştirilmiştir. Özellikle yaz aylarında suyun azalması üzerine, yağışlı mevsimlerde suyu biriktirmek gayesiyle Taksim Suları'nı oluşturan Bahçeköy'deki dereler üzerine bent yapımına karar verilmiş ve 1750-1839 tarihleri arasında Topuzlu Bent, Vâlide Bendi ve Sultan Mahmud Bendi olmak üzere üç tane bent inşa edilmiştir.

Bu çalışmada Vâlide Bendi olarak bilinen Mihrişah Vâlide Sultan Bendi üzerinde durulacaktır.

1. Mihrişah Vâlide Sultan (d. 1746 - ö. 1805)

Mihrişah Sultan, Sultan III. Mustafa'nın zevcesi, Sultan III. Selim'in ise annesi olup Emine Mihrişah olarak da bilinmektedir. Gürcü asıllı olduğu rivayet edilmekle birlikte Ceneviz kökenli olduğuna dair bilgiler de vardır. Saraya nasıl geldiği konusunda kesin bir bilgi yoksa da cariyelerden olduğu, iyi bir eğitim ve terbiye aldığı bilinmektedir. 27 Cemaziyelevvel 1175 (24 Aralık 1761) tarihinde şehzâde Selim'i dünyaya getirdikten sonra, Sultan III. Mustafa'nın diğer üç *kadın efendisinden*⁸ daha kıdemli ve büyük şehzâdenin de annesi olmasından dolayı "Başkadın" unvanını almıştır.⁹

Mihrişah Sultan'ın itibarını arttıran en önemli sebeplerden birisi ise tam otuz üç sene aradan sonra hanedâna bir şehzâde vermesidir. Zira Sultan III. Ahmed'in çocuk yaşta vefat eden şehzâdesi Seyfeddin'den sonra tam otuz üç sene süreyle, tek bir şehzâde dahi dünyaya gelmemiştir. Şehzâde Selim,

hemyan hemyan muttasıl iki konak dizeyim..." Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1995, I, 66.

7 Naci Yüngül, *Taksim Suyu Tesisleri*, İstanbul 1957, s.35; Çeçen, *Taksim ve Hamidiye Suları* İstanbul: İstanbul Belediyesi Sular İdaresi Yay., 1992, s. 38.

8 Kadın Efendi: Padişahların nikâhli kadınları hakkında kullanılan bir terimdir. Kadın efendiler dört tane olup birinci, ikinci, üçüncü, dördüncü diye anılırlardı. Kadın efendilerin çoğu, sırası gelince yani erkek çocuklarından biri tahta çıkınca "Vâlide Sultan" unvanını alırdı. Bilgi için bkz. (Mehmet Zeki Pakalın *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: MEB Yay., 1993, II, 126-127.)

9 Necdet Sakaoğlu, *Bu Mülkün Kadın Sultanları*, İstanbul: Oğlak Yay., 2008, s. 332.

Topkapı Sarayı'nda doğduğu zaman yedi gün yedi gece süren *şehrâyin* şenlikleri ve üç gece de *deniz donanması* yapılmıştır.¹⁰

Sultan III. Mustafa'nın h. 1188 (m. 1774) yılında ansızın ölmesi üzerine Mihrişah Sultan, Eski Saray'a gönderilmiştir. Sultan I. Abdülhamid'in on beş yıl süren saltanatı boyunca Şehzâde Selim, Topkapı Sarayı'nda *Kasr-ı Uzlet* de denen kafes hapsinde, Mihrişah Sultan ise Eski Saray'da kapalı kalmıştır. Sultan III. Selim, amcası Sultan I. Abdülhamid'in vefatı üzerine 11 Recep 1203 (7 Nisan 1789)'te tahta çıkmış ertesi gün de vâlidesini saraya naklettirmiştir.¹¹

*Vâlide Alayı*¹², Bâb-ı Hümâyûn'dan içeri girip sağ taraftaki *Has Fırın*'ın önüne gelince Sultan Selim, vâlidesini karşılayıp üç defa temennâ edip arabanın sağından açılan penceresinden annesinin elini öpmüş ve önüne düşüp Harem-i Hümâyûn'a getirmiştir.¹³ Ertesi gün Hatt-ı Hümâyûnla *Mehd-i Ulyâ-yı Saltanat*¹⁴'in sarayı şereflendirdiği sadrazama bildirilmiş, devlet erkânı Mihrişah Sultan'a hediyeler göndermiş bundan böyle Mihrişah Sultan, "Vâlide Sultan" unvanını almıştır.¹⁵

Sultan III. Selim, Topkapı Sarayı Harem dairesinin vâlide sultanlara mahsus bölümünü annesi için kapsamlı bir tadilatın geçirtmiştir. Sultan Selim'in her gün vâlidesinin dairesine geçerek sohbet ettiği, şehir meselelerini görüştüğü rivayet edilmektedir. Sultan Selim, annesine karşı son derece sevgi beslemesine rağmen Mihrişah Vâlide Sultan bunu hiçbir zaman kötüye kullanmamış, devletin idarî ve siyasî işlerine karışmamıştır. Bundan dolayı hakkında fazla bilgi yoktur. Duygulu, sakin yaratılışı, nazik bir saray kadını olan Vâlide Sultan, daha ziyade dindarlığı ve hayırseverliği ile tarihe geçmiştir.¹⁶

22 Recep 1220'de (16 Ekim 1805) altmış yaşlarında Topkapı Sarayı'nda vefat eden Mihrişah Vâlide Sultan'ın cenazesi Edirnekapı'dan Eyüp'e götürülerek inşa ettirdiği imâretinin yanındaki türbeye gömülmüştür.¹⁷

10 İbrahim Pazan, *Padişah Anneleri*, İstanbul: Babîali Kültür Yay., 2007, s. 117.

11 Sakaoğlu, *Bu Mülkün Kadın Sultanları*, s. 332.

12 III. Murad'dan itibaren yeni hükümdarın vâlidesinin Eski Saray'dan alınıp, Yeni Saray'a naklolunması esnasındaki teşrifat ve merasime Vâlide Alayı denirdi. (Bilgi için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Saray Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984, s. 154.)

13 Uzunçarşılı, *Saray Teşkilatı*, s. 155.

14 *Mehd-i Ulyâ-yı Saltanat: Osmanlı Devleti'nde padişahların anneleri için kullanılan bir ifadedir.*

15 Can Alpgüvenç, *Hayırda Yarışan Hanım Sultanlar*, İzmir: Kaynak Yay., 2010, s.129.

16 Sakaoğlu, *Bu Mülkün Kadın Sultanları*, s. 334.

17 İsmet Parmaksızoğlu, "Mihrişah Vâlide Sultan", *Türk Ansiklopedisi*, Ankara: MEB Yay., XXIV, 154.

Mihrişah Sultan, 1793 yılında Hasköy'de Humbaracılar Kışlası'nın ortasına bir câmi¹⁸; 1801'de Levent Kışlası'nın bahçesine câmi, çeşme ve sıbyan mektebi; 1795'te Eyüp'te Bostan İskeleyi'nde imaret, mektep, kütüphane sebil ve kendi türbesinden oluşan bir külliye¹⁹; 1792-1803 yılları arasında biri Boyacıköy'de diğeri Küçüksu'da olmak üzere birer câmi; 1796 yılında Çaşnigir Zeynep Usta'nın ruhunu şâd etmek için Eminönü ile Balıkpazarı arasında bir çeşme yaptırmıştır. Ancak bu çeşme daha sonra Mihrişah Vâlide Çeşmesi olarak anılmıştır. 1797 yılında Beşiktaş'ta Kılıçalı Mahallesi'nde bir çeşme; 1801 yılında Eyüp'te kendisi için yaptırdığı türbenin iki yanına iki çeşme; çocukken vefat eden kızı Hibetullah Sultan adına 1791 yılında Üsküdar İhsaniye'de bir çeşme, yine çocuk yaşta vefat eden diğerkızı Fatma Sultan için 1797 yılında Fındıklı Mollabayırı'nda bir çeşme ile 1805 yılında Yeniköy'de yaptırdığı çeşme hayratlarından bazılarıdır. Vâlide Sultan, bu hayratlarından başka Kasımpaşa Mevlevîhânesi ile Kağıthâne'deki Silahdâr Yusuf Ağa Câmii'ni de tamir ettirmiştir.²⁰

2. Mihrişah Vâlide Sultan Bendi (Vâlide Bendi)

Osmanlı Devleti'nde, halkın su ihtiyacının büyük bir kısmı bizzat devlet tarafından yaptırılan su tesisleri ile karşılanırken bir kısmı da hayır sahibi kimselerin yaptırdıkları bent, çeşme ve sebil gibi vakıf müesseseleri vasıtasıyla karşılanırdı.

Çeşme veya sebil gibi vakıf su tesisleri orta ölçekli zenginler tarafından yaptırılırken, bent gibi inşası, bakımı ve tamiri oldukça maliyetli olan su tesisleri padişahlar ve hanedan üyeleri tarafından tamamen hayır kazanmak amacıyla, vakıf olarak inşa edilirdi. Nitekim konumuz olan bendin vakfiyesinde bu husus "*Mihrişah Vâlide Sultan-ı aliyyetü'ş-şân hazretleri ibâdullaha kemâl-i merhamet ve şefkatlerinden nâşi hasbeten lillahi'l-kerîm ve taleben li merzât-i Rabbü'r-rahîm mâ-i lezîz-i merkûme sayfen ve şitâen ale'd-devâm kemâl-i vüus'at ile bend-i merkûmdan mu'ayyen olan mahallere...*" ifadesiyle kayda geçirilmiştir.

Vâlide Bendi, günümüzde Sarıyer (İstanbul) sınırları içinde yer alan Bahçeköy'deki İstanbul'un önemli akarsularından Kâğıthane Deresi *katma*²¹larından Acıelma Deresi'ne tâbi Arabacı Mandırası Deresi'nin doğu kolu üzerine inşa edilmiştir. Bent, Osmanlı döneminde İstanbul'un Beyoğlu, Galata

18 Bilgi için bkz. Süleyman Faruk Göncüoğlu, "Humbarahane ve Camii", *DİA*, XVIII, 353-355.

19 Bilgi için bkz. Sevgi Parlak, "Mihrişah Vâlide Sultan Külliyesi" *DİA*, XXX, 42-44.

20 Mihrişah Vâlide Sultan'ın vakıf eserleri için bkz. Sakaoğlu, *Bu Mülkün Kadın Sultanları*, 335; Pazan, *Padişah Anneleri*, s. 118-119; M. Çağatay Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1980, s. 99.

21 Katma: Ana ve esas kaynaktan ayrı olarak sonradan dâhil olan sulara verilen addır.

ve Boğaz sahillerindeki mahallelerinin içme suyunu sağlayan Taksim Suları Tesisleri'nden kabul edilmektedir.²²

Sultan III. Selim'in sır kâtibi Ahmed Efendi tarafından tutulan *Rûznâme*²³'de Mihrişah Vâlide Sultan Bendi'nin inşasının başlangıcından bitişine kadar geçen süre hakkında önemli bilgiler yer almaktadır.

Rûznâmece Ahmed Efendi'nin aktardığı bilgilere göre bendin inşa gayesi, Kırkçeşme Suları kapsamında olup İstanbul sur içinin su ihtiyacını karşılayan Büyük Bent (Bend-i Kebîr) ile Tophâne Suyu olarak bilinen Sultan Mahmud Bendi'ne ilave su kaynağı sağlamak diğer yandan yaz günlerinde Tophâne'deki *Topcıyân* ve *Arabacıyân*²⁴ erleri ile Tophâne, Galata ve Beşiktaş halkının çektikleri su sıkıntısını ortadan kaldırmaktır.²⁵ Vâlide Sultan'ın bu bendi inşa ettirmesindeki bir diğer gaye de Eyüp'te inşa ettirdiği hayratlarına su temin etmektir.²⁶

Tamamen hayır kazanma niyetiyle yaptırılan bu bendin inşaatını kontrol etmek için Sultan III. Selim h. 1211 (m. 1796) Muharrem ayının on altıncı perşembe günü tebdîl-i kıyâfet ve dört çifte *zevrağçe* (sandal, kayak) ile Büyükdere'ye inmiş, buradan da atlı olarak Bahçeköy'e gelmiştir. Padişah, burada Vâlide Sultan'ın kethüdâsı Yusuf Ağa tarafından karşılanmış, burada kahvaltı edip bir süre istirahat ettikten sonra bendin inşa alanına gitmiştir. İnşaatın gidişatı hakkında bilgi alan Padişah, o sıralarda üçte biri tamamlanan bendin kasım ayına kadar tamamlanmasını *Bina Emini*²⁷ Hüseyin Ağa'ya tembih edip, çalışanlarını çeşitli hediyelerle mükâfatlandırmıştır. İnşaatı bu şekilde teftiş eden Sultan Selim, Kethüdâ Yusuf Ağa'nın konağına dönüp burada yemeğini yedikten ve ikinci namazını kıldıktan sonra yine atlı olarak Büyükdere'ye gitmiş oradan da Bebek Kasrı'na geçmiş, buradaki mehtâb eğlencesinden sonra da Beşiktaş'taki sâhil sarayına dönmüştür.²⁸

22 Yüngül, *Taksim Suyu Tesisleri*, s. 21.

23 Ahmed Efendi, *Rûznâme*, haz. Sema Arıkan, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1993, s. 224-225.

24 Osmanlılarda top dökmek ve top kullanmak üzere kurulan askeri ocağa Topçu Ocağı, askerine topcıyân, top arabalarını kullanan askerlere ise arabacıyân denilmekteydi.

25 Ahmed Efendi, *Rûznâme*, s. 224.

26 Saadi Nazım Nirven *İstanbul Suları*, İstanbul: İstanbul Halk Basımevi, 1946, s. 113.

27 Bina Emini: Padişahlara mahsus saray, câmi veya emsali binaların yapımından ve tamirinden sorumlu kimseye verilen unvandır. Mimar binanın inşasından sorumluyken, Bina Emini bina için yapılacak harcamalardan sorumludur. (Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I, 234.)

28 Ahmed Efendi, *Rûznâme*, s. 224-225.

Bendin tam ortasında, mermer üstüne dört sütun halinde yazılmış olan kitâbeye²⁹ göre bendin bitiş tarihi h. 1211 (m. 1796)'dir.

Mihrişah Vâlide Sultan tarafından vakıf olarak inşa edilen bendin bitiminden sonra 25 Recep 1211 (24 Ocak 1797) tarihinde bendin vakfiyesi düzenlenmiştir.³⁰ Vakfiyede geçen bilgilere göre;

a- Bent, Sultan I. Mahmud'un Bahçeköy'de Eskibağlar Deresi civarında inşa ettirdiği *Bend-i Atik* (Eski Bent, I. Sultan Mahmud Bendi, Topuzlu Bent) ile h. 1074 yılında Sultan Mehmed'in annesi Hatice Sultan tarafından yaptırılan *Vâlide Havuzu* arasında, Sultan Bayezid-i Veli'nin vakıf arazilerinden *Arabacı Mandırası* olarak bilinen mevkide inşa edilmiştir.³¹

b- Vâlide Bendi'nden Topuzlu Bend'e su takviyesi yapıp, vâkıfenin arzu ettiği yerlere de su verildikten sonra, eğer bentte su artarsa, artan suyun İstanbul Bendi³²'ne -suyunun azalması ve su sıkıntısı çekilmesi durumunda- aktarılması şart koşulmuştur.³³

c- Vâlide Bendi'nin inşaatı tamamlandıktan sonra bentte biriken su, yine Vâlide Sultan tarafından yapılan bir mecra ile Topuzlu Bendi'nin suyuna dahil edilmiştir. Topuzlu Bendi'ne eklenen su miktarı hassas bir şekilde ölçülmüş ve 23 lüle³⁴ olduğu tespit edilmiştir. Bu 23 lüle suyun 16 lülesinin Eski Bent'ten istihkakı olan; fakat suyun yetersizliğinden dolayı istihkaklarını alamayan yerlere tahsis edilmesine karar verilmiştir. Geri kalan 7 lüle suyun 2 lülesi "mecra hakkı" olarak bırakılmış, diğer 5 lülesi ise Beyoğlu Maksemi'nden (Taksim Maksemi) dağıtılmak üzere Vâlide Sultan'ın tasarrufuna bırakılmıştır.³⁵ Bu 5 lüle su, başlangıçta bir galeri vasıtasıyla Karanlık Bent (Topuz Bendi, II. Osman Bendi, Kömürcü Bent)'in haznesine verilerek

29 Bendin kitabesinin latin harflerine çevrilmiş hali konuyla ilgili yayınlarda yer almakla birlikte ilk kez kim tarafından okunduğu tarafımızca tespit edilememiştir. Ancak konuyla ilgili en eski kaynak olan *İstanbul Suları* isimli eserde yer almış olması Saadi Nirven tarafından okunduğunu düşündürmektedir. (Kitabe İçin bkz. Nirven, *İstanbul Suları*, s.113-115; Yüngül, *Taksim Suyu Tesisleri* s. 22; Şinasi Acar, *Bentler ve Sinan'ın Suyolu*, İstanbul: Biryıl Kültür Sanat Yayınları, 2010, s. 26.

30 Vakfiye, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA)'nde 636 numaralı defterin 71-84 sayfaları aralığındadır. Vakfiye, Mihrişah Vâlide Sultan'ın diğer hayratlarını da konu almakta olup bent ile ilgili kısım 73-74; 78 sayfadadır.

31 VGMA, Mihrişah Vâlide Sultan Vakfiyesi 636 /71/2.

32 Bu bent Kırkçeşme Su Tesisleri'nden olup İstanbul Sur içine su temin eden Bend-i Kebir'dir.

33 VGMA, Mihrişah Vâlide Sultan Vakfiyesi 636 /71/2.

34 Lüle: Osmanlı Dönemi'nde kullanılan su ölçü birimlerindedir. Yuvarlak bir küre şeklinde ve otuz dirhem bir kurşunun girebileceği kadar bir delikten akan su miktarıdır. (Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, 372: Günümüzdeki hesaplamalara göre bir lüleden geçen su miktarı dakikada 36 litredir.(1lüle = 4 kamaş = 8 masura = 32 çuvaldız = 64 hılal: 36 litre/dakika) Şinasi Acar, "Belgrad Ormanları'ndaki Bentler", *Yapı Dergisi*, 2007, sayı: 309, s. 52.

35 VGMA, Mihrişah Vâlide Sultan Vakfiyesi 636 /71/2.

Kırkçeşme Su Tesisleri'ne katılmıştır. Bu tesis vasıtasıyla Vâlide Sultan'ın Eyüp'teki hayratlarına su verilmiştir.³⁶

d- Günlük yirmi beş akçe maaşla iki kişi, yine günlük yirmi akçe maaş karşılığında bir kişi, toplamda işinde mâhir üç kişi *suyolcu* olarak görevlendirilmiştir. Bu kişilerin görevi bendi devamlı olarak temizlemek, Sultan Mahmud Bendi'ne (Topuzlu Bent) gelinceye kadarki mecraların gerekli olan yerlerinin tamirini, bakımını ve temizliğini yapmaktır.³⁷

Bendin inşası tamamlandıktan sonra 6 Temmuz 1797 (11 Muharrem 1212) tarihinde padişah ve vâlidesi için buraya bir *binîş* (gezi) düzenlenmiş, Beşiktaş'tan deniz yoluyla Büyükdere'ye buradan da Bahçeköy'e kadar at arabalarıyla gidilmiştir. Padişah ve vâlidesi, bendin hemen yanı başına inşa edilmiş olan *Kasr-ı Hümâyûn*'da bir süre istirahat etmiştir. Daha sonra Vâlide Sultan tarafından geziye katılan misafirlere derecelerine göre çeşitli hediyeler verilmiştir. Ayrıca Vâlide Sultan, kethüdâsı Yusuf Ağa'ya samur kürk giydirip ihşanda bulunduktan sonra bina emini ve inşaatın yapımında emeği geçen diğer çalışanlara da ihşanlarda bulunmuştur. Yapılan bu merasimden sonra padişah, vâlidesi ve misafirlerle birlikte Bahçeköy'deki Fıstıklartı mesiresinde kurulmuş olan Otağ-ı Hümâyûn'a gelerek buradaki ikram ve saz faslına katılmıştır.³⁸

Vâlide Bendi'nin göl alanı 53 bin m², göl hacmi ise 225 m³ tür. Gövde uzunluğu 103.90 cm, gövde yüksekliği 11,25 cm, gövde kalınlığı dipte 6.32 cm tepede 4.75 cm olarak inşa edilen Vâlide Bendi'nin 56 lülesi olup günde 2.016 m³ su vermekteydi.³⁹

Bendin plandaki eksenini kırık hatlıdır. Gövde üzerine iki payanda yapılmıştır. Bent, kâgir ağırlık barajı tipinde yapılmıştır. Üstü mermer kaplı olup

36 II. Mahmud Kırkçeşme Suları'na takviye olması için Kirazlı Bendi'ni yaptırdıktan sonra, Vâlide Bendi'nin sularını tamamen Taksim Tesisleri'ne bağlatmıştır. (Bilgi için bkz. Çeçen, *Taksim ve Hamidiye Suları* s. 55.)

37 VGMA, Mihrişah Vâlide Sultan Vakfiyesi, 636 / 71/2.

38 "... Onbirinci penç-i şenbih günü binîş-i Hümâyûn ile Büyükdere'den Vâlide-i muhteremeleri devletlü Mihrişâh Sultan Hazretlerinin müceddeden binâ ve ihyâsına muvaffak oldukları bağçe köyünde vâkı' bende-i cedide teşrif ve kenar-ı bendde bina olunan Kasr-ı şâhânenin perende-i Mâbeyn tarikiyle bir mîkdâr ârâm buyurulup müşârû'n-ileyhâ efendimiz tarafından bî'l-cümle binîş-i Hümâyûn ricâline alâ merâtibihim boğça ve atıyyeler i'ta buyurulup rikab-ı Hümâyûna keşide buyurulan donanmış esbe-süvâr ve kethüdâları olan Yusuf Ağa Hazretlerine samûr kürk taraf-ı mülükânenen iksâ buyurulup ve yani kalfaya vesâir hademe-i binâ ü bend ve itbâ' kethüdâyâ ihşân-ı mülükâne buyurulduktan sonra avdet ve Bağçe köyü mesiresi olan Fıstıklar altı nâm mahalde mazrûb otâğ-ı şâhânelerine nüzul buyurdular. Saz ile eğlenilüp ta'âmı tenâvül ve saat on buçuk' da avdet ve sâde nakkare ile gidildiği gibi Büyükdere'ye nüzûl ve filika-süvâr ve Kireç Burnu'nda salât-ı mağribi ba'del-edâ piyâde ile mehtâb olunarak Beşiktaş'a muâvedet buyuruldu..." Ahmed Efendi, *Rûznâme*, s. 253-254.

39 Acar, "Belgrad Ormanı'ndaki Bentler" s. 51.

hava tarafına doğru meyil verilmiştir. Bendin hava tarafının eğimi yatay 1.57 m, düşey 10.4 m'dir. Bendin hidrolojik bölgesi 1.825 km²'dir. Menba tarafında 12 cm kalınlığında, 113 cm yüksekliğinde mermer korkuluklar bulunmaktadır. Mermer korkuluklar yine mermer payandalarla tahkim edilmiştir.⁴⁰

Vâlîde Bendi suyunun, Taksim Suları Tesisleri'ne ilave edilmesiyle su miktarı iki katına çıkmış, bunun sonucu olarak Beyoğlu, Galata ve Boğaziçi mahallelerine çeşmeler yapılarak halkın su ihtiyacı büyük oranda karşılanmıştır.⁴¹

Vakıf sular, öncelikle vakfı yapan kimsenin bizzat yaptırdığı hayratlarının su ihtiyacını karşılamak üzere tahsis edilirdi. Daha sonra vakıf sahipleri, arzu ettikleri müessese veya kimselerin hanelerinde akıtılmak üzere ihsanda bulunurlardı. İstanbul Vakıf Su Defterleri'nde Mihrişah Vâlîde Sultan Bendi sularının nerelere tahsis edildiğine dair kayıtlar yer almaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır:

Mihrişah Vâlîde Sultan Vakfı'nın mütevellisi Yusuf Ağa'nın verdiği temessüklerle vâkîfe tarafından 17 Ramazan 1211 (16 Mart 1797)'de Galatasarây-ı Hümâyûn'a bir *masura*⁴²; 15 Rebiülevvel 1212 (7 Eylül 1797)'de Unkapanı yakınındaki Şâzeli Şeyhi Ahmed Efendi Zâviyesi'ne yarım masura; Gurre-i Şevval 1211 (30 Mart 1797)'de Kasımpaşa'daki Mevlevîhâne'ye bir masura; 25 Zilkâde 1211 (22 Mayıs 1797)'de Tophâne'deki Kâdirîhâne'ye yarım masura; fî Rebiülevvel 1212'de (24 Ağustos-22 Eylül 1797) Beşiktaş'taki Mevlevîhâne'ye yarım masura; 17 Şevval 1214'de (13 Mart 1800) Eyüp'teki Lâlizâr Tekkesi'ne bir masura⁴³; 27 Cemâziyelâhir 1214'da (26 Kasım 1799) Galata Mevlevîhânesi'ne⁴⁴ bir masura su ihsan edilmiştir.

Vâlîde Mihrişah Sultan, bendinden elde edilen sulardan sadece kurumlara değil, kişilerin evlerinde veya inşa ettirdikleri hayır kurumlarında kullanılmak üzere de ihsanlarda bulunmuştur. Nitekim h. 1211 (m. 1796) senesine ait bir *hüccetten* edinilen bilgiye göre hazine vekili hizmetinde bulunan Bilal Ağa'ya Mihrişah Vâlîde Sultan Vakfı'ndan iki masura su ihsan edilmiştir. Bilal Ağa da bu suyu Tophâne'de inşa ettirdiği bir çeşme ile Beşiktaş'ta Mustafa Efendi Câmii karşısındaki eski bir câmiye bağlatmıştır. Ayrıca Fî Cemâziyelevvel 1213'te (25 Ekim 1798) bir masura suyun yarısı Yirmi Altıncı Yeniçeri Bölüğü Kışlası'na bağlanırken diğer yarım masurası ise Mehmed Odabaşı'nın, Çıkrıkçı Mahallesi'nde Mimar Sinan Câmii karşısında inşa

40 Çeçen, *Taksim ve Hamidiye Suları*, s. 51.

41 Yüngül, *Taksim Suyu Tesisleri*, s. 6.

42 Masura:1 lüle suyun 8' de birine karşılık gelmektedir. (1 Lüle su: 36 litre / dakika)

43 *Vakıf Su Defterleri Avrupa Yakası Suları II*, 120-127.

44 *Vakıf Su Defterleri Avrupa Yakası Suları II*, 140.

ettirdiği memşâlara⁴⁵ bağlanılmak üzere hibe edilmiştir. Ayrıca Gurre-i Zilkâde 1213'da (6 Nisan 1799) Tophâne'deki Firuzağa Câmîi'nin memşâlarına da yarım masura su ihsan edilmiştir.⁴⁶

19 Şevval 1212'de (6 Nisan 1708) Serdarlar Kâtibi Mehmed Sıddık Efendi'ye yarım masura; 7 Cemaziyelevvel 1214'te müderris Yahya Begefendi'ye yarım masura; 21 Safer 1212 (15 Ağustos 1797)'de Sadrazam Ragıb Paşa'nın kızı Lübabe Hanım'a yarım masura; 5 Rebiülevvel 1212'de (28 Ağustos 1797) İzzet Ahmed Paşazâde Abdullah Begefendi'ye yarım masura; 1213 (1798-1799)'da Mustafa Reşid Efendi Hazretleri'nin hânesine yarım masura; Recep 1211'de (31 Aralık 1796-29 Ocak 1797) Hazînedâr Nazperver Usta'ya iki masura; fi Recep 1213'te (23 Aralık 1798) Silahdâr Hacı Mehmed Ağa'ya yarım masura; 27 Zilkâde 1213'da (2 Mayıs 1799) Hâssa Hasekilerinden İbiş Ağa'ya iki *çuvaldız*⁴⁷ hanelerinde veya sâhilhânelerinde kullanılmak üzere ihsan edilmiştir.⁴⁸

Vakıf su sahipleri, sularının fazlasını vakıflarına gelir sağlamak gayesiyle belirlenen fiyat üzerinden kiraya verirlerdi. Vakıf suyunu kiralayanların elinde *temessük* denilen günümüzdeki kira kontratı mukâbili bir belge bulunurdu.⁴⁹ Temessüklerde işlemlerin kolaylığı için kiralanan suyun asgarî miktarının en az yarım masura olması şart koşulurdu.⁵⁰

Mihrişah Vâlîde Sultan Bendi'nin sularının fazlası da vakfa gelir getirmesi gayesiyle kiralanmıştır. Sözelimi Şevval 1215 (15 Şubat-15 Mart 1801) tarihinde Şamanto isimli Yahudi'ye, hânesinde kullanması için bir masura su bir akçeye; Şevval 1216'da (4 Şubat-4 Mart 1802) Dolmabahçe yakınlarındaki Gümüş Hamamı'nın sâhibesi Ayşe Hatun'a bir masura su bin kuruş *mu'accele*⁵¹ ve günlük bir akçeye; Gurre-i Rebiülevvel 1217'de (2 Temmuz 1802) Sarraf Murad'a hanesinde kullanması için bin kuruş *mu'accele* ve günlük bir akçe ile bir masura; 11 Ramazan 1218'de (25 Aralık 1803) Tersane Hamalbaşısı Petro'ya hanesinde kullanılmak üzere iki yüz elli kuruş *mu'accele* günlük yarım akçe ile bir *çuvaldız* su kiralanmıştır.⁵²

Vâlîde Sultan Bendi'nde gerek duyulduğunda tamiratlar yapılmıştır. 22 Şevval 1267 (23 Mart 1851) tarihinde Belgrad Ormanları ve Bahçeköy'deki

45 Memşâ: Tuvalet

46 *Vakıf Su Defterleri Avrupa Yakası Suları II*, 133-138.

47 *Çuvaldız*: 1 lüle suyun 32'de biri.

48 *Vakıf Su Defterleri Avrupa Yakası Suları II*, 29-131.

49 Hasan Güneri, "Vakıf Suları ve Su Vakıfları", *Vakıflar Dergisi*, 1971, IX, s. 69.

50 Gülfettin Çelik, *Su Hukuku ve Teşkilatı*, İstanbul: İstanbul Su ve Kanalizasyon Genel Müdürlüğü Yay. 2000, s. 50-52.

51 *Muaccele*: Vakıf mülklerin kiralardan peşin alınan kısım.

52 *Vakıf Su Defterleri Avrupa Yakası Suları II*, 146-151.

yedi bendin tamirat muhasebesi için tutulan kayıta⁵³ Mihrişah Vâlîde Sultan Bendi'nin tamiratındaki harcama kalemleri şu şekilde kayıt altına alınmıştır:

Bendin iç ve dış taraflarının bağlantı yerlerindeki lökün derzi için	3.830 kuruş
Bend üzerinde yerinden oynamış bazı taşların harçla bastırılması ve bağlantı yerlerine lökün derzi için	4.928 kuruş
Bendin önündeki yeni taş yolun duvarının yenilenmesi ve arka tarafına toprak doldurulması için	864 kuruş
Kasr-ı Hümâyûn önündeki set duvarına harç ve lökün kalayı için	210 kuruş
Bendin bir başındaki duvarın iki tarafına Arnavud derzi için	26.5 kuruş
Mevcut set duvarının yüzüne Arnavud derzi için	359 kuruş
Bendin önünde savak suyunun lağmına verilmek için mevcut olan set duvarı üzerindeki noksan kapaklara ilave yapılmasıyla birlikte harçla bastırma ve derzi için	2.400 kuruş
Nakliye ve hammâliye için	1.271 kuruş
Yekûn	13.988.5 kuruş

Vâlîde Bendi'nde *payandaların* üstüne üç basamakla çıkılan yer namazgâh⁵⁴ olarak düzenlenmiş ve etrafı korkuluklarla çevrilmiştir.⁵⁵

Padişahlar tarafından gerek avlanmak, gerekse dinlenmek amacıyla Belgrad Ormanları ve Bahçeköy'deki bentlerin hemen yanı başlarına kasırlar inşa edildiği bilinmekle birlikte bu kasırlar günümüze kadar ulaşmamıştır. Ancak Vâlîde Bendi'nin vakfiyesinden öğrendiğimiz kadarıyla Mihrişah Sultan, bendinin *bâlâ'sına* (üst taraf)sına iki de kasır yaptırmış; ayrıca bu kasırların bakımı, onarımı ve temizliği için günlük yirmi akçe maaşla bir görevli tayin

53 BOA. Ev. d. 14411(22 L 1267).

54 Namazgâh, yolcuların namaz ibadetini yerine getirebilmeleri için kible yönünü tayin eden mihrap taşının bulunduğu yerdir. Genellikle şehir dışında bulunan namazgâhlarda halk; bayram namazı, yağmur duası vb. durumlarda namaz kılardı. Namazgâhlar ayrıca yolculuk esnasında halkın kible ve abdest alma bakımından sıkıntı çekmemesi için de yapılırdı. Vâlîde Bendi ve bazı bentlerde namazgâhın bulunması bize buralarda yağmur duasına çıktığını veya buraya gelen insanların namazlarını burada kılabildiklerini göstermektedir.

