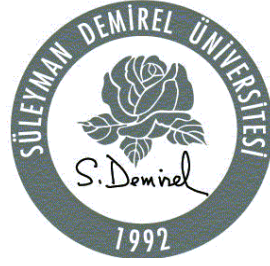


ISSN 1300-9672



**SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

**Review of the Faculty of Divinity
University of Süleyman Demirel**

H a k e m l i D e r g i

(Refereed Journal)

Yıl (Year): 2012/1

Sayı (Number): 28

Derginin Sahibi (Owner of the Journal)

S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Adına Dekan Prof. Dr. Talip TÜRÇAN

Derginin Editörü (Editor-in-Chief of the Journal)

Doç. Dr. İsmail Latif HACINEBİOĞLU

Yrd. Doç. Dr. Hülya ALTUNYA

Dergi Yayın Kurulu (Editorial Board of the Journal)

Doç. Dr. İshak ÖZGEL

Doç. Dr. Adem EFE

Doç. Dr. Nejdet DURAK

Yrd. Doç. Dr. Kamile ÜNLÜSOY

Yrd. Doç. Dr. A. Sıdıka OKTAY

Yrd. Doç. Dr. Melek DİKMEN

Yrd. Doç. Dr. Celalettin DİVLEKÇİ

Dizgi (Composition)

SDÜ İlahiyat Fakültesi

Kapak (Cover)

SDÜ Basın ve Halkla İlişkiler

Baskı (Print)

SDÜ Baskı Merkezi

SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Dergi, *MLA Directory of Periodicals* ile *MLA Master List of Periodicals*'a kayıtlı olup, *MLA International Bibliography* adlı uluslar arası indeks tarafından taranmaktadır. Dergide yayımlanan İngilizce makaleler, 2006 yılı 16. sayıdan itibaren *Index Islamicus* adlı uluslar arası indeks tarafından taranmaktadır.

Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan makale ve yazılar kaynak gösterilmek şartıyla iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

©İlahiyat Fakültesi Isparta-2013

İsteme Adresi (Communication Adress)

SDÜ İlahiyat Fakültesi 32260 ISPARTA

Tlf: 0 246 237 10 61 Fax: 0 246 237 10 58

BU SAYININ HAKEMLERİ/REFEREES OF THIS ISSUE

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yıl: 2012/1, Sayı: 28

Review of the Faculty of Divinity, University of Süleyman Demirel Year:2012/1, Number:28

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin bu sayısında yer alan makalelerin hakemliğini üstlenen aşağıdaki öğretim üyelerine değerli katkılarından dolayı teşekkür ederiz.

We appreciate the scholars listed below for their invaluable contributions who have refereed the articles of this issue of the Süleyman Demirel University Journal of the Faculty of Divinity.

- Yrd Doç Dr. Salih AYDIN, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
- Yrd. Doç. Dr Semiha ALTIER, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü
- Yrd. Doç. Dr. Hülya ALTUNYA, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
- Doç. Dr. Hamdi BRAVO, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü
- Doç. Dr. Işıl Bayar BRAVO, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü
- Yrd. Doç. Dr. Melek DİKMEN, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
- Yrd. Doç. Dr. Celalettin DİVLEKÇİ, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü
- Doç. Dr. Nejdet DURAK, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
- Doç. Dr. Adem EFE, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
- Prof. Dr. Nevin KARABELA, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü
- Prof. Dr. Musa KOÇAR, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü

- Yrd. Doç. Dr. Hasan Tevfik MARULCU, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü
- Yrd Doç Dr. Ayşe Sıdıka OKTAY, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
- Doç. Dr. İshak ÖZGEL, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
- Prof. Dr. Talat SAKALLI, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
- Doç. Dr. Haluk SONGÜR, Süleyman Demirel Üniversitesi, Hukuk Fakültesi
- Prof. Dr. Burhanettin TATAR, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
- Prof. Dr. Kemalettin TAŞ, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
- Doç. Dr. Mustafa TEKİN, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
- Prof. Dr. Süleyman TOPRAK, Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
- Prof. Dr. Talip TÜRÇAN, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
- Yrd. Doç. Dr. Zişan TÜRÇAN, Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
- Doç. Dr. Selim TÜRÇAN, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
- Prof. Dr. Galip TÜRÇAN, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
- Doç. Dr. Bahattin YAMAN, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
- Yrd. Doç. Dr. Ünal YERLİKAYA Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
- Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü

İÇİNDEKİLER (CONTENTS)

Hülya ALTUNYA-İsmail Latif HACINEBİOĞLU

Dinî Epistemolojinin Mantıksal Analizinde

Rasyonel Dil İnşası: Bâbertî Örneği.....1

(Construction of Rational Language on Logical Analysis

of Religious Epistemology: Example of Baberti)

Salih AYDIN

Gazzâlî'nin Filozofları Eleştirisindeki Nihâî Hedefi Üzerine.....15

(The Ultimate Goal of al-Ghazali's Critique of Philosophers)

Hatice TOKSÖZ

Elmalılı Hamdi Yazır'ın İhlas Sûresi Tefsirinde Tanrı Tasavvuru

ile İlgili Felsefî Kavramlar ve İbn Sina'daki Temelleri.....39

(The Philosophical Concepts About Envisioning God in the Elmalılı

M. Hamdi Yazır's Exegesis The Unity and Fundamentals in the

Ibn Sina's Thoughts)

Zeynep TÜRKKAN

Sosyal Bilim Paradigmaları Bağlamında Max Weber'in

Metodolojisi.....63

(Max Weber's Methodology in the Context of the

Social Science Paradigms)

Galip TÜRCAN

Kelamda Sünnet Kavramı Üzerine -Ebû Hanife'ye İsnat

Edilen Risaleler Bağlamında Bir Değerlendirme-.....85

(Theology on The Concept of Circumcision an Assessment

of The Tractates Attributed to Abu Hanifa)

Ahmed ÜRKMEZ

Sosyal Kesimler ve Sünnet Algıları Araştırması: Malatya
(Hadis Alan Yorumu).....97
(A Research on the Social Segments and Their Perceptions
of Sunnah: Hadith Area Comment)

Bahattin YAMAN

Osmanlı Kitap Sanatlarında La'li Mürekkep Yapımı.....129
(La'li Ink Making in the Ottoman Book Arts)

Erdoğan ATEŞ

Ney'in Serüveni (Kamışlıktan Dudağa Ney).....143
(Ney Adventure (from Reed to Lips))

ÇEVİRİLER/TRANSLATIONS

Yazan: Robert C. Pinto- Çeviren: Yunus Emre Akbay

Mantık, Epistemoloji ve Argüman Değerlendirme.....163
(Logic, Epistemology and Argument Appraisal)

Yazan: Jane R. DİCKİE, Dawn M. MERASCO ve Diğerleri

Çeviren: İlhan TOPUZ

Ana-Baba, Çocuk İlişkileri ve Çocukların Tanrı Tasavvurları177
(Parent- Child Relationships & Children's Image Of God)

Yazan: Dwight GOODYEAR-Çeviren: Abdulkadir ÇEKİN

John Locke'un Pedagojisi.....207
(John Locke's Pedagogy)

KİTAP TANITIMLARI / BOOK REVIEWS

Muhittin İMİL

Kemaleddin TAŞ, Sosyal Bilim Paradigmaları Açısından Sosyolojik
Metodoloji.....216

DİNÎ EPİSTEMOLOJİNİN MANTIKSAL ANALİZİNDE RASYONEL DİL İNŞASI: BÂBERTÎ ÖRNEĞİ

Hülya ALTUNYA*

İsmail Latif HACİNEBİOĞLU*

Özet

İslam düşüncesi açısından klasik geleneğin temsilcilerinden sayılan Ekmelüddîn el-Bâbertî, rasyonel bir din dili oluştururken mantıksal tercihlerin oluşması üzerindeki tartışmalar üzerinde durmaktadır. Din dilinin oluşumu açısından onun ortaya koyduğu yaklaşımla, epistemolojik bir temel üzerinden mantıksal olarak analizler yapılırken başta ontolojik olmak üzere karşılaşılan farklı dini ve felsefi yaklaşımlar karşılaştırılmaktadır. Burada ele alınan onun mesela *Şerhu'l-Maksad* gibi eserlerinde takip edilebileceği gibi rasyonel bir dil inşası, mantığın bir zemin olarak epistemolojik temellendirmelerdeki dinamiklerin oluşmasında, kullanılmasında ve yorumlanmasındaki öneminin ve işlevinin açığa çıkmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Kelam, Semantik, Tanım, Varlık.

Abstract

Construction of Rational Language on Logical Analysis of Religious Epistemology: Example of Baberti

Akmaluddin al-Babarti is a representative of classical Islamic thought who establishes epistemic and ontological problems in logical preferences in order to produce a certain religious language. In his treatise like *Sharhu'l-Maksad* and many other commentaries on epistemological and ontological discussions, he has been using semantic and methodological tools of science of logic.

Key Words: Logic, Kalam, Semantic, Definition, Existence.

Giriş

İslâm düşüncesinde, şerh geleneğinin takipçisi ve Hanefî-Maturudî olarak Ekmelüddîn el-Bâbertî (ö. 786/1384), gerek oluşturduğu temel metinlerinde gerekse bu ekolün klasik metinlerine yazdığı şerhlerinde, din dilinin rasyonel kullanımına önemli katkılar sağlamıştır. Esasında Bâbertî, klasik

* Yrd.Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Mantık Anabilim Dalı.

* Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

metinlerinde rasyonel dil kullanılan farklı yaklaşımları tespit ederek, din dilinin nasıl olması gerektiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre felsefeciler, eşyayı kendi akıllarından oluşturdukları asıllara bağlı kalarak araştırmakta ve bu durumu mantığın diliyle ifade etmektedirler. Buna karşılık klasik yaklaşım, “Ehl-i İslâm’ın kanunu” yani Kitap, Sünnet, İcmâ ve bu esaslara muhalefet etmediğini düşündüğü akli kaynak kabul ederek, genel din dilinin temelini oluşturan Allah’ın zatı ve sıfatları, yaratılmışların halleri, âhiret vb. konularla öne çıkmaktadır. Buna göre her ne kadar klasik din dili, bu çerçevede oluşturulsa da, “eşyanın hakikati”nin dile getirilmesinde rasyonel dilden de ciddi bir destek alması gerekmektedir. Sözelimi varlık-yokluk, illet-malûl, imkân-vücûb, kıdem-hâdis, vahdet-kesret gibi kavramların semantik analizlerini yapan Bâbertî’nin, bu kavramları mantıksal açıdan rasyonelleştiren bir ifade ve yorum dilini de kullandığı görülmektedir. Şu halde Bâbertî’nin, epistemolojik ve metodolojik olarak rasyonel dilin nasıl kullanılması gerektiğine dair yaklaşımı incelendiğinde, kendisinin, dinî argümanların mantıksal analizindeki tercihleri de ortaya konmuş olacaktır. Buna ilave olarak onun, titizlikle ele aldığı bu epistemolojik temellendirme yaklaşımını hangi noktalarda onayladığı ve hangi alanlarda ise eleştirdiği bu çalışmada incelenecektir.

Bâbertî, mantığın rasyonel diliyle oluşan bazı kavramların kullanımını onaylayıp bazılarını karşı çıkmasıyla birlikte onun dinî düşüncesinin tüm alanlarını kapsayan genel bir din diline dair görüşleri tartışılmalıdır. Mantığı kullanmasına rağmen felsefi önermelerin subjektifliğini ima eden Bâbertî’nin, dinî meseleleri rasyonel olarak açıklama çabasını ve bu rasyonel din dilinden destek almasını nasıl değerlendirmek gerekmektedir. Acaba burada sentezci bir dil arayışından mı yoksa din ve felsefenin, mantık zemininde epistemolojik ve metodik olarak bulunduğu noktaları esas alarak kurgulanan rasyonel bir dilden mi söz etmeye ihtiyaç duyulmaktadır? Bu çalışmada Bâbertî’nin ileri sürdüğü görüşler çerçevesinde epistemik ve metodik açıdan mantığın işlevsel olarak dinî analizlerdeki rasyonel dili nasıl etkilediği hatta ifade, iddia ve yargıları nasıl dönüştürdüğü ele alınmaya çalışılacaktır.

Felsefi-Dinî Zeminler

Bâbertî Hanefî-Maturidî geleneğin temel metinlerini mantık terimleri ve ilkelerine dayanarak şerh etmekle, felsefi ve dini açıdan rasyonel bir dilin şekillenmesine katkıda bulunmaktadır. Aynı zamanda o, kendisinden sonra da kökleşerek devam edecek olan ve kavram ve analizlerle zenginleşen mantıksal bir din dilinin gelişimine destek olmaktadır. Bu rasyonel nitelikli din dilinin oluşumunda, kurumsallaşmasını tamamlayan kelâm ekollerinin metin gelenekleri asıl söz sahibidir. Bu yüzden Bâbertî’nin, temel metinler oluşturmak yerine daha çok şerh geleneği içinde kalarak, yan metinlerde, mantıksal ve dilsel analizlerle gelişen rasyonel bir din diline geçerlilik kazandırdığını söyleyebiliriz. Böylece o, Hanefî-Maturidî geleneğinin belli başlı temel metinlerini yorumlayarak güncelleştirilmesinde rol üstlenmektedir. Bâbertî’nin geleneksel

İslâm düşüncesi açısından yazdığı şerhleri yani yan-metinlerine, Hanefî-Maturidî geleneğinin temel metinleri “üzerine” ya da “hakkında” kritik yorumları içerdikleri için -günümüzün teknik terimiyle- “üst-metin (*meta-text*)” adını vermek mümkündür. Bâbertî, bu metinleri merkeze alarak onların açılımını ve eleştirisini üstlenen yan metinlerin teşekkülüne katkı sağlamaktadır.

Bâbertî dinî problemleri ele alırken mantık terminolojisini ve kurallarını dilsel analizler eşliğinde ciddi bir şekilde tatbik etmekte ve bu yolla din dilinin rasyonelleştirilmesinde etkili bir rol oynamaktadır. Özellikle kendisine ait *el-Maksad fi İlmi'l-Kelâm*'a yazdığı *Şerhu'l-Maksad* adlı eserden yola çıkıldığında, onun mantıksal açıdan dini meseleleri epistemik ve metodik olarak nasıl bir rasyonel dille ifade ettiği görülecektir. Bu metin, mantıksal din dili kurulumunun geçiş ve dönüşümünü izah edebilecek bir tür “ara yüz” aracı olarak kabul edilebilir.

Gerek *Şerhu'l-Maksad*'da gerekse de Ebû Hanife'nin *Vasiyye*'sine ve Nesefî'nin *Ehl-i Sünnet Akaid*'ine yaptığı şerhde, Bâbertî, metinlerin ileri sürdüğü fikirleri, farklı disiplinler çerçevesinde düşünüp tasarlayarak ve kimi zaman da eleştirel bir bakış açısıyla yeni bir potansiyele sahip olarak hayata döndürmektedir. Her ne kadar temel metinlere gelenek olarak bağlı kalınmaya çalışılsa da, özellikle epistemik ve ontik olarak dilsel, felsefi ve mantıksal analizler, farklı anlamların kazanılmasını kendiliğinden ortaya çıkarmaktadır. Bu yüzden Bâbertî'nin bahsi geçen şerhlerinin, temel metinlerle sınırlı olarak değil, anlam alanı açık ve eylem potansiyeli taşıyan metinler olarak değerlendirmek mümkündür. Bu yan metinler, kendi içinde disiplinlerarası bir bakış açısını sergileyerek işlevsel bir nitelik taşımaktadır.

Bâbertî, mantık ve dil ilimlerinin kullanıldığı felsefenin yanında, kelâmda hem Hanefî-Maturidî hem de Şafî-Eş'arî geleneğine ait temel metinlerin oluşumunu tamamlamış sayılabileceği bir dönemde yaşamıştır. Bu nedenle, onun, inanç kaidelerinin normatif olarak rasyonel dil içerisinde, açık seçik önermelerle delillendirilerek temellendirmelerinin yapıldığı bir ortamda görüşlerini dile getirdiği düşünülebilir. Bu dönemde ileri sürülecek yeni fikirler, bir taraftan normatifleşmekte olan bu temel metinlerin çerçevesinde kurgulanan yan metinler ile veya sentezci yaklaşımlara sahip olduğu düşünülebilecek eserlerle karşımıza çıkmaktadır. Özellikle mantık, felsefe, dilbilim ve kelâm disiplinlerinde yaşanan fikri geçişlilik, İbn Sina (ö. 428/1037), Gazzalî (ö. 505/1111) ve Fahreddin er-Râzî (ö.606/1209)'nin eserlerinde daha açık biçimde görülebilir. Bu noktada İbn Sina'nın hem konu hem de metod açısından din diline yakınlığının, ilâhiyat alanının yanı sıra, felsefesinde vacib, mümkün gibi kavramlarla meseleleri ele alışıyla, neredeyse Gazzalî kadar din dilinin felsefeleşmesine etki ettiğini söyleyebiliriz.¹ İşte Bâbertî, İbn Sina, Gazzalî ve Fahreddin er-Râzî'nin etkisinde gelişen epistemik ve metodik

¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çeviren: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi, II. Baskı, İstanbul, 2000, 599.

tercihlerinin oluşturduğu din dilinin yapısına sahip olmakla birlikte, Hanefî-Maturidî ekolünün metin geleneğine bağlılığını sürdürmüştür. Tanrı-âlem ilişkisinin ortaya konmasında ihtiyaç duyulan rasyonel ve mantıksal dili, Bâbertî, özellikle kelâmın maksadını anlattığı eserinde yer alan dini önermelerin delillendirilmesinde açık bir şekilde kullanmaktadır. Bu açıdan ona göre, epistemik ve metodik olarak ortaya konması gereken felsefi dinî meseleler mantığın doğru ve kesin sonuca varmayı hedefleyen metot ve dili ile ele alınmalıdır.

Mantıksal Tanımın Kullanımı

Dinî argümanların temellendirilmesinde, her disiplinin, kendi alanındaki tartışmalarla ilgili problemleri ele alırken, mantıksal kavramları ve kuralları nasıl uyguladığı önem kazanmaktadır. Sözgelimi kelâm ilminin maksadını ve konularını araştırmaya başlamadan önce, bu disiplinin tanımlanması, onun hakikatinin bilinmesine yönelik ilk adımın atılmasıdır. Bu noktada tanım konusunun, mantığın, tüm düşünce alanlarında kullanılmasını ve takip edilmesi zorunluluğunu ortaya koyduğu bir çerçeve olduğunu söyleyebiliriz.² Zira bir meselenin ifade edilmesine öncelikle o konunun tanımıyla başlanırsa, onun hakikatine dair en açıklayıcı söz anlamında *kavl-i şârih* ifade edilmiş olmaktadır. Buna göre kelâmın tanımının da geçerli bir tanım sayılabilmesi için mantıksal olarak kabul edilen tanım teorilerine uygun olması beklenmektedir. Bu yüzden Eş'arî (ö. 324/935)'yle birlikte kelâmcıların, klasik mantığın tanım teorisini dikkate aldıkları görülmektedir. Onların "Allah'ın ilim sıfatı" ile ilgili tartışmalar başta olmak üzere pek çok meselede, Aristoteles (ö. M.Ö. 384/322)'in tanım teorisine bağlı kaldıkları bilinmektedir.³ Daha açık bir ifadeyle söylenecek olursa İslâm düşüncesinde *Organon*'un tercümesiyle kullanılmaya başlanan bu "tanım teorisi"ne, kelâmî kavramların tanımında da başvurulmaktadır.

Esasında Aristoteles tarafından varlık ve bilgi anlayışıyla bağlantı kurularak oluşturulan öze yönelik tanım teorisinde, bir şeyin mahiyetinin yani şeyi, o şey yapan ne ise onun idrak edilmesinin mümkün oluşu söz konusudur. Burada şeyin, kendisini belirleyen şey ile onun özü kastedilmektedir.⁴ Ayrıca

² Mantıkta tanım teorileri için bkz: Kiki Kennedy-Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy*, RoutledgeCurzon, Taylor&Francis Group, London and New York, 2003, 9-19; İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, Tercüme: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, 13-20.

³ Muhit Mert, "Kelâmcıların Tanım Kuramları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, www.kelam.org, 1:2, 2003, 90-91.

⁴ Abdülkuddüs Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorileri*, MEB Yayınları, İstanbul, 1993, 21, 53; Kâtibî Kazvîni, *Hikmetül-Ayn*, ed. Salih Aydın, 8-9; Adududdin Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, *el-Mevâkif fî İlmi'l-Kelâm*, Alemu'l-Kutub, Beyrut (ty), 48-50; Muhammed Ali b. Ali Tehânevî, *Keşşâfu Istulâhâti'l-Fünûn*, I-II, (by) (ty), "mad. Mahiyye", c.I, 1423 vd.; Mustafa Sabri, *Mevkâfi'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem min Rabbi'l-Âlemîn ve İbâdihî'l-*

Aristoteles'e göre tanım, sadece tanımlanan konuyla ilgili olarak konunun tüm fertlerini eşit derecede kapsamaktadır ve tanımlı yapılan şeyin dışında kalanlar, tanıma dâhil değildirler. Bu, İslam düşüncesinde “efradımı cami, ağıyarımı mani” şeklinde ifade edilen tanımın bir tanımı olarak formüle edilmiş şekliyle karşımıza çıkar.⁵

Rasyonel düşüncenin semantik analizlerle desteklendiği felsefi-dinî çalışmalarda tanım teorilerine yer verildiği görülmektedir. Maturidî ekolünün ikinci önemli ismi Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) tarafından, kendi kelâm eserinin yani *Tebşiratü'l-Edille fî Usûlü'd-Dîn*'in başında doğru düşünmede ve ifade etmede tanımlamanın önemine işaret edilmektedir. Ona göre tanım, küllîler/tümeller vasıtasıyla cüz'îleri/tikelleri bilmek için yapılmaktadır. Yine bir şeyi tam olarak tanımlayabilmenin şartı, onun in'ikâs ve ittîrad⁶ kullanımı yoluyla denetlenebilmesindedir.⁷ Açıkçası tanım, tanımlanan dışındakileri dışarıda bırakırsa tam tanım olmaktadır. Öte yandan Eş'arî kelâmcı İbn Furek (ö.406/1015)'de, tanımda, tanımlananlar dışındakilerin kendisinden ayrı tutulması gerektiğini vurgulamaktadır. Şu halde genel olarak kelâmcılara göre tanımdan kasd; tanımlanan şeye ait bir sıfat aracılığıyla tanımlananın, kendisinden başka olanlardan ayırt edilmesidir.⁸ Aynı geleneğin takipçisi olarak Bâbertî, tanımın açıklayıcılık ve belirleyicilik yönünü öne çıkartarak kelâm ilminin tanımını yapmaktadır. Her ne kadar onun *Şerhu'l-Maksad* adlı eserinde, doğrudan mantıkçıların bu tanım teorisinden bahsedilmese de, form olarak bu teoriye uyulduğu açıktır.⁹

İşte Bâbertî'nin konusuna göre yaptığı kelâm ilminin tanımı, kendi öğrencisi Seyyid Şerif el-Cürcanî (ö. 816/1413) vasıtasıyla şöhret bulmakta ve bu disiplinin itibar ettiği bir tanım olmaktadır. Buna göre kelâm; “*Allah'ın zatı ve sıfatları, isimleri, yaratılmışların, dünya ve ahirette günahkarların, itaat edenlerin, evliyanın, enbiyanın, meleklerin hallerini, cennet ve cehennemın ahvalini ve bu ikisine tabi olanları, Ehl-i İslâm'ın kanunları üzerine araştıran*”

Mürselin, I-IV, Dâru İhyâu Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1981, III, 97, 98; Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Matbaası, Ankara 1983, 91; Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *Bidâyetü'l-Hikme*, Müessesetü'l-Maârifî'l-İslâmî, Kum (ty), 11,12.

⁵ Abdülkuddüs Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorileri*, 62. Ayrıca bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara, 2010, 87.

⁶ Ahmet Cevdet Paşa'ya göre mantıkta ittîrad; tarif edilenin fertlerinden olmayanın tarife dâhil edilmemesi ve in'ikas ise tarif edilenin fertlerinden hiçbirinin tarifin dışında kalmaması anlamına gelmektedir. Ahmed Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, Karabet ve Kasbar Matbaası, II. Baskı, İstanbul, 1303, 34.

⁷ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille fî Usûlü'd-Dîn*, Hazırlayan: Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, II. Baskı, Ankara, 2004, c. I, 10.

⁸ İbrahim Halil Üçler, “Müteahhir Dönem Mantık Düşüncesinde Tanımın Birliği Sorunu: Molla Hüsrev'in Nakdu'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr'ı Bağlamında Bir Tahlil”, *Kutadgubilig*, Sayı:22, İstanbul, Ekim 2012, (97-122), 106.

⁹ Ekmelüddin el-Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, 1717 numarada kayıtlı, varak numarası: 139a.

¹⁰ ilimdir. Doğrudan kelâmın konularını belirleyen ve bilgi kaynağı olarak ise bağlı kalınacak *asılları* açıklayan bu tanım, mantıkçıların tanım kuramına uygunluğu açısından denetlenmesi gerçekleştirilerek epistemik çerçeveyi netleştiren bir sahihliği ortaya koymaktadır. Bâbertî bu tanımı, her ilmî disiplinin hem sistematikleştirilmesi hem de öğretiminin kolaylaştırılması amacıyla, mantıkçılar tarafından metodik olarak mevzû, mesâil ve mebâdî¹¹ şeklinde cüzlere ayrılışı bakımından incelemektedir. Açıkçası her ilim, kendisi hakkındaki, belli bir maksat taşıyan yargıların burhanî olarak ispatlanmasını yani epistemik kökleriyle ve belirgin bir metotla apaçık delillendirilerek temellendirilmesini gerektirmektedir. Bununla birlikte bir maksadı bulunmayanlar ise zikredilerek açıklanmalıdır.¹² Benzer şekilde kelâm ilminin tanımında yer alan konuların kesin yargılarla bildirilmesiyle ilgili sınırlandırmalar, varlık olarak Allah'ın ve yaratılan varlık sıfatıyla insanın konumunu bilmeyi amaçlamasından kaynaklanmaktadır. Bundan ötürü Bâbertî, konunun metafizik düzeyinin sübjektif anlamaya kayabileceği endişesiyle, tanımda yer alan her terim ve her önerme için mantıksal ve dilsel delillendirmeleri zorunlu görmektedir.

Epistemik ve Metodik Analiz

Bâbertî'nin din dilini kurarken ortaya koyduğu epistemik ve metodik analiz kelâm ilmi üzerinden şu şekilde açıklanmaya devam edilebilir. Ona göre kelâmın mesâili; konusuna göre yaptığı tanımlamada yer alan ve burhanî yöntemle ispatlanması gereken hüküm ve kaidelerdir. Bu şekilde ispatlanan mesâil, kelâmın kendisine yönelik hususlardır ki, bunlar onun konusunu oluşturmaktadırlar.¹³ Yani klasik mantıkta da ifade edildiği gibi, bir ilimde *avâriz-ı zâtîyye/zâtî* araz olan şeyler, o ilmin mevzuudur.¹⁴ Şu halde kelâmın

¹⁰ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, varak numarası: 139a.

¹¹ Nasiruddin et-Tûsî (ö. 672/1274) *Tecridü'l-Mantık* adlı eserinde ilmin hallerini *mevzuu*, *mebâdî* ve *mesâil* olarak üç kısımda incelemektedir. Hesap ilminde rakamların olması gibi her ilmin bir mevzuu vardır. Mevzuu, o ilmin kendisinden başka bir durumla ilgili olan hallerinin araştırma alanıdır. Yani mevzuu, bu ilim için, ikinci akledilirlerin, var olan öncüllerden hareketle, elde edilecek öncüllere ulaşmaya aracılık yapma tarzıdır. İlimlerin mebadiisi ise ilksel önermelerdir. Yani herhangi bir araştırma gerekmeden o ilim için apaçık bilinen önermelerdir. Mesâil ise her ilimde bilinmesi burhanî yolla talep edilen önermelerdir. Nasiruddin et-Tûsî, *Tecridü'l-Mantık*, Müessesetu'l-Alemi li'l-Matbûât, Beyrut 1988, 55. Bâbertî'nin *Şerhu'l-Maksad* adlı eserinde zaman zaman kendisine "*Sâhibu's-Sahâif*" lakabıyla atıfta bulunduğu mantıkçı ve kelâmcı Şemseddin es-Semerkandî de (ö. 702/1303) bahsi geçen eserinde, kelâm ilmini iki basamakta tertip etmektedir. Bunlardan ilki; mebâdî, ikincisi ise mesâil hakkındadır. Şemseddin Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, Tahkik: Ahmed Abdurrahman Şerif, (by) (ty), 60-61.

¹² Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, varak numarası: 140b.

¹³ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, varak numarası: 141b. Ahmed Cevdet Paşa, bir ilmin mevzuunu, ahvâl-i zâtîyyenin araştırılması olarak tanımlamaktadır. Ahmed Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, Karabet ve Kasbar Matbaası, II. Baskı, İstanbul, 1303, 11.

¹⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 72.

mesâilindeki her bir unsur, bu ilmin avâriz-ı zâtiyyesinden olması nedeniyle onun mevzuudur. Burada Bâbertî, mantıkta kullanılan “avâriz-ı zâtiyye” ifadesini yine mantığın diliyle tahlil ederek, kelâmın mevzuuna giren konuların gerekçesini açıklamaktadır. Buna göre “zâtî”, zatta inşa edilen şeydir. Zata ilişen arazlar ise üçtür: İlki; hiçbir vasıta olmaksızın insana kendi zatından dolayı ilişen arazdır. Örneğin, insan için “şaşıрма” yetisi böyledir. Zâtî arazların ikincisi; zata eşit olan vasıftan dolayı ilişen arazdır ki, insana arız olan ve “şaşıрма” yetisiyle eşit olan “gülücülük” yetisi buna örnektir. Üçüncü olarak ise araz, umumi bir durum vasıtasıyla zata dahil olmaktadır. İnsanda bulunan ve irade etme gibi bir vasıta ile hareket etme yetisi, böyledir.¹⁵ Bu noktada Bâbertî, avâriz-ı zâtiyyeden ayrı olarak “avâriz-ı ğarîbe” uzak arazlar olarak adlandırılan arazlara geçmektedir. Bunlardan ilki; hariçten/dışarıdan ve kendisinden daha umumi bir vasıta nedeniyle zata ilişen arazdır. Örneğin cisme ilişen hareket etme ve beyaz olma arazı böyledir. Zira “cisim olma”, “beyaz olma”ya göre daha umumdur ve kendinin haricindedir. “Beyaz olma/ابيض”nın anlamı, “beyaza sahip olmak/تو بياض”tır. İkinci uzak araz ise hariçten ve kendisine, kendisinden daha özel/اخص olan bir vasıta nedeniyle ilişendir. Örneğin “canlı”ya arız olan “gülücülük” yetisi böyledir. Son olarak zata, onu diğerlerinde ayırıcı özellik diyebileceğimiz mübayin bir şey aracılığıyla ilişen araz gelmektedir. Örneğin hararet, sıcaklık vasıtasıyla cismin kendisine mübayin olmaktadır yani başka bir sebep aracılığıyla etki etmektedir.¹⁶ Bu farkı ortaya koyabilmek için gerekli bilginin nasıl elde edildiği ya da edilmesi gerektiğine dair yani epistemik kaynağına ait tartışmalar bu avârizlerin bilgisinin nasıl ortaya konulacağını belirlemektedir. Burada Bâbertî’den aldığımız örnekte de görüldüğü gibi dilsel yapılar, kalıplar, kurallar da bu epistemik tercihlerin ortaya konmasında belirleyici özellikleriyle ortadadırlar. Bu epistemik zemin dinî argümanlarda tercih edilen metodik yaklaşımlarla birlikte düşünölmelidir.

Dinî Argüman Açısından Mantık

Şu halde Bâbertî’ye göre, mantıksal açıdan öncelikle epistemik çerçevesi çizilmesi gereken zata ilişen arazların bilinmesi meselesinin, gerek kelâm ilminin mevzuunun tespiti gerekse de bu ilmin mevzuunun Allah’ın zatı ve sıfatlarını tartışma açısından önem arz ettiğini söyleyebiliriz. Buna göre ele aldığı konu olarak kelâm ilminin mevzuuna yöneltilecek eleştirileri cevaplandırmak için Bâbertî, bu arazları, klasik mantıktan hareketle mantığın kavram ve kurallarını kullanarak açıklama çabası dikkate değerdir. Bu konu alanıyla ilgili ilk problematik soru; Allah ile mümkün varlıkların zatlari farklı

¹⁵ Bâbertî’nin “avâriz-ı zâtiyye” ile ilgili bu tasnifine, Seyyid Şerif el-Cürçânî’nin *et-Târîfat* isimli eserinde yer verilmektedir. Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Kitâbu’l-Târîfat*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985, 164.

¹⁶ Bâbertî’nin “avâriz-ı ğarîbe” ile ilgili bu tasnifine, yine Seyyid Şerif el-Cürçânî’nin *et-Târîfat* isimli eserinde yer verilmektedir. Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Kitâbu’l-Târîfat*, 165. Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad*, varak numarası: 141b.

olduğuna göre, bir tek zat anlayışı üzerinden meselenin ele alınışının nasıl olması gerektiğiyle ilgilidir. Bir ilmin mevzuu, şeyler olduğunda, bunların tek bir şeye dönmesi zorunludur. Soru şu şekilde sorulmaktadır: Allah'ın zatının, kendi zatından dolayı olması ile mümkün varlıkların zatının, O'nun zatına ihtiyaç duymaları, birbirinden ayrı ve uzak durumlardır. O halde bu ilmin mevzuu nasıl tek bir şey üzerinden araştırılabilir? Bu soruya Bâbertî epistemik ve metodik bir yaklaşımla, her iki zat türünün de tek bir şeye yani, "mevcut"a raci olduğu, döndüğü cevabını vermektedir. İkinci soru, bu yaklaşımın ilişkilendirileceği epistemik tanımlamanın oluşturduğu problemle ilgilidir. Yani bu ilmin tarifinde ve mevzuunda zikredilen şeyin, Allah'ın zatına, arazların, sıfatlar olması yönüyle O'nun zatını gerektirmesiyle ilgilidir. Buna göre O'nun zatında, kendi zatı için arazlar bulunmaktadır. Bâbertî, "Allah'ın zatı, sıfatları yönüyledir" ifadesiyle, "Allah sıfatlarla mevsuftur"¹⁷ anlamını kastetmektedir. Bu anlam ise hiç kuşkusuz, zattan dolayı avâırız-ı zâtıyyedir.

Burada Allah'ın zatı ve sıfatlarının arazlarla ilişkilendirilmesinde, Fahreddin er-Râzî'nin, İbn Sina'nın cins ve faslına karşılık kelâmî terminolojide zat ve sıfat terkiibini geliştirdiği hatırlanabilir. Fahreddin er-Râzî, beş tûmelden olan faslı, sıfat biçiminde anlamlandırarak, onu nitelik kategorisine dahil etmekte ve araz olduğunu ileri sürmektedir.¹⁸ Daha sonra bu görüş Adudüddin el-Îcî (ö.756/1355) tarafından kelâmın mevzuunun, Allah'ın zatı olduğu ve bu konunun, sıfatlardan hareketle araştırıldığı biçiminde ifade edilmektedir. Seyyid Şerif el-Cürcânî ise bu ifadenin şerhinde, "Allah'ın zatı" sözünü, Kâdî Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283)'ye atfetmektedir. Ona göre "Allah'ın zatı"ndan kasd; "Allah'ın avâırız-ı zâtıyye"sidir. Avâırız-ı zâtıyye ise Allah'ın sıfatları anlamına gelmektedir.¹⁹ Şu halde Bâbertî'nin kelâmın tanımında geçen "Allah'ın zatı" ifadesini mantığın düşünme biçimiyle ifade etmesi, onun ve diğer kelamcıların İbn Sina'nın cins ve fasıldan terkiib edilen tanım kuramını kelâmî disiplin içinde yeniden oluşturma çabası olarak görülebilir.

Mantıksal analiz açısından kelâm ilminin mevzuuna yönelik üçüncü soru ise Allah'ın zatının, bu ilmin mevzuu olmasının uygunsuzluğu hakkındadır. Zira her ilmin mevzuunda, o ilmin mahiyetine yönelik müsellemler bulunmaktadır. Bunlar ise ya kendisinde apaçık (*burhani*) olarak o ilim içerisinde veya başka bir ilimden belirlenmektedir. Allah'ın zatı ise kendi nefsinden belirlenecek öncüllere açık değildir.²⁰ Bu tartışmanın devamı açısından, sahip olunan yaklaşımın epistemik ve metodik olarak açıkça ortaya konması gerekmektedir. Çünkü bu zat-sıfat-araz üzerinden yapılan epistemik tanımlama ve metodik

¹⁷ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, varak numarası: 139a.

¹⁸ İbrahim Halil Üçler, "Müteahhir Dönem Mantık Düşüncesinde Tanımın Birliği Sorunu: Molla Hüsrev'in Nakdu'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr'ı Bağlamında Bir Tahlil", *Kutadgubilig*, 105.

¹⁹ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakif*, İstanbul, 1286, 12.

²⁰ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, varak numarası: 141b.

tartışma nazariyatla ilgilidir ve diğer bir ilimden de açıklayıcı argümanlar alınmaz. Hatta öteki şer'î ilimler Sanî'in yani Allah'ın ispatı hususunda kelâmdan yardım almaktadırlar. Bu yüzden Bâbertî, bahsi geçen soruya öncelikle, "mevcud" ifadesinin her iki varlık tarzı için de kullanılabilceğini ve Allah'ın zatının sıfatlar bakımından söz konusu edilebileceğini hatırlattıktan sonra üçüncü olarak Allah'ın zatının, "vücudu'l-mücerred" olduğu ve O'nun kendisi sebebiyle apaçıklığı dile getirerek cevap vermektedir. Yani Allah'ın zatı, kendisinden apaçık olarak başka bir şey değildir. Nazar ise zatın vücudu yani vücudu'l-mutlak hakkındadır. Bu da zatın hallerinden olmalıdır ve kelâm ilminin mesâiliyle ilgilidir.²¹ Böylece Bâbertî, kelâm ilminin mevzuuna yöneltilen eleştirileri, daha çok mantığın argümanlarından yararlanarak cevaplandırmakta ve yine tanımda geçen "Ehl-i İslâm'ın kanunu" ifadesini de anlam açısından tahlil etmektedir. Bunu gelen kısımda açıklamaya çalışalım.

Cins ve Fasl Üzerinden Tanımın Kullanımı

Mantık açısından kullanılan dil kadar, o dilin dayandığı epistemik tercihler ve bunların belirlenen ve yine tercih edilen metodolojiler üzerinden ortaya konması oldukça önemlidir. Bâbertî'ye göre "el-kanun" lafzıyla, kendisi hakkındaki hükümleri bilinsin diye cüz'iyata uygun olan "külli asıl" kastedilmektedir.²² Aslında "kavanîn" yerine "el-kanun" denilmekle "cins" anlamı ima edilmektedir. Bu ilmin ahkâmına ait cüz'iyatın bilgisinin alındığı usuller farklıdır. Ancak kelâmcıların bu konudaki görüşü, onun yani kanunun "cins" olması yönündendir. Bu yüzden "el-kanun" deyince "kavanîn" anlaşılmalıdır. Ehl-i İslâm'ın yani kelâmcıların kanunları ise Kitap, Sunnet, İcmâ ve bunlara muhalefet etmeyen akıldan alınan külli asıldır. Diğer taraftan tanımda Babertî'nin kullandığı "Ehl-i İslâm'ın kanunu" ifadesi, "kelâm"cıların yönteminin "felsefeci"lerin kanunundan ayrıldığını göstermek içindir.²³ Çünkü felsefeciler kendi zihinlerinden "asıllar" oluşturmaktadırlar. Sözelimi felsefecilerin, bir şeyin hakikati ancak yakın cinsi ve faslı ile bilinebilir, Bir'den ancak Bir çıkar ve Bir, hem fâil hem de kâbil olamaz, biçimindeki "asılları" kelâmcılar tarafından reddedilmektedir.²⁴ Bu noktada Bâbertî, bir yandan kelâmın tanımında mantıkçıların tanım kuramını dikkate almakta diğer yandan ise onların tanım kuramının "asıl" olarak kabul edilemeyeceğini söyleyerek kendisiyle çelişir gözükmektedir. Bâbertî'nin felsefecilerin öze yönelik tanım kuramına getirdiği bu itirazı, şeylerin hakikatinin bilinmeyeceği ancak öze dair bilginin dışındaki alanlarda tanıma riayet edilebileceği şeklinde yorumlamak mümkündür.

²¹ Bâbertî *Şerhu'l-Maksad*, varak numarası: 141b.

²² Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, varak numarası: 139a.

²³ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, varak numarası: 139a.

²⁴ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, varak numarası: 139b.

Kelâmın tanımlanmasında mantıkçıların tanım kuramı, kelâmcılar ile felsefecilerin asıllarını ayırt etmesi bakımından işe yaramaktadır. Bâbertî, mantıkçıların tam tanım (hadd-i tâm); bir şeyin özünü/hakikatini gösteren ve tarif edilen şeyin “cins-i karîbi ile fasl-ı karîbi”nden oluşan şeydir²⁵ dedikleri tanıma uymaya çalışmaktadır. Yani hem cins hem de fasl, kelâmın tanımında bulunmaktadır. Bu arada kelâmın, felsefeden ayrıldığı hususların açıklanması, tümelden/külli olandan yani cinsten, ayırmanın/fasılın belirtilmesidir. Kelâmın tanımında “Ehl-i İslâm’ın Kanunu” üzerine ifadesi *fasl*, ondan önceki açıklayıcı kısım ise *cinstir*.²⁶ Daha açıkçası kelâmcıların me’hazı/kaynağı *cinsi* ve felsefecilerin yönteminin bunun dışında kalması ise *faslı* oluşturmaktadır. Burada görüldüğü gibi, beş tümelden ikisi olan cins ve fasl ile tanım yapmayı öğreten mantık biliminin üzerinden kelâm ilminin tanımlanması belli bir rasyonel dil inşasına dönük bir çaba olarak anlaşılabilir.

Metodik Yaklaşım

Bâbertî, metot açısından kelâmcılar ile felsefeciler arasındaki farklılıklardan bahsederken, felsefecilerin tanım teorilerini ilk sırada saymaktadır. Yani ona göre bir şeyin hakikatini yakın cinsi ve faslı ile tanımlamak, her konudaki bilgiye ulaşma açısından yeterli olmayabilir.²⁷ Çünkü kelâmcıların ana mevzuu olan Allah’ın zatı ve sıfatları meselesi hakkında bu tanıma bağlı kalarak bilgi sahibi olmak mümkün değildir. Zira Allah’ın yakın cinsi ve faslı bilinmeyeceği için O’nun bilinemezliği sonucuna ulaşılabacaktır. Bu yüzden Bâbertî, doğrudan felsefecilerin kullandığı tanım teorisine bağlı kalmadığını ifade etmekle birlikte, kelâmın tanımında, bu teoriye uygun hareket etmekte ve yine kendi tanımının mantıksal açıdan denetlemesini gerçekleştirerek, konuyu rasyonel bir zemine yerleştirmektedir. Belki de felsefecilerin, metafiziğin küllî bir ilim olduğu iddialarına karşılık, Bâbertî, kelâmın, “lâhutun sınırlarını keşfetme”²⁸ yani ilâhî alanın idrak edilmesi amacını gütmesi nedeniyle, felsefe kadar kelâmın da küllî bir ilim olduğunu benimsemektedir. Hatta onun, felsefede olduğu gibi kelâmda da, gerek rasyonel dile işlerlik kazandırması gerekse de bu ilmin açıklanmasına ihtiyaç duyulan ilk amacını “varlık problemiyle” başlatması, “külli ilim” düşüncesini yansıtmaktadır.

İşte bu yüzden kelâmî dilin mantık üzerinden rasyonelleştirilmesi, en açık biçimde varlık probleminin tartışıldığı “ilâhiyat” konusunda ortaya çıktığı düşünülebilir. Başka bir ifadeyle söylenecek olursa Bâbertî, kelâm ilminin temel mevzuu olarak “ilâhiyat” alanında, kelâmdan ziyade mantığın argümantasyonu içerisinde ve kullandığı her terimin anlamını semantik analize tabi tutarak

²⁵ Ahmet Cevdet Paşa, *Mi’yâr-ı Sedât*, 32-33.

²⁶ Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad*, varak numarası: 140a.

²⁷ Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad*, varak numarası: 139a.

²⁸ Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad*, varak numarası: 135b.

konusmaktadır. Buna göre ilâhiyat, “ilâhî” olan demektir. İlâhî olan ise Allah’ın zatı ve sıfatlarına taalluk eden şeydir.²⁹ Bu durumda Allah’ın zatı ve sıfatlarının bilgisi, O’nun varlığı/vücûd ve zorunluluğu/vücûb kelimelerinin açıklanmasına ihtiyaç hissettirmektedir.³⁰ Burada Bâbertî, “vücûd” kavramıyla ilgili olarak yapılan tartışmalardaki temel sorulardan biriyle yani “varlığın tanımlanıp tanımlanamayacağı”yla meseleye giriş yapmakta ve felsefecilerin “vücûd” terimi hakkındaki rasyonel tahlillerinden yardım almaktadır.

Epistemik Kaynaklı Ontolojik Tanımlamalar

Ortaya konan herhangi bir ontik kavram hakkındaki en önemli tartışma epistemik kökenlerine açıklık getirilerek başlayacaktır. Kavramsal olarak bakıldığında, İslâm filozoflarına göre “vücûd”, zihne en açık mefhumlardan biri olduğu için mantıksal tanımlara göre tanımlanamazlar içinde düşünülür.³¹ Sözelimi Fârâbî, “vücûd, vücûb ve imkân” kavramlarının bilinmesinde, kendilerinden önce ve bunları da içine alacak başka kavramlara ihtiyacı olmadığı görüşündedir. Zira bu kavramlar, apaçık, doğru ve zihinde yer etmişlerdir. Bu kavramların kapalı olduğu düşünülerek açıklanmaya çalışılması, sadece zihne yönelik bir uyarıdır. Kendilerinden daha iyi bilinen bir kavramın kullanılması, bu terimlerin açıklandığı anlamına gelmez.³² “Buna karşılık nazar temelli bir ilâhiyat kurmaya çalışan mantıkçı ve kelâmcı Adudüddin el-Îcî, vücûd kavramını “vücud bedihîdir”³³, şeklinde ifade ederken, onun şârihi Seyyid Şerif el-Cürcânî’ye göre, vücûd kavramı tasavvur edilebilir, ve böylece lafzî tarifini yapmak mümkün olur. Diğer bir ifadeyle vücûd kavramı eğer kesbî olsaydı, tam tanımı yapılabilirdi.³⁴ Şu halde vücûd kesbî değil, bedihîdir ve lafzî olarak tanımlanabilir. Fârâbî’nin ve kendisinden sonra gelen öteki filozofların da kabul ettiği gibi, vücûd, en genel kavramdır ve onu tarif etmek için kullanılan her lafız daha fazla kapalılığa sebep olabilir.³⁵

Varlık problemine, Bâbertî, felsefecilerin ve kelâmcıların görüşlerini inceleyerek geniş bir biçimde yer vermektedir. Bu görüşlerden ilki, Adudüddin el-Îcî’ye aittir ve bu kavram Bâbertî’nin öğrencisi Seyyid Şerif el-Cürcânî

²⁹ Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad*, varak numarası: 142a.

³⁰ Bâbertî, *Şerhu’l-Maksad*, varak numarası: 142a.

³¹ Kâtibî Kazvîni, *Hikmetu’l-Ayn*, 3, 82; Mutahhar Hillî, *Îdâhu’l-Mekâsid min Hikmeti’l-Ayni’l-Kavâid (Şerhu’l-Hikmeti’l-Ayn)*, ed. Seyyid Muhammed Meşkût-Alinakî Münzevî, Tahran, 1959, 9; Tabatabâî, *Bidâyetü’l-Hikme*, 11-12.

³² Fârâbî, *Uyûnu’l-Mesâil*, “Felsefenin Temel Meseleleri”, *Felsefe Metinleri* içinde, Çeviren: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, 115.

³³ Kâtibî Kazvîni, *Hikmetu’l-Ayn*, 3, 82; Mutahhar Hillî, *Îdâhu’l-Mekâsid*, 9; Tabatabâî, *Bidâyetü’l-Hikme*, 11-12.

³⁴ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevakif*, 83.

³⁵ Varlık kavramı, en üst cins olması ve onun üzerinde daha genel bir cins olmaması nedeniyle işlem bakımından tanımlanamaz. Her ne kadar bilgi verici olmasa da, bu kavramın, kapsamsal tanımını yapmak mümkündür. İbrahim Çapak, *Gazâlî’nin Mantık Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara, 2005, 99.

tarafından şerh edilerek geliştirilmiştir. Varlık kavramı, “vücûd, bedihîdir”³⁶ ifadesiyle önerme biçimine getirilerek bu yargıyı oluşturan her terim ayrı ayrı tahlil edilmektedir. Yani vücûd, zihin tarafından apaçık olarak idrak edilmektedir. Bu terimin niçin bedihî olduğu ise onun apaçık tasavvur edilmesiyle ilgilidir. Mantıkta tasavvur ya bedihî ya da kesbî yolla gerçekleşir. Vücûd, ikincisiyle yani kesbî yolla tasavvur edilemez. Çünkü kesbî olduğunda, terki için hadd-i tām ya da resm-i tām yapılmalıdır. Ne var ki “vücûd” basittir. Fakat vücudun birleşikliği/terekkübü, çelişğinin/nakîzinin ya da kendisi üzerine tekaddümünün tasavvur edilebilmesiyle. Vücûdun mürekkeb olabilmesi için ileri sürülen her iki önerme de zorunlulukla geçersizdir.³⁷ Vücûdun, apaçık tasavvur edilmesini mantık diliyle izah eden Bâbertî, varlığın tanımının yapılamayacağı sonucuna ulaşmaktadır. Burada bedihî olduğu savunulan varlığın, mutlak ya da mümkün varlığa mı karşılık geldiği açıklanmadan dil üzerine kurulan kesin mantıksal yargılarla neticeye gidilmektedir.

Bâbertî, vücûdun tanımının yapılamayacağını, onun küllî bir kavram oluşuna işaret ederek iki ihtimal üzerinden tahlil etmektedir. Ancak o, sonuçta her ikisini de reddetmektedir. Buna göre, mürekkeb olan bir varlığın ya cüz’ünün madumluğu ya da cüz’ün mevcut olduğu kabul edilecektir. İlkinde varlığın bedihî olmasına, diğerinde ise onun kesbî olduğuna delil olur. İlkinde, vücûdun, kavramsal olarak zihinde varlığa sahipliğinden ve ikincisinde ise varlığın dış dünyadaki varoluşundan yani mahiyetinden söz edebiliriz. Açıkçası varlığın bedihîliği ve tanımlanamazlığı hakkında hüküm verildikten sonra, varlıkla hangi anlamın kastedildiği, onun cüz’i olma ihtimali üzerinden denetlenmektedir.³⁸

“Vücûd” ve “bedihî” terimlerinin her birinin ayrı açıklamasıyla yetinmeyen Bâbertî, “vücûd bedihîdir” önermesinin de bedihî oluşunu izah etmektedir. Çünkü bu konuyla ilgili yargı, varlık kavramı üzerine bağlanamaz. Varlığın tasavvuru için bedihîlik, lâzım-ı beyyindir.³⁹ Başka bir ifadeyle “varlığın tasavvuru” kavramı yani melzûm, onun bedihîliğini tasavvur etmek için yeterlidir. Ayrıca bu önermenin tasavvuru için bir vasıtaya da gerek yoktur

³⁶ Klasik mantıkta kesin ve apaçık bilgi anlamına gelen ‘bedihî’ kazıyye/aksiyomun bir mantık terimi olarak ortaya çıkışı her ne kadar Fahreddin er-Râzî ile olduğu söylene de, kendisinden önceki dönemlere ait kaynaklarda, bu terimin, “zarurî ya da evvelî” şeklinde kullanımına rastlanmaktadır. Ayrıca Adudüddîn el-Îcî gibi bazı kelâmcı mantıkçılar, bedihî terimini zarurîden daha dar anlamda kullanmışlardır. M. Naci Bolay, “*Bedihî maddesi*”, *DİA*, İstanbul, 1992, c. V, 322.

³⁷ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, varak numarası: 142b.

³⁸ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, varak numarası: 142b.

³⁹ Klasik mantıkta lâzım-ı beyyin; “*Lâzım ile melzûmu düşünmek aradaki lüzumun varlığını düşünmeye yeten lazımdır. Dörde, ikiye bölünür olmaklığın lüzumu bu kabildir. Burada lâzım (ikiye bölünür olmak) ile melzum (dört) tasavvur edildiğinde hiçbir delile hacet kalmadan aradaki lüzum anlaşılacaktır. Hatta sadece melzumu düşünmekle lüzumu kanaat getirilmektedir.*” Esiruddin el-Ebherî, *Mantık İsağocî Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, Hazırlayan: Talha Alp, Yasin Yayınevi, İstanbul, 2007, 18.

ve her iki tarafın yani konunun/mevzuun ve yüklem/mahmûlün tasavvuru yeterlidir.⁴⁰ Tüm bu delillendirmelerle birlikte Bâbertî, varlığın bedihîliğine getirilecek başka itirazları da söz konusu ederek, onlara cevaplar vermektedir. Bu şekilde epistemolojik açıdan yapılan mantıksal analizlerin ortaya koyduğu, rasyonel ağırlıklı bir dil ile yoğrulmuş yorumlara ulaşılmaktadır.

Sonuç

Bu çalışma açısından, vurgulanan epistemik kökenler, kavramların oluşumu hakkında temel bir zemin olmaktadır. Bu zeminler üzerinden yapılan ontolojik açıklamalar her türlü düşüncenin gelişmesi açısından izlenebilmelidir. Belli bir dönemin önemli geçiş noktasındaki Bâbertî'nin bıraktığı eserler yönünden bakıldığında bu açılardan oldukça yoğun bir malzemenin olduğunu söylememiz gerekir. Mantığın hem sistematik olarak kullanımı hem de mantık kural ve konularına göre problemlerin ele alınması İslam düşünce geleneği açısından özeldir de kelâm ilmi açısından dikkatle takip edilmelidir. Burada da bir kısmını vermeye çalıştığımız ama diğer birçok çalışmalarla da desteklenecek bu unsurlar, onun mantıksal analizler yaparken dinî epistemoloji üzerinden nasıl bir rasyonel dil kullandığına dair örneklerle dolu olacaktır.

Öte yandan şerh yapmanın asıl amacının, dili, üslubu, muhtevası ve entelektüel sorunları açısından temel metinler ile potansiyel okurları arasında zamanın ve okur kitlesinin değişmesiyle ortaya çıkan boşluğu ya da mesafeyi kapatmaya çalışmak olduğunu ve bu tür metinlerin bunu başarıyla yaptığı söylenebilir. Bu anlamda Bâbertî'nin, Hanefî-Maturidî geleneğinin metinlerinin üzerindeki kapalılıkları gidermek maksadıyla, çağının felsefe ve mantıkla şekillenen rasyonel dilinden destek alarak sentezci bir anlayışla şerh ettiğini yani onları güncel okurları için “anlaşılır” kıldığını söyleyebiliriz. Bu noktada son olarak ifade etmemiz gerekirse, Bâbertî kendi metinlerinde ve şerhlerinde basit bir tekrar ve açıklama değil, bizzat felsefî ve mantıksal analizlerle meselelerin epistemik köklerine vurgu yaparak ontolojik yorumlar getirmektedir. Bu yorumlar kendi içinde tutarlılığı takip edilebilen rasyonel bir dil inşası açısından onun yaptığı katkıları ortaya koymaktadır.

Kaynakça

AHMED CEVDET PAŞA, *Mi'yâr-ı Sedâd*, Karabet ve Kasbar Matbaası, II. Baskı, İstanbul, 1303.

ATAY, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Matbaası, Ankara 1983.

el-BÂBERTÎ, Ekmelüddin *Şerhu'l-Maksad*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, 1717 numarada kayıtlı, varak numarası: 139a.

⁴⁰ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, varak numarası: 142b.

- BİNGÖL, Abdülkuddüs, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorileri*, MEB Yayınları, İstanbul, 1993.
- BOLAY, M. Naci, “*Bedihî maddesi*”, *DİA*, İstanbul, 1992.
- el-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çeviren: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi, II. Baskı, İstanbul, 2000.
- el-CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif *Kitâbu't-Târîfat*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985.
- el-EBHERÎ, Esiruddin *Mantık İsağoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, Hazırlayan: Talha Alp, Yasin Yayınevi, İstanbul, 2007.
- ÇAPAK, İbrahim, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara, 2005.
- EMİROĞLU, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara, 2010.
- FÂRÂBÎ, *Uyûnu'l-Mesâil*, “Felsefenin Temel Meseleleri”, *Felsefe Metinleri* içinde, Çeviren: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003.
- HILLÎ, Mutahhar, *İdâhu'l-Mekâsîd min Hikmeti'l-Ayni'l-Kavâid (Şerhu'l-Hikmeti'l-Ayn)*, ed. Seyyid Muhammed Meşkût-Alinakî Münzevî, Tahran, 1959.
- İBN SİNA, *İşaretler ve Tembihler*, Tercüme: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- el-ÎCÎ, Adududdin Abdurrahman b. Ahmed *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Alemu'l-Kutub, Beyrut (ty).
- KENNEDY-DAY, Kiki, *Books of Definition in Islamic Philosophy*, RoutledgeCurzon, Taylor&Francis Group, London and New York, 2003.
- MERT, Muhit “Kelamcıların Tanım Kuramları”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, www.kelam.org, 1:2, 2003.
- MUSTAFA SABRÎ, *Mevkîfi'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem min Rabbi'l-Âlemîn ve İbâdihi'l-Mürselîn*, I-IV, Dâru İhyâu Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1981.
- en-NESEFÎ, Ebu'l-Muîn *Tebşiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, Hazırlayan: Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, II. Baskı, Ankara, 2004.
- es-SEMERKANDÎ, Şemseddin, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, Tahkik: Ahmed Abdurrahman Şerîf, (by) (ty).
- TABATABÂÎ, Muhammed Hüseyin, *Bidâyetü'l-Hikme*, Müessesetü'l-Maârifî'l-İslâmî, Kum (ty).
- TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali b. Ali *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, I-II, (by) (ty), “mad. Mahiyye”, c.I, 1423 vd.
- et-TÛSÎ, Nasiruddin *Tecridü'l-Mantık*, Müessesetu'l-Alemi li'l-Matbûât, Beyrut 1988.
- ÜÇLER, İbrahim Halil, “Müteahhir Dönem Mantık Düşüncesinde Tanımın Birliği Sorunu: Molla Hüsrev'in Nakdu'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr'ı Bağlamında Bir Tahlil”, *Kutadgubilig*, Sayı:22, İstanbul, Ekim 2012.

GAZZÂLÎ'NİN FİLOZOFLARI ELEŞTİRİSİNDEKİ NİHÂİ HEDEFİ ÜZERİNE

Salih AYDIN*

Özet

Bu makalede Gazzâlî'nin sıradan bir âlim ve filozof olmadığı, bunun yanı sıra kendisine tevdi olunan devlet görevine kendini vermiş, ara sıra da bu görevden yorgun ve bitap düşmüş birisi olduğu varsayımı üzerinden hareket edilmiştir. Onun olağanüstü âlim kişiliği devlet adamlığıyla birleşmek suretiyle karşı konulması güç bir otorite ortaya çıkmış, hatta yer yer "İslam'ın hücceti" algısına bile dönüşmüş ve bu otoritenin tarihteki etkisi şüphesiz daha büyük olmuştur. Bu otoritenin deruhte ettiği temel görev ve bunun için belirlenen temel hedef, çok farklı adlarla da ifade edilen "Bâtınî-Şîî tehlike"dir. İşte Huccetu'l-İslam İmam Gazalî'nin, bu tehlikeyi bertaraf etmek için hasmı barındırdığını ve hasma destek olduğunu düşündüğü bütün mihraklara savaş açması söz konusudur. Bu "ikincil düşman çemberi" o zaman için mevcut Felâsife'dir. Gazalî dinî ve siyasî tehlike olan Bâtınî yayılmacılığına, entelektüel anlamda karşı koyma bağlamında Felâsifeyi ve onların otoritesini de hedef almıştır.

Anahtar kelimeler: Tehâfüt, Bâtınlık, otorite, hakikat, tenkit, tekfir.

Abstract

The Ultimate Goal of al-Ghazali's Critique of Philosophers

This article sets its argument on the assumption that al-Ghazali was not only an ordinary scholar and philosopher, but also a devoted one to the state mission and he was sometimes tired and exhausted because of these duties. An irresistible authority of al-Ghazali emerged as a result of the union, his scholar personality and statesman, which even this assumption sometimes turned into the authority of Islam (Hujjat al-Islam) which made it more effective in the history. The main target and task of the authority were against the danger of Batiniyyah/ Shiite. Hujjat al-Islam al-Ghazali's fight was to diminish both the danger of "enemy" and anything related to them including present philosophers that were "secondary enemy" to al-Ghazali.

* Yrd. Doç. Dr., SDÜ, İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Al-Ghazali targeted intellectually to present philosophy understanding and authority of philosophers to be able to resist against the expansion of Batiniyyah/Shiites, which was a religious and political danger.

Key words: Incoherence, Batiniyyah, authority, truth, criticism, takfir.

Giriş

Bu makale Gazzâlî'nin, genelde Felâsife'yi özelde İslâm Filozofu İbn Sina'yı eleştirisindeki nihai hedefini anlamaya çalışmaktadır. Gazzâlî, Felâsife'ye yönelttiği eleştirilerin yanında daha birçok kişi, grup ve ekole eleştiri yöneltmiştir. Aslında Gazzâlî, her ne kadar hakikat araştırmasında siyasi kaygılardan bigane kalamamışsa da, eleştiriyi bir yöntem olarak kullanan ve hakikat arayışı çerçevesinde fikirleri burhan kriteriyle ölçmeyi metodoloji haline getiren büyük filozoflardan birisidir. Bu yöntemi talim öğretisine ve bu arada fıkha, tasavvufa, vs. uyguladığı gibi felsefî fikirlere de uygulamıştır. Acaba onun bu eleştirideki en nihai hedefi nedir? Onun eleştirileri Felsefenin -ki o zaman felsefe mecmûatu'l-ulûm anlamına gelmektedir- kendisi midir, filozofların otoritesi midir, bir takım filozofların belirli görüşleri midir yoksa şerre alet edilmeye müsait ve bilfiil kötüye alet edildiği düşünülen mevcut "meşşâî tarz felsefe"nin yöntem ve otoritesi midir? Gerçek hedef proje, bu felsefeyi Sünnileştirmek/Eş'arileştirmek suretiyle "asıl düşman" Şî/Bâtınî tehlikesinin karşısına konuşlandırmak şeklinde siyasi bir strateji midir?

Gazzâlî, asla sıradan bir âlim ve filozof değildir. O, din ilimlerindeki yetkinliği ve ifade gücüyle sıra dışı bir âlim olmasının yanı sıra devlet görevine kendini vermiş fakat bu görevden yorgun ve bitap düştüğünü ifade etmekten çekinmemiştir. Zira devlet görevi ile hakkın gereklerinin her zaman paralel gitmediğini tecrübe etmiştir. Onun olağanüstü âlim kişiliği, devlet adamlığıyla birleşmek suretiyle karşı koyulması güç bir otorite ortaya çıkmış, hatta yer yer bu "İslam'ın hücceti" algısına bile dönüşmüş ve yerleşmiştir. Hiç şüphesiz bu otoritenin tarihteki etkisi diğer otoritelerin etkisinden çok daha büyük olmuştur. Bu otoritenin deruhte edeceği temel görev ve bunun için belirlenen temel hedef, çok farklı adlarla da ifade edilen "Bâtınî-Şîî tehlike"sidir. İşte Hüccetu'l-İslâm İmam Gazzâlî, bu tehlikeyi bertaraf etmek için, hasmı barındırdığını ve hasma destek olduğunu düşündüğü bütün mihraklara karşı bir entelektüel savaş açmış zira kendisinden bunu hilafet makamı da talep etmiştir. Bu "ikincil düşman çemberi" o zaman için mevcut Felâsife'nin halk nazarındaki otoritesidir. Gazzâlî dinî ve siyasî tehlike olan Bâtınî yayılmacılığına, entelektüel anlamda karşı koyma bağlamında kendi dinî, siyasî ve ilmî imkânlarını harekete geçirerek, Felâsife ve onların otoritesini de yıkma ihtiyacı hissetmiştir.

Gazâlî Öncesi Tehâfüt Geleneği

İslâm Düşüncesinin yapısını görebilmek için te'vil kavramı iyi bir temel ve kalkış noktası olacağı gibi İslâm felsefesinin omurgasını görmek ve özgünlüğünü anlamak için, hem içe yönelik hem dışa yönelik etkin bir şekilde

gerçekleştirilen ve daha sonra tehâfüt olarak adlandırılan eleştiri ve felsefi fikirleri tartışma geleneğine göz atmak gerekir.¹

Öncelikle Tehâfüt kelime olarak, bir şeyin üzerine dikkatlice düşmek, bir yapının tutarı veya dayanağı olmadığı için birbiri üzerine çökmesi, tutarsızlık, dayanaksızlık, yıkılış, naivlik, bozukluk, çelişki vs. anlamlarına gelmektedir.² Tehâfütü'l-felâsife anlamı, felsefenin çürüklüğü değil, filozofların tutarsızlığı veya imhâsı -ki eserin Latince çeviri adı Destruction dur-, ya da çürütülmesi (Effondrement) demektir.³ Etimolojik açıdan tehâfütün, zaten etkin bir şekilde var olan eleştiri (critique) ve felsefi fikirleri redd⁴ geleneğini ifade etmek üzere kullanım kazandığı söylenebilir.⁵ Burhana dayalı düşünmek demek düşüncüyü açık seçik bir şekilde sağlam ve kesin olan temele dayandırmak demektir. Tehâfüt denilen düşünsel devinim ise bu düşüncenin dayandırıldığı temelin sağlam ve kesin olmadığını göstermek demektir. İslâm filozofları kendilerinden önceki yabancı felsefeleri eleştirdikleri gibi birbirlerini de eleştirmişlerdir. Bu eleştiri yaparken dini ve onun dilini, kavramlarını, devleti ve onun kurumlarını da devreye sokma çabası ve aceleciliği yok denebilecek kadar az durumdadır. Bu yeniliği (bidat) belki zamanındaki menfi siyasi durumu kurtarmak için Gazzâlî (ö. 1111)'nin otoritesi ihdas etmiştir, denebilir. Bir anlamda eleştiri geleneği, aklın akli takviye etmesi ve desteklemesi iken, aklın akla karşı çıkması şekline dönüştürülmüştür.⁶ Çünkü Gazzâlî benzeri, sadece ilmî değil aynı zamanda dinî ve siyasi sorumluluk üstlenenler tarafından, “olağanüstü durumlarda kin ortadan kalkar”⁷ şeklinde düşünülmüştür. Yani filozoflara yöneltilen olan eleştiri onlara olan kin ve düşmanlıktan değil

¹ Bu Problemlerle alakalı olarak bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV. Yay., Ankara 1998, ss. 106-110; “İslam Düşüncesi Etkileşimi ve Etkisi”, (*İslam Düşüncesi Yazıları* içerisinde), Elis, Ankara 2004, ss. 9-37; Arslan, Ahmet, *İslam Felsefesi Üzerine*, (“İslam Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu”), ss. 64-99; Cafer Sadık, “Yaran, İslam Felsefesinde Eklektizm Sorunu”, (*İslam Felsefesinin Sorunları* içerisinde), ss. 37-54; Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral, Litera, İstanbul 2005; Salih Aydın, *İslam Düşüncesine Giriş*, Ravza, İstanbul 2008, ss. 39-53.

² Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, H. Bekir Karlığa Tercümesi (giriş), Çağrı yay., İstanbul 1981, s. 23.

³ Libera, Alain de, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 121

⁴ Gazzâlî *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi felsefi akıma bir reddiye (*redd*) olarak tanımlamıştır. Bkz. Griffel, Frank, *Gazzâlî'nin Felsefi Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer, Klasik, İstanbul 2012, s. 166.

⁵ Kutluer, İlhan, *İki Denizin Birleştiği Yer*, Nehir, İstanbul 1987, s. 43.

⁶ Olguner, F., *Fârâbî*, Ötüken, 3. Baskı, İstanbul 1999, s. 144.

⁷ “*fe inde's-şedâidi tezhebu'l-ahgâd*”, Gazzâlî, *Tehâfüt*, (Üçüncü Mukaddime), baskı Mâcid Fahrî, Dâru'l-Meşrik, 4. Baskı, s. 43.

onların bir şekilde asıl düşman olan Bâtınîlere entelektüel destek sağlaması söz konusu olduğu içindir.

Bu geleneğin Gazzâlî öncesinde daha faydalı, daha etkin ve daha yoğun uygulanmakta olduğu iddia edilebilir. Kur'an'ın imanla ilgili konuları tartışmaya açması, taklidi yerip düşünmeye ve hakikati araştırmaya özendirmesi, taklitle iman geçerli midir, kelâmî/felsefî tartışması, bunu göstermektedir. Gazzâlî'den önce metodik şüphe geliştirilmiş ve şüphe bilginin ilk ve gerekli şartı olarak görülmüştür.⁸ Bütün söylenenlere kulak vermek, hepsini anlamak ama en güzeline uymak⁹ çabası teşvik edilmiştir. Oysa Gazzâlî'de değil fakat Gazzâlî'nin felsefî fikirleri eleştirisinden oluşan yanlış ve olumsuz bir etkiyle birlikte, körü körüne kabulden kurtulma ve imanın hakikatine erme çabası olarak değerlendirmemiz gereken felsefî görüşler kısırlanmıştır.¹⁰ Tekfirin verimsizliğini ifade eden Gazzâlî'ye¹¹ rağmen tekfir yoğunlaşmış ve dinî, siyasî ve kişisel bütün otoriteler kullanılarak tek tip düşünce dikte edilmeye çalışılmış ve içtihat kapısı kapatılmıştır. Herhalde İbn Teymiyye (ö. 1328)'nin selefci çıkışı da, Gazzâlî'nin Gazalî'ye rağmen anlaşılmasına, tarihsel Gazzâlî'den farklı bir Gazzâlî ortaya koyulmasına sebep olmuştur, denebilir. İbn Teymiyye de Selefcilik yapan diğer birçok âlimde bilerek veya bilmeyerek "Gazalîcilik" in inşasında görev almışlardır.

Gazzâlî öncesinde ki konuları felsefî olarak ele alma ve tartışma geleneğine kısaca göz atacak olursak; ilk önce Ali b. Ebî Tâlib (ö. 661)'in Haricîler ile "vaad ve vaîd" konularında, Kaderîler ile "meşîet, istitâat ve kader" konusundaki münazaralarını ve Abdullah b. Ömer (ö. 692)'in Mabed el-Cühenî (ö. 699)'nin "kader" anlayışına getirdiği reddiyeyi anabiliriz.¹² Bu fikirleri

⁸ Şüpheyi metot olarak kullanan ve "elli şüphe bir kesinlikten daha hayırlıdır", düsturunu ileri süren Mu'tezile'nin, Gazalî öncesi bir geleneğin oluşturucuları olduğunu hatırlamakta fayda vardır. Bkz. Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açından İman*, İFAV., s. 50; Çubukçu, İbrahim A., *Gazalî ve Şüphecilik*, Ankara 1989, s. 10.

⁹ Zümer, 39/18.

¹⁰ Arnaldez, Roger, "İslamda Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", (*İslam Felsefesi Üzerine* içerisinde) çev. Ahmet Arslan, ss. 46-63; Aydın, *İslam Düşüncesine Giriş*, ss. 60-68.

¹¹ Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika*, (*İman Küfür Sınırı*, içerisinde Süleyman Dünya), çev. Ahmet Turan Arslan, Risale, İstanbul 1992, ss. 169-175.

¹² Eleştiri ve reddiye bağlamında değerlendirilebilecek eserlerden örnekler: Ömer b. Abdilaziz (ö. 720)'in *er-Reddu ale'l-Kaderiyye*'si, Zeyd b. Ali Zeynulâbidîn (ö. 719)'in *er-Reddu ale'l-Kaderiyye*'si, Cafer b. Muhammed es-Sadık (ö. 765)'in *er-Reddu ale'l-Kaderiyye*, *Kitabu'r-Reddi ale'l Havâric* ve *Risâle fi'r-Reddi ale'l-Ğulâti mine'r-Revâfid*'i, Ebû Hanîfe (ö. 767)'nin *Fıkhü'l-Ekber* olarak adlandırılan *er-Reddu ale'l-Kaderiyye*'si, İmam Şâfi'î (ö. 819)'nin, *Tashîhu'n-Nübüvve ve'r-Reddu ale'l-Berâhime* ve *er-Reddu ala ehli'l-Ehvâ* adlı eserleri ki Bağdadî¹² O'nu İmam-ı A'zam'dan sonra ikinci mütekelkim kabul eder¹² ve usul ilminde ilk ve en büyük İslam filozofudur,¹² Maturîdî'nin, *er-Redd ale'l-*

reddiye geleneği aralıksız olarak Gazzâlî dönemine kadar sürmüş ve Gazzâlî sonrasında da devam etmiştir.¹³ Yani felsefî konuları ele alma ve onlara karşı reddiye ortaya koyma ta öteden beri var olan bir gelenektir.

Ayrıca dışa yönelik eleştiriye örnek olması bakımından Fârâbî (ö. 950 m.), Pithagoras, Aristippe, Aristifüs, Epikür, Diogenes ve Firon'u; Şüpheciliği, Stoa felsefesini eleştirmiştir. Zekerîyya er-Razî (ö. 925), daha sonraki dönemlerde Dâvûdu'l-Kayserî (ö. 1350) Aristo fizik ve metafiziğini eleştirmiştir.¹⁴ Belki bunların hepsinden daha önemli olarak hatırlanması gereken, Gazzâlî'nin din dilini ve devlet otoritesini kullanarak eleştirdiği Fârâbî ve İbn Sîna (ö.1037 m.)'da "Doğu felsefesi"ni (Hikmetu'l-Meşrikiye) kurma düşüncesinin olması, felsefede otorite tanıdıkları Aristo ve Eflatun'a rağmen özgün felsefe kurma çabaları, bu eleştiri zihniyetinin daha doğrusu adı henüz verilmemiş tehâfüt geleneğinin ve özgün felsefî düşüncenin bir sonucudur.¹⁵

Gazâlî ve Sonrası Tehâfüt Geleneğinin Durumu

Yukarıda işaret etmiş olduğumuz bu gelenek Gazâlî'yle birlikte yeni bir isim almıştır, denebilir. Gazzâlî'den önce de hadisçiler ve fıkıhçılar gibi, felsefeyi bidat ve faydasız ilim kavramı altına alarak kıyasıya eleştiren ve filozofları küfürle itham edenler olmuştur¹⁶ fakat bir dönüm noktası

Karâmita, Reddu Usûli'l-Hamse li Ebî Muhammed Bahilî, Reddu Evâli Edille li'l-Ka'bi, Reddu Tehzibi'l-Cedel li'l-Ka'bi, Reddu Kitabi'l-İmâme li ba'di'r-Revâfid ve Beyân-u Vehmi'l-Mu'tezile gibi eserleri, Ebû Bekir Zekerîyya er-Razî'nin *er-Reddu ale'l-Mu'tezile*'si, Bakıllanî'nin, *et-Temhid fi'r-Reddi ale'l-Mulhide ve'l-Muattıla vel-Havâric ve'l-Mu'tezile*'si, Kindî'nin, *Risâletu'r-Redd alâ delâli'l-Mülhidîn*'i, Fârâbî'nin *Kitabu'r-Redd ale'r-Ravendî*'si ve *Kitabu'r-Redd ale'r-Razî*'si, İbn Sîna'nın, *Ecvibe ala Mesâili Ebi'r-Reyhân el-Bîrûnî, Risale fi'r-Redd ile's-Şeyh Ebi'l-Farac İbn Tayyib, İsbatu'n-Nübüvveti ve Te'vil-u Rumûzihim ve Emsâlihim*, gibi eserleri, İbn Râvendî'nin *Fazâihu'l-Mu'tezile*'si Câhız'ın *Fezâilu'l-Mu'tezile*'si, Hayyat'ın *Kitabu'l-İntisarı* gibi daha bir çok eser sayılabilir. Bkz. Bağdâdî, Abdulkâhir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1990, s. 363 vd.

¹³ İbn Sîna'nın *el-İşârât*'ına önemli ve ilk eleştirilerden biri Şerefuddîn el-Mesudî (ö. 1186)'ye ait *eş-Şukuk ve's-Şübeh ale'l-İşârât* adlı eserdir. Bkz. Griffel, Frank, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 111.

¹⁴ Daha geniş bilgi için bkz. Bayrakdar, a.g.e., s.109.

¹⁵ Kutluer, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz, 2. Baskı, İstanbul 2001, (ss. 55-89), s. 61. Bu konu için ayrıca bkz. Nallino, C. A., "Muhâveretu'l-Müslimîn İcâd Felsefeti's-Şarkıyye", Arb. Abdurrahman Bedevî, *et-Türâsü'l-Yünânî fi'l-Hadârati'l-İslâmiyye*, Kahire 1965, ss. 245-296.

¹⁶ Gazâlî öncesi tekfirle alakalı olarak, Mu'tezilî Ebû Mûsâ el-Murdâr'ın, tartışmalı kelâmî meselelerle alakalı olarak Mu'tezile'nin fikirlerini ve yaklaşımlarını paylaşmayanları küfürle itham etmesi meşhurdur. Bkz. Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 175, 176.

oluşturamamışlardır. Bunun nedeni İmam Gazzâlî'nin mücadelesinin hilafetin ve devletin projesinin bir parçası olmasının yanında,¹⁷ karşı koyulamaz dinî otoritesidir. Nizâmiye Medreselerinin kurulup Gazzâlî'nin rektör atandığı yıllarda (484/1091), İslam dünyasında yaygınlaşan Şîî düşünce ve Bâtinî hareketler asla göz ardı edilmemelidir.¹⁸ Her ne kadar kendisi daha sonraları bu görevden yorulduğunu ve memnun kalmadığını ifade etse de¹⁹ hatta “hiçbir yöneticiye gitmemeye, hiçbir yöneticiden para almamaya ve hiçbir yöneticinin devletle ilgili tartışmalarına katılmamaya”, yemin etse de,²⁰ başta Hasan Sabbah'ın emriyle cinayetler işleyenlerle ve Ezher Şiasıyla entelektüel anlamda rekabet etmek ve böylece Eş'ariliği hâkim kılmak için²¹ devlet tarafından görevlendirilmiş²² ve pişmanlık duyduğu bu görevi uzun süre yapmıştır. Bu iş

Gazzâlî öncesi felsefe eleştirisi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Toktaş, *Felsefe Eleştirileri*, ss. 23-51.

¹⁷ Deniz, “Ebû Hâmid el-Gazzâlî ve Tehâfütü,” (*İFT*. içerisinde), s. 424.

¹⁸ Okumuşlar, Muhiddin, “Ehli Sünnetin Kurumlaşmasında Nizamiye Medreselerinin Yeri,” *marife*, yıl. 8, say. 1, bahar 2008, s. 137-148, s. 139. İsmaililer tarafından 874'te İran körfezinin güneyinde kurulan Karmati Devleti, bir süre sonra Bağdat ve tüm Mezopotamya'yı kontrol eder hale gelmiş ve Bağdat'ı ele geçiremedi de Abbasi halifelerinin etkinliklerini kırılabildi. Karmatiler, İsmaili inancın yayılmasına büyük gayret sarf etmekteydiler. Ancak, mehdî inancına dayanan devletleri, iktidarın farklı mehdîlerce paylaşılması nedeniyle dağılmıştır. Bu arada diğer bir İsmaili topluluk, 909'da Tunus'ta Fatimi Devletini kurup Kuzey Afrika'da inançlarını yaymaya çalışmıştır. Bu amaçla Mısır'da el-Ezher'i inşa etmişler ve burada ilmî çalışmalarını yaygınlaştırmışlardır. Karmatilerin ardından bir başka İsmaili grup olan Büveyhiler, 945 yılında Bağdat'ı ele geçirip İran'ın orta ve güneyini, Irak ve Umman'ı içine alan bir devlet kurdular. Yönetimleri altında Abbasi halifelerinin hiçbir yetkisi kalmadı. Kerbela ve Necef çevresindeki Şîî şenlikleri bu dönemde ihdas edildi. Böyle bir ortamda Abbasi yönetimi, 1055 yılında Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'den, Büveyhi Devletinin hâkimiyetine karşı yardım istemiş ve böylece Selçuklular Bağdat'a gelmişler ve Şîî Büveyhi iktidarına son vermişlerdir. Daha sonra da Halep, Şam ve Kudüs'e düzenlenen seferlerle İsmaililer'in gücü kırılmıştır. Okumuşlar, age, s. 139,140; Çelebi, Ahmet, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım, Damla Yayınevi, İstanbul 1998.

¹⁹ Deniz, “Ebû Hâmid el-Gazzâlî ve Tehâfütü,” (*İFT*. içerisinde), s. 424.

²⁰ Bu yemin, 1095 da Bağdat'tan ayrılmasıyla sonuçlanan olaylar neticesinde, 1096 da el-Halil'de ettiği yemindir. Daha fazla bilgi için bkz. Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 24,25,51. Ayrıca bkz. Fahrettin Korkmaz, *Gazzâlî'de Devlet*, TDV., Ankara 1995, s. 8

²¹ Deniz, age., s. 435.

²² Deniz, age., s. 424.

kendini iyice kaptırılmış olmalı ki daha sonraları bu görevin kendisini yorduğunu ve buna karşı duyduğu isteksizliği ifade etmiştir.²³

Aslında Gazzâlî'nin Tehâfüt'ü bir filozofun başka bir filozofu eleştirisi bağlamında değerlendirilmeliydi.²⁴ Fakat öyle olmadı, çünkü Gazzâlî öncesi eleştirilerden Gazâlî'nin eleştirisinin temel üç farkından bahsedilebilir: Birincisi Gazzâlî öncesinde filozof ve mütekelimler birbirlerini felsefî ve ilmî cihetten eleştirirlerken Gazzâlî din dilini dolayısıyla dini otoriteyi işin içine katmıştır. Sık sık ayetlere atıfta bulunması felsefeyle dini karşıt şeylermiş konumuna sürüklemiştir.²⁵

İkincisi bu ilmî ve felsefî cihet yanında Gazâlî'nin devlet adına ve onun otoritesiyle beraber saldırmış olmasıdır. Kendi zamanındaki Ümmetin durumunun vahametini gören Gazzâlî bu duruma engel olmanın devlet otoritesiyle mümkün olacağını düşünmüş, “(...) bu ancak müsait zamanda mütedeyyin ve kudretli bir sultan sayesinde yapılabilir zannetmiş”,²⁶ devletin Bâtînlîğe karşı yürüttüğü siyasetin entelektüel planında görev yapmıştır.

Üçüncüsü de hem dinî hem de siyasi/millî otoriteyi arkasına alan Gazzâlî bu iki otoriteyi kendi din ilimlerindeki otoritesiyle ve ifade gücüyle birleştirmek suretiyle, eşi görülmemiş bir saldırı kudretini doğurmuş ve “belirli filozofların (Felâsife) belirli alanlardaki bazı görüşlerinin tutarsızlığı” eleştirisi bağlamındaki ince ayırım, genel anlamda felsefî fikirleri eleştiri şekline dönüştürerek yeni bir dönüm noktası oluşturmuştur. Bu da kendisinden sonra gelenlerin gerçeği görmelerini bir anlamda engellemiştir. Bu otoriter gücün ortaya çıkardığı eleştirel saldırı karşısında, özel haklı eleştirinin genele yayılmasıyla, bizzat Gazzâlî'nin kendisi ve onun belirlediği hedefler devre dışı kalmış, bu hengâmede ilk kurban olanlardan birisi Gazzâlî'nin kendine özgün düşüncesi ve sîret-i felsefîyesi olmuştur. Gazzâlî'ye karşı bir “Gazzâlîcilik” ve zamanla “Kadızaâde zihniyeti” ortaya çıkmıştır.²⁷ Böylece Gazzâlî'de, belirli

²³ “Eğer halkı kendi yollarından Hakk'a davetle meşgul olursan, zamane insanlarının (başta yöneticilerin) hepsi sana düşman olurlar. (...) bu ancak müsait zamanda mütedeyyin ve kudretli bir sultan sayesinde yapılabilir zannedyordum. Ancak daha sonraları hakkı delille ortaya koymaktan aciz olduğumu bahane ederek kendi kendime uzlete devam etmeyi kararlaştırdım.” Bkz. Deniz, age., s. 424.

²⁴ Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 115.

²⁵ Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 116.

²⁶ Bkz. Deniz, age., s. 424.

²⁷ Kadızâdeliler Hareketi, 17. yüzyıl Osmanlı Toplumunda Şeriat eksenli bir reform teşebbüsüdür. Aşağıdaki beyitin, bu anlayışın felsefeye bakışını yansıttığını düşünüyorum:

Kelâm-ı felsefe fülse değer mi, ana sarraf-ı keyyis baş eğer mi?

Mantukiler öürse gam değil, zira anlar ehl-i iman değil.

filozofların belirli bir takım görüşlerini eleştirme durumu, felsefenin geneline sirayet etmiş zamanla belirli filozoflara düşmanlık, felsefe düşmanlığına dönüşmüştür.

Birincil Hedef Bâtınîlik

Gazzâlî'nin belirlediği birincil hasım çemberi, Bâtınîlik'tir ve onun Felâsifeyi eleştirisi, en azından bir yoruma göre, Batınî gurupların dinî davet ve siyasî faaliyetlerine engel olmak içindir. Zira Gazzâlî, Bâtınîlerin ileri sürdükleri görüşlerin temelinde de Felâsife'nin öne sürdükleri önermelerin yattığını düşünüyordu. Bâtınîlere karşı yazdığı Fedâihu'l-Bâtıniyye adlı eserinde Felâsifeyi tenkit ederken mealen diyordu ki, "siz filozoflar, bu sünî gelenek düşmanı Bâtınîlere teorik lojistik sağlıyorsunuz. Yani onların Sünî düşüncesinin aleyhine kullanabilecekleri bir takım teoriler sunuyorsunuz; kısacası onlara lojistik destek vermiş oluyorsunuz."²⁸ Biz, Kavâsimu'l-Bâtıniyye, Kıstâsu'l-Müstakîm, özellikle Fedâihu'l-Bâtıniyye ve Fedâilu'l-Mustazhiriyye adlı eserler Gazzâlî'ye halîfelîğin görevlendirilmesiyle yazdırılmıştır.²⁹ Bunun anlamı hem siyaset³⁰ yani Selçuklu idaresi hem de bütün sünî Müslümanların birliğini temsil eden makam (hilâfet) bu projeyi hazırlamıştır. Ferid Cebr, Gazzâlî'nin hemen tüm düşüncesinin gelişimini, onun Bâtınîlik karşıtı tartışmalarıyla yorumlaması, her ne kadar bir nevi aşırılık olarak görülse bile³¹ bu bakış açısının önemi büyüktür. Bu tez basit görülebilir, ancak Gazzâlî'nin İsmâîlîliği, Sünî İslâm için hem politik hem de doktrinsel açıdan yegâne iç tehlike gördüğü de doğrudur. Bu nedenle o birçok eserini İsmâîlîliği çürütmek üzere yazmıştır.³²

İslam Filozoflarının Gazzâlî'nin yıkıcı eleştirilerinden payını almalarının sebebi, İsmâîlî daîlerin davet hareketinde filozoflardan faydalanmaları gerçeğidir. Felsefe davetçinin elinde insanları aldatmak için bir tuzağa dönüşmüştür ve Gazzâlî bunun farkındadır. O Fedâihu'l-Bâtıniyye'de filozoflardan, düalistlerden ve din konusunda yolunu şaşırılmış mühlitlerden bir

Daha geniş bilgi için bkz. Dr. Semiramis Çavuşoğlu-Mustafa Kaçar, "Kadızedeliler Hareketi: Osmanlı İmparatorluğunda Şeriata Dayanan Bir Reform Teşebbüsü," *Doğumunun 400. Yıl Dönümünde Kâtip Çelebi*, s. 43-57.

²⁸ Terkan, Fehrullah, "Tanrı ve Cüzilere Dair Bilgisi", *Gazzâlî Konuşmaları*, s. 89.

²⁹ Griffel, Frank, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 70.

³⁰ Fakat devlet erkânı anlamında siyasetin bu projeye bir bütün olarak katılmadığı düşünülebilir. Zira Sultan Melikşah garip bir şekilde Nizânu'l-Mülk'ün uzun bir süre hasmı olan ve gizli bir İsmâîlî olduğu söylenen Tâcu'l-Mülk'ü vezir tayin etmiştir. Griffel, Frank, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 70,72.

³¹ Watt, W. M., *The Study of al-Ghazali*, Leiden E. J. Brill, 1948,2001, ss. 121-131, s. 127.

³² Watt, W. Montgomery, *Gazzâlî ile İlgili Bazı İncelemeler*, çev. M.S. Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, s. 208. Ayrıca bkz. Massimo Campanini, *Gazali*, (IFT. İçerisinde) c. I. S. 310.

topluluğu, onların tuzaklarına düşülmesinin ve davetlerinin başarılı olmasının nedeni olarak zikretmiştir.³³ Bu gürûh, Şeriatın şuradan buradan derlenmiş kanunlar olduğunu, mucizelerin göz boyayan yaldızlı yalanlar olduğuna inanırlar. Bunlar kesenin ağzının açıldığını görünce derhal yardımlarına koştuklarını ve onların lehinde halkı aldatmada kullanacakları şüpheler ürettiklerini mantık kaidelerini ve cedel yollarını öğrettiklerini ifade eder.³⁴ Bütün bunlar bize en fazla Fârâbî ve İbn Sîna gibi ilahî filozofların, Bâtînî'lerin bu telbîs faaliyetleri ve onların kurdukları bu tuzaklara alet kılındıklarını gösterecektir.

