

# DİNİ ARAŞTIRMALAR

Ocak- Haziran 2016, Cilt:19, Sayı: 48

ISSN: 1301-966-X

Bu dergi TÜBİTAK/ULAKBİM, SBVT  
(Sosyal Bilimler Veri Tabanı) tarafından dizinlenmektedir.

## **DİNİ ARAŞTIRMALAR**

Cilt: 19 Sayı: 48  
Ocak - Haziran 2016  
Altı ayda bir çıkar  
Fiyatı: ₺ 25

**Yayın Türü**  
Yaygın ve Süreli

**Dizgi ve Baskı**  
Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi  
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No:11 Yenimahalle / ANKARA  
Tel: 0312. 354 91 31 (pbx) Faks: 354 91 32

**Basım Tarihi**  
Haziran 2016  
ANKARA

**Yönetim Yeri**  
Cihan Sk. No: 37/1 Sıhhiye/ANKARA

**Redaksiyon**  
Arş. Gör. Ahmet Erkan

**Yazışma Adresi**  
Arş. Gör. Ahmet Erkan  
A.Ü. İlahiyat Fakültesi  
Bahçelievler/ Ankara

**İrtibat Telefonu**  
Arş. Gör. Ahmet Erkan  
O 538 642 99 36  
**e-posta:** diniarastirmalar98@yahoo.com  
**web:** diniarastirmalar.com.tr

**Posta Çeki Hesabı**  
Şahin Kızılabdullah adına 5791754  
Bahçelievler/ANKARA

## **DİNİ ARAŞTIRMALAR**

Hakemli Bilimsel Dergi

Altı ayda bir çıkar.

### **İmtiyaz Sahibi**

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. Şti. adına

Oğuzhan KUZUCU

### **Editör**

Prof. Dr. Recep KILIÇ

### **Editörler Kurulu**

Prof. Dr. Cemal TOSUN

Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR

Doç. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU

Doç. Dr. Engin ERDEM

Doç. Dr. Yıldız KIZILABDULLAH

Yrd. Doç. Dr. Rabiye ÇETİN

Ar. Gör. Şahin KIZILABDULLAH

Ar. Gör. Fatma KENEVİR

### **Yazı İşleri Müdürü**

Kaya KUZUCU

### **Danışmanlar Kurulu**

Prof. Dr. Abdurrahman Kütüçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Ali İsra Güngör (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Kastamonu Üniv.), Prof. Dr. Asım Yapıcı (Çukurova Üniv.), Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Durmuş Arık (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Hilmi Demir (Hitit Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (Sütlü İmam Üniv.), Prof. Dr. Kamil Çakın (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Kazım Sankavak (Gazi Üniv.), Prof. Dr. Kemal Polat (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Katar (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mustafa Erdem (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Akyüz (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Usta (19 Mayıs Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (Marmara Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Buyrukçu (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Uçar (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. İbrahim Maraş (Ankara Üniv.), Doç. Dr. Yusuf Gökalp (Çukurova Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Cengiz Çuhadar (Kastamonu Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Hakan Coşar (M. Akif Ersoy Üniv.), Yrd. Doç. Dr. İbrahim Kaplan (İnönü Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Murat Gökalp (Fırat Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Önder Bilgin (Akdeniz Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Tuğrul Yürtük (Çukurova Üniv.)

## EDİTÖRDEN

*Dini Araştırmalar Dergisi* ailesi, kesintisiz 18 yıldır yayın hayatında olmanın haklı gururunu yaşamaktadır. 2016 yılının ilk sayısı olan 48. sayımız birisi tercüme onbir yazı ile zengin bir muhtevaya sahiptir. Felsefe alanıyla ilgili olan ilk iki yazıda Yrd. Doç. Dr. Kasım Mominov, bir Rus düşünürü olan *Berdyayev'in personalizm görüşünü* ve bunun Sartre üzerindeki etkilerini incelerken; Dr. Metin Pay, Tanrı'nın varlığı lehinde geliştirilmiş olan teistik delillerin en eskilerinden biri olan *kozmozolojik delilin* önemli türleri ile anahtar kavramlarını analiz etmektedir. Takip eden iki yazı din eğitimi alanında olup Dr Aybiçe Tosun, alan araştırmasına dayalı olarak *dünya görüşü eğitimi yaklaşımının*, ötekinin dini inançlarını ve dünya görüşünü anlamadaki etkisini tespit etmeyi hedeflemekte; Yrd. Doç. Dr. Nail Karagöz *yapılandırmacı eğitim anlayışı* ile *eleştirel düşünme* arasındaki ilişkiyi tartışmaya açmakta ve konu ile ilgili önerilerde bulunmaktadır. Yrd. Doç. Dr. İbrahim Paçacı, *rüya ve istiharenin dinî değerini* analiz etmekte; Dr. Burhan Çonkor, *Mekkî surelerin* belirli dönem ve olaylara izâfesi aşamasında karşılaşılan sorunları değerlendirmektedir. Kadir Ayaz, Molla Gürânî'nin Anadolu'da kaleme alınan ilk Buhârî şerhi olma özelliği taşıyan *el-Kevseru'l-cârî ilâ Riyâdi ehâdîsi'l-Buhârî* isimli şerhinin kaynakları üzerinde durmakta; Abdulkadir Tanış ise William James'in *inanma iradesi argümanı* ve ona yöneltilen itirazları değerlendirmektedir. Şevket Özcan, insana verilen değer ekseninde çeşitli dinlerin insan anlayışı üzerinde durmakta; Zeynep Yüksel, Diyanet İşleri Başkanlığı'nda görev yapan vaizlerin iş doyumunu belirlemeye yönelik ölçek geliştirmeyi, geçerlik ve güvenilirlik analizlerini yapmayı hedeflemektedir. Son yazı, 4. yüzyılda yaşamış Mısır'lı din adamı olan Serapion tarafından kaleme alınan *Hız. Yahya'nın Hayatına* ait yazının, Doç. Dr. Mustafa Baş tarafından yapılan tercümesidir.

2016 yılının ikinci yarısında baskısını tamamlamayı planladığımız, duyurusu önceden yapılmış olan *Kadın Özel Sayısı* ile ilgili çalışmalarımız sonuçlanmak üzeredir. Bu vesile ile dergimizin bu sayısına yazar ve hakem olarak katkıda bulunan bütün bilim insanlarına ve emeği geçen herkese teşekkür ediyorum.

**Prof. Dr. Recep KILIÇ**



## İÇİNDEKİLER

### 9 • Kasım MÜMİNOĞLU

#### **NİKOLAY BERDYAYEV VE SARTRE FELSEFESİNDE KİŞİLİK VE ÖZGÜRLÜK PROBLEMİ**

*The Problem of Personality and Freedom in the Sartre's and N. Berdyayev's Philosophy*

### 25 • Metin PAY

#### **KOZMOLOJİK DELİL**

*The Cosmological Argument*

### 53 • Aybiçe TOSUN

#### **DİN EĞİTİMİNDE ÖTEKİNİ TANIMA VE DÜNYA GÖRÜŞÜ YAKLAŞIMI: BİR ALAN ARAŞTIRMASI**

*Knowing Others and Worldview Approach in Religious Education: A Field Research*

### 77 • Nail KARAGÖZ- Ahmet DOĞAN

#### **ELEŞTİREL DÜŞÜNME BAĞLAMINDA DKAB DERSİ PROGRAMLARININ TEMEL EĞİTİM YAKLAŞIMI: YAPILANDIRMACILIĞIN UYGULANMASININ DEĞERLENDİRİLMESİ**

*In the Context Critical Thinking Requirements of Constructivism, Basic Educational Approach of Religious Culture and Ethics Course Programmes*

### 103 • İbrahim PAÇACI

#### **RÜYÂ'NIN DELİL DEĞERİ VE İSTİHÂRE**

*Evidence Value of Dream and "Istihare"*

### 129 • Burhan ÇONKOR

#### **SURELERİN BELİRLİ DÖNEMLERE VE OLAYLARA İZÂFESİ**

*The Association of Surahs to Certain Time Periods and Events*

### 153 • Kadir AYZAZ

#### **MOLLA GÜRÂNÎ'NİN el-KEVSERU'L-CÂRÎ ADLI ŞERHİNDE HADİS İLİMLERİNE DAİR KAYNAKLARI**

*Sources Related to the Science of Hadith in Molla Kūrānī's Work Titled al-Kawthar al-Jārī*

**179 • Abdulkadir TANIŞ**

**İNANMA İRADESİ: WILLIAM JAMES'İN İMANIN PRAGMATİK SAVUNUSU  
ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME**

*The Will to Believe: An Evaluation of William James's Pragmatic Defence of Faith*

**203 • Şevket ÖZCAN**

**İNSANA VERİLEN DEĞER EKSENİNDE ÇEŞİTLİ DİNLERDE İNSAN: DİNLER  
TARİHİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME**

*Human Being in Various Religions in the Axis of Value Given to Human Being:*

*A Comparative Study in Perspective of History of Religion*

**225 • Zeynep YÜKSEL**

**VAİZLERİN İŞ DOYUMU ÖLÇEĞİ: GELİŞTİRİLMESİ, GEÇERLİĞİ VE  
GÜVENİLİRLİĞİ**

*Job Satisfaction Scale of Preachers: Developing, Validity and Reliability*

**235 • Alphonse MINGANA / Çev. Mustafa BAŞ**

**VAFTİZCİ YAHYANIN YENİ BİR HAYAT HİKÂYESİ**

*A New Life of John the Baptist*



## NİKOLAY BERDYAYEV VE SARTRE FELSEFESİNDE KİŞİLİK VE ÖZGÜRLÜK PROBLEMİ

Kasım MÜMİNOĞLU\*

### Öz

Bu çalışmada Berdyayev ve Sartre düşüncesinde kişilik ve özgürlük problemi ele alınmaktadır. Kişilik ve özgürlük problemi felsefe tarihi boyunca filozofların ilgisini çektiği gibi özellikle XIX. ve XX. yüzyıllarda varoluşçu felsefenin de yoğun olarak üzerinde durduğu konulardır. Biz bu çalışmada Rus düşünürü Berdyayev'in Alman düşünürlerden yola çıkarak temellendirdiği personalizm görüşlerini ve Sartre üzerindeki etkilerini incelemeye çalışacağız. Özgürlük ve kişilik sorunu, gerek Rus felsefesi gerekse Batı felsefesinde, ahlak problemini bağımsız, orijinal bir statüde felsefeye yeniden kazandırma çabası olarak kendisini gösterir. Berdyayev'e göre ahlakın kendisi bir "özgürlük felsefesi"dir. Özgürlük sadece değerler alanıyla sınırlı değil, bizzat insanın varoluş kumaşıyla ilişkilidir. Oysa Sartre'a göre özgürlüğün bir temeli yoktur. Aksine, özgürlük bütün şeylerin özüdür.

**Anahtar Kelimeler:** Kişilik, özgürlük, benlik, J. P. Sartre, N. A. Berdyayev

### Abstract

#### **The Problem of Personality and Freedom in the Sartre's and N. Berdyayev's Philosophy**

This study examines the problem of personality and freedom in the thoughts of Berdyayev and Sartre. The problem of personality and freedom has attracted the attention of philosophers throughout the history and it was among the issues on which existentialist philosophy focused especially in the XIXth and XXth centuries. In this study, we will try to examine Russian philosopher Berdyayev's personalist thoughts

\* Yrd. Doç. Dr. Muş Alparslan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, k.mominov@alparslan.edu.tr

## 10 • NİKOLAY BERDYAYEV VE SARTRE FELSEFESİNDE KİŞİLİK VE ÖZGÜRLÜK PROBLEMİ

which were grounded on the philosophy of German philosophers, and his effects on Sartre. The problem of freedom and personality shows itself, in both Russian and Western philosophy, as an effort to the sense that an independent and original status is to be given to the moral problem. This effort, in the Berdyayev and Sartre's existential philosophy, appeared as a problem of personality and freedom. But the way both thinkers solve the problem has led them to different forms of argumentation in their thoughts. In our article, it is an important point to dig deeper into the problem and to compare two different argumentations with each other. In addition, the effort of people in Berdyayev philosophy is directed to the self-recognition/self-knowledge/self-realization. In this context, experimental side of "Existence", for Berdyayev, is "To be internally experience of existence itself"; "It is descend to the mystery of Being". Because, God is the realm of freedom and this area is blessed to human being. According to Berdyayev, the moral itself is "the philosophy of freedom". Freedom is not only restricted to the values sphere; it is, at the same time, associated with the existence of human being. However, according to Sartre, freedom has no ground. On the contrary, freedom is the essence of all things.

**Keywords:** Personality, freedom, ego, J. P Sartre, N. A Berdyayev

Bilindiği gibi kişilik ve özgürlük problemi, Protagoras ve Platon gibi ilkçağ filozoflarından başlayarak felsefe tarihi boyunca tartışılmaya devam etmiştir. Ancak bu konular XIX. ve XX. yüzyıllarda ortaya çıkan varoluşçu felsefe tarafından özellikle ele alınmıştır. Bu bağlamda personalizm de Leibniz ve Kant'ın felsefesinden yola çıkarak gelişmeye başlamıştır. Leibniz'in monatlar konusundaki görüşleri, özellikle Lotzche ve Teichmüller gibi onu izleyenler tarafından geliştirilmiş, kendisi ile Tanrı arasındaki uyum olarak monatların her birinin kendi başına ontolojik merkezinin olduğu fikri ileri sürülmüştür. Leibniz'in, "Ruh ile beden arasındaki metafizik bağ, ruh ile bedenin kişilik olarak adlandırdığı özleri oluşturdukları için vardır ve var olmaya muktedir olmaktadır" şeklindeki düşüncesi özgürlük ve kişiliğin metafizik temellerini oluşturmuştur. Diğer taraftan Kant'ın eleştirel felsefesi de bu geleceğe hız kazandırmıştır. Grebechev'e göre Kant "personalist" kategorileri sistematikleştirirken iki türlü yaklaşımı ortaya koymaktadır: " "Person" kişi, "Personalitat" aşkın olan süje ile "Personlichkeit" kişilik veya şahsiyet diyebileceğimiz durumdur. İlki bireyin oluşum süreci olarak tanımlanabilirken ikincisi kişiliğin özgür iradesiyle ahlaki kuralları yerine getirme olarak tanımlanabilir" (Grebeshev, 2007:503). Fransa'da personalizm kelimesi ilk defa, Renouvier tarafından 1903 tarihinde yazılmış olan "Personnalisme" adlı kitapta kullanıldı (Korneev: 2001: 221-256/ Tavernier, 2009: 361-392). Fransız personalistlerinden Lacroix, Kantçılığın idealist personalizmi, Labertoner'in realist

personalizmi, Marseille, Berdyayev'in varoluşçu personalizmi, Renouvier'in individualist personalizmi, komünistlik ve anarşik personalizm türlerinin var olduğunu belirtir (Grebeshov, 2007:504).

A.A. Gorohov'un dediği gibi Berdyayev'in felsefi mirası XX. yüzyıl batı Avrupa felsefi akımlarına aktif bir şekilde etki etmiştir. Özellikle varoluşçu felsefenin temsilcileri, antropologlar, Yeni Thomistler ve Personalistler Berdyayev'in çalışmalarını yakından takip etmişlerdir (Gorohov, 2009: 114).

Berdyayev ve Sartre felsefesinde kişilik ve özgürlük sorunu, ontoloji açısından sorgulandığında, ortaya koydukları düşünceler bakımından temelde farklılık gösterdikleri görülür. Çalışmamızda bu sorunun esas sebeplerini bu çerçevede ele alarak aydınlatmaya çalışacağız. Bilindiği gibi Sartre, *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde ortaya koyduğu diyalektik yönteminde insanın, kendi yazgısını kendisinin yazmasından ötürü özgür olduğunu vurgulamakla birlikte insanın bir 'birey' olarak dünyaya geldiğini ve fakat yaşam sürecinde çeşitli faktörlerin devreye girmesiyle bir kişilik kazandığını ifade etmiştir (Sartre, 2009: 565). Kişilik tıpkı Jaspers ve Heidegger'de olduğu gibi Sartre'da da insanın varoluşu, diğer bir ifadeyle insanın, insan (kişiliğe sahip varlık) olma durumu, ancak özgür olarak kendilerini seçenler, kendilerini yaratanlar, varoluşlarına 'benimdir', 'benim yapımdır' diyebilenler için mümkündür (Çelebi, 2010: 93).

Berdyayev'e göre felsefenin en önemli problemi kişilik ve özgürlük problemidir. Özgürlük problemini anlamadan kişilik konusuna; aynı şekilde de kişilik problemini incelemeyen özgürlük konusuna açıklık getirmek zordur. Bunun için düşünürün felsefi sistemini kişilik ve toplumun içeriğine dayanarak ve sadece bunun üzerinden anlamak mümkündür; Berdyayev'in kendisi de insan felsefesinin bunun üzerine inşa edilebileceğini ileri sürmektedir. Buna dayanarak Berdyayev'in, kişiliği inkâr eden, hatta onu yutan ya da özmerkezci ve keyfi kişiliği en ücra köşesine kadar anlamasını sağlayan bütün felsefe akımlarına negatif baktığı söylenebilir (Gaydenko, 1993: 6). Çünkü Berdyayev insanın kişiliğini dikkate almayan toplulukları eleştirirken onların bireye sadece başka bir birey karşısında davranışını bir çeşit ihtiyacını karşılamak için baktıklarını dile getirir. Oysa Berdyayev, yeni toplum anlayışında ise bireye gerçek bir kişilik olarak bakıldığını ifade eder. Yeni toplumda 'ben' olan, 'sen' olana karşı sevgi ve kendini feda etme temelinde gerçek bir kişilik elde etmektedir. Berdyayev'e göre böyle bir kişiliğe sahip bireylerin oluşturduğu bu yeni topluluk bu varoluş dünyasında 'Biz' olarak var olmayı

başarabilir. Berdyayev bu düşünceyi şöyle açıklıyor: "...tarihin sonu gelir ve cennete benzeyen yenilenmiş ve aydınlanmış dünya şehri oluşur" (Berdyayev, 1935: 13-19). Bu sebeple Berdyayev'in personalist öğretisinin umutsuzluktan ziyade umutlu bir öğreti olduğu söylenebilir.

### **Berdyayev'da Kişilik ve Özgürlüğün Temeli**

Berdyayev'in felsefesinin temelinde kişiliğin temelini ve anlamını açıklamak yatmaktadır. Bu yaklaşımı onunla okur arasında kurulan kişilik ilişkisinde görmek mümkündür. Berdyayev okura gerçek bir kişilik olarak bakıyor, ona kendisinin bizzat kendisine ait olan varoluşu ile yaklaşmasını sağlıyor ve böylece okur insanlığın var olma sebebini, özgürlüğün anlamını açığa çıkarabilme imkânını buluyor. Bu perspektiften baktığımızda Berdyayev'in felsefesi "insanın özgürce tanıma çabası" olarak görülebilir. Varoluşun deneysel boyutu Berdyayev için "varlığın kendisinin içten tecrübe edilmesi"-dir; "Varlığın gizemine inmektir" (Berdyayev, Naznacheniyeye, 1993: 28). Varlığın gizemine inildiği takdirde "Varlık" insana güç verir ve onu bir davranışa sevk eder. Berdyayev'e göre işte tam da bu nokta kişiliğin temelini oluşturan ahlaki, yaratıcı nokta olabilir.

Kişilik varlıkta temellenmiştir ve kendisini sadece toplumda ortaya koyabilir. Berdyayev'e göre ruh, can ve beden kendi başına var olamaz. İnsan ve ondaki kişilik, canlı-bedensel ve ruhsal olan bu üçlünün sentezinden oluşmaktadır. İnsan varlığının bu dünyadaki trajedisi buna bağlıdır. Kişilik hiçbir zaman kendi başına uzun süre yalnız kalmaz. Çünkü yalnızlık onun için çekilmez olandır. Bunun için o her zaman başkasını aramak zorundadır. Yalnızlıktan kurtuluş ancak objektifleşmekle ve aşkınlaşmakla mümkündür. Berdyayev objektifleşme sürecini bireyin kendi özüne, iç dünyasına yönelik derinleşmesi olarak anlamaktadır. Berdyayev bu problemi *Personalizm ve Marksizm* adlı çalışmasında eleştirel bir biçimde ele almaktadır. Ona göre kişisel devrim, ilk önce her bireyin kendi maneviyatında, kendi iç dünyasında gerçekleşmelidir. Aksi takdirde kişiliğin bu dünyada 'ben' olarak var olmasının bir anlamı yoktur (Berdyayev, Naznacheniyeye, 1993: 30).

Porus'un ifade ettiği gibi Berdyayev'e göre özgürlüğün gizemi akıl ve iyilikle olduğu kadar kötülük ve akıldışılıkla da bağlı bir koşuldur (Porus, 2007: 154). Berdyayev bu düşüncesini *Dostoyevski'nin Dünya Görüşü* adlı çalışmasında dile getirerek 'özgürlük' elde etmek konusunda insanlığın Hristiyanlığa borçlu olduğunu söyler (Berdyayev, 1935: 3-9).

“Hristiyanlık aynı zamanda özgürlüğün irrasyonel başlangıcını açar. İrrasyonel başlangıç hayatın içeriğini açıklar, çünkü orada özgürlüğün gizemi gizlenmiştir”. (Berdyayev, Mirosozertsaniye, 1993: 140).

Ona göre insan yaratılıştan özgürlüğün bütün sonuçlarını kabul ettiği gibi kötülüğün de mümkün olabileceğini kabul etmiştir. Diğer bir ifadeyle insan özgürlüğünden ayrı olan iyilik ve kötülük yoktur. Bundan dolayı insan, kötülüğe karşı olan savaşı kendi iç dünyasında vermelidir. Kötülükle savaşmanın alanı insanın kendi için/de/dir. Fakat bunun sonucu önceden belirlenmemiştir ve bu herkesin kendi manevi, ahlaki çabasına bağlıdır (Berdyayev, 1991: 174, 175).

Berdyayev, *Özgürlüğün Metafizik Problemi* adlı makalesinde özgürlüğün temelini sorgularken, özgürlüğün dinamik bir yapıda olduğunu ve onun ancak insanın kendi iç dünyasına yönelik diyalektiğin yardımıyla anlaşılabilirliğini ifade eder. Berdyayev’e göre Tanrı insanı yokluktan, diğer bir ifadeyle hiçlikten yaratmıştır. Bunun için insan, Tanrı’nın yeryüzünde yarattığı en akıllı yaratıktır. Özgürlüğün temeli ve anlamı insanın kendi kişiliğini kabul etmesiyle ortaya çıkabilir. Berdyayev, insanın kendisini ancak bir “kişilik” olarak, başka bir deyişle “ben” olarak ortaya koyduğu takdirde özgürlüğün bizzat kendisi olduğunun farkına varacağı kanaatindedir. Burada “Ben” olan bireyin bir kişilik kazanması için kendisinin Tanrı tarafından yaratılmasındaki hiçliği sezinlemesi gerekir. O şöyle diyor: “Bizler (paskalya) oruç vasıtasıyla bu hiçliği yani özgürlüğü hissederiz” (Berdyayev, 1928: 41, 53).

Esasında Berdyayev’i kaygılandıran Hristiyan toplumunun düştüğü ruhsal krizdir. Berdyayev bu krizden kurtuluşun gerçek anlamda özgürlük ve kişiliğin yaşanmasıyla mümkün olabileceğini düşünür. Çünkü ona göre Avrupa toplumu Tanrı’nın ölümünü çok çabuk kabullenmiştir. Bu yüzden onların elinde yalnızca bilim, hümanizm ve demokratik ilerleme kalmıştır. Oysa düşünürü göre ruhsal özgürlüğün en önemli değeri “Tarihî Hristiyanlıktır” (Berdyayev, 1932: 56-68).

Öyle anlaşılıyor ki Berdyayev’in ileri sürdüğü kurtuluş, özgürlüğün ve kişiliğin temellendiği Hristiyan (Ortodoks) inançta yatmaktadır. O *Özgürlük Felsefesi* adlı eserinde dinî yaşamın her şeyden önce özgürlüğün temeli olduğunu söyler. Ona göre kilise hayatı ve felsefesi bir özgürlük felsefesidir:

“Dinî yaşam sürmek demek, özgür olmak demektir. Özgürlük sadece dinî yaşamın arzusu ve amacı değildir, özgürlük aynı

## 14 • NİKOLAY BERDYAYEV VE SARTRE FELSEFESİNDE KİŞİLİK VE ÖZGÜRLÜK PROBLEMİ

zamanda bu yaşamın esası ve başlangıcıdır. Kötülüğün gizemi ve onun bağışlanması da özgürlüğe bağlıdır” (Berdyayev, 1991: 174).

Bu anlamda Tanrı özgürlüktür ve özgürlük vermektedir. O bir ‘Efendi’ olmaktan ziyade bir ‘Kurtarıcı’dır. Dünyayı kölelikten kurtarıcıdır. Tanrı özgürlükle özgürlüğe etki ediyor. O kendisini kabul etmek için kimseyi zorlamıyor. *Âlemdeki* yaşamın gizemi de bunda saklıdır (Berdyayev, 1911: 247).

Berdyayev’e göre kişilik ve özgürlük aynı şeydir. *İnsan* özgürlük sayesinde hayatın kehanetli sihirlere kurtulabilir. Böylece ulaşılan kişilik sayesinde insan kendisini var kılabilir. Kişilik, özgürlük gibi insanı yok olmaktan, sihirlere kanmaktan kurtarabilir. Tam tersi ise kişiliği yok ettiği gibi insanın özgürlüğünü de yok eder (Berdyayev, 1911: 147).

### J. P. Sartre’de Kişilik ve Özgürlük

Varoluşçu felsefenin önemli temsilcilerinden biri olan Sartre’ın felsefesi de, tıpkı Berdyayev’da olduğu gibi, esas olarak kişilik ve özgürlük problemi- ne dayanmaktadır. Dolayısıyla bu problemlerin açıklığa kavuşturulması için Sartre’ın varoluşçu felsefesinin temelinde yatan ‘insan’ ve ‘var olma’ probleminin ele alınması gerekir.

Sartre’ın *Varlık ve Hiçlik* adlı eserini bir bütün olarak ele aldığımızda, insanın evrensel boyutlarda düşünebilmesi ve toplumların gelişebilmesi için özgürlük kişiliğin, insanlık ise toplumsal gelişimin en temel koşuludur. Sartre’da özgürlük tüm sosyal yahut çevresel koşullardan bağımsız bir öznenin yaratımı olarak düşünülür. Ona göre özgürlük, insan varoluşunun temel şartıdır: “Aslında biz seçimleri yapan özgür kimseleriz, fakat özgür olmayı seçemeyiz; özgürlüğe mahkûmuz.” (Sartre, 2009: 565). Dolayısıyla Sartre’a göre insan, bilinç ve sorumluluk sahibi bir varlık olarak eylemlerine yön vermektedir. Sartre, ‘*Varoluşçuluk Bir Humanizmadır*’ adlı konuşmasında “... ve, kişi kendisinden sorumludur derken, sadece onun kendi kişiliğinden sorumlu olduğunu nazar-ı dikkate almıyoruz; o aynı zamanda bütün insanlıktan sorumludur...” der (Sartre, 2007: 4). Sartre, bu ifadesinden de anlaşılacağı gibi özgürlük ve sorumluluk kavramlarını birbiriyle ilişkilendirir. Ona göre, özgür olmak, aslında sorumlu olmaktır. Bunu *Akil Çağı* adlı romanının kahramanına ilişkin yorumunda da görmek mümkündür: “Mathieu özgür olmanın sorumsuzluk demek olmaması gerektiğini düşündü!” (Sartre, 1994: 128). Dolayısıyla Sartre’ın düşüncesine bu perspektiften baktığımızda kişilik problemi-

nin temelinde özgürlüğün yanı sıra sorumluluğun da yer aldığını görmemiz mümkündür.

Sartre’de kişilik ve özgürlük problemi karşımıza bir varoluş problemi olarak çıkmaktadır. Sartre’a göre birey, Heidegger’de olduğu gibi, hür bir varlık olarak kendi eylemlerini kendisi belirleyen, dünyevi bir varlıktır. Bu bakımdan ele aldığımızda Sartre’de kişiliğin temeli dünyevi bir varlık olarak insanın yaşam boyunca var olma çabasında gizlenmiştir. Dolayısıyla insan var olmak için, hareket etmek, bir biçimde seçim yapmak zorundadır. Bu sayede insan kendi kişiliğini oluşturur. Sartre’a göre, özgürlük, eylemde bulunmak ve bu eylemi özgür iradeyle seçip seçmemekle doğru orantılıdır. Bu varoluş çabası “sürekli bir oluş, kendini gerçekleştiriş, kendini aşış” tır (Kayra, 2006: 56). Taşdelen’in de belirttiği gibi, “Bir şey yapmak, varoluşu yaratmaktır.” Varoluş eylem ve özgürlüğün ürünüdür. Varoluşun temelini zorunluluk değil, özgürlük oluşturur. Özgürlük, mümkün olandan gerçeğe dönüşmenin, ortaya çıkmanın koşuludur. Bu koşul aynı zamanda varoluşun neden insana özgü olduğunu da açıklar. Varoluş, özgürlük ve bilinçle potansiyel halinde bulunan “özü” elde etmeye yönelik bir çabadır. Sartre’ın deyişiyle, “bir şey yapma” dır. Sadece özgür olarak kendilerini seçenler, kendileri hakkında karar verenler ve seçimde bulunanlar varoluşlarına “benimdir, benim yapımdır” diyebilirler. “Varoluş, erişilmez, sürekli bir yükseliştir, kendimizi aşmadır. Ancak özgür bir seçme ile gerçekleştirilen daha yüksek bir varlığa doğru bir gelişme ile insan var olabilir.” (Taşdelen, 2011: 47).

Sartre’a göre, birey, doğal bir şekilde kendine ait olanla başkasına ait olanı ayırt etmeye başladığı ve kişisel olanla bağıntı kurup onun bilgisini kazandığı andan itibaren ben olur. İnsan artık bu noktadan itibaren bir birey olma, benlik kazanma yoluna girmiştir. Sartre bu noktayı “kendinde varlık” (*l’etre en soi*) ve “kendi için varlık” (*l’etre pour soi*) ayrımıyla ifade eder. Başka bir deyişle, “insanın özü varlığa çıktığında yani varoluşu oluşunca ben olur. Ben aynı zamanda kişidir, kişiliğe sahip olan demektir. Yani insanın varoluşu onun benliğindedir. Bir benin başkası tarafından tanınması, onun kişiliğidir. Sartre’ın ifadesiyle, “kişi, benin başkası tarafından adlandırılmasıdır. O beni başka bir ben, kişi olarak tanır.” (Sartre 2009: 114). Başka bir ifadeyle birey kendi benliğine ve kendi bilincine ancak “Başkası’nın yüz’ü” yani bir başka benlikte, kendisini, kendi benliğini idrak etmekle erişir. Böylelikle Başkası’nın yüz’ünde kendi bilincine varan ‘Ben’ gerçek kişiliği kazanmış olur ve benliğinin temelinde yer alan egoizmden de kurtulmuş olur. Aslında



Sartre, *Ego'nun Aşkınlığı* adlı eserinde 'ben' ve 'başkası' arasındaki bu ilişkiyi Freud'un psikanaliz kuramından hareket ederek ele almıştır. Fakat Sartre daha sonra Freud'un psikanaliz kuramını da eleştirmiştir. Çünkü bilinçte ortaya çıkan bir şey ancak bilinç aracılığıyla anlam kazanabilir. Şöyle ki:

“Filozofların çoğu için ego, bilinçte ikamet etmektedir. Bazıları onun biçimsel varlığının boş bir birleştirme ilkesi olarak “yaşantı”- ların ortasında olduğunu ileri sürmektedir. Bazıları da, çoğunlukla ruhbilimciler, onun maddesel varlığını, psişik yaşamımızın her anında, arzuların ve edimlerin merkezi olarak keşfettiklerini düşünmektedirler. Biz burada egonun, ne biçimsel ne de maddesel olarak bilincin içinde bulunduğunu göstermek istiyoruz: O dışarıdadır, dünyanın içindedir; başkasının egosu gibi, dünyaya ait bir varlıktır.” (Sartre, 2003: 45).

### **N. A. Berdyayev ve J. P. Sartre'de Kişilik ve Özgürlük Problemi**

Aslında her iki filozofun da felsefesi varoluşçu felsefede yatmaktadır. Her iki filozofun da yaşamlarına baktığımızda, Berdyayev'in gençlik yıllarında, Sartre'ın ise olgunluk dönemlerinde Marksizm'e ilgi duyduklarını görebiliriz. Ancak, Berdyayev felsefi düşüncesini bu bağlamda; kişilik ve özgürlük problemini de, Tanrı'nın varlığı ve ona olan inanç üzerinden hareketle temellendirmektedir. Oysa Sartre'ın felsefesinde, Tanrı'ya ve inanca yer yoktur (Porus, 2007: 150). Bu bakımdan Sartre ve Berdyayev'in, ontoloji sorunu üzerinde ileri sürülen sorularda köklü bir biçimde ayrı düşüklerini söyleyebiliriz.