55 Çeçen, *Taksim ve Hamidiye Suları*, s. 55.

etmiştir.⁵⁶ Rûznâme-i Ahmed Efendi eserinde padişahın bendin inşaatını kontrol gayesiyle gittiğinde *konağ-ı mezkûrda* istirahat ettiğini, inşaatın bitiminden sonraki ilk ziyaretinde ise *kenar-ı bendde bina olunan kasr-ı şâhânede* dinlendiğini yazmaktadır.⁵⁷ Ayrıca konuyla ilgili bir arşiv belgesi bendin masraflarıyla birlikte bu iki kasrın tamirinden de bahsetmektedir.⁵⁸

22 Zilhicce 1317 (23 Nisan 1900) tarihli bir tezkirede isim verilmeksizin iki kasrın, dönemin padişahının emri üzerine *hedm ve tesviye* edildiği (yıkılıp yerinin düzeltildiği) ve bu esnada zarar gören Vâlide Bendi ile Sultan II. Mahmud bentlerinin tamiri için gerekli olan 3.331 kuruşun hazinece ödendiği yer almaktadır.⁵⁹ Bu tezkire adı geçen bentlerin yanı sıra bunların hemen yakınlarında iki de kasrın varlığından haber vermektedir. Kasırların padişahın emriyle yıkıldığına dair bilgilerin yer aldığı belgede, kasırların niçin yıktırıldığına dair bilgi yoktur. Günümüzde II. Mahmud Bendi ile Vâlide Bendi'nin hemen yanı başlarında bahsettiğimiz kasırların temellerine ait kalıntılar görülmektedir.

Sonuç

Devletlere medenî olma özelliği kazandıran en önemli ölçütlerinden birisi hiç şüphesiz karşılıksız olarak verdikleri hizmetlerdir. Osmanlı Devleti, medeniyet seviyesinin göstergesi olan bu hizmetlerin büyük bir kısmını “vakıf” müessesesi aracılığıyla karşılamıştır.

Vakıf müesseselerinin verdikleri hizmetlerin arasında su vakıflarına konu olan çeşmeler, sebiller, su kuyuları ve bentler önemli yer tutmaktadır. Bentleri diğer vakıf su hayratlarından ayıran en önemli özellik yapımı, bakımı ve tamirleri için zengin bir bütçe gerekmesidir. Bundan dolayı bentler padişah ve hânedân üyeleri tarafından inşa edilmişlerdir. Vâlide Sultan Bendi ve diğer bentler, İstanbul sur içinin suyunun azalması, bu sulara takviye yapılması, yapılan hayratların su ihtiyacının karşılanması vb. amaçlarla inşa edilmiştir.

Osmanlı Devleti, tarihî suyollarını XX. yüzyılın başlarına kadar kullanmış bu tarihlerden sonra bu hatlardan bazıları tamamen terkedilirken Kırkçeşme ve Taksim Suları'nı oluşturan hatlar belli noktalara kadar kullanılmaya devam edilmiştir.

Vâlide Bendi ile birlikte Topuzlu Bendi ve II. Mahmud Bendi'nin sularından oluşan Taksim Suları İsâle Hattı, Osmanlı Dönemi'nde kullanılan ve

56 VGMA, Mihrişah Vâlide Sultan Vakfiyesi, 636/71/2.

57 Ahmed Efendi, *Rûznâme*, s. 224-225; 253.

58 BOA. Ev.d. 14411 (22 L 1267).

59 BOA. DH. MKT. 2335- 46.

hattın ilk dağıtım noktası olan Hacıosman Maksemi'nin olduğu yere kadar sağlam olup hâlâ kullanılmaktadır.

Vâlîde Bendi günümüzde diğer bentlerle birlikte İSKİ'ye bağlı Vakıf Sular Şube Müdürlüğü'nün bakım, koruma ve idaresi altında olup sağlam bir haldedir.

Vâlîde Bendi'nin hâlâ vakıf su olarak insanlara hizmet etmesi vâkîfe Mihrişah Sultan'ın arzusunu yerine getirmektedir. Ancak tarihî Taksim Suları İsale Hattı üzerinde olup Vâlîde Bendi'nin sularıyla beslenen ve birçoğu Mihrişah Sultan tarafından vakıf olarak inşa edilen pek çok çeşme, hattın değişmesi üzerine âtil hale gelmiştir. Bunlardan bir kısmı yıkılıp yok olurken, günümüze kadar gelenlerin büyük bir kısmı da bakımsız haldedir.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri:

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

BOA. Ev. d. 14411 (22 L 1267)

BOA. DH. MKT. 2335- 46

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA)

VGMA, Mihrişah Vâlîde Sultan Vakfiyesi, 636 / 71 /2

Diğer Kaynaklar:

Acar, Şinasi, *Bentler ve Sinan'ın Suyolu*, İstanbul: Bıryıl Kültür Sanat Yayınları, 2010

_____, "Belgrad Ormanı'ndaki Bentler", *Yapı Dergisi*, 2007, sayı: 309.

Ahmed Efendi, *III.Selim'in Sirkâtibi Tarafından Tutulan Rûznâme*, haz. V. Sema Arıkan, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1993.

Alpgüvenç, Can, *Hayırda Yarışan Hanım Sultanlar*, İzmir: Kaynak Yayınları, 2010.

Çeçen, Kazım, "Bent", *DİA*, 1992, V.

_____, *Taksim ve Hamidiye Suları*, İstanbul: İstanbul Su ve Kanalizasyon İdaresi Genel Müdürlüğü Yayınları, 1992.

_____, *İstanbul'da Osmanlı Deorindeki Su Tesisleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İnşaat Fakültesi Matbaası, 1984.

Çelik, Gülfettin, *Su Hukuku ve Teşkilatı*, Ahmet Kala (Proje yöneticisi), haz. Ahmet Tabakoğlu v.dğr., İstanbul: İstanbul Su ve Kanalizasyon Genel Müdürlüğü Yayınları, 2000.

Ergin, Osman Nuri, "Bend" *İslam Ansiklopedisi (İA)*, 1986, II.

Evlîya Çelebi, *Seyahatnâme*, haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995, I.

Eyice, Semavi, "İstanbul (Tarihi Eserler)", *İA*, V/II.

Göncüoğlu, Süleyman Faruk "Humbarahane ve Camii" *DİA*, 1998, XVIII.

Güneri, Hasan, "Vakıf Suları ve Su Vakıfları" *Vakıflar Dergisi*, 1971, IX

Hasol, Doğan, *Mimarlık Sözlüğü*, İstanbul: Yem Yayın (Yapı-Endüstri Merkezi Yayınları), 1975.

Kanar, Mehmet, *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Birim Yayıncılık, 1993.

Nirven, Saadi Nazım *İstanbul Suları*, İstanbul: İstanbul Halk Basımevi, 1946.

- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993
- Parlak, Sevgi, "Mihrişah Vâlide Sultan Külliyesi" *DİA*, 2005, XXX.
- Parmaksızoğlu, İsmet "Mihrişah Vâlide Sultan" *Türk Ansiklopedisi* Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1976, XXIV.
- Pazan, İbrahim, *Padişah Anneleri*, İstanbul: Babiâli Kültür Yayıncılığı, 2007.
- Sakaoğlu, Necdet, *Bu Mülkün Kadın Sultanları*, İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2008.
- Tursun Bey, *Tarih-i Ebü'l-Feth*, haz. A.Mertol Tulum, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1977.
- Uluçay, M. Çağatay, *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1980.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Saray Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984.
- Vakıf Su Defterleri Avrupa Yakası Suları I-II*, Ahmet Kala (Proje yöneticisi), haz. Ahmet Tabakoğlu v.dğr., İstanbul: İstanbul Su ve Kanalizasyon Genel Müdürlüğü Yayınları, 2002.
- Vakıf Su Defterleri Suyolcu I*, Ahmet Kala (Proje Yöneticisi), haz. Ahmet Tabakoğlu v.dğr., İstanbul: İstanbul Su ve Kanalizasyon Genel Müdürlüğü Yayınları, 2003.
- Vakıf Su Defterleri İlmühaber (1667-1871) II*, Ahmet Kala (Proje Yöneticisi), haz. Ahmet Tabakoğlu v.dğr., İstanbul: İstanbul Su ve Kanalizasyon Genel Müdürlüğü Yayınları, 1997.
- Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu Basımevi, 1988.
- Yüngül, Naci, *Taksim Suyu Tesisleri*, İstanbul: İstanbul Belediyesi Sular İdaresi Yay., 1957.

Ekler

Vâlide Mihrişah Sultan Bendi'nden su tahsis edilen şahıs ve kurumlardan bir kısmı.⁶⁰

S.N	Su tahsis edilen yer	Şahıs / Kurum	Su Miktarı	Açıklama
1	Kabataş	Emin Beg Sâhilhânesi	1 masura	İhsan edildi
2	Cihangir	Hazînedâr Nazperver Sultan Çeşmesi	2 masura	İhsan edildi
3	Fındıklı	Sultan Kethüdâsı Ömer Ağa Sâhilhânesi	1 masura	İhsan edildi
4	Kabataş	Serrâclar Kâtibi Mustafa Efendi Sâhilhânesi	Yarım masura	İhsan edildi

60 Tablo, *Vakıf Defterleri Avrupa Yakası Suları I*, 110-112; *II*, 120-153 ile *İlmühaber Defterleri II*, 100-104'teki konuyla ilgili bilgilerden yararlanılarak hazırlanmıştır.

5	Fındıklı	Vâlîde Sultan Kethüdâsı Yusuf Ağanın Hanımı Zeliha Kadın Sâhilhânesi	1 masura	İhsan edildi
6	Tophâne	Kâdirihâne Zâviyesi	Yarım masura	İhsan edildi
7	Tophâne / Yazıcı Câmii Mahallesi	Topçubaşı Mümin Ağa Çeşmesi	1 masura	İhsan edildi
8	Tophâne / Hendekbaşı	Hazîne Vekili Bilal Ağa Çeşmesi	2 masura	İhsan edildi
9	Kasımpaşa / Tepebaşı	Edhem İbrahim Efendi Çeşmesi	1 masura, 1 çuvaldız	
10	Kasımpaşa	Mevlevihâne Zâviyesi	1 masura	İhsan edildi
11		Galatasarây-ı Hümâyûn	1 masura	İhsan edildi
12	Defterdâr Yokuşu	Sâbık Serbostanciyân-ı Hassa Mustafa Ağa	1.5 masura	İhsan edildi
13	Galata / Karaköy Kapısı	Gâzi Sultan Osman Han Çeşmesi	2 masura	
14	Tophâne/ Kışlakapısı	Sultan Ahmed Han Çeşmesi	1 masura	
15	Salıpazarı	Musâhib Mehmed Ağa Çeşmesi	1 masura	
16	Fındıklı	İsmail Efendi Sâhilhânesi	Yarım masura	
17	Fındıklı	Kadrî Ağa Sâhilhânesi	Yarım masura	İhsan edildi
18	Fındıklı/ Kalafatyeri	Vâlîde Sultan Kethüdâsı Kapuçuhadârı Ömer Efendi Sâhilhânesi	1 masura	
19	Fındıklı/ Mollabayırı	Vâlîde Sultan Çeşmesi	1 masura	Tayin edildi
20	Ayaz Paşa	Gazi Ahmed Paşazâde Abdullah Beg Sâhilhânesi	Yarım masura	
21	Fındıklı/ Mollabayırı	Musâhib el-Hâc Hasan Ağa Sâhilhânesi	Yarım masura	İhsan edildi

22	Kabataş	Musâhib Sâdık Ağa Sâhilhânesi	Yarım masura	İhsan edildi
23	Kabataş	Teberdâr el-Hâc Hüseyin Ağa Sâhilhânesi	1 masura	
24	Tophâne	Yemişçibaşı Ahmed Ağa Sâhilhânesi	Yarım masura	
25	Firuz Ağa Mahallesi	Ahmed Ağa Sâhilhânesi	Yarım masura	
26	Aslanağzı	Konsolos Hânesi	Yarım masura	
27	Kulekapısı	Mevlevîhâne Zâviyesi	1 masura	
28		Korfa Tercümanı Hânesi	Yarım masura	
29	Dörtüolağzı	Düzoğlu Hânesi	1 masura	
30	Aslanağzı	Rusya Tercümânı Hânesi	Yarım masura	
31	Beyoğlu/ Do- muzhâne Sokağı	Bir çeşme	1 masura	
32	Tatavla	Bir çeşme	2 masura	
33	Kara Bâli	Gümüş Hamamı	1 masura	Kiralandı
34	Fındıklı	Nâilî Efendi Sâhilhânesi	Yarım masura	İhsan edildi
35	Çukurçeşme	Bâyezidzâde el-Hac Ahmed Efendi Sâhilhânesi	1 masura	
36		Firuz Ağa Memşâları	Yarım masura	İhsan edildi
37	Kabataş	Hasan Efendi Sâhilhânesi	1 masura	
38	Kazgancı Mahallesi	Silahdâr Ağa Çeşmesi	Yarım masura	Kiralandı
39	Mollabayırı	Sadrazam Silahdâr Ağa	Yarım masura	
40	Hüseyin Ağa Mahallesi	Dülbendci Maviroz Hânesi	1 masura	
41	Hüseyin Ağa Mahallesi	Tersane Hamalbaşısı Petro'nun Hânesi	1 çuvaldız	Kiralandı
42	Hüseyin Ağa	Bekir Efendi Çeşmesi	1 masura	

	Mahallesi			
43	HüseyinAğa Mahallesi	Sarraf Kirkor Hânesi	1 masura	
44	Kuloğlu Mahallesi	Düzoğlunun Damadı Avanis Hânesi	Yarım masura	
45		İngiltere tercümânı Ahli Çeçilya Hânesi	Yarım masura	
46	Tomtom Mahallesi	Mukdar Beg Hânesi	1 masura	
47	Kalafatçıbaşı Mahallesi	Rusyalı Bican Hânesi	Yarım masura	
48		Mevlevîhâne bitişiğindeki ekmekçi fırını	1 masura	
49	Kasımpaşa	Patozya Uyancıoğlu Hânesi	Yarım masura	
50	Kasımpaşa	Büyük Câmii bitişiğindeki hamam	2 masura	
51	Tomtom Mahallesi	Bir hamam	1 masura	
52	Kasımpaşa/ Uzunyol	Vâlîde Sultan Çeşmesi	1 masura	Tayin edildi
53		Galatasaray bitişiğindeki Vâlîde Sultan Çeşmesi	2 masura	Tayin edildi
54	Salıpazarı	Topçubaşı Hânesi	Yarım masura	
55	Fındıklı	Arabacılar Kâtibi Mustafa Efendi Hânesi	Yarım masura	
56	Fındıklı	Seyyid Mehmed Efendi Hânesi	Yarım masura	
57	Fındıklı	Kolluk bitişiğindeki Silahdâr Mustafa Paşa Çeşmesi	Yarım masura	
58	Fındıklı	Sultan Kethüdâsı Ömer Ağa Çeşmesi	1 masura	
59	Alçakdam Mahallesi	Vâlîde Sultan Çeşmesi	1 masura	Tayin edildi
60	Cihangir Mahallesi	Vâlîde Sultan Çeşmesi	1 masura	Tayin edildi

61		Tophâne Kışlası	2 masura	Tayin edildi
62		Arabacılar Kışlası	2 masura	Tayin edildi
63	Kabataş	Ali Efendi Hânesi	Yarım masura	
64		Ayaz Paşa Hamamı	Yarım masura	
65	Ayaz Paşa	Porçlı Efendi Hânesi	Yarım masura	
66	Dolmabahçe/ Süleymaniye Mahallesi	Serfirâz Kadın Sâhilhâne- si	1.5 masu- ra	İhsan edildi
67		Beşiktaş'ta köprü bitişi- ğindeki hamam	1.5 masu- ra	
68		Tersâne-i Âmire'de Havz- ı Kebîr bitişiğindeki Çeş- me	2 masura	
69		Salkapısı bitişiğindeki hamam	1 masura	
70	Kasımpaşa/ Sakızağacı Mahallesi	Vâlide Sultan Çeşmesi	2.5 masu- ra	Tayin edildi
71	Tatavla	Vâlide Sultan Çeşmesi (iki adet)	2.5 masu- ra	Tayin edildi
72	Unkapanı	Şazeli Şeyhi Ahmed Efendi Zâviyesi	Yarım masura	İhsan edildi
73		Çelebi Mehmed Emin Ağa Hânesi	1 masura	İhsan edildi
74		Serdarlar Kâtibi Mehmed Sadık Efendi Hânesi	Yarım masura	İhsan edildi
75	Fındıklı/ Hamal- lar İskelesi	Musâhib Hacı Hasan Ağa Sâhilhânesi	1 masura	İhsan edildi
76	Aksaray / Cellad Çeşmesi	Dergâh-ı Âli Gediklile- rinden Seyyid İbrahim Hânesi	1 masura	İhsan edildi
77		Müderris Yahya Efendi Hânesi	Yarım masura	İhsan edildi

78		Hâcegân-ıDivân-ı Hümâyûn Resmi Osman Efendi Hânesi	1 masura	İhsan edildi
79	Kılıçali Paşa Mahallesi	Halil ibn Ahmed Hânesi	Yarım masura	İhsan edildi
80		Ömer Efendi Hânesi	1 masura	İhsan edildi
81	Kılıçali Paşa Mahallesi	el-Hâc İbrahim Ağa Hânesi	1 çuval- dız	İhsan edildi
82	Fındıklı/ Pe- rizâde Hatun Mahallesi	Giritli Hasan Ağa Çeşme- si ve Hânesi	1 masura	İhsan edildi
83	Kılıçali Paşa Mahallesi	Yağlıkçı İbrahim Ağa Hânesi	1.5 masu- ra	İhsan edildi
84	Eyüp	Lâlîzâr Tekkesi	1 masura	İhsan edildi
85	Fener Kapısı	Sakızlı Skerlet Hânesi	1 masura	Kiralandı
86	Beşiktaş / Yahya Efendi Mahallesi	Sadr-ı Esbak Râgıb Pa- şa'nın kızı Lübâbe Hanım Hânesi	Yarım masura	İhsan edildi
87	İstanbul/ Soğan- cıbaşı Câmii yakınında	Hacı Mehmed Emin Efendi Hânesi	1 masura	İhsan edildi
88	Fındıklı/ Molla- bayırı	İzzed Ahmed Paşazâde Abdullah Beg Konağı ve yanındaki çeşme	Yarım masura	İhsan edildi
89	Fener	Dalo binti Aleksandri Hânesi	1 masura	
90	Kabataş	Mustafa Reşid Efendi Hânesi ve çeşmesi	2 masura	İhsan edildi
91	Beşiktaş	Mustafa Efendi Câmii karşısındaki eski bir çeş- me	Yarım masura	İhsan edildi
92		Yirmialtıncı Yeniçeri Kış- lası	Yarım masura	Tayin edildi
93	Çıkrıkçı Kemal Mahallesi/ Mi- mar Sinan Câmii karşısında	Odabaşı Mehmed'in yaptırdığı memşâlar	Yarım masura	Hibe edildi

94	Laleli Câmî yakınında	Hacı Mustafa Zihni Efendi Konağı	1 masura	Hibe edildi
95	Kasımpaşa/ Kamer Hatun Mahallesi, Aynalı Çeşme yakınında	Seyyid İbrahim Efendi Çeşmesi	5 çuvaldız	İhsan edildi
96		Seyyid Mehmed Efendi Hânesi	1 masura	İhsan edildi
97	Beşiktaş /Yahya Efendi Mahallesi	Vâlîde Sultan Çeşmesi	Yarım masura	
98	Kılıçlı Paşa Mahallesi	Kara Silahdâr Hacı Mehmed Ağa Sâhilhânesi	Yarım masura	İhsan edildi
99	Kabataş/ Avni Mahallesi	İltifat Kadın Hânesi	1 masura	İhsan edildi
100	Tatavla	Vâlîde Sultan Çeşmesi	2 masura	Tayin edildi
101	Kumkapı	Ahmed Efendi Hânesi ve yanındaki çeşme	1 masura	İhsan edildi
102	Tophâne	Firuz Ağa Câmîi memşâları için el-Hâc Mustafa Vakfı	Yarım masura	İhsan edildi
103	Elvan Câmîi Mahallesi	Haseki İbiş Ağa Hânesi	İki çuvaldız	İhsan edildi
104	Yahya Efendi Mahallesi	Kâtip Mehmed Hanif Efendi Hânesi	Yarım masura	İhsan edildi
105	Aksaray/ Kızıllımaslak	Arif Efendi Hânesi ve yanındaki çeşme	1 masura	İhsan edildi
106	Beşiktaş	Şem'î asel kârhâneçisi Hacı Ali Ağa Hânesi	Yarım masura	İhsan edildi
107	Galata/ Perşembe Pazarı	Antuan Hânesi	Yarım masura	Kiralandı
108	Kılıçlı Paşa Mahallesi	Hamamcı es-Seyyid Hüseyin Ağa	1 masura	İhsan edildi
109	Beşiktaş	Ketenci Hamamı	1 masura	Kiralandı
110	Kumkapı/ Dülbendci	Kefere Hanı ve çeşmesi	1 masura	

	Mahallesi			
111	Balat	Yahudi Şamanto Hânesi	1 masura	Kiralandı
112	Ortaköy	Ahmed b. Mustafa Sâhilhânesi	Yarım masura	Kiralandı
113	Ortaköy	Sâbık Serdârlar Katib-zâdesi Mehmed Emin Efendi Sâhilhânesi	Yarım masura	Kiralandı
114	Beyoğlu/ Kala-fatçıbaşı	Tercüman Konton Hânesi	Yarım masura	İhsan edildi
115	Ördekkasap Mahallesi	Alacaçeşme yakınındaki bir bostan	1 masura	İhsan edildi
116	Kabataş/ Gümüşsuyu	Hamam	1 masura	Kiralandı
117	Vefa / Yahya Güzel Mahallesi	Hatice Nimetullah Hanım Hânesi	Yarım masura	İhsan edildi
118	Ortaköy	Zimmî Sarraf MuradHânesi	1 masura	Kiralandı
119	Ortaköy	Sarraf Şamonto hânesi	1 masura	Kiralandı
120	Ortaköy	Yorgo veledi Dimitriyalısı	1 masura	Kiralandı
121	Ortaköy	Sâbık İstanbul Ağasızâde Ahmed Ağa Sahilhânesi	Yarım masura	Kiralandı
122	Ortaköy	Artin veled-i Agop Sâhilhânesi	1 masura	Kiralandı
123	Arnavutköy	Kethüdâ İbrahim Besim Efendi Sâhilhânesi ve burada inşa edeceği çeşmeler	4 masura	Kiralandı
124	Kuruçeşme	Dimitraşko Beyzâde'nin Sâhilhânesi	2 masura	Kiralandı
125	Kuruçeşme	Aleksandri'nin Sahilhânesi	2 masura	Kiralandı
126		Sâbık Rikabdâr Rodosî Hafız Ahmed Ağa Hânesi ile Yahya Efendi Mahallesi'ndeki hamamı	Yarım masura	Kiralandı
127	Beşiktaş/ Yahya Efendi Mahallesi	Genç Mehmed Paşazâde İbrahim Beg Çeşmesi	Yarım masura	Kiralandı

Vâlîde Bendi'ne Ait Kitâbe

“Ve mine'l-mâi külle şey'in hayy”

Meâb ü melce-i kevnin mülûkin mâ-bihü'l-fahri
 Savâb-endîşi şâhânın, cihânın zıll-ı yezdânı
 Meârib menheli âmâl-i cûy-i cûd-i yenbû'î
 Muhît-i ma'delet Sultan Selim Hân-ı cihan-bânî
 Hurûş-i bahr-i cûşâcûş u feyzâ-feyz-i eltâfi
 İder serşâr havz-ı Nîl-kâm ü mâye cûyânı
 Eb u ceddine rahmetler o kulzüm-şevketin şimdi
 Zemânında suyuna girdi devlet buldu sâmânı
 Ser-â-pâ zihni hayra olduğu çün mâ' gibi mâil
 Zehî pür-âb ü tâb ü revnak-efzâ oldu ezmânı
 Hele hakk eyledi ser çeşmesi ashâb-ı hayrâtın
 Cenâb-ı vâlidesi Mihrişah Sultân-ı zîşânı
 O ümmü'l-mü'minînin hep zülâl-i meşreb-i sâfi
 Revândır sû-be-sû icrâ-yı âsâra hırâmânı
 Ser-i dest-i atâyâ-rîzi zer-mîzâb-ı ref'ettir
 Ki ânın cedvel-î sîmîni iğnâ etti devrânı
 Bu demde cûşîş-i selsâl ü câri himmet-i pâki
 Azîm bend yaptı derya kıldı seyl ü cûy-ı bârânı
 Su gibi genc-i mâl-â-mâl mâli döktü bezletti
 Zehî bir mecma'ı mâ kıldı inşâ ol kerem kânı
 Revân âb-ı bekâ buldu cihâna tâze can virdi
 Azîz olsun su mânend ol hayât u rûh-i insânı
 Za'îf zencîr-i mevc âciz olunca zapttan mâ'yı
 Müessis bende çekti ettiğiyçün böyle tuğyânı
 Hoşâ zî-bende bend ü dil-küşâ sedd-i sedîd elhâk
 Ulüvv-i tâkı pest itdi sümüvv-i çarh-ı gerdânı
 İdüb hedm sedd-i İskender halîc açmak değil san'at
 Hüner bir böyle sed çekmekde pîş-i bahre âsani
 Halâvetde çağında bir içim sudan e'azz oldu
 Bu hoş bend-i bülend ü dil-pesend-i kand-efşânı

İki bend-i kadîm olmuşdu za'f-ı mâyeden evvel
 Şeker-âb sûretinde birbirine yokdu dermânı
 Tavassut itdi mâbeyne bu nev-bend anlara virdi
 Su sızmaz safvet ü sermâye-i âb-ı firâvânı
 Bunun şânı su koydû bâşına hep sedlerin yekser
 Nakş-ı ber-âb etti şöhret-i mecmu'-ı bendânı
 Zuhûrât istemez bu mâ belağdır vâridâtı çün
 Taşup eyler dü bende bahş hevâ-yı dürr-i bârânı
 Yapıldı ceyme çün Tophâne'de meştâ vü ser-pâgâh
 Asâkir mevc urub akdı gelüb doldurdu her yânı
 Tekessür itdi rîş-veş nâs füşhat buldu ol belde
 Güzel ma'mûr oldu lutf-i şehle çâr erkânı
 Kadîmi mâ kifâyet itmedi sükkânına amma
 Ânınçün mehd-i ulyâ oldu bu sedd-i nevi bâni
 Bu bend irvâ ider Tophâne vü İstanbul'u sanma
 Kılar tâ maverâ-yı nehre dek reyyân atşânı
 Cihandâ ba'de-zîn olmaz sadâyü'l-atş mesmû'
 Susub herkes su uyur gibi âsûde dil ü cânı
 Bu seddin çağlıyan şirin miyâhı sükker-âsâdır
 Sorulsun Zemzem'e bu bende midir pây-ı cevânı
 İyân aynü'l-yakîn aynü'l-hayâtın aynıdır bu bend
 Revâ Hızır olsa mîrâbı zehî mecrâ-yı nûrânî
 Tükendi gitdi âb ü dânesi İskenderin yohsa
 Gelüb olurdu bu seddin subaşısı şitâbânı
 İdüb derkâr-ı ayn-ı iltifât-ı şâmilin rıdvân
 Hamâ-yı bendin olsun ser-korucu vü nigezbânı
 İlâhî âb-ı rû-yı saltanat şâh-ı cihan-bânın
 Boğulsun lücce-i gamda serâpâ ehl-i udvânı
 Husûsâ maksem-i hayrât ü âsar Vâlide Sultan
 Ola dîl-sîr-i ömr-i sermedî bâ feyz-i Rabbânî
 Kalem bende edince vafını bend-i cedîdin gûş
 Cerriyü'l-âde sulandı ağzı ol dem oldu hayrânı
 Zülâl-i bâride dil-teşne-âsâ şevk ü hâhişle

Devâ bihî mısra'-ı tarîh inşâd etti şâyânı
 Aceb dil-cû-ter oldu her biri Ârif selâsetle
 Bu ancak feyz-i Bârî'dir, değıldir yave-sencânî
 Misâl-i yemm verince Vâlide Sultân ihsânı
 1211
 Bu vâlâ sed tutub bend itdi hakkâ âb-ı hayvânı
 1211

Vâlide Bendi Vakfiyesi

"...Ve hüdâvendigâr-ı esbâk cennet-mekân huld-ı âşiyân merhûm ve mağfûrun leh Sultan Mahmud Hân tâbe-serâhu hazretlerinin bundan akdem müceddeden binâ buyurdukları cennet mekân firdevs âşiyân Sultan Bâyezîd Hân-ı Velî tâbe-serâhu hazretlerinin evkâf-ı aklâmundan olub Havâss-ı refî'a kazasında Fenâr mahalli hudûdu dâhilinde Bağçe Karyesi sınırında kâin bend-i atıklarından vâlide-i muhteremeleri merhûme Sâliha Sultan aleyha'r-rahme ve'l-gufrân hazretlerinin bin yüz kırk beş tarihinde fî-sebîl-lillâhi te'âlâ mârû'z-zikr Bağçe Karyesi'nde mahrûse-i Galata'ya muzâf kasaba-i Tophâne'de Begoglu nâm mahalde kâin kısmına gelince müceddeden binâ buyurdukları kanavât-ı müsennâtlarıyla mahrûse-i Galata ve kasaba-i Tophâne ve Beşiktaş ve mahal-i sâireye ber-vechi ta'yin cereyân eden yirmi üç lüle ve beş masura mâ-i lezîz bend-i merkûm sağîr ve dereleri kalîl olmağla seyl-i bâran imlâ edemediğinden mâ'-adâ mürûru'z-zemân kurûr-ı şuhûr u avâm ile dîvârları harâb ve rehnedâr olub müctemi' olan mâ-i lezîz kalîl ve zâyî' ve telef ve bend-i merkûmdan Begoglu nâm mahalde vakî' maksem-i mezkûra gelince mefrûş kanavâtı dahi bî'l-küllîye harâb olduğundan nâşi vakt-i şitâya değın müctemi' olan mâ-i lezîz dahi ekseri kezâlik zâyî' ve nâ-bedîd olub maksem-i merkûm ancak sekiz lüle mikdârı mâ-i lezîz ceryân etmekle ol vechile ta'yinât-ı merkûmeye kifâyet etmediğine binâen mâ-i lezîz husûsunda ahâli-i merkûmunun ve sâir ibâdullâhın küllî zarûret ve müzâyakaları olduğu hasebiyle menba'-ı 'ayn-ı hayât-ı cûd-ı ihsân şehriyâr-ı zemîn ü zemân şevketlû mehâbetlû azametlû kudretlû kerâmetlû padişâh-ı âlem-penâh efendimiz hazretleri inâyeten ve merhame-ten hâlisen li-vechi'llahî'l-kerim mesârif-i kesîre ve himem-i vefîre sarfiyle kanavât-ı merkûmeyi ta'mîr ve termîm ve Acı Elma nâm mevkide müceddeden lağım hufr ve bina ile mecrâ-yı kadîmini tevsi' ve tanzîm buyurduklarına binâen eğerçi maksem-i mezkûre on altı lüleden ziyâde mâ-i lezîz ceryân eyleyüb ancak bâlâda tavsîf ve tebyîn olunduğu üzre bend-i merkûm sağîr ve divarları rahnedâr ve harâb olmağla müctemi' olan mâ-i

lezîzi evsât-ı sayfe kadar ta'yinât-ı merkûmeye kifâyet edüb ba'dehu yine bi'l-küllîye inkita' ile ibâdullâhın mâ-i leziz husûsunda müzâyekaları derkâr olduğuna binâen mehd-i ulyâ-i saltanat sedef-i dürr-i hilâfet-i aleyhü'z-zât-ı semmiyyetü's-sıfât müvekkilem müşârün-ileyhâ devletlû inâyetlû merhametlû veliyyetü'n-ni'âm-ı âlem Mihrişah Vâlide Sultan-ı aliyyetü'ş-şan hazretleri ibâdullâha kemâl-i merhamet ve şefkatlerinden nâşi hasbete'n-lillâhi'l-kerîm ve talebe'n-limerzâti'r- Rabbü'r-rahîm mâ-i lezîz-i merkûme sayfen ve şitâen ale'd-devâm kemâl-i vüs'at ile bend-i merkûmdan muayyen olan mahallere cereyân ettiğinden mâ-âda İstanbul bendinde dahi killet-i miyâh nümâyân olursa küllî îânet ve âsitâne-i aliyye sekenesi dahi mu'terif-i bahr-i âtufetleri olduktan gayri Tophâne maksemine mû'taddan ziyâde cereyân eden mâ-i lezîzi irâde-i aliyye-i kerâmet ifâdeleri ta'alluk eden mahallere inâyet ve ihsân buyurmaları şurût-ı meriyyeden olmak üzere yine ma'ru'z-zikr Bağçe Karyesi sınırında kâin Eski Bağlar Deresi denmekle arîf mahalde kâin müşârün-ileyh Sultan Mahmud Han hazretlerinin ber-vech-i muharrer binâ buyurdıkları bend-i atîk-i mezkûr mahalli ile cennet-mekân Sultan Mehmed Han hazretlerinin Vâlide-i muhteremeleri merhûme ve mağfûrû'n-lehâ Hadîce Sultan hazretlerinin bin yetmiş dört senesinde binâ buyurdıkları Vâlide Havzı denmekle arîf havz olan sağîr dere beyinde kâin Arabacıoğlu Mandırası Deresi denmekle şehîr mahalle müşârün-ileyh Sultan Bâyezid tâbe serâhu vakfı mütevellisi izniyle bâ-tevfîk-i subhâni müceddeden binâ ve inşasına muvaffak oldukları matbû'ur-resm mâ-i lezîz bend-i kebîrinin bi'l-cümle ebniyesi ile bend-i merkûmdan müşârü'n-ileyh Sultan Mahmud Han hazretlerinin bend-i atîki mecrâsına gelince müceddeden hufr ve binâ buyurdıkları lağım ve kanavât-ı müsennâtın bi'l-cümle ebniyesi ve bi'l-cümle su nâzırı ve erbâb-ı miyâh ma'rifet-ü mîzan ve vezn ü ayar ve ihbârları ile zâhir ve be-dîdâr olub bend-i merkûmdan marü'z-zikr bend-i atîkin mecrâsına ilhâk ve idrâc buyurdıkları kanavât-ı müsennât-ı mezkûreye tebâiyyet ile mülkleri olan tâmmü'l-vezn ve'l-ayar yirmi üç lüle mâ-i lezîz-i cârilerini ve yine yedlerinde olan iki müteveli-i vakf temessükü muceblerince arsası müşârün-ileyh Sultan Bâyezid-i Velî vakfına senevî altı yüz akçe mukata'a-ı zemîn ile tasarruflarında olup üzerinde olan bi'l-cümle ebniye ve eşcâr... **(Burada vakfiyede adı geçen bütün vakıfların akarlarından uzunca bahsedilmektedir.)** Zikr-i mürûr eden bend-i cedîdin mâ-i lezîzinden Sultan Mahmud Han aleyhü'r-rahme ve'l-gufrân hazretleri bend-i atîk-i mecrâ-yı kadîmine ilhâk buyurdıkları yirmi üç lüle mâ-i lezîzin on altı lülesi ber-minvâl-i muharrer müşârün-ileyh Sultan Mahmud Han hazretlerinin mu'ayyenât-ı kadîmesine sarfolunub bâki yedi lüle mâ-i lezîzin iki lülesi dahi erbâb-ı miyâh beyinde câriye olan kâide-i kadîme-i mer'iyye üzere hakk-ı mecrâ mukâbili yine Sultan Mahmud Han mâ-i lezîzi mecrâsı-

na terk ile müşârün-ileyhin mu'ayyenât-ı kadîmesi olan on altı lüle mâ-i lezîz on sekiz lüleyle iblâğ mahal-i kadîmeye cerâyan edüb bâki beş lüle mâ-i lezîz müşârün-ileyh Sultan Mahmud Han hazretlerinin Begoğlu nâm mahalde kâin makseminden ahz ve hasbete'n-lillâhi teâlâ dilediği mahalle icrâ eylemeye ve yine şol vechile şart ve ta'yin buyurdular ki yevmî yirmi beş akçe vazife ile iki kimesne ve yevmî yirmi akçe vazife ile bir kimesne ki cem'an üç nefer san'atında mâhir râhebîler bend-i cedîdi mezkûrumun hâr ü hâşâktan tathîr ve ale'd-devâm muhâfaza ve bend-i mezkûrdan müşârün-ileyh Sultan Mahmud Han lağmına gelinceye değin lağm-ı cedîdinin iktizâ eden ta'mîr ve termîmini ru'yet eyleyip işbu hizmetleri mukabelesinde vakf-ı şerifim ğallâtından vazîfe-i mezkûrelerine mutasarrıf olalar ve ahâr bir kimesne bend-i cedîd-i mezkûr bâlâsında kâin iki aded kasırların iktizâ eden mahallerini ta'mîr ve kasr-ı mezkûrları ru'yet ve muhâfaza ve tathîr eyleyüb ol dahi hizmet-i mezkûresi mukâbelesinde vakf-ı şerîfin gallâtından yevmî yirmi akçeye mutasarrıf ola ve mârû'z-zikr Ağrılyanoz Çiftliği dahi cibâyet-i vakf-ı şerîfden senevî icâre-i vâhide-i imtidâda sahîha-i şeriyye ile bâ-yed-i mütevellî gerek mârû'z-zikr Bağçe Karyesi mütemekkinlerinden suyolcu tâifesine ve gerek âhar tâlib-i muâvin kimesnelere îcâr olunub çiftlik-i mezkûr ile yine çiftlik-i mezkûre tab'iyet ile zirâ'at olunan arâzinin senevî altı yüz akçe mukata'a zemîni yine vakf-ı mezbûrum ğallâtından edâ ve teslîm oluna..."