Zira Gazzâlî felsefe araştırmaları esnasında, Halife Müstencid'in (555/1160) özel ve genel kütüphanelerdeki bütün nüshalarının yakılmasını emrettiği İhvân-ı Safa Risâleleri'ni³⁵ tetkik etmiş³⁶ ve Bâtînî gurupların fikri köklerinin Fârâbî ve İbn Sîna'ya dayandırıldığını görmüştür. İbn Sîna'nın kendisi bile babası ve kardeşi için, Mısırlıların propagandasını yapan kimselere kulak verenlerden sayılırlardı ve İsmâîlî oldukları kabul edilirdi, benim hiç kafam almazdı ama beni de çağırırlardı, demektedir.³⁷ Gazzâlî bütün bunlardan hareketle İbn Sîna'yı Bâtînîlerin fikrî kaynağı saymıştır. Fakat o asırlarda en büyük dinî ve millî/siyasî iç tehlike Bâtînîler'dir. Bâtînîlerin ve Haçlıların dış dünyada ortaya çıkardıkları huzursuzluklar, Gazzâlî'nin iç dünyasını bozmuştur. Fitrî merakı ve kendi ifadesiyle "hakikatleri anlamaya olan susamışlığı" onu dini ve fikrî akımlarla karşı karşıya getirmiştir.³⁸ Bütün bunlarla birlikte onun hakikat arayışında, hilafet ve onun talep ve yönlendirmeleri, hedef belirlemeleri de işin içine karışmıştır.

Gazzâlî bir yerde şöyle demektedir: "Aptal ve ahmak kişilerden bir grup vardır ki ahiret işlerinde kuşku ve kuruntu doludurlar. Ahireti inkâr etmişlerdir. Cennet ve Cehennemi anlatmaktan maksat halkı ıslah etmeye çalışmaktır (!)"³⁹ derler. Gazzâlî bununla Felâsife'yi kastediyor olamaz zira devamında, "Şeriata uyup ibadet etmeyi ahmaklıkla eşit tutarlar," demektedir ki bunlar tamamıyla Bâtînîler'in özellikleridir. el-Munkiz ve el-Müstazhirî adlı eserlerinde, "yükümlülüklerin bâtinî anlamlarını kavrayanlar için artık şer'î bağlar çözümler ve amelî yükümlülükler düşer," diyen Bâtînîleri Tanrı-tanımayan Senevîlik ve Mecûsîlerden alınmış küfür olarak eleştirir; buradan hareketle onların temel dinî

³³ Gazâlî, *Bâtînilîğin İçyüzü*, çev. Avni İlhan, TDV. Yay. Ankara 1993, s. 22.

³⁴ Gazâlî, *Bâtînilîğin İçyüzü*, s. 22.

³⁵ Corbin, H., *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. H. Hatemi, İletişim yay., İstanbul 1994, c. I, s. 253.

³⁶ Gazâlî, *Tehafütü'l-Felasife*, H. Bekir Karlığa tercümesi, (giriş), s. 26.

³⁷ Dimitri Gutas, İbn Sîna'nın Mirası, derl. M. Cüneyt Kaya, Klasik, İstanbul 2004, s. 13-14.

³⁸ Korkmaz, *Gazâlî'de Devlet*, s. 7.

³⁹ Gazâlî, *Kimyay-ı Saadet*, Farsçadan çev. Sahabî Hüsamettin, Türkçeye çev. Mehmet Faruk Gürtunca, İstanbul 1397, s. 57.

ve ahlakî yükümlülükleri hatta ahireti, cennet ve cehennemi te'vil yoluyla inkar ettiklerini söyler.⁴⁰ Cennet dünyadaki her çeşit lezzetten faydalanmaktır. Bu da imamın Bâtınî öğretileriyle kemale ermiş ve dolayısıyla kendilerinden amelî teklifler sakıt olmuş olanlara mahsustur. Cehennem de amelî tekliflere itaat ve riayet etmektir. Bu ise Bâtınî öğretilerle kemale ermeyenlere mahsustur.⁴¹

Gazzâlî'nin Bâtınî gruplara yönelik eleştirilerinde, filozofları içine alan bir takım yüzeysel benzerlikler var olabilir. Aslında birazda onların öğretilerinin maksatlarını ve özünü ya iyi anlamadığı, - zira İbn Rüş, Gazzâlî'nin felsefeyi temel ilkeleriyle okumadığını, ancak İbn Sina'nın sözleriyle biraz felsefe mütalaa ettiğini söyler,⁴² - ya da bu öğretilerin Bâtınîlere kaynaklık ediyor olması bağlamında eleştiriye siyaseten uygun bulduğu da söylenebilir. Eğer Fârâbî, İbn Sina vb. İslam filozofları söz konusu ise en az Gazzâlî'nin kendisi kadar islamî hassasiyeti olan kişiler söz konusu olduğu varsayılabilir. Zira İbn Sina'nın, Buhârâ'nın önde gelen âlimlerinden, Hanefî fıkıhçısı İsmâil ez-Zâhit'ten ders aldığı ve Hanefî mezhebine mensup olduğu bilinen bir gerçektir.⁴³ Fârâbî'nin de metafizik meselelerle ilgilenen Merv mektebine mensup olduğu, kırk yaşına kadar Türkistan'da Ebû Hanîfe fikhıyla yüksek seviyeden ilgilendiği hatta bir süre kadılık yaptığı söylenir.⁴⁴

Asıl hedefin felsefe değil Batınîlik olabileceğiyle alakalı olarak Bağdadî (ö. 1037)'nin el-Fark beyne'l-Fırak'ında önemli bir kayıt bulunmaktadır. Bâtınîlerin asıl hedeflerinin İran Mecusiliğini mi, Harran Sabiliğini mi yoksa zındık Dehrîliği mi yaymak olduğu konusu tartışılırken, onların asıl maksatlarının Allah'ın varlığını ve ahreti inkâr eden Dehrîlik olduğunu ifade eder. Bunun delili olarak da onların es-Siyâsetu ve'l-Belâğu'l-Ekîd ve'n-Nâmûsu'l-A'zam adlı mütercem kitaplarında okuduğu, Ubeydullah b. Hüseyin Kayravanî'nin Süleyman b. Hasen b. Saîd el-Cennâbî'ye tavsiyelerini içeren mektubundaki şu talimatlarıdır:

“İnsanlara yaklaşı bilmek için ilgi duyduğu şeylere davet et, her birinde sen onlardan biriymişsin gibi kuruntu uyandır, avlayabileceğini hissedersen ona açıl, eğer felsefeyle hedefine ulaşacaksan ona sahip ol, zira biz Filozofları aileden sayıp çığırkanlıklarını yapmakla çokça nemalanabiliriz; onlar bizim

⁴⁰ Çağırıcı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, dem, İstanbul 2006, s. 265.

⁴¹ Sunar, Cavit, *İslam Felsefesi Dersleri*, AÜ Basımevi, Ankara 1976, s. 43. Sunar'ın ifadesine göre Bâtınîlerin kozmogonileri Sâbiyye kozmogonisinin aynısıdır. (Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, s. 43). Bu, Câbirî benzeri yazarların İslam Filozoflarını Sâbiî olmakla suçlaması düşünülecek olursa daha bir anlam kazanacaktır. (Câbirî, Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Sait Aykut, Kitabevî, İstanbul 2000, s. 150 ve devamı.)

⁴² Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 278.

⁴³ Gutas, a.g.e., s. 18-26.

⁴⁴ Taylan, Necip, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar, 7. Baskı, İstanbul 2011, s. 153.

dayanaklarımız, yaşam kaynağımız ve tutanaklarımızdır. (fe 'ale'l-Felâsifeti mu'avvelunâ⁴⁵) Bizler ve onlar peygamberlerin kanunlarını reddetme, âlemin öncesizliği, yeniden dirilme vs. konularda beraberiz".⁴⁶

Demek ki Bâtînî gruplar, İslam filozoflarını kendilerinden gösterme çabası içerisine giriyorlar ve onlara itimat ediyorlar. Filozofların bu üç konuyla alakalı görüşleri biraz dikkatsiz ve biraz art niyetle okunacak olursa, bu fikirlerin Batınîlerin görüşleriyle aynı kapıya çıktığı düşünülebilir. Fakat İbn Sina'nın nefis ve nübüvvet⁴⁷ anlayışının, Gazzâlî'nin nübüvvet nazariyesi üzerindeki etkisi⁴⁸ ve dahası İslam filozoflarının nübüvvetin ıspatı için verdikleri gayret göz önüne alınacak olursa bunun böyle olmadığı ortaya çıkacaktır. Şayet Fedâihu'l-Bâtiniyye'nin meadla ilgili kısmı ile Tehâfütü'l-Felâsife'nin cismânî haşirle ilgili kısmı karşılaştırılacak olursa bu daha açık bir şekilde görülecektir.⁴⁹ Hiç şüphesiz onlar İslâm devletinde ve Müslüman toplum içerisinde Yunan filozoflarına itimat edip nemalanamazlardı. Yapabilecekleri en makul şey, İbn Sina gibi bir otoriteyi, kendilerini hedeflerine taşıyacak görüşlerinden hareketle kullanmak ve onları kendilerinden biriymiş gibi göstererek onların otoriteleriyle iş yapmak olacaktır. Asıl Gazzâlî'nin telbîs dediği budur. Telbîs, ayıp ve kusura elbise giydirip iyi göstermektir. Hile ve aldatma demektir ve Bâtînî tuzakların en önemli basamağıdır.⁵⁰

Anılan kitapta âlemin kîdemi ve yeniden dirilişin zikredilmiş olması ve Gazzâlî'nin bu konularda Filozofları tekfir etmiş olması manidardır. Öyleyse Gazzâlî'nin İslam felsefesine öldürücü darbeyi vurduğu yaygın fakat aceleci bir genellemedir⁵¹ ve bu haliyle doğru olmasa gerektir, zira o bu sahnede İbn Sina'nın talebesi olmaktan başka bir şey yapmamıştır. O tıpkı Şihabuddîn Sühreverdî (ö. 1191) gibidir. Halep'li Sühreverdî İbn Sinacı düşüncenin ihtiva

⁴⁵ Avl, haktan sapmak, geçim sağlamak, çılglık atmak, güvenmek, itimat etmek, dayanmak vs. anlamlara gelmektedir. Dolayısıyla Filozofları aileden kabul etmek ve böylece haktan saptırmada onları kullanmak anlamını ve maksadını içermektedir.

⁴⁶ Bağdadî, a.g.e., s. 297, 298.

⁴⁷ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 122-124.

⁴⁸ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 24.

⁴⁹ Toktaş, Fatih, "Ahiret Hayatının Mahiyeti: Cismânî mi Ruhânî mi?", (*Gazali Konuşmaları*, haz. M. Cüneyt Kaya), Küre yay., İstanbul 2012, s. 166. Yalnız burada sivrisinek olarak düşünülen Bâtînî dâiler için Felâsife'nin eserlerinin batakılık olarak lanse edilmesi bu gün de Gazâlî'yi değil fakat "Gazalici" anlayışı önplana çıkarmak olacaktır. İslam filozofları hem kelamcılar, hem sûfiler, hem de Bâtînîler için, gerektiğinde sinek de üreyebilen verimli "sulak bir arazi" olarak görülmelidir.

⁵⁰ Gazâlî, *Bâtîniğin İçyüzü*, s. 19.

⁵¹ Griffel, Frank, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 21. Ayrıca bkz. Pienes, Shlomo, "Some Problems of Islamic Philosophy", *Islamic Culture* 11, s. 80-82.

ettiklerini nasıl muayyen bir sahada geliştirmiş ve gerçekleştirmiş ise Gazzâlî'de aynı düşüncenin muhtevasını başka bir sahada hâkim kılmaya çalışmıştır.⁵²

Gazzâlî'nin eserlerinden, onun Felâsife'ye hücumunda asıl hedefin Bâtınîlik olabileceğine yönelik tezimizi destekler mahiyette ifadeler bulmak mümkün olduğu gibi kendi döneminde ve daha sonra yaşamış olan âlimlerin ifadelerinden de kanıtlar da bulmak mümkündür. Kadı Ebû Bekir İbn Arabî (ö. 543/1148) ve İbn Teymiyye'nin ifadeleri bunlardandır. Ebû Bekir İbn Arabî'ye göre Gazzâlî felsefeden hiç kopmamıştır ve onlardan çok faydalanmıştır. Bu hücumlar sadece görünürde yaralamak amacını gütmektedir. Gerçek maksadı felsefeyi dine yaklaştırmak ve bu suretle felsefenin, (Şîî İslam'ın tekelinden kurtarıp) Sünnî İslam telakkisinde kabul edilebilir bir olgu olmasını sağlamaktır. Felsefe ve mantık terminolojisinde yaptığı değişiklikler de buna hizmet etmektedir. Din ehlini felsefeden asla koparmaya çalışmamış, tam tersine bunu onların nezdinde kabul edilebilir kılmaya çalışmıştır.⁵³ Zira bir taraftan Gazzâlî, İbn Sînâ'nın metafizik ve psikolojiyle alakalı görüşlerinin keskin bir eleştirmeni olarak anılmakla birlikte aynı zamanda o İbn Sînâ'nın bir çok felsefî görüşünü de benimsemiştir. Ama onu Eş'arîliğin vesileci bakış açısıyla yorumladıktan ve kendi kelâmî görüşleriyle tutarlı hale getirdikten sonra benimsemiştir.⁵⁴ Bu asıl saldırının hedefinin Felâsife olmadığını gösterir.

Griffel, "Gazzâlî'nin aslında felsefî geleneğin İslam kelâmı içerisinde tabileşmesine bilfiil katkı sağlayan ilk İslâm kelamcısıdır", der.⁵⁵ İşte İbn Teymiyye'ye göre de Gazzâlî'nin asıl hedefi felsefeyi ortadan kaldırmak değildi fakat filozofların bütün görüşlerine de sarılmak değildi. Hedefi kelâmcılarla filozofları bir birine yaklaştırmaktı. Gazzâlî kendine özgü felsefeyi asla terk etmemiş belki kabul göreceğini düşündüğü felsefeyi benimsemiştir.⁵⁶ O, burhan iddiasıyla felsefeyi tekellerine alan ve bir şekilde Bâtınîlikle aynı paydada olduğu düşünülen Meşşâî tarz felsefenin haksız ve kötüye kullanılan otoritesini yıkmak istemiştir. Griffel, Gazzâlî'nin kelâm hakkındaki eserlerine ilişkin bütüncül bir çalışmanın, onun ontoloji, insan nefsi ve nübüvvete dair görüşlerinin İbn Sina tarafından şekillendirilmiş olduğundan şüphe etmeyecektir, der.⁵⁷ Endülüslü Ebu'l Velid et-Turtûşî (ö. 520/1126) ve aslen doğu Tunuslu, Sicilya/Mazzera doğumlu, Eş'arî Mâlikî âlim Ebû Abdillâh

⁵² Câbirî, *Felsefî Mirasimiz ve Biz*, s. 120.

⁵³ Bedevî, A. *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü*, çev. Muharrem Tan, İz, İstanbul 2002, s. 198.

⁵⁴ Marmura, Michael E., "Gazalî", *İslam Felsefesine Giriş*, Peter Adamson-Richard C. Taylor, tercüme Cüneyt Kaya, 3. Baskı, Küre, İstanbul 2008, s. 151.

⁵⁵ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 23.

⁵⁶ Bedevî, age., s.198-199.

⁵⁷ Griffel, Frank, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 24. Ayrıca Hanefî ulemânın Gazalî hakkındaki Sultan Sencer'e şikâyetleri için bkz. age. s. 100.

Mâzerî ez-Zekî (ö. 1116-7)'de benzer görüşleri ifade ederler. Her iki muhalifte Gazzâlî'nin sûfilîğe yönelmesinden sonra yazdığı eserlerinde tasavvuf ve felsefenin tehlikeli ve yoldan çıkarıcı bir karışımını görmektedirler. Hatta o, her iki disiplinde de tam bir talebe olarak görülmektedir. et-Turtûşî, Merâkî'l-Ârifîn adlı kayıp eserinde şunları kaydeder:

“Tasavvuf yolunu takip edenler Tûs'lu bu adamın eserlerinden çok büyük zarar görürler. O sufileri taklit eder, fakat onların doktrinlerine bağlı kalmaz; onların doktrinleri ile filozofların doktrinlerini halkı hataya düşürecek ölçüde (telbîs) biri birine karıştırır. Ancak şunu ifade edeyim ki, onun felsefî kapasitesi sınırlıydı ve o, Mekâsîd'da naklettiği felsefesinde ve Mi'yârü'l-İlm'de naklettiği mantığında Şeyh Ebû Ali b. Sina'yı taklit etti; ancak o, onun seviyesine ulaşamadı”.⁵⁸ Burada görüldüğü üzere Gazzâlî'de telbîs ve teşkikle itham edilmektedir ki bunun doğru olmadığı aşîkârdır.⁵⁹

⁵⁸Ormsby, E. L., *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, s. 106; ayrıca bkz. Lisânuddîn İbnu'l-Hatib, *el-İhâta fî ahbari Garnata*, III, Kahire 1975, s. 267. Ayrıca Frank'ın Gazzâlî'yi, Tanrının fâil-i muhtâr olduğunu yazmasının aldatıcı olduğunu ifade eder. Bkz. Griffel, Frank, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 30; Frank, Richard M., *Creation and the Cosmic System al-Ghazâlî and Avicenna*, Heidelberg: Carl Winter 1992, s. 59.

⁵⁹Biz burada normalde işletilen mantıkla Gazâlî'nin de benzeri itham ve hücumlara maruz kalabileceğini düşünüyoruz. Örneğin Gazâlî'nin, *İhyâ* adlı eserinin “*tevhid ve tevekkül*” bölümünde yakın bir ifadeyle verdiği “*imkân dâhilinde var olandan daha mükemmeli yoktur,*” (*leyse fi'l imkân ebda' mimmâ kân*) dediği meşhurdur.⁵⁹ (Gazzâlî'nin, temelde *İhyâ* ve *İmlâ* adlı eserlerinde yer verdiği ve daha sonra “*Leyse fi'l-imkân ebda'u mimmâ kân* = Var olandan daha mükemmeli mümkün değildir” şeklinde formüle edilen ifadesi hakkında bkz. Cüneyt Kaya, *Daha Mükemmel Bir Alem Varolabilir mi? “Leyse Fi'l-İmkân” Tartışmasının Kaynakları Üzerine Notlar*, Divan İlmî Araştırmalar, sy. 16, 2004/1, ss. 239-249, s. 242; Griffel, Frank, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer, Klasik, İstanbul 2012, s. 362.) Kendisinin içteki niyetine ve güttüğü yüce hedeflere bakmaksızın eleştirilerek Gazâlî'nin de filozofların bazı sözlerini taşıdığı noktaya taşınabilir. Semhudi'nin *İzâhu'l-Beyân* adlı eserinde aktardığına göre Malikî kadısı İskenderiyeli Ahmet b. Müneyyir, O'nun bu ifadesinin Tanrı'nın zâtının gereği (*tabî bir zorunlulukla*) yarattığını iddia eden filozofların doktriniyle uygunluk arz ettiğini düşünür. Yani O, bizzât kendi zâtıyla ve yalnızca en iyi olanı yaratabilir.⁵⁹ (Ormsby, E. L., *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)*, s. 114.) Yine Gazâlî, “*el-Madnûn bih alâ ğayr Ehlih*” adlı kendisine nispet edilen eserinde, âlemi, ay-altı âlem ve ay-üstü âlem diye ikiye ayırır;⁵⁹ (Gazâlî, *el-Madnûn bih alâ ğayr Ehlih*, s. 3.) âlemin, şehâdet, melekût ve ceberût âlemi şeklinde üçe ayrıldığını, melekût âleminde, nefisler ruhlar ve semavî akılların bulunduğunu, bu âlemin aynı zamanda melekler âlemi demek olduğunu ve şehâdet âlemine nispetle bu âlemin *sonsuz* olduğunu ifade eder.⁵⁹ (Bolay, S.H., *Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB., İstanbul 1993, s. 207; Gazâlî, *el-Madnûn bih alâ ğayr Ehlih*, s. 3; Gazâlî, *İhyâ*, II. S. 20; *Erbain*, s. 267.) Bu âlemde melekler diye ifade edilen, kendilerinden beşeri ruhlarla nurlar taşan,

Gazzâlî, felsefeye giriş demek olan mantığı Fârâbî'den alıp kabul ettirdiği gibi, tasavvufu şer'î naslarla uzlaşmayacak yönlerini yıkmaya çalıştığı gibi, felsefeyi de aynı şekilde kelâmla barışık hale getirmeye çalışmıştır. Ama şu bir gerçek ki, felsefeyi yıkacak olan da yapacak olan da İbn Sîna'dan hareket etmiştir. Fârâbî ve İbn Sîna'ya fikir hücumunda bulunmak halk tabiriyle başa gürüşmektir. Eğer felsefî birikim Sünnileştirilip kelama adapte edilecekse⁶⁰ o takdirde bu felsefeyi ortaya koyanların ezilmesi ve aşılması gerekmektedir. Gazzâlî'ye asıl şöhretini veren de, onlara yönelik sistematik eleştirileridir. İmam Gazzâlî, saf akılla metafizik kurma çabalarının verimsiz ve sonuçsuz olduğunu Kant'tan yüzyıllarca önce haykırma hususunda haklıydı⁶¹ fakat Felâsife'nin de salt akılla bütün metafizik konuları kurduklarını iddia ettikleri söylenemez. Aslında onlar da peygamberlerin haberiyle bilinebilecek şeylerden (semîyyât) bahsetmektedirler.⁶² Aslında gerek Fârâbî gerekse İbn Sîna İslâm'ın temel inanç ve öğretilerinin dayandığı nasları alıp fakat anlamama, zihnin geri planında değerlendirme gibi farklı yöntemle savunuyor ve onların ne denli akli temele sahip olduklarını göstermeye çalışıyor oldukları pekâlâ düşünülebilir.⁶³

Gazzâlî Felâsifeyi eleştirisinde, İslâm Aristocularından (Meşşâîyyûn) Fârâbî (ö. 950 m.) ve İbn Sîna (ö.1037 m.)'nin eserleri doğrultusunda Aristoteles metafiziğini araştırma konusu yapmaktadır. Gazzâlî'nin, Fârâbî ve İbn Sîna'nın yaptığını şartlı zındıklık⁶⁴ sayması, eski İslâm'a aykırı felsefelere inandıkları için değil, bu felsefî fikirlere ait malzeme ve figürleri kitaplarında uzun uzadıya ele almış olmalarından olsa gerektir. Zira gözden kaçırılmaması gereken önemli bir husus var ki o da bunları inanıyormuşçasına anlatmakla, inanarak anlatmak, özellikle dikkatsiz okuyucularda aynı etkiyi yapacak olmasıdır.

Gazzâlî kendi zamanındaki filozofları üçe ayırır: Materyalistler (Dehriyyûn), Naturalistler (Tabiiyyûn) ve Teistler (İlahiyyûn).⁶⁵ Birinciler ona göre Tanrı'yı inkâr ederler, ateist bir anlayışa sahiptirler. İkinciler akıllı yaratıcı

bundan dolayı da *Rabler* adını alan, yüksek cevherler vardır.⁵⁹ (Gazzâlî, *Mişkât*, s. 46.) Normalinde İmam Gazzâlî'nin bu düşünceleri de, niyetinin arılığına ve gayesinin yüceliğine bakılmaksızın düşünce suçundan mahkûm edilebilir. .

⁶⁰ Griffel, *al-Ghazâlî's Philosophical Theology* adlı kitabını, Gazzâlî'nin, *Felâsifenin* birikimini kelâmın içinde tabileştirmek çalıştığını kanıtlamak için yazdığını ifade eder. Bkz. Griffel, Frank, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 23.

⁶¹ Olguner, age., s. 51.

⁶² Bu konuyla alakalı tipik örnek olarak haşr meselesi incelenebilir. Biz bu konuyu ayrı bir başlık olarak ele alacağız. Ayrıca bu konuyla alakalı olarak bkz. Salih Aydın, *İslâm Düşüncesine Giriş*, Ravza, II. Baskı, İstanbul 2008, s. 237,238.

⁶³ Aydın, *İslâm Düşüncesine Giriş*, s. 257-260.

⁶⁴ Gazzâlî, *Faysal*, s. 171.

⁶⁵ Gazzâlî, *el-Munkız mine 'd-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, MEB. yay., İstanbul 1990, s. 27.

bir Tanrı'nın varlığını kabul etmekle beraber, O'nun yarattıklarına müdahalesini, (kevnî müdahale) ruhun ölümsüzlüğünü inkâr ve özellikle nübüvvete (vahyî müdahale) hucum ederler, deist bir tanrı tasavvurunu benimserler. İlâhiyyûn ise teisttirler. Dolayısıyla bunlara göre Tanrı, hem yaratan hem de yarattığı âleme ve bu arada insana müdahale eden bir varlıktır. İslâm İlâhiyyûn'u yani özelde Fârâbî ve İbn Sîna, ateist ve deist filozofların yanlışlarını ortaya koymakla birlikte; en azından bir anlamda da âlemi öncesiz saydıkları için, Tanrı'nın bilgisini küllî tarz bilişe indirgemekle sınırladıkları için, sudur nazariyeleriyle tanrısal yaratmanın evrensel bir determinizme tabi kılınmasından dolayısıyla kısır bir bilgi anlayışını yaymaktan sorumlu oldukları için ve Ahiretle ilgili ifadelerinin oradaki hayatı bir çeşit ruhi hayata indirgeme tehlikesini içerdiği için imanı zedelemiş, dine büyük zarar vermişlerdir.⁶⁶ Veya bu ve benzeri görüşler dine zarar verme rizikosunu potansiyel olarak taşımaktadır ve İslam düşmanlarına malzeme olmaktadır, öyleyse mutlaka eleştiriye tabi tutulmaları gerekir.

Gazzâlî İslam terbiyesine uygun olarak, eleştirecek de olsa haksızlık etmemek fakat aynı zamanda biraz da inandırıcılığını artırmak için, önce onların ilimlerinin genelindeki inanışlarını objektif olarak ortaya koyacaktır. Gazzâlî işte bu gayeyle biraz da Dânişnâme-i Alâî'den uyarlayarak,⁶⁷ kendisinden hareketle Latinlerin, "İbn Sina'mın en iyi ve sadık talebesi Gazzâlî," algısına kapıldıkları Mekâsıdu'l-Felâsife'yi⁶⁸ kaleme almıştır. Tutarsızlıklarını deşifre edeceği ayrı bir kitapta da kendi anlayışını savunacak ve Tehâfütü'l-Felâsife'yi yazacaktır.

Gazzâlî şayet felsefeyi asıl hasım kabul etse idi o zamanki felsefenin bütün ilimlerine karşı çıkması beklenirdi. Gazzâlî, Mekâsıdu'l-Felâsife'de Filozofların bilimlerini dört kısma ayırdıklarını anlatmaktadır: Matematik, mantık, fizik ve metafizik. Biz buradan felsefenin bu günkü anlamda bir felsefe olmadığını, o gün için felsefenin mecmûatu'l-ulûm⁶⁹ yani yüksek orta ve aşağı gibi belirli derecelerle de olsa bütün ilimlerin toplamı anlamına geldiğini anlıyoruz. Gazzâlî halkta bütün ilimleri bilenlerin yani filozofların, din ilimlerini daha iyi ve daha kesin kanıtlara (burhân) dayalı olarak bileceği şeklinde bir yanlış anlayışın karşısına geçiyor. Zira Gazzâlî, "İnsanlar filozofların itikadını güzel buluyor, onların mesleğinin çelişkiden uzak olduğunu zannediyor ve hiçbir tehâfüt içermediğini düşünüyorlar",⁷⁰ demektedir. Burada o, bu günkü

⁶⁶ Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, ASA, Bursa 1999, s. 140.

⁶⁷ Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 166.

⁶⁸ Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 120.

⁶⁹ Biz felsefeden *mecmûatu'l-ulûm* anlaşıldığını gerek antik dönemin sonlarında gerek orta çağlarda ilimlerin taksim edilişinden anlıyoruz.

⁷⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, (Üçüncü Mukaddime), s. 43; Mehmet Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu, Ankara 2004, s. 74. Gazzâlî filozofların burhandan uzak olduklarını ifade ederken İbn Rüşd'de *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ünde onun yazdıklarının yakın

anlamda müspet ilimler kısmına karşılık gelen alana karşı durmuyor fakat orada da gelişen sıkı nedensellik anlayışının beraberinde gelen koyu determinist bilim anlayışını kısır ve dine ve nübüvvete aykırı bulup sarsıyor. Gazzâlî'ye göre, Riyaziyyât veya Talimiyyât denilen matematikte ne akla ne de dine ters bir şey yoktur. Dolayısıyla bu kitabın hedefi açısından anılması da gerekmemektedir. Mantıkıyyâtta, çok nadir hata bulunmaktadır. Tabiiyyât denilen fizikte doğru yanlışla karışmıştır. İlahiyyât denilen metafizikte ise doğrular az yanlışlar ise çok fazladır.⁷¹ Mantıkla başlayarak onların itikatlarını ortaya koymaktadır. Tehâfüt'ünde ise fizik ve metafiziklerinde yirmi hata tespit eder ve onların tutarsızlıklarını ve burhan iddialarına rağmen ne derece burhandan uzak olduklarını ortaya koymaya çalışır. Demek ki Gazzâlî felsefeye değil belirli filozofların, belirli alanlardaki, bir takım görüşlerine o da Bâtınîlik tehlikesi yüzünden saldırmaktadır.

Banet'in de kaydettiği gibi Gazzâlî'nin, filozof Fârâbî ve İbn Sina metafiziği ile ilgili hedefi, onların yanlışlıklarını ortaya koymakla birlikte, aslında bu görüşlerin ilmî olmadığını yani kendi düşüncelerini burhanî delillerle desteklemediklerini göstermek istemektedir.⁷² O böylece onların halk nazarındaki otoritelerini yıkmak suretiyle⁷³ hedefine ulaşmayı planlamıştır. Zira Gazzâlî'nin kendisinin de Tehâfüt'te ifade ettiği tâife, kendilerini özel bir feraset (fitna) ve kıvrak bir zekâ ile arkadaşlarından ve akranlarından farklı olduğuna inandırılmış bir grup, olarak tasvir ettiği⁷⁴ filozoflar onların takipçileri ve felsefenin imajıdır. Baneth'e göre Gazzâlî'nin açık hedefi, bu soruları akli bilgi sahasından çıkarmak ve bu soruların cevaplarını başka bir hakikat kaynağı olan vahye devretmektir.⁷⁵ Bu yolda sûfi ile sûfi, filozofla filozof, Eş'arî'yle de Eş'arî olmuştur.⁷⁶

ve burhân rütbesinden ne denli uzak olduğunu ifade eder. Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Ahmed Şemsuddîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 19.

⁷¹ Gazzâlî, *Mukaddimetü Tehâfütü'l-Felasife el Müsemmat bi Mekasidu'l-Felasife*, tahk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Mısır, s. 31-32; *el-Munkız mine'd-Dalâl*, age., s. 29-36.

⁷² Griffel, Frank, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 167.

⁷³ Gazâlî *Tehâfüt* adlı eserinde “iyi bilinsin ki amacımız, filozoflara iyi niyet besleyen ve onların yöntemlerinin çelişkilerden beri olduğuna inanan kimseleri uyarmak (*tenbîh*) tır,” der. Bkz. Gazâlî, *Tehâfüt*, (3. Mukaddime), s. 43. Bu konu için ayrıca bkz. Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 200,201.

⁷⁴ Gazâlî, *Tehâfüt*, (Temhîd) s. 37.

⁷⁵ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, s. 167. Ayrıca bkz. Banet, Z. David, “Jahuda Hallewi und Gazali”, s. 29,31; “Rabbi Yahudah ha-Levi we Algazzali”, s. 313,315-16.

⁷⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Ahmet Şemsüddin, Beyrut 2000, s.14.

Mantığı eleştirmek şöyle dursun, tam tersine; “kanıt yanlışsa, kanıtlanmaya çalışılan da yanlış olur,” (inikâsu'l-edille) düşüncesinden hareketle oluşan mantık aleyhtarlığını yıkmış,⁷⁷ “mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz,”⁷⁸ anlayışını hâkim kılmış ve daha sonra yazdığı Mı'yâru'l-İlim ve Mihekkü'n-Nazar gibi eserleriyle, kavram ve kaynak olarak İslâmî temellere dayanan mantığın geliştirilmesine çalışmış ve klasik mantığa büyük katkılar yapmıştır.⁷⁹

Gazzâlî'ye göre filozofların ilâhiyyât ve tabiiyyât konularındaki bazı görüşleri dinle çatışmaktadır. Gazzâlî bunları yirmi konuda toplar. Hatta bunlardan bazıları tamamen dine aykırıdır ve küfrü gerektirmektedir. Bunlar ise, âlemin öncesizliği, Tanrı'nın tikellere yönelik bilgisi ve bedenlerin dirilmesi meseleleridir. Diğer on yedi konu ise bid'at olarak algılanabilecek şeylerdir.

İbn Sina'da Semiyât ve Akliyyât Ayrımı

Bu konuyla alaklı tipik örnek olarak haşr meselesi incelenebilir. İbn Sina İslam düşünce geleneğindeki genel eğilime uygun olarak bazı konuların semiyâtтан olduğunu, bunları akılla izahının mümkün olmadığını, bu hususların felsefenin alanının dışında kaldığını, bunlara öylece inanmak gerektiğini düşünmüştür.⁸⁰ Filozoflar; bedenlerin dirilmesini, Peygamberlerin güzelce anlattığını, bunun akli/felsefî bir konu olmadığını, dolayısıyla bunun kanıtlanması için şeriat yolundan ve nübüvvet haberinden başka imkân olmadığını, yani semiyât bahislerinden olduğu, Peygamberimiz Muhammed Mustafa (as)'nın bedenî mutluluk ve mutsuzluğu açıkladığını, asıl felsefenin ruhların sonuyla ilgileceğini ifade ederek; fiziksel ahiret tasavvurunun daha çok halk kesimleri için elzem olduğunu, bu nedenle de Peygamberlerin ve Kur'an'ın bedensel ve fiziksel eskatolojik motifleri çok kullandığını,⁸¹ ifade ederler. Farabî ve İbn Sina ya göre ölümsüzlük konusu, felsefî olacaksa en azından teorik düzeyde Allah'ın varlığına atıfta bulunulmadan da ele alınabilmelidir. Bu konu onların eserlerinde -dikkatle incelenecek olursa- Allah inancına dayandırılarak değil kendi özünden hareketle anlatılmaya çalışılmıştır. Oysa dinî eserler aynı konuyu, yaratmanın iadesi (iadetu'l-halk), haşr, ba's vs.

⁷⁷ Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik, İstanbul 2004, s. 20.

⁷⁸ “İnne men lâ yuhîtu bi'l-mantık felâ sigate bi ulûmihi aslen”. Gazalî, *el-Müstesfâ fi İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, s. 10. Bkz. Ali Sâmî Neşşâr, *Menâhîcu'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslam*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1984, s. 180; Toktaş, *Felsefe Eleştirileri*, s. 28.

⁷⁹ Bu konu için bkz. Mehmet Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu, Ankara 2004, s. 15-28; Necip Taylan, *Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İFAV, II. Baskı, İstanbul 1994, s. 118-123.

⁸⁰ Ayrıca bkz. Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 68,69.

⁸¹ İbn Sina, *Necat*, thk. Abdurrahman Umeyra, Daru'l-Cil, Beyrut 1992 (özetle) s. 151-152.

gibi başlıklar altında ele alırken sadece bir terminoloji farkını değil kelâmî bir tutumu da ortaya koymuştur.⁸² Konunun bedenî diriliş yönü Kelâmda da semiyattan yani, ancak vahiy yoluyla bilinecek konulardan addedilmiştir ki İbn Sîna'nın tavrı buna da uygundur. İbn Sina'ya göre akıl ruhanî haşri kanıtlama gücündedir, bedenî anlamda bir diriliş ise akıl bakımından mümkündür. Yani meâd'ın ruhanî yönü aklî delille, cismanî yönü de naklî delille temellendirilmiştir. Akıl cismanî meâdî kanıtlama gücünde değildir. Ve nübüvvet aklın tamamlayıcısı (mütemmîme li'l-akl) ve genişleticisi olmaktadır. Bu nebevi bilgi akla ters olmak şöyle dursun aklen mümkün ve akla muvafıktır.⁸³ Şayet Felâsife, Gazzâlî'nin iddia ettiği gibi, burhana dayalı olarak salt akılla bir metafizik kurma peşinde ve iddiasında olsalardı, bedenlerin haşri gibi daha birçok hususu şeriata havale etmez ve felsefenin burhan yönteminin bu gibi alanlarda geçersizliğini ilan etmezlerdi. Bu, akliyatın yanında, şeriata bir temel ayağının da semiyât olduğunu kabul etmekten başka bir şey değildir.⁸⁴

Bir diğer husus, Mantıku'l Maşrikiyyîn'de İbn Sina, Şifâ ve Necât gibi kitaplarını genel felsefe eğitimi gören halk için kaleme aldığını, halkın Meşşâfeleri çok abarttıklarını, sabrının tahammül edemediği hususlarda kendi görüşlerini ifade etmek durumunda kalması müstesna, kendisinin de karşı çıkmadan eleştirmeden bu Meşşâf-ilahî filozoflardan hareket edeceğini ifade ettiğini de hatırlayalım.⁸⁵ Demek ki filozof bu ve benzeri kitaplarında genel felsefede bu konu nasıl ele alınıyorsa öylece ele alması söz konusudur. Kendi inancına saygıyla işaret etmiş ve semiyattan olan haşr-ı ecsâd konusunun pür akılla izah edilmesinin zor olduğunu da ifade etmiş, pür akılla metafizik inşasına kalkışmamış, karşı olmuştur. Yani meâdın ruhanî yönü aklî delille, cismanî yönü de naklî delille temellendirilmiştir. Felsefenin paradigmatic imkanları bedenli haşri ispat etmeye kafi değildir, işin bu yönü aklî ve felsefî delillerle değil naklî ve semî delillerle ispat edilebilir.⁸⁶

Günaltay'a göre İbn Sina aynı şekilde bir yönüyle semiyâta ait olan ruh teorisinde din ile felsefenin çatışmasına yer bırakmamaya oldukça önem vermiş, bunu sağlamak için de bir hayli sıkıntı yaşamış ve üzümüştür. Aslında açıkça görülüyor ki ruh probleminde bir sınıra kadar felsefenin rehberliğiyle yürümüş fakat bu sınırdan sonra felsefeyi dinin hâkimiyetine bırakarak şerî hükümlerin ilhamlarını kendisine hidayet meşalesi edinmiştir. Hatta Cam-ı Kiti Nüma yorumcusunun tahkikine göre İbn Sina, yaygın kanıtlarının aksine, Şeriata

⁸² Aydın, *Din Felsefesi*, s. 241.

⁸³ Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 68,69.

⁸⁴ Felâsife'nin semiyâta bakışı ile alakalı olarak daha geniş bilgi için bkz. Salih Aydın, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 237,238.

⁸⁵ Bu hususta daha fazla bilgi için bkz. Seyyit Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 214,215.

⁸⁶ Kutluer, "Gazzali ve Felsefe", *Gazzâlî Konuşmaları*, Küre, İstanbul 2012, s. 25.

haberleri yönünde cismanî haşre kâil olmuştur.⁸⁷ Eş'ârîler bile cismanî meâdı aklen değil dinen vacip kabul etmişler ve semiyâtan addetmişlerdir.⁸⁸ Bütün saldırılarına rağmen Gazzâlî bile cismanî haşri aklen ispat edememiş, sadece şerî delillerle yetinmeye mecbur kalmıştır. Esasen İbn Sîna'nın mütalası da bundan ibarettir.⁸⁹

Bu düşünce İbn Sîna'nın bakış açısından ne kadar farklıdır?! Bütün bunlara rağmen yinede bu Gazzâlî'ye göre küfürdür ve tekfir edilmelidir. Mevcut bedeninin aynen dirilmesini mümkün görmeyip benzer bedeninin yaratılışının da mümkün olabileceğini düşünen İbn Rüşd de Gazzâlî'den önce yaşasa idi her halde o da tekfirden nasibini alacaktı. Ruhu, cism-i latîf, bedeni ise cism-i kesif kabul eden dolayısı ile sırf cismanî haşre inanmış olan bazı kelâmcılar⁹⁰ neden bu tekfirden nasibini almamıştır? İbn Tufeyl, Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife adlı kitabında felsefecileri cismanî haşri inkâr edip, mükâfat ve cezayı sadece ruha ait kıldıkları için küfürle itham ettiği halde, Mizânü'l-Amel adlı kitabın baş tarafında felsefecilerin bu konudaki yorumlarına, mutasavvıfların yaklaşımlarının da uygun düşüğünü; el-Munkız-u mine'd-Dalâl adlı kitabında ise kendi anlayışının da tasavvuf büyüklerinin yorumlarına uygun düşüğünü, bu hakikate uzun araştırma ve düşüncelerden sonra derinlemesine bir kavrayışla ulaştığını söylediğini,⁹¹ ifade eder. Süleyman Dünya'da Gazzâlî'nin Mizânü'l-Amel adlı eserine yazdığı önsözde, Gazzâlî'nin filozofları tekfir ettiği bu hususlara yaklaştığını, hatta Mizân'da ruhî dirilişi, Madnûn adlı eserinde ise âlemin öncesiz olduğunu kabul ettiğini söyler.⁹²

İzmirli şöyle diyor: Gazzâlî Tehâfütü'l-Felâsife adlı eserinde, filozofların öğretilerini yalanlamakla birlikte, Mişkâtü'l-Envâr adlı yapıtında aynı öğretileri savunmakta ve tasavvufa felsefeyi karıştırmaktadır. Madnûn bih alâ Ğayri Ehlih adlı eseri ise salt felsefedir. Bu nedenle İbn Rüşd Gazzâlî'yi Yemenli ile karşılaştığında Yemenli Maadlıyla karşılaştığında ise Adnanî oluyorsun diyerek eleştirir.⁹³ Yani Gazzâlî, bu iddiaya göre kelama ve tasavvufa felsefeyi sokmuş Sünnileştirmekten ziyade felsefileştirmiştir.

Öyleyse Gazzâlî Filozofları hedef almasının ve tekfir edişinin ve onların otoritesini yerle bir etme çabasının başka bir sebebi olmalıdır ki o da Bâtînîlerdir. Korunmasız otoriteye sahip olan Felâsife'nin semî konulara bir

⁸⁷ Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, İstanbul 1994, s. 265.

⁸⁸ Öçal, Şamil, *Kemalpaşazade'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, Kültür Bakanlığı, Ankara 2000, s. 313.

⁸⁹ Günaltay, M. Şemseddin, a.g.e., s. 439. (98 numaralı dipnot)

⁹⁰ Harputî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s. 277.

⁹¹ İbn Tufeyl, *Hay İbn Yagzan*, s. 17.

⁹² Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, s. 251.

⁹³ İzmirli, İsmail Hakkı, *İslam'da Felsefe Akımları*, s. 198.

yönüne ilişkin olarak dil ve şeriate uygun akli izahlar serdetmeleri tamda Batınîler'in aradığı bir imkân olmuştur. Onlarda te'vil adı altında dünyevi çıkar ve stratejilerine uygun olarak izahlar getirmek suretiyle nasların maksatlarının dışına çıkmışlardır. Görünürde iki grupta te'vil yapmaktadır. Batınîler'in te'vilinin aslında tahrif olması gerçeği, Felâsife'nin te'vili kapsamında değerlendirilmesi nedeniyle meşruiyet kazanmaktadır. Öyleyse Felâsife de çok ciddi eleştiriye tabi tutulmalıdır.

Gazzâlî Döneminde Gelişen Yanlış İlim Anlayışı

Aslında Gazzâlî her olay ve olguyu ikincil nedenlerle açıklayan ve asıl nedeni geri plana atan böylece din aleyhine bilimi yeğleyen naiv bilimciliğin zararına dikkat çektiği de söylenebilir. “Müspet bilimlerin gerilemesi” değil “bilimsel bakış açısının daralması ve kötürümleşmesi” söz konusudur.⁹⁴ Yağmurun yağışı bu türden bir bilimcilik adına sadece yoğunlaşmayla, genleşmeyle, ısıyla, buharlaşmayla dolayısıyla özgül ağırlıkla yer çekimiyle ve rüzgârın gücüyle açıklanamaz. Bütün bunların gerisinde bunların böyle cereyan etmesini ezeli irade ve kudretiyle isteyen İlk Nedeni (Allah) de unutmamak ve saymak gerekir. Gazzâlî'nin vurgusu budur ve bu vurgu İlk Nedene (mebde) ve son esere yapılan (meâd) bir vurgu olmakla daha çok “dini” bir vurgudur. Bu nedenle onun İslâmî anlamda silkiniş ve uyanış için ön gördüğü proje „din ilimlerinin canlandırılması“dır, yani dinî bakış açısının ön plana alınmasıdır.⁹⁵ Gazzâlî'nin el-Münkiz'daki, kendi dönemindeki ulema dünyevileşmiş ve dünyevi gayeler peşinde koşmaya başlamış olmasından yakınması bu anlama gelmektedir.⁹⁶ Bunu için halka aynı kitabı üç kez yazmıştır. Kitâbu'l-Erbaîn, Kimyây-ı Saâdet ve İhyâu Ulûmiddîn adlı kitaplarının felsefesi budur. Yaşadığı yüzyılda bilimsel bakış açısı diyebileceğimiz, olayı ve olguları yakın sebepleriyle açıklamada ki aşırılık; olayları ilk nedeniyle açıklamak anlamındaki dini bakış açısının küçümsenmesini ve anlamsızlaşmasını beraberinde getirmiştir. Mucizeler kısır bilim sükseesi adına -en azından bu Gazzâlî için böyledir- inkârı söz konusu olmuş, dolayısıyla nübüvvet ve şeriat inkâr edilir duruma gelmiştir. Gazzâlî'nin yaptığı sebeple sonuç arasında ki bağı inkâr etmek değildir. O sadece bu bağı zorunlu bir bağ olmadığını söylemekle kanunun gerisindeki kudret-i ilahiye vurgu yapmak istemiştir. Dolayısıyla Gazzâlî haklıdır. Bu haklı davasında o dinî, siyasî ve ferdî bütün güçlerini harekete geçirmiştir.

⁹⁴ Bayrakdar'ın İslâm'da felsefî düşüncenin gerileme sebepleri olarak verdiği müspet bilimin gerilemesi Gazzâlî'den çok daha sonra dır fakat bilimsel bakıştaki bir daralma ve olumsuzluk daha önce ortaya çıkmış bu bilim din ayrışmasını dolayısıyla bilimin de dinin de zarar görmesini doğurmuştur. Bkz. Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 115.

⁹⁵ Kutluer, “Gazali ve Felsefe”, *Gazzâlî Konuşmaları*, s. 13.

⁹⁶ Kutluer, “Gazali ve Felsefe”, *Gazzâlî Konuşmaları*, s. 27.

Sonuç

Bir topluluğu millet ve medeniyet seviyesine çıkaracak en önemli etken felsefedir. Felsefeyle, fikirlerin, baskıdan uzak bir ortamda özgürce tartışılmasını kastediyorum. İslam medeniyetinde fikirleri geliştirmenin yegâne yolu olan fikirlerin eleştirisi özellikle Gazzâlî öncesi dönemde daha verimli ve etkin bir şekilde bulunmaktadır ve fikirleri “redd ve tenkit, şerh ve tahşiye” geleneği bunu açıkça göstermektedir.

Gazzâlî ve İbn Teymiyye gibi âlimlerin döneminde ise durum farklıdır. Mezhep kavgaları, fırkalar ve gruplar arası çatışmalar, İslam dünyasına askeri saldırılar gibi siyasi, sosyal ve askeri şartlar değişmiştir. Öncelikle İmam Gazzâlî, içte ve dışta yaşanan olumsuz siyasi ve askeri olaylar yüzünden o zamanın birçok bilim ve siyaset adamı gibi normal bir psikolojiyle hareket edememiş bu ise “selefçi” bir bakışın kapısının aralanmasına dolaylı da olsa sebep olmuştur. Zira içteki bölünme ve siyasi kavga ve kargaşalar, dışta Moğol ve Haçlı saldırıları karşısında sağlıklı düşünmenin zor olduğu tahmin edilebilir. Hele hele de milli ve siyasi bir göreve angaje olmuş bir bilim ve din adamının optimal düşünmesi ve hareket etmesi neredeyse imkansızdır. Gazzâlî'nin kendi ifadesiyle, „şedâid anında ahgâd kalkar“, durum vahimdir ve kimseye kin gütmeye söz konusu değildir. En büyük iç tehlike olan ve felsefeyi tekelinde gören, özel anlamda Batınîlik/İsmailîlik genel anlamda Şîlik karşısında İmam Gazzâlî, kendisine tevdi edilen, “bu tehlikeye entelektüel anlamda karşı koyma şeklindeki devlet görevi” karşısında duyduğu yüksek sorumluluk, hem kendisini yıpratmış hem de mücadelesindeki hedefin anlaşılmasını zorlaştırmıştır. İslam'da felsefenin daha çok Şia'nın tekelinde olması durumuna karşı yapacağı mücadele, öne çıkan İslam filozoflarını, özellikle de eş-Şeyh Ebû Ali b. Sina'yı itibardan düşürmek suretiyle Şia'nın felsefe gardını elinden almaktır. Bu yolla filozofların aslında kesin kanıt (burhân) dayalı düşünce geliştiremediklerini kanıtlamakla Ehli Sünnet'in eli güçlendirileceği düşünülmüştür.

Kaynakça

- Ali Sâmî Neşşâr, Menâhicu'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslam, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1984.
- , Neşetu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam, Dâru'l-Meârif, 9. Baskı, Kahire 1990.
- Arnaldez, Roger, “İslamda Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?”, (İslam Felsefesi Üzerine içerisinde) çev. Ahmet Arslan, Vadi, Ankara 1996.
- Arslan, Ahmet, İslam Felsefesi Üzerine, (“İslam Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu”) Vadi, Ankara 1996.
- Aydın, Salih, İslam Düşüncesine Giriş, Ravza, İstanbul 2008.

- Bağdâdî, Abdulkâhir, el-Fark beyne'l-Fırak, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1990.
- Bayrakdar, Mehmet, İslam Düşüncesi Yazıları, İslam Düşüncesi Etkileşimi ve Etkisi"), Elis, Ankara 2004.
- Bedevî, A. Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü, çev. Muharrem Tan, İz, İstanbul 2002.
- Bolay, S.H., Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması, MEB., İstanbul 1993.
- Câbirî, Muhammed Âbid, Felsefî Mirasımız ve Biz, çev. Sait Aykut, Kitabevî, İstanbul 2000.
- Corbin, H., İslam Felsefesi Tarihi, çev. H. Hatemi, İletişim, İstanbul 1994.
- Çağırıcı, Mustafa, İslam Düşüncesinde Ahlak, dem, İstanbul 2006.
- Çelebi, Ahmet, İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi, çev. Ali Yardım, Damla Yayınevi, İstanbul 1998.
- Deniz, Gürbüz, "Ebû Hâmid el-Gazzâlî ve Tehâfütü," (İFT. içerisinde), c. I, Grafiker, Ankara 2012.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Tarhan, es-Siyâsetu'l-Medeniyye, thk. Fevzî Mitrî Neccâr, Dâru'l-Meşrik, Beyrut.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, Bâtınîliğin İçyüzü, çev. Avni İlhan, TDV. Yay. Ankara 1993.
- _____, Düşünmede Doğru Yöntem, Ahmet Katakıç, ahsen, İstanbul 2002.
- _____, el-Madnûn bih alâ ğayr Ehlih, Ahmet Bâbî Halebî, Kahire 1891.
- _____, el-Munkız mine'd-Dalâl, çev. Hilmi Güngör, MEB. yay., İstanbul 1990.
- _____, el-Müstesfâ fi İlmi'l-Usûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- _____, Erbaîn fi Usûliddîn, ed. Muhyiddin Sabrî el-Kurdî, Matbaatu's-Saâde, Kahire 1934.
- _____, Faysalu't-Tefrika, (İman Küfür Sınırı, içerisinde Süleyman Dünya), çev. Ahmet Turan Arslan, Risale, İstanbul 1992.
- _____, Halkın Kelâmî Tartışmalardan Korunması, çev. Sabit Ünal, İİFV yay. İzmir 1987.
- _____, İlcâmu'l-Avâm an İlmi Kelâm, Muhammed Mu'tasım, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1985.
- _____, Kimyay-ı Saadet, Farsçadan çev. Sahabî Hüsamettin, Türkçeye çev. Mehmet Faruk Gürtunca, İstanbul 1397.
- _____, Mihakku'n-Nazar fi İlmi'l-Mantık, Matbaatu'l-Edebiyye Kahire 1925.

- _____, Mîzânu'l-Amel, ed. Süleyman Dünya, Dâru'l-Maârif, Kahire 1964.
- _____, Mukaddimetu Tehafuti'l-Felasife el Müsemmat bi Mekasidu'l-Felasife, tahk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Mısır.
- _____, Tehafütü'l-Felasife, Dâru'l-Meşrik, 4. Baskı, Beyrut 1990.
- _____, Tehafütü'l-Felasife, Karlığa Tercümesi, Çağrı, İstanbul 1981.
- Griffel, Frank, Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı, çev. İbrahim Halil Üçer, Klasik, İstanbul 2012.
- Gutas, Dimitri, İbn Sîna'nın Mirası, derl. M. Cüneyt Kaya, Klasik, İstanbul 2004.
- Günaltay, M. Şemseddin, Felsefe-i Ülä İsbât-ı Vâcip ve Ruh Nazariyeleri, İstanbul 1994.
- Harputî, Abdullatif, Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâid-i Ehli'l-İslam, TDV., Elazığ 2000.
- İbn Rüşş, Ebu'l Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, Tehafütü't-Tehafüt, thk. Ahmet Şemsüddin, Beyrut 2000.
- İbn Tufeyl, Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed el-Kaysi, Hay İbn Yagzan, İnsan (Ruhun Uyanışı), İstanbul 2003.
- İzmirli, İsmail Hakkı, İslam'da Felsefe Akımları, Kitabevi, İstanbul 1997.
- Kaya, Cüneyt, "Daha Mükemmel Bir Âlem Var Olabilir mi? "Leyse Fi'l-İmkân" Tartışmasının Kaynakları Üzerine Notlar," Divan İlmî Araştırmalar, sy. 16, 2004/1.
- Kutluer, İlhan, İki Denizin Birleştiği Yer, Nehir, İstanbul 1987.
- _____, İbn Sina Felsefesinde Zorunlu Varlık, İz, İstanbul 2001.
- _____, İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru, İz, 2. Baskı, İstanbul 2001.
- Lisânuddîn İbnu'l-Hatib, el-İhâta fî ahbari Garnata, III, Kahire 1975.
- Nallino, C. A., "Muhâveretu'l-Müslimîn İcâd Felsefeti's-Şarkıyye", Arb. Abdurrahman Bedevî, et-Türâsü'l-Yûnânî fî'l-Hadâratî'l-İslâmiyye, Kahire 1965.
- Okumuşlar, Muhiddin, "Ehli Sünnetin Kurumlaşmasında Nizamiye Medreselerinin Yeri," marife, yl. 8, say. 1, bahar 2008.
- Ormsby, Eric Lee, İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise), İstanbul 2001.
- Öçal, Şamil, Kemalpaşazade'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri, Kültür Bakanlığı, Ankara 2000.
- Seyyit Hüseyin Nasr, İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, İnsan, İstanbul 1985.

- Taylan, Necip, Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, İFAV, II. Baskı, İstanbul 1994.
- Toktaş, Fatih, "Ahiret Hayatının Mahiyeti: Cismânî mi Ruhânî mi?", (Gazali Konuşmaları, haz. M. Cüneyt Kaya), Küre yay., İstanbul 2012.
- Toktaş, Fatih, İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri, Klasik, İstanbul 2004.
- Watt, W. Montgomery, "Gazâlî ile İlgili Bazı İncelemeler", çev. M.S. Aydın, İslâm Felsefesi Yazıları, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.
- Vural, Mehmet, Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem, Ankara Okulu, Ankara 2004.
- Yaran, Cafer Sadık, "İslam Felsefesinde Eklektizm Sorunu", (İslam Felsefesinin Sorunları içerisinde), Elis, Ankara 2003.

ELMALILI HAMDİ YAZIR'IN İHLAS SÛRESİ TEFSİRİNDE TANRI TASAVVURU İLE İLGİLİ FELSEFİ KAVRAMLAR VE İBN SİNA'DAKİ TEMELLERİ*

Hatice TOKSÖZ*

Özet

Bu çalışmanın amacı, Elmalılı Hamdi Yazır'ın (1878-1942) İhlâs Sûresi tefsirinde Tanrı tasavvuruna ilişkin kullandığı felsefî kavramları incelemektir. İslâm entelektüel geleneğinde felsefî tefsirin ilk örneğini İbn Sina (ö. 1037) vermiştir. İbn Sina'dan sonra onun İhlâs sûresi tefsirinin üzerine birçok şerh yazılmıştır. Bu şerhlerden biri de Elmalılı Hamdi Yazır'a aittir.

İhlâs Sûresi tefsirinde felsefî ve metafizik yorumlar yapan Elmalılı, İbn Sina'nın *İhlâs Sûresi Tefsiri*, *el-İşârât ve't-tenbîhât* ve *el-İlâhiyyât* gibi eserlerine birçok atıf yapmaktadır. Elmalılı'nın İhlâs sûresi tefsiri, vücûd, Vâcibü'l-Vücûd, vâcip, mümkün, kadîm, ehad, vahdet, kesret, mahiyet, hüviyet ve illiyet gibi birtakım felsefî kavramlar içermektedir. Bu makalede de Elmalılı'nın mezkûr sûrenin tefsirinde yer alan felsefî kavramlar ele alınarak İbn Sina düşüncesindeki kökenleri belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Elmalılı M. Hamdi Yazır, İbn Sina, Tanrı, İhlâs Sûresi, Vâcibü'l-Vücûd, Ehad, Vahdet.

The Philosophical Concepts About Envisioning God in the Elmalılı M. Hamdi Yazır's Exegesis The Unity and Fundamentals in the Ibn Sina's Thoughts

Abstract

The purpose of this study is to analyze the philosophical concepts that used about envisioning God in the Elmalılı M. Hamdi Yazır's (1878-1942) Exegesis The Unity. In the Islamic intellectual heritage, Ibn Sina had been prototype of

* Bu makalenin ilk hâli 02-04 Kasım 2012 tarihinde Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu'nda tebliğ olarak sunulmuştur.

* Yrd. Doç. Dr. SDÜ İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi ABD.

philosophical exegesis. After his many commentaries is written on Ibn Sina's exersis. It's one of these commentaries is Elmalılı's.

Elmalılı who is commenting metaphysical and philosophical, reference to Ibn Sina's works such as *Exegesis The Unity, Isharat wa-al-Tanbihât, al-Ilâhiyyât*. Its interpretation includes philosophical concepts such as being, Necessary Being, necessary, one, unity, eternity, essence, identity, causality. In this article we took in hand philosophical concepts in the Elmalılı's *Exegesis The Unity* and we tried to determine the roots of Ibn Sina's thoughts.

Key words: Elmalılı M. Hamdi Yazır, Ibn Sina, God, Exegesis The Unity, Necessary Being, One, Unity.

Giriş

Elmalılı Hamdi Yazır felsefeyi, küllî bir konu çerçevesinde felsefî görüşleri ve meseleleri yeni bir yorumla tartışmak ve ilgili meseleye karşı görüşleri tenkit etmek şeklinde tanımlamakta, felsefe kitabını da akla gelebilecek bütün konuları ihtiva eden kitap olarak tasvir etmektedir.¹ Onun söz konusu bu felsefe kitabı tasvirinden, bir felsefe kitabında insanın zihnini meşgul eden bütün konuların bulunması gerektiği anlaşılmaktadır. Ancak her ne kadar Elmalılı, bir felsefe kitabında akla gelebilecek bütün konuların olması gerektiğini vurgulamış olsa da ona göre, felsefede asıl iş, birbirinden farklı malûmatı biriktirmek değil, o malûmatlar arasındaki ilişkiyi tespit ederek mutlak bir hükme varmaktır. Bu yüzden herhangi bir meslek kitabında zikredilen gayeye ulaşabilmek için felsefe ile birlikte bütün felsefe tarihinin de bilinmesi oldukça önemlidir.

Zikredilen düşünceden hareketle, eserlerinde aklî ilimlerin öğrenilmesinin ve felsefî kitaplar gibi aklî ilimlerle ilgili kitapların okunmasının önemini vurgulayan Elmalılı'nın *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsirinden, yayımlanmış makalelerinden ve özellikle *Metâlib ve Mezâhib* adlı felsefe eserinin tercümesinin başına yazmış olduğu *Dibâce*'sinden sahip olduğu engin felsefî düşüncesini öğrenmek mümkündür. Onun çeşitli ilimlerle ilgili eserleri incelendiğinde kendi döneminde oldukça mükemmel bir ilmî zihniyete ve felsefî derinliğe sahip olduğu görülmektedir.

Elmalılı Hamdi Yazır'ın ilmî derinliğinin ve felsefî birikiminin en mükemmel bir örneği, kuşkusuz İhlâs Sûresi tefsirinde ortaya koyduğu metafizik yorumlardır. Söz konusu çalışmasında Elmalılı, İslâm düşüncesinde felsefî tefsirin ilk örneğini veren İbn Sina'nın yorumlarından ve onun felsefesinde yer alan metafizik kavramlarından istifade etmekte ve tefsirinde birtakım felsefî

¹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, "Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi", *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, haz. A. Cüneyt Köksal-Murat Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 381.

kavramlara yer vermektedir. Bu çerçevede onun kullandığı felsefî kavramları, vücûd, vâcib ve mümkün, Vâcibü'l-Vücûd, mahiyet, hakikat, hüviyet, zât, kadîm, hâdis, vahdet, kesret ve illiyet şeklinde zikredebiliriz.

Bu çalışmanın amacı, Elmalılı'nın İhlâs Sûresi tefsirinde Tanrı tasavvuruna ilişkin kullandığı felsefî kavramları, İbn Sina'nın mezkûr kavramlar hakkındaki görüşleriyle mukayeseli bir şekilde ortaya koymaktır. Böylelikle Elmalılı Hamdi Yazır'ın düşünce dünyasının fikri kökenlerinden birinin tespitinin yapılması mümkün olabilecektir. Bu bağlamda öncelikle mezkûr kavramların analizi yapılacak ve ardından Elmalılı'nın Tanrı tasavvuru ortaya konulacaktır.

1. İhlâs Sûresi Tefsirine Göre Tanrı Tasavvuru ile İlgili Temel Felsefî Kavramlar

İslâm entelektüel geleneğinde Müslüman bilim adamlarının veya düşünürlerinin birçok mesele hakkında fikir ileri sürdükleri görülmektedir. İslâm düşüncesinde felsefe ile ilgilenen müfessirler olduğu gibi tefsirle ilgili eser veren filozoflar da mevcuttur. Kuşkusuz bu geleneğin en önemli örneklerinden biri, filozof kimliği ile ön plana çıkan ve aynı zamanda felsefî tefsirin ilk örneğini veren İbn Sina'dır. Bir sistem filozofu olan İbn Sina'nın, felsefî kavram ve yorumlarını gösterdiği en güzel ve önemli eserlerinden biri de İhlâs Sûresi tefsiridir.² Bu yönüyle İbn Sina'nın, felsefî tefsir modelinin öncülüğünü yaptığı söylenebilir. Çünkü filozofun kendinden sonra *el-İşârât ve't-tenbîhât*, *en-Necât*, *el-Kânûn fi't-tib* gibi birçok eserine şerh yazılmış olduğu gibi, benzer şekilde mezkûr eserine de birçok şerh ve hâşiye yazıldığı görülmektedir.³

² Bir filozof olan İbn Sina, aynı zamanda bazı sûrelere yazmış olduğu tefsirinden dolayı müfessir olarak da kabul edilmiştir. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu İbn Sinâ Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2003, s. 100-101. İbn Sina'nın zikredilen eseri Hasan Âsî tarafından neşredilmiştir. Bk. İbn Sina, "Risâle fi Tefsîri sûreti'l-İhlâs", nşr. Hasan Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lügatü's-süfiyye fi felsefeti İbn Sinâ* içinde, Müessesetü'l-Câmiyye, Beyrut 1983, s. 104-113; İhlâs sûresi tefsirinin Türkçe tercümesi Mesut Okumuş ve Bekir Karlığa tarafından yapılmıştır. Bk. "İhlâs Sûresi Tefsiri", Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu İbn Sinâ Örneği (Ekler Bölümü)*, Araştırma Yayınları, Ankara 2003, s. 243-251; Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1995, s. 249-255; Ayrıca İbn Sina'nın İhlâs sûresi tefsiri hakkında bir çalışma için bk. Abdullah Abdurrahman el-Hatip, "Tefsiru Sûreti'l-İhlâs li's-Şeyh Ebi Ali el-Hüseyn b. Abdullah b. Sina", *Mecelletü's-Şeria ve'd-Dirasâtü'l-İslâmiyye*, 1423/2002, C. 17, sayı 51, s. 21-104.

³ İbn Sina'nın İhlâs sûresi tefsiri üzerine yapılmış şerhler hakkında yapılmış bir çalışma için bk. Ahmet Faruk Güney, *İbn Sina'dan Elmalılı'ya İhlâs Sûresi Felsefî Tefsir Geleneği*, Basılmamış Doktora Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.

İbn Sina'nın bazı ayet ve sûrelere yapmış olduğu yorumların kendi ilmî kişiliğini yansıttığı ve felsefî sisteminde olduğu gibi sûrelerin yorumlarında da uzlaşmacı bir tavır sergilediği görülmektedir. Nitekim o, yorumlarında Kur'an'dan yola çıkılarak ulaşılan sonuçlarla birlikte, aklî ve felsefî düşünme neticesinde ulaşılan sonuçları da dinî naslarla desteklemeye çalışmıştır. Başka bir ifadeyle, İbn Sina'nın yorumlarında uzlaşmacı bir tavır sergileyerek hem ayet ve hadislere dayanarak hem de felsefî birikiminden hareketle yorum yaptığı görülmektedir. Meselâ, onun gökbilim ve metafizik ile ilgili yorumlarında hem Batlamyus'un astronomi görüşünü hem de Kur'an'daki felek, melek, arş ve kürsi gibi kavramları bulmak mümkündür.⁴

Elmalılı Hamdi Yazır da tefsirinin çeşitli yerlerinde İbn Sina'nın eserlerine atıf yapmakla birlikte, onun bazı Kur'an ayetlerine yaptığı yorumlarına da yer vermektedir. Elmalılı, söz konusu yorumlarında zaman zaman filozofun görüşlerini eleştirmekte, bazen de ona düşüncesine katıldığını belirtmektedir. Bilhassa İhlâs, Felâk ve Nâs sûrelerinin tefsirinde Elmalılı, İbn Sina'nın görüşlerine sık sık atıf yapmaktadır. Çalışmamızın konusu olan İhlâs sûresinin tefsirinde de müfessirin İbn Sina'nın eserlerine birtakım atıflar yapmak ve onun felsefesinde yer alan metafizik kavramlara yer vermek suretiyle istifade ettiği görülmektedir. Bu bağlamda bizim de detaylı bir şekilde ele alacağımız üzere Elmalılı'nın İhlâs sûresi tefsirinde Tanrı tasavvuruna ilişkin özellikle üzerinde durduğu felsefî kavramlar şunlardır: Vücûd, vâcib, mümkün, Vâcibü'l-Vücûd, mahiyet, hakikat, hüviyet, bir ve samed.

1.1. Vücûd

İbn Sina, *el-İlâhiyyât*'ta "şey" ve "zorunlu" kavramları gibi, "vücûd" kavramının nefiste anlamının apriori (bedîî) olarak belirlediğini ifade etmektedir. Çünkü vücûd, apaçık bir şekilde bilindiğinden başka bir şey ile bilinmeye ihtiyacı olmayan bir kavramdır. Vücûd kavramı, bedîî olduğundan dolayı onun ancak lafzî bir tarifi yapılabilir.⁵ Onun lafzî tarifinin dışında tanımının yapılamaz oluşu bileşik olmayıp basit olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla vücûd kavramı, bedîî ve keshbî olması hasebiyle tasavvur edilemez. Bu bakımdan da o, kendisi nedeniyle tasavvur edilmeye eşyanın en önceliklisi durumundadır. Başka bir ifadeyle vücûd, kendisinden daha iyi bilinen bir şey ile açıklanması veya bilinmesi mümkün olmayan bir kavramdır.⁶

1.2. Vâcib (Zorunlu) ve Mümkün

İbn Sina, *el-İlâhiyyât*'ta yaptığı vâcib ile mümkün arasındaki ayrımı İhlâs sûresi tefsirinde de yer vererek, Vâcibü'l-Vücûd şeklinde ifade ettiği

⁴ Mesut Okumuş, *a.g.e.*, s. 101 vd.

⁵ İbn Sina, *Metafizik*, I, nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 27; Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, trc. Ömer Türker, Kırk Gece Yayınları, İstanbul 2011, s. 225.

⁶ İbn Sina, *Metafizik*, I, s. 28.

Tanrı'nın varlığında hiçbir şeye muhtaç olmadığını, O'nun dışındaki varlıkların ise var olmada ve varlığını sürdürmede Tanrı'ya muhtaç olduklarını söylemektedir.⁷ Benzer şekilde Elmalılı da vâcib ile mümkün ayırımına değinerek, Vâcibü'l-Vücûd'un varlığının vâcib, yokluğunun ise mümteni olduğunu, buna karşılık O'nun dışında kalanların da yok iken var olan, var iken yok olabilen yaratılmış varlıklar olduğunu ifade etmektedir.⁸

İbn Sina, *el-İlâhiyyât*'ta ise "var" ve "zorunlu" kavramları çerçevesinde varlığın bir sebebe dayanması ve varlığında herhangi bir nedene ihtiyaç duymaması şeklinde vâcib ve mümkün kavramlarını ele almıştır. Vâcib (zorunlu) ve mümkün kavramlarının her varlığın kendisine özgü nitelikler olduğunu ifade eden İbn Sina, varlık kazanan şeylerin aklen iki kısma ayrıldığını belirtmektedir. Buna göre varlık, vâcib ve mümkün şeklinde iki kısımdır. Bunlar ise zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olan ve zorunlu olmayandır. Zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayanın varlığı, imkân sahasındadır.⁹ Mümkün kavramını "*şu anda yok olan ama herhangi bir gelecek zamanda varlığı imkânsız olmayan*"; vâcibi (zorunlu) ise "*zorunlu, yokluğu farzedilmeyecek veya olduğundan başkasının düşünülmesi imkânsız olan*" şeklinde tanımlayan İbn Sina, ayrıca vâcibi, "*olmaması imkânsız ve mümteni olan*" veya "*olmaması mümkün olmayan*" şeklinde tanımlar.¹⁰

Vâcib ve mümkün varlığın nitelikleri üzerinde duran İbn Sina, *el-İlâhiyyât* adlı eserinde vâcib ve mümkün varlığın özelliklerini maddeler halinde sunar. Buna göre, varlığı zâtı gereği zorunlu olanın illeti yoktur, mümkün varlığın ise illeti vardır. Vâcib varlık, bütün yönlerden zorunludur. Varlığı zorunlu olan bir varlığın ise başka bir varlığa denk olması ve böylece her birinin varlığının zorunluluğunda eşit olmaları ve birbirlerini gerektirmeleri mümkün değildir. Ayrıca vâcib varlığın bir çokluğun toplamı olması, hakikatinin herhangi bir yönden müşterek olma niteliği taşıması mümkün değildir. Dolayısıyla vâcib varlık, görelî, değişken olmayıp, herhangi bir çokluktan oluşmuş da değildir. Bu nitelikler ise onun zâtından kendine özgü bir varlığının olduğunu ve varlığın başka herhangi bir varlıkla ortak olmadığını göstermektedir.¹¹

⁷ İbn Sina, *Risâle fi Tefsiri sûreti'l-İhlâs*, s. 106.

⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX, Eser Kitabevi, İstanbul 1971, s. 6276; a. mlf., "Müslümanlık Mâni-i Terakkî Değil, Zâmin-i Terakkîdir", *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler* içinde, haz. A. Cüneyd Köksal-Murat Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 267.

⁹ İbn Sina, *Metafizik*, I, s. 35.

¹⁰ İbn Sina, *a.g.e.*, I, s. 33.

¹¹ İbn Sina, *a.g.e.*, I, s. 35-36; Arapça sözlüklerde de Vâcibü'l-Vücûd, zâtından dolayı vâcib olan ve asla hiçbir şeye muhtaç olmayan şeklinde tanımlanmaktadır. Bk. Seyyid Şerif el-

1.3. Vâcibü'l-Vücûd

Elmalılı, İbn Sina'da olduğu gibi Tanrı hakkında Vâcibü'l-Vücûd kavramını kullanmaktadır. O, İhlâs sûresi tefsirinde "*hüve*" lafzının iki şekilde açıklandığını söylemektedir. Bunlardan biri, Tanrı'nın zâtına özel olandır ve Vâcibü'l-Vücûd olan Tanrı kastedilmektedir. Bu anlamda hüve lafzı, zamir değil, Tanrı'nın isimlerinden bir isimdir. Başka bir ifadeyle, "*hüve*" denildiğinde mutlak varlık kastedilmekte ve böylece kendi varlığında herhangi bir illete muhtaç olmayan, yokluğu bir an bile tasavvur olunamayan Vâcibü'l-Vücûd anlaşılmaktadır. Benzer şekilde Mutlak Varlık ile Hakîki Varlık ve kendi zâtından başka herhangi bir illete muhtaç olmayan varlık kastedilmektedir. Mutlak Varlık olan Tanrı'nın varlığı zorunludur ve yokluğunu tasavvur etmek imkânsızdır.¹² Benzer şekilde İbn Sina'ya göre de hüve zamiri Tanrı'nın zâtına özgüdür ve onunla Tanrı'nın mutlak varlık olması, varlığında başka herhangi bir şeye muhtaç olmaması anlaşılmaktadır.¹³

Elmalılı'ya göre İhlâs sûresindeki "*O, doğurmadı ve doğurulmadı.*" mealindeki ayetle de Tanrı'nın kadîm olduğu, yani hâdis olmadığı kastedilmektedir. Bu bağlamda o, Hristiyanlığın baba-oğul ve kutsal ruh ile ilgili görüşlerini reddederek, Tanrı'nın lizâtihi vâcib, ezeli, kadîm ve gerçek varlık olduğunu vurgulamaktadır. Elmalılı'ya göre, O'nun varlığı hiçbir şeye dayanmaz. Buna karşılık her şeyin varlığı ise O'na dayanır, O'nun sayesinde var olur. Ayrıca bu ayetlerle ilgili yorumlarında Elmalılı, zât-sıfat ilişkisine değinerek, Tanrı'nın ilim, irade ve kudret gibi sıfatlarının O'nun zâtından ayrı birer sıfat değil, aksine zâtıyla kâim olan sıfatlar olduğunu söylemektedir. Zira Tanrı, ezeli ilmiyle her şeyi bilir, hiçbir şey O'nun ilminin dışında olmadığı gibi ilmi de zâtının dışında değildir. O'nun ilmi, hâdis veya birtakım akıl yürütmeler gibi sonradan kazanılmış değildir. Bu bakımdan da Elmalılı'ya göre, Tanrı'nın ezelde kendini bilmesi ile kendinde kendine benzer başka zât doğurduğunu zannetmek bütünüyle cehalettir. Benzer şekilde, sıfatlarının hiçbiri başka zât olmadığı gibi, sıfatları kendisinden sudûr etmez, aksine onlar ezelde kendi zâtı ile kâimdir. Dolayısıyla Tanrı'nın sıfatlarının zâtıyla ilişkisi, bir zâtın başka bir zât ile ilişkisi gibi değildir. Yine Elmalılı, Tanrı'nın fiilinin de doğurma değil, daima yaratma olduğunu söylemektedir.¹⁴ Elmalılı'nın zât-sıfat ilişkisine dair yaptığı açıklamaların İbn Sina'nın konuyla ilgili görüşlerine mutabık olduğu görülmektedir.

Elmalılı'ya göre İhlâs sûresinin "*O, doğurmadı ve doğurulmadı.*" mealindeki üçüncü ayetinde Hristiyanlığın Tanrı inancı tenkit edilirken Tanrı'nın

Cürçânî, "Vâcibü'l-Vücûd" mad., *Kitâbü't-Ta'rifât*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1985, s. 319.

¹² Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6274, 6275-6276.

¹³ Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6274; krş. İbn Sina, *Risâle fi Tefsîri sûreti'l-İhlâs*, s. 107; Türkçe trc., s. 249.

¹⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6322-6328.

ezelî ve ebedî olduğu vurgulanmakta ve devamında gelen “O’na hiçbir küfüv *olmadı*.” manasındaki son ayette de Vâcibü'l-Vücûd olduğu desteklenerek şan ve değer bakımından O’na hiçbir şeyin küfüv¹⁵ olmadığı ifade edilmektedir. Zira Tanrı'nın ne zâtında ne sıfatlarında hiçbir şey O'na denk veya eşit değildir ve O'ndan başka Vâcibü'l-Vücûd yoktur.¹⁶ İbn Sina ise bu ayette varlık bakımından hiçbir şeyin Tanrı'ya denk olmadığını ifade edildiğini belirtmektedir. O, buradaki denk olma durumuyla ilgili iki ihtimalden söz eder. Birinci ihtimal, mahiyette denk olma, ikincisi ise mahiyet bakımından da ona bir şeyin denk olmaması ve sadece varlığının zorunluluğunda denk olmasıdır. Filozof, nevi mahiyette bir şeyin denk olması ihtimalinin “doğurmadı” ifadesiyle çürütüldüğünü belirtmektedir. Çünkü zât ile mahiyetin ayrımı olan ve mahiyet bakımından başka varlıklara benzeyen her varlığın doğmuş olduğu anlaşılmaktadır. Tanrı ise başkasından doğmuş değildir. Yine ikinci ihtimali de “doğurmadı” ifadesi çürütmektedir. Zira Tanrı'nın cinsi ve faslı yoktur. Dolayısıyla O'nun cins ve faslın birleşmesinden meydana geldiğini söylemek imkânsız bir durumdur. Yukarıda da ifade edildiği gibi, hüviyeti zâtından olmayan her varlığın cins ve faslından söz edebiliriz. Hâlbuki Tanrı, zâtı bakımından “Hüve Hüve” olandır.¹⁷

İbn Sina, İhlâs sûresi tefsirindeki Vâcibü'l-Vücûd ile ilgili açıklamalarını *el-İlâhiyyât*'ta daha detaylı bir şekilde ele alır. Ona göre, Vâcibü'l-Vücûd, Bir'dir ve hiçbir şey O'nun mertebesinde değildir. O'nun dışından hiçbir varlık zâtı bakımından zorunlu değildir. Çünkü Tanrı'nın zorunlu varlık olması, aynı zamanda zâtı'nın sırf, mahzâ ve gerçek birlik olduğunu vurgulamaktadır. Zorunlu Varlık, yokluk ve diğer vasıfların kendisinden olumsuzlanması şartıyla salt varlıktır.¹⁸ Zorunlu Varlık'ın zâtından ayrı bir mahiyeti olmadığından cinsi ve faslı da yoktur. Dolayısıyla cinsi ve faslı olmadığından tanımı da yapılamaz ve bu yüzden illeti yoktur. O, zorunlu varlık oluşu bakımından O'nu O yapan şeydir.¹⁹ İbn Sina'ya göre Zorunlu Varlık (Vâcibü'l-Vücûd) varlığı hiçbir sebebe dayanmayan, varlığında herhangi bir illete muhtaç olmayandır. Dolayısıyla Tanrı, var olma zorunluluğunu kendi

¹⁵ Elmalılı, tefsirinde küfüv kelimesinin sözlük anlamlarını vererek, bu kelimenin “bizimle, beraber, müsavi, eşit, muâdil, denk, eş, hemayar, akran, kafadar, kafadenk, yâr gibi manaları kapsadığını belirtmektedir. Bk. Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6337; İbn Sina da *el-İlâhiyyât*'ta, Tanrı'nın hiçbir şeye denk olmadığını vurgulamak için “Mükâfi” kelimesini kullanmaktadır. Bk. İbn Sina, *Metafizik*, I, s. 38.

¹⁶ Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6333.

¹⁷ İbn Sina, *Risâle fi Tefsiri sûreti'l-İhlâs*, s. 112; Türkçe trc., s. 250.

¹⁸ İbn Sina, *Metafizik*, II, nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 88; İbn Sina'nın Zorunlu Varlık ile ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

¹⁹ İbn Sina, *a.g.e.*, II, s. 92.

zâtından alır ve bundan dolayı zorunlu varlıktır. O, zorunlu olduğundan varlığında bir illete muhtaç değildir, ancak kendi dışındaki bütün mevcûdâtın da varlık nedenidir. Şayet O'nun bir illeti olmuş olsaydı, varlığını o illetten almış olurdu ki, o takdirde zâtı nedeniyle değil başkası sebebiyle zorunlu olurdu.²⁰

1.4. Mahiyet, Hakikat, Hüviyet

Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tanrı tasavvuruna ilişkin önemle üzerinde durduğu kavramlar mahiyet, hakikat ve hüviyettir. Mezkûr kavramlar, İhlas sûresinin başında bulunan "*hüve*" lafzına ilişkin yorumlarda geçmektedir. Nitekim Elmalılı, İbn Sina'nın İhlâs sûresi tefsirinde "*hüve*" lafzının ancak Tanrı'nın zât mertebesinde ne ise O olduğunu işaret etmekten başka bir şey olmadığını söylediğini ifade etmektedir.²¹ Dolayısıyla sûrenin başında bulunan "*hüve*" lafzının doğrudan Tanrı'nın zâtına işaret etmesinden hareketle hem Elmalılı'nın hem de İbn Sina'nın mezkûr zamirle ilgili yorumlarında mahiyet, hakikat ve hüviyet kavramları üzerinde durdukları görülmektedir. Ancak öncelikle zikredilen kavramların daha iyi anlaşılabilmesi için sözlük anlamları hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

Grekçe'de "*ti esti*",²² Arapça'da "*mâ hüve*"ye karşılık gelen "*O nedir?*" sorusunun cevabı olan mahiyet, "*Bir şeyi o şey yapan şey*"²³ şeklinde tanımlanmaktadır. Mahiyet kavramını Aristoteles, "*bir şeyi o şey yapan ve zatının tam olarak meydana gelmesini sağlayan hakikatin tamamı*"²⁴ olarak tanımlamaktadır.

Mantıkta "*mâ hüve? (O nedir?)*" sorusu bir şeyin mahiyetini öğrenmek için kullanılan soru formudur. Başka bir ifadeyle mahiyet, bir şeyin "*ne ise o*" olduğu manasına da gelmektedir. İbn Sina, varlıkların mahiyetinin bazen dış dünyadaki varlıklarda bazen de tasavvurda olduğu düşüncesinden hareketle üç türlü olduğunu ifade eder. Mahiyet, bir şeyin ya kendi olmaklığı ya dış dünyada olması ya da tasavvurda olması bakımından değerlendirilmesidir. Mahiyetin dış dünyada olması bakımından ona birtakım arazlar ilişecektir. Tasavvurda olması

²⁰ İbn Sina, *a.g.e.*, I, s. 35-36; İbn Sina'nın Tanrı tasavvuruna ilişkin mezkûr ifadelerinin *el-İlâhiyyât*'ta geçen metnine Elmalılı, tefsirinde yer vermektedir. Bk. Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6287-6288; krş. İbn Sina, *Metafizik*, II, s. 88-89.

²¹ Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, s. 6274; krş. İbn Sina, "Risâle fi Tefsîri sûreti'l-İhlâs", s. 106; Türkçe trc., s. 252.

²² Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, trc. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2004, s. 381.

²³ Seyyid Şerif el-Cürçânî, "Mahiye" mad., *Kitâbü't-Ta'rifât*, s. 205.

²⁴ İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ: II. Analitikler (Burhan)*, nşr. ve trc. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 3.

durumunda ise mahiyet, zihindeki bir varlığa özgü birtakım durumlarla nitelenecektir.²⁵

Arapça "*hakk*" kökünden türetilen hakikat kelimesi de sözlükte "*sabit olan şey, doğru olmak*" manasında; ıstılahta ise "*hükümün doğru manasına mutabık olduğu şey*"²⁶ şeklinde geçmektedir. Hakikat anlamında, Yunanca'da "*meydana gelme, açığa çıkma*" manasında *aletheia* kelimesi kullanılmaktadır.²⁷ Mahiyet, "*bir şeyi o şey yapan*" manasında o şeyin hakikatini ifade eder. Mezkûr anlamıyla hakikat kavramının, küllî, cüz'î, mevcût ve ma'dûm kavramlarından daha genel olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu anlamda hakikat, o şeyin gerçekliğini, yani mahiyetini ifade etmiş olmaktadır.²⁸

İbn Sina'ya göre her şeyin özel bir hakikati vardır ve o hakikat de onun mahiyetidir. "*Her şey, sayesinde kendisi olduğu bir hakikate sahiptir.*" şeklindeki ifadeye göre, bir şey, bu hakikatle kendi kendisi olur. Şeyin sahip olduğu hakikat, "*üçgenin 'o üçgendir' denilen hakikati ve beyazlığın 'o beyazlıktır' denen bir hakikati vardır.*" örneğinde olduğu gibi, gerçekte onun özel varlığıdır (vücûdu'l-hâs).²⁹

Hüviyet kelimesiyle de bir şey hakkında "*özü, kendisi, teşahhus*" gibi manalarda dış dünyadaki varlık kastedilmektedir. Başka bir ifadeyle de hüviyet, cüz'î hakikati ve teşahhusu ile birlikte mahiyettir.³⁰ Arapça üçüncü şahıs zamiri olan "*o (hüve)*" denildiğinde, o şeyin hüviyetine, özel varlığına işaret edilmektedir.³¹ Arapça'da "*hüve*" zamirinden türetilmiş bir isim olan hüviyet kelimesi, Yunanca "*on*" (mevcut) kelimesini karşılamak amacıyla "*var olan*"³² anlamında kullanılmıştır.

İbn Sina'nın felsefî sisteminde yer alan mahiyet, hakikat ve hüviyet kavramlarına ilişkin yorumlarını vâcib ve mümkün kavramları temelinde açıkladığı görülmektedir. İslâm felsefe geleneğinin temel tartışma problemlerinden biri olan mahiyet, varlık-mahiyet ilişkisi çerçevesinde tartışılmaktadır. Bilhassa Meşşâî ekole mensup düşünürler tarafından (Farabî,

²⁵ İbn Sina, *Medhal, Mantığa Giriş*, nşr. ve trc. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 7-8.

²⁶ Seyyid Şerif el-Cürçânî, "el-Hakk" mad., *Kitâbü't-Ta'rifât*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1985, s. 94.

²⁷ Francis E. Peters, *a.g.e.*, s. 32.

²⁸ Tehânevî, "Hakikat" mad., *Keşşâfü Istulâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*, I, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1996, s. 684-685.

²⁹ İbn Sina, *Metafizik*, I, s. 29.

³⁰ Tehânevî, "Hüviye" mad., *a.g.e.*, II, s. 1745-1746.

³¹ Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 31.

³² Francis E. Peters, *a.g.e.*, s. 259-260; Farabî, *Harfler Kitabı*, nşr. ve trc. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 2.

İbn Sina) Zorunlu Varlık temel alındığında aynılık, mümkün varlıklar esas alındığında da gayrılık şeklinde ortaya konulan varlık-mahiyet ilişkisi, İslâm metafizik düşüncesinin en temel meselesi olmuştur.³³ Tanrı için inniyetinden (varlık) başka bir mahiyetinden söz edilmeyeceğini ifade eden Farabî³⁴ (ö. 950) gibi, İbn Sina da *er-Risâletü'l-Arşîyye*'de Tanrı'nın mahiyetinin inniyetinden ayrı olduğunun söylenemeyeceğini ifade etmektedir. Şayet Evvel'in varlığı, hakikatinin aynı olmazsa varlık hakikatine (mahiyet) sonradan eklenmiş (âriz) olur. Oysa sonradan eklenmiş her şey, nedenlidir ve her neden de bir nedene ihtiyaç duyar. Söz konusu bu neden de ya mahiyetin dışında bir şey ya da mahiyetin bizâtîhî kendisi olur. Eğer mezkûr neden, mahiyetin dışında ise o, hem zorunlu varlık olmaz hem de başka bir fâil sebepten dolayı var olur. Bu durumda da kendisiyle zorunlu varlık olma niteliği ortadan kalkar ve var olmak için mutlaka başka bir nedene ihtiyaç duyar. Şayet neden, bizâtîhî mahiyetin kendisi olma durumunda olursa, o zaman söz konusu nedenin varlığının tam bir varlık olması gerekir. Çünkü bir başkasının Tanrı sebebiyle var olabilmesi için O'nun kendi kendine tam bir varlık olması zorunlu bir niteliktir. Dolayısıyla İbn Sina'nın düşünce sistemine göre Zorunlu Varlık olmanın şartı, inniyetinden ayrı bir mahiyetinin olmamasıdır. Diğer varlıklarda ise varlık-mahiyet ayrımı söz konusudur.³⁵

İbn Sina, *er-Risâletü'l-Arşîyye*'de varlık-mahiyet ilişkisine dair özet halinde verdiği bilgileri *el-İlâhiyyât*'ta daha geniş bir şekilde ele almaktadır. Filozofa göre, el-Evvel'in varlığını gerektiren kendinden ayrı bir mahiyeti yoktur, sadece inniyeti (varlık) vardır. Başka bir ifadeyle İlk'in zâtından ayrı bir mahiyeti yoktur. Zira Zorunlu Varlık'ın zâtından ayrı mahiyetinin olması ve varlığının zorunluluğunun da bu mahiyetin gereği olması mümkün değildir.³⁶ Varlık-mahiyet ilişkisine Zorunlu Varlık açısından bakılacak olursa, ya onun mahiyet için zorunluluğu, mahiyetin zâtından dolayı olur ki, bu durumda mahiyet, varlığın zorunluluğunu gerektirir. Bu takdirde ise o mahiyetin hâdis olması imkânsızdır. Ya da zorunlu varlığın mahiyet için zorunlu olması bir şarta bağlı olur. O şart ise ya hudûs ya da o mahiyetin sıfatlarından bir sıfat veya da başka bir şeydir. Onun varlığının zorunluluğunun hudûsla olması mümkün değildir. Çünkü hudûsun kendisi, zâtı gereği zorunlu varlık değildir. Bu yüzden de hudûs ile onun dışındaki bir şeyin varlığının zorunlu hale gelmesi düşünülemez. Ayrıca hudûsun ortadan kalkması durumunda, yani yokluğu esnasında başkasının zorunluluğunun illeti olması da düşünülemez. Bununla

³³ Kemal Sözen, *Levkerî'de Tanrı Tasavvuru*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2007, s. 94.

³⁴ Farabî, *ed-Deâva'l-kalbiyye*, Meclisu Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarâbad 1349 (h), s. 3; Türkçe trc., Hilmi Ziya Ülken-Kıvımettin Burslan, *Farabi* içinde, Ankara Kütüphanesi Türk-İslâm Filozofları III, Kanaat Kitabevi, ts., s. 116.