Popova'nın ifade ettiği gibi Berdyayev'e göre varlığın gerçekliği özne için kanıtlanabilir değildir, o hiçbir şeyden türetilemez, onu sadece kabul etmek mümkündür. Ama diğer taraftan özne, tecrübe edilir dünyayı, kendi benliğine yabancılaşmış, harici bir dünya olarak hayal ederek, kendisinden ayırarak sorgulayamaz. Nesnelere dünyası kendi kendine var değildir, nesnelere dünyası insanın doğal dünyası haline gelerek varlık kazanır. Varlık bilince yansımıyor, o kendisini açığa çıkarıyor (Popova, 2010: bkz). “Varlık olarak adlandırılan şey, düşünce ile ideleri bilmekle değil, bütünsel özne ile yani duygu, irade ve bütün yönelimlerle belirlenir.” (Berdyayev, 1952: 143, 342). Berdyayev insanın var olma durumunu geniş bir biçimde almaktadır. Ona göre insanın kişiliği de bu var olma durumu ile ilgilidir. İnsanın bu dünyada var olmasının anlamı kendi varoluşunu kavramasıyla birlikte açığa çıkar ve gerçekte dünya o zaman imkân dünyası haline gelir. Berdyayev bu imkân



dünyasının oluşmasıyla insanın kendi özgürlüğünün gerçekleştirme imkânı bulunduğunu ve kişilik edinme yolunda yaratıcı olduğuna dikkat çeker. Başka bir ifadeyle ‘kavrama’ varlığı varoluşla ‘kavramak’tır. Berdyayev’e göre bu varlığın varoluş olarak ortaya çıkmasının bir yoludur (Berdyayev, 1937: 295-331/1993: 8-12)

Berdyayev, *İnsanın Kişiliği ve Kişilik-üstü Değerler* adlı çalışmasında söz konusu kişilik problemini şu şekilde dile getirmektedir; ona göre insana Tanrı tarafından verilmiş olan en büyük görev, insanın her şeyden önce kendi kişiliğini gerçekleştirme görevidir. Bunu anlamak için ilk önce insan kişiliği üzerindeki farklı bakışlara bakmak gerekir. İnsanın kişiliği üzerinde iki temel bakış açısı vardır. Bu iki bakışın farklı anlamlarda, kendi kanadından değerlendirildiğinde doğruluk içerdiği görülür. Sosyolojik bakış açısıyla değerlendirildiğinde insanın kişiliği toplumun bir parçasıdır ve bundan dolayı da insanın kişiliğine toplumun en ufak parçası olarak bakılmıştır. Kişilik, büyük toplum içinde kaybedilmiştir. Fakat kişiliğe bu şekilde tek açıdan bakılamaz. Aslında insan kişiliği üzerindeki ikinci bakış açısı problemin en zorlu yanıdır. Çünkü bu bakış açısına göre toplum kişiliği oluşturan konumunda değildir; tam tersine toplumu kişilik oluşturmaktadır. Varoluşçu felsefe açısından bakıldığında bunun farkına varmak mümkündür. ‘Varlığın’ gizemi nesnede değil özünde açığa çıkmaktadır. Böyle ele alındığında kişilik toplumun bir parçası değildir; toplum kişiliğin bir parçasından, sadece sosyal yanından başka bir şey değildir. Hatta kişilik ‘Dünya’nın bir parçası değil, dünya kişiliğin bir parçası, kişiliğin kozmik yanıdır. Varoluşçu merkezi nokta ne toplumda ne de nesnede, insan kişiliğinde yani özünde yer almaktadır (Berdyayev, 1937: 294; 293-332) Berdyayev’in görüşlerini bu şekilde bir okuma ile incelediğimizde onun kişilik ve özgürlük problemini temelde ikinci bakış üzerinde çözmeye çalıştığını ifade edebiliriz. Çünkü ona göre insan kendi kişiliğini sadece doğa ve toplumda değil, kişilik üstü değerler alanı olan ‘Tanrı’-sal alanda eksiksiz olarak tamamlayabilir. İnsan Tanrı’yı tanıdığı zaman kendi kişiliğinin ve özgür olduğunun bilincine ulaşabilir. Berdyayev’e göre kişiliğin en son ve de en güçlü tecrübe edildiği an yaşarken değil, insanın ölümü tecrübe edilmesiyle açığa çıkar. Ölüm insanın hem kişiliğinin hem de değer gücünün tecrübe edilmesidir.

Sartre, varoluş felsefesinde özgürlük ve değer fikrini temellendirmek için Berdyayev’den farklı olarak, özgürlük konusundaki ontolojisini üzerinde kurguladığı düşünce biçiminde Tanrı’ya yer vermemiştir. O “kendinde varlık”

ve “kendisi için varlık” tarzındaki görüşüyle bu düşüncesini temellendirdiğini düşünmüştür. Çünkü Sartre’a göre Tanrı’nın olmayışı, insanın özgür olmasının yegâne şartıdır ve insan kendi edimlerinde ve yargılarında varlığa çıkar. Çünkü insan özgürdür. Porus ve Çelebi’nin de ifade ettiği gibi, Sartre’ın “eylemek dünyanın çehresini değiştirmektir” önermesi bir ‘değer’ sorunu olmaktadır. Çünkü burada artık özneliliğin sınırları aşılarak “kendisi için” varlığın dışındaki kendinde varlık alanı ile karşı karşıya gelindiği için, insan edimleri ile eşitlenen özgürlük doğal olarak nesnesini isteyecektir. Bu ise bizi değer sahibi olan diğer insanlarla karşı karşıya getirmektedir. Özgürlük değerli ise, bu, herkes için değerli olmalıdır. İşte bu noktada ortak bir değerden söz etmek mümkün mü? Eğer burada ölçüt “iyi” olan ise o zaman bütün insanlar evrensel olan “iyi” ideasında buluşabilirler mi? “İyi” düşüncesinin ontolojik kaynağı nedir? Eğer her şey bir rastlantı sonucu ortaya çıkmakta ise, “iyi” bir değer olarak rastlantı sonucu mu ortaya çıkmaktadır? (Çelebi, 2010: 100).

Porus’a göre Sartre bu paradoksal durumu “ahlak temeli ile” uzaklaştırmaya çalışmıştır. Ancak bu ne kadar mümkün olabilir? Ahlak, insan ile kültür arasında bir temel olabilir mi? Bize göre onun prensipleri evrensel kültür evrelerinde yatmaktaysa, onlar bu evrenselliğin temelleri olamazlar. Eğer ki ahlak, mutlak içsel olan bir şey ise, o sadece bireye ait olmalı, o zaman da, o “başkası” ile paylaşılmaz ve onun prensipleri kültürel ve evrensel nitelikte olamaz. Bu durumda insana sadece ulaşılabilir ideal olan “varoluşçuluğu özlemek”, kalıyor...(Porus, 2007: 151).

Çelebi’nin belirttiği gibi, Sartre’ın ‘kendinde varlık’ açıklaması kendi içinde bir çelişki arz etmektedir. Bu çelişkinin temeli, değer ölçütünün ne olduğu sorusunun cevapsız kalmasında yatmaktadır. Çünkü ‘kendinde varlık’, şayet kendi kendine oluşmuş ve objektif keyfiliğe sahipse, insan edimlerine göre var olmaması veya mahiyet kazanmaması gerekir. Aksi takdirde ‘objektif’ olarak nitelenmesi doğru değildir. Bu ilişkinin anlamlandırma ve anlam kazanma ciheti ile olduğu söylenebilse dahi, bu durum çelişkiyi ortadan kaldırmaz. Çünkü anlamdan yoksun olan bir varlık alanına işaret edilir ki, söz konusu varlığa anlam vermek aynı zamanda değer vermek olacaktır. Bu durumda da paradoksal bir biçimde ‘değer ölçütü’-nün ne olduğu yine yanıtız kalmaktadır (Çelebi, 2010: 101).

Berdyayev Sartre’ın bu şekildeki akıl yürütmelerini kabul etmez. Ona göre “Sartre gerçekte, kendi gerçekliliğine sahip olmayan, nesnelliliğin, eşyalar dünyasının, fenomenler dünyasının kölesidir. Sartre hiçbir şey, hiçbir şey

olmadığı için gizemli değildir şeklinde düşünmek istiyor” (Berdyayev, 1952: 143, 150). Sartre gibi Berdyayev de özgürlüğün kolay değil aksine zor bir şey olduğunu ve insanın da bu kolaylığa kaçarak özgürlükten vazgeçmemesi gerektiğini söyler. Popova’nın açıklamaya çalıştığı gibi, Berdyayev’de özgürlük varlıktan ayrı düşünülemeyen, bir güç, kaos (khaos)’tur. Rus filozofu özgürlüğü mutlaklaştırarak, özgürlüğün hem Tanrı’dan, hem de insandan gelmesi gerektiği hususunda mesafeli bir yaklaşım sergilemektedir. Oysa Sartre’ın düşüncesinde, özgürlük durumsaldır. Bu özgürlük, bireyin kendi başına karar alması gerektiğinde, onun için sorumluluk alması gerektiği zaman, kesin bir durumda ortaya çıkmaktadır. Böylece özgürlük, insanın yükü halini almaktadır. İnsan özgürlüğe mahkûmdur. Bu da özgürlük yükünün sıkıştırılmaz olduğunu ortaya koymaktadır.

Özgürlük bilinci gerçeğinde korku ile hareket etmek vardır. “Korku, Sartre için, ürkmenin sinonimi değildir. Örneğin yolda giden biri taş kaymasından ürkebilir. Fakat bir çukura düşmek veya kendini çukura atmak ise ürkme değil korkudur. Korkuyu yaşayan insan içgüdüsel olarak geçmiş ile geleceği arasındaki hiçliği veya özgürlüğü hisseder. İçgüdüsellik olmadığı durumlarda ise insan, “seçimden özü” ayıran bu “hiçliği” fark edemez. Bunun için korkuyu tecrübe edemez” (Popova, 2010: bkz). Sartre, bu örnekte korkuyu uçurumun kenarındaki bir baş dönmesi ile karşılaştırmaktadır. İnsan kendi özgürlüğünü kendisinden saklamaya çalışabilir. Bunun için kendi sorumluluklarını başkasına, örneğin topluma, diğer bireylere ve hatta ilahi kadere bile yükleyerek kaçmak isteyebilir. Bu Sartre için kendini kandırmadır. Birey seçme özgürlüğünde bütünüyle sorumluluktan kaçamaz. Çünkü özgürlük onun omuzundadır.

Sartre, özgürlük anlayışını da, varoluşun özden önceliği ilkesinde olduğu gibi, Tanrı’nın yokluğu düşüncesine dayandırmaktadır. “Bu demektir ki, insan kendi başına bırakılmıştır; ne içinde dayanabileceği bir destek, ne de kendi dışında tutunabileceği bir dal; artık hiçbir özür ve dayanak kalmayacaktır.” (Sartre, 1985: 71). Oysa Berdyayev’in düşüncesinde, özgürlük, tıpkı Jaspers’ta olduğu gibi, hem varoluşu gerçekleştirmenin hem de Tanrı inancının gereğidir. “Bana kendi varlığım özgürlüğüm içinde verilmiştir” diyen Jaspers, Tanrı inancının, dünyayı algılamasının sınırlarından değil, kendi kişisel özgürlüğünden geldiğini söyler: “Gerçekten, kendi özgürlüğünün bilincine varan insan, kesinlikle Tanrı’ya ulaşır. Özgürlükle Tanrı birbirinden ayrılmaz.” (Jaspers, 1991: 4965).

Berdyayev'e göre de özgürlük, tanrısal yaşamdır ve özgürlüğü insana Tanrı bahşetmiştir. Berdyayev düşüncesinde yalnızlık Sartre'de olduğu gibi çok katı bir şekilde sınırları çizilmiş bir şey değildir. Berdyayev'in ifade etmek istediği şey yalnızlıkta insanın kendi başına olmadığıdır. Çünkü ona göre, yalnız olmak demek kendi iç dünyasında Tanrı ile birlikte olmak demektir. Dolayısıyla yalnız dediğimiz birey, eğer gerçek anlamda Tanrı bilincine ulaşmış ise, artık yalnız değildir. Berdyayev'in açıkça söylemek istediği şudur: insanın kişiliği yalnızlık zamanlarında ortaya çıkar.

*Varoluşçuluk bir Humanizmadır* adlı çalışmasında Sartre, Berdyayev'in Dostoyevski hakkında dile getirdiği "Tanrı yoksa her şey mübahdır" şeklindeki görüşü üzerinde ileri sürdüğü düşünceye karşı, "Her şey mübahdır, çünkü Tanrı yoktur der. Ona göre insan dünyaya fırlatılmış yalnız varlıktır, insanın ne kendisine ne de dışında olan bir şeye dayanacak bir durumu yoktur, her şeyden önce, insanın bir gerekçesi yoktur." (Çelebi, 2010: 95). Bu düşüncesinde Sartre "varlık özden önce gelir" prensibini ileri sürmekle, aslında kişilik ve özgürlük problemine bir çözüm bulduğu kanaatinindedir. Sartre'a göre insan, birey olarak doğar, fakat yaşam sürecinde çeşitli faktörlerin etkisiyle 'kişilik' kazanır (Popova, 2010: bkz).

Dolayısıyla, Berdyayev ve Sartre'ın düşünceleri kişilik ve özgürlük problemini çözümlenme bakımından benzerlik gösterse de, bu çözümlenmeleri dayandırdıkları esaslar farklılık arz etmektedir. Aslında her iki filozof için de bu dünya, üzerinde pasif bir şekilde düşünülmesi gereken değil, aktif bir şekilde tecrübe edilmesi gereken bir yerdir. Ancak Sartre'ın insanı dünyaya bırakılan bir varlık olarak görmesi, değer problemi açısından bakıldığında, kişilik ve özgürlük probleminin çözümlenmesinde ciddi çıkmazlara yol açmıştır. Şöyle ki, Çelebi'nin ifade ettiği gibi, 'bırakılmışlık' anlayışında Sartre özgürlüğün bizatihi varoluşundan ileri geldiğini iddia ediyor olsa da, 'bırakılmışlık' felsefesinin bütün varlık ve değer alanının temelini oluşturması temelsizliğin başka bir ifadesi olmaktadır. Özetle Sartre tarafından özgürlüğe mahkûm edilen insan, nasıl ki ontolojik olarak temellendirilmemişse, özneyi varlık alanına çıkarma çabası olan özgürlük de aynı temelsizlik üzerinde inşa edilmeye çalışılmıştır. Bunun ise nihilizm olduğu söylenebilir (Çelebi, 2010: 101). Dolayısıyla ontolojik perspektiften bakıldığında, Sartre'ın kişilik ve özgürlük problemi açısından insana yüklemiş olduğu anlam, varlığı hiçliğin kucağına bıraktığı için, varlık ve özgürlük alanını temelsiz ve köksüz bırakmıştır. Oysa Berdyayev'in düşüncesinde bu alan derin kökleri olan bir temele dayandı-

rılmıştır. Şöyle ki Berdyayev, özgürlüğün bizzat Tanrı'nın kendisi olduğunu iddia eder. Çünkü Tanrı özgürlük alanıdır ve insana bu alan bahşedilmiştir. İnsan bu özgürlük sayesinde dünyadaki kötülüklerden kendisini kurtarabilir. Berdyayev Özgürlük Felsefesi adlı çalışmasında özgürlüğe ulaşmanın yolunun inançtan geçtiğini savunmaktadır. İnsan kendisini inançla var kılabilir. Çünkü inanç sayesinde doğmuş olan kişilik, insanın özgürlük alanı ile yani Tanrı ile tanışmasını mümkün kılar. Bu özgürlük insanı yok olmaktan, sihirlerle kanmaktan kurtarabilir. Tam tersi ise kişiliği yok ettiği gibi insanın özgürlüğünü de yok eder. Kişilik ve özgürlük aynı şeydir (Berdyayev, 1911: 248).

Sonuç olarak Berdyayev ve Sartre felsefesine kişilik ve özgürlük probleminin ontolojik düzlemde ele alındığını söylemek mümkündür. Ne var ki, çalışmamızda da ortaya koymaya çalıştığımız gibi, varoluşçu felsefenin temelinde yatan varlık sorunu açısından kişilik ve özgürlük problemine bakıldığında, Sartre ve Berdyayev'in dayandığı esaslar farklılık arz etmektedir. Şöyle ki, Sartre insanın özgür olmasının temel şartının onun 'kendisi için' varlık olarak hareket ettiği eylemlere bağlanmıştır. Hatta Sartre için evrensel değer diye bir şey yoktur; her birey kendi değerlerini kendisi belirlemektedir. Berdyayev için ise, "her türlü değer sadece kültürel anlamda ilahi olanın tarihsel süreçte ifade edilmesidir" (Berdyayev 1969: 87). Değerler dünyası Sartre'de olduğu gibi statik kalan, hareket etmeyen, insanüstü olarak kalan değildir. Değerler dünyası insanın ulaşabileceği, başka bir ifadeyle ona açık olan bir dünyadır. Yine değerler dünyası Sartre'de olduğu gibi insanın sadece psikolojik kaygılarından da ibaret değildir. Berdyayev'e göre değerlerin çok derin kökleri vardır. Bu bakımdan Berdyayev'in felsefesinde kişilik ve özgürlük probleminin Tanrı'dan bağımsız olmadığını, hatta Tanrı olmaksızın bir anlam kazanamayacağını söylemek mümkündür. Oysa Sartre'da kişilik ve özgürlüğün temeli bireysel alana bırakıldığı için onun ontolojik statüsü hiçliğin kucağına bırakılmıştır. Bu durum tıpkı kör bir kuyuya atılmışlığa benzer. Dolayısıyla bireysel olan evrensel değerlerin bağlarından ve köklerinden de yoksun bırakılır.

Özgürlük ve kişilik sorunu, gerek Rus felsefesi gerekse Batı felsefesinde ahlak problemini bağımsız, orijinal bir statüde felsefeye yeniden kazandırma çabası olarak kendini göstermektedir. Berdyayev'e göre ahlakın kendisi bir "özgürlük felsefesi" dir. Özgürlük sadece değerler alanıyla sınırlı değil, bizzat insanın varoluş kumaşıyla ilişkilidir. Oysa Sartre'a göre özgürlüğün bir temeli yoktur. Aksine, özgürlük bütün şeylerin özüdür.

### Kaynaklar

- Бердяев. Н. А. (1935). «Персонализм и марксизм. Журнал “Путь” №48 3-19.
- [Berdyayev. N. A. (1935). “Personalizm & Marxsizm”, *Put*. № 48. 3-19.]
- Бердяев. Н. А. (1937). «Человеческая Личность и Сверхличные Ценности» Общество Политический и Литературный Журнал; Современные Записки, XLIII, Париж 293-332. [Berdyayev.N.A. (1937). “Chelovecheskaya Lichnost i Sverhlichniye Sennosti”, *Obshestvo Politicheski i Literaturny Journal; Sovremenniy Zapiski*, XLIII, Paris 293-332.]
- Бердяев. Н. А. (1928). «Метафизическая Проблема Свободы» Путь № 48. 9 Париж. 41-53. [Berdyayev. N. A. (1928). “Metafizicheskaya Problema Svobody” *Put* № 48. 9 Paris 41-53.]
- Бердяев. Н. А. (1969). Смысл Истории, Опыт Философии Человеческой Судьбы, Париж. Ymca-Press. [Berdyayev.N.A. (1969). *Smysl Istorii, Opyt Filosofii Chelovecheskoy Sudby*, Paris: Ymca-Press.]
- Бердяев. Н. А. (1993). О Назначении Человека, Москва; Республика. [Berdyayev. N.A. (1993). *O Naznacheniiye Cheloveka*, Moskova: Respublika.]
- Бердяев. Н. А. (1993). Миросозерцание Достоевского, О Русских Классиках, Москва. [Berdyayev. N.A. (1993). *Mirosozertsaniye Dostoyevskogo, O Russkih Klassikah*, Moskova.]
- Бердяев. Н. А.(1932). Самопознание, опыт философской автобиографии. Москва. [Berdyayev. N.A. (1932). *Samopoznaniye*, (opit Filosofkoy Aftobiyografii). Moskova.]
- Бердяев. Н. А. (1932). «Духовное Состояние Современного Мира» Путь. № 35. 56-68. [Berdyayev. N.A. (1932). “Duhovnoye Sostoyaniye Sovremennogo Mira”, *Put*. № 35. 56-68.]
- Бердяев. Н. А. (1911). Философия Свободы, Январь, Москва; Библиотека «Вехи» 2000) <http://vehi.net/berdyayev/index.html> 00:48 01.07.2015. [Berdyayev. N.A. (1911). *Filosofya Svobody*, Yanvar, Moskova; (Biblioteka “Vehi” 2000) <http://vehi.net/berdyayev/index.html> 00:48 01.07.2015.]
- Бердяев. Н. А. (1952). Экзистенциальная Диалектика Божественного и Человеческого, Париж, Ymca-Press, Москва АСТ. [Berdyayev. N. A. (1952). *Ekzistentsial'naya Diyalektika Bojestvennogo i Chelovecheskogo*, Paris Ymca-Press; Moskova АСТ.]
- Çelebi, Emin. (2010). “J.P. Sartre’da Özgürlüğün Ontolojik Temelleri Üzerine”, *SÜİFD*. 2010./30. 93-104.
- Гайденко. П.П. (1993). Мистический Революционаризм Н. А. Бердяева// Бердяев. Н.А. О Назначения Человека, Москва. [Gaydenko. P.P. (1993). *Misticheskiy Revolyutsionarizm N. A. Berdyayeva//Berdiyayev, N. A., O Naznacheniiye Chelolveka*, Moskova.]
- Горохов. А. А. (2009). Н.А. Бердяев, И. Э. Мунье, Два Опыта Построения Персоналистических Философии, «Вече» Журнал Русской Фило-

- софии и Культуры, Выпуск 19, СПб. 114-120. [Gorohov A.A. (2009). N. A. Berdyayev, I.E. Mun'ye, Dva Opita Postroeniya Personalisticheskikh Filosofii, "Veche" Journal Russkoy Filosofii i Kulturi, Sayı19-SPB. 114-120. (çev. Kasim MOMİNOV), Personalizmin iki Kurucuları N. A. Berdyayev ve Emmanuel Mounier, "Mütefekkir" Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Cilt 2, Sayı 4, Aralık 2015, s. 405-410.]
- Гребешев. И. В. (2007). «Об Основных Направлениях Русского Персонализма», Вестник МГТУ. Том (11) № 3 503-508. [Grebeshov. I. V. (2007). "Ob Osnovnih Napravleniyah Russkogo Personalizma", Vestnik MGTU, Tom (Cilt) 11 No3. 503-508.]
  - Kayra, B. (2006). *Jean Paul Sartre'in Özgürlük Anlayışı, Yüksek Lisans Tezi. İstanbul- Ekim: İstanbul Üniversitesi.*
  - Корнеев М. Я. (2001). Хадеггер и Современная Философия в Странах Мусульманского Востока; Хайдеггер и Восточная Философия: поиски взаимодополнительности культур. Ред. М.Я. Корнеев, Е.А. Торчинов. 2-е издание Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. Стр. 221-256. [Korneev M.YA. (2001). *Heidegger i Sovremennaya Filosofiya v Stranah Musulmanskogo Vostoka; Heidegger i Vostochnaya Filosofiya: poiski vzaimodopolnitel'nosti kul'tur.* ed. M.YA. Korneev, E.A. E.A. Torchinov. 2 -e izdaniye St. Petersburg: St - Peterburgskoye filosofskoye obshchestvo, 2001. s.221-256.]
  - Levinas, Emmanuel. (2004). "Öteki İnsanın Hakları", Çev. Özkan Gözel, *Tezkire, Ankara, Sayı:38-39.* 127.
  - Порус. Я. Н. (2007). Н.А. Бердяев: Эскаatalogия Свободы; Н. А. Бердяев и Единство Европейского Духа, под редакцией, Владимира Поруса, Серия «Религиозная Мыслители» Москва Библийско-Богословский Институт св. Апостола Андрея, Москва. [Porus, Ya. N. (2007). *N. A. Berdyayev: Eskatologiya Svobody; N. A. Berdyayev i Yedinstvo Yevropeyskogo Dukha,* Pod Redakcii, Vladimira Porusa, (Seriya "Religioznaya Mısliteli") Moskova Bibleysko-Bogoslovskiy İnstitut sv. Apostola Andreya, Moskova.]
  - Попова. О.В. (2010). «Бердяев. Н.А. и Сартр Ж. П. Два Плюса Экзистенциальной Философии» УДК 141. 32 № 1. (01.08.2015: 17:39). <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2010/1/Popova>. [Popova. O.V. (2010). "Berdyayev. N.A. i Sartre J. P. Dva Plyusa ekzistentsial'noy Filosofii", *UDK 141. 32 No. 1.* (01.08.2015: 17:39). <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2010/1/Popova>.]
  - Жасперс. К. (1991). Смысл и Назначение Истории. Москва. Политический Литературы. [Jaspers.K. (1991). *Smisl i Naznachenıye Istorii.* Moskova. Politicheskoy Literaturı.]
  - Johan De Tavernier. (2009). The Historical Roots of Personalism: From Renouvier's Le Personnalisme, Mounier's Manifeste au service du Personnalisme and Maritain's Humanisme integral to Janssens' Personne at Societe, *Ethical Perspectives, K. U. Leuven*, 16 No 3 (2009) pp.361-392.
  - Sartre, J. P.(1985). *Varoluşçuluk*, Çev. Asım Bezirci., Mayıs. İstanbul: Say Yay.



**24 • NİKOLAY BERDYAYEV VE SARTRE FELSEFESİNDE KİŞİLİK VE ÖZGÜRLÜK PROBLEMİ**

- Sartre, J.P. (1994). *Akıl Çağı, (Özgürlüğün Yolları 1)*, Çev. Gülseren Devrim. Can Yay.
- Sartre. J. P. (2009). *Varlık ve Hiçlik*, Çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çetinkaya Eksen, İstanbul: İthaki Yay.
- Sartre, J.P. (2003). *Egonun Aşknlığı*, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul: Alkim Yay.
- Sartre, J.P. (2007). *Existentialism is a Humanis*, Trs. By Carol Macomber Yale University Press, London.
- Taşdelen. V. (2011). “Varoluş Felsefelerinde Varoluşun Özden Önceliği Sorunu”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy Volume 1 Issue 1 June*. 27-55.



## KOZMOLOJİK DELİL\*

**Metin PAY\*\***

### Öz

Kozmos olarak kabul edilen evrenin açıklanmasına dayanan kozmolojik delil, teistik delillerin en eskisidir. Platon ve Aristoteles'in delillerinin çıkış noktası evrendeki hareketin kökenini soruşturmadır. Kozmolojik delili Fârâbi İmkân delili, İbn Sina İlk Neden delili, Gazali Hudûs delili formunda inşa etmişlerdir. Delilin önemli kavramlarından birisi olan nedensellik, David Hume'dan önce Gazali tarafından eleştirilmiş ve neden ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğu reddedilmiştir. Ancak neden-sonuç ilişkisine dair bilgimizi Allah'ın yaratmasına bağlamakla evrenle ilgili bilgimizi teminat altına alarak düzensizliğe imkân tanımamıştır. Leibniz, Yeter-Sebeup ilkesi ile delilin en güçlü formlarından birini inşa etmiştir. Kozmolojik delilin yeni bir biçimi çağdaş filozoflardan Richard Swinburne tarafından geliştirilmiştir. Onun tümevarımlı delilinde, evren ve evrendeki olgular, Tanrı'nın varlığı hipotezine eklendiğinde, hipotezin ihtimalini artırır. Tümevarımlı kozmolojik delilin yüksek olasılık bildirmesi, onun Tanrı inancımız için iyi bir gerekçe olduğunu gösterir. Bu makalede kozmolojik delille ilgili bazı kavramlar analiz edilmiş ve delilin farklı biçimleri incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kozmos, nedensellik, imkân, Yeter-Sebeup ilkesi, tümevarım, basitlik, kişisel açıklama.

### Abstract

#### The Cosmological Argument

The Cosmological Argument which is based on the explanation of the universe known as cosmos is the theistic argument. The starting point of Plato's and Aristotle's arguments is to inquire the origin of the movement in the universe. The Cosmological Argument was constituted in the form of the Argument from Contingency by Al-Farabi, the First Cause Argument by Ibn Sina and the Kalam Cosmological Argument

\* Bu makale, "Kozmolojik Delil ve Richard Swinburne" isimli yüksek lisans tezin-den türetilmiştir.

\*\* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, paymetin@hotmail.com

by Al-Ghazali. The causality which is one of the important concepts of the argument was criticized by Al-Ghazali before David Hume and the necessity of relation between cause and effect was denied by him. But he warranted our knowledge about universe and did not allow for randomness by attributing our knowledge about cause and effect to Allah's creation. The new theories in physics about the nature and the beginning of the universe reveal new forms of argument. Leibniz constituted one of the most strong versions of the argument with the Principle of Sufficient Reason. A modern version of the Cosmological Argument was developed by one of the contemporary philosophers, Richard Swinburne. In his inductive argument, when the universe and its facts are added to the hypothesis of God's existence, it increases the probability of that hypothesis. Indication of high probability of inductive cosmological argument makes it a good justification for our belief in God. In this article some concepts related to Cosmological Argument are analyzed and various versions of the argument are examined.

**Keywords:** Cosmos, causality, contingency, the Principle of Sufficient Reason, induction, simplicity, personal explanation.

## GİRİŞ

Din felsefesinin temel konularından birisi olan Tanrı'nın varlığının kanıtlanması, felsefe tarihi boyunca pek çok filozofun sistemlerinin de önemli bir parçasını oluşturmuştur. Onların getirdiği kanıtlar içerisinde, Hegel'in de belirttiği gibi felsefe tarihinin en eski kanıtı olan kozmolojik delilin ayrı bir yeri vardır. Evreni ve evrendeki olguları açıklayarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan kozmolojik delil, hareket noktaları itibariyle farklı biçimlerde ifade edilmiştir. Hareket ve değişmeyi esas alan *İlk Muharrik Delili*, varlıkların ezeli olmayıp bir başlangıcı olduğu görüşünden yola çıkan *Hudus Delili*, evrenin mahiyetini zorunluluk ve imkân kavramlarıyla açıklamaya çalışan İmkân delili, nedensellik ilkesini esas alan *İlk Neden Delili* bunlardan bazılarıdır.

Yapısı gereği evrenden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya dâyanan kozmolojik delilin hareket noktası, var olan bir şeyin var oluşunun ve daha geniş anlamıyla var oluşunun kökeninin yeterli bir açıklamasının yapılması gerektiridir (Margenau; Varghese, 2002:35). Yani bir olgu olarak evren vardır ve onun niçin ve nasıl var olduğu, varlığını nasıl devam ettirdiği, ondaki oluş ve hareketin kaynağının ne olduğu gibi sorular açıklanmaya muhtaçtır. Dolayısıyla bu delil, hem amaçlarından biri doğanın araştırılması ve ona dair evrensel bir açıklama getirmek olan felsefenin hem de teolojinin en köklü ve güçlü delili olmuş, gerek filozoflar, gerekse din bilginleri en fazla bu delil ile

meşgul olmuşlardır (Aydın, 1994:40). Ayrıca ilahi dinlerin kutsal kitaplarındaki evrenle ilgili ifadelerin çokluğu delili ön plana çıkarmış ve inananlarca Tanrı'ya inanmak için bir gerekçe olarak gösterilebilmiştir.

Bu çalışmamızın amacı kozmolojik delili savunan filozoflardaki farklı biçimleriyle ele alarak anlaşılmasına katkıda bulunmaktır. Bunu yapmak için de öncelikle delille ilgili kozmos, kaos ve nedensellik kavramlarını analiz edeceğiz. Daha sonra felsefe tarihinde geliştirilen önemli kozmolojik delil örneklerini açıklayacağız.

## I. Kozmolojik Delille İlgili Kavramlar

### a. Kozmos ve Kaos

Kozmolojik delil, adından da anlaşılacağı üzere evrenin kozmos olduğu gerçeğinden hareket eder. O halde kozmos ne anlama gelir? Kozmos genellikle bütün olarak dünya ve özellikle düzenli ve bir yasayla yönetilen dünya anlamında kullanılmıştır (Blackburn, 1996:85). Düzen kavramının öne çıktığı bir başka tanıma göre kozmos, en büyük ölçekte düzen, yapı ve biçime sahip olan, bütünlüğü içinde evrendir (Osserman, 2003:206). Evreni ilk defa kozmos olarak tarif eden Pythagoras'a göre, matematiksel orantılarla izah edilebilen evrende kozmik ahenk bulunmaktadır (Peters, 2004:202). Platon'da kozmos, uyumlu ve düzenli olan ideler âlemidir. Bu kozmosun tepe noktasında iyilik idesi, yani mükemmellik idesi vardır. Onun kozmosu duylardan ziyade akılla kavranan bir kozmostur (Birand, 1987:56). Aristoteles'de kozmos, düzen ve evrensel uyum halindeki doğa ya da evrenin bütünü anlamında kullanılmıştır (Aristoteles, 1996: 95;500). Yani, genel olarak düzenli bir bütün olarak evrene kozmos denilmiştir.

Kozmosun zıddı olan kaos terimi, evrenin kozmos olmadan önceki karmaşık halini ifade etmek için kullanılır (Bolay, 1997:245). M.Ö. 8. yüzyılda Yunanistan'da yaşamış olan ve terimi ilk kullanan Hesiodos'a göre, düzenleyici güçlerin müdahalesiyle Kaos, Kozmos'a dönüşmüştür ve onun bu açıklamasından sonra terim düzensizlik ve karmaşıklık durumunu anlatmak için kullanılmaya başlanmıştır (Timuçin, 1994:186).

Çağdaş din filozoflarından Richard Swinburne, kozmos için "karmaşık (complex) fiziki evren" ifadesini kullanır. O, fiziki evren ile başka bir fiziki evreni değil, birbirleriyle uzaysal olarak ilişkili fiziki objelerin oluşturduğu fiziki evreni kastettiğini söyler. Uzaysal olarak birbirleriyle ilişkili olması,

birbirlerine belli bir mesafede ve yönde olmaları anlamına gelir. Bu evrende galaksiler, yıldızlar, yeryüzü de dâhil olmak üzere gezegenler, onların üzerindeki nesnelere ve bunlar arasında da gazlar vardır. Onun karmaşık ile kastettiği düzensizlik ya da belirsizlik değil, evrendeki objelerin çeşitliliğidir (Swinburne, 1991:116).

Buna göre, evrenimiz kaos değil de kozmos ise, ya da kaostan kozmosa dönüşmüşse, bunu sağlayan etmen nedir? İşte evrenin bir olgu olarak kozmos oluşunun açıklanma ihtiyacı, kozmolojik delilin de hareket noktasını oluşturur.

### **b. Nedensellik:**

Her olayın bir nedeni olduğunu dile getiren nedensellik ilkesinin, kendisinden ziyade anlaşılma şekli önemlidir. Bir şeyin varoluşunun nedeni olduğunu belirtmekle, varoluşun ortaya çıkışında bu nedenin zorunlu olduğunu belirtmek birbirinden farklıdır. Nedensellikle ilgili tanımlar, ampirik nedensellik ve metafizik nedensellik olarak iki kısma ayrılabilir. Ampirik nedenselliğe göre, her bir olayın nedeni kendisinden önceki olay veya olaylardır. Klasik determinizme götüren bu tür nedensellik anlayışı, olaylar evreninin dışında, mutlak irade gibi bir sebebi kabul etmez. Metafizik nedensellik ise, olaylar evreni dışında fail bir cevherin, yani evrendeki bütün olayların meydana gelmesine sebep olan yegâne bir gücün kabul edilmesidir (Öztürk, 2004:12). İşte Tanrı'nın varlığı hakkında teistik deliller geliştiren düşünürlerin farklı şekillerde de olsa dayandıkları nedensellik, metafizik nedenseliktir.