Vâlide Bendî'ne Ait Vakfiye
(VGMA, 636-71-2)



Vâlîde Bendî'ne Ait Kitâbe (H. Kazancıoğlu, 10.07.2015)



Vâlîde Bendi (H. Kazancıoğlu, 10.07.2015)



Vâlîde Bendi (H. Kazancıoğlu, 10.07.2015)



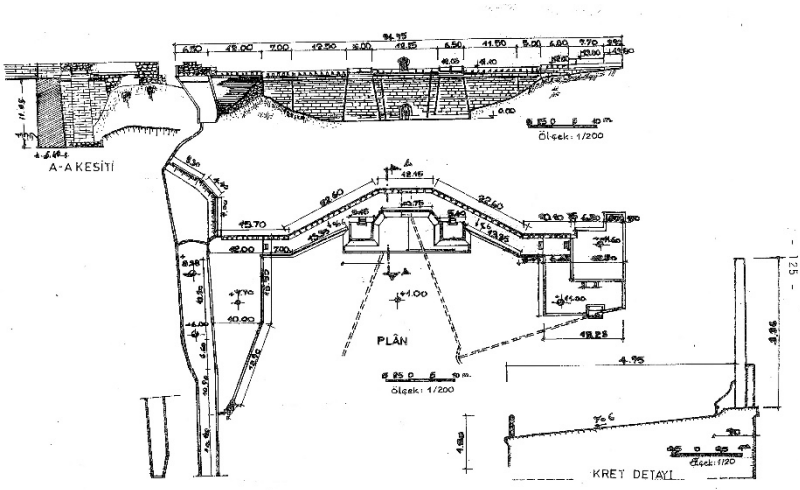
Vâlîde Bendi (H. Kazancıoğlu, 10.07.2015)



**Vâlîde Bendi, ön cepheden görünüş
(H. Kazancıoğlu, 10.07.2015)**

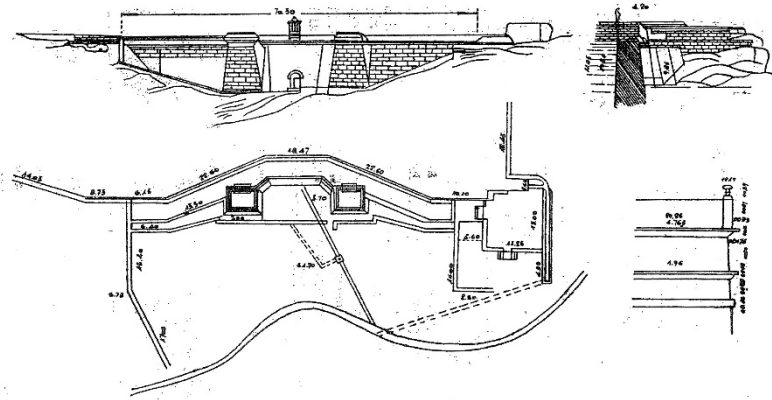


**Vâlîde Bendi, Namazgâh
(H. Kazancıoğlu, 10.07.2015)**



(Valide Bendi plan, cephe ve kesit)

(Çeçen, *İstanbul'da Osmanlı Devrindeki Su Tesisleri*, s. 125)



(Valide Bendi plan, cephe ve kesit)

(Nirven, *İstanbul Suları*, s. 187)

İLKÖĞRETİM DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENLERİNİN GÖZÜYLE DEĞER ÖĞRETİMİNİ GERÇEKLEŞ- TİREN ÖĞRETMENLERDE OLMASI GEREKEN NİTELİKLER (NİTEL BİR ARAŞTIRMA)*

Muhammed Esat ALTINTAŞ**

Öz

21. yüzyılda çeşitli ülkeler ve uluslararası kurumlar ve son yıllarda ise Türkiye’de Milli Eğitim Bakanlığı değerler eğitimi alanında çalışmaya başlamıştır. Okullardaki değerler eğitimi öğrencilerin ahlaki gelişiminde önemli bir yere sahiptir. İşte bu ihtiyaçtan hareketle diğer derslerle birlikte 2006 yılında hazırlanan İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgi dersi öğretim programında da değerler eğitimi bölümüne yer verilmiştir. Bu çalışmanın amacı, öğretmenlerin gözüyle değer öğretimi gerçekleştiren öğretmenlerde bulunması gereken özelliklerin neler olduğunu ortaya koymaktır. Bu çalışmada nitel araştırma modelinden yararlanılmıştır. Araştırmaya katılım gönüllülük esasına dayalıdır ve bu çerçevede 24 İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmeniyle görüşmeler ve söz konusu öğretmenlerin derslerinde gözlemler yapılmıştır. Bu çalışmada mevcut problemin derinlemesine ve ayrıntılı bir şekilde anlaşılabilmesi için sadece görüşme verilerinin yeterli olmayacağı düşüncesiyle nitel veri toplama tekniklerinden biri olan gözlem de kullanılmıştır. Elde edilen veriler “betimsel analiz” tekniği ile analiz edilmiştir. Son olarak betimlenen veriler, literatür ışığında değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Din eğitimi, Değerler eğitimi, Karakter eğitimi, Ahlak eğitimi, Öğretmenler.

Qualitative Study about Qualities of Ideal Teacher Who Teaches Moral Values According to Religious Culture and Ethics

Abstract

Several countries and international organizations in 21st century and the Ministry of National Education in Turkey in the last decade have begun to study on the field of values education. Values education in schools have important influence on the moral development of students. For this reason, a place for “values education” was given in the curriculum of the course called as Religious culture and Moral Knowledge in 2006 in addition to other courses. This study investigated the teachers’ perceptions on “ideal teacher” who teaches moral values. I examined teachers’ views with regard to the problem of this study by conducting interviews with them. Participation to the study was completely voluntary. I interviewed with twenty-four teachers. I observed their teaching in the classrooms. Findings were interpreted with the help of the related literature.

Keywords: Religious Education, Values Education, Moral Education, Character Education, Religious Culture and Moral Knowledge Course, Teachers.

* Bu çalışma 2014 yılında Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde kabul edilen “Öğretmenlerine Göre İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Değer Öğretimi” başlıklı Doktora tezinden üretilmiştir.

** Yrd.Doç.Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi,
(maltintas@erciyes.edu.tr)

1. Giriş

Toplumların yaşadığı ahlaki sorunlara çözüm bulmak amacıyla belirli ahlaki değerlerin öğretimi konusunda özellikle son yıllarda genelde dünyada ve özelde ise Türkiye’de eğitim alanında değerler ve değer öğretimine yapılan vurgu ön plana çıkmıştır. Türk Milli Eğitimi Temel Kanununda, “Türk Milli Eğitiminin Genel Amaçları” başlığı altında, öğrencilere kazandırılması hedeflenen bazı değerlerden söz edilmektedir. Söz konusu kanunun ilgili maddesinde “Türk milletinin tüm fertlerini; beden, zihin, ahlak, ruh ve duygu bakımlarından dengeli ve sağlıklı bir şekilde gelişmiş bir kişiliğe ve karaktere, hür ve bilimsel düşünme, geniş bir dünya görüşüne sahip, insan haklarına saygılı, kişilik ve teşebbüse değer veren, topluma karşı sorumluluk duyan, yapıcı, yaratıcı ve verimli kişiler olarak yetiştirmek” ifadelerine yer verilmiştir (MEB, 2010: 1). Bu genel amacın yanı sıra, Türkiye’de 2006 yılında hazırlanan ilköğretim programlarının temel öğeleri arasında doğrudan değerlere ve değer öğretimine yer verilmiştir. Bu doğrultuda ilk ve orta öğretim düzeyindeki ders programlarında geliştirilmesi gereken değerler, hazırlanan program tanıtım kitaplarında belirtilmiştir. Özellikle Hayat Bilgisi, Sosyal Bilgiler ve DKAB derslerinin öğretim programlarında, değerler ve değer öğretimiyle ilgili ayrı bir bölüm hazırlanmıştır (MEB, 2006, 2007, 2010).

İlköğretim DKAB dersinde değer öğretimiyle ilgili geçerli öğrenmeleri sağlama ve istendik nitelikte davranış değişimlerini oluşturmada işlev gören birtakım öğeler vardır. Birbiriyle ilişkili olan ve değer öğretimini etkileyen temel öğeler şunlardır: Öğretmen, öğrenci, öğretim programı, öğrenme-öğretme ortamı, öğretim araç-gereçleri, yönetici ve çevre (Akyürek, 2009: 7; Erden, 1998: 52). Bu öğelerin uyum içerisinde işlevlerini yerine getirmesi, değer öğretiminin hedeflerine ulaşılabilmesi açısından önemlidir.

Değer öğretiminin temel unsurlarından en etkili ve önemlisi, öğretmendir. Öğretmen, değer öğretimini planlayan, uygulayan ve değerlendiren kişidir. Değer öğretiminin başarısı, temelde bu faaliyeti gerçekleştirecek olan öğretmenlerin bilgi ve becerilerine bağlıdır. Öğretmenin sahip olduğu bilgi ve beceriler, öğrencilerin değerlerle ilgili kazanımlarını ve ahlaki gelişimini doğrudan etkilemektedir. Bundan dolayı, bir okulda gerçekleştirilen değer öğretimi, ancak içindeki öğretmenler kadar niteliklidir. Çünkü değer öğretiminde standartlar, öğretmenlerin düşüncelerine ve uygulamalarına göre oluşmaktadır (Açıkgöz, 2003: 11; Akyürek, 2004a: 192; Aydın, 1996: 1-2; Fullan & Hargreaves, 1992: 1).

Öğretmenler, öğrencilerin değerleri öğrenebilmelerini kılavuzlayabilmek için çeşitli bilgi ve becerilere sahip olmalıdır. Bundan dolayı değer öğretimi-

ni gerçekleştiren öğretmenlerin değerlerle ilgili zengin bilgiye, yeterince genel kültüre, iyi bir pedagojik formasyona, tutarlı ve dengeli bir kişiliğe sahip olması gerekir (Aydın, 2005: 28; Sönmez, 2001: 108).

Değer öğretimini gerçekleştiren öğretmenlerde bulunması gereken özelliklerin neler olduğuyula ilgili araştırmamızda yer alan öğretmenlerin görüşlerini tespit edebilmek için bu araştırmada şu soruya cevap aranmıştır: “*İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin gözüyle değer öğretimini üstlenen öğretmenlerde ne tür özellikler (yeterliklerin, becerilerin ve bilgilerin) olması gerekir?*”. Bu soru, katılımcılara göre değer öğretimini gerçekleştirecek ideal öğretmenin özelliklerinin nasıl olması gerektiğini ortaya koyması açısından önemlidir. Araştırmamızdaki öğretmenlere göre değer öğretimini gerçekleştirecek öğretmende bulunması gereken ideal özellikleri anlamak, onların değer öğretimi standartlarının neler olduğunu ve bu standartların uygulamaya yansıma durumlarını belirleyebilme açısından elzemdir.

2. Yöntem

Öğretmenlerin gözüyle değer öğretimini gerçekleştiren öğretmenlerde bulunması gereken özelliklerin neler olduğunu ortaya koymaya çalışan bu araştırmada nitel araştırma modeli benimsenmiştir. Bu araştırmanın temel veri toplama aracı mülakat olarak belirlenmiştir. Bu araştırmada mevcut problemin derinlemesine ve ayrıntılı bir şekilde anlaşılabilmesi için sadece mülakat verilerinin yeterli olmayacağı düşüncesiyle nitel veri toplama tekniklerinden biri olan gözlem de kullanılmıştır. Böylece bir veri toplama aracının sınırlılığı, diğer bir veri toplama aracıyla aşılmaya çalışılmıştır. Gözlem verileri hem mülakat verilerinin doğruluğunun teyit edilmesini hem de mülakatta ortaya çıkmayan boyutların keşfedilmesini sağlamıştır. Bir de öğretmenin konuyla ilgili mülakattaki görüşleriyle sınıf içindeki uygulamaları birbirinden farklı olabilmektedir. Çeşitli veri toplama araçları (mülakat, gözlem, doküman analiz) sayesinde araştırmacı, bu farklılıkları ortaya çıkarmaya da tutarlılığı saptama imkânına kavuşmuştur. Gözlemler yaparken ahlak öğrenme alanının uygulandığı dersler takip edilmiştir. Araştırmamızda gözlem, öğretmenlerin değer öğretimiyle ilgili neleri bildiğinden çok, neleri, nasıl yaptığını görme imkânı vermiştir; ayrıca öğretmenlerin değer öğretimi uygulamaları hakkında derinlemesine ve ayrıntılı veriler sağlamıştır. Nitel araştırmada birden fazla veri toplama aracının kullanılması, araştırmanın veri tabanını zenginleştirmiş, araştırma sonunda ulaşılan bulguların daha geniş bir bakış açısıyla ele alınmasını ve alternatif yorumlara ulaşılmasını mümkün kılmıştır.

2.1. Katılımcılar

Bu araştırmanın örneklemini belirlemek için nitel araştırma modelinde yer alan “amaçlı örneklem seçme yöntemi” kullanılmıştır. Örneklemin belirlenmesinde amaçlı örneklem seçme yollarından biri olan “maksimum çeşitlilik” örneklemeinden yararlanılmıştır. Maksimum çeşitlilik örneklemeinde amaç, görel olarak küçük bir örneklem oluşturmak ve bu örnekleme çalışılan probleme taraf olabilecek öğretmenlerin çeşitliliğini maksimum düzeyde artırmaktır. Maksimum çeşitlilik örneklemeinde amaç, çeşitlilik arz eden durumlar arasında ortak ve paylaşılan noktaların belirlenmesini sağlamaktır (Patton, 2002: 234-235; Yıldırım & Şimşek, 2006: 70). Araştırmaya 15’i erkek 9’u kadın olmak üzere toplam 24 öğretmen katılmıştır. Görüşmeye katılan öğretmenlerin 9’u 1-5 yıl, 5’i 6-10 yıl, 3’ü 11-15 yıl, 2’si 16-20 yıl, 5’i ise 21 yıl ve üzeri mesleki hizmet süresine sahiptir. Öğretmenlerin mezuniyet durumu incelendiğinde, öğretmenlerin 4’ü Eğitim Fakültesi DKAB, 6’sı İlahiyat Fakültesi İDKAB, 1’i İlahiyat Yeni Lisans, 10’u İlahiyat Eski Lisans, 2’si Yüksek İslam Enstitüsü ve 1’i İlahiyat Ön lisans mezunudur. Öğretmenlerin lisansüstü eğitim durumu incelendiğinde, 12 öğretmen yüksek lisans eğitimi almıştır. Ayrıca, öğretmenlerin 19’u devlet okulunda ve 5’i ise özel okulda görev yapmaktadır.

2.2. Verilerin Analizi ve Yorumlanması

Araştırmamızda nitel araştırma modelinde yer alan “betimsel analiz” tekniği kullanılmıştır. Betimsel analiz, araştırmanın kavramsal yapısının belirgin olduğu durumlarda işe yaramaktadır. Betimsel analizde temelde yapılan işlem, birbirine benzeyen verileri belirli kategori ve temalar çerçevesinde bir araya getirerek, bunları organize etmek ve yorumlamaktır. Betimsel analiz tekniğinin tercih edilmesinin nedeni, araştırmanın kuramsal çerçevesinin temel boyutlarının önceden oluşturulmuş olmasıdır. Araştırmamızda nitel verilerin analizinde NVivo 10 adlı program kullanılmıştır. Araştırmamızda nitel verilerin analizinde öncelikle görüşmelerden ve gözlemlerden elde edilen veriler Word belgesi olarak bilgisayara kayıt edildikten sonra NVivo 10 nitel veri analizi programına tek tek aktarılmıştır. Araştırmamızda mülakat ve gözlem verilerinin Nvivo 10’da analizi yapılmadan önce öğretmenlerin mülakatta ne demek istedikleri ve gözlemlerde ne yaptıkları bütüncül olarak anlamaya çalışılmıştır. Araştırmamızda, görüşülen öğretmenlerin görüşlerini ve gözlemlerde yaptıklarını aynen yansıtmak amacıyla, kod isimlerin kullanıldığı ve tırnak içine yerleştirilen ‘aynen alıntılara’ sık sık yer verilmiştir. Görüşme ve gözlem verilerinden aynen alıntılar yapılırken görüşmecinin kod ismi verilmiştir. Görüşme ve gözlem yapılan kişilerin kimliklerinin gizli tutulması için öğretmenlere Ö1, Ö2, Ö3... şeklinde kodlar verilmiştir. Bulgu-

ları raporlaştırırken, her katılımcının söylediğine ve yaptığına tek tek yer verilmemiştir. Zira onlar farklı şekilde ifade etmelerine rağmen birbirine yakın noktalara temas etmektedirler. Çünkü alıntıların işlevi, sadece bir kişinin görüşlerini ve tecrübelerini göstermek değil aksine aynı düşünceleri paylaşan insan gruplarını temsil etmek için o alıntılara yer vermektir. Elde edilen bulgular aynen alıntılar şeklinde ortaya konduktan sonra, araştırmacı bu bulgularla ilgili yorum ve açıklamalarda bulunmuştur. Çünkü araştırmacının yorumlarının, aynen alıntılarla desteklenmesi yorumların inandırıcılığını artırabilir. Bulguların yorumlanması aşamasında konuyla ilgili literatürden önemli ölçüde yararlanmaya çalışılmıştır. Bunun için araştırmada bulgular betimlendikten sonra ilgili literatürden alıntılar yapılarak ve sık sık aynen alıntılara göndermeler yapılarak bulgular anlamlandırılmaya çalışılmıştır, neden-sonuç ilişkileri irdelenmiş, bir takım sonuçlara ulaşılmış ve bu sonuçların, diğer araştırma sonuçlarıyla ne derece uyduğu veya çeliştiğine işaret edilmiştir.

3. Bulgular ve Yorumlar

Değer öğretimini gerçekleştiren öğretmenlerde bulunması gereken özelliklerin neler olduğuyla ilgili araştırmamızda yer alan öğretmenlerin görüşlerini tespit edebilmek amacıyla mülakatlarda onlara şu soru yöneltilmiştir: *“Sizce değer öğretimini üstlenen İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinde ne tür özelliklerin (yeterliklerin, becerilerin ve bilgilerin) olması gerekir?”* Değer öğretimini gerçekleştiren öğretmenlerde bulunması gereken özelliklerin (örnek kişilik, pedagojik formasyon, özel alan bilgisi, genel kültür) neler olduğuyla ilgili araştırmamızda yer alan öğretmenlerin her birinin hangi temalara değindiğiyle ilgili ayrıntılı bilgi için Tablo 1’e bakılabilir.

Tablo 1. Değer Öğretimini Gerçekleştiren Öğretmenlerde Olması Gereken Özelliklerle İlgili Öğretmenlerin Görüşleri

	Örnek Kişilik	Pedagojik Formasyon	Özel Alan Bilgisi	Genel Kültür
Ö1	X	X	X	X
Ö2	X	-	-	-
Ö3	X	X	X	X
Ö4	X	X	X	-
Ö5	X	-	X	-
Ö6	X	X	X	-
Ö7	X	X	-	-

Ö8	X	-	-	-
Ö9	X	-	X	-
Ö10	X	-	-	X
Ö11	X	X	-	-
Ö12	X	X	-	-
Ö13	X	X	X	X
Ö14	X	X	-	-
Ö15	X	X	X	-
Ö16	X	-	-	-
Ö17	X	X	X	-
Ö18	X	X	X	X
Ö19	X	X	-	-
Ö20	X	X	X	-
Ö21	X	X	X	-
Ö22	X	X	-	-
Ö23	X	X	X	-
Ö24	X	-	X	X

3.1. Örnek Kişilik

Değer öğretimini gerçekleştiren öğretmenlerde bulunması gereken özellikler kategorisinde birinci tema, öğretmenlerin *örnek bir kişiliğe* sahip olmasıdır. Araştırmaya katılan 24 öğretmen değer öğretimini gerçekleştiren öğretmenlerde olması gereken özellikler arasında öğretmenin örnek bir kişiliğe sahip olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Niçin çevremizi temiz tutmalıyız deyince sınavda kompozisyon yazıyor güzel ama temiz tutmuyor. Niye? Çünkü çocuk böyle diyen öğretmenin çöpü attığını görüyor. Dolayısıyla örnek olmak önemlidir.” (Ö1)

“Çocuğa yalan söylemeyin diye anlatıyorsanız, diğer tarafta yalan söylüyorsa böyle bir öğretmen etkili olamaz. Öğretmenin söylediği sözler davranışlarına yansımalıdır. Söylemleriyle ve davranışlarıyla öğretmen çocuğa örnek olmalıdır.” (Ö7)

“Söylediğimiz sözün tesir etmesi için öğretmenlerimizin kendisi yaşaması gerekir. Kendimiz yaşamadığımız için tesiri olmuyor. Öğretmen örnek olmalıdır.” (Ö8)

“Öğretmen kendi söylediğini yaşayan bir özelliğe sahip mi değil mi, öğrenciler onun ders dışındaki hayatını da kontrol altında tutuyorlar, dışarıdaki yaptığıyla içeride söylediği birbirine uymazsa öğrenciler o değerlerin anlatılmasına inanmıyorlar.” (Ö23)

“Öğretmen sevgi merkezli ve sabırlı olması lazım, en başta sinirlendiği zaman döven ve küfreden bir öğretmen yani otomatik olarak şiddeti, küfrü ve kaba davranmayı meşrulaştıracaktır.” (Ö17)

“İlk başta kendisinin yapması gerekir bunu. Yani kendisinin yapmadığı bir şeyi karşısındakine söylemesinin çok fazla bir etkisi olabileceğini düşünmüyorum.” (Ö10)

“Davranışıyla, kişiliğiyle örnek olmalıdır. Söz ve davranış bütünlüğü olmalıdır. Çünkü söyledikleriyle yaptıkların tezat oluşturuyorsa bu insan inanmadığı şeyleri söylüyor, kabul etmediği, benimsemediği, özümsemediği değerleri söylüyor. Bu söylediklerinin kıymeti olsa zaten kendisi yapardı. Sözün etki gücünü azaltıyor. Öğretmenin şahsında çocuk o değerleri göremiyorsa, öğretmen istediği kadar anlatsın, çeşitli yöntemler kullansın, çocuk onlara bakmaz.” (Ö11)

“Ahlaki açıdan öğretmen örneklik teşkil etmesi lazım. Kendi nefsinde de bu ahlaki değerleri yaşamaması lazım. Karşı tarafta etkili olmasının en büyük sebebi bu gibi geliyor bana.” (Ö12)

“Davranışlarıyla o değerleri yaşayan bir öğretmen olması gerekir. Doğruluk değerini öğretirken öğretmen asla yalan söyleyen biri olmaması gerekir. Değerleri hem yaşayabilen hem de onu anlatabilen bir öğretmen olmak gerekiyor.” (Ö13)

“Öğretmede doğruluk değeri yoksa onu yaşamıyorsa, özü ve sözü bir değilse sözleri ile fiiliyat uymuyorsa o değerlerin öğretmeni olamaz. Söylediklerinin bir tesiri olmaz bu konuda Kur’an: “Niçin yapmadığınız şeyleri söylüyorsunuz” buyurarak inananları samimi ve ihlaslı olmaya davet etmektedir.” (Ö15)

“Yalan söylememek gerektiğini anlatırken, öğrenci asla öğretmeni yalan söylerken yakalamaması gerekir. Hal dili etkili olduğundan dolayı önce öğretmen bu konuda örnek olmalıdır.” (Ö19)

“Öğretmen değerler eğitiminde en başta bir modeldir. Değerler konusunda yaptığınız bir hata önceden anlattıklarınızı ya da ileride anlatacaklarınızı çocuklar açısından anlamsızlaştırır. Bu tıpkı sigara içen bir kişinin sigaranın zararlarından bahsederek sigaranın bırakılmasını beklemesine benzemektedir.” (Ö20)

Yukarıdaki öğretmen görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere öğretmenlerin tamamı, öğretmenin örnek bir kişiliğe sahip olmasının öğretimi

yapılmaya çalışılan değerlerin inandırıcılığı ve kalıcılığı açısından önemli olduğunu söylemişlerdir. Zira kişisel nitelikler, mesleki nitelikleri etkilemekte, hatta çok defa ondan önce gelmektedir (Aydın, 2005: 29). Öğretmenlerin örnek kişiliğe vurgu yapmaları, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi programında yer alan şu ifadeyle de paralellik arz etmektedir: “İnsan hayatında etkin olan ve onun yönünü tayin eden şey, sözlerden çok yapılan işler ve eylemlerdir.” (MEB, 2010: 4). Literatürde, öğrencinin değerleri öğrenmesine ve ahlaki gelişimine olumlu katkı sağlamada en önemli değişkenin, öğretmenin örnek davranışları olduğu genel kabul görmektedir. Ahlaki değerlerin çocuklar tarafından öğrenilebilmesine imkân sağlayabilmek için öğretmenlerin öğrencilerine olumlu ahlaki özellikleri ile rol model olması gerekir. Çünkü öğretmenin örnek bir kişiliğe sahip olması, öğrencilerin ahlaki değerleri öğrenmelerinde etkilidir. Bundan dolayı öğretmenler, öğrencilerin gözlemleyebileceği tüm eylemlerini dikkatlice düşünerek gerçekleştirmelidir (Ayhan, Oktay, & Oğuz, 2001: 101; Erden & Akman, 2007: 125; Osguthorpe, 2005: 9). Karakter eğitimi yaklaşımına göre de öğretmenlerin sınıf içi ve dışı davranışları, öğrencilerin değerlerle ilgili öğrenmelerinde oldukça etkilidir (Campbell, 2003: 25; Kristjánsson, 2006: 37-38; Lickona & Davidson, 2005; Lickona, 1991: 308-311; Milson, 2000: 148). Karakter eğitimi yaklaşımının görüşüne benzer bir şekilde sosyal öğrenme teorisine göre de insanlar başkalarını gözlemleyerek yeni davranışlar öğrenebilirler. Ama öğretmenin öğrenci için örnek olması, öğrencilerde değerlerle ilgili öğrenmelerin hemen gerçekleşeceği anlamına gelmemektedir. Çünkü öğrencinin rol modeller vasıtasıyla gerçekleştirdiği öğrenmelerde birden fazla faktör etkilidir. Bunlar öğrencinin gelişim seviyesi, modelin saygınlığı ve yeteneği, modellemenin dolaylı sonuçları (ödül-ceza gibi), gözlemcinin hedefleridir (Schunk, 2012: 117-162; Sanderse, 2012: 2).