³⁵ İbn Sina, "er-Risâletü'l-Arşîyye", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, trc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2005, s. 309.

³⁶ İbn Sina, *Metafizik*, II, s. 89.

birlikte denilse ki, illet, hudûsun kendisi değil, aksine, bir şey için hudûs gerçekleşmiştir. Bu durumda da o, hâdis şeyin sıfatlarından bir sıfat konumuna gelir.³⁷

Görüldüğü üzere, Tanrı'nın zâtından ayrı bir mahiyetinin olmadığını ifade eden İbn Sina'ya göre Evvel hakkında, zâtından ayrı bir mahiyetinin varlığından söz etmek, O'nun o mahiyetin veya başka bir şeyin malûlü olduğunu söylemek manasına gelir. Hâlbuki Mutlak Zorunlu Varlık olma hali, malûl olmayı imkânsız kılar. Buna karşılık, inniyetin dışında bir mahiyete sahip olan her varlık malûl olma niteliğine sahiptir. Başka bir ifadeyle, filozofa göre, mahiyet sahibi her varlık malûldür. Bu ise Zorunlu Varlık'ın dışındaki varlıklarda varlık-mahiyet ilişkisinin, yani zât-mahiyet ayrılığının söz konusu olduğu ve onların var olmak ve varlıklarını sürdürebilmek için Zorunlu Varlık'a muhtaç oldukları manasına gelmektedir. Netice itibarıyla, İlk'in zâtından ayrı mahiyeti yoktur, mahiyet sahibi olanlara ise varlık İlk'ten taşmaktadır. İlk, yokluk ve diğer sıfatların O'ndan olumsuzlanması şartıyla salt varlıktır. Mahiyet sahibi diğer şeyler ise mümkündür ve O'nun sayesinde var olurlar.³⁸

İbn Sina, İhlâs sûresi tefsirinde de vâcib ve mümkün kavramlarından hareketle hüviyeti açıklamaktadır. Ona göre, "*Mutlak Hüve*" (el-Hüve'l-Mutlak) Tanrı'dır ve O'nun hüviyeti başkasına bağımlı değildir. Hüviyetini başkası vasıtasıyla elde etmiş olan ise kendi kendine kâim olamaz ve hüviyeti başkasına bağımlı olur. Bu durumda hüviyeti kendi zâtından olan ise başkası dikkate alınmaksızın O olur. Hüviyeti başkasından olan ise yine kendisi olur, ancak onun hüviyeti başkası sebebiyle var olmuş olur. Bu durumda hüviyeti zâtından olan, yani "*Hüve Hüve*" olan sadece Vâcibü'l-Vücûd'dur. İbn Sina, burada kastedilen mananın Vâcibü'l-Vücûd'un başkası nedeniyle değil kendi zâtı bakımından O olduğu anlamını taşıdığını ifade etmektedir. Yine o, söz konusu bu hüviyet ve hususiyetin ismi olmayan bir mana olduğunu ve ancak gereklilik yoluyla açıklanabileceğini belirtmektedir. Ayrıca İbn Sina, sûrenin başında "*Hüve*" lafzının kullanılmasını Tanrı'nın sadece Uluhiyyet'ten ibaret olduğunu ve O'nun mukavvim unsurlarının olmadığını vurgulamak amacıyla olduğunu düşünmektedir.³⁹ Yine İbn Sina'ya göre, İhlâs sûresinde yer alan "*O, doğurmadı ve doğurulmadı.*" mealindeki ayetle de Tanrı'nın mahiyet bakımından benzerinin olmadığını, diğer varlıkların ise mahiyetinin zâtından ayrı olduğundan dolayı başkası nedeniyle var olduğu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla Tanrı dışındaki varlıkların mahiyeti hüviyetinin aynı değildir. Hâlbuki Tanrı'nın mahiyeti hüviyetinin aynıdır.⁴⁰

³⁷ İbn Sina, *a.g.e.*, II, s. 6.

³⁸ İbn Sina, *Metafizik*, II, s. 90-92.

³⁹ İbn Sina, *Risâle fi Tefsiri sûreti'l-İhlâs*, s. 106-107; Türkçe trc., s. 243-244.

⁴⁰ İbn Sina, *Risâle fi Tefsiri sûreti'l-İhlâs*, s. 111-112; Türkçe trc., s. 249.

Elmalılı Hamdi Yazır da “*hüve*” lafzının zamir değil, esmâ-i hüsnâdan bir isim olarak kabul etmenin daha doğru olacağını, ancak ister zamir isterse isim kabul edilsin, *hüve*'nin kesin bir ifadeyle Tanrı'nın zâtına işaret ettiğini söylemektedir. Yukarıda belirtildiği üzere, İbn Sina gibi Elmalılı da Tanrı'nın zâtına işaretle “*hüve*” denildiğinde mutlak bir varlık olduğu ve O'nun mümkün varlıklardan hiçbir şeye benzemeyen ve yalnızca kendi zâtıyla var olan, varlığında hiçbir şeye muhtaç olmadığı kastedildiğini ifade etmektedir. Bu bakımdan da Tanrı, bizâtihi var olan, yokluğu bir an bile tasavvur edilemeyen Vâcibü'l-Vücûd'dur.⁴¹ Elmalılı'ya göre hakiki varlık ancak Tanrı'nın zâtıdır.⁴² Benzer şekilde İbn Sina'ya göre de Zorunlu Varlık, gerçektir (Hak). Zorunlu Varlık'tan daha gerçek bir şey yoktur. Zira sürekli olan ve sürekli olma durumu da başkası nedeniyle değil, zâtı bakımından olan sadece Vâcibü'l-Vücûd'dur. O'nun dışındaki varlıklar ise Zorunlu Varlık sayesinde bir hakikate sahiptirler. Şayet Zorunlu Varlık ile izafetleri kesilirse bu durumda yokluğu hak ederler.⁴³

1.5. Bir

Elmalılı, tefsirinde Tanrı'nın Bir olduğunu “*Ehad*” lafzı ile ifade etmektedir. O, İhlâs sûresinde *ehad* lafzının birinin sûrenin başında olumlu, diğerinin ise sonunda olumsuz şekilde iki defa geçtiğini, böylece *ehad* lafzıyla ilgili Arapça'daki her iki kullanımına da tenbihte bulunulduğunu belirtmektedir. O, Ragıb el-İsfehânî'den bazı alıntılar yaparak, *ehad* lafzının müspet ve menfî kullanımlarının aynı olmadığını, dolayısıyla farklı manalar içerdiğini zikretmektedir. Buna göre mezkûr sûredeki *ehad* lafzının biri tahsis (ayırma),⁴⁴ diğerinin ise ta'mim (genelleme)⁴⁵ olmak üzere iki manası vardır. Elmalılı'nın tefsirinde yer verdiği üzere Ragıb el-İsfehânî, biri menfî, diğeri müspet olmak üzere iki şekilde kullanılan *ehad* lafzının olumsuz olarak kullanılması durumunda cinsin hepsini içine aldığı ve dolayısıyla bu anlamıyla müspet kullanımının uygun olmadığını ifade etmektedir. Çünkü bu şekilde kullanılan *ehad* lafzı, o cinsin azını, çoğunu, tek tek veya da hepsini birden kapsadığı için olumlu cümlede kullanılması uygun değildir. Mesela, “*mâ fi'd-dâri ehad* (Evde hiçbir kimse yoktur.)” cümlesi evde hiç kimsenin olmadığını vurgulamaktadır.

⁴¹ Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6275; Elmalılı, çeşitli makalelerinde Tanrı hakkında *Vâcibü'l-Vücûd* ifadesini kullanmaktadır. a. mlf., “Hazret-i Muhammed Aleyhisselâm'ın Dini İslâm”, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler* içinde, haz. A. Cüneyd Köksal-Murat Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 257; a. mlf., “Müslümanlık Mâni-i Terakkî Değil, Zâmin-i Terakkîdir”, s. 267.

⁴² Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6341.

⁴³ İbn Sina, *Metafizik*, II, s. 101.

⁴⁴ Tahsis kelimesi “*Bir şeyi birine veya bir yere mahsus kılma, ayırma*” manalarına gelmektedir. Bk. Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara 2005, s. 1022.

⁴⁵ Ta'mim kelimesi, “*umûmîleştirme, umûmîleştirilme, genelleme*” manalarında kullanılmaktadır. Bk. Ferit Develioğlu, *a.g.e.*, s. 1030.

Oysa "fî'd-dâri ehad" gibi olumlu bir cümlede ehad lafzı tek bir kişiden daha fazlasını içerdiğinden dolayı aynı mananın elde edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla ehad lafzı olumsuz cümlede bütün cinsleri kapsadığından ve olumlu cümlede de sıfat olarak kullanıldığından dolayı Tanrı için kullanılmaktadır.⁴⁶

Elmalılı'nın tefsirinde en çok üzerinde durduğu felsefî kavram olan birlik (vahdet), Meşşâî filozofların metafizik görüşlerinin temel kavramlarından biridir. Nitekim ilk İslâm filozofu Kindî (ö. 873), *el-Felsefetü'l-Ûlâ*'da hakiki bir ve mecâzi bir şekilde bir ayrıma gitmekte, bu bağlamda hakiki bir'in sadece Tanrı'ya özgü olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁷ Benzer şekilde İbn Sina'nın metafizik sisteminde de oldukça önemli bir yere sahip olan birlik (vahdet) kavramı, daha çok Tanrı'nın Bir niteliği etrafında tartışılmakta ve hakiki bir ile mecâzî bir şekilde bir ayrıma gidilmektedir. Aynı şekilde Elmalılı'nın da hakiki bir ve mecâzî bir şekilde bir ayrım yaptığı ve hakiki birin Tanrı, Tanrı'nın dışındaki varlıklar hakkında kullanılan birin ise ancak mecazen olduğu yönünde bir görüş ortaya koyduğu görülmektedir.

İhlâs sûresinin başındaki "*hüve*" lafzıyla ilgili Elmalılı, yukarıda da ifade edildiği gibi, iki farklı görüşten söz etmekte ve bunlardan ikincisinin de onun zamir-i şân olduğunu ifade etmektedir. Zamir-i şân olması durumunda "*hüve*" lafzı mübteda, ondan sonra gelen "*Allahu ehad*" cümlesi de bu zamirin haberidir ve burada kastedilen mana da Tanrı'nın birliğidir. Söz konusu ifadeyle Tanrı'nın tek, bir olduğu kastedilmektedir.⁴⁸ Tanrı'nın ehadiyeti, O'nun zâtında ve sıfatlarında eşi ve benzeri olmayan manasındadır.⁴⁹ Tanrı'nın bir'liği, O'nun zâtında adedi nefyeder. Elmalılı, mezkûr ayette belirtilen asıl mananın Tanrı'nın bir'liği olduğunu söyleyerek "*vâhid*" ve "*ehad*" arasındaki farklılıkları belirtir. Buna göre vâhid, izâfî ve itibarî olması bakımından sayısal bir anlam ifade etmektedir. Ehad lafzı ise zâtın ne bölünme ne de başka birisi gibi, hiçbir şekilde sayıyı kabul etmeyen, kesinlikle iki olması mümkün olmayan ve ikinci birinin ihtimali dahi olmayan manasındadır. Vâhid ve ehad lafızlarının eşanlamlı sözcükler olmadığını söyleyen Elmalılı, ehad lafzının O'na hiçbir şeyin ortak olmadığını ifade etmek üzere Tanrı'nın sıfatlarından bir sıfat ve yalnızca O'na özel olduğunu belirtmektedir. Ayrıca ehad ile vâhid arasındaki bir diğer fark ise vâhid ehada dahil olup, ehadin vâhide dahil olmamasıdır. Yani ehad denildiğinde vâhid denilmiş olur, ancak vâhid denildiğinde ehad denilmiş olmaz.⁵⁰

⁴⁶ Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Seyyid Kılânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut (ts.), s. 12; Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6278.

⁴⁷ Kindî, Kitâb fî'l-felsefetü'l-ûlâ, İlk Felsefe Üzerine, *Kindî, Felsefî Risâleler* içinde, trc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, s. 159-169.

⁴⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6274, 6275-6277.

⁴⁹ Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6279.

⁵⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6277-6278.

Elmalılı, tefsirinde vahdet ve bir anlamındaki vâhid lafzının manasını detaylı bir şekilde ele alarak İbn Sina'nın *el-İlâhiyat* adlı eserinden ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan konuyla ilgili metinlere yer verir. Buna göre vahdet zâta eşittir. Ancak onun zâta eşit olması mefhumda değil, hamildedir ki, bu anlamda herhangi bir şekilde birliği bulunan her varlık için kullanılır. Her varlığın kendine özgü bir birliği vardır, hatta bu anlamda çokluğun bile bir birliğinden söz edebiliriz. Çünkü birçok şey, belli özellikte toplanarak birliği oluşturur. Örneğin bir on, onların yüzlercesi veya binlercesinden sadece biridir. Böylece vahdetin zâta eşit olma durumunun, kavramda değil, sadece konuda olduğu ortaya çıkmaktadır.⁵¹ İbn Sina, Elmalılı'nın tefsirinde yer verdiği gibi, *el-İlâhiyyât*'ta bir'den zâtî, arazî ve sayısal olması bakımından üç şekilde bahsetmektedir.⁵²

Tanrı'nın Bir olmasına gelince, Elmalılı'ya göre O'nun Bir olması iki manadadır. Bunlardan biri, Tanrı'nın kendisiyle var olması ve varlığında başka hiçbir şeye muhtaç olmamasıdır. Diğer manası ise Tanrı'nın zâtında bir olması ve sıfatlarında da benzerinin olmamasıdır. Zikredilen her iki mana da Tanrı'nın zâtı içindir ve benzer özellikleri gösteren başka herhangi bir varlık söz konusu değildir. Çünkü Tanrı'nın eşi, benzeri yoktur.⁵³ Konuyla ilgili Elmalılı'nın İbn Sina'nın *el-İlâhiyyât* adlı eserinde Tanrı'nın Bir olması ile ilgili metinlerden alıntılar yaptığı ve benzer görüşleri paylaştığı görülmektedir. İbn Sina'ya göre Zorunlu Varlık, Bir'dir ve hiçbir şey O'nun mertebesinde O'nun zâtına ortak değildir. Tanrı'nın zâtı, birlik sahibidir ve asla çoğalmaz. Başka bir ifadeyle Tanrı, bütün mevcûdatın kendisinden geldiği el-Evvel konumundadır ve İlk (Evvel) olmak ise bir olmayı içerdiğinden dolayı O zâtı bakımından Bir'dir.⁵⁴ Tanrı, bütün yönlerden Bir'dir ve bu yüzden de O'nun herhangi bir şekilde cins, fasıl ve tanımının olduğunu söylemek imkânsızdır. Dolayısıyla O'nun Bir olması, aynı zamanda varlığının tam olduğu ve herhangi bir eksikliğin söz konusu olmadığı, neticede bütün yönlerden Bir niteliğine sahip olduğu manasına gelmektedir.⁵⁵

İhlâs sûresinin tefsirinde hem Elmalılı'nın hem de İbn Sina'nın Tanrı'nın Bir olmasıyla ilgili değindikleri bir başka konu da O'nun zâtında terkîbin olmamasıdır. Elmalılı'ya göre Tanrı'nın Bir olması O'nun zâtında ve sıfatlarında

⁵¹ Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6280; krş. İbn Sina, *Metafizik*, I, s. 86- 87; krş. Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, s. 390-392.

⁵² İbn Sina, *Metafizik*, I, s. 86- 91; İbn Sina'nın bir ve birlik kavramları hakkındaki görüşleri ile ilgili bilgi için bk. İbrahim Maraş, "İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı", *Dini Araştırmalar*, Yıl 2007, C. X, Sayı 30, s. 41-54.

⁵³ Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6285.

⁵⁴ İbn Sina, *Metafizik*, II, s. 88; bk. Elmalılı, *a.g.e.*, IX, s. 6286.

⁵⁵ İbn Sina, *Metafizik*, II, s. 116; a. mlf., *İşaretler ve Tenbihler*, nşr. ve trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 132, 133; a. mlf., *er-Risâletü'l-Arşîyye*, s. 308; krş. Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6286.

herhangi bir terkîbin bulunmadığı manasına gelir. Tanrı'nın zâtında herhangi bir terkibin olmadığını söylemek de O'nun ulûhiyyet mertebesinde başka herhangi bir varlığın mevcut olmadığını ifadesidir.⁵⁶ Benzer ifadeler İbn Sina'nın *el-İlahiyyât* adlı eserinde de görülmektedir. Buna göre Zorunlu Varlık'ın kendisinde terkibin bulunması mümkün değildir. Çünkü Tanrı'da terkibin bulunduğu söylemek O'nda varlığını meydana getirecek kendinden ayrı bir mahiyetin var olduğunu ve söz konusu bu mahiyetin de zorunlu olarak mevcut bulunduğu manasına gelir. Hâlbuki Tanrı, zâtı bakımından zorunludur ve O'nun Zorunlu Varlık olmaktan başka bir mahiyeti yoktur.⁵⁷ Elmalılı, Tanrı'nın mevcûdat ile ilişkisi perspektifinden Tanrı'nın Bir niteliğine vurgu yaparak İbn Sina'nın *el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserinden birtakım alıntılar yapar. Buna göre İbn Sina, "çok olan mevcûdat şayet bir olmaz ise O'nu akleden Zorunlu Varlık nasıl çokluktan münezzeh olabilir?" sorusuna cevap olarak Zorunlu Varlığın zâtını zâtından dolayı aklettiğini, sonra da zâtını akletmesinin bütün mevcûdatı aklettiği manasını taşıdığından dolayı çok olan mevcûdatın Tanrı'nın Bir'liğini etkilemeyeceğini ifade etmektedir.⁵⁸ Elmalılı, İbn Sina'nın *el-İlahiyat* adlı eserinde de benzer şekilde mevcûdatın Tanrı'ya nispetinin Tanrı'nın zâtında herhangi bir şekilde çokluğa yol açamayacağı görüşünde olduğunu söylemektedir.⁵⁹

İbn Sina, İhlâs sûresi tefsirinde de Tanrı'nın asla mukavvim unsurlarının olmadığını, O'nun salt vahdet ve salt basit olduğunu söylemekte ve bundan dolayı da O'nda çokluğun kesinlikle olmayacağını ifade etmektedir. Filozofun burada kullandığı basit kavramı, Tanrı'nın zâtında hiçbir şekilde çokluğun, yani terkibin olmaması manasındadır. İhlâs sûresindeki ehad lafzının vahdette mübalağa olduğunu söyleyen İbn Sina, bu gibi bir mübalağanın da ancak vâhidiyette daha güçlüsü ve daha mükemmeli söz konusu olmadığı zaman söylenebileceğini ifade etmektedir. Hâlbuki vâhid, anlam bakımından kendisinde bir kuşku bırakan bir sözcüktür. Dolayısıyla bazı yönlerden bölünmeyi kabul edene karşılık, hiçbir şekilde bölünme kabul etmeyen vâhidiyette nitelenmesi daha uygundur. Tanrı ise hiçbir şekilde cins, fasıl, madde, sûret, arazlar, bölümler, organlar gibi mukavvim unsurlardan münezzehdir ve Mutlak Bir ve Basit varlıktır.⁶⁰

Elmalılı, Tanrı'nın Bir olduğunu söylemenin O'nun Bir ve hiçbir şekilde ortağı olmayan bir tek hakikat ve ulûhiyyet mertebesinde gerçek manada ve zâtı ile Bir olduğunu ifade etmek manasına geldiğini belirtmektedir. Dolayısıyla

⁵⁶ Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6286-6287.

⁵⁷ İbn Sina, *Metafizik*, II, s. 90-91; a. mlf., *İşaretler ve Tenbihler*, s. 130, 131.

⁵⁸ İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 166; krş. Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6287.

⁵⁹ Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6287; a. mlf., "Ulûm-i İslâmiye-Âleme Bir Nazar", *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler* içinde, haz. A. Cüneyd Köksal-Murat Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 44-45.

⁶⁰ İbn Sina, *Risâle fi Tefsiri sûreti'l-İhlâs*, s. 112-113; Türkçe trc., s. 246-268.

Tanrı'yı birçok isim ve sıfatlarıyla tanımak O'na zâtında çokluğu isnat etmek manasına gelmez. Ayrıca Tanrı'yı Bir özelliği ile de tanımak O'na birtakım sınır veya ölçü getirmek anlamında değildir. Kısacası, Tanrı'nın Bir olması, bütün yönlerden benzerinin olmaması manasında tekliğini ifade etmekte ve hiçbir şekilde bölünmeyi ve ortaklığı kabul etmeyen birlik anlamındadır. Bu bakımdan da Tanrı'ya Evvel denilmesi ikincisinin olduğu manasında değil, O'nun evvelinin olmadığını ifade etmek içindir. Tanrı'ya âhir denilmesi de öncesi olduğu manasında değil sonrası yok anlamındadır. Bundan dolayı da Elmalılı'ya göre Tanrı için evvel ve âhir kavramlarının her ikisi birlikte söylenmelidir.⁶¹

1.6. Samed

Felsefî mahiyeti bakımından İhlâs sûresinin ikinci ayetindeki "samed" lafzını hem İbn Sina'nın hem de Elmalılı'nın iki şekilde yorumladıkları görülmektedir.

İbn Sina'ya göre buradaki "samed" lafzının birinci manası, "boşluğun olmaması", ikicisi ise "es-seyyid" olmasıdır. Boşluğun olmamasının manası selbîdir ve Tanrı'nın varlığını gerektiren kendinden ayrı mahiyetinin olmadığı manasına gelmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi mahiyeti varlığından ayrı olanın boşluğu (cevf) ve içi (batın) vardır. Bu ise o şeyin mahiyetidir. Batını olmayan o varlık ise mevcûddur ve o mevcûdun da zâtından ayrı bir mahiyeti yoktur. Mevcûd olmaktan başka bir itibarı olmayan varlık ise hiçbir şekilde yokluğu kabul etmeyendir ve o el-Hakk'tır. Bu anlamda el-Hakk ve es-Samed ile mutlak anlamda Vâcibü'l-Vücûd kastedilmektedir.⁶² İbn Sina, "samed" lafzının ikinci anlamı olan "es-seyyid" ile de Tanrı'nın bütün mevcûdatın mebd'e'i olmasının kastedildiğini ifade etmektedir. Filozofun metafizik sisteminde Tanrı hakkında İlk, İlke, Fail İlke, el-Mebde' ve el-Evvel gibi ifadeler kullandığı görülmektedir. Bu sûrenin tefsirinde kullandığı es-Seyyid ifadesini de Tanrı'nın bütün mevcûdâtın İlke'si olduğunu vurgulamak amacıyla söylediği düşünülebilir. Ayrıca ona göre mezkûr ayette, her iki anlamın kastedilmesi de mümkündür. Bu durumda ayetin manası "*Muhakkak Tanrı, böyle olması vâcib olandır.*" şeklinde olur ki, o takdirde ulûhiyyetin selb ve îcâbın toplamından ibaret olduğu anlamına gelir.⁶³

Elmalılı Hamdi Yazır da İbn Sina gibi, samed lafzının lûgat açısından iki manada kullanılması gerektiğini söylemektedir. Bunlardan biri, hamd vezninde "samed" mastarından masmûd-i ileyh, yani bütün maksatların doğrudan doğruya kendisine yöneldiği gaye, diğeri de "*hiç boşluğu olmayan*" manasıdır.⁶⁴ Samed'in içinde boşluğu olmayan manasıyla ilgili olarak Elmalılı, buradaki mana ile Tanrı'nın hiçbir şeye muhtaç olmadığını kastedildiğini ifade eder.⁶⁵ O,

⁶¹ Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6303.

⁶² İbn Sina, *Risâle fi Tefsîri sûreti'l-İhlâs*, s. 113; Türkçe trc., s. 248.

⁶³ İbn Sina, *Risâle fi Tefsîri sûreti'l-İhlâs*, s. 111; Türkçe trc., s. 248.

⁶⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6306.

⁶⁵ Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6307.

samed lafzı ile bütün ihtiyaçlarda son mercii anlamının kastedildiğini söylemekte ve bu anlamla ilgili olarak İbn Sina'nın gına-i tam, mebde'-i küll ve gaye-i küll gibi birtakım ifadeler kullandığını belirterek, filozofun *el-İşarât ve't-Tenbihât* adlı eserinde "*gına (cömertlik)*" kelimesiyle ilgili kullanımına atıf yapmaktadır. Elmalılı'nın da yer verdiği metinde İbn Sina, cömertliği karşılıksız vermek şeklinde tanımlamaktadır. Filozof, gerçek cömertliğin karşılık beklemeksizin yapılan iyilik olduğunu söyleyerek, bir iş karşılığında veya övülmek gibi birtakım beklentilerle yapılan iyiliğin cömertlik olmadığını ifade etmektedir. Mezkûr metinde hakiki cömert ile mecazî cömert arasında bir ayrıma giden İbn Sina'ya göre hakiki/gerçek cömert, ancak kendisine geri dönecek bir şeyi kast etme şeklinde herhangi bir istek ve arzusu olmaksızın kendisinden faydalar bol bol taşandır. Bu anlamdaki Gerçek Cömert, herhangi bir gayesi olmayan, Mahzâ İyi olan Tanrı'dır. Dolayısıyla İbn Sina'nın düşüncesinde olduğu gibi Elmalılı'ya göre de Tanrı, Mutlak Mükemmel varlıktır. O, mükemmel varlık olduğu için de hiçbir şeye muhtaç değildir. Ancak bütün olarak âlem O'na muhtaçtır. Ayrıca Tanrı'nın yaratılmış varlıklardan herhangi bir gayesinin olduğunu söylemek imkânsızdır. Buna karşılık, âlemdeki bütün varlıkların gayesi Tanrı'dır.⁶⁶ Ayrıca İbn Sina, Tanrı'nın cömertliğini cûd kavramıyla açıklamakta, bütün olarak âlem ve âlemdeki her şeyin varlığını Tanrı'dan aldığını söylemektedir. Başka bir ifadeyle, İbn Sina'ya göre Tanrı, mutlak zengindir ve cömertliği (Cûd) ile her varlığa en mükemmel bir şekilde varlığını vermektedir.⁶⁷ Elmalılı'nın Tanrı hakkında masmûd-i ileyh şeklindeki ifadesine karşılık İbn Sina, el-Hayru'l-Mahz (Mutlak İyi) ifadesini kullanmakta ve bu anlamıyla âlemdeki her varlığın kendi tabiatıyla Mutlak İyi olan Tanrı'yı arzuladığını söylemektedir. Nitekim o, *Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk* adlı risâlesinde âlemde bulunan her varlığın garizî bir aşkla Tanrı'ya yöneldiğini belirtmektedir.⁶⁸

Görüldüğü üzere Elmalılı, varlıkların yetkinliğini kazanabilmek için mutlak cömert olan Tanrı'ya muhtaç olduklarını, Tanrı'nın ise zâtında mutlak mükemmel varlık olduğundan dolayı başkasına ihtiyacı olmadığını söylemektedir. Ona göre "*samed*" lafzının anlamında tamlık ve eksiksizlik vardır. Bu yüzden de gaye anlamında kullanıldığında ulaşılmak istenen gayedeki kusursuzluğu ve mükemmelliği ifade etmektedir.⁶⁹ Dolayısıyla gerek İbn Sina'nın gerekse Elmalılı'nın İhlâs sûresi tefsirindeki yorumlarında Tanrı'nın

⁶⁶ Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6309-6310; İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 144; benzer düşüncelere Elmalılı'nın makalelerinde de rastlanmaktadır. bk. Elmalılı, "Ulûm-i İslâmiye-Âleme Bir Nazar", s. 44-45.

⁶⁷ İbn Sina, *Metafizik*, II, s. 122; a. mlf., *İşaretler ve Tenbihler*, s. 144-145, 168-169.

⁶⁸ İbn Sina, *Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, nşr. ve trc. Ahmet Ateş, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1953; Türkçe trc., *Aşk Risâlesi*, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2002.

⁶⁹ Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6314.

varlığında ve varlığını sürdürmede başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı, buna karşılık âlemin ve âlemdeki her şeyin var olmak ve varlığını sürdürebilmek için bütün yönlerden mükemmel olan Tanrı'ya muhtaç olduğu açıkça vurgulanmaktadır.

2. İhlâs Sûresi Tefsirinde Tanrı Tasavvuru

İbn Sina, İhlâs sûresi tefsirinde bu sûrenin bütünüyle Tanrı'nın zât, sıfat ve fiillerini anlattığını ifade etmekte ve konuyla ilgili Hz. Peygamber'in "*Kuşkusuz İhlâs sûresi, Kur'an'ın üçte birine denktir.*"⁷⁰ hadisine göndermede bulunmaktadır.⁷¹ Filozofa göre İhlâs sûresinin ilk iki ayeti (Allah tek birdir, O sameddir), Tanrı'nın mahiyetini, hakikatinin birliğini ve basit bir varlık oluşunu anlatmakta; üçüncü ve dördüncü ayeti (Doğurmadı ve doğmamıştır, hiç bir şey O'na denk değildir) O'nun cins ve tür bakımından hiç bir şeye denk olmadığını, dolayısıyla Tanrı'nın doğma veya doğurma gibi niteliklerle vasıflanamayacağını, hiçbir şeyin O'nun denginde olmadığını açıklayarak tam manasıyla Tanrı'yı anlatmış olmaktadır.⁷²

İbn Sina, *el-İlâhiyyât* adlı eserinde de Zorunlu Varlık olan Tanrı'nın Bir olduğunu ve hiçbir şeyin O'na ortak olmadığını, buna karşılık var olan her şeyin varlığında ve varlığını sürdürebilmek için O'na muhtaç olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca filozof, Evvel'in cinsinin, varlığını gerektiren kendinden ayrı mahiyetinin, niteliğinin, niceliğinin olmadığını, zamandan ve mekandan münezzehe bulunduğunu, dengi, ortağı ve zıddının olmadığını söylemekte ve buradan hareketle de O'nun tanımının yapılamayacağını belirtmektedir. Dolayısıyla el-Evvel, O'nun inniyetinden sonra diğerlerinin O'ndan olumsuzlanmasıyla ve bütün izafetlerin O'na olumlanmasıyla nitelenir. Çünkü İbn Sina'nın metafizik sistemine göre var olan her şey O'ndandır, ancak O, kendisinden olana hiçbir şekilde ortak değildir. Başka bir ifadeyle Tanrı, her şeyin ilkesidir, fakat kendisinden sonraki şeylerden hiçbir şey değildir.⁷³ İbn

⁷⁰ bk. Mesut Okumuş, *a.g.e.*, s. 251; Hadisle ilgili bk. Buhâri, *Sahihu'l-Buhârî*, Fedâilu'l-Kur'an, 13, Tevhid, 1.

⁷¹ İbn Sina, *Risâle fi Tefsîri sûreti'l-İhlâs*, s. 113; Türkçe trc., s. 251; Elmalılı Hamdi Yazır ise konuyla ilgili yapılan ilmî tartışmalara yer vermekte ve daha sonra da kendi düşüncesini açıklamaktadır. Ona göre Kur'an ilminin ana konusu Tanrı'dır. Bu bağlamda da Kur'an ilminin ana konusu Tanrı ile yarattıkları ve bilhassa varlıklar arasında akıl sahibi varlık olması dolayısıyla insanlar arasındaki ilişkidir. Başka bir ifadeyle Kur'an'ın temel konusu bir taraftan Tanrı'nın uluhiyeti olurken, diğer yandan kulların ubudiyeti ve Tanrı ile insan arasındaki ilişkidir. Dolayısıyla insanın Yüce Yaratıcı'sına karşı nasıl bir tutum ve davranış içinde olması gerektiğinin bilgisidir. Söz konusu bu mesele Elmalılı'ya göre Fatiha sûresinde belirlenmektedir. İhlâs sûresinde ise Tanrı anlatılmakta ve bütün Kur'an'ın dayanağı olan temel ilke açıklanmaktadır. Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6346.

⁷² İbn Sina, *Risâle fi Tefsîri sûreti'l-İhlâs*, s. 113; Türkçe trc., s. 251.

⁷³ İbn Sina, *Metafizik*, II, s. 88, 99.

Sina gibi Elmalılı'ya göre de Tanrı'ya benzeyen hiçbir şey yoktur. Yine Tanrı ne cisim ve cismânî ne de ruh ve ruhânîdir. Madde veya kuvve de değildir. Çünkü cisim, ruh, madde ve kuvve tabîi cisme has niteliklerdir. Hâlbuki Tanrı, bütün bunlardan münezzehtir ve Hakk-ı Mutlak, Vâcibü'l-Vücûd'dur.⁷⁴

Elmalılı'ya göre ise İhlâs sûresi, ikisi olumlu, üçü olumsuz olmak üzere beş önermeden oluşmakta, oldukça sade, fakat derin ve kapsamlı bir mana ve belagat ile Tanrı'yı anlatmakta ve İslâm akaidine ilişkin bütün ayrıntılarının en temel noktalarını kapsamaktadır. Başka bir ifadeyle bu sûre, Tanrı'nın sıfatlarını, adalet ve tevhidini anlatmakla bütün Kur'an'a denktir. Elmalılı, tefsirinde mezkûr sûrenin açıkladığı temel noktaları üç başlıkta ele almaktadır. Buna göre:

İlk olarak bu sûrede, Yüce Allah'ın ehadiyeti, yani bir olması ilk ve temel ilke olarak bildirilmiştir.

İkinci olarak, Tanrı'nın Vâcip (Zorunlu Varlık) ve Cûd (cömert) sıfatıyla bütün yaratılmış varlıkların varoluşlarının ilkesi, mebde' ve aynı zamanda bütün varlıkların yetkinleşerek ulaşmak istedikleri nihai amaç olması açıklanmaya çalışılmıştır.

Üçüncü olarak ise Tanrı'nın inâyeti, bilgisi ve iradesine vurgu yapılmaktadır ki, Ehad olan Tanrı, bütün varlıkları yok iken yaratmış, onların hepsine yaratılış özelliği kazandırmış, sırf keremiyle en mükemmel sûreti vermiştir. Ayrıca, O'nun bilgisi, iradesi, fiili ve yaptıkları hiçbir şekilde yaratılmış olan varlıklarda olduğu gibi değildir. Çünkü O, Vâcibü'l-Vücûd'dur ve hiçbir varlık varlığında, zâtında ve sıfatlarında O'na denk değildir.⁷⁵

Elmalılı'nın da üzerinde önemle durduğu üzere mezkûr sûrede, ehad lafzı, biri başında müspet, biri de sonunda menfi olmak üzere iki defa zikredilmiştir. Elmalılı, bunun sebebinin tevhid'in vurgulanmasından ve Tanrı'nın ulûhiyyetinin başka hiçbir varlığa denk olmadığını ifade edilmesinden kaynaklandığını belirtmektedir. Bu düşünceden hareketle de o, Tanrı'nın, ikileşmesi, yok olması veya değişme imkânı ve ihtimali olmayan Bir olduğunu, ne üstünde ne altında ne beraberinde O'na ikinci olacak, bir başka bir, yani ilâh olmadığını ve ayrıca O'na eşit veya eşdeğer, benzer veya zıt hiçbir dengin de bulunmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur, olması da mümkün değildir. Elmalılı, Tanrı hakkında "*O'ndan başka bir ilâh yoktur.*" ifadesinin değil, "*O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur.*" şeklindeki ifadenin söylenmesinin doğru olduğunu belirtmektedir. Çünkü ona göre "*O'ndan başka bir ilâh yoktur.*" ifadesinden Tanrı'nın dışında bir tek değil birçok ilâhın var olduğu manası anlaşılabilir ve küllî bir olumsuzlama ile bütün cinslerin nefyedilmesi mümkün olmaz. Bu sadece cüz'î bir olumsuzlamadan ibaret olur. Elmalılı'ya göre mezkûr sebepten dolayı kelime-i tevhîd ifadesinde "*leyse*"ye müşabih olan değil nefy-i cins olan "*lâ*" vardır. Ayrıca aynı sebepten dolayı

⁷⁴ Elmalılı, "Müslümanlık Mânî-i Terakkî Değil, Zâmin-i Terakkîdir", s. 267.

⁷⁵ Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6338-6339.

İhlâs sûresinde ehad lafzı biri isbatta, diğeri de olumsuzlukta olmak üzere iki defa zikredilmekte ve böylece ilâhî ehadiyyet vurgulanmaktadır. Dolayısıyla Tanrı, öyle bir Ehad ve Samed'dir ki hiçbir şekilde O'na denk olabilecek herhangi bir varlığın olması mümkün değildir.⁷⁶

İhlâs sûresinde Tanrı'nın Ehad olduğunu çeşitli örneklerle açıklayan Elmalılı, ayrıca âlemden hareketle Tanrı'nın varlığını ve birliğini izah etmektedir. Buna göre âlem, birtakım olaylar toplamıdır. Âlemde oluş ve bozuluş vardır, ancak burada gerçekleşen her olayın birbiri ile irtibatı bulunmaktadır. Âlem içinde vuku bulan hâdiselerin birbiri ile ilişkisini "*irtibât-ı muntazam*" şeklinde ifade eden Elmalılı, bu yönüyle âlemin bir tek şahıs gibi bir görünümde olduğunu ve bütün mükemmel düzenin arkasında hiçbir şeye muhtaç olmayan ve bütün hepsine hâkim olan Hakk-ı Mutlak, bir Vücûd-i Kadîm ve Vâcib-i Ezeli olduğunu söylemektedir.⁷⁷

Sonuç olarak İhlâs sûresinde Tanrı'nın zâtının vâcib, varlığı zorunlu, varlığında hiçbir şeye muhtaç olmadığı, O'nun hiçbir şekilde denginin bulunmadığı ve gerçek varlığın O'nun varlığı olduğunu vurgulanmaktadır. Ayrıca Tanrı'nın Evvel ve Âhir olduğu ifade edilmekle birlikte Ehadiyeti üzerinde durulmakta ve kendisinden başka bütün varlığın var olmak ve varlıklarını sürdürebilmek için O'na muhtaç oldukları belirtilmektedir.

Sonuç

İbn Sina'nın ve Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın İhlâs sûresi tefsirleri mukayeseli olarak incelendiğinde Elmalılı'nın mezkûr sûrenin tefsirinde yer alan Tanrı tasavvuruna ilişkin düşüncelerinin, felsefî tefsirin öncülüğünü yapan İbn Sina'nın görüşleri ile benzer özellikler gösterdiği görülmektedir. Özellikle de onun İbn Sina'nın *el-İşârât ve't-Tenbihât*, *el-İlâhiyyât* ve *İhlâs Sûresi Tefsiri* gibi eserlerinden birtakım alıntılar yaparak ilgili metinlere yer vermesi ve filozofun düşüncelerini destekler mahiyette görüşler ortaya koyması İbn Sina'dan ne kadar etkilendiğinin belirlenmesinde önemli rol oynamaktadır. Nitekim bu sûrenin bütünüyle Tanrı'nın zât, sıfat ve fiillerini anlattığını ifade eden İbn Sina gibi, Elmalılı da zikredilen sûrenin oldukça sade, fakat derin ve kapsamlı bir mana ve belagat ile Tanrı'yı anlattığını ve dolayısıyla İslâm akaidine ilişkin bütün ayrıntılarının en temel noktalarını kapsadığını belirterek sûrenin Tanrı'nın sıfatlarını, adalet ve tevhidini anlatmakla bütün Kur'an'a denk olduğunu ifade etmektedir.

İbn Sina, gerek *İhlâs Sûresi Tefsiri* gerekse *el-İlâhiyyât* adlı eserlerinde Zorunlu Varlık (Vâcibü'l-Vücûd) olan Tanrı'nın Bir olduğunu ve hiçbir şeyin O'na ortak olmadığını, buna karşılık var olan her şeyin varlığında ve varlığını sürdürebilmek için O'na muhtaç olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca filozof, Evvel'in

⁷⁶ Elmalılı Hamdi Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6340-6341.

⁷⁷ Elmalılı, "Hazret-i Muhammed Aleyhisselâm'ın Dini İslâm", s. 256-257; a. mlf., "Ulûm-i İslâmiye-Âleme Bir Nazar", s. 44-45.

cinsinin, varlığını gerektiren zâtından ayrı mahiyetinin, niteliğinin, niceliğinin olmadığını, zamandan ve mekandan münezzehtir bulunduğunu, dengi, ortağı ve zıddının olmadığını söylemiş ve buradan hareketle de O'nun tanımının yapılamayacağını belirtmiştir. İbn Sina'nın metafizik sistemine göre var olan her şey O'ndandır, ancak O, kendisinden feyzedene hiçbir şekilde ortak değildir. Başka bir ifadeyle Tanrı, her şeyin ilkesidir (mebde'). Tıpkı İbn Sina'nın görüşlerinde olduğu gibi Elmalılı'nın İhlâs sûresi tefsirine göre, zâtında bütün kemâli toplamış, ehad olan Vacibü'l-Vücûd, ehad ve samed olduğundan dolayı bölünmez, O'na cevher, öz, madde gibi nitelikler de atfedilemez ve ayrıca O'nun cinsi, benzeri ve nev'î de olamaz. Müfessire göre Tanrı'ya benzeyen hiçbir şey yoktur. Çünkü Tanrı ne cisim ve cismânî ne de ruh ve ruhânîdir. Aynı şekilde madde veya kuvve de değildir. Dolayısıyla Tanrı, bütün bunlardan münezzehtir, Hakk-ı Mutlak, Vâcibü'l-Vücûd'dur. Yine Elmalılı, İhlâs sûresi tefsirinde Tanrı'nın zâtının Vâcib, varlığının zorunlu olduğunu mahiyet, hakikat, hüviyet, vücûd, Vâcibü'l-Vücûd, bir ve samed gibi birtakım felsefi kavramlardan hareketle ortaya koymuş ve mezkûr kavramlar çerçevesinde O'nun, varlığında hiçbir şeye muhtaç olmadığını vurgulamıştır.

Sonuç olarak, Elmalılı, İhlâs sûresi tefsirinde Tanrı'nın Bir'liğini ve eşsiz oluşunu sade ve açık bir dille özgün bir şekilde ortaya koymuştur. Bütün bu verilerden hareketle İbn Sina'nın, İhlâs sûresi tefsirinde Tanrı tasavvuruna ilişkin felsefi nitelikteki görüşlerinin kendinden sonraki bazı müfessirlere kaynaklık ettiğini, bu bağlamda Elmalılı'nın da söz konusu meseleye ilişkin yorumlarında mezkûr filozofun düşüncelerinden büyük ölçüde etkilendiğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Abdullah Abdurrahman el-Hatip, "Tefsiri Sûreti'l-İhlâs li'-Şeyh Ebi Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Sina", *Mecelletü's-Şeria ve'd-Dirasâti'l-İslâmiyye*, 1423/2002, C. 17, sayı 51, ss. 21-104.
- Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1985.
- _____, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, trc. Ömer Türker, Kırk Gece Yayınları, İstanbul 2011.
- Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara 2005.
- Farabî, *ed-Deâva'l-kalbiyye*, Meclisu Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarâbad 1349 (h.); Türkçe trc., Hilmi Ziya Ülken-Kıvâmettin Burslan, *Farabi* içinde, Ankara Kütüphanesi Türk-İslâm Filozofları III, Kanaat Kitabevi, ts.

- _____, *Harfler Kitabı*, nşr. ve trc. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Güney, A. Faruk, *İbn Sina'dan Elmalılı'ya İhlâs Süresi Felsefî Tefsir Geleneği*, Basılmamış Doktora Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.
- İbn Sina, “er-Risâletü'l-Arşıyye”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, trc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2005.
- _____, “Risâle fî Tefsîri sûreti'l-İhlâs”, nşr. Hasan Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lügatü's-süfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde, Müessesetü'l-Câmiyye, Beyrut 1983, ss. 104-113; Türkçe trc. “İhlâs Süresi Tefsiri”, Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu İbn Sînâ Örneği (Ekler Bölümü)*, Araştırma Yayınları, Ankara 2003, ss. 243-251; Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar* içinde, İstanbul 1995, ss. 249-255.
- _____, *İşaretler ve Tenbihler*, nşr. ve trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- _____, *Kitâbu's-Şifâ: II. Analitikler (Burhan)*, nşr. ve trc. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.
- _____, *Kitâbu's-Şifâ: Medhal, Mantığa Giriş*, nşr. ve trc. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.
- _____, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, I, nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- _____, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, II, nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- _____, *Risâle fî Mâhiyeti'l-Işk*, nşr. ve trc. Ahmet Ateş, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1953; Türkçe trc., *Aşk Risâlesi*, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2002.
- Kindî, Kitâb fî'l-felsefeti'l-ûlâ, İlk Felsefe Üzerine, *Kindî, Felsefî Risâleler* içinde, trc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, ss. 139-183.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Maraş, İbrahim, “İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı”, *Dini Araştırmalar*, Yıl 2007, C. X, Sayı 30, ss. 41-54.
- Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu İbn Sînâ Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2003.
- Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, trc. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2004.
- Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.
- Sözen, Kemal, *Levkerî'de Tanrı Tasavvuru*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2007.

Tehânevî, *Keşşâfî Istilâhâtî'l-funûn ve'l-ulûm*, I, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1996.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, "Müslümanlık Mâni'-i Terakkî Değil, Zâmin-i Terakkîdir", *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler* içinde, haz. A. Cüneyd Köksal-Murat Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, ss. 261-282.

_____, "Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi", *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, haz. A. Cüneyd Köksal-Murat Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, ss. 373-402.

_____, "Hazret-i Muhammed Aleyhisselâm'ın Dini İslâm", *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler* içinde, haz. A. Cüneyd Köksal-Murat Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, ss. 215-259.

_____, "Ulûm-i İslâmiye-Âleme Bir Nazar", *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler* içinde, haz. A. Cüneyd Köksal-Murat Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, ss. 43-62.

_____, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX, Eser Kitabevi, İstanbul 1971.

SOSYAL BİLİM PARADİGMALARI BAĞLAMINDA MAX WEBER'İN METODOLOJİSİ

Zeynep TÜRKKAN ¹

Özet

Max Weber'in metodolojisi, sosyal bilim çevrelerinde çok defa tartışılmış, bazı sosyologlar bu metodolojinin yorumlayıcı paradigmaya yakınlığını gündeme getirirken, bazıları da onun pozitivist paradigma ile olan ilişkisini öne çıkarmıştır. Onun metodolojisi, her iki paradigma ile ilişkilendirilebilmesinin yanı sıra, bilim dünyasına yapılmış orijinal bir katkı olarak kabul edilir. Bu çalışmada, Weber'in metodolojisi, sosyal bilimlerdeki iki ana paradigma olan pozitivist ve yorumlayıcı paradigma bağlamında ele alınacaktır. Böylece hem Weber'in metodolojisinin sosyal bilim paradigmalarıyla olan ilişkisi hem de onun metodolojisinin genel özellikleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Max Weber, Paradigma, Pozitivist Paradigma, Yorumlayıcı Paradigma.

Abstract

Max Weber's Methodology in the Context of the Social Science Paradigms

The methodology understanding of Max Weber has often been discussed by social scientists since its' appearance. While some of the scholars mention about its connection with interpretative approaches, some others however, prefer to put it forward with positivist paradigm. Alongside the fact that his methodology can be related with both approaches, his methodology is accepted as an original contribution to science world. In this study, Weber's methodology is analyzed in relation both with positivist and interpretative paradigms. As a result, not only the general features of his methodology but also it's relation with paradigms of social sciences are presented.

Key words: Max Weber, Paradigm, Positivist and Interpretative Paradigms.

¹Arş. Gör. SDÜ İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, zeynepturkkan@sdu.edu.tr.

1. Giriş

Günümüzde sosyal bilimlerde iki ana paradigmadan söz edilmektedir: Pozitivist düşüncede temellenen “açıklayıcı” paradigma ile Alman idealist geleneğinde temellenen “anlayıcı/yorumlayıcı” paradigma. Modern bilim, başlangıcından itibaren uzunca bir süre pozitivist paradigmanın hâkimiyeti altında kalmıştır (Kuş, 2007b: 20). Dolayısıyla pozitivist paradigma, doğa bilimleriyle sınırlı kalmayıp, sosyal bilimleri de etkisi altına almıştır. Örneğin sosyoloji, pozitivist felsefeden doğmuş bir bilim dalıdır. Sosyolojinin isim mucidi Auguste Comte’un pozitivist bir filozof anlayışıyla hareket ettiği ve sosyolojiyi pozitif bir bilim olarak kurmaya teşebbüs ettiği bilinmektedir (Freyer, 1968: 33-35). Comte’dan devraldığı mirası geliştiren Durkheim, pozitivist sosyolojinin konusunu, ontosunu (ontoloji), bilinen nesne ile bilen özne arasındaki ilişkiyi ve sosyolojinin bilim olarak neliğini (epistemoloji) ve bu ontodan bilginin nasıl istihraç edileceğini (metodoloji) tanımlamıştır (Akpolat, 2007: 53). Bu iki kurucu sosyolog, sonraki yüzyıllarda da pozitivist tutumu benimseyenlerce takip edilmiş, böylece sosyoloji pozitivismle büyük ölçüde bütünleşmiştir.

Pozitivist paradigmaya dayalı kültür ve toplum bilimleri anlayışı 19. Yüzyılın ortalarından itibaren tartışılmaya, bu bilimlerin pozitivist karakteri sorgulanmaya başlamıştır (Özlem, 2000: 14). Bu sorgulama ve eleştiriler öncelikle bütün kültür ve toplum bilimlerini kapsayan bir tarzda gerçekleşirken, sözü edilen bilimlerle aynı kategoride yer alan sosyoloji de sözkonusu eleştirilerden nasibini almıştır. Sosyolojinin pozitivist karakterini hedef alan eleştiri ve sorgulamalar, sosyolojide yeni bir paradigmanın habercisi olmuştur (Özlem, 2000: 36). Bu yeni paradigma, temelleri Kant ve Hegel gibi idealist filozoflar tarafından atılan “anlayıcı/yorumlayıcı paradigma”dır.

Max Weber’in metodolojiye ilişkin görüşlerini anlamak için her iki paradigmayı bilmek gerekir. Çünkü Weber büyük ölçüde Alman felsefe geleneğinde ağır basan tinselci bir bilim anlayışına bağlıysa da, bilimin genelleştirici/açıklayıcı bir etkinlik olmasını talep eden pozitivist bilim anlayışının da etkisindedir. Onun bilim anlayışı, ağırlıklı olarak bu iki kaynaktan beslenir ve sonuçta, pozitivist etkiler tinselci bir bilim anlayışının içinde eritilmiş olsalar da, kendilerini gösterirler (Özlem, 2001: 17-18). Dolayısıyla Weber’in metodolojisi, bir taraftan Alman tarihsel ve yorumlayıcı geleneğinin eleştirel bir süzgeçten geçirilmesi, diğer taraftan bu geleneğin pozitivism karşısında savunulmasıdır. Weber, aynı anda hem bir nedenselci hem de usta bir yorumlamacıdır; devraldığı metodolojik mirası aynı anda hem yenilemiş hem de dönüştürmüştür (Ringer, 2003: 8).

Araştırmamızda, Max Weber’in sosyal bilimlere metodolojik açıdan katkıları, pozitivist/açıklayıcı ve anlayıcı/yorumlayıcı sosyal bilim paradigmaları bağlamında ele alınarak incelenecektir. Bu bağlamda şu sorulara cevap

aranacaktır: Paradigma kavramı nedir? Pozitivist/açıklayıcı sosyal bilim paradigmasının temel özellikleri nelerdir? Anlayıcı/yorumlayıcı sosyal bilim paradigmasının temel özellikleri nelerdir? Max Weber'in pozitivist/açıklayıcı ve anlayıcı/yorumlayıcı sosyal bilim paradigmalarına yaklaşımı nasıldır? Max Weber'in ortaya koyduğu metodolojinin özellikleri nelerdir?

2. Paradigma Kavramı

Paradigma, Thomas Kuhn (1970) ile birlikte sosyal bilimlerde kullanılmaya başlanan bir kavramdır (Neuman, 2007: 120). Kuhn, paradigma kavramını, *olağan bilim* şeklinde ifade ettiği başka bir görüşle ilişkilendirerek açıklar. Kuhn'a göre olağan bilim deyimi, 'geçmişte kazanılmış bir ya da daha fazla bilimsel başarı üzerine sağlam olarak oturtulmuş araştırma' anlamında kullanılır. Söz konusu başarılar belli bir bilim çevresinin, uygulamanın sürekliliğini sağlamak üzere bir süre için temel kabul ettiği bilimsel ilerlemelerdir. Şu iki can alıcı özelliğe sahip başarılar, *olağan bilimle* yakından bağlantılı olan paradigma kavramı ile ifade edilirler: (ı) Her birinin temsil ettiği başarı ya da ilerleme, rakip bilimsel etkinlik tarzlarına bağlanmış olanları çevrelerinden koparıp kendilerine çekecek kadar yeni ve benzersiz olacak. (ıı) Aynı zamanda da, çeşitli birçok sorunun çözümünü, yeniden oluşacak bir topluluğun ilerideki çabalarına bırakacak kadar açık uçlu, yani daha da yeni gelişmelere açık olacak. Bu iki özelliğe sahip başarılar, yani paradigmalar, kabul edilmiş bazı gerçek bilimsel uygulama örneklerinin –yasa, kuram, uygulama ve bilimsel araçların hepsini kapsayan örneklerin- iç tutarlılığına sahip tikel araştırma geleneklerinin kaynaklandığı birer modeldirler (Kuhn, 2008: 81-82).

Paradigmalar bilimsel araştırmalar açısından büyük önem arz etmektedir. Çünkü bir paradigmanın ya da paradigma adayının olmadığı yerde, belli bir bilimin gelişmesi ile uzaktan yakından ilintisi olabilecek bütün etkenlerin görelî önemlerini ayırt etme olanağı yoktur. Bunun sonucu olarak ilk aşamalardaki olgu biriktirme işlemi daha sonraki bilimsel gelişmede görülenden çok daha fazla şansa bırakılmış bir etkinliktir. Üstelik az çok gizli kalmış bilgilerin belli bir amaçla aranması için ortada herhangi bir neden yoksa başlangıç aşamasındaki olgu toplama işleminin doğal olarak hazırda duran veri zenginliğiyle sınırlı kalacağı görülür. Ayrıca, bu tip olgu toplaması, birçok önemli bilimin başlangıcı için gerekli olmasına karşın sonunda büyük bir karmaşa yaratmaktadır (Kuhn, 2008: 87-88).

Toplanan olguların karmaşadan kurtularak anlam kazanması için olmazsa olmaz bir koşul olan paradigma, sosyal bilimlerde kullanıldığı biçimiyle sosyal dünya ve araştırmada özel tekniklerin ve temaların nelerden oluştuğu konusundaki varsayımlar bütünü anlamına gelir. Kısaca, bilimsel faaliyetin nasıl yapılması gerektiğine ilişkin bakış açısı demektir. Yöntemlerle birlikte epistemolojiyi, kuramı ve felsefeyi içine alan çok kapsamlı bir terimdir (Punch, 2005: 28).

Herhangi bir paradigmayı biçimlendiren ve onu diğer paradigmalardan ayıran şey, en derinde yer alan varlığın mahiyetine ilişkin ontolojik sayılıdır. Ontolojik, epistemolojik ve metodolojik sayılılar arasındaki bağıntılara baktığımızda paradigmayı, güneş sistemine benzetebiliriz. Burada sistemin güneşi, “Gerçeklik nedir?/Gerçekliğin yapı taşı nedir?” gibi sorulara cevap veren ontolojik sayılıdır. Epistemolojik ve metodolojik sayılılar ise, güneşe bağlı olarak belirli yörüngeleri izleyen gezegenler gibidir. Bu nedenle bir bilim anlayışının/paradigmanın ne olduğunu anlamanın yolu, onun güneşinin ne olduğunu anlamaktan geçer (Dikeçligil, 2009: 48).

3. Pozitivist/Açıklayıcı Paradigma

Paradigma kavramının, ontoloji, epistemoloji ve metodolojiyi içine alan kapsamlı bir terim olduğu belirtilmişti. Paradigmaları bu çerçevede ele alırsak; pozitivist paradigmanın ontolojik yaklaşımı ‘insanın dışında bir gerçekliğin var olduğu’ varsayımına dayanır (Kuş, 2007a: 5). Pozitivistler gerçekliğe özcü bir yönelim benimser: Gerçeklik, gerçektir, “orada” mevcuttur ve keşfedilmeyi beklemektedir (Neuman, 2007: 122). Gerçeklik, “toplumsal dünyanın birey bilincinden müstakil; yadsınamaz, kesin, somut ve olabildiğince sabit yapı”lardan oluşmuştur. “Varlık”ın “içi” ve “dışı” arasında hiçbir ayrım yoktur; madem ki “şeyler”, bilince kendilerini sunmaktadırlar, öyleyse “vardırlar”. Toplumsal dünya, bireysel algı gücünden ve bireyin onu algılayışından bağımsız olarak “dışarıda”dır, “orada”dır. Bireyin, kendi başına ve kendi içinde kesin gerçekliği/varlığı olan bir toplumsal dünyaya doğduğu ve orada yaşamakta bulunduğu düşünülür. Onu birey(ler) üretiyor değildir; “işte orada”dır. Herhangi bir insanın varlığına ve bilincine ontolojik olarak önceldir. Doğal dünya gibi “keskin”, “katı” ve “somut” bir varoluşa sahiptir (Çiftçi, 2003: 92).

Pozitivist paradigmanın insan doğası hakkındaki varsayımlarına göre ise, insan bilinci/zihni esas itibarıyla “pasif”; üzerinde gerçek objelerin nakşedildiği bir balmumu tabakası gibidir. Zihni dış etkilerle belirlenen birey “edilgen”dir, yasalara tabidir. İnsan doğasına ilişkin bu varsayımın doğal bir sonucu olarak da, insan ve eylemleri, “ortam” ve “çevre” tarafından determine edilir, belirlenir (Çiftçi, 2003: 113-114). Ortam ve çevrenin belirleyiciliği, insanların farklılıklarının göz ardı edilmesine ve onların kendi çıkarlarıyla ilgili, zevk peşinde koşan, rasyonel memeliler olarak varsayılmalarına yol açar. Bireysel bilinç ve farklılıklar göz ardı edildiği için nedenlerden biri herkeste aynı sonuca yol açacaktır. İnsanlar hakkında onların davranışını, dış gerçeklikte gördüğümüzü gözlemleyerek bilgi edinebiliriz. Bu, iç, öznel gerçeklikte olandan daha önemlidir (Neuman, 2007: 123).

Pozitivist paradigmanın epistemolojik yaklaşımı ise, “Bütün bilgisel etkinliklerinin modelinin doğa bilimleri alanında egemen ve cari olan türden empirik açıklama (modelinden) alınması gerektiğini talep eden bir felsefi tutum”a dayanmaktadır (Çiftçi, 2003: 98). Bu felsefi tutuma dayalı olan pozitivist epistemolojinin sayılılarına göre; (i) Bilimsel bilgi *nicelleştirilebilir*

bilgidir: Sayılarla ifade edilebilmeli, istatistik analizlere elverişli olmalıdır. Bu yüzden sosyal bilimlerde 'ölçekler' vazgeçilmez veri toplama teknikleridir; (ii) Bilimsel bilgi *nesnel*dir: Araştırmacıya ait öznel bilgi ve yorumlara kapatılmış bir bilgidir. Özne ve nesne arasında kesin bir ayrım vardır; (iii) Bilimsel bilgi *kesin* bilgidir: bilimsel yöntemlerle teori-hipotez ilişkisi içinde sınılandıktan sonra mutlak bilimsel kanunlar olarak ifade edilebilen bilgidir; (iv) Bilimsel bilgi *tümelin*, *evrenselin* bilgisidir: Kesin bilgiler bütün zamanlar ve mekânlar için geçerli değişmez bilgilerdir (Dikeçligil, 2009: 52). İlâveten, pozitivist sosyal bilim açıklaması nomotetiktir; bir genel yasalar sistemine dayanır. Bilim toplumsal yaşamın neden böyle olduğunu, nedensel yasalar keşfederek açıklar. Açıklama şu biçimi alır: Y'ye X neden olmaktadır, çünkü Y ve X bir nedensel yasanın belirli örnekleridir. Başka değişle, bir pozitivist sosyal bilim açıklaması, toplumsal yaşam hakkındaki belirli gözlemlere uygulanan ya da onları kapsayan genel nedensel yasayı belirtir. Yasalar da katı mantıksal uslamlamaya uygun olarak işler. Araştırmacılar nedensel yasaları ve toplumsal yaşamlar ile ilgili gözlemlenen belirli olguları tümdengelimci mantıkla birbirine bağlar. Pozitivistler, sonunda yasaların ve sosyal bilim kurumlarının aksiyonlar, sonuçlar, koyutlar ve teoremlerle formel sembolik sistemlerde ifade edileceğine inanır. Bir gün sosyal bilim kuralları matematik ve doğa bilimleri kurumları gibi görünecektir (Neuman, 2007: 125).

Pozitivist paradigmanın metodolojisi de, onun ontoloji ve epistemolojinin bir uzantısı olarak "doğa bilimleri yöntemi" üzerinde temellenir. Pozitivizme göre, bilimin, bilim unvanına sahip olmak isteyen her türlü entelektüel etkinliğin uyması gereken tek bir mantığı vardır. Dolayısıyla sosyal bilimler ve doğa bilimleri aynı yöntemi kullanır. Bu görüşe göre, sosyal bilimlerle doğa bilimleri arasındaki farklar sosyal bilimlerin ve inceleme konusunun gençliğine veya olgunlaşmamışlığına bağlıdır. Sonuçta sosyal bilimler de dâhil olmak üzere tüm bilim en gelişmiş bilim olan fizik gibi olacaktır. Bilimler arasında konularına bağlı olarak farklılıklar olabilir ama bütün bilimler ortak bir ilkeler kümesi ve mantığı paylaşır (Neuman, 2007: 121-122). Bu bağlamda da bilimin her türlü bilginin temeli olduğunu kabul eden, tümel, evrensel, nesnel ve nomotetik bir bilim tasarısının sınırlarını belirleyen ve geliştiren pozitivist paradigmaya göre özne-nesne ayrımı temellendirmesine bağlı olarak nesne, öznenin dışında bir gerçekliğe sahiptir. Dolayısıyla pozitivist araştırma yönteminde "sosyal", nesnelere gibi ele alınır ve nesneliği sağlamak amacıyla insan, toplumun dışında tasarlanır (Taş, 2011: 213).

Pozitivist paradigmanın sosyal bilimler metodolojisine etkisi nicel araştırma yöntemlerinin kullanımıyla kendini göstermiştir. Nicel yöntemlerin kullanıldığı araştırma deseni, "idealize edilmiş haliyle" kısaca şöyle özetlenebilir: Araştırmacılar teoriden çıkardıkları hipotezleri sınamaya yönelirler. Bu hipotezler, hipotezlerin oluşturucu bileşenleri olan kavramlar arasında nedensel ilişkilere dair beklentiler biçiminde varsayılmaktadır. Sosyal bilimlerdeki kavramların soyut olduğu inancından ötürü operasyonel

tanımlamalar yapma ihtiyacı doğar; böylece onların değişim ve birlikte değişim dereceleri ölçülebilecektir. Veriler tarama (survey), deney vb. aracılığıyla toplanır. Tarama (survey) ve deney verileri toplandığında, istatistiksel analize tabi tutulur. Bu tür araştırmalarda geçerlik, güvenilirlik, genellenebilirlik ve nesnellik pozitivist epistemolojiye uygun tanımlamalarla kabul gören önemli kavramlardır. Tüm araştırma adımları gibi bu ölçütlerin sağlanması süreci “ölçüm”e dayalıdır; sayısallaştırma ve nicelleştirme hedeflenir (Kuş, 2007a: 21).

4. Anlayıcı/Yorumlayıcı Paradigma

Pozitivist paradigma “dış dünyanın gerçekliği”ni varsayarken, anlayıcı/yorumlayıcı paradigma “dünyanın bir anlamlandırma, kabul edilmiş bir anlam, kavram” olduğunu varsaymaktadır. Diğer bir ifade ile pozitivist paradigmanın dış dünyaya ilişkin ontolojik tutumu “realizm (gerçekçilik)” iken, anlayıcı/yorumlayıcı paradigmanın ontolojik tutumu “nominalizm (adıcılık)”dir: Bu anlayışa göre “toplumun gerçek bir yapılanması yoktur; o, insanlar arasında paylaşılmakta olan bir “kavram”dır yalnızca. Bu “kavram”a bireylerin katılması durur durmaz “toplum” da varlığını kaybetmektedir. Zira o, insanlardaki “ortak algı/anlayış”tan başka hiçbir varoluş temeline sahip değildir (Çiftçi, 2003: 90). İnsanların bizzat kendileri, anlamlandırmaları vasıtasıyla sürekli olarak ve yeniden gerçekliği inşa ederler. Çünkü insan, yapısı gereği maddenin aksine birtakım anlam bilinçlerine sahiptir. Toplumsal yasalar, belirli bir kültürel sisteme dayandıklarından dolayı genel ve evrenseldir ve doğa yasalarından farklıdır. Ayrıca toplumsal alan, anlam yüklü olduğundan verili bir doğal gerçeklik gibi incelenemez (Taş, 2011: 214).

İnsan doğası ve eylemliliği söz konusu olduğunda, pozitivist sosyal bilim determinist ilişkilere ve dış güçlere vurgu yaparken, yorumlayıcı sosyal bilim, bazen insan eylemliliği olarak adlandırılan iradeye bağlı bireysel özgür seçimi vurgular. Yorumlayıcı sosyal bilim iradeciliği benimser ve insanların iradesi olduğunu ve bilinçli seçimler yapabileceklerini kabul eder (Neuman, 2007: 135). Dolayısıyla bu paradigmanda, insan, “yaratıcı”dır. Dünya kurmakta ve dünyasını yeniden-kurmaktadır. İstençli davranışlarda bulunan bir varlık olarak o, fiziksel anlamda yasalara bağlı değil, özgürdür. Onun “insan modeli” bir toplumsal çevrede yaşayan ve diğer zihinler/benler ile etkileşim sürecinde çevrenin varlık forumunu yaratan bir aktif bendir. Sosyal çevrenin determinist bir rol oynamadığı kabul edilir. Bu, “çevrenin var olmadığı” anlamına gelmez. Gündelik hayatımızda başkalarının varlığının bilincindeyizdir ve onları hesaba katmadığımızda eylemlerimizi tasarlayamayız bile. Fakat bu, toplumsal çevrenin davranışlarımızı belirlediğini söylemekten apayrıdır (Çiftçi, 2003: 146).

Epistemolojik açıdan, pozitivism ve realizm, “doğrudan yansımacı” ya da “nesnelci/tekabüliyetçi” bir anlayışı benimserken, anlayıcı/yorumlayıcı epistemoloji, doğrudan yansımacı olmayan, “öznelci”, “inşacı” ya da “anlamacı” olarak adlandırılabilir bir anlayışı benimser (Kuş, 2007a: 65). “Bilgi” ancak “içeriden”; bireylerin öznel deneyimlerini anlamakla kazanılabilir. Bu

paradigmada gözetilen hedef, bireylerin “dünyayı kurma” sürecini kavramaktır. Çünkü toplumsal gerçeklik/dünya tamamen önceden “verili”, “var olan” ve “olgusal” bir “yapı” değil, oluşturulan bir “süreç”tir, fenomendir. Bilinç deneyimlerinin bir uzantısıdır. Fenomenolojide ve yorumlayıcı sosyal bilimde “bilinç” merkezdedir. İncelenmekte olunan fenomenin “bütünlüğünü” korumak için, onun içine-girme ve içeriden-anlama çabasında bulunulur. Bilinç durumları ve tezahürleri değiştikçe varsayımlarımız ve kuramlarımız da değişebilir. Dışarıdan oluşturulan kategorilerin, formların, yapıların ve yasaların araştırmanın konusuna/öznelerine dayatılmasına karşı çıkılır. Çünkü, bu, dolaysız olarak fenomene katılanı veya onu inşa edeni değil, araştırmacıyı yansıtır diye düşünülür (Çiftçi, 2003: 141).

Ontolojik ve epistemolojik olarak pozitivistten farklılaşan anlayıcı/yorumlayıcı paradigma, metodolojik açıdan da ondan ayrılmaktadır. Pozitivist paradigmanın metodolojisi, “nomotetik” ve “genelci” iken, anlayıcı/yorumlayıcı paradigmanın metodolojisi, “ideografik” ve “tekilli”dir. Çünkü, “Nesnellik” ölçülebilir (niceliksel) veriler toplamakla değil, niteliksel (niyetsel vs.) bulgularla mümkündür. Anlayıcı gelenek, insansal olayların, durumların ve kurumların esasen öznel ve tekilli niteliğine vurgu yaparak, “pozitivist genelciliğin” kullanılabilirliğini büyük oranda reddeder. Nomotetik inceleme yöntemlerinden ziyade, tekilli özellikler ve nitelikler arayan ideografik yöntemler benimsenir (Çiftçi, 2003: 141-142). Dolayısıyla bu metodolojide araştırmacı, tümele ait genelleyci ve yordayıcı “kesin bilgi” peşinde değildir; tikele ait, onu bütün derinliği ile anlamamıza yardımcı olacak bilgiyi edinmek ister (Dikeçligil, 2001: 113). Çünkü kültür gerçekliğinde doğa bilimsel yasalar yoktur. Bu gerçeklikte insanın kendi yaratısı değer, ilke, norm, kura vb. yer alır. Tüm bu değerler, normlar vb. değiştiğinden insanlık tarihi için genelgeçer açıklamalar yapılamaz. Tersine, her çağ, dönem, kültür kendi tekliği ve bireyselliği içinde incelenebilir. Dilthey, kültür alanında sebep-sonuç bağıntısının ancak bir anlam-eylem, simge-eylem, motif-eylem bağıntısı olarak kurulabileceğini belirtir. (Kuş, 2007a: 68). Dolayısıyla bu paradigmanda, tarihsel ve toplumsal olay ve olguları kendi *tekilliği* ve *bağlamı* içerisinde “anlamak” esastır. Dilthey’a göre biz, kendi iç denememize ve kendi yaşantılarımıza dayanarak, toplulukla ilgili olan, hem geçmişteki, hem de şimdiki olguları anlayabiliriz. Bu anlamda anlama, aynı zamanda, bir birlikte yaşama ve bir ardından yaşamadır. Yani aslında anlama, insanın kendini başka bir varlığın yerine koymasını (empati) ve bu varlığa göre şekillendirmesini gerektirir (Birand, 1998: 45). Anlayanın, kendi varlığının subjektif sınırları içinden dışarı taşmasını, kendi hayat imkânlarını ve kendi varlığını aşarak, başkalarına ait ruh durumlarını içten yaşamasını, insanlık dünyasının bilgisini yaşayarak kavramasını gerektirir. Yaşantının sırrı ve başarısı, bu kendi dışına çıkmak, kendi dünyasının sınırlarını aşarak başkalarına ulaşmaktır. Burada, kendi benimizin bir başka bene aktarılması, yahut da, kendi benimiz içinde, bir başka benlik meydana getirmemiz ve yaşamamız söz konusudur (Birand, 1998: 49).

5. Sosyal Bilim Paradigmaları ve Max Weber

Yukarıda ele aldığımız pozitivist/açıklayıcı ve anlayıcı/yorumlayıcı paradigmlar bağlamında baktığımızda Max Weber'in metodolojisini nereye koyabiliriz? Max Weber'in sosyal bilimlerde kullanılmasını önerdiği metodolojinin bu paradigmlarla ilişkisi nasıldır? Max Weber'in metodolojisi hangi özelliklere sahiptir?

Weber hakkında genellikle kabul edilen görüş, onun, her iki paradigmadan da etkilenmekle beraber, bu paradigmalardan her hangi birini esas almak yerine, her iki paradigmaya yöneltilen eleştirileri de dikkate alarak, bu paradigmalardan farklı, kendine özgü bir yöntem geliştirdiği şeklindedir. Örneğin Freund'a göre Weber, anlama ve açıklama yöntemlerinin birbirine karşıt olmayıp birbirini tamamlayıcı olduğunu ve onların aynı zamanda kullanılabileceğini söylemektedir (Freund, 2010: 195). Ringer de benzer bir tespitte bulunmaktadır. Ringer'e göre, Weber, ne Alman geleneğinin bir muhalifi ne de pasif bir varisidir; o, ne bir pozitivist ne de idealisttir (Ringer, 2003: 84). Özlem'in Weber'in yöntemine ilişkin yorumunda da aynı vurgu görülmektedir: "Weber'e göre kültür bilimlerinde bilgi, ne salt empiri'den hareketle kısır bir tümevarımla, ne de genelgeçer değerlerden hareketle empiri'den kopuk bir tümdengelimle elde edilebilir. Weber için köktenci bir empirizm de, üsttenci bir değer idealizmi de, kültür bilimleri için baz oluşturmaz" (Özlem, 2001: 133).

Max Weber'in sosyolojiyi tanımlarken bile her iki paradigmayı bütünleştirme çabasında olduğu görülür: "*Sosyoloji, sosyal eylemin gerek yerine getirilmesinin gerek etkilerinin nedensel açıklamasını vermek amacıyla, sosyal eylemin yorumlayıcı anlaşılmasına yönelik bir bilimdir...Eylem sosyaldir zire eylemde bulunan birey (veya bireyler) ona öznel bir anlam yakıştırırlar ve başkalarının davranışını dikkate alırlar.*" Bu tanımlamada Weber, sosyal bilimlerdeki iki rakip yaklaşımı bütünleştirme gereksinmesine ilişkin inancını belirtir. İlk yaklaşım nedensel açıklama konusundaki natüralist yaklaşım; ikincisi ise, öznel anlamların yorumlayıcı anlaşılmasına ağırlık veren anti-natüralist yaklaşımdır. Weber bu iki ögeyi birleştiren bir sosyoloji kurmayı ister ve yazılarının çoğu, içerik ve metodolojik olarak, bu hedefe doğru yöneltilmiştir (Keat ve Urry, 1994: 175).

5.1. Pozitivist/Açıklayıcı Paradigma ve Max Weber

Weber'in pozitivist paradigmaya yaklaşımının genellikle "eleştirel" tarzda olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Weber, pozitivistliğe yönelttiği bütün eleştirilere rağmen, epistemolojik görüşlerinde, pozitivistliğin etkisinden tamamen kurtulamamıştır. "Bilimsel" bir nitelik kazanması için, bilginin, "genelleştirilebilir" olması gerektiğini söylemesi ve bunu "nedensellik" ve "ideal tip"ler vasıtasıyla yapmaya çalışması, onu, pozitivistliğin epistemolojik duruşuna yaklaştırmaktadır.

Weber'in pozitivist paradigmaya olan tutumunu incelemeye, onun, pozitivistliğe yönelttiği eleştirileri ele alarak başlayabiliriz. Weber'in pozitivist bilgi kuramına yönelttiği eleştirilerin en dikkat çekici olanı, onun, bir kültür gerçekliği olan tarih ve toplumda, doğabilimsel anlamda “yasalar” arayan bir bilim olarak temellendirmek istemesi olmuştur. Oysa tarih ve toplum, yasa kavramları altında ele alınamaz (Özlem, 2001: 155). Ayrıca, pozitivistlerin önerdiği bir “yasacı şematik” altında çalışmamak, genelleştirici bir bilim olmasına rağmen, sosyoloji için de geçerlidir. Sosyoloji, Dilthey ve Rickert'te olduğu gibi Weber'de de, Comte'un anladığı anlamda bir “yasa bilimi” olamaz ve aynı sosyoloji, soyutlama dereceleri çok yüksek kavramlar olarak ideal tiplerle çalışmasına rağmen, bu kavramları yasa kavramları olarak yorumlayamaz (Özlem, 2001: 156). Dolayısıyla Weber, doğa bilimlerinin önerdiği metodu izleyerek tarihin bir dizi genel yarasını tanımlama ve ondan sonra tündengelim yoluyla tüm özgül durum ve gelişmeleri açıklamaya çalışan zamanındaki çeşitli pozitivist düşünce okullarına şiddetle karşı çıkmıştır. O, sosyal bilimlerin “gerçekliği oldukça kesin bir şekilde kuşatıp sınıflandırabilmeye ve ondan tekrar çıkarılabilmesine yarayacak kapalı bir kavramlar sistemi kurmayı” hedeflemesi gerektiği yaklaşımını reddetmiş ve yasaların bizzat nedensel açıklamaları içerdiği görüşüne açık muhalefetini dile getirmiştir. Kendilerinden somut gerçeklikler, belli durumlar ve gelişmeler ve öznel anlam çıkarılamayacağı için, yasalar, nedensel açıklamalar sunacak gerçekliğin bilgisini sağlayamaz (Kalberg, 2009: 51). O yüzden de Weber'e göre, kültür bilimleri, genelleştirici olsalar bile, doğa bilimlerinin *yasa kavramlarıyla* çalışamazlar. Çünkü ona göre, “İnsanların içinde yaşadıkları gerçeklik, tarihsel/kültürel niteliği bakımından farklı bir gerçekliktir ve böyle bir gerçeklik, pozitivistin yapmak istediği gibi, genel yasalardan tündengelim yoluyla çıkarımlar yapılarak anlaşılabilir.” (Özlem, 2001: 95).

Weber, “yasa” kavramını reddederken toplumsal düzenliliği ve normları reddetmemiştir. Ona göre, bir kural, gözlemlenmiş bir düzenlilik, bilimsel bir yasadan daha az katı olmakla birlikte bir “yeterli neden” yargısını destekleyecek kadar sağlam bir düzenlilik olabilir; hukuksal ya da göreneksel bir yürütme normu olabilir; ya da bir davranış düsturu, bir eyleme fiilen yol gösteren “kural” olabilir. Bir toplumsal grup içerisinde geçerli kabul edilen hukuksal ya da konvensiyonel normlar yine de pratikte göz ardı edilebilir. Dahası failer kendi davranışlarına yol gösteren düsturlardan kısmen ya da tamamen habersiz olabilir; bu yüzden bu kuralları yalnızca “dışarıdan” bakan araştırmacı eksiksiz bir şekilde dile getirebilir. Dolayısıyla, toplum bilimciler bir toplumun “kuralları”nı anlamakla yetinemez; toplumsal failerinin eylemlerini ve inançlarını yorumlamaları ve açıklamaları gerekir (Ringer, 2003, 132,133).

Weber, pozitivist bilgi kuramı ve bilim kuramı ve pozitivist tarih felsefesine köklü eleştiriler getirmekle birlikte, pozitivistlikten tamamen kopmamıştır. Weber, pozitivistliğin bilimde nesnellüğün ancak empirik olgulara dayanılarak ve yine onlara dönülüp sınırlanarak sağlanabileceği hakkındaki

görüşünü içtenlikle benimser. Bu, Weber'in kültür bilimleri için daha da özel bir vurguyla sık sık tekrarladığı bilimde olgusal denetlenebilirlik ilkesinin de dayanağıdır. Weber için, kültür bilimleri de, "bilim" statüsü kazanmak istiyorlarsa, önermelerini *empirik yoldan denetlenebilir* şekilde ortaya koymak zorundadırlar (Özlem, 2001: 97).

5.2. Anlayıcı/Yorumlayıcı Paradigma ve Max Weber

Weber, pozitivist paradigmaya olan tutumunun bir benzerini de anlayıcı/yorumlayıcı paradigmaya uygulamıştır. Şöyle ki, Weber, anlayıcı/yorumlayıcı paradigmanın epistemolojik ve metodolojik anlamda birçok öğesini almışsa da, bu paradigmaya da bir takım eleştiriler getirmiştir. Bu eleştirilerin en dikkat çekici olanı, bu paradigmanın "sübjektiflik" ve "ideografik olduğu için bilim dışı kalma" ihtimaline kapı açmasıdır. İşte bu yüzden Weber, anlayıcı/yorumlayıcı paradigmadaki "ideografik" ve "öznel" tutumun zıddına "genelleştirici" ve "nesnel" bir bilim felsefesi oluşturmaya çalışmıştır.

Weber'in anlayıcı/yorumlayıcı paradigmaya olan tutumunu incelemeye, onun anlayıcı/yorumlayıcı geleneğe yakınlığını ele alarak başlayabiliriz. Weber *yorumlayıcı* yöntemi sosyolojiye kazandırmış ve bazı sosyoloji tarihçileri de buna "yorumlayıcı sosyoloji" adını vermişlerdir (Freund, 2010: 193-196). Weber de kendi yaklaşımını "yorumcu" ya da "anlamacı" sosyoloji olarak adlandırmış, ancak, rasyonalist ve pozitivist bakış açısından dolayı bu kavramı dönüştürmüştür. Yine de "anlama", onun için, başka hayvanlarla ya da cansız doğayla değil insanla ilgilenen ahlak ve kültür bilimlerine ait, kendine özgü bir yaklaşım olma niteliğini korumuştur. İnsan kendi niyetlerini iç gözlemle anlayabilir ya da anlamaya çalışabilir; başka insanların davranışlarının ardındaki nedenleri de ifade edilen ya da yakıştırılabilecek niyetler açısından yorumlayabilir (Weber, 2011a: 109).

Anlayıcı/yorumlayıcı geleneğin iki büyük savunucusu Rickert ve Dilthey'in kültür bilimlerine getirdikleri *değer-bağımlı* anlama biçimi Weber'in yorumcu sosyolojinin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Doğa bilimlerinde yapılagelen nedensel açıklama dışında *Weber*, kendi *yorumlayıcı sosyolojisini* geliştirerek, Comte ve Durkheim geleneğinden farklı bir yöntem denemesine girişmiştir. Weber, yönteme yönelik sözkonusu denemelerinde *nesnel anlam* anlayışına karşı çıkarak, *anlamın anlaşılması* ve *yorumlanması* aktörlerin öznel niyetleri ile ilgili olarak sınırlandırmanın gereği üzerinde durmuştur (Hira, 2000b: 87). Weber, sosyolojinin, toplumu, toplumsal davranışı anlamak için genel kavramlardan hareket etmemesi, *bireylerce öznel olarak düşünülmüş anlamı* ortaya koymaya çalışması gerektiğini ifade etmektedir. Yani sosyoloji *anlayıcı* olmalıdır. Weber'e göre, yalnızca 'toplumsal biçimlerle (devlet, aile) ilişkiler içinde öznel olarak düşünülen anlam' anlaşılabilir (Hira, 2000a: 54).

Anlayıcı/yorumlayıcı paradigma ile olan yakınlığına rağmen Weber, bu paradigmayı da bazı açılardan eleştirmiş ve onun eksiklerini gidermeyi

denemiştir. Weber, insan ilişkileri incelemesinin psikofiziksel düzenlilikler arayışına indirgenmesine kararlı bir şekilde karşı çıkmış, bu arayışları birer “doğalcılık” ya da “psikolojizm” biçimi olarak görmüştür (Ringer, 2003: 47). Bu sebeple de Dilthey’in önerdiği anlamda bir “sezgici” anlamayı reddetmiştir (Ergun, 2005: 102). Anlama yönteminin yalnızca içe bakışçı ve sezgici yolda kullanılması halinde, empirik denetlemeye açık sonuçlar elde etmeye elverişli olamayacağını ileri sürmüştür (Özlem, 2001: 160). Psikolojizme kayma tehlikesi dolayısıyla, “sosyolojik anlama” ile “psikolojik anlama”yı birbirinden kesin bir şekilde ayırmış ve birincisini, sezgi ve içebakış yöntemleriyle ilişkili olan psikolojik anlamadan farklı olarak “yaşanmış olandan çıkarılmış bir toplumsal kavrayış” olarak düşünmüştür (Özlem, 2001: 106).

6. Max Weber'in Metodolojisi

Yukarıda Weber'in pozitivist/açıklayıcı ve anlayıcı/yorumlayıcı paradigmalara ilişkili, ama aynı zamanda onlardan farklı ve orijinal bir metodoloji geliştirmeye çalıştığı ifade edilmişti. Burada Weber'in metodolojisindeki temel kavram ve öğeleri ele alacağız.

6.1. Sosyal Bilimlerin Araştırma Nesnelere

Weber'e göre, sosyolojinin nesnesi, empirik gözlem birimi, her türlü insan eylemi değil, *toplumsal eylemdir*. Weber'e göre, “Eylem, eyleyen veya eyleyenlerin, bu eyleme *öznel bir anlamla* bağlı oldukları sürece, insani bir durumu ifade eder” (Özlem, 2001: 122). Örneğin, bir bisikletli zevk için bölgelerinin sokaklarında bisikletiyle dolaştığında anlamlı eylem içine girebilir; ancak onun bir başka bisikletliyle çarpışması eylem değildir, ne de bir niyet içerir; fakat onların çarpışmanın ardından tartışmaları anlamlı ve toplumsal bir eylemdir (Benton ve Craib, 2008: 103).

Eylemin belirleyicisi, yönlendiricisi olan şey, eylemde bulunan insanın, eylemi sırasında bu eylemini etkilemiş olan ve yine bu eylemi sırasında kendisine bağlanmış olduğu *öznel anlamdır*. Empirik bir temele gereksinimi olan sosyoloji, bireyin eylemini yönlendiren bu *öznel anlamı* ortaya çıkarmakla ve onu bireyin eyleminin nedeni olarak açıklamakla görevlidir (Özlem, 2001: 122). Bu bağlamda, Weber'in amacı ve kaygısı her aktörün kendi davranışına verdiği anlamı kavramaktır. Öznel anlamların anlaşılması davranış tiplerinin bir sınıflamasını içerir ve onların anlaşılabilir yapılarının kavranmasına götürür (Aron, 2010: 355).

Weber dört davranış tipi ayrımından hareket etmektedir: Amaçla ilgili akılcı davranış (*zweckrational*), bir değerle ilişkili akılcı davranış (*wertrational*), duygusal ya da heyecana bağlı davranış ve son olarak geleneksel davranış. (i) Amaçla ilgili akılcı davranış, bir köprü inşa eden mühendisin, para kazanmaya çalışan spekülâtörün, zafer elde etmek isteyen generalin davranışlarıdır. Bütün bu durumlarda amaçla ilgili akılcı davranış, aktörün amacı açıkça tasarlaması ve buna ulaşmak için araçları düzenlemesi olgusuyla tanımlanır. (ii)

Bir değerle ilgili akılcı davranış, bir düelloda ölen Alman sosyalisti Lassale'in davranışı ya da gemisi ile birlikte batan kaptanın davranışdır. Davranış, belirlenmiş ve dış bir amaca erişmeye çalıştığı için değil, meydan okumaya karşılık vermemek ya da batan bir gemiyi terk etmek şerefe gölge düşürücü olarak niteleneceğinden akılcıdır. Aktör dışa bağlı bir sonuç elde etmek için değil, şeref konusunda sahip olduğu düşünceye sadık kalmak için, bütün tehlikeleri göze alarak akılcı biçimde davranır. (iii) Weber'in duygusal adını verdiği davranış, öznenin bilinç durumunun ya da mizacının doğrudan belirlediği davranıştır. Çekilmez hale gelen çocuğuna annenin vurduğu tokat, bir futbol maçında sınırlarının denetimini yitiren bir oyuncunun attığı yumruk böyledir. Bütün bu durumlarda davranış bir amaca ya da bir değerler sistemine başvurularak değil, belirli koşullardaki aktörün duygusal tepkisiyle tanımlanır. (iv) Geleneksel davranış, alışkanlıklar, adetler, ikinci bir doğa haline gelmiş inançlar tarafından belirlenmiş davranıştır. Geleneğe göre davranmak için aktörün ne bir amaç tasarlaması, ne de bir değer göz önüne alması, ne de heyecanla harekete geçirilmesi gerekir, sadece uzun bir uygulamayla yerleşmiş tepkiye uyar (Aron, 2010: 354-355).

Böylece, sosyolojinin ve genelde sosyal bilimlerin gerçek araştırma-nesnesi anlamlı, rasyonel toplumsal eylem, aktörün anlam yüklediği, diğer insanlara yönelik, pratik amaçlara ulaşmayı hedefleyen eylemdir. Araçsal rasyonalite ile kastedilen şey budur, zira o rasyonalitenin aktör tarafından kendi çıkarına değişimler sağlamak için kullanılmasıdır. Bu rasyonalite anlayışı Weber'in dünya dinleri üzerine yaptığı sosyoloji tarihleriyle yakından ilişkilidir: Konfüçyanizm, antik Yahudilik, modern Avrupa'da Hıristiyanlık üzerine klasik araştırması Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu. Onun ana tezine göre, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika ile dünyanın diğer kısımları arasındaki –ilk kez bu alanlarda kapitalizmin gelişimini mümkün kılan- fark özel bir dinsel etiğin, kapitalizmin gelişimini teşvik eden çileci Protestanlığın, araçsal rasyonalitenin hâkim olduğu bir sistemin mevcudiyetidir. Belirli Protestan grupların değer-yönelimli rasyonalitesi araçsal rasyonalitenin, modern kapitalizmin “rasyonel hesaplanabilirliği”nin gelişimine katkıda bulunmuştur (Benton ve Craib, 2008: 103).

6.2. Nedensellik

Nedensellik, Weber'in metodolojisinin en önemli özelliklerinden biridir. Bir “gerçeklik bilimi” ile “yasa arayışındaki bilim” arasındaki karşıtlığı kullanan Weber, toplumsal hayatın gerçeklikleriyle kendi “ayrışıklıkları” içinde uğraşan, “bugünkü biçimleri içinde” tikel fenomenlerin “iç bağlantısı ve kültürel değerini” ve yanı sıra “bu fenomenlerin başka bir şey haline değil, ne iseler o hale gelmelerinin tarihsel dayanaklarını” kavramaya çalışan bir “toplum bilimi” için çağrıda bulunmuştur (Ringer, 2003: 98).

Weber'e göre nedensel araştırma iki yönde gelişebilir; Tarihsel nedensellik ve sosyolojik nedensellik. Birincisi belirli bir olayı yaratan benzersiz

koşulları belirler. İkincisi, iki olgu arasında düzenli bir ilişkinin kurulmasını varsayar. Bu ilişki mutlaka A olgusu kaçınılmaz olarak B olgusunu yaratır biçimini almaz; ama şöyle formüle edilebilir: Bir A olgusu, bir B olgusunu az çok kuvvetlendirir. Despotik bir rejim, devletin ekonominin yönetimine karışımını artırır, biçimindeki bir öneri –doğru olsun olmasın- bu tipten bir öneridir (Aron, 2010: 362). Dolayısıyla Weber'in nedensellik yorumu *belirlenimci* (determinist) değildir. Weber'e göre: “Ne doğa bilimlerinde, ne de kültür bilimlerinde, “B, A'nın kaçınılmaz, zorunlu ve tam sonucudur” tarzında bir katı nedensellik, bir belirlenimcilik, bilimin her zaman seçmeli bir tutumla tümevarımsal yoldan genellemelere ulaşılabilirdiği anımsandığında, hiçbir zaman kabul edilemez...Nedenselliği, belirlenim olarak değil, ancak olasılıklı nedensellik olarak yorumlayabiliriz” (Özlem, 2001: 103).