Platon'un ideler âlemi ve görüşler âlemi ayırımında ideler, görüşler dünyasındaki varlıkların nedeni olarak gösterilse de (Birand, 1987:57) Aristo'da neden kavramının daha sistemli ve merkezi bir yeri vardır. O, neden kavramının tanımını madde, form, fail ve gaye neden olmak üzere dört neden üzerine inşa eder. Bu dört neden, her varlığın meydana gelmesini sağlar (Aristoteles, 1996:236-238). Fakat Aristoteles'de İlk Muharrik, nedensellik ilkesinin bir sonucu olmayıp, bu ilkeye tabi değildir. İlk Muharrik'in kendisi hareketsizdir, fakat evrendeki hareketin başlatıcısıdır.

Nedensellik konusu, İslam düşünürlerinin de ele aldığı temel konulardan biridir. "Her olayın bir sebebi vardır" önermesi İslam filozoflarına göre kesin bir ilkedir. Farabi'ye göre, felsefe öğrenmenin asıl amacı Tanrı'nın bir olduğunu ve her şeyin fail nedeninin o olduğunu öğrenmektir (Farabi, 2003:114). Göklerin dairesel hareketi, dört unsurdaki değişimler yoluyla oluş ve bozuluş

âlemindeki değişmelere neden olur (Farabi, 2003:121). Sudur kuramına dayanan Farabi kozmolojisine determinizmin hâkim olduğu görülür, fakat bu determinizmin kaynağı bütün varlıkların kendisinden sudur ettiği Tanrı'dır.

Nedensellik bahsine felsefesinde geniş olarak yer veren filozoflardan biri de İbn Sina'dır. Tanımlar Kitabı'nda nedeni "kendi bilfiil varlığından bilfiil başka bir zatın var olduğu; fakat kendinin bilfiil olması ona bağlı olmayan her bir zattır" (İbn Sina, 2013:62) şeklinde tanımlayan İbn Sina'ya göre, evren neden-sonuç ilişkileri ile oluşan olaylardan meydana gelen bir bütündür. Zorunlu varlık olan Tanrı'nın kendisi nedensizdir ve nedenlerin nedeni, yani İlk Neden'dir. (İbn Sina, 2013:36) Farabi gibi onun kozmolojik sistemine de Tanrı'nın kaynaklanan metafiziksel bir determinizm hakimdir. Bu, evrendeki fiziki determinizmin de nedenidir.

Nedensellik ilkesine, İslam düşüncesi geleneğinde en ciddi eleştirileri yöneltten Gazali'nin bu eleştirileri, onun sisteminin en orijinal tarafını oluşturur. Zira, Batı felsefesinde, neden ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğunu reddeden David Hume'un etkisi göz önüne alındığında, Gazali düşüncesinin önemi daha iyi anlaşılacaktır.

Gazali'ye göre, neden ile nedenli arasında var olduğu ileri sürülen ilişkinin kaynağı alışkanlıktır, aralarında birinin varlığı, diğ erinin de varlığını gerektiren zorunlu bir ilişki yoktur. Mesela, su içmek ile suya kanmak, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak, güneşin doğmasıyla aydınlık, boynun kesilmesi ile ölmek, ilaç içmek ile iyileşmek arasındaki ilişki ona göre zorunlu değildir. Bizim onları gerçek neden olarak görmemiz, Allah'ın birbiri ardına yaratmış olmasından dolayıdır. Allah, boyun kesilmeksizin ölümü yaratabileceği gibi, boyun kesilmekle hayatı devam da ettirebilir (Gazali, 2005:166).

Gazali, nedenle sonuç arasındaki ilişkinin reddedilmesinin ortaya çıkacağı sorunlara dayanarak kendisine yapılacak muhtemel itirazları da cevaplandırır. Mesela, evine kitap bırakan birinin, döndüğünde o kitabın aklı başında bir gence veya bir hayvana dönüşmesi, evine çocuğunu bırakan bir kimsenin, döndüğünde onun köpeğe dönüştüğünü görmesi mümkün müdür?

Bu çeşit varsayımların çoğaltılabileceğini belirten Gazali, bu tür olayların meydana gelmesinin mümkün olduğunu, fakat Allah'ın mümkün olan bu olayları gerçekleştirmeyeceğine dair bizde bilgi yarattığını söyler. Bu bilgiye göre olayların art arda sürüp gideceği, geçmişteki oluş tarzından sapma göstermeden meydana geleceğine dair bizde bilgi oluşur. Allah olayların olağan

akışına aykırı olayları, kendisi için mümkün olsa da her zaman yaratmayacağına dair bizde bilgi yaratmıştır. Şayet böyle olmasaydı ilme karşı güven ortadan kalkardı (Gazali, 2005:170-172).

Gazali aslında günlük hayatımızın bir parçası olarak tecrübe ettiğimiz nedenselliği inkâr ediyor değildir, onun reddettiği sadece bu ilişkinin zorunlu olmasıdır. Günlük hayatımızda gözlemlediğimiz neden-sonuç ilişkisini bizde yaratan da Allah'tır, dolayısıyla bu gözlemlerimiz anlamsız değildir. Yani o, nedenlerin mümkün oluşunu kabul etmekle, düzensizliğe ya da tesadüfiliğe imkân tanımamış, nedenlerin “neden” oluşunu mutlak varlığın iradesine bağlayarak evren hakkındaki bilgimizi de teminat altına almıştır.

Gazali'nin nedensellik görüşünü ele alarak geçersiz olduğunu göstermeye çalışan İbn Rüşd'e göre, nedenlerin varlığının inkârı bir safsatadır. Zira bir şeyin nedeninin ne olduğunu bilmemek, nedeni inkâr etmeyi değil, onun araştırılmasını gerektirir. Evrendeki nedenle sonuç arasındaki ilişkinin zarureti, evrendeki düzenin teminatıdır (İbn Rüşd, 1986:190).

Yeniçağda Newton'un fizik görüşü çerçevesinde belirlenen evren tasavvuru, nedenselliğin tam anlamıyla determinizme dönüşmüş şekli idi. Newton mekaniğine göre, bir fiziki sistemin belli bir zamandaki durumunu, yani konumunu ve hızını biliyorsak, diğer herhangi bir zamandaki durumunu da kesin olarak belirleyebiliriz (Ruelle, 1988:26). Böyle bir evren, her bir olaya başka bir “belirli” olayın neden olduğu, böyle olduğundan başka bir şekilde olması mümkün olmayan, parçalarının düzenli şekilde çalıştığı karmaşık bir makineye benzer ve mekanik sistemin kendisi dışında bir nedene ihtiyaç duymaz. Evrende olağanüstü ve aklımızı aşan herhangi bir ilke yoktur.

Aslında Newton'un kendisi dindar bir Hristiyan olarak mekanik sistemi için bir başlangıç durumu öngörmüş ve bunu da Tanrı'ya dayandırmıştır. Ona göre, evrenin başlangıç durumunda Tanrı'nın iradesini kabul etmemek, bizi “kör metafiziksel zorunluluk”a götürürdü ki, böyle bir zorunluluğun da evreni meydana getirmesi mümkün değildir (Newton, 1988:119). Newton'un bu görüşü, sonraki aşamalarda Tanrı'yı gerektirmediği şeklinde yorumlansa da, onun mutlak zamanı ve mekanı Tanrı'nın her zaman ve her yerde var olmasının sonucu olarak görmesi (Erdem, 2006:14) bu yorumu tartışmalı kılar. Fakat P. S. Laplace, Newton'un sisteminin Tanrısal bir müdahaleye gereksinimi olmadığını belirterek mekanizmi en ileri safhasına taşımıştır (Cevizci, 2002:652).

Batı felsefesinde nedenselliğe yönelik en güçlü eleştirileri David Hume yapmıştır. Nedensellik ilkesinin kaynağı Hume'a göre, apriori değil, deney-seldir. Akıl, deneyin yardımı olmaksızın olgusal şeyler hakkında hiçbir sonuca ulaşamaz. Olayları neden-sonuç ilişkisi ile düşünmemiz, deney olmaksızın sırf aklımızın bir eylemidir. Bu düşüncenin kaynağı da alışkanlıklardır. O halde, bir olgu hakkında sadece tecrübe ile bir sonuca varabiliriz. Ancak bu sonuç, sadece tecrübe ettiğimiz "bir" olay için geçerli olacaktır. Hiçbir gözleme başvurmaksızın, bir objenin sonucu hakkında bizden hüküm vermemiz istendiğinde, zihnin neden kavramına başvurarak bu hükmü vermesi imkânsızdır (Hume, 1945:37). Yani Hume'a göre, her sonuç, nedeninden ayrı bir olaydır. Sonucu nedenin içinde bulmak imkânsızdır, şayet bulunsa bile bu tamamen keyfi olacaktır.

Bir olayın nedeninin benzer bir olayda da aynı olacağını beklememizi sağlayan ilke, Hume'a göre, âdet veya alışkanlıktır. O halde, tecrübeden elde ettiğimiz her bir sonuçla yetinmeli, tecrübemizin ötesine geçerek âdetleri genel bir neden olarak görmemeliyiz (Hume, 1945:64). Hume, nedensellik ile ilgili eleştirilerini Tanrı'nın varlığı ile ilgili delilleri değerlendirirken kullanır. Ona göre, hiçbir şeyin nedensiz var olamayacağı ilkesinden, evrenin de bir nedeni olması gerektiği sonucunu çıkarırız ve bu nedene "Tanrı" adını veririz (Hume, 1995:231). Hume, iki olay arasındaki neden-sonuç ilişkisinin zorunlu olmadığını belirtince, teizmin ve ateizmin iddiaları aynı değeri taşıyacaktır. Yani, nedensellik ilkesinden yola çıkarak Tanrı'yı kanıtlama çabası Hume'un felsefi sisteminde bizi agnostisizme götürecektir.

Batı felsefesinde önemli dönüm noktalarından birini oluşturan, hatta Kant'ın dogmatik uykusundan uyanmasına yol açan Hume'un nedensellik ile ilgili eleştirileri, aslında Gazali tarafından da dile getirilmişti. Ancak Gazali, olayları nihai olarak ilahi iradeye dayandırırken, Hume bu noktada tamamen bilinemezci kalmaktadır.

Hume'un etkisiyle nedenselliğin kaynağının tecrübe olmadığını fark eden Kant, onu dış dünyaya ait bilgimizi mümkün kılan kategoriler içinde değerlendirir. Kant'a göre, evreni anlamamız için neden-sonuç ilişkisi zorunludur ve evrenimiz nedensellik ilişkisi olmadan açıklanamaz. Kategoriler içerisinde neden-sonuç ilişkisine Kant, "ilişki" kategorisi içinde yer verir. Biz bu kategorinin müdahalesiyle birbirinden tamamen ayrı iki olay olan A ile B arasında bir irtibat olduğunu düşünürüz. Yani neden dediğimiz A meydana gelince, arkasından sonuç olan B onu takip eder. Bu iki farklı olay arasında daimi bir

irtibat olduğunu tecrübeyle bilemeyiz, bu bağı kuran zihnimizdir (Erişirgil, 1997:80). Bu bağlama, Hume'un dediği gibi sübjektif bir birleştirme ve alışkanlıkla değil, aksine objektif alanda neden- sonuç bağlantısı kavramı ileler. Kant'a göre, bu kavram, çevremiz hakkındaki bilgimizde önemli rol oynar, yani o anlama yeteneğinin ve düşüncenin bir kavramıdır. Taşın ısınmasını, güneşin etkisi olarak kavrayan anlama yeteneği, tecrübe edilen her bir olguda, kendisindeki apriori kavramlarla bağlantılar kurar (Heimsoeth, 1986:86).

Kısaca, Kant neden-sonuç arasındaki ilişkinin kaynağının tecrübe olmadığı konusunda Hume'a katılırken, bu kavrama kendi bilgi felsefesi içerisinde yeni bir yer bulmuş, zihnin zaman ve mekân gibi apriori kavramları arasına yerleştirmiştir. Ancak Kant'ın, bu kavramı, saf aklın sınırları içinde değerlendirdiğine dikkat edilmelidir, yani neden-sonuç ilişkisi fenomen alanında zihnimizin kullandığı bir kavramdır, bunun ötesine taşınamaz. Nitekim Kant'a göre, kozmolojik delil, fenomen aleminin dışında kullanımı için hiçbir ölçüt bulunmayan nedensellik ilkesini, bu evrenin ötesine geçmek için kullandığından dolayı hatalıdır (Kant, 1993:296).

Leibniz, nedensellik ilkesini, Yeter-Sebeup ilkesi şeklinde ifade etmiş ve geliştirdiği kozmolojik delilin hareket noktası yapmıştır. Yeter-Sebeup, olgulardaki süreklilikle birlikte düşünülen, nedenselliği zorunlu bir nedende durduran, şeyin varoluş nedeninin kavranmasını ifade eden bir terimdir. Böylece şartlı olaylardaki nedensellik zincirinin, zorunlu bir nedende son bulması gerekir ki, bu da Yeter-Sebeup'tür. Bu ilke, ilkece mümkün olan şeylerin, neden olduklarından başka türlü olamadıkları sorusundan hareketle ulaşılmış metafizik bir ilkedir. Leibniz, Yeter-Sebeup ilkesiyle, manevi varlıkları ve kuvvetin ilkelere açıklamaktadır (Türker, 2002:277).

Leibniz'e göre, akıl doğruları ve olgu gerçekleri vardır. Akıl doğruları zorunlu, olgu gerçekleri ise mümkündür. Akıl doğruları, çelişmezlik ilkesine dayanırlar ve çözümlene ile bulunabilirler. Mesela, matematiğin kuraları böyledir. Olgu gerçekleri ise, Yeter-Sebeup ilkesine dayanırlar. Bu ilkeye göre, yeter bir sebeup olmadıkça, hiçbir olgunun doğru ya da var olduğunu, bir hükmün gerçek olup olamayacağını, olgunun niçin böyle olup da başka türlü olmadığını anlayamayız. Evrendeki varlıkları özel nedenlere dayandırmak, doğadaki şeylerin çok çeşitliliği ve cisimlerin sonsuza kadar giden bölünmesi dolayısıyla, sonsuz bir ayrılmaya gidebilir. O halde ayrılma ne kadar sonsuz olursa olsun, Leibniz'e göre, Yeter-Sebeup, mümkün varlıklar serisinin dışında olmalıdır (Leibniz, 1997:8-7).



Yeter-Sebepl ilkesi çağdaş din felsefecilerinden William Rowe'a göre kozmolojik delilin öncüllerini doğrulamada önemli rol oynar. Rowe, Leibniz'in de ifade ettiği gibi, bu ilkenin çok genel bir ilke olduğunu ve iki kısımda ele alınarak en iyi şekilde anlaşılabilceğini belirtir. Buna göre, "(a) Bir varlığın varoluşunun ve (b) her pozitif durumunun bir açıklaması olmalıdır." (Rowe, 1993:19-20).

Kozmolojik delile yapılan klasik eleştirilerin Yeter-sebepl ilkesi doğru kabul edildiği sürece bertaraf edilebileceğini savunan Rowe, evrenin kaba bir gerçek olarak kabul edilmesiyle bu ilkeye ihtiyaç kalmayacağını belirtir ve böyle düşünmekte de bir yanlışlık olmadığını savunur. Ona göre, her varlığın ve her pozitif olgunun neden bir açıklaması olması gerektiğini, yani Yeter-Sebepl ilkesine niçin inanmamız gerektiğini kozmolojik delili savunanlar cevaplandırmalıdır. İlkenin doğruluğunu sezgi ile ya da "ön kabul" ile doğrulamak mümkün değildir (Rowe,1993:26-27).

Çağdaş din filozoflarından Richard Swinburne, evrenin açıklanamaz kaba bir gerçek olmadığı konusunda Leibniz'le aynı fikirdedir ve Yeter-Sebepl ilkesinin öneminin farkındadır. Ancak onun Leibniz'e itirazı, söz konusu ilkeyi metafizik olarak zorunlu görmesiydi. Çünkü o, metafizik olarak zorunlu olmayan bir varlığı, metafizik olarak zorunlu bir varlıkla açıklıyordu. Bu da Swinburne'e göre, Kant'ın kozmolojik delili eleştirisinin haklı olması anlamına geliyordu (Swinburne, 1991:128).

Swinburne, nedenselliği cansız nedensellik ve kasıtlı nedensellik olarak ikiye ayırır. Cansız nedensellik, nesnelere sahip olduğu güç ve eğilimlerdir ki, o böyle bir nedenselliği zorunlu görür. Zira böyle olmasaydı, dünya çok karmaşık ve tahmin edilemez olurdu. Mesela, bir dinamitin patlamasında o gücü kullanma zorunluluğu vardır, yani belirli bir derece ve basınçla tutuşturulduğunda patlamaya neden olmak zorundadır. O, cansız nedenselliği, başlangıç koşulları ve olaya neden olan doğa yasası olarak açıklar.

Kasıtlı nedensellik ise, Swinburne'e göre, güçler, inançlar ve amaçlar bakımından meydana gelen nedenselliklerdir. Mesela, dinamiti tutuşturan bir terörist, ateşlemeye neden olduğunda, böyle yapmanın bir patlamaya neden olacağını inancına ve patlamaya neden olmanın amacına sahiptir. Çünkü başka bir şekilde yapma imkanı da varken ateşlemeye neden olmayı seçmiştir. Böyle bir nedensellikte zorunluluk değil, irade ön plana çıkmıştır (Swinburne, 2001:20-22). Kısaca o, doğa yasalarıyla ilgili nedenselliği kabul ederken, onların işle-yişinde amacı olan bir faili işin içine katmaktadır.

## II. Felsefe Tarihinde Kozmolojik Deliller

### a. Platon ve Aristoteles

Kozmolojik delilin, bir delil formunda ilk örnekleri Platon ve Aristoteles'te görülür. Platon, *Yasalar* adlı eserinde değişimin ve hareketin kaynağını soruşturmuş, hareketin kaynağı olarak ölümsüz ruhu, yani Tanrı'yı kanıtlamaya çalışmıştır. Ona göre, şeylerden bazıları duruyor ve bazıları hareket ediyor. Hareket ise ikiye ayrılır: kendisi hareketsiz olup diğer şeyleri hareket ettiren hareket ve hem kendini, hem de başka şeyleri hareket ettiren hareket. Hareketini bir başkasından alan şeyin, ilk hareketin ilkesi olması imkânsızdır. O halde ilk hareket daha önce başka bir etki ile değiştirilmemiş, kendi kendine hareket edendir (Platon, 1998:129-132).

Kendiliğinden hareket eden hareket, Platon'a göre, ruhun tanımıdır. Böylece ruh, bütün varlıklardaki her değişikliğin ve hareketin nedeni olarak ortaya çıkar. Madde ruhun yönetiminde olduğuna göre, ruhun maddeden önce olduğu şüphesizdir. Ruh hareket eden her şeyi yönettiğinden dolayı, gökyüzünü de yöneten odur. Aslında ruhun kendisi de Tanrı'dır (Platon, 1998:135). Dolayısıyla, evrendeki değişim ve hareketin ilkesi de Ruh yani Tanrı'dır. O'na göre bu delil, Tanrı'ya inanmayanlar için onun varlığını kanıtlayacak son derece yeterli bir delildir (Platon, 1998:139).

Aristoteles, oluş ve hareketin kökenini soruşturarak *İlk Muharrik*'in varlığının zorunlu olduğunu savunur ve hareketi bir şeyin kuvve halinden fiil haline geçmesi olarak tanımlar (Aristoteles, 2005:99). Hareket, kuvve halinden fiil haline geçiş olduğuna göre, bu geçişi sağlayan nedir? Hareket eden her nesnenin, bir şey tarafından hareket ettirilmesi zorunludur, çünkü nesne hareket ilkesini kendisinde taşııyorsa başka bir şey tarafından hareket ettirilmelidir. Bir nesne hareketini, hareket eden başka bir nesneden alıyorsa, onun da bir muharriki var demektir ki, böylece sonsuza kadar gitmesi gerekeceğinden, bir İlk Muharrik'in var olması zorunludur (Aristoteles, 2005:307).

İlk Muharrik'i kozmolojik bir ilke olarak ortaya koyan Aristoteles, bu ilkenin Tanrı ile aynı şey olduğunu belirtir ve bu ilkeye "teolojik bir mahiyet" (Bolay, 1993:104) kazandırır. Şeyleri hareket ettirme veya onlar üzerinde etkide bulunma gücüne sahip olan bir şey varsa, fakat fiilen bunu yapmıyorsa, hareket zorunlu olarak var olmayacaktır. Çünkü bir kuvveye sahip olanın onu kullanması zorunlu değildir. Bilkuvve olan var olmayabilir. O halde tözünün kendisi fiil olan bir ilkenin var olması gerekir (Aristoteles, 1996:498).

İlk Muharrik zorunlu bir varlıktır ve zorunlu olarak var olması bakımından da onun varlığı iyi olandır ve bu anlamda da o, ilkedir. İşte bu üstün sığata sahip olan Tanrı, Hayat filinin kendisidir, bu fil Tanrı ile kaimdir ve ezeli-ebededir. Bundan dolayı biz, Tanrı'yı ezeli-ebedi, mükemmel bir canlı olarak adlandırırız (Aristoteles, 1996:508).

Görüldüğü üzere Platon ve Aristoteles, düzenli bir yapı olarak gördükleri evrendeki hareketin kökenini açıklamak için kozmolojik delili geliştirmişlerdir. Yani delil, onlarda teolojik bir amaçtan ziyade sistemlerinin gereği olarak ortaya konulmuştur.

### **b. Fârâbi ve İbn Sînâ**

Farabi'nin *İlk Neden, Hareket ve İmkân* delili formunda kozmolojik deliller geliştirdiği görülür. Fakat kozmolojik delil onda en güçlü şekli ile İmkân delili formunda ortaya çıkar. Craig'e göre, İmkân delili şeklindeki modern kozmolojik delili ilk ortaya koyan Farabi'dir (Craig, 2001:76). O, delili temellendirmek için varoluş ve öz kavramları arasındaki ayırımdan yola çıkarak, delil için çok önemli olan zorunlu ve mümkün varlık kategorilerini oluşturur. Varlıklar ya zorunludur ya da mümkündür. Özü varoluşu gerektirmeyen varlıklar mümkün varlıklardır. Örneğin adam, ağaç, tek boynuzlu at ya da yarı insan yarı at biçimindeki bir varlığı varoluşu gerekmeksizin düşünebiliriz. Özü varoluşu gerektiren varlık Zorunlu varlıktır. Bu varlık, Tanrı'dır, onun varoluşu ve özü aynıdır ve mümkün varlıklarda olduğu gibi özüne katılmış değildir. Üçüncü bir kategori, varoluşu düşünölemeyen, düşünölmeli mantki çelişki oluşturulan varlıklardır ki, bu kategoriye de Muhal adı verilir. Mesela, dört köşeli bir çember böyle bir kavramdır (Craig, 2001:81).

Farabi'de İmkân delili formundaki Kozmolojik delil şu şekilde ifade edilebilir:

- 1.Mümkün varlıkların varoluşunun bir başlangıcı vardır.
- 2.Varoluşunun başlangıcı olan her varlığın, varoluşunun bir nedeni olmak zorundadır.
- 3.Varoluşu neden olan varlık, ya özü varoluşunu gerektiren (zorunlu) ya da özü varoluşunu gerektirmeyen (mümkün) bir varlıktır.
- 4.Hem var olan, hem de özü varoluşunu gerektirmeyen varlıkların serisi sonsuz ya da dairevi olamaz.

5.Öyleyse, bu nedenler serisi, varlığı kendisinden olan bir ilk nedende durmak zorundadır. O'nun özü varoluşudur ve diğer varlıkların da varoluşunun kaynağıdır (Craig, 2001:85).

İbn Sina'nın felsefesinde Tanrı'nın varlığının kanıtlanması, varlığın doğasının analizine dayanır. Böyle bir analize dayalı kanıtlamanın hangi kanıt türü olduğu da tartışmalıdır.

İbn Sina'ya göre, zorunlu varlık, zorunluluğu kendinden olan (el-vacibü'l vücud bizatihi) ve başkasıyla zorunlu olan (el-vacibül vücud bigayrihi) olmak üzere ikiye ayrılır. Zorunluluğu kendinden olan varlığın var olmak için bir şeye ihtiyacı yoktur. Varlığı zorunlu olmayıp, aynı zamanda imkânsız da değilse bu varlık, mümkün bir varlıktır. Varlığı mümkün olanın varlığını yokluğuna tercih edecek bir neden gereklidir. Bu varlık, o neden yoluyla zorunlu olur. Ancak, varlığının zorunluluğu kendisinden olanın, aynı anda başkasıyla zorunlu olması mantıksal çelişkidir. O, her açıdan bir, tek ve zorunlu varlıktır. Bu durumda mümkün varlıktaki zorunluluk, arızı zorunluluktur (Durusoy, 1993:66). Yani zorunlu varlığın özü varoluşunu gerektirirken, mümkün varlığın özü varoluşunu gerektirmez, bir nedenin etkisi ile ona sonradan eklenir.

Nedeni olan varlığı mümkün varlık, hiçbir şekilde nedene dayanmayan varlığı da zorunlu olarak tanımlayan İbn Sina, mümkün varlıkların bir zorunlu varlıkta son bulması gerektiğini belirtir. Zorunlu varlık, bir ve nedensiz olmalıdır. Buna göre nedensellik ilkesinden yola çıkarak inşa edilen İbn Sina'nın delilini şu şekilde sistemleştirebiliriz:

1. Her varlık, ya mümkündür ya da zorunludur.

2. Şayet zorunlu ise, zorunlu varlık vardır, demektir.

3. Şayet mümkün ise yine zorunlu varlık vardır. Çünkü mümkün, bir varlık ise, varoluşu için bir nedene gereksinim duyar. Bu neden de mümkün ise, bu durumda onun da bir nedeni olacaktır ve bu şekilde birbirine neden olan varlıklar zinciri oluşacaktır. Bu zincir sonsuz olamaz. Çünkü sonsuz serinin ilk nedeni olmaz. Bu varoluşun bir nedeni olmayacak ve mümkün varlıklar da var olmayacaktır. Bu durum ise, saçmadır. O halde zincir zorunlu bir varlıkta durmak zorundadır.

4.Öyleyse zorunlu varlık vardır ve bu varlık Tanrı'dır (Craig, 2001:96).

İbn Sina'nın delilinin kozmolojik delil olmadığı, varlık-mahiyet ayırımını kabul etmemesi bakımından Anselm ve Descartes'in ontolojik delillerinden

de farklı olduğu, ona ontolojik delilin kendine özgü biçimi olarak “Metafizik Delili” demenin daha isabetli olduğu savunulmuştur (Erdem, 2011:111-112). Bu yoruma katılmakla birlikte, varlığı bir olgu olarak kabul ettiğimizde onun kozmolojik delilin bir formu olarak formüle edilmesinin yanlış olmadığını düşünmekteyiz.

### c. Gazali

Gazali’nin geliştirdiği kozmolojik delil formu “Hudûs” delilidir. O, delili temellendirirken filozoflardan farklı olarak evrenin zamanda bir başlangıcı olduğunu kabul eder. Evrenin ezeli olduğunu kabul etmek de ateizmle eşdeğerdir. Bu durumda hiçbir delil Tanrı’nın varoluşuna olan ihtiyacı açıklayamaz (Gazali, 2005:79).

Gazali, zorunlu varlıkla sadece, varlığının hiçbir şekilde bir nedenle ilişkisi bulunmayanı kasteder. Filozofların, özü bakımından zorunlu ve bir nedenden dolayı zorunlu ayırımını kabul etmez. Böyle bir ayırım, saçmadır. Zorunlu varlığın nedensiz oluşu, kendi özü tarafından nedenli kılınmış olmasından değil, bilakis onun varlığının nedeni olmamasındandır. Örneğin, siyahlık için, kendi dışındakilerin renk olmasını engeller bir biçimde, o özü bakımından renktir, denemez (Gazali, 2005:85-86). Mümkün varlık da, varlığı için kendi dışında bir neden bulunan şeydir.

Gazali’ye göre, evrende gelip geçici şeylerin varlığı açık seçik bir hükümdür. Biz bunu tecrübe ile bilebiliriz. Bu geçici şeylere de başka geçici şeyler neden olmuştur. Evrendeki bu neden-nedenli ilişkisi sonsuza dek gidemeyeceğinden varlığı nedensiz olan ilk nedende son bulacaktır (Gazali, 2005:80). Gazali, var olan her şeyin bir nedeni, nedenin de nedeni olduğunu söylemekle, nedenselliği kabul ettiği görülür. Fakat yukarıda bahsettiğimiz üzere, bunu zorunlu bir ilke olarak değil, Allah’ın sürekli o şekilde yaratması olarak açıklar.

Evrenin hâdis olduğunun bir delili de, evrenin değişmelerden uzak olmamasıdır. Evren hareket ve sükûn halindedir. Hareket ve sükûn halinde olan şeylerse hâdistir. Evrendeki değişmeleri kabul edip, evrenin sonradan olmasını inkâr etmek bir çelişkidir. Zira değişmelerden uzak olmamakla birlikte evren öncesiz kabul edilirse, bu değişmelerin başlangıcı olmadığı ve feleğin dönüşlerinin sonsuz olduğu anlamına gelir. Bu imkânsızdır, imkânsızlığa götüren şey de muhaldir (Gazali, 1997:60).

Gazali'nin Kozmolojik Delilini şu şekilde formüle edebiliriz:

1.Varolan her şeyin varoluşunun bir nedeni olması gerekir.

2.Evren hâdistir. Çünkü evrende gelip geçici varlıklar vardır. Bu varlıklara onlardan önce gelen başka geçici bir varlıklar neden olmuştur. Bu geçici varlıklardan oluşan seri sonsuz olamaz.

3.Öyleyse, evrenin varoluşunun bir nedeni, yani muhdisi vardır. Bu da yaratıcı, yani Tanrı'dır.

Gazali'nin kozmolojik delilinin en önemli yönü, delilinin öncüllerinin modern fizikteki evren anlayışı ile güçlenmiş olmasıdır. Zira onun delilinin en önemli noktası evren için zamanda bir başlangıç öngörmesiydi. 1929 yılında Edwin Hubble'ın evrenin genişlediğini gözlemlemesi ve bu gözlemden yola çıkarak evrenin başlangıcı hakkında Büyük Patlama kuramının ortaya atılması (Hawking, 2000:21) evrenin ezeli olduğu tezine karşı gözlemsel bir kanıt sağlamıştır. Ancak evrenin başlangıcındaki tekilliğin olmayabileceği ve büyük patlama öncesinin olabileceğine dair yeni görüşler bu tezi zayıflatmıştır (Uslu, 2010:58-59).

#### **d. Thomas Aquinas**

Aristoteles felsefesi ışığında felsefe ile teolojiyi bir araya getirmeye çalışan Thomas Aquinas'a göre, Tanrı'nın varlığı ilke olarak kanıtlanabilir bir meseledir. Onun Tanrı'nın varlığını kanıtlamak üzere getirdiği ve "beş yol" diye ünlü olan delillerden üçü kozmolojik delilin farklı biçimleridir.

Beş yoldan ilki olan Hareket delili, Aquinas'a göre en açık seçik delildir. Evrende gördüğümüz bazı şeylerin hareket halinde oldukları açık ve kesindir. Hareket eden her şey bir başkası tarafından hareket ettirilir. Hareket, bilkuvveden bilfiile değişimden başka bir şey değildir. Mesela, ateş gibi aslında sıcak olan şey, kuvve olarak sıcak olan odunu yakar ve bu şekilde odunun sıcaklığı fiil haline dönüşür. Fiil halinde sıcak olan aynı anda kuvve halinde sıcak olamaz, fakat aynı zamanda kuvve olarak soğuk olabilir. Böylece bir şeyin bir açıdan hem hareket ettirici, hem de hareket ettirilen olması, yani kendini hareket ettirmesi imkânsızdır. Öyleyse hareket ettirilenin bir başkası tarafından hareket ettirilmesi gerekir. Eğer hareket ettirenin kendisi de hareketli ise onun da bir başkası tarafından hareket ettirilmesi gerekir. Bu şekilde sonsuza kadar gidilemez. O halde, başka hiçbir şeyin hareket ettirmediği bir ilk hareket ettiriciye varmak zorunludur ve bu da Tanrı'dır (Aquinas, 1997:72).

Swinburne, Aquinas'ın birinci yolunun daha çok fiziki objelerdeki değişimden hareket ettiğini söyler ve bu yüzden onun kozmolojik değil, teleolojik delil olduğu kanaatindedir (Swinburne, 1991:118).

Beş yoldan ikincisi, fail neden delilidir. Duyular dünyasında bir fail nedenler düzeni olduğunu biliyoruz. Bir şeyin kendisinin fail nedeni olduğu hiçbir durum bilinmez. Fail nedenlerde sonsuza kadar gitmek mümkün değildir. Birincisi ara nedenin, ara neden de son nedenlinin nedenidir. Böylece fail nedenler arasında ilk neden yoksa ne ara neden ne de son neden olacaktır. O halde herkesin Tanrı adını verdiği bir ilk Fail Nedeni kabul etmek zorunludur (Aquinas, 1997:72).

Üçüncü yol olan imkân delili, imkân ve zorunluluktan hareket eder. Doğada var olmaları mümkün olan ve olmayan şeyler vardır. Bunların daima var olması imkânsızdır. Hiçbir şeyin olmadığı bir zaman varsa, herhangi bir şeyin var olmaya başlaması imkânsız olurdu. Bütün varlıklar mümkünse, varlığı zorunlu olan bir şey de var olmalıdır. Fakat zorunlu varlığın zorunluluğu başka bir nedene bağlı ise, bu şekilde sonsuza kadar gidilemez. Öyleyse kendi zorunluluğunu başkasından almayıp içinde taşıyan, ama başkalarının zorunluluğuna neden olan bir varlığı, yani Tanrı'yı kabul etmek gerekir (Aquinas, 1997:73).

### e. Leibniz

Kozmoloji açısından modern bilimin başlangıcı sayabileceğimiz yeniçağda evren telakkilerinde de büyük değişimler meydana geldi. Kopernik'in güneş merkezli evren modelini geliştirmesiyle başlayan bu değişim, Kepler'in gezegenlerin hareketine dair yasalarıyla devam etti ve Galileo evrenin matematik bir dille ifade edilebileceğini savundu. Nihayet Newton'un üç hareket yasası, evrendeki bütün oluşu açıklıyordu. Böylece evrendeki bütün oluş ve hareketler yasalarla açıklanınca evren hakkında açıklanacak bir şey kalmıyordu. Yani mekanik bir nedenselliğin hâkim olduğu evrende açıklamak için Tanrı'ya gerek yoktu.