Araştırmamızda yer alan öğretmenlerin, değer öğretimini gerçekleştiren öğretmenlerde bulunması gereken bir özellik olarak örnek kişiliğin önemine mülakatlarda değinmeleri, olumlu bir durumdur; fakat öğretmenlerin derslerinde yapılan gözlemlerde, bazı öğretmenlerin mülakatta ifade ettiklerinin tam aksi istikametinde davrandıkları görülmüştür. Öğretmenlerin derslerinde yapılan gözlemlerde bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Öğretmen, öğrencilerden birine ders kitabını okumasını söyledi. Diğer öğrenciler ‘öğretmenim öncesinde sıranın bizde olduğunu söylemişsiniz’ şeklinde itiraz etti ve karmaşa ortamı oluştu. Ve öğretmen ısrarla aynı öğrencinin okumasını istedi. Diğer öğrenciler öğretmenin daha önce verdiği sözü tutmasından dolayı hayal kırıklığına uğradılar.” (Ö5 Ders Gözlem Notu)

“Sınıfta çok sorun çıkaran Ali, yanındaki arkadaşının boğazını tekrar sıkınca sorunlu öğrenciyi diğerinin yanından kaldırdı. Öğretmen: ‘Ali o arkadaşını hak etmiyor.’ Bu esnada öğrenciler birbiriyle konuşuyor, sınıf dağıldı, yine o sorunlu öğrenci istenmeyen bir davranış sergiledi. Öğretmen Ali’ye dönerek ‘Kütüphaneye git ve benim öğretmen kılavuz kitabımı al gel’ dedi ama o öğrenciden istediği kitap, öğretmen masasının üzerindeydi ve öğretmen bunun farkındaydı. Bir diğer öğrenci anında bu durumu fark etti ve öğretmene ‘Öğretmenim neden Hamza’ya yalan söylediniz. İstedığınız kitap, masanın üzerindeydi’ dedi.” (Ö7 Ders Gözlem Notu)

“Bazı öğrenciler, öğretmene diğer öğretmenlerinin at çiftliğine götürdüğünü söylediler. Öğretmen, ‘biliyorum ... öğretmen götürdü, yanlışlıkla bazılarınızı at ve it olarak buraya getirmiş’ şeklinde kaba bir cümle sarf etti.” (Ö14 Ders Gözlem Notu)

“Birçok öğrenci öğretmene ‘hep kızlara okutuyorsunuz ders kitabını, bu nasıl adalet anlayışı’ diye sitem ediyor. Bir diğer öğrenci arkadan bağırıyor: ‘Öğretmenim ayrımcılık yapıyorsunuz, adaleti sağlayamıyorsunuz’ diyor. Öğretmen hiçbir öğrencinin tepkisine cevap vermedi. Öğretmen kız öğrencilere ‘okumaya devam edelim’ dedi.”(Ö15 Ders Gözlem Notu)

“Öğretmen önde oturan kızın eline şiddetlice vurdu, ‘ben gelip gebertirim seni de diyebilirim (öğrenciler, bu esnada şaşırıp kaldılar öğretmenin bu hareketine) elim böylece zararlı olabilir. Kabada konuşabilirim ‘mesela oğlum ne öküz gibi bakıyon lan’ dedi öğretmen. Öğrenciler: ‘Öğretmenim onu zaten sık sık yapıyorsunuz, geçende bir arkadaşımıza hayvan dediniz’ dediler topluca. Öğretmen: ‘Gerçekten o kelimeyi kullandım, niye, o arkadaşınız insanlıktan çıkmış bir hayvan gibi davrandığı için o kişi, sadece ben onun sıfatını söyledim.’ Tam da o sırada o kötü söze maruz kalan öğrenci o sınıftaymış ve ağlayarak kendisinin orada haksız konuma düşürüldüğünü ifade etti. Dersin sonuna kadar kafası önünde ağladı. Öğretmen: ‘Gerçekten o zaman suyun kaynama noktası gibi çıldırma noktasına gelmiştim’ Öğretmen diğer öğrenciye o arkadaşının ismini verdiği için kızdı, ‘sana kaç kez dedim, isim vererek konuşma diye’. Öğrenciler öğretmenin olumsuz davranışlarını ifade edince sinirlendi: ‘Bu okulda en zor ders işlediğim sınıf burası. Öğrenciler neden diye sorunca bir izinsiz çok konuşuyorsunuz. “Ve paylaşım yaparken kişiselleştiriyorsunuz. Bak arkadaşınızı üzdünüz. Şimdi ben onun teneffüste gönlünü alacağım. Ekstra iş çıkarıyorsunuz başıma. “Burada hepimiz insanız. Dört dörtlük değiliz, hata yapabiliriz, öğretmen de hata yapabilir.” Ben sizden özür dilemedim mi?-öğrenciler hatırlamadıklarını ifade etti-” (Ö17 Ders Gözlem Notu)

“Öğretmen: ‘Din kültürü öğretmeni yalan söylemez’ Öğrenci: ‘Ama öğretmenim, yalan söylemişsiniz geçen hafta’ dedi. Öğretmen ısrarla yalan söylemediğini meselenin ne olduğunu sordu. Öğrenci: ‘Öğretmenim biz başarılı olunca bize madalya verecektiniz, söz verdiniz ama vermediniz’ dedi. (Ö24 Ders Gözlem Notu)

Mülakatlarda öğretmenlerin tamamı, değer öğretimini gerçekleştiren öğretmenlerin öğrencilerine iyi birer örnek olmaları gerektiğini ifade etmelerine karşın yukarıdaki gözlem notlarında da görüleceği üzere bazı öğretmenlerin, mülakatlarda söylediklerinin tam aksi istikametinde olan eylemlerde buldukları görülmüştür. Öğretmenler sınıf içerisinde değer öğretimiyle ilgili faaliyetlerini sürdürürken yaptıkları işte gizli olan rol modelliğinin farkında olmaları ve buna uygun olarak hareket etmeleri gerekirken (Rusnak, 1998: 59-60) araştırmamızda yer alan bazı öğretmenlerin öğrencilerle olan ilişkilerinde bu rol modelliğe dikkat etmedikleri anlaşılmıştır. Bazı araştırmalarda öğretmenlerin sözleriyle eylemleri arasındaki tutarlılığın öğrencilerin değerlerle ilgili öğrenmelerine formel değer eğitiminden daha fazla etkide bulunduğu öne sürülmektedir (Downey & Kelly, 1978: 69; Jackson, Boostrom, & Hansen, 1993). Öğrenciler, öğretime konu edilen değerleri, öğretmenlerin eylemlerinde gördükten sonra hayata geçirmede daha başarılı olabilirler. Öğrenciye kibarlık ve nezaket öğütleyen fakat öğrencilere küfreden ve kaba şekilde davranan öğretmen, böyle davranmakla öğrencilerin değerleri öğrenmesine engel olabilir ve istenmedik öğrenmelerin oluşmasına yol açabilir (Gürkaynak, Üstel, & Gülgöz, 2008: 13; Downey & Kelly, 1978: 69; Rusnak, 1998: 58-60; Jackson, Boostrom, & Hansen, 1993; Salahuddin, 2011: 31; Yavuzer, 2003: 12). Örneğin Williams’ın yaptığı bir araştırmada, öğretmenlerin tümü ahlaki değerleri öğrencilere öğretme sorumluluğunun kendilerinde olduğunu ve değer öğretiminde kendilerini başarılı bulduklarını belirtmişlerdir. Ancak aynı araştırmada öğrenciler, söz konusu öğretmenlerin gündelik hayat içerisinde söylediklerinin tam aksi istikamette hareket ettiklerini belirtmişlerdir. Öğrencilere göre bu öğretmenler, yaptıklarının öğrencilerin değerleri öğrenmesini ve davranışlarını nasıl etkilediğini göremeyen körlerdir (Williams, 1993: 22-23).

DKAB öğretmenleriyle yapılan bir araştırmada öğretmenlerin %90,8’i öğrencilerine iyi örnek olduklarını ifade etmişlerdir (Asrı, 2005: 151). Bir diğer araştırmada da “İyi bir öğretmende bulunması gereken özellikler nelerdir?” sorusuna DKAB öğretmenlerinin %61,2’si ‘kişilik ve karakter alanında yeterliyim’ şeklinde cevap vermiştir (Dündar, 2001: 67). İlköğretim DKAB dersi öğretmenlerinin sahip olduğu yeterlikler üzerine yapılan çalışmalarda da öğretmenlerin, “Sabırlı, hoşgörülü, iyi niyetli, dürüst ve sağlam bir kişilik” yeterliliğine ‘tam’, “Tutum ve davranışlarıyla öğrencilere ve çevresindekile-

re örnek olma" yeterliliğine 'tam' ve "Öğrencilere rol modelliği yapma" yeterliliğine 'oldukça' derecesinde algıya sahip oldukları görülmektedir (Işıkdogan, 2006: 130; Şimşek, 2006: 90). Hem bizim çalışmamızın mülakat verileri hem de öğretmen algılarını tespit etmeye yönelik diğer çalışmalarda ortaya çıkan bulgular, ilköğretim DKAB öğretmenlerinin örnek kişiliğe ilişkin farkındalıklarının olduğunu ortaya koymasına karşın bizim araştırmamızda yer alan gözlem verileri, bu farkındalıkların hayata geçirilemediğinin en somut göstergesi olarak ele alınabilir. Nitekim İlköğretim DKAB öğretmenleriyle yapılan başka bir araştırmada da öğretmenlerin %25,53'ü söylediklerini uyguladıklarını, %19,15'i uygulamadıklarını, %55,42'si ise bazen uyguladıklarını ifade etmeleri (Dündar, 2001: 46) gözlem esnasında tuttuğumuz notları teyit etmesi açısından dikkate değerdir. Hem bizim araştırmamızda hem de bu araştırmada öğretmenlerde tespit edilen söz-eylem tutarsızlığı, bazı öğretmenlerin örnek kişiliğin önemi üzerinde bir takım ezbere bilgi sahibi oldukları ve ciddi manada düşünmedikleri şeklinde yorumlanabilir. Öğrenciler, öğretmenlerinde söz-eylem tutarlılığı arayabilir ve bundan dolayı öğretmenin her eylemini öğretilen değerle ilişkilendirmeye çalışabilirler. Eğer öğretmende bu tutarlılık mevcut değilse, değer öğretiminde istenilen hedeflere ulaşılamayabilir.

3.2. Pedagojik Formasyon

Değer öğretimini gerçekleştiren öğretmenlerde bulunması gereken özellikler kategorisinde ikinci tema, *pedagojik formasyondur*. 17 öğretmen, değer öğretimini gerçekleştiren öğretmende bulunması gereken bir özellik olarak pedagojik formasyon boyutuna değinmişlerdir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

"Çok farklı öğretim yöntemlerini kullanarak, çocukların da isteklerini, ihtiyaçlarını ve gelişim özelliklerini dikkate alarak değer öğretiminin düzenlenmesi öğretmenin görevlerindedir."(Ö1)

"Bu öğrenci ne kadarını alabilecek, benim amacım ne, yaş seviyesinde kullandığım kelimeye dikkat ediyor muyum gibi orada formasyon bilgi ve becerileri gerekecek. İşte sınıf yönetimi devreye girecek."(Ö13)

"Pedagojik açıdan eğitimdeki gelişmeleri de takip etmesi gerekir. Eğitimde yeni öğretim metotları ortaya çıkıyor. En başta plan, neyi ne zaman vereceğimizi bilmemiz lazım. İkincisi o değeri nasıl işleyeceğimiz, mesela tiyatro, drama gibi canlandırmalar çok etkili oluyor. Üçüncüsü de görsel malzemenin kullanımı film, slayt gibi."(Ö17)

"Öğretmenin pedagojik formasyonunun da çok iyi olması gerekir. Bu hangi değer için öğrenciye ne ölçüde verilmesi gerektiği açısından önemlidir. Ayrıca

değerler eğitiminde daha çok öğrencinin konuşturulması gerekir. Bunun için de öğretmenin iyi bir yönlendirici kişiliğinin olması lazım. Yani rehberlik yönü iyi olmalı.”(Ö21)

“Ön hazırlığını yapmalı. İletişim becerisi olmalı. Ergenin ruh dünyasını hissedebilmeli. Eleştirel düşünme noktası bence temeldir. Öğretmen ayrıca çevresini iyi tanımalıdır. İçinde bulunduğu okulu, mahalleyi, veli profilini iyi teşhis ve tespit etmesi lazım. Öğrencinin hazırbulunuşluk düzeyini iyi tespit etmelidir.”(Ö4)

“Bir de o değer öğretimi nasıl yapılır. Bunu, eğitim ve öğretim olarak nasıl yapacak, bu konuda yeterliliği olması lazım. Yöntem ve teknik veya araç ve gereçlerle ilgili yeterlilik aranması lazım. O zaman değer eğitimi daha etkili ve verimli olacaktır.” (Ö11)

“Bu değerlerin nasıl öğretilmesiyle ilgili yeterli bilgisi olması gerekiyor. Çocuğa nasıl kavratacağını bilmiyorsa, onun seviyesini tespit etmeyi bilmiyorsa bu eğitim eksik kalır. Bu konuda yeterliliğinin olması çok önemli.” (Ö19)

“Diğer bir özellik olarak bu bilgileri etkili anlatım yöntem ve teknikleri bilmeli ve uygulamalı. Öğretmenin, öğretilen değerlerin öğrenilip öğrenilmediğini, uygulanıp uygulanmadığını ölçecek etkili ölçme araçları olmalı.” (Ö20)

“Öğretmenin pedagojik formasyonunun da çok iyi olması gerekir. Bu hangi değerlerin öğrenciye ne ölçüde verilmesi gerektiği açısından önemlidir. Ayrıca değerler eğitiminde daha çok öğrencinin konuşturulması gerekir. Bunun için de öğretmenin iyi bir yönlendirici kişiliğinin olması lazım. Yani rehberlik yönü iyi olmalı.” (Ö21)

“Bir de pedagojik formasyonun iyi olması gerekir. Yani nerede, ne şekilde konuşacağını bilmesi gerekir, böyle gelişigüzel sözleri her yerde konuşmamalıdır, her doğru her yerde söylenmemeli, buna dikkat etmeli.” (Ö23)

Yukarıdaki öğretmen görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere 17 öğretmen, değer öğretimini gerçekleştiren öğretmenlerin pedagojik formasyon boyutuyla ilgili birtakım bilgi ve beceri sahibi olmalarına değinmişlerdir. Değer öğretimini gerçekleştiren öğretmenler değerlerle ilgili konu alanını ne kadar iyi bilirlerse bilsinler, öğrencilerin değerleri öğrenmesine kılavuzluk edemezlerse, yapacakları değer öğretiminde başarılı olamazlar. Hatta bazı araştırma sonuçları, alan bilgisinden ziyade öğretim ve öğrenme sürecine ilişkin bilgi ve becerilerin öğrenci başarısında daha çok belirleyici olduğunu ortaya koymuştur. Bu nedenle örneğin öğretmenin, değerleri öğrenciye etkili bir şekilde öğretebilmesi için özel öğretim yöntemlerini çok iyi bilmesi ve ders ortamında uygulayabilmesi gerektiği ifade edilmektedir (Erden, 1998: 44; Türk Eğitim Derneği, 2009: 4). Araştırmamızda yer alan öğretmenlere göre değer öğretimini gerçekleştiren öğretmenlerde bulunması gereken bir

özellik olarak düşündükleri pedagojik formasyonla ilgili boyutları daha detaylı tespit edebilmek için mülakatlarda öğretmenlere 'başka neler olabilir' şeklinde ek soru sorulmasına rağmen onların pedagojik formasyonun sadece birkaç boyutuna değinip, diğer boyutları eksik bırakmaları, öğretmenlerin pedagojik formasyonla ilgili yeterlilik durumlarına ilişkin ipucu olarak algılanabilir. Ayrıca pedagojik formasyonla ilgili mülakatta ifade edilenlerin uygulamaya yansıma durumunu tespit edebilmek için öğretmenlerin derslerinde gözlemler yapılmıştır. Öğretmenlerin çoğunluğunun, burada mülakatta ifade ettikleri ile derslerinde yaptıkları uygulamalar arasında uyumsuzluklar vardır. Çalışmamızın ilerleyen kısımlarında gelecek olan kategorilerde, bu durumla ilgili bulgular ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Buradan yola çıkarak bazı öğretmenlerin değer öğretiminin nasıl gerçekleştirileceği konusunda birtakım malumata sahip oldukları fakat bu bilgilerin ne anlama geldiği ve uygulamaya nasıl transfer edileceğine ilişkin yeterlilik problemlerinin olduğu veya bu bilgileri uygulamayı ihmal ettikleri söylenebilir.

3.3. Özel Alan Bilgisi

Değer öğretimini gerçekleştiren öğretmenlerde bulunması gereken özellikler kategorisinde üçüncü tema, değerlerle ilgili *alan bilgisidir*. 14 öğretmen, öğretmenlerin öğretimini yapacağı değerlerle ilgili zengin bilgiye sahip olmaları gerektiğini ifade etmişlerdir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

"Mesela güzel ahlak konusunu kafasına iyi yerleştirecek ki, öğrenciye anlatacak. Öğretmen önce kendi anlatacağı değerleri anlayıp, anlamlandırarak."(Ö3)

"Bir değeri verirken onun farkında olması gerekir, bu değer bizim için neyi ifade ediyor, bunun dindeki, kültürdeki ve ailedeki yeri nedir. Değerler anlamında kendini yetiştirmesi gerektiğini düşünüyorum."(Ö13)

"Alanını iyi bilmesi gerekir, alanında dini değerler var mı ve en başta gereken şey ahlaki değerlerin ne olduğu, değerlerle din kültürü ve ahlak bilgisi eğitimi yaparken ikisinin arasındaki ilişkiyi bir araya getirecek bir bilgi birikimine sahip olması gerekir. Geçmişteki değerleri günümüze aktarabilme yeteneğine sahip olması lazımdır. Değerler eğitimi veren öğretmenin bu değerlerin günümüze yansımalarını iyi bilmelidir."(Ö21)

"Öğretmenlerde öncelikle değerlerle ilgili alana hâkimiyet olmalı, yani bilgi olarak kendisini sürekli geliştirmeli ve yenilemeli." (Ö20)

"Öğretmenin bu konuda bilgi düzeyi de yüksek olmalıdır. O değerleri iyi bilecek, örneklendirecek, anlatabilecektir."(Ö9)

"Öğretmenin değerlerle ilgili bilgi, birikim ve donanımı yeterli olmalı." (Ö17)

“Değerler eğitimini gerçekleştirecek öğretmenlerde öncelikle din, ahlak ve değerler konularını bilmeyele ilgili istek ve gayretinin olması gerekir.” (Ö15)

“Peygamberimizin hayatının ahlaki boyutunun iyi bilinmesi gerekir. Bununla ilgili meal bilgisinin sağlam olması gerekir. K.Kerim’de tavsiye edilen şekilde insanlara karşı nasıl davranacağımızla ilgili bilgisinin yeterli olması gerekir.” (Ö18)

“Öğretmen konu alanını iyi bilmelidir. Bir kitabı okurken orda gördüğüm bazı örnekler ve çarpıcı cümlelerin altını çiziyor ve kenarına bazılarını kendim için not alıyor bazılarını da öğrenciler için not alıyorum. Hemen altını çizip bunu öğrencilere anlatayım diyorum. Bizim öğrendiğimiz fişleme metodu var, üste konu başlığı işte mesela gıybet aşağıya da alıntıyı yazıyorum. Kul hakkı diyorum altına örnek olayı yazıyorum, Dolayısıyla planlamada öğretmenin hayat boyu böyle bir hazırlık içinde olması gerekir.” (Ö1)

Yukarıdaki öğretmen görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere 14 öğretmen, öğretmenlerin değerler alanında çeşitli bilgi ve birikime sahip olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Değer öğretimini gerçekleştiren öğretmenlerde bulunması gereken özellikler kategorisinde yer alan, değerlerle ilgili *alan bilgisini* mülakatlarda ifade etmemiş olan 10 öğretmenin derslerinde yapılan gözlemlerde, onların değerlerle ilgili belirli bir bilgi ve birikime sahip oldukları görülmüştür; bu durum, onların, bu özelliği zaten öğretmenin olmazsa olmaz özelliği olarak düşündükleri şeklinde yorumlanabilir. Öğretmenlerin değerler konusunda yeterli alan bilgisine sahip olmaları, değer öğretimini gerçekleştirecek öğretmende bulunması gereken özelliklerin en başında gelmektedir. Çünkü öğretmenin alan bilgisinin yetersizliği onun öğretmenlik bilgi ve becerisini etkilediği gibi ortaya koyduğu değer öğretimi etkinliğinin kalitesini de doğrudan etkileyecektir. Öğretmen konuyu yeterince bilmediği zaman, öğrenciler içerikle ilgili yanlış öğrenmeler edinebilir. Hatta öğretmenlerin konuyu ne kadar bildikleri, ne öğrettiklerini ve nasıl öğrettiklerini, öğretmenin sorduğu soruların türünü ve düzeyini etkiler. Ayrıca öğretmen konuyu yeterince bilmediği zaman, daha çok ders kitabına bağımlı bir öğretim gerçekleştirebilir (Aydın, 2005: 28). Nitekim öğretmenlerle yapılan mülakatlarda ve öğretmenlerin derslerinde yapılan gözlemlerde bazı öğretmenlerin, ders kitabına bağımlı bir değer öğretimi gerçekleştirdiklerinin görülmesi bu durumu teyit ettiği söylenebilir.

Ö1 ve Ö20’nin yukarıdaki ifadelerinde de örnekleri görüleceği üzere bazı öğretmenler, öğretmenin alan bilgisine sahip olmasının yanında mevcut alan bilgisini sürekli geliştirmesinin ve yenilemesinin önemine işaret etmişlerdir. Zira öğretmenin öğretimini yapmaya çalıştığı alan hakkında son gelişmeleri

izlemesi ve bu bilgileri değer öğretimi sürecinde kullanması etkili ve verimli bir değer öğretimi için gereklidir.

3.4. Genel Kültür

Değer öğretimini gerçekleştiren öğretmenlerde bulunması gereken özellikler kategorisinde dördüncü tema, *genel kültürdür*. 6 öğretmen, genel kültürü, değer öğretimini gerçekleştiren öğretmenlerde olması gereken özelliklerden biri olarak zikretmiştir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Kendini öğretmenlik bilgisi yanında kültürel anlamda da yetiştirmeli” (Ö3)

“Çevreden ve olanlardan haberdar olmak da din öğretmeninde bulunması gereken şeylerdir. Mesela çocukların oynadığı oyunlar, kullandıkları kelimeler, internet üzerindeki eğilimleri vs. bunları bilirsek daha kolay kontak kurabiliriz.” (Ö18)

“Öğretmenin dünya kültürünü de bilmesi lazım, kastım şu, mesela ben din dersini anlatırken, kültürleri anlatırken Batı, Rus, Çin, vb. kültürleriyle kıyaslama yaparak anlatırım, kültürlerin değerlerinin farklı olduğunun bilmesi lazım.” (Ö24)

“Öğretmenin sadece değerler eğitiminin doğrudan verecek şekilde değil aynı zamanda sosyal olarak da geliştirmesi lazımdır. Maçlardan anlaması lazım, gündemi takip etmesi lazım.” (Ö10)

Yukarıdaki öğretmen görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere değer öğretimini gerçekleştiren öğretmenlerde bulunması gereken özellikler arasında genel kültür bilgisinin gerekliliğine yer veren öğretmen sayısının azlığı dikkat çekmektedir. Öğretmenlerin büyük bir çoğunluğunun mülakatta genel kültürün öğretmenlerde bulunması gereken bir özellik olduğuna değinmemesi, mülakat esnasında bu temanın onların aklına gelmemesiyle ilişkili olabilir. Çünkü öğretmenlerin derslerinde yapılan gözlemlere bakıldığı zaman, bazı öğretmenlerin derslerinde genel kültür denilebilecek çeşitli bilgilerden yararlandıkları görülmüştür. Öğretmenlerin derslerinde yapılan gözlemlerde bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Mavi kelebekler adında bir dizi var, izliyor musunuz, Bosna savaşı anlatılıyor. Öğretmen müziği de açtı, onun eşliğinde bu savaşta yaşanmış bir yardım olayını anlatıyor.” (Ö14 Ders Gözlem Notu)

“Öğretmen: ‘Peki son zamanlarda medyada bir konu gündemde, gıda maddelerinde hileler yapıyormuş, sucuk diye aldığımız ürünlerde içinde başka şeyler varmış. Balda da aynıysa oluyormuş. Bunlar bir yalancılık, sahtekârlık, insanları aldatma değil mi?’” (Ö11 Ders Gözlem Notu)

Yukarıdaki öğretmen görüşlerinde ve öğretmen gözlem notlarında da örnekleri görüleceği üzere, bazı öğretmenlerin genel kültür bağlamında sadece güncel olaylara değindikleri anlaşılmaktadır. Öğretmenlerin genel kültür bağlamında güncel olaylardan haberdar olmaları gereklidir. Bunun için öğretmenlerin gazeteleri, dergileri ve televizyonu takip ederek gündelik yaşamdan haberdar olmaları ve gündelik yaşamda olup bitenlerin anlamını kavramaya çalışmaları gerekir. Fakat değer öğretiminde genel kültür denilince, asıl olarak, öğretmenlerin değer öğretimine katkıda bulunabilecek diğer disiplinlerle ilgili bilgiler kastedilmektedir (Akyürek, 2008: 92). Öğretmen, disiplinler arası deneyim ve birikimlerini değer öğretimi sürecinde etkin olarak kullanabilmelidir. Zira ilköğretim DKAB dersi öğretim programında da “Ahlak, İslam Ahlakı, Felsefe, Hukuk ve Tarih” disiplinlerinin temel kavramları ve verilerinin ahlak öğrenme alanında kullanılması gerektiği belirtilerek değer öğretiminde disiplinler arası yaklaşıma vurgu yapılmıştır (MEB, 2010: 17). Öğretmenlerin mülakatlarda ve ders gözlemleri sırasında sadece güncel olaylarla ilgili bazı bilgilere değinmeyi genel kültür kapsamında değerlendirmeleri, genel kültürün çok sınırlı manada anlaşıldığı anlamına gelmektedir. Genel kültür özelliği konusundaki bu sınırlı anlayış, öğretmenlerin değer öğretimi sürecinde gerekli olan disiplinler arası deneyim ve birikim konusunda yeterlik problemlerinin olduğunun işareti olarak algılanabilir.

4. Sonuç

“Öğretmenlerin Gözüyle Değer Öğretimini Gerçekleştiren Öğretmenlerde Olması Gereken Nitelikler” adlı bu çalışmada araştırmaya katılan öğretmenlerin 24’ü örnek bir kişiliğin, 17’si pedagojik formasyon bilgi ve becerisinin, 14’ü özel alan bilgisinin ve 6’sı genel kültür bilgisinin değer öğretimi gerçekleştiren öğretmende bulunması gereken özellikler arasında olması gerektiğini ifade etmiştir. Mülakatlarda öğretmenler, değer öğretimi gerçekleştiren öğretmenlerde bulunması gereken özelliklere değinirken, ilgili temalarda öğretmenlerde bulunması gereken tüm alt özelliklere değinmemiştir. Örneğin öğretmenlerin çoğunluğu, pedagojik formasyonun sadece birkaç boyutuna değinip, diğer boyutları eksik bırakmışlardır. Bir diğer örnek ise öğretmenlerin güncel olaylarla ilgili bazı bilgilere değinmeyi genel kültür kapsamında değerlendirmişlerdir. Bu, genel kültürün çok sınırlı manada anlaşılması anlamına gelmektedir. Genel kültür özelliği konusundaki bu sınırlı anlayış, öğretmenlerin değer öğretimi sürecinde gerekli olan disiplinler arası deneyim ve birikim konusunda yeterlilik problemlerinin olduğunun işareti olarak yorumlanabilir. Araştırmamızda yer alan öğretmenlerin, değer öğretimi gerçekleştiren öğretmenlerde bulunması gereken çeşitli öğretmen özel-

liklerinin (örnek kişilik, pedagojik formasyon, özel alan bilgisi ve genel kültür) önemine mülakatlarda değinmeleri, olumlu bir durumdur. Fakat burada öğretmenlerin değer öğretimini gerçekleştiren öğretmenlerde bulunması gereken ideal özellikler konusunda birtakım malumata sahip olmalarından ziyade bu bilgilerin ne anlama geldiği ve uygulamaya nasıl transfer edileceğine ilişkin öğretmenlerin yeterliklerinin olması çok daha önemlidir. Zira öğretmenlerin, değer öğretimini gerçekleştiren öğretmende bulunması gereken bir takım özelliklere mülakatlarda değinmeleri, onların bu özelliklere sahip oldukları anlamına gelmeyebilir. Bu sebeple araştırmamızda yer alan öğretmenlerin mülakatlarda dile getirdikleri ideal öğretmen özelliklerinin uygulamaya yansıma durumlarını belirleyebilmek için onların derslerinde yaptığımız gözlemlerde, öğretmenlerin büyük çoğunluğunun mülakatlarda ifade ettikleri olumlu özelliklerin tam aksi istikametinde davrandıkları görülmüştür. Değer öğretimini gerçekleştiren öğretmende bulunması gereken özelliklere ilişkin mülakat verileri, gözlem verileriyle karşılaştırıldığı zaman bazı öğretmenlerin mülakatta ifade ettikleri ile gözlemler esnasında yaptıkları arasında zıtlıklar olduğu görülmüştür. Bu durum, onların mülakatta söyledikleri ile uygulamada yaptıkları arasında mesafe olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, her ne kadar onlar, mülakatta çeşitli öğretmen özelliklerinin önemini ifade etseler de, gözlemlerde sergiledikleri davranışlar, onların bu konuda ezbere bir takım malumatları ifade ettikleri ve uygulama esnasında dikkatlice düşünerek hareket etmedikleri şeklinde yorumlanabilir. Bu durum şunu göstermektedir ki, bazı öğretmenler kendilerinde bulunması gereken özellikler üzerinde anlamlı bir bilgi üretip kendilerine mal edememişlerdir. Onlar mülakatta ifade ettikleri bilgileri kendilerine mal edebilselerdi, bu bilgiler onların eylemlerini yönlendirebilirdi. Çünkü içselleştiremediğimiz hiçbir bilgi ve anlayış, tutum ve eylemlerimize yansımaz.

Kaynakça

- Akyürek, S. (2008). *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Yeterlikleri (Kayseri Örneği)*. Kayseri: Laçın Yayınları.
- Akyürek, S. (2009). *Din Öğretimi*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Asrı, S. (2005). *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Yeterlikleri (Göller Bölgesi Örneği)*. Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.
- Aydın, M. Ş. (2005). *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Aydın, Ş. M. (1996). *Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyonları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Ayhan, H., Oktay, A., & Oğuz, O. (2001). *21.Yüzyılda Eğitim ve Türk Eğitim Sistemi*. İstanbul: Sedar Yayınları.

- Dünder, N. (2001). *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kişilik ve Karakter Bakımından Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi). Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van.
- Erden, M. (1998). *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*. Ankara: Alkım yayınları.
- Kristjánsson, K. (2006). Emulation and The Use of Role Models in Moral Education. *Journal of Moral Education*, 35(1), 37–49.
- MEB. (2004). *Sosyal Bilgiler Programı ve Kılavuzu (4-5)*. Ankara.
- MEB. (2010). *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu*. Milli Eğitim Bakanlığı.
- Milson, A. J. (2000). Social Studies Teacher Educators' Perceptions of Character Education. *Theory and Research in Social Education*, 28(2), 144–69.
- Rusnak, T. (1998). *An integrated approach to character education*. Thousand Oaks, Calif.: Corwin Press.
- Schunk, D. H. (2012). *Learning Theories: An Educational Perspective* (6th edition). Boston: Pearson.
- Şimşek, E. (2006). *İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri (Erzurum Örneği)* (Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Williams, M. M. (1993). Actions Speak Louder than Words: What Students Think. *Educational Leadership*, 51(3), 22–23.

Sosyalizm (Socialism)

Michael Newman, çev. Hakan Gür, Dost Yayınları, Ankara, 2013.

Tamer YILDIRIM*

Yazar Michael Newman, eserde genel olarak tarihsel ve pratik açıdan sosyalizmi eleştirerek ele almaktadır. Sosyalizmin uluslararası bir değerlendirmeyle çağdaş biçimlerini de tartışarak sosyalizm hakkında oldukça iyimser diyebileceğimiz bir görüşle gelecekte nasıl başarılı olabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Bunun için Küba'daki Komünizmi ve İsveç'te uygulanan sosyal demokrasiyi örnek olarak ele almaktadır. Yani 21. yüzyılda böyle bir ideolojinin geleceğinin olup olamayacağı noktasında olumlu yönde bazı ihtimalleri göstermeye çalışmaktadır. Bununla ilintili olarak günümüzde oldukça popüler olan feminizme, yeşil sosyalizme, anti-kapitalist hareketlere değinmekte, eşitlik, dayanışma, işbirliği gibi büyük ölçüde geçmişte kalan değerlerden ne gibi dersler çıkarılması gerektiğini tartışmaktadır.

Geçen yüzyıl uzun bir süre boyunca birçok sosyalistin inancı ve birçok muhalifinin korktuğu şey, Marx'ın haklı olduğu; kapitalist dizinin sonu gelmişti ve yerini sosyalizme bırakacaktı. Son yıllarda ve özellikle de 1989 ile 1991 arasında, Sovyet bloğunun çöküşüyle birlikte, tam tersine büyük bir değişim gerçekleşmişti. Artık zafer kazanan taraf kapitalizmdi ve sosyalizm içinde bulunduğumuz yüzyıl ilerledikçe yok olup gidecek tarihsel bir kalıntıydı. Fakat yazar bu görüşe katılmamakta ve eserin son bölümünde sosyalizmin süregelen ve çağdaş geçerliliğini sergilemeye çalışmaktadır. Çünkü yazara göre sosyalizm hem merkezi hem de yerel; tavandan düzenleniyor; devrimci ve reformcu; hayalci ve ulusçu; siyasal partilere bağımlı ve onlardan uzak; ticaret birliğinin doğal bir sonucu ve ondan bağımsız; endüstrileşmiş zengin ülkelerin ve yoksul köylü toplulukların bir niteliği; seksist ve feminist; büyümeye ve çevreyi korumaya inanıyor (s. 9-10). Bu tür özellikler bütün insanlığı kuşatacak ve kendini kabul ettirecek unsurları içermektedir. Bugün değilse bile bir dönem sonra böyle olacağı kuvvetle muhtemeldir. Sosyalizmin tarihsel köklerine de değinen yazara göre bazıları sosyalizmin temelini Platon'a, bazıları da Hıristiyanlığa dayandığını söylerken, birçokları da sosyalizmin temelini 17. yüzyılda yaşanan İngiliz İç Savaş'ındaki radikal hareketlere dayandırmaktadır. Ancak, modern sosyalizm 19. yüzyılın başlarında Avrupa'da ortaya çıktı. Bunun nedeni uzun zamandır tartışılmaktadır.

* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Öğretim Üyesi.
(tyildirim@sakarya.edu.tr)

şılmakta, ama geniş kabul gören görüşe göre çok hızlı ekonomik ve toplumsal değişiklikler ve hareketlerdeki kentleşme ve endüstrileşme olguları büyük önem taşımaktadır. Bunu en açık şekilde ortaya koyan Marx ve Engels oldu. Marx ile Engels'in işbirliği sosyalizm tarihinin en önemli kuramlarından birini üretti. Ancak, eserleri her zaman çeşitli yorumlardan daha fazla siyasal alanda yankı bulmuştur. Marx ve Engels'in çalışması -tarihsel değişimin bir açıklaması, kapitalizmin dinamiklerinin bir çözümlemesi ve çalışan sınıfın bu dizgenin ötesine geçen bir etmen olarak oynadığı role ilişkin bir tahmin olarak- kendilerinden öncekileri kat kat aşan kuramsal görüşleri dile getirdi. Marx ve Engels çözümleme yolunda genel bir yaklaşım sunuyordu. Ancak, onların kavrayışlarının yaşamsal önemini kabullenmek kendi dinamiklerinde her açıdan geçerli olduklarını dile getirmek anlamını taşımaz. Ayrıca, her ne kadar belirli bir sınıf ve sınıf çatışması kuramının netleşmesi Marx'la gerçekleştiyse de, Marx'ın ölümünün ardından modern sosyalizmin nihai biçimleri sosyal partilerin egemenliğiyle birlikte ortaya çıktı. (s. 37-47).

Fakat yazar özellikle Sovyet dönemine ve Lenin'in tecrübesine değinmiştir. Buna göre devrimin başlarında, bazı alanlardaki ciddi baskıları, kültürü herkesin erişebileceği biçimde yaymak, eğitim olanaklarını yaygınlaştırmak ve cinsel eşitlik sağlamak türünden gerçek çabalara eşlik etmiş ama Aralık 1917'deki, karşı devrime yönelik her türlü çabayı ortaya çıkarıp bastırması için Cheka'yı (yani gizli polis örgütü) kurulmuştur. Örgüt kuşkulandığı kişileri anında idam etti ya da hapsedti - bu kişilerden bazıları sırf toplumsal kökenlerinden ötürü kuşkulular arasındaydı. Mayıs 1918'de Lenin'e karşı düzenlenen bir suikast girişiminden sonra Kızıl Terör uygulamaya konuldu; bunun sonucunda binlerce idam gerçekleşti ve Cheka adeta devlet içinde devlet gibi hareket eder hale geldi. 1920'ye gelindiğinde altı yıllık savaş sonunda ekonomi de sefil durumdaydı, köylülerin desteğinin tamamen yitirilmesi tehlikesi vardı ve yaklaşık 8 milyon insan Bolşevik Devrimi'nden bu yana hastalık ya da yetersiz beslenmeden ötürü yaşamını yitirdi. Birçok yorumcu Leninci partinin ardından gelen Stalin (1879-1953) diktatörlüğü için zemin oluşturduğunu düşünse de, Stalin'in bu partiyi yok ettiği ve saf dışı bıraktığı da aynı biçimde ileri sürülebilir. Bu nedenle, Sovyetler Birliği'nin izlediği yolu eleştirel birçok Marksçı devrimci, Lenin'in "demokratik merkezîyetçilik" dizgesine dayanan parti kavramının geçerli olduğuna ve sorunların da bu kavramın daha sonraki uygulamalarından neşet ettiğine inanmaya devam etmiştir/etmektedir (s. 56-60). Fakat yazar buna karşıt olarak da Avrupa devletlerinde sosyal demokratik yönetimlerin başarısızlıklarının Stalincilik ile Maoculuk tarafından işlenen suçlarla kıyaslanamaz bir şekilde arttığını belirtmiştir. Bu yönetimlerin Sosyalist değerleri yansıtan alternatif bir toplum modelini yaratabileceklerini ileri sürmek de zordur. Bu

açından, hiçbir Parti şimdiye kadar tam anlamıyla başarılı olmadıysa da, İsveç sosyal demokrasisi ve Küba komünizmi eşitlik, işbirliği ve dayanışma hedeflerini uygulamaya çaba gösterdi ve önemli başarılar sağladı. Bu nedenle, bu devletler örnek inceleme konuları olarak seçilmiştir. Fakat örnek olarak seçilen bu devletlerin bile içerisinde pek çok sorunu barındırdığı da bir gerçektir. Zira günümüzdeki durumu göz önüne alındığında İsveç'in bir "sosyal Demokrasi" mi yoksa iç ve uluslararası baskıların birleşimi yoluyla, artık Avrupa'ya özgü bir tür gelişmiş kapitalist "düzgü"ye doğru mu ilerlediği tartışmalıdır. Küba'ya baktığımızda, mesela 2003'te üç kişinin bir gemiye el koyup Florida'ya kaçmaya kalkışmaktan idam edilmesi gibi pek çok olaydan hareketle, rejimin artık devrimin açıklanmış hedefleri yönünde ilerlemek yerine hayatta kalmak için çabaladığını akla getirmektedir. Dolayısıyla her iki devlet tipik örnekler oldukları için değil, farklı geleneklerin sınırlamalarının yanı sıra potansiyelini de sergiledikleri için seçilmiştir. 1970'lere gelindiğinde, Yeni Sol toplumsal hareketler ortaya çıkmıştır. Bu hareketler, sosyalist kuramın ve uygulamanın başat biçimlerinin, mevcut meseleleri marjinalleştirdiği ve gözardı ettiğini ve sosyalizmin zenginleştirilmesi için yetersiz kaldıklarını savundular ve sosyalizmin zenginleşme için kuramının boyutlarının genişletilmesi gerektiğini ileri sürdüler. Eskiden somut olan şeyler artık eriyip gitmişti: sosyalizm merkezleşmiş olmaktan uzaktı. Dolayısıyla yazar son bölümlerde gelişme ve bölünme sürecini çok farklı sorular ortaya atan iki önemli yönelimi anlatmaya çalışmıştır: feministler ve yeşiller hareketi. Bunlardan feminizme baktığımızda eğer eşitlik, işbirliği ve toplumsal dayanışma sosyalizmin temel değerleriyse, sosyalizmin kadınların toplumdaki rolünü ve konumunu çok önemli sayması da doğaldır. Ancak, sosyalizmin özellikle de aile içinde ve cinsel likidite konusundaki sicili oldukça yetersizdir. İlk sosyalistlerden bazıları erkek-kadın rollerini ve ilişkilerini kendi fikir ve uygulamalarına katmak için gerçek bir çaba sergilediler. Örneğin; "Dinsel batıl inanç" meselesine muhalefetinin bir parçası olarak, 19. yüzyılın ütopyacı sosyalisti Robert Owen, Hıristiyanlığın evlilik kavramına karşı çıktı ve geleneksel aile birliğini işbirliği önünde bir engel olarak gördü ve taraftarları eşitlik ve işbirliğini vurgulayan törenlere dayalı kendi cinsel birliktelik biçimlerini tasarladı. Ancak, uygulamada işbirliğine dayalı toplumlarda kadınların yaşamı çoğu zaman zor oldu. Owen'ın çağdaşı Charles Fourier cinsel özgürlüğü daha da ileri götürerek her türlü cinsellik biçimini meşru kabul etti ve kendi gruplarında bunu ifade etmenin yollarını aradı. Ancak Marksçı kuram sonraki sosyalist fikirler üzerinde daha büyük etki yaratacaktı. Marx'ın ölümünden sonra Engels, *Aile, Özel Mülkiyet ve Devletin Kökeni* (1884) adlı eserinde kadınların konumunu açıklamaya çalıştı. Engels, kapitalizmin gelmesiyle birlikte, kadınların başat konumunun tersi-

ne döndüğünü ileri sürmektedir. Engels'e göre, aile var olmadan önce tamamen serbest cinsel ilişkiden ibaret bir durum söz konusuydu. Kan bağı akrabalar eş konumundan dışlanınca kabile grubunda erişilebilir kadınların sayısı azalmış ve erkekler tek tek kadınlar üzerinde hak iddia etmişlerdi ve böylece aileye giden yol açılmıştı. Ancak, Engels o zamanlar hala erki elinde bulunduranların kadınlar olduğunu ileri sürmektedir, çünkü üreme kabilenin var olması için gerekliydi ve kadın temel maddi gereçleri -yatacak yer, giysi, yemek pişirme gereçleri ve benzeri- üretmektedir. Bütün bunlar, hayvanların erkeklerin denetiminde evcilleştirilmesi ve yetiştirilmesinin önem kazanması ile değişti. Bu nedenle, Engels'e göre, kadınların özgürlüğü ancak özel iyeliğin ortadan kaldırılması yoluyla sağlanabilirdi. Daha Sonraları birçok feministin belirttiği gibi, Engels'in yorumunda açıklanmamış varsayımlar bulunmaktaydı. Mademki artık üretim ve özel iyeliğin gelişiminden önce bile cinsiyete dayalı bir yemek ayrımı yoktu, o halde kadın ne diye yatacak yer ve yemek pişirme gibi kaynakları denetliyor? Ne diye hayvan yetiştirme işi erkeklerin denetiminde? Ayrıca özel iyeliğin gelişimi öncesinde cinsiyetler arasında bu türden farklılıklar varsa, bu ekonomik dizgenin sona ermesi kadınları nasıl özgür kılabilirdi? Yine de, Marksçı düşünce 1960'lar sonrasında "ikinci dalga" feminizmin temel niteliği haline gelecek iki çözümleme düzeyini birleştirmiştir (s.122-125).

Değinilmesi gereken diğer bir konu da sosyalizmin veya komünizmin nerede uygulanacağı sorusuydu. Çünkü çağdaş dönemdeki fikrin ileri sürmelerine göre komünizm geliştirmekte olan ülkelere özgü bir olguydu ve belirli bir ekonomik düzeye ulaştıktan sonra da kendi kendisini yok etmekteydi; sosyal demokrasi ise, dizginlenmemiş bir kapitalizmin aşırılıklarını yumuşatarak kendi kendisini gereksiz hale getirmişti. Buna göre, Marksçılığın tarihsel yasası tersine dönmüştür, çünkü Kapitalizm sosyalizmin yerine geçmiştir (s. 176). Günümüzdeki realite ve tarihteki olumsuz unsurlar göz önüne alındığında bu değerlendirme aslında doğrudur. Ama bu sadece konunun tek bir açıdan ele alınmasını ifade etmektedir. Bir diğer durumda 21. yüzyıl sosyalistlerinin kimliklerin (ulusçuluk, etnik köken ve din gibi) genellikle çoklu kimliklere sahip olan insanlar için büyük önem taşıdığını da kabul etmeleri gerekecek, yani Sosyalistlerin doktrinlerinin hem bu gerçekle uyumlu olmasını hem de uyumlu algılanmasını sağlamaları gerekecektir (s. 200-201).

Genel olarak, her bir gelenek tek başına geçerli olduğunu ileri sürme eğiliminde olsa da, bu eser savlara karşı çıkan bir varsayıma dayanmaya çalışmaktadır. Birinci bölümde her birinin sosyalizmin temellerine katkı sağladıkları ileri sürüldü; ikinci bölümde hem İsveç sosyal demokrasinin hem de Küba komünizminin kendilerine özgü başarıları ve başarısızlıkları olduğu

sonucuna varıldı; üçüncü bölümde de feminizm ile ekolojinin aynı anda sosyalizmi hem geliştirdiği hem de böldüğü ileri sürüldü. Fakat yazara göre, “sosyalizm artık eklektik olma tehlikesini de göze alarak içerici olmak zorundadır” (s. 202). Hatta yazar son noktada şunları söyler; “Ütopyaı içermeyen bir dünya haritasına göz atmaya bile değmez, çünkü o harita insanlığından daima ayak bastığı bir ülkeyi dışlamaktadır ve insanlık o ülkeye ayak bastığında uzaklara bakar ve daha iyi bir ülkenin olduğunu görünce de yeniden açılır denize. İlerleme, ütopyanın gerçekleştirilmesidir” (s. 205). Fakat bunun gerçekleştirilmesi için yazar, bazı ilkeleri insanların edinmesi gerektiğini de belirtir. Buna göre emek ve Sosyalist ruh dinamizmini ve tarihsel inisiyatifini yeniden kazanılacaksa, Marksçuların, Marx’ın kesinlikle yapacağı şeyi yapması gerekir. Yani içinde bulunulan yepyeni durumu anlamak, onu gerçekçi ve somut bir biçimde çözümlemek, emek hareketinin başarılarının yanı sıra başarısızlıkların tarihsel ve diğer nedenlerini çözümlemek ve yalnızca ne yapmak istediğimizi değil, aynı zamanda nelerinde yapılması gerektiğini açık bir biçimde belirtmek (s. 172).

Eserin çevirisi akıcı olmasına rağmen eserde konularla ilgili olgu, analiz, bakış açıları oldukça yoğun bir şekilde sunulduğundan okuyucuya hızlı bir beyin fırtınası gibi gelmekte ve doyurucu olmaktan uzak kalmaktadır. Fakat sanırım bir giriş kitabından fazlasını beklemek de hata olacaktır.

Din Felsefesi Dersleri

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, çev. Doğan Naci Kadioğlu, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.

Hüseyin AYDOĞAN*

Günümüzde zengin akademik üretim ve tartışma örneklerinin en sık rastlandığı bilim alanlarının en gözde ve güncelliğini hiç yitirmeyenin din felsefesi olduğunu söylesek abartmış olmayız. Bunda, insan aklının en niha-yetinde uzanabileceği sahalardan ikisinin yani felsefe ve dinin buluşturul-masının etken olduğunu söyleyebiliriz. Hatta bu anlamda din felsefesi ala-nına giren temel meselelerin, insanlık tarihiyle birlikte başladığını da belirt-medem geçemeyiz. Ayrıca din felsefesinin, böylesine köklü bir geçmişin ya-nında, güncelliğini hala muhafaza ediyor oluşunun sebebinin de; bu bilim sahasının, sürekli genişleyen ve yenilenen diğer disiplinlerle bağlantısını kurabilecek zenginlikte ve kapsayıcılıkta olmasında arayabiliriz. Tüm bu köklülüğü ve şümulü oluşuna rağmen din felsefesinin, müstakil bir disiplin halini alması ise 200 yıl öncesinden geriye gitmemektedir. Bunun belki de en önemli sebebi, insan zihninin en kadim meselelerinin, en başından beri me-tafizik çatısı altında tartışılmasından ileri gelmektedir. İşte sözünü etmiş olduğumuz din felsefesini, müstakil bir disiplin haline getirip onu akademik kürsüye taşıyan Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) adlı Alman filo-zoftur.

Bu söylenenlerden hareketle günümüz din felsefecilerinin Hegel'e çok şey borçlu olduklarını öne sürebiliriz. Ülkemizde Hegel'in din felsefesine dair ne yazık ki zengin bir literatür bulamamaktayız. 1997'de ilk baskısını yapan Mehmet Bayraktar'ın *Din Felsefesine Giriş* adlı eserinde, Hegel'in din felsefesine dair giriş seviyesinde malumat bulmak mümkün, ancak bu eser dışında anadilden tercüme edilmiş ve yazılmış kitaba neredeyse ulaşama-maktayız. Bunun nedenlerini şöyle sıralayabiliriz: 1. Hegel'in felsefesinin aşırı derecede çetin ve dilinin de, kendisine münhasır bir lügat gerektirecek derecede karmaşık ve kendine özgü olması. 2. Hegel'in, kapsamlı ve idealist felsefe geleneğinin belki de son temsilcisi olması. 3. Bilhassa din felsefesinin, son 50 yıldır Anglosakson felsefeciler önderliğinde yürütülmesi.

İşte bu çalışmada inceleyeceğimiz kitap, Hegel'in *Vorlesungen über die Phi-losophie der Religion – Din Felsefesi Üzerine Dersler* (1832) adlı eseridir. Kuşku-

* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, (haydogan@sakarya.edu.tr).

suz eser, pek çok yönden ele alınıp tartışılmayı hak eder niteliktedir. Ancak biz, esere, eleştirel mahiyette bir yazı yazmayı uygun gördük. Tercümesi fevkalade gecikmiş böylesine mühim bir esere eleştiri yazmak haksızlık olarak görülebilir. Dahası, eserin çevirmeni ve okuyucusu dahi böyle düşünmekte sonuna kadar haklıdır. Şunu da ilave edelim: Böylesine kıymetli bir eseri, yukarıda sözünü ettiğimiz zorluklara rağmen çevirmek kesinlikle hürmete ve takdire şayandır.

Hegel'in sözü edilen bu eseri; 1821, 1824, 1827, 1831 yılları arasında Berlin Üniversitesi'nde vermiş olduğu derslerin takrirlerinden oluşmaktadır. Eser, ancak Hegel'in ölümünden sonra yayınlanabildiği için, kaynak olarak filozofun ve öğrencilerinin ders notlarına başvurulmuştur. Bu nedenle eserin, yıllara ayrılmış ders notlarında kısmi tekrarlara rastlanmaktadır. Gerek bu tekrarlardan, gerek eserin, müellifin ölümünden sonra basılmasından ötürü kimi çevrelerde eserin orijinalliğine gölge düşürücü bazı iddialar dahi dile getirilmiştir.

İncelemesini yapacağımız esere dair en başından şunu belirtmemiz gerekiyor: Eser, içerik açısından ülkemizde kaleme alınmış veya tercüme edilmiş "Din Felsefesi", "Din Felsefesine Giriş" adlı kitaplarla kıyas kabul etmez derecede farklıdır. Dolayısıyla bu alana ait kitaplarda yer alan mutad bir konu bölümlenmesi ve takibi bulunmamaktadır. Hatta denilebilir ki, Hegel'in bahsi geçen kitabı, bu türde yayınlanmış kitapların ancak "Tanrı Bilgisi" veya "Tanrı Hakkında Düşünmek" kısmına denk düşebilir. Biraz daha ileriye gidip eseri tek cümlede hülasa etmeye cüret edecek olursak şunu diyebiliriz: Bu eser, "sonlu varlık'ın, sonsuz varlık'la ilişkisi ve etkileşimi" üzerine kuruludur.

Kitap;"Giriş", "Din Kavramı" ve "Ekler" adlı üç ana bölümden oluşmakta ve ilk iki bölümde 1824 ve 1827 derslerinin ilgili kısımlarına yer verilmektedir. Hal böyle olduğunda kitabın çevirmenine bir takım sorular yönelmek gerekiyor. Kitabın çevirmeni, giriş kısmında okuyacağımız bu kitabın "bir derleme" olduğunu söylüyor. Fakat bu derleme neyin ve kimin tasarrufunda yapılan bir derlemedir? Eser, orijinalinde zaten bir derlemeden, yani ders notlarından mürekkep bir derlemeden ibaret; bu derlemeden yeni bir derleme yapmak kimin fikridir? Çevirmen giriş notunun son paragrafında "mevcut baskıda (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1993) yer alan *El Yazmaları* fazla tekrar içerdiğinden kitaba dahil edilmedi" diyerek aslında çeviriye esas alınan edisyonu göz önüne seriyor. Fakat bu edisyon; *habilitationu* da Hegel'in din felsefesi üzerine olan, ünlü Hegel uzmanı düşünür Walter Jaeschke'ya aittir ve eserin en muhterem edisyonudur. Daha önemlisi Meiner Verlag, bu edisyonu "Din Felsefe-

sine Giriş. Din Kavramı”, “Belirlenmiş Din” ve “Tamamlanmış Din” olmak üzere 3 cilt halinde yayımlamıştır. Yani çevirmenin iddiasına göre kaynak almış olduğu 1300 sayfalık bu devasa eser, bize, Türkçe çeviri yoluyla ancak 220 sayfa halinde ulaşmaktadır. Hegel’in dili ve felsefi sistemi göz önünde bulundurulduğunda böylesi bir muhtasar derlemeyi nispeten sineye çektik diyelim; ama o zaman en azından bir bilgilendirme yapılamaz mıydı? Zira bakıldığında tercüme, orijinal eserin ilk cildinin tercümesi gibi görünüyor.

Belirtilmesi gereken bir başka husus da eğer bu derleme, 1. ciltten yapılmış bir derleme ise, hangi tasarrufla, editörün girişinden arındırılarak bize sunuluyor? İzah edelim: Mevcut baskıda, hem de her 3 ciltte ayrı ayrı olmak üzere Walter Jaeschke’nin uzun girişleri bulunmaktadır; ancak eserin çeviriye esas alınan baskısının ilk cildindeki 37 sayfalık giriş tamamen görmezden gelinmiş. Söz konusu eser, Hegel gibi güç anlaşılır bir düşünürü ait olduğunda bu tarz girişler okuyucuya oldukça yararlı oluyor. Elbette esere, müellifin dışında yazılan girişlerin veya ön sunumların esere zarar verebileceği hatta okuyucuda belirli bir ön kanaat oluşturabileceği iddiası dile getirilebilir. Ancak sözünü ettiğimiz kişi, en muteber Hegel uzmanlarından birisi ve eserin baskıdaki orijinalinde bu girişler mevcut.

Sözünü edeceğimiz bir diğer husus ise şudur: Bu tarz metinlerin mümkün merteye asıllarıyla birlikte bakışımı olarak yayınlanması gerektiği veya en azından bir takım kavramların yanlarına parantez içerisinde ya da dipnotuna asıllarının eklenmesi gerektiğidir. Çevirmen, giriş notunda “önemli kavramların karşılıklarını parantez içerisinde verdim” demektedir; ancak ilk 32 sayfada 10 kadar kavramın karşılıkları [*Andacht, Geist, Innere, an sich, denkende Vernunft, Bestimmtheit* vs. gibi] belirtilmiştir. Eserin devam eden kısmında ise neredeyse her 30 sayfada 1 kavram ilave edilmiş ya da o bile edilmemiş. Oysa dolayım, olumsuzluk, tikellik, uğrak vb. kavramların mutlaka Almanca karşılıkları olması gerek; ki bunlar, ancak Hegel’in felsefi sistemine aşına kimselerin anlamakta güçlük çekmeyecekleri kavramlar. Bizim tavsiyemiz, eserin sonuna kavram indeksi ve bir de küçük sözlük eklenmesinin daha faydalı olacağı yönündedir. Yardımlı’nın yaptığı Hegel çevirilerinde, bunun benzer örneklerini görmek gayet mümkün. Tekrar edelim: Murat Belge’nin, Stace’dan yaptığı *Hegel Üzerine* adlı çeviride yazdığı önsöz ve ana metin dışında derli toplu Hegel felsefesini özetleyen Türkçe eser neredeyse çok az. O nedenle bahsini ettiğimiz bu Hegel çevirisi için en azından sahanın uzmanlarından birisine önsöz için başvurulabilirdi. Bu yöntem, eserin hazırlanmasını kolaylaştırmış olurdu.

Çeviriye dair bazı hususları belirtelim: Teslim etmek gerekir ki eser çeviri olarak sorunsuz ve oldukça başarılı bir çeviridir. Kimi yerlerde yuvarla-

malara gidilmiş olsa da ciddi anlam kayıpları bulunmamaktadır. Sözünü ettiğimiz duruma örnek olarak şunu gösterebiliriz: eserin, çevirmenin de esas almış olduğu 1993 baskısının 39 nolu sayfasında “*sie hat den Lehrbegriff bestehen lassen, hat ihm auch die Bibel als Grundlage gelassen*” kısmı atlanmış ve çeviri eserin 17 nolu sayfasında bu kısma yer verilmemiştir. Uzun bir cümledeki bağ cümle olduğu için farkedilmemiş olabilir. Son olarak metnin orijinalinde bulunan dipnotların da tamamen atlanmış olduğunu belirtmeden geçmeyelim. Bu noktada, özellikle orijinal eserde s. 253’te başlayarak tam 5 sayfa süren *ayin-tören* ile ilgili dipnotun, çok değerli bilgiler sunduğunu da belirtelim. Ayrıca bu sayfalarda, çevirmenin *fedakarlık* diye çevirmekte ısrar ettiği *das Opfer* sözcüğünün, dinin *kült* bileşenine dair çok daha katmanlı -kurban, arınma gibi- anlamlar taşıdığını da ekleyelim.

Eserin içeriğine dair bir değerlendirme yapmak gerekirse şunlar söylenebilir: Yukarıda dile getirdiğimiz gibi eser, sonlu varlık ile sonsuz varlık arasındaki ilişki üzerine kurulu. Dolayısıyla Hegel felsefesinin kendine özgü mantığı bu eserde de hakim. Örneğin dinin açıklanması üç *momentum* ile geliştirilir. İlki “kavram olarak din”, ikincisi “belirlenmiş din, yani dinler tarihi” ve son olarak “tamamlanmış din, yani mutlak din.” (s.46-55) Bu çözümleme, Hegel mantığının bir yansımasıdır. Daha kuşbakışı bir simetri örneği ile açıklayalım: 1. “evrensel ve sonsuz idea yani *tez*”, 2. “belirlenmiş ve sonlu idea yani *antitez*”, 3. “Evrensel ve sonsuz ideanın, belirlenmiş ve sonlu ideayı içererek ilga etmesiyle ortaya çıkan imtizaç sahibi kendinde ve kendi için mutlak idea yani *sentez*”. Hegel’in meşhur bu üçlü diyalektik sistemi bu eserde de aynı şekilde izlenebilmektedir. Bu sistem, aynı zamanda örtük olarak Hıristiyan teslis akidesinin de bir tür tefsiridir. -Bu bahisler, eserin elimizde çevirisi olmayan üçüncü cildinde detaylı olarak tartışılır.- Bunun dışında düşünürün felsefe ve din ilişkisi arasında kurduğu bağıntı da ilgi çekici görünmektedir. Hegel’e göre din ve felsefe, nesnelere itibariyle özdeştir, çünkü her ikisi de ebedi hakikati, Tanrı’yı konu edinir. (s.34) Bu minvalde din felsefesinin felsefenin diğer branşlarıyla olan ilişkisi de şöyledir: Tanrı, diğer branşların sonucudur; din felsefesinde ise bu sonuç, henüz başlangıcı oluşturmaktadır. (s. 16)

Hegel’in sonlu varlık insan ile sonsuz varlık Tanrı arasında bir türlü kapatılamayacak bilme açığının, ancak tefekkür yoluyla aşma sayesinde kaldırılabileceğini söylemesi ve bu tezi, tüm takrirlerde sürdürmüş olması temas edilebilir bir nokta olarak görünüyor. Zira Hegel’e göre tefekkür, evrensel için olan bir faaliyettir. Tanrı’yı bilmek, bu manada aslında Tanrı’yı düşünmekten başka bir anlama gelmemektedir. (s. 64, 65) Yine dikkate değer bir başka hususu daha belirtelim. Sonlu varlık olarak insanın, sonluluğunu bilmesi, onu diğer canlılara üstün kılmaktadır. Yani insan, hayvani bir doğaya

sahiptir ve sınırlarını bilmektedir. Buraya kadar insan hayvan ile ortak hatta özdeştir. Fakat insanda, sınırlarının olduğunu bilmek onu aşmak anlamına gelmektedir. Hayvan, örneğin tuzağa yakalanan bir hayvan, sınırını, öleceğini bilir ama bu bilme, mevcut sınırını aşma anlamına gelmemektedir. İşte bu noktada insan, düşünme yoluyla ve elbette Tanrı'yı düşünme yoluyla duysal olandan, tikel olandan arınmakta; sınırlarını kaldırarak hayvanı aşmaktadır. O nedenle ki hayvanların dini yoktur insanların ise vardır. (s. 76, 77, 143)

Son olarak değinmek istediğimiz bir husus daha var: Felsefe tarihi içerisinde genellikle bir arada anılan ve hatta birbirlerinin devamı olarak görülen Spinozacılık ile Hegel arasındaki panteizm anlayışı, bu eserde ısrarla tekrar edilerek ele alınmış. Şunu söylemek gerekir ki, Hegel, bu eserinde, Spinoza felsefesine yakıştırılan hatta suçlama olarak atfedilen panteizmin, gerçek bir panteizm olmaktan uzak olduğunu söylemekte ve akabinde gerçek Spinozacılık'ın tamamen başka olduğunu iddia etmektedir. Zira ona göre, eleştirenlerin Spinoza'ya panteizm adı altında yakıştırdıkları felsefi görüşte tikel şeylere saplanıp kalınmış ve fani unsurlar gözden kaçırılmıştır. Buradan hareketle Hegel, gerçek Spinozacılık'ın ancak *akozmizm* olabileceğini söyler. Çünkü burada aslolan çokluğun, kendi içinde birlik olarak kaybolmasıdır ve negatif bir belirlenim taşımasıdır. (s. 126, 144-148)

Eserle ilgili değinilmesi gereken kuşkusuz başka noktalar da var; ancak sınırlı bir yazıda dikkat çekmek istediğimiz hususlar bunlardan ibaret. Son söz mahiyetinde şu yargıyı teslim etmemiz gerekmektedir: Anlaşılabilirliğin sağlanması uğrunda birden fazla kez okumayı gerektirecek çok sayıda pasaj içerse de eser, tüm güç anlaşılabilirliğine rağmen okunmayı fazlasıyla hak etmektedir.

İlâhiyât Fakülteleri İçin Açıklamalı Edebî Osmanlıca 1
Prof. Dr. Ahmet Yılmaz, Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 3. Baskı, 2015.

Ayşe PARLAKKILIÇ MUCAN*

Türk-İslâm edebiyatı sahasında çok sayıda Türkçe ve Arapça çalışmalar ortaya koyan akademisyen, Prof. Dr. Ahmet Yılmaz'ın *İlâhiyât Fakülteleri için Açıklamalı Edebî Osmanlıca 1* kitabı ilk olarak 2013 yılında, ikinci baskısı 2014 yılında ve gözden geçirilmiş ilâveler ile üçüncü baskısı Aralık 2015'te yayımlandı. Yazar, eseri yazma amacını Osmanlı İmparatorluğu'nun ilim ve irfan dilini okumayı ve anlamayı öğretmek ve bu dilin ayrılmaz bir parçası olan rik'a hat için gelecek nesillere göz aşinalığı ve kısmen el becerisi kazandırmak olarak ifade eder. (s.12) Piyasadaki diğer "Osmanlı Türkçesi" isimli kitapların aksine eserin "Edebî Osmanlıca" ismi ile adlandırılmasının sebebi; yazarın atalarımızın hâkimiyetinden bize kalan edebî mirasa kısaca "Osmanlıca" veya "Osmanlı Türkçesi" deyivermenin kifayetsiz olduğunu düşünmesidir.

Edebî Osmanlıca 1 kitabının kuruluş düzeni; okuma metni, parça içerisinden seçilmiş paragraflardan oluşturulan yazı ödevi ve Osmanlı Türkçesi öğrenenlerin bilmesi gereken kuralların verilmesi şeklindedir. Kitap bu düzen boyunca ilerler. Metinler ve yazı ödevleri sonrasında; edebî Osmanlıca'da kullanılan Arapça ve Farsça'nın temel dil ve kelime yapıları ve bu iki dilin master kalıplarına dair bilgiler verilir. Aslen Arapça veya Farsça olup Osmanlıca'yı "Edebî Osmanlıca" yapan sıfat kalıpları, Arabî sıfatlar ve Farsî sıfatlar olmak üzere iki kategoride ve maddeler halinde anlatılır. "Farsça Kelimeleri Türkçe Cümlelerde Kullanmak" başlığı ile verilen kısımda, öğretilen bazı Farsça kelimelerin, Türkçe cümleler içerisinde kullanımı gösterilerek bilginin pratiğe dönüştürülmesi amaçlanmıştır.

Muhterem vatanın *güzide* evladı. (s.199)

Allâhü Teâlâ göklerde ve yerlerde her ne yarattı ise benî Âdem'in emrine *âmâde* kılmıştır. (s.200)

Bahsi geçen dil hususiyetleri verilirken okuyucu kurallara boğulmamış, öğrencilerin ihtiyaç duyacağı bilgiler öncelikli olarak anlatılmıştır.

"Tezkireler sadece terceme-i hâlleri bildirmezler, onlar mâzi ile hâl arasında birer kültür köprüsüdürler" diyen yazar, eserini önemli tezkire örnek-

* Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlâhiyât Fakültesi Türk-İslâm Edebiyatı, (ayseparlakkilic@windowslive.com).

leri ile süslemiştir. *Fatîn*, *Ârif Hikmet Tezkiresi* ve Rauf Yekta Bey'in *Esâtîz-i Elhân Tezkire-i Mûsîkî-Şinâsân* isimli eserleri bunlardan bazılarıdır.

Eserde, Süleyman Çelebi'nin *Mevlid-i Nebî'si*, Sinan Paşa'nın *Tazarrû-nâme* isimli eseri başta olmak üzere Fuzûlî, Nâbî, Nedîm, Fıtnat Hanım gibi divan şairlerinden şiir örneklerine de yer verilmiştir. Divan şairlerinden şiir örnekleri verilirken, Keçeci-zâde İzzet Molla'nın "harâb" redifli şiirine en son yer verilmesi manidardır. Nitekim 19.yy'da yaşayan Keçeci-zâde divan şiiri geleneğinin son temsilcilerindendir.

15.yy şairlerinden Şeyhî'nin sosyal eşitlik fikrini mizahî bir üslupla işlediği *Harnâme* ve Şeyh Galib'in tasavvufî sembolizmle örülü *Hüsn ü Aşk*'ı eserde yer alan mesnevi örnekleridir.

Daha önce hiçbir Osmanlı Türkçesi ders kitabında yer almayan *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beyti günümüz Türkçesi'ne aktarılmış şekli ile *Edebî Osmanlıca 1* 'de mevcuttur.