Weber nedenselliği bireyler ve tekil toplumsal fenomenleri esas alarak kurgular. Onun nedensellik anlayışına göre, tekil olaylarda bireyleri harekete geçiren şeyin ne olduğunun belirlenmesi gerekir (Ringer, 2003:126). Weber, sosyolojinin somut ve “atomik” gözlem birimini *toplumsal eylem* olarak göstermektedir; hem de tek tek bireylerin toplumsal eylemleri, yani tekil toplumsal eylem olarak. Weber, bunu, empiriklik talebine uymak istediği sürece, sosyoloji için kaçınılmaz saymaktadır. Sosyoloji, her şeyden önce, tek bir kişinin toplumsal eylemi ile bu eyleme yön veren öznel anlam arasındaki bağıntıdan yola çıkabilir. Başka bir deyişle, sosyoloji, tekil toplumsal eylemlere yön veren kültürel niteliklere tek tek kişilerin yükledikleri bireysel anlamlardan hareket edilebilir. Örneğin, şapka çıkararak selamlaşma eyleminin motiflerini anlamak için, selamlaşmayı herkes için geçerli bir “kural” veya bir “norm” olarak düşünmemek gerekir. Sosyolojiyi burada empirik açıdan ilgilendirmesi gereken şey, selamlaşma gibi bir toplumsal eylemde bulunan tek kişi için bunun ne ifade ettiği (Özlem, 2001: 129).

Ancak genelleştirici bir kültür bilimi olmak isteyen sosyoloji için, tekil toplumsal eylemler ile bu eylemleri motive eden tekil öznel anlamlar arasındaki bağıntıyı yine tekil düzeyde saptamakla yetinmenin olanaksızlığı ortadadır. Weber, yalnızca tekilliklerde kalan bir salt empirizmin, tüm bilimler gibi, sosyolojiyi de bir “olgular okyanusu” karşısında bırakacağını bilmektedir. Öyle ki, aynı Weber, empirik temelde kaldığı sürece, sosyolojinin, konusu hakkında ancak *istatistiksel saptamalar* ve *empirik ortalamalardan* öteye geçemeyeceğini vurgular. Oysa bu tür istatistiksel saptamaların ve empirik ortalamaların, toplumsal eylemlerin kültürel anlamlarını ortaya çıkarması gereken bir bilim olarak sosyoloji için değeri ikincildir. Çünkü bir kültür bilimi olarak sosyoloji için, bu tür empirik genellemelerin kendileri, belli bir *anlam bağlamına* göre açıklanması gereken şeylerdir.

İşte bu noktada, sosyoloji için, toplumsal eylemler ile anlamlar arasındaki bağıntıların kavramlarının nasıl oluşturulacağı sorunu gündeme gelmektedir. Bu kavramlar, Weber'in tüm kültür bilimleri için (ister

bireyselleştirici, ister genelleştirici olsunlar) karakteristik saydığı kavram türü olarak *ideal tip kavramları* olacaktır (Özlem, 2001: 129-131).

6.3. İdeal Tipler

Weber'in kültür gerçekliğine yönelmek üzere iki tür nedensellikten bahsettiğine daha önce değinilmişti. Bunlardan *tarihsel nedensellik*, belirli bir olayı yaratan benzersiz koşulları belirlerken, *sosyolojik nedensellik*, iki olgu arasında düzenli bir ilişkinin kurulmasını varsaymaktaydı. Weber, her iki nedensellik türü için iki farklı ideal tip kavramı geliştirmiştir.

Weber'de, tarihsel nedensellik olarak adlandırılan, bir defalık olgu, olgu kümesi veya süreç için geliştirilmiş olan kavramlara, tarihçilerin başvurdukları bu kavramlara *tarihsel ideal tipler* adı verilebilir (Özlem, 2001: 178). Tarihsel ideal tipler, yalnızca belli bir tarihsel olay veya süreç için geliştirilmiş kavramlar olarak, bir başka tarihsel olay veya süreç için kullanılamazlar ve onlar, hele halen devam eden bir tarihsel sürecin kavramları olarak kurulmuşlarsa, bu süreç içindeki değişmelere göre hep yenilenmeleri, onarılmaları gereken *bireysellik kavramları* olarak kalırlar (Özlem, 2001: 181).

Sosyoloji ise, bireyselleştirici bir bilgi ilgisi ve hedefi doğrultusunda geliştirilmiş olan tarihsel ideal tiplerden farklı olarak, genelleştirici bir bilgi ilgisi ve hedefi doğrultusunda geliştirilmiş kavramlar ortaya koymak zorundadır. Tarihsel nedenselliği toplumsal nedensellikten, sosyolojiyi tarihten (tarih biliminden) ayıran yön de burada ortaya çıkmaktadır. Genelleştirici sosyoloji, bireyselleştirici tarih bilimi ile ilgi ve hedef yönünden bir *karşıtlık* içindedir ve sosyoloji, kendi ilgi ve hedefleri doğrultusunda, tüm tarihsel/toplumsal/kültürel gerçeklik hakkında *kurallar, düzenlilikler* arayacak ve bunları *toplumsal ideal tip* kavramları altında ifade edecektir (Özlem, 2001: 182-183).

Toplumsal davranışlarla ilgili olarak tasarlanmış olan ideal-tipler bir bakıma gerçek dışıdır. İdeal tipler, en azından gelenek baskıları, hissi tutumlar ve gayri-iktisadi gaye ve kaygılar tarafından da belirlenmiş olan davranışın gerçek seyrini anlayabilmemiz için (hayali olarak) tasarlanmışlardır ve ideal durumda yani sadece iktisadi gayelere uygun akılcı bir tutum içinde nasıl davranıldığını göstermeye çalışmaktadır (Weber, 2011b: 40). “İdeal tipler” normatif birer emsal değildir. Bunlar bizim “yeterince nedeni olan”, “nesnel olarak olası” ve böylece “nomolojik bilgimiz” ışığında nedensel olarak “yeterli” olduğunu tasarladığımız “ilişkilerin saf kurguları”dır. “İç bağlantılarıyla, nedenleriyle ve önemleriyle somut kültür fenomenleri” hakkında bilgi edinmemizi sağlamaları ölçüsünde “ideal tipler” birer biliş vasıtası olarak değerlidir (Ringer, 2003: 148). Öte yandan ideal tip anlama kavramına bağlıdır, çünkü her ideal tip ya tarihsel bir bütüne ya da olayların art arda gelişine özgü anlaşılır ilişkilerin örgütlenmesidir. Öte yandan ideal tip, toplumun ve çağdaş bilimin ayırt edici niteliğine, yani akılcılaştırma sürecine bağlıdır. Bütün bilimsel disiplinlerin özelliği olan ideal tiplerin kurulması, iç akılcılığı açığa çıkararak, hatta belki de bu akılcılığı yarı belirsiz bir konudan hareketle kurarak

konuyu anlaşılır hale getirme çabasının bir anlatımıdır. Son olarak, ideal tip tarihsel özgünlükleri ve tarihsel bütünlükleri kavrama olanağı verir. Ama ideal tip genel bir bütünün kısmi kavranışıdır. Toplumu görünürde bir bütün olarak kapsadığında bile kısmi niteliğini her nedensel ilişkide korur (Aron, 2010: 368).

Diğer taraftan ideal tip, arzulanan, amaçlanan anlamında bir ideal değil, sosyal bilimcilerin zihnindeki bir inşa, bir fikir olma anlamında idealdir. Weber'e göre, *rasyonel olarak düşünme süreci* bilgi üretir ve "ideal tip", araştırılan nesnenin daha rasyonel biçiminde neye benzeyeceğine dair bir açıklamadır. Bu nedenle, Weber'de bürokrasi ideal tipi bir bürokrasi modeli değildir, ne gerçek dünyada var olabilecek bir şey, ne de ortalama bir tiptir: bürokrasi rasyonel bir inşa, bir rasyonel prosedürler ve örgütsel yapılar kataloğudur. Bu yüzden, ideal tipi kullanarak mevcut bürokrasiyi gerçek dünyadaki bürokrasilerle karşılaştırabilir ve böylece, gerçek dünyadaki bürokrasilerin hangi noktalarda birbirlerinden ayrıldıklarını öğrenebilir ve dolayısıyla, onların işleyiş biçimlerini daha iyi anlayabiliriz. (Benton ve Craib, 2008: 107). Bu şekilde Weber'in üç ayrı ideal tip saptadığı söylenebilir: Birincisi, Protestan etiği ve modern kapitalizm gibi tarihsel örneklerin ideal tipleridir. İkincisi, farklı tarihsel ve kültürel dönemleri karakterize eden bürokrasi ve feodalizm gibi soyut ideal tipler. İdeal tiplerin üçüncü türü, eylem tipleridir; özel bir niteliğin davranışlarının akılcı biçimde yeniden kurulması ile oluşur (Hira, 2000a: 52).

6.4. Anlama (Verstehen)

Weber'in düşünce dünyasında, yöntem bakımından *anlama* açıklamadan da, nedensel çözümlenmeden de önce gelir. Çünkü, açıklamak için önce anlamak gerekir. Açıklamak, bir anlamı olan olgular arasında mantıklı bir bağlantı kurmak demektir. Anlamak, insanların davranışındaki niyetli anlamı bilmek için zihinsel bir iştir; gözlenen davranış ile davranan tarafından verilen anlam arasındaki ilişkiyi anlayarak açıklamaya varılır (Ergun, 2005: 112).

Weber nedensel analize güçlü bir şekilde bağlı olsa da kültür ve toplum bilimlerinde *yorumun* oynadığı rolü sürekli vurgulamaktan asla vazgeçmez. Metodolojik programının bu kısmını nitelenmek için "yorumlayıcı anlama" (Verstehen) ve "yorumlama" (Deuten) terimlerini kullanır; daha ender olarak da "empatik anlama" (nachführend Verstehen'den) söz eder. Aynı zamanda, yorumu daima nedensel analizdeki bir öge olarak görür, "yorumlayıcı açıklama"ya ihtiyaç olduğunu belirtir ve nihai olarak bir "yorumlayıcı sosyoloji"den yana çıkar (Ringer, 2003: 123). Dolayısıyla Weber, 18. Yüzyılda Herder ile başlayıp Alman Tarih Okulu (Tarihçi Okul), Dilthey ve Rickert tarafından ortaklaşa paylaşılan bir görüş olarak, "kültürel olguların bir defalık durumlarını kendi özgüllükleri içinde bireysel bütünlükler olarak anlamak gerektiği" görüşüne bağlıdır (Özlem, 2001: 157).

Weber'e göre, araştırmacı, failin ya da failerin aklından ne geçtiğini; gerçekte nelerin onları o şekilde hareket etmeye sevk ettiğini bilmelidir (Ringer,

2003: 135). Sosyologlar, başkalarının eyleminin anlamlılığını, ya aktörlerin eylemlerine atfettikleri anlamın entelektüel bir kavramasını gerektiren “aklı” anlama veya “eylemin gerçekleştiği duygusal bağlamın” kavranışına atıf yapan “eşduyumsal” anlama yoluyla anlayabilir. Böylece, örneğin sivil görevlilerin gayr-i şahsî mevzuat ve yasalara yönelişinin arkasında yatan motivasyon sosyolog tarafından anlaşılabilir, yakın arkadaşların birbirlerine yönelişinin arkasındaki motivasyonun anlaşılabilir gibi. Bu başarılı ölçüde Weber’e göre eylemin *nedensel* bir açıklaması sağlanır. Böylece gözlenebilir bir faaliyetin arkasındaki muhtemel farklı saikler (motive), buna göre eylemin öznel anlamlılığının değişme tarzı ve eylem konusunda ortaya çıkan anlamlı farklılıklar belirlenmiş olur (Kalberg, 2009: 43).

Weber, anlamının dört türünden bahseder. Doğrudan anlama, açıklayıcı anlama, empatik anlama, rasyonel anlama.

Doğrudan anlama, bir eylemin amaçlanmış anlamının doğrudan doğruya anlaşılması demektir. Örneğin, $2 \times 2 = 4$ yargısının anlamını, bu yargıyı işitir işitmez ya da okur okumaz derhal “anlarız” (düşüncelerin rasyonel doğrudan anlaşılması) ya da kendisini yüz ifadelerinde, nidalarda, irrasyonel hareketlerde tezahür ettiren bir öfke patlamasını doğrudan anlarız (duyguların doğrudan irrasyonel anlaşılması) ya da ağaç kesen birisinin...bir hayvana nişan alan birisinin davranışını doğrudan anlarız (eylemlerin doğrudan rasyonel anlaşılması)(Ringer, 2003: 137).

Weber, üç tür ânında anlamadan söz eder: 1) bir düşüncenin ânında rasyonel olarak anlaşılması (rasyonel ânında anlama); 2) duyguların irrasyonel olarak ânında anlaşılması (irrasyonel/duygusal anlama); 3) eylemin rasyonel olarak ânında anlaşılması.

Açıklayıcı anlama, bir olguyu, bir süreci, bir eylemi motiflerine dayanarak rasyonel olarak anlamaktır. Başka bir deyişle, açıklayıcı anlama, rasyonel (amaçsal/rasyonel ve değersel/rasyonel) ve irrasyonel (duygusal) motiflerin, ancak, kendisi de kuruluşu bakımından rasyonel olan bir bilimsel söylem içinde nedenler olarak anlaşılmasını sağlar (Özlem, 2001: 170).

Örneğin, $2 \times 2 = 4$ yargısını sesleten ya da yazan kişinin, bunu belli bir zaman ve belli bir bağlamda yapmasıyla ilintilendirilen anlamını, söz konusu kişinin yargının “uyduğu” ve böylelikle belli bir anlam kazandığı ekonomik bir hesaplama uğraştığını gördüğümüz taktirde belirecek olan anlamını motivasyonu esas alarak “anlarız”...(motivlerin rasyonel anlaşılması). Ağaç kesme ya da silahla nişan alma eylemini, bu eylemi yapan kişinin bunu ücret karşılığı olarak ya da...eğlence olsun diye (rasyonel olarak) ya da sinir sistemindeki uyarıcılara bilinçdışı bir tepki olarak (irrasyonel olarak) yaptığını bildiğimiz taktirde, yalnızca doğrudan anlamakla kalmayız, aynı zamanda eylemin motivasyonu bakımından anlarız...Son olarak, öfke patlamasını...kıskançlıktan ya da kırılmış bir gururdan kaynaklandığını bildiğimiz taktirde, motivasyon esasında anlarız (duygusal olarak koşullanmış ve dolayısıyla motivasyon bakımından irrasyonel).

Tüm bunlar anlaşılabilir anlam bağıntılarıdır; bunların anlaşılmasını davranışın sergilediği gerçek akışa dair açıklamalar olarak görürüz (Ringer, 2003: 138).

Empatik anlama, diğer insanların duygularının neler olduğunu bildiğimiz ve aynı zamanda benzer duyguları kendimizde denediğimiz zaman gerçekleşebilecek bir anlama türüdür (Keat ve Urry, 1994: 205). İnsanların bir “değer” ve “amaç”a bağlı eylemler kadar olmasa da, bu “değer” ve “amaç”ları ne oranda kendi yaşama deneyimimiz ve yaşantılarımız içerisinde empatiyle duyabiliyorsak, o oranda anlama olanağımız vardır. Ama, kendi yaşama deneyimimize, kendi yaşantılarımıza girmemiş “değer” ve “amaç”ları anlamamız zordur. Örneğin, bireyi bir önemli yönüyle “özgür ve başkalarıyla eşit insan” olarak gören bir Batılı için, Doğu’ya özgü el ve etek öpme eyleminin motiflerini anlamak zor olacaktır. Bir başka deyişle, kendi yaşam deneyimimize, kendi yaşantılarımıza girmemiş “değer” ve “amaç”ları, ancak, Weber’in sözleriyle “kendi duyuşal/duygusal yaşanmışlığımızdan çıkan yönelim noktalarından hareketle” anlaşılır kılabiliriz (Özlem, 2001: 165). Korku, hiddet, hırs, haset, kıskançlık, aşk, hayranlık, gurur, intikam isteği, sadakat, teslimiyet ve ihtirasın her türü gibi hissi tutumlara ve (bir gayeye bilinçli olarak yönelmiş davranışlara nispetle) akıldışı olan davranışlara ne kadar açık olursak bunları daha sarıh bir şekilde hissedebilme imkânımız da o derece artmaktadır. Lakin her halükarda, bu hissi tutumların yoğunluk derecesi bizim gücümüzü aşsa bile, bunları kendimiz yaşamış gibi hissederek anlamaya ve davranışın, istikameti ve kullanılan vasıtalar üzerindeki belirleyici tesirini zihnen ortaya çıkarmaya çalışmalıyız (Weber, 2011b: 18).

Son olarak Weber’in metodolojisinde *anlamanın rasyonelliği* vurgulanır ve hatta onun metodolojisinde, yorumcuların, anlamaya çalıştıkları eylemlerin ve inançların “rasyonel” olduğunu varsayarak işe başlamaları gerektiğini bildiren düsturdan daha merkezi bir öge yoktur (Ringer, 2003: 129). Weber rasyonel eylem hakkında iki önemli örnek verir. İlki, mantıksal veya matematiksel bir tezin ileri sürülmesi örneğidir. Burada sonucun, öncüllerden tümdengelsel olarak çıktığını görebiliriz. İkinci örnek, belirli bir hedefin elde edilmesinde en etkili aracın seçimiyle ilgili eylemdir. Her iki olayda da “rasyonel anlama”ya sahip olduğumuz söylenebilir. Weber için “rasyonel anlama” diğer formel ilişkilerin rasyonelitesini veya geçerliliğini tanımamız halinde söz konusudur. Weber, bazen rasyonel anlamanın diğer tiplerden daha “emin” olduğunu ifade eder (Keat ve Urry, 1994: 175)

6.5. Değer Tarafsızlığı ve Nesnellik

Weber’in değerler ile sosyal bilim arası ilişki konusundaki görüşünün altı temel ögesi şöyle özetlenebilir: İlki, değer yargıları, ki Weber bunları fenomenlerin değerlendirilmesi olarak tanımlar. Bunlar olgusal önermelerden mantıksal olarak çıkarılamazlar. Buna göre, sosyal bilimlerdeki olgusal betimlemeler ve açıklamalarla ilgilenirler, herhangi bir değer yargısının doğruluk ve yanlışlığı ileri sürülemez. İkincisi, sosyal bilimciler, gerek

yazılarında gerek öğrettiklerinde, değer yargıları koymamalıdır. Weber, bunun, kendisinin bir değer yargısı olduğunu vurgular. Üçüncüsü, sosyal bilimciler kendilerini zorunlu olarak doğruluk, nesnellik gibi bilimsel değerlere adanmışlardır. Dördüncüsü, diğer insanların değerlerini incelemek önemlidir. Zira bunlar çoğu kez insanların eylemlerinin önemli nedensel belirleyicileridir. Ve sosyal bilimcinin çalışmalarını, kendi değerlerinin konuyu çarpıtmasına imkân vermeksizin yürütmesi, olanaklıdır. Beşincisi, karşımızdaki sonsuz sayıdaki karmaşık somut gerçeklikten, soruşturma amacıyla bazı objeler seçmek zorundayızdır. Ama objeleri değer ilgilerine göre seçmek, ya seçilmiş objeler hakkında ya da onların ilişkili olduğu değerler hakkında olumlu değer yargılarında bulunacağımız anlamına gelmez. Altıncısı, bir kez bu seçim yapıldıktan sonra, bilimsel soruşturma içinde artık, değer-ilgisi ile değer-yargılarının pek bir işlevi kalmaz. Nedensel açıklama süreci, kesinlikle nesnel bilimsel iddia ve kanıtların kuralları tarafından yönlendirilmelidir ve yönlendirilebilir (Keat ve Urry, 240).

Bu çok yönlü tavrın iki önemli kavramı değer yargısı ve değer ilişkisidir. Değer yargısı kavramının anlaşılması kolaydır. Özgürlüğün temel bir şey olduğunu düşünen, söz ve düşünce özgürlüğünün temel bir değeri olduğunu belirten yurttaş, içinde kişiliğini ortaya koyduğu bir yargıyı dile getirir. Bir başka kişi bu yargıyı kabul etmemekte ve söz söyleme özgürlüğünün büyük bir önemi olmadığını düşünmekte özgürdür. Değer yargıları kişisel ve öznedir. Herkes özgürlüğü olumlu ya da olumsuz, birincil ya da ikincil bir değer olarak, her şeyden önce korunması gereken ya da bir başka düşünceye bağımlı kılınabilir ya da kurban edilebilir değer olarak düşünme hakkına sahiptir. Buna karşılık değer ilişkisi formülü şu anlama gelir: Siyaset sosyologu, özgürlüğü, tarihsel öznelerin uğruna çalıştıkları bir amaç gibi, insanlar ve partiler arasında anlaşmazlıklar ya da çatışmalar gibi düşünecek ve geçmişin siyasal gerçekliğini onu özgürlük değeri ile ilişkiye sokarak inceleyecektir. Özgürlük değeri siyaset sosyologu için bir başvuru merkezidir, o, buna bağlı olduğunu açıklamak zorunda değildir. Sosyolog için özgürlük değerinin, incelenecek gerçekliğin bir kısmı ile uğraşmaya yardım edecek kavramlardan biri olması yeterlidir (Aron, 2010: 359).

Weber araştırma sürecinde değerlerin özel bir yeri olsa da araştırma verilerinin toplanması sırasında değerlerin göz ardı edilmesi gerektiğini söylemektedir (Hira, 2000a: 55). Weber'e göre, araştırmacılar, araştırma sürecinde, mümkün olduğu kadar ideolojik tercihlerini, kişisel değerlerini, zevk ve nefretlerini bir kenara bırakmak ve dürüst ve tarafsız olarak kalmak için azamî çabayı göstermek zorundadırlar. Tarafsız gözlem, ölçüm, mukayese ve kaynakların değerlendirilmesi kadar net araştırma standartları, sosyal bilimcilerin yerleşik ideali olmalıdır. Araştırma konusu grupların değer, alışkanlık ve davranışları kendilerine itici geldiğinde bile araştırmacılar bu ideale sadık kalmalıdır (Kalberg, 2009: 43).

7. Sonuç

Günümüzde “bilim”in ve “bilimsel etkinlikler”in paradigma kavramından bağımsız olduğunu iddia etmek neredeyse imkânsızdır. Çünkü her bilimsel etkinlik, birtakım ontolojik, epistemolojik ve metodolojik sayılılardan hareketle gerçekleştirilmektedir. Bu sayılılar da paradigma kavramını oluşturmaktadır. Zaten bilimsel etkinlik herhangi bir paradigmaya dayanmamış olsaydı, bilimsel çalışmalar başlangıç aşamasındaki olgu biriktirme işlemiyle sınırlı kalır, bu olgular da belli bir bilimin gelişmesine hizmet edecekleri yerde, büyük bir karmaşa oluşturmaktan başka bir işe yaramazlardı. Dolayısıyla paradigma, bilimin varlığı ve gelişimi için zorunlu koşuldur.

Sosyal bilimlerde iki tür paradigma söz konusu edilmektedir: Pozitivist/açıklayıcı paradigma ve anlayıcı/yorumlayıcı paradigma. Pozitivist/açıklayıcı paradigmaya göre, doğa bilimlerinde geçerli olan “gerçeklik/evren, vardır ve duyu verileriyle *bilinebilir*; evrende *düzen* ve *hiyerarşi* vardır; *mekanik* bir işleyiş nedeniyle *determinizm* vardır ve bilimin görevi, gözlem/deney yoluyla evrensel doğa yasalarını bulup onların işleyişini tespit etmektir” şeklindeki kabuller, sosyal bilimler için de geçerlidir. Sosyal bilimlerde de bu özellikler aranmalıdır. Doğa bilimleriyle uyumlu pozitivist *sosyal* bilim paradigmasına göre, insanın dışında işte-orada-verili bir toplum vardır; toplumda *düzen* ve *hiyerarşi* vardır; tam olarak mekanik olmasa da toplumsal işleyişte büyük ölçüde *determinizm* vardır ve bilimin görevi, *gözlem* ve *empirik* veriler yoluyla o toplumun işleyiş *kanunlarını* (toplumsal yasaları) bulup onların işleyişini tespit etmektir.

Anlayıcı/yorumlayıcı paradigmaya göre ise, konusu insan ve kültür olan sosyal bilimler için, doğa bilimlerinin kabulleri bağlayıcı değildir. Bilimin konusu olan toplumsal ve kültürel olaylar/fenomenler *tarihseldir*, toplumsal *özneler* vasıtasıyla *inşa* edilmiştir. Dolayısıyla toplumsal hayatta, determinasyon değil, (olumsal) *nedensellik*, *olasılık* ve *rastlantı* söz konusudur. Bilimin görevi ise, toplumsal aktörlerin kendi hayatları ve eylemleri ile ilgili *yorumlarını* doğru olarak *anlamaktır*. Böylece *aktör-eylem* ilişkisinin *bireysel* ve *toplumsal* bilgisi kazanılmış olacaktır. Bu bilgiler çerçevesinde Max Weber'in metodolojisini şöyle özetleyebiliriz:

1. *Weber her -iki paradigmadan etkilenmekle beraber- ne tam olarak pozitivist ne de idealist olarak nitelendirilemez.* Weber, gerek teorik gerek uygulamaya dönük çalışmalarıyla ortaya koyduğu sosyoloji anlayışında, bu paradigmalardan herhangi birini esas almamış, her iki paradigmanın zayıf yönlerini kendi oluşturduğu kavramlarla kapatmaya çalışmış ve sonuçta da bu paradigmalarla ilişkili ama farklı, *kendine özgü bir metodoloji* geliştirmiştir.

2. *Weber, pozitivist/açıklayıcı paradigmaya karşı tutumunda genellikle “olumsuz ve eleştirel” olmakla birlikte, onun “genelleştirilebilir” ve “empirik” bilgi hedefini benimsemiştir.*

Weber pozitivist paradigmayı, “determinist” ve “yasacı” yapısından dolayı eleştirmektedir. Çünkü Weber’e göre, insanlar, tarihsel/toplumsal/kültürel dünyanın içinde yaşarlar, dolayısıyla bu dünyanın anlaşılma yöntemi “genel yasalardan tümdengelim yoluyla çıkarımlar yapmak” olmamalıdır. Weber, insan eylemlerinde ve toplumsal hayatta *düzen* ve *nedensellik* olduğunu kabul eder, ancak “yasa”yı reddeder.

Weber, pozitivistin “bilimde nesnelliğin ancak empirik olgulara dayanılarak sağlanabileceği” şeklindeki görüşünü benimser. Bu nedenle de, *bilimde olgusal denetlenebilirlik* ilkesini sık sık vurgular. Ayrıca, bilimsel bilginin “genelleştirilebilir” olması gerektiğine inanması da onu, pozitivist paradigmaya yaklaştırmaktadır.

3. *Weber, anlayıcı/yorumlayıcı paradigmaya karşı tutumunda genellikle “olumlu” olmakla birlikte, onu, “empirik denetlenebilirliğin eksikliği nedeniyle bilim dışı kalma” tehlikesinden dolayı eleştirmiştir.*

Weber’in anlayıcı/yorumlayıcı paradigmaya yakınlığı, pozitivistlere olan yakınlığından daha barizdir. Çünkü birçok sosyolog onu, “anlama/yorumlama” yöntemini sosyolojiye uygulamasından dolayı, “yorumlayıcı sosyoloji”nin kurucusu olarak görür. Kendisi de kendi sosyolojisini “anlamacı” ya da “yorumcu” olarak isimlendirmiştir. Onun metodolojisinde, anlayıcı/yorumlayıcı gelenekten esinlenilerek oluşturulmuş birçok kavram vardır: “Anlama”, “yorumlama”, “niyet”, “motiv”, “değer”, “bağlam” vb.

Weber, anlayıcı yorumlayıcı paradigmayı, “psikolojizm”e kayma tehlikesi içermesinden dolayı eleştirir. Weber, Dilthey’in önerdiği anlamda bir “sezgici” ve “içe bakışçı” *anlamayı* olgusal olarak denetlenebilirliğe imkân sağlamadığı için reddetmiştir. Bu yüzden de “sosyolojik anlama” ile “psikolojik anlamayı” birbirinden ayırarak, “sosyolojik anlama”yı tekrar tanımlamıştır.

4. *Weber, kendi özgün metodolojisini oluşturmuştur.* Onun metodolojisinin temel özellikleri ise şunlardır:

▪ Sosyolojinin araştırma nesnesi, her türlü insan eylemi değil, “öznel bir anlam”a bağlı olarak oluşturulmuş eylemdir.

▪ Toplumsal hayatta *belirlenimci* “yasa”lar değil, *olumsal* “nedensellik” söz konusudur. Toplumsal olayları/fenomenleri oluşturan sebepleri kavramak gerekir. Toplumsal eylemlerin “motiv”leri, diğer bir ifadeyle, tekil örnek olaylarda kişileri harekete geçiren şeyin ne olduğunu belirlemeye çalışmak gerekir.

▪ Sosyolojinin inceleme nesnesi her türlü insan eylemi değil, *öznel bir anlamla* bağlı olarak gerçekleştirilmiş insan eylemidir. Dört tür davranış tipi vardır: *Amaçla ilgili akılcı* davranış, bir *değerle* ilişkili *akılcı* davranış, *duygusal* ya da *heyecana* bağlı davranış ve *geleneksel* davranış.

▪ Toplumsal eylemler ile anlamlar arasındaki bağıntıların kurulması ve genelleştirilebilir bilginin elde edilmesi *ideal tip* kavramları vasıtasıyla

olacaktır. Hayali olarak tasarlanmış olan ideal tipler, iç bağlantılarıyla, nedenleriyle ve önemleriyle somut kültürel olay ve fenomenler hakkında bilgi edinmemizi sağlarlar.

▪ İnsanın eylemleri “motivasyonel” olduğuna göre sosyologlar, toplumsal aktörlerin eylemlerine yükledikleri *anlamları* “açıklayarak” “anlamalı”dırılar. Dört tür anlamadan söz edilebilir: “doğrudan/ânında anlama”, “açıklayıcı anlama”, “empatik anlama” ve “rasyonel anlama”.

▪ “Değer yargısı ve değer ilişkisi” ayrımı yapılmamıştır. Araştırmacı kendi değer yargılarını çalışmasına yansıtılmamalıdır, ancak konu seçimi bu kapsama girmez. Diğer taraftan toplumsal olay ve fenomenler, tarihsel ve toplumsal “özne”ler tarafından gerçekleştirildikleri için, toplumsal eyleyenlerin “değer” ve “amaçları” ile ilişkili olarak anlaşılmalı çalışılmalıdır.

Sonuç olarak, Max Weber'in, pozitivist/açıklayıcı paradigmaya yaklaşımında genellikle “olumsuz ve eleştirel” olup, onu yalnızca “genelleştirilebilir” ve “empirik” bilgiye ulaşmak istemesi noktasında olumsuzluğu; anlayıcı/yorumlayıcı paradigmaya karşı tutumunda ise genellikle “olumlayıcı” olup, “onun felsefi duruşunu ve kavramlarını” çoğunlukla kendi metodolojisine katması ve onu yalnızca, “olgusal denetlenebilirliğin yetersizliği noktasında” eleştirmesinden yola çıkarak diyebiliriz ki, Weber, anlayıcı/yorumlayıcı paradigmanın dairesi içindedir ancak o bu dairenin pasif bir elemanı değildir. O, bu daireyi anlayıcı/yorumlayıcı paradigma lehine genişletmekle birlikte, pozitivist paradigmanın dairesine de yaklaştırmaya çalışmış, bu çabası neticesinde de kendi orijinal metodolojisini inşa ederek sosyal bilimler metodolojisinde önemli bir yere sahip olmuştur.

Kaynakça

- AKPOLAT, Yıldız, (2007). “Durkheim'dan Giddens'a Pozitivist Sosyoloji”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, X(2), ss.53-87.
- ARON, Raymond, (2010). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, 8. Baskı, İstanbul, Kırmızı Yayınları.
- BENTON Ted, CRAİB Lan, (2008). *Sosyal Bilim Felsefesi*, Çev. Ümit Tatlıcan-Berivan Binay, İstanbul, Sentez Yayınevi.
- BİRAND, Kâmiran,(1998). *Kâmiran Birand Külliyyatı*, Ankara, Akçağ Yayınları.
- ÇİFTÇİ, Adil (2003a), *Nasıl Bir Sosyal Bilim*, Ankara, Kitâbiyât Yayınları.
- DİKEÇLİGİL, Beylü, (2009). “Sosyal Bilimler Epistemolojisinde Sorunların Kaynağı: Ontolojiyi Unutmak”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, Cilt:1-3 Sayı:1-6, ss.47-67.
- ERGUN, Doğan, (2005). *Sosyoloji ve Tarih*, 4. Baskı, Ankara, İmge Kitabevi.

- FREUND, Julien, (2010). "Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi", Çev. Kubilay Tuncer, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Editörler: Tom Bottomore, Robert Nisbet, (Yayına Hazırlayanlar: Mete Tunçay, Aydın Uğur), 2. Baskı, İstanbul, Kırmızı Yayınları.
- FREYER, Hans, (1968). *İçtimai Nazariyeler Tarihi*, Çev. Tahir Çağatay, 2. Baskı, Ankara, Ayyıldız Matbaası.
- HİRA, İsmail, (2000a). "Max Weber'in Yöntem Anlayışı", *Bilgi Dergisi*, (2), ss.45-58.
- HİRA, İsmail, (2000b). "Yasa Koyucu Tasarımdan Yorumcu Tasarıma", *Bilgi Dergisi*, (3), ss.81-96
- KEAT Russel, Urry John (1994). *Bilim Olarak Sosyal Teori*, Çev. Nilgün Çelebi, Ankara, İmge Kitabevi.
- KALBERG, Stephen (2009). *Max Weber'i Anlamak*, Çev. Bedri Gencer, Ankara, Lotus Yayınevi.
- KUHN, Thomas S., (2008). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 8. Baskı, İstanbul, Kırmızı Yayınları.
- KUŞ, Elif, (2007a). *Nitel-Nitel Araştırma Teknikleri*, 2.baskı, Ankara. Anı yayınları.
- KUŞ, Elif, (2007b). "Sosyal Bilim Metodolojisinde Paradigma Dönüşümü ve Psikolojide Nitel Araştırma", *Türk Psikoloji Yazıları*, 10 (20), ss. 19-41.
- NEUMAN, W. Lawrence (2007). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, Çev. Sedef Özge, İstanbul, Yayınodası Yayıncılık.
- ÖZLEM, Doğan, (2000). *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, 4.Baskı, İstanbul, İnkılâp yayınları.
- ÖZLEM, Doğan, (2001). *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, 3. Baskı, İstanbul, İnkılâp Yayınları.
- PUNCH Keith F., (2005). *Sosyal Araştırmalara Giriş*, Çev. Dırsun Bayrak, H. Bader Arslan- Zeynep Akyüz, Ankara, Siyasal Kitabevi.
- RİNGER, Fritz (2003). *Weber'in Metodolojisi*, Çev. Mehmet Küçük, Ankara, Doğu Batı Yayınları.
- RUSSEL, Keat, URRY, John, (1994). *Bilim Olarak Sosyal Teori*, Çev. Nilgün Çelebi, Ankara, İmge Kitabevi.
- TAŞ, Kemalettin (2011). *Sosyal Bilim Paradigmaları Açısından Sosyolojik Metodoloji*, Isparta, Hondu Kitabevi.
- WEBER, Max, (2011a). *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, İstanbul, Deniz Yayınları.
- WEBER, Max, (2011b). *Sosyolojinin Temel Kavramları*, Çev. Medeni Beyaztaş, İstanbul, Yarın Yayınları.

KELAMDA SÜNNET KAVRAMI ÜZERİNE -Ebû Hanife'ye İsnat Edilen Risaleler Bağlamında Bir Değerlendirme-

Galip TÜRCAN*

Özet

Sünnet, dinî terminolojide iki şekilde yer almaktadır. Şer'î deliller içinde Kitâb'tan sonra gelen ve hiyerarşik olarak ikinci delil olan Sünnet, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleridir. Çalışmamızda konu edindiğimiz Sünnet ise daha ziyade bid'at kelimesinin karşıtıdır. Şu halde dinin itikadî/kelamî ve amelî/fikhî tercihlerinin esasında yer alan belirleyici bir kavram olarak Sünnet, dinin temel bakışını ifade etmektedir. Kur'an başta olmak üzere Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri ile sahabe ve tabiûnun yorumları bizim çalışmamıza konu Sünnet'in içeriğini oluşturmaktadır. Bu kavramı Ebû Hanife'nin risaleleri üzerinden ele alacağız. İlk kelam metinleri arasında değerlendirilen bu risaleler, Sünnet'e ilişkin önemli tespitler içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Sünnet, Sahabe, Ebû Hanife, Mâtürîdî.

Abstract

Theology on The Concept of Circumcision an Assessment of The Tractates Attributed to Abu Hanifa

Sunnah gets involved in religious terminology in two ways. Sunnah, which comes after the Qur'an and hierarchically the second evidence in the Sharia evidences, is the Prophet's words, acts and confirms. Sunnah, which is the subject of our study, is opposite of the word bid'ah mostly. Thus, Sunnah, as a concept determinative, situated in the basis of religion's i'tiqâdî/kalâmî and juridical/fiqhî preferences, expresses the basic view of religion. Especially the Quran, Prophet's words and actions with reviews of the Companions and the Tabiun constitute the content of Sunnah, which is the subject of our study. We will deal with the concept through Abu Hanifa treatises. This treatises considered of first theology texts, include the important findings related the Sunnah.

* Prof. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı

Key Words: Qur'an, Sunnah, the Companions, Abu Hanifa, Maturidi.

Ebû Hanife (ö. 150/767), Sünnet'i 'insanların öğrendiği şeylerin en değerlisi'¹ olarak tanımlamaktadır. Sünnet'e ilişkin bu tanımlama belki de literatürde bu şekli ile ve bu kesinlik düzeyinde ortaya çıkan en güçlü nitelemedir. O da Ebû Hanife tarafından gerçekleştirilmiştir. Sünnet ile kastedilen anlamı, Ebû Hanife'nin zikri geçen nitelemeden neyi kastettiğini ve bir manada hem itikadî/kelamî hükümler hem de amelî hükümler açısından Sünnet'in ne tür bir çerçeve oluşturduğunu belirlemek gerekmektedir. Akılî spekülâtif tutumu benimsemesi yanında naslarla tespit edilen itikadî düzlemin ihmal edilmemesi bakımından kelâmın işleyişini denetleyen Sünnet'in gerçekçi bir tanımı yapılmalı ve Sünnet'i inşa eden unsurların tek tek ve birbirleri ile ilişkisi yine bu unsurlar arasında var olan hiyerarşi teorik düzeyde gösterilmelidir. Sünnet'i bu anlamda çerçeve bir kavram olarak tanımlayan ve hatta Sünnet'i dinin usûl ve furû'una ilişkin bütün yönleri ile ele almak isteyen Ebû Hanife, henüz erken sayılabilecek bir dönemde, kavramsal ve terminolojik yetersizliklere rağmen belki şartları da zorlayarak konuyu, belli bir sistematik içerisinde olmasa bile, ele almaya çalışmış, sonraki dönemlerde Sünnet'in tanımı içerisinde yer bulacak unsurları ve bu unsurların Sünnet bakımından ne anlama geldiğini tek tek değerlendirmiş, ilgili unsurlar arasındaki hiyerarşiye işaret etmiş, kelâmın bir çok konusunda ilk tespitleri yaptığı gibi kelâmın usûlüne dahil edilebilecek böyle bir konuda da kendisinden beklenen ilk hamleleri yapmıştır. Onu takip eden kelâmcılar ise Sünnet'i tanımlarken ve Sünnet'e ilişkin kendi tercihlerini oluştururken Ebû Hanife tarafından geliştirilen bakışı esas almış, zaman zaman da açıklamaları sırasında Ebû Hanife'ye atıf yapmıştır.²

Bu çalışmada Sünnet kavramının içeriğini ve Sünnet'in, kendine yüklenen otorite ile birlikte itikadî hükümlerin çerçevesini belirlemedeki katkısını Ebû Hanife'nin risalelerini asıl alarak değerlendireceğiz. Ebû Hanife'nin risaleleri ilk kelâm metinleri arasında yer almaları nedeniyle böyle bir çalışma için önemli bir materyal olarak ortada bulunmaktadır. Sonraki kelâm metinlerinden de Ebû Hanife'nin ilgili konudaki tercihlerini destekleyecek tespitlere yeri geldikçe işaret edilecektir.

Kelâmcılar, Sünnet'i kendi usûlleri gereği geniş sayılabilecek nitelikte tanımlamışlar ve bu tanım içerisinde dinin temel kaynaklarına ve o kaynakların hiyerarşik konumuna doğrudan işaret etmişlerdir. Onların Sünnet'e uygun

¹ Ebû Hanife, Nu'man b. Sabit, *Risâletu Ebî Hanife, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981, 69.

² el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim, *Kitabu Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Hans Peter Lens, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, Kahire 1383/1963, 4; Bkz. en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tebîratu'l Edille*, I-II, Tahkik: Claude Salamé, Institut Français de Damas, Dimeşk 1990, II, 894.

görmüş olduğu içerik, Kitâb ile birlikte dinin ikinci kaynağı (Hz. Peygamber'e isnat edilen söz, fiil ve takrirleri) anlamındaki Sünnet dışında dinin itikadî/amelî niteliğini belirleyen kaynakların ve uygulama örneklerinin bütününe kapsamaktadır. Buna göre Sünnet, 'Hz. Peygamber'in, sahabenin, tabiûnun ve onlara tabi olan imamların yolu' olarak tanımlanabilir.³ Şu halde geçerli dinî tutumun adı olan Sünnet, Kur'an'ın yaklaşımını içerdiği gibi Hz. Peygamber'e atfedilen bütün söz ve pratikleri bir eksen üzerinde birleştiren prensipleri, sahabenin tercihleri yanında sahabeden sonraki neslin yani tâbiûnun bakışını da içeren bir kavram olarak değerlendirilmelidir.⁴ Sünnet bu şekilde anlaşılınca Sünnet'e aykırı sayılan dinî tutum ve tavırlar bid'at diye adlandırılacaktır.⁵ Bid'at, 'Sünnet'e aykırı bir fiil, şer'î bir delilin gerektirmediği, sahabe ve tabiûnun tercihleri arasında yer almayan bir iş'⁶ diye tanımlanabilir.

Dinî/itikadî doğrunun belirlenmesinde Sünnet ve bid'at kavramlarının çift taraflı kullanımı gerekmektedir. Herhangi bir itikadî hükmün geçerliliği, Sünnet'e uygunluğu ile dile getirilecek, Sünnet'e aykırı olan hüküm ise bid'at diye nitelenecektir. Sünnet'in belirleyiciliği ve otoritesi bid'at kavramının dışlayıcılığı ile desteklenmektedir. Sünnet'e uygun tutumların taraftarları Ehl-i Sünnet (Ehlu's-Sunne), bid'at diye nitelenen tutumların taraftarları da Ehl-i Bid'at (Ehlu'l-Bid'a) diye adlandırılır. Sünnet kavramı, zıddı ile yani bid'at kavramı ile daha anlaşılır kılındığı gibi anlamının belirginleşmesi cemaat kavramı ile de desteklenmektedir. Ehl-i Sünnet tabiri yanında Ehl-i Sünnet ve Cemaat (Ehlu's-Sunne ve'l-Cemâa) tabiri de dinî kültürde ilk zamanlardan itibaren sıkça kullanılmaktadır. Cemaat kelimesi 'yanılması düşünülemeyecek olan çoğunluğu' ifade etmektedir. İcma ile de ilişkili olan kelime zikri geçen tabir içinde yer aldığı zaman bir hükmün Sünnet'e uygun olması yanında Müslüman çoğunluk tarafından da benimsendiğini göstermektedir.⁷ Cemaat kelimesi yukarıdaki terkip içerisinde yer aldığı Sünnet'in otoritesini güçlendirmektedir. Ehl-i Sünnet'in bir topluluk olarak mahiyetini sorgulayan Mâturîdî (ö. 333/944) şu ifadelerle yer vermektedir: "Allah, düşünebilen bütün insanlara tevhit inancını bahşetmiş ama onlar sahip oldukları bu tevhit inancını değişik yorumlarla bozmuşlardır. Ancak bir İslam fırkası Allah'ın verdiği bu inanca sadık kalmıştır."⁸ Mâturîdî'nin burada 'bir İslam fırkası' diye tanımladığı

³ el-Pezdevî, 3, 242.

⁴ el-Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed, *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, Tahkik: Arif Aytekin, Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslamiyye, Kuveyt 1989/1409, 24.

⁵ el-Curcânî, es-Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (Mısır) 1938/1357, 37.

⁶ el-Curcânî, 37; ayrıca bkz. et-Tahâvî, Ebû Cafer, *Ehl-i Sünnet İnanç Esasları Tahâvî ve Akaid Risalesi*, Tahkik: Arif Aytekin, Seha Neşriyat, İstanbul 1985, I, 313.

⁷ el-Pezdevî, 342.

⁸ el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitabu't-Tevhîd*, Tahkik: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İsam, Ankara 2003,184-185.

kesim, Ehl-i Sünnet'tir. Şu halde Mâturîdî, Ehl-i Sünnet'i itikadî düzeyde diğer bütün fırkalardan ayrı ve itikadî tavırlar bakımından isabetli görmektedir.

Ebû Hanife'ye göre hidayet ancak Kur'an'ın getirdiği, Hz. Peygamber'in davet ettiği ve aralarında anlaşmazlıklar çıkana kadar sahabenin tercih ettikleri ile gerçekleşebilecektir. Onun ötesinde her şey bid'at ve muhdestir.⁹ Şu halde Kur'an'a, Hz. Peygamber'e ve sahabeye aykırı şekilde ortaya çıkan her şey bid'at¹⁰ yani Sünnet karşıtıdır. Kur'an, Allah'ın zâtı ile kâim ezeli bir niteliktir ve onun yaratılmış olduğunu ileri süren kimse küfre girmiştir.¹¹ Ebû Hanife Kur'an'ın Sünnet içerisindeki tartışmasız yerini bu şekilde belirlemektedir. Dindeki konumu ne olursa olsun Peygamber, Kur'an'a aykırı davranamaz. Temel itikadî konular Kur'an'a başvurularak anlaşılacaktır.¹² Kur'an'ın huccet olduğunu, Sünnet'in de Kur'an'ı desteklediğini dile getiren¹³ Ebû Hanife, buradaki Sünnet kelimesi ile çalışmanın başında kastettiğimiz genel anlamdaki Sünnet'i değil, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri anlamındaki Sünnet'i kastetmektedir. Müslümanlar arasındaki ayrılığı gidermek için gönderilmiş olan Peygamber, onlara Kur'an'ı tefsir etmiştir.¹⁴

Ebû Hanife'yi takip eden ve onun itikadî/kelamî tercihleri üzerine bir mezhep inşa eden Mâturîdî, Kur'an'a ilişkin yaklaşımları bakımından da elbette onu takip etmektedir. Mâturîdî'ye göre Kur'an'da kıyamete kadar olacak şeylerin ve ihtiyaçların hükmü mevcuttur.¹⁵ Dinde gerçekleştirilmek istenen değiştirme girişimleri Kitâb yoluyla tespit edilecek ve Kitâb'ta yer alan ilkeler dünyanın sonuna kadar devam edecektir.¹⁶ Mâturîdî bu ifadeleri ile Kur'an'ın, Sünnet'teki yerini daha sistematik düzeyde dile getirmiş olmaktadır. Ebû'l-Muîn Neseî (ö. 508/1114), Ebû Hanife ve Mâturîdî'yi üstad kabul etmektedir.¹⁷ Dolayısıyla Ebû Hanife'nin yaklaşımı Mâturîdî yoluyla Neseî tarafından devam ettirilmiş olmaktadır. Nitekim Neseî, Kitâb'ın delil olmasını *Tebşiratu'l-Edille*'de açık ifadelerle dile getirmektedir.¹⁸ Ona göre Kelamcılar te'vil imkanı olmayan muhkem ayetlere dayanarak hüküm vermektedir.¹⁹

Ebû Hanife'nin metinlerinde yer aldığı üzere, Allah'a ve Allah'ın Kitâb'ına aykırı olamayacağı kesin bir dille ifade edilen Peygamber otoritesi, esasen yalnızca Peygamber dönemindeki ümmet ile sınırlı değildir. Dolayısıyla

⁹ Ebû Hanife, *Risâletu Ebî Hanife*, 67.

¹⁰ Ebû Hanife, *Vasiyyetu Ebî Hanife, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981, 68.

¹¹ Ebû Hanife, *Vasiyyetu Ebî Hanife*, 73.

¹² Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981, 62.

¹³ Ebû Hanife, *Risâletu Ebî Hanife*, 68.

¹⁴ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Muteallim, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981, 13.

¹⁵ el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevdîd*, 294.

¹⁶ el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevdîd*, 308.

¹⁷ en-Neseî, *Tebşiratu'l-Edille*, I, 25.

¹⁸ en-Neseî, *Tebşiratu'l-Edille*, I, 84, 168, 183, 371; II, 726.

¹⁹ en-Neseî, *Tebşiratu'l-Edille*, I, 183.

peygamberliğin sonraki nesiller bakımından da geçerli olacak nitelikte tanımlanması ve teorik temellerinin kurgulanması gerekmektedir.²⁰ Bunun için Hz. Peygamber'i öncelikle ahlaki yetkinlik bağlamında güçlü ve farklı bir konumda tekrar değerlendirmek gerekmektedir. Ancak teorik tutarlılık gereği Hz. Peygamber'in konumunu tam anlamı ile belirlemeden önce diğer Peygamberlerle ve yine onlara atfedilen ahlakî yetkinlikle ilişkili genel prensiplerden söz eden Ebû Hanife, başlangıçta Peygamberlerin büyük-küçük günahlardan uzak bulunduğunu, küfür ve çirkinliklerden münezzehe olduğunu öne sürmektedir. Ancak onların zelle ve hatalarının bulunabileceğini de dile getirmektedir.²¹ Bütün Peygamberleri içine alan bu teorik çerçeveden sonra Hz. Peygamber'i 'Allah'ın Rasûlü ve seçilmiş temiz nebisi' olarak niteleyen Ebû Hanife, onun putlara tapmadığını ve göz açıp kapayana kadar bile olsa şirk koşmadığını, büyük-küçük günah işlemediğini ifade etmektedir.²² Yukarıda dile getirilen tespitler Hz. Peygamber'in dindeki konumunu, otoritesini ve dolayısıyla Sünnet'in inşasında Hz. Peygamber'in etkinliğini yani onun söz, fiil ve takrirlerinin dindeki belirleyiciliğini ifade etmektedir. Nitekim Ebû Hanife, Hz. Peygamber'e isnat edilen hadisleri de Hz. Peygamber'in otoritesine ve karizmasına irca etmektedir. Ancak bu hadislerin geçerliliğine ilişkin en önemli şart Kur'an'a aykırı olmamasıdır. Ebû Hanife, Hz. Peygamber'den Kur'an'a aykırı hadis rivayet eden bir kimseyi reddetmenin Hz. Peygamber'i reddetmek ve onu yalanlamak anlamına gelmeyeceğini, bunun sadece Hz. Peygamber'den gerçek dışı (el-bâtıl) rivayette bulunan kimseyi reddetmek anlamına geleceğini ifade etmektedir. Bu konudaki töhmet de Hz. Peygamber ile ilişkili değil, o kişi ile ilişkilidir. 'Hz. Peygamber'in söylediği her şey, duysak da duymasak da başımız gözümüz üstünerdir' diyen Ebû Hanife, devamlı, 'Hz. Peygamber'in söylediğine inanırız ve onun, Hz. Peygamber'in söylediği gibi olduğuna, Allah'ın emrettiği bir şeyi Hz. Peygamber'in nehyetmediğine, Allah'ın vaslettiği bir şeyi kat' etmediğine, nitelediği bir şeyi O'nun nitelemesi dışında bir şekilde nitelemediğine, her işinde Allah'a muvafık olduğuna, bid'at/icat çıkarmadığına, Allah adına söz uydurmadığına ve tekellüfte bulunmadığına yani sun'î davranmadığına, ilave zorluklar çıkarmadığına şahitlik ederiz' ifadelerini tercih etmektedir. Bu nedenle de zaten Allah Rasûlü'ne itaat eden Allah'a itaat etmiş olmaktadır.²³ Mestler üzerine meshe ilişkin haberin tevatüre yakın olduğunu dile getiren Ebû Hanife, bunu inkar eden kimsenin küfründen korkulacağını öne sürmektedir.²⁴ Söz konusu ifadeler, Ebû Hanife zamanında tevatür ile ilgili terminolojik yaklaşımın geliştiğini göstermektedir. Peygamberin dindeki

²⁰ Bkz. Goldziher, I, "İsmet", Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi, I-XIII, Eskişehir 1997, V/II, 1124.

²¹ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 60.

²² Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 60.

²³ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, 27.

²⁴ Ebû Hanife, *Vasiyyetu Ebî Hanife*, 74.

konumu üzerine konuşan Mâturîdî, Peygamber'in dinde merci' olduğunu ve dinin araştırılması zorunlu konularında etkin olduğunu, hakkın bu çerçevede aranması gerektiğini dile getirmektedir.²⁵ Doğruluğu mucize ile ispatlanmış Peygamberlerin haberleri bilgi vasıtası olarak kabul edilmelidir.²⁶ Dillerin ve isimlerin öğretilmesi, çocuk eğitimi, sanatlar, tıp, meslekler, şehir ve ülke yolları, hayvanların eğitimi ve kullanım yöntemleri, aklın belirlenmesi ve keşfi ile değil, Peygamberlerin öğretmesi ve yol göstermesi ile öğrenilmiş ve ortaya çıkmıştır.²⁷ Şu halde Peygamber'in başka kimse ile kıyaslanamayacak nitelikte güçlü bir otoritesi söz konusudur.

Dinî bir hükmün belirlenmesinde sahabenin tercihi son derece önemlidir. Özellikle sahabe arasında ihtilafın ortaya çıkmasından önceki icmaın göz önünde bulundurulması gerekmektedir.²⁸ Ebû Hanife, sahabenin dindeki bu konumunu ve ağırlığını sarsmamak ve zayıflatmamak için sahabe arasında fiilî çatışmaya kadar uzanan çekişmelerde ve ihtilafta taraf olmamaya özen göstermektedir. Bu anlaşmazlıklardaki hüküm Allah'a terk edilmelidir.²⁹ Nitekim Ebû Hanife, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin durumunu Allah'a bırakmak gerektiğini açık ifadelerle dile getirmektedir.³⁰ Bu yaklaşımını kelâmî düzeyde temellendirmek isteyen Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*'de Rasûllullah'ın ashabını ancak hayırla yad edebileceklerini kaydetmektedir.³¹ Fakat bunun öncesinde o, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin en faziletli insan olduğunu ve her birine sevgi beslemek gerektiğini ifade etmektedir.³² *el-Fıkhu'l-Ebsat*'ta da aynı tercihini tekrarlayan Ebû Hanife, hiçbir sahabîden uzak bulunmamak (teberî) ve birini sevgide diğerine tercih etmemek gerektiğini, bunu da diğer bir takım temel ilkelerle (kıble ehlinden kimseyi günahı nedeniyle tekfir etmemek, imanı kimseden nefyetmemek, iyiliği emr ve kötülüğü nehyetmek vb.) birlikte *el-fıkhu'l-ekber* (itikadî bakımdan benimsenmesi gereken zorunlu yaklaşım) diye nitelemektedir. Yani Ebû Hanife, temel itikadî tutumun ne olduğunu dile getirirken sahabe ile ilgili bu ilkeyi zikretmektedir.³³ Söz konusu yaklaşım, sahabenin dindeki konumunu ve belirleyiciliğini önemli ölçüde destekleyecek bir tavır olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak Ebû Hanife, zaman zaman sahabenin tercihlerini yorumlamış, söz gelimi onların itikadî tartışmalar konusundaki tutumunu yani kelâmî tercihleri reddeden tavrını aynı ile tekrar etmek, dolayısıyla aklî spekülâtif yaklaşımlardan

²⁵ el-Mâturîdî, 4.

²⁶ el-Mâturîdî, 14.

²⁷ el-Mâturîdî, 277.

²⁸ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981, 41, 44.

²⁹ Ebû Hanife, *Risâletu Ebî Hanife*, 69.

³⁰ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, 36.

³¹ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 61.

³² Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 60-61.

³³ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, 36.

kaçınmak gerektiğini ifade edenlere karşı farklı bir bakış getirmiştir. Sahabenin kelimâ tartışmalara girmeme tercihini yerinde bulmakla birlikte Ebû Hanife, kendilerinin yaşadığı şeyleri yaşamış olsalardı sahabenin de sözü edilen tercihi benimsemekten vazgeçip kelimâ tartışmalara gireceğini iddia etmektedir. Çünkü Ebû Hanife, sahabeden ayrı olarak kendilerinin itikadî görüşleri nedeniyle kanlarını ve canlarını helal addeden bir toplulukla karşı karşıya bulduklarını, bu kimselere karşı dinin aslına ve kaynaklarına müracaat etmek suretiyle doğru itikadî yaklaşımı ispat etmek zorunluluklarının bulunduğunu öne sürmektedir.³⁴ Sözü edilen zorunluluk esasen akli spekülâtif tavrı yani kelimâ ifade etmektedir. Bu tutum sahabeyi ve tercihlerini değerlendirme konusunda esasen Ebû Hanife'nin belli ölçüde esnek davrandığını daha olgusal zorunluluklarla sahabenin tercihleri arasında belli bir ilişkiyi aradığını göstermektedir.

Neseffî, sahabe arasında cereyan eden hadiseler hakkında konuşmamayı veya bu hadiseleri, sahabeyi suçlamadan ve kötülemeden yorumlamayı Ehl-i Sünnet ve Cemaat'ın usûlünden saymaktadır. Bunun nedenini açıklamak isteyen Neseffî, Allah'ın dinine yardım etmek için sahabenin canlarını mallarını feda ettiklerini, rahatlarını terk ettiklerini ve büyük zorluklara göğüs gerdiklerini ifade ettikten sonra sahabenin dindeki konumunu belirleyecek nitelikte bir tespitte bulunmaktadır. Buna göre sahabe dini kendilerinden sonrakilere taşıyanlardır. Onlar, en hayırlı insanın arkadaşı olmaları, ona yardım etmeleri, canları ve malları ile onu korumaları nedeniyle yücedirler. Sahabeye ilişkin bu tespiti dile getiren Neseffî, sonrasında Ebû Hanife tarafından benimsenen ve sahabenin dindeki konumunu dolayısıyla sahabe yorumunun Sünnet içerisindeki yerini belirleyen fikhî bir tercihi bize nakletmektedir. Ebû Hanife küplerdeki nebizin haram sayılmamasını Sünnet'in şartlarından saymaktadır. Çünkü küplerdeki nebizin haram sayılması sahabenin büyüklerini fiska itham etmek anlamına gelecektir. Çünkü onların küplerdeki nebizi içtikleri şüphe götürmeyecek şekilde rivayet edilmiştir. Şayet bu nebiz haram olursa sahabeyi fiska itham etmek vacip olacaktır. Sahabenin fiskından söz etmek bid'attir ve bu Ehl-i Sünnet ve Cemaat ehlinin şartlarını terk etmek anlamına gelecektir.³⁵

Ru'yet konusunda Ehl-i Sünnet'in görüşünü dayandırdığı hadisi rivayet eden sahabilerden yirmi birinin adını zikreden Neseffî, ilgili sahabilerin imam olduğunu ve sözü edilen hadisi inkar eden kimselerin de bu sahabileri tekzip etmiş olacağını öne sürmektedir.³⁶ Neseffî'nin bu yaklaşımı sahabenin dindeki konumu bakımından ne ölçüde etkin olduğunu ayrıca sahabe içinde imam niteliğinde olanların bulunduğunu ve onların itikadî alandaki fikirlerinin özellikle değerlendirilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Sahabe hakkında Ebû Hanife tarafından geliştirilen bakışın Neseffî tarafından da benimsendiği ve bir

³⁴ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, 11.

³⁵ en-Neseffî, *Tebziratu'l Edille*, II, 894.

³⁶ en-Neseffî, *Tebziratu'l Edille*, I, 400.

anlamda mezhebî bir tutum olarak bu yaklaşımın devam ettirildiği anlaşılmaktadır.

Ebû Hanife itikadî görüşlerini açıklarken tabiûnun yaklaşımına da önemli ölçüde atıf yapmaktadır. Bu sırada zaman zaman sahabe ve tabiûnun tercihlerini birlikte zikretmektedir. Söz gelimi Hâricîlere karşı nasıl bir tutum takınılması gerektiği ve onlar hakkındaki hükmün ne olduğu sorulunca Hâricîlerin tekfir edilmeyeceğini, ancak onlarla Hz. Ali ve Ömer b. Abdilaziz, gibi hayır ehlinden imamların yaptığı üzere savaşılmaması gerektiğini dile getirmiş,³⁷ bu şekilde tabiûnun ileri gelenlerinden Ömer b. Abdilaziz'in Hâricîlere karşı tavrını, Hz. Ali'nin tutumu ile birlikte zikrederek kendi görüşü açısından bir dayanak olarak kullanmıştır. Said b. el-Museyyeb (ö. 94/713)'in adını *el-Fıkhü'l-Ebsat*'ta geçiren Ebû Hanife, kafirin küfrü ve dinde kafir için öngörülen konumu belirleme bakımından onun görüşünü bir anlamda kendi görüşü olarak değerlendirmektedir. Nitekim Ebû Hanife, "Kim kafirlerin cehennemdeki konumlarını belirlemezse o da kafirler gibidir"³⁸ ifadesinin Saîd b. el-Museyyeb'den kendisine ulaştığını dile getirmiştir.³⁹

Sahabenin yaşadığı ihtilaflara ilişkin yaklaşımına ve bu yaklaşımın dinî/tarihi temellerine Osman el-Bettî (ö. 143/760)'ye yazdığı ve onun çeşitli konulardaki sorularını ve kendisi hakkında dile getirilen kimi isnat ve iftiraları cevapladığı mektupta yer veren "Allah Rasûlü'nün sahabesi arasında gerçekleşen ihtilaflar hakkında Allah en iyi bilir" sözünü telaffuz eden Ebû Hanife, bu konuya ilişkin en doğru tutumun da bu olduğunu işaret etmektedir.⁴⁰ Ona göre bu, sahabenin, Sünnet ve fikhî yüklenen kimselerin tutumudur. Ebû Hanife, Sünnet ve fikhî yüklenen kimseler tabiri ile büyük ihtimalle tabiûnu kastetmektedir. Çünkü hemen sonrasında konuya ilişkin olarak tabiûndan Atâ b. Ebî Rebah (ö.114/732), Saîd b. Cubeyr (ö. 94/713), Nâfi (ö. 117/735), Tâvûs (ö. 106/725) ve Ömer b. Abdilaziz'in tercihlerini zikretmektedir. Ancak bu adı geçenlerden bazılarının tercihlerini de sahabeden Hz. Ali'ye, İbn Abbas'a ve Abdullah b. Ömer'e isnat etmektedir.⁴¹

Sünnet, dinî terminolojide farklı anlamlar içeren güçlü bir kavramdır. Öyle denilebilir ki, Sünnet kavramı dinin usûl ve furû'una ilişkin bütün gerçekliği tek başına ifade etmektedir. Dini sonraki nesillere gerçek karakteri ile aktarma yeteneği ve yetkisi olan ilk ve ikinci neslin yani sahabe ve tabiûnun tercihlerini, her iki neslin doğrudan ya da dolaylı şekilde Hz. Peygamber'e atfettiği açıklamaları ve Hz. Peygamber'in davranışlarını Sünnet kavramı barındırmaktadır. Yani Sünnet yaşanan dini ve pratiğin esasını belirleyen

³⁷ Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, 40.

³⁸ Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, 43.

³⁹ Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, 43.

⁴⁰ Ebû Hanife, *Risâletü Ebî Hanife*, 69.

⁴¹ Ebû Hanife, *Risâletü Ebî Hanife*, 69.

ilkelerin toplamı diye nitelenebilir. Bütün bunların ötesinde Kur'an'ın gerçekçi ve değişmez tanımı, otoritesi, dinin her konusunda geçerli olan etkin belirleyiciliği ayrıca sonradan öğrenilme ve kavranma imkanı bulunmayan Kur'an algısı yine Sünnet kavramının derin ve geniş içeriğine dahildir. Şu halde kavramın içeriği Müslüman toplumun ve ferdin, zihinsel dünyaları da dahil olmak üzere var olduğu bütün alanları kuşatmaktadır. Kur'an'ın indiği çevre ve anlam dünyası ile birlikte Hz. Peygamber'in sözlü ve fiilî yaklaşımlarını, devam eden süreçte sahabenin Hz. Peygamber'den sonra karşılaştığı problemlere karşı geliştirdiği dinî yorumları ve tabiûn döneminde de farklı inanç iddialarına karşı dinin geliştirdiği ve sahabe ile birlikte oluşturulan, dolayısıyla dinin Hz. Peygamber dönemindeki yorumları ile ilişkilendirilebilen yorumlarını ve çözüm önerilerini bir toplam olarak Sünnet içerisinde bulabilmekteyiz. Bu bakımdan dinî anlamıyla Sünnet, 'Allah Rasûlü'nün, sahabe gibi dinde alem olan kimselerin ve cumhur ümmetin icma ettiği yol' diye tanımlanır. Nitekim Hz. Peygamber'in, "Sünnet'ime ve râşid halifelerimin sünnetine uyun"⁴² ve yine "Büyük topluluğa tabi olun, kim o topluluktan ayrılırsa cehenneme ayrılır"⁴³ sözleri bu gerçekliği göstermektedir.⁴⁴ Kimilerine göre Sünnet yalnızca Peygamber'in Sünnet'ine atfedilir. Çoğunluğa göre ise Sünnet sadece Hz. Peygamber'in Sünnet'ini ifade etmez. Çünkü şeriatin örfünde Sünnet 'dinin yolu' diye tanımlanır. Bu da ya Peygamber'in söz ve fiili için ya da sahabe tercihleri için geçerlidir. İmam Şâfiî (ö. 204/819) de Sünnet denilince yalnızca Hz. Peygamber'e isnat edilen Sünnet'in anlaşılması gerektiğini düşünmektedir. Dolayısıyla onun Sünnet tanımı sahabenin tercihlerini içermeyecektir. Çünkü o, sahabenin taklidini geçerli görmemektedir. Şâfiî'nin, Peygamber'den rivayet edilen *başım gözüm üstüne*, sahabeden rivayet edilene gelince, *onlar insansa biz de insanız*, ifadesini kullandığı da dile getirilmektedir.⁴⁵

Ebû Hanife'nin Sünnet'e ilişkin tanımdaki önceliği sahabenin taklidini Sünnet'e dahil etmesi ile daha da belirginleşmektedir. O sahabenin söz ve fiillerinin taklidini Hz. Peygamber'in şu hadisine dayandırmaktadır: "Benden sonra sizden kim yaşarsa pek çok ayrılık görecektir. Benim ve râşid halifelerimin Sünnet'ine uyun ve ona sımsıkı sarılın. Ortaya çıkan yeni

⁴² et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1413/1992, el-İlm, 16.

⁴³ eş-Şeybânî, Ebû Bekr b. Ebî Âsım, *es-Sunne*, I-II, Tahkik: Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1400, I, 39; en-Neysâbüri, Ebû Abdillâh el-Hâkim, *el-Mustedrek alâ's-Sahîhayn*, I-IV, Tahkik: Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1411/1990, I, 199.

⁴⁴ et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatu Keşşâfi İstılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I-II, Tahkik: Ali Dahrûc, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996 Lübnan, I, 982.

⁴⁵ et-Tehânevî, I, 982.

şeylerden sakının. Her ortaya çıkan bid'attir ve her bid'at de dalalettir."⁴⁶ İbn Mes'ûd'un konuya ilişkin tespiti de Ebû Hanife'nin tavrını doğrulayacak niteliktedir. Buna göre "Birine uymak isteyen ölen birine uysun. Ölmemiş birinin fitneye uğramayacağından emin olunamaz. Uyulması gerekenler Allah Rasûlü'nün sahabesidir. Onlar bu ümmetin en üstünü, en temizini, en bilgilisini, tekellüfî en az olanlarıdır. Onların üstünlüğünü kabul edin, yollarını takip edin, gücünüz yettiğince ahlaklarına ve siretlerine tutunun. Onlar doğru bir hidayet üzeredirler."⁴⁷

Hiz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri ötesinde Sünnet'e isnat ettiğimiz bu geniş içeriğin kavranması ve sınırlarının daha iyi belirlenmesi için sonraki dönemlerde özellikle dinî terminolojinin geliştiği zamanlarda bid'at kavramına ve bid'at kavramının içeriğine ilişkin dile getirilenlere bakmak gerekmektedir. Bid'at, kavramsal düzeyde Sünnet karşıtı olarak tanımlanmaktadır. Dinin Kur'an hakkında, Hiz. Peygamber'in Sünnet'i ve sahabe ile tabiûnun tercihlerine ilişkin genel bir perspektifi söz konusudur. Esasen bid'at, bu perspektifle az ya da çok sorunlu olan yaklaşımların ayrı ayrı her birini ve bütünü ifade eden bir isimlendirmedir.

Ebû Hanife dinin temel iddialarını Kur'an'a, Hiz. Peygamber'e, sahabe ve tabiûna aykırı nitelikte yorumlayanları ve yaptıkları yorumları ele alırken, Sünnet kavramını ve ona karşıt olarak da bid'at kavramını özellikle içerikleri açısından kesin ifadelerle tekrar değerlendirmek istemiş, Sünnet'in içeriğini kelam tarihinde belki ilk defa olarak ele almış, sözü edilen içeriğin unsurlarını, her bir unsura ilişkin kuramsal belirliliklere işaret ederek özellikle zikretmiştir. Ebû Hanife'nin risalelerinden anlaşıldığına göre o, kelamını Müslüman toplumun dinî/siyasi bütünlüğüne zarar veren bid'at iddialar üzerine kurmuştur. Söz konusu iddiaların ortadan kaldırılma çabası, teorik düzeyde böyle bir kavramsal tanımlamayı ve o tanımlama üzerinden geliştirilen kurgusal bir zemini gerekli kılmış, ilerleyen süreçte Sünnet kavramı bu zeminin en önemli kavramı olarak her türlü belirlemenin önüne yerleştirilmiş, doğrudan ve dolaylı olarak Müslüman toplumu tehdit eden dinî/siyasi ayrışmanın tanımlanmasında ölçü olarak istihdam edilmiş, hem Sünnet hem de bid'at kavramı daha başka kelimelerle oluşturdukları terkipler (ehlu's-sunne, ehlu's-sunne ve'l-cemâa, ehlu'l-bid'a) yoluyla cemaatten yani Müslüman ana bünyeden ayrılmayan ve ondan ayrılan kimselerin tanımlanmasına yardımcı olmuştur. Ebû Hanife'nin dönemine göre bu, bir kavramın kelam düzeyinde farklı içeriğe kavuşturulması yanında yine kurgusal bir zeminin parçasına dönüştürülmesi bakımından önemli

⁴⁶ Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Muslim, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1413, el-Cum'a, 16.

⁴⁷ el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd, *Şerhu's-Sunne*, I-XV, Tahkik: Şuayb el-Arnâvûd, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1403/1983, I, 214-215; Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliya*, I-X, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmî, Beyrut 1394/1974, I, 3.

bir adım olarak görülmelidir. Zaten sonradan gelen kelamcılar da bu adımı ileri götürmekte hiç zorlanmamışlardır. Nitekim Mâturîdî için, içeriği ve Ehl-i Sünnet/Ehl-i Sünnet ve Cemaat terkipleri içindeki anlamı belirlenmiş Sünnet kavramını değerlendirmek ve bu değerlendirmeyi geliştirmek suretiyle Allah'ın öğrettiği tevhidi dünyanın önünden sonuna savunan ve bozmadan devam ettiren topluluğun Müslüman cemaat olduğunu yani Ehl-i Sünnet olduğunu dile getirmek son derece kolaylaşmış ve Ebû Hanife'nin bugün dahi devam eden otoritesi de bu konuda Mâturîdî'ye cesaret vermiştir. Mâturîdî aynı cesaretle bid'at yapılanmaları da tanımlamıştır. Müslüman toplumun dinî/itikadî bütünlüğünün korunması ve sürdürülmesi bakımından önemli olan bu sonuçlar, Ebû Hanife'nin kavramsallaştırma yeteneğine bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim Ebû Hanife, itikadî/kelamî mücadelesinde gerekli olan kavramsal zeminin inşası bağlamında Sünnet'in vazgeçilmez olduğunu ifade etmek için Sünnet'i 'insanların öğrendiği şeylerin en değerlisi olarak' tanımlamıştır. Bu güçlü ve cesaret gerektiren tanım, dinin teorik ve pratik yaklaşımlarını kavramak bakımından Ebû Hanife'nin ne ölçüde yetkin olduğuna ayrıca işaret etmektedir.

Kaynakça

- el-Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed, *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, Tahkik: Arif Aytekin, Vezâratu'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslamiyye, Kuveyt 1989/1409.
- el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd, *Şerhu's-Sunne*, I-XV, Tahkik: Şuayb el-Arnâvûd, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1983/1403.
- el-Curcânî, es-Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (Mısır) 1938/1357.
- Ebû Hanife, Nu'man b. Sabit *Risâletu Ebî Hanife, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981.
- el-Fıkhu'l-Ebsat, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981.
- el-Fıkhu'l-Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981.
- Vasiyyetu Ebî Hanife, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981.
- el-Âlim ve'l-Muteallim, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Hilyetu'l-Evliya*, I-X, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmî, Beyrut 1974/1394.
- Goldziher, I, *“İsmet”*, Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi, I-XIII, Eskişehir 1997.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kitabu't-Tevhîd*, Tahkik: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İsam, Ankara 2003.

- Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Muslim, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1413.
- en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tebsiratu'l Edille*, I-II, Tahkik: Claude Salamé, Institut Français de Damas, Dimeşk 1990.
- Neysâbü'rî, Ebû Abdillâh el-Hâkim, *el-Mustedrek alâ's-Sahîhayn*, I-IV, Tahkik: Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1990/1411.
- el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerim, *Kitabu Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Hans Peter Lens, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, Kahire 1963/1383.
- eş-Şeybânî, Ebû Bekr b. Ebî Âsım, *es-Sunne*, I-II, Tahkik: Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, Mektebetu'l- İslâmî, Beyrut 1400.
- et-Tahâvî, Ebû Cafer, *Ehl-i Sünnet İnanç Esasları Tahâvî ve Akaid Risalesi*, Tahkik: Arif Aytekin, Seha Neşriyat, İstanbul 1985.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatu Keşşâfi İstılâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, I-II, Tahkik: Ali Dahrûc, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Lübnan 1996.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yy., İstanbul 1992/1413.

SOSYAL KESİMLER VE SÜNNET ALGILARI ARAŞTIRMASI: MALATYA (HADİS ALAN YORUMU)

Ahmed ÜRKMEZ*

Özet

Hadis ilmi, çoğu zaman raviler, metinler ve kitaplardan ibaret gibi algılanıyorsa da, asıl ağırlık merkezinin toplumsal yapının derinliklerinde ve bilhassa bireylerin gönüllerinde olduğu bir gerçektir. Bu bakımdan kütüphane ile sınırlı kalmayan ve halka ulaşan anket türü çalışmalara tıpkı diğer sosyal bilimlerde olduğu gibi hadiste de daima ihtiyaç duyulmuştur.

Bu makale, İnönü Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP) birimi tarafından desteklenen ve Malatya kent merkezinde 600 denek üzerinde gerçekleştirilen bir alan taramasının bazı sonuçlarını içermektedir. Toplumun farklı sosyal, eğitsel ve ekonomik katmanlarına mensup (öğrenci, işçi, ev hanımı, memur vb.) bireylerin hadis ve sünnet kavramlarına aşinalık düzeyleri, hadis/sünnet alanında otorite olarak gördükleri kitap/kişi kaynakları, peygamber algıları, sünnetin uygulanabilirliğine dair yaklaşımları gibi pek çok konu hakkında anlamlı bulunan tespitler kısaca paylaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Peygamber Algısı, Malatya.

Abstract

**(A Research on the Social Segments and Their Perceptions of Sunnah:
Hadith Area Comment)**

Even though Hadith Science is perceived many times as it was only consisting of the rawis, texts and the books, it is a reality that, its center of gravity is in the depths of the social structure and especially in the hearts of the individuals. Therefore, the public survey type of studies has been always required in Hadith Science as well as the other social sciences in the past.

This article includes some results of a field scanning supported by the Scientific Research Projects (SRP) Department of İnönü University and performed on 600 people at the city center of Malatya. It is also briefly sharing some

* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı.

meaningful findings about the recognition level of the individuals belonging to different segments of society (such as students, workers, housewives, officers, etc.) on Hadith and Sunnah, their person/book sources in Hadith/Sunnah area, their perception about prophet and their approaches on the applicability of the Sunnah.

Key Words: Hadith, Sunnah, Prophet Perception, Malatya.

Giriş

Sünnetle toplum arasında İslâm'ın doğuş yıllarına uzanan köklü bir yakınlık ve Hz. Peygamber'in (sav) ümmeti ile arasındakine son derece benzeyen sağlam bir bağlantı vardır. Henüz peygamberlik nimetine mazhar olmadan önce cahiliye ortamında toplumca şahit olunan üstün karakter özellikleri, ilahî vahyin etkisi ve peygamberlik misyonunun katkısıyla gelişip mükemmelleşmiş, sonuçta sözü ve davranışı vazgeçilmez öneme haiz nebevî bir kaynak ortaya çıkmıştır.¹

Toplumun yapılanması ve sosyal bütünleşmenin sağlanmasında sünnetin etkisi yadsınmaz. Bireyin doğumundan ölümüne, aile içi ilişkilerinden iş hayatına kadar her alanda dinin yaklaşımını sünnet örnekler ve somutlaştırır.² Allah Resulü'nün (sav) ibadetlerin düzenli yerine getirilmesi konusundaki ısrarları da, içki, zina, hırsızlık ve benzeri ahlakî sorunlarla ömür boyu süren mücadeleleri de, doğrudan sağlıklı bir toplumsal yapıyı kurmaya/korumaya yöneliktir.³ Bir taraftan sağlam düşünsel ve davranışsal verilerin toplumsal hafızaya eğitim yoluyla aktarımıyla gelişen bu inşa süreci, diğer yandan İslam öncesi döneme ait yanlış anlayış ve adetlerin izalesi ile desteklenmiştir.⁴

¹ İslam öncesi dönemde toplum içinde aktif roller üstlenen Hz. Peygamberin (sav) bu tavrı, risalet görevi sonrası sergilediği etkinliğe de zemin hazırlamıştır. Ticari hayatın içinde yer alması, sivil girişimlere destek vermesi (hılfü'l-fudûl), çevresinde gelişen krizlere duyarsız kalmaması (Kâbe hakemliği) gibi pek çok örnek üzerinde bu durumu gözlemlemek mümkündür. Detaylı bilgi için bkz: Saffet Sancaklı, *Hz. Peygamber ve Sosyal Hayat*, Sır Yayıncılık, Bursa 2005, s.28-50; Bünyamin Erul, "Hz. Peygamber'in Risâlet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım", *Diyanet İlmî Dergi (Peygamberimiz Hz. Muhammed -sav- Özel Sayısı)*, Ankara 2000/2003, s.50-53.

² Birer örnek olarak bkz: Salih Karacabey, "Hz. Peygamber'in İnsan İlişkilerine Verdiği Önem", *Diyanet İlmî Dergi (Peygamberimiz Hz. Muhammed -sav- Özel Sayısı)*, Ankara 2000/2003, s.99-107; Zülfikar Durmuş, "Hz. Peygamber'in Kızlarıyla Olan İletişimi", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara 2009, s.75-90.

³ Sancaklı, *age*, s.60-85, 132-146.

⁴ Bkz: Mehmet Ali Kapar, "Hz. Peygamber'in Gerçekleştirdiği Toplum Yapısı ve Özellikleri", *Diyanet İlmî Dergi (Peygamberimiz Hz. Muhammed -sav- Özel Sayısı)*, Ankara 2000/2003, s.81-82.

Ne var ki tarihsel süreçte sünnet-toplum ilişkisinde kırılmalar yaşanmış, kimi davranışlar sonradan üretildiği halde (bid'at) sahih sünnete; kimi sözler de yine sonradan uydurulmasına rağmen (mevzû) sahih hadislere eş değer zannedilmiştir.⁵ Sünneti topluma sunan kişilerin kurguladıkları ve hatalı içeriklere sahip sözgelimi vaaz anlatımları, kitlelerin sünnet algısında kırılmalara yol açmış⁶; oluşan kimi gerçek dışı sünnet ve peygamber tasavvurları gün gelip bir ihtiyaç, ideal veya beklenti sıfatıyla aynı sünnet sunucularının kapısını çalmıştır. Dindar Müslüman birey ve toplum için günlük hayatın en önemli referanslarından olan sünnet, zamanla farklı dönemsel anlayış ve uygulamaların meşrulaştırılmasında araç haline getirilmiş⁷; neticede sünnet yaşayan bir gelenek ve yaşanan bir pratik değil, kitaplarda okunan bir kültür ve tarih malzemesi düzeyinde ele alınır olmuştur.⁸ Geline nokta yapılacak durum tespitleri, toplumun bugün sünnetin neresinde olduğunu ve sünnetin toplumca nasıl algılandığını ortaya koyması bakımından anlam taşıyabilecek ve toplum-sünnet ilişkisinin iyileştirilmesine yönelik girişimlere teorik destek sağlayabilecektir.⁹

Malatya Türkiye'nin bölgeler arası geçişte kavşak noktası oluşturan ve kültürler arası etkileşimde adından sıkça söz ettiren seçkin bir kentidir. Bünyesinde barındırdığı demografik farklılaşmaların yanı sıra içerdiği dinî ve fikrî çeşitlilikle de bilimsel gözle incelenmeye değer bir nitelik taşımaktadır. Bireylerin ve kesimlerin hadis ve sünnet anlayışları, Kur'an-hadis ilişkisine yaklaşımları, bilhassa Hz. Peygamberin (sav) kimliği ve konumuna dair söylemleri bakımından da şehir özel olarak araştırılmayı hak etmektedir.

"Sosyal kesimler ve sünnet algıları araştırması" başlığı altında gerçekleştirilen anket çalışması, günümüz Türkiye toplumunun peygamber algısını ve buna bağlı olarak şekillenen sünnet kültürü ve bilincini Malatya

⁵ Bkz: Ali el-Kârî, *el-Masnû' fî Ma'rifeti'l-Hadîsi'l-Mevdû'*, (thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde), Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, Haleb 1994, s.7-9; Hayati Yılmaz, *Toplumsal Dönüşümde Sünnet*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004, s.77-78.

⁶ Vaaz-Hadis ilişkisi hakkında geniş bilgi için bkz: Mahmut Yeşil, *Va'z Edebiyatında Hadisler*, TDV Yayınları, Ankara 2001, s.173-250.

⁷ Bkz: Vejdî Bilgin, "Sünnet Sosyolojisinde Sosyal Bilimsel Yöntem ve İçerik", *Eskiye*, Ankara 2011, sayı: 23, s.43-45.

⁸ Krş: Selahaddin Polat, "Hz. Peygamber'in Sünneti ve Değişim", *Eskiye*, Ankara 2011, sayı: 23, s.65.

⁹ Bu bağlamda daha önce gerçekleştirilen örnek çalışmalar olarak bkz: Şamşat Adilibayeva, *Kazakistan Toplumunun Dinî Hayatında Hadis ve Sünnetin Rolü*, AÜSBE Hadis Anabilim Dalı Doktora Tezi, Ankara 2002; Ebru Coşkun, *İstanbul'da Hadis/Sünnet Kültürü Araştırmaları (Eyüp İlçesi Örneği)*, MÜSBE Hadis Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2002; Huriye Martı, "Hadis Usulü Bilincinin Geliştirilmesi Bağlamında İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Usul Algısına Yönelik Ampirik Bir Çalışma", *SÜİFD*, Konya 2009, sayı: 28, s.45-65.

örneği özelinde saptamayı ve değerlendirmeyi amaçlayan akademik bir alan taramasıdır. Pek çok kentte görülen olumlu veya olumsuz, yeterli veya yetersiz ama oldukça homojen ve yerleşik sünnet algılamalarına mukabil, Malatya’da birbirinden çok farklı hadis ve sünnet yaklaşımlarının güçlü sayılabilecek seviyelerde temsil edildiği görülmüş, bu anlamda şehrin tanınmasına ve anlaşılmasına katkı sağlamak istenmiştir. Proje, İnönü Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP) Koordinasyon Birimi tarafından desteklenmiş ve üç aylık süre içinde (Mart-Mayıs 2012) uygulanmıştır.¹⁰

I. Amaç, Kapsam ve Yöntem

Çalışmanın amacı, hadis ve sünnet hakkında kitlelere verilen eğitimin etkinliğini saptayabilmek; farklı sosyal kesimlerde ve yaş/cinsiyet/gelir gruplarında oluşan sünnet ve peygamber algısına dair bulgular elde edebilmektir. Tek kent merkezi üzerinde yapılırsa dahi böyle bir tarama, üniversitede üretilen bilginin halktaki karşılığını sorgulamak veya toplumun hadis ve sünnet alanında akademik desteğe ihtiyaç duyduğu noktaları belirlemek bakımından önemsenmiştir.

Araştırma, Malatya kent merkezinde yaşayan toplam 600 bireyle yüz yüze random anket yöntemiyle gerçekleştirilmiştir. Hedef kitlenin çalışma evreninin genelini temsil eden bir örneklem olabilmesi için farklı sosyal kesimlerden belirli sayılarda katılım sağlanmıştır. Söz konusu sayıların tespitinde Türkiye İstatistik Kurumunun (TÜİK) verileri esas alınmıştır.¹¹ Ayrıca ilgili diğer kurumların resmi verilerine de dayanılarak oluşturulan dağılım şöyledir:

Öğrenciler (100 kişi: 15 liseli/9 kız-6 erkek; 85 üniversiteli/37 kız-48 erkek)¹²

Çalışmayan Kesim (200 kişi: 150 ev hanımı, 50 işsiz erkek)

Esnaf (100 kişi: 90 erkek, 10 kadın)¹³

¹⁰ Anket sonuçlarının din eğitimi ile ilgili boyutu Sayın Yrd. Doç. Dr. Recep Uçar tarafından “Din Eğitimi Alan Yorumu” başlığı altında ayrı bir makalede ele alınacaktır. Söz konusu makaleye bu çalışmada ilgili sorular bağlamında “Din Eğitimi Alan Yorumu” ifadesiyle atıf yapılacaktır.

¹¹ Bkz: TÜİK Malatya Bölge Müdürlüğü, *İstatistiklerle Malatya 2009*, Malatya 2010, s.9-70.

¹² Krş: Ölçme, Seçme ve Yerleştirme Merkezi (ÖSYM) 2010-2011 Öğretim Yılı Yükseköğretim İstatistikleri (<http://osym.gov.tr/dosya/1-58207/h/1ogrencisayozettablosu.pdf>); TÜİK Malatya Bölge Müdürlüğü, *İstatistiklerle Malatya 2009*, s.46-50.

¹³ Krş: Türkiye Esnaf ve Sanatkarları Konfederasyonu (TESK), “Mesleklere Göre Esnaf ve Sanatkar Sayıları (02.04.2012)” listesi (<http://www.tesk.org.tr/tr/calisma/sicil/7.pdf>). Buradaki bilgilere göre Türkiye genelindeki toplam esnaf üyeler arasında kadınların sayısı 205.711 (%10), erkeklerin sayısı ise 1.809.770 (%90) düzeyindedir.

Memur (100 kişi: 60 erkek, 40 kadın)¹⁴

Emekli (100 kişi: 80 erkek, 20 kadın)

Örneklem üzerinde, ortalama kırkar kişilik gruplar halinde 15 anketör tarafından çalışılmıştır. Uygulama öncesinde anketörlere yapacakları mülakatların öncesi, sırası ve sonrasına dair bilgiler içeren 22 maddelik bir form bağlamında uygulamaya dair teknik bilgiler içeren bir eğitim verilmiştir. Ayrıca anketin içerdiği farklı soru türlerine (çoktan seçme, sıralama, likert vb.) ait pratik yöntemler anketörlerle bu aşamada paylaşılmıştır.

Nitel bir tarama yöntemi kullanılarak gerçekleştirilen araştırmanın ölçek güvenilirliğinin sağlanması amacıyla bir ön uygulama ve bu ön uygulamaya dayalı bir güvenilirlik testi yapılmıştır.

II. Hipotez ve Sorular

Çalışmanın başlangıcında anket yardımıyla test edilmek üzere hadis ve sünnet algısını ölçmeye yönelik dört temel hipotez belirlenmiştir. Bu hipotezler şunlardır:

1. Sünnet algısı, sosyal kesimlere göre anlamlı bir farklılık göstermektedir ve yaş, cinsiyet, meslek ve öğrenim durumu ile sünnet bilgisi ve kültürü arasında anlamlı bir ilişki vardır.
2. Sünnetin niteliği konusunda toplum yeterli bir ortak bilgiye sahip değildir.
3. Toplumun sünnete ait algı ve bilgileri birincil ve kitabî gerçeklere göre değil, çoğunlukla geleneksel sözlü kültüre göre oluşmaktadır.
4. Sünnet, toplumun geneli için olumlu bir değer ifade etmektedir.

Hipotezlerin geçerliliğini denemek için 2012 yılı mayıs ayında bir ön uygulama yapılmış, ardından üç hafta yürütülen bir görüşme programıyla anket uygulamaları deneklerle yüz yüze gerçekleştirilmiştir. Anket kapsamında katılımcılara dört sayfa ve dört bölüm halinde toplam 35 soru yöneltilmiştir.¹⁵ Bu bölümlerin ilkinde yaş, cinsiyet, öğrenim durumu, iş durumu, aylık gelir düzeyi ve dinî bilgi kaynaklarını belirlemeye yönelik 6 soru yer almıştır. İkinci bölümde hedef kitlenin sünnetin kelime anlamı, sünnet-hadis farkı, sünnet veya hadis konusunda kaynak kitap ve yine aynı konuda otorite isim hakkındaki bilgi düzeylerini ölçmeye yönelik 4 adet soru mevcuttur. Çoktan seçmeli 5 sorudan oluşan üçüncü bölümde ise ağırlıkla peygamber algısı ve sünnet anlayışı

¹⁴ Krş: Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı, *Çalışma Hayatı İstatistikleri 2010*, s.130. (http://www.csgeb.gov.tr/csgebPortal/ShowDoc/WLP+Repository/csgeb/dosyalar/istatistikler/calisma_hayati_2010). Bu kaynaktaki bilgilere göre Türkiye’de görev yapan toplam 1.767.737 memurun 700.970’i (%39.65) kadın, 1.066.767’si (%60.35) ise erkektir.