İşte mekanist tarzda açıklanan bu tür nedensellik düşüncesinin evrenin izahı için yeterli olmadığını savunan Leibniz, kozmolojik delilin en güçlü biçimlerinden birini inşa etti. Ona göre, Tanrı'nın varlığının akli olarak savunulması ve karşı delillerin de çürütülmesi gerekir, aksi halde ona inanmamız için bir sebep olmaz. Çünkü sağlam ve mantık kurallarına uygun olarak çürütülen

her şey kesinlikle yanlıştır. Bir şey hakikat ise, o şey asla akla zıt olamaz (Leibniz, 1946:10;60).

Leibniz'in geliştirdiği kozmolojik delilin hareket noktası çelişmezlik ve Yeter-Sebeup ilkeleridir. Birinci ilkeye göre, içinde çelişme olan yanlışı, onunla çelişik olan da doğrudur. Yeter-Sebeup ilkesi de, bir olgunun niçin böyle olup da başka türlü olmadığını açıklayabileceğimiz ilkedir (Leibniz, 1997:7). Ne fert olarak ne de bir bütün olarak var olan şeylerin kendilerinde, varoluşlarının yeter sebebi bulunamaz. Her bir durum kendisinden önceki durumla açıklanır, fakat önceki durumlarda ne kadar geriye gidilirse gidilsin, bir evrenin niçin yok değil de var olduğunu açıklayan bir yeter sebep, bu süreçler içerisinde bulunmayacaktır (Leibniz, 1956:32).

Leibniz'e göre, evrenin öncesiz olduğunu kabul etmek de, yeterli bir açıklama değildir. Çünkü bu durumda açıklama, durumlar serisinin her bir üyesi için geçerli olacak, seri bütün olarak açıklanmamış kalacaktır. Öyleyse, nedenin serinin dışında olduğu çok açıktır. Yani evrenin öncesiz olduğunu kabul etsek bile nihai bir nedenin açıklama için gerekli olduğu sonucundan kaçamayız. Nihai neden de evrenin dışında olacağından, evreni oluşturan durumlar ve şeylerden farklı, kendisinin hiçbir nedeni olmayan, evrendeki her şeyin nedeni olan mutlak ve metafizik olarak zorunlu bir varlık var olacaktır. Mevcut evren, teorik ya da fiziki olarak zorunlu olsa bile, mutlak ve metafizik olarak zorunlu değildir. Evrendeki her şey taşıdığı öze göre var olmak için mücadele eder. Var olan şeyler de mümkündürler ve güçleri oranında var olmaya meyillidirler. Fakat niçin yokluğa değil de var olmaya meyilli olduğu hala açıklanabilmiş değildir (Leibniz, 1956:34). Bu durumda evrenin kaba bir gerçek olması açıklama sayılmaz.

Leibniz'de fiziki zorunluluk metafizik zorunluluğa dayanır ve evren metafizik olarak zorunlu değildir. Şeylerin son nedeninin zorunlu bir cevherde son bulması gerekir ki, bu da Tanrı'dır. Tanrı, bütün varlığın yeter sebebi olduğundan kendisinden bağımsız hiçbir şey bulunmaması, hiç sınırı olmaması ve mümkün olan her gerçeği içine alması gerekir. Tanrı, aynı zamanda mutlak yetkin varlıktır. Diğer varlıklar yetkinliklerini Tanrı'dan, yetkinsizliklerini de sınırsızlık gücü olmayan kendi doğalarından alırlar. Onları Tanrı'dan ayıran bu noktadır. Tanrı, sadece varlıkların kaynağı değil, gerçek oldukları ölçüde özlerin, ya da imkân içinde gerçek olanın da kaynağıdır (Leibniz, 1956:34).

Görüldüğü üzere Leibniz'in inşa ettiği kozmolojik delil, evrenin sonsuz kaba bir gerçek ya da mekanik olarak açıklamasının yeterli olduğu tezine kar-



şı, Yeter-Sebeup ilkesine dayalı alternatif bir açıklama getirmiştir. O varlığı mümkün olanı, metafiziksel olarak zorunlu varlıkla açıklamıştır.

### f. Richard Swinburne

20. yüzyıl fizikte yeni kuramların ileri sürüldüğü ve bunların evren anlayışlarında önemli değişimlere yol açtığı bir yüzyıl oldu. Kuantum kuramı ile Newton fiziğindeki kesinlik ortadan kalkmış, belirsizlik ilkesiyle her ölçüm, her mesele bulanık bir durum almış ve bu da felsefi açıdan şaşırtıcı ve tartışmalı sonuçlar doğurmuştur (Saçlıoğlu, 2004:10).

Kuantum mekaniğı, kozmolojik delilin en çok “her olayın bir nedeni vardır” önermesini etkiledi. Çünkü kurama göre atom altı evrende parçacıkların davranışları genelde önceden bilinemez. Eğer bir olay atom altı parçacıkla ilgiliyse, doğal olarak önceden bilinemez, dolayısıyla o olayın bir nedeni, yani sabit olarak kabul edilebildiğı gösterilebilen bir yere onun varmasının bir yolu yoktur. Sonuç aslında rastlantısaldır. Parçacık, ne bir uyum içinde, ne de bir neden olmadan bir yerde, birden ortaya çıkıverir (Davies, 1995:88).

Kozmolojide yirminci yüzyılın en önemli gelişmelerinden biri, evrenin genişlediğinin keşfedilmesi ve bunun gözlem verileri ile desteklenmesidir. 1922 yılında Rus fizikçi Alexander Friedmann’ın ortaya koyduğu durağan olmayan evren modeline göre evren, yoğunluğu son derece yüksek bir durumdan başlayarak zaman içinde genişliyordu. Büyük patlamadan sonra genişlemeye başlayan evren, gittikçe daha dağınık bir duruma geliyordu.

Büyük patlama kuramının en önemli tarafı evren ve zaman için bir başlangıç öngörmesidir. Kurama göre, bir başlangıcın var olduğu ve bu “an”dan önce zamanın kendisinin bir anlamı olmadığı mantıki olarak tutarlı görülmüştür. Bu an, mutlak sıfır zamanıdır. Evren ve zaman için bir başlangıç öngörölmüş olması, bunların hâdis olduğu önermesinden hareket ederek temellendirilen kozmolojik delil biçimlerine bilimsel destek sağlamıştır. Nitekim Hawking’e göre, “evrenin bir başlangıcı oldukça, bir yaratıcısı olduğunu varsayabiliriz. Ama evren gerçekten tümüyle kendine yeterli, sınırsız ve kenarsız ise, ne başı ne de sonu olacaktır, yalnızca olacaktır. O halde bir Yaratana ne gerek vardır?” Hawking, büyük patlamanın zamanın başlangıcı olduğunu kabul etmez. O, reel zaman ve sanal kavram ayırımına başvurarak zamanın sınırsızlığı önerisini getirir. Bu ayırımda zaman için başlangıç kavramı anlamsız hale gelir. Ona göre, zaman yok, uzayın bir başka doğrultusu vardır. “Önce” ve “sonra”

kavramlarını içerdiğinden dolayı “yaratılış” da yoktur, dolayısıyla ona göre evrenin başlangıcı da yoktur (Hawking, 2000:152-153).

İşte gerek evrenin kökenine ve işleyişine dair görüşlerin dinamik bir yapı arz etmesi, gerekse kozmolojik delillerin bu gelişmeler karşısındaki konumunu dikkate alan çağdaş din felsefecilerinden Richard Swinburne, kozmolojik delilin kendisine mahsus yeni bir biçimini geliştirmiştir. Onun delilin de öne çıkan husus, farklı ve değişen evren anlayışları karşısında geçerliliğini sürdürecektir bir yapı arz etmesidir.

Swinburne, evrenin başlangıcı olup olmadığı konusunda gerek apriori, gerekse aposteriori delillerin ikna edici olmadığını, inşa edilecek kozmolojik delilin her iki durumda da geçerli olacak yapıda olması gerektiğini savunur. Ona göre, evren sonsuz kabul edildiğinde Tanrı’ya ihtiyaç olmadığını ileri süren Hawking’in iddiası tutarsızdır. Evrenin bir başlangıcı varsa, Tanrı, onu başka değil de bu şekilde başlatmıştır. Eğer sonsuz ise, Tanrı’nın onu olduğu biçimde, doğa yasalarıyla her an varlıkta tuttuğu kabul edilebilir (Swinburne, 2001:58).

Kozmolojik delilin son 2500 yıldır birçok biçiminin oluşturulduğunu söyleyen Swinburne’e göre, bunların en başarılısı Leibniz’inkidir. Fakat Swinburne, Tanrı’nın varlığı hakkında getirilebilecek tümdengelimli bütün delillerin onun varlığını kanıtlamada başarısız olduğunu, hatta ateizmi haklı çıkardığını savunur. Kozmolojik delilin hareket noktası, ona göre, tecrübenin apaçık yönleridir. Eğer karmaşık bir fiziki evrenden hareketle Tanrı’nın varlığına giden delil tümdengelimli olarak geçerli olsaydı, o zaman karmaşık bir evrenin var olduğu ve Tanrı’nın var olmadığını iddia etmek tutarsız olurdu. Hâlbuki ateistlerin iddia ettiği gibi, madde daima kendisini çeşitli terkiplerle yeniden düzenleyebilseydi ve bireyleri sadece bireyler vücuda getirebilseydi, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir varlık olmasaydı, karmaşık fiziki evren var olur ve Tanrı var olmazdı. Ateistlerin böyle bir iddiasında da herhangi bir tutarsızlık yoktur. Yani Tanrı’nın yokluğu ile evrenin varlığı mantıken tutarlı olarak bir arada düşünülebilir. Bu durumda Kozmolojik delil, geçerli olmayan ve başarısız bir tümdengelimli delil olur (Swinburne, 1991:120).

Tümdengelimli bir kozmolojik delil, Tanrı’nın varlığını kanıtlamada başarısız olduğuna göre delilin tümevarım ile inşa edilip edilemeyeceği araştırılmalıdır. Tümevarımlı bir delil, tümdengelim aksine öncüllerin sonucu zorunlu değil “makul” kıldığı delildir. Böyle bir delil, sonucu muhtemel ya da daha muhtemel yapar derken “muhtemel” ile kastedilen, “epistemik ihtimaliyet”tir.

Epistemik ihtimaliyet, kendilerine inanmamızı haklı çıkaran önermeler, durumlar veya olaylar arasındaki ilişkidir. P, q'nun doğruluğunun muhtemel olduğuna dair bir delil getirdiğinde, p q'yu epistemik olarak muhtemel yapıyor demektir. Sonuçta geçerli bir tümevarımlı delil, Swinburne'e göre muhtemel bir bilgi ya da makul bir inanç temin eder (Swinburne, 1974:6).

Tümevarımlı delilleri, Swinburne P tümevarımlı ve C tümevarımlı delil olmak üzere ikiye ayırır. P tümevarımlı delilde öncüller sonucu muhtemel kılar. Örnek olarak:

Önerme1: Bogside sakinlerinin %70'i Katolik'tir.

Önerme2: Doherty bir Bogside sakinidir.

Sonuç: Doherty bir Katolik'tir.

Yukarıdaki tümevarımlı delilde sonucu muhtemel kılan, daha ziyade istatistiksel bir ihtimaliyetten söz edilebilir.

C türü tümevarımlı delilde ise, öncüller sonucun ihtimaliyetini artırır, yani sonucun bu şekilde olmasını başka şekilde olmasından daha muhtemel kılar. Yine Swinburne'ün örneğine bakarsak;

Önerme: Dünyanın farklı yerlerinde gözlemlenen yüz tane kuzgunun hepsi siyahtır.

Sonuç: O halde bütün kuzgunlar siyahtır. (Swinburne, 1991:7).

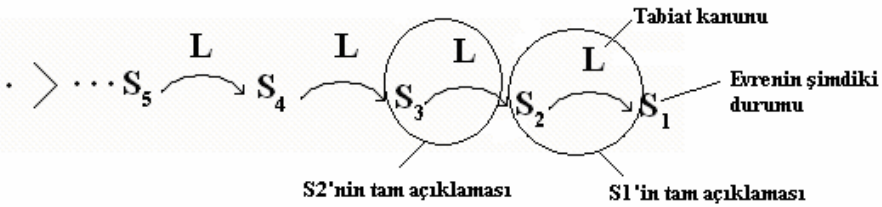
Bu tümevarımlı delillendirmede, öncül sonucun başka türlü olmasından ziyade bu şekilde olacağı ihtimalini artırmıştır. Hâlbuki dünyanın diğer bir yerinde gözlemlenmediğimiz farklı renkte bir kuzgunun olma ihtimali de vardır. Fakat gözlemlenebilecek yüz birinci siyah kuzgun, sonucumuzun ihtimalini daha da artıracaktır. Öyleyse, başka delillerin yokluğunda, mevcut deliller bütün kuzgunların siyah olduğuna inanmamızı daha muhtemel yapmakta ve inancımıza rasyonel temeller temin etmektedir. Buna göre, Swinburne'ün amacı da tecrübe ile elde edilecek delillerin "Tanrı vardır" önermesini, zıddı olan "Tanrı yoktur" önermesinden daha muhtemel yapıp yapmayacağını araştırmaktır. Kısaca onun tüm çabası karmaşık fiziki evrenden Tanrı'ya giden C-tümevarımlı bir kozmolojik delili geliştirmektir.

Swinburne, kozmolojik delilin evrenin bugünkü varlığından hareket etmesi gerektiğini savunur. Evrenin bir başlangıcı olup olmadığı sorusu delilin gücünü etkilememelidir, bir başka deyişle, evrenin zamanda başlangıcı olsa da, sonsuz olduğu gösterilse de, kozmolojik delil geçerliliğini sürdürmelidir.

Onun buradaki amacı, modern bilim tarafından evrenin başlangıcı hakkında yürütülen araştırmalardan çıkacak muhtemel sonuçlar karşısında delilin gücünü garanti etmektir. Çünkü evrenin başlangıcı hakkında apriori delil getirmenin mümkün olmadığını söylese de, gelecek bir zamanda bilim tarafından aposteriori delillerin ortaya konulabileceğine ihtimal vermektedir.

Evrenin açıklanmasında Swinburne, bilimsel açıklama yanında kişisel açıklamayı da devreye sokar. Bilimsel açıklama, E olayının, geçmiş C durumları ve olayları ile ve L doğa kanunları yoluyla açıklamasıdır. Kişisel açıklama ise E olayının P faili tarafından kasıtlı olarak meydana getirildiği şeklindeki açıklamadır. Bu iki açıklama şeklini birbirine indirgemek yanlıştır. Ona göre, bir fenomenin açıklanmasında iki farklı tam açıklama olabilir, fakat bunlar tek başına ele alınamaz. Bilimsel açıklama, daha ziyade “ne” sorusunu açıklarken, kişisel açıklama, “niçin” sorusuna cevap verir. Mesela, insanın elini hareket ettirmesi hem bilimsel hem de kişisel açıklamanın her ikisiyle birlikte açıklanır. Elimi hareket ettirmem, kollarımdaki sinirler ve kaslar yoluyla ve psikolojik yasalarla tam olarak açıklanabilir. Burada birincisi bilimsel açıklama ve ikincisi kişisel açıklamadır (Swinburne, 1991:45-46).

Swinburne, evrenin şu andaki durumunu S1 olarak kabul edersek, geriye doğru S2, S3 şeklinde gideceğini ve her bir durumun, kendinden bir önceki durumla ve L doğa kanunu yoluyla tam açıklamasının yapılabileceğini belirterek şu şekilde şemalandırır;



Yukarıdaki şemada Tanrı'nın rolü araştırıldığında, ya L'nin sorumlusu olarak, meydana gelen her bir S durumunun tam açıklamasını sağlayacak ya da serilerin başlangıcında sürecin başlatıcısı olacaktır. Serinin başlatıcısı olması için, evrenin bir ilk durumu olduğuna delil getirmemiz gerekir ki, şu andaki bilim bu noktadan çok uzaktadır. Dolayısıyla ona göre, bu noktadan hareketle tümevarımlı bir delil oluşturamayız. O halde, böyle bir delil için birinci alternatif üzerinde yoğunlaşmalıyız (Swinburne, 1991:120).

Evreni sonsuz olarak kabul ettiğimizde, şu andaki durumu olan S1'in açıklamasının S2 ve L yoluyla olduğunu belirtmiştik. Ateist, evrenin her bir durumunun bilimsel bir açıklamasının olduğunu savunur. Diğer durumda ise, zamanın her anında L yasasına neden olan Tanrı gibi bir şahıs vardır ve evrenin her bir durumunun tam açıklaması, L'ye neden olan Tanrı'ya referansı da içerecektir. İşte Swinburne bu noktada, evrenin bir önceki durumu ve doğa yasası yoluyla tam bir açıklamasının olduğunu kabul etmez. Böyle bir varsayım, ona göre hatalıdır ve serideki her bir durumun bilimsel olarak açıklaması yapıldığında, David Hume'un iddia ettiği gibi serinin bütünü de açıklanmış sayılmaz. Çünkü her durum, kendinden bir önceki durum yoluyla tam bir bilimsel açıklamaya sahip olacak ve bu açıklamada Tanrı'ya yer verilmeyecektir. Serinin üyelerinin seri dışında bir nedeni olmayacağından sonsuz serinin bir açıklaması olmayacaktır. Bu durumda, sonsuz zaman üzerinde evrenin varlığı, açıklanamaz kaba bir gerçek olacaktır (Swinburne, 1991:122).

Swinburne, evrenin açıklanması sorununu evrenin tarihi ile birlikte ele alır. Onun yaklaşımına göre, evrenin belirli değişmez özellikleri olan sonsuz bir tarihi olduğu varsayılmalıdır. Bu tarihi içerisinde F1, evrenin bu özelliklere belirli bir zamanda sahip olması, L ise onlara daima sahip olacak olmasıdır. Fakat evren L ile uygun olacak şekilde F2 farklı özellikler dizisine de sahip olabilirdi. Örneğin, L maddenin korunum yasasını içeriyorsa, bir zamanda maddenin M1 niceliği vardır ve bütün zamanlarda var olacaktır. Ancak L ile uyumlu farklı bir M2 niceliğinin olabileceği de varsayılabilir. Öyleyse, maddenin niceliğinin M2'den ziyade niçin M1 olduğu tam olarak açıklanamaz kalacaktır. Yine dünya niçin daha fazla ya da daha az enerji içermez? L, bütün enerjinin niçin aynı kaldığını açıklayacaktır, fakat niçin bu miktarda enerji olduğunu açıklayamayacaktır (Swinburne, 1991:125). Yani bilimsel açıklama evrenin sahip olduğu sabit özellikleri açıklamada yetersiz kalacaktır.

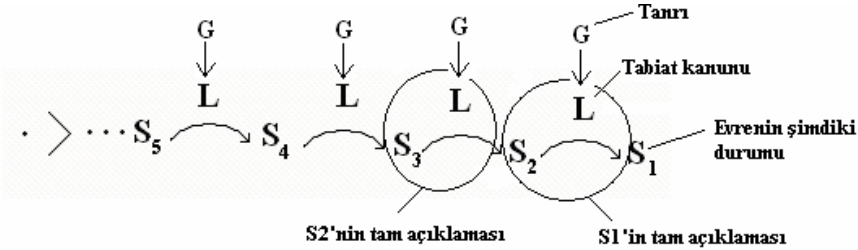
Leibniz, evrenin sabit özelliklerini açıklamak için Yeter-Sebepler ilkesini metafiziksel bir zorunluluk olarak teklif etmiştir. Yani, metafizik olarak zorunlu olmayan her şeyin, metafiziksel olarak zorunlu bir şeyle açıklaması vardır. Bu şeyin özü varoluşunu gerektiriyorsa, metafiziksel olarak zorunludur, yani zorunlu olarak vardır. Fakat Swinburne, Tanrı'nın varlığı konusunda mantıki zorunluluğu reddettiğinden, mantıken zorunlu olanın mantıken mümkün olanı açıklayamayacağını iddia etmiştir (Swinburne, 1991:127).

Swinburne, evrenin zaman üzerinde varlığını açıklamak için bilimsel açıklamanın yetersiz olduğunu söyleyerek, bu açıklamanın, evrenin parçası

olmayan, ondan ayrı olarak eylemde bulunan bir fail yoluyla yapılacak “kişisel açıklama” olması gerektiğini savunur. Bu da ancak zamanın her anında, L işleriyle ona sebep olan G gibi bir faili kabul etmekle olabilir. Yani, bir G şahsı onun varlığına dışarıdan eylemde bulunur, onu meydana getirir, sonraki varlığını ve sabit karakterleri ile sonraki durumunun meydana gelmesini sağlar. Herhangi bir zamanda, sonraki sabit karakterlerinin farklı olarak meydana gelmesini sağlayabilir ya da sonraki varlığını meydana getirecek gücü veremeyebilir (Swinburne, 1991:126).

Evren, sonlu ya da sonsuz yaşta olsun Swinburne’e göre, G evrenin tarihi süresince, onun kalıcı karakterleri ile varlığının tam bir nedenidir. Çünkü o dilemesi ile önceki durumun meydana gelmesini sağlayarak evrenin her bir durumunun tam nedeni olmuştur. Şayet G’yi postüla olarak kabul edersek, onu bu amaç için en basit şekilde postüla etmeliyiz. Bu anlamda G, sınırsız güce, bilgiye ve özgürlüğe sahiptir, yani Tanrı’dır. Aksi halde sınırlı güç, daha fazla olma durumu, bilginin hepsini içermemesi ve bunlara daha fazla sahip olmada ona ne engel olabileceği gibi kaçınılmaz sorular ortaya çıkacaktır. Tanrı postülası ile birlikte bu sorular söz konusu olmayacaktır (Swinburne, 1991:127).

Swinburne’ün evreni Tanrı yoluyla açıklamasını şemamıza şöyle yansıtabiliriz:



Swinburne’ün kurduğu tümevarımlı kozmolojik delilde evrenin varlığı, Tanrı’nın varoluşunu var olmamasından daha muhtemel kılar. Yani evrenin Tanrı tarafından meydana getirilmesi, nedensiz olarak meydana gelmesinden daha muhtemeldir.

Peki, ama evrenin bir kişi olarak nedeni varsa, bunun Tanrı olduğunu, hatta teizmin Tanrısı olduğunu nasıl bilebiliriz?

İşte bunun için var olan bir fenomen için verilen alternatif açıklamalardan hangisinin açıklayıcı gücünün daha fazla olduğu, ya da bir başka deyişle en iyi açıklamayı tespit etmek için Swinburne’e göre elimizde bazı ölçütler olması

gerekir. Buna açıklamanın doğrulanması da diyebiliriz. O en iyi açıklamayı belirlemek için iki aposteriori, iki apriori ölçüt olduğunu söyler:

Apsteriori ölçütlerden birincisi, yapılan açıklamanın bizi, olayların böyle olacağını, ya da açıklanandan başka türlü olamayacağını beklemeye götüren hipotezler doğrudur. İkincisi, hipotezin geçmiş bilgimizle, dünya hakkında bildiğimiz her şeyle uyum içinde bulunmasıdır.

Apriori ölçütlerden ilki içerik açısından dır. İçeriği daha geniş olan hipotez, daha az olana göre doğruluğu daha muhtemeldir. Apriori ölçütlerden diğeri ve en önemlisi Swinburne'e göre basitlik ilkesidir. Diğer bütün şeyler eşit olduğunda, en basit hipotezin doğru olma ihtimali en yüksektir. Ona göre, aynı tümevarımsal ihtimale sahip olarak aynı bilgiyi taşıyan sonsuz sayıda kuram olabilir, fakat bunlar farklı öngörülerde ve açıklamalarda bulunurlar. Basitlik ölçütü ile onların doğruluk değerini belirleriz (Swinburne, 1997:12-13). Swinburne, basitlik için de altı ölçüt belirler:

İlk olarak, postüla ettikleri şeylerin sayısı bakımından, sayısı az olan daha basittir.

İkinci olarak, şeylerin tür sayısı bakımından daha az türü postüla eden daha çok türü postüla eden açıklamadan daha basittir.

Üçüncü olarak, formülasyonunda anlaşılması için başka bir varlığa ya da açıklamaya ihtiyacı olan bir terim içeren kuram, diğeri göre daha az basittir.

Dördüncü olarak, formülasyonunda daha az müstakil yasa içeren kuram, daha fazla müstakil yasa içeren kuramdan daha basittir.

Beşinci olarak, bir kuramın yasaları daha az değişkenle ilgiliyse, o kuram daha çok değişkenle ilgili olana göre daha basittir.

Altıncı olarak, matematiksel olarak daha basit olan kuram, diğeri göre daha basittir (Swinburne, 1997:23).

İşte bu ölçütler ışığında evrenin varoluşunun açıklanmasına dair en basit açıklama teizmin öngördüğü Tanrı'ya dayalı kişisel açıklamadır. Zira materyalizm, açıklamayı çok sayıdaki maddi nesnenin güç ve eğilimleri yoluyla yaptığından çok karmaşık bir açıklamadır. Hümanizmin açıklaması da, temel gerçek olan birçok kişi ve onların güç ve amaçları yoluyla dır (Swinburne, 2001:37-38).

Teizm, Swinburne'e göre, kişisel açıklamanın en basit şeklini ortaya koyar. Çünkü teizmde, varlıkların var olmasına ve korunmasına neden olan

Tanrı'dır ve basitlik kriterine göre tek neden olduğu için en basit açıklamadır. Yine teizme göre, bir kişinin eylemi evrenin varlığını ve işleyişini açıklayacaksa, onun çok güçlü bir kişi olması gerekecektir. Onun gücünün büyük olduğunu kabul etmek yerine sonsuz olduğunu varsaymak daha basittir. Onun gücünün sonsuz olması, aynı zamanda her şeyi bilen olmasını gerektirir. Tanrı'nın hep var olduğunu varsaymak, zamanın sadece bir kısmında var olduğunu kabul etmekten daha basittir. Ayrıca, Tanrı'nın bu özelliklere zorunlu olarak sahip olduğunu kabul etmek daha basittir. Aksi halde Tanrı'nın mutlak güç sahibi olmasının tesadüfen ortaya çıktığı kabul edilmiş olur ki, bu durumda da, gücünün bir gün sınırlanabileceği, yerini başka bir varlığa bırakabileceği gibi sorunları beraberinde getirir ve bunların da açıklanması gerekir. Hâlbuki Tanrı'nın zorunlu olarak mutlak güç sahibi olduğunu kabul ettiğimizde, başka hiçbir açıklama gerektirmez (Swinburne, 2001:41).

Sonuç olarak, Swinburne'e göre, son derece karmaşık olan evrenin açıklanması için Tanrı'nın varlığı çok basit bir varsayımdır. Sınırsız güç, bilgi ve irade sahibi Tanrı postülası, olabilecek en basit kişisel varlık postülasıdır. O halde evrenin varlığı, Tanrı'nın varlığını tasdik eder, yani daha muhtemel kılar. Buna göre, karmaşık fiziki evrenin varlığından Tanrı'nın varlığına ulaşan kozmolojik delil, iyi bir C-tümevarımlı delildir.

## SONUÇ

Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için ortaya konulan delillerden en eskisi olan kozmolojik delil, genel olarak kozmos olarak kabul edilen evren ve evrendeki olguların açıklanması üzerine bina edilir. Evrenin kökeni ve evrendeki oluşa dair açıklamalar pre-Sokratik filozoflara kadar götürülebilse de, kozmolojik delilin ilk biçimlerini Platon'dan itibaren görürüz. Delilin önemli bir özelliği de farklı biçimlerde ifade edilmesidir. Ayrıca kutsal kitaplarda, özellikle de Kur'an-ı Kerim'de evrenin varlığı ve açıklanması hakkında çok sayıda ayet bulunması, bu delilin önemini artırmıştır.

Platon ve Aristoteles'in sistemi gereği geliştirdikleri kozmolojik delillerden sonra Batı felsefesinde teolojik gerekçelerle bu delili geliştiren Thomas Aquinas'tır. İslam düşüncesinde de, söz konusu delil, gerek filozoflar gerekse kelamcılar tarafından farklı biçimlerde ortaya konulmuştur. Farabi'nin İmkan delili, İbn Sina'nın İlk Neden delili ve Gazali'nin Hudûs delili, kozmolojik delilin en orijinal biçimleridir. Özellikle Gazali'nin Hudûs delilinin modern kozmolojik kuramlarla desteklenebilmesi dikkate değerdir.



Batı felsefesinde Leibniz kozmolojik delili Yeter-Sebeup ilkesi çerçevesinde yeniden ele almış, hiçbir şeyin yeter nedeni olmadan var olmayacağını ve şeylerin niçin başka türlü değil de bu şekilde var olduğunun açıklanması gerektiği düşüncesinden hareket etmiştir. Onun geliştirdiği kozmolojik delil Batı felsefesinde delilin en güçlü formu olarak görülmüş ve eleştiriler de daha ziyade delilin bu biçimine yöneltilmiştir. Yeter-Neden ilkesinin delilin dayandığı ana mihver haline getirilmesi, özü açıklama prensibi olan kozmolojik delile kuşkusuz güç katmıştır.

Kozmolojik delil başlangıçta, spekülâtif düşüncelerden ibaret olan evren telakkilerinden hareket ediyordu. Yeniçağda modern bilimin gelişimiyle birlikte evren anlayışlarının oluşumunda, spekülâtif düşünceden ziyade deney ve gözlem ön plana çıkmıştır. Bilimin metodu ise, sonucu kesinlik bildiren tüm-dengeim metodu yerine, muhtemel sonuçlara ulaştıran tümevarım metodudur.

Modern düşüncede bilimin ve bilimsel kuramların önemini fark eden Swinburne, Tanrı'nın varlığına dair inşa edeceği delilleri de bu yöneme dayandırmıştır. Böylece tümevarımlı olarak inşa edilen kozmolojik delilin özü, evren ve evrendeki olguları Tanrı'nın varlığı hipotezine eklediğimizde, bu eklemenin, hipotezin ihtimalini artırdığını göstermektedir.

Evrenin varlığı ve onu oluşturan unsurlar ile evrendeki olguları anlama ve açıklama isteği, insanın bilinen tarihi boyunca vazgeçemediği bir çaba olmuştur. Evrenin kaba bir gerçek olduğu, açıklanmaya ihtiyaç duymadığı şeklindeki düşünceler insanları bu çabasından alıkoymaya yetmemiştir.

Teistik açıklama, evreni meydana getiren ve onu varlıkta tutan Tanrı gibi bir failin varlığına dayanan kişisel açıklama düşüncesine dayanır. Bilimsel açıklama doğası gereği evreni bütünüyle açıklama gücüne sahip değildir. Kişisel açıklama ise, bilimsel açıklamayı dışlamayıp onu da kuşatan bütüncü bir özelliğe sahiptir. Alternatif açıklamalar içinde nihai açıklamayı belirlemek için bilimsel kuramları değerlendirmede de kullanılan basitlik ilkesi dikkate alınır. Nitekim her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen, Tanrı gibi bir fail kabul edildiğinde, evrene dair pek çok belirsizlik ortadan kalkacaktır. O halde, Swinburne'ün kozmolojik delilinde yer alan, Tanrı yoluyla yapılmış kişisel açıklama modelini kabul etmemiz için sağlam gerekçelerimiz vardır.

Tümevarımlı kozmolojik delille ilgili ortaya çıkabilecek en önemli sorun, olasılığa bağlı olarak kabul edilen bir Tanrı'nın teizmin Tanrısı olup olmayacağıdır. Zira teistik dinlerde esas olan, Tanrı'nın varlığına kesin olarak inan-

maktır. Böyle bir itiraz bizce, delil ile inancı özdeşleştirmek gibi yanlış bir tutumdan kaynaklanmaktadır. Çünkü delil, inancın kendisi değil, ancak inancın gerekçelerinden biri olabilir. İnanan insanın, sahip olduğu inancına dair farklı gerekçeleri vardır ve delil de bu gerekçelerden biri olabilir. Dolayısıyla tümevarımlı kozmolojik delilin sonucunun yüksek olasılık bildirmesi, Tanrı inancımız için iyi bir gerekçe olduğunu gösterir, fakat Tanrı'nın olasılıklara dayalı belirsiz bir varlık olduğu anlamına gelmez.

### Kaynaklar

- Aristoteles (2005), *Fizik*, çev. Saffet Babür, 3.baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles (1996), *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 2. Baskı, İstanbul:Sosyal Yayınlar.
- Aydın, Mehmet (1994), *Din Felsefesi*, 4. Baskı, İstanbul: Selçuk Yayınları.
- Birand, Kamıran (1987), *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 3. Baskı, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Blackburn, Simon (1996), *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Bolay, Süleyman Hayri (1993), *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, 2. baskı, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Bolay, Süleyman Hayri (1997), *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 7. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Cevizci, Ahmet (2002), *Felsefe Sözlüğü*, 5. baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Craig, William Lane (2001), *The Cosmological Argument From Plato to Leibniz*, 2.baskı, London: Wipf and Stock Publishers.
- Davies, Paul (1995), *Tanrı ve Yeni Fizik*, çev. Murat Temelli, 3.baskı, İstanbul: İm Yayın Tasarım.
- Durusoy, Ali (1993), *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Erdem, Engin (2011), “İbn Sina'nın Metafizik Delili”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:1 (2011), s.97-119.
- Erdem, Engin (2006), *İlahi Ezelilik ve Yaratma Sorunu*, Ankara: Basılmamış Doktora Tezi.
- Erişirgil, Mehmet Emin (1997) *Kant ve Felsefesi*, sadeleştiren Akın Yeşilbaş, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Farabi (2003), “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içerisinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları.