Ünlü Türk bilgini Hüseyin Kâzım Kadri tarafından altı yılda hazırlanan Türk edebiyatının yegâne sayılabilecek ansiklopedik sözlüğü *Büyük Türk Lügati*'nden bir örnek metin de esere dâhil edilmiştir.

Edebî Osmanlıca 1, dikkatle incelendiğinde bazı metinlerde Arapça, bazı metinlerde Farsça kelime ve tamlamaların daha sık kullanıldığı görülmektedir. Bunlar yazar tarafından hususiyetle seçilmiş metinlerdir ki bir yandan öğrencilerin bu iki dile ait kelime ve tamlamaları metin içerisinde öğrenmeleri istenirken diğer yandan öğretilmesi hedeflenen kelimelerin yazılışları da gösterilmiş olur.

Eserde salt Türkçe metinler de yer alır. Bunlar okunuşları ve imlaları kolay parçalardır. Örneğin, Yakup Kadri'nin Ses Duyan Kız hikâyesi, Ziya Gökalp'ın Kurt ile Ayı ve Orhan Seyfi Orhon'un Kurt Destanı şiiri bahsi geçen metinlere örnek olarak gösterilebilir.

Yazar, okuyucuyu Osmanlı Türkçesi'ni metin merkezli öğrenmenin yanı sıra gündelik hayatla bağ kurarak öğrenmeye de yönlendirmektedir. Zira eserde söz konusu edilen Osmanlı sosyo-kültürel hayatından bazı ilmi tabir ve kullanımların izahları dönem hayatıyla ilgili bilgi sahibi olmamızı sağlar. "İlm-i Hendeseye Müteallık Bazı Tabîrler" başlığı ile verilen parçada hendese (geometri) ilminde gerekli alan ölçüm hesaplamaları tarif edilmektedir. Örneğin; "murabba'ın sathı bir dıl'ının yine kendisiyle hâsıl-ı darbına müsâvîdir." (s.74) Ve yine, "İlm-i Arûz" başlığı ile verilen parçada arûz ilminin tarifi ve bazı aruz vezinlerinden bahsedilmiştir. Ebced hesabı ile ilgili bilgilerin yer aldığı parça, "Tarih-i Ebcedî Nedir ve Müverrih Kime Derler" başlığı ile adlandırılmıştır. Burada, divan şiirinde tahta oturma, inşa etme, ölüm gibi vesilelerle kaleme alınan ve şiire konu edinen olayların tarihine

vurgu yapmak amacıyla kullanılan ebced hesabının tarifine değinilmiş ve her harfe karşılık gelen rakamlar verilmiştir. Böylece öğrenciye, ilm-i hende-se, ilm-i aruz ve ilm-i ebced ile ilgili bilgiler sunulmuş olur.

Eserde, İstanbul Üniversitesi giriş kapısı üzerinde yazılı levha, Mehmed Emin Tokâdî'nin Zeyrek'teki mezar taşına hak edilen ve öğrencisi Müstakîm-zâde Süleymân Sa'deddîn Efendi tarafından kaleme alınan tarih gazeli, Üsküdar Sultan Ahmed Çeşmesi kitabesi metni günümüz harfleri ile verilmiştir. Böylece, okuyucunun gündelik hayatta sıkça karşılaştığı tarihî yapılardaki edebî Osmanlıcaya ilişkin bir farkındalık oluşturulmak istenmiştir.

Edebî Osmanlıca 1 kitabının en ilgi çeken yönlerinden biri de metinlerin baş kısmına yerleştirilen mahfuzât cümleleridir. Bunlar âyet, hadis, durûb-ı emsâllerden oluşmaktadır. Bu yöntemle öğrenci metinlerle karşılaştıkça söz konusu mahfuzât cümlelere de tesadüf edecek ve farkına varmadan bunları öğrenmiş olacaktır. Eğitim bilimlerinde "gizil öğrenme (farkına varmadan yahut örtük öğrenme)" adı verilen bu öğrenme tekniği ile kişi, öğrenmede ekstra bir gayret sarf etmez ve öğrenme normal seyir içerisinde, istem dışı olarak gerçekleşir. Örneğin, Şeyh Edebâli'nın Osmân Gâzî'ye nâsihatlerinin yer aldığı metnin üstüne "Din nasihattır" hadis-i şerifi levha içerisinde yerleştirilmiştir.(s.20) Yine Tevfik Fikret'in "Vâlîde" isimli şiirinin üstünde "Cennet anaların ayakları altındadır" hadisi yer alır. Eserde bunun gibi daha birçok örnek bulmak mümkündür. (s.251)

Kitabın son kısmında ilâhiyât eğitiminde en temel eserlerden sayılan El-malılı Hamdi Yazır'a ait *Hak Dîni Kur'ân Dili* isimli eserden Nahl ve Yûsuf sûresi tefsirleri ve bazı fıkıh metinleri örneklerine yer verilmiş, böylece öğrencilerin tahsîlini yaptığı ilâhîyat bilim diline âşinâlık kazanmaları amaçlanmıştır.

Kitapta yaklaşık 48.000 kelime kullanılmıştır. Bunların 7000'i, bazıları birden fazla tekrar edilmekle birlikte, Arapça ve Farsça kelimelerdir. *Edebî Osmanlıca 1* kitabı öğrencinin ilk aşamada öğrenmede zorluk yaşamaması adına baştan sona hep aynı punto harflerle kaleme alınmıştır.

Günümüzde Osmanlı Türkçesi öğreniminde en temel problemi teşkil eden okuma, anlama ve yazma zorluğunu gidermeye yönelik pek çok alıştırmaların yer aldığı kitap, alanında büyük bir boşluğu dolduracak ve kendisinden sonra yapılacak çalışmalara kaynak teşkil edecek kanaatindeyiz.

Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası:
İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar
Ömer Mahir Alper, Müstakim Arıcı (ed.), İstanbul, Klasik Yayınları, 2015.

Ahmet Faruk YOLCU*

Geleceğe nazârî anlamda yön vermek öncelikle geleneği dikkate almakla mümkündür. Bu her milletin kendine mahsus bir epistemoloji ve ontoloji anlayışının kaçınılmaz gereğidir. Bu bağlamda Osmanlı Devleti hakkında yapılan çalışmalar da büyük bir önem kazanmaktadır. Fakat Osmalı Devleti hakkında yapılan çalışmaların kâhîr ekseriyetle, Osmanlı'nın siyâsi yönüyle ilgili olmaları Osmanlı Devleti'nin tanınması ve anlaşılması açısından önemli katkılar sağlamakla birlikte bu çalışmalar Osmanlı Devleti'nin sadece bir yönünü aydınlatmakta, ilmî ve entelektüel birikimine ışık tutmada yetersiz kalmaktadır. Bu sebeple Osmanlı hakkında yapılan çalışmaların, Osmanlı'nın ilmiye teşkilatının gerek mahiyetine gerekse keyfiyetine odaklanması ve bu teşkilatı oluşturan müderris, medrese, müfredat gibi unsurların ve bu unsurlarla ilişkili olan meselelerin kapsamlı bir şekilde incelenmesi gerekmektedir.

Arıcı ve Alper'in editörlüğünü yaptığı bu kitap bahsedilen temel fikre dayanarak, Osmanlı'nın ilmî açıdan da incelenmesi ve ileride Osmanlı'yı bu veçheden inceleyecek çalışmalara öncülük etmesi amacıyla, İstanbul Üniversitesi tarafından 19–21 Aralık 2014 tarihinde düzenlenmiş olan sempozyumun tebliğlerinden müteşekkil bir kitaptır.

Kitap, fetih sonrası ilk yüzyılda, Osmanlı'nın eğitim anlayışından, hukuk düşüncesine, astronomi çalışmalarından ulema-siyaset ilişkilerine ve şerh-haşiye geleneğine dair on yedi tebliğ içermekte olup, kapsamlı fakat Osmanlı mirasına nazaran yüzeysel hatta özün özü bir kitaptır.

Kitap, konu bütünlüğünün sağlanması açısından “Medrese ve Dil İlimleri”, “Aklî ve Naklî İlimler” ve “Ulema, Siyaset ve Toplum” olmak üzere üç bölüme ayrılmıştır. Birinci bölüm dört, ikinci bölüm sekiz ve üçüncü bölüm dört tebliğden oluşmaktadır. Biz bu çalışmalar içerisinde dört makaleyi değerlendireceğiz.

“Medrese ve Dil İlimleri” isimli ilk bölümün “Fetih sonrası Osmanlı Eğitim Anlayışının Şekillenışı: Klasik Dönem Müderrislik İmtihanları” isimli ilk makalesi (s. 11-31), Ayşe Zişan Furat tarafından kaleme alınmıştır. Furat,

* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Felsefesi ABD Yüksek Lisans Öğrencisi, (faruk.yolcu@ogr.sakarya.edu.tr).

makalede Osmanlı Devleti'nde yapılan müderrislik imtihanlarını yazısının odak noktası tutarak, müderrislik imtihanlarına ilişkin olan müderrisin toplum ve devletteki yeri, medrese ve müderrislerin hiyerarşilerinin Fatih kanunnameleri ile belirlenmesi, müderrislik imtihanlarına sebep olan nedenler ve atamaların uygulanışları gibi birçok meseleyi incelemektedir. Örneğin bu bağlamda medrese atamalarının dört temel sebeple gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bunlar; Sultanın arzusu, vakfiye esasları, yeni bir medresenin kuruluşu, müderrislik kadrosunun açılması. Furat, ayrıca imtihanın uygulanmasına kadar geçen süreyi beş aşamaya bölmektedir. Bu beş aşama neticesinde ise imtihan uygulanmaya başlanmaktadır.

Furat, imtihanın süresi ve içeriği hakkında da ilgi çekici bilgiler vermektedir. Şöyle ki nakledilen kayıtlardan anlaşıldığına göre imtihanlar İstanbul'un Ayasofya, Sinan Ağa, Vefa gibi çeşitli camilerinde yapılmaktaydı. Bazı kayıtlardan sınav süresinin üç gün sürdüğü anlaşılmakta ve adaylardan belli konular hakkında birer risale yazmaları talep edilmekte ve neticede adaylar risaleler üzerinde tartışma ve değerlendirme yapmaktaydı. İmtihanalarda genelde üç fenden soru sorulduğu ancak bu fenlerin ve bu fenlerden sorulmuş soruların medrese seviyesine göre değiştiği anlaşılmaktadır. Mesela bir Sahn imtihanının kaydından o imtihanda tefsir, fıkıh ve usul-ü fıkıh fenlerinden imtihan yapıldığı anlaşılmıştır. İmtihan neticesinde kazanan atanırken kazanamayanın da başarılı olduğu düşünülüyorsa ilk açılan kadroda onun seviyesine uygun bir yere gönderilirdi.

Furat bu konuları incelerken konunun odak noktası olan müderrislik imtihanları ekseninden kaymamakta ve böylece zikrettiği diğer meseleler asıl meselenin anlaşılmasına zemin hazırlamaktadır. Bu da okuyucunun konuyu daha kapsamlı ve nedensel bir biçimde tasavvur edip kavramasını sağlamaktadır.

“Akîl ve Nakîl İlimler” isimli ikinci bölümün “Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) İlm-i Kelâm'a Yaklaşımı: O Bir Kelâm Karşıtı Mıydı?” isimli makale (s. 197-214) Veysel Kaya tarafından kaleme alınmıştır. Kaya, Fatih Sultan Mehmed dönemi âlimlerinden Molla Hüsrev'in kelâm ilmine bakışı, diğer ilimler ile mukayesesi ve müteahhir dönem felsefî kelâmın konularının değerlendirmesini ele almaktadır. Ancak bütün bu muhtevâ ile başlığın uyum içinde olup olmadığı tartışmalıdır. “Molla Hüsrev bir kelâm karşıtı mıydı” başlığı sadece ilgi çekici bir tümceden ibaret kalmıştır.

Yazarın Molla Hüsrev'in kelâm ilmi hakkındaki görüşlerini aktarmada Molla Hüsrev'in metinlerini direkt olarak okuyucuya sunması okuyucunun bu metinler üzerinden de değerlendirme yapabilmesini sağlamaktadır. Kaya, Molla Hüsrev'in Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu't-telvîh* üzerine yazmış

olduğu haşiyesinden Türkçe tercümeleleriyle beraber Arapça olarak 12 pasaj nakletmektedir.

Kaya'nın getirdiği pasajlarda kelâm ilminin fıkın ve usûl-u fıkın aslı oluşu, dinin çeşitli alanlarının kendi içinde bir bütünlük teşkil etmesi ve bu bağlamda ortaya attığı *ibtinâ* (*dayanma*) terimi, kelâmın teorik felsefeye fıkın ise pratik felsefeye tekabül edişi, şer'î mükellefiyetlerin îmâna dayanması ve bunun temellendirilmesi, akîdevî hükümlerin bir kısmının sem'î oldukları bir kısmının ise aklî oluşu, kelâmın cevherler ve arazlardan bahsetmesi ve bu meselelere de itikadın vacip oluşu, evrenin hudûsuna itikat etmenin vacip oluşu, Kur'an'ın yaratılmamış olduğu ve bunu söyleyen Mu'tezile'nin kâfir oldukları ve ehl-i kiblede de sayılamayacağı meseleleri incelenmektedir.

Kaya'nın dikkat çekici pasajlardan birisi de Molla Hüsrev'in dînin bir bütün olarak birbirine dayanak teşkil ettiğini açıklarken merkeze aldığı "ibtinâ (dayanma)" kavramının değerlendirmesidir. Molla Hüsrev bu kavramın Aristo'nun on kategorisinden görelilik (izafet) kategorisinde olduğu halde nasıl hissî (duyumsal) vasfıyla vasıflanabileğini açıklamaya çalışmaktadır. Molla Hüsrev'in bu kategorileri nasıl değerlendirdiğini gösteren Kaya, Molla Hüsrev'in kategorilerin dış dünyada bulunmadığına yönelik görüşünün klasik kelâm geleneğine uygun bir görüş olduğunu ifade etmektedir.

Kaya'nın yaptığı değerlendirmeden anlaşıldığına göre Molla Hüsrev, müteahhir kelâm çizgisinden sapmamıştır, hatta tipik bir müteahhir kelâmcıdır. Her ne kadar felsefî bir sistem üzerinden kelâm ilmi icrâ edilse bile bütün konular kelâm süzgecinden geçirilmeli ve gerekirse tekfir kılıcı çekilmelidir. Ancak Kaya'nın da ifade ettiği gibi Molla Hüsrev, Gazâlî ile birlikte hicrî beşinci yüzyıldan sonra hâkim olan kelâmın gerekli durumlarda kullanılması gerektiği yönünde bir temâyüle de sâhiptir. Bu sebeple yer yer Teftâzânî'nin kelâmı ön plana çıkardığı yerlerde sukut etmeyi tercih etmiştir.

Yine ikinci bölüme ait "Risâle der İlm-i Hey'e'den el-Fethiyye'ye: Bir Metnin Osmanlı Dünyasında Dönüşümü" isimli makale (s. 215-225) Hasan Umut tarafından kaleme alınmıştır. Umut, Osmanlı'da son iki yılını geçiren fakat etkisi tam tersine yüzyıllar süren Ali Kuşçu'nun hey'et (teorik astronomi) alanında farklı zamanlarda yazdığı iki eserin mukayesesini yapmaktadır. Bu eserlerden birincisi 1458 yılında Farsça olarak Semerkant'ta ikincisi ise 1473 yılında Arapça olarak İstanbul'da yazılmıştır. Kuşçu, birinci esere *Risâle der İlm-i Hey'e*, ikinci eserin ismi ise *Risâletü'l-Fethiyye fi ilm-i hey'et* ismini vermiştir.

Umud, bu iki eser arasındaki farkın ne olduğu bağlamında iki soru sormaktadır. Bunlar; “Ali Kuşçu neden yeni bir hey’et eseri yazdı?”, “Arapça olan eser Farsça olanın sadece basit bir tercümesi midir?” Umud, ilk sorunun muhtemel cevabının Kuşçu’nun ikinci eserinin, eğitim dili Arapça olan Sahn-ı Seman medreselerinde okutulacak olması ile ilişkili olabileceğini ifade etmektedir. Fakat ikinci sorunun cevabı ise eserin içeriği ile alakalı olduğundan eserin içeriklerinin incelenmeleri gerektiğinden muhtemel bir cevap yerine daha net bir cevabın olması gerektiği açıktır. Bu bağlamda Sâlih Zeki, Adnan Adıvar ve Süheyl Ünver’in görüşlerine başvuran müellif Adıvar’ın Ali Kuşçu’yu haksız bir şekilde eleştirmesini yersiz görür ve bu muğlak ve kıstastan yoksun eleştirinin pek bir değerinin olmayacağını da eklemektedir.

Umud, iki kitabın da konu içeriklerini verdikten sonra asıl çözümün eserin mukaddimesinde olduğunu söylemektedir. Şöyle ki eserin Farsça mukaddimesi hey’et ilmi ile ilişkili olan ve bu ilmin temel aldığı disiplinleri iki kısımda özetler: Hendese (geometri) ve tabiiyyat (doğa felsefesi). Fakat *el-Fethiyye* eserinin mukaddimesi sadece hendeseye ait bilgileri ihtiva etmekte, tabiiyattan ise hiç bahsetmemektedir.

İşte bu noktada Umud, Ali Kuşçu’nun Nasîrüddin et-Tûsî’nin (ö. 672/1274) *Tecrîdü’l-İtikâd* isimli eserine yazdığı şerhte de yaptığı gibi hey’et ilmini, tabiiyattan soyutlamaya ve hey’et ilmini felsefenin etkisini kurtarmaya çalıştığına işaret etmektedir.

Son olarak Abdurrahman Atçıl tarafından kaleme alınan “Ulema, Siyaset ve Toplum” isimli üçüncü bölümün ilk makalesi olan “Osmanlı Devleti’nin Ulemâsı/Osmanlı Âlim-Bürokratlar Sınıfı (1453-1600)” isimli makaleyi inceleyeceğiz. Öncelikle zihin düşünme, anlama ve kavrama faaliyetlerini kavramlar üzerinden yürütür. Bir dilde, bir ilimde ne kadar ayrıntılı bir kavram sistemi varsa düşünme eylemi de o kadar sağlıklı olur. Her ilmin kavramları ve terimleri olduğu gibi tarih ilminin de terimleri vardır. Ancak tarih ilminde bu ilmin zâtı gereği terimleri zabt etmek daha zor olabilir. Bir dönemde belli bir zümrenin kullandığı bir kelimeyi yüzyıllar sonrasında başka bir zümre farklı bir anlamda kullanabilir. İşte bu iki zümrenin lafız bağlamında aynı fakat mefhum anlamında farklı kullandığı o kelimeyi analiz edip doğru anlamlar yüklemek lazımdır. İşte bu karşımıza çıkan kelimelerden birisi de İslam toplumunun dâimî olarak kullandığı “ulemâ” kavramıdır.

Atçıl, bu kelimenin müsemma olduğu sınıfın zaman içindeki statü değişiminden kaynaklı olarak, kelimenin anlamının da değiştiğine işaret ediyor. Atçıl, İslamiyetin ilk yıllarından beri ulemanın siyasete mesafeli duruşunun Osmanlı’nın İstanbul’u fethetmesine kadar olan süre boyunca devam ettiğini

söylemektedir. Yazar, bu durumu Osmanlı'nın alternatifi olarak o dönemde birçok beylik ve devletin mevcut olmasına bağlamaktadır.

Ancak Atçıl, Fâtih döneminde İstanbul'un fethi ve diğer beyliklerin zabt altına alınması gibi etkenler ile yukarıda bahsedilen durumun tam tersine Osmanlı'nın imajının değiştiğini söylemektedir. Bu değişime bağlı olarak muadilleri arasından öne çıkma politikası yürüten devlet adamları artık reâyâ arasında mutlak otoriteye sâhip olma politikasına doğru kaymıştır. Bu sebeple padişahlar, vezirler hatta padişah eşleri gibi devletin üst tabakasına âit olan zümre devlete bağlı büyük medreseler açmıştır. Ayrıca vakıf medreseleri de denetim altına alınmıştır.

Atçıl, âlimlerin hükümete bağlanması yönünde çok daha önemli bir hamleye daha değinmektedir. Bu da âlimlerin görev makamlarının hiyerarşik olarak birbirine bağlanmasıdır. İşte tüm bu gelişmeleri aslında iki bölüme ayıran Atçıl, ilk dönemin başlangıç dönemi (1453-1530), ikinci dönemin ise pekişme dönemi olduğunu (1530-1600) söylemektedir.

Atçıl tüm bu gelişmeler neticesinde Osmanlı ulemasının artık "âlim-bürokratlar" sınıfına dönüştüğünü söylemektedir. Peki ilk dönem salt ulema ile Osmanlı dönemi "âlim- bürokratlar" ulemasının bir tezahürü var mıdır? İşte, Atçıl bu noktada iki dönem tabakatı arasındaki farka değinir. İlk dönem tabakatı siyasilere göre değil ilmi zümrelerine göre yazılmışken, örneğin; hanefî tabakatı, şafîi tabakatı vs. ancak Osmanlı döneminde yazılan Taşköprîzade Ahmet Efendi'nin (ö. 968/1561) eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi 'ulema'î'd- Devleti'l- Osmâniyye eseri ulema sınıfını artık padişah dönemine göre sınıflamıştır. İşte bu da Osmanlı ulemasının artık bürokrasinin bir parçası olmasının büyük emarelerindedir.

Yazısında bu değerlendirmeleri yapan Atçıl, istisna ulemaların da olabileceğine değinmekte ancak genel olana bakılırsa artık bahsedilen değişimin inkar edilemez olduğunu söylemektedir. Bunu sayısal verilerle de desteklemektedir. Atçıl, Taşköprîzade'nin kendi yazmış olduğu tabakat kitabına "ulema" kelimesi ile başlık atması aslında 1453 öncesi ulema ile sonraki ulemayı homojenleştirme vazifesi gördüğünü değinmektedir. Ancak, şu da belirtilmeli ki târihin akışı içinde bu akış içerisindeki aktörler kavram ve terimlerin değişimlerini gözetmeden kendi dönemine gâlip olan anlayış ne ise onu kullanmışlardır. Bu terimlerin manevi serüvenleri bu aktörleri ilgilendirmemiştir. Taşköprîzade'yi de bu bağlamda incelersek daha sıhhatli yorumlar gerçekleşmiş olacaktır.

İçerisinden dört makaleye değindiğimiz bu kitap kapsamlı bir içeriğe sahiptir. Kitabı önemli kılan husus ise işlenen konuların kendi alanlarında var olan boşluğu kapatmasıdır. Çünkü en başta da belirttiğimiz gibi Osmanlı'yı

sadece fetih, politika ve siyaset açısından incelemek Osmanlı'ya bir bakıma haksızlık etmek olacaktır. Ancak bu çalışmaların yapılması kadar önemli olan başka bir husus da yapılan çalışmanın üslubudur. İncelemesini yaptığımız bu kitap üslup açısından genel okuyucu kitlesine hitap etmekte olup, yer yer işlenen konunun yapısı gereği hususi terimlerle karşılaşılmaktadır. Bu sebeple yer yer konular hakkında bir ön çalışma yapmayı gerekli kılmaktadır.

Divine Epiphany in Greek Literature and Culture
Georgia Petridou, United Kingdom, Oxford University Press, 2015.

Şeyma KÖMÜRÇÜOĞLU*

Tanrısal ve insanî olanın, tanrı ve cansız nesnelere, hayvanların, ya da kısaca tanrı ile tanrı olmayanın arasındaki iletişim ve etkileşim pek çok kültürde merak konusu olmuştur. Aşkın bir yaratıcı fikrine sahip dinler ve kültürler; tanrı ile insan arasında, -genellikle- *görünmeyen* tanrıyı *tenzihe* dayalı bir ilişki biçimi geliştirirken; çok tanrılı yahut pagan kültürlerin, çeşitli şekillerde *görünen* tanrının *temsili* şeklinde bir ilişki geliştirdikleri gözlenmektedir. Bununla birlikte, tek tanrılı dinlerin çeşitli yorumları da, aşkın tanrıyla tecrübî yollarla kurulan özel iletişimlere izin verebilmektedir. Antik din ve kültürlerde ise, tanrının görünür olması, kimi zaman rüyalar aracılığıyla, kimi zaman ise tanrının bir nesne ya da bir kişide, tecelli ettiğine inanılması, o nesneye ya da insana kutsallık ve tanrısallık atfedilmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Bu şekilde tanrısal doğanın cansız bir nesne tecelli etmesine, tanrı ile insanın ya da hayvanın, bir araya gelmesi durumuna ise *epifani* adı verilmektedir.

Divine Epiphany in Greek Literature and Culture adlı kitap, antik Yunan kültür ve edebiyatında, felsefe öncesi dönemde, *epifaninin*, yani tanrının çeşitli şekillerde görünür olarak temsil edilmesi durumunun izlerini sürmektedir. “*Epifani nedir*” sorusuyla başlayan yazar, *epifaninin* şekilleri, sebepleri üzerinde durmakta ve antik kaynaklardaki bulgular üzerinden analizlerle devam etmektedir. Sonuç sadedinde ise, *epifaninin* sosyal fonksiyonları üzerinde durmaktadır. Yazar kitaptaki hedefinin, sadece Yunanlıların kendi tanrıları hakkındaki düşüncelerini açığa çıkarmak olmadığını; tanrının ölümlü bir bedene girmesinin, o kültürün endişeleri ve varsayımları hakkında da bize bir şeyler söylediğini, kitabın daha spesifik olarak; Yunan tanrılarının ve *epifaninin* kültürel olarak taşıdığı nosyon hakkında olduğunu belirtmektedir. Metodolojik olarak da antik Yunan dini ve kültüründe *epifani* hakkında bütüncül bir çalışma yapmanın yolları üzerine bir arayışı temsil etmektedir. Kitabın üç özel amacı ise, *epifaniyi* Grek dini düşüncesinin ve pratiğinin önemli bir modu olarak yeniden tesis etmek, Grek kültürel üretiminin altında yatan başat bir unsur olarak tespit etmek ve hem önceden var

* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi.
(seymakomurcuoglu@yahoo.com.tr).

olan hem de yeni ortaya çıkacak üretime etkisini ortaya koymak olarak ortaya konulmuştur. (s. 2)

Yazarın kullandığı kaynaklar, antik figür, resim ve taşlar, antik Yunan edebi metinlerinin fragmanları ve ikincil literatüre ait eserlerdir. Yazarın klasik diller alanında ihtisasının olması ve eserinde birincil kaynakları kullanmış olması, hem kaynak kullanımını açısından hem de ulaştığı veri tabanı açısından eserin güvenilirliğini artırmaktadır.

Eser, girişi takip eden sekiz bölüme ayrılmıştır. Giriş bölümünde *epifani*-nin tanımı, çalışmanın kapsam ve yöntemi ve *epifani*nin kısa bir tarihçesi verilmiştir.

Kitapta benimsenen *epifani* tanımı, “tanrının bir bireyde ya da bir grup insanda, uykudayken ya da uyanık gerçeklikte, bir bunalım sürecinde ya da bir kült bağlamında tecelli etmesidir.” Tanrı, antropomorfik bir şekilde görünür olabileceği gibi, hayvan biçimli bir şekilde de görünebilir. *Epifani*nin şahitleri insanlar, hayvanlar ya da diğer tanrılar ya da bütünüyle doğal dünya da olabilir. (s. 2)

“Yunanlılar sadece tanrının ne olduğuyla ilgilenmiyorlardı. Aynı zamanda onun nasıl olduğuyla, ölümlülerden hangi yollarla ayrıldığıyla ve güvenli biçimde onlarla iletişim kurmanın yollarıyla da ilgilidiler.” (s. 30) *Epifani* ise tam da bu noktada ortaya çıkan bir ihtiyacın ürünü olarak görülebilir. Bir yandan korkulan ve uzak durulan ama bir yandan da yardımı umulan, tümüyle görünmeyen ama temsiline de ihtiyaç duyulan, ölümsüz ama birileriyle savaşan ve savaş kaybedebilen hem insani, hem ilahi bir tanrıya, nasıl ve ne yolla bir iletişim kurulabilir ve bunun en *güvenli* yolu nedir? Tanrının kendini bütünüyle, *olduğu gibi* ortaya koymaması, sadece bir nesnede tecelli edip belirli bir düzeyde görünür olması, yazar tarafından tanrıyla kurmak istedikleri *güvenli* ilişki arayışı olarak yorumlanmıştır. Tanrıyla insanın, *epifani* halinde bile, direkt olarak göz göze gelmesi, yüz yüze bakması, tanrının gazabına sebep olacak tehlikeli bir durum olarak görülmüştür. Yazarın bu tarz durumlar üzerine verdiği örnekler Grek mitolojisine dayanmaktadır.

Birinci bölüm “İlahi Morfoloji” başlığını taşımaktadır ve ilahi olanın hangi şekillerde görünür olduğunu incelemektedir. *Epifani*nin farklı formları; antropomorfik tanrı, sahnelenmiş tanrı, heykel, canavar, bütünü temsil eden parçada tezahür eden tanrı, şekilsiz bir tecelli olarak tanrı olarak verilmiştir. *Epifani*nin çeşitli şekilleri arasında gösterilen; heykel, hayvan, canavar gibi unsurlar üzerinde tanrının tecelli ettiğine inanılıyor olması sadece Yunan kültürüne has değildir ve çeşitli dinler tarihi çalışmalarında (Mircea Eliade gibi) *epifani*nin farklı kültürlerdeki örneklerine rastlamak mümkündür. An-

çak antik Yunan dininin *antropomorfik* tanrı anlayışını, *epifaninin* bir uzantısı olarak ele almak, analiz ettiğimiz kitabın ayırıcı özelliklerinden biri sayılabilir. Zira bugüne kadar yapılan çalışmalarda antik Yunan tanrıları hakkında ön plana çıkarılan en önemli husus, bu tanrıların antropomorfik oldukları, yani insana benzedikleri hususudur. Yazarın *antropomorfik epifani* hakkındaki açıklamaları, tanrıların insan biçimli olmasına imkân veren bir din ve kültürün, ölçeğin diğer ucunda da insan ve tanrının, insan suretinde birleşebilmesine, tanrının insanda tecelli etmesine imkân tanınması, dolayısıyla insanın *epifaninin* nesnesi olup *tanrılaşmasına* izin vermesi bağlamında önemlidir.

Yazarın bu bölümdeki en temel iddialarından biri, antik Yunan'da ilahi olanla ilahi olmayan arasındaki ilişkinin tek yönlü olmadığı noktasındadır. "Diğer deyişle, kültürel bağlam, tanrının bir insanın uyanık gerçekliğinde ya da rüyalarında nasıl kendini ortaya koyduğunu belirlemekle kalmaz, aynı zamanda ilahi olanın sanatsal temsillerde ne şekilde tasvir edildiğini de belirler." (s. 31) Tanrının bir insanda tecelli etmesi ya da insan dışında bir nesnede görünür olup insanla ilişki kurması, sadece insanın tanrıyla iletişim kurma yolu değil, tanrının da insanla kendini kamufle ederek iletişim kurma yolu olarak değerlendirilmiştir.

Kitabın ikinci bölümü, "Bunalımlarda *Epifani*" başlıklıdır. Bu bölüm, savaş ve kuşatma dönemlerindeki *epifani* örneklerini incelemektedir. Bu bölüme göre, *epifaninin* sadece dinî bir işlevi yoktur. Savaş dönemlerinde stratejik olarak ilahi bir koruyucuya sahip olabilmek için *epifaniler* kullanılmaktadır.

Üçüncü bölüm, şifa *epifanilerini* konu almaktadır. Bu bölümde, *epifaninin* tanı ve tedavi aracı olarak kullanılmasına örnekler verilmektedir. Tanrının *antropomorfik* bir şekilde tecelli edip, hastaya gülmesi, hatta şaka yapması, hastanın başını, elini kolunu vs. kesmesi örneklerine yer verilmiştir. Bu bölüm, antik tıp tarihinde, tanrı/din ve tıp bilimi arasındaki yakın ilişkiyi göstermesi açısından da önemlidir.

Dört, beş ve altıncı bölümler, *epifaninin* daha ziyade dinî, cinsel ve kutlama temalarında nasıl gerçekleştiğine dair bilgiler sunmaktadır. Dinî *epifaniler* özellikle Dionysos dininin mensupları tarafından gerçekleştirilmekte, dağlarda, müritlerin şarap içip, çıldırmuşçasına kendilerinden geçmeleri ve bu esnada tanrıyla birlik yaşamaları esasına dayanmaktadır. İnananlar çeşitli mistik ritüeller aracılığıyla tanrıyı ve tanrının ölümsüzlüğünü taklit ederek tanrı ile bir olduklarına inanmaktadırlar. "Cinsel *epifaniden* kasıt ise, insanlar ve tanrılar arasındaki aşk irtibatıdır. Bu irtibat, tanrı ile ölümlü bir kadın ya da tanrıça ile ölümlü bir erkek arasında olabilir. Cinsel *epifaniler*, insanın

tanrı tarafından rüyada ya da uyanıkken tuzağa düşürülüp ele geçirilmesi anlatisına dayanır.” (s. 231) Bu şekilde de tanrı ve insan *karışmış* olur. Cinsel *epifaniler* ve dini *epifanileri* birbirlerinden kesin olarak ayırmak da mümkün değildir. Dağlarda, mağaralarda gerçekleştirilen dini ayinler aslında bir yönüyle inanmış kadınların kendilerini tanrı tarafından sahip olunmaya hazırlaması ritüelleri olarak görülebilir.