¹⁵ Anketin sorularını toplu halde görmek için bkz: Ek-1.

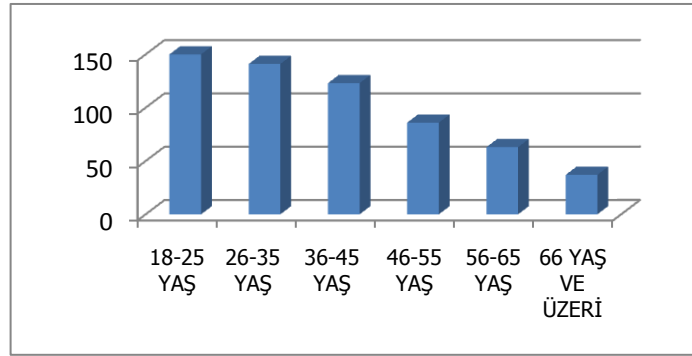
saptanmaya çalışılmıştır. Beşli likert ölçek uygulanan dördüncü ve son bölüm ise 20 adet yargı cümlesi içermektedir.

III. Verilerin Analizi

Elde edilen veriler SPSS istatistik programı yardımıyla karşılıklı olarak incelenmiştir. Aşağıda önce bu incelemenin sonuçları anketin dört ana bölümü ışığında ve sorular bazında değerlendirilecek, ardından sonuç bölümünde hipotezler ışığında yorumlanacaktır.

A. Kişisel Bilgiler

Grafik-1: Yaş Grupları



Grafikte de görüldüğü gibi, ankete katılan bireylerin yaş gruplarına dağılımları şöyledir: 18-25 yaş arası 150 kişi (%25), 26-35 yaş arası 141 kişi (%23,5), 36-45 yaş arası 123 kişi (%20,5), 46-55 yaş arası 86 kişi (%14,3), 56-65 yaş arası 63 kişi (%10,5), 66 yaş ve üzeri ise 37 kişi (%6,2). Deneklerin yaşı konusunda herhangi bir ön tespit yapılmamış olmasına rağmen, oluşan dağılımın dengeli ve ölçüme elverişli olduğu ifade edilebilir.

Cinsiyet açısından 265 kadın (%44,2) ve 335 erkeğe (%55,8) ulaşılmıştır. Nüfusa dair istatistikler ışığında önceden sayı tespiti yapıldığı için, kadın erkek dağılımının il ve ülke ortalamalarına yakın bir sonuç arz etmesi doğal karşılanmalıdır.

Bölümün üçüncü sorusunda öğrenim durumunu belirten beş seçenek sunulmuştur. Buradan çıkan sonuç, 26 deneğin (%4,3) sadece okur-yazar düzeyinde, 169 deneğin (%28,2) ilköğretim düzeyinde, 150 deneğin (%25) lise düzeyinde, 224 deneğin (%37,3) lisans düzeyinde, 31 deneğin (%5,2) ise lisansüstü düzeyde tahsilli olduğunu ortaya koymuştur. Mamafih %4,3'lük 'okur-yazar' dilimine dâhil edilen yaklaşık 10 kişilik bir denek grubunun hiçbir şekilde okuyup yazamadığı görülmüş, çoğunluğunu ev hanımlarının oluşturduğu bu bireylerin bazılarıyla anketörler tarafından soru ve cevapların Kürtçeye çevirisi yoluyla iletişim kurulabilmiştir.

Dördüncü soruda deneklerin iş durumu konu edilmiş ve altı seçenek sunulmuştur. Bu seçeneklerin (Ev Hanımı-Memur-İşsiz-Emekli-Öğrenci/Lise-Öğrenci/Üniversite) her biri, seçilen örneklem sayılarıyla hemen hemen uyuşmaktadır.

Tablo-1: Gelir Durumları

Seçenek (tl)	0-1000	1000-2000	2000-3000	3000-5000	5000-10000	10000 ve üzeri
Sayı	222	229	90	49	8	2
%	37,0	38,2	15,0	8,2	1,3	0,3

“Ailenizin aylık gelir durumu nedir?” şeklindeki beşinci soru için de katılımcılara altı şık sunulmuş ve birisini seçmeleri istenmiştir. Oluşan tabloda her ne kadar ilk iki maddenin toplamı %75’e tekabül ediyor ve 0-2000 TL aralığında ciddi bir yoğunlaşma yaşanıyor ise de, Türkiye genelinde gelir dağılımının bu tabldan çok da farklı olmadığı düşünüldüğünde söz konusu veriler makul karşılanabilecektir.

İlk bölümün “Dinî bilgilerinizi ağırlıklı olarak nereden aldınız?” tarzındaki altıncı ve son sorusunda öncekilerden farklı bir yol izlenmiş ve katılımcılardan ‘öncelik sıralaması yaparak ilk üçü’ dokuz madde arasından seçip belirlemeleri istenmiştir. Aile, Kur’an Kursu, Din Kültürü Dersleri, Cami, İmam-Hatip Lisesi, Cemaat Sohbetleri, Medya, İlahiyat Fakültesi ve Bireysel Kitap Okumaları şeklindeki dokuz kategorinin yanı sıra ‘Diğer’ başlığı altında ucu açık cevaplar da alınmıştır.

Standart dokuz seçenekten üçünün öncelik sıralamasıyla seçiminin istenmesi, detaylı ve ilginç neticeleri beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda katılımcıların %56,5’i (339 kişi) tarafından birinci sırada gösterilen ve toplamda 481 kişinin (%80,2) ilk üçe dâhil ettiği ‘Aile’ şıkkı diğer bilgi kaynaklarına büyük bir üstünlük sağlamıştır.¹⁶

B. Hadis ve Sünnet Kavramları/Kültürü

İkinci bölümde dört soru yardımıyla katılımcıların hadis ve sünnet kavramına aşinalıkları ve her iki alana ait kaynak bilinçleri test edilmiştir. “Sünnet kelimesinin ne anlama geldiğini biliyor musunuz?” şeklindeki birinci soruyu, “Sünnet ve hadis arasında sizce fark var mı?” suali izlemiştir. Her iki madde için sunulan “Evet-Hayır-Fikrim Yok” seçeneklerinin yanı sıra klasik cevaplı “Evet ise neleri çağrıştırıyor?” ve “Evet ise fark nedir?” soruları yöneltilmiş ve ilk iki sorudan herhangi birine ‘Evet’ cevabı verenlerden bu açıklama bölümüne karşılık alınmıştır. Ortaya çıkan sonuçlar şu şekildedir:

¹⁶ Bu sorunun detaylı analizi ‘Din Eğitimi Alan Yorumu’ başlıklı makalede yapılacaktır.

Tablo-2: Sünnet Kavramı

Soru No	Soru İçeriği	Evet		Hayır		Fikrim Yok	
		Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%
1	Sünnet kelimesinin ne anlama geldiğini biliyor musunuz?	555	92,5	31	5,2	14	2,3
2	Sünnet ve hadis arasında sizce fark var mı?	329	54,8	198	33,0	73	12,2

Katılımcıların çok büyük bir bölümü sünnet kelimesinin anlamını bildiğini belirtmiştir ve aşağıda inceleneceği üzere bu bilginin belirli düzeyde karşılığı vardır. Sünnet-hadis farkı hakkında ise ‘Hayır’ cevabının yoğunluğunun yanında, herhangi bir fikir serdetmeyenlerin oranı da (%12,2) oldukça yüksektir. Bu durumun nedeni, sünnet ile hadis arasındaki kapsam farklılaşmasının nispeten akademik bir karakter taşımasının yanı sıra, her iki kavramın halk içinde birbirinin yerine rahatlıkla kullanılıyor olması da olabilir.

Tablonun tamamlayıcı unsuru olarak ilk iki soruya verilen klasik cevaplar ele alınmalıdır. Birinci soruya ‘Evet’ diyen deneklerin %38’i sünnet kavramını Hz. Peygamber’in (sav) davranışları/yaptıkları/fiilleri; %13’ü yaşayışı/yaşantısı/yaşam tarzı/hayatı; %4’ü her türlü hal ve hareketi olarak tanımlamıştır. Fikhî bir kategoriye çağrıştıran ‘farz olmayan şeyler, farzdan sonra yaptığı işler’ ve benzeri ayrımlara %9’luk bir kesimde rastlanmıştır. Sünneti Allah Resulü’nün (sav) emirleri ve yapılmasını istediği/tavsiye ettiği şeyler olarak algılayan ve açıklayanların oranı %13’tür. Yine kayda değer bir grup da (%7) sünneti ‘hadisleri/sözleri/söz ve davranışları’ şeklinde tarif etmiş bulunmaktadır.

Sünneti yol metaforu üzerinden tanıtan denek oranı %3 civarındadır. Doğrudan ‘Peygamber Efendimizin sünneti’ diye açıklamayı tercih eden %3’lük bir grubun dışında, sünnet olan davranışlara örnekler veren bireylere de (yine %3) rastlanmıştır. Kavramın içeriğini örnekleme bağlamında dürüstlük ve temizlik gibi ahlakî değerlerin öne çıktığı söylenebilir. ‘Onun ahlâkıyla ahlâklanmak’ veya ‘yaşayan Kur’an olmak’ gibi okuma mahsulü cevaplar ile ‘çocuğun sünnet olması’ ve ‘yemekten sonra tabağı temizlemek’ tarzı halka mal olmuş çağrışımlar ise birkaç kişide rastlanan tekil örnekler konumundadır.

Sünnetin kelime anlamının ‘yol’ olduğu¹⁷, Allah Resulü’nün (sav) hadislerine, bilhassa davranış ve fiillerine sünnet denildiği¹⁸, mamafih onun

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I-LV, (thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbüllâh, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî), Dâru'l-Meârif, Kâhire trs., c.XXIV, s.2125.

¹⁸ Murtaza Bedir, “Sünnet”, *DİA*, c.XXXVIII, s.150.

yaşayışının bir bütün olarak da sünnet sayılabileceği¹⁹ literatürde karşılığı olan geçerli verilerdir. Neticede gelinen nokta, en azından bilişsel açıdan Malatya özelinde sosyal kesimlerin sünnet kavramı ile ilgili birikimlerinin hiç de yetersiz olmadığıdır. Böylece toplumun sünnetten öncelikle çocuğun sünnet edilmesi ve yemeği sünnetleme tarzı gelenekleri anlayacağı öngörüsüne dayanan ve çalışmanın dört temel hipotezinden ikincisine “*Sünnetin niteliği konusunda toplum yeterli bir ortak bilgiye sahip değildir.*” ifadesiyle yansıyan yaklaşımın doğrulanmadığı tespit edilmiştir.

Sünnet ile hadis arasındaki farka dair ise, ikinci soruda ‘Evet’ seçeneğini işaretleyen deneklerin %67’si, bu farkı “Sünnet yaptıkları /uygulamaları/yaşantısı/davranışları, hadis söyledikleri/sözleri/tavsiyeleridir” şeklinde doğru olarak açıklamışlardır. Açıklama kısmında sünnetin fonksiyonlarına, kaynak değerine ve Kur’an-ı Kerim ile bağlantısına yönelik yorumlar yapanların yanında, “*Hadis, Kur’an’daki sözlerdir; sünnet Hz. Peygamber’in (sav) sözleridir.*” gibi yanlış genellemelere giden bireyler de olmuştur.²⁰ Sonuçta bu tür yanlış tespitler nadiren görülmekte olup sünnetin muhtevasına dair yapılan sağlıklı açıklamaların çokluğu “*Sünnetin niteliği konusunda toplum yeterli bir ortak bilgiye sahip değildir.*” biçimindeki ikinci hipotezin geçerlilik oranını büyük ölçüde düşürmüştür.

Hadis ve sünnet kavramlarının muhtevaları hakkında yukarıdaki oranlara yansıyan olumlu düzeydeki temel bilgi birikiminde, Millî Eğitim Bakanlığı eliyle yürütülen zorunlu din derslerinin ve Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından verilen yaygın din hizmetlerinin belirgin bir payı olduğu söylenebilir. Zira dinî alanda yetişmiş personelin olmaması veya topluma resmî yoldan bilgilendirmede bulunmak üzere istihdam edilmemesi gibi bir durumda oluşan boşluğun hadis ve sünnet kültürünü etkilemesi kaçınılmazdır. Nitekim Kazakistan özelinde yapılan bir araştırma, hadis ve sünnet kavramlarının ülkede tanınmamasının hadis sahasında öğretmen ve uzman yetersizliğine bağlı olabileceğini ortaya koymuştur.²¹

İkinci bölümün üç ve dördüncü soruları ise hadis ve sünnet konusunda sosyal kesimlerin sahip olduğu kitap ve kişi referanslarını araştırmaktadır. Deneklere önce “*Sünnet veya hadisle ilgili bilgi alınabilecek bir kitap ismi*

¹⁹ Ebu Ğudde, Abdülfettâh, *Lemhât min Târihi’s-Sünne ve Ulûmi’l-Hadis*, Mektebetü’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, Haleb 1417 (h), s.15-16.

²⁰ Anket kapsamında soruşturulmamakla birlikte belirtilmelidir ki, hadis kavramının doğru tanınma ve tanımlanma oranı sünnete göre genellikle daha yukarılarda seyretmektedir. Sözgelimi İstanbul’un Eyüp semti özelinde gerçekleştirilen bir alan taramasının verileri, hadis kavramını doğru tanımlayan deneklerin genele oranını %82,3 olarak tespit etmiştir. Bkz: Ebru Coşkun, *İstanbul’da Hadis/Sünnet Kültürü Araştırmaları (Eyüp İlçesi Örneği)*, MÜSBE Hadis Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2002, s.64.

²¹ Şamşat Adilibayeva, *Kazakistan Toplumunun Dini Hayatında Hadis ve Sünnetin Rolü*, AÜSBE Hadis Bilim Dalı Doktora Tezi, Ankara 2002, s.180.

hatırlıyor musunuz?” ardından “Sünnet veya hadis konusunda otorite bir kişi ismi hatırlıyor musunuz?” sorusu yöneltilmiştir. Her iki soru için de “Evet-Hayır” seçeneklerinin devamında “Evet ise cevap...” biçiminde ucu açık bir klasik ölçek sunulmuştur. Sonuçlar şöyledir:

Tablo-3: Bilgi Kaynakları

Soru No	Soru İçeriği	Evet		Hayır	
		Sayı	%	Sayı	%
3	Sünnet veya hadis ile ilgili bilgi alınabilecek bir kitap ismi hatırlıyor musunuz?	308	51,3	292	48,7
4	Sünnet veya hadis konusunda otorite bir kişi ismi hatırlıyor musunuz?	354	59,0	246	41,0

Tablodan çıkan ilk sonuç, deneklerin yarısından fazlasının her iki alanda da kitap veya kişi anlamında referans kaynak zikredebilecek durumda olduğunu düşündüğüdür. Yazılı kitap kaynağı için %51,3 düzeyinde olan olumlu kanaat, kişi ismi gündeme geldiğinde yükselmiş ve %59’a çıkmıştır. Mamafih, devamında alınan klasik cevaplardaki manzara, halkın hadis ve sünnet anlayışına kaynaklık eden pek çok eser ve şahıs isminin aslında ilmî ölçülere göre hadise ve sünnete kaynaklık etmekten uzak olduğunu ortaya koymuştur. Bir başka ifadeyle, üç ve dördüncü sorulara ‘Evet’ cevabı verenlerin zikrettiği reel kaynaklarla, sahih bir hadis ve sünnet bilgisini içeren ideal kaynaklar arasında oldukça büyük bir fark vardır.

Kitap adı konusunda açıklama yapan deneklerin %9’u kavram düzeyinde; %23’ü ise tek tek müellif adı vermek suretiyle temel altı hadis kitabına (Kütüb-i Sitte) işaret etmişlerdir. Toplamda %32’yi bulan bu atif oranı, kaynakların bilinçli bir biçimde okunmasıyla ilişkili olmamakla birlikte, en azından ismen tanıma açısından olumludur. Kütüb-i Sitte dışında kalan ve doğrudan hadis sahasını ilgilendiren (*Müsned*, *el-Câmiu’s-Sağîr* ve *40 Hadis* gibi) ek kaynaklara yönelik %10’luk ve Nevevî’nin *Riyâzü’s-Sâlihîn*’ine ait %11’lik dilimler ile çeşitli formatlarda kaleme alınmış siyer eserlerine ait %7’lik oran da birlikte düşünüldüğünde, üçüncü sorunun klasik kısmı bağlamında zikredilen eserlerin %60’ının hadis kaynağı niteliğinde olduğu belirtilebilir.

Kalan %40’lık bölüm ise ağırlıklı olarak fıkıh (%10 oranında ilmihal) ve tasavvuf kitaplarından ibarettir. Ayrıca namaz hocası, takvim yaprağı, Hacı Bektaş’ın *Makalât*’ı gibi pek çok farklı kaynak da anketörler tarafından kaydedilmiştir.

Hadis ve sünnet alanında otorite kişi adı olarak katılımcılar tarafından çok farklı isimler zikredilmiştir. Bunlar arasında meslekten hadisçi olanlar bulunduğu gibi (Buhârî 27, Müslim 3, Tirmizî 9, Nevevî, Beyhakî ve Tahâvî ise

birer kişi tarafından kaydedilmiştir), ilahiyat uzmanı olup da branşı hadis olmayanlar da (fıkıhçı Ömer Nasuhi Bilmen, Hayrettin Karaman ve Faruk Beşer; tefsirci Elmalılı Hamdi Yazır, Suat Yıldırım ve Süleyman Ateş gibi) mevcuttur. Bu durum halktan bir okuyucunun branş gözetmeksizin fıkıh veya tefsir kaynağında rastladığı bir rivayete de hadis değeri yüklediği anlamına gelebilir.

Deneklerin önemli bir bölümü, bu soruya cevap sadedinde bir sahabe ismi vermiştir (Toplam 49 kişi, %18). Bu durum, hadis ve sünnet bilgisinin ashâb-ı kirâma dayandığı gerçeğini halkın algı ve bilgi düzeyinde yansıtması bakımından anlamlıdır. Adına en çok atıf yapılan üç sahabe ise sırasıyla Ebû Hüreyre (15 kişi), Hz. Aişe (8 kişi) ve Abdullah b. Mes'ud (3 kişi) olmuştur.

Her ne kadar medya organları anketin toplumun bilgi kaynaklarını ölçen sorularında ön plana çıkmamış ise de²², dinî içerikli televizyon programı hazırlayan pek çok isim burada otorite örneği sayılmıştır. Yine mezhep imamı ve cemaat liderleri de bu bağlamda dile getirilmiştir. Malatya'da görev yapan İlahiyat Fakültesi öğretim üyeleri ve medyada program hazırlayan kimi akademisyenler dışında Türkiye çapında hiçbir akademisyene ve bilhassa hadis anabilim dalı öğretim üyesine atıf yapılmamış olması düşündürücüdür.²³ Öte yandan aile efradını (ablam, oğlum vb.), Kur'an Kursu veya Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmenini söyleyenlerin yanı sıra, toplam 10 kişi de "Sünnet veya hadis konusunda otorite bir kişi ismi hatırlıyor musunuz?" sorusuna "Peygamber Efendimiz (sav)" yanıtını vermiştir.

Genel bir oranlama yapmak gerekirse, bizim tespitlerimiz, adı denek tarafından verildiği halde hadis veya sünnet konusunda kaynak sayılamayacak durumda olanların oranının kitaplarda %35-40, kişilerde ise %25-30 civarında seyrettiğidir. Sorulara doğrudan 'Hayır, bilmiyorum/hatırlamıyorum' cevabını verenlerin oranı da ilave edildiğinde, sünnet veya hadis konusunda kaynak sıkıntısı yaşayan katılımcı miktarı kitaplar bazında %60-65, kişiler bazında %55-60'a ulaşmaktadır. Bu son tahlil neticeleri oldukça düşündürücü olup asıl değerlendirme bu yetersiz ve üzücü tablo üzerinden yapılmalıdır. Konunun bir yönü var olan sünnet ve hadis kaynaklarını yeterince lanse edememek ise, diğer bir yönü tüm sosyal kesimlere ulaşabilecek yazılı veya görsel yeni bir hadis/sünnet sunumunun acilen tasarlanması gereğidir.

C. Toplumun Peygamber Algısı/İmajı

Söylem olarak hadislere ve eylem olarak sünnete yönelik düşünce ve yaklaşımlar, büyük ölçüde Hz. Peygamber'in (sav) zatı hakkındaki algıyla

²² Birinci bölümün 6. sorusunda 'Medya' şikkini birinci sırada sadece 8 (%1,3) ve ilk üçte 100 (%16,7) kişi; üçüncü bölümün 2. sorusunda ise 'Televizyon' şikkini birinci sırada 68 (%11,3) ve ilk üçte 196 (%32,7) kişi tercih etmiştir.

²³ Cevap sadedinde zikredilen isimler ve tekrar sayıları için bkz: *Proje Raporu*, s. 26 vd.

ilişkilidir. Bireylerin sahip oldukları dinî gelenek²⁴ veya temasta buldukları inanç grupları²⁵ gibi faktörler, peygamber algısının oluşumunda belirleyici olabilir. Sonuçta inansın veya inanmanın her insanın zihninde Yaratıcıya dair bir imajın oluştuğu gerçeğine²⁶ paralel olarak, sünnetine uyma ihtiyacı duysun veya duymasın her bireyin zihninde de bir peygamber algısı vardır. Aynı dinî inanca, geleneğe ve mezhebe uyanlar arasında da anketin bağımsız değişkenleri olan yaş, cinsiyet, öğrenim durumu ve benzeri farklılaşmalar nedeniyle çeşitli algılamaların gelişmesi normaldir. Bu noktadan hareketle, anketin öncelikli amaçlarından birisi, Malatya özelinde sosyal kesimlerin peygamber algılarını ve bu algılar arasındaki farklılaşmaları tespit etmeye çalışmak olmuştur.

Diğer taraftan, insanların, hayatlarının bir diliminde karşılaşmış ve tanıdıkları değerleri kendi öncelikleri, bilgi ve algı düzeylerine göre anlamlandırdıkları muhakkaktır. Bireyler bazında olduğu kadar toplum ölçeğinde de benzer durumlar söz konusudur. Bu bağlamda ‘kendini sunan İslam’ ile ‘algılanan İslam’ arasında ortaya çıkan farkın²⁷ bir benzeri, Hz. Peygamberin (sav) kendini tanıtışı ile halk arasındaki tanınışı bakımından da gözlenebilmektedir.

Sünnet algısına pek çok yönden temel oluşturan peygamber imajını tespite yönelik listeler anketin üçüncü bölümünde yer almıştır. Beş sorudan oluşan bu bölümde öncekilerden farklı olarak dokuzlu bir kategorik ayırım gözetilmiş ve her bir sorunun içerdiği dokuz seçenek söz konusu kategoriler ışığında dizayn edilmiştir. Bölümün ikinci ve üçüncü soruları hariç diğer üç soruda ilk üç sıralaması yapılması istenen dokuzar şıkka temel oluşturan ve Hz. Peygamber (sav) ile ilgili algıyı etkilediği varsayılan bu dokuz alan/bakış açısı şöyledir: Aile-Bilimsel Yön (Hadis İlmi)-Eğitim-İbadet-İş Ahlâkı-Siyasal-Sosyal-Şekil-Zihniyet.

C1. Peygamber İmajı

Yukarıdaki ana yaklaşım doğrultusunda, bölümün “*Hz. Peygamber’den (sav) bahsedildiğinde zihninizde şu imajlardan en çok hangisi canlanıyor?*”

²⁴ Benimsenen dinî geleneğin peygamber algısına etkisi hakkında iki örnek için bkz: Mahmut Ay, “Süfi Teolojinin Peygamberlik Algısı”, *AÜİFD*, Ankara 2008, c.XLIX, sayı:1, s.17-47; M. Emin Özafşar, “Hadisçilerin Peygamber Tasavvuru/Anlayışı”, *Diyanet İlmî Dergi, Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) -Özel Sayı-*, Ankara 2003, s.307-330.

²⁵ Farklı din mensubu bir akademisyenin peygamber algısına dair tespitler için bkz: İbrahim Sarıçam, “Türklerin Hz. Muhammed Algısının Alman Oryantalizmine Etkisi: Schimmel Örneği”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, Isparta 2007, s.101-108.

²⁶ Özlem Güler, “Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *AÜİFD*, Ankara 2007, c.XLVIII, sayı:1, s.123.

²⁷ Ali Akdoğan, “Değişim Sürecinde İslamî Algılamalardaki Farklılaşmaların Sosyolojik Etüdü”, *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum 2002, sayı:13, s.25 ve 29.

(Lütfen soruyu önceliklerine göre 1-2-3 şeklinde sıralayınız.)” biçimindeki ilk sorusuna verilen cevapların dağılımı Tablo-4’te yansıtılmıştır.

Tablo-4: Peygamber İmaju

Sıra No	Madde İçeriği	İlgili Alan	1. Sırada Tercih Edilme		İlk Üçte Listelenme	
			Sayı	%	Sayı	%
1	Camide insanlara namaz kıldıran bir imam	İbadet	106	17,7	271	45,2
2	Evde ailesiyle ilgilenen güler yüzlü bir baba	Aile	113	18,8	442	73,7
3	Harp meydanında Allah için çarpışan bir savaşçı	Zihniyet	125	20,8	353	58,8
4	Çevresindekilere öğüt ve ders veren bir öğretmen	Eğitim	198	33,0	411	68,5
5	Çarşıda alışveriş yapan güvenilir bir tüccar	İş Ahlâkı	9	1,5	61	10,2
6	Dünyayı umursamayan ve iyi giyinmeyi önemsemeyen bir insan	Hadis İlmi ²⁸	3	0,5	22	3,7
7	Toplum hakkında karar alan üst düzey bir yönetici	Siyasal	31	5,2	158	26,3
8	Varlıklı olan ve cömertçe hayır yapan bir zengin	Sosyal	13	2,2	66	11,0
9	Geleneksel Arap giysileri giymiş bir birey	Şekil	3	0,5	16	2,7

Görüldüğü gibi, ‘aile babası’ algısı genel tercih edilme oranında ilk sırada iken, eğitimle ilişkili bir algı her üç kişiden biri tarafından ilk sırada listelenmiştir (%33,0). Tablonun sağ sütunlarının ikisinde de oransal olarak üçüncü sırada yer alan ‘Allah için çarpışan savaşçı’ algısı ise yine değerlendirme gerektiren bir veridir.

Eğitim perspektifinin öne çıkması, deneklerin belli bir bölümünün (100 öğrenci) eğitimle doğrudan ilişkili olmasıyla açıklanabilirse de, oluşan nihâî

²⁸ Konunun hadis ilmi ile ilgili yönü ölçülürken tabloya sistematik olarak ‘ilmî açıdan asılsız ama toplum içinde yaygın olabilecek bir algı unsuru’ yerleştirme yoluna gidilmiştir. Tablolar yorumlanırken bu bağlantının gözetilmesi yararlı olacaktır.

rakam 1/6'lık öğrenci katılım oranının oldukça üzerindedir. Bu durum Peygamberimizin (sav) eğitimci yönünün Malatya ölçeğinde halkın önemli bir kısmınca fark edildiği anlamına gelmektedir. Ayrıca yapılan T-Test ve One Way Anova testleri sonucunda, özellikle öğrenim durumu bağımsız değişkeninin Hz. Peygamberin (sav) hangi açıdan örnek alınması gerektiğini soruşturan bu sorunun cevaplanmasında anlamlı derecede etkili olduğu tespit edilmiştir.²⁹

Aileyle ilgili seçeneğin tercih edilmesinde ise iki ana faktörün etkili olmuş olabileceğini düşünüyoruz: Gerek cami/okul müfredatları ve gerek sohbet ortamlarında Allah Resûlü'nün (sav) aile hayatından ve ev içi iletişiminden sıklıkla bahsediliyor olması bunlardan birisidir. Diğer muhtemel faktör ise gülyüzlü ve ailesiyle ilgili ideal baba profiline hâlihazırda toplumumuzda duyulan büyük özlem olabilir.

Zihniyet konulu verinin üçüncü sırayı alması ilk bakışta beklenmeyen bir sonuçtur. Fakat klasik İslâm Tarihi ve Siyer-i Nebî anlatımlarının büyük ölçüde Hz. Peygamber'in (sav) savaşlarına hasredilmesi gibi bazı faktörler eldeki sonucu beslemiş olabilir. Ankete katılan bireylerden 291 tanesinin (%48,5) 35 yaş altı genç bir kitleyi oluşturması ve 'Allah için savaşma' gibi yerleşik bir sünnetin şu anda 'uygulama alanından uzaklaştırılmış temel bir ideal' olarak algılanması da yine artı birer faktör sayılabilecektir.

Buna mukabil, 'imam' tanımlamasına dayanan ibadet vurgusu ilk üçte her iki açıdan da yer almamış; Efendimizin (sav) kişisel mesleğini de içeren 'güvenilir tüccar' profili beklenen ilgiyi görmemiştir. 'Karar alan üst düzey yönetici' imajının %26,3'lük bir kesim tarafından ilk üç sırada listelenmesi ise sünnetin teşri/yasama değeri konusundaki bilinç düzeyine dair ipuçları verebilir. Elbette böyle bir yorumun test edilip sağlanması, aynı soruların benzer yöntemle farklı kentlerde uygulanıp sonuçlarının karşılaştırılması ile mümkün olabilecektir.

C2. Sünnetle İlgili Güncel Bilgi Kaynakları

Bölümün ikinci sorusunda "Hz. Peygamber'in (sav) sünnet ve hadislerine ait bilgilerin bugün daha çok hangi kaynaklardan öğrenildiği" soruşturulmuştur. Bu, birinci bölümün 'dinî bilgilerin bireysel olarak hangi kaynaktan öğrenildiği' yönündeki son sorusuna göre öğrenme alanı bakımından daha spesifik, öğrenen kitle bakımından ise daha genel bir ölçümü öngörmektedir. Çıkan sonuçlar ise 'Okul-Aile-Tv-İnternet/Sosyal Ağlar-Sohbetler-Kitaplar-İlahiler-Kişisel Araştırma-Dinî Liderler' biçimindeki dokuzlu ayırmada bu sefer 'Aile' seçeneğinin yerine 'Sohbetler' şıkkının en çok tercih edilen konumuna yerleştiğini göstermektedir. 'Sohbetler' şıkkı, 136 kişi (%22,7) tarafından birinci sırada işaretlenmiş, toplamda 360 kişi (%60)

²⁹ Ayrıntılar için bkz: *Proje Raporu*, s.40 (Tablo-44/2: Örnek Alınan Yönler).

tarafından ise ilk üç sıralamasına alınmıştır. Buna mukabil aynı değerler ‘Aile’ şikkında sırasıyla 124 kişi (%20,7) ve 260 kişi (%50,7) düzeyinde gerçekleşmiştir.

Yine detaylı tahlil Din Eğitimi yorumuna kalmak üzere, hadis açısından şu verinin altı çizilebilir: Temel dinî bilgi konusunda aileyi vurgulayan denekler, Hz. Peygamber’i (sav) ve sünnetinin tanıma özelinde ise sohbetlerin etkisini ön plana çıkarmışlardır. Buradan sohbetlerin ağırlıkla hadis ve sünnet gündemine sahip olduğu veya Efendimizle (sav) ilgili sağlıklı ve doyurucu bilgiyi içerdiği kanaatine varmak isabetli olmayabilir. Bizce ilerleyen yaşlarda ‘aile sonrası’ dönemde periyodik dinî bilgilenme ve bu bağlamda Resûlullâh’ı (sav) tanıma noktasında etkinliğin dinî sohbetlere ve oturmalara intikal ettiğini söylemek daha isabetli bir yaklaşım olacaktır. Asıl üzücü olan, formel öğretimin hadis ve sünnet eğitimi konusunda yeterli etkinliği sağlayamaması; I/6’da ‘Din Kültürü Dersleri’ şikkının 419 denek (%69,8); burada (III/2) ise ‘Okul’ şikkının 468 denek (%78) ilk üçe alınmamış, bir başka deyişle ‘hiçbir biçimde tercih edilmemiş’ olmasıdır.

C3. Hz. Peygamberin (sav) Örnek Alındığı Yönler

Üçüncü soru olarak deneklere “*Hz. Peygamberi (sav) örnek almak isteyen bir insan sizce ona en çok hangi yönden benzemeye çalışmalı? (Lütfen soruyu önceliklerine göre 1-2-3... şeklinde sıralayınız.)*” ifadeleri yöneltilmiş ve şu sonuçlar oluşmuştur:

Tablo-5: Özdeşim Alanları

Sıra No	Madde İçeriği	1. Sırada Tercih Edilme		İlk Üçte Listelenme	
		Sayı	%	Sayı	%
1	Görünüm ve Kıyafet	12	2,0	75	12,5
2	Düşünce ve Zihniyet	175	29,2	482	80,3
3	Devlet Yönetimi	7	1,2	89	14,8
4	Sosyal İlişkiler	18	3,0	220	36,7
5	Her Türlü Davranış	171	28,5	417	69,5
6	Dinî İnanç ve İbadetler	235	35,8	516	86

Tablonun içerdiği en yüksek yüzde (%86) ‘Hz. Peygamber’in (sav) öncelikle örnek alınması gereken yönünün dinî inanç ve ibadetler olduğunu’ belirtmekte; en düşük oran olan %1,2 ise son sıraya ‘devlet yönetimini’

koymaktadır. Türkiye’de laiklik eksenli din eğitiminin bireylerin zihninde net bir ‘din-devlet ayrımı’ oluşturduğu bu noktada rahatlıkla gözlemlenebilecek durumdadır.

Diğer taraftan temel özdeşim alanını lisans mezunu deneklerin 79 tanesi (%35) birinci sırada “Düşünce ve Zihniyet” olarak belirlerken, ilgili oran okur-yazar düzeyindeki bireylerde %8, ilköğretim mezunlarında ise %27’dir. Bu sonuç, çalışmanın birinci hipotezinde yer alan “*Sünnet algısı, sosyal kesimlere göre anlamlı bir farklılık göstermektedir.*” hükmünü desteklemektedir.

Normalde içerdiği genelleme nedeniyle ilk sırada yer alması beklenebilecek ‘her türlü davranış’ şıkkı her iki sütunda da üçüncü sırada tercih edilmiştir. Bunda deneklerin öncelikle benimsedikleri detayları vurgulamaları ve ilgili seçeneği çoğu zaman üçüncü ve son tercih olarak kullanmaları etkili olmuştur.

Benzer bir biçimde bugün bireylerin ve toplumun ‘şiddetle’ muhtaç olduğu ‘sosyal ilişkilerde nebevî sünneti model alabilme’ konusu birinci tercih olarak neredeyse hiç değerlendirilmemiştir.

Tablodan yansıyan bir diğer önemli veri, giyim kuşam konusundaki toplumsal dönüşümün algı ve anlayışa da sirayet ettiğini göstermesi bakımından, ‘görünüm ve kıyafet olarak Resûlullâh’a (sav) benzeme’ ölçüsünün çok düşük değerlerle temsil edilmesidir. Benzer bir durum bu bölümün beşinci ve son sorusundaki ‘Açık-saçık giyinmek’ seçeneğinde de ortaya çıkacaktır.

“*Sizce Hz. Peygamber (sav) aşağıdaki davranışlardan en çok hangisine karşıydı?*” şeklindeki soruda yer alan ‘Açık saçık giyinmek’ şıkkını üniversite öğrencilerinden %81’i ilk üç sırada zikretmemiştir. Bu oran bir önceki nesli temsil eden emeklilerde %40 düzeyindedir. Erkeklerde sakal bırakma, kadınlarda baş örtme gibi tutumlara verilen değer Türkiye’de önceki nesillere nazaran mental anlamda ciddi bir gerileme içine girdiği, artık sünnet veya farz olan giyim-kuşam örneklerinin pratiğin ötesinde teorik zeminini de kısmen kaybetmeye başladığı üzümlere tespit edilmelidir.

C4. Sünnet Sayma Tutumu

Sünnet kavramını bireylerin daha çok nasıl algıladıklarını saptayabilmek amacıyla yöneltilen “*Sizce aşağıdaki tutum ve durumlardan en çok hangileri sünnet sayılır? (Lütfen soruyu önceliklerine göre 1-2-3... şeklinde sıralayınız.)*” sorusuna ait şıklar ve bu şıklara verilen cevapların dağılımı aşağıdaki şekildedir:

Tablo-6: Sünnetin Mahiyeti

Sıra No	Madde İçeriği	İlgili Alan	1. Sırada Tercih Edilme		İlk Üçte Listelenme	
			Sayı	%	Sayı	%
1	Selam vermek ve yemek yedirmek	Sosyal	193	32,2	350	58,3
2	Haksızlığa karşı çıkmak ve danışarak iş yapmak	Siyasal	71	11,8	289	48,2
3	Misvak kullanmak ve (erkekler için) sakal bırakmak	Şekil	37	6,2	146	24,3
4	Düzenli olarak tesbih çekmek, dua etmek ve nafil namaz kılmak	İbadet	66	11,0	216	36,0
5	Eşine kibar davranmak ve eşinin tercihlerini önemsemek	Aile	17	2,8	158	26,3
6	Borcunu geciktirmemek ve iş yapan kişiye hakkını vermek	İş Ahlâkı	15	2,5	160	26,7
7	Mevlüt okutmak ve aşure dağıtmak	Hadis İlmi	2	0,3	40	6,7
8	Ahireti unutmadan yaşamak ve İslam kardeşliğini vurgulamak	Zihniyet	160	26,7	287	47,8
9	Çocuğa güzel bir isim vermek ve ona dinî bilgileri öğretmek	Eğitim	40	6,7	156	26,0

C5. Sünnete Aykırı Görme Tutumu

Beşinci sırada yöneltilen “*Sizce Hz. Peygamber (sav) aşağıdaki davranışlardan en çok hangisine karşıydı? (Lütfen soruyu önceliklerine göre 1-2-3... şeklinde sıralayınız.)*” sorusunun amacı, neyin sünnet olmadığı düşüncesinden hareketle deneklerin sünnet algısını belirleyebilmektir. Soruya ait dökümler şöyledir:

Tablo-7: Sünnetin Mahiyeti-2

Sıra No	Madde İçeriği	İlgili Alan	1. Sırada Tercih Edilme		İlk Üçte Listelenme	
			Sayı	%	Sayı	%
1	Küfürü Konuşmak	Sosyal	173	28,8	361	60,2
2	Ailede Şiddet Uygulamak	Aile	109	18,2	337	56,2
3	Açık Saçık Giyinmek	Şekil	55	9,2	177	29,5
4	Yolsuzluk Yapmak	Siyasal	62	10,3	275	45,8
5	Abdesti Düzgün Almamak	İbadet	19	3,2	80	13,3
6	Fakiri Küçümsemek	Zihniyet	107	17,8	317	52,8
7	Kitap Okumamak	Eğitim	21	3,5	56	9,3
8	Üç Ayları Oruçlu Geçirmemek	Hadis İlmi	11	1,8	35	5,8
9	Malzemedden Çalmak	İş Ahlâkı	43	7,2	63	27,2

Tablo-6 ve tablo-7 birlikte ele alındığında görülecektir ki, düzenli dua etmek ve düzgün abdest almak gibi iki örnek seçenek, Allah Resûlü'nün (sav) büyük titizlikle uyguladığı sünnetleri olmalarına rağmen³⁰, temsil ettikleri 'ibadet' boyutu son iki soruda her iki değerlendirme sütununda da yüzdelik oranlarda ilk üç sırada yer almamıştır. Bu durum diğer alanların (sosyal, siyasal, ahlâkî vb. seçeneklerin) deneklerce daha çok önemsenmesi kadar, ibadet bilinci ve kültürü ile toplumun arasına belli bir mesafenin girmiş olduğu yönünde uyarıcı bir sinyal olarak da değerlendirilebilir. Yine yapılan One Way Anova testleri sonucunda, özellikle aylık gelir durumu bağımsız değişkeninin, sünnete aykırı görme tutumu üzerinde belirleyici olabildiğini gösteren bulgular elde edilmiştir.³¹

Dokuz maddelik kategorizasyonun ortaya koyduğu tablo ilgili üç sorunun verileri birlikte ele alınarak yorumlandığında ise varılabilecek en net sonuçlardan birisi, halkın sünnet algısının ağırlıkla sosyal ahlâk figürleri üzerinden şekillendiğidir. Zira Tablo-6'da 'selam vermek ve yemek yedirmek',

³⁰ Dua konusunda bazı örnekler için bkz: Nevevî, Yahyâ b. Şeref (676/1278) *el-Ezkâr min Kelâmi Seyyidi'l-Ebrâr*, thk. Salâhuddin Muhammed Me'mûn el-Hımsî ve diğerleri, Dârü'l-Minhâc, Beyrut 2005, s.94-185. Abdestin düzgün alınması hakkındaki nebevî hassasiyetin bazı örnekleri için bkz: Buhârî, *İlim*, 3 (60); Müslim, *Tahâre*, 41 (587).

³¹ Detaylar için bkz: *Proje Raporu*, s. 48-49. (Tablo-64/2: Sünnete Aykırı Görülenler)

Tablo-7’de ise ‘küfürlü konuşmak’ seçenekleri, hem birinci sırada tercih edilme hem de ilk üçte listelenme bakımından en yüksek oranları elde etmiştir. Tablo-4’e bakıldığında birinci sırada tercih edilme açısından eğitim bağlantılı verinin; ilk üçte listelenme açısından ise aile eksenli örneğin en yüksek yüzdeye ulaştığı fark edilecektir.

Yine ele alınan üç soruda siyasal yön ile iş ahlâkı boyutunu ölçen verilerin çok düşük oranlarda tercih edilmesi düşündürücüdür. Buna paralel olarak üçüncü bölümün “*Hz. Peygamberi (sav) örnek almak isteyen bir insan sizce ona en çok hangi yönden benzemeye çalışmalı?*” şeklindeki 2. sorusunda ‘Devlet Yönetimi’ şikkını birinci sırada işaretleyen kişi sayısı sadece 7 olup oran %1,2 düzeyinde kalmıştır. Bütün bu veriler, kitleleri yöneten ve sosyal işlemlere zemin oluşturan bir kurum/kavram niteliği taşımadığı düşünülen sünnetin etkinlik alanının toplum genelinde öncelikle dinî ve bireysel olarak algılandığına delalet edebilir.³²

Hadis ilmi açısından asılsız olmakla birlikte halk nezdindeki geçerliliği test edilmek üzere ölçüğe dâhil edilen veriler her üç soruda da ‘birinci sırada tercih edilme’ bağlamında son sırada yer almıştır (Dünyayı umursamamak ve iyi giyinmemek %0,5; mevlüt okutmak ve aşure dağıtmak %0,3; üç ayları oruçlu geçirmemek %1,8). Bu, söz konusu uygulamaların halk arasında yaygınlaşma oranının en azından örneklem kapsamında oldukça düşük olduğu anlamına gelebileceği gibi, bireyler tarafından dokuz maddelik bir listede ilk üç sıraya alınacak önemde algılanmadığını veya pratikte uygulansa bile teorik düzeyde sağlıklı ve geçerli sayılmadığının farkında olduğunu da gösterebilir.

D. Varsayımları Ölçen Likert Sorular

Likert soruların yorumlanması araştırmanın dört temel hipotezi ile deneklere yöneltilen ilgili soruların eşleştirmesi şeklinde yapılacaktır. Bu bağlamda okul ve aile gibi temel bilgi kaynaklarını soruşturması bakımından ağırlıklı Din Eğitiminin alanına giren “*Toplumun sünnete ait algı ve bilgileri birincil ve kitabi gerçeklere göre değil, çoğunlukla geleneksel sözlü kültüre göre oluşmaktadır.*” biçimindeki üçüncü hipotezin yorumu Din Eğitimi alan yorumuna bırakılmıştır.

D1. Hipotez-1 Bağlantılı Likert Soru Örnekleri

Anketin ilk ve en genel hipotezi “*Sünnet algısı, sosyal kesimlere göre anlamlı bir farklılık göstermektedir ve yaş, cinsiyet, meslek ve öğrenim durumu ile sünnet bilgisi ve kültürü arasında anlamlı bir ilişki vardır.*” şeklindedir. Bu hipotezin doğruluğunu tartışan veriler arasında, likert ölçeğin 4 ve 14. sıralarında yer alan iki yargı cümlesi örnek olarak değerlendirilecektir.

³² Bu bağlamda sünnetin bireysel yönünün Kazakistan toplumunda da ön plana çıktığı tespiti için bkz: Adilibayeva, *adı geçen tez*, s.206.

Sıra No ve Yargı Cümlesi	Değerlendirme İfadesi ³³									
	1		2		3		4		5	
	S	%	S	%	S	%	S	%	S	%
4-Bir hadis duyduğumda kaynağını ve sıhhat durumunu araştırıyorum.	75	12,5	121	20,2	183	30,5	151	25,2	70	11,7
14-Hz. Peygamberin (sav) Kur'an'ı iletme dışında mesela liderlik gibi ek bir görevinin olduğunu düşünmüyorum.	54	9,0	67	11,2	37	6,2	187	31,2	255	42,5

Hadiste kaynak bilincini ölçmeye yönelik 4. soruda elbette öngörü, her sosyal kesimden büyük bir kitlenin “Duyduğum hadisi mutlaka tahric ederim.” dediğini saptamak değildir. Böyle bir hadis kültürünün henüz ilahiyat öğrencilerinde bile oluşup oluşmadığı tartışmalıdır.³⁴ Ölçülmek istenen, özellikle öğrenim durumu bağımsız değişkeninin hadis bilincine dair hassasiyeti etkileyip etkilemediğidir. Bu açıdan yapılan incelemeler, “Kesinlikle araştırmıyorum” hükmünü verenlerin oranının lisansüstü öğrenim görenlerde minimuma inerken, ilköğretim düzeyinde benzer bir düşüşün “Kesinlikle araştırıyorum” seçeneğinde gerçekleştiğini göstermiştir.³⁵ Bu durum öğrenim düzeyi ile kaynak bilinci arasında anlamlı bir ilişki olduğunu, öğrenim düzeyi yükseldikçe kaynaklara ulaşma eğiliminin arttığını ortaya koymaktadır.

D2. Hipotez-2 Bağlantılı Likert Soru Örnekleri

³³ Kısaltma amacıyla rakamlarla temsil edilen değerlendirme ifadelerinin açılımı şu şekildedir: 1=Kesinlikle Katılıyorum, 2=Katılıyorum, 3=Kısmen Katılıyorum, 4=Katılmıyorum, 5=Kesinlikle Katılmıyorum.

³⁴ Yapılan bir araştırma, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin %70'ten fazlasının “Bir senedin sıhhati hakkında hüküm vermeye yönelik uygulamalara yabancı olduğunu”, bir başka ifadeyle hadiste kaynak bilincini teorik zeminde de desteklemediğini ortaya koymuştur. Bkz: Huriye Martı, “Hadis Usulü Bilincinin Geliştirilmesi Bağlamında İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Usul Algısına Yönelik Ampirik Bir Çalışma”, *SÜİFD*, Konya 2009, sayı:28, s.58.

³⁵ Grafikler ve detaylar için bkz: *Proje Raporu*, s. 57-58.

Ölçekte sunulan 3, 6 ve 13. yargı cümleleri, bireylerin sırasıyla kişisel hadis bilgileri, sünnet algıları ve sünnete dair birikimleri konusundaki düzeylerini mercek altına almayı hedeflemiştir. “*Sünnetin niteliği konusunda toplum yeterli bir ortak bilgiye sahip değildir.*” şeklindeki ikinci hipotezle bağlantılı olarak tasarlanan ve hadis/sünnet kavramlarının mahiyeti ve içeriği üzerinde anketin ikinci bölümünde ulaşılan sonuçlarla yan yana koyularak değerlendirilebilecek veriler aşağıda yer almaktadır:

Sıra No ve Yargı Cümlesi	Değerlendirme İfadesi ³⁶									
	1		2		3		4		5	
	S	%	S	%	S	%	S	%	S	%
3-Gündelik hayatım ile ilgili hadisleri yeterince biliyorum.	26	4,3	85	14,2	338	56,3	120	20,0	31	5,2
6-“Hz. Peygamberin (sav) sünneti” denince aklıma ilk önce sakal, sarık, sağ elle yemek gibi şeyler geliyor.	70	11,7	107	17,8	137	22,8	157	26,2	129	21,5
13-Hz. Peygamberin (sav) sünneti hakkındaki bilgilerim yeterlidir.	13	2,2	73	12,2	243	40,5	191	31,8	80	13,3

D3. Hipotez-4 Bağlantılı Likert Soru Örnekleri

Likert soruların toplam yedi tanesi ise (1, 5, 9, 12, 15, 18, 20) “*Sünnet, toplumun geneli için olumlu bir değer ifade etmektedir.*” şeklindeki dördüncü hipotezin ölçülmesine ayrılmıştır. Söz konusu hipotez, gerek kimi İslamî kesimlerin Kur’an ile yetinme düşüncesini vurgulayıp sünneti geri plana itme çabalarının, gerekse kimi gayr-i Müslimlerin Allah Resulü’nü (sav) aşağılamaya

³⁶ Kısaltma amacıyla rakamlarla temsil edilen değerlendirme ifadelerinin açılımı şu şekildedir: 1=Kesinlikle Katılıyorum, 2=Katılıyorum, 3=Kısmen Katılıyorum, 4=Katılmıyorum, 5=Kesinlikle Katılmıyorum.

yönelik yazı, dizi, film ve benzeri girişimlerinin gündemde olduğu bir ortamda, halkın Resulullah'a (sav) ve sünnetine olan ilgi ve saygı düzeyini tartışması bakımından önem taşımaktadır. Bu hipoteze bağlı likert sorular, kendi içinde üç farklı noktaya odaklanmıştır:

a. Bireysel hayatta Allah Resülü'nü (sav) model alma düşüncesine katılma durumunu ölçen sorular:

Ölçeğin 1, 15 ve 18. sırasında yer alan söz konusu üç soruya verilen cevaplar şöyledir:

Sıra No ve Yargı Cümlesi	Değerlendirme İfadesi ³⁷									
	1		2		3		4		5	
	S	%	S	%	S	%	S	%	S	%
1-Hz. Peygamberin (sav) anlayış ve davranışlarının hayatıma yansımamı istiyorum.	524	87,3	64	10,7	9	1,5	1	0,2	2	0,3
15-Hz. Peygamber (sav) gibi yaşamak her Müslüman'ın ideali olmalı.	508	84,7	67	11,2	16	2,7	5	0,8	4	0,7
18-Çocuklarıma Hz.Peygamberin (sav) davranış ve düşüncelerini öğretmem gerektiğine inanıyorum.	506	84,3	68	11,3	12	2,0	5	0,8	9	1,5

15. soru pratik ahlâk açısından Hz. Peygamber'in (sav) kitlelere model oluşturduğunu göstermektedir. Nitekim İstanbul Büyükçekmece'de lise öğrencilerinin din algısı üzerine yapılan bir anket çalışmasında 313 kişiye yöneltilen "Bu dünyada bizim için en güzel örnek Hz. Muhammed'dir." cümlesi için beşli likert ayırımında ilk iki seçeneği (kesinlikle katılıyorum, katılıyorum) işaretleyen denek sayısının genele oranı %90,1'dir (262).³⁸ Bizim bulgularımız ise tüm katılımcılarda tabloda görüldüğü gibi %95,9 olan ilgili oranın, öğrenim durumu lise düzeyinde olan 150 katılımcıda %96 düzeyinde gerçekleştiği yönündedir (144 kişi).

³⁷ Kısaltma amacıyla rakamlarla temsil edilen değerlendirme ifadelerinin açılımı şu şekildedir: 1=Kesinlikle Katılıyorum, 2=Katılıyorum, 3=Kısmen Katılıyorum, 4=Katılmıyorum, 5=Kesinlikle Katılmıyorum.

³⁸ Ali Osman Yaman, *İstanbul Büyükçekmece'de Lise Öğrencilerinin Din Algısı*, GÜSBİE Din Sosyolojisi Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2008, s.63 ve 138.

b. Kur'an bağlamında sünnete bağlılık fikrine katılma durumunu ölçen sorular:

Ölçeğin 5 ve 9. sırasında yer alan ilgili sorulara verilen karşılıklar şöyledir:

Sıra No ve Yargı Cümlesi	Değerlendirme İfadesi ³⁹									
	1		2		3		4		5	
	S	%	S	%	S	%	S	%	S	%
5-Kuran'a inanmak sünnete bağlı kalmayı gerektirir.	388	64,7	138	23,0	44	7,3	18	3,0	12	2,0
9-Dinin sünnete ve hadise değil, sadece Kuran'a dayandığı görüşümdüm.	66	11,0	57	9,5	68	11,3	160	26,7	249	41,5

Kur'an-ı Kerim'e inanmanın sünnete bağlılığı beraberinde getirdiği hükmüne katılmama oranı %5 olmuştur. Dinin tek kaynağının Kur'an olması konusunda ise %20'lik bir dilim 'Kesinlikle katılıyorum' veya 'Katılıyorum' demiştir. Bu iki şıkkın tercih edilme oranı ilköğretim ve lise mezunlarında %22 ve %27, lisans ve lisansüstü düzeyinde ise %17 ve %19'dur. Neticede söylem düzeyinde 'dinin tek kaynağı Kur'an'dır' diyen ve azınlıkta kalan bireylerin büyük bölümünün Kur'an'a bağlılığın sünnete de saygıyı beraberinde getirdiğinin farkında oldukları gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Böyle bir sonuç, sünnete ittiba etmekle sünneti ve hadisi dinin birinci derecede kaynağı sıfatıyla benimsemek arasında -en azından Malatya'da incelenen örneklem özelinde- zihinsel bir ayrıma gidilebildiğini de göstermektedir.

c. Sünnetin aktüel değeri ve bugünkü uygulanabilirliğini soruşturan sorular:

Bu bağlamda yöneltilen 12 ve 20. sorulara verilen karşılıklar şöyledir:

³⁹ Kısaltma amacıyla rakamlarla temsil edilen değerlendirme ifadelerinin açılımı şu şekildedir: 1=Kesinlikle Katılıyorum, 2=Katılıyorum, 3=Kısmen Katılıyorum, 4=Katılmıyorum, 5=Kesinlikle Katılmıyorum.

Sıra No ve Yargı Cümlesi	Değerlendirme İfadesi ⁴⁰									
	1		2		3		4		5	
	S	%	S	%	S	%	S	%	S	%
12-Hz. Peygamber'in (sav) bazı sözlerini bugün yaşamakta güçlük çekeceğimi düşünüyorum.	79	13,2	142	23,7	147	24,5	124	20,7	108	18,0
20-Hz. Peygamber'in (sav) yaşadığı dönemle şu an yaşadığımız dünya arasında çok fark var ve bu uygulamalarımızı çok etkiliyor.	157	26,2	152	25,3	124	20,7	88	14,7	79	13,2

Sünnetin uygulanabilirliği konusunda asr-ı saadetle günümüz arasındaki dönem farklılığından doğan problemleri kabullenme oranı (%70), yaşanan güncel zorlukların hadisleri amel edilemez boyuta taşıdığını düşünme ve ifade etme oranından (%60) daha yüksektir. Bu, sıkıntıların olduğu ama sünnet pratiklerini gündemden çıkarmayı gerektirmeyeceği şeklinde yorumlanabilirse de, esas vurgulanması uygun olacak sonuç, sünnet ve hadisin uygulanabilirliği hususunda sosyal kesimlerin taşıdığı derin endişenin rakamlara yansıtıldığıdır.

Söz konusu endişe 18-35 yaş grubu deneklerde 12. soru bağlamında %42 ve 20. soru bağlamında %56 düzeyinde; 56 yaş ve üzeri deneklerde ise 12. soru bağlamında %15 ve 20. soru bağlamında %53 düzeyinde saptanmıştır. Bu, dönemsellik farklılıkların vurgulanma nisbetinin neredeyse ortak olduğunu; buna mukabil orta yaş üstü katılımcıların sünnet verilerini çok daha uygulanabilir bulduğunu göstermektedir.

⁴⁰ Kısaltma amacıyla rakamlarla temsil edilen değerlendirme ifadelerinin açılımı şu şekildedir: 1=Kesinlikle Katılıyorum, 2=Katılıyorum, 3=Kısmen Katılıyorum, 4=Katılmıyorum, 5=Kesinlikle Katılmıyorum.

Sonuç

Hipotezlerden hareket edilerek tablolarda yapılan değerlendirmeler özetlendiğinde ‘sosyal kesimler ve sünnet algıları’ araştırmasının ortaya koyduğu başlıca somut sonuçların şunlar olduğu görülmüştür:

1. Sünnet algısının sosyal kesimlere göre farklılık gösterdiği ve yaş, cinsiyet, meslek ve öğrenim durumu gibi bağımsız değişkenlerle bireylerin sünnet bilgisi ve kültürü arasında anlamlı bir ilişki bulunduğu yönündeki ilk hipotez büyük ölçüde doğrulanmıştır. Sözelimi “*Sizce aşağıdaki tutum ve durumlardan en çok hangileri sünnet sayılır?*” sorusu eşliğinde sunulan dokuz seçenek arasında meselenin aile boyutunu ölçen “*Eşine kibar davranmak ve eşinin tercihlerini önemsemek*” ifadesinin ilk sırada tercih edilme oranı kadınlarda %5 iken, erkeklerde %1’dir. Yine “*Sizce Hz. Peygamber (sav) aşağıdaki davranışlardan en çok hangisine karşıydı?*” sorusunda “*Küfürlü Konuşmak*” şikkını birinci sırada seçme oranı kadınlarda %20 iken, erkek deneklerde %33 düzeyindedir. Birinci örnekte kadınlar kibar eş profilini ön plana daha çok çıkarırlarken, ikinci örnek, erkeklerin ağırlıklı kendilerini ilgilendiren kaba konuşma sorununa kadınlara nisbetle daha çok atıf yaptıklarını göstermektedir. Cinsiyet bağımsız değişkenine dair bu saptamaların benzerleri diğer bağımsız değişkenler için de geçerlidir.

2. “*Sünnetin niteliği konusunda toplum yeterli bir ortak bilgiye sahip değildir.*” şeklindeki ikinci hipotezin geçerliliğini test eden soruların (bilhassa II/2) sonuçları, bu öngörünün yanlışlığını ortaya koymuştur. Yaşayış ve düşünüş formları farklı pek çok sosyal kesimin sünnet kavramının içeriğine oldukça hakim bulunduğunu görmek ne kadar sevindirici ise, pratik ahlak boyutunda sünnete dayalı amelden uzak kaldığı gerçeği de o kadar üzücüdür. Buradan hadis ve siyer eğitiminin sistematığı bakımından da çıkarılması gereken sonuçlar olduğu aşikardır. Bir diğer faktör olarak, Malatya’da hemen her sosyal kesimde karşılaşılabilen dinî konuda okuma ve tartışma geleneğinin böyle bir tabloyu doğurduğu söylenebilir ki, farklı bir kentte hadis ve sünnete kavram düzeyinde bu ölçüde aşinalığın tespit edilip edilemeyeceği merak konusudur.

3. Dördüncü hipotezi oluşturan “*Sünnet, toplumun geneli için olumlu bir değer ifade etmektedir.*” önermesi, hemen her sosyal kesim tarafından yadsınamaz oranlarla doğrulanmış ve desteklenmiştir. Gerek Hz. Peygamberin (sav) davranış modeli oluşturması konusunda, gerekse sünnetin dinî alanda uygulanması gereken temel bir kaynak olması noktasında likert cümleler ile ölçülen görüşler tahmin edilen oranların çok daha üzerinde müspettir.

4. Anket ve alan taraması tarzı saha çalışmalarının hadis ilmi kapsamında kullanılması yadırganmamalı, bilakis yaygınlaştırılmalıdır. Sonuçta toplumun nabzını tutmada etkin bir yöntem söz konusudur ve Temel İslâm Bilimleri açısından alan genişletme gibi bir eleştiri pratik yarardan yoksundur. Buna karşılık, anket uygulamasını gerçekleştirmek üzere ön eğitim alıp sahaya inen lisans öğrencilerinin edindiği yöntem bilgisi ve iletişim tecrübesinden,

halkın ilâhiyat çalışmalarını tanıyıp dinî değerler hakkında düşünme fırsatı bulmasına kadar geniş bir kazanım müşahede edilmiştir. İlahiyat çalışmalarında ve bilhassa temel İslam bilimlerinde yapılacak sistematik alan taramaları halkın nabzını tutmaya yardımcı olacak, akademik çabalara yön verip ayrı bir ivme kazandıracaktır.

Ek-1: Anket Formu

SOSYAL KESİMLER VE SÜNNET ALGILARI RAŞTIRMASI

İNÜ İlahiyat Fakültesi Bilimsel Araştırma Projeleri kapsamında hazırlanan ve Malatya'daki sünnet algısını ölçmeye yönelik bu anket çalışmasına katılımınız ve objektif değerlendirmeleriniz, bizim için son derece önemlidir. Anketi doğru bir şekilde doldurmanız toplumumuzun Hz. Peygambere (sav) ve sünnetine yaklaşımını tespit etmemizi sağlayacaktır. Anketimize ilginizden dolayı teşekkür eder ve çalışmalarınızda başarılar dileriz. (Not: Ankete vereceğiniz cevaplar gizlilik esasları çerçevesinde değerlendirilecektir.)

Yrd. Doç. Dr. Ahmed ÜRKMEZ Yrd. Doç. Dr. Recep UÇAR
Arş. Gör. Serkan DEMİR

I.

- 1 ► Yaşınız? 18-25 () 26-35 () 36-45 ()
46-55 () 56-65 () 66-... ()
- 2 ► Cinsiyetiniz? Kadın () Erkek ()
- 3 ► Öğrenim durumunuz?
Okur Yazar () İlköğretim () Lise () Lisans () Lisansüstü ()
- 4 ► İş durumunuz?
Ev Hanımı () Memur () Esnaf () İşsiz () Emekli ()
Öğrenci/Lise () Öğrenci/Üniversite () Diğer:
- 5 ► Ailenizin aylık gelir düzeyi nedir?
0-1000 TL () 1000-2000 TL () 2000-3000 TL ()
3000-5000 TL () 5000-10.000 TL () 10.000 TL ve Üzeri ()
- 6 ► Dinî bilgilerinizi ağırlıklı olarak nereden aldınız?
(Lütfen soruyu önceliklerine göre 1-2-3... şeklinde sıralayınız.)
Ailemden () Kur'an Kursundan () Din Kültürü Derslerinden ()
Camiden () İmam-Hatip Lisesinden () Cemaat Sohbetlerinden ()
Medyadan () İlahiyat Fakültesinden () Okuduğum Kitaplardan ()
Diğer:

II.

1 ► Sünnet kelimesinin ne anlama geldiğini biliyor musunuz?

Evet () Hayır () Fikrim Yok ()

(Evet ise neleri çağrıştırıyor?

2 ► Sünnet ve hadis arasında sizce fark var mı?

Evet () Hayır () Fikrim Yok ()

(Evet ise fark nedir?

3 ► Sünnet veya hadisle ilgili bilgi alınabilecek bir kitap ismi hatırlıyor musunuz?

Evet () Hayır ()

(Evet ise cevap:

4 ► Sünnet veya hadis konusunda otorite bir kişi ismi hatırlıyor musunuz?

Evet () Hayır ()

(Evet ise cevap:

III.

1 ► Hz. Peygamber'den (sav) bahsedildiğinde zihninizde şu imajlardan en çok hangisi canlanıyor?

(Lütfen soruyu önceliklerine göre 1-2-3... şeklinde sıralayınız.)

Camide insanlara namaz kıldıran bir imam ()

Evde ailesiyle ilgilenen güler yüzlü bir baba ve eş ()

Harp meydanında Allah için çarpışan bir savaşçı ()

Çevresindekilere öğüt ve ders veren bir öğretmen ()

Çarşıda alışveriş yapan güvenilir bir esnaf ()

Dünyayı umursamayan ve iyi giyinmeyi önemsemeyen bir insan ()

Toplum hakkında karar alan üst düzey bir yönetici ()

Varlıklı olan ve cömertçe hayır yapan bir zengin ()

Geleneksel Arap giysileri giymiş bir birey ()

Diğer:

2 ► Size göre Hz. Peygamberin (sav) sünnet ve hadislerine ait bilgiler bugün daha çok hangi kaynaktan öğreniliyor?

(Lütfen soruyu önceliklerine göre 1-2-3... şeklinde sıralayınız.)

Okul () Aile () Televizyon () İnternet/Sosyal Ağlar ()

Sohbetler () Kitaplar () İlahiler () Kişisel Araştırma ()

Dinî Liderler () Diğer

3 ► Hz. Peygamberi (sav) örnek almak isteyen bir insan sizce ona en çok hangi yönden benzemeye çalışmalı?

(Lütfen soruyu önceliklerine göre 1-2-3... şeklinde sıralayınız.)

Görünüm ve Kıyafet () Düşünce ve Zihniyet () Devlet Yönetimi ()
Sosyal İlişkiler () Her Türlü Davranış () Dinî İnanç ve İbadetler ()
Diğer

4 ► Sizce aşağıdaki tutum ve durumlardan en çok hangileri sünnet sayılır?

(Lütfen soruyu önceliklerine göre 1-2-3... şeklinde sıralayınız.)

Selam vermek ve yemek yedirmek ()
Haksızlığa karşı çıkmak ve danışarak iş yapmak ()
Misvak kullanmak ve (erkekler için) sakal bırakmak ()
Düzenli olarak tesbih çekmek, dua etmek ve nafile namaz kılmak ()
Eşine kibar davranmak ve eşinin tercihlerini önemsemek ()
Borcunu geciktirmemek ve iş yapan kişiye hakkını vermek ()
Mevlüt okutmak ve aşure dağıtmak ()
Ahireti unutmadan yaşamak ve İslam kardeşliğini vurgulamak ()
Çocuğa güzel bir isim vermek ve ona dinî bilgileri öğretmek ()

5 ► Sizce Hz. Peygamber (sav) aşağıdaki davranışlardan en çok hangisine karşıydı?

(Lütfen soruyu önceliklerine göre 1-2-3... şeklinde sıralayınız.)

Küfürlü Konuşmak () Ailede Şiddet Uygulamak ()
Açık Saçık Giyinmek () Yolsuzluk Yapmak ()
Abdesti Düzgün Almamak () Fakiri Küçümsemek ()
Kitap Okumamak () Üç Ayları Oruçlu Geçirmemek ()
Malzmeden Çalmak () Sizce Başka:

IV. Aşağıdaki sorularda her satırdaki kutucuklardan yalnızca bir tanesini işaretleyiniz.

		Kesinlikle Katılıyorum	Katılıyorum	Kısmen Katılıyorum	Katılmıyorum	Kesinlikle Katılmıyorum
1	Hz. Peygamberin (sav) anlayış ve davranışlarının hayatıma yansımamı istiyorum.					
2	Hz. Peygamber (sav) ve sünneti hakkında okullarda verilen eğitim bence yeterlidir.					
3	Gündelik hayatım ile ilgili hadisleri yeterince biliyorum.					
4	Bir hadis duyduğumda kaynağını ve sıhhat durumunu araştırıyorum.					
5	Kuran'a inanmak sünnete bağlı kalmayı gerektirir.					
6	"Hz. Peygamberin (sav) sünneti" denince aklıma ilk önce sakal, sarık, sağ elle yemek gibi şeyler geliyor.					
7	Hz. Peygamberin (sav) söz ve davranışlarını en çok televizyon programlarından öğreniyorum.					
8	Hz. Peygamberi (sav) anlatan kitapları satın alıyorum.					
9	Dinin sünnete ve hadise değil, sadece Kuran'a dayandığı görüşündeyim.					
10	Okuldaki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin Hz. Peygamberi (sav) tanımama katkısı oldu.					
11	Ailemin Hz. Peygamberi (sav) tanımama katkısı oldu.					
12	Hz. Peygamber'in (sav) bazı sözlerini bugün yaşamakta güçlük çekeceğimi düşünüyorum.					

13	Hız. Peygamberin (sav) sünneti hakkındaki bilgilerim yeterlidir.					
14	Hız. Peygamberin (sav) Kur'an'ı iletme dışında mesela liderlik gibi ek bir görevinin olduğunu düşünmüyorum.					
15	Hız. Peygamber (sav) gibi yaşamak her Müslüman'ın ideali olmalı.					
16	Medyada yer alan tartışmalar ve görüşler, benim hadis ve sünnetle ilgili anlayışımı etkiliyor.					
17	Hız. Peygamberle (sav) ilgili algımın oluşmasında dinlediğim ilahilerin etkisi olmuştur.					
18	Çocuklarıma Hız. Peygamberin (sav) davranış ve düşüncelerini öğretmem gerektiğine inanıyorum.					
19	Hadis kitapları sadece bu alanda çalışan ilim adamlarının faydalanması içindir.					
20	Hız. Peygamber'in (sav) yaşadığı dönemle şu an yaşadığımız dünya arasında çok fark var ve bu uygulamalarımızı çok etkiliyor.					

Ankete katılımınızdan dolayı teşekkür ederiz.

Kaynakça

- Adilibayeva, Şamşat, *Kazakistan Toplumunun Dinî Hayatında Hadis ve Sünnetin Rolü*, AÜSBE Hadis Bilim Dalı Doktora Tezi, Ankara, 2002.
- Akdoğan, Ali, "Değişim Sürecinde İslami Algılamalardaki Farklılaşmaların Sosyolojik Etüdü", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 6, sayı: 13, Güz 2002, s. 17-42.
- Ali el-Kârî, *el-Masnû' fi Ma'rifeti'l-Hadîsi'l-Mevdû'*, (thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde), Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 5. Baskı, Halep 1994.
- Ay, Mahmut, "Sûfi Teolojinin Peygamberlik Algısı", *AÜİFD*, cilt: 49, yıl: 2008, sy: 1, s: 17-47.
- Bedir, Murtaza, "Sünnet", *DİA*, XXXVIII/150-153.

- Bilgin, Vejdi, “Sünnet Sosyolojisinde Sosyal Bilimsel Yöntem ve İçerik”, *Eskişeni*, yıl: 2011, sayı: 23, ss. 39-52.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (256/870), *es-Sahîh (el-Câmi’ü’l-müsnedü’s-sahîhu’l-muhtasar min umûri Rasûlüllâh sallallâhu aleyhi vesellem ve sünenih ve eyyâmih)*, (thk. Sâlih b. Abdülazîz/2756 sayfalık ve tek ciltlik Kütüb-i Sitte baskısı), Dârü’s-selâm li’n-neşr ve’t-tevzî’, 3. Baskı, Riyâd 2000.
- Coşkun, Ebru, *İstanbul’da Hadis/Sünnet Kültürü Araştırmaları (Eyüp İlçesi Örneği)*, MÜSBE Hadis Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2002.
- Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı, *Çalışma Hayatı İstatistikleri 2010*. (http://www.csgb.gov.tr/csgbPortal/ShowDoc/WLP+Repository/csgb/dosyalar/istatistikler/calisma_hayati_2010).
- Durmuş, Zülfikar, “Hz. Peygamber’in Kızlarıyla Olan İletişimi”, *Diyanet İlmi Dergi*, yıl: 2009, ss. 75-90.
- Ebû Ğudde, Abdülfettâh, *Lemhât min Târîhi’s-Sünne ve Ulûmi’l-Hadis*, Mektebetü’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, 4. Baskı, Haleb 1417 (h).
- Erul, Bünyamin, “Hz. Peygamber’in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım”, *Diyanet İlmi Dergi (Peygamberimiz Hz. Muhammed Özel Sayısı)*, yıl: 2000/2003, ss. 33-66.
- Güler, Özlem, “Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *AÜİFD*, XLVIII (2007), sayı: 1, s. 123-133.
- İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, I-LV, (thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbüllâh, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî), Dârü’l-Meârif, Kâhire trs.
- Kapar, Mehmet Ali, “Hz. Peygamber’in Gerçekleştirdiği Toplum Yapısı ve Özellikleri”, *Diyanet İlmi Dergi (Peygamberimiz Hz. Muhammed -sav- Özel Sayısı)*, yıl: 2000/2003, ss. 50-53
- Karacabey, Salih, “Hz. Peygamber’in İnsan İlişkilerine Verdiği Önem”, *Diyanet İlmi Dergi (Peygamberimiz Hz. Muhammed -sav- Özel Sayısı)*, yıl: 2000/2003, ss. 95-118.
- Martı, Huriye, “Hadis Usulü Bilincinin Geliştirilmesi Bağlamında İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Usul Algısına Yönelik Ampirik Bir Çalışma”, *SÜİFD*, 2009, sayı: 28, s. 45-65.
- Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim ibnü’l-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü’rî (261/875), *es-Sahîh*, (thk. Sâlih b. Abdülazîz/2756 sayfalık ve tek ciltlik Kütüb-i Sitte baskısı), Dârü’s-selâm li’n-neşr ve’t-tevzî’, 3. Baskı, Riyâd 2000.

- Nevevî, Yahyâ b. Şeref (676/1278) *el-Ezkâr min Kelâmi Seyyidi'l-Ebrâr*, thk. Salâhuddîn Muhammed Me'mun el-Hımsî ve diğeri, Dârü'l-Minhâc, 1. Baskı, Beyrut 2005.
- Ölçme, Seçme ve Yerleştirme Merkezi (ÖSYM) 2010-2011 Öğretim Yılı Yükseköğretim İstatistikleri (<http://osym.gov.tr/dosya/1-58207/h/1ogrencisayozettablosu.pdf>).
- Özafşar, M. Emin, "Hadisçilerin Peygamber Tasavvuru/Anlayışı", *Diyanet İlmî Dergi, Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) -Özel Sayı-*, Ankara, 2003, s. 307-330.
- Polat, Selahaddin, "Hz. Peygamber'in Sünneti ve Değişim", *Eskiye*, yıl: 2011, sayı: 23, ss. 62-66.
- Sancaklı, Saffet, *Hz. Peygamber ve Sosyal Hayat*, Sır Yayıncılık, 1. Baskı, Bursa 2005.
- Sarıçam, İbrahim, "Türklerin Hz. Muhammed Algısının Alman Oryantalizmine Etkisi: Schimmel Örneği", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, Isparta 2007, s. 101-108.
- Türkiye Esnaf ve Sanatkarları Konfederasyonu (TESK), "Mesleklere Göre Esnaf ve Sanatkar Sayıları (02.04.2012)" (<http://www.tesk.org.tr/tr/calisma/sicil/7.pdf>).
- Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) Malatya Bölge Müdürlüğü, *İstatistiklerle Malatya 2009*, Malatya 2010.
- Yaman, Ali Osman, *İstanbul Büyükçekmece'de Lise Öğrencilerinin Din Algısı*, GÜSBE Din Sosyolojisi Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2008.
- Yeşil, Mahmut, *Va'z Edebiyatında Hadisler*, TDV Yayınları, 1. Baskı, Ankara 2001.
- Yılmaz, Hayati, *Toplumsal Dönüşümde Sünnet*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004.

OSMANLI KİTAP SANATLARINDA LA'LÎ MÜREKKEP YAPIMI

Bahattin YAMAN*

Özet

Osmanlı dönemi yazma eserleri incelendiğinde metinde en çok iki renk mürekkebin kullanıldığı görülmektedir. Elbette normal metinde ağırlıklı olarak siyah renkli is mürekkebi kullanılmıştır. Başlıklarda ise çoğunlukla kırmızı ve tonlarındaki mürekkep kullanılmıştır. Başlıklarda kullanılan kırmızı tonlarındaki renklerden daha çok bordoyu andıran renkteki mürekkep la'lî mürekkeptir. La'li mürekkebin temel hammaddesi Koşinil olarak da bilinen, bilimsel adı Dactylopius Coccus Costa adlı böcektir. Kaktüste yetişen böcek, güneşte kurutularak muhafaza edilir. İstanbul'da Millet Kütüphanesi'nde Ali Emîrî bölümünde 809 numaraya kayıtlı mecmuada yedi farklı yerde la'lî mürekkep tarifi bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: La'lî, mürekkep, hat, yazı malzemesi, kırmızı mürekkep, yazma, Osmanlı

Abstract

La'lî Ink Making in the Ottoman Book Arts

When we look at the manuscripts prepared in Ottoman period we can see that mostly two kinds of ink were used. Naturally the black coloured ink made from soot were used mostly in the regular texts. At the same time, the headlines were written mostly with red or red tone inks. The ink resembling claret colour which were used in the headlines is named "la'lî" ink in the Ottoman period. The raw material of the "la'lî" ink is an insect named as Dactylopius Coccus Costa and known cochineal. The insect living on the cactuses is kept after dried under the sun. There are seven "la'lî" descriptions on different pages in a being registered as the numbered in the Ali Emiri Section of Millet Library in Istanbul

Keyword: La'lî, ink, calligraphy, writing material, red ink, Ottoman, manuscript

* Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı.

Medeniyetler geliştikçe yazı kültüründe biçim ve renk olarak değişik uygulamalar görülmektedir. Birey ve toplumların bilgiyi aktarmada kullandıkları yazılarında, okuyanların dikkatini çekmesi için farklı uygulamalar yaptıkları bir gerçektir. Bunlardan biri de konu başlıkları ya da önemli bilgilerin renkli mürekkeple yazılmalarıdır. Kırmızı mürekkep hiç şüphesiz siyah mürekkep dışında dikkat çekilmesi gereken bilgi ya da konu başlıklarında en yaygın kullanılan mürekkeptir. Tarihte kırmızı mürekkebin yapılmasında yaygın olarak kullanılan iki ana malzeme dikkati çekmektedir. Bunlardan biri kimyasal adı civa sülfür olarak bilinen zifciferden imal edilen mürekkeptir ki geçmişi eski Mısır ve Roma medeniyetine kadar uzanmaktadır¹. Diğeri ise ana maddesi koşinil olarak bilinen böcekten elde edilen la'lî mürekkeptir ki Osmanlı dönemi yazmalarında sıkça görülmektedir.

La'lî mürekkebe renginin benzemesinden dolayı adını veren lâl, yakut gibi kırmızı renkli kıymetli bir taş olup granet, granat taşı olarak da bilinmektedir. Daha çok mücevher sektöründe kullanılan taş Kanada, Alaska, Avustralya, Hindistan, Brezilya, Madagaskar, ABD, Sri Lanka, Afrika, Zaire gibi yerlerde çıkarılmaktadır.

Bordo kırmızısına yakın rengi olan la'lî mürekkep yazma eserlerde, çoğunlukla konu başlıklarının ya da vurgulanması gereken ifade ve cümlelerin yazılmasında kullanılmıştır. Bazı yerlerde yapımında kullanılan temel malzeme olan kırmızıdan dolayı kırmızı mürekkebi olarak da isimlendirilmiştir. La'lî mürekkebin yapımı ile ilgili bazı yayınlar mevcuttur. Ancak bu yayınlarda mürekkebin yapımı ile ilgili bir ya da iki tarif yer almaktadır². Millet Kütüphanesi'ne Ali Emîrî 809 numaraya kayıtlı Âhar Mecmuası olarak bilinen eserde yedi formülün yer alması ilginçtir.

LA'LÎ MÜREKKEP YAPIMINDA KULLANILAN MALZEMELER

La'lî mürekkeple ilgili tüm tariflerde adı geçen temel madde bir çeşit böcektir. Koşinil olarak da bilinen bu böceğin bilimsel adı *Dactylopius Coccus Costa* = *Coccus Cati* Auct' dır. Anavatanı Orta Amerika olan koşinil böceği, *Nopalea cochenilli* olarak bilinen bir kaktüsün üzerinde yaşar. Böceğin kaktüs üzerinde önce kahvemsî kırmızı olan rengi daha sonra koyu kırmızı renge dönüşür. Boyarmadde içerenleri yalnızca dişi türlerinde bulunur. Dişi böceğin

¹ Nuray Yıldız, *Eskiçağda Yazı Malzemeleri ve Kitabın Oluşumu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2000, s. 2001-2005

² Bkz. Nefeszâde İbrahim, *Gülzâr-ı Savab*, Tashih ve tertib eden: Kilisli Muallim Rifat, Güzel Sanatlar Akademisi Yayınları, İstanbul 1938, s. 114-115; M. Uğur Derman, "Yazma Eserlerde Kullanılan Alet ve Malzemeye Dair", *Fırat Havzası Yazma Eserler Sempozyumu, Fırat Üniversitesi Yayınları*, Elazığ, 1987, s. 29; Muhittin Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*, Kubbealtı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 345-346; Bahattin Yaman, "Türk Kitap Sanatlarında Mürekkep", *Türkler*, Ankara, 2002, c. 12, s. 287

kanatları yoktur ve uçamaz. Buna karşılık ayakları olsa da hareket edemez. Erkek böceklerin kanatları ve ayakları olduğundan uçabilme yeteneğine sahiptir. Kaktüs yüzeyi, dişi koşinil böceğinin yaşam alanıdır. Dişi böcekler erkek böcek tarafından döllenir. Kısa sürede dişi böcek yumurtlar. Belli bir olgunluğa geldiğinde bu yumurtalar toplanır ve kurutulur. 5 milimetre boyunda olan dişi böceğin yaklaşık olarak 130000 tanesi bir kilogram gelmektedir. Bir yılda bir kaç ürün alınabilir. Piyasada daha çok çeşitli gıdaların renklendirilmesinde kullanılan bu malzeme mürekkebe renk veren ana maddedir³. (Levha 1)



Levha 1: Kurutulmuş kırmız

Bazı la'li mürekkep tariflerinde adı geçen bir diğer madde de "lotur" dur. Loturun bazı yayınlarda şekerçi boyası olduğuna dair kayıtlar vardır⁴. İstanbul'daki bazı baharatçılar da loturun günümüzde şekerçi boyası olarak da bilinen ve bordo renge yakın bir renk veren doğal bir malzeme olduğunu ifade etmektedirler. Aktar ve baharatçılarda şekerçi boyası olarak bilinen ve toz olarak satılan bir gıda boyası, botanik adı *Phytolacca americana* adlı bitki türünün kök ve meyvelerinden elde edilmektedir. 2-3 metre yükseklikte çok yıllık bitkinin gövdesi genellikle kırmızımtırak renklidir. Vatanı Kuzey Amerika olan bitki Avrupa ve Türkiye'de de yetişir⁵. Gıda sanayisinde, özellikle şekerçiler

³ Recep Karadağ, *Doğal Boyamacılık*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2007, s. 70-71

⁴ Nefeszade İbrahim, *Gülzâr-ı Savab*, s. 114;

⁵ Hayatizade Mustafa Feyzi Efendi, *Yabani Bitkiler Sözlüğü*, Transkirebe: Hadiye Tuncer, Gıda Tarım ve Hayvancılık Bakanlığı Yayınları, Atak Matbası, 1978, c. I, s. 88; Turhan

tarafından kullanılan şekerçi boyası, mürekkep renginin daha da canlı olmasını sağlamaktadır.

Tariflerde yer alan bir diğer malzeme de sabun otu olarak da bilinen çövendir. Tariflerde çoğan olarak geçmektedir. Çöven, karanfilgiller (Caryophyllaceae) familyasından olup yaklaşık 50 çeşidi vardır. Bitkinin kökleri Mayıs ayında traktörle veya bel ile topraktan çıkartılır. Kökler, gölgede havalanabilen bir yerde yaklaşık 2-3 ayda kurutulur. Kökleri kaynatıldığında köpüren, kir temizleyici bir bitkidir. Helvacılıkta, altın ağartmada, sabun yapımında, temizlikte, cilt kremi hazırlanmasında kullanıldığı gibi şifalı bitki olarak da kullanılır⁶. Mürekkebe hafif bir kıvam verirken aynı zamanda, karışımın dibe çökmesine engel olduğu tahmin edilmektedir. (Levha 2)



Levha 2: Çöven

Bunlara ilave olarak mürekkebin kâğıda sabitlenmesini sağlayan diğer malzemeler de, şap ve Kuzey Afrika'da doğal olarak yetişen Senegal akasyasından (*Acecia senegal*) elde edilen zamk olan Arap zamkıdır. Bu iki malzeme zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılmıştır. Zamkın kullanılmadığı durumlarda şap, şap kullanılmadığında ise Arap zamkı kullanılmıştır. (Levha 3)

Baytop, *Türkçe Bitki Adları Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1997, s. 257; G. Ravikiran, AB. Raju and Y. Venugopal, "Phytolacca americana: A Review" *International Journal of Research in Pharmaceutical and Biomedical Sciences*, Jul-Sep 2011, Vol. 2 (3), s. 942-946.

⁶ Turhan Baytop, *Türkçe Bitki Adları Sözlüğü*, s. 77-78



Levha 3. Arap zamkı

LA'Lİ MÜREKKEP TARİFLERİ

Kâğıt aharlama ve mürekkep tariflerini içermesi ile bilinen en önemli eser hiç şüphesiz Nefeszâde İbrahim Efendi (ö. 1650) tarafından hazırlanan *Gülzâr-ı Savab*'tır. Ancak eserde mürekkep tarifi olarak sadece is mürekkebi tarifleri yer almaktadır. La'li mürekkebin tarifleri toplu olarak, *Gülzâr-ı Savab* metninin de yer aldığı Millet Kütüphanesi'ne kayıtlı *Ahar Mecmuası*'nda görülmektedir. Ali Emîrî kitaplığı 809 numaraya kayıtlı mecmuada farklı zamanlarda ilave edildiği anlaşılan ya da derkenar olarak yazılan çeşitli tarifler vardır. Tarih kaydının düşülmediği mecmuada la'li mürekkeple ilgili farklı sayfalarda yedi tarif vardır.

Tariflerden ilkinde malzeme listesi verilmeden doğrudan hazırlanışı anlatılmaktadır. Ta'lik hattı ile yazılan tarifi metni şu şekildedir:

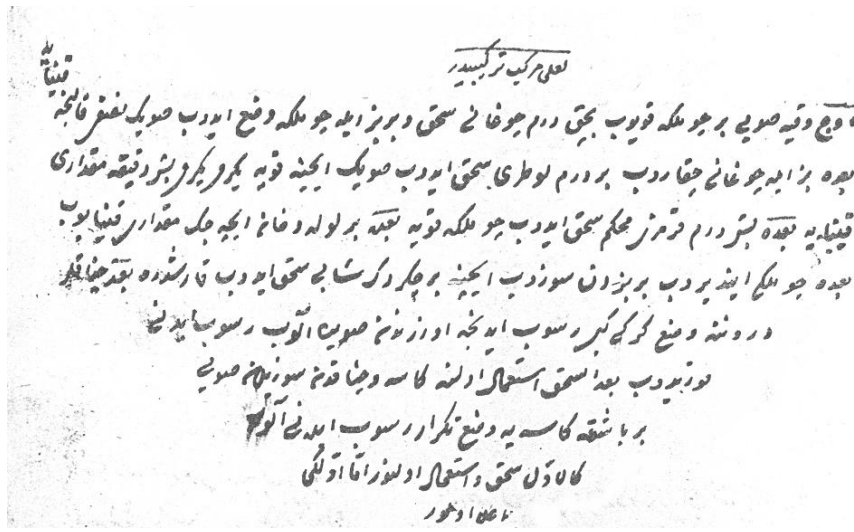
“La'li mürekkep terkididir.

Üç vukiyye⁷ suyu bir çömleğe koyup buçuk (yarım) direm⁸ çoğanı sahk (döğüp) ve bir bez ile çömleğe vaz' idüp (koyup) suyun nısfı (yarısı) kalınca kaynaya. Ba'dehü (daha sonra) bez ile çoğanı çıkarup bir direm loturu sahk idüp suyun içine koya. Yirmi-yirmibeş dakika mikdarı kaynaya. Ba'dehü beş direm kırmızı muhkem (iyice) sahk idüb çömleğe koya. Ba'dehü bir lüle duhan (tütün) içecek mikdarı kaynayıp ba'dehü çömleği indirüp bir bezden süzüp içine bir çekirdek şabı sahk idüp karışdır. Ba'dehü çanaklar derununa vaz. Gergi gibi rüsüb indince

⁷ Vukiyye bazı metinlerde kısaltılmışı olan kıyye şeklinde yazılmıştır. Vukiyye 1282 grama karşılık gelen ağırlık birimidir.

⁸ Metinde dirhem yerine direm yazılmıştır. 1 dirhem 3,2 gram ağırlığına karşılık gelmektedir.