- Farabi (2003), “Felsefenin Temel Meseleleri”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içerisinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Gazali (2005), *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Gazali (1997), “Hudus Delili/Allah’ın Zatı”, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi* içerisinde, çev. İbrahim Sezgül, Samsun: Etüt Yayınları.
- Hawking, Stephen W. (2000), *Zamanın Kısa Tarihi*, çev. Sabit Say-Murat Uraz, İstanbul: Doğan Kitap.
- Heimsoeth, Heinz (1986), *Immanuel Kant’ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hume, David (1995), *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, 3. Baskı, İstanbul: İmge Kitabevi.
- Hume, David (1945), *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Selmin Evrim, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- İbn Rüşd (1986), *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık- Mehmet Dağ, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları.
- İbn Sina (2013), *Kitabü’s-Şifa- Metafizik* 1.Cilt, çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sina (2013), *Tanımlar Kitabı*, çev. Aygün Akyol- İclal Arslan, Ankara: Elis Yayınları.
- Kant, Immanuel (1993), *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Leibniz, G. W. (1946), *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Leibniz, G. W. (1997), *Monadoloji*, Çev. Suut Kemal Yetkin, 2.Baskı, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Leibniz, G. W. (1956), *Philosophical Writings*, İngilizceye çev. Mary Morris, 2.baskı, London: The Aldine Press.
- Margenau, Henry– Varghese, Roy A. (2002), *Kosmos, Bios, Teos*, çev. Ahmet Ergenç, İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- Newton, Isaac (1988), *Doğal Felsefenin Matematik İlkeleri*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- Osserman, Robert (2003), *Evrenin Şiiri*, çev. İsmet Birkan, 4. baskı, Ankara: Tübitak Yayınları.
- Öztürk, Yener (2004), *Kur’an Perspektifinde Kozalite Problemi*, Ankara: İlahiyat Yayınları.
- Peters, Francis E. (2004), *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Platon (1998), *Yasalar*, çev. Candan Şentuna- Saffet Babür, 2. Cilt, 2. Baskı, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.

- Rowe, William L. (1993), *Philosophy of Religion- An Introduction*, 2. baskı, California: Wadsworth Publishing.
- Ruelle, David (1998), *Rastlantı ve Kaos*, çev. Deniz Yurtören, 10. baskı, Ankara: Tübitak Yayınları.
- Saçlıoğlu, Cihan (2004), *Felsefenin Kuantum Mekaniksel Temelleri*, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları.
- Swinburne, Richard (1997), *Simplicity as Evidence of Truth*, Milwaukee: Marquette University Press.
- Swinburne, Richard (2001), *Tanrı Var mı?*, çev. Muhsin Akbaş, Bursa:Arasta Yayınları.
- Swinburne, Richard (1991), *The Existence of God*, revised edition, Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne, Richard (1974), *The Justification of Induction* (ed.), Oxford: Oxford University Press.
- Thomas Aquinas (1997), “Tanrı’nın Varlığını İspat Etmek İçin Beş Yol”, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi* içerisinde, çev. İbrahim Sezgül, Samsun: Etüt Yayınları.
- Timuçin, Afşar (1994), *Felsefe Sözlüğü*, genişletilmiş 2. baskı, İstanbul: İnsancıl Yayınları.
- Türker, Sadık (2002), *Aristoteles, Gazali ile Leibniz’de Yargı Mantığı*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Uslu, Ferit (2010), *Tanrı ve Fizik: Büyük Patlama ve Öncesi*, 2. Baskı, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

## DİN EĞİTİMİNDE ÖTEKİNİ TANIMA VE DÜNYA GÖRÜŞÜ YAKLAŞIMI: BİR ALAN ARAŞTIRMASI\*

Aybıçe TOSUN\*\*

### Öz

Makalenin amacı dünya görüşü eğitimi yaklaşımın din eğitimi alanına ötekinin dini inançlarını ve dünya görüşünü anlamada etkisini tespit etmektir. Bu amaçla Kanada, New Brunswick Üniversitesi, Renaissance College’da lisans düzeyinde yürütülmekte olan ‘Dinler, Dünya Görüşler ve Kültürler’ dersini almış 42 öğrenci ve mezunla ve dünya görüşü eğitimi yaklaşımının teorisini oluşturan ve eğitimini veren Dr. John Valk ile yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılmıştır. Görüşmelerde dünya görüşü eğitiminin bireyin kendisine ve ötekine karşı olan düşünce, tutum ve davranışlarını hangi yönlerde ve nasıl etkilediği sorgulanmıştır. Araştırma sonucunda dünya görüşü eğitiminin öğrencileri ötekini tanıma kazanımına ulaştırdığı, farklı din ve kültürlerle karşı olan düşünce, tutum ve davranışlarını olumlu bir şekilde geliştirdiği görülmüştür. Ayrıca dünya görüşü eğitiminin öğrencileri yaşamın anlam ve amacını sorgulamaları yönünde teşvik ettiği ortaya çıkmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Dünya Görüşü, Ötekini Tanıma, Kendini Tanıma, Çokkültürlülük

### Abstract

#### Knowing Others and Worldview Approach in Religious Education: A Field Research

This article aims to determine the effects of worldview education on the understanding of others’ beliefs and worldviews in the context of religious education. The main purpose of worldview education is to assist students to have a broader and deeper understanding on self-identity, worldviews of others, meaning and purpose of life. It

\* Bu makale ‘Kendini ve Ötekini Tanıma Bağlamında Din Öğretiminde Dünya Görüşü Modeli’ isimli tezden üretilmiştir. Bu araştırma 2014 Ağustos-2015 Temmuz tarihleri arasında 2214/A Yurtdışı Doktora Sırası Araştırma Burs Programı kapsamında TÜBİTAK tarafından desteklenmiştir.

\*\* Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri, aybicosun@gmail.com

## 54 • DİN EĞİTİMİNDE ÖTEKİNİ TANIMA VE DÜNYA GÖRÜŞÜ YAKLAŞIMI: BİR ALAN ARAŞTIRMASI

also helps students to think on ontological, epistemological and ultimate questions about life and beliefs. For these purposes worldview education uses Socratic questions, critical thinking and site visits as teaching tools. These experiences assist students to establish a new point of view towards self and others. For this research 42 students and alumni of Renaissance College, University of New Brunswick, Canada has been interviewed about the effects of ‘Worldviews, Religions and Cultures’ course which they took in their first year of the university education. Dr. John Valk, the creator of worldview education approach, has been also interviewed about the effects of worldview education on student learnings, thoughts and attitudes towards others. Semi-structured interview is used a tool for collecting data in this research.

The findings of the study about knowing others as follows; worldview education has a positive effect on students in regard of the thoughts, attitudes and behaviours towards others. Worldview education helps students to understand others beliefs and values. Participants agree on that worldview education gives students a better understanding about the nature of reality and beliefs. Worldview education encourages students to eliminate their prejudices towards others and make a fresh start to mutual understanding. It also helps students to see importance of engaging with the community and the culture of living together.

**Keywords:** Religious Education, Worldview, Knowing Others, Knowing Self, Multiculturalism

### A. GİRİŞ

Din eğitiminde alternatif yaklaşım ve model arayışlarına her geçen gün bir yenisi daha eklenmektedir. Hem insanların içindeki manevi boşluğu dolduracak, hem insanların neye inandıklarını anlamalarını sağlayacak, hem bu inandıkları şeylerin temellerini bulmalarını kolaylaştıracak tüm bunları yaparken bir yandan da çevrelerindeki insanların inançlarını daha iyi anlayabilmesine yardımcı olacak bir model özellikle çokkültürlü toplumlarda eğitime önemli katkılar sağlayabilir. Buna göre dünya görüşü merkezli bir eğitim öğretim modelinin araştırılması din eğitimi alanına yararlı olacaktır.

#### 1. Problem Durumu

Eğitimin amacı bireyin hem kendisini hem de diğer insanları, doğayı, sosyal süreçleri sağlıklı bir şekilde tanınması konusunda bireyi donanımlı hale getirmektir (Şişman, 2010). Din eğitimi bireyin içinde yaşadığı toplumun temel kodlarını öğrenmesinde önemli etkenlerden biridir. Din eğitimi sayesinde bireyin kendi inancını öğrenmesi ve diğer insanların inancına da saygı duy-

ması gerekmektedir. Fakat dışlayıcı bir tutumla geliştirilen din eğitimi programlarının bireyi bu sonuca ulaştırması olası bir sonuç olarak görünmemektedir. Dinler arası ya da kültürlerarası yaklaşımla oluşturulan programlarda da kullanılan dil, öğrenciye sunulan bakış açısı beklenen sonuca ulaşmada zorluklar çıkarabilmektedir.

Dünya üzerinde dini olsun dünyevi olsun çok sayıda inanış ve yaşayış biçimi vardır. Günümüzde dünyevi olgular geçmişte dini olarak nitelendirdiğimiz olguların yerini almaya, onlarla aynı işlevi görmeye başlamışlardır. Bu durumda hem dini hem dünyevi bakış açılarının, yaşama şekillerinin bireyin yaşam yolculuğunda tercih ettiği yol olarak kabul etmek ve her bir bireyin tercihine saygı duymak bir arada yaşayabilmenin en önemli şartlarından biri haline gelmektedir.

Çok kültürlü veya çok dinli, sekülerleşen insanların her geçen gün arttığı ve din içi yorum farklarının olduğu toplumlarda sınıftaki her bir öğrenciyi kuşatan bir din eğitimine ihtiyaç vardır. Bu ihtiyacın Hollanda okul sistemi içindeki yansımalarını anlatan bildirisinde Miedema çoğulculuğun ciddiye alınarak farklı dünya görüşlerine eşit şekilde yaklaşan bir eğitimin gerekliliğini vurgulamaktadır. Öğrencilerin kendi dini geleneklerini öğrenmeleri onlara yeni karşılaşmalar için bir temel hazırlamaktadır fakat dinler ile ilgili eğitim sürecinin tamamlanması için öğrencilerin dinler arası bir öğrenme yaşamaları gerekmektedir (Miedema, 2004).

Ülkemizde de din eğitiminde farklı din ve mezheplerin öğretilmesi ve temsili ile ilgili bazı tartışmalar süregelmiştir. Hıristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm ve Budizm gibi dinlerin; farklı itikadi, fıkhî ve tasavvufî oluşumların din eğitimi programı içinde ne derecede yer verileceği ve söz konusu oluşumlarla ilgili kimlerin eğitim vereceği din eğitimcileri, sivil toplum kuruluşları ve Milli Eğitim Bakanlığı'nın gündeminde yer almıştır. Çok kültürlü eğitime olanak sağlayan bir eğitim yaklaşımı bu tip tartışmalara da cevap olma özelliği taşımaktadır.

Çok kültürlü toplumlar ve onların din eğitimi ihtiyaçlarının yanında okulda verilen din eğitiminin dini inançların temellerini yansıtmada ve öğrencilere üst düzey düşünme becerilerini kazandırmada da bir takım sorunları olduğu söylenebilir. Edgar Morin'e göre eğitimde iki önemli eksiklik vardır bunlardan bir tanesi eğitilenlerin bilmenin ne olduğu üzerine düşündürülmemesi sadece bilgileri aktarmakla yetinilmesidir. İkinci önemli eksiklik ise eğitilenlerin bütüncül bir eğitimde uzak olması bütünü

## 56 • DİN EĞİTİMİNDE ÖTEKİNİ TANIMA VE DÜNYA GÖRÜŞÜ YAKLAŞIMI: BİR ALAN ARAŞTIRMASI

görebilecek şekilde eğitilmemeleridir. Bunun sonucu olarak eğitilenler parça parça bilgilerden bütüne gidememekte ve bilgiyi dönüştürmekten uzak kalmaktadırlar (Morin, 2010).

Bu noktada eğitim sürecinde düşünme becerilerinin vurgulanmasının önemi ön plana çıkmaktadır. Öğrencilere bilgiyi aktarmak değil düşünmeyi öğretmek üzerinde duran bir başka din eğitimcisi Osman Eğri'ye göre; günümüzün değişen ve gelişen şartlarında yetişen bireylere istenilen bilgileri aktarmak mümkün olmamaktadır. Araştıran ve sorgulayan bireyler klasik eğitimin kendilerini sınırladığını düşündükleri içeriklerini reddetmektedirler. Bu yüzden din eğitiminde aktarılmaya çalışılan içerikler öğrencilere zihinsel bir süreç yaşatmalıdır (Eğri, 2003).

Türkiye'deki din eğitimi uygulamaları ile ilgili yapılan çalışmalar bize din eğitimi, eğitim programı, öğretmen yetiştirme ve yöntemleri ile ilgili bir takım problemler alanların olduğunu göstermektedir. Eğitim Reformu Girişimi'nin 2011 yılında hazırladığı raporda bireylerin kendi dini inançları doğrultusunda din eğitimi alma isteklerine cevap verebilmek için din eğitiminin felsefesiyle ve içeriğiyle çelişmeyecek bir eğitim modeli geliştirmenin gerekliliği üzerinde durulmuştur (Türkiyede Din Eğitimi Son Dönemdeki Gelişmeler ve Değişim Süreci, 2011).

Dünya görüşü eğitiminin amacı dini, manevi ve seküler yapıları bir şemsiye altında toplayarak eğitim sürecinde bulunan öğrencilere kendi inançları ve öteki bireylerin inançları ile ilgili temel ve varoluşsal sorular sormaktır. Bu sorular aracılığıyla bireyin hem kendisini hem ötekini daha iyi tanınması, temel ve varoluşsal sorularına cevaplar bulması, bilginin kaynağı ve doğru bilgi ile ilgili bir fikre sahip olması, evrensel ve kültürel değerler ile ilgili bilgilenmesi ve kendi inancının temellerine ulaşması beklenmektedir (Valk, 2009).

Dünya görüşü eğitimi yaklaşımının bireye kendini ve ötekini tanımada yol gösterici olması, kendisinin ve ötekini inancının temellerini keşfetmesine yardımcı olması ve üst düzey düşünme becerilerini kazanması için rehberlik etmesinin Türkiye'de var olan din eğitimi uygulamalarına daha da işlerlik kazandıracağı ön görülmektedir.

Dünya görüşü temelli bir din eğitiminin hem çok kültürlü toplumların din eğitimi ile ilgili sorunlarına hem de din eğitiminin bireyi hem kendi hem de ötekini inancını anlamlandırma amacına bir cevap olabileceği düşünülmektedir.



Makalenin temel problemini ise dünya görüşü merkezli bir din eğitiminin ‘ötekini tanıma’ kazanımı üzerindeki etkisinin belirlenmesi oluşturmaktadır. Din eğitiminin bir görevi de öğrencilere edindikleri dini bilgiyi nasıl kullanacakları konusunda yardım etmektir. Dini bilgiler bu bilgilerin öteki insanları tanıma, öteki insanlarla ilişkiler ve günlük yaşamın getirdiği sorun ve durumlarla ilişkilendirildiğinde anlam kazanmaktadır (Selçuk & Valk, 2012).

Diğer dinler ve kültürlerle ilgili öğrenmeler gerçekleştirilmenin ahlaki boyutunda uzlaşma ve barış kültürünü geliştirmek ve bireyim hakikat arayışını güçlendirmek yer almaktadır (Selçuk, 2014). Bu bağlamda ötekini tanıma kazanımının toplumda var olan sorunları çözme ve bir arada yaşama kültürünün pekişmesine de önemli katkıları olduğu söylenebilir.

Bireyin kendi dini inanç ve değerlerinde uzmanlaşmasının yanı sıra ötekinin inancının bilincinde olmasının da din eğitimi programının hazırlanmasında hedeflenen temel hususlar arasında yer aldığı görülmektedir.<sup>1</sup> Eğitimi bu amaca ulaştırabilecek din eğitimi yaklaşımlarının ise çoğulculuk merkezli olduğu söylenebilir.

Bu noktada dinden öğrenme yaklaşımı bireye diğer dinler, kültürler ve ahlaki gelenekler ile ilgili tarafsız bilgilere yer veren bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır (Kızılabdullah & Yürük, 2008).

Kanada New Brunswick Üniversitesi Renaissance College birinci sınıfta yürütülmekte olan “Dünya Görüşleri, Dinler ve Kültürler” dersinin öğrenme çıktılarından bir tanesi olan ‘ötekini tanıma’ kazanımını “ötekinin dünya görüşü ile ilgili anlayışını açıklar, dünya görüşleri, dinler ve maneviyat ile ilgili durumları tanımlar” (Valk, Course Syllabus, 2014) şeklinde yer almaktadır.

Dünya görüşü yaklaşımı Valk tarafından şu şekilde formüle edilmiştir: (Valk, 2009b)

1 Din Eğitiminin amaçları için Bkz. Milli Eğitim Müdürlüğü, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, Devlet Kitapları Genel Müdürlüğü, Ankara, 2010.

58 • DİN EĞİTİMİNDE ÖTEKİNİ TANIMA VE DÜNYA GÖRÜŞÜ YAKLAŞIMI:  
BİR ALAN ARAŞTIRMASI

Tablo 1: **Dünya Görüşü Teorik Çerçevesi**

<i>Kimlik</i>	Etnik köken, milliyet Cinsiyet, yönelim Aile, Toplum: taşra, şehir, dini/manevi Sosyo-ekonomik düzey: düşük, orta, yüksek Eğitim: düzey, okul Yetenekler, Engeller (kısıtlılıklar): fiziksel, entelektüel, sanatsal, duygusal
<i>Temel / Varoluşsal Sorular</i>	Teleos: Yaşamın Anlamı/Amacı, Evren Anthropos: Doğa, İnsanların amacı, Sorumluluklar/Zorunluluklar Axios: Değerler, doğru/yanlış, iyi kötü ayrımı Hatalarımızın düzeltilmesi Theos: Büyük kuvvet, Güç, Evrendeki Varoluş: Teizm, Ateizm, Agnostizm, Deizm Eschatos: Ölümden sonra yaşam
<i>Kültürel boyut</i>	(Mythos) Mitler: Metinler, Kutsal Kitap, Rivayetler, Hikâyeler (Logos) Bilgi: Öğretiler, Doktrinler (Ethikos) Etik: Ahlaki prensipler Ritüeller Communitas: Dindarların Sosyal Toplantıları; Katedraller-spor tesisleri, alışveriş merkezleri, finansal kurumlar Ekstasis: dünya görüşünü güçlendiren deneyimler; spor etkinlikleri, rock konserleri, aşai rabbani ayini
<i>Ontolojik Epistemolojik</i>	Var Olmanın Doğası, Gerçeklik Metafizik: Gerçekliğin Nihai Doğası: Felsefi Natüralizm, Materyalizme Karşı Felsefi İdealizm (Tanrı, Akıl, Mutlak Ruh) Metafiziksel veya Ruhsal Doğa Kozmos: Evrenin Menşei/Geleceği Bilgimizin Doğası; Öznel Bilgi: Sezgi, Vahiy, Sinirsel bilginin kesinliği (nöral) Nesnel Bilgi: Akıl, Bilim, Otorite Kaynak, Bilginin temelleri

<i>Birincil&amp;İkincil</i>	Adaletin Peşinde: Adil olarak kabul edilen nedir?
<i>İnançlar, Değerler ve Prensipler</i>	Tüm insanların haysiyeti: Günlük yaşamda nasıl ifade edilir? Yaşamın kutsallığı: Tüm yaşamlar kutsal mıdır? Eşitlik/Farklılık: Herkese eşit statü verilmiş midir? Açıklık/Hoşgörü: Hoşgörü neye gösterilir neye gösterilmez? Çevresel Kaygı

Dünya görüşleri çerçevesi beş temel boyuttan oluşmaktadır. Her bir boyutun altında yukarıda gösterilen alt başlıklar ya da sorular yer almaktadır. Dünya görüşü eğitiminin amacı bu temel boyutlar ve alt sorular rehberliğinde öğrencilerin hem kendi inançlarını ve değerlerini hem de öteki insanların inançlarını ve değerlerini eleştirel bir biçimde sorgulamalarına olanak sağlamaktır (Valk, 2009). Bu tip bir eğitim modelinin çokkültürlü bir toplumda birlikte yasama bilincini pekiştirmesi beklenmektedir. Eğitimin bir başka amacı ise öğrencilerin diğer insanların dini inanç, değer ve dünya görüşleri ile ilgili dışlayıcı olmayan bir tutum geliştirmeleri için rehberlik etmek yer almaktadır.

Makalede Renaissance College programında yer alan Dünya Görüşleri, Dinler ve Kültürler dersinin din eğitimi bağlamında ötekini tanıma kazanımı üzerindeki etkililik düzeyi ile ilgili yapılmış alan araştırmasının bulgularına ve sonuçlarına yer verilmektedir.

## 2. Araştırmanın Yöntemi

Dünya görüşü eğitiminin bireyin bilgi ve tutumları üzerindeki etkisi ile ilgili teorisyen, öğrenci ve mezun görüşlerini incelemeyi amaçlayan bu araştırmada iki çalışma grubu üzerinde uygulama gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın birinci çalışma grubunu teorisyen Dr. John Valk, ikinci çalışma grubunu ise New Brunswick Üniversitesi Renaissance College’da ‘Dünya Görüşleri, Dinler ve Kültürler’ isimli dersi almış 1., 2., 3. sınıf öğrencileri ve mezunlar oluşturmaktadır.

Araştırmanın ilk basamağında dünya görüşü eğitimi teorisinin sahibi ve bu eğitimi Renaissance College’da yürüten Dr. John Valk ile yarı yapılandırılmış görüşme yapılmıştır. Bu mülakatta dünya görüşü eğitiminin tanımı, imkanı, sınırlıkları ve öğrenme çıktıları ile ilgili sorular yer almıştır.

Araştırmanın ikinci basamağı ise Renaissance College, New Brunswick Üniversitesi 1., 2., 3. sınıf öğrencileri ve mezunlarının dünya görüşü eğitimine ilişkin düşüncelerini derinlemesine anlamak, analiz etmek ve betimleyebilmek

## 60 • DİN EĞİTİMİNDE ÖTEKİNİ TANIMA VE DÜNYA GÖRÜŞÜ YAKLAŞIMI: BİR ALAN ARAŞTIRMASI

için nitel araştırma yaklaşımına göre tasarlanmıştır. Renaissance College 3 yıl eğitim veren bir fakültedir, araştırmada fakülte eğitiminin her basamağındaki öğrencilerle görüşme yapmak için hem aktif öğrencilerle hem de mezunlarla görüşmeler yapılmıştır. Sınıflar arasında ya da aktif öğrenciler ve mezunlar arasında bir karşılaştırma yapılmamıştır. Nitel araştırmaların amacı; doküman analizi, görüşme ve gözlem gibi veri toplama yöntemlerini kullanarak, sosyal olguları araştırmak, analiz etmek ve anlamaktır (Yıldırım & Şimşek, 2011).

Nitel analizin iki temel özelliği olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi; analiz edilecek metin katılımcıların gerçekte ne düşündükleri, ne hissettikleri ya da belli durumlar karşısında nasıl davrandıklarını anlama imkânı verir. Yani bir anlamsa ‘sayıların ötesine’ geçerek sosyal deneyimlerin zenginliğini ortaya koyar. Bir diğer önemli özellik ise nitel verinin bir tür yorumlama biçimi olarak değerlendirilmesidir. Bu yüzden nitel olarak elde edilen bir metin doğru ya da yanlış olarak değerlendirilemez (Schutt, 2012).

Araştırmada Renaissance College öğrencilerinin ‘Dünya Görüşü’ ile ilgili algıları, deneyimleri ve öğrenmeleri irdelenmiştir. Her öğrenci kendi gerçekliğinde değerlendirilmiş ve doğru-yanlış gibi bir ayrıma gidilmemiştir. Bunun yanında öğrencilerin cevaplarından benzerlik taşıyanlar gruplandırılmıştır.

### 3. Katılımcılar

Bu araştırmada görüşme yapılacak olan katılımcıların belirlenmesinde, amaçlı örnekleme stratejilerinden biri olan ölçüt örnekleme stratejisi benimsenmiştir. Amaçlı örneklemenin amacı araştırmanın sorularına cevap bulunmasını sağlayacak bilgi bakımından zengin kaynaklara ulaşılmasını sağlamaktır. Amaçlı örneklemede kullanılan bir strateji olan ölçüt örnekleminin altında yatan temel mantık ise daha önceden belirlenmiş önemli bir takım ölçütleri gözden geçirmek ve bu ölçütler üzerinden çalışmalarını yürütmektir. Ölçüt örnekleme stratejisi süregelen programların değerlendirilmesine yönelik çalışmalara nitelikli bir katkı sağlayabilmektedir (Patton, 1990).

Bu araştırmada araştırmacı tarafından; New Brunswick Üniversitesi Renaissance College’da birinci sınıf güz yarıyılında yer alan ‘Kültürler, Dinler ve Dünya Görüşleri’ isimli derse katılmış öğrenciler temel ölçüt olarak belirlenmiştir. Buna bağlı olarak da Renaissance College 1., 2. ve 3. sınıf öğrencileri ve mezunlarıyla yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılmıştır.

Bu kapsamda 42 Renaissance College öğrencisi ve mezunuyla görüşmeler yapılmıştır. Ayrıca araştırma verilerinin desteklenmesi amacıyla Dr. John Valk ile bir görüşme yapılmıştır. 42 katılımcının 12'si 1. sınıf, 9'u 2. sınıf, 11'i 3. sınıf öğrencisiyken katılımcılardan 10'u da kolej mezunlarından oluşmaktadır. Bunun yanında araştırmaya katılan katılımcılardan 27'si kadın, 15'i ise erkektir. Tabloya göre görüşmeler araştırmacının ofisi, derslik ve görüşme odasında gerçekleştirilmiştir.

#### 4. Verilerin Toplanması

Bu araştırmanın verileri; yarı yapılandırılmış görüşme ve doküman incelemesi ile toplanılmıştır. Araştırmada; New Brunswick Üniversitesi Renaissance College'da birinci sınıf güz yarıyılında yer alan 'Kültürler, Dinler ve Dünya Görüşleri' isimli ders bir dönem boyunca gözlenmiştir. Bunun yanında öğrenciler, mezunlar ve dünya görüşü teorisinin sahibi Dr. Valk ile yarı yapılandırılmış görüşme yapılmıştır.

Araştırma amacıyla Renaissance College öğrencileri, mezunları ve Dr. Valk ile yapılan görüşmeler ses dosyası olarak kaydedilmiş ve yazıya dökülmüştür. Görüşmelerin tamamı İngilizce olarak yapılmış ve daha sonra araştırmacı tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

Görüşmeler Renaissance College binasında araştırmacının odası, derslik ve görüşme odasında 03 Aralık 2014 ve 26 Şubat 2015 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir.

Araştırmanın teorik bulgularına ise doküman incelemesi yoluyla ulaşılmıştır. Doküman incelemesinde araştırmacı araştırılacak konu ile ilgili var olan kayıt ve belgeler gibi yazılı kaynaklara ulaşarak bunları bilimsel bir biçimde analiz eder (Yıldırım & Şimşek, 2011).

#### 5. Verilerin Çözülmesi

Yarı yapılandırılmış görüşmeler sonucunda elde edilen 42 ses kaydı sorulara göre kategorilendirilerek Word formatında yazıya dökülmüştür. Söz konusu verilerinin çözümlenmesinde ise içerik analizi yöntemi kullanılmıştır.

Araştırma verilerinde kodların oluşturulmasının ardından içerik analizinin ikinci aşaması olan temaların oluşturulmasına geçilmiştir. Oluşturulan kodlar arasındaki ilişkiler incelenmiş öne çıkan benzerlik ve farklılıklar tema-

## 62 • DİN EĞİTİMİNDE ÖTEKİNİ TANIMA VE DÜNYA GÖRÜŞÜ YAKLAŞIMI: BİR ALAN ARAŞTIRMASI

ların oluşturulmasını sağlamıştır. Dünya görüşü çalışmaları ile ilgili yapılan doküman incelemeleri ve araştırmacının görüşme sorularının hazırlanması esnasında oluşturduğu başlıklar temaların ortaya çıkmasında yönlendirici olarak kullanılmıştır.

Verilerin temalara ayrılmasında NVIVO programı yardımcı bir araç olarak kullanılmıştır. Elde edilen tüm veriler programa yüklenmiş ardından program içinde kodlar ve temalar oluşturulmuştur.

Üçüncü aşamada elde edilen veriler oluşturulan kod ve temalara göre yeniden düzenlenerek kategorilere ayrılmıştır. Araştırmanın yazımında kullanılacak olan verilerin tamamı İngilizceden Türkçeye çevrilmiştir.

Son aşama da ise elde edilen bulgular objektif bir biçimde yorumlanmıştır. Bu aşamada daha önceki aşamalarda oluşturulan kodlar ve temalar arasında ilişkiler kurulmuş ve bulgular derinlemesine analiz edilmiştir.

Teorisyenle gerçekleştirilen mülakat verilerinin kodları ve temaları elle oluşturulmuş ve oluşan bu kodlar için uzman görüşü alınmıştır. Elde edilen veriler derinlemesine analiz edilerek araştırmanın diğer verileriyle kıyaslanmıştır.

### 6. Temel Kavramlar

Araştırmada yer alan temel kavramlar ‘dünya görüşü’ ve ‘din eğitimi’ kavramlarıdır. Bu kavramlar makalede aşağıdaki anlamlara gelecek şekilde kullanılmıştır.

#### a. Dünya Görüşü

Dünya görüşü kavramı felsefeciler, teologlar ve eğitimciler tarafından çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Kavramın tarihi gelişimi ile ilgili bilgiler Kuramsal Çerçeve bölümünde yer almaktadır. Kavramın felsefi bağlamda genel tanımı aşağıdaki gibidir:

Dünya görüşü ‘İnsanın bütün düşünce ve duyguları arasında tutarlı sağlayan genel bilimsel kanı’ olarak tanımlanmaktadır (Hançerlioglu, 2012).

Kavramın daha geniş bir şekilde tanımı ise şöyledir: ‘Bir dünya görüşü (ya da hayata bakış) dünyayı, görevlerimizi ve geleceğimizi tanımlamamızı sağlayan temel inançlar seti ya da çerçevesidir. Bu görüş derinlemesine sorgulanarak içselleştirilmiş ve kültürel ya da tarihi gelişmelerle işlenmiş olabilir.

Yine bu görüş açık bir şekilde sistemli bir düşünce biçimi içinde olmayabilir ya da teorik bir felsefeye dayanmayabilir. Bununla beraber bu görüş yaşama anlam ve yön veren temel inançlar için bir mecradır. Bu durum bizim günlük yaşamdaki düşüncelerimizi ve yapıp ettiklerimizi belirlemektedir (Olthuis, 1985).’

Bu çalışmada dünya görüşü kavramı kullanılırken Olthuis’in tanımı benimsenecektir.

### **b. Din Eğitimi**

Din eğitimi kavramı uluslararası ve Türkçe literatürde çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Araştırmanın bu aşamasında kavramın tanımına dönük bir tartışma yapmak yerine din eğitimi kavramının araştırma boyunca kullanıldığı bağlama yer verilecektir.

Beyza Bilgin din eğitimi ‘din kültürünün verilmesi, din kişiliğinin kazandırılması’ (Bilgin, 1981) olarak tanımlamaktadır. Bu tanımı daha geniş bir şekilde açıklayan başka bir tanım ise ‘Din eğitimi bireyin fitratında bulunan inanma duygu ve ihtiyacı çerçevesinde din olgusunu kavramasına rehberlik etme ve kabul ettiği dinin önerdiği yaşam biçimini öğrenmesine yardımcı olma sürecidir.’ (Okumuşlar & Genç, 2012) şeklindedir.

Çokkültürlü toplumlarda yürütülen dine eğitimi tanımlarına bakacak olursak bu kavram ile ilgili düşünülürken iki yönlü bir yaklaşım benimsenmektedir. İlk olarak din eğitiminin ‘belli bir dinin eğitim sürecinde farklı dini ve etnik yapılar karşı çok kültürlü bilgi, tutum değer ve beceriler kazandıran’ (Altaş, 2005) süreç olarak değerlendirildiği görülmektedir. Eğitimin ikinci aşamasında ise ‘toplum içinde var olan farklı din ve mezheplerden başlayarak bireylerin farklı dini inançlar ve bu inanç mensuplarının ürettiği kültür üzerinde düşünmesini sağlamak’ (Altaş, 2005) çok kültürlü din eğitiminin bir yönü olarak yer almaktadır.

Bu çalışmada din eğitimi kavramı; bireylerin sahip oldukları dini ve ahlaki inançlar ve bu inançların temelleri ile ilgili bilgi sahibi olmalarına yardımcı ederken genel olarak din olgusu üzerine de düşünmelerini sağlayan bir süreç olarak tanımlanmaktadır.

## B. BULGULAR

### 1. Teorisyenden Elde Edilen Bulgular

Yarı yapılandırılmış mülakatların birinci çalışma grubu olan Dr. Valk'a dünya görüşü eğitiminin öğrenme çıktılarının neler olduğu ve öğrencilerin bu eğitimin ardından öteki insanların dini inanç ve yönelimleri dönük duygu, düşünce ve tutumlarında ne gibi değişikliklerin olmasının beklendiği ile ilgili bir soru sorulmuştur. Makalenin bu bölümünde dünya görüşü eğitiminin ötekini tanıma kazanımına etkileri ile ilgili Dr. Valk'tan elde edilen bulgulara yer verilmektedir.

Dünya görüşü eğitimi teorisini Renaissance College'da uygulayan Dr. Valk, eğitimin öğrenme çıktılarını kendini tanıma, ötekini tanıma ve dünya görüşlerini tanıma olarak sıralamaktadır. Ötekini tanıma ve dünya görüşlerini tanıma kazanımlarının alt başlıklarını ise şu şekilde belirlemektedir:

- *Öğrenciler dünya görüşü, dinler ve kültürler dersinde ötekini tanıma ile ilgili aşağıdaki kazanımları edinir:*
- *Öteki ile ilgili algılarını tanımlar; kişi öteki insanları nasıl tanır ve tanımlar?*
- *Ötekinin belirleyici inanç, değer ve prensiplerini tanımlar; öteki insanların bilgelik, gerçek, anlam ve kesinlik kavramlarını nasıl tanımladığını ve bunların kaynaklarını bilir.*
- *Öteki insanların hayatında yer alan deneyimleri ve ilgilerini (meditasyon, manevi, politik, kültürel, sosyal vb.) tanımlar.*

Öğrencilerin ötekini tanıma ile ilgili bilgi veren diğer bir alan ise dünya görüşlerini tanıma öğrenme çıktısıdır. Bu öğrenme alanının aşamaları ise şu şekildedir:

- *Dini ve manevi dünya görüşlerini ayırt eder.*
- *Çeşitli dünya görüşü çerçevelerini, türlerini ve alt türlerini tanımlar ve tasvir eder*
- *Dünya görüşlerinin bireysel, toplumsal ve sosyal seviyelerde sosyal, kültürel, politik ve manevi davranışları hangi yönlerden etkilediğini ve şekillendirdiğini tanımlar.'*

Dr. Valk'ın 'Dünya Görüşleri, Dinler ve Kültürler' dersinin öğrenme çıktıları içinde ötekini tanıma alanına iki ayrı kazanımda yer verdiği görülmek-



tedir. Buna göre söz konusu ders sonunda öğrencilerin; öteki insanların dini inançları, ahlaki ilkeleri ve dini inançları ile davranışları arasındaki ilişkiler ile ilgili donanımlı hale gelmeleri beklenmektedir.