Ayrıca, kitapta, antik Yunan toplumunda evlilik dışı ilişki ve bu ilişkiden doğan çocukların durumunun *epifani*yle bağlantısına da yer verilmiştir. Kitapta verilen oldukça ekstrem bir örnek şudur: “Evlilik dışı ilişkisi olan kadın ve çocuğu, ailesi ve akrabaları için yüz karası olarak görülmüş ve bu durum o aile için bir leke olarak algılanmıştır. Kadını ve çocuğunu, toplum nazarında düştüğü bu kötü durumdan kurtaracak tek şey ise, doğan çocuğun, *kadının bir tanrı ile olan ilişkisinin sonucu olduğuna toplumu ikna etmek* olarak verilmiştir. Ancak bu durumda, kadın ve çocuk normal ailevi statüsüne devam etme şansı yakalayabilmiştir.” (s. 248)

Kitapta ayrıca, *epifani*nin gerçekleşme mekânları da analiz edilmiştir. “Antik anlatılarda, dağlar, ormanlar, mağaralar ve nehirler bir belirsizliğin ve *arada olmanın* taşıyıcısı olarak görülmüştür. Mağaraların hem açık hem kapalı bir yeri temsil etmesi, dış dünyaya açılan mağara ağızları sebebiyle, medeniyete hem açık kapısı olması hem de kapalı olması, şehrin hem içinde hem dışında olması bu sembolizme izin vermiştir. Bu mekânlar hem açık hem kapalı ve korunaklıdır. Nehirler, deniz kıyıları ise değişkenliğin, belirsizliğin ve marjinalliğin temsili olmuştur. Buralar bilinenle bilinmeyenin, korkutucu ve yatıştırıcının buluşma noktalarıdır. (s. 196)

Yedinci bölüm, “Misafirperverlik Festivalleri” başlığını taşımaktadır. Bir tanrı bir insanı ziyaret ettiğinde *onu en iyi şekilde ağırlamak* temalı festivaller ve kutlamalar bu başlığın konusudur.

Son bölüm ise “Sentez” başlığıyla *epifani*lerin sosyo-politik fonksiyonlarını bir araya getiren bir bölümdür ve sonuç şeklinde kaleme alınmıştır. *Epifaniler*, hem bireysel hem de toplumsal olarak tanrılara yaklaşım olanağı veren özel durumlar olarak görülmüştür. Yazarın diğer bölümlerde de belirttiği gibi, *epifani* kimi zaman dini bir duyarlılıkla tanrının ölümsüzlüğünü taklit bağlamında gerçekleşmiş, kimi zaman savaş ve bunalım dönemlerinde dini bir destek arayışının sonucu olmuştur. Ayrıca kitapta açıkça belirtilmese de yazarın verdiği örneklerden çıkan sonucu şöyle ifade edebiliriz: *Epifaniler, sadece* dini bir duyarlılığın sonucu ortaya çıkmış değildir. İnsanın tanrıya benzemeye çalışması da *sadece* ölümsüzlük arzusundan yahut tanrıyı ahlâkî bir model olarak görmesinden kaynaklanmamaktadır. Meselenin bu yönü de olmakla birlikte; *epifaniler* aslında bir yönleriyle, *tanrının kullanım alanını*

göstermektedir. Tanrı, *epifaniler* yoluyla, -kendisine atfedilen sığfa bağlı olarak- kimi zaman evlilik dışı dđnyaya gelmiş bir çocuğa baba, kimi zaman savaş ya da bunalım dđnemlerinde siyasi meşruiyet aracı olarak *kullanılmış*-tır.

İncelediğimiz eser, *epifaniler* hakkında oldukça detaylı bilgiler vermekle birlikte, *epifanilerin siyasi ve toplumsal meşruiyet aracı* olarak yeniden okunması daha spesifik çalışmaların konusu olmaya aday gđrđnmektedir.

Sonuç olarak, yukarıda da belirttiğimiz gibi, çeşitli dinler tarihi çalışmalarında tanrısal olanla-olmayanın birlikteliği konularına yer verilmiştir. Fakat kritik ettiğimiz eser, spesifik olarak Grek kđltđrđne tahsis edilmiş, -gđrebildięimiz kadarıyla- ilk çalışmadır. Çalışmanın nemi, antik Yunan'da felsefe öncesi dđnemde, *epifani*/tanrılaşma fikrinin durumunu net bir Şekilde gđstermesidir. Eserin verdiği bilgiler, antik Yunan'daki *epifanilerin* felsefi dđneme aktarılıp aktarılmadığının, yahut hangi dđnüşümlerden geçtiğinin takibini yapacak çalışmalar için de önemli bir kaynak niteliğindedir.

Etik Nedir?

Fred Feldman, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi
Yayınevi, 2012.

Metin AYDIN*

Tanıtımını yapacağımız eser Fred Feldman'ın orjinal adı *Introductory Ethics* (1978) olan ve Türkçemize *Etik Nedir?* adıyla F.B. Aydar tarafından kazandırılmış olan çalışmasıdır.

Eserinin birinci bölümünü "Ahlak" ve "Etik" kavramlarına hasreden müellif, ikinci bölümden itibaren ahlak teorilerini ele almaktadır. Yazarın, ele aldığı ilk ahlak teorisi, Batı dünyasında oldukça geniş çalışmalara konu olmasına rağmen, ülkemizde yok denecek kadar az çalışmanın yapıldığı eylem faydacılığıdır. Normatif ahlak teorisi geleneğinin en önemli kuramlarından olan "eylem faydacılığı"nı, bu teorinin temelini oluşturan J.S. Mill'in faydacı ahlak anlayışından hareketle ortaya koyan müellif, üçüncü bölümde "eylem faydacılığı"nın lehinde ve aleyhinde ortaya konulan görüşleri, dördüncü bölümde ise "eylem faydacılığı"nın karşılaştığı sorunları ele almaktadır. Yazar, beşinci bölümde "eylem faydacılığı"nın klasik tanımının evrilmesiyle ortaya çıkan ve "kural faydacılığı" olarak ele alınan ahlak teorisini incelemektedir. "Kural faydacılığı" teorisinin "bir eylemi, ahlaki açıdan doğru kılan şey, onun sonuçlarından ziyade eylemi gerektiren ahlak kurallarının sonuçlarıdır." şeklindeki temel önermesine odaklanan müellif, daha sonra teoriye dair farklı yaklaşımlara yer vermektedir. Altıncı bölümde, felsefeciler arasında çok fazla taraftarı bulunmayan, bazı felsefecilerin çelişkili, diğer bazılarının yanlış ve azımsanmayacak bir kısmının ise bir ahlak teorisi olarak bile görmediği, kişinin kendi faydasını sistemine temel yapan "egoizm" teorisi ele alınmaktadır. Faydacılığın, normatif ahlak teorisi geleneğinin iki büyük akımından birini oluşturduğu yerde, diğer büyük akımı ise "biçimcilik" oluşturmaktadır. Bu teorinin en etkili savunucusu olan Kant'ın ahlaki görüşleri yedinci ve sekizinci bölümde ele alınmaktadır. John Rawls'ın Kant'ın normatif etikte bir "toplum sözleşmesi kuramcısı" olarak yorumlanabileceği şeklindeki tezi dokuzuncu bölümün temel konusudur. Faydacılığın ve Kant'ın ahlaki kıstas açısından tekçi oldukları yerde, W.D. Ross çoğulcu görünmektedir. 10. bölümde Ross'un bu çoğulcu temelli biçimciliğinin en temel görüşü olan "ilk bakışta ödev" fikrinden hareketle ele alınmaktadır. Felsefeci olmayan birçok insanın normatif etikte göreceliğin hem doğru hem

* Arş. Gör., SAÜ İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı (metina@sakarya.edu.tr).

de önemli olduğuna inandığını ifade eden müellif, gerçekte göreceliğin birçok farklı yorumu bulunduğunu ve bu yorumların kolaylıkla birbirlerine karıştırılabildiğini söyler. Bu iddiadan hareketle yazar, on birinci bölümdeki amacını birbirleriyle karıştırılabilen bu görüşlerin ayırt edilmesi ve söz konusu görüşlerden hangilerinin doğru, hangilerinin felsefi açıdan anlamlı olduğunun ortaya konulması olarak belirler. Feldman, on ikinci - on beşinci bölümlerde yönünü normatif etikten meta-etığe çevirmektedir. On ikinci bölümde iyiliğin "doğalcı" özelliklerin bileşimine atıfla analiz edilebileceğini savunan "doğalcılık" ele alınmaktadır. Burada yirminci yüzyılın meta-etik tarihinde en önemli eser olan *Principia Ethica*'nın yazarı G.E. Moore'un kendisinden sonraki ahlak felsefecilerini çok önemli ölçüde etkileyen görüşleri ele alınmaktadır. On dördüncü bölümün konusunu yirminci yüzyılın ilk yarısında dilin işleyişine olan felsefi ilginin doğal bir uzantısı olarak, ahlak cümlelerinin ahlaki olguları ifade etmekten çok ahlaki duyguları ifade etmeye yaradığını söyleyen "duygusalılık" oluşturmaktadır. On beşinci bölümde ise, R.M. Hare'nin oldukça ses getiren ve tartışılan "kuralcılığı" ele alınmaktadır. Sonuç bölümünde ise genel bir değerlendirme sunulmaktadır.

Değerlendirmemizin odak noktasını, eserin "Ahlak ve Etik" başlıklı ilk bölümü teşkil edecektir. Bu bölümün seçilmesinin temelde iki nedeni vardır: Birincisi; eseri diğer ahlak eserleri arasında farklı bir yere yerleştiren yöntemini gözler önüne sermek, ikincisi; ahlaki konu edinen bir eseri yazmanın sanılanın aksine ne kadar zor olduğunu ortaya koyan yazarın, yapmış olduğu durum tespitinin altını çizmektir.

Eserinin amacının Batı ahlak felsefesindeki en önemli kuramlardan bazılarını açık ve eksiksiz bir şekilde sunmak olduğunu (s. 9) dile getiren müellif, ilk adım olarak üzerinde konuşulması gereken temel kavramların aydınlatılması gerektiğinin altını çizerek "etik" ve "ahlak" kavramlarına odaklanmaktadır.

Müellif bu bölüme ilginç bir tespitle başlamaktadır. O, muhtemelen okuyucunun ahlak alanında zaten çok net ve geniş fikirlere sahip olduğunu ifade ederken, kendi amacını ise zaten net olan bu fikrin daha da açık hale getirilmesini denemek olarak ifade etmektedir. Bu denemenin ilginç(!) bir çaba olacağının altını çizen müellif (s. 11), bize göre aslında üstlendiği görevin güçlüğüne işaret etmektedir. Zira herkesin bir şeyler bildiği ya da bildiğini zannettiği bir konuda yazmak, bir akademisyenin/yazarın üstlenebileceği en zor görevlerin başında gelmektedir. Üstlendiği bu zor görevin ilk adımı olarak "etik nedir?" sorusunu ele alan yazar, "etik" kavramının bazı filozoflar tarafından ahlakın, felsefi düzlemde tartışılması olarak tanımlandığını ifade eder (s. 11). Kendisinin de katıldığı bu tanımın doğrulanması

için, etiğin tanımında geçen "ahlak" ve "felsefi düzlem" kavramlarının ber-
 raklaştırılması gerektiğini düşünen müellif, "ahlak kavramının bir isim ol-
 duğunu, bu ismin en kolay şekilde bu ismin sıfatı olan "ahlaki" kavramıyla
 açıklanacağını belirtir. Buna göre gündelik hayatta kullanmış olduğumuz
 "yargılar" ile "ahlaki yargılar" arasında bir ayrım yapan Feldman, ikisi ara-
 sında sezgisel bir farklılığa işaret eder. Söz gelimi, bir kimse "kürtaj yanlıştır."
 diyorsa, bu kişinin ahlaki bir yargıda bulunduğunu biliriz. Aynı kişinin
 Marblehead'ın Boston'un kuzeyinde bulunduğunu söylediğindeyse, ahlaki ol-
 mayan bir yargıda bulunduğunu biliriz (s. 12). Dolayısıyla aradaki farkın
 gayet açık olduğunu ifade eden müellif, bu noktada akıllara gelen "genel
 olarak bu ayrımın temeli nedir?", "ahlaki yargıların ahlaki olduğunu nasıl
 anlarız?", "ahlaki yargılarda olup da ahlaki olmayan yargılarda eksik olan
 ilginç özellikler nelerdir?" sorularına verilebilecek çok basit bir cevabın bu-
 lunduğunu söyler. Bu cevabın, ahlaki yargıları ifade etmek için kullanılan
 cümlelerin bazı özelliklerinde yattığını belirten yazar, ahlaki yargıları ifade
 eden cümlelerin "doğru", "yanlış", "iyi", "kötü", "-meli", "-malı" gibi "değer"
 bildiren terimleri içerdiğini ifade eder. Feldman, "değer" kavramından hare-
 ket edilerek, ahlaki yargılara ilişkin bir önerme kurulabileceğini söyler. Söz
 konusu önerme, müellife göre, ahlaki bir yargının bir değer terimi kullan-
 mak zorunda olduğu fikrini temel alır. Buna göre:

M1: "Bir cümle ancak ve ancak bir değer terimi içerdiği takdirde bir ahlaki yar-
 gıyı ifade eder." (s. 13)

M1 kuramına göre "kürtaj yanlıştır." yargısının ahlaki bir yargıyı ifade et-
 tiğini söyleyen yazar, bunu birçok insanın kabul edeceğini, ancak bu öner-
 menin doğru bir ahlaki yargıyı ifade ettiğine herkesin katılmayacağını ileri
 sürer. Bunun yanında o, ortaya çıkan önermenin doğru olmadığını iddia
 ederek, bu önermenin uygulamada her zaman doğru olan sonuçlara ulaştır-
 mayacağını da ekler. Ona göre "makinemi tamir ederken, zamanlama
 dışlisini hep yanlış yere koyuyorum." cümlesi içerdiği "yanlış" kelimesi ne-
 deniyle ahlaki bir yargı içerdiğini ima etse de, aslında bu cümle ahlaki bir
 yargı ifade etmekle uzaktan yakından alakası yoktur. Dolayısıyla ahlaki
 yargılarla diğer yargılar arasındaki ayrımın sadece kullanılan kelimeler te-
 melinde yapılamayacağını ifade eden Feldman, bu konuda cümlelerin konu-
 su açısından bir ayrıma gidilebileceğini söyler. Burada bir ahlaki meseleler
 konu listesine ihtiyacımız vardır. Yazar bu konulardan bazılarının "kürtaj,
 intihar, ötenazi, adalet, ..." olabileceğini söyler ve bir ikinci önerme ortaya
 koyar:

M2: "Bir cümle ancak ve ancak ahlaki bir mesele hakkında olduğunda ahlaki
 bir yargı içerir." (s. 15)

Yazar M2 kuramının da birçok noktada doğru sonuç vermesine rağmen, yanlış yönlendirici bir karaktere sahip olduğunu ifade eder. "Kürtaj bazı yerlerde yasa dışıdır." gibi bir yargının ahlaki bir konu olan "kürtaj" kavramını içermesine rağmen, Feldman bunun ahlaki bir yargıyı ifade etmediğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla yazar, ahlaki yargıların diğer yargılardan, sadece içerdiği kavram ya da konu temelinde sağlıklı bir şekilde ayrılamayacağını ifade eder. Müellif, kavram ve konunun beraber ele alındığında doğru bir sonuca ulaşım ulaşılamayacağını görmek için yeni bir önerme ortaya koyar (bu noktada bir ekleme yaparak ahlaki konuları, toplumun adetleriyle eşitleyen Hartland-Swann'ın yaklaşımını benimser. bkz. s. 16):

M3: "Bir cümle ancak ve ancak (I) o toplumun ahlaki bir âdeti hakkındaysa, (II) değer bildiren bir terim içeriyorsa o toplum için ahlaki bir yargıyı ifade eder." (s. 17)

Yazar, üzerinde biraz düşünüldüğünde M3 kuramının da kabul edilebilir olmadığını ifade eder. Bir başka ifadeyle M3 kuramına göre ahlaki olmayan birçok ahlaki yargı vardır. Bunu bir örnekle açıklayan yazar, ıssız bir adada tek başına yaşayan ve adada görmekten büyük zevk aldığı kelebekleri toplamak isteyen bir insanla ilgili olarak kendisine söylenecek olan "bu kelebekleri öldürmek yanlıştır." cümlesinin ahlaki konuları toplumların adetleriyle eşitleyen yaklaşımla uyum göstermediğini iddia eder. (s. 19) Zira ona göre ıssız bir adada tek başına yaşayan biri için toplumdan söz edilemez. Bu açıklamadan sonra müellif Kant'ı yardıma çağırmaktadır. Kant'ın "ahlaki buyruk"larla "ahlaki olmayan buyruk"lar arasında bir ayrım yaptığını ifade eden yazar, Kant'ın yorumlarının ahlaki yargılar hakkındaki sorunlarla ilgili değil, daha ziyade ahlaki buyruklarla ilgili sorunları hedeflediğini söyler. Bunun ardından Feldman, buyrukların "gerekir" ya da benzeri türde bir kelime içeren cümleler olarak görülmesi gerektiğini ifade eder. Bazı buyrukların (1) açıkça varsayımsal, bazılarının biçim olarak olmasa da (2) üstü kapalı olarak varsayımsal, diğer bazılarının ise (3) ne açıkça ne de üstü kapalı olarak varsayımsal olduğunu ifade eden yazar, sırasıyla buyrukların bu üç durumyla ilgili olarak şu örnek cümleleri gösterir: (1) "Eğer köprüyü havaya uçurmak istiyorsan, dinamit kullanman gerekir.", (2) "Paramı kötü gün için saklaman gerekir.", (3) "Daha hürmetkar olman gerekir.". Bu örnek cümleleri ortaya koyduktan sonra müellif, Kant'ın tezinden hareketle kategorik buyruğu ahlaki buyrukla eşitleyerek yeni bir önerme ortaya koyar:

M4: "Bir cümle ancak ve ancak bir kategorik buyruksa ahlaki buyruk olabilir." (s. 21)

Feldman, M4 kuramının da yanlış olduğunu şu örnekle ortaya koyar. Genç bir kadın düşünmemizi isteyen yazar, bu kadının Deniz Ticareti Aka-

demisi'ne gitmek istediğini fakat bu okula gitmenin kadınlar açısından çok da onaylanan bir durum olmadığı kaydını düşer. Ardından o, bu konuda genç kadının annesine danıştığını ve annesinden şöyle bir cevap aldığını varsaymamızı ister: "Eğer gitmek istiyorsan gitmen gerekir.". Müellif burada annenin niyetinin ahlaki bir karakter arz etmesine karşın, M4 kuramına göre annenin cevabı ahlaki değildir. Çünkü annenin cevabı yukarıda ifade edilen açıkça varsayımsal sınıflamasına girmektedir. Yazar, mezkur örneğin Kantçı ahlakın daha karmaşık versiyonlarını çürüteceğinin hiçbir şekilde kesin olmadığını, ancak M4'ü çürüteceğini ifade eder. Modern Kant yorumcularının bu görüşü doğru ve açık hale getirip getiremeyeceklerini görmenin de ilginç olabileceği tespitini yapan Feldman, aslına bakılırsa bunun nasıl yapılacağıyla ilgili kendisinin de bir fikri olmadığını belirtir. (s. 22)

Geldiği son noktada ahlak kavramıyla ilgili olarak dört temel önerme üzerinden yürüttüğü tartışmada müellif şu ilginç itirafı yapar:

Dolayısıyla daha baştan şunu kabul etmek gerekir ki, bir yargıyı ahlaki yargı haline getiren ya da bir buyruğu ahlaki yapan şeyin ne olduğunu söylemek kolay değildir. Dolayısıyla cevaplamaya koyduğumuz soruları cevaplamayı başaramadık. 'Ahlaki' sıfatının ne anlama geldiğini söyleyemedik. Bunun ışığında, daha soyut bir soru olan 'ahlak nedir?' sorusuna tümüyle tatmin edici bir cevap vermek pek mümkün gözükmemektedir. (s. 22)

Verdiği cevabın, okuyucularını hayal kırıklığına ve ümitsizliğe sevk ettiğinin farkında olan müellif, şu cümleleriyle okurların yüreğine bir nebze olsun su serpmektedir:

... O halde ahlaki yargıyı ya da ahlaki buyruğu ayırt eden özelliğin ne olduğunu söylememiş olsak da, yine de ahlaki yargıyı ya da buyruğu gördüğümüzde ayırt edebiliriz. (s. 22)

İlk soruyu cevaplamanın zorluğunu ortaya koyan Feldman, mezkur bölümün devamında ikinci soruyu yani "ahlakın felsefi düzlemde incelenmesi" konusunu ele alır. Tartışmasının başında ahlaki inançların toplumdan topluma değiştiği klişesine yer veren yazar, farklı ahlaki inançların incelenmesinin ilginç ve zahmete değer bir iş olduğunu (s. 23) söyleyerek incelemesine başlar. Müellif, bu kısımda beş ahlaki inceleme türünü ele alır.

İlk ahlaki inceleme tarzına "betimleyici ahlak" adını veren müellif, bu girişimin felsefi bir girişim olmadığını ancak yine de (!) bunun nedenini söylemenin kolay olmadığını ifade eder. O, bu girişimin daha ziyade antropologların, sosyologların, sosyal tarihçilerin işi olduğunu söyler. Ancak yine de o, bazı felsefecilerin "betimleyici ahlak"ı, felsefi etik incelemeleriyle birleştirmekte kayda değer başarılar elde ettiklerini söyler. (s. 23)

İkinci ahlaki inceleme tarzı "kuramsal olmayan ahlak"tır. Yazara göre insanlar, ahlaki meseleler hakkındaki görüşlerini, genel ahlak ilkelerine açığa çıkararak herhangi bir gönderimde bulunmadan savunmaya ve geliştirmeye çalıştıklarında bu ahlaki inceleme tarzı sınırları içerisine girmektedirler. Müellif, savaş, ötenazi, cinsiyetçilik gibi ahlaki konuların genel ahlaki ilkelerde anlaşmadan tartışılmasına bu ismi verir. Buna göre barlarda, kafelerde, sokaklarda yapılan ahlaki tartışmalar kuramsal olmayan ahlaki incelemeye iyi birer örnektirler. (s. 24)

Üçüncü tür ahlaki inceleme ise "normatif etik"tir. Yazar, normatif etiği, ahlaki olarak doğru eylem hakkındaki en temel ilkeleri keşfetme, formüle etme ve savunma girişimi olarak tanımlar. (s. 24)

Dördüncü tür ahlaki inceleme "meta-etik"tir. Meta-etigi, ahlaki değerlendirmenin kritik terimlerinin anlamlarını keşfetmeye ve açıklamaya çalışmak olarak tanımlayan müellif, meta-etikle iştigal eden felsefecilerin "iyi", "kötü", "doğru", "yanlış" gibi ahlaki değerlendirme terimlerinin anlamını formel tanımlar vererek yapmaya çalıştıklarını söyler. (s. 25)

Beşinci ve son ahlaki inceleme ise "ahlakçılık"tır. Müellif, ahlak üzerine kitap yazan yazarların, okuyucularını ahlaken daha üstün insanlar yapma çabalarına matuf olan yaklaşımlarının, bu inceleme türü altında ele alınması gerektiğini ifade eder. (s. 26)

Yazar, eserinin ilk iki incelemeyi içermediğini ancak zaman zaman bu iki inceleme tarzına da müracaat ettiğini ifade ederek birinci bölümü nihayete erdirmektedir.

Eser, mevcut ahlak literatürümüz göz önüne alındığında iki yönüyle öne çıkmaktadır: İlk olarak; ülkemizde hakkında çok az malumata sahip olduğumuz "eylem faydacılığı", "kural faydacılığı", "kuralcılık", "duygusalılık" gibi önemli ahlak teorilerine yer vermektedir. Bunu önemli görüyoruz, çünkü eser, ahlak alanında çalışmak isteyen araştırmacılara yeni ufuklar açmaya aday bir eserdir ve bu yönüyle de Batı dünyasında oldukça yaygın olarak ahlak felsefesi gündemini meşgul etmesine rağmen ülkemizde üzerinde neredeyse hiç çalışma yapılmayan ahlak teorilerine yönelik ilgiyi artıracığı kanaatini taşıyoruz. Bu açıdan bu çalışma, ülkemizdeki Batı ahlak literatürü hakkında önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

İkinci olarak ise, eserde yer verilen ahlak teorileri, analitik gelenekte oldukça yaygın olmasına karşın, ülkemizde çok da alışık olmadığımız bir yöntemle ele alınmaktadır. Detaylandırmak gerekirse, klasik ahlak eserlerinde, ahlak teorileri hakkında genel malumat verilirken, doğrudan ve betimleyici bir anlatım tarzı benimsenmektedir. Fakat müellif, eserinde yer verdiği ahlak teorilerine analitik bir tarzda yaklaşmakta ve her bir ahlak teorisinin

temel iddialarını önermeler halinde sunmaktadır. Daha sonra ele aldığı ahlak teorisine yöneltilen lehte ve aleyhte argümanları, oluşturduğu bu temel önermelere uygulamakta ve söz konusu argümanlar ışığında bu önermeleri farklı formlara dönüştürmektedir. Müellifin, ahlak teorilerini bu şekilde analitik bir tarzda ele alması, meselelerin, okuyucu tarafından daha rahat ve kolay anlaşılmasını sağlamakta, okuyucunun ele alınan teorilerin problemleri yönlerini görmesini ve genel resim hakkında daha net görüşlere ulaşmasını temin etmektedir.

Bu hususiyetleriyle öne çıkan eser, bazı sorunları da bünyesinde barındırmaktadır. Söz gelimi, ahlaki yargıları ele aldığı bölümde, ahlaki yargılardan Kant'ın buyruklarına geçişi, toplum içerisinde yaşamayan bir kimsenin ahlaki emirlerin muhatabı olamayacağı şeklindeki yaklaşımı, teorilerin temel önermelerini ele alırken, önermeler arasındaki geçişlerde ortaya çıkan problemler, vb. gibi çeşitli noktalarda müellife yöneltebilecek eleştiriler ve sorular mevcuttur. Ancak bu itirazları ve eleştirileri burada zikretmek hem yazının amacı hem de konusunun dışındadır. Bir diğer problem ise eserin muhatabı kitlesi ile alakalıdır. Her ne kadar eserin önsözünde müellif, muhatabı arasında normal okuyucuların da yer almasının amaçlandığını ifade etse de, ele almaya çalıştığımız bölümde de görüldüğü gibi, eser normal okuyucu için çok da işlevsel olmayan bir yazın tarzına ve içeriğe sahiptir. Her ne kadar yazar, meseleleri oldukça sade bir biçimde ve günlük yaşamdan örneklerle açıklamaya çalışsa da problemin doğası gereği, bu sadeleştirme çabaları istenilen düzeyi yakalayamamıştır. Özellikle yazarın, ahlak teorileri için lehte ve aleyhte ortaya konulan argümanları değerlendirdiği bölümlerin meseleye vukufiyeti olmayan okuyucuyu oldukça zorlayacağını düşünüyoruz. Yukarıda ifade ettiğimiz "eserin okuyucunun kafasındaki büyük resmi netleştirdiği" tespitimiz, bu noktada meseleye hâkim olan okuyucuları kapsamaktadır. Ancak belirli bir kitleye hitap edebilme durumu belki de felsefi eserlerin herkes tarafından kabul edilmesi gereken kaderidir. İçerik ve üsluba dair problemlerinin yanında, eserde işlevsellikle ilişkili önemli bir sınırlılık da vardır ki bu da eserin 34 yıl önce yazılmış olmasıdır. Söz konusu 34 yıllık süreç içerisinde genelde ahlak alanında, özeldede ise ele alınan ahlak teorilerinde meydana gelen değişim ve dönüşümler için araştırmacıların ve ilgililerin diğer kaynaklara müracaat etmeleri ihtiyacı hâsıl olmaktadır. Bu durum okuyucuların eserden istifade ederken akıllarında tutmaları gereken bir durumdur.

Son olarak bu faydalı eseri tercüme ederek bizlerin istifadesine sunan Ferit Burak Aydar hem değerli çabası hem de çevirideki başarısı için, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi de alandaki önemli bir boşluğu dolduran bu faydalı eseri bizlere kazandırdığı için özel bir teşekkürü hak etmektedir.

İdeolojik Tarih Okumaları

İrfan AYCAN ve M. Mahfuz SÖYLEMEZ, Ankara Okulu Yayınları,
Ankara, 2014.

Feyza DOĞRUYOL*

İnsan topluluklarını, bu toplulukların birbirleri ile olan ilişkilerini, kültür ve medeniyetlerini yer ve zaman göstererek, sebep-sonuç ilişkisine dayalı olarak inceleyen bilim olarak tanımlanan tarih, her bilim gibi tarafsızlık gerektirir. Bu bilimde faaliyet gösteren tarihçi, geçmişe dair elde ettiği kitap, kanıt, belge, şahit gibi verileri tarafsızlıkla inceleyerek çalışmalarda bulunur. Fakat her insan gibi tarihçi de onun davranışlarına yön veren bir ideolojiye sahiptir ve bazen bu etkisi altında bulunduğu ideolojisi ile çalışmalarına yön verebilir. Bu şekilde tarihçi gerçek olandan uzaklaşarak, zihninde önceden kurmuş olduğu bir oyuna doğru daha da yaklaşır ve sonuçta ortaya geçmişte yaşayan insanların değil bizzat bugün, tarihçinin çizmiş olduğu bir resim çıkar. Böyle bir yaklaşımın tarih bilimi ile örtüşmediği kesindir. Sahip olduğu ideoloji ne olursa olsun bir tarihçi, ancak olanı olduğu gibi gördükçe gerçeklere ulaşabilir.

Tarih boyunca çeşitli sebeplerle tarihe ideolojik yaklaşanlar ve tarihe göre değil tarihi bizatihi, istek ve arzularına göre şekillendirenler olagelmıştır. Bu şekildeki yaklaşımların bilinmesi bir araştırmacı için oldukça önemlidir çünkü ancak bu şekilde ideolojik yaklaşım hatasından kurtulunabilir. Tarihçinin içinde yaşadığı dönemin düşünce yapısından yahut etkilerinden tamamen sıyrılması mümkün olmasa da o, ideolojinin dayattığı fikirlerden tarihi hariç tutabilir. Böylesi bir yaklaşımdan uzak olarak tarihte boy göstermiş ve İslam Tarihi için oldukça önemli olan tarihçilerin sayısı çoktur.

Taritimını yapmaya çalıştığımız İrfan Aycan ve M. Mahfuz Söylemez tarafından kaleme alınan *İdeolojik Tarih Okumaları* isimli eser, siyasi ve toplumsal karmaşanın yaygın olduğu bir dönem olan Emevîler dönemine, kendi bakış açıları ile bakan beş önemli yazar ve onların eserleri üzerine bir çalışmadır. Eser, İslam tarihi boyunca, gerek dinî görüşlerine dönemin siyasetini yansıtanlar, gerekse de siyasî tutumlarında mensubu oldukları mezhebin görüşlerini hâkim kılanların, tarih literatürüne nasıl eserler bırakmış olduklarını göstermesi açısından oldukça önem taşımaktadır. Ayrıca yazarlar kitapta bulunan beş makale ile okurun tarihe, birbirine muhalif görüşlerde

* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.
(fdogruiol@sakarya.edu.tr)

olan aynı din müntesiplerinin perspektiflerinden bakma imkânı sağlamakta, tarihi “öteki”nin gözünden görme ve okuma olanağı sunmakta ve böylece günümüz tarihçilerine, dönemin ideolojisinin yönlendirdiği ve şekillendirdiği bir tarih anlayışıyla oluşan tarihi daha objektif okuma imkânı sağlamaktadır. Nitekim belirtildiği üzere eserin telif amacı tarihçiye bu ideolojik birikim karşısında bir hareket kabiliyeti sağlamak ve geçmişi en doğru şekilde okumasını kolaylaştırmaktır.

Kitap, önsöz, giriş ve beş makaleden oluşmaktadır. Önsözde kısaca “ideolojik tarih” ile ne kastedilmek istendiği, kitabın yazılma amaçları sıralanmıştır. Giriş kısmında kitabın isminden de yola çıkarak “ideoloji” ve “tarih” kelimelerinin tanımları yapılmış, daha sonra tarihçiliğin tarafsızlığı konusuna değinilmiştir. “İdeolojik Tarih” söylemini biraz daha genişleterek açıklayan yazarlar, ideolojik görüş ışığında kurgulanan tarihin ve bu kurgulamanın sebeplerini, böyle bir yanılgı içinde olan tarihçinin düştüğü hataları sorgulamaktadırlar. Bunu yaparken tarihten ve önemli tarihçilerden örnekler vermektedirler.