(dibe çökünce) üzerinden suyun alub rüsûb ideni kurudub ba'de's-sahk isti'mal oluna (kullanıla). Kâse ve çanakdan süzülen suyu bir başka kaseye vaz'. Tekrar rüsûb ideni alub ke'l-evvel (önceki gibi) sahk ve isti'mal olunur. Amma evvelki a'lâ (güzel) olur".⁹ (Levha 4)



Levha 4: La'li mürekkep tarifî. Âhâr Mecmuası, Ali Emîrî 809, varak:

2a

Aynı sayfada yer alan bir diğer la'li mürekkep tarifinde ise önce malzeme listesi verilmekte daha sonra hazırlanışı anlatılmaktadır. Bir önceki tarifin hemen akabinde gelmektedir:

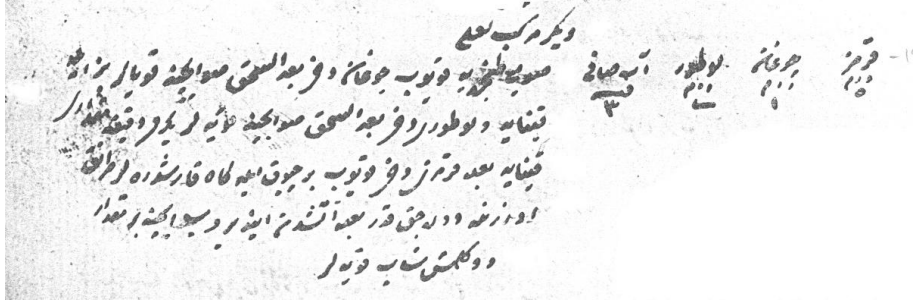
“Diğer mürekkeb-i la'li

Kırmız	Çuğan	Lotur	Âb-ı Safi
Direm	Direm	Direm	Kıyye
5	1	0,5	3

Suyu tencereye koyup çuğanı dahi ba'de's-sahk (döğdükten, ezdikten sonra) su içine koyalar. Bez içinde kaynaya ve loturu dahi ba'de's-sahk su içine koyalar yirmi dakika mikdarı kaynaya. Ba'd (sonra) kırmızı dahi koyup bir çubuk ile kâh karışdıralar. Tırnak üzerinde duracak kadar. Ba'de ateşden indirüp içine bir mikdar döğülmüş şab koyalar”¹⁰ (Levha 5)

⁹ Âhâr Mecmuası, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri 809, varak: 2a

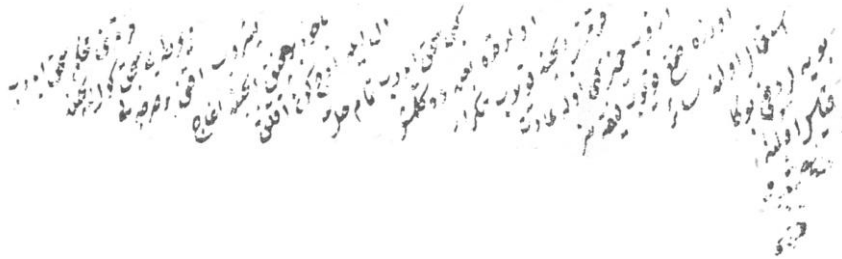
¹⁰ Âhâr Mecmuası, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri 809, varak: 2a



Levha 5: La'li mürekkep tarifi. Âhâr Mecmuası, Ali Emîrî 809, varak: 2a

Mecmuada vr. 9a'da derkenar olarak yer alan iki tarif bulunmaktadır. Tariflerden biri sayfanın üst kısmında dikey olarak yazılmıştır. Başlığın bulunmadığı talik hattı ile yazılan tarifin metni şu şekildedir:

“Kırmızı muhkem sahk idüb yumurtayı sıcak kül içinde pişirüb ağını bir sırcalı yahud bir çanak içine ağaç el ile üç gün aklık gibi sahk idüb tamam-ı hal oldukta ba'dehü döğülmüş kırmızı içine koyup tekrar ezüb hamir (hamur) gibi ola. Adet üzere zamk koyub likasız isti'mal oluna. Sair boyalar dahi buna kıyas oluna”¹¹. (Levha 6)



Levha 6: La'li mürekkep tarifi. Âhâr Mecmuası, Ali Emîrî 809, varak: 9a-üst

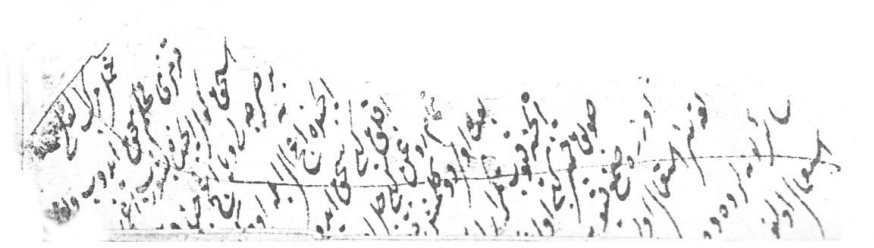
Aynı sayfadaki bir diğer tarif ise sayfanın altında bulunmaktadır. Yine ta'lik hattı ile metne dikey olarak yazılan tarif metni, sayfa başındaki tarif ile aynıdır. Ancak sayfa alt kısmındaki bazı harflerin ya sığmaması nedeniyle

¹¹ Âhâr Mecmuası, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri 809, varak: 9a-üst

yazılmadığı, ya da mecmuada kâğıdın alt kısmının kesildiği bu nedenle bir kısım yazının da kesildiği tahmin edilmektedir:

“Amel-i mürekkebi la’lî

Kırmızı muhkem sahk idüb yum(urdayı) sıcak kül içinde pişirüb ağını bir sırçalı veya ağaç çana(k) içinde ağaç el ile öğ(üde) aklık gibi sahk idü(b) tamam-ı revgan (yağ) gibi hal o(la). Ba’dehü ol döğülmüş kırmızı içine koyup tekrar e(ze) Suyun hamir gibi ola. (Adet) üzere zank koyup likasız isti’mal ola. Sair (diğer) levneler (renkler) de isti’mal olunur”¹². (Levha 7)



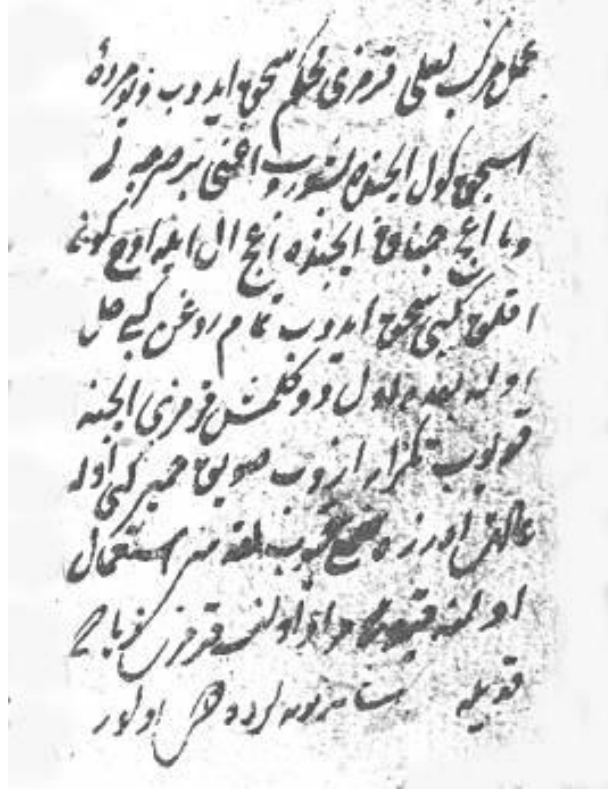
Levha 7: La’lî mürekkep tarifi. Âhâr Mecmuası, Ali Emîrî 809, varak: 9a-alt

Eserin 10b numaralı sayfasında yer alan tarif ise ana metnin sağ tarafındaki boşluğa derkenar olarak yer almaktadır. Tarifte malzeme isimlerini belirtilmeden doğrudan hazırlanışı anlatılmaktadır:

“Amel-i mürekkebi l’ali. Kırmızı muhkem sahk idüb ve yumurtayı ısıcak kül içinde pişirüb ağını bir sırçalı veya ağaç çanak içinde ağaç el ile üç gün aklık gibi sahk idüb tamam-ı revgan gibi hal ola. Bادهü evvel döğülmüş kırmızı içine koyub tekrar ezüb suyun hamir gibi ola. Adet üzere zank koyub likasız isti’mal oluna. Koyusu murad olursa kırmızı ziyade koyula. Sair levneler de kıyas olur”¹³ (Levha 8)

¹² *Âhâr Mecmuası*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri 809, varak: 9a-alt

¹³ *Âhâr Mecmuası*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri 809, varak: 10b



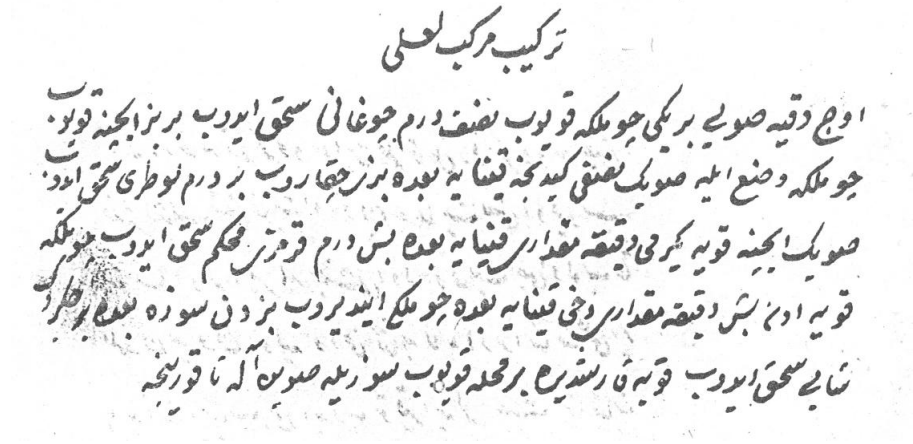
Levha 8: La'li mürekkep tarifi. Âhâr Mecmuası, Ali Emîrî 809, varak: 10b.

Bir sonraki tarife eserin 11b numaralı sayfasında yer verilmiştir. Diğer tariflerde olduğu gibi talik hattıyla yazılmıştır:

“Terkîb-i mürekkeb-i la'li

Üç vukkiyye suyu bir yeni çömleğe koyup nısf (yarım) direm çoğanı sahk idüb bir bez içine koyup çömleğe vaz' ile suyun nısfı gidince kaynaya. Ba'dehü bezi çıkarup bir direm loturu sahk idüp suyun içine koya. Yirmi dakika mikdarı kaynaya. Ba'dehü beş direm kırmızı muhkem sahk idüp çömleğe koya. Onbeş dakika miktarı dahi kaynaya. Ba'dehü çömleği indirüp bezden süze. Ba'dehü bir çekirdek şabı sahk idüb koya. Karışdıra. Bir mahalle koyup süzile. Suyun ala. Ta kurıyınca”¹⁴. (Levha 9)

¹⁴ Âhâr Mecmuası, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri 809, varak: 11b



Levha 9: La'li mürekkep tarifi. Âhâr Mecmuası, Ali Emîrî 809, varak: 11b

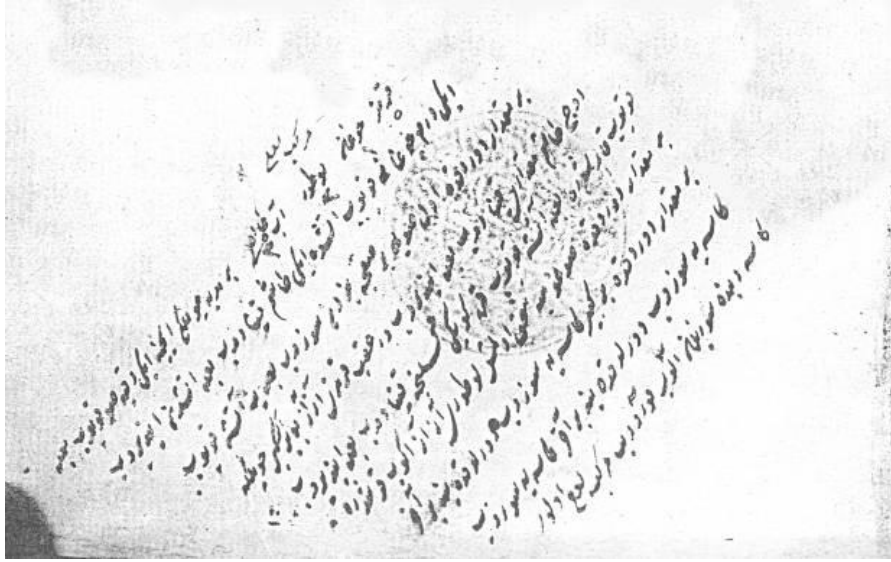
Ahar Mecmuası'nda yer alan son tarif ise eserin 12a sayfasının altında kalan boşluğa, ana metin bölümüne dikey olarak yazılmıştır.

Mürekkeb-i L'alî

Kırmız	Çuğan	Lotur	Âb-ı sâfi
5	2	3	3

Bir midye (?) çömleği içine iki vukıyye suyu koyub badehü iki direm çuğanı koyub ateşde iki taşım kaynadub ba'dehü ateşden indirüb bir mikdar durdukda ol suyu bir sıkça bezden süzüb badehü yine ateşe koyub üç taşım mikdarı kaynadub ba'dehü indürüb der akeb (akabinde) kırmızı az az bu bir (?) eski çömleğe koyub karışdır. Badehü ateşe koyub kara köpüğü kesilince kaynadub, ba'dehü indirüb bir mikdar durdukda soğuya. Sahk olmuş loturi az az eküb karışdır. Bir mikdar durdukda bir kebir (büyük) kaseye süzüb duruldukda yine bir ahar (diğer) kaseye süzüb duruldukda yine bir ahar kaseye süzüb kase dibinde süzüleni alub kurudub mürekkeb-i la'li olur¹⁵. (Levha 10)

¹⁵ Âhâr Mecmuası, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri 809, varak: 12a



Levha 10: La'li mürekkep tarifi. Âhâr Mecmuası, Ali Emîrî 809, varak: 12a

METİN VE İÇERİK DEĞERLENDİRMELERİ

Tarifler incelendiğinde bazıları birbirine benzer olurken bazı tariflerin malzemelerinde değişiklik görülmektedir. Tüm tariflerde kırmızı ve saf su ana malzemelerdir. 9a ve 10b numaralı sayfalardaki üç tarifte kırmızı ve saf suya ilave olarak zank ve yumurta kullanılmaktadır. Buna karşılık 2a, 11b ve 12a numaralı sayfalarda kırmızı ve saf suya ilave olarak çöven, lotur ve şap kullanılır. İstisna olarak 12a numaralı sayfada şap kullanılmaz, kırmızı ve saf su ile birlikte sadece çöven ve mürekkep renginin koyuluğu ve canlılığını artıran lotur kullanılır. Kırmızı, saf su ve lotur dışındaki malzemeler karşılaştırıldığında çöven ve şapın bir anlamda zank ve yumurtaya alternatif olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Her iki grup malzeme de, yapısı düşünüldüğünde mürekkebin kâğıda tutunmasını, herhangi dokunma ya da sürtünmede dökülmemesini, silinmemesini sağlamaktadır.

La'li mürekkepte kullanılan ana malzemelerin ölçülerinde genelde uyum söz konusudur. Üç tarifte miktar belirtilmemesine karşılık, diğer dört tarifte kırmızı miktarı 5 dirhem yani 16 gram olarak belirtilmektedir. Tariflerde kullanılan su miktarı ise aynı şekilde 3 tarifte belirsiz iken diğer dört tarifte 3 okka, yani 3846 gramdır. Diğer malzemelerde farklı ölçüler görülmektedir. Çöven miktarı yarım dirhemden 2 dirheme, lotur yine yarım dirhemden 3 dirheme kadar değişkenlik göstermektedir. Şap miktarında ise tam ölçü verilmemekte, onun yerine 1 çekirdek ya da bir miktar gibi genel ölçüler

kullanılmıştır. Zamkın kullanıldığı tariflerde ise herhangi bir miktardan bahsedilmemektedir. (Levha 11)

	TARİF-1 Varak: 2a	TARİF-2 Varak: 2a	TARİF-3 Varak: 9a üst	TARİF-4 Varak: 9a alt	TARİF-5 Varak: 10b	TARİF-6 Varak: 11b	TARİF-7 Varak: 12a
Kırmız	5 dirhem	5 dirhem	Miktar belirsiz	Miktar belirsiz	Miktar belirsiz	5 dirhem	5 dirhem
Saf su	3 okka	3 okka	Miktar belirsiz	Miktar belirsiz	Miktar belirsiz	3 okka	3 okka
Çöven	0,5 dirhem	1 dirhem				0,5 dirhem	2 dirhem
Lotur	1 dirhem	0,5 dirhem				1 dirhem	3 dirhem
Şap	1 çekirdek	Bir miktar				1 çekirdek	
Zamk			Miktar belirsiz	Miktar belirsiz	Miktar belirsiz		
Yumurta			1 adet	1 adet	1 adet		

Levha 11: Tariflere göre kullanılan malzemelerin dağılımı

Bir yazmada birden fazla la'lf mürekkep tarifinin bulunması ilginçtir. Bu tariflerden bir kısmının sonradan derkenar olarak ilave edildiği anlaşılmaktadır. Birbirine benzer tariflerin yer alması, metinlerinin aynı kişiler tarafından yazılıp yazılmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Yazılar gruplandırılacak olursa, ilk bakışta mecmuada 9a sayfasının altında derkenar olarak yer alan tarif ile 10b sayfasının sağındaki derkenar şeklindeki tarifin yazısı birbirine benzerken diğer tariflerde kullanılan yazı bu iki tarifte kullanılan yazıdan biraz farklı görünmektedir. Bu farklılık formüllerin iki farklı kişinin kaleminden çıktığını düşündürmeye yetecek kadar bariz bir farklılık değildir. Yazılardaki küçük farklılıklar dışında bu formüllerin farklı kişilerce yazıldığına dair başka bir kayıt ya da işaret bulunmamaktadır. Aynı sözcüğün terkip metinlerindeki yazımları göz önüne alındığında da net sonuca varmak mümkün olmamaktadır. (Levha 12) Bu durumda terkiplerin tek kişi tarafından farklı zamanlarda yazıldığı düşünmek daha uygun olacaktır. Muhtemelen farklı yerlerde gördüğü ya da bizzat kendisinin uyguladığı formülleri farklı zamanlarda yazmıştır.

Örnek Sözcükler	رکبم	ق رمز	ق و ی وب	سحق
TARİF-1 Varak: 2a-üst				
TARİF-2 Varak: 2a-alt				
TARİF-3 Varak: 9a üst				
TARİF-4 Varak: 9a alt				
TARİF-5 Varak: 10b				
TARİF-6 Varak: 11b				
TARİF-7 Varak: 12a				

Levha 12: Aynı kelimelerin farklı tariflerdeki kullanımı

Günümüzde, daha sağlıklı yaşam için organik gıda ve malzemelerin ne derece önem arz ettiği bilinen bir gerçektir. Osmanlı dönemi kitap sanatları incelendiğinde, kullanılan malzemelerin çevreye zararı olmayan, büyük ölçüde organik olan maddelerin kullanıldığını görmekteyiz. Kitap sanatlarında Osmanlı dönemindeki ihtişamı yakalamak için mümkün olduğunca o dönemin tarif ve malzemelerini kullanmak gerekir. “Kem alet ile kemâlat olmaz” atasözünün de ifade ettiği gibi iyi bir ürün elde etmek istiyorsak malzememiz de iyi olmalıdır. Özellikle 16 ve 17. yüzyıl Osmanlı dönemi hat ve tezhib sanatımızdaki kaliteye ulaşmak için dönemin malzemelerinin üretim tekniklerini de bilmek gerekir. Elbette malzeme üretim tekniklerinin tespiti her zaman yeterli olmaz. Mutlaka bu tariflerin bir şekilde uygulanması, denenmesi gerekmektedir. Tarafımızdan basit düzeyde uygulanan, kırmızı, çöven, lotur, şap ve su içerikli tariften olumlu netice alınmış olup, elde edilen la’lî mürekkepte daha sonraki yıllarda da herhangi bir küflenme ya da la’lî bozulma olmamıştır. Elbette daha titiz çalışma sonucu elde edilecek mürekkeplerde daha verimli neticelere ulaşılacağı muhakkaktır.

NEY'İN SERÜVENİ (KAMIŞLIKTAN DUDAĞA NEY)

Erdoğan ATEŞ*

Özet

Üflemeli bir saz olan ney, tarihin çok eski devirlerinden günümüze müzik aleti olarak kullanıla gelmiştir. İslâm Dininin doğuşundan sonra ise, özellikle Mevlâna Mesnevîsi'nin ilk on sekiz beyitinin ney üzerine söylenmiş olması, bu sazın Türk kültüründe daha fazla şöret bulmasını sağlamıştır. Dolayısıyla ney İslâm filozofları için üzerinde uzun uzun düşünce ve yorum ürettikleri bir sembol, mutasavvıflar için kemâl insanın bir ifadesi, mûsikîşinaslar için ise üflendikçe daha mükemmel nağmelere eriştikleri sır sesli bir müzik aleti olmuştur. Ney, bir sır, bir sabır, bir mükemmeliyet, bir eğitim, bir felsefe, bir disiplin bir estetik, bir mûsikî ifadesi, kısacası zaman içerisinde geniş anlamlar ifade eden kültür sembolü haline gelmiştir.

Bu çalışmanın girişinde neyin anlamı, tarihi süreci ve İslâm kültüründeki yeri açıklanmıştır. Daha sonra ise neyin hammaddesi olan kamış (kargı)ın yetişmesinden başlayarak toplanması, kurutulması ve ney olana kadar geçirdiği evreleri hakkında bilgi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ney, Enstrüman, İslam, Sufi

Abstract

Ney Adventure (from Reed to Lips)

Reed, a wind instrument, has been used for various musical purposes since the ancient times of the history. After the emergence of Islam, the fact that the first eighteen couplets of Rumi's Masnavi were written about Reed enabled the instrument to gain more reputation in the Turkish culture. As a result, Reed has become a symbol for Muslim philosophers, who generated ideas and comments on the instrument. It has become an expression of the perfect person for religious people. It has also become a mystic musical instrument for traditional music lovers who produced better tunes as they played it more. In time, Reed has turned out to be

* Öğretim Görevlisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk Din Müsikîsi Anabilim Dalı. erdoganates@sdu.edu.tr

a cultural symbol which evokes secrets, patience, perfection, principles, discipline, aesthetic and traditional music.

In the introduction of this study, the meaning and brief historical development of Reed have been explained along with the importance of it in the Islamic culture. This study explains the process of making Reed, starting from the collection and drying cane, which is the main raw material of the instrument.

Key Words: Reed, Nây, Islam, Mysticism, Instrument

Giriş

Çok eski devirlerden günümüze kadar kullanıla gelen ve kamıştan yapılan ney, üfleme bir çalgıdır. Son zamanlarda yapılan bazı araştırmalar ve arkeolojik kazılar, ney sazının çok eski ve uzun bir tarihi derinliği olduğunu ortaya koymaktadır.

Ney ile ilgili ilk bulgulardan biri, bugün Paris'te Louvre Müzesi'ndeki eski Mısır'a ait taş üzerine işlenmiş bir neyzen görüntüsüdür (M.Ö.5000).¹ Yeryüzünün en eski ve en medenî milletlerinden biri olan eski Mısırlılar zamanında, doğru tutularak üflenen düdüklerle, eğri tutularak çalınan neylerin her ikisi de kullanılıyordu. Mısır tarihçileri neyin icadını Tanrı Osiris'e dayandırıyorlar. Bu tarihçilerin bir kısmı Osiris'in icat ettiği neyin (Lotus) denilen kamıştan, diğer bir kısmı da ayıbaçağının kemiğinden yapıldığını ve gayet gür sesli olduğunu yazmaktadırlar. Mısırlılar neylerin doğru tutularak üflenenlerine (Mam), eğri tutularak üflenenlerine de (Sebi) adını vermişlerdir.²

Mezopotamya denilen bölgede yaşamış olan Sümerlilerin bu sazi kullandıkları bilinmektedir. Dolayısıyla ney sazının İslâm'dan önce de kullanıldığı, Sümer yazılarından anlaşılmaktadır. British Museum ile Pennsylvania Üniversite heyetlerinin yaptıkları kazılar sırasında M.Ö. 2800 yıllarına ait bir Sümer mezarında elde edilen kamış ney (Sümer flütü) hâlen Amerika'da Philadelphia Üniversitesi müzesinde bulunmaktadır.³

Ney kelimesinin menşeinin çok eski olduğu, Sümercede bir nefesli saza verilen "Na" kelimesinden türediği ileri sürülmüştür.⁴ Sümerliler, yukarıdan aşağıya doğru üflenerek çalınan kamış boruları "ka-gı", "tigi", "ni", "na" gibi kelimelerle ifade etmişlerdir. Dilli borulara Sümercede "na" ismi verildiğine göre "nây" kelimesinin bu isimden geldiği söylenilebilir. Anadolu'nun birçok

¹ Kutsi Erguner, *Ayrılık Çeşmesi*, İletişim Yay. İstanbul, 2002, s. 211.

² M. Nazmi Özalp, *Türk Müsikîsi Tarihi*, MEB. Yay. İstanbul, 2000, c. I, s. 198.

³ Ulvi Erguner "Ney" (Nay), *Musiki ve Nota mecmuası*, İstanbul, 1969, c.I, s.10.

⁴ Yılmaz Öztuna, *Büyük Türk Müsikîsi Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990,c.II, s.116

yerinde kamışa “kargı” denildiği göz önüne alınırsa “ka-grı” kelimesinin de neyin yapıldığı kamış bitkisi ile olan benzerliğinden söz edilebilir.⁵

Bugün kullanılan “nay” kelimesi asıl olarak Farsçadır. Farsçada “kamış, kargı” anlamlarına gelen bu kelime bizim dilimize incelererek “ney” şeklinde geçmiştir. Türkçemizde hem “nay” hem de “ney” şeklinde kullanılmaktadır. Ney üfleyen kişilere de “Neyzen” denilmektedir. Bugün farklı boy ve akortlarda açılan bu enstrüman Türk Müsikîsi kültüründe ve icrasında önemli bir yere sahiptir.

Türk-İslâm Kültüründe Ney

Neyin Türk-İslâm kültürü içerisinde şöhret bulması muhakkak ki, Hz. Mevlâna'nın Mesnevîsinde ney ile ilgili söylediklerinden sonradır. Mesnevî gibi muhteşem bir eserin ney ile başlaması, bu saza karşı büyük bir ilginin oluşmasına neden olmuştur. İslâm filozofları açısından anlamlı olduğu kadar çok da gizemli olan bu sözler, gerek İslâm düşünce dünyasında gerekse mûsikî ve şiir kültürümüz bakımından yeni ufukların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Mevlâna'nın bu sözlerinden sonra ney, İslâm filozofları için üzerinde uzun uzun düşünce ve yorum ürettikleri bir sembol, mutasavvıflar için kâmil insanın bir ifadesi, mûsikîşinaslar için ise üflendikçe daha mükemmel nağmelere eriştikleri sır sesli bir müzik aleti olmuştur. Dolayısıyla ney, bir sır, bir sabır, bir mükemmeliyet, bir eğitim, bir felsefe, bir disiplin bir estetik, bir mûsikî ifadesi, kısacası zaman içerisinde artık geniş anlamlar ifade eden bir kültür sembolü haline gelmiştir.

Hz Mevlâna Mesnevîsinin ilk on sekiz beytinde şöyle der:

Duy şikâyet etmede her an bu ney,
Anlatır, hep ayrılıklardan bu ney,

Der ki feryâdım kamışlıktan gelir,
Duysa her kim, gözlerinden kan gelir,

Ayrılıktan parçalanmış bir yürek,
İsterim ben derdimi dökmem gerek,

Kim ki aslından ayırmış canını,
Öyle bekler, öyle vuslat ânını

⁵ M. Nuri Uygun, “Ney” Maddesi DİA,(Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi) c.XXXIII, s.68.

Ağladım her yerde hep âh eyledim,
Gördüğüm her kul için “dostum” dedim,

Herkesin zannında dost oldum ama,
Kimse tâlip olmadı esrârıma,

Hiç değil feryâdıma sırrım uzak,
Nerede bir göz, nerede bir can kulak,

Aynadır ten cân için, cân ten için,
Lakin olmaz can gözü her kimsenin,

Ney sesi tek mil, hava oldu ateş,
Hem yok olsun kimde yoksa bu ateş,

Aşk ateş olmuş, dökülmüştür neye,
Cezbesi aşkın karışmıştır meye,

Yardan ayrı dostu ney, dost kıldı hem,
Perdesinden perdemiz yırtıldı hem,

Kanlı yoldan ney sunar hep arzuhâl,
Hem verir Mecnunun aşkından misâl,

Ney zehir, hem panzehir ah nerede var,
Böyle bir dost, böyle bir özlem var,

Sırrı bu aklın bilinmez akıl ile,
Tek kulaktır müşteri ancak dile,

Gam dolu günler, zaman hep aynı hâl,
Gün tamam oldu yalan yanlış hayal,

Gün geçer yok korkumuz her şey masal,

Ey temizlik örneği sen gitme kal,

Kanar her şey, tek balık kanmaz sudan,
Gün uzar, rızkın eğer bulmazsa can

Olgunun hâlinde anlar mı ham?
Söz uzar kesmek gerektir ve's-selâm.⁶

Mevlanâ'nın müridi ve halifesi olan Hüsameddin Çelebi, bir gün Mevlanâ'ya sohbetlerinin ve güzel sözlerinin yazılmasını önerir. Sarığının kenarından bir kâğıt parçası çıkaran Mevlanâ, on sekiz beyitlik bir şiir yazar ve Çelebi'ye verir. Bu beyitlerin bir çeşit açıklaması olan yirmi dört bin beyitlik Mesnevî adlı eser böylece başlamış olur. Yıllarca Mevlanâ söyleyip, Hüsameddin Çelebi de yazarak bu muhteşem eseri ortaya çıkarmışlardır.. Aslında ney aracılığı ile insanı tarif eden bu on sekiz beyit, Mevlanâ'yı ve Mesnevî'sini anlamamızın temel taşı olarak kabul edilmiş ve birçok dile çevrilerek açıklaması yapılmıştır.⁷

Neyin felsefi, tasavvufi ve mitolojik yorumlarıyla gizemini anlatmak, ona tarihi ve mistik bir derinlik kazandırmak ve onun nasıl ortaya çıktığını açıklamak maksadı ile kaynaklarda birbirine benzeyen pek çok hikâye geçmektedir. Neyin ortaya çıkışı ile ilgili anlatılan hikâyelerin en meşhurlarından bir kaç şöyledir:

“Mitolojiye göre Kral Midas bir gün Bozdağ yamaçlarında dolaşırken Apollon'la Marsyas'ın yarışıklarını görür. Hakem, dağ tanrısı Tmolos'tur. Midas, Apollon'un Iyra'sıyla Pan'ın kavalını dinler ve kavalı daha çok beğendiği için Tmolos'un birincilik ödülünü Apollon'a vermesine itiraz eder. Bunun üzerine kulakları Apollon tarafından ceza olarak eşekkulaklarına çevrilir. Kral Midas'ın bir süre sivri Firigya külahının altında gizlediği eşekkulaklarını sonunda berberi görür. Korkudan kimseye söyleyemediği bu sırdan kurtulmak için bir gün toprağa bir çukur kazar ve “Midas'ın kulakları eşekkulakları” diye fısıldar. Ne var ki berberin kazdığı çukurun etrafında biten otlar ve kamışlar, rüzgâr estikçe “Midas'ın kulakları eşekkulakları” diye ses vermeye başlayınca ülkede kralın sırrını öğrenmeyen kimse kalmaz.”⁸

⁶ Yukarıda verilen Mesnevî'nin İlk On sekiz Beyti, Konya Büyükşehir Belediyesi yayını, 733 vuslat yıldönümü anısına basılan broşürden yazılmıştır. (Mesnevî'nin ilk on sekiz beyti bazı tercümelelerde şiirleştirilerek verilmiştir. Meselâ, Mesnevî-i Şerif, *Nahîfi Tercümesi*, Haz. Amil Çelebioğlu M E B yay. İstanbul 2000) Ancak yukarıda verilen şiir daha sade ve anlaşılır olmasından dolayı alınmıştır.

⁷ Kutsi Erguner, a.g.e, s. 212.

⁸ Beşir Ayvazoğlu, *Neyin Sırrı Hâlâ Hasret*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul Nisan 2002, s.13.

Neyin sırrı ile ilgili bu hikâyeye benzer anlatılan bir başka efsane de şudur:

“...Bir padişah sırdaşına başkalarına asla söylememesi şartıyla bir sırrını anlatır. Zamanla içinde âdeta bir ateş topuna dönüşen bu sırrı kimseye açmadığı için hastalanan padişah sırdaşı, başvurduğu hekimin tavsiyesi üzerine çok uzaklardaki bir gölün kenarına giderek içindeki sırrı haykırır. Neden sonra gölün kenarında biten kamışlardan yapılan bir nefesli saz, padişahın sırrını bütün dünyaya ilân eder.”⁹

İslâm kültürü içerisinde de - bu saza manevi bir ağırlık kazandırmak ve dîni bir hüviyet vermek maksadı ile olacak - ney ile ilgili olarak anlatılan efsane Hz. Muhammed (S A V) ve Hz. Ali'ye dayandırılır. Mevlâna'nın Mesnevîsinde anlattığı neyin sırrı, gizemi ve önemi ile tam bir uyum içinde olan bu hikâye ise şöyledir:

“Hz. Muhammed (SAV) bir gün sevgili yeğeni Hz Ali ile sohbet ederken ona ilâhi aklın esrar ve hakikatine taalluk eden öyle bir sır veriyor ki, Hz Ali bu sırrın azâmetini içine sığdıramıyor. Hemen Medine dışına çıkıyor. Bir boş kuyu bulup takat ve tahammül gösteremediği bu sırrı o boş kuyuya tevdi ediyor. Boş kuyu coşuyor, sular taşıyor ve bu suların feyzi ile kuyunun kenarında kamışlar bitiyor. Orada bir kamışlık meydana geliyor. Nihayet bir çoban bu kamışlardan birini kesip, onu muhtelif yerlerinden delip, üflenince ses verecek (nağmeler hâsıl edecek) şekle getiriyor. Sonra üflemeye başlıyor. O anda o kamış parçasından âşıkâne enin (inlemeler) ve feryatlar yükseliyor. Kalplere vecd ve heyecan veriyor.

O sırada –tesadüfen- oradan geçmekte olan Peygamber Efendimiz bu kamış parçasından çıkan âşıkâne feryatları işitiyor. Bundaki sır ve hikmeti derhal anlıyor. Hz. Ali'yi çağırıyor:

—Benim sana tevdi ettiğim sırrı fâş (açıkladın)ettim mi? Diyor. Hz. Ali,

—Evet, o büyük sırrı kalbime sığdıramadım. Onu boş bir kuyuya söylemeye mecbur kaldım. Cevabını veriyor.

O andan itibaren o kamış parçası aşk ve esrâr-ı ilâhinin hakikatlerine tercüman oluyor... Artık ona “NEY” adı veriliyor.¹⁰

Artık ney üflendikçe o yakıcı ve gizemli sırrı anlatacak derin duygu ve heyecanları dile getirecek, onun dilinden anlayanlara tercüman olacaktır. Mevlâna'yı söyleten duygular da aslında bunlardır. Gönül dilinden gelen feryat ve figanları aksettiren sesi ile ney Mevlâna'nın ilâhi aşk ve vecdinin sembolü haline gelmiştir.

⁹ Age, s.13.

¹⁰ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Değimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB. Yay. İstanbul 1993, c.II, s.689. Ayrıca aynı hikâye için bkz: Ayvazoğlu, age, s.13.

Mesnevî'nin ilk beytinde de ifade edildiği üzere “*ayrılıktan şikâyet eden ney*” motifi, çoğu zaman Mevlâna'ya ilâhî tecellileri dile getirmede perde olmakta, feryat ve figân içerisinde bekâ yurdundan fenâ âlemine gelişin acıları ile yanmaktadır. Aslında bazen onunla öylesine özdeşleşir ki, Mevlâna'nın bizâtihi kendisi ney olur. Mevlâna, sevgiliye söylemek istediğini söyleyebilmek için onun nefesinin, dudağının hasretini çeken bir ney gibidir. Kamışlıktan kesilen ney, şikâyet ederek kadın erkek tüm insanları ve bütün âlemi ağlatır. Çünkü onun nağmesi mahlûkâta, bir zamanlar ezelde Allah'tan, varlığın kaynağından ayrı olmadıklarını ve yaratılışla ikilik dünyasına vardıklarını hatırlatır. Neyin çıkardığı sesler ilâhî aşkın ateşleridir. İçine üflenen maddi bir soluk değildir. “*Bir kimsede bu ateş olmazsa o yok olsun*” diyen Mevlâna, neyin çevresine aşk ateşi saçtığına inanmaktadır. Ona göre neyden çıkan ses perdeleri insanla Rab'bi arasında bulunan perdeleri kaldırarak, kulun âşık olduğu Allah'ı seyretmesini temin eder.¹¹

“*Ney, yârinden ayrı düşmüş olan herkesin dert arkadaşıdır, onun ses perdeleri bizim hicaplarımızı yırtmıştır. Usta kamışlıktan bir kamış kesti, dokuz delik açtı ona, adını Âdem koydu. A ney, sen şu dudaklardan meydana geldin. Fakat bu dudaklara soluk veren dudakları gör.*”¹²

“*Şu ney'in neler söylediğini can kulağıyla dinle, o ayrılıklardan şikâyet etmektedir. “Ney, nefsâni arzularından kurtulmuş, nefsini yok etmiş, ilâhî sevgi ile dolmuş kâmil insanın sembolüdür. Ney kamışlıktan ayrı düştüğü için inlemektedir. İnsan da ezel âleminden, ruh âleminden dünyaya sürgün edilmiştir. Hak'tan ayrı düştüğü için muzdariptir. Dünyada yaşadığı müddetçe acılar, hastalıklar, belâlar içinde çırpındıkça insan, rûh âlemindeki mutluluğun özlemine duyacak, yabancı olduğu ve sürgün gibi yaşadığı dünyadan kurtuluş yollarını arayacaktır.*”¹³

Mesnevî üzerine yapılan önemli çalışma ve şerhlerden biri Hoca Neş'et'in *Nay-nâme* adlı eseridir. Hoca Neş'et bu çalışmasında ney ve neyzen ile ilgili önemli açıklamalarda bulunur. “*Aşk neyzenden bizde naydan başka bir şey değildir. O bizden, biz de ondan bir an bile ayrı değiliz.*” Aşk neyzenden ayrı olmadığı gibi, biz de neyden ayrı değiliz. O bir an bizsiz değil, biz de bir an onsuz değiliz. Gerçekte neydeki yakıcı aşk nağmesi neyzendendir. Neyzen her ne üflerse ortaya çıkan odur. O bir an bizsiz, biz bir an onsuz değiliz, buyurmaları (maiyet) beraberlik sırrına işaretler. Bu sır ne ilim ve irfan, ne keşf ve ayan ile anlaşılabilir. Bu konuda Hak dostları; “*Nerede olursanız O sizinle beraberdir*”¹⁴ âyeti buna delildir.¹⁵

¹¹ Safi Arpaguş, “Mevlânâ'nın Eserlerinde Semâ' İmgesi” Keşkül Dergisi, Sayı 7, s. 28.

¹² A g m, s. 28.

¹³ Şefik Can, a g e, “Mesnevî-i Şerîf'in Birinci cildine Hz. Mevlâna'nın yazdığı önsöz”

¹⁴ Hadid 4

¹⁵ Molla Câmî –Hoca Neş'et- *Ney'in Feryâdı* (Nay-nâme) Sûfi Yay. İstanbul 2007, s.34.

“Her an insana tesir eden nağmeler ortaya koyan nay, gerçekte neyzenin dem vurmaktadır.” Bilindiği gibi neyin özü kuru bir kamıştır, kendisinden ses seda çıkmaz, ancak neyzenin nefesi ile hayat bulur ve nağme eder. İnsanın ilim, irfan, aşk, şevk ve yanış gibi değerleri de cömert Rab’in üflediği ruhtandır. O üfleme bittiği an insanda ne his ve hareket, ne kemâl ve mârifet kalmaz, tıpkı bir kamış parçası gibi olur.¹⁶

Mevlâna’dan sonra da bu sırlı ve yakıcı sesin peşine takılan ve ney ile hem-hâl olan birçok müsikîşinas, mutasavvıf ve filozof olmuştur. Bu gayretler aslında tasavvuf kültürümüzün zenginliği, düşünce ufkumuzun genişliği, Türk Müsikîsinin tekâmülü, edebiyatımızın zenginleşmesi açısından bizlere büyük katkılar sağlamış ve sağlamaya devam etmektedir.

Kamışlıktan Ney’e

Bu çalışmamızda esas olarak neyin İslâm kültüründeki yerini özetlemekle beraber, neyin fiziki anlamda görünüşü, kamışın yetişmesi, yapısı ve ney haline getirilmesi gibi hususları ele almayı hedefledik. Dolayısıyla da çalışmamızın bundan sonraki bölümünde kamışın topraktan yetişmeye başladığı andan itibaren, kesilip, kurutulup üflenecek hale gelene kadar olan bilgilere yer verilecektir. Teknik anlamda neyin nasıl ve hangi hesaplamalarla açılacağı, doğru açım ve ses kalitesini artırma gibi hususlar bu çalışmanın konusu değildir.

Neyin kamış anlamına geldiğini ve kamıştan yapılan üfleli bir saz olduğunu anlatmıştık. Ama maalesef günümüzde, ney olacak standartlarda kamış bulamayan kişiler, maddî hesaplardan ve ticari kaygılardan dolayı, çap kalınlığı uygun olan, üzerine bazı delikler açılmış hemen her türlü boruyu ney diye satmaktadır. Özellikle de plâstik borulardan yapılanları son zamanlarda sıkça görülmektedir. Adına da “**plâstik ney**” denilerek, sanki yeni bir ney türü icat edilmiştir. Şu hususu açıkça ifade etmek gerekir ki neyin plâstığı, demiri, madeni ağacı olmaz. Ney kamıştan yapılan bir sazdır. Diğerleri ise plâstik, metal, ağaç, borudur. En iyimser tanımlama ile neye benzetilmeye çalışılan borulardır. Bundan dolayı da kamışın dışında herhangi bir malzemedan yapılan ve ney diye satılan bu borulara itibar etmemek gerekir.

Ney ile uğraşanlar, “**her kamıştan ney olmaz**” derler. Aslında neyin İslâm düşüncesi içerisinde insan-ı kâmilî temsil etmesi ve insan-ı kâmile benzetilmesinin temel felsefesi de bu cümle içerisinde saklıdır. Ney açmak maksadı ile kamış arayan kişi, pek çok kamışlık gezer binlerce kamışı inceler ama bu kamışlar içerisinde ney olacak kalitede birkaç kamışı çok zor bulur.

Marmara kıyılarından başlayarak ta Hatay’a kadar tüm sahil boyunca pek çok kamış veya kamışlık görmek mümkündür. Ancak bu bölgelerde ney açmaya uygun kamış bulmak oldukça zordur. Ney için öncelikle tercih edilen kamışlar Hatay’da Asi nehri kıyılarında yetişenlerdir. Ayrıca Suriye, Mısır,

¹⁶ A g e, s. 35.

Ürdün Lübnan¹⁷ gibi ülkelerde bulunduğu söylene de ülkemizde tercih edilen kamışlar Asi nehri kıyısından toplananlardır. Ülkemizde diğer bölgelerde yetişen kamışlar genellikle zayıf ve çapsız, boğum aralıkları uzun ve dokusu itibariyle kıymetli değildir. Elbette ki bu ifadeler Hatay'ın dışında ney olacak kamış bulunmaz anlamına gelmez. Gerek boğum özellikleri gerekse çap kalınlığı bakımından nadiren de olsa neylik kamış bulunabilir. Fakat genellikle bu kamışlar dokusu itibariyle fazla tercih edilmezler.

Neyzenler için bu kadar değerli olan bu kargılar, tarım arazileri için büyük bir problemdir. Çünkü sıcak iklimlerde ve sulak yerlerde sorunsuz yetişen bu bitkiler çok çabuk kök atarak ürerler. Şayet bir tarla kenarında bir kamışlık varsa ve bu kamışlar birkaç yıl kesilip temizlenmemiş ise kısa sürede tarlayı kamış kaplar. Bundan dolayı çiftçiler tarlalarını ve ekim arazilerini korumak maksadı ile sonbaharda, kamışlar kurumaya başlayınca, ya yakarlar ya da kökünden sökerek tarlayı temizlerler. Dolayısıyla ney yapımcıları için çok kıymetli olan bu bitki bilinçsizce kesilmiş olur. Ayrıca bu kamışlar, ziraatta bazı bitkilere destek sırtığı olarak, sepet ve benzeri eşyalarla, bazı süs eşyalarının yapımlarında da kullanıldı için tüketimi oldukça fazladır.

Şimdi ney kamışı nasıl bulunmalı, hangi özelliklere sahip bir kamıştan ney açılmalı sorularına cevap arayalım; Bu bitki sıcak iklimlerde ve bol su olan yerlerde yetişir. Kökleri bol su emen bitki, yaz sıcağı ile birleşince kısa sürede boy atar. Baharın başlangıcında topraktan yeni çıkan bir fidanın yaz sonunda beş altı metreye kadar büyüdüğünü görmek mümkündür. Çıktığı yıl kesilmeyen bir kamış, üzerinden bir yıl geçerse kışın soğukluğu ve rutubeti ile ertesi yıla kadar kırılır ezilir çürümeye başlar ve bir işe yaramaz.

Kamışın kesim vakti çok önemlidir. İlkbaharla birlikte topraktan çıkıp büyümeye başlayan bitki yaz aylarının sonlarına doğru büyümesini tamamlar. Ancak büyüme esnasında yapısı gereği çok su emdiği için yaz sonunda daha çok yaş, yeşil ve dokusu da yumuşaktır. Son baharla birlikte kurumaya ve bünyesindeki suyu sonbahar rüzgârları ile atmaya, yavaş yavaş sararıp sertlik kazanmaya başlar. Neyzenlere göre sonbahar rüzgârlarını görmeyen ve esinti ile salınarak kurumayan kamış, daha tam manası ile suyunu atmamış, kurumaya başlamamıştır ki o kamış kesilmez. **Tasavvufî kültüre göre de kamış sonbahar rüzgârları ile salınarak zikrini yapacak, zikri tamamlayıp olgunlaştıktan sonra kesilecektir.** Zaten daha yeşil iken kesilen bir kamış, kesimden sonra kuruyacağı için çap olarak çok incelik ve cildi aşırı derecede kırışır. Mevsim sonbaharı tamamlayıp kışa doğru dönmeye başlayınca sonbahar rüzgârları ile iyice savrulan ve kurumaya geçen kamış aynı zamanda bünyesindeki sıvıyı da atar. Renk olarak da yeşilden sarıya doğru dönmeye

¹⁷ 07-11/Aralık 2011 tarihinde gezi amaçlı olarak gittiğim Güney İspanya Endülüs bölgesinde Malaga şehrinde kaldım ve bu bölgede de pek çok kamışlık gördüm. Bazı kamışlıkları gezme fırsatım da oldu. Ney olabilecek özelliklerde kamışlar da vardı ancak kesip getirme imkânım olmadı.

başlar. Kesim vakti, kamışın dış yüzeyini kaplayan yapraklardan da bilinir. Bu yapraklar yazın yeşil iken kışa doğru sararıp kurumaya başlar. Kesim için en uygun zaman, mevsimin durumuna göre, genellikle kasım, aralık ve ocak aylarıdır.

Kesim yapacak kişi öncelikle kamışlığı karşıdan bakarak tarar. Çünkü ney olmaya elverişli olan kamışlar genellikle boy olarak uzun olanlarıdır. Uzun olan bu kamışların da yerden bir buçuk- iki metrelik kısmı bırakılır ve üst tarafından kesilir. Yani, başka bir ifade ile kamışın yarısına yakın bölümden yukarı doğru olan kısım kesilir, üst (uç) kısmından da bir bölümü kesilerek atılır. Kamışın üst kısmında boğum aralıkları çok sık ayrıca da et kalınlığı incedir. Şayet üst kısımda da kamışın boğum aralıkları, çapı ve et kalınlığı uygun olursa buralardan bolahenk nısfıye, süpürde, müstahzen akortlarda neyler çıkabilir. Dolayısıyla ney için en elverişli kısım kamışın orta bölümüdür. Kamışın toprağa yakın olan bölümleri et kalınlığı itibariyle uygun değildir ve odunsu bir yapıya sahiptir. Ayrıca da toprağa yakın olan bu bölümlerin boğum aralıkları uzundur. Bazen bu bölümden kısa boğumlu kamışlara rastlanmaktaysa da daha odunsu olduğu için bu yapıdaki bir kamıştan açılan ney makbul kabul edilmez. Nadiren de olsa boy olarak kısa olan bazı kamışlar, boğum aralıkları itibariyle ney açmaya elverişli olabilmektedir. Tabii ki kamış toprağa yakın yerden kesileceği için et kalınlığı göz önüne alınırsa tercih edilmez. Esas tercih edileni kamışın ortasından üst tarafına doğru olan kısmıdır.

Kamışın nasıl kesilmesi gerektiği üzerinde de durmak gerekir. Çünkü yumuşak lifli ve nazik bir yapıya sahip olan bu bitkilerde kesilme esnasında büyük çatlaklıklar ve kırılmalar meydana gelebileceği için doğru bir kesim yapılmalıdır. Kamışın kesilecek kısmı ayarlandıktan sonra alt tarafından biraz toleranslı olarak kesilir. Daha sonra da üst taraftaki kısa boğumlu bölge kesilerek kamışın esas orta bölgesi alınır. Öncelikle kesim yaparken sağlam bir kesici malzemeye ihtiyacımız vardır. Kamış yukardan aşağıya kuvvetli bir darbeye ve çapraz olarak veya ince testere vb bir âletle dikkatli bir şekilde kesilmelidir. Şayet kamışı bir darbeye kesemeyip, sağa sola kıvrırmak, eğmek bükme sureti ile koparmaya çalışırsak mutlaka çatlama ve kırılmalar meydana gelecek ve o kamış ziyan olacaktır.

Kamış kesildikten sonra üzerindeki yaprakları soyulmadan kurutulması gerekir. Çünkü kamış her ne kadar kuru diyerek kesim yapılmışsa da tam olarak kurumamıştır. Açım zamanına kadar takriben bir yıl daha kendi halinde kumaya terk edilmelidir. Bu sırada mümkünse kamış asılarak kurutulmalıdır. Bir yere dayamak sureti ile kumaya bırakılan bir kamış kısa sürede yay gibi eğilmeye başlar. Tam dik veya yatay bir şekilde, doğrudan güneş ışık ve ısısına maruz bırakılmadan, kendi halinde kurumaya bırakılmalıdır. Şayet kamışta bir eğrilik varsa kamışın kalın tarafı aşağıya bakacak şekilde asılır ve aşağıya doğru olan ucuna da gerekirse bir ağırlık bağlanır. Bu, kuruma sırasında eğilmeyi ve varsa eğrilik doğru yapılmasını sağlar.

Bu şekilde yaklaşık bir yıl kurumaya bırakılan kamışın kurumuş olduğu kanaati oluşunca üzerindeki yaprakları kesici bir aletle boğumun dibinden dikkatlice kesilir. Şayet kuruma sürecinde eğrilik düzelmemiş ise kamışın ısıtılarak doğrultulması gerekir. Çünkü ney, maddi olarak eğriliği kabul etmediği gibi, manevi anlamda da kabul etmez... Ney dosdoğru olmalı ve doğruluğu simgelemelidir. Ayrıca ney doğruluğu ile “elif” harfine benzetilir. Elif harfi Arap alfabesinin ilk harfi olduğu gibi Allah lafzının da ilk harfidir. Elif de İslâm kültürü içinde her şeyin başı ve doğruluğun ifadesi olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla ney olacak vasıftaki kamış, bu manevi ağırlığından ve estetik bakımdan dosdoğru olmalıdır. Kamış doğrudan bir ateşe, aleve tutularak doğrultmaya ve kurutulmaya çalışmamalıdır. Şayet bu işlem yapılacaksa kamış ısıya yakın tutulmadan yavaş yavaş ısıtılmalı ve cildinin yanmamasına özen gösterilmelidir. Çünkü yüksek ateşte kamış dışından kuru gibi gözükecek ama içi tam anlamıyla kurumayacaktır. Dolayısıyla cildi kararacak kadar yakılan bir neyin hem ses kalitesi düşecek hem cildindeki hassasiyet kaybolacağı için ömrü azalacaktır. Makbul olanı ney açılıp üflenmeye başlandıktan sonra nefesin sıcaklığı ile uzun yıllar içerisinde kuruyup kızarmasıdır. Uzun yıllar bir neyzen tarafında üflenmiş bir neyin cildinin sanki boyanmış veya yakılmış gibi kızarmaya başladığı görülür. Bu kızarma neyin yıllar içerisinde nefesin sıcaklığı ile kurumayı yani yanmasıdır. Ayrıca neyzenler arasında kamışın sıcak buhara tutularak doğrultma yapıldığına dair ifadeler varsa da yaygın olarak kullanılan metot ısıtarak doğrultmaktır.

Artık açma hazır hale gelen kamış belli hesaplamalar yapılarak açılır. Öncelikle şunu vurgulamak gerekir ki, ney açmak demek neyin üzerine yedi delik delmek demek değildir. Ney yapımı öncelikle belli bir bilgi, birikim ve beceri ister. Ney açmanın belli bir hesabı ve metodu vardır. Günümüz ney piyasasında tamamen ekonomik kaygılardan dolayı yanlış açkılara sıkça rastlanmaktadır. O kadar ki eline bir kargı geçiren bu işin hesaplamasını ve metodunu bilmeden, açılmış bir neyi bire bir taklit ederek ney yapmaya çalışmaktadır. Sonuçta açık kapalı sesleri, oktavları vs. uyumsuz, akortsuz neyler ortaya çıkmaktadır. Çok basit gibi görünen ney açımı aslında en zor saz yapımlarından biridir.

Ney açmaya önce iç açkı ile başlanır. Elinizdeki kamışın çap kalınlığına göre düzgün bir şekilde iç açkısı yapılır. İç açkı, kamışta kapalı olan boğum aralarının açılması demektir. Uzunca bir demirin ucuna takılan törpü ve benzeri bir malzeme ile yapılan bu işlem neticesinde kamışın içi boşaltılır. Tasavvufî bazı yorumlarda kamışın içinin boşaltılması kâmil insanın iç dünyasını temizlemesine, dünyevî arzularından kurtulmasına benzetilir. Bazı yorumlarda ise neyin iç açkısının yakılarak açıldığı ve bu yakma işleminin de tasavvuf yolundaki bir kişinin nefsinin yakmasına benzetilir. İster yakarak isterse de delerek açmak sureti ile yapılan iç açkıda önemli olan açkının düzgün yapılmasıdır. Günümüzde genellikle bu açkı delinerek yapılır ve yakılmak sureti ile yapılan iç açkıda bir yanık kokusu olacağından dolayı çok fazla tercih

edilmez. Bu arada nefes kutusu denilen başpârenin takıldığı boğumdaki delik yarım açılacağı için (neyin üzerindeki delik çapına yakın) iç açkı yapılırken bu boğumun kırılıp zedelenmemesine çok dikkat etmek gerekir. Nefes kutusundaki bu boğum en son açılmalı bu deliğin çapı iyi ayarlanmalıdır. Delik çapının küçük veya büyük olması neyin akordunun doğru olmasında ve ses kalitesinde etkilidir.

Bazı ney yapımcılarının ise neyin iç açkısını metal demir veya törpü benzeri malzemelerle kabaca açtıktan sonra kamışın iç çapına uygun sert bir ağaç malzeme ile akortladıklarını ifade etmektedir. Bu türlü açkı yapan kişilerin iddiası doğrudan metal ile yapılan iç açkının akort anlamında sıkıntılı olduğudur. Neyin iç çapına uygun doğru ve uzunca bir ağaç dalı iyice kurutulduktan sonra üzerine zımpara veya zımpara vazifesi görebilecek ince kum yapılarak iç açkı bununla düzeltilir ve ayarlanır. Bu şekilde neyin iç açkısının hızlı sürtmelerle düzeltildiği ayrıca bu sürtme esnasında neyin iç açkısının yakılarak yapıldığı, perde ayarları ve perdelerin çapının buna göre açıldığı söylenmektedir. Bu türlü yakılarak yapılan iç açkının daha sağlıklı olduğu, tiz hüseyinî tiz acem perdeleriyle arka perdeden alınan aşîran seslerin daha rahat çıkabildiği söylenmektedir. Ayrıca bu yöntemle ney açıldıktan sonra akortta küçük uyumsuzluklar varsa, iç açkıyla oynamak sureti ile bu uyumsuzlukların çok rahat giderilebildiği söylenmektedir.¹⁸

Daha sonra ise ney boyunun tam akordun da belirlenmesi gerekir. Neyler sabit akortlu sazlar olduğundan, ney boyu/26 esasına göre birim hesabı ile perde yerleri belirlenerek açılır.¹⁹ Neyin en alt boğumunda hiçbir delik (perde) bulunmaz. Daha sonra yukarı doğru perdeler iki, üç ve dördüncü boğumlara ve her boğumda iki delik (perde) bulunacak şekilde açılır. Aşîran perdesi denilen, neyin arkasındaki perde ise beşinci boğumda olur. Ayrıca aşîran perdesi açılırken neyzenin sağlak mı voksa solak mı olduğu bilinmeli bu perede ona göre açılmalıdır. Açılan bu perdelerin akort için aşağı veya yukarı doğru kaydırılabileceği göz önüne alınarak başlangıçta mümkün olduğunca delikler küçük açılmalı, tam akort oturtulduktan sonra normal çapına getirilmelidir. Kamış üzerine açılan perdelerin boğum üzerindeki yerleri dengeli olmalı, deliğin boğumun üzerine gelmemesine dikkat edilmelidir. Günümüzde bilinen en meşhur açkı şekli budur.

Bundan başka kaydırma metodu adı verilen bir teknik de ney açıldığı bilinmektedir. Kamış yapısının ve boğumların uygun olmadığı hallerde, klâsik metottaki ölçüler açkıya gelmez. Bu yüzden standart ölçülerde ufak değişiklikler yaparak perdelerin delik merkezleri yukarı veya aşağı doğru kaydırılabilir. Bu işlem ney perdelerinden çıkan seslerin mümkün mertebe falsosunu önler.²⁰

¹⁸ İskenderun'da bulunan ney yapımcısı Salih DEMİREĞEN neylerini bu metot ile açtığını ifade etmektedir.

¹⁹ Ney açımı konusunda daha geniş bilgi için bkz: Erguner, *Ney Metodu*, s. 46 vd.

²⁰ Age, s.49.

Ney yapımında sazın iç açkısı, nefes kutusunun neye olan oranı, nefes kutusundaki deliğin genişliği, açılan perdelerin boğum üzerindeki yeri, perde deliklerinin çapı gibi hususlar titizlikle önem arz eder. Açım konusuna meraklı kişilerin, öncelikle etraflıca bilgi sahibi olmaları, belli el becerisini kazanmaları ve açım için kullanacağı gerekli teçhizatı temin etmeleri gerekir. Hepsinden önemlisi de ney açımını bilen bir kişiden nasıl açıldığını görerek izlemeli ve o kişinin tecrübelerinden istifade etmelidir. Dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan biri de kamışın kuruduktan sonra hassaslaştığı ve perdelerini açarken çok çabuk çatlayıp kırılabileceğidir. Özellikle birbirine yakın perdeler açılırken çok dikkat edilmelidir. Yoksa iki perde arasında sanki bıçakla kesilmişçesine çatlamalar meydana gelebilmektedir.

Açma işlemi tamamlanan bir neyin üst ve alt kısımlarına metalden yüzük şeklinde muhafazalar takılır ki buna “parazvâne” denir. Yaklaşık bir buçuk cm genişliğindeki bir metal levha neyin üst ve alt ucuna göre kıvrılıp kaynaklandıktan sonra sıkı sıkıya yerleştirilir. Parazvâneler koruyucudur ve neyinizin düşme veya bir yere çarpma durumunda çatlamasını ve kırılmasını önler. Ayrıca da neyin üflenmesine yardımcı olan baş pârenin sıkıca yerine oturmasını sağlar. Parazvâne gevşek olursa baş pâre takılırken neyin nefes kutusu çatlayabilir. Dolayısıyla çatlayan nefes kutusundan hava kaçacağı için sağlıklı bir verim elde edilemez. Neye verilen değere göre parazvâneler herhangi bir metalden olabileceği gibi altın, gümüş gibi kıymetli malzemelerden de yapılabilir. Bu biraz da estetikle ilgili bir tercihtir. Ancak parazvânenin küflenecek bir malzemeden olmamasına özen gösterilmelidir.

Neyden kaliteli ses almanın ve üflemede rahatlığı sağlamanın önemli özelliklerinden biri de düzgün yapılmış bir baş pârenin olmasıdır. Baş pâre neyin başına takılan parça anlamına gelir. Neye üflerken verilen nefesin rutubetinden ve ısısından etkilenmemesi, ayrıca sıcak soğuk gibi ısı farkından deforme olmaması açısından en verimli ses alınabilen baş pâre malzemesi fildişi veya boynuzdur. Ancak baş pâre olabilecek özelliklerde fildişi veya boynuz bulabilmek oldukça zor olduğu için günümüzde bu malzemelere yakın farklı malzemelerden baş pâre yapıldığı görülmektedir. Alüminyum, pirinç gibi bazı metallere tutun da çok çeşitli ağaçlara, bilardo topundan akrile (akril dış yapımında kullanılan bir malzeme), çeşitli plastik malzemelerden fiber ve delrine kadar çok farklı malzemelerin denendiğine şahit olunmaktadır. Ahşaptan yapılan baş pâreler zamanla nefesin rutubeti ve sıcaklık farkından bozulduğu için çok fazla tercih edilmez. Günümüz baş pâre yapımında kullanılan malzeme genellikle sert plastiklerdir. Bunlar içerisinde de tercih edileni delrindir.

Baş pârenin yapımı da ayrı bir bilgi ve ustalık ister. Baş pârenin yüksekliği, dudak kenarına uyumu ve üflerken sağlayacağı rahatlık, yapılırken içine verilen genişlik gibi hususlar neydeki ses kalitesini çok etkileyen özelliklerdir. Ayrıca başpâre, açılan neye göre yapılmalı, ney boyu akorduna uymalıdır. Gelenekte denir ki **baş pâre ney ile nikâhlıdır** ve hangi ney için yapılmışsa o neyde kullanılmalı sıkça değiştirilmemeli veya takıp

çıkartılmamalıdır. Sık sık çıkarılıp takılan baş pâre neyin nefes kutusunu aşındıracak, zamanla bollaşıp hava almasına neden olacak dolayısıyla da üfleme performansını ve ses kalitesini bozacaktır.

Açkısı tamamlanarak üflemeyle hazır hale gelen ney ile artık (akort anlamında ney boyu veya perdeler ile) oynanmamalıdır. Şayet akort konusunda bir sıkıntı varsa onu neyi açan kişi ile görüşüp yapılacak bir şeyin olup olmadığı konusunda bilgi alınmalı veya yapılacak bir işlem var ise onu neyi açan kişiye yaptırmalıdır. Çünkü sabit akortlu olan neylerin akordu, boy ölçüsü tam olarak alınıp ve ona göre hesaplanarak perde açkıları yapıldığı için açkı tamamlandıktan sonra o neyin boy ölçüsü veya iç açkısı ile kesinlikle oynanmamalıdır.

Son olarak üflemeyle başlamadan önce neyin yağlanması gerekir. (Neyin ne şekilde yağlanması gerektiği “neyin bakım ve muhafazası” bölümünde geniş olarak anlatılmıştır.) Neyi yağlamak hem muhafaza ve ömrünün uzun olması hem de ses kalitesi açısından son derece önemlidir. Yeni açılan bir ney ilk yağlamada yağ içerisinde biraz uzun tutulursa daha verimli olacaktır.

Bütün bu aşamaları tamamlayarak ney olan bir kamış artık üflenmeye hazır hâle gelmiştir. Yeni açılmış ve hiç üflenmemiş bir neyin ses kalitesi tam olarak anlaşılabilir. Her ne kadar kamış iyice kuruduktan sonra açılrsa da o kamışın bir müddet üflenerek nefesin sıcaklığını alması ve neyinizin nefese alışması gerekir. Ney üflendikçe oturacak ve kendini bulacaktır. Neyinizin tam olarak performansını anlayabilmek için birkaç ay düzenli olarak üflemeniz gerekecektir.

Ney’in Bakım ve Muhafazası

Bu konu başlığında anlatılmak istenen neyin maddi anlamda korunması, taşınması çatlama kırılma gibi hususlara dikkat edilmesinin yanı sıra aslında ney kültüründen uzak bazı kişilerin merakını gidermek adına yapabilecekleri bazı bilinçsiz davranışlardan neyi uzak tutmaktır. Neyin bakımı ve muhafazası hususunda da aslında ilk ve öncelikli olarak yapılması gereken iş, neyin ve neyzenliğin mânevi ağırlığını hissetmektir. Bu titizliği kazanan bir kişinin neyine karşı duyduğu sorumluluk ve neyi ile bütünleşip kaynaşması çok farklı olacaktır.

Aslında öncelikle dikkat edilmesi gereken husus, neyin ne olduğunu bilmeyen belki de ömründe hiç ney görmemiş ve eline ney almamış insanlardan mümkünse neyin uzak tutulmasıdır. Çünkü bu insanlar neyin ne anlama gelip ne kadar kıymetli olduğunun farkında olmadıkları için bu hassasiyet anlayamazlar. Bu konuda bilgisiz olan kişiler için ney sonuçta bir kamış parçasıdır. Ayrıca neyin kaval ile karıştırıldığı ve kaval zannedildiğine sıkça rastlanır. Neyin hassasiyeti, ses kalitesi, neyzen için ne kadar önemli olduğu gibi hususlar onların bilgisi dâhilinde değildir. Ayrıca neyzenler için neyin bir mahremiyeti

vardır. Ney ile neyzen arasındaki bu mahremiyeti koruyacak olan en önemli davranış neyzenin neyine büyük bir titizlikle sahip olmasıdır. Bu bilinçte olan bir neyzen neyini üflemeğe başlamadan önce onu baş pâresinden öpüp baş tâcı ettikten sonra üflemeğe başlar. Yine üflemesi bitince de onu öperek düzgünce yerine bırakır. Ayrıca ney, sağa sola sallamak sureti ile elde bir işaret çubuğu gibi kullanılacak, dikkatsizce ortada bırakılacak, hele hele bu işten anlamayan kişilerin rastgele eline arak üflemeğe çalışma merakını gidereceği herhangi bir saz veya eşya değildir Neyi bu şekilde kullanmayı bırakın, bu kültürü bilen insanlar onu belden aşağıya indirmeye bile ar ederler. Bu hassasiyetlerden dolayıdır ki neyin mümkün olduğunca bu kültüründen uzak kişilerin bilinçsizce kullanılmasına izin verilmemelidir.

Neyin daha uzun ömürlü olması ve ses kalitesinin yükseltilmesi bakımından yeni açılan bir neyin bir buçuk- iki ay gibi aralıklarla yağlanması gerekir. Çünkü üflendikçe zamanla çok çabuk kurumaya başlayan ney, ilk zamanlarda sıkça yağlanırsa çatlamayacak hem de üflemede büyük bir rahatlık sağlayacaktır. Başlangıçta ilk bir iki yıl sıkça yağlanan bir neyin artık zaman içerisinde senede birkaç defa yağlanması yeterli olacaktır.

Ney yağlamak için çok çeşitli yağların kullanıldığı bilinmektedir. Ancak tercih edileni tatlı badem yağıdır. Özellikle bitkisel olan çiçek yağı, zeytinyağı fındık yağı gibi yağlar kullanılmamalıdır. Çünkü bu yağlarda bulunan tortu zamanla neyin içine yapışıp bir tabaka oluşturmakta, neyin kalitesini düşürmektedir. Ayrıca da üfleme esnasında nahoş bir koku hissedilmektedir. Tatlı badem yağının içerisine güzel kokması için birkaç damla gül yağı ilâve edilebilir. Gül yağının dışında karanfil, iğde, leylak gibi bazı kokuların da kullanılabilceği söylene de tercih edileni güldür. Çünkü gül kokusunun Hz. Peygamberi temsil ettiğine dair manevi bir anlayış mevcuttur.

En doğru yağlama şekli, içi yağ ile doldurulmuş bir tank (boru vs) içerisine neyi komple batırıp, birkaç dakika sonra çıkarıp, dik bir vaziyette yağın süzülmesini sağlamaktır. İyice süzildikten sonra da güzelce silmektir. Tabii ki bu yağlama düzenini kurmak maddi-mânevi bir meşakkattir. Bu imkâna sahip olmayanlara tavsiye edilen şudur: Neyin tüm deliklerini ve altını naylon streç veya bant gibi malzemelerle sıkıca kapattıktan sonra, üst nefes kutusundan yağı neyin içine dökmektir. Daha sonra neyi aşağı yukarı çevirmek sureti ile yağın neyin iç bölgesinin her tarafına değmesini sağlamaktır. Bu işlemin ardından neyi dik bir pozisyona getirip yağı iyice süzdürülmelidir. Süzülen bu yağ daha sonraki yağlamalarda da kullanılabilir.

Neyin yağlanmasında karşılaşılan en büyük sıkıntı neyin içine sokulan uzunca bir çubuk veya tüfek harbisi gibi malzemelerdir. Ney içerisine bu türlü malzemeleri sokmak ney için büyük bir risktir. Her şeyden önce kontrolsüzce sokulan çubuk neyin nefes kutusundaki dar açıklığı bozacak, çatlatacak veya kıracaktır. Bazen neyin içini temizleme amaçlı olarak böyle uzun bir çubuğun ucuna yağa batırılmış bir bez bağlayarak sokulduğuna rastlanır. Çubuk ucundaki bez, neyin içinde ileri doğru giderken rahat gidebilir, ancak geri çekilmek

istendiği zaman bez parçası neyin içerisinde yumaklanır ve sıkışır. En küçük bir zorlama ile ney çatlayabilir. Kısacası neyi temizlemek veya yağlamak amacı ile içerisine çubuk benzeri bir şey sokulmamalıdır. Şayet böyle bir zaruret varsa yuvarlak ve yumuşak fırça kullanılmalıdır. Bu metal bir fırça olmamalı ve ney iç çapından mümkün olduğunca küçük olmalı girerken ve çıkarken neye zarar vermemeli, neyin içinde bir tahribat yapmamalıdır.

Ayrıca neyzenler üflenilen nefesin ney içerisinde bir yol yaptığına ve bu yolun bir üfleme rahatlığı oluşturduğuna inanırlar. Dolayısıyla bez fırça ve benzeri malzemelerle neyin içini yağlama ve temizleme işinin neye bir faydası olmadığı gibi zarar vereceği muhakkaktır.

Bazen yağlanması ihmal edilmiş ve kurumuş olan neyler üflenmeye başlamadan önce ıslatılabilir. Bu ıslatma işi geçici olarak bir üfleme kolaylığı sağlar. Ancak sıkça yapılması tavsiye edilmemektedir. Bazen hocasının önünde sesleri zayıf çıkan bir talebeye hocası; “*Bu ney abdestsiz galiba git de bir abdest aldır*” diyerek îmâ ve espri ile neyini ıslatmasını isterdi. Bu türlü şakalar aslında öğrenciye neyin yağlanma vaktinin geldiğini de hatırlatırdı. Mesela Merhum Mehmet Akif, Selahattin bey, Tamburi Aziz, Hafız Emin ve Neyzen Tevfik gibi isimlerin yaptığı bir Boğaziçi sandal sefasında “...*Neyzen Tevfik neyini denize batırıp çıkardıktan sonra üflemeğe başladı...*”²¹ İfadesi yer almaktadır. Bu da bize neyi ıslatmanın geçici fayda sağladığını gösterir. Ancak bu gibi kuruduğu anlaşılan neyin ıslatılmak yerine en kısa sürede yağlanması gerekir.

Dikkat edilmesi gereken diğer bir husus da neyin herhangi bir yerde uzun süreli dayalı olarak durmamasıdır. Özellikle evlerde vitrin vs üstüne duvara dayanarak süs amaçlı bırakılan neyler kısa sürede yay gibi eğilir. Hatta düz bir zeminde (vitrin, masa üstü gibi) duran bir neyin baş pâresi dışarıda olmalıdır.

Ayrıca, bir müddet üflendikten sonra bırakılan ney hemen kutu kılıf gibi muhafazasının içine konulmamalıdır. Tavsiye olunan ne kadar süre üflediye o kadar havalandırmalı yani açıkta tutulmalıdır. Çünkü neye üflenilen sıcak nefes soğudukça nefes kutusu içinde rutubet yapacaktır. Bu rutubeti atıncaya kadar neyin açıkta beklemesi, havalanması gerekir. Dolayısıyla üflendikten hemen sonra kılıfa konulan ney, havalandırılmadığı ve rutubeti atamadığı için koku yapmaya başlar. Ayrıca üflenilen neyin nefes kutusu kararma yapar. Nefes kutusunda oluşan bu kararma zamanla kaçınılmazdır, ancak nefes kutusunda küf yaptırmamak ve havalandırma konusuna dikkat etmek gerekir. Bez, kâğıt mendil gibi malzemelerle nefes kutusunu temizlemeye çalışmak da dikkat edilmezse neye zarar verebilir.

Aşırı sıcak ve soğuk ortamlarda ısı farklarından kaçınılmalıdır. Özellikle yeni edinilmiş neylerin yaş olabileceği fikriyle kurutmak amaçlı

²¹ Eşref Edip, *Mehmet Akif Hayatı ve Eserleri*, Âsâr-ı İlmiye Kütüphanesi neşriyatı, 1357/1938, c.I, s.287.

kalorifer üzerine veya soba yakınına koymak gibi davranışlar yanlıştır. Çünkü bu gibi aşırı sıcak ortamlarda hızlı bir kuruma gösteren kamışlar kolayca çatlama yapabilir. Doğru olanın neyin üflenilerek zaman içinde kendi halinde kurumasıdır.

Diğer bir husus ise neyin baş pâresini sık sık takıp çıkarmak veya bir baş pâreyi farklı neylerde kullanmaktır. Baş pâre neyin bir uzvu gibidir ve sadece bir neye aittir. Farklı neylerde kullanılan baş pâre hem verimsiz olacak hem de sık sık takılıp çıkarılmaktan dolayı neyin nefes kutusu aşınacak ve zamanla baş pâre bollaşacaktır.

Ayrıca neye yeni başlayan bazı talebeler ona olan sevginin ifadesi olarak neyi boyama, yakma gibi süsleme yapmaktadırlar. Bunlar makbul değildir. Asıl olan neyin yalın halini korumaktır. Özellikle neyin cildini kazımak, bazı işlemler yapmak, zımparalamak, delip kesmek şeklindeki işler neyin ömrünü azaltır. Çünkü kamışın cildindeki parlaklık (verniklenmiş gibi) doğaldır ve neyin uzun ömürlü olmasında koruyucudur.

Bazı neylerin boğumlarına renkli ip ve benzeri malzemelerin sarıldığı görülür. Aslında bu ipten ziyade, ince metal telden olmalıdır. Sarma amacı ise neyin yan taraflarındaki küçük boğum delik ve tahribatlarını kapatmak ve bu deliklerde küçük çatlaklar varsa bu çatlakların önüne geçip büyümesini engellemektir. Ayrıca bu deliklere hava almaması için genellikle bal mumu tikanır ve üzeri sarılarak bal mumunun düşmesi engellenirdi. Bir de ney açılırken veya kesim sırasında buralarda küçük kesilme yüzölme gibi tahribatlar oluşmuş ise bu çirkinlikleri kapatmak için de sargı yapılırdı. Eskiden nadiren de olsa bu metal tel sarımının yapıldığına rastlanmaktadır. Ancak bu uygulama günümüzde tamamen estetik amaçlı ve ticari kaygılarla yapılmaktadır. Tercih edilen ise, kamışın yalın haliyle açılması, bazı süs ve gösteriş malzemelerinden uzak olmasıdır.

Dışarıdan gelebilecek bir darbe veya çarpma gibi durumlar ve taşıma kolaylığı için de neyin sert ve muhafazalı bir kutu içinde olması tavsiye edilir. Neyler böyle bir kutu içerisinde muhafaza ediliyor veya taşınıyorsa mümkünse başpâreleri üzerinde kalmalı kutuya yerleştirirken başpâreleri çıkartılmamalıdır.

Bakımı ve muhafazası çok iyi yapılan bir neyin çok uzun yıllar kalacağı ve üzerinden zaman geçip üflendikçe kendini bulacağı ve daha da kıymet kazanacağı unutulmamalıdır.

Sonuç

Türk Kültürü ve Mûsikîsi açısından ney önemli bir yere sahiptir. Mevlâna'nın Mesnevîsinin ilk on sekiz beyitinin ney üzerine söylenmiş olması bu sazın Türk kültüründe fazlaca şöhret bulmasını sağlamıştır. Dolayısıyla ney İslâm filozofları için üzerinde uzun uzun düşünce ve yorum ürettikleri bir sembol, mutasavvıflar için kemâl insanın bir ifadesi, mûsikîşinaslar için ise

üflendikçe daha mükemmel nağmelere eriştikleri sır sesli bir müzik aleti olmuştur.

Ayrıca bir müzik âleti olarak ney, yapımı ve bakımı gibi hususlarda da önem arz eder. Ney açmak başlı başına bir bilgi ve beceri işidir. Kamışın bulunup kesilmesinden kurutulmasına, açımından üflenmesine, bakım ve muhafazasına kadar her işlem büyük bir titizlik içerisinde yapılmalıdır. Neyi esas manada değerli yapan kamışın sıhhati ve doğru bir şekilde açılmasıdır.

Özellikle günümüzde ney yapımı önemli bir ticari faaliyet haline gelmiş ve doğru yapımıcılığın yanı sıra maddi kaygılardan dolayı birçok yanlış ve hatalı neyler piyasaya çıkmaya başlamıştır. Bunun ötesinde plastik veya madeni borular da ney diye satılmakta ve insanlar kandırılmaktadır. Bu davranış ney sazına hevesli olan ve bu sazi edininip öğrenmek isteyen insanların yanlış yönlendirilmelerine yol açmaktadır. Dolayısıyla da başlangıçta yanlış yönlendirilen kişiler çalışma süreleri içinde verdikleri emeğin karşılığını alamamakta, maddi-manevi büyük kayıp ve hayal kırıklıkları yaşamakta şevk ve heyecanları kaybolmaktadır.

Kim tarafından açıldığı belli olmayan ve doğru açıldığı test edilmeyen bir neyi edinmek yanlıştır. Bu türlü sazları mutlaka bilen bir kişinin tavsiye ve referansı ile almalı veya bilinen bir ney açısından temin etmelidir. Kamışın düzgün bir şekilde işlenerek açıldığına dikkat edilip, üfleyip test edildikten sonra alınmalıdır. Unutmamak gerekir ki; **Kem âlet ile kemâlât** olmaz.

Ney alındıktan sonra da bakımı ve muhafazası titizlikle yapılmalıdır. Korunmasından taşınmasına ve yağlanmasına kadar ney emek isteyen bir sazdır. Özellikle de neyin mânevi ağırlığını hissederek onu bu anlamda muhafaza etmeye çalışan kişiler uzun yıllar neyi ile beraber olacak ve bu ney geçen zaman içerisinde daha da güzelleşerek değer kazanacaktır.

Kaynakça

- Arpaguş, Safi, “Mevlânâ'nın Eserlerinde Semâ' İmgesi” Keşkül Dergisi, Sayı 7.
- Ayvazoğlu, Beşir, *Neyin Sırrı Hâlâ Hasret*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, Nisan, 2002.
- Edip, Eşref, *Mehmet Akif Hayatı ve Eserleri*, Âsâr-ı İlmiye Kütüphanesi neşriyatı, 1357/1938, c.I.
- Erguner, Kutsi, *Ayrılık Çeşmesi*, İletişim Yay. İstanbul, 2002.
- Erguner, Ulvi, “Ney” (Nay), *Musiki ve Nota mecmuası*, İstanbul, 1969, c.1
- Özalp, M. Nazmi, *Türk Müsikîsi Tarihi*, MEB. Yay. İstanbul, 2000, c. I
- Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türk Müsikîsi Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990,c.III.

Uygun, Nuri, “Ney” Maddesi DİA,(Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi)
c.XXXIII

Mesnevî-i Şerif, *Nahifî Tercümesi*, Haz. Amil Çelebioğlu M E B yay. İstanbul
2000.

Molla Câmî –Hoca Neş’et- *Ney'in Feryâdı* (Nay-nâme) Sûfi Yay. İstanbul 2007.

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Değimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB.
Yay. İstanbul 1993, c.II.

MANTIK, EPISTEMOLOJİ VE ARGÜMAN DEĞERLENDİRME*

Yazar: Robert C. Pinto**
Çeviren: Yunus Emre Akbay***

1. Giriş

1. Geçerli bir argümanı, öncülleri doğru olan ve sonucu da gösteren şekilde tanımlayarak, argümanın geçerli (sound) olup olmadığını değerlendiren geleneksel sayılabilecek bir yaklaşım vardır.¹

Bu yaklaşıma göre, bir argümanın ya da çıkarımın değerlendirilmesi iki bölümden oluşur. Bölümlerden biri 'mantık' alanında yer alırken diğeri yer almaz. Bu anlamda Irving Copi; "öncüller herhangi bir konuyla alakalı olabileceğinden dolayı, öncüllerin doğruluğu ya da yanlışlığını test etmek genel

* Eserin orjinal künyesi: Robert C. Pinto; **Logic, Epistemology and Argument Appraisal** (Chapter 10), *New Essays in Informal Logic*, Edited by Ralph H. Johnson & J. Anthony Blair, Vale Press, Canada, 1994, ss.116-124. Bu çalışma ilk kez Uluslararası 3. Informel Mantık Sempozyumu'nda sunulmuştur (TISIL) University of Windsor, 1989. Telif hakkı (1994) *New Essays in Informal Logic*. Yazara ve editörlere, bu çalışmanın çevrilip yayımlanmasına izin verdikleri için teşekkürlerimizi sunuyoruz.

** Prof.Dr., University of Windsor, Kanada. R. Pinto'nun Epistemoloji, Argümantasyon ve Zihin Felsefesi üzerine çeşitli yayınları bulunmaktadır.

*** Ar.Gör. Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, Mantık Bilim Dalı. yunusemreakbay@hotmail.com, emreakbay@sdu.edu.tr

¹ Irving M Copi, *Introduction to Logic*, 6'th ed. (New York: Macmillan,1982), s.62. Copi'nin geçerlilik (soundness) tanımı, gerçeklik (truth) ve geçerlilik (validity) açısından ve sadece "dedüktif argümanlar"a uygulanması planlanmıştır. *Introduction to Logic* isimli kitapta geçerlilik (soundness), şaşırtıcı bir şekilde sadece birkaç kez bahsedilmiştir; yani merkezi bir tema değildir. Ek bilgi için bkz: David Kelley'in *The Art of Reasoning* (New York: W.W. Norton,1988) s. 94. Kelley, geçerli (sound) argümanlar yerine güçlü (good) argümanlardan bahseder ve güçlü (good) argümanları, öncülleri doğru olan, "makul bir şekilde sonuca bağlanan, öncülleri doğru olduğu sürece sonucun da doğruluğu büyük oranda mümkün olan... öncüllerinin doğruluğunun bilinmesiyle, sonucun da doğruluğunu düşündüren argümanlar" olarak kabul eder. Kelley, ikincisine *mantıksal güç* (logical strenght) adını verir.

olarak bilimin görevidir. Mantıkçı, önermelerin arasındaki mantıksal ilişkilerle ilgilendiği kadar önermelerin doğruluğu ya da yanlışlığı ile ilgilenmez” der.²

Geleneksel yaklaşımda argümanların geçerliliği (soundness) sürekli, kişilere ve zamana göre değişmez. Eğer bir çıkarım formel mantık tarafından incelenen bir bağıntıysa, öncüller ya doğrudur ya da yanlıştır. Kişiye bir zaman doğru olan, başka bir zaman yanlış değildir. Öncüller kümesi sonucu ya içerir ya içermez; aynı ifade ve önermeler arasındaki ilişki bir kişiye geçerli/anlamlıysa, başkalarına farklı bir zamanda geçersiz/anlamsız olamaz.

Bu çalışmada, geçerliliğin bu şekilde kabulünün, argümanların değerlendirmesinde kullanışlı ya da açıklayıcı bir standart olmadığını – iyi bir argüman olmak için geçerli olmanın ne gerekli ne de yeterli bir şart olmadığını savunacağım. Argüman değerlendirmesinin; a) öncüllerin kabul edilebilirliği ve b) öncüllerle sonucun arasındaki çıkarımsal ilişkinin uygunluğu, şeklinde açık iki odak noktasından oluştuğu fikrini kabul edeceğim. Fakat hem öncüllerin kabul edilebilirliğini hem de çıkarımsal bağıntının uygunluğunu, kişilere ve zamana göre değişen bir şekilde algılamının en iyi yol olduğunu ortaya koyacağım.

Bu değerlendirme prensiplerinden hareketle temellendirmemi yaparak, iki noktaya dikkatleri çekeceğim: birincisi, argümanların ortaya konmasında epistemik denetlemenin formel-mantıksal değerlendirmeden daha önemli olduğu; ikincisi ise, akıl yürütme bağıntının uygunluğunun, öncüllerin kabul edilebilirliğinin analizinden bağımsız bir şekilde yapılamayacağıdır.

2- Hamblin, *Mantık Yanlışları*'nın bulunduğu yedinci bölümde, benim burada ele aldığım konuyu gündeme getirmektedir. Bu bölümde argüman değerlendirmesi için Hamblin, kendisinin sırasına göre alethic (bedihi), epistemik ve diyalektik olarak isimlendirdiği üç tür “değerlendirme kriterinden” bahseder.³ O, itiraf ettiği gibi yeterlilik⁴ seviyesinin altında bir temellendirmeye dayanarak, diyalektik kriterin diğer iki kriterden üstün olduğu düşüncesinde ısrar eder. Hamblin’in alternatif olarak ortaya koyduğu görüşlerin sadeleştirilmiş bir hali, konunun aydınlatılmasına yardımcı olacaktır.

² Irving M. Copi, age., s. 62., Kelley’in zikredilen eserinde ss. 95-96’da şöyle geçer: “Öncüllerin doğru olduğuna karar vermek için, genellikle diğer kaynakların bilgilerine ihtiyaç duyarız; mesela bilim ya da tarih veya kişisel gözlemlerimiz. Bu gerekli bilgiye ulaşır ulaşmaz, artık mantık bize bu kaynakların desteğiyle nasıl sonuç çıkaracağımızı söyleyebilecektir.”

³ C.L. Hamblin, *Fallacies*, (London: Methuen,1970) ss. 224-252. 7. Bölüm “The Concept of Argument” şeklinde isimlendirilmiştir.

⁴ O, sayfa 245’te “Benim durum beyanım belki de güvence olarak verebileceğim destekten daha açık ve destekleyicidir...” şeklinde söylemektedir.

Her kriter kümesi dört ya da beş üyeye sahiptir, ancak her bir kümenin ilk iki üyesine bakarak Hamblin'in neyi kast ettiğini anlamalısınız. *Alethic* (bedihi) kriterlerin anahtar noktası, aşağıdaki gibidir:

- (1) Öncüller doğru olmak zorundadır.
- (2) Sonuç, öncüller tarafından gösterilmelidir (*Gösterme* -imply- kelimesine uygun bir şekilde);

Epistemik kriterlerin önemli noktaları ise:

- (E1) Öncüller doğru olarak bilinmek zorundadır.
- (E2,3) Sonuç, açıkça bu öncülleri takip etmelidir.

Diyalektik kriterlerin ana noktaları ise:

- (D1) Öncüller kabul edilmelidir.
- (D2,3) Öncüllerden sonuca geçiş kabullenilmiş türden olmalıdır.

Alethic (bedihi) kriterleri, klasik geçerlilik (soundness) kavramını içermektedir. Epistemik kriterlerin, burada gösterildiği gibi, alethic kriterlere göre daha 'güçlü' (stronger) olması düşünülmüştür, çünkü bu kriterler zaten alethic şartları içerir; ancak epistemik kriterler alethic kriterlerin zorunluluğunun dışındadırlar. Hamblin, diyalektik kriterleri alethic kriterlerden 'daha zayıf' kriterler olarak adlandırır.

Kabul (acceptance) ve bilgi (knowledge) kriterlerinin her ikisinin de kişilere göre değişmesi doğaldır. Bir kişi ya da grup için doğru olarak bilinen bir öncül, bir başkaları için doğru olmayabilir; bazen beni sonuca götüren bağlantı açık iken başka bir zaman aynı açıklıkta olmayabilir. Kabul şartı için de durum böyledir. Alethic kriterlerse böyle bir görecelik sergilemezler.

Bu üçlü kriterleri Hamblin öyle bir şekilde kurgulamıştır ki, onun epistemik kriterleri sadece ve sadece alethic kriterler karşılandığı zaman yerine getirilebilecektir. (Doğru olarak bilinen herhangi bir şey eğer doğruysa doğrudur ve sonuç ancak açıkça öncüllerden çıkıyorsa, sonuç olacaktır). Netice itibarıyla, Hamblin'in alethic kriterlerin çok güçlü olduğu yönündeki argümanı, daha güçlü olan epistemik kriterlere karşı bir argüman olur. Dolayısıyla, epistemik açıdan zayıf (**WE**- weakly epistemik) diyebileceğimiz muhtemel dördüncü bir kriter grubunu göz önünde bulundurmak faydalı olacaktır:

(WE1) Öncüller kabul edilebilecek (believe) kadar akla yatkın olmak zorundadır.

(WE2) Sonuca geçiş, öncüllerden makul bir şekilde sağlanmalıdır.

Bu dördüncü grup kriterler, alethic kriterler karşılanmadığında bile yerine getirilebileceği için, Hamblin'in alethic kriterlere karşı olan argümanları, epistemik açıdan zayıf (WE) kriterleri çürütmemektedir. Bu çalışmadan arta kalan da bu zayıf epistemik kriterlerin (WE) tarafımdan önerilmesidir.

3. Argümanların sıhhat durumunu değerlendirmede tekrar dönüp başvurabileceğimiz alternatif tutarlılık kriter grupları mevcuttur. Peki, önceliği

hangi temellere göre böyle kriter gruplarından birine vererek diğerlerine üstün kılacağız? Bana göre başvurabileceğimiz, mümkün iki çeşit kaide vardır:

(a) Bu kriterleri sezgi denilen, bizim hem münferit durumlar hakkındaki öngörümüze, hem de bizde sezgisel bir makullük bırakan temel prensiplere karşı test edebiliriz.

Mesela, sezgisel olarak bana makul gelen iki prensibi örnekle anlatırsak:

AP1 Güçlü (good) argümanlar, sonuçlarının kabul edilmesinde güçlü gerekçeler sağlarlar.

AP2 Güçlü argüman, kabul edilmemesi makul olmayan argümandır.

(b) Argüman üzerine derinlemesine düşünerek onun bağlamını, amacını ve hangi ortamda değerlendirileceğini netleştirebiliriz. Kullanılacakları koşullara göre, belirlenen amaçlara uygun hangi kriterlerin en iyi hizmet vereceğine karar verebiliriz. Güçlü argüman (good argument) kriterinin kullanılacağı öne çıkan iki bağlama örnek vermek gerekirse: (1) Bireysel ve kolektif bilişsel ilişkilerimizin yönetimi (2) kritik düşünce ve çıkarım yeteneği gibi konuların öğretilmesi. Böylesi durumlarda, işlevsel amaçlar arasında öne çıkanlar, çıkarımları doğru olan argümanların kabul edilmesi ve çıkarımları yanlış olanlardan da kaçınılmasıdır. Çünkü çalıştığımız koşullar; eksik bilgiler, kısıtlı kaynaklar ve sınırlı zamanlardan oluşmaktadır.

İkinci tür değerlendirme açıkça daha güçlü ve karardır. Maalesef benim bundan sonraki bölümde dayanacağım nokta çoğunlukla birinci türden değerlendirmelerdir.