Ötekini tanıma kazanımı ile ilgili Dr. Valk'ın vurguladığı bir başka nokta ise bireyin farklı dünya görüşlerini tanımaya çalışması ile kendi inancını tanımaya çalışmasının birbiriyile paralel ilerleyen bir süreç olduğudur. Bununla ilgili Dr. Valk: *'Aynı zamanda öğrenciler kendi inançlarıyla diğer insanların inançlarını karşılaştırma imkanı vermektedir. Son olarak, öğrencilerin başkalarının dünya görüşleri ile ilgili sordukları sorular genellikle kendilerine yönelttikleri sorulara dönüşmektedir.'* ifadelerini kullanmaktadır.

Dr. Valk'ın değindiği bir başka nokta ise dünya görüşü eğitimi boyunca öğrencilerin karşılaştıkları soruların ötekini anlama kazanımına olan etkisidir. Bu durum Dr. Valk tarafından *'Dünya görüşü yaklaşımı sorular sorar. Yeni soruların sorulması cevapların gelişimini destekler bu durum da daha fazla sorunun ortaya çıkmasını sağlayabilir. Bu süreç sonunda öğrenciler hem kendi inanç ve değerlerini anlar, onaylar ve derinleştirirler hem de diğer insanların dünya görüşlerini anlamlandırma fırsatı bulurlar.'* şeklinde ifade edilmektedir. Öğrencinin ders esnasında deneyimlediği sorular sorma ve cevaplar arama durumu öğrenciyi kendini ve ötekini tanıma kazanımına götüren bir süreç olarak değerlendirilmektedir.

## 2. Öğrenci ve Mezunlardan Elde Edilen Bulgular

Kendini ve ötekini tanıma kazanımının ikinci basamağı olan 'ötekini tanıma' yarı yapılandırılmış mülakatta bireysel bir soru sorularak irdelenmiştir. Araştırmada katılımcılara "Dünya görüşü eğitiminden sonra 'öteki' insanların dünya görüşleri hakkında neler öğrendin?" sorusu yöneltilmiştir. Makalenin bu bölümünde ise katılımcıların dünya görüşü eğitiminden sonra 'öteki'ne bakışlarındaki değişimlere ve dünya görüşü eğitiminin diğer insanlarla olan iletişimlerine olan etkilerine yer verilmektedir.

Tablo 2: *Dünya Görüşü Eğitiminin Diğer İnsanları Tanıma Kazanımı Üzerindeki Etkileri*

Ötekini Anlama
Farklılıklara Şükretme
Farklılıkları Kabullenme
Önyargılardan Sıyrılma
Ötekini Tanırken Kendine Yönelme
Birlikte Yaşama Kültürü Kazanma

### 2.1. Ötekini Anlama

Katılımcılardan bazıları dünya görüşü eğitiminin öteki insanların dünya görüşlerini anlamalarına yardımcı olduğunu düşünmektedir. Katılımcılardan K10 *‘Dünya görüşü eğitimi beni diğer dünya görüşlerini kabul etmem ve anlamamda çok yardımcı oldu. Sanırım öncesinde dini dünya görüşlerine karşı önyargılarım vardı. Hristiyan bir ailede büyüdüm ve bir süre sonra dini inançları reddettim. Bu ders bana dini dünya görüşleri ve onların tarihi ile ilgili daha geniş bir perspektif kazandı. Sanırım şimdi daha anlayışlıyım.’* Sözleriyle dünya görüşü eğitiminin kendisine daha iyi bir perspektif verdiğini ifade etmektedir.

Katılımcılardan K26 ise *‘Sanki bu eğitim diğer insanların dünya görüşleri ile ilgili daha bilinçli olmamı sağladı. Şimdi farklı dünya görüşleri ile ilgili konuşurken daha uyumlu olduğumu düşünüyorum.’* sözleriyle öteki insanların dünya görüşleri ile ilgili edindiği bilgilerin kendisini yeni tanışmalara ya da konuşmalara olumlu bir biçimde hazırladığını ifade etmektedir.

Benzer bir biçimde katılımcılardan K32 *‘Bu ders birbirimizi anlamamızı sağladı. Kişisel ya da profesyonel ilişkilerimizde daha derinlere inmemizi sağladı.’* ifadelerini kullanmaktadır. Görüldüğü gibi katılımcı öteki dünya görüşlerini anlamının ilişkileri olumlu etkilediği düşüncesine sahiptir.

Katılımcılardan K24 ise benzer bir durumu *‘Dersten sonra diğer insanların dünya görüşlerine karşı bir farkındalık yaşadım ve daha açık görüşlü oldum. Aynı zamanda insanların dünya görüşleri ile ilgili yeni bir anlayış geliştirdim. Artık bir insanın neden belli bir şekilde düşündüğünü ya da davrandığını anlamaya çalışıyorum’* sözleriyle ifade etmektedir.

Öteki insanların dünya görüşlerini anlamının önemini vurgulayan K32 *'Sanırım öteki insanları tam olarak anlamadığımı anladım... Öteki insanların dünya görüşlerini anlayabilmenin çok önemli olduğunu anladım. Öteki insanlara karşı sevgi geliştirerek anlamaya çalışmam gerektiğini düşünüyorum. Dersten sonra öteki insanları anlayabildiğim için mutlu olmaya başladım. Üstelik onları değiştirmek ya da manipüle etmek için değil sadece bilgimi ve anlayışımı geliştirmek için... Bence böyle bir noktaya gelebilmek insanın ufkunu genişletiyor.'* ifadelerini kullanmaktadır.

Farklı dinler ve dünya görüşleri ile ilgili bilgilenen öğrenciler ders sonunda etraflarında bulunan insanları daha iyi anladıklarını ifade etmektedirler. Ayrıca katılımcıların dersten sonra farklı inanç ve kültürleri öğrenmeye dönük ilgilerinin arttığı görülmektedir.

## 2.2. Farklılıklara Şükretme

Katılımcılardan bazıları yeni ve farklı dünya görüşlerini öğrendikten sonra insanlığın sahip olduğu tüm bu farklılıkların şükredilmesi gereken bir durum olduğunu dile getirmişlerdir. Buna bir örnek olarak katılımcılardan K36 *'Dünya görüşünün önemli yönlerinden biri de öteki kültürleri ve insanların hayatlarını yaşarken seçtikleri farklı yolları anlayabilmektir. Bence böyle bir çeşitliliğe sahip olmak şükredilmesi gereken bir şey. Bence dışarıda çok değerli insanların benimkinden çok farklı ve önemli fikirlere sahip olduğunu öğrenmek oldukça olgunlaştırıcıydı. Ve kesinlikle benim düşüncelerim onlarınkinden üstün değildi.'* sözlerini kullanmaktadır.

Benzer bir şekilde katılımcılardan K33 *'Bu ders bana farklı dünya görüşlerini keşfetme olanağı verdi, gerçekten farklı dünya görüşleri ile ilgili yeni bir anlayış geliştirdim ve bu farklılığa şükretmem gerektiğini düşündüm. Sadece diğer dünya görüşleri hakkında bir şeyler öğrenmek de değil, tüm bu dünya görüşlerinin dünyadaki yerini anlayabilmek... yani sadece onların varlığını kabul etmek değil de dünyadaki değerlerini görebilmek neden böyle farklı olduğumuzu anlayabilmek benim için çok değerliydi.'* ifadelerini kullanmaktadır. Katılımcıların dünyada farklı dünya görüşlerinin var olmasını bir tür zenginlik olarak gördükleri söylenebilir. Sadece dünya görüşlerinin varlığını öğrenmek değil tüm bunlara sahip olmanın değerini de anlamak gerektiği bu iki katılımcı tarafından vurgulanmaktadır.

Katılımcılardan K25 ise *'Sanırım öncelikle insanların dünya görüşleri ne olursa olsun onlara en doğru gelen şeyin o olduğunu anlamaya başladım.'*

*Farklı dünya görüşleri ile ilgili bilgi edinmenin çok faydalı olduğunu düşünüyorum. Çünkü dünya görüşlerinin ayrıntılarını öğrendikçe diğer insanların benim düşündüğüm şekilde düşünmediklerini ya da davranmadıklarını gördüm. Tüm bu farklılıkların hayatın bir parçası olduğunu düşünüyorum. Diğer dünya görüşlerini, insanları tanıyabildiğim için şükrediyorum. Böylece kendimi toplumun geri kalanından ayrı bir noktaya taşıyorum. Çünkü diğer insanlardan öğrenebileceğim çok fazla şey olduğuna inanıyorum.*’ ifadelerini kullanmaktadır. Katılımcının dünya görüşü eğitiminden sonra insanların kendisiyle aynı düşüncelere sahip olmasına gerek olmadığı bilincine vardığını görmekteyiz.

Katılımcılardan bazılarının içinde yaşadıkları toplumda var olan dini ve kültürel çeşitliliği fark ettikten sonra bu durumu şükredilmesi gereken bir olgu olarak algılamaya başladıkları anlaşılmaktadır. Katılımcıların söz konusu bu çeşitlilik içindeki her bir dünya görüşüne saygı ile yaklaştıkları ve kendi dünya görüşlerini de bu çeşitliliğin bir parçası olarak algıladıkları görülmektedir.

### 2.3. Farklılıkları Kabullenme

Araştırmaya katılan öğrenci ve mezunlardan bazıları öteki insanları tanımanın önemli yönlerinden bir tanesinin de insanların birbirinden farklı olmalarını kabullenmek olduğunu ifade etmektedirler. Katılımcılardan K31 *‘Derste diğer dünya görüşleri ile ilgili bilgilendikten sonra diğer insanların benden farklı dünya görüşlerine sahip olmalarını anlayışla karşılamaya başladım. Diğer dünya görüşlerinin nereden geldiğini öğrenmek onlara karşı olan saygımı da artırdı.’* sözleriyle dünya görüşü eğitiminin ardından insanların farklı dünya görüşlerine sahip olma durumlarını kabullendiğini ifade etmektedir.

Aynı şekilde katılımcılardan K7 ise *‘Hiç kimseyi sorgulamamam gerektiğini öğrendim. Eğer birisi benim için hiç bir anlamı olmayan bir şey söylüyorsa bunun sıradan bir şey olduğunu biliyorum çünkü onlar benim gibi değiller. Ve bazı insanlar manevi yönleriyle çok ilgilendikleri için daha güçlü dünya görüşlerine sahipler. Hatta bence ateistler bile manevi bir yöne sahipler ama bunun farkında değiller. Herkesin bir dünya görüşü var. Bir dine inanmayabilirsin ya da manevi yönün baskın olmayabilir ama yine de bir dünya görüşün vardır.’* sözleriyle dünya görüşlerindeki farklılıkların normal olduğu bilincine sahip olduğunu söylemektedir.

Katılımcılardan K30 farklılıkları anlamanın önemini şu sözlerle ifade etmektedir; *‘Derste öteki insanlarla ilgili çok fazla şey öğrendim. Kendi dinim*

*dışında diğer dinlerle ilgili hiç deneyimim olmamıştı. Derste diğer dinler hakkında bilgiler edinmek dini merkezleri ziyaret etmek zihnimi diğer insanlara açmama yardım etti ve insanların kendi manevi yönlerini nasıl bulmaya çalıştıklarını görmeye başladım. Ve diğer insanların farklı bakış açıları olduğunu fark ettim. Bilirsin ya mesela büyürken çok fazla düşünemezsin ve herkesin aynı ya da benzer fikirde olduğunu zannedersin. Sonrasında ise “Hayır aslında ben yanılıyorum insanlar oldukça farklı dünya görüşlerine sahipler ama yine de benzer yönler olabilir.” diye düşünmeye başladım.’ Görüldüğü gibi katılımcı farklı bakış açılarının varlığını kabul etmenin öteki insanlara karşı daha olumlu bir yaklaşım benimsemesinde rol oynadığını ifade etmektedir.*

Katılımcıların dünya görüşü eğitiminin ardından insanların farklı inanç ve dünya görüşlerine sahip olmalarını doğal bir durum olarak algılamaya başladıkları anlaşılmaktadır. Dünya görüşü eğitimi boyunca farklı dünya görüşleri ve dinler ile ilgili bilgilenen öğrencilerin farklılıkları daha kolay kabullendikleri hatta insanlar arasındaki farklılıklar yerine ortak yönlerin ön plana çıkarılması gerektiğini ifade ettikleri görülmektedir.

#### **2.4. Önyargılardan Sıyrılma**

*Katılımcılardan K17 ‘Bu dersten önce öteki insanlarla ilgili basmakalıp düşüncelerim vardı sanırım. İnsanları biraz yargılıyordum yani ne bileyim tam olarak anlamaya çalışmıyordum... dersten sonra ufukumun genişlediğini düşünüyorum. Artık öteki insanlara karşı daha açık bir bakış açım var.’* sözleriyle dersten önce diğer insanlara karşı sahip olduğu önyargıları dünya görüşleri ile ilgili eğitim aldıktan sonra arkasında bıraktığını ifade etmektedir.

Katılımcının dünya görüşü eğitiminin ardından farklı din, kültür ya da dünya görüşüne sahip insanlara yönelik önyargıların yok olduğu görülmektedir. Önyargıların giderilmesinin ardında katılımcının öteki insanlara karşı daha olumlu bir tutum geliştirdiği görülmektedir.

#### **2.5. Ötekini Tanırken Kendine Yönelme**

Katılımcılardan bazıları ötekini tanıma sürecinde sordukları sorular ya da yaşadıkları deneyimlerin kendi dünya görüşlerini de anlamalarına yardım eden bir sürece dönüştüğünü ifade etmişlerdir. Katılımcılardan K27 *‘Kendimle ilgili şeyler öğrendim... aslında sınıfta epey zorlandım. Çünkü farklı dünya görüşlerini, farklı kültürleri ve farklı dinleri öğrenmemiz gerekiyordu ve birçoğunun ibadethanelerini ziyaret ettik. Gerçekten çok özel bir deneyimdi.*

## 70 • DİN EĞİTİMİNDE ÖTEKİNİ TANIMA VE DÜNYA GÖRÜŞÜ YAKLAŞIMI: BİR ALAN ARAŞTIRMASI

*Tüm bunlar benim kendi dünya görüşümü daha fazla sorgulamamı sağladı.*’ sözlerini kullanmaktadır. Farklı dünya görüşlerini öğrenmeye çalışmanın ve dini merkezlere yapılan ziyaretlerin kendi dünya görüşü ile ilgili sorulara yer açtığını ifade etmektedir.

Katılımcılardan K21 *‘Kesinlikle daha açık görüşlü olduğumu düşünüyorum. Çünkü ders boyunca farklı kültürleri ve dinleri araştırmamız gerektiği ve bazı deneyimler yaşadık. Tüm bunlar benim kendi dünya görüşümü de keşfetmemi sağladı.*’ sözlerini kullanarak diğer dünya görüşlerini araştırmanın nasıl kendi dünya görüşü ile ilgili farkındalık yaşamasına sebep olduğunu ifade etmektedir.

Katılımcılardan K11 *‘Bence her şeyi deneyimlemek herkes için faydalıdır. Eğer hep aynı yerde yaşarsan o zaman yaşamı deneyimleyemezsin. Her gün aynı şeyi yaparsan gerçekten de yaşamış olmazsın. Farklı kültürleri ve dinleri keşfetmek, dışarıda neler olup bittiğini görmeye çalışmak bence çok önemli. İster dindar birisi ol ister olma diğer dünya görüşlerini ne kadar anlarsan kendini de o kadar iyi anlamaya başlarsın.*’ sözleriyle farklı dünya görüşlerini anlayabilmenin insanın kendisini de anlayabilmesini sağlayan bir durum olduğunu ifade etmektedir.

Katılımcıların ifadelerinden dünya görüşü eğitimi boyunca öteki insanların dünya görüşleri ile ilgili sorgulamalar yaparken zamanla bu sorgulamaları kendilerine yönelttikleri anlaşılmaktadır. Buna göre öğrenciler ötekinde cevabını bulmaya çalıştıkları soruyu kendilerinin nasıl cevapladığını da irdelemektedirler. Bu durum da dünya görüşü eğitiminde ‘kendini ve ötekini tanıma’ kazanımının işteş bir şekilde gerçekleştirdiği göstermektedir. Yani birey ötekini anlamak için çalışırken doğal olarak kendisini de daha iyi tanımaya başlamaktadır.

### 1.6. Birlikte Yaşama Kültürü Kazanma

Araştırmaya katılan öğrenci ve mezunlardan bazıları dünya görüşü eğitimi ile edindikleri bilgi ve farkındalığın bir arada yaşama kültürüne yaptığı katkıyı ve toplumsal problemleri çözmede faydalı bir zemin hazırladığını ifade etmişlerdir. Katılımcılardan K17 *‘Başka bir insanın dünya görüşünün tüm yönlerini kabul etmek ya da uzlaşmak zorunda değilsin ama anlaşabilmek için anlayışlı ve hoşgörülü olmak zorundasın. En azından başka insanların inançları ve değerlerini temel düzeyde bilmek gerekiyor.*’ sözleriyle bir arada yaşayabilmek için başka insanları tanımının önemini vurguluyor. Benzer bir

şekilde K39 *'Bence en önemlisi farklı insanlarla bir arada çalışmak ve onlarla ilgili bilgilenmekti. Farklı ırklar, dinler, kültürler ve çevreler ile ilgili bilgilenmek... çünkü yaşamında ne yaparsan yap mutlaka farklı insanlarla bir arada olup çalışacaksın. Bunun için bir altyapıya sahip olmak çok önemli. Yani farklı dünya görüşlerini, insanların neden belli bir biçimde inandıkları ya da davrandıklarını anlamak. Düşüncelerinin alt yapılarını öğrenmek ve yargılamadan anlamaya çalışmak çok önemli bir kazanımdı.'* Bir arada yaşamak için ötekini tanımak gerektiğini anlatmaktadır.

Katılımcılardan K6 *'Bence eğitim oldukça faydalıydı çünkü kendimizin ve diğer insanların dünyayı nasıl gördüğü ile ilgili eleştirel bir biçimde düşünmemi sağladı. Aşırı derecede farklı dünya görüşlerine sahip olsak da hala iletişim kurabileceğimizi anladım. Ve insanların birbirine nasıl saygı duyması gerektiğini...'* farklılıkların insanların bir arada yaşamalarına ya da iletişim kurmalarına engel teşkil etmediğini ifade etmektedir. Aynı durumu K9 *'Dünyaya görüşü eğitiminden sonra herkesin farklı olduğunu anlıyorsun. En önemli şey herkesin kendisine göre bir gerçeklik algısının olması ve hiç kimsenin dünyayı birbirleriyle aynı şekilde görmemesi. Ve ne kadar farklı olsak da yine de geçinebileceğimizi anlıyorsun.'* diyerek ifade etmektedir.

K21 farklılıkları kabullenerek yaşamının önemini şöyle ifade etmektedir: *'Öteki insanları tanımak ve farklılıklara rağmen nasıl bir arada yaşanabileceğini anlamak en önemli şeydi. Çünkü sanki yani genelde din, üzerinde konuşamayacağın bir tabu gibi. İnsanların da dünya görüşünün sadece kişilerin deneyimleri ve inançlarından ibaret olduğunu anlamaları gerek. Zaten herkes birbirinden farklı ve bunu kabul ederek geçinmemiz gerekiyor.'*

Katılımcılardan K20 *'Bence problem çözme yaklaşımına en çok faydalı olan şey ötekini tanıyabilmek. Nasıl bir durum olursa olsun eğer bir ortak karar alınması gerekiyorsa sadece insanların neden birbirlerinden farklı düşündüklerini anlayabilmek bile çok büyük bir adım. Farklı dünya görüşlerini öğrenmek ve insanların olaylara aynı yönden yaklaşmadıklarını anlamak çok önemli. Dersin başka insanlarla iletişim kurmada çok değerli katkıları var.'* diyerek farklılıkları tanımının toplumsal sorunları çözmeye katkı sağlayacağını ifade etmektedir. Aynı şekilde K5 ise *'Mesela anlaşmazlıklar yaşadığımız zaman... aslında aynı görüşe sahip olmak zorunda değiliz. Şunu anladım ki başkalarının dünya görüşü her zaman benimkinden farklı olabilir fakat yine de birlikte çalışabiliriz. Farklılıkların olması çözümün bulunamayacağı anla-*



## 72 • DİN EĞİTİMİNDE ÖTEKİNİ TANIMA VE DÜNYA GÖRÜŞÜ YAKLAŞIMI: BİR ALAN ARAŞTIRMASI

*mina gelmiyor. Hala bir arada var olabiliriz.*' diyerek farklı görüşlerin varlığının uzlaşmaya engel olmadığını söylemektedir.

Katılımcılardan K22 *'Birden fazla dünya görüşünün bir araya gelmesi ve bir sorunu çözebilmesi çok zor fakat bazı yönlerden de çok güzel. Çünkü böylece çok farklı bakış açıları bir araya geliyor. Belki de hiç düşünemeyeceğin şeyleri böylece görebiliyorsun. Bence farklı dünya görüşlerine sahip insanların bir arada yaşamalarının kıymetini bilmeliyiz.*' Diyerek farklılıkların zenginliğe dönüşebileceğini vurgulamaktadır.

Katılımcılardan K12 farkındalık kazanmanın bir arada çalışma ve yaşama olgusuna olan katkısını; *'Derste edindiğim farkındalık diğer insanlarla birlikte çalışmamı kolaylaştırdı. Diğer insanların dinlerini anlamak ve saygılı olmak benim için önemli adımlardı.*' Sözleriyle ifade etmektedir.

Katılımcılar dünya görüşü eğitiminin farklı kültür ve dinlere mensup insanlarla bir arada yaşama becerilerini artırdığını ifade etmektedirler. İçinde yaşadıkları çok kültürlü toplum yapısının bir sonucu olarak farklı kültürlerden ve dinlerden insanlarla bir arada eğitim almak, çalışmak ve iletişim kurmak durumunda olan katılımcılar dünya görüşü eğitiminin günlük yaşamın gerektirdiği bir beceriyi artırdığını vurgulamaktadırlar.

### SONUÇ

Araştırmada dünya görüşü eğitiminin öğrencileri 'öteki'ni tanıma kazanımına ulaştırdığı görülmüştür. Farklı dinler, kültürler ve dünya görüşleri ile ilgili bilgi edinme ve deneyimler yaşamının farklılıklara karşı olumlu tutum geliştirmede faydalı olduğu ortaya çıkmıştır. Bu olumlu tutumun aynı zamanda kişilerarası ilişkileri de etkilediği anlaşılmaktadır.

Araştırmada dünya görüşü eğitiminin eğitimi alan öğrencilerin farklı dünya görüşlerine sahip olan insanların düşüncelerini, davranışlarını anlamalarını ve düşünce yapıları ile davranış biçimleri arasındaki bağı fark etmelerini sağladığı ortaya çıkmıştır.

Araştırmanın sonucunda farklı dünya görüşleri ile ilgili daha önceden bir algı geliştirmemiş olan öğrencilerin eğitimin ardından farklı dünya görüşlerinin varlığını olumlu bir şekilde kabullendikleri ortaya çıkmıştır.

Araştırmada farklı dünya görüşleri ile ilgili bilgilenen öğrencilerin içinde buldukları farklı bakış açılarından oluşan çokkültürlü topluma karşı olumlu bir tutum sergilemeye başladıkları ortaya çıkmıştır. Dünya görüşü eğitimi alan



bireylerin farklı fikirlerin varlığını minnetle karşıladıkları ve bu durumu bir zenginlik olarak algıladıkları görülmüştür.

Araştırmada farklı dünya görüşleri ile ilgili bilgiler edinme ve kutsal mekânları ziyaret etme etkinliklerinin öğrencilerin farklı dünya görüşlerine karşı daha önceden geliştirmiş oldukları olumsuz tutumları ve ön yargıları değiştirdiği ortaya çıkmıştır. Farklı dünya görüşleri ile ilgili eğitim almamış olan öğrencilerin dünya görüşü eğitimiyle farklı dünya görüşleri ile ilk defa karşılaştıkları ve bu karşılaşmanın öğrencilerin zihnindeki olumsuz düşünceleri değiştirmelerine yardımcı olduğu görülmüştür.

Araştırmada katılımcıların farklı insanların dünya görüşleri ile ilgili yeni bilgiler öğrenip sorgulamalar yaparken kendi dünya görüşlerini de daha iyi anlamaya başladıkları ortaya çıkmıştır. Dünya görüşü eğitimi süresince farklı dünya görüşlerini tanımlamak ve anlamlandırmak için sorulan soruları öğrencilerin bir süre sonra kendilerine sormaya başladıkları görülmüştür.

Araştırmada öğrencilerin öncelikle dünya görüşü dersi aracılığıyla farklı dinler ve dünya görüşleri ile ilgili bilgilendikleri ortaya çıkmıştır. Yeni dinler ve dünya görüşleri ile ilgili bilgilenenin öğrencileri farklı dünya görüşlerine ve yeni öğrenmelere karşı açık hale getirdiği görülmektedir.

Dünya görüşü eğitimi teorisinin sahibi Valk da eğitimin öğrenme çıktıları arasında 'ötekini tanıma' kazanımına yer vermektedir. Buna göre eğitimin ardından bireyin öteki insanların dünya görüşlerini, dünya görüşlerinin köklerini ve davranışları ile dünya görüşleri arasındaki ilişkiyi anlamaları beklenmektedir. Bu noktada teorisyen ile öğrenci ve mezunların görüşlerinin birbirini desteklediği söylenebilir.

Öğrenci ve mezunlardan elde edilen verilerle uyumlu olarak Dr. Valk da dünya görüşü eğitimi boyunca bireyin kendini tanıması ile ötekini tanımasını birlikte ilerleyen bir süreç olarak değerlendirmektedir. Buna göre kişi farklı bir dünya görüşünü ya da farklı bir dünya görüşüne sahip bir başka kişiyi anlamaya çalıştıkça kendi inancını da daha iyi anlar. Çünkü ötekini tanımak için sorulan sorular çok kolay bir şekilde kişinin kendisine yönelttiği sorular haline gelebilir.

Sonuç olarak dünya görüşü eğitiminin din eğitimi bağlamında diğer insanların dini ve seküler inançları ile ilgili olumlu düşünce, tutum ve davranış geliştirmede etkili olduğu görülmüştür. Renaissance College'da yürütülmekte olan Dünya Görüşü, Dinler ve Kültürler dersinin ötekini tanımak kazanımı

## 74 • DİN EĞİTİMİNDE ÖTEKİNİ TANIMA VE DÜNYA GÖRÜŞÜ YAKLAŞIMI: BİR ALAN ARAŞTIRMASI

ile ilgili öngördüğü öğrenme çıktılarının öğrenciler tarafından benimsendiği ortaya çıkmıştır. Bu sonuçlar ışığında din eğitiminde dünya görüşü yaklaşımını temel alan bir modelin ötekini tanıma kazanımının gerçekleştirilmesi için etkili olduğu söylenebilir.

### Kaynaklar

- Altaş, N. (2005). Çokkültürlü Din Eğitimi Modeli Geliştirmede İşlem Basamakları İçin Bir Deneme. R. Ege içinde, *Kültürel Çeşitlilik ve Din* (s. 243). Ankara: Sinemis.
- Bilgin, B. (1981). Din Eğitiminin Genel Eğitimdeki Yeri. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24(1), 469-483.
- Eğri, O. (2003). Eğitimin Genel Amaçları Açısında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 271-291.
- Girişimi, E. R. (2011). *Türkiyede Din Eğitimi Son Dönemdeki Gelişmeler ve Değişim Süreci*. İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları.
- Hançerlioglu, O. (2012). *Felsefe Ansiklopedisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kızılabdullah, Y., & Tuğrul, Y. (2008). Din Eğitimi Modelleri Çerçevesinde Türkiye’de Din Eğitimi Üzerine Genel Bir Değerlendirme. *Dini Araştırmalar*, 11(32), 107-129.
- Miedema, S. (2004). Need For Interreligious Education. *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları Uluslararası Sempozyum Bildiri ve Tartışmalar* (s. 223-247). Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü.
- Morin, E. (2010). *Geleceğin Eğitimi İçin Gerekli Yedi Bilgi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Okumuşlar, M., & Genç, F. (2012). Din Eğitiminin Bilimselleşmesi/Neliği. R. Doğan, & E. Remziye içinde, *Din Eğitimi* (s. 53-76). Ankara: Grafiker.
- Olthuis, J. H. (1985). On Worldviews. *Christian Scholar’s Review*(XIV.2), 155-165.
- Patton, M. (1990). *Qualitative Evaluation And Research Methods*. California: Sage.
- Schutt, R. K. (2012). *Investigating the social World the Process and Practise of Research*. California: Sage Publication.
- Selçuk, M. (2014). Dinler Arası Eğitim: Kendini ve Ötekini Tanımak, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dünya Dinleri Programı Örneği. *Türk Alman İşbirliği Konusu Olarak İslam ve Avrupa XII* (s. 167-180). Ankara: Alman Federal Cumhuriyeti Büyükelçiliği.
- Selçuk, M., & Valk, J. (2012). Knowing Self And Others: A Worldview Model For Religious Education in Turkey. *Religious Education*, 443-454.
- Şişman, M. (2010). *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: PegemA.
- Valk, J. (2009). Knowing Self and Others: Worldview Study in Renaissance Col-

lege. *Journal of Adult Theological Education*, 69-80.

- Valk, J. (2010). Religious Education in a Changing World. *International Seminar on Religious Education and Values*. Ottawa.
- Valk, J. (2014). Course Syllabus. RCLP 1011 *Worldviews, Religions and Cultures*. Fredericton, Canada.
- Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin.



## ELEŞTİREL DÜŞÜNME BAĞLAMINDA DKAB DERSİ PROGRAMLARININ TEMEL EĞİTİM YAKLAŞIMI: YAPILANDIRMACILIĞIN UYGULANMASININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Nail KARAGÖZ\*

Ahmet DOĞAN\*\*

### Öz

Ülkemizde eğitim yaklaşımı uzun yıllardır davranışçı modele göre şekillenmiş, 2004 yılından itibaren ise yapılandırmacı yaklaşımın esas alındığı ders programları uygulanmaya başlanmıştır. Bunun bir uzantısı olarak 2005 yılından itibaren ilköğretim ve liselerde okutulan DKAB derslerinin programları yapılandırmacı yaklaşıma göre yeniden hazırlanmıştır. Yapılandırmacı yaklaşımın temel becerileri arasında eleştirel düşünme önemli bir yer tutmaktadır. Eleştirel düşünme becerisinin kazanılabilmesi için ders programları, öğrenme ortamı, sınav sistemi, öğretmen ve öğrenci faktörleri gibi unsurların uygun hale getirilmesi gerekmektedir.

Bu çalışmada yapılandırmacı anlayış ve eleştirel düşünme arasındaki ilişki programlar ve uygulama düzeyinde ele alınacak, eleştirel düşünme bağlamında yapılandırmacılığın gerektirdiği programın yapısı, öğrenme ortamı, sınav sistemi, öğretmen ve öğrencinin hangi özellikleri taşıması gerektiği ile mevcut durum tartışılacak, her biri için öneriler sıralanacaktır. Araştırmanın amacı, din öğretiminin daha çok uygulama boyutuyla ilgilidir. Öneriler, din öğretimi merkezli olmakla birlikte genel sorunlara yönelik de yapılacaktır. Betimsel bir araştırma olan çalışmada tarama,/survey modeli benimsenmiş, literatür taraması ve içerik analizine dayalı yöntem kullanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Yapılandırmacılık, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi, Eleştirel Düşünme, Öğrenme Ortamı, Sınav Sistemi.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi. nailkaragoz@osmaniye.edu.tr

\*\* Yrd. Doç. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Bilimleri. ahmet.dogan@osmaniye.edu.tr

## Abstract

### **In the Context Critical Thinking Requirements of Constructivism, Basic Educational Approach of Religious Culture and Ethics Course Programmes**

In our Country, traditional religious education applications that long remains in effect for years are revised in line with the new approach emerged in training in recent years. Educational approach in our country has been shaped by behavioral models for many years and since 2004, the course programs, based on the constructivist approach has been implemented. As an extension of this application, since 2005 the programmes of religious education and ethics that ate taught in elementary and high school classes have been prepared according to the constructivist approach again. The aim of the research is concerned with more practical dimensions of religious education. Critical thinking holds an important place among the basic skills of the constructivist approach. In order to acquire the critical thinking skills, the component factors such as curriculum, learning environment, examination system, teachers and students should be made available.

In this study, behavioral and constructivist educational approach and philosophical understandings that become the source of them will be discussed. The relation between constructive understanding and critical thinking will be discussed at the programs level and In the context of critical thinking, the current situation will be discussed according to the structure of the program as required by constructivism, learning environment, examination system and the propertied that the students and teachers should have and recommendations will be listed for each. Recommendations will be made towards the overall problem although they are religion education centered. This study is a descriptive research. Survey method has been adopted by another name in our study.

**Keywords:** Constructivism, Religion Culture and Ethic Course, Critical Thinking, Learning Environment, Examination System.

## GİRİŞ

Ülkemizde uzun yıllardır etkisini sürdüren geleneksel din öğretimi uygulamaları eğitimde ortaya çıkan yeni yaklaşımlar doğrultusunda son yıllarda gözden geçirilmektedir. Çeşitli çalışmalarda geleneksel din öğretimi anlayışımızın dinî bilginin naklini ve ezberini esas aldığı, muhteva merkezli olduğu kabul edilmektedir. Bu anlayışın, bilginin hızla üretildiği, yayıldığı ve bu nedenle bilginin aktarımından çok üretimine odaklanan çocukların ilgi, ihtiyaç

ve deneyimlerini dikkate almadığından, günümüz eğitim anlayışı açısından yetersiz kaldığı ifade edilmekte ve bu eğitimin, kendisinden beklenen amaçları gerçekleştirilmede başarısız olduğu düşünülmektedir (Bkz. Aydın, 2011; Akyürek, 2004, 177; Aydın, 2003, 5-7). Böyle bir din öğretiminin günümüzde ihtiyaç duyulan dindar tipinin yetişmesine ve din anlayışının gelişimine katkı sağlamasının mümkün olmadığı gibi, eğitilmiş bireylerinden beklenen temel bireysel, zihinsel ve sosyal becerilerin bütüncül bir şekilde geliştirilmesine de engel oluşturduğuna işaret edilmekte ve din öğretiminde bir paradigma değişiminin ihtiyaç haline geldiği çoğu din eğitimcileri tarafından dile getirilmektedir.