İrfan Aycan’a ait “*Câhız ve Emevî Tarihine Mutezilî Bir Yaklaşım*” başlıklı ilk makalede, Câhız’ın (ö. 255/869) Abbasî halifelerinden Mütevekkil’in ilk dönemlerinde başkadının oğluna takdim için telif ettiği ve Emevîlere karşı oldukça sert ve katı bir üslup kullandığı “*Beni Ümeyye Risalesi*” konu edinilmektedir. Câhız mezkûr eserini Mutezilî bir yaklaşımla ve bulunduğu dönemin siyasî, itikadî ve fikrî yapısının etkisi altında telif etmiştir. Makalede öncelikle Mutezilî âlim Câhız’ın hayatından kısaca bahsedildikten sonra Emevî tarihine ve halifelerine yaklaşımının ipuçları verilmektedir. Mensubu olduğu Mutezile mezhebinin bazı temel itikadî görüşleri açıklandıktan sonra Câhız’ın makalede ele alınacak olan risalesinde benimsemiş olduğu üslubunun muhtemel sebepleri sorgulanmaktadır. Risalesini Emevî sempatizanı olan *Ehl-i Nâbite* adlı gruba reddiye mahiyetinde yazmış olması, o dönemde Mutezile’nin devlet ricali tarafından itibar görmesi ve din adamlarının ödüllendirilmesi bu sebepler arasında sıralanmaktadır. Makalede son olarak, risalenin tercümesi dipnotlarla zenginleştirilerek okura sunulmaktadır. Câhız’ın makalede karşımıza çıkan üslup örneği, ideolojik tarih yaklaşımlarına verilebilecek en etkili örneklerden biridir ve tarihte bu şekilde birçok misal mevcuttur.

Kitapta yer alan makalelerden ikincisi Mahfuz Söylemez’e ait “*Emevîler’e Hâricî Bir Yaklaşım-İbn Sellâm el-İbâdî Örneği*” başlıklı makaledir. Makale, Câhız ile Mutezilî yaklaşımını gördüğümüz Emevî tarihine, İbn Sellâm (ö. 273/886) ile Hâricî penceresinden bakma imkânı sağlamaktadır.

Yazar öncelikle, Siffin Savaşı'nda Hz. Ali ve Muaviye arasında cereyan eden olaylar sonrası ortaya çıkan Hâricîler ve Emevîler döneminde onlara karşı takınılan tutum hakkında bilgi vermektedir. Daha sonra İbn Sellâm'ın şahsiyeti, hayatı, yaşadığı dönem, kısaca Rüstemîler Devleti ve İbn Sellâm'ın tarihî düşüncelerini etkileyen Hâricîlerin İbadiyye kolu hakkındaki bilgileri sıralamaktadır. Mezhebin İbn Sellâm'a yapmış olduğu etkiyi daha iyi anlamak için iman, imamet, cihad ve büyük günah gibi bazı temel meselelere de değinerek okuyucuya genel bir tablo çizmektedir. Yazar makalenin devamında İbn Sellâm'ın sahabe ve Emevîler hakkındaki görüşlerini göstermesi açısından "*Kitabun fihi Bedu'l-İslam ve Şerâiu'd-Din*" adlı eserinden küçük bir kısmın tercümesini sunmuştur. Bu tercümeden de anlaşıldığı üzere İbn Sellâm, önemli bazı sahabeleri kendi ideolojisi doğrultusunda tabiri caizse "sözcü" olarak kullanmakta ve Emevîler hakkındaki görüşlerini ifade ederken onların konumlarından faydalanmaktadır. Yazarın da belirttiği gibi İbn Sellâm'ın, bu sahabileri özellikle Hz. Osman ve Emevîler ile iyi geçinemeyenler arasından seçtiği dikkat çekmekte ve onlara kendi fikirlerini söyleterek etkisini artırmaya çalıştığı görülmektedir. Câhuz gibi İbn Sellâm da Emevîleri birçok uygulamada din-dışı bırakmaktadır. Yazar onun bu söylemlerinin en önemli sebebini, tarihe İbadî perspektifinden bakması ve olaylara Hâricî yaklaşımıyla yorum yapması olarak görmektedir. Sonuç olarak Söylemez'in bu makalesi ile Hâricîlerin ilk dönem İslam tarihine bakışı rahatça görülebilmektedir.

İdeolojik tarih okuması bağlamında ele alınan bir diğer önemli isim İbn Teymiyye'dir (ö. 622/1225). Dönemin Şiî ulemasının özellikle Muaviye ve Yezid'i öne alarak Ehl-i Sünnet'e yapmış oldukları saldırılar ve İbn Teymiyye'nin bu saldırılar karşısında Emevîleri, Muaviye b. Ebi Sufyan ve Yezid b. Muaviye'yi nasıl savunmacı bir yaklaşımla koruduğu Mahfuz Söylemez tarafından tercümesi yapılan iki risaleden anlaşılmaktadır. Kitabın üçüncü makalesi olan bu makalede öncelikle İbn Teymiyye'nin yaşadığı dönem ve siyasi yapısı gibi dönemin genel karakteri hakkında bilgi verilmekte daha sonra İbn Teymiyye'nin hayatı önemli ayrıntılarla anlatılmaktadır. Makalede, İbn Teymiyye'nin Emevî yanlısı tutumunun arka planında yatan en önemli etkenlerden birisi olarak gösterilen Şiîler ve onlarla olan mücadelesi de açıklık getirilmeye çalışılan önemli konular arasındadır. Ayrıca Müslümanlara saldıran Moğollar ve onlara destek veren bazı Şiî gruplar ve toplumda onlara karşı oluşan tepki gibi konulara da değinilmektedir.

Konuya örnek olarak gösterilen risaleler, İbn Teymiyye'ye Muaviye b. Ebi Sufyan hakkında sorulan sorular ve cevapları içeren "*Sualun fi Muaviye b. Ebi Sufyan*" ve Muaviye'nin kendisinden sonra tayin ettiği oğlu Yezid hakkında sorulan sorular ve cevapları içeren "*Sualun fi Yezid b. Muaviye b.*"

Ebi Sufyan” isimli risalelerdir. Tercümeleri Mahfuz Söylemez tarafından yapılan risalelerde, İbn Teymiyye, Muaviye ve oğlu Yezid hakkında kendisine sorulan bazı sorulara cevaplar vermiştir. Anlaşıldığı üzere risalelerde verdiği yanıtlar Muaviye ve Emevîleri destekler niteliktedir. Dolayısıyla önceki iki makalede karşımıza çıkan Muaviye ve Emevî aleyhtarlığının tersi bir durumla karşı karşıya kalınmaktadır. Bu da, kitapta vurgulanmak istenen ana fikir olan kişilerin yaşadıkları dönemi kendi fikirleri doğrultusunda yansıttıklarında ve olaylara ideolojik yaklaştıklarında kendi dönemlerinin birer özetleri oldukları varsayımını bir kez daha kanıtlamaktadır. Aynı şekilde bu risaleler ile İbn Teymiyye de döneminin karakteristik yapısının farklı bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dördüncü makale ise Emevî-Haşimi çekişmesinin ayrıntılarını konu edinen ve Mısırlı tarihçi Makrizî'nin (ö. 845/1442) *“en-Niza ve't-Tehasüm fi ma beyne Beni Ümeyye ve Beni Haşim”* başlıklı risalesinin örnek okuma olarak verildiği *“Makrizî ve Emevîler”* başlıklı makaledir. Makaleye Makrizî hakkında bilgi verilerek giriş yapılmış, daha sonra hayatı, çalışmaları, kaleme aldığı eserleri, mezhebi ile ilgili hususlar ve ayrıca Hanefiler'e karşı çok sert eleştiriler yöneltmesi, farklı görüşleri sebebiyle bazı gruplar tarafından Şiîlikle itham edilmesi gibi konulara değinilmiştir. Risalesindeki bazı ifadelerinden anlaşılmaktadır ki Makrizî açıkça Haşimoğullarını savunmakta ve Emevîler'in hilafet hakkı istemesini uzak bir ihtimal olarak görmektedir. Makrizî bu söylemleri ve tutumu ile, muhalif olan iki grup arasında tarafsızlığını koruyamamakta ve olaylara tamamen ideolojik yaklaşan bir örneği temsil etmektedir. Makalede bu iddianın okuyucu tarafından daha iyi anlaşılmasını sağlamak için tercümesini İrfan Aycan ve Abdulhâlık S. Bakır'ın yaptığı yukarıda zikredilen risaleye yer verilmiştir.

Kitapta bulunan son makale ise Mahfuz Söylemez tarafından kaleme alınan *“İmâmiyye ve Tarih'in Yeniden İnşası”* başlıklı makaledir ve kitaba ikinci baskıda sonradan eklenmiştir. Makalede İmâmiyye mezhebi mensubu Ebu Mansur Ahmed b. Ali et-Tabersî (ö. 548/1154)'nin *“el-İhticâc”* adlı eserinden alınmış bir metinden hareketle mezkûr şahıs özelinde bazı İmâmi müelliflerin geriye dönük olarak tarihi nasıl inşa etmeye çalıştığı anlatılmaya çalışılmıştır.

Makalede Şiî müellif Tabersî hakkında kısa bir malumattan sonra eseri hakkında bilgi verilmektedir. Belirtildiğine göre eser, İmâmiyye'nin itikadî görüşlerinin doğruluğunu ispat için kaleme alınmıştır. Dolayısıyla eser yazılış amacı bakımından belli bir fikri savunmak ve muhalif görüşleri reddetmek eğilimindedir. Burada Tabersî'nin kitabından okura örnek olarak sunulan bölüm ise *“Ömer'in, Halifenin Şura İle Tespit Edilmesini Kararlaştırıp Vefat*

Etmesinden Sonra Emiru'l-Mü'minin'in Şura'nın Diğer Üyelerine Karşı İleri Sürdüğü Deliller" başlığını taşımaktadır. Metnin tercümesi dipnotlarla zenginleştirilmiş ve bazen de kaynaklar belirtilerek irdelenmiştir. Tercümeden sonra bir değerlendirme kısmı da yer almaktadır. Metnin birçok yönden sıkıntısı olduğunu belirten yazar, aktarılan tarihi olayların ve kullanılan rivayetlerin aynı dönem ürünü olmaması ve çelişkiler taşıması sebebiyle metnin Tabersî yahut başka bir yazarın kurgu ürünü olduğunu belirtmektedir. Yazar yalnızca rivayetleri değil metinde kullanılan üslup, atıf yapılan ayetler, tarihî olaylar ve Tabersî'nin ravilerini de değerlendirmekte; farklı kaynaklardan deliller ile metnin kurgulanmış olduğu ispat etmeye çalışmaktadır. Son olarak yazar, metnin yapay ve kurgulanmış bir gelecek inşa etme amacıyla kaleme alındığı sonucuna varmaktadır.

Sonuç olarak, tarihin bir ideoloji doğrultusunda okunması ve eserlerin bir ön kabulle kaleme alınması, tarih araştırmacıları için son derece yanlış ve kabul edilemeyecek hatalardandır. Çünkü geleceğin inşası geçmişin doğru bir şekilde anlaşılması ile mümkündür. Fakat tarih boyunca genelde bazı müellifler ve özelde tarihçiler, kendi ideolojileri doğrultusunda ve kendi davalarını meşrulaştırmak adına, bazen en önemli isimleri konuşurma yoluna gitmişler bazen aralarında zaman farkı bulunan ayrı rivayetleri bir metinde toplamışlar ve bazen de şahsiyetlerini tanıdığımız kişilere zıt denebilecek vasıflar yüklemişlerdir. Böylesi bir anlayış, doğru ve tarafsız çalışmalar yapmak isteyen tarihçiler için büyük bir engeldir. İrfan Aycan ve M. Mahfuz Söylemez'in tanıtımını yapmaya çalıştığımız bu eseri, hem tarih alanında çalışanların hem de çalışmalarına tarihi bilgiler ile destek sağlayan her bir araştırmacının dikkatle okuması gereken eserlerdendir. Çünkü ifade ettiğimiz gibi eser, tarihi bilgilerin tarafsız bir gözle okunmasının önemini, insanların kendi ideolojilerini "öteki"ne dayatmasının ne gibi sonuçlar doğuracağını ve tarih yazmanın ne gibi zorluklar taşıdığını açıkça ortaya koymaktadır.

İNDEKS

(Cilt: XVIII, Sayı: 33-34, Yıl: 2016)

- ALTINTAŞ, Muhammed Esat, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Gözüyle Değer Öğretimini Gerçekleştiren Öğretmenlerde Olması Gereken Nitelikler (Nitel Bir Araştırma)/ *Qualitative Study about Qualities of Ideal Teacher Who Teaches Moral Values According to Religious Culture and Ethics*", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XVIII, sayı: 34, yıl: Aralık 2016, s. 125-142.
- BALCI, Elif Nur Erkan, "Two Different Perspectives of MacIntyre on Hume: Revisiting Alasdair MacIntyre's Approach to David Hume's Moral Philosophy", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XVIII, sayı: 34, yıl: Aralık 2016, s. 31-50.
- BATAK, Kemal, "Aristoteles'te En Yüksek Entelektüel Erdem/ *The Highest Intellectual Virtue in Aristotle*", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XVIII, sayı: 33, yıl: Haziran 2016, s. 17-28.
- BATAK, Kemal, "Ernest Sosa'nın Erdem Epistemolojisi/ *Virtue Epistemology of Ernest Sosa*", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XVIII, sayı: 34, yıl: Aralık 2016, s. 1-29.
- ÇİL, Fatma Hayrünnisa, "Muhammed Ferîd Vecdî'nin Makâmelerinde Ahlâkî ve Sosyal Konular/ *Ethical and Social Issues in Mohammad Farid Wajdi's Maqamat*", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XVIII, sayı: 33, yıl: Haziran 2016, s. 143-169.
- İNANÇ, Yonis, "Nahiv İlminde Kıyâsa Yöneltilen Bazı İtirazlar/ *Some Objections Directed Against the "Qiyâs" in the Nahw*", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XVIII, sayı: 34, yıl: Aralık 2016, s. 73-91.
- KARTALOĞLU, Habib, "Şî'i-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar/ *Considerations on the Reasons of Emergence of Shi'i-Usûliyya Thought*", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XVIII, sayı: 33, yıl: Haziran 2016, s. 75-90.
- KAYA, Emrah, "İbnü'l-Arabî'nin Din ve İnançlara Yaklaşımının William Chittick ve Reza Shah-Kazemi Perspektifiyle Evrenselci Yorumu/ *Through Perspectives of William Chittick and Reza Shah-Kazemi A Universalist Interpretation of Ibn al-Arabî's Approach to Religions and Beliefs*", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XVIII, sayı: 33, yıl: Haziran 2016, s. 53-73.
- KAYA, Süleyman, "Fıkıh Tarihi Bağlamında Osmanlı Tecrübesini Doğru Anlamak/ *Understanding Correctly the Experience of Ottoman in the context of the History of Fiqh*", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XVIII, sayı: 33, yıl: Haziran 2016, s. 1-15.

- KAZANCIOĞLU, Habibe, “Mihrişah Vâlide Sultan Su Bendi/ *Mihrişah Vâlide Sultan Water Bend*”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XVIII, sayı: 34, yıl: Aralık 2016, s. 93-123.
- ÖZKAN, Mehmet Şükri, “Paul F. Knitter’in Dinler Arası Diyalog Anlayışı/ *Interreligious Dialogue Understanding of Paul F. Knitter*”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XVIII, sayı: 34, yıl: Aralık 2016, s. 51-71.
- TERZİOĞLU, Hülya, “İslâm’da Kadının Konumuna Modern Yaklaşımlar -Mûsâ Cârullah Örneği-/ *Modern Approaches to the Position of Women in Islam -The Example of Moosa Jarallah-*”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XVIII, sayı: 33, yıl: Haziran 2016, s. 91-109.
- UYSAL, Halil, “İnsan Konulu Sözcükler Bağlamında Fasih Arapça ve Mısır Lehçesi Bir Karşılaştırma Denemesi/ *A Comparative Study of Standard Arabic and Egyptian Dialect in the Context of Human/Man Themed Words*”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XVIII, sayı: 33, yıl: Haziran 2016, s. 111-142.
- UYSAL, Şule Yüksel, “Hanefî Hadis Anlayışının Fethu’l-kadir’e Yansımaları ve İbnü’l-Hümâm’ın Tercihleri/ *The Reflections of Understanding of Hadith in the Hanafi School of Law on Fath al-Qadir and Ibn al-Humam’s Preferences*”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XVIII, sayı: 33, yıl: Haziran 2016, s. 29-52.

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

YAYIM İLKELERİ

1. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
5. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
6. Yayımlanması istenen yazılar, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/sakaifd> adresinden kullanıcı adı ve şifre girilip sisteme yüklenilerek ve cahatli@sakarya.edu.tr adresi ile iletişime geçilerek gönderilmez. Ayrıca web sayfası üzerinde yer alan yazar/çevirmen iletişim formu ve makale bilgi ve yazar iletişim formunun doldurularak gönderilmesi gerekmektedir.
7. Gönderilen yazılar öncelikle şekil ve içerik açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
8. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
9. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı üç hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği her üç hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. İki hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
10. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.

11. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
12. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
13. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
14. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.
15. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
16. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
17. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

Yazım İske ve Kuralları

1. Çalışmalarda TDV *İslam Ansiklopedisi*'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir.
2. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: Üst: 5.4 cm; Sol: 4.5 cm; Alt: 5.4 cm; Sağ: 4.5 cm; Karakter: Palatino Linotype (Ana metin: 10; dipnot: 8 punto); Satır aralığı: Tam, Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk; Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
3. Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler Türkçe "Öz" İngilizce "Abstract" başlığı ile 100-150 kelimeyi geçmeyecek şekilde ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makalenin ismi de Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir.
4. Makale ile birlikte derginin web sayfasındaki (<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/sa-kaifd>) **yazar/çevirmen iletişim formu** da e-postaya eklenmelidir.
5. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
6. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir.

7. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını taşmaması gerekir.
8. Kaynakçanın yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
9. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:
 - a) **Kıtap** (yayımlanmış eser): Yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (*italik*), (çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı soyadı), baskı yeri: yayınevi, (varsa) kaçınıcı baskı olduğu, tarihi, cildi, sayfası.
 - b) **Tek yazarlı**: Halil İbrahim Bulut, *Şia'da Usulî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfîd*, İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2005, s. 15.
 - c) **Çok yazarlı**: İsmail E. Erunsal v.dğr., *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu - 1*, İstanbul: İSAM Yay., 2008, s. 52.
 - d) **Çeviri**: Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a*, çev. Mehmet Aydın, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1990, s. 21.
 - e) **Tez örnek**: İsmail Akyüz, *Türkiye'de Muhafazakâr Yardım Kuruluşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008, s. 45.
 - f) **Yazma eser**: Yazar adı, eser adı (*italik*), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası. Örnek: Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşebendî, *Risâle fi beyâni'l-i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19^a.
 - g) **Makale**: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı soyadı, baskı yeri: yayınevi, tarihi, cildi, sayısı, sayfası. (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı)
 - h) **Telif makale örnek**: İbrahim Çapak, "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sayı: 19, s. 47.
 - i) Çeviri makale örnek: Fritz Meier, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", çev. Ramazan Muslu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, cilt: V, sayı: 13, s. 443.
 - j) Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
 - k) Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır. Örnek: Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, II, 21.
 - l) Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır.
 - m) Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.
 - n) Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buharî, "İman", 1.

- o) İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir. Örnek: <http://web.sakarya.edu.tr/~scebeci/Rapor.pdf> (01.02.2011).
- p) Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır. (Örnek: Yazar 1932'de İstanbul'da doğdu).
- q) Kaynak gösteriminde APA (American Psychological Association/ Amerikan Psikoloji Derneği) kuralları tercih edilmişse, kaynakça da ona uygun olmalıdır. Detaylı bilgi için APA'nın web sitesine (<http://www.apastyle.org>) bakılabilir.

THE RULES OF THE JOURNAL

1. The Journal of Sakarya University, Faculty of Theology aims to make contribution to the fund of knowledge in the fields of theology and social sciences by publishing articles qualified both national and international.
2. The Journal is published twice in an academic year; and it is a peer-refereed journal.
3. Language of the Journal is Turkish, and articles which are written in Arabic and English are also published. And articles which are written in other languages are bound to the decision of the editorial board.
4. Papers should be original and produced as academic researches by using research methods in accordance with their own fields.
5. Translations, reviews are accepted as a contribution of scientific field.
6. Submissions could be sent as doc attachment to those e-mails: eahatli@sakarya.edu.tr and ravzaaydin@sakarya.edu.tr.
7. The information form of author/translator should be sent via e-mail. For the form see: <http://www.if1.sakarya.edu.tr/dergi/mbf.pdf>
8. Papers, translations and reviews submitted for publication should not have been previously published nor be pending publication elsewhere.
9. Any paper which is sent to the Journal undergoes full peer review in terms of style and theme. When applicable, it is sent to three referees. It is decided to being published on condition that all three referees give positive opinion. If decisions of all referees are negative, the article is not be published. If two reports are positive, but just one is negative, the last decision belongs to the editorial board.
10. Paper which is determined as “the referee wants to see after correction” is sent back to the author, and s/he must do corrections with a foreign color. After corrections, the editorial board reexamines the text to detect whether author did the corrections totally or not.
11. The secretariat informs author about the decision at the very latest within three months.
12. In one journal, maximum two works (articles or translations) which belong to the same author can be published.
13. The author is not be paid royalty for publication, but two journals is sent.
14. Author has legal responsibility for his/her publications.
15. All copyrights belong to The Journal of Sakarya University, Faculty of Theology.
16. The Journal has got the right to archive unpublished papers.

17. The editorial board has got the final decision about issues which are not mentioned here.

Writing Rules:

1. Typescripts must be sent in PC Microsoft Office Word format (Office 2000 or an upper version) and not exceed 8000 vocabularies totally. Page-settings: In A4 format, edge spaces should be adjusted in the fashion of 4.5 cm from left, 4.5 cm from right, 5.4 cm from above and 5.4 cm from below. Font Style: Text section should be written in "Palatino Linotype" font style with 10 pt in the main section, but 8 pt in footnotes. Titles should be bold, main section of the text and footnotes should be written with one-spaced. And Arabic articles should be written in "Traditional Arabic" font.
2. Both Turkish and English abstracts should be written in Verdana font style with 7 pt in the beginning of the article, and not exceed 100 vocabularies totally. And the keywords should not exceed 8 vocabularies. The name of the article should be written both Turkish and English.
3. Original texts of translations and transcriptions should be sent as PDF format.
4. If any, the dimension of table, graphics or pictures should not exceed 12 cm.
5. The bibliography should be put into alphabetical order according to the surnames.
6. Footnotes should be written in bottom of page according to sequential numbering and format references as follows:

Book (published):

- a) Single author: Muammer İskenderoğlu, *Fakhr-al-Dīn al-Rāzī and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*, Leiden: Brill, 2002, p. 17.
- b) Multi-authors: Arthur Green et al., *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia, an Illustrated Dictionary*, Austin: University of Texas Press, 1992, p. 97.
- c) Translation: Martin Buber, *Kingship of God*, translated by. R. Scheimann, New York: Harperand Row, 1967, p. 23.
- d) Thesis: Lema Malek Salem, *Women in Contemporary Palestinian Cinema*, (Unpublished Phd Thesis), University of Manchester School of Social Sciences, Manchester 2015, p. 43.
- e) Manuscript: Ghazzālī, *al-Risālah al-qudsīyah fī al-'aqā'id*, Library of University of Michigan, leaf 19a.

Article:

- a) Article: Elliot Wolfson, "Left Contained in the Right: A Study in Zoharic Hermeneutics", *AJS Review*, 1986, Vol: 11, p. 43.
 - b) Translation: Fritz Meier, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", translated by Ramazan Muslu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, Vol: V, Issue: 13, p. 443.
 - c) Published papers, articles of encyclopedia and any section of a book have got the same rules with that of articles in the matter of writing of references.
7. Reference in footnotes should be written totally, if it is referred for the first time. But for the second time, surname of author and short name of publication should be written. Also, if publication is composed of volumes, number of the volume and its page number should be written. Example: Ghazzali, *Ihya ulum al-din*, II, 21.
 8. The first letter of the first word and proper nouns should be capitalized, but the other letters should be written minisculely for Arabic books' names. And every first letters of all words in books' names written in Persian, English, Ottoman Turkish or other languages should be capitalized.
 9. If there are multi-authors, after every names a comma should be written.
 10. Qur'anic verses should be written italic within text, and its reference should be written respectively as below (name of the surah, number of the verse). Ex: al-Baqarah 2/10.
 11. Common method of the reference should be used for hadith references. Ex: Bukhari, "Belief", 1.
 12. Internet sources should be written as below. Ex: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11124-moses-ben-maimon> (02.10.2015).
 13. Numbers of footnote references should be written after the punctuation marks. (Example: You are gone and yet you left the heart to perish, I want not the love without you despite its cherish.¹²)
 14. If author prefers the rules of APA Style (American Psychological Association) for giving references, bibliography should be compatible with it. For detailed information see: <http://www.apastyle.org>

قواعد النشر في مجلة كلية الإلهيات بجامعة صقاريا

- 1- تهدف مجلة كلية الإلهيات بجامعة صقاريا إلى المساهمة في تراكم المعرفة في مجال العلوم الدينية والاجتماعية، عن طريق نشر دراسات أكاديمية بمؤهلات علمية على الصعيد الوطني والدولي.
- 2- مجلة كلية الإلهيات بجامعة صقاريا مجلة محكمة، تصدر مرتين في السنة.
- 3- لغة المجلة التركية، ويمكن أن تنشر المقالات باللغة العربية والانجليزية. نشر المقالات بلغات أخرى تابع لإذن هيئة التحرير.
- 4- يجب أن لا يكون المقال منشورا في أي مجلة أو مقدا للنشر في مجلة أخرى.
- 5- يجب أن تكون البحوث وفق المناهج العلمية وأن تتسم بالأصالة والابتكار. تقوم المجلة بنشر مقالات مؤلفة أو مترجمة، كما تقوم بنشر التعريف بالنشاطات العلمية من كتب ومؤتمرات وندوات ومحاضرات.
- 6- يجب أن ترسل البحوث إلى العنوان المكتوب أدناه مطبوعا ومحفوظا في CD معا بالبريد أو في ملحق برسالة إلكترونية شكل WORD.
- 7- يتم فحص وتدقيق البحوث من حيث الشكل وأولا. وفي حال كان البحث لا يراعي قواعد النشر، يعاد إرساله إلى مؤلفه لتصحيحه قبل أن يدقق من حيث المضمون.
- 8- بالنسبة للبحوث غير المنشورة، للمجلة حق الاحتفاظ بها لتخزينها في سجلاتها.
- 9- ترسل البحوث إلى ثلاثة محكمين، وتتم الموافقة على نشر البحث عند الحصول على تقرير إيجابي من جميع المحكمين. لا ينشر البحث في حال وجود تقريرين سلبيين. ينشر البحث بقرار هيئة التحرير عند حصول البحث على تقريرين إيجابيين من المحكمين الثلاثة.
- 10- في حال طلب المحكمين إجراء تصحيحات لازمة، يرسل البحث إلى المؤلف للتصحيح. يقوم المؤلف بالتصحيحات بلون مختلف. يتم نشر البحث بعد التدقيق والفحص مرة ثانية.
- 11- تبلغ نتائج التقييمات للمؤلفين خلال مدة أقصاها ثلاثة أشهر.
- 12- تكتب أسماء المحكمين في العدد المعني بهم.
- 13- لا يسمح للكاتب الواحد أكثر من مقالين في عدد واحد.
- 14- لا يدفع حق التأليف للمؤلف. يعطى لصاحب البحث المنشور نسختين من العدد الذي نشر فيه بحثه.
- 15- المقالات التي تنشر في المجلة تعبر عن آراء مؤلفيها وجميع المسؤوليات العلمية والحقوقية عليهم.
- 16- جميع الحقوق للمقالات التي تم الموافقة على نشرها محفوظة لكلية الإلهيات بجامعة صقاريا.

17- مرجع اتخاذ القرارات في المسائل التي لم تذكر هنا، هو هيئة التحرير للمجلة.

قواعد الإملاء

- 18- أسلوب التوثيق المعتمد في المجلة هو نظام الموسوعة الإسلامية التركية الصادرة عن وقف الديانة التركي. توضع المراجع في أول مكان ورودها في البحث كاملاً و في باقي البحث توضع باختصار وفق المنهج المعتمد في المجلة. وتوضع قائمة المراجع في نهاية البحث، بحسب أسلوب التوثيق المعتمد في المجلة.
- 19- ترسل الأبحاث على صيغة MS Word و صفحة (A4). تكون أبعاد جميع الصفحات: الأعلى (5.4) سم، والأسفل (5.4) سم، والأيمن (4.5) سم، والأيسر (4.5) سم، والمسافة بين الأسطر مفردة. نوع الخط (Palatino Linotype) بحجم (10) للمتن، وبحجم (8) للحاشية. التباعد بين الفقرات: قبل 0 nk، بعد: 3 nk.
- يستخدم خط (Traditional Arabic) للغة العربية.
- 20- يعد ملخصان للبحث: أحدهما باللغة التركية، والآخر باللغة الإنجليزية، على أن لا تتجاوز كلمات كل واحد منهما (150) كلمة. يكون نوع الخط في الملخصين (Verdana) بحجم (7). يكتب عنوان البحث باللغة التركية، والإنجليزية. يلي الملخصين كلمات مفتاحية لا تزيد على خمس أو ست كلمات.
- 21- ترسل مع البحث استمارة المؤلف/المترجم الموجودة في الموقع الإلكتروني للمجلة: (<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/sakaifd>)
- 22- ترسل المتن الأصلية للترجمات والمتون المتصرفة في صيغة PDF. وترسل أيضاً صورة غلاف الكتاب للتعريفات في صيغة JPEG.
- 23- يجب أن لا يتجاوز البحث المقدم للنشر - بأي حال - (8000) ثمانية آلاف كلمة.
- 24- في حال وجود رسوم بيانية، جداول، رسوم.... إلخ، في المقال يجب أن لا يتجاوز (12) سم عرضاً.
- 25- توضع قائمة بالمراجع في نهاية البحث مرتبة هجائياً حسب الاسم الأخير للمؤلف.
- 1- كتابة الحاشية السفلية يكون كالتالي:
- 26- إذا كان المرجع كتاباً: يكتب الاسم الكامل للمؤلف أو المؤلفين، ثم عنوان الكتاب بالخط المائل (إذا كان الكتاب مترجماً يكتب اسم المترجم؛ وإذا كان بتصريف يكتب اسم المتصرف؛ وإذا كان محققاً يكتب اسم المحقق) ثم مدينة النشر، اسم الناشر، الطبعة - إن وجد -، سنة النشر، المجلد، الصفحة.
- 27- مثال عن الكتاب لمؤلف واحد:

Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usulî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfîd*, İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2005, s. 15

28- مثال عن الكتاب لأكثر من مؤلف:

İsmail E. Erunsal v.dğr., *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu - 1*, İstanbul: İSAM Yay., 2008, s. 52.

29- مثال عن الكتاب المترجم:

Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a*, çev. Mehmet Aydın, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1990, s. 21.

30- مثال عن رسالة علمية لم تطبع:

İsmail Akyüz, *Türkiye'de Muhafazakâr Yardım Kuruluşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008, s. 45.

31- إذا كان المرجع مخطوطة: يكتب اسم للمؤلف، ثم عنوان الكتاب بالخط المائل، ثم

المكتبة، القسم في المكتبة إن وجدت، يليها رقم التسجيل، فرقم الورق. مثال:

Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşebendî, *Risâle fi beyâni'l-i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A .Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19a.

32- إذا كان المرجع مقالاً من دورية: الاسم الكامل للمؤلف، ثم عنوان المقال بين القوسين،

يليه اسم المجلة بالخط المائل (إذا كان المقال مترجماً يكتب اسم المترجم)، مكان الطبع،

اسم الناشر، الطبعة - إن وجد-، سنة النشر، المجلد، الصفحة.

33- مثال عن المقالة:

İbrahim Çapak, "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sayı: 19, s. 47.

34- مثال عن المقالة المترجمة:

Fritz Meier, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", çev. Ramazan Muslu, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, cilt: V, sayı:13, s. 443.

35- يتبع منهج توثيق المقالة في توثيق الأبحاث المنشورة في المؤتمرات، والمواد من

الموسوعات وفصول الكتب.

36- يكتب المرجع في الحواشي في أول مكان ورودها كاملاً، و في باقي الأماكن يكتب

باختصار كما يلي: الاسم الثاني أو المشهور للمؤلف، ثم اسم الكتاب باختصار، فالمجلد -

إذا كان الكتاب أكثر من مجلد-، فالصفحة. المثال:

Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, II, 21.

37- تكتب الآيات القرآنية بالخط المائل، ويشار إليها باسم السورة ثم رقمها يتبعه الجزء، ثم

رقم الآية. المثال: البقرة 10/2 .

38- يجب أن تتبع الطريقة المرجعية المشهورة في كتب الأحاديث كما يلي: البخاري،

"الإيمان"، 1.

39- يجب أن يكتب تاريخ قراءة مراجع الشبكة الدولية.

40- يجب أن يوضع رقم الحاشية بعد النقطة.

41- إذا اتبع الباحث نظام جمعية علم النفس الأمريكية

42- American Psychological Association (APA)

43- يجب أن تكون المراجع وفقه.

للمزيد من المعلومات يرجع إلى موقع (<http://www.apastyle.org>).