2. Öncüllerin Değerlendirilmesi

4. Doğruluğun (truth), öncüllerin yeterliliği için tek başına bir kriter olmadığı sanırım yeterince açıktır. Onun gerekli bir şart olarak değerlendirilip değerlendirilmemesi de oldukça tartışmalıdır. Dikkate almaya değer üçüncü bir konu ise, basit bir inancın (belief) ya da kabulün (acceptance) öncül yeterliliği için elverişli yahut zorunlu bir koşul olup olmaması meselesidir.

5. Hamblin, doğru olan ancak doğrulukları bilinmeyen öncüllerden oluşan argümanları “onların doğruluğunu kimse bilmediğinden dolayı oldukça faydasız”⁵ olarak nitelendirmektedir. Onun bunu söylemesinin nedeni, bu türden bir argümanla hitap edilen kişinin, muhataba “siz nasıl biliyorsunuz?” sorusuyla meydan okuyacak olmasıdır; ki bu soru ona göre, “ifadenin *doğruluğunu* (truth), onun *epistemik* durumu kadar hedef almamaktadır”.

Her ne kadar bu gidişat doğruymuş gibi görünse de, durum zannedildiği gibi olmayacak. Çünkü bu eleştiri, bir argümanı ya da öncülü kusurlu yapacak

⁵ Hamblin, a.g.e., s. 236.

sıradan, herhangi bir çeşit meydan okuma olmayıp, aksine *makul* (reasonable) bir meydan okuma nedeniyledir. Kaldı ki Hamblin *bilginin* (knowledge) mantıklı bir meydan okumayla yüzleşmesi ya da yüzleşmeye karşılık vermesi gerektiği düşüncesinde kesinlikle yanılmaktadır. Öncülü kabul etmek için, meydan okuma sebeplerine baskın çıkacak sebeplerin varlığı yeterli olacaktır. Hatta öncüllerin akli meydan okumalardan etkilenmemesini gerekli görmek, belki de çok fazla bir istektir.⁶

Güçlü argümanlar, sonuçlarının kabul edilmeleri için güçlü sebepler sağlar ilkesini (AP1) takip edersek, bir argümanın kabulü için, o argümanın öncülleri makul olmak zorundadır; sadece doğruluk kriteri yeterli olmayacaktır. Çünkü eğer kişi öncüllerden hareketle o sonucu kabul etmenin makul olmadığını çıkarsamışsa, bu öncüller doğru olsalar bile sonucu kabul etmek için güçlü sebeplere sahip değildir. Bu sebeple bizim öncül kabul kriterlerimiz, epistemik faktörleri içermek zorundadır ve bu yüzden zaman zaman göreceli olabilir. Tabii ki de bu epistemik kriterin nasıl bir form alması gerektiği konusunda sorular mevcuttur. Mesela kabul şartı için öncüllerin makul olması yeterli midir? Yoksa reddedilmelerinin akli olmayacağı, bazı daha güçlü kriterleri mi şart koşmalıyız? Yahut öncülleri makul ancak zorunlu olmayan türden öncüller için bir kademe, öncülleri zorunlu olanlar için diğer bir kademe gibi güçlü argümanların değerlendirilmesi için farklı farklı derecelendirmelere mi söz hakkı vermeliyiz? Bu soruları burada çözümlenmeye çalışmayacağım.

6. Ann MacKenzie'nin, epistemik bir kriteri alethic bir kriter lehine yedekte bırakmanın, en azından argümanı değerlendiren kişiye göre epistemik kriterden kasıt kabul anlamındaysa, pedagojik kontekst açısından bir hata olacağını iddia eden görüşünden dolayı yöneltilen bir itiraz vardır. Ona göre böyle bir tercih, öğrencilere bir argümanın öncüllerinin sıhhatine olan inanç makul değilse, bu argümanın hatalı olduğunu öğretmek anlamına gelecektir. Söz konusu durum, öğrencileri sağlam argümanları kütüphaneye gidip onların doğru olup olmadığını araştırarak eksikliklerini gidermeye teşvik etmek yerine, kendi bilgisizlikleri temelinde onları inkâr etmeleri konusunda cesaretlendirecektir. MacKenzie'nin *herhangi bir zaman ve kişi için bir öncülün epistemik değerine yönelik öncül kabul kriterleri belirlememize karşı yapmış olduğu itiraz*

⁶ İki bağımsız durum fark edilmelidir: (a) bir öncülü kabul etmemenin makul olmadığı durum- yani kabul için *ikna edici* bir delilin ortaya sürüldüğü durum. (b) Delilin iknayı zorunlu olarak gerektirmediği ancak ikna olmanın yine de makul olduğu durum. Birinci türden durumda öncül akli itiraza dayanıklı iken, ikincisinde durum böyle değildir. Bu nedenle sağlam bir argümanın öncüllerinin, meydan okunmaya açık olsalar bile, en azından kabul edilmek için makul olmaları gerektiğini söylemek isteyebilir. Çünkü onları kabul etmek için var olan sebepler, karşı çıkmak için var olanlardan daha azdır. Belki de sadece öncülleri akli eleştirinin ötesinde olan argümanlar en güçlü argümanlardır, bir başka deyişle kabul etmemenin akıl dışı olduğu argümanlardır.(Elbette bahsedilen bu sebeplilik ilkesi zamana ve kişilere göre değişmektedir.)

yerindedir. Bu itiraz, hangi kişi ya da grubun standart olarak kullanılması gerektiği meselesini gündeme getirmek olarak görülebilir. Mesela bir kimse öncüllerin kabul edilebilirliğini, ona inanacak bir topluluğun oluşturduğu iyi bilgilendirilmiş fertler için nasıl makul olacağı manasında öncüllerin kabul edilebilirliğini değerlendirebilir. Bu tür sorular, epistemik kriterlere göre öncül uygunluğunun alacağı form konusunda ileri düzey sorulardır. Ben burada bu türden soruları da çözümlenmeye çalışmayacağım.

7. Fakat öncüllerin kabul edilebilirliğine dair kriterimiz epistemik açıdan *zayıf* kriterler (weakly epistemic criteria) olabilir mi? Bir öncülün makul olması onun kabulü için yeterli midir, yoksa kabul edilebilir olması için bir öncülün aynı zamanda doğru olmak zorunda da olması fikrinde ısrarcı mı olmalıyız? Kaynaklarda önerile gelmiş olan doğruluk (truth) üzerinde ısrar etmeye karşı olan iki argümandan bahsederek, kendime ait olan üçüncü bir argümanı ekleyeceğim.

(a) Govier'e göre gerçekliği öncül kabulü için gerekli bir koşul saymanın kabul edilemeyen sonucu "insanların çoğu zaman ve mekanda argümanlar tarafından kesinlikle ikna edilmemesi gerektiği"⁷ dir. Söylediklerinden onun şöyle bir noktaya doğru gitmekte olduğunu kabul ediyorum: Çoğu kez, kabulü makul olan, bu yönüyle de öncüllere uyum sağlayan sonuçlar, yanlış olabilmektedir; eğer iyi argümanlar, hem doğru hem de inanılabilecek öncüllere sahip olmak zorundaysa, bahsi geçen durumlarda güçlü argümanlar var olmayacaktır. Her ne kadar bu argüman bir değere sahip olsa da, sonucun kabul edilemezliği noktasında hala düşünülmelidir.

(b) Hamblin, 'mantıkçı'nın başkalarının argümanlarını değerlendirirken, o kişiye katılıp katılmadığını belirtmekten öte geçmediği gerekçesiyle doğruluğun (truth), öncülün kabul edilmesi için bir kıstas olmasına karşı çıkarak;

"Mantığın, mantıkçının kendi argüman ve söylemlerinin ifadesine veya reddinin değerlendirilmesine yarayan *bir alet* olarak kabul edilmesi fikrini çok rahatsız edici bulduğunu"⁸ belirtmiştir.

Bu iddiadaki doğru olan şey, 'mantıkçı'nın değerlendirmelerinin bir kehanet olmadığı fikridir, bilakis bu değerlendirmeler sağlam sebeplere dayandıkları ölçüde bir güce ve değere sahiptirler, kaldı ki argümanları kusurlu bulunan her kişi, kendisinin de itiraz edebileceği ve belki de bu itirazları

⁷ "... şayet insanların sadece doğru öncülleri olan argümanlar tarafından ikna edilmeleri gerektiğini şart koşarsak, aslında onların farklı yerlerde ve çoğu zaman argümanlar tarafından ikna edilmemeleri gerektiğini söylemiş oluruz. Aslında bizim böylesi argümanlar tarafından ikna edilmemiz gerektiğini söylemek, çok problemlili bir epistemolojik iş olur." Trudy Govier, *Problems in Argument Analysis and Evaluation* (Dordrecht-Holland/Providence RI,1987) s. 280.

⁸ Hamblin, a.g.e. s. 244.

çürütebileceği makul bir gerekçelendirme zemini talep edebilir. Fakat buradan, bir öncülü kazara yanlış kurgulanmış bir dayanakla eleştirmenin faydasız olduğu ya da uygun olmadığı düşüncesi de çıkmaz.

(c) Bazen bir argüman, reddi makul olmayan yanlış öncüllere sahiptir; yani öncülleri, asılsız olmalarına rağmen makul herhangi bir şüphenin ötesindedirler. Ve bazen tabii ki de böylesi bir argümanın öncülleri açıkça ve çürütülemez bir şekilde sonucu destekler. Diğer bir ifadeyle, böylesi bir argümanı kabul etmemek makul olmayacaktır. Fakat diğer taraftan, AP2'ye göre asılsız öncüllere sahip olsa da güçlü bir argüman olarak kabul edilmek zorunda kalırdı ki işte bu gerekçeyle gerçekliğin (truth) öncül kabulünde gerekli bir koşul olmadığı ispatlanmış olur.

Ancak bu sonucun ışığında AP2'ye bağlı kalırsak durum ne olur? Sezgisel güvenilirliğine rağmen, AP2 öncül kabulü için itirazı mümkün olan daha gevşek bir standart destekler görünür. Bu meseleyi argüman değerlendirmenin amaçları açısından da düşününüz. Argümanlar doğru kabullere ulaşmak için birer araçtırlar ve argüman değerlendirmesi yapmanın en temel hedefi bu kabullere ulaşmaya uygun olanlarla olmayanları birbirinden ayırt etmektir. Yanlış öncüllere göz yuman argüman değerlendirme standartları, çok büyük ihtimalle yanlış sonuçlu argümanlara da göz yumacaktır; bu nedenle böylesi standartlar, argümanların sonuçlandırılmasında ve argüman değerlendirilmesinde destekleyici olmaktan çok engelleyici olarak görünebilir.⁹

Ancak bana göre AP2'ye yöneltilen bu itiraz, oldukça yanlış yönlendirilmiştir. (Yanlış olsalar bile) kabul edilmesi makul olan öncülleri onaylayan standartlar ancak şu durumlarda maksadın aksi bir sonucu ortaya koyabilir: Eğer; (1) bu standartlar tarafından geçerli sayılan kabullerin oldukça önemli bir kısmı yanlışsa ve (2) uygulanmaları durumunda hataları, gerçek kabullerin sayısını önemli bir ölçüde azaltmadan, etkili bir şekilde azaltabilecek diğer bazı alternatif standartların ulaşılabilirliği söz konusuysa. Böylesi bir alternatifin ulaşılabilirliğinden şüpheliyim; özellikle de, sadece isnadı mümkün öncüllerin kullanılması şartının (cited warrant), doğru öncül kullanımı şartına göre çok daha az sayıda kusurlu kanaatlere neden olacağı iddiasından şüpheliyim.¹⁰

⁹ Böylece sadece kesin ve şüphe edilemez öncüllere izin veren bir standart, beklenildiği gibi bütün yanlış öncülleri tamamen yok ederdi. Fakat bedeli, bazı öncüller ya da doğru sonuçlar değil çok ciddi sayılardaki argümanların bütün olarak yok olmasına neden olurdu. Bana göre böylesi bir bedeli ödemek pek makul gözükmemektedir.

¹⁰ Gerçeği söylemek gerekirse, “sadece doğru olanı öncül olarak kullan” şeklindeki kural koşmanın, “sadece inandığın şeyi öncül olarak kullan” şeklindeki kuralın nüfuzunu etkili bir şekilde azalttığı ve “sadece güvence sağlayabileceğin şeyi öncül olarak kullan” şeklindeki kuraldan da daha az şeyi dışlayacaktır.

Eğer AP2 kuralı doğruysa, kabul edilmemesi makul olmayan argümanlar güçlü kabul ediliyorsa, o halde gerçeklik (truth) gerekli bir öncül kabul kriteri olarak kabul edilmemelidir.

8. Peki, öncülün kabul edilebilirliği için sadece *kabulün* (simply acceptance) zorunlu ya da yeterli bir şart olarak konulması önerisine ne demeli?

Hamblin bu teklifi, 7. Bölümde “*Mantık Yanlışları*” başlığında (Fallacies) tartışmaktadır. Onun meseleyi ele alışı ise tatmin edicilikten uzaktır: doğruluğun zorunlu bir şart olmasına karşı çıkararak, bu şartın bilgiyi (knowledge) bir şart olarak tasfiye ettiğinden dolayı *kabulü* (acceptance) öncelikli bir tercih olarak sunuyor. Bir kimse zayıf epistemik kriterleri (weakly epistemic) esas aldığında, Hamblin’in bu iddiası büyük oranda etkisini kaybeder.

3. Çıkarımsal Bağlantının Uygunluğu

9. Gerçeklik (truth) kriterinin, makul kabul (reasonable) gibi yeni bir öncül kabul kriteriyle değiştirilmesi önerisi aslında o kadar da radikal bir öneri değildir. Fakat geleneksel olarak ‘mantık’ sınırlarının dışında kaldığı düşünülen epistemoloji boyutunu argüman değerlendirmesine dahil eder. (Geleneksel yaklaşıma göre, öncüllerin doğruluğunun ya da yanlışlığının test edilmesi “genel olarak bilimin görevidir, çünkü öncüller herhangi bir konuyla alakalı olabilir” şeklindedir.) Çıkarımsal bağlantının uygunluğunun kişilere ve zamana bağlı bir değişken olarak algılanmasının zorunlu olduğunu savunuyorum. Argüman değerlendirmesinin -öncüllerin kabul edilebilirliği ve çıkarımsal bağlantının uygunluğu- gibi faydalı iki bağımsız *odağa* sahip olduğu düşünülse de, bir adım daha ileri giderek, çıkarımsal bağlantı değerlendirilmesinin, öncül kabul değerlendirilmesinden soyutlanmış bir şekilde sürdürülemeyeceğini söylüyorum.

En klasik anlamda geçerli (sound) argüman, öncülleri doğru (true) ve *geçerli* (valid) argümandır. Aslında Copi’nin *Introduction to Logic* (bknz: 1 nolu dipnot) adlı eserinde kısaca bahsettiği geçerlilik kavramı “dedüktif argümanlar” için kullanılır; geçerli argümanlar, sonuçları *zorunlu* (entail) olan argümanlar olarak düşünülmemektedir. Genel olarak bütün argümanlara uygulanabilecek böylesi bir geçerlilik (soundness) konseptininin var olması için, geçerlilik (validity) ya da gerektirmek (entailment) konseptininin hem dedüktif olarak geçerli hem de endüktif olarak güçlü argümanların her ikisini de kapsayacak daha genel bir kavramla değiştirilmesi zaruri bir hal alır. Hamblin’in öncüllerin sonuca “uygun bir tür ‘işaret etme’” ile bağlandığını söylemesi ve son zamanlarda yayınlanan bir kitabın öncüllerle sonucun arasındaki tercih edilen bağıntıdan “mantıksal güç” (logical strength) olarak bahsetmesi işte bu nedendir.¹¹

¹¹ Bknz: Kelley, age.

Buna ek olarak, uygun çıkarımsal bağıntının (suitable inferential link) - argüman değerlendirilmesi için gerekli görülen bir konsept olarak- genelleştikçe, formel-mantıksal anlamdaki gerektirmeden (entailment) önemli bir şekilde farklılaştığını ve öncül kabulündeki gibi burada da kişilere zaman zaman değişiklik sergileyeceğini savunuyorum. Meseleyi aydınlatma adına öncelikle dedüktif olmayan çıkarımların özelliklerini açıklayarak başlayacağım: ilk özellik, dedüktif olmayan dayanağın feshedilebilirliğine; ikincisi ise dayanağın derecesinin değişebilirliğine dayanır.¹² Son olarak, dedüktif olarak geçerli argümanların değerlendirilmesinde bile çıkarımsal bağıntının kişilere zaman zaman benzer bir görecelilik gösterdiğini söyleyen değerlendirmeleri dikkatinize sunacağım.

10. Dedüktif olmayan dayanakların çürütülebilmesinin mümkün olduğunu hatırlatarak başlamak istiyorum. Her ne zaman bir argümanın öncülleri sonucu destekler nitelikteyse ama o sonucu zorunlu kılmıyorsa, bu tür öncüllerin dayanağı kendileriyle tutarlı ilave bilgiyle geçersiz kılınabilir. Örneğin, yarın Paris'e gidecek olan uçak seferinde rezervasyonunuzun olduğunu biliyorsam, birkaç günlüğüne yurt dışına çıkacağınızı bütün arkadaşlarınıza bildirdiyseniz ve *destekler nitelikte başka şeyler* de söylediyse, sizin yarın Paris'e uçacağınız sonucuna varmak benim için makuldür. Ancak bu sabah sizin kaza yaptığınızı ve komada olduğunuzu biliyorsam ya da öğrenirsem, artık önceki sonuç kesin değildir. Kısaca, delil (evident) ya da öncüllerin bir sonucu destekleyip desteklememesi, mesele hakkında *değerlendirme yapılırken başka nelerin bilindiğine* bağlıdır. Şunu da hatırlayınız ki, önemli olan tamamlayıcı önermelerin hangilerinin *doğru*¹³ olduğu değil, kabullenmek için hangi önermelerin makul (reasonable) olduğudur.

Dayanağının yeni bir bilgiyle hükümsüz bırakıldığı bir meselenin iki durumunu inceleyerek burada kastedilen daha net anlaşılabilir. İlk durumda ilave bilgi, sonuç için gerekli olan delili geçersiz kılmaktadır. Çünkü sonucun *değillenmesi* için daha güçlü bir delil sağlamaktadır. Takip eden paragraftaki örnek bu türdendir; sizin bugün komada hasta olarak yatıyor olmanız, yarın Paris'e uçmayacağınızın düşünülmesine bir sebeptir. Fakat ilave bir bilginin,

¹² Yapacağım değerlendirmeler, Govier'in bahsi geçen eserinden esinlenilmiştir, s. 282.: "istidlali olmayan argümanlarda muhatap ve kontekst göreceliliği değişir. Kesinlik derecesi sonuç için zorunludur bu yüzden induktif yahut analogik çıkarımın değerlendirilmesi için kullanılan standartlar kontekste bağlı olarak değişebilirler. Kondüktif argümanlarda dengeleyici faktörlerin kesinliğinin de aynı şekilde etkilenmesi mümkün olarak değerlendirilmiştir.

¹³ Her ne zaman dedüktif olmayan çıkarım yanlış bir şekilde neticelense, öncüllerle tutarlı en az bir doğru ifade var olacaktır, ki öncüllere eklendiği takdirde öncüle verilen dayanakları aşacaktır yani sonucu olumsuzlayacaktır. Buradan hareketle, orijinal öncüller tarafından sağlanan dayanağın, sadece bu öncülün kendisi tarafından aşılır şekilde söyleseydik, sonuçları yanlış dedüktif olmayan hiçbir sağlam argüman argümanın var olmazdı.

orijinal öncüllerin sağladığı dayanağı geçersiz kılarken, sonucun olumsuzlanmasına dair bir kanıt *sağlamadığı* bir diğer durum vardır. Mesela benim:

(1) Katolik kilisesine bağlı bir rahip olduğunuzu,
(2) Katolik kilisesine bağlı rahiplerin % 98’inden fazlasının evlenmediğini

bildiğimi düşünün ve eşdeğer başka bilgilerden de hareketle:

(C) Sizin evli olmadığınıza dair bir sonuca ulaşmam makuldür. Ancak, aynı zamanda sizin hakkınızda:

(3) Katolik din adamlarının yaklaşık yarısının evli olduğu küçük bir ülkeden gelen Doğu usulü bir Katolik olduğunuzu öğrendiğimde, böylesi bir ek bilgi ilk sonuca ulaşmamı sağlayan dayanağı, sizin evli olduğunuz gibi bir sonucu desteklemeksizin hükümsüz kılacaktır. Reichenbah’ın böylesi durumlarda sonucumuzu “güvenilir istatistiklerimizin en dar sınıfına”¹⁴ dayandırmamız gerektiğini belirten kuralı aracılığıyla burada ne olup bittiğini anlayabiliriz. Bir başka ifadeyle, (1) ve (2) numaralı öncüllerin (C) -sonuç- için uygun bir dayanak olup olmadıkları, daha başka ne bileceğim ya da makul bir şekilde neye inanacağıma bağlıdır. Belki de, ulaşılabilir oldukları takdirde (1) ve (2) numaralı öncüllerin (C) -sonuç- için dayanak (evidence) olmalarını geçersiz kılacak başka bilgiler olabilir.

11. Dedüktif olmayan kanıtlama, çeşitli yollarla mümkün olabilir. Eğer argümanları önerildiği ve ortaya konulduğu pratik kontekstinden bağımsız bir şekilde değerlendirecek uygun bir teori olsaydı, bahsedilen yapıda olan önermelerin her birinin güçlülüğünü ölçerek değerlendirebilirdik. Böylesi bir durumda da, dayanağın güvenilirlik derecesini ölçebildiğimiz için kolayca tatmin olurduk ve dayanağın seviyesinin sonuç için yeterli olup olmadığı sorusundan da vazgeçerdik. Ancak ne böyle bir teorinin ne de böyle bir ölçeğin varlığı söz konusu değildir. Sonuç itibarıyla, çıkarımsal bağıntı değerlendirmelerimiz, delillendirmenin yeterli olup olmadığı sorusundan kaçınmaz. Fakat diğer başka kriterlerin yanı sıra yeterlilik, sonucun doğruluğundaki menfaatimizi motive eden pratik amaçlara, doğru olduğunda kazanıp yanlış olduğunda kaybedeceğimiz durumsal faktörlere göre değişir. Başka bir şekilde ifade edersek, dedüktif olmayan anlamlı bir güç değerlendirmesi, sözü edilen durumsal faktörlerden ayrılamaz ve bu nedenle çıkarımsal bağıntının uygunluğu hakkındaki hükmümüz kişilere ve zamana göre değişir.

12. Dedüktif olarak geçerli argümanlar için bile çıkarımsal bağıntının uygunluğunun kişilere ve zamana göre değişken olduğunu destekleyen üç

¹⁴ Hans Reichenbach, *Experience and Prediction* (Chicago: University of Chicago Press, 1938), s.316.

argüman biliyorum. Bana göre bunlardan ilki oldukça güçlüdür; diğer ikisi ise kısmen problemlidir.

(a) Öncelikle sorgulanması gereken dedüktif olarak geçerli kabul edilmiş argümanları ele alalım. Belli ki bu tür argümanlar, öncüllerin zorunlu olarak sonucu tayin ettiği halleri oluştururlar ancak sonuç öncüllerle uygun bir şekilde ilişkilendirilmemiştir.¹⁵ Sorgulanması gereken argümanları iki alt çeşide ayıralım: (i) sonucun öncüllerde olduğu türden olanlar (ii) sonucu öncüllerde oluşmuyorken, öncüllerden birini inşa etmek için ya da inanmayı makulleştirmek için orada oluştuğunun düşünülmesi zorunlu olanlar. Sorgulanması gereken birinci tür argümanların kusuru, kuşkusuz kişilere ve zamana göre göreceli oluşunda değildir. “Gökyüzü mavidir, öyleyse gök yüzü mavidir” argümanındaki çıkarımsal bağıntı, kim söylerse söylesin ya da kim argüman olarak kabul ederse etsin, kusurludur. Fakat sorgulanması gereken ikinci tür argümanlarda kusur, argümanı ileri süren ya da kabul eden kişinin, sonucu mutlaka öncüllerden birine dayandırmayı gerekli gören epistemolojik durumundan kaynaklanmaktadır. Bu türden kusurlar kişilere ve zamana göre görecelidir; ama o zaman da hata olmaması gerekir. Dolayısıyla çıkarımsal bağıntının uygunluğu dedüktif olarak geçerli argümanlarda bile, kişilere ve zamana göre değişmektedir.¹⁶ Kaldı ki çıkarımsal bağıntı uygunluğu, öncülleri kabul edilebilir yapmanın ne olduğundan ayrı bir şekilde değerlendirilemez.

(b) İkinci bir değerlendirme, bazen öncüllerin sonucu açık ve seçik olarak gerektirdiği bazen de gerektirmediği olgusunu ele alır. Bunu Govier şöyle ifade etmektedir:

“Hamlin’in işaret ettiği gibi, öncüller eğer sonuç ile kimsenin anlayamayacağı türde bir mantıksal bağıntı ile bağlanırlarsa, sonucu mümkün kılacak gerekçeleri sağlayamazlar. Eğer öncüller sahiden de dedüktif olarak sonuca bağlıysa, ama onun böyle olduğu da sadece seçkinler dünyası uzmanları tarafından anlaşılabiliriyorsa, bu argüman geçerli olsa bile, bir çok kimse için ikna edici olmayacaktır.”¹⁷

Bana göre bu değerlendirme, belirtilen diğer değerlendirmelerle birlikte ele alındığında bir önem kazanır. Ancak, dayanağın *varlığının* (existence) kişilere ve zamana göre değişken olduğu hükmünü çıkarmak için bu değerlendirmenin kendi başına yeterli olduğundan şüpheliyim, çünkü başka biri

¹⁵ “Gökyüzü mavidir, öyleyse gökyüzü mavidir” ifadesindeki problem, gerçeklik yahut kabul edilebilirlik açısından değil, çıkarımsal bağıntı açısından dır.

¹⁶ Karşılaştırmak için “Dedüktif çıkarımsal argümanın dinleyici-nispiliğinin diğer bir yönü ise soruya ihtiyaç duymamaktan kaynaklanan mantık yanlışı üzerinde düşününce ortaya çıkar. Bu tür bir argüman dedüktif argüman açısından değerlendirildiğinde yeterli gelecektir fakat bağıntısal açıdan kusurludur. Çünkü dinleyiciler makul bir şekilde öncüllerin kabul edilmesinden, sonucun kabul edilmesine geçemezler.” Govier, age s. 282.

¹⁷ Govier, age ss. 281-282. Bknz: Hamblin, *Fallacies*, s. 234.

de bu tür örneğin sadece, bir dayanağın varlığı bilinmediğinde bile var olabileceğini gösterdiğini iddia edebilir.

(a) Daha problemlili olan fakat bahsedilmeyi hak eden üçüncü bir argüman daha vardır.¹⁸ Benim şu bilgilere sahip olduğumu düşünelim:

(1) 1982 yılından beri Micheal benim bölümümde ders vermektedir ve;

(2) 1979'dan beri tam zamanlı olarak benim bölümümde çalışanların hepsinin felsefe bölümünde okuduğuna dair diplomasının var olduğuna inanmam için güçlü sebeplerim vardır.

Çünkü 1979 yılından beri üniversite prensiplerine göre, çalıştığı bölümde eğiticilik yapacak herkesin, aynı bölümünden alınmış bir mezuniyet derecesine sahip olması gerektiğini biliyorum ve dekan bana belirtilen tarihten beri işe alınan her kişinin belgelerinin ve yeterliliklerinin dikkatli bir şekilde tamamen kontrol edildiğini garanti etmektedir. Buna ek olarak, bölüm başkanımız da Michael'ın kayıtlara göre 1982 yılında işe alındığını söylüyor. Doğal olarak (1) ve (2) numaralı cümlelerin birer öncül ve dayanak olabileceğine dair bir sorgulama yoktur ve aşağıdaki ifadeyi desteklerler:

(3) Micheal felsefe bölümünden mezun olmuştur.

Ancak, güvendiğim bir meslektaşımın Micheal'ın asla bir lisans programını bitirmeyen ve hiçbir mesleki tecrübeye sahip olmayan bir sahtekâr olduğunu iddia eden bir mektup aldığımı düşünelim. Bu iddiayı (1), (2) ve (3) numaralı öncüllerden hareketle ulaştığım argüman temelinde yok sayabilir miyim? Açıkçası böyle bir davranışta bulunmak acelecilik olacaktır. Doğru bile olsa, tabii ki de buradan çıkacak davranışa karşı bir itiraza yer vardır. Ancak yine de buradan çıkması *muhtemel* bir sonuç ise şöyledir:

“Bir sonucun ortaya çıkmasını gerektiren öncüllerin makul olup olmadığı, o sonucun yok sayılmasına yönelik herhangi bir kanıtın gücüyle kıyaslanmasına bağlıdır.”

Böylesi bir yorumlama *eğer* güçlendirilebilir nitelikteyse, çıkarımsal bağıntının uygunluğu sonucun zorunlu olarak öncüllerden çıktığı yerlerde bile, kısmen hem öncüllerin hem de sonucun ispat durumlarına dayanmaktadır; ispatı durum bu tür argümanları öneren ya da kabul edenler içindir. Yine bu yorumlama güçlendirilebilir durumdaysa, öncüllerin sonuç için sağladığı

¹⁸ Alvin Goldman'ın benzer bir kullanımını görmek için bkz: *Epistemology and Cognition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986) ss. 83-84. İşaret edilen bağlamda Goldman, formel mantığın sağlam akıl yürütmeler için kurallar sağlamadığından, “Epsitemoloji'nin bir kolu” olabilecek “informel mantık” a ihtiyaç olduğundan bahseder. Goldman bu argümanı Gilbert Harman'ın *Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1973) isimli eserinin 157. sayfasından almaktadır. Harman benzer bir argümanı *Change in View* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986) eserinin ikinci bölümünde kullanır.

zorunluluk ve dayanak gücü bu nedenle kişilere ve zamana göre değişkendir ve üstelik öncülleri kabul edilebilir kılan şeylerden bağımsız bir şekilde değerlendirilemez.

4. Sonuç

13. Bu çalışmayı tamamlarken, savunduğum teze iki açıklama daha eklemek istiyorum. Bunlardan ilki, iddiamın sadece argüman değerlendirmesinin formel-mantıksal değerlendirmeden ziyade epistemik bir değerlendirmeye daha yakın olduğudur. Çünkü bir argümanın güçlülüğü hem öncüllerin kabul edilebilirliği hem de çıkarımsal bağıntının sağlamlığı açısından kişilere ve zamana göre değişebilen bir şeydir. Aslında bir adım daha ileri giderek, argüman değerlendirmesinin epistemik değerlendirmenin unsurlarını içerdiğini bile söyleyebilirim. Fakat, argüman değerlendirmeyi sadece epistemik bir değerlendirmeye indirgediğimi yahut ona denk geldiğini iddia etmiyorum. Hatta mesele, bana göre de zaten öyle gözükmemektedir. Böyle görmediğim için de bir öncülü kabul edilebilir kılan değerlendirmeler, ispatlanabilirlik durumunu dışlayarak yapılmamak zorundadır. Bilakis bu değerlendirmeler genellikle argümanın var olduğu bağlama ait diğer özellikleri de göz önünde bulundurmalıdır. Çünkü risk edilen şeye ya da çalışmak zorunda olduğumuz ortamın kısıtlamalarına-şartlarına göre daha sıkı yahut daha düşük kalitede “delil standardı”na gereksinim duyabiliriz. (Kanada hukukundaki cezai ve medeni davalarda kullanılan farklı delillendirme standartlarıyla kıyaslayınız)

14. Bu çalışmadaki argümanların bazıları Trudy Govier’in “The Social Epistemology of an Argument” isimli etkileyici çalışmasından esinlenilerek türetilmiştir. Govier adı geçen çalışmada, benim burada savunduğumdan çok daha güçlü bir rölativizmi savunmaktadır. Çünkü o, “bir argümanın ikna ediciliğinin, yöneltildiği kişilerin inancı, bilgisi gibi bazı önemli kriterlere göre değişebileceğini”¹⁹ ileri sürmektedir. Aynı zamanda da;

“Bir argümanın eğer öncülleri muhatapların çıkarımda bulunacağı standartlara uygun nitelikteyse kabul edilebilir sayılacak ve bu öncüller dinleyicinin standartlarına uygun bir yolla çıkan sonuçla bağıntılıysa ikna edici”²⁰ olacağını savunur.

Bir başka deyişle Govier, ikna standartlarının kişilere ve zaman göre değişmesi gibi, iknanın kendisinin de kişilere ve zaman göre değiştiğini iddia etmektedir. Daha güçlü olan bu tezi kabul etmenin bana cazip geldiğini itiraf etsem de, benim buradaki iddiamın ondan farklı olduğunu ve onun tezinin reddedilirken, benim tezimin tutarlı bir şekilde kabul edilebileceğini savunuyorum.

¹⁹ Govier, age s. 283.

²⁰ Govier, age s. 287.

ANA-BABA, ÇOCUK İLİŞKİLERİ VE ÇOCUKLARIN TANRI TASAVVURLARI*

Jane R. DİCKİE, Dawn M. MERASCO ve Diğerleri

İlhan TOPUZ**

Çocukların ebeveynleri ile ilgili algıları, onların tanrı tasavvurlarını nasıl etkilemektedir? Yaşları 4 ile 11 arasında değişen iki örneklem grubu (örneğin birinde 49, diğerinde 94 öğrenci vardır) üzerinde yapılan bir araştırma, çocukların ebeveynleri ile ilgili algıları ile tanrının gücü ve besleyiciliği arasındaki ilişkiyi ortaya koymuş ve bu ilişkiyi ayrıca, aile ortamındaki disiplinin çeşidine göre açıklamıştır. Örneklem grubunda yer alan öğrenciler arasında din, ırk, sosyo-ekonomik statü gibi farklılıklar olmasına rağmen, oldukça tutarlı bulgular elde edilmiştir. Ebeveynlerini besleyici olarak algılayan (özellikle annelerini besleyici ve babalarını güçlü olarak algılayan) çocuklar, tanrıyı da besleyici ve güçlü olarak algılamaktadır. Çocukların tanrıyı besleyici ve güçlü olarak algılamaları, çocukluğun ilk dönemlerinde baba algısına, çocukluk döneminin ortalarında anne veya anne-babanın her ikisinin algısına benzemektedir. Çocuklar büyüdükçe veya baba çocuktan ayrı yaşadığında, tanrı mükemmel bir “ikinci bağlanma figürü olmaktadır. Erkek çocukların tanrı tasavvurları ile karşılaştırıldığında, kız çocuklarının tanrı tasavvurları anne-babalarının özelliklerine ve aile ortamındaki disiplinin çeşidine daha çok bağlıdır. Çocukluk dönemlerindeki tanrı tasavvurlarını, anne-babalar doğrudan veya dolaylı olarak etkilemektedirler.

* Bu çevirinin orijinali için bakınız: Jane R. Dickie, Dawn M. Merasco, Amy K. Eshleman, Amy Shepard, Michael Wander Wilt ve Melissa Johnson, “Parent- Child Relationships & Children’s Image Of God”, Journal For The Scientific Study Of Religion, Sayı 36, 1997, ss.25-43. Jane R. Dickie, Hollanda’daki Hope College’ın Women’ Studies bölümünün müdürüdür ve bir psikoloji profesörüdür. e-mail adresi, Dickie @ Hope.edu ‘dur. Dawn M. Merasco, Hollanda’daki Hope College’ın Frost Center For Social Science Research bölümünde araştırma görevlisidir. Amy K. Eshleman, Amy Shepard, Michael Wander Wilt ve Melissa Johnson, Hollanda’daki Hope College’ın Psikoloji bölümü öğrencileridirler.

** Yrd.Doç.Dr., SDÜ İlahiyat Fak., Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Böl.

Giriş

Çocukların yaşamlarında tanrı, krallarla, süper kahramanlarla, büyücülerle, arkadaşlarla, kardeşlerle, ebeveynlerle, öğretmenlerle,vb. bir tutulmaktadır. Çocuk psikiyatristi Robert Coles (1990), çocukların tanrı hakkındaki düşünceleri ile ırkları, cinsiyetleri, sosyal sınıfları, aile tecrübeleri ve kişisel tecrübeleri- kendi kişisel özellikleri arasında ilişki kurduklarına işaret etmektedir. Coles'ın bu görüşü oldukça etkileyici olmakla birlikte, çocukların tanrıyı algılamalarını etkileyen faktörleri açıklamamaktadır. Çocukların tanrı anlayışlarını etkileyen, acaba nedir ?

Dini ve psikolojik metinlerde (çocukların tanrı tasavvurları üzerinde etkili faktör olarak), çocukların ebeveynleri ile olan ilişkileri ifade edilmektedir (Birky ve Ball 1987, Gleason 1975, Tamayo ve Desjardins 1976, Vergote 1969, Vergote ve Aubert 1972). Justice ve Lambert (1986), yetişkinlerin tanrı anlayışları ile onların anne-babaları ile ilgili çocukluk hatıralarını karşılaştırmışlardır. Bu karşılaştırma sonucunda, yetişkin insanların babaları ile ilgili algıları ile tanrı tasavvurları arasında olumlu bir ilişkinin varlığı tespit edilirken, yetişkinlerin anneleri ile ilgili algıları ile tanrı tasavvurları arasında her hangi bir ilişki tespit edilmemiştir. Anne-babaları hakkında olumsuz duygu ve düşüncelere sahip yetişkinlerin, tanrı tasavvurlarının da olumsuz olduğu görülmüştür. Birky ve Ball (1987), 18-25 yaşları arasındaki gençlerin tanrı tasavvurlarının, anne-baba imajlarından etkilendiğini ve tanrı tasavvurunun, ideal ebeveyn imajına daha yakın olduğunu tespit etmişlerdir. Bu bulgulara göre, çocukların ebeveynleri hakkındaki olumlu veya olumsuz duygu ve düşüncelerinin, onların tanrı tasavvurlarını etkilediği görülmektedir. Çocukluğun ilk dönemlerinden, orta dönemlerine doğru çocuk-ebeveyn ilişkilerinde yaşanan değişiklikler, çocukların tanrı tasavvurlarını da değiştirmektedir. Heller'e (1986) göre, çocuklar büyüdükçe kendileri ile ebeveynleri arasındaki ayrımın farkına varmakta ve tanrıyı daha güçlü (bir varlık) olarak algılamaktadırlar. Çocukların tanrıya yazdıkları mektupları, çizdikleri resimleri ve tanrı hakkındaki düşüncelerini inceleyen Heller, 4-12 yaşları arasındaki çocukların tanrıyı, önceleri bir arkadaş olarak algıladıklarını ve daha sonra büyüdükçe, tanrıyı daha uzakta ve güçlü bir otorite sahibi bir varlık olarak algıladıklarını ifade etmektedir. Ancak Heller araştırmasında, çocukların ebeveynleri ile olan ilişkilerini bağımsız olarak değerlendirmemiştir. Bu araştırmanın amacı, ebeveyn-çocuk ilişkilerini ve çocukların tanrı tasavvurlarını (birlikte) değerlendirmektir.

Ebeveyn-çocuk ilişkilerinin çocuğun tanrı anlayışını etkilemesi ile ilgili bir başka açıklamayı da Kirkpatrick ve Shaver (1990) yapmaktadır. Onlar, Bowlby'nin (1969) bağlanma teorisinden yararlanarak yetişkinlerin, çocukluk dönemlerine ait ebeveyn-çocuk ilişkileriyle ilgili hatıralarını değerlendirmişlerdir. Değerlendirme sonucunda, anneleri dindar olmayan yetişkinlerin annelerini ret ederek [çekimsiz bağlanma], daha dindar olduklarını ifade etmişlerdir. Kirkpatrick ve Shaver, insanın bağlanma ihtiyacının hayat

boyu sürdüğünü, çocuklar ailelerinden bağımsız hale geldiklerinde, özellikle de çocuğa göre ebeveyn mükemmel olmadığında, tanrının “mükemmel” bir bağlanma figürü olduğunu ifade etmişlerdir. Kirkpatrick ve Shaver babasal bağlanma ile ilgili bilgileri de topladıkları halde, ebeveynlere bağlanmada cinsiyetin rolünü incelememişlerdir. Bu araştırmanın bir diğer amacı da, bağlanmadaki gelişimsel veya cinsiyet farklılıklarını tespit edebilmek için, çocukların ebeveynlerine ait algılarını incelemektir.

Cinsiyet gelişimi ile ilgili psiko-analitik ve bilişsel teoriler, tanrı anlayışının gelişmesinde ebeveyn-çocuk ilişkisi ile birlikte cinsiyetin de etkili olduğunu belirtmektedir. İlk çocukluk dönemindeki çocuklar, cinsiyetlerine uygun ebeveyn ve tanrı tasavvuru geliştirmektedirler (Bem 1981). Chodorow (1978), Gilligan ve Wiggins’e (1988) göre, 0-7 yaşları arasındaki çocuklar daha çok anneleri tarafından yetiştirilmeleri nedeniyle, kız çocuklar kendilerini annelerinin besleyici özellikleriyle özdeşleştirmekte ve anasal özelliklere sahip annelerine (bakıcılarına) bağlanmakta, erkek çocuklar ise kendilerini babaları ile özdeşleştirmekte ve erkek kimliği geliştirebilmek için anasal özelliklere sahip bakıcılarından ayrılmaya çalışmaktadırlar.

Tanrının güçlü olarak adil bir otorite ve/veya besleyici olarak şefkatli bir bakıcı halinde tasavvur edilmesi, cinsiyetle ilgili görünmektedir. Gilligan, bakıcılara bağlanma ile ilgili teorisini Kohlberg ve Kramer’in (1969) bir araştırmasında test etmiştir. Bu çalışmada, ahlaki muhakemede erkek çocukların adalet, doğruluk ve kanun gibi güç ile ilgili konulara, kız çocuklarının da güç ile ilgili konuların yanında şefkat, bakım, empati ve rahatlatıcılık gibi besleyicilik ile ilgili konulara önem verdikleri görülmüştür (Gilligan ve Attanuaci 1988, Gilligan ve Wiggins 1988). Vergote ve Aubert (1972), ana-baba ile ilgili Anlamsal Ayrıştırma Ölçeği’ni uyguladıkları beş ayrı araştırmanın sonunda, Gilligan’ın teorisini destekleyen bulgular elde etmişlerdir. Ana-baba ile ilgili Anlamsal Ayrıştırma Ölçeği’nin uygulandığı araştırma sonuçlarına göre, Amerikalı erkek çocukların tamamen babasal tanrı imajları, kız çocukların da hem anasal hem de babasal tanrı imajları geliştirdikleri ifade edilmiştir. Anasal tanrı imajının çocuğun beslenme ve bakım ihtiyaçlarını karşıladığı, babasal tanrı imajının da çocuğun güçlü olma, üstün olma ve adaletli olma ihtiyaçlarını karşıladığı düşünülmektedir.

Anne-baba imajları ile tanrı tasavvurları arasındaki ilişkiyi inceleyen çoğu araştırma, çocuklardan ziyade ergenler ve yetişkinler üzerinde yapılmıştır. Ergen ve yetişkinlerin geçmişe ait hatıralarına dayanan bu araştırmalar, insanların geçmişte yaşadıkları olumsuz olayları daha olumsuz, olumlu olayları da daha olumlu hatırlamaları nedeniyle eleştirilmektedir (Lytton 1971). Bu araştırmanın bir diğer amacı da, önce çocukların ebeveynleri ile ilgili algılarını ve sonra da tanrı tasavvurlarını doğrudan inceleyerek, geçmişe ait hatıralarla ilgili önyargıların etkisini ortadan kaldırmaktır.

Çocukların yaşları, cinsiyetleri ve ebeveynleri ile olan ilişkileri ile ilgili literatür incelenerek, ebeveyn imajları ile tanrı tasavvurları arasındaki ilişki

ortaya konulmuş durumdadır. Kirkpatrick ve Shaver (1990) tarafından sistemleştirilen Bowlby'n bağlanma teorisi ile Chodorow'n (1978), Gilligan ve Wiggins'in cinsiyet teorileri birleştirilerek, ilk çocukluk dönemindeki çocukların ebeveynlerine olan bağlılıklarının, çocukluğun orta dönemlerinde azaldığı, tanrının besleyici ve güçlü bir koruyucu olarak tasavvur edildiği söylenebilir.

Araştırma 1

İlk araştırmada aşağıdaki hipotezler test edilmiştir;

Çocukların tanrıyı besleyici ve güçlü olarak tasavvur etmeleri ile ebeveynlerin besleyici ve güçlü olmaları arasında olumlu bir ilişki vardır.

Çocukluğun ilk dönemlerinde cinsiyet rollerinin belirgin olması durumunda, kız ve erkek çocukların baba imajları ile tanrı tasavvurları arasında büyük benzerlikler olacaktır. Çünkü cinsiyete bağlı davranışların belirgin olduğu durumlarda, erkekler, daha güçlü olarak "tanrı gibi" algılanabilmektedir. Çocukluk döneminin ortalarında cinsiyet rolleri daha esnek olduğundan, kız ve erkek çocukların tanrı tasavvurları daha çok anasal özellikte olabilmektedir. Ayrıca bu dönemde çocuklar, annelerine daha az bağımlı olacaklarından, "bir başka mükemmel" bağlanma figürü arayışında olacaklar, dolayısıyla da tanrı tasavvurları anne imajlarına daha çok benzeyebilecektir. Bu nedenle (4-5 yaşlarındaki) küçük çocuklar, tanrıyı babalarına benzetirken, (7-10 yaşlarındaki) büyük çocuklar tanrıyı, annelerine benzeteceklerdir.

Gelişim teorilerine göre (Nye ve Carlson 1984, Piaget 1965, Pitts 1976, Gilligan ve Attanucci 1988, Gilligan ve Wiggins 1988) çocukların tanrı ve ebeveyn algıları, 4-5 yaşlarından 7-8 yaşlarına gelindiğinde değişikliğe uğramaktadır. Özellikle ilk çocukluk dönemlerinde, erkek çocuklar güçlü bir tanrı anlayışına, kız çocuklar da besleyici bir tanrı anlayışına sahip olacaklardır. Kirkpatrick ve Shaver'ın (1990) bağlanma teorisine göre, ebeveynlerine bağımlı olmaktan kurtuldukça çocuklar, besleyici ve güçlü olan bir tanrı anlayışı geliştirmektedirler.

Bu ilk araştırmada çocukların tanrıyı ve ebeveynlerini, güçlü ve besleyen olarak algılamaları ile ebeveyn ve tanrı algıları arasındaki benzerlikler araştırılmıştır.

Metod

Yerel bir Protestan kilise üyeleri arasından seçilen, orta ve yüksek sosyo-ekonomik seviyedeki 27 erkek ve 22 kız çocuğunun ebeveynleri, çocuklarının araştırmaya katılmalarına (%98 oranında) izin vermişlerdir. Ebeveynler, gönderilen bir mektupla, çocuklarının yaşlarına ve aileleriyle geçirdikleri zamanın miktarına göre, çocuklarının tanrı tasavvurlarındaki değişimin araştırılacağı konusunda bilgilendirilmişlerdir. Araştırmada yer alan çocukların tamamı Kafkasyalı'dır ve yaşları 4 ile 10 arasında değişmektedir (17

çocuk 4-5 yaşlarında, 18 çocuk 7-8 yaşlarında ve 14 çocuk 9-10 yaşlarındadırlar).

Kullanılan Materyaller ve Yöntemler

Bütün çocuklarla tek tek, sınıflarından ayrı bir odada 30 dakika süren bir mülakat yapılmış ve mülakat sonunda, çocuklara teşekkür edilerek sınıflarına gönderilmişlerdir.

Tanrının, Babanın ve Annenin Besleyicilik Özellikleri ; Mülakat sırasında çocuklara, Bem Cinsiyet Rollerı Envanterinin 14 sıfatına (7 tanesi erkek, 7 tanesi de kadın cinsiyetine) uygun olarak hazırlanan resimler gösterilmiştir. Çocukların yarısı, bütün resimleri sırasıyla önce annelerine, sonra tanrıya ve daha sonra da babalarına benzemelerine göre değerlendirmişlerdir. Çocukların diğer yarısı da, bütün resimleri sırasıyla önce babalarına, tanrıya ve annelerine benzemelerine göre değerlendirmişlerdir. Çocuklar resimleri annelerine, babalarına ve tanrıya “çok benziyor” (5 puan), “biraz benziyor” (3 puan) ve “hiç benzemiyor” (1 puan) şeklinde değerlendirmişlerdir. Çocukların değerlendirmelerine göre annenin, babanın ve tanrının besleyici olması, onların, çocuğa karşı sabırlı olmaları, sıcak ve sevecen olmaları, yardımsever olmaları, empatik olmaları, çocuğu dinlemeleri ve onunla ilgilenmelerine göre belirlenmektedir. (Tanrının besleyiciliğine ait Cronbach alfa değeri 0.84, annenin besleyiciliğine ait Cronbach alfa değeri 0.79 ve babanın besleyiciliğine ait Cronbach alfa değeri 0.65 olarak hesaplanmıştır). Aynı şekilde çocukların değerlendirmelerine göre annenin, babanın ve tanrının güçlü olması, onların, çocuğa karşı adaletli, güçlü, adil, cezalandırıcı, koruyucu olmaları ve zorluklara dayanıklı olmalarına göre belirlenmiştir. (Tanrının güçlü olmasına ait Cronbach alfa değeri 0.73, annenin güçlü olmasına ait Cronbach alfa değeri 0.72 ve babanın güçlü olmasına ait Cronbach alfa değeri 0.64 olarak hesaplanmıştır)¹. Besleyiciliğe ait sıfatlar kadın cinsiyeti ilgili BEM (1974) sıfatları arasından, güçlü olmaya ait sıfatlar da erkek cinsiyeti ile ilgili BEM (1974) sıfatları arasından seçilmiştir. Seçilen sıfatlar, Gilligan’ın (Gilligan ve Attanuaci 1988, Gilligan ve Wiggins 1988), Kohlberg ve Kramer’in (1969) güçlü olma (adil, adaletli ve hükmetme) ve besleyici olma (ilgilenme, empati gösterme, rahatlatma ve şefkatli olma) ile ilgili sıfatlara uygun olan sıfatlardır.

Tanrının, Anne ve baban dan farkı ; Tanrının, anne ve babadan farkı, çocukların her bir değerlendirmede tanrının, annenin ve babanın güçlü olmasına ve besleyici olmalarına verdikleri puanların farkları toplamı hesaplanarak elde edilmiştir (Babanın tanrıdan farklı olmasına ait Cronbach alfa değeri 0.60.

¹ - İçsel tutarlılık, güvenilirlik katsayıları küçük çocukların da, büyük çocuklar kadar güvenilir cevaplar verdiklerini göstermektedir. Besleyiciliğe ait Cronbach alfa değeri küçük çocuklar için 0.51, büyük çocuklar için 0.82 olarak hesaplanmıştır. Güçlü olmaya ait Cronbach alfa değeri küçük çocuklar için 0.59, büyük çocuklar için 0.71 olarak hesaplanmıştır.

annenin tanrıdan farklı olmasına ait Cronbach alfa değeri 0.66 olarak hesaplanmıştır). Ortalamalar, standart sapmalar ve ölçümler arası korelasyonlar değerleri tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1 ; Araştırma 1’deki Ortalamalar, Standart Sapmalar ve Ölçümler Arası Korelasyonlar

Değişken (N)	Ortalama	Standart Sapma
Babanın tanrıdan farkı (49)	13.18	6.73
Annenin tanrıdan farkı (49)	11.67	7.58
Tanrının besleyiciliği (49)	4.54	.73
Babanın besleyiciliği (43)	4.37	.65
Annenin_besleyiciliği (43)	4.52	.72
Çocuğun besleyiciliği (41)	2.75	.70
Tanrının Gücü (49)	3.66	.92
Babanın gücü (49)	3.29	.86
Annenin gücü (43)	3.35	.81
Cocuğun gücü (41)	2.74	.68

Pearson Korelasyonları

	Fark		Besleyicilik		Güç	
	Baba	Anne	Baba	Anne	Baba	Anne
Annenin farkı	.42**					
Tanrının besleyiciliği	-.46**	.53**				
Babanın besleyiciliği	-.49**	.48**	.33*			
Annenin besleyiciliği	-.31*	.28	.57**	.15		
Çocuğun besleyiciliği	-.36*	.20	.60**	.30*	.20	
Tanrının gücü	-.34*	.41**	.30*	.49**	.16	.57**
Babanın gücü	-.55**	.39**	.39**	.60**	.24	.53**
Annenin gücü	-.26					
Çocuğun gücü	-.13	-.30	.35*		.22	.37
						.29

Not: ** p<.01, * p<.05

Sonuçlar

Tanrının, Anne ve baban dan farkı; Bağlanma teorisine göre geliştirilen, “büyük çocuklar tanrıyı daha çok annelerine benzer şekilde, küçük çocuklar da tanrıyı ebeveynlerine daha az benzer şekilde algırlarlar” şeklindeki hipotezi test etmek için, ebeveynlerin tanrıdan farkı üzerinde etkili olan cinsiyet ve yaş gibi değişkenler, hem değişik yaş guruplarında ve farklı cinsiyetlerde, hem de aynı yaş gurubu ve aynı cinsiyet içinde, dağılımın çok yönlü analiz yöntemiyle (MANOVA) incelenmiştir. İnceleme sonucunda, büyük çocukların (9-10 yaşlarındakilerin) tanrıyı daha çok annelerine benzer şekilde algıladıkları görülmüştür [F(2,43) = 3.44, p = .04]. (Tablo 2’ye bakınız) Bağlanma teorisinin ifade ettiği gibi, küçük çocukların (4-5 yaşlarındakilerin) ebeveynlerini tanrıdan önemli derecede farklı algıladıkları görülmüştür [F(2,43) = 3.88, p = .03]. (Ortalamalar; 4-5 yaş gurubunun ortalaması 15.35, 7-8 yaş gurubunun ortalaması 10.89 ve 9-10 yaş gurubunun ortalaması 10.86’dır). Kız çocukları tanrıyı her iki ebeveyne de benzer şekilde algılamaktadırlar [F(1,43) = 4.30, p = .04]. (Ortalamalar; kızların ortalaması 10.27, erkeklerin ortalaması 14.19’dur).

Tanrıyı, Anne ve Babayı Besleyici Olarak Algılama ; “Kız çocukları ve büyük çocuklar, ailede otorite sahibi ebeveyni daha besleyici olarak algılayacaklar” şeklindeki hipotezi test etmek için, ailede otorite sahibi ebeveynin besleyiciliği üzerindeki yaş ve cinsiyet değişkenlerinin etkisi de, MANOVA testiyle incelenmiştir. İnceleme sonucunda, küçük çocukların ailedeki otorite sahibi ebeveyni daha az besleyici olarak algıladıkları görülmüştür. (Ortalamalar ; 4-5 yaş gurubunun ortalaması 4.69 ve 9-10 yaş gurubunun ortalaması 4.71’dir) [F(2,37) = 7.46, p = .002]. Analiz sonuçları, kız çocuklarının ailedeki otorite sahibi ebeveyni daha besleyici olarak algılayacakları şeklindeki hipotezi desteklememiştir.

Tanrının besleyici olarak tasavvur edilmesinde, yaş ve cinsiyetin etkisini belirlemek amacıyla, ebeveynlerin besleyiciliği ve bunun, tanrının besleyiciliğinden farkı üzerinde çok yönlü geri çekme analizi uygulanmıştır. Çocukların yaş ve cinsiyetleri kontrol edildiğinde, tanrının besleyiciliği ile ilgili çocukların algılarındaki değişimin baba ile ilgili değişkenlerden kaynaklandığı görülmüştür. (Tablo 3’e bakınız). Tanrıyı, babalarına benzeten ve babalarını besleyici olarak algılayan çocuklar, tanrıyı da besleyici olarak algılamaktadırlar. Ayrıca, büyük çocuklar da, aynı şekilde tanrıyı besleyici olarak algılamaktadırlar.

Tablo 2 : Araştırma 1 ve Araştırma 2 Arasındaki Önemli Etkiler

A . Ana-Babanın Tanrıdan Farkları : Araştırma 1

<u>Yaş</u>	<u>Babanın tanrıdan farkı</u>	<u>Annenin tanrıdan farkı</u>
4-5	14.35	16.35
7-8	11.78	10.00
9-10	13.57	8.14

B . Tanrının, Babanın ve Annenin Gücü : Araştırma 1

		<u>Güç</u>		
	<u>Yaş</u>	<u>Tanrı</u>	<u>Baba</u>	<u>Anne</u>
Erkekler	7-8	3.86	3.67	3.38
	9-10	4.06	3.20	3.74
	4-5	2.33	2.29	3.00
Kızlar	7-8	4.19	3.48	3.57
	9-10	3.86	3.76	3.81

C : Otorite Olanın Gücü : Araştırma 2

<u>Yaş</u>	<u>Otorite olanın gücü ile ilgili değerler</u>	
	<u>Erkekler</u>	<u>Kızlar</u>
4-5	3.19	2.08
6-8	3.32	3.55
9-10	3.91	3.82

D . Tanrının Besleyiciliği ve Güce Dayalı Disiplin : Araştırma 2

<u>Yaş</u>	<u>Tanrının Besleyiciliği</u>	
	<u>Güce dayalı disiplin</u>	<u>Güce dayanmayan disiplin</u>
4-5	2.93	4.02
6-8	4.88	4.45
9-10	5.00	4.73

E . Tanrının Ana-Babadan Farkı ve Babanın Evde Olmaması : Araştır. 2

<u>Yaş</u>	<u>Tanrının Ana-Babadan Farkı</u>	
	<u>Babanın Evde Olması</u>	<u>Babanın Evde Olmaması</u>
4-5	17.11	29.75
6-8	14.73	8.36

Tanrıyı, Anneyi ve Babayı Güçlü Olarak Algılama ; “Erkek çocuklar ve büyük çocuklar, ailede otorite sahibi ebeveyni daha güçlü (bir varlık) olarak algıladıkları” şeklindeki hipotezi test etmek için, ailede otorite sahibi ebeveynin güçlü olarak algılanması üzerindeki yaş ve cinsiyet değişkenlerinin etkisi de, MANOVA testiyle incelenmiştir. Yaş, cinsiyet ve güç algılarının birbirleri üzerindeki etkileri hipotezi doğrulamıştır. Ailede otorite sahibi ebeveynin güçlü (bir varlık) olarak algılanması, çocukların cinsiyetine bağlıdır ve çocukların yaşlarına göre değişmektedir. Küçük erkek çocukları babayı, anneyi ve tanrıyı güçlü olarak algılama eğilimindedirler (Tablo 2B’yi inceleyiniz). Çocukların yaşları dikkate alındığında, çocuklara göre tanrı, anne-babadan daha güçlüdür. Küçük kız çocuklarına göre ise anne, tanrıdan ve babadan daha güçlüdür. Onlara göre, tanrı ve baba daha az güce sahiptir. Çocukluk döneminin ortalarındaki kız çocuklarına göre tanrı, anne-babadan daha güçlüdür. Büyük kız çocuklarına göre ise tanrı, anne ve baba eşit güçtedir [F(4,74) = 3.31, p =.02].

Anne-babanın gücü ile ilgili yaşlara bağlı algılar oldukça ilginçtir. Küçük kız çocuklarına göre anne, en fazla güce sahiptir. Büyük kız çocuklarına göre, anne ve baba eşit güce sahiptir. Küçük erkek çocuklarına göre baba, en fazla güce sahiptir. Büyük erkek çocuklarına göre ise anne en fazla güce sahiptir. Büyük erkek çocukları, aynı zamanda tanrıyı da güçlü olarak algılamaktadır.

Beklendiği gibi, büyük çocuklar ailede otorite sahibi ebeveyni, önemli derecede güçlü olarak algılamaktadırlar [F(2,37) = 7.92, p =.001]. (Ortalamalar; 4-5 yaş gurubunun ortalaması 2.88, 7-8 yaş gurubunun ortalaması 3.69 ve 9-10 yaş gurubunun ortalaması 3.74’tür).

Tanrının güçlü olarak tasavvur edilmesinde, yaş ve cinsiyetin etkisini belirlemek amacıyla, ebeveynlerin güçlü olarak algılanması ve bunun, tanrının güçlü olarak algılanmasından farkı üzerinde de, çok yönlü geri çekme analizi uygulanmıştır. Tanrının güçlü olarak algılanmasında, anneye ait özelliklerin ve çocukların yaşının etkili olduğu görülmüştür (Tablo 3’e bakınız). Annelerini tanrıdan farklı ve güçlü olarak algılayan çocuklar, tanrıyı da güçlü olarak algılamaktadır. Büyük çocuklar da, tanrıyı (annelerinden) daha güçlü olarak algılamaktadırlar.

Tablo 3 : Tanrının Güçlü ve Besleyici Olarak Algılanmasını Etkileyen Değişkenleri Tespit Etmek için uygulanan Geri Çekme Analiz Sonuçları

Değişkenler	B	Beta	T
Araştırma 1 (N=43)			
<i>Tanrının Besleyiciliği (R² = .52)</i>			
Babanın besleyiciliği	.32	.28	2.03*
Babanın tanrıdan farkı	-.03	-.23	-1.59+
Annenin besleyiciliği	.13	.13	.78
Annenin tanrıdan farkı	-.02	-.16	-.85
Çocuğun yaşı	.21	.24	1.70+
Çocuğun cinsiyeti	-.35	-.23	-1.95+

Tanrının Gücü

Değişkenler	B	Beta	T
Annenin gücü	.51	.43	2.06*
Annenin tanrıdan farkı	.05	.37	2.10*
Babanın gücü	.30	.27	1.56+
Babanın tanrıdan farkı	-.04	-.26	-1.69+
Çocuğun yaşı	.37	.32	2.26*
Çocuğun cinsiyeti	-.31	-.16	-1.23

Araştırma 2 (N=92)

Tanrının Besleyiciliği (R² = .52)

Babanın besleyiciliği	.25	.29	1.96*
Babanın tanrıdan farkı	-.01	-.07	-.54
Annenin besleyiciliği	.25	.26	1.81+
Annenin tanrıdan farkı	.02	.16	1.14
Çocuğun yaşı	.52	.36	4.06*
Çocuğun cinsiyeti	-.18	-.08	-1.09

Tanrının Gücü

Annenin gücü	.27	.28	2.21*
Annenin tanrıdan farkı	.03	.29	2.24*
Babanın gücü	.16	.17	1.33
Babanın tanrıdan farkı	-.03	-.24	-1.96
Çocuğun yaşı	.57	.41	4.44*
Çocuğun cinsiyeti	-.05	-.02	-.31

Değerlendirme

Çocukların ana-baba algıları, tanrı tasavvurlarıyla ilgili midir? Bu soruya verilecek olan cevap, evettir. (Araştırma sonuçlarına göre) hem annenin, hem de babanın algılanışı çocukların tanrı tasavvurlarını etkilemektedir. Anne-baba ve tanrı besleyici ve güçlü olmalarına göre çocuklar tarafından değerlendirildiklerinde, çocukların tanrı tasavvurları hem anneye, hem de babaya benzemektedir. Anne-babalarını besleyici ve güçlü olarak algılayan çocuklar, tanrıyı da besleyici ve güçlü olarak algılamaktadır.

Bağlanma teorisine göre geliştirilen hipotezler doğrultusunda, büyük çocukların tanrı tasavvurları ile ana-baba algıları, birbirlerine benzemektedir. Ebeveynlerini besleyici ve güçlü olarak algılayan küçük çocuklar, tanrıyı da besleyici ve güçlü olarak tasavvur etmektedir. Küçük çocuklara göre tanrı, daha çok babaya benzemektedir. Büyük çocuklara göre ise tanrı, daha çok anneye benzemektedir. Bu sonuçlara göre, Kirkpatrick ve Shaver'ın (1990) dediği gibi, "çocuklar annelerinden bağımsız hale geldikçe tanrı, "mükemmel bir bağlanma objesi" haline gelmektedir.

Gilligan'ın ifadesinin aksine, kız çocukları kadar erkek çocukları da babalarının besleyiciliği ile tanrının besleyiciliği arasında bir ilişki kurmaktadır. Babalarını besleyici ve tanrıya benzer olarak algılayan çocuklar, tanrıyı da besleyici olarak algılamaktadır. Ayrıca, annelerini güçlü ve

tanrıdan farklı olarak algılayan çocuklar, tanrıyı da güçlü olarak algılamaktadır. Çocuklar tanrıyı, cinsiyetlerine ait rollerinin tersiyle tanımlamaktadır. Yani tanrıyı, besleyici baba ve güçlü anne özellikleriyle tanımlamaktadırlar.

Erkekler göre kızlar tanrıyı, ana-babalarına daha çok benzetmektedirler. Bunun nedeni, kızların ebeveynleri ile daha yakın olmaları olabilir (Chodorow 1978). Küçük kız ve erkek çocukların ailede otorite sahibi ebeveyni güçlü olarak algılama oranları bir birlerinden farklıdır. Küçük kız çocuklarına göre tanrı ve baba, anneden daha az güce sahiptirler.

Araştırma sonuçları, “(a) çocukların ebeveynleri ile ilgili algıları onların tanrı tasavvurlarını etkiler ve (b) çocuklar büyüdükçe tanrı, besleyici ve güçlü bir koruyucu haline gelir” şeklindeki bağlanma teorisinin (Kirkpatrick ve Shaber 1990) görüşlerini desteklemekle birlikte, bu destek, orta ve yüksek sosyo-ekonomik seviyede, yerel bir kilisenin beyaz üyeleri ve anne-baba ile çocuğun aynı aile ortamında yaşadığı bir örneklem gurubu ile sınırlıdır. Bu sonuçlar, daha farklı bir örneklem gurubu için de geçerli olabilir mi? Ayrıca, çocukların tanrı tasavvurlarını etkileyebilecek daha farklı ebeveyn-çocuk ilişkileri de olabilir mi? Araştırma 2’de bu yönler araştırılmıştır.

Araştırma 2

Bu araştırmada (4-5 yaşlarındaki) küçük kız çocuklarının, babalarını ve tanrıyı annelerinden daha az güçlü olarak algılamalarında, buna karşılık küçük erkek çocuklarının da, babalarını ve tanrıyı annelerinden daha güçlü olarak algılamalarında, çocuklara aile ortamında uygulanan disiplinin etkili olup olmadığını anlamak amacıyla, anne-babaların aile ortamında çocuğa uyguladıkları disiplin biçimleri ve disiplini uygulayış nedenleri araştırılmıştır. Erkek çocuklara uygulanan güce dayalı disiplin, onların küçük yaşlarda gücün farkına varmalarını sağlayabilmektedir (Maccoby ve Jacklin 1974). Erkek çocuklarına, kız çocuklarına göre daha fazla oranda güce dayalı disiplinin uygulanması nedeniyle, küçük erkek çocukları, (güce dayalı disiplin uygulayan) otorite sahibi kişilerle olan ilişkileri sayesinde, gücün önemini erken yaşlarda kavrayabilmektedirler. Küçük kız çocuklarının ise güç ile ilgili tecrübeleri yok denecek kadar azdır. Güç ile ilgili özellikler (yani güçlü olma, adaletli olma, dayanıklı olma, cezalandırabilme, yönlendirebilme, koruyabilme ve adil davranma), kızlar için çok önemli olmayabilir. 4 yaşlarındaki erkek çocukların, otorite sahibi ebeveyndeki gücün özelliklerine, kızlardan daha çok önem vermeleri, “küçük erkek çocukları ve erkeklerin ahlaki kararlarındaki güç özellikleri, 4 yaş gibi erken bir dönemde gelişmektedir” şeklindeki Gilligan’ın hipotezini desteklemektedir (Gilligan ve Attunuci 1988, Gilligan ve Wiggins 1988).

Bu araştırmada ayrıca, babanın evdeki varlığının veya yokluğunun çocukların tanrıyı güçlü veya besleyici olarak algılamalarını etkileyip etkilemediği de incelenmiştir. Kirkpatrick ve Shaver’ın (1990) bağlanma teorisi, çocukluk dönemindeki tanrı tasavvurlarını açıklayan bir teoridir.

Ebeveynlerini besleyici olarak algılayan çocuklar, tanrı gibi diğer otoriteleri de seven ve bakım yapan varlıklar olarak algılamaktadırlar. Ancak, ebeveynleri ile olan ilişkilerinde tatmin olamayan çocuklar, tanrı ile daha yakın olacakları bir ilişkiye girerek, bağlanma ihtiyaçlarını karşılayacaklardır. Belki de babaları ile çok az birlikte olabilen çocuklar -gerçek dünyada bulamadıkları otorite sahibi, ideal ve besleyici baba imajını- tanrıda arayacaklardır. Bu hipotez, “*büyük çocukların tanrı tasavvurları, gerçek ebeveynlerin imajlarından daha çok ideal ebeveyn imajlarına yakındır*” şeklindeki Birky ve Ball’ın (1987) görüşleriyle de tutarlıdır.

İlk araştırmada elde edilen sonuçları, dindarlıkları, sosyo-ekonomik seviyeleri, sosyal çevreleri ve ırkları farklı bir başka örneklem üzerinde test etmek amacıyla ikinci bir araştırma gerçekleştirilmiştir. İkinci araştırmanın, farklı özelliklere sahip çocukların tanrı tasavvurlarının da, ebeveyn imajları ile ilgili olduğunu ve ailede çocuklara uygulanan disiplin biçimlerinin, tanrının güçlü olarak algılanmasındaki cinsiyet farklılığını açıklayacağı düşünülmüştür.

Bu araştırmada üç hipotez test edilmiştir. Hipotezlerden birincisi, Maccoby ve Jacklin’in (1974) bulgularına dayanan, “*erkek çocuklara ve küçük çocuklara daha çok güce dayalı disiplin uygulanmaktadır*” şeklindedir. İkinci hipotez de, “*ebeveynleri güce dayalı disiplin uygulayan çocuklar tanrıyı, daha güçlü ve daha az besleyici olarak tasavvur edeceklerdir*” şeklindedir. Bu hipotez, birinci araştırmada elde edilen, küçük erkek çocukların otoriteye önem vermelerinin nedenini açıklamaktadır. Son hipotez, “*babanın aile ortamında bulunmaması, çocukların tanrıyı besleyici, güçlü ve “mükemmel bir bağlanma objesi” olarak tasavvur etmelerini sağlayacaktır*” şeklindedir.

Metot

Örneklem gurubunda yer alan öğrenciler, bir çocuk yuvasından (Head Start), bir ana okulundan ve şehir merkezindeki iki değişik ilköğretim okulundan tesadüfi örneklem yöntemiyle seçilmişlerdir (ana okulu öğrenci velilerinin %100’ü, ilköğretim okulu öğrenci velilerinin %87’si çocuklarının araştırmaya katılmalarına izin vermişlerdir). Gönderilen bir mektupla, velilere, otoriteye sahip olan kişilerin değişik yaş guruplarındaki çocuklar tarafından nasıl algılandığının araştırılacağı bilgisi verilmiştir. Örneklem gurubu, 47 kız ve 47 erkek öğrenciden oluşmaktadır. Öğretmenlerinin ifadesine göre, örnekleme yer alan öğrenciler, düşük ve orta sosyo-ekonomik seviyedeki ailelerin çocuklarıdır (öğrenci velilerinin %30.9’u düşük sosyo-ekonomik seviyede, %25.5’i düşük-orta sosyo-ekonomik seviyede ve %31.9’u orta sosyo-ekonomik seviyededir). Öğrencilerin %44.7’si Kafkasya kökenli, %41.5’i İspanyol-Amerikan kökenli ve %10’u Afrika, Pasifik-Amerikan kökenli, Amerikan yerlisi veya melezdirler. Öğrencilerin yaşları 4 ile 11 arasında değişmektedir (32 öğrenci 4-5 yaşlarında, 32 öğrenci 6-8 yaşlarında ve 30 öğrenci de 9-11 yaşlarındadırlar). Öğrencilerin %21’i kiliseye hiç gitmemiş, %20’si ara sıra kiliseye gitmekte ve %59’u da sık

olarak kiliseye gitmektedirler. Öğrencilerin %8'i Allah hakkında bu güne kadar hiç düşünmediğini, %15'i ara sıra düşündüğünü ve %77'si de sık sık Allah'ı düşündüklerini ifade etmişlerdir.

Yöntem

Öğrencilerle her biri 25 dakika süren iki mülakat yapılmıştır. Mülakat sırasında öğrencilere, söylediklerinin doğru veya yanlış olarak değerlendirilmeyeceği, sadece çocukların ne düşündüklerini öğrenmek amacıyla mülakat yapıldığı söylenmiştir. Mülakat sonunda öğrencilere teşekkür edilmiş ve sınıflarına gönderilmişlerdir.

Tanrının Besleyicilik ve güçlülük özellikleri ; İlk mülakatta çocuklara, (ilk araştırmada kullanılan) Bem Cinsiyet Rollerı Envanteri'ndeki sıfatlara uygun olarak hazırlanan resimler gösterilmiş ve tanrıyı nasıl algıladıkları sorulmuştur. İlk araştırmada kullanılan değerlendirme şekli, besleyicilik ve güçlülük ile ilgili değerlendirmelerde aynen kullanılmıştır (Besleyiciliğe ait Cronbach alfa değeri 0.88, güçlülüğe ait Cronbach alfa değeri 0.81'dir). Kadın ve erkek cinsiyetine ait sıfatlar, tanrıya rastgele atfedilmişlerdir. Çocukların yarısı tanrıya erkeksi özellikler atfederken, diğer yarısı da kadınsı özellikler atfetmişlerdir.

Babanın ve Annenin Besleyicilik ve Güçlülük özellikleri ; İkinci mülakat sırasında çocuklara yine aynı resimler gösterilmiş ve ebeveynlerini nasıl algıladıkları sorulmuştur. Erkek cinsiyetine ait resimlerle baba imajı, kadın cinsiyetine ait resimlerle de anne imajı ölçülmüştür (Babanın besleyiciliğine ait Cronbach alfa değeri 0.89, annenin besleyiciliğine ait Cronbach alfa değeri 0.90'dır. Babanın güçlü olmasına ait Cronbach alfa değeri 0.82, annenin güçlü olmasına ait Cronbach alfa değeri 0.81'dir). Birinci araştırmada olduğu gibi, tanrısal özelliklerden ebeveynlere ait özelliklerin farkı aynı yöntemle hesaplanmıştır (Babanın tanrıdan farkına ait Cronbach alfa değeri 0.78, annenin tanrıdan farkına ait Cronbach alfa değeri 0.73'tür).

Aile Disiplini ; Çocuklara kumaş parçalarından yapılmış bir ev ve üç insan figürü gösterilmiştir. Çocuklara bu evde yaşadıklarını hayal etmeleri ve insan figürlerinin kime ait olduğunu söylemeleri istenmiştir. Lytton'a (1971) göre, mülakat sırasında en son yaşanan olayların konuşulması, mülakatın geçerliliğini arttırmaktadır. Bu nedenle, ebeveynlerin çocuklara uyguladıkları disiplini belirlemek için çocuklara, "bütün çocuklar evde bazen iyi, bazen de kötü şeyler yapabilirler" denilmiş ve evde en son yaptıkları yanlışın ne olduğu ve bu davranışlarının sonunda neyle karşılaştıklarını insan figürlerine göre anlatmaları istenmiştir. Mülakatı yapan kişi, çocukların anlattıklarına göre aile ortamında kimin disiplin uyguladığını ve uygulanan disiplinin sevgiye mi (yalnız bırakma, tanınan hakları geri alma, muhakeme etme gibi davranışlarla 1 ile 5 puan arasında) yoksa güce mi (azarlama, tehdit etme, popoya vurma, itme/kakma, kemer veya başka şeylerle vurma gibi davranışlarla 1 ile 9 puan

arasında) dayalı olduğunu kaydetmiştir. Kaydedilen sonuçlar üzerinde, değerlendirme yapılırken %90 üzerinde anlaşma sağlanmıştır.

Babanın Evdeki Varlığı ; Babanın çocukla birlikte aynı evde yaşayıp yaşamadığı da kaydedilmiştir. Kaydedilen sonuçlarla ilgili ortalamalar, standart sapmalar ve ölçümler arası korelasyonlar için tablo 4'e bakınız.

Sonuçlar

Sonuçlara uygulanan ANOVA testi sonucunda, tanrının güçlü veya besleyici olarak algılanmasında cinsiyetin önemli bir değişken olmadığı görülmüş ve bunun sonucunda da, erkek ve kadın cinsiyetine ait (sıfatlarla ilgili) resimler toplu olarak değerlendirilmiştir.

Çocukların Tanrı ve Ebeveyn Algıları

Tanrının, Anne-Babadan Farkı ; "Büyük çocuklar ve kız çocukları ebeveynlerini tanrıya daha çok benzetmekte ve büyük çocuklar tanrıyı, babalarından çok annelerine benzetmektedirler" şeklinde birinci araştırmada elde edilen bulguları test etmek amacıyla, ebeveynleri tanrıdan farklı kılan faktörler üzerinde MANOVA testi uygulanmıştır. Uygulama sonucunda, tanrıyı, anne-babadan farklı olarak algılamaya neden olan faktörlerin yaş ve cinsiyet farklılıkları olduğu görülmüştür. Birinci araştırmada elde edilen bulgulara, bu araştırmada da ulaşılmıştır. Küçük çocuklar annelerini, babalarına göre tanrıdan daha farklı algılamaktadırlar (Annelerin tanrıdan farkına ait ortalama 20.25, babaların tanrıdan farkına ait ortalama 17.13'tür). Büyük çocuklar, anne ve babalarını tanrıya benzer olarak algılamaktadırlar (Ortalamalar; 6-8 yaşlarındaki çocukların babalarıyla ilgili ortalamaları 15.56, anneleri ile ilgili ortalamaları 14.31'dir. 9-11 yaşlarındaki çocukların babalarıyla ve anneleri ile ilgili ortalamaların her ikisi de 9.47'dir) [F(2,91 = 3.46, p = .04)].

Ayrıca küçük çocuklar tanrıyı, anne ve babalarından farklı olarak algılamaktadırlar (Ortalamalar; 4-5 yaşlarındaki çocuklar için 18.69, 6-8 yaşlarındaki çocuklar için 14.94 ve 9-11 yaşlarındaki çocuklar için 9.47'dir) [F(2,91 = 1327.19, p < .001)]. Bu sonuç, birinci araştırmada ulaşılan bir sonuçtur. Ancak, bu araştırmada cinsiyetin önemli olmadığı görülmüştür. Yani, bu araştırmada kız çocukları tanrıyı, ebeveynlerine benzer olarak algılamamışlardır.

Tablo 4: Araştırma 2'deki Ortalamalar, Standart Sapmalar ve Ölçümler Arası Korelasyonlar

Değişken (N)	Ortalama	Standart Sapma
Babanın tanrıdan farkı (94)	14.15	10.59
Annenin tanrıdan farkı (94)	14.79	9.72
Tanrının Besleyiciliği (94)	4.11	1.16
Babanın Besleyiciliği (93)	3.76	1.32
Annenin Besleyiciliği (93)	4.06	1.24
Çocuğun Besleyiciliği (91)	3.43	1.16

Ana-Baba, Çocuk İlişkileri ve Çocukların Tanrı Tasavvurları

Tanrının gücü (94)	3.55	1.10
Babanın gücü (93)	3.29	1.20
Ananın gücü (94)	3.07	1.17
Çocuğun gücü (94)	2.76	.97
Güce dayalı disiplin (65)	2.57	2.51
X cinsiyetinin gücü (65)	4.03	4.39
Sevgiye dayalı disiplin (65)	2.92	1.56
X cinsiyetinin sevgisi (65)	4.77	3.27

Pearson Korelasyonları

	Fark		Besleyicilik			Güç			Disiplin			Baba Evde		
	Baba	Ana	Tanrı	Baba	Ana	Ço.	Tanrı	Baba	Ana	Ço.	Güç	GXP	Sevgi	GXP
Anenin Farklı	.76**													
Tanrının Besl.	-.25*													
Babanın Besl.	-.42**	-.30**	.64**											
Anenin Besl.	-.24**	-.37**	.64**	.80**										
Çocuğun Besl.	-.19	-.33**	.58**	.60**	.76**									
Tanrının gücü	-.26**	-.19	.78**	.56**	.57**	.52**								
Babanın gücü	-.26**	-.19	.44**	.65**	.64**	.51**	.57**							
Ananın gücü	-.29**	-.28**	.48**	.62**	.67**	.53**	.57**	.79**						
Çocuğun gücü	-.14	-.18	.58**	.52**	.54**	.64**	.65**	.57**	.59**					
Güce dayalı dis.	.33**	.38**	-.33**	-.41**	-.31*	-.30*	-.32**	-.10	-.11	-.12				
X cinsiyet. gücü	.36**	.31**	-.39**	-.46**	-.31*	-.28*	-.38**	-.24	-.27*	-.23	.91**			
Sevgiye da. Dis.	-.10	-.17	.07	.11	.14	.09	.15	-.17	-.05	-.08	-.38**	-.30*		
X cinsiyet. Sevg.	-.11	-.14	.06	.14	.17	.12	.12	-.15	-.04	-.15	-.31**	-.14	.88*	
Baba evde	-.004	.08	-.23*	-.20	-.22*	-.24*	-.20	-.32**	-.28**	-.19	.08	.07	.14	.13
Tanrının cinsiyeti	-.16	-.10	.04	.01	.03	.06	.04	-.12	-.09	-.02	.01	.001	.08	.04

Not : ** p<.01, * p<.05

Tanrının, Babanın ve Annenin Besleyici Olarak Algılanması ; Birinci araştırmada elde edilen, “büyük çocuklar(ailede) otorite sahibi olanları daha besleyici olarak algırlar” şeklindeki bulguyu test etmek ve otorite sahiplerinin besleyiciliği üzerinde yaş ve cinsiyetin etkisinin olup olmadığını anlamak için MANOVA testi uygulanmıştır. Tanrı ve annenin, babadan daha besleyici olarak algılandıkları görülmüştür [F(2,172)=5.72, p = .004] (Ortalamalar; Tanrının besleyiciliği 4.09, annenin besleyiciliği 4.02 ve babanın besleyiciliği 3.76’dır). Bu sonuç, birinci araştırmada ulaşılan “ babalar, tanrı ve anneden daha besleyicidir” şeklindeki bulgudan farklıdır.

Birinci araştırmada olduğu gibi, küçük çocuklar otorite sahibi olanları büyük çocuklardan daha az besleyici olarak algılamaktadırlar [F(2,86) = 22.87, p < .001] (Ortalamalar; Küçük çocuklarda 3.11, orta yaşlardaki çocuklarda 4.22 ve büyük çocuklarda 4.63’tür).

Tanrının besleyici olarak algılanmasında, babanın tanrıya benzetilmesinin ve babanın besleyiciliğinin önemli olup olmadığını anlamak için, ebeveynlerin besleyiciliği ve tanrıdan farkları ile çocukların yaş ve cinsiyetleri üzerinde çok yönlü geri çekme analizi uygulanmıştır. Analiz sonucunda, yaşa bağlı olmakla birlikte, tanrının besleyici olarak algılanmasında, babanın besleyici olarak algılanmasının önemli olduğu görülmüştür. Çocukluk döneminin ortalarındaki çocuklar ebeveynlerini, özellikle de babalarını besleyici olarak algıladıklarında, tanrıyı da besleyici olarak algılamaktadırlar.

Tanrının, annenin ve babanın güçlü olarak algılanması; Birinci araştırmada elde edilen, “büyük çocuklar otorite sahibi olanları daha güçlü varlıklar olarak algırlar” şeklindeki bulguyu test etmek ve bu bulgunun yaş ve cinsiyetle ilişkisini anlamak için MANOVA testi uygulanmıştır. Birinci araştırmada olduğu gibi, erkek çocukların otorite sahibi olanları daha güçlü varlıklar olarak algıladıkları, küçük kız çocuklarının da otorite sahibi olanları daha az güçlü olarak algıladıkları görülmüştür. İlk çocukluk döneminden orta çocukluk dönemine geçişte, kız çocuklarının otorite sahibi olanları, güçlü varlıklar olarak algılamalarının birden arttığı görülmüştür. [F(2,87)=5.6, p = .01]. (Tablo 2C’ye bakınız).

Birinci araştırmada olduğu gibi, çocuklar tanrıyı, ana-babalarından daha güçlü bir varlık olarak algılamaktadırlar. Bu örnekleme göre, baba anneden daha güçlüdür [F(2,174) = 11.16, p< .001] (Ortalamalar; Tanrının güçlü olmasına ait ortalama 3.54, babanın güçlü olmasına ait ortalama 3.29 ve annenin güçlü olmasına ait ortalama 3.06’dır)

Tanrının güçlü bir varlık olarak algılanmasında, annenin güçlü ve tanrıdan farklı olarak algılanmasının etkili olup olmadığını anlamak için, ebeveynlerin güçlü olmaları ve bunun tanrının güçlü olmasından farkı ile çocukların yaş ve cinsiyetleri üzerinde çok yönlü geri çekme analizi uygulanmıştır. Bu araştırmada da, tanrının güçlü olarak algılanmasında, annenin güçlü olarak algılanmasının ve bunun tanrının güçlü olmasından farkı ile

çocukların yaşına bağlı olduğu görülmüştür. Babanın güçlü olarak algılanmasının, tanrının güçlü bir varlık olarak algılanmasından farkının da, bir diğer etkili faktör olduğu görülmektedir. Tanrı, babaya benzer olarak ve anne güçlü bir varlık olarak algılandığında, tanrı daha güçlü bir varlık olarak algılanmaktadır. Çocuklar çocukluğun ilk dönemlerinden (küçük çocuklar) orta dönemlerine geldiklerinde ve tanrı ile ana-babalarını ayırt edebildiklerinde, tanrıyı daha güçlü bir varlık olarak algılamaktadırlar. (Tablo 3'e bakınız). "*Tanrının besleyici olarak algılanmasında babanın özelliklerinin, tanrının güçlü olarak algılanmasında ise annenin özelliklerinin önemli olduğu*" şeklindeki ilk araştırma bulgusuna, bu araştırmada da ulaşılmıştır.

Çocukların Tanrı Tasavvurlarına Disiplinin Etkisi

Disiplin, yaş ve cinsiyet; "*Erkek çocukların ve küçük çocukların, kız çocuklarından ve büyük çocuklardan daha çok disiplin aldıkları*" şeklindeki hipotezi test etmek için, güce dayalı disiplin, yaş ve cinsiyet üzerinde bir ANOVA testi uygulanmıştır. Uygulama sonucunda, çocuklar büyüdükçe güce dayalı disiplinin azaldığı görülmüştür [$F(2,59) = 10.02, p < .001$] (Ortalamalar; 4-5 yaşlarındaki çocuklarda 4.30, 7-8 yaşlarındaki çocuklarda 2.43 ve 9-11 yaşlarındaki çocuklarda 1.25'tir). 9-11 yaş gurubundaki çocuklara, güce dayalı disiplin yok denecek kadar az uygulanmaktadır. 7-8 yaşlarındaki çocuklara, güce dayalı disiplin yine çok az uygulanmaktadır. 4-5 yaşlarındaki çocuklara uygulanan güce dayalı disiplin ise oldukça fazladır. Erkek çocuklara, kız çocuklarından daha fazla güce dayalı disiplin uygulandığı tespit edilmemiştir. Bu sonuç, geliştirilen hipoteze aykırı bir sonuçtur².

"*Kız çocuklarına ve büyük çocuklara, daha çok sevgiye dayalı disiplin uygulanır*" şeklindeki hipotezi test etmek için, sevgiye dayalı disiplin, yaş ve cinsiyet üzerinde ANOVA testi uygulanmıştır. Test sonucunda, büyük çocuklara daha çok sevgiye dayalı disiplin uygulandığı görülmüştür [$F(2,58) = 3.23, p = .05$] (Ortalamalar; 4-5 yaş gurubunun ortalaması 2.60, 7-8 yaş gurubunun ortalaması 2.60 ve 9-11 yaş gurubunun ortalaması 3.58'dir). Beklendiği gibi, kız çocuklarına daha çok sevgiye dayalı disiplin uygulanmaktadır [$F(1,58) = 4.78, p = .03$] (Ortalamalar; kız çocuklarının ortalaması 3.33, erkek çocuklarının ortalaması 2.50'tir).

Tanrının besleyici olarak algılanmasında disiplinin rolü; Çocuklara uygulanan disiplin ile tanrı tasavvurları arasındaki ilişkiyi incelemek amacıyla, çocuklara uygulanan iki disiplin biçimi (sevgiye ve güce dayalı disiplin) ile ilgili bilgiler not edilmiştir. Güç kullanma, bağırma, tehdit etme, itme, poposuna vurma ve dövme gibi davranışlar güce dayalı disiplin olarak, sevgi göstermeme, yalnız bırakma, tanınan hakları geri alma, hesaba çekme gibi davranışlar da, sevgiye dayalı disiplin olarak değerlendirilmiştir. "*Güce dayalı disiplin alan*

² - Bazı çocuklar, kendilerine nasıl bir disiplin uygulandığını hatırlamaları ve örneklem gurubunda az sayıda öğrenci olması nedeniyle, üç yönlü etkileşim ölçülemedi. Oysa bütün ANOVA analizleri, disiplinin yaş ve cinsiyet ile ilgili olduğunu göstermiştir.

çocuklar, tanrıyı daha az besleyici olarak algıladıkları” şeklindeki hipotezi test etmek için, tanrının besleyiciliği, çocukların yaşı ve güce dayalı disiplin puanları üzerinde ANOVA testi uygulanmıştır. Güce dayalı disiplin alan çocukların, tanrıyı daha az besleyici olarak algıladıkları görülmüştür [$F(2,59) = 5.43$, $p = .01$]. (Tablo 2D’ye bakınız).

Genel olarak, güce dayalı disiplin alan çocuklar, tanrıyı daha az besleyici olarak algılamaktadırlar [$F(1,61) = 9.83$, $p = .003$] (Ortalamalar; Güce dayalı disiplin alan çocukların ortalaması 3.8, sevgiye dayalı disiplin alan çocukların ortalaması 4.52’dir).

Sevgiye dayalı disiplin ile tanrının besleyiciliği üzerinde uygulanan ANOVA testi, tanrının besleyiciliği ile sevgiye dayalı disiplin arasında bir ilişki olmadığını göstermiştir. Ayrıca, çocuğa kimin disiplin uyguladığının da (anne veya babanın), tanrının besleyici olarak algılanmasını etkilemediği görülmüştür.