Ülkemizde geleneksel din öğretimi yerine, öğrencilerin dinî ihtiyaç ve ilgilerine, gelişim özelliklerine uygun, dinî bilgiyle öğrenenlerin hayat durumları arasında ilişki kurarak ezberleme yerine anlamlı öğrenmenin gerçekleştirilmesinde etkili, öğrenenin merkezde olduğu, öğrenmeyi öğrenme, problem çözme ve eleştirel düşünme gibi becerilerin gelişmesine imkân veren bir din öğretimi anlayışının benimsenmesinin zorunlu hale geldiği din eğitimcilerinin neredeyse tamamının ortak görüşüdür. Bu anlayışın uygulanabilmesi için, din öğretiminin öğrenme-öğretme süreçlerinde öğrenen merkezli, öğrenenlerin aktif şekilde öğrenme etkinliklerine katılmasını sağlayan yeni öğretim yöntem ve tekniklerinin kullanılmasını da gerekli kıldığı sıkça ifade edilmektedir.

Din öğretiminde ortaya çıkan söz konusu ihtiyacın din dersi programı geliştirme sürecine de yansdığı görülmektedir. Son on yılda hızlı bir şekilde devam eden ilköğretim ve ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersi programlarında yapılan değişikliklerde, öğrenen merkezli bir din öğretimi uygulayabilmek için programların hangi yaklaşımları benimseyeceği konusuna ayrıca yer verildiği görülmektedir. Bu çerçevede genel olarak programların öğrenen merkezli bir din öğretimi anlayışı geliştirmeyi amaçladığı ve buna uygun eğitim model ve yaklaşımlarının yanında öğrenme ve öğretme yöntemlerini esas aldığı belirtilmektedir.<sup>1</sup>

1 Ülkemizde DKAB dersleri ile ilgili program geliştirme çalışmalarında önemli sayılabilecek adımlar 2000 yılından itibaren atılmaya başlanmıştır. 2005 yılında ortaöğretim ve 2006 yılında ilköğretim programları değiştirilmiştir. Bu programlar 2010 ve 2011 yıllarında tekrar gözden geçirilmiştir. 2005 ve 2006 yıllarındaki Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi programlarında temele alınan yaklaşımlar bağlamında adı ilk olarak zikredilen kuramlardan biri de yapılandırmacılıktır (Krş. MEB, 2006, 8-9; MEB, 2010, 9-10).

Araştırmanın amacı, din öğretiminin daha çok uygulama boyutuyla ilgilidir. Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi programları yapılandırmacılığı esas alarak geliştirilse de programlarda belirlenen hedeflerin gerçekleşmesinde en etkili faktörlerden biri öğrenme-öğretme sürecidir. Yani yapılandırmacılığın öğrenme-öğretme sürecine yansıma oranı ve biçimi, en az programların yaklaşımında yapılan değişiklik kadar önemlidir. Ancak yapılan araştırmalar ve gözlemler, yapılandırmacılık yaklaşımının öğrenme-öğretme sürecine yeterince yansımadığını söylemektedir. Planlamadan başlayarak öğretim hedeflerinin belirlenmesine ve öğrenme sürecinin değerlendirilmesine kadar öğretimin tasarlanmasında, öğretmenlerin, programın öğrenme kuramı konusundaki bilgileri etkilidir. Programın dayandığı felsefenin zayıf ve eksik yönlerinin bilinmemesi ve uygulama sürecinde ortaya çıkaracağı problemlerin ele alınmaması, programın etkili bir şekilde öğretim sürecine yansıtılmamasına ve istenilen verimin alınamamasına neden olabilmektedir. Program ve öğretmenin yanı sıra öğrenci, öğrenme ortamı ve sınav sisteminin de benimsenen yaklaşıma uygun olması, yaklaşımın sistem bütünlüğü içerisinde uygulanabilmesi için gerekli diğer unsurlardır.

Bu çalışma, betimsel bir araştırmadır. Araştırmamızda tarama, diğer bir adıyla survey modeli benimsenmiştir. Literatür taraması ve içerik analizine dayalı yöntem kullanılmıştır (Karasar, 2002, 183; Arslantürk, 2008, 103). Öncelikle Eğitim Bilimleri, Eğitim Psikolojisi, Eğitim Felsefesi alanlarında yapılandırmacılıkla ilgili yerli ve yabancı kaynaklar taranarak veriler toplanmıştır. Ardından, mevcut literatürden hareketle din eğitiminde yapılandırmacılığın tartışılmasına zemin hazırlamak üzere yapılandırmacılık hakkında kuramsal bir çerçeve oluşturulmaya çalışılmıştır.

Sözü edilen kuramsal çerçevede din öğretiminde doğrudan yapılandırmacılığı konu alan çalışmalar da dahil edilerek yapılandırmacılık din öğretimi açısından değerlendirilmeye çalışılmıştır. Genel anlamda oluşturulan yapılandırmacılık temelinde hem teorik hem de uygulama süreçlerinde yapılandırmacılığın din eğitimi ve öğretiminde imkânı, sınırlılıkları ve problemleri konu edinilmiştir. Yapılandırmacılığın temel kabulleri ve ilkelerinin din öğretimi alanına yansımaları ve sonuçları değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Bu esnada yapılandırmacılığın öğrenciye kazandırması beklenen temel beceriler arasında yer alan eleştirel düşünme ile yapılandırmacılık arasındaki bağlantı dikkatte tutulmuştur. Böylece yapılandırmacılığa dayalı bir din öğretimi teorik açıdan temellendirilmeye çalışılmıştır. Bunlara ilave olarak doğrudan din



öğretimi ile ilgili olmamakla birlikte “eğitimin genel sorunu” olup din öğretimini yapılandırmacılık yönünden etkileyen yapısal sorunlara da değinilmiş ve bunlara yönelik öneriler de sıralanmıştır.

Hiçbir eğitim kuramı teorik temeli ve uygulamaya yansıyan ilkeleri açısından mükemmel değildir. Her bir kuramın gerek kuramsal zemininde gerekse pratik yönlerden üstün yönleri olduğu gibi eksiklikleri de vardır. Kuramın bu özelliklerinin yanında her bir öğretim alanının kendine özgü niteliğinden dolayı eğitim kuramlarının farklı öğretim alanlarına yansımaları ve etkileri de değişik olacaktır. Çalışma, yapılandırmacılığın din öğretimi açısından sunduğu fırsatları, yapacağı katkıları ve sınırlılıklarını göstermesi bakımından da önem arz etmektedir.

Yukarıdaki bilgiler bağlamında araştırmada, DKAB programlarında kullanılan yapılandırmacı eğitim yaklaşımı ve eleştirel düşünme ilişkisi nedir? Yapılandırmacı yaklaşımın öğrenciye eleştirel düşünme becerisi kazandırabilmesi için hâlihazırda uygulamadaki eksiklikler nelerdir? Bu eksikliklerin giderilebilmesi için neler yapılabilir? sorularına cevap aranacaktır.

### **1. Davranışçı Eğitim Anlayışından Yapılandırmacı Eğitim Yaklaşımına Geçiş**

Türkiye’de okullarda genel eğilimin bir gereği olarak din öğretiminde de uzun yıllar davranışçı öğretme ve öğrenme modeli etkin olmuş, hedefe ulaşmak için belirlenen dinî içeriğin öğrenciye aktarılması merkeze alınmıştır (Kaymakcan, 2009, 64). Davranışçılığın, pozitivizmin uzantısı olduğu kabul edilmektedir (Aydın, 2007, 10; Akt, Zengin, 2010, 236). Pozitivist bilim anlayışında tek doğru, tek gerçek, mükemmel bilgi vardır; gerçeklik basittir, hiyerarşi düzenin ilkesidir, olaylar arasında neden sonuç ilişkisi vardır, araştırmalarda nesnellik zorunludur (Yıldırım ve Şimşek, 2005, 24-25; Akt, Zengin, 2011, 236).

Davranışçı kuramlar, öğrenme sürecinde öğrenciyi çevre kaynaklı uyarılara davranış yoluyla tepki veren varlıklar olarak görür. Esas olarak öğrencilerin kendilerinden beklenen davranışları elde etmesiyle ilgilenir. Öğrenci, öğretmenin yönlendirdiği bir çevrede pasif bir tepki vericidir. O, mekanik hareket eden araç konumunda görülür. Bu, daha çok nesnel bilimin yöntemidir (Cevizci, 2012, 270).

20. yüzyılın ortalarına gelindiğinde davranışçı eğitim modeli eleştirilmeye başlanmıştır. Çünkü bu model nesnelci pozitivist bilim anlayışının ürü-

nü olarak kabul edilmektedir. Bunun yerine öznelci yeni bilim anlayışı ile uyumlu öğrenme yaklaşımları önerilmeye başlanmıştır. Bunların başında yapılandırılmacılık gelmektedir. Bu anlayışın felsefi temeli, öznelci bir içeriğe sahip post-modernizmdir (Aydın, 2007, 6; Akt, Zengin, 2010, 29).Yapılandırılmacılığın önem kazanması, ülkelerin eğitim sistemlerinde oluşmaya başlayan nitelik problemlerine çözüm olarak düşünülmesine dayanmaktadır. Bundan dolayı yapılandırılmacılık, yetmişli yıllardan itibaren eğitim alanını etkileyen önemli yaklaşımlardan biri olmuştur (Arslan, 2007, 43-44).

Yapılandırılmacılık, bilginin keşfedilmek yerine yorumlandığını, ortaya çıkarılmak yerine oluşturulduğunu savunur (Yıldırım ve Şimşek, 2005, 29).O, öğrencinin nasıl öğrendiğini irdeleyen, öğrenmenin kendisine ağırlık veren bir eğitim yaklaşımıdır. Bilginin bireyin kendisi tarafından üretildiği kabulünü merkeze alması dikkate alındığında onun felsefi açıdan bilgi bilim (epistemoloji) ile ilgili bir kavram olduğu söylenebilir.Daha açık bir ifadeyle kavram, öğrencilerin bilgiyi kendileri için ve kendilerinin yapılandırmasını anlatmaktadır.

20. yüzyılın sonlarına doğru ise beyin üzerinde yapılan araştırmaların yoğunlaşması, yapılandırılmacılığın gündemde daha fazla yer edinmesini sağlamıştır. Özellikle nörofizyoloji alanında öğrenme ve öğretme süreçleriyle ilgili elde edilen veriler, eğitimcileri yakından ilgilendirmiş ve öğretimin düzenlenmesinde bu veriler kullanılmaya çalışılmıştır. (Arslan, 2007, 45). Böylece öğrenmenin, davranışçılıkta olduğu gibi dış etkenlere bağlı değil de bireyin zihin süreçleriyle ilişkilendirilir olması yapılandırılmacılığı ön plana çıkartmıştır.

Yapılandırılmacı yaklaşım, öğrenci merkezli öğrenmeyi temel almaktadır. Öğrenciden bağımsız, dış dünyada herkese göre aynı olan bilgidен söz edilemeyeceğini savunan bu yaklaşıma göre bilgi, bilen (öğrenen) tarafından kendi yaşantılarına ve çevreyle etkileşimine dayalı olarak yapılandırılır. Öğrenme sürecinde öğrencinin ön bilgileri harekete geçirilmeli, gelişim düzeyi dikkate alınmalıdır.İletişimde etkili olma, varlıklar ve kavramlar arasında anlam bağları kurma, bizzat uygulama ve değerlendirme bu yaklaşımın önemli kavramları arasındadır. Öğrenme sürecinde öğretmen rehberlik, öğrencinin ise katılım rolüne ağırlık verilmelidir (Kaymakcan, 2007, 19).

Bu kabullere dayalı olarak yapılandırılmacı eğitim anlayışında bireyin öğrenme süreçlerinin ve daha önce elde ettiği tecrübelerin önemi daha dikkat çekici hale gelmektedir. Bu bakımdan Milli Eğitim Bakanlığı, İlköğretim

ve Lise ders programlarını 2004 yılından itibaren yapılandırmacılığa dayalı olarak yeniden düzenlemiş ve uygulamaya koymuştur (Aydın, 2007, 10; Akt, Zengin, 2011, 236). Bu genel zihniyet değişikliğinin uzantısı olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programları da kademeli olarak düzenlenip yürürlüğe konulmuştur.

Talim Terbiye Kurulu'nun 19.09.2000 tarih ve 373 sayılı kararı ile "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 4., 5., 6., 7. ve 8. Sınıflar Öğretim programı kabul edilmiştir. Daha sonra diğer derslerin öğretim programlarının 2004 yılından itibaren yeni bir anlayışla değiştirilmesine paralel olarak, Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretim programı 2005 tarihinde, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi 4, 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar Öğretim Programı ise, 2007-2008 eğitim öğretim yılından itibaren uygulanmak üzere 2006 yılında kabul edilmiştir. 2006 yılında kabul edilen program, temel yaklaşımları korunarak ve Alevilikle ilgili bilgiler eklenerek 2010 yılında yenilenmiştir. Ancak 2010 tarihli programda Alevilikle ilgili eklemeler dışında bir değişiklik olmadığından bu çalışmada 2006 yılı programı esas alınmıştır. DKAB programlarındaki bu değişimler, aslında eğitim yaklaşımlarındaki ve köklü bir zihniyet değişimini ifade etmektedir.

## 2. Yapılandırmacılık ve Eleştirel Düşünme Arasındaki İlişki

Milli eğitim bakanlığı tarafından bütün derslerin programlarında yapılandırmacı anlayışa uygun değişikliğe gidilirken, öğrencinin eleştirel düşünme becerisi kazanması, bütün derslerin ortak hedefleri arasında yerini almıştır.

Eleştirel düşünmenin pek çok tanımı yapılmakla birlikte bunların, kavramın daha çok bir yönüne ağırlık verdiği görülmektedir. Bu bakımdan biz, "kapsamlı" olarak gördüğümüz iki tanımını vermek istiyoruz: Gürkaynak, Üstel ve Gülgöz'e (2008, 2) göre eleştirel düşünme, bireylerin amaçlı olarak ve kendi kontrolleri altında yaptıkları, alışılmış olanın ve kalıpların tekrarının engellendiği, önyargıların, varsayımların ve sunulan her türlü bilginin sınındığı, değerlendirildiği, yargılandığı ve farklı yönlerinin, açılımlarının, anlamlarının ve sonuçlarının tartışıldığı, fikirlerin çözümlenip değerlendirildiği, akıl yürütme, mantık ve karşılaştırmanın kullanıldığı ve sonucunda belirli fikirlerle, kuramlara veya davranışlara varılan düşünme biçimidir.

Gündoğdu (2009, 63) ise eleştirel düşünmeyi, (1) "Herhangi bir konu, olgu ve fikir üzerinde açıklık-seçiklik, tutarlılık, mantıklılık, şüphecilik ve

doğru akıl yürütme gibi bazı ölçüt ve yöntemleri esas alarak; (2) doğru olmayan düşünme biçimlerini tanıyan, kanıtlara ve sonuçlara önem veren araştırma temelli daha derin bir düşünme eğilimi, tutumu ve becerisi sergileyen, (3) böylelikle de sadece herhangi bir sonuca değil ama tutarlı, makul sonuçlara ve yargılara ulaşmayı amaçlayan, (4) hem problem çözme hem de problem görme kapasitesi sayesinde, (5) kendi düşünme sürecini sürekli denetim altında tutarak değişmeye ve kendi kendini düzeltmeye açık olan bir düşünmedir.” şeklinde tanımlamıştır.

Bu iki tanım, eleştirel düşünmenin aslında ne kadar kapsamlı ve uzun bir süreç olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bireyin eleştirel düşünebilmesi için yukarıda sözü edilen uzun süreçlerin her birinin öğrenilmesi, benimsenmesi ve uygulanmasında ayrı bir çabanın ve eğitim faaliyetinin zorunluluğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Eleştirel düşünmeyi beceri, zihinsel süreç, işlemler bütünü, stratejiler ve tutum olarak görenler vardır. Yapılandırmacı anlayışa göre hazırlanan DKAB programları ise eleştirel düşünmeye “temel beceri” olarak yaklaşmakta ve onu yapılandırmacı yaklaşımın gerektirdiği temel beceriler arasında görmektedir.

2006 DKAB programının kabul edildiği sırada yürürlükte olan İlköğretim Kurumları Yönetmeliği’nde öğrencilere verilecek performans görevlerinin onların eleştirel düşünme becerilerini kullanmasını, geliştirmesini hedeflemesi (Madde 4) ve öğrencilerin başarısını belirlemek için kullanılan her türlü ölçme araç ve yöntemlerinde, eleştirel ve yaratıcı düşünme becerilerini ölçen hususların öne çıkarılması (Madde 32), programın eleştirel düşünmeye verdiği değerin diğer bir göstergesidir (Karagöz, 2012, 22).

### **3. Eleştirel Düşünme Bağlamında Yapılandırmacılığın Gerektirdikleri**

Çalışmamızda yapılandırmacılığın gerektirdiklerini her ne kadar din öğretimi açısından ele almayı hedeflese de genel yapısal sorunlar, yapılandırmacılığın gerekliliklerini etkilediği ve bunlar giderilmeden yapılandırmacılık yaklaşımından sonuç alınamayacağı için genel yapısal sorunlarla ilgili tespit ve değerlendirmeler de yapılacaktır. Yapılandırmacı eğitim anlayışının temel becerileri arasında kabul edilen eleştirel düşünmenin kazanılabilmesi için ders programları, öğrenme ortamı, sınav sistemi, öğretmen ve öğrenci faktörleri gibi unsurların bu anlayışa uygun hale getirilmesi gerekmektedir. Bu faktörlerin gerektirdiği durumları sırasıyla görelim:

### 3.1. Program

2005 Ortaöğretim ve 2006 İlköğretim DKAB programları “yapılandırmacı” eğitim anlayışına göre hazırlanmıştır. Değişim bu anlayışa bağlı kalınarak sürdürülmektedir. Yukarıda, programlardaki değişikliklere değinilmiştir. Dolayısıyla buradan yapılandırmacı anlayışın gerektirdiği öğrenme ortamının nasıl olması gerektiğine geçebiliriz.

### 3.2. Öğrenme Ortamı

Yapılandırmacı anlayışta öğrenme derslikle sınırlı değildir. Çünkü öğrenmenin otoritesi öğretmen değildir. Öğrenme öğrencinin kendi inşa edeceği bir süreç olduğundan, onun bulunduğu her yer öğrenme alanıdır. Sokaklar, alışveriş merkezleri, pastaneler, spor alanları bunlara dahildir.

Bununla birlikte okulun özel bir yeri vardır. Okul ve derslikler, öğrenme sürecinin en yüksek oranda gerçekleşmesinin amaçlandığı mekânlar olarak oluşturulmaktadır. Bu bakımdan başta derslikler olmak üzere bahçesi de dahil okulun bütün alanlarının eğitim yaklaşımına uygun hale getirilmesi, benimsenin sistemin bir parçası olmaları bakımından hayati önem arz etmektedir.

Dersliklerin sabit sıralardan oluşmaması, gerektiğinde küme çalışması yapmaya veya yüz yüze çalışmaya imkan verecek, hareket özelliği olan sıraların kullanılması, öğrenciler arasındaki etkileşim açısından önemlidir. Hep birlikte bir film seyredildiği durumlarda bugünkü yapıya sokulabilecek ama farklı biçimlerde de konumlandırılacak sandalyelerden oluşan bir sınıf en esnek yapıyı sağlayacaktır. Gruplar halinde çalışıldığında, bir araya gelmeyi, tartışma sırasında herkesin birbirini görebileceği bir daire halinde oturmayı, bağımsız çalışıldığında öğrencinin tek başına farklı bir köşeye gidebilmesini sağlayan yapılar, sınıfın bir öğrenme mekanı olarak yapılandırılmasına yardımcı olacaktır. (Gürkaynak, Üstel ve Gülgöz, 2008, 26). Bu tür bir yapılanma sınıflarda U düzeninde oturmayı gerekli görmektedir. Böylece birbirlerinin yüzlerine bakan öğrencilerin, birbirlerinden öğrenme ve paylaşma becerileri geliştireceğinden kendi bilgilerini kendilerinin bilgi inşa etmeleri daha rahat olacaktır. Zira insanların kendi akranlarından, bilgi seviyeleri yakın olanların birbirlerinden öğrenmeleri daha kolay olmaktadır.

Sınıf duvarları, öğrencilerin birbirleriyle haberleşebilecekleri, ürünlerini asabilecekleri ya da her türlü ilham verici sözü yazabilecekleri ortamlar olarak düşünülebilir (Gürkaynak, Üstel ve Gülgöz, 2008, 26). Duvarlara, sınıflardaki

özellikle çekingen ve uyum problemi yaşayan öğrencilerin ürünlerinin asılması onları motive edeceği gibi, onların öğrenme ortamına katılmalarını da hızlandıracaktır.

Öncelikle, okulları hapisane veya askeri kışla görünümünden çıkarmak, onları çekim merkezleri haline getirmek gerekir. Okulların içinde buldukları mahalleden tamamen kopuk olmaları değil, çevresiyle bütünleşmiş, öğrenme sürecinin bir devamlılık sergilediği mekânlar olmaları beklenir. Aksi takdirde duvarlar ve kapılarla koyduğumuz sınırlar, o mekânın içinde öğrenildiği ve o duvarların dışına çıkıldığında öğrenmenin de bitmiş olduğu zihniyetini yaygınlaştırmaktadır. Öğrencilerin duvarların ardına kilitleneceği ve giriş-çıkışlarının kontrol altında tutulacağı mekânlar oldukları zihniyetinin değişmesi için bu mekânların, eğitime katılmak isteyen kişilere açık olmasında yarar vardır (Gürkaynak, Üstel ve Gülgöz, 2008, 26).

Okulun yapılandırılmasında genel olarak eklenebilecek unsurlar olan kütüphane ve laboratuvar gibi mekânların eğitimin merkezi olarak görülmesi gerekir. Kütüphane açık ve kullanılması kolay, laboratuvar da her türlü deneye elverişli mekân olmalıdır. Her iki mekân da çeşitli amaçlar için ulaşılabilir bir müze görevi de görmelidir.

Okullarda hiyerarşi içermeyen ilişki sistemleri kurarken törenleri askeri disiplin sağlama amacıyla değil demokratik katılımı destekleyecek bilgi akışını ve görüş bildirimini ortamı yaratma amacıyla kullanmak da önemlidir. Öğrencilerin okulu temsil eden kişiler olarak okulun yapılandırılmasına, buldukları çevreye katkıda bulunmaları ve çevreye ilişkin karar süreçlerine de katılmaları gereklidir.

Toplumsal düzeyde eleştirel düşünmeyi sağlamanın başlangıç noktası öğrencileri okul meseleleriyle sınırlamayan katılımcı bir anlayışı yaygınlaştırmaktır. Öğrencileri içinde buldukları okul, çevre ve toplum hakkında düşünmeye, sorgulamaya ve tartışmaya yönlendirmek, onlarda eleştirel düşünme yetisinin geliştirilmesi için gereklidir. Öğrencilerin katılım alanlarını genişletmek, okullarda kulüplerin demokratik ve katılımcı bir biçimde yapılandırılmalarıyla ve kulüplerin etkinliklerini okul sınırlarının dışına taşıyarak yakın çevreleriyle bütünleşmelerini sağlamakla başarılabilir. Bunun da başlangıç noktası, vitrin süsü gibi kullanılan ya da evcilik oyunu muamelesi gören kulüplerin kontrolünün öğrencilere verilmesini ve bu kulüplerin, öncelikle okul içinde okulla ilintili kararlara katılımında bulunan demokratik mekanizmalar olmalarını sağlamaktan geçer (Gürkaynak, Üstel ve Gülgöz, 2008, 25-26).

Öğrencilerin okulu temsil eden kişiler olarak okulun yapılandırılmasına, buldukları çevreye katkıda bulunmaları ve çevreye ilişkin karar süreçlerine de katılmaları gereklidir. Toplumsal düzeyde eleştirel düşünmeyi sağlamanın başlangıç noktası, öğrencileri okul meseleleriyle sınırlamayan katılımcı bir anlayışı yaygınlaştırmaktır. Öğrencileri içinde buldukları okul, çevre ve toplum hakkında düşünmeye, sorgulamaya ve tartışmaya yönlendirmek, onlarda eleştirel düşünme yetisinin geliştirilmesi için gereklidir (Gürkaynak, Üstel ve Gülgöz, 2008, 26).

### 3.3. Sınav Sistemi

Yapılandırmacı anlayışın gerektirdiği sınav sistemi de farklıdır. Davranışçı modelde sonuç önemlidir. Zira öğrenme, öğretmenin “etki”sine öğrencinin istendik “tepki” vermesi demektir. Öğrenci, öğrendiğini “gösterebiliyorsa” öğrenmiş demektir. Bu durum, sürecin değil, sonucun değerlendirilmesi anlamına gelmektedir.

DKAB programlarının yapılandırmacı bir yaklaşımla yeniden düzenlenmesiyle birlikte DKAB derslerindeki ölçme ve değerlendirme anlayışı da değişmiştir. Değerlendirmede ürün değil süreç önem kazanmış ve böylece öğrencilerin öğrenme eksiklikleri, güçlük çektikleri alanlar belirlenerek zamanında önlemler alınması amaçlanmıştır (Kaymakcan, 2009, 71). Yapılandırmacılıkta tek tip bir sınav yerine portfolye, rubric, süreç, ürün ve hem süreç hem ürün değerlendirilmelidir. Sorunlar ben bilincini ve öteki etiği ölçecek nitelikte olmalıdır. (Sönmez, 2009, 134).

Değerlendirme sürecine öz değerlendirme ve akran değerlendirme yoluyla öğrenci de dâhil edilmiştir. Öz değerlendirme bir konuda bireyin kendi kendisini değerlendirmesidir. Bu yolla bireyin kendi yeteneklerini kendilerinin keşfetmelerine yardımcı olunmuş olur. Akran değerlendirme ise öğrencilerin, arkadaşlarının hazırladığı ödev, araştırma, proje, rapor vb. çalışmalarını değerlendirmesidir. Öğrenciler, bu yolla eleştirel düşünme becerileri geliştirir ve sürecin değerlendirilmesine yardımcı olmuş olurlar (Kaymakcan, 2009, 71).

2000 programında daha çok klasik ölçme ve değerlendirme araçlarından olan yazılı ve sözlü sınavların vurgulandığı görülürken, yapılandırmacı anlayışın yansıtıldığı 2006 programı ölçme değerlendirmede, sonuçla birlikte süreç değerlendirmesini de benimsemektedir. Bu yönüyle 2006 programı, alternatif ölçme değerlendirmeyi de benimseyerek yeni bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Ancak bu alternatif ölçme değerlendirmenin mevcut şartlarda



ne düzeyde uygulandığı ayrıca incelenmesi gereken bir konudur. Çünkü yeni programın önerdiği alternatif ölçme değerlendirme, süreç temelli bir yaklaşımı benimsemektedir. Süreç odaklı ölçme değerlendirme ise büyük bir zaman gerektirmektedir. Aynı zamanda sınıf sayılarının uygun olması da önemli bir boyuttur. Bu açıdan programda önerilen ölçme değerlendirme araçlarının ne kadar kullanılabilir olduğu önemli bir soru işaretidir (Zengin, 2011, 230).

### 3.4. Öğretmen ve Öğrenci

Bir eğitim sisteminin en önemli unsurlarından biri öğretmenlerdir. Öğretmenin, hem örnek oluşu hem de öğrencinin bilgiyle karşılaşmasındaki ilk tanığı ve kılavuzu olması düşünüldüğünde kendisinin ne denli önemli bir sorumluluk taşıdığı daha anlaşılır hale gelecektir.

Yapılandırımcı anlayışın temel alındığı 2006 programında, öğretmene “öğretici” yerine “ortam düzenleyici”, “yönlendirici” ve “kolaylaştırıcı” gibi roller yüklenmektedir. Öğretmenin temel rolü öğrenme-öğretme ortamını düzenlemek, etkinlikler konusunda öğrencilere rehberlik yapmaktır. Öğretmene rehberliğin yanı sıra işbirliği sağlayıcı, yardımcı, kolaylaştırıcı, kendini geliştiren, planlayıcı, yönlendirici, bireysel farklılıkları dikkate alıcı, sağlık ve güvenliği sağlayıcı roller verilmiştir (Kaymakcan, 2007, 5).

Öğretmenler konuya ya da derse değil kendi öğrenmesi üzerinde düşünen birey üzerinde yoğunlaşmalıdır. Öğrenenlerin deneyimlerine vermiş oldukları anlamlardan bağımsız bir bilgi yoktur (Hein, 1991; Akt. Arslan, 2007, 46). Öğretmen adayları yapılandırımcı bir modelle yetiştirilerek, yapılandırımcılığın öğrencisi de olmalı, bireysel deneyim kazanmalıdırlar. Böylece öğretmen olduklarında öğrenciyle empati kurma becerisi elde edebilirler. Yapılandırımcı yaklaşım çerçevesinde öğrencilerin hazırladıkları ödevler ve etkinliklerde sürekli olarak öğretmen tarafından desteklenmelidirler. Bu süreçte öğretmen, öğrencisine nasıl düşünmesi gerektiği konusunda da rehber olmalıdır.

Öğrencinin kendi bilgisini yapılandırabilmesi ve eleştirel düşünme becerisini kazanabilmesi için akran etkileşimi önemlidir. Bunu için ise öğrencilerin yüzyüze bakabildikleri, jest ve mimiklerinin görebildikleri U düzeninde oluşturulmuş sınıflara ihtiyaç duyulmaktadır. Bununla birlikte bazı okullarda öğrencileri U şeklinde oturtma uygulamasında, U'nun tam ortasında yine öğretmen yer aldığından ilişkinin merkezi öğretmenin bulunduğu nokta olmaktadır. Oysa fikirlerin tartışıldığı ortamlar yaratmakta iletişimin öğret-



men-öğrenci-öğretmen biçiminde olmasından çok öğrenciden öğrenciye olmasının katkısı önemli olacaktır. Sınıfı yapılandırırken en önemli unsurlar, iletişimin artmasını sağlaması, hiyerarşik ilişkiyi azaltması, öğrencilerin birbirleriyle ilişkisini artırması ve yapılabilecek farklı çalışma türlerine elverişli olmasıdır (Gürkaynak, Üstel ve Gülgöz, 2008, 25).

Ann (2000; Akt. Aybek, 2007), öğrencilerin bilgiye nasıl ulaşacakları, nasıl yerleştirilecekleri ve eleştirilecekleri, nasıl tanıtılabilecekleri ve kullanılabilecekleri konusunda öğretmenlerin öğrencilere rehber olması gerektiğini belirtmiştir. Ann'a göre, öğrencilerin bu becerilerden yoksun olması, onların zayıf ürünler meydana getirmesine, daha da kötüsü yanlış kararlar vermesine neden olabilir. Bu nedenle, öğrencilerin mümkün olduğunca erken yaşlardan itibaren, olaylara sorgulayıcı, değerlendirmeci bir yaklaşımla bakması sağlanmalı ve bunun için de hemen hemen her kademedeki ve farklı dersleri veren öğretmenler bu konudaki gerekli eğitimi almalı, öğrenciye yol göstermelidir.

Öğrenciler arası diyalogun özendirilmesi önemlidir. Bunun yapılabilmesi için öğretmenin, tartışma sırasında öne sürülen görüşleri dikkatle dinlemesi, örneğin daha önce ileri sürülmüş bir görüş tekrar dile getirildiğinde “demek sen de ...’in görüşüne katılıyorsun” diyebilmesi ya da sınıfa “benzer bir görüş bir başkası tarafından da az önce dile getirilmişti, kimdi o?” diye sorabilmesi, vb. gerekir. Dahası, öğretmen öğrencileri, birbirlerinin görüşleri üzerine temellendirerek konuşmaya, sürekli kendisine değil, adını ya da öne sürdüğü görüşü andıkları kişiye bakmaya yönlendirmelidir (Gürkaynak, Üstel ve Gülgöz, 2008, 21)

Öğretmen eleştirel düşünme yollarını göstermelidir. Ancak bunu, ağzından çıkan her şey kesinlik taşıyormuş gibi açıklamalar yaparak değil; derslerinde farklı düşüncelere saygıyı öne çıkartarak, bütün fikirlere temkinli yaklaşarak ve ortaya atılan her düşüncenin içinde bulunulan şartlar çerçevesince değerlendirilmesi gerektiğini unutmadan ve öğrencileri de bu yönde uyararak yapmalıdır (Saul-Mathews-Makinster-Crawford, 2009, 11). Öğrencilere eleştirel düşüncüyü öğretmesi beklenen öğretmenlerin bu konuda model olması ve farklı düşünme biçimlerine açık olması gerekir. Öğretmen sınıfında tüm öğrencilerin eğitime ve öğretime katılacağı, kendisini doğal bir şekilde ifade edebileceği ve kabiliyetlerini sergileyebileceği demokratik bir sınıf ortamı oluşturmalıdır (Can, <http://www.fikirbahcesi.org>).

Küçük grup tartışmalarının tüm sınıfa aktarılması şeklinde öğrencilere birbirlerinin görüşlerini duyabilecekleri, analiz edebilecekleri ortamlar oluşturmak öğretmenin görevidir. Öğretmen, “farklı bir düşüncesi olan var mı?” türünden sorularla farklı bakış açılarını özendirme; “bu görüşe katılan kimler?”, “neden katılıyorsun?” diye sorular yönelterek tartışmaya katılmayı özendirme; az önce söylediğinle bunu nasıl bağdaştırıyorsun?” diyerek düşüncede tutarlılığı özendirme çalışmaları yapılmalıdır (Gürkaynak, Üstel ve Gülgöz, 2008, 21).

Bu, öğrencinin merkeze alındığı bir eğitim sisteminin istediği öğretmen modelidir. Öğretmen ve öğrenci merkezli eğitim anlayışlarının karşılaştırılmasında öğretmen ve öğrenciye yüklenen rolleri şöyle bir tabloyla görebiliriz:

Öğeler	Öğretmen Merkezli	Öğrenci Merkezli
<i>Sınıfta Etkinlik</i>	<i>Öğretici</i>	Etkileşimli
<i>Öğretmenin Rolü</i>	Bilgi Verici Daima Uzman	Katılımcı Bazen Öğrenci
<i>Öğrencinin Rolü</i>	Dinleyici Daima Öğrenci	Katılımcı Bazen Uzman
<i>Ders Ağırlığı</i>	Bilgiler	
<i>Bilgi Kazanımı</i>	Belleme ve Ezber Bilginin Birikmesi	Sorgulama ve Buluş Bilginin Dönüşümü
<i>Başarı Göstergesi</i>	Miktar	Kalite
<i>Ölçme</i>	Normlara Göre	Ölçütlere Göre
<i>Teknoloji Kullanımı</i>	Tekrar ve Uygulama	İletişim, Katılım, Erişim

Öğretmen ve Öğrenci Merkezli Eğitimin Karşılaştırılması (Aybek, 2007).