“*Güce dayalı disiplin alan çocuklar, tanrıyı daha az besleyici olarak algıladıkları*” şeklindeki hipotezi test etmek için, tanrının besleyiciliği, yaş ve cinsiyet üzerinde ANOVA testi uygulanmıştır. Uygulama sonucunda, kız çocuklarının güce dayalı disipline, erkek çocuklarından daha duyarlı oldukları görülmüştür [$F(1,61) = 6.62$, $p = .02$]. Güce dayalı disiplin alan kız çocuklarının, güce dayalı disiplin almayan kız çocuklarına göre, tanrıyı daha az besleyici olarak algıladıkları görülmüştür (Ortalamalar; Güce dayalı disiplin alan kız çocuklarının ortalaması 4.35, Güce dayalı disiplin almayan kız çocuklarının ortalaması 4.45’tir). Bunun nedeni, erkek çocuklarının dövülerek cezalandırılmasını onaylayan kültür olabilir.

Tanrının besleyici olarak algılanmasında, sevgiye dayalı disiplinin ve çocukların cinsiyetlerinin etkili olup olmadığını anlamak amacıyla uygulanan ANOVA testi sonucunda, sevgiye dayalı disiplin aldıklarını belirten çocukların (ortalamaları 4.24’tür), sevgiye dayalı disiplin almayan çocuklara (ortalamaları 3.86’dır) göre, tanrıyı daha besleyici olarak algıladıkları görülmüştür [$F(1,60) = 6.24$, $p = .02$]. Ayrıca, sevgiye dayalı disiplin ile cinsiyet arasındaki ilişki, kız çocuklarının kendilerine uygulanan disipline daha duyarlı olduklarını göstermiştir [$F(1,60) = 9.44$, $p = .003$]. Erkek çocukların tanrıyı besleyici olarak algılamalarını, sevgiye dayalı disiplinin oranı etkilemezken (sevgiye dayalı disiplin almayan erkek çocukların ortalaması 4.48, sevgiye dayalı disiplin aldıklarını belirten erkek çocukların ortalaması ise 4.36’dır), kız çocukların tanrıyı besleyici olarak algılamalarını sevgiye dayalı disiplin etkilemektedir (sevgiye dayalı disiplin aldıklarını belirten kız çocukların ortalaması 4.45, sevgiye dayalı disiplin almayan kız çocukların ortalaması ise 3.00’dır).

Tanrının besleyici olarak algılanmasını etkileyen önemli değişkenleri belirlemek için, çocukların yaş ve cinsiyetleri, aldıkları disiplin şekilleri ve ana-babalarını besleyici olarak algılamaları üzerinde uygulanan çok yönlü geri çekme analizi, tanrının besleyici olarak algılanmasını etkileyen en önemli değişkenlerin, çocukların yaşları ve babalarını besleyici olarak algılamaları

olduğunu, çocuklara uygulanan disiplin çeşidinin ise önemli olmadığını göstermiştir.

Tanrının güçlü olarak algılanmasında disiplinin rolü; “Güce dayalı disiplin alan çocuklar, tanrıyı da güçlü olarak algılar” şeklindeki hipotezi test etmek ve tanrının güçlü olarak algılanmasında çocukların yaşlarının ve kendilerine uygulanan disiplin çeşidinin etkili olup olmadığını anlamak için, ANOVA testi uygulanmıştır. Uygulama sonucunda, tanrının güçlü olarak algılanmasında çocukların yaşının ve çocuklara disiplin uygulanırken kullanılan güç gibi değişkenlerin önemli oldukları görülmüştür [$F(2,59) = 9.15, p < .001$]. Güce dayalı disiplin alan küçük çocuklar (ortalamaları 2.43’tür), güce dayalı disiplin almayan küçük çocuklara (ortalamaları 3.78’dir) göre, tanrıyı daha az güçlü bir varlık olarak algılamaktadırlar. Büyük çocukların ortalamaları arasındaki farklar, istatistiki manada önemsizdir (7-8 yaşlarındaki çocuklardan güce dayalı disiplin alanların ortalaması 4.14, güce dayalı disiplin almayan çocukların ortalaması 3.80’dir. 9-11 yaşlarındaki çocuklardan güce dayalı disiplin alanların ortalaması 4.62, güce dayalı disiplin almayan çocukların ortalaması 4.12’dir).

Tanrının güçlü bir varlık olarak algılanmasında, çocukların aldıkları sevgiye dayalı disiplinin ve cinsiyetlerinin önemli olup olmadığını anlamak için uygulanan ANOVA testi, tanrının güçlü bir varlık olarak algılanmasında çocukların cinsiyetlerinin ve aldıkları disiplinin önemli olmadığını göstermiştir.

Tanrının güçlü bir varlık olarak algılanmasında, çocukların cinsiyetlerinin ve aldıkları güce dayalı disiplinin önemli olup olmadığını anlamak için uygulanan ANOVA testi, tanrının güçlü bir varlık olarak algılanmasında çocukların cinsiyetlerinin ve aldıkları disiplinin önemli olduğunu göstermiştir. Kız çocuklarının güce dayalı disiplin şekline, erkek çocuklardan daha duyarlı oldukları bir kez daha görülmüştür [$F(1,61) = 6.15, p = .02$]. Güce dayalı disiplin alan kız çocukları, tanrıyı daha az güçlü olarak algılamaktadırlar (Güce dayalı disiplin almayan kız çocuklarının ortalaması 2.69, güce dayalı disiplin almayan kız çocuklarının ortalaması 3.08’dir). Güce dayalı disiplin aldıklarını belirten erkek çocukları ile güce dayalı disiplin almayan erkek çocukların tanrıyı güçlü bir varlık olarak algılamaları arasında önemli bir fark görülmemiştir. (Ortalamalar; güce dayalı disiplin aldıklarını belirten erkek çocuklarının ortalaması 3.83, güce dayalı disiplin almayan erkek çocuklarının ortalaması 3.91’dir).

Tanrının güçlü bir varlık olarak algılanmasında, çocukların cinsiyetlerinin ve aldıkları sevgiye dayalı disiplinin etkili olup olmadığını anlamak için uygulanan ANOVA testi sonucunda, çok fazla sevgiye dayalı disiplin alan çocukların, çok az sevgiye dayalı disiplin alan çocuklara göre, tanrıyı daha güçlü bir varlık olarak algıladıkları görülmüştür [$F(1,60) = 8.51, p = .005$] (Ortalamalar; çok fazla sevgiye dayalı disiplin alan çocukların ortalaması 3.88, çok az sevgiye dayalı disiplin alan çocukların ortalaması 3.24’tür).

Tanrının besleyici olarak algılanmasında olduğu gibi, tanrının güçlü bir varlık olarak algılanmasında da, çocukların cinsiyetlerinin ve aldıkları sevgiye dayalı disiplinin önemli olduğu görülmektedir [$F(1,60) = 11.14, p < .001$]. Sevgiye dayalı disiplinin oranı arttıkça kız çocukları, tanrıyı daha güçlü bir varlık olarak algılamaktadırlar (Ortalamalar; çok fazla sevgiye dayalı disiplin alan kız çocuklarının ortalaması 3.92, çok az sevgiye dayalı disiplin alan kız çocuklarının ortalaması 2.21'dir). Sevgiye dayalı disiplinin oranı erkek çocukların, tanrıyı daha güçlü bir varlık olarak algılamalarını fazla etkilememektedir (Ortalamalar; çok fazla sevgiye dayalı disiplin alan erkek çocuklarının ortalaması 3.87, çok az sevgiye dayalı disiplin alan erkek çocuklarının ortalaması 3.99'dur).

Tanrının güçlü bir varlık olarak algılanmasını etkileyen önemli değişkenleri belirlemek için, çocukların yaş ve cinsiyetleri, aldıkları disiplin çeşitleri ve ana-babalarını güçlü olarak algılamaları üzerinde uygulanan çok yönlü geri çekme analizi, tanrının güçlü olarak algılanmasını etkileyen en önemli değişkenlerin, çocukların yaşı ve babalarını güçlü olarak algılamaları olduğunu, çocuklara uygulanan disiplin çeşidinin ise önemli olmadığını göstermiştir.

Babanın evdeki varlığı; Çocukların yaşı, babanın evdeki varlığı ve babanın tanrıdan farkı üzerinde uygulanan ANOVA testi, babanın evdeki varlığı ile çocukların yaşı arasında önemli bir ilişki olduğunu göstermiştir [$F(2,88) = 3.59, p = .032$]. Babaları ile aynı evde yaşamayan küçük çocukların, babalarını ve annelerini tanrıdan çok farklı varlıklar olarak algıladıkları, büyük çocukların ise, anne ve babalarını tanrıdan farklı varlıklar olarak algılamadıkları görülmüştür.

Tanrının, babanın ve annenin besleyici olarak algılanmasında, babanın evdeki varlığı ile çocukların yaşının etkili olup olmadığını anlamak için uygulanan MANOVA testi, tanrının, babanın ve annenin besleyici olarak algılanmasında babanın evdeki varlığı ile çocukların yaşları arasındaki ilişkinin çok önemli olmadığını göstermiştir. Aynı şekilde, tanrının, babanın ve annenin besleyici olarak algılanmasında, babanın evdeki varlığı ile çocukların cinsiyetleri arasında bir ilişki olup olmadığını anlamak için de MANOVA testi uygulanmıştır. Uygulama sonucunda, babaları ile aynı evde yaşamayan çocukların tanrıyı, babalarını ve annelerini daha besleyici olarak algıladıkları görülmüştür [$F(1,88) = 5.02, p = .03$].

Tanrının, babanın ve annenin güçlü varlıklar olarak algılanmalarında, babanın evdeki varlığı ile ailede otorite sahibi kişi arasında bir ilişki olup olmadığını anlamak için uygulanan MANOVA testi, babanın evdeki varlığı ile ailede otorite sahibi kişi arasında önemli bir ilişki olduğunu göstermiştir [$F(2,174) = 4.99, p = .01$]. Babaları ile aynı evde yaşamayan çocuklara göre, baba ve tanrı eşit oranda güce sahiptir ve anneler onlardan daha az güce sahiptirler (babanın gücü ile ilgili ortalama 3.88, tanrının gücü ile ilgili ortalama 3.88 ve annenin gücü ile ilgili ortalama da 3.55'tir). Babaları ile aynı evde

yaşamayan çocuklarla kıyaslandığında, babaları ile aynı evde yaşayan çocuklar, tanrıyı, babalarını ve annelerini, daha az güce sahip varlıklar olarak algılamaktadırlar (Ortalamalar; Tanrının gücü ile ilgili ortalama 3.41, babanın gücü ile ilgili ortalama 3.05 ve annenin gücü ile ilgili ortalama 2.86'dır). Beklediğimiz gibi, babaları ile birlikte yaşamayan çocuklar, tanrıyı daha besleyici ve güçlü bir varlık olarak algılamaktadırlar. Bu nedenle tanrı, "ikinci bir bağlanma figürü" olmaktadır.

Tanrının, babanın ve annenin güçlü ve besleyici olarak algılanmalarında, annenin ve babanın tanrıdan farklı varlıklar olarak algılanmasında, babanın evdeki varlığı ile çocukların cinsiyetleri arasında bir ilişkinin olup olmadığını anlamak için uygulanan MANOVA testi, her ikisi arasında her hangi bir ilişki olmadığını göstermiştir.

Değerlendirme

Farklı örneklem gruplarındaki çocukların ana-baba algıları, onların tanrı tasavvurları ile ilgili midir? sorusuna verilecek cevap evettir. Çocukların ana-baba algıları, onların tanrı tasavvurlarıyla ilgilidir. Ebeveynlerini, özellikle de babalarını besleyici olarak algılayan çocuklar, tanrıyı da besleyici olarak algılamakta ve ebeveynlerini, özellikle de annelerini güçlü bir varlık olarak algılayan çocuklar, tanrıyı da güçlü bir varlık olarak algılamaktadırlar.

İlk araştırmada olduğu gibi, bu araştırmanın sonuçları da bağlanma teorisini desteklemiştir. Büyük çocuklar tanrıyı, daha güçlü ve daha besleyici olarak tasavvur etmektedirler. Çocuklar büyüdükçe, tanrı "mükemmel bir ikinci bağlanma figürü" olmaktadır. Bu durum, babaları ile aynı evde yaşamayan çocuklar için de geçerlidir. Babaları ile aynı evde yaşamayan çocuklar, hem babalarını hem de tanrıyı daha güçlü ve daha besleyici olarak algılamaktadırlar. Bunun nedeni, çocukların gerçek babalarının yerine, onların ideal imajlarını oluşturmaları olabilir.

Araştırma bulguları ayrıca, "*çocukların cinsiyetlerine bağlı tecrübeleri, onların otorite sahibi olanlarla ilgili algılarını etkiler*" şeklindeki Chodorow (1987) ve Gilligan'ın (Gilligan ve Attanucci 1988 ve Gilligan ve Wiggins 1988) görüşlerini de desteklemektedir. Geleneksel cinsiyet rollerinin desteklendiği bu örneklem gurubunda anneler, babalardan daha besleyici olarak algılanmaktadır. Bu durum, "*çocukların yaşamında anne, besleyici bir varlık olarak algılanır*" şeklindeki Chodorow (1987), Gilligan ve Wiggins'in (1988) görüşlerini desteklemektedir. Ancak bu durum, "*bütün otorite sahipleri (tanrı, anne ve baba) eşit derecede besleyici olarak algılanır*" şeklindeki birinci araştırma bulgusundan farklıdır.

Bütün otoritelerin güçlü varlıklar olarak algılanmaları, erkek çocukların da yaşa bağlı olarak değişirken, kız çocukları büyüdükçe otorite sahibi varlıkları daha güçlü varlıklar olarak algılamaktadırlar. Erkek çocukların otorite sahibi varlıkları, artan yaşlarına bağlı olarak daha güçlü varlıklar olarak

algılamalarındaki değişimi, onlara uygulanan disiplinindeki güç miktarı açıklamamaktadır. Erkek çocukları, kız çocuklarından daha fazla güce dayalı disiplin almaktadırlar. Aslında kız çocukları, erkek çocukların tecrübe ettikleri disiplin biçimine daha duyarlıdır. Bu da bize, disiplinin çocuklar üzerinde etkili olmasının, disiplinin çocuklar tarafından algılanışına bağlı olduğunu göstermektedir. Bu bulgu, “*kız ve erkek çocukların adil olma anlayışlarının cinsiyete bağlı olduğu*” şeklindeki Gilligan’ın düşüncesini desteklemektedir (Gilligan ve Attanuaci 1988, Gilligan ve Wiggins 1988, Kohlberg ve Kramer 1969).

Ahlaki gelişim teorilerine göre (Gilligan ve Attanuaci 1988, Gilligan ve Wiggins 1988), kız çocukları hem güç unsurlarını, hem de besleyicilik unsurlarını ahlaki davranışlarına yansıtmaktadır. Kız çocuklarının tanrı tasavvurları, kız çocuklarının (ebeveynlerinde) tecrübe ettikleri güç özelliklerinden etkilenmektedir. Özellikle ebeveynlerinin güçleri ile tanrının gücü arasında bir bağ kuramayan küçük kız çocukları, eğer, ebeveynlerinden güce dayalı disiplinden çok sevgiye dayalı disiplin alırlarsa, tanrıyı daha güçlü bir varlık olarak tasavvur etmektedirler. Babalarını ve tanrıyı halihazırda güçlü varlıklar olarak algılayan erkek çocuklarının, ebeveynlerinden güce dayalı disiplin almaları, onların tanrıyı daha güçlü bir varlık olarak algılamalarını sağlamaktadır.

Kız çocuklarının tanrı tasavvurları, erkek çocuklarının tanrı tasavvurlarına göre, ebeveynlerin uyguladıkları disiplinin çeşidinden daha çok etkilenmektedir. Ebeveynlerinden, güce dayalı disiplinden daha çok sevgiye dayalı disiplin alan, tartışma ve hakların geri alınması şeklinde disiplin uygulanan kız çocukları, tanrıyı güçlü ve besleyici bir varlık olarak algılamaktadırlar. Erkek çocuklarına uygulanan disiplinin çeşidi ise, onların tanrıyı güçlü veya besleyici olarak algılamalarını etkilememektedir. Bununla beraber, yaşlara bağlı olarak çocukların tanrı tasavvurlarının değişmesi, çocukların aldıkları disiplinindeki değişimi göstermektedir. Büyük çocuklar tanrıyı daha güçlü (adil, güçlü, cezalandırıcı, yönlendirici, koruyucu ve adaletli) ve besleyici olarak algılayabilmektedirler. Çünkü ebeveynleri onlara, güce dayalı disiplin yerine artık, tanrının “yönlendirici, koruyucu ve adil olma” şeklindeki gücünü, “seven ve bağışlayan” şeklindeki besleyiciliğini vurgulayan sevgiye dayalı disiplin uygulamaktadırlar.

Bu iki araştırma, sevgiye veya güce dayalı disiplin biçimleriyle ve çocuğun bağlandığı güçlü ve besleyici ebeveyn imajıyla ebeveynlerin, çocukların tanrı tasavvurlarını etkilediklerini göstermektedir. Ancak ebeveynlerin özelliklerinden daha çok, çocukların kişisel özelliklerinin tanrı tasavvurlarını etkilediğini savunan bir başka görüş daha vardır. Üçüncü araştırma, bu görüş ile ilgilidir.

Araştırma 3

Buri ve Mueller (1993), ebeveyn-çocuk ilişkileri ile çocukların tanrı tasavvurları arasındaki ilişki hakkında etkileyici bir açıklama modeli geliştirmişlerdir. Bu araştırmacılara göre, çocukların ebeveynleri ile olan ilişkileri, onların öz-saygılarıyla doğrudan, tanrı tasavvurlarıyla da dolaylı olarak ilgilidir. Çocukların öz-saygıları ile tanrı tasavvurları ise birbirleriyle doğrudan ilişkilidir. Kolej öğrencilerinin ebeveynleri ile ilgili hatıralarını inceleyen Buri ve Mueller (1993), küçük çocukların ebeveynleri ile olan ilişkilerinin ve ebeveynlerine bağlanma biçimlerinin, onların tanrı tasavvurlarını etkilediğini ileri sürmüşlerdir.

Heller (1986), çocukların tanrı tasavvurlarında cinsiyetin önemini vurgulamıştır. Onun araştırmasındaki erkek çocuklar, tanrıyı aktif, rasyonel ve her şeyi bilen güçlü bir varlık olarak tasavvur etmişlerdir. Küçük erkek çocukların tasavvur ettikleri tanrı, her şeyi bilmekte ve her şeyi dolaylı olarak kontrol etmektedir. Tanrı ayrıca, küçük erkek çocuklarına göre kendi cinsiyetlerindedir, yani erkektir. Kız çocuklarına göre tanrı, daha insancıl ve daha pasiftir ve kendilerine benzemektedir, ancak tanrı, her iki cinsiyete ait rolleri yerine getirmektedir.

Ebeveyn-çocuk ilişkilerinden daha çok, çocukların kendilerini algılayış biçimlerinin tanrı tasavvurlarını etkileyip etkilemediğini anlamak amacıyla, (bu araştırmada) örneklem guruplarındaki çocukların kendilerini algılayış biçimleri de incelenmiştir. Büyük çocukların kendileri ile ilgili algılarının ve cinsiyetlerinin, tanrı tasavvurlarında etkili olup olmadığını anlamak için, çocukların yaşları ve cinsiyetleri üzerinde çok yönlü bir geri çekme analizi uygulanmıştır.

Metod

İlk iki araştırmada kullanılan Bem Cinsiyet Rollerini Envanterinden seçilen sıfatlara uygun olarak hazırlanan resimleri kullanarak, çocukların kendilerini güçlü ve besleyici olma açısından tanımlamaları istenmiştir. İlk araştırmaya katılan 49 öğrenciden 41'i, ikinci araştırmaya katılan 94 öğrenciden 91'i, istenen değerlendirmeyi yapmıştır. Araştırmaya katılan her öğrenci, kendi cinsiyetine ait resimlere göre değerlendirmede bulunmuştur (Birinci araştırmaya katılan öğrencilerin değerlendirmeleri ile ilgili Cronbach alfa değeri besleyicilik için .58 ve güçlülük için .60 olarak, ikinci araştırmaya katılan öğrencilerin değerlendirmeleri ile ilgili Cronbach alfa değeri besleyicilik için .85 ve güçlülük için .69 olarak hesaplanmıştır).

Sonuçlar

Buri ve Mueller'in (1993) açıklama modelini test etmek için, tanrının güçlü ve besleyici olması ile ilgili çocukların ve ebeveynlerin güçlü ve besleyici olmaları üzerinde, her iki örneklem gurubunda da çok yönlü geri çekme analizi uygulanmıştır. (Tablo 5'e bakınız). İlk örneklem gurubunda, tanrının besleyici

olarak algılanmasında, annenin ve babanın besleyici olarak algılanmalarının önemli değişkenler oldukları, tanrının güçlü bir varlık olarak tasavvur edilmesinde de babanın güçlü bir varlık olarak algılanmasının çok önemli olduğu görülmüştür. Buri ve Mueller'in (1993) açıklamalarının aksine, ilk örneklem gurubundaki çocukların kendileri ile ilgili algılarının, tanrı tasavvurlarını çok fazla etkilemediği görülmüştür.

İkinci örneklem gurubunda, tanrının besleyici olarak algılanmasında, babaların besleyici olarak algılanmasının çok önemli bir değişken olduğu, annelerin besleyici olarak algılanmasının da önemli olmaya yakın olduğu görülmüştür ($p = .06$). (Tablo 5'e bakınız). Ayrıca, tanrının güçlü bir varlık olarak algılanmasında, çocukların kendilerini güçlü olarak tanımlamalarının önemli bir etken olduğu da görülmüştür. Besleyicilik açısından desteklenmeyen Buri ve Mueller'in (1993) açıklama modeli, ikinci örnekleme güçlü olma açısından desteklenmiştir.

Çocukların yaşları üzerinde uygulanan geri çekme analizlerinde, önemli herhangi bir bulguya rastlanmamıştır.

Çocukların cinsiyetleri üzerinde uygulanan geri çekme analizlerinde, önemli cinsiyet farklılıkları gözlenmiştir. (Tablo 6'ya bakınız). Her iki örneklem gurubunda da kız çocukları, erkek çocuklarından daha yüksek R^2 puanı almışlardır. Buna göre, kız çocuklarının tanrı tasavvurları daha çok ebeveynleri ile ilgili algılarından etkilenmektedir. Her iki örneklem gurubunda da kız çocuklarının tanrıyı besleyici olarak algılamaları, annelerini besleyici olarak algılamalarından etkilenirken, erkek çocukların tanrıyı besleyici olarak algılamaları, babalarını besleyici olarak algılamalarından etkilenmektedir. Bu sonuca göre cinsiyetin, çocukların tanrı tasavvurlarını etkileyen önemli bir değişken olduğu söylenebilir.

Değerlendirme

Bu çalışmada yer alan, sadece ikinci örneklem gurubundaki güçlü olma ile ilgili algılar, Buri ve Mueller'in (1993) açıklamalarını tamamen desteklememiştir. Yetişkinlerin kendilerini tanımlama biçimleri, onların tanrı tasavvurlarını açıklayıcı olabilir. Ancak, çocukların ebeveynleri ile ilgili algıları, onların tanrı tasavvurlarıyla daha çok ilgilidir. Elde edilen bulgular, psiko-analitik açıklama modellerinin, kişiliği esas alan açıklama modellerinden (Buri ve Mueller'in modeli gibi) daha geçerli olduklarını göstermektedir. Tanrı tasavvurlarının oluşmasında, ebeveyn ilişkilerinden daha çok kişilik algılarının önemli olmaya başlaması, çocukluk döneminin ortalarından itibaren başlayabilir. Eğer böyle bir değişim söz konusu ise, tanrı tasavvurlarının oluşmasını açıklamada, çocukluk döneminde ebeveynlerin, yetişkinlik döneminde de kişiliğin önemini vurgulayan gelişimsel bir açıklama modelinden bahsedilmesi gerekmektedir.

Tanrının besleyici olarak algılanmasında, çocuğun kendisi ile aynı cinsiyetteki ebeveyni ile ilgili algılarının daha önemli olması, psiko-analitik açıklama modelini desteklemektedir. Erkek çocukların babalarını besleyici olarak algılamaları, tanrıyı besleyici olarak algılamalarını etkilerken, kız çocukların da annelerini besleyici olarak algılamaları, tanrıyı besleyici olarak algılamalarını etkilemektedir. Çocukluk döneminde, çocuğun kendisini aynı cinsiyetteki ebeveyniyle özdeşleştirmesi ve bu özdeşleştirmeyi tanrıya yansıtması, tanrı tasavvurları ile kişilik algıları arasındaki ilişkiyi açıklayabilir. Ergenlik döneminde de, çocukların ebeveynlerine ait özellikleri içselleştirerek, onlara sahip çıkmaları, tanrı tasavvurları ile kişilik algıları arasındaki ilişkiyi açıklayabilmektedir.

Kız çocuklarında elde edilen yüksek R^2 değeri, kız çocukların kendilerini, otorite sahiplerine daha yakın olarak algıladıklarını göstermektedir. Bu sonuç, Heller'in (1986) "kız çocukları tanrıyı, kendilerine daha benzer şekilde algırlar" şeklindeki ve Chodorow'un (1978) "erkek çocukları kendilerini ebeveynlerinden daha farklı görürlerken, kız çocukları ebeveynlerinden daha çok etkilenmektedir" şeklindeki görüşünü desteklemektedir.

Tablo 5 ; Çocukların Tanrıyı Değerlendirmelerinde, Kendilerini ve Ebeveynlerini Değerlendirmeleri Üzerinde Çok Yönlü Geri Çekme Analizleri

Değişken	B	Beta	T
Örneklem 1			
Tanrının Besleyiciliği (N=41:R ² =.36)			
Babanın Besleyiciliği	.46	.40	2.40*
Annenin Besleyiciliği	.32	.33	2.33*
Çocuğun Besleyiciliği	.09	.01	.03
Tanrının Gücü (N=41:R ² =.39)			
Babanın Gücü	.47	.43	2.80*
Annenin Gücü	.28	.23	1.33
Çocuğun Gücü	.09	.06	.40
Örneklem 2			
Tanrının Besleyiciliği (N=89:R ² =.51)			
Babanın Besleyiciliği	.32	.36	2.93*
Annenin Besleyiciliği	.27	.28	1.88+
Çocuğun Besleyiciliği	.15	.15	1.26
Tanrının Gücü (N=91:R ² =.48)			
Babanın Gücü	.18	.19	1.55+
Annenin Gücü	.14	.15	1.16
Çocuğun Gücü	.51	.45	4.63

Not : + p<.15, * p<.05

Tablo 6 : Çocukların Tanrını Cinsiyetlerine Göre Değerlendirmelerinde, Kendilerini ve Ebeveynlerini Değerlendirmeleri Üzerinde Çok Yönlü Geri Çekme Analizleri

Değişken	B	Beta	T
Örneklem 1 : Erkek çocuklar			
Tanrının Besleyiciliği (N=23:R ² =.32)			
Babanın Besleyiciliği	.50	.45	1.80+
Annenin Besleyiciliği	.20	.26	1.28
Çocuğun Besleyiciliği	-.07	-.07	-.029
Tanrının Gücü (N=23:R ² =.29)			
Babanın Gücü	.17	.16	.75
Annenin Gücü	.30	.29	1.08
Çocuğun Gücü	.28	.22	.89
Kız çocukları			
Tanrının Besleyiciliği (N=18:R ² =.78)			
Babanın Besleyiciliği	.30	.24	1.65+
Annenin Besleyiciliği	1.34	.70	5.37*
Çocuğun Besleyiciliği	.18	.15	.96
Tanrının Gücü (N=18:R ² =.62)			
Babanın Gücü	.86	.78	2.71*
Annenin Gücü	.05	.03	.12
Çocuğun Gücü	-.11	-.07	-.39
Örneklem 2 : Erkek çocuklar			
Tanrının Besleyiciliği (N=45:R ² =.51)			
Babanın Besleyiciliği	.44	.51	3.16*
Annenin Besleyiciliği	.10	.11	.61
Çocuğun Besleyiciliği	.15	.17	1.05
Tanrının Gücü (N=47:R ² =.38)			
Babanın Gücü	.29	.33	1.91+
Annenin Gücü	.05	.05	.31
Çocuğun Gücü	.39	.34	2.48*
Kız çocukları			
Tanrının Besleyiciliği (N=44:R ² =.56)			
Babanın Besleyiciliği	.07	.08	.40
Annenin Besleyiciliği	.64	.62	2.34*
Çocuğun Besleyiciliği	.08	.07	.39
Tanrının Gücü (N=46:R ² =.58)			
Babanın Gücü	-.02	-.02	-.12
Annenin Gücü	.32	.31	1.50
Çocuğun Gücü	.62	.53	3.74

Not : + p<.15, * p<.05

Genel Değerlendirme

İkinci örneklem gurubundaki geleneksel ebeveyn algılarına (annenin besleyici, babanın da güçlü bir varlık olarak algılanmasına) rağmen, her üç araştırmada da çocukların ebeveynleri ile ilgili algılarının dolaylı veya dolaysız olarak, tanrı tasavvurlarını etkilediği görülmüştür.

Her iki örneklem gurubunda da, tanrının besleyici olarak algılanmasının, daha çok babanın besleyici olarak algılanmasına, tanrının güçlü bir varlık olarak algılanmasının da, daha çok annenin güçlü bir varlık olarak algılanmasına bağlı olduğu görülmüştür. Geleneksel, kültürel ebeveyn rolleri annenin besleyici, babanın da güçlü olduğunu vurgulamaktadır. Çocuklar bu geleneksel, kültürel ebeveyn rollerini (televizyon, kilise, aile içi ve aile dışı ilişkileriyle) öğrenmekte ve kendi ebeveynlerinde de aynı rolleri görmek istemektedirler. Ebeveynler, geleneksel, kültürel rollerinin dışına çıktıklarında da (anne güçlü, baba da besleyici olma rollerini yerine getirdiğinde de), çocukların tanrı tasavvurları etkilenmektedir.

Çocukların tanrıyı besleyici bir varlık olarak algılamalarını, babalar dolaylı olarak etkilemektedirler. Babalar, çocuğun beslenme işiyle yeterince ilgilenmediklerinde, çocuklar tanrıyı daha besleyici bir varlık olarak algılamaktadırlar. Acaba bunun nedeni nedir? Çocuklarıyla fazla ilgilenmeyen babalar, belki de çocuklar tarafından daha ideal bir baba haline getirilmekte, bunun sonucunda da, Birky ve Ball'ın (1987) dediği gibi *"tanrı, ideal haline getirilmiş babaya benzemektedir"*. Bağlanma teorisi (Kirkpatrick ve Shaver 1990) bu duruma farklı bir açıklama getirmektedir. Ebeveyn ve çocuk arasındaki ilişkiler azaldıkça tanrı, *"ikinci bir bağlanma figürü olarak Tanrı"*, daha ideal bir ebeveyn olmaktadır.

Tanrının güçlü bir varlık olarak algılanmasında, annenin güçlü bir varlık olarak algılanmasının önemli olması gibi, annenin tanrıdan farklı bir varlık olarak algılanması ve babanın tanrıya benzer olarak algılanması da oldukça önemlidir. Bunun nedeni, geleneksel olarak tanrının bir baba şeklinde tanımlanması ile geleneksel, kültürel ebeveyn rolleri arasında bir ilişkinin varlığı olabilir. Geleneksel "tanrı-baba" imajıyla çocuklar tanrıyı, annelerinden çok babalarına benzetmekte midirler? Çocukların böyle bir soruya verecekleri cevap, çocukların cinsiyetleri ile kendilerinde oluşturulan cinsiyet rollerine bağlı olacaktır. Küçük çocuklar, cinsiyetlerine ait rolleri kavramaya çalışırken, daha katı cinsiyet rolleri ile karşılaşmaktadır (Bem 1981). Her iki örneklemde yer alan 4-5 yaşlarındaki çocuklar, tanrıyı daha çok babalarına benzetmişlerdir. Büyük çocuklar ise tanrıyı, daha çok annelerine benzetmişlerdir. Çocuklara, *"tanrı erkek midir, kadın mıdır, yoksa başka bir şey midir?"* sorusunu sorduğumuzda, birinci örneklemdeki 30 çocuk ve ikinci örneklemdeki 13 çocuk, *"tanrı daha çok erkeğe benziyor"*, demişlerdir. Çocukların cevapları acaba, niçin birbirlerinden farklıdır? Çocuklara doğrudan cinsiyete bağlı böyle bir sorunun sorulması, belki de çocukların geleneksel anlayışla cevap vermelerine

yol açabilmektedir. Çocuklara, annelerine, babalarına ve tanrıya atfettikleri özelliklerin ne olduğu sorulduğunda ise çocuklar, cinsiyete bağlı cevap yerine, tanrı ve annelerini, benzer özelliklerle tanımlamaktadırlar. Özellikle çocukluk döneminin ortalarındaki çocuklarda, tanrı ile anneyi benzer özelliklerle tanımlama oranı çok yüksektir. Çünkü, bu dönemdeki çocuklar, daha esnek bir yaklaşım içinde cinsiyet rollerini öğrenebilmektedirler (Serbin, Powlishta ve Gulka 1993).

Kız ve erkek çocukların tanrı tasavvurlarını, çocukların cinsiyetleri etkilemezken, erkek çocukları tarafından tanrının besleyici bir varlık olarak tanımlanması, babanın besleyici olarak algılanmasına, kız çocukları tarafından tanrının besleyici bir varlık olarak tanımlanması da, annenin besleyici olarak tanımlanmasına bağlıdır. Hem kız çocukları, hem de erkek çocukları annelerini güçlü bir varlık olarak algıladıklarında ve kendilerini de güçlü olarak değerlendirdiklerinde, tanrıyı da güçlü bir varlık olarak tasavvur edebilmektedirler. Güce dayalı disiplin yerine, daha çok sevgiye dayalı disiplin alan kız çocukları, tanrıyı hem güçlü, hem de besleyici olarak tasavvur etmektedirler. Erkek çocuklarının tanrıyı, güçlü ve besleyici olarak algılamalarında, aldıkları disiplinin önemli bir etkisi görülmemiştir.

Ebeveynler dolaylı veya dolaysız yollardan, çocuklarının tanrı tasavvurlarını etkilemektedirler. Irk, sosyo-ekonomik statü veya dini ilişkilerden bağımsız olarak, örnekleme yer alan çocukların, tanrıyı sık sık düşündükleri ve ebeveynlerinin besleyici ve güçlü olma özelliklerine göre tanrıyı tasavvur ettikleri görülmüştür. Bağlanma teorisinde ifade edildiği gibi, çocukların yaşları ilerledikçe, tanrı daha besleyici ve daha güçlü bir varlık olarak algılanmaktadır. Çocuklar ebeveynlerinden daha bağımsız hale geldiklerinde, tanrı *“ikinci bir mükemmel bağlanma figürü”* olmakta ve (kültürel) önyargılardan bağımsız olarak tanımlanmaktadır. Çocuklar toplumdaki önyargılardan ve kültürel tanrı imajlarından bağımsız bir şekilde kendilerine bakan, kendilerini besleyen bir “baba-tanrı” tasavvurundan ve güçlü bir “anne-tanrı” tasavvurundan bahsetmektedirler. Ebeveynlerin evdeki varlığı ve çocuklara uygulanan disiplinin çeşidi, çocukların tanrı tasavvurlarını etkilemekle birlikte, çocukların beklentileri ve cinsiyetleri yanında önemsiz kalmaktadırlar. Ayrıca, çocukların kendileriyle ilgili algılarından daha çok, ebeveynleri ile ilgili algıları, onların tanrı tasavvurlarında daha belirleyici olmaktadır. Çocukluktan ergenliğe veya ilk yetişkinliğe geçişte, tanrı tasavvurlarının oluşmasında, çocukların kendileri ile ilgili algılarının ne kadar önemli olduğu tam olarak bilinmemektedir. Bununla beraber, çocukların tanrı tasavvurlarının açıklanmasında, ebeveynlerin etkisini vurgulayan psik-oanalitik bağlanma teorisinin de (Bowlby 1969, Kirkpatrick ve Shaver 1990), cinsiyeti dikkate alacak şekilde yenilenmesi, çocukların tanrı tasavvurlarının oluşmasında annenin ve babanın etkisini açıklamada daha yararlı olacaktır. İleride yapılacak araştırmalar, ebeveyn-çocuk ilişkilerinin, çocukların ve yetişkinlerin tanrı tasavvurlarıyla ilişkisini daha iyi açıklayabilecektir. Tarafımızdan yapılan

araştırmalar, ebeveyn-çocuk ilişkilerinin dolaylı veya dolaysız olarak, çocukların ve yetişkinlerin tanrı tasavvurlarını etkilediğini ortaya koymaktadır.

F . KAYNAKLAR

- BEM, S. L., "The Measurement of Psychological Androgeny", *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, Sayı 42, 1974, ss.155-162.
-, "Gender Schema Theory; A Cognitive Account of Sex Typing", *Psychological Review*, Sayı 88, 1981, ss.354-364.
- BIRKY, I., ve S. Ball, "Parental Trait Influence on God as an Object Repesantation", *The Journal of Psychology*, Sayı 122, 1987, ss.133-137.
- BOWLBY, J., "Attachment", *Attachment and Loss*, Cilt 1, Basic Books, 1969, New York.
- BURİ, J.R. ve R.A. Mueller, "Psychoanalytic Theory and Loving God Concepts; Parent Referencing vs. Self-Referencing", *Journal of Psychology*, Sayı 127, 1993, ss.17-27.
- CHODOROW, N., *The Reproduction of Mothering; Psychoanalysis and Sociology of Gender*, Los Angeles, University of California Press, 1978.
- COLES, R., *The Spiritual Life of Children*, Houghton Mifflin, Boston, 1990.
- GILLIGAN, C., ve J. Attanuaci, "Two Moral Orientations", C. Gilligan, J.V. Ward ve J.M. Taylor, In *Maping The Moral Domain*, Harvard University Press, Cambridge, 1988.
- GILLIGAN, C. ve G. Wiggins, "The Origions of Morality in Early Childhood Relations", C. Gilligan, J.V. Ward ve J.M. Taylor, In *Maping The Moral Domain*, Harvard University Press, Cambridge, 1988.
- GLEASON, J.J., *Growing Up to God*, Abingdon Press, New York, 1975.
- HELLER, D., *The Children's God*, University of Chicago Press, Chicago, 1986.
- JUSTICE, W.G. ve W. Lambert, "A Comparative Study of the Language People Use to Describe the Personalities of God and Their Earthly Mother", *The Journal of Pastoral Care*, Sayı 40, 1986, ss.166-172.
- KIRKPATRICK, L.A. ve P.R. Shaver, "Attachment Theory and Religion; Childhood Attachment, Religious Beliefs and Conversion", *Journal For the Scientific Study of Religion*, Sayı 29, 1990, ss.315-334.
- KOHLBERG, L. ve R. Kramer, "Continuities and Discontinuities in Childhood and Adult Moral Development", *Human Development*, Sayı 12, 1969, ss.93-120.

- LYTTON, H., "Observation Studies of Parent-Child Interaction; A Methodological Review", *Child Development*, Sayı 42, 1971, ss.651-684.
- MACCOBY, E.E. ve C.N. Jacklin, *The Psychology of Sex Differences*, Stanford University Press, Stanford, 1974.
- NYE, W.C. ve J.S. Carlson, "The Development of the Concept of God in Children", *The Journal of Genetic Psychology*, Sayı 145, 1984, ss.137-142.
- PIAGET, J., *The Moral Judgment of The Child*, Free Press, New York, 1965.
- PITTA, V.P., "Drawing the Invisible; Children's Conceptualization of God", *Character Potential*, Sayı 8, 1976, ss.12-24.
- SERBIN, L.A., K.K. Powlishka ve J. Gulka, "The Development of Sex Typing in Middle Childhood", *Monographies of The Society For Research Development*, Sayı 58, 1993, No 2.
- TAMAYO, A. ve L. Desjardine, "Belief Systems and Conceptual Images of Parents and God", *The Journal of Psychology*, Sayı 92, 1976, ss.131-140.
- VERGOTE, A., "Concept of God and Parental Images", *Journal For the Scientific Study of Religion*, Sayı 8, 1969, ss.79-87.
- VERGOTE, A. ve C. Aubert, "Parental Images and Representations of God", *Social Compass*, Sayı 19, 1972, ss.431-444.

JOHN LOCKE'UN PEDAGOJİSİ¹

Yazan: Dwight GOODYEAR
Çeviren: Abdulkadir ÇEKİN*

Özet

Bu makalede, John Locke'un *Eğitim Üzerine Düşünceler (1693)* kitabında ele aldığı üç temel mesele olan, çocuğun kişisel disiplini elde etme yolları, çocukta iyi bir karakter ve mantıklı davranış geliştirme konuları tartışılmaktadır. Makale içerisinde, söz konusu kitaptan alıntılar yapılarak meseleler günümüz perspektifinden değerlendirilmekte, ebeveyn ve eğitimcilere çocuk eğitiminde kullanılabilecek bazı öneriler sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Çocuk Eğitimi, John Locke, Disiplin, Karakter Gelişimi, Mantıklı Davranma.

Abstract

(John Locke's Pedagogy)

In this article, it was discussed that the three key themes of John Locke's book *Some Thoughts Concerning Education (1693)*, the ways of getting self discipline, the development of a good character and logical treatment in a child. By quoting from mentioned the book, in the article these three key themes examined

¹ Bu yazı, Fairleigh Dickinson Üniversitesi öğretim üyesi Dwight Goodyear'ın Eğitim Felsefesi Ansiklopedisi'nde (Encyclopaedia of Philosophy of Education) yer alan "John Locke's Pedagogy" başlıklı yazısının çevirisidir. Adı geçen ansiklopedi, M. Peters, P. Ghiraldelli, B. Zarnic, A. Gibbons, R. Heraud editörlüğünde yayınlanmış online ulaşılabilir bir ansiklopedidir.

Dwight Goodyear (1999). *John Locke's Pedagogy*, "Encyclopaedia of Philosophy of Education", M. Peters, P. Ghiraldelli, B. Žarnić, A. Gibbons (eds.).
<http://www.ffst.hr/ENCYCLOPAEDIA> Erişim: 17 June 2012

* Yrd. Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü, acekin@kastamonu.edu.tr

from today's perspective and made some suggestions about the child education for parents and educators.

Key Words: Child Education, John Locke, Discipline, Character Development, Logical Treatment.

1. Giriş

Genellikle, insan anlayışı, yönetim, para ve hoşgörü gibi konulardaki yazılarından sonra 1693'te John Locke, zamanında tamamen heretik (kabul olunmuş doktrinlere karşı) gözüken, fakat günümüzde hiçte tuhaf karşılanmayacak bir kitap yayınlamıştır: *Eğitim Üzerine Düşünceler*. John Locke bu kitapta 3 temel konu üzerinde durmuştur:

1. Eğitimdeki ceza ve ödül uygulamalarından ziyade, çocuğun ebeveyninin gözünden düşmesi ya da yükselmesi vasıtasıyla kişisel disiplini kazanması,
2. Çocukta iyi bir karakter geliştirmenin önemi,
3. Çocuğa yetişkin bir birey gibi davranarak çocukta mantıki davranış geliştirme.

Kim bu konuların günümüzde heretik olduğunu söyleyebilir ki? Bize göre bunlar ilk bakışta çok fazla heretik gözükmemektedir. Aslında, Locke'un düşüncelerinin çoğu tamamen insancıl ve demokratik düşüncelerle uyum içerisindedir. Bununla beraber, yazının devamında da göreceğimiz gibi bizi endişeye düşüren ve günümüzde bile bir nebze heretik gözüken bazı şeyler var; Locke'un aklı, doğru bir şekilde öğrencinin bilgiyi zihnine almasını sağlamak amacıyla, iyi bir eğitimcinin mümkün olduğunca dış etkilerden uzak tutması gereken bir mum parçası ya da beyaz bir kâğıt olarak düşünmesi gibi. Şimdi bu üç temel konuyu inceleyerek yazıya başlayalım.

2. Kişisel Disiplin

Locke kitabına, "sağlam bir bedendeki sağlam bir akıl, mutluluğun formülüdür" cümlesi ile başlamaktadır. Buradaki problem ise her ikisinin kişilerde nadiren bir arada bulunmasıdır. Bu nedenle, insanlar fiziksel ve zihinsel dayanıklılık elde etmek için eğitime ihtiyaç duymaktadır. Locke, kitabının 32. bölümünde şunları ifade etmektedir:

Bir bedenin ve aklın gücü, çoğunlukla zorluklara dayanabilmesi ile ilgilidir. Bütün erdem ve değerlerin temeli ve en önemli prensibi bunda yatmaktadır. İnsan, kendisini kötü yollara götürmek isteyen arzu ve isteklerine gem vurabilmeli ve davranışlarında saf bir şekilde en iyiye götüren akli muhakemeyi izlemelidir.

Locke'un "en önemli görüşü", kişinin arzularını dizginlemesini sağlayan kişisel disiplini elde etmesidir. Fakat bu disiplini elde etmek için kişi ilk olarak disipline edilmiş olmalıdır:

Çocuk eğitiminde gördüğüm en önemli hata, eğitilmelerinin çok daha kolay ve mümkün olduğu ilk yıllarda, çocuklardaki akıl ve akli muhakemenin disipline edilmeyişidir. (Eğitim Üzerine Düşünceler, 34. Bölüm)

Ancak, aileler bu konuda çok yumuşak ya da çok katı davranarak çoğu kez hata yapmaktadırlar. Aşırı şekilde yumuşak veya katı olma, çocuğun mantıki davranan ve disiplin sahibi bir yetişkin olarak yetişmesini engellemektedir. Yumuşak davranarak her isteği yapılmış bir çocuk sınırsız isteklerinin önüne geçemeyecek ve her şeyi isteyecek, aşırı disiplin altındaki bir çocuk ise özgür kararlar vermesini sağlayacak ruhunu ve öz güvenini kaybedecektir. Çocuğa aşırı katı veya hoşgörölü davranma arasındaki mükemmel dengeyi sağlamak eğitimin sırrıdır.

Çocuk eğitiminde katı ya da yumuşak davranma konusunda yanlışla düşünmemek, büyük bir maharet ve hüner gerektiren bir sanattır. Bir çocuğun ruhunun rahat ve özgür olmasını sağlayan, aynı zamanda onun aklını ve duygularını olumsuz etkileyecek birçok şeyden alıkoyan kişi, bana göre birçok zıtlığı uzlaştıran ve eğitimin sırrını kapmış kişidir. (Eğitim Üzerine Düşünceler, 46. Bölüm)

Fakat eğitimin bu sırrına nasıl yaklaşmalıyız? Bu iki tehlikeli zıtlığı nasıl uzlaştıracğıız? Locke'un da dikkat çektiğı bu konudaki en önemli yanlış, eğitimsel açıdan hiçbir şekilde uygun olmayan döverek cezalandırma yaklaşımıdır. (47. Bölüm) Bu yaklaşım, (1) kişisel istekleri disipline etmediğı gibi onları destekler bir mahiyete sürüklemektedir. (2) Bu yaklaşım, öğrencilerin ilgilerini çekmeye çalışılan konulardan da onları uzaklaştırır, köleleştirilmiş bir karakterin gelişmesini sağlar. (3) Özgür seçimler yapamayan, kendini değersiz gören çekingen bireyler yetiştirir (51. Bölüm). Dayak yoluyla cezalandırma, tamamen insan tabiatına aykırı bir yaklaşımdır. Sonuç olarak bu yaklaşım, hayatında özgür seçimleri ile disiplin oluşturmaya çalışan bir kişinin kendi kendini bozguna uğratmasıdır.

Fakat neden bu konu, bazıları tarafından tartışılmıştır? Neden yorucu bir ders sürecinin sonunda öğrencileri motive etmek için ceza uygulamalarından söz edilir? Sonucunda ceza değil de ödöl olan bir konuda neden çocuklar ders çalışmaz ya da istenilen bir işi yapmaz? Buna göre çocuklar bir konuyu öğrenmek için değil sonucundaki ödölü almak için öğrenir. Ödöl çocuklara bir zevk sağlamasına karşın, disiplin sahibi bir birey yetiştirme olan eğitimin genel amacından çocukları uzaklaştırır. Tabi ki Locke "çocuklarımızı ödöl ve ceza uygulamaları olmadan nasıl disipline edeceğiz?" şeklinde akla gelen soruyu da Kitabında tartışmıştır (54. Bölüm).

Locke'un bu soruya verdiği cevap Kitabının 56. Bölümünde; "çocuğa (kötü davranışları yoluyla) gözünüzden düşüğünü veya (iyi davranışları

yoluyla) gözünüzde yükseldiğini hissettirme” şeklindedir. Bu cevap Locke’un şu iki gözlemine dayanmaktadır. Birincisi, çocuklar övülme ve değer verilme konusunda hassastırlar. İkincisi, gözden düşme veya yükselme, karşılıklı olarak ödül konusunda bir anlaşmanın olduğu durumda en iyi sonucu vermektedir. Özetle Locke’a göre; en iyi disiplin aracı, çocukların yanlış davranışları karşısında ebeveynlerin sessiz kalmaları ve onları sessizce disipline etmeleridir. Hiçbir çocuk ilgilenilmemek, yaptıklarının dikkate alınmadığını bilmek istemez. Bu açıdan çocuğa sessiz kalmak, onun kötü davranışlarının farkına varmasını sağlayacaktır. Diğer taraftan çocuğun ebeveyninin gözünde yükselmesi ve daha çok sevildiğinin hissetmesi, aile içinde tanınmasını ve sosyal alanda işbirliği içinde olmasını sağlar. Burada önemli olan, her iki durumda da disiplinin dolaylı olarak sağlanması ve bunun herhangi belirli bir davranıştan dolayı olmamasıdır. Verilecek ödüller de olumsuz bir şekilde sürekli olarak gözden düşme haline götüren durumlar olarak anlaşılmalıdır. Fakat Locke bölümün devamında; çocuklarla doğru bir ilişki kurulması halinde ödül ve ceza uygulamalarına çok da gerek olmayacağını ifade etmektedir (63. Bölüm). Ebeveynler yapılmaması halinde çocukların ceza alacakları birçok kural koymaktadır. Aslında ebeveynleri ile doğru bir saygı ilişkisi kurmuş olan çocuklar, davranışlarında son derece özgür bırakılabilirler (63. Bölüm). Fakat her halükarda bazı sınırlamalar ve kurallar olmalıdır. Peki bunlar ne olabilir?

3. Mantıklı Davranma ve Karakter

Aileler ve eğitimcilerin çok fazla kural koymamaları, mantıklı davranma ve karakter gelişiminde iyi bir köprü görevi görebilir. Bu konuda şu alıntıyı düşünelim:

Burada, klasik eğitimde yapılan bir hataya dikkat çekmek istiyorum: sürekli hatırlatıldığı halde unutarak ya da hiç anlamamış bir şekilde tekrar olumsuz davranışı sergileyen veya bir kuralı çiğneyen çocuğun hafızasını (unutmasını) suçlamaktayız. (Eğitim Üzerine Düşünceler, 64. Bölüm)

Bu konuda ne yapmamız gerektiğini Locke şu şekilde ifade etmektedir: (1) Söylediğin şeyi çocuğun anladığından ve yapabileceğinden emin ol (2) aynı işi, davranışa dönüşene kadar sürekli olarak tekrar yaptır. Bu tekrar aşaması, özellikle ilk çocukluk yıllarında karakter gelişimi ve iyi alışkanlıkların yerleşmesi için önem arz etmektedir. Locke Kitabının 64. Bölümünde şunları ifade etmektedir: “İlk yıllarında çocukların hatalı davranışları bu yöntemle düzeltilirse, yanlış davranışlar yavaş yavaş ortadan kalkacak ve hayatı boyunca yanlış davranışlardan da kurtulmuş olacaktır.” Bu noktada mevcut kurallar, çocuklara bir zorluk ve problem noktası olarak sürekli hatırlamak zorunda oldukları ve yapmaları gereken zoraki davranışlar olarak değil, doğal alışkanlıklar ve hayatın içindeki vazgeçilmez adetler olarak öğretilmelidir. Böylece iyi bir karakter gelişiminin, hedeflenen davranışların istekli bir biçimde tekrar edilerek alışkanlık haline gelmesi ile yakından ilişkili olduğu görülecektir.

Şimdi bir çocukta geliştirilebilecek en önemli alışkanlıklardan biri olan mantıklı düşünme ve davranmaya gelelim. Tabi ki burada, “kişi çocuğu mantıklı olarak ikna edebilir mi?” sorusu akla gelmektedir. Rousseau bunun olamayacağını düşünmektedir. O'na göre bir çocuğu mantıklı olarak ikna etme, çocukluğun masumiyetini ve özgürlüğünü çalan yetişkinliğe has bir sınırlamayı ona dayatmak demektir. Fakat Locke, çocukların aslında rasyonel davrandıklarını düşünmektedir ve şunları söylemektedir:

Çocuklarla doğru bir şekilde iletişim kurulduğunda, onlardaki mantıklı düşünme becerisini gördüğümde hayrete düştüm. Konuşmayı ilk öğrendikleri zamanlarda bile çocuklar son derece mantıklı düşünmektedir. Eğer yanlış gözlemediysem çocuklar mantıklı düşünme ve davranmayı çok sevmektedirler ve bu durum ebeveynlerin için bir gurur kaynağı olmalıdır. (Eğitim Üzerine Düşünceler, 81. Bölüm)

Tabi ki Locke, kişinin bir yetişkine davrandığı gibi çocuğa davranmasını beklemiyor, sadece kişinin, çocukla doğru ve doğal bir ilişki kurabileceğini ve kendisini biraz onun yerine koyabileceğini düşünüyordu. Burada önemli olan nokta, çocuğun ileriki yaşamında olgun bir birey olabilmesi için özellikle ilk çocukluk yıllarında çocuğa mantıklı düşünen bir yetişkin gibi davranmanın gerektiğidir.

Çocuğa ne kadar çok bir yetişkin gibi davranırsanız, çocuk o kadar çabuk bir yetişkin gibi davranmaya başlar. Ne zaman çocukla ciddi bir birey gibi konuşulursa, bu durum onun zihninde bir eğlence gibi önem kazanır. (Eğitim Üzerine Düşünceler, 95. Bölüm)

Locke'a göre çocuklar çok meraklıdır ve bu sebeple iyi bir öğretici, bu merak duygusunu, çocuğu bilgiye götüren bu önemli kanalı, en iyi şekilde ortaya çıkarmalı ve değerlendirmelidir. Fakat nasıl? Bu soruya basit bir şekilde; “çocuklara doğru, basit ve tecrübeleri çerçevesinde anlayabileceği cevaplar vererek” şeklinde cevap verilebilir. Bir öğretmen asla yalan söylememeli, her konuyu uygun bir tarzda izah etmeli ve çocukların öğrenme isteklerini daha da artıracak yollar bulmalıdır. Fakat bu noktada birkaç soru akla gelmektedir: “Öğretmen ile öğrenci, bir öğretim sürecinde doğru bir şekilde bir arada çalışabilir mi? Öğretmen de bir çalışma sürecinde öğrencisi ile birlikte öğrenebilir mi? Öğretmen bir konuda bilgisizlik gösterebilir mi? Çocuklar, öğrenecekleri konu ile ilgili materyalle aktif bir ilişki kurabilir mi? Şimdi bu soruları değerlendirelim.

4. Değerlendirmeler

Locke'un *İnsan Anlayışı Üzerine Yazılar (1690)* kitabında yer alan şu ifadelerini hatırlayalım:

Tüm bilgilerimizin belirli bir temeli vardır ve bu temelden diğer bilgiler üretilir. İster görebildiğimiz dış dünyadaki nesnelere hakkında olsun, isterse iç dünyamızdaki duygu ve durumlar hakkında olsun, yaptığımız her türlü

gözlemlerimiz varlığın tümünü anlamamıza imkân veren temel düşüncelerdir. Yaptığımız dış ve iç gözlemlerimiz, bilgilerimizin temelleridir. Bu yüzden sahip olduğumuz tüm fikirleri, kendi kendimize oluştururuz ve bizim için bir kaynak durumundadırlar.

Burada Locke, fikirlerimizin zihnimizde hazır olarak bulunmadığını, aksine onların varlığı algılayış ve anlayış biçimimize göre oluştuğunu ifade etmektedir. Her düşünce ve fikir, iç ve dış dünyaya ait tecrübelerimiz için zorunlu verileri oluşturur. Ayrıca, duysal verilerden soyutlanarak oluşturulan fikirlerin, iç gözlemlerle ilişkili olduğunu da burada ifade etmek gerekir. Locke, doğduğu anda bir çocuğun zihninde hiçbir şey olmadığını, onun beyaz bir kâğıt parçası veya boş bir dolap gibi olduğunu düşünmektedir. Bu teori O'nun pedagojisinin temelini oluşturmaktadır. Eğer bilgilerimize, duyu organlarımızla dünyayı tecrübe etmekle sahip oluyorsak, çocukların tecrübeleri ve alışkanlıkları da dünyayı tecrübeleri çerçevesinde tamamen farklı olacaktır.

Bu noktada, çocukların zihinlerinin eğitime en müsait olduğu ilk çocukluk yıllarında, öğretmenler ve aileler tarafından disiplinli davranmanın çocuğa yerleştirilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, doğru bir karakter şekillenmesi için çocuklara zamanında doğru alışkanlıkları kazandırmak gerekmektedir. Aslında bir açıdan Locke şunu önermektedir: İstedığımız davranış kalıplarının tümünü çocuklara yerleştirme gücüne sahibiz. Fakat bu durumda, “Tanrı tamamen değiştirilmesi mümkün olmayan belki bir oranda düzeltilebilir bazı karakteristik özellikleri insan zihnine nakşetmiştir” cümlesini nasıl anlayacağız. (66. Bölüm) Dolayısıyla çocuğa istenilen davranışları kazandırma sürecinde eğitimcilerin tamamen serbest bir hareket alanı olduğu da tartışmalıdır. Fakat burada çocuğun eğitilebilir edilgen durumu üzerinde insan ve Tanrının etken bir durumda olduğunu dile getirmek önemlidir. Bu konuda şu alıntı örnek olabilir:

Eğitim sürecinde çocuğun zihninin, sakin ve rahat olmasını sağla. Bir bilgiyi öğrenmesi ya da bir davranışı kazanması konusunda çocuğa emirler verdiğinde, kaygılı ve sağlıksız bir zihne, doğru bir karakter yerleştirmenin mümkün olmadığı bil. (Eğitim Üzerine Düşünceler, 167. Bölüm)

Locke, Kitabının 216. Bölümünde çocuğu, doğduğu anda beyaz bir kâğıt parçasına, doğduğu andan sonra ise ebeveyninin istekleri doğrultusunda şekillenecek boş bir dolaba benzetmektedir:

Eğitim sürecinde bir konuda bilgiler öğretilirken, öğrencilerin kafalarını karıştıran diğer bilgilerden zihni arındırabilmek öğretmenliğe has bir sanat olmalı. Bu konuda en iyi yöntem belki de bir konuda bilgi verirken, konu hakkında herhangi bir yanlış düşünce ve izlenim bırakmamak için zihinlerde boş bir yer açabilmektedir.

Bu alıntıya göre öğretmenler doğru bir eğitim süreci için; zihinlerde bilgiler için bir yer açmalı, öğrencilerin zihinlerini temiz bir kâğıt gibi boş hale getirebilmeli ve bu kâğıda işlenecek bilgiler de pürüzsüzleştirilmelidir. Bunlar

olmadığı takdirde kaçınılmaz olarak eğitim sürecinde bir konudaki bilgilerin yerini, korku veya kaygı durumunun hâkim olduğu sübjektif duyuşsal veriler dolduracaktır.

Son olarak yukarıda geçen bazı sorulara cevap verebiliriz. Eğiten kişinin, doğruyu söyleyen ve çocuğun merakını tatmin edici şekilde doyuran kişi olması gerekmesine rağmen, neden o, bilen, etken olan, kalıplayan, seçen ve çocukların alıcı durumdaki zihinlerine davranış kalıplarını yerleştiren kişi olmaktadır? Neden bu zıt durum yaşanmaktadır? Belki de kişinin eğitimsel çevresi ile uyum içerisinde, öğretmenle birlikte yapılan bir öğrenmenin pasif ve aktif durumuna yoğunlaşan bir pedagoji daha verimli olabilir. Aktif katılım, dönüşüm ve sorgulamaya yoğunlaşan bir pedagoji, olumlu politik sonuçlara sahip olamaz mı? Locke demokrat olmasına karşın, bizce demokratik bir toplumun ayrılmaz parçaları olan eleştirel düşünce, adalet ve dönüşümü gerektiren günümüz toplumsal gerçekliği içerisinde çocukları pasif bir kap olarak gören bir pedagojiyi haklı görmek çok zordur. Çocuklardaki rasyonel gelişimi önemseyen ve onlara insancıl davranışın öğretilmesi yönündeki Locke'un pedagojisindeki cesur adımlar takdir edilmelidir. Fakat bilim adamları ve düşünürler olarak biz, Locke'un teorisini, otoriteye kayıtsız şartsız itaati yerleştiren bir pedagoji olarak eleştirel bir şekilde düşünmeliyiz.

Kitap Tanıtımı: Kemaleddin TAŞ, *Sosyal Bilim Paradigmaları Açısından Sosyolojik Metodoloji*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2011, 200 Sayfa.

Muhittin IMİL*

Giriş ve sonuç bölümleri hariç tutulmak üzere üç bölümden oluşan kitapta yazar, sosyal bilimcilerin bile sıklıkla karıştırdığı ve yeterli farkındalığa sahip olmadıkları sosyal bilim paradigmaları, temel özellikleri, bu paradigmaların çerçevelerini oluşturan mantıksal sırasıyla ontolojik, epistemolojik ve metodolojik sayıtların neler olduğu ve son olarak metodolojik sayıtları oluşturan nicel (pozitivist) ve nitel (anlayıcı) araştırma yöntemlerinin temel özellikleriyle veri toplama araçlarının eleştirel bir bakış açısıyla açıklamasını yapmıştır.¹

Giriş bölümünde sosyolojinin bir bilim olarak özgün olmasına vesile olan metodolojisinin paradigmatik ve sosyal teori düzeyinde belirleyiciliğine vurgu yapılır öncelikle. Yazara göre sosyolojik metodolojiyi anlamak için başvurulması gereken ilk kaynak sosyal bilim paradigmalarıdır. Son dönemde önemli kırılmalar yaşanmasına rağmen günümüze kadar sosyolojik metodolojiyle ilgili hususlar pozitivism ekseninde döndürülmüştür. Konu edindiği olguları insani tercihler belirlediğinden, toplumdaki kurumları ve dönüşüm şartlarının incelenmesini odak noktası olarak alan sosyoloji, meselelerine doğa olaylarına yaklaştığı gibi yaklaşmaya devam edemez. Bu noktada sosyoloji dışında hiçbir bilim dalında bu derece kayıtlayıcı olmayan yöntem konusu devreye girer. Kanaatimiz odur ki, tam da bu noktada, mazruftan çok zarfa önem verilmek zorunda kalındığı ve yöntem ön plana alındığı için sosyolojinin bilimsel kimliği tartışma konusu yapılabilmektedir. Epistemik cemaat bu durumda sadece herkesin bildiği, ya da fikrinin olduğu sosyal olguyu tartışmaktan ziyade, kendi yorumunu yöntemi yardımıyla kabul ettirme çabasındadır.

* Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Sosyolojisi Doktora Öğrencisi.

¹ Kitapta içeriğe ilişkin kısımlar, yazarının perspektifiyle yoğunlaşmış tam ve anlaşılır birleşimi olmasına rağmen, daha detaylı inceleme yapmak isteyen araştırmacılar için eserdeki kaynakça bölümü ayrıca katkı sağlamaktadır.

Sosyolojide tarih ve topluma yönelen bilgi etkinliğini doğa bilim örneğine göre düzenlemek ve bunun dışında tinsel bir bilim tasarımı oluşturmak şeklinde öne çıkan iki ana eğilim vardır. Bu bahis içerisinde tinsel bilimsel anlayış (anlayıcı paradigma) içinde bazı bilim adamlarının isimleri zikredilmesine rağmen, bahse konu bilim adamlarının önemli bir kısmı doğa bilimsel (pozitivist) paradigmanın etkilerini taşırlar (s.20-21). Kanımızca bu durum, bireyin evrene bakış açısındaki anlama sorunundan kaynaklanır. Birey, anlayabilmek için bilinciyle kavradığı ve duyularıyla algıladığı kadarını kullanma eğilimindedir. Belki daha fazlası olduğunu hisseder ama eşik noktasını aşma cesaret ve yeterliğini gösteremez. Bu kısıtlama bilim adamına bilinçaltı ampirik tavrı dayatır.

Toplumsal fenomenler dünyasında yasaların aranmasına karşı çıkan anlayıcı-yorumlayıcı paradigma, bu alanda ancak nedensel nitelikte bir açıklama yapılabileceğini savunur. “*Burada ortaya çıkan yöntem sorunu tiplleştirme ile aşılabilir. İdeal tipler bireysel veya tikel davranışları anlamak için vasıta olan sistemlerdir*” der yazar.

Kanımızca, Weber’de ifadesini bulan tiplleştirme kavramı, göreceli olarak daha muğlak olsa da sırf açıklamak ve yasa oluşturmak amacına dönük bir çaba olarak inkâr ettiği pozitivist görüşe kısmen yaklaşır. Dolayısıyla pozitivist-rölativist tartışması yerine pozitivistizmin yumuşatılmasından bahsetmek daha mümkün görünmektedir. Bu bağlamda devlet aygıtı açısından ki olması gereken amacı toplumsal birliğin muhafazasıdır, pozitivist-rölativist tartışması gereksizdir. Yönetişim problematiğini ortadan kaldırmak maksadına matuf olarak insan aklıyla tasarlanarak kurulmuş olan devlet aygıtının rölativist bir duruşa sahip olmaya çalışması, yine insan eliyle zaafa uğratılması anlamını taşır.

Yazar kitabının ilk bölümünü, “Metot, Yöntem, Teknik, Metodoloji, Yöntembilim Kavramları Üzerine”, “Paradigma Kavramının Anlam Evreni: Bilim Cemaatlerinin Yapısı ve Özellikleri” ve “Sosyal Bilim Paradigmaları: Sosyolojide İki Ana Gelenek” isimleri altında üç alt bölümden oluşturmuş, sonuncu başlık altında bu gelenekleri (Pozitivist/Natüralist Paradigma ve Anlayıcı/Yorumlayıcı Paradigma) incelemiştir.

Bilimin yönteminden dolayı diğer etkinliklerden ayrıldığı belirtilirken yöntem, metot metodoloji ve paradigma kavramları sırasıyla açıklanır. Paradigma açıklamasında, sosyal bilimcilerin hermeneutik geleneğin de etkisiyle paradigma değişikliğine giderek felsefi hermeneutik geleneğe ve Kuhn’cu bilim anlayışına bağlandığı söylendikten sonra Popper ve yanlışlamacılığın bahsedilir. Popper’a göre ancak deneyim, gözlem, içgüdü ve sezgileriyle yola çıkan bir araştırmacı önyargılarından kurtularak evreni sorgulayabilir. Oysa kanımızca, evren algısı, bireysel yetkinliği ve rölativist bakış açısı ne kadar gelişmiş olursa olsun deneyim, gözlem, içgüdü ve sezgilerini önyargı ve dogmalarından ayırarak karar vermek ve bunu mantıksal olarak açıklayabilmek bireyin bilinen verili sınırlarını aşmaktadır.

Sosyolojideki iki farklı gelenekten birincisi Comte ve Durkheim'ın başını çektiği, Fransa kökenli pozitivist paradigma ve bağlı olarak pozitivist sosyoloji, diğeri Kant ve Hegel tarafından felsefi temelleri atılan Almanya kökenli anlayıcı-yorumlayıcı paradigmaya bağlı sosyoloji geleneğidir.

Pozitivist/natüralist paradigmanın varlık gayesi ve en belirgin amacı tümel ve evrensel bilgiyi ortaya koymaktır. Değerlerle bilimsel bilgiyi bir temel kabul olarak birbirinden tamamen ayırmıştır. Epistemik statüko ve bilimsel ortodoksiyi bu stratejiyle meşrulaştırır.

Yazar, Hüsamettin Arslan'dan yapılan iktibasla "*Bilim cemaatleri, kendi temel ön kabullerini, genel vaziyet alışlarını ve normlarını paylaşan, ancak birçok konuda farklılıklar sergileyen alt cemaatleri de bünyesinde barındırırlar*" ifadesine yer vermiştir (s.55). Kanaatimizce, sosyal bilimlerde, özellikle toplumsal anlamda biat kültürünün başat rol oynamadığı toplumlarda bu açıklama kabul edilebilir görünse de, doğa bilimlerinde ve özellikle bizim toplumumuz gibi biat kültürü ve sözel kültürün yerleşik olduğu doğu toplumlarında durum böyle değildir. Bilim ülke sınırları içine girdikten sonra çok fazla alt cemaate bölünmez. Cemaat mensupları da ülke dışında zaten var olan cemaatlerden genellikle belirgin olan ortodoksiyi oluşturan merkez koleje temayül ederler. Yelpaze fazla dağılmayacaktır.

Kitapta, pozitivist sosyal bilimin açıklamasında, açıklamaların diğeri araştırmacılar tarafından yinelenerek doğrulandığı temel özellikler arasında belirtilir (s.61). Bu durumda esefle belirtmek gerekirse fazla büyük olmayan bir dairenin içinde zikredilebilecek olan bilimsel ethos algısı, bazı sosyologlar müstesna olmak üzere, en iyi yaptığı bilimsel faaliyet yineleme olan Türk Sosyolojisi, pozitivist olmaktan ileriye geçemeyecektir.

Hâkim pozitivist sosyoloji anlayışından dolayı, Weber tarafından kurumsallaştırılmasına rağmen anlayıcı/yorumlayıcı paradigmayla özdeşleşen hermeneutik oldukça yoğun eleştirilere uğramıştır. Anlayıcı paradigma doğrudan yansımacı olmayan öznelci, inşacı bir anlayıştan yola çıkar. Teori, inanç ve anlamlandırmalar dışında bir gerçeklik bilgisi yoktur. Yazarın aynı bölümde kısaca görüşlerine yer verdiği Dilthey, Rickert, Heidegger ve Gadamer'le sistemleşen hermeneutik, metodolojiden ontolojiye kayarak felsefi hermeneutiki ortaya çıkarır. Bu düşünürlere göre toplumsal dünyada olgular arasındaki ilişki değerlere dayanır ve amaçsal niteliktedir. Felsefi güdülerle belirlenen bu alanda doğa bilimlerinin aksine tek ve kesin bir metot hâkim olmamıştır. Düşüncemize göre felsefeden daha fazla güdülendiği içindir ki sosyal bilimci bazen bakış açısını bireysel perspektife kadar indirgeyerek "ben yaptım oldu" kolaycılığına düşme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu da çoğunlukla yorumlayan kadar yorum ve anlayan kadar anlam farklılığına götürür ki bilimsel olmaktan çok dağınık ve bireysel bir süreç işlemeye başlar.

Eserde, Giddens'ın işaret ettiği sosyal bilimcinin davranışlarını betimleyerek analiz etmeye çalıştığı kişilerin becerilerine benzer türden

becerilerden faydalanmak zorunda olduğu ifadesi bulunmaktadır (s.73). Sosyal bilimlerde obje ile süje hemhal olmak zorundadırlar. Birbiriyle ilişkileri tabiat bilimlerinde olduğu şekliyle dışarıdan olamadığı ve süje hiçbir zaman tam olarak şeyleştirilemeyeceği içindir ki bize göre sosyal bilim objektif olamaz.

Kitapta temel özellikleri açıklanan anlayıcı paradigma bakış açısından, insan bilimlerini tabiat bilimlerine göre düzenlemenin yanlış yönlendirilmiş, verimsiz ve ahlaki açıdan tehlikeli olacağı belirtilir. Aynı sakınca anlayıcı paradigma için de geçerli olabilir. Belki fikri ve ilmi açıdan söylenecek çok söz yoktur ama ahlaki açıdan pozitivistlerden daha tehlikeli olma potansiyelini içinde barındırır. Çünkü bakan göz sayısı kadar çerçeve olma ihtimali anlayıcı paradigmada artacaktır. Zaten söz konusu bakış açısında, araştırmacı kantitatif ve ampirik verilere dayanmak zorunda olmadığından, sosyal bilim yapma adına “üfürükçülük” yapıldığının gözlemlenmesi de son derece imkan dahilindedir.

Dilthey anlatımında, O'nun ilk olarak Alman Tarih Okulu ile doğal hukuk düşüncesi ve pozitivism arasındaki karşıtlığı ortaya koymaya çalıştığı belirtilmiştir. Alman Tarih Okuluna göre hukuk, her toplumun kendine özgü tarihsel bir geleneğinin ürünü olarak toplumun yaşantısındaki özellikleri ortaya koyar (s.77). Bize göre, ülkemizde bu kapsamda cumhuriyetle yaşıt sıkıntılar mevcuttur. Devrimin gereği olarak paradigma değişimi için ilk etapta zorunlu olan yasal düzenlemeler, eksiklikleri görmezden gelinerek, belki de hukukçularımız pozitivist gelenekten sıyrılmadıklarından, hala otokton kültüre uyarlanmış değildir. Hatta düzenlemelerin temel gerekçesi toplumsal yapı ve gerçeklik olması gerekirken farklı saikler (AB müktesebatı, iç ve dış siyaset vb.) ön plana çıktığından her geçen gün daha büyük bir garabete bürünmekte, içinden çıkılmaz bir gayya kuyusuna dönüşmektedir. Ne yazık ki toplumsal vicdanı tatmin etmeyen hukuk, kaçınılmaz olarak iki tür davranış tipine sebep olur. Toplumun bir kısmı sınırları alınmış tepkisiz kitlelere dönüştürülerek mankurtlaştırılırken, diğer kısmı hukukun onaramadığı adalet duygusunu toplumsal terazide geleneksel ve örfi olarak dengelemeye çalışır.

Weber, sosyal bilimcilerin incelediği konularla ilgili taraf tutmaktan kaçınmayacağını ileri sürmüştür. Bize göre de kendi ekolüne sadık kalmakla birlikte, iki zıt sosyal bilim paradigmasını buluşturmaya çalışan Weber düşüncesinde belirtilen sosyal bilimcinin tarafsız olamayacağı gerçeği doğrudur. Bu bir realitedir. Anlayıcı paradigma bunun böyle olması gerektiğini söylemez. Sadece pozitivistlerin sakladığı gerçeği açıkça belli eder. Ama felsefi boyutta düşüncenin sonraki adımları daha karmaşıktır. Özne objektif değilse, daha önemlisi bakış açısı değer yüklüyse, yani normatifse, o zaman temel amaç başlangıç açıklamasında olduğu şekliyle var olanı apaçık belirtmek ve açıklamaktan öte, pragmatist bakış açısıyla olması gerekeni söylemeye ya da benden, bizden olanı yüceltmeye dönük bir hal alır. Demek ki her iki paradigmatic yapıda da aynı amaca/amaçlara giden farklı yollar görüyoruz. Pozitivistler olası yalanları örtmek için ampirizm, determinizm ve nomotetik

açıklamaları araçsallaştırırken, anlayıcı paradigma idiografik açıklama tarzı ve hermeneutik bakış açısıyla bunu en baştan halletmiştir.

Anlaşıldığı kadarıyla Arslan'ın linguistik epistemik cemaat kavramı ve Kuhn'un paradigmatik toplum açıklamasında, Gadamer'in felsefi hermeneutik açıklaması ile kısmi paralellikler bulunmaktadır. Kuhn da Gadamer gibi çeviriyi anlama ve anlamlandırma için olumlar. Oysa epistemik cemaat için linguistik, cemaate özel formunu kazandıran ve kolayca anlaşılması gereken, anlaşamadığı için kutsallığının muhafızı olan temel kavramdır Arslan'da. Çeviri, ne kadar ön şartlarının (alan bilgisi, objektivite vb.) tamamını yerine getirirse de özellikle sosyal bilimlerde obje-süje bütünleşmesi tam olarak sağlanamayacağından, çeviren yani süje, çevrilen konunun yani objenin dışında bir toplumsal çerçeveye sahip olduğundan hiçbir zaman aslının gerçeğe yakın bir suretini veremez. Çünkü aynı evren değildir içinde yaşadıkları. Bu biraz iletişimin genel geçer kuralıyla açıklanabilir. Sadece yalın bir iletimden bahis söz konusu olduğunda bile mesaj önemli ölçüde değişir. A süjesinin düşüncesini 100 birim kabul edersek, bunun iyi ihtimalle 95 birimini dile getirebilecek, B süjesi ise bunun 90 birimini algılayacaktır. Algıladığını dile getirmesi ise 100 birimle yola çıkan mesajın 85 birime düşmesi için yeterlidir. Girdi-süreç-çıkıtı basit sisteminde, mesaj A ve B süjeleri arasındaki bireysel farklar ve süreçteki kaçınılmaz parazitlerden (gürültü) dolayı törpülenerek devam eder. Eğer yalın olmayan bir süreci izlemek durumunda kalırsa, yani işin içine linguistik ve paradigmatik farklılıklar girerse daha yıpranmış bir çıktıyla karşılaşmak kaçınılmazdır.

Gadamer'e göre önyargılarımızın oluşmasına neden olan şey gelenektir. Acaba Dilthey'dan Heidegger'e ve Gadamer'e uzanan, evrene bakış açımızı oluşturan önyargılarımızı şekillendiren, baskısı altında olduğumuz gelenek kavramı Weber'in deyimiyle ne kadar ideal tiptir? Gelenek kavramını ne kadar genele matuf kılabiliriz? Toplumsalı açıklarken gelenek kavramı dün olduğu gibi bugün de aynı yeri korumakta ve yarın da koruyacağı düşünülmekte midir? Yoksa artık bilinçlere çılgıncasına daha fazla bireyselliğin pompalandığı ve artarak devam edeceği değerlendirilen çağımızda eski önemini kaybetmekte midir? Modern toplum gün geçtikçe toplumsal özelliklerini yitiren bir kitle halini almaya başladığından insan soyu belki de 2000'li yıllarda uzun zamandır üzerinde yürüdüğü ve şeklinin farkına varmadığı çemberi tamamlamıştır. Kanımızca başlangıç noktasına oldukça yaklaşmış olan insan, bunun farkına varmaya başladığından, kaçınılmaz görünenden sakınmak adına, cılız post-modernite denemelerine girişmektedir. Süreç başlangıç noktasına yeniden dönmek üzere olan toplumsallaşmış bireyin muhtemelen ya aynı evreleri ama daha yavaş yaşayarak Afrikalı kadim atalarının seviyesinden başlamak kaydıyla yeniden toplumsallaşmasını sağlayacak, ya da daha yüksek ihtimalle kahkahalarımız, sevecen uzatılan ellerimiz, gözyaşlarımız sadece sanal âlemde soyut simgeler olarak yerlerini sağlamlaştıracağız.

Sosyoloji bilimine yön veren iki temel bakış açısını oluşturan paradigmatik yapıların anlatıldığı birinci bölümde yazar, özellikle hakim pozitivist bakış açısının ihmali ya da görmezden gelmesi sonucu en az onun kadar güçlü bilimsel temellere sahip olduğu halde görece daha az tanınan anlayıcı/yorumlayıcı paradigma ve bilimsel çerçevesini belirginleştirmesinde emeği geçen fikir adamlarının anlatısına daha fazla ağırlık vermiştir.

İkinci Bölüm, hâkim iki paradigmanın temel kabulleri, bakış açıları, kuramsal yapıları ile çatışan ve birleşen yönlerinin incelendiği dört alt başlıktan oluşur. Bu bölümde araştırmacıya bilimsel faaliyetleri için bir referans çerçevesi sunduğu belirtilen her iki paradigmanın ontolojik, epistemolojik ve metodolojik çerçeveleri ayrıntılarıyla açıklanır.

Toplumsal kuram, toplumsal dünya hakkındaki bilgileri özetleyen ve düzenleyen birbiriyle bağlantılı fikirler sistemidir. Sosyolojik kuramlar, konuları, kabulleri, sorunlarının türleri ve metodolojileri yönünden ayrılırlar. Konuları bakımından makro (işlevselcilik ve çatışma) ve mikro (sembolik etkileşimcilik ve fenomenoloji), kabulleri bakımından insan davranışının belirlenmiş olduğunu düşünenler (işlevselcilik ve rasyonel seçim kuramları) ile insan yaratıcılığını öne çıkaranlar (sembolik etkileşimcilik ve fenomenoloji), tanımlamacı (sembolik etkileşimcilik ve fenomenoloji) veya açıklamacı (işlevselcilik, çatışma ve rasyonel seçim kuramları) oluşları ve araştırma yöntemleri açısından tümdengelimci (işlevselcilik, çatışma ve rasyonel seçim kuramları) ya da tümevarımcı (sembolik etkileşimcilik ve fenomenoloji) oluşlarına göre farklılaşırlar.

Yazara göre araştırma metodu, teorik yaklaşım ve metodolojik yaklaşım paradigmlar tarafından belirlenir. Sosyal bilimlerde paradigma farkındalığı bir gerekliliktir. Sadece bu farkındalık sayesinde nicel ve nitel yöntemlerle araştırma tasarımları bir araya getirilebilir. Teoride sahiplenilen paradigma genellikle ya uygulamada terk edilmekte ya da kuramsal çerçeve kaybedilerek araştırma anket uygulamasına indirgenmektedir. Her araştırmacı tutarlılık açısından seçtiği yöntemin felsefi temelleri, varsayımları ve farklılıklarını bilerek hareket etmelidir.

Bu bölümde hermeneutik döngünün ya kullanılmadığı ya da yanlış kullanıldığı belirtilmektedir. Bu döngü tekniğinin “bütün parçalardan bağımsız, parçalar ise bütünden bağımsız anlaşılabilir ve nihai/nesnel anlam bütüne aittir.” ilkesi; çalışmaların bazılarında dikkate alınmamakta ve olaylardan bölük pörçük alıntılarla “anlama” daha doğrusu “anlamama” yapılmaktadır (s.151-152). Sosyal bilimlerin doğası gereği, pozitivist yaklaşımla icra edilse bile insana, topluma, kültüre ait bir şeyler söyleme çabasında olduğundan normatif ve rölativist yapıdan sıyrılması pek mümkün değildir. Eğer araştırmacı anlayıcı paradigma çerçevesine sahip olduğunu iddia ediyorsa, yukarıda bahsedilen hermeneutik döngüde parça-bütün ilişkisini kaçırması, kimi zaman yetersizlik, acelecilik ve sorunsala şaşı bakmakla açıklanabilirse de daha doğru ve geçerli olan bu eksikliğin bilerek, isteyerek ve kasten yapılabilirliğidir. Niyet “kanalize

etmek ” olunca, amelde yapılan eksiklik ve tesadüf yerine, niyetle uyumlu bütünlük ve tevafuk denmelidir. Araştırmacı böyle zamanlarda bir bacağı olmayan ineğini boynuz ve tüylerini parlatarak satmaya çalışan şark kurnazı pragmatist bir köylüye benzer.

Üçüncü bölüm, nicel ve nitel araştırma yöntemlerinin temel özellikleri, veri toplama araçları ve bunların kullanımına yönelik sorunların ele alındığı dört alt başlıktan oluşmaktadır. Sosyolojideki araştırma yöntemleri eylemsel boyutta nicel ve nitel şeklinde ayrılırlar. Ancak günümüzde karma yöntem şeklinde ikisinin birden kullanıldığı da sıklıkla görülmektedir. Nicel araştırmalar, pozitivizm, post-pozitivizm, inşacılık ve eleştirel teoriden etkilenirken, nitel araştırmalar, fenomenoloji, sembolik etkileşimcilik ve etnometodoloji gibi yorumlayıcı yaklaşımlardan etkilenmişlerdir. Genel olarak dört ana araştırma metodundan söz etmek mümkündür. Bunlar, laboratuvar deneyi, saha taraması (survey), saha çalışması ve tarihsel karşılaştırmadır. İlk ikisi nicel, son ikisi nitel yöntemlerdir. Nitel araştırmalar, nicelin tersine objektif ve istatistiki bilgiyle ilgilenmez. Genelleyici, yordayıcı ve kesin bilgi peşinde değildir. Aksine tikeli derinliğine anlamaya yarayan bilgiyi üretmeye çalışır.

Bugün survey yönteminin esası olan evren ve örneklem bilgisi yüzeysel bir şekilde geçilmekte kategorik sorular sorulmasına ve aralıklı ölçekler kullanılmamasına rağmen veriler geçerli sayılmaktadır. Diğer yanda sözel tarih gibi nitel araştırma yöntemleri, paradigma bağlantısı dikkate alınmadan gelişmiş güzel uygulanmaktadır. Yöntemler nasıl kullanılırsa kullanılsın, veriler kavramsal çerçeveye oturmadığı sürece anlam ifade etmez ve açıklamaya imkan vermez. Ampirik çalışmalarda ölçme tutkusu kesinlik tutkusuna dönüştüğünde, ideoloji haline gelebilmektedir.

Sonuç olarak, kitapta sosyolojinin paradigmatik temellerinin anlatımından sonra, genelde sosyal bilimsel alan araştırmacılarının kullandıkları yöntemin hangi paradigmanın ürünü olduğu üzerine bilgi sahibi olmalarının gerekliliği, rastgele yöntem kullanımının sakıncaları tartışmaya açılmış, sosyolojik araştırmaların tamamında kullanılan paradigmaya bağlı olarak ontolojik, epistemolojik ve metodolojik duruştaki süreklilik ve tutarlılığın önemi vurgulanmıştır. Bu bağlamda tanıtmaya çalıştığımız eserin, ele aldığı konu itibarıyla sosyal bilimlerde önemli bir boşluğu doldurduğunu ve sosyoloji alanına kayda değer katkı sağladığını ifade edebiliriz. Ayrıca kitabın, genç araştırmacılar için de metodoloji alanında, özellikle işin felsefi/zihinsel/teorik boyutunu derli-toplu bir şekilde ele alması açısından faydalı olacak bir kaynak olduğunu da belirtebiliriz.

YAYIN İLKELERİ VE MAKALE YAZIM KURALLARI

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki sayı halinde yayımlanan akademik ve hakemli bir dergidir. Dergi, *MLA International Bibliography* ve *Index Islamicus* adlı uluslararası indeksler tarafından taranmaktadır. Dergide orijinal ve akademik telif ve tercüme makale, sempozyum ve kitap tanıtımı gibi bilimsel çalışmalar yayımlanır. Makalenin başına 150 kelimeyi geçmeyecek şekilde Türkçe ve İngilizce bir özet ve anahtar kelimeler eklenmelidir. Makale yazarının veya çevirmenin adı yazının sağ üst köşesinde, unvanı ve bağlı olduğu kurum ve çalışma alanı ise yıldızlı dipnotta gösterilmelidir. Makalenin sonunda yazıda kullanılan kaynaklar “Kaynakça” başlığı altında mutlaka verilmelidir. Makalenin başlığı büyük harf ve kalın, alt başlıkların ise sadece ilk harfleri büyük şekilde yazılmalıdır. Yazılar biri isimli, iki nüshası isimsiz olmak üzere üç nüsha halinde editör veya yardımcısına teslim edilir. Tercüme yazılarda orijinal metin de eklenmelidir. Yazılar yayın kurulunca ön inceleme yapıldıktan sonra, uygun görülenler ilgili hakemlere gönderilir. Hakem raporları doğrultusunda yayımlanmasına karar verilir, varsa gerekli düzeltmeler yazardan istenir. Yayın aşamasına gelen yazıların son hali aşağıda belirtilen ölçülere göre düzenlendikten sonra disket veya e-posta yolu ile editöre ulaştırılır. Yazılarda, Türk Dil Kurumu’nun imla kaideleri esas alınır. Yazı içinde kaynak ve dipnot gösterimiyle ilgili belirtilen usullere mutlaka uyulması gerekir. Kitapların dipnot gösterimi şu şekilde olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:) veya edisyon ise (ed.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (c.III), sayfası (s.); Yazma eser ise, yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:) varak numarası (örnek, vr. 15b). Makalelerin dipnot gösterimi ise şöyle olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c.IV), süreli yayın ise (örnek, sayı:3), sayfası (s.). Dipnotlarda bir kaynak ilk defa gösterildiğinde tam künyesi, daha sonra ise kısaltması, yani yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır. Yayımlanmayan yazılar geri iade edilmez.

Yazı tipi: Times New Roman, Ana Metin: 11 punto; Dipnot: 9 Punto

Sayfa Yapısı: Kenar Boşlukları: üst 7 cm, alt 4, sağ 4,5 sol 4,5

Biçim: Paragraf: tam satır aralığı 12 değer; Aralık: önce 3, sonra 3; Girinti: sol 0, sağ 0; Özel Değer: Ana metinde ilk satır 1,2; dipnota asılı 0,7.

PUBLISHING PRINCIPLES AND RULES FOR WRITING ARTICLES

Review of the Divinity Faculty of the Suleyman Demirel University is biannually published. The journal is indexed by *MLA International Bibliography* and *Index Islamicus*. The journal publishes original and academic articles, symposiums and book reviews. Turkish and English abstracts not exceeding 150 words and key words should be added to the beginning of the article. The name of the author or translator at the top right of the article, title and affiliated institution and study field should be included in the star footnote. The references used in the article should be given at the end of the article. Full title of the article should be with big letters and bold character, while only the first letters of subtitles within the article be bold and written with big letters. Three hard copies of the articles, two of them without a name, should be send to the editor or assistant editors. Translations should include the original texts. After first review of the Editorial Board, the article will be send to referees. The decision for publication will be made according to referee reports. If any change is required, they should be corrected by the author. The final version of the texts should be formatted as shown below list. Then the article should be sent to editor in floppy diskette or e-mail. In the articles, the spelling and writing style of Turkish Language Institution is followed. The given rules for the citations of sources and footnotes within the article should be always followed. The citations of the books in footnotes should be in the following way: Author's name and last name, work name (italic), if it is a translation, the name of translator (trans.), or an edition (ed.), publishing house, printing place and date, volume (vol. III), page (p.); For manuscripts, author's name, work name (italic), the Library, the number (no:) folio number (eg, fol. 15b). The citations of the articles in footnotes should be as follows: Author's name and surname, article title (in quotes), journal or work name (italic), if it is a translation, the name of translator (trans.), publishing house, printing place and date, volume (eg vol. IV), if periodicals, (example, number: 3), page (p.). Full citations of a source are shown in footnotes for the first time, then the abbreviation, ie, the famous author's surname or familiar name, short name of the work, volume and page number is written. Unpublished articles will not be returned to the authors but they will be informed.

Style: Times New Roman and 11 point in main texts, 9 points in footnotes.

Page setup: A4 paper, 7 cm. top, 4 cm. bottom, 4,5 cm left, 4,5 cm. right, 4,5 cm.

Format: Paragraph, full line spacing 12 point; Spacing: before 3 pt. after 3 pt;

Indentation: left 0 right 0; First line 1.25 cm. in main text, 0.7 in footnotes.