Yapılandırmacı anlayışa dayalı program, öğretmene “tartışma yönetme”, “etkileşimsel yöntem kullanma”, “çatışmalı konu ele alma”, “kolaylaştırıcı olma” (Bkz. Karagöz, 2012, 30-31), vb. yeni roller yüklemiştir. Öğretmenin kolaylaştırıcı rolü üstlenmesi derse hazırlıktan sınıfta durduğu yere kadar değişim geçirmesine neden olmuştur. Aslında bu tam anlamıyla bir zihniyet dönüşümüdür.

Yapılandırmacı anlayışta öğrencinin kendisine sunulan bilgiyi koşulsuz kabul etmesi beklenmez. Bunun yerine, “neden” sorusunu çekinmeden dile getirir; akılcı, eleştirel ve yaratıcı düşünmenin verdiği özgüvenle kendisine

sunulan bilginin doğruluk derecesini sınırlar. Bu donanım öğrenciye araştırma ve yorumlama yeteneği kazandırır. Neyi nerede ve nasıl bulabileceğini öğretir.

Eleştirel düşünen öğrenci pasif değildir ve mutlak itaati kabul etmez. Eldeki verileri zihin süzgecinden geçirir ve kendi doğrularıyla kıyaslar. Böyle olmazsa hala dünyanın yuvarlak olmadığını iddia eden, önüne getirilen sözde dini hükümleri olduğu gibi kabul edip acımadan adam öldüren, her türlü kirli siyasete alet olan bir insan tipi ile karşı karşıya kalırız. Vahiiden değil de kendisinden kaynaklandığını öğrendiğinde Peygamberin kararlarının bile sorgulayan sahabe modelinde eleştirel düşünmenin izlerini bulmak mümkündür.

#### **4. Mevcut Duruma Dair Tespitler**

##### **4.1. Program**

2000 programında eğitimsel ya da dinbilimsel yaklaşım olarak herhangi bir yaklaşımın ismi söylenmemektedir. Ayrıca 2000 programında hangi yaklaşımın temel alındığı da kaydedilmemiştir. Kaymakcan'a göre de (2007, 19-20) 2000 programının uygulanmasıyla ilgili ilkelerden ve programın amaçları, özel amaçları ve içeriğinden, eğitimsel yaklaşım olarak öğretmen merkezli, öğrencinin daha çok hazır olarak sunulan bilgileri kavramasını bekleyen ve bu şekilde önceden öğrencilere belirlenmiş istendik davranışları kazandırmayı hedefleyen bir yaklaşım sergilediği anlaşılmaktadır. Öğrenme modeli olarak ise diğer derslerde olduğu gibi davranışçılık esas alınmıştır.

Bununla birlikte 2000 programında bazı hususların öne çıktığı dikkatten kaçmamaktadır. Zengin'in (2011, 203) tespitlerine göre öğrenmeyi öğrenen, yaşam boyu öğrenen, araştıran, soran, sorgulayan, demokrasiyi özümsemiş hoşgörülü bireyler yetiştirilmesi hedeflenmiştir. Öğrencilerde birey bilincinin öne çıkarılması, derslerde akılcı ve eleştirel yaklaşım sergilenmesi..., dinî konularda akılcı yöntemle gerçeğin keşfedilmesi sırasında bireyin kendi sağlıklı yorumunu geliştirebilmesi istenmiştir. Bu bilgiler, yeni programda üzerinde özenle durulan yapılandırmacılık ve öğrenci merkezli öğrenmenin temel ilkeleri ile örtüştüğünden, ismen belirtilmese de öğrenci merkezli bir yaklaşımın eski programda da yer verildiğini göstermektedir.

Zengin'in (2011, 226) tespitiyle eski programın genel ve özel amaçları ve uygulama ile ilgili açıklamaları, öğrenci merkezli bir yaklaşımı yansıtırken, öğrenme-öğretme sürecinde uyulması gereken hususlar ve örnek ders işlenişleri konusunda öğretmen ve öğretim odaklı bir yaklaşımı yansıttığı

görülmektedir. Bu da eski programın, uygulamak istediği yaklaşım konusunda zihinsel bir karmaşıklığa sahip olduğunu göstermektedir.

2006 programında ise temel yaklaşımın “yapılandırımcılık” olduğu açıkça belirtilmiştir. Programda eğitimsel yaklaşımlar olarak, yapılandırımcı yaklaşım, çoklu zekâ, öğrenci merkezli öğrenme gibi yaklaşımlar dikkate alınmıştır. Yapılandırımcı yaklaşıma göre öğrenme sürecinde ön bilgileri harekete geçirme, gelişim düzeyini dikkate alma, etkili iletişim kurma, anlam kurma, uygulama ve değerlendirme önemli kavramlardır. Öğrenen merkezli eğitimi temel alan yapılandırımcı yaklaşım, öğrenme sürecinde öğrenci katılımına ve öğretmen rehberliğine ağırlık vermektedir (MEB, 2006, 8-9).

Programın kullandığı terminoloji ve tavsiye ettiği yöntemler itibariyle davranışçılıktan önemli ölçüde uzaklaştığı, fakat yer yer öğrenci merkezlilik ve dolayısıyla yapılandırımcılıktan çok öğretmen ve konu merkezli izler taşıdığı görülmektedir. Kimi zaman öğretmenlerin yönlendirmeden de öteye geçerek bazı şeyleri “kavratması, öğretmesi” beklenmekte, kimi zaman da bir kısım konuların öğretilmeye çalışıldığı anlatım ve aktarmaya dayalı bir anlayışla karşılaşılmaktadır (Ev, 2010, 164). Bu da 2006 programının davranışçı modelden de izler taşıdığı anlamına gelmektedir.

Aslında 2006 DKAB dersi öğretim programı yapılandırımcı öğrenme yaklaşımının tam olarak uygulanmasını da öngörmemektedir. Onun yerine “din öğretiminde işe koşulabilecek stratejiler” başlığı altında bu programda yer alan kazanımların elde edilmesinde yapılandırımcı öğrenme yaklaşımını gözetken çeşitli öğretim stratejilerinin kullanılması önerilmektedir. Diğer bir ifade ile program, teorik olarak yapılandırımcı öğrenme yaklaşımı öngörse de pratikte bunun tam olarak gerçekleştirilemeyeceği izlenimi uyandırmaktadır. “Din öğretiminde stratejiler” başlığı altında öğretim stratejileri dışında nasıl bir din öğretileceği konusunda da yapılandırımcı yaklaşımla çelişir şekilde öğrencilerin yönlendirilmesi tavsiye edilmektedir.

Kaymakcan’a göre, (2009, 65-66) 2006 programında, tartışma ve etkinliklerde öğrencilerin bilimsel olarak kabul edilen bilgi ve anlayışları kendilerinin yapılandırmasına imkân verecek şekilde yönlendirilmesi istenmektedir. Oysaki yapılandırımcı öğrenme yaklaşımı öğrencinin ön bilgilerini dikkate almayı, kişinin kendi bilgisini kendisinin oluşturduğu ve mutlak doğruların olmadığı gibi ön kabullere dayanmaktadır. Söz konusu öneride ise her şeyden önce modernist paradigmaya dayalı bilimsel bilgi ve anlayışın doğru olduğu

ön kabulüne örtülü olarak yer verilmektedir. Bu nedenle de bu anlayışa göre din ve diğer konuları öğrencilerin yapılandırılması istenmektedir.

#### 4.2. Öğrenme Ortamı

Gürkaynak, Üstel ve Gülgöz, (2008, 24-25) mevcut sınıf oturma planlarının eleştirel düşünmeye uygun oluşturulmadığını iddia etmektedirler. Onlara göre, sınıflara girildiğinde sıra ve sandalyelerin yapısının belirli bir ilişkiyi dayattığı görülmektedir. Bu yapıya göre, öğrencilerin hepsi aynı yöne bakarak yüzleri tahtaya ve öğretmene dönük otururlar. Bu oturma biçiminde öğreten ve öğrenenleri ayıran ve farklılaştıran, aralarında belirli bir ilişki biçimini oluşturan bir sınıf yapısı söz konusudur. Bazen bu ilişki öğretmen masasının bir platform kullanılarak yükseltilmesi ile daha da hiyerarşik bir hale getirilir. Böylece öğretmen herkesi görmekte ve denetleyebilmektedir. Öğrencilerin ise öğretmen dışında kimseyi görmeleri gerekmemektedir. Bu yapı, belirli bir eğitim zihniyetini, yani bilen birinin bilmeyenlere bildiklerini öğretmesi olarak özetlenebilecek zihniyeti göstermektedir. Bu yapı ve sınıflarda bulunan diğer malzemeler bütün okul ve sınıflarda sınırlı birkaç ayrıntı dışında standarttır. Bu durum okulların herhangi bir özgünlük ortaya koymalarını engellerken, merkezi olarak belirlenmiş bir yapı dayatılmış olur(2008, 24-25). Eleştirel düşünme becerisinin geliştirilebileceği ortamların böyle olması beklenemez.

Gerçekten de sınıflar, arka arkaya oturan öğrencilerin birbirlerinin enselerini gördüğü bir düzene sahiptir. Bazı sınıflarda öğrenciler sıralarda üçerli oturmaktadır. Bazı öğretmenler işbirliğine dayalı (kubaşık) öğrenme yöntemine uygun sıra düzeni sağlamaktadırlar. Yarışmacı ve rekabete odaklı geleneksel öğretime alternatif olarak geliştirilen bu yaklaşım, fikir bazında güzel olmakla birlikte sınıfların kalabalık oluşu ve öğretmenin yapılandırıcı anlayışa göre eğitilmemiş olması gibi nedenlerden dolayı düşük verimde uygulanabilmektedir. İkili öğretim yapan okullarda ise sorun haline gelmektedir. Zira diyelim ki sabahçı devrede sıralar kubaşık yönetime uygun olarak düzenlendiğinde öğrenci devrenin öğretmeni veya öğrencileri bundan rahatsız olmakta, kimi zaman sorunlar okul idaresine hatta velilere kadar yansyabilmektedir.

### 4.3. Sınav Sistemi

“Sınav odaklı eğitim” ülkemizin önemli bir sorunudur. Rekabetin olduğu bir alanda sınavın olması da kaçınılmazdır. Dolayısıyla sınava mahkum olduğumuza göre hiç olmazsa soruların veya sınav türlerinin, benimsenin yapılandırmacı yaklaşıma olabildiğince uyarlanması beklenmektedir.

Sınav odaklılık, okul içinde yapılan sınavlarla sınırlı kalmamaktadır. Eğitim sistemimizde ilköğretimi ve ortaöğretimi takip eden geçiş sınavlarının içeriği ve niteliği de öğrencilerin neyi öğrenmeye çalıştıklarını belirlemektedir. Dahası, okulların başarı göstergeleri öğrencilerinin bu sınavlarda gösterdikleri başarı olduğundan, okullar da eğitimlerini sınavda başarılı olma hedefine yöneltmiştir. (Gürkaynak, Üstel ve Gülgöz, 2008, 27). Bu ise ister istemez merkezi sistem sınavlarında soru çıkan dersleri öğrencilerin ve velilerin gözünde “daha değerli” yapmaktadır.

Sınavların eğitimdeki rolleri böylesine belirleyici olduğundan, içeriklerinin de eleştirel düşünceyi yansıtacak biçimde değiştirilmesinde yarar vardır. Edinilmiş bilgiden ya da alıştırma amacıyla çözülmüş soru sayısından etkilenmeden, eleştirel düşünme becerilerini ölçebilecek sınav biçimleri, öğrencilerin, ailelerin ve eğitim kurumlarının eleştirel düşünmeyi bir tür sınav hazırlığı olarak görmelerini sağlayacaktır. Burada söylenmesi kolay olanın, gerçekleştirilmesi en güç olan dönüşümlerden biri olduğu açıktır. (Gürkaynak, Üstel ve Gülgöz, 2008, 27).

Yapılandırmacı anlayışa göre hazırlanan 2006 programında ölçme-değerlendirme araçları çeşitlendirilmiş, sonuç değil, sürecin ölçüldüğü bir yapı benimsenmiştir. Bu, önceki sisteme göre bir gelişme olarak kaydedilebilir. Ancak programın ön gördüğü ölçme-değerlendirmedeki çeşitlilik, uygulamada bir takım zorlukları beraberinde getirmektedir. Her şeyden önce sınıfların kalabalık oluşu, değerlendirmeler için gerekli zamanın ayrılmasını zorlaştırmaktadır. Özellikle ikili öğretim yapan okullarda öğretmen-öğrenci etkileşimi ile sürecin değerlendirilmesi için zaman ayrılamamaktadır.

Ders kitaplarındaki ölçme-değerlendirme araçlarından olan ünite sonu çoktan seçmeli sorularının davranışçı modelin etkisinde, hatırlama ve anlama düzeyinde kaldığı gözlenmektedir. Oysaki yapılandırmacılıkta soru yoluyla da öğrenme amaçlanmaktadır ve soruların niteliği hatırlamaya yönelik olmaktan öte analiz, sentez ve değerlendirme seviyelerine göre olmalıdır. Bu

bakımdan ders kitaplarının ölçme-değerlendirme kısımları da yapılandırmacı yaklaşıma göre hazırlanmalıdır.

Performans görevlerinin veli hassasiyeti dikkate alınarak kaldırılması önemlidir. Bu aynı zamanda bize bir gerçeği de göstermektedir. Yapılandırmacı anlayışın bir gereği olan öğrenmeyi öğrenme ile yapılması gereken performans görevlerinin bu amaç dışına çıkmış ve veliye yük olmaya başlamıştır. Zira mevcut durumda bu tür görevleri öğrenciden çok velinin yaptığı bir gerçektir. Demek ki yapılandırmacı anlayış, realitede karşılık bulamamıştır. Öğrencinin kendi bilgisini kendisinin yapılandırmasına yönelik bir eğitim aracı olması beklenen performans görevleri, öğrenci-veli-öğretmen arasında bir gerilim unsuru haline almıştır.

#### 4.4. Öğretmen-Öğrenci

Ders programları ile ilgili başlık altında da değinildiği gibi yapılandırmacı yaklaşımda öğretmen artık bilginin mutlak otoritesi olmaktan çıkmıştır. Öğretmen bilgiyi üreten veya aktaran değil; öğrencinin bilgiye ulaşmasına ve ulaştığı bu bilgiyi denetlemesine yardımcı olan bir konuma gelmiştir. Bu konum ve rol değişimi her şeyden önce öğretmende bir zihniyet gelişimini ve dönüşümünü gerekli kılmaktadır. Böylece öğretmenin öğrenciye, bilgiye ve bilginin aktarımına yaklaşımı da değişecektir (Karagöz, 2012, 23).

Yeni programın öğretmenlerin öğretmenlik rollerinde de programın yaklaşımlarına uygun olarak önemli bir farkındalık oluşturduğu ve hatta bazı değişiklikleri başardığı söylenebilir. Öğretmenlerin bu bağlamda programın öğrendiği birçok uygulamaya yer verdiği anlaşılmaktadır. (Zengin, 2011, 343) Bununla birlikte öğretmenlerin bu çalışmaları kendi gayret ve meraklarıyla yaptıkları gözlenmektedir. Zira Bakanlığın bu konuda öğretmenlerin zihniyet dönüşümünü gerçekleştirmeye yetecek kadar eğitim vermediği veya bu eğitimlerin sınırlı sayıda öğretmene ulaştığı bilinmektedir. Bu bakımdan öğretmenlerimizin yapılandırmacı eğitim anlayışının gerektirdiği öğretmen profiline ulaşabilmesi için ciddi eğitimlere tabi tutulması gerekmektedir.

Yapılandırmacı yaklaşımla hazırlanan programların ilk uygulanacağı sıralarda okul müdürleri eğitime alınmış, onlarda birkaç saat süreyle öğretmenlere geride bırakılan “davranışçı modele göre” programı anlatmışlardır. Böyle bir program tanıtımının ne derece yeterli olacağı tartışmadan uzaktır. Ne var ki bunun peşinden öğretmenler herhangi bir eğitime de alınmamışlardır.

Bu konuda en ciddi eğitimin 2009-2010 Eğitim Öğretim Yılında ERG-Sabancı Üniversitesi ve Akbank işbirliğiyle hazırlanan “Düşünme Gücü” projesi olduğu söylenebilir. Proje kapsamında 8 ilde yapılandırmacılığın gereklerinden olan eleştirel düşünme öğrenme ve öğretme beceri ve yöntemlerini uygulayabilecek, 4250 branş öğretmenine ulaşılmıştır (<http://www.dusunmegucu.org>) Fakat bu sayı toplam öğretmen sayımız düşünüldüğünde oldukça küçük kalmaktadır. Projenin diğer aşamalarının olacağından söz edildiği halde devamı getirilememiştir.

Yapılandırmacı eğitim için ikinci ciddi çalışma ORAV’a aittir. ORAV, istekli okulların öğretmenlerine 15-20 saatlik bir eğitim vermektedir. Ancak eğitim, çok sınırlı sürede çok şeyi vermeyi hedeflediğinden zihniyet dönüşümü gerçekleştirme gücünden uzaktır. Bu sınırlı sayıdaki çabalara rağmen on yılı aşkın bir süredir uygulanmakta olan yapılandırmacı yaklaşıma göre hazırlanmış programların öğretmen ayağının ihmal edildiğini düşünmekteyiz.

2013-2014 Eğitim Öğretim Yılı mesleki çalışmalar döneminde Din Kültürü öğretmenlerinin bir araya getirilerek sorunları tartışmaları ve çözümler üretmelerinin sağlanmasını olumlu bir gelişme olarak görmekteyiz. Ancak diğer sorunlar yanında “programın yaklaşımını bilmemek veya anlamamaktan” kaynaklanan sorunların bu çalışmalarda gündem oluşturmadığı gözlenmektedir.

Yapılandırmacı anlayışın programlara yansıtılması yeterli olmamaktadır. Tek doğrunun olduğu davranışçı yaklaşımın, karar alıcılardaki etkisi hala devam etmektedir. Sözelimi, zümre öğretmenlerinin aldıkları kararlar veya tavsiyeler, velilerin medyatik tepkileri kadar mevzuata ve programa yansımaktadır.

Mevcut öğretmenlerimizin eğitilmesi yanı sıra öğretmen yetiştirme politikalarımızın da gözden geçirilmesi gerekmektedir. Eğitimin on yılı aşkın bir süredir yapılandırmacı anlayışa göre sürdürülmesine rağmen, öğretmen yetiştiren kurumlarımızın bu yaklaşımı öğretmen adaylarına aktarmasında ciddi eksiklikler hissedilmektedir. Öğretmen adaylarının tam anlamıyla yapılandırmacı anlayışa göre yetiştirildiklerini söylemek çok güçtür. Ulusal Öğretmen Strateji Belgesi ve öğretmen yeterlilikleri ile ilgili çalışmaların sonuçları hala açıklanmamıştır. Bunlarda yapılandırmacı anlayışın ne kadar yer bulduğu bilinmemektedir.



## 5. Sonuç ve Öneriler

### 5.1. Program

Yapılandırmacı yaklaşımı benimseyen mevcut programla devam edilecekse bunun uygulayıcısı olan öğretmenlere ve daha da önemlisi yönetim kadrosunda bulunanlara çok iyi anlatılması gerekmektedir. Yapılandırmacı anlayışa uygun hazırlanan mevcut programda kısmen de olsa davranışçı modelin gerektirdiklerine rastlansa da bunun DKAB dersleri için kaçınılmaz olduğu görülmektedir. Program, dinin “mutlak doğruyu” ifade eden kutsal-larını görmezden gelerek tam bir yapılandırmacı yaklaşımla hazırlansaydı mevcut durumdan daha fazla sorun çıkabilirdi. Şu halde mevcut programın geliştirilerek uygulanmasından başka bir yol görünmemektedir.

### 5.2. Öğrenme Ortamı

Yapılandırmacı yaklaşımın ve onun gereklerinden olan eleştirel düşün-me becerisinin eğitim sistemimize verebileceklerinin sınırlı kalmaması için öğrenme ortamının ona göre düzenlenmesi kaçınılmazdır. Bunun için öğrenci sayılarının düşürülmesi ve sınıflarda U şeklinde bir oturma düzenine geçil-mesi gerekmektedir. En azından öğrenci sayıları az olan sınıflarda U düze-ninin oluşturulması şu an için mümkün görünmektedir. Ayrıca öğrencilerin birbirleri ile olan etkileşimlerini artırmak için masa ve sandalyelerin oturma yerini değiştirmeye ve grup oluşturmaya elverişli modellerden seçilmesi de düşünülebilir. Bu tür bir uygulama başarıya ulaştığı takdirde diğer sınıflara da örnek olacaktır.

Okulların bahçe duvarları ile çevrilmesi eleştirel düşünme açısından uy-gun olmamakla beraber şimdilik yapacak başka bir şey de görünmemektedir. Bu tedbir, dışarıdaki işsiz, amaçsız sokak serserileri ve diğer dış tehlikelerden içeride bilgi öğrenmeye çalışan öğrencileri -en azından okulda kaldıkları süre-ce- koruma amacına yöneliktir. Hatta bazı okullarda bahçe duvarlarının üstü-ne jilet tellerin gerilmesini de aynı kapsamda değerlendirmek gerekmektedir. Okullar ve masum okul öğrencileri, suça eğilimli kimi insanlar için cazip bir vakit geçirme ve eğlenme malzemesi, hatta para kapısıdır. İşsizliği önleme-den, sınıflardaki öğrenci sayılarını düşürmeden, gençlerimize, geleceğe dönük bir ülkü birliği yani eskilerin deyimiyle bir kızıl elma vermeden bu sorunların çözülmesi de mümkün görünmemektedir. Zira işi-gücü, amacı olmayan kişi-

ler, uyuşturucu ve sigara satıcıları, okul çevresini mekân tutup bu yerleri kötü amaçları için bir cazibe merkezi olarak görmektedir (Karagöz, 2012, 36).

Özellikle ilköğretim ikinci kademe okullarındaki mekânlar ders dışı etkinliklerin yapılmasına elverişli değildir. Kimi okullarda laboratuvar ve kütüphanenin aynı odada olduğuna bile rastlanmaktadır. Böyle bir ortamda yapılandırmacı anlayışın uygulanması ve eleştirel düşünmenin geliştirilmesi beklenmemelidir. Bu bakımdan acilen dersliklerin kalabalıklarının önlenmesi, yeni okul binalarının ders dışı etkinliklerin yapılmasına uygun bir şekilde planlanması gerekmektedir.

Seçmeli derslerin uygulanmaya başlaması ile birlikte, yeterince yüklü olan okulların fiziki kapasitesi iyice sıkışmış durumdadır. Buna ilave olarak dershanelerin kapatılmasıyla okul binalarına ayrıca yük getirilmiştir. Böyle bir sıkışıklıkta “akrandan öğrenme”, grup etkileşimi”, geri bildirim”, yeniden çerçeveleme”, “tartışmalı konu yönetme” gibi yapılandırmacılığın ve eleştirel düşünmenin gerektirdiği etkinlikleri uygulamak zorlaşmaktadır. Bu tür sorunların çözümü, ikili öğretimin bitirilerek normal öğretime geçmekle mümkün olabilir. Bu şimdilik mümkün olmadığına göre ders saatlerinin düşürülerek okulların yüklerinin hafifletilmesinden başka çare kalmamaktadır.

Eleştirel düşünmenin gereklerinden olan öğretmenin “kolaylaştırıcı” rolü, sınıf içinde materyal kullanımını artırmayı zorunlu hale getirmiştir. Bu da sık sık fotokopi ve kırtasiye malzemelerine ihtiyaç duyulmasına neden olmaktadır. Oysaki ilköğretim okullarının resmi bütçeleri yoktur. Telefon, fotokopi gibi masrafları bile Okul-Aile Birlikleri yoluyla veliden karşılanmaktadır. İşletilen kantinlerin gelirlerinin bir kısmı Milli Eğitim Müdürlüklerine ayrılmaktadır. Bu şartlar altında yapılandırmacı eğitim anlayışının başarıya ulaşması beklenmemelidir. Bu bakımdan okullara asgari ihtiyaçlarını karşılayacak kadar da olsa bütçe ayrılmalıdır.

### 5.3. Sınav Sistemi

Eğitim anlayışları bir bütünü ifade eder. Bir sistem uygulandığında onun gerektirdiği her şey birlikte düşünülmelidir. Bu bağlamda yapılandırmacı anlayışa uygun sınav sisteminin uygulanması beklenmektedir. Yapılandırmacı anlayışta sonuç veya ürün yerine sürecin değerlendirilmesi öncelikli olduğundan değerlendirme gereçleri de buna uygun olmalıdır.

Mevcut durumda yaygın olarak kullanılan çoktan seçmeli soruların yapılandırma anlayışına uymadığı görülmektedir. Ne var ki sınav kaçınılmaz olduğuna göre en azından soru tarzları yapılandırma anlayışına göre düzenlenebilir. Çoktan seçmeli sınavların, doğrudan bilgiyi yoklayan hatırlama ve kavrama düzeyindeki sorular yerine çözümleme ve yapılandırma gerektiren üst düzey sorulardan oluşması sağlanabilir. DKAB öğretmen kılavuzlarındaki ölçme-değerlendirme araçlarının yapılandırma anlayışına bir hayli yaklaştığı söylenebilir. Yine merkezi sistem sınavlarındaki sorular da benzer özellikler taşımaktadır. Ancak ders kitaplarındaki ünite sonu soruları genellikle hatırlama ve kavrama düzeyinde kalmaktadır. Bunların yapılandırma anlayışına uygun hale getirilmeleri için “Kitap İnceleme Kriterleri”ne maddeler eklenerek kitap inceleme panelistleri yoluyla denetlenmeleri sağlanabilir. Okullarda öğretmenler tarafından hazırlanan soruların da yapılandırma anlayışına uygun olduğu söylenemez. Bunun için öğretmenlerin soru hazırlama tekniklerinin öğretildiği eğitimlere alınması sağlanmalıdır.

#### 5.4. Öğretmen-Öğrenci

Öğretmen eğitimlerinin programın yaklaşımındaki değişikliklere paralel olarak yürütülmediğini söylemek mümkündür. Hizmet içi eğitimde olması gereken, “Hocam, sen bunu flaşa at, ben evde bakarım!” anlayışından kurtulmaktır. Genelde eğitimlerimiz bu şekilde olmaktadır. Öğretmenlerimiz çalışmalara aktif olarak dahil edilmedikleri için bu tür çalışmalarını bir yük olarak görmekte ve “Bitse de gitsek!” beklentisiyle dinlemektedirler. Yeni programın uygulamada etkili olabilmesi için öğretmenlerin ilgili nitelikli hizmet içi eğitimlerle programın yapısı, felsefesi ve uygulanma süreçleri ve yapılandırma yaklaşım açısından DKAB öğretiminin ne şekilde olabileceğine dair bilgilendirilmeleri gerekmektedir (Zengin, 2011, 341).

Bu tür hizmet içi eğitimi programlarının da yapılandırma anlayışının ruhuna uygun hâle getirilmesinin gerekliliği bir gerçektir. Çünkü öğrenenin, “bilgileri çevreyle etkileşimle kendisinin yapılandığı” gibi bir öğrenme anlayışına sahip bir yaklaşımın öğretmenlere geleneksel yollarla, onları büyük salonlarda toplayıp anlatmaya çalışarak başarılması pek de mümkün görünmemektedir (Ev, 2010, 165).

Yıllardır yürürlüğe girmesi beklenen “Ulusal Öğretmen Strateji Belgesi” aktif hale getirilmeli, belirlenen öğretmen yeterliliklerine uygun öğretmenler yetiştirilmesi için YÖK ile işbirliğine gidilerek çalıştaylar düzenlenmeli ve

öğretmen yetiştirme politikamız siyasetten arındırılmış bir şekilde uzun vadeli planlanmalıdır.

DKAB programları değiştirilirken yöneticiler, yapılandırmacı anlayışın “görelî” bilgi gibi kabullerini “sadece siyah ve beyaz yoktur, griler de vardır diye” savunmuşlardır. Hatta dik yazıdan eğik yazıya geçişe bile öğrencilerin zihinlerinin esnekliğe alıştırılması olarak bakmışlardır. Ancak siyaset dili, bu yaklaşıma hiç de uygun gelişmemiştir. “Biz ve diğerleri” diye bir ayrıştırma yapıldığından, yapılandırmacı anlayıştan beklenen zihniyet değişiminin önü, gerçek hayattaki kutuplaşma siyaseti nedeniyle kesilmiştir. En azından bu keskin siyaset dili, yapılandırmacı eğitim anlayışının öğrencide oluşturması beklenen “her fikre saygı, ötekini de anlama, onun doğrusuna da saygı duyma, çoğulculuk” gibi yaklaşımların gerçek hayatta hiç de uygulanmadığı izleniminin oluşmasını sağlayan etkenlerden biri olmuştur.

Öğrenciler, okulda kaldıkları sürede yapılandırmacı eğitim anlayışına uygun düşünme, sorun çözme, farklı bakış açılarıyla bakabilme, eleştirel düşünme gibi yetenekleri elde etseler bile henüz okul kapısından dışarı çıkar çıkmaz gücünün haklı olduğu bir dünya ile karşı karşıya kalmaktadırlar. Böyle bir ortamda öğrenci, okulda öğrendiklerinin hayatta işe yaramadığı gibi bir izlenime ve kanaate kapılmaktadır. Dolayısıyla okulda verilmek istenen yapılandırmacı yaklaşımın etkisi bir anda yok olup gitmekte, eleştirel düşünme becerisi ise öğrenciye sorun oluşturmaktan başka bir işe yaramamaktadır.

### Kaynaklar

- Akyürek S. (2004). *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi*. DEM Yayınları. İstanbul.
- Arslan, M. (2007), “Eğitimde Yapılandırmacı Yaklaşımlar”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*. yıl: 2007, cilt: 40, sayı: 1, 41-61.
- Arslantürk, Z. (2008). *Sosyal Bilimler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri*. Çamlıca Yayınları. İstanbul.
- Aybek, B. (2006). “Konu ve Beceri Temelli Eleştirel Düşünme Öğretiminin Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimi ve Düzeyine Etkisi”. *Yayınlanmamış Doktora Tezi*. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Adana.
- Aydın, H. (2007). *Felsefi Temelleri Işığında Yapılandırmacılık*. Ankara: Nobel-Yayınları.
- Aydın M. Şevki (2011). *Açık Toplumda Din Eğitimi: Yeni Paradigma İhtiyacı*. Nobel Yayın Dağıtım. Ankara.
- Aydın M. Z. (2003). *Ahlâk Öğretiminde Örnek Olay İncelemesi*. Nobel Yayın Dağıtım. Ankara.

- Bayraklı, B. (1989). *İslam'da Eğitim*. İstanbul.
- Can, M. “Birey ve Eleştirel Düşünce”, <http://www.fikirbahcesi.org/kisisel-gelisim/birey-ve-elestirel-dusunce.html>, 26.06.2011 tarihli erişim.
- Cevizci, A. (2012). *Eğitim Felsefesi*. İstanbul.
- Crawford, A., Saul, W., Mathews, S. R., Makinster, J. (2009) “Teaching And Learning Strategies For The Thinking Classroom”, Çevirenler: Atasoy, Pelin, Uzun Oğuz, Esin, Gülgöz, Sami. İstanbul.
- Ev, H. (2010). “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı Hakkında Bir Değerlendirme” *DEÜİFD*, XXXII/2010, ss. 139-167.
- Gündoğdu, H. (2009). “Eleştirel Düşünme ve Eleştirel Düşünme Öğretimine Dair Bazı Yanılgılar”. *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7/1. s. 57-74.
- Gürkaynak, İ.-Üstel, F.-Gülgöz, S. (2008). *Eleştirel Düşünme*: Erg Raporları.
- Hein, E., G., (1991). CECA (International Committee of museum Educators) Conference, Jerusalem Israel, 15-22 October 1991 ([www.exploratorium.edu](http://www.exploratorium.edu))
- Karagöz, N. (2012). *15 Yöntem ve 15 Planla Eleştirel Düşünme Uygulamaları -Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Örneği-*. Adana.
- Karasar N. (2002). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Nobel Yayın Dağıtım. Ankara.
- Kaymakcan, R. (2006) “Türkiye’de Din Eğitimi Politikaları Üzerine Düşünceler”, *Ekev Akademi Dergisi*. Yıl: 10 Sayı: 27 (Bahar 2006).
- Kaymakcan, R. (2007). *Yeni Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı İnceleme ve Değerlendirme Raporu*. İstanbul.
- Kaymakcan, R. (2009). *Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri*, İstanbul.
- Kneller, G. F., (1971). *Introduction to the Philosophy of Education*. California.
- MEB, (2006). İlköğretim DKAB, Öğretim Programı.
- Sönmez, V. (2009). *Eğitim Felsefesi*. Ankara.
- Şahbat, A. (2002). “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Tutumlarının Öğrencilerin Eleştirel Düşünme Becerilerine Etkisi” *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya.
- Şahinel, S. (2000). *Eleştirel Düşünme*. Ankara: Pegem A. Yayıncılık.
- T.C. Milli Eğitim Bakanlığı (2000). *İlköğretim Okulu Ders Programları*. İstanbul.
- T.C. MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü (2006). *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (4, 6, 7, 8. Sınıflar için) Öğretim programı ve Kılavuzu*. MEB Basımevi. Ankara.
- T.C. MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü (2010). *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi (4, 5, 7 ve 8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Kılavuzu*. MEB Basımevi. Ankara.
- Tozlu, N. (2003). *Eğitim Felsefesi*. Ankara.

**102 • ELEŞTİREL DÜŞÜNME BAĞLAMINDA DKAB DERSİ PROGRAMLARININ TEMEL EĞİTİM YAKLAŞIMI YAPILANDIRMACILIĞIN UYGULANMASININ DEĞERLENDİRİLMESİ**

- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2005). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara.
- Zengin, M. (2011). *Din Eğitimi ve Öğretiminde Yapılandırmacı Yaklaşım*. İstanbul.
- (<http://www.dusunmegucu.org>)

## RÜYÂ 'NIN DELİL DEĞERİ VE İSTİHÂRE

İbrahim PAÇACI\*

### Öz

Rüya insanla birlikte var olan ve ilk çağlardan itibaren insanın dikkatini çeken bir olgudur. Fakat ilk çağlardan beri hakkında çalışmalar yapılmasına rağmen rüyanın, biyolojik içeriği, işleyişi ve amaçları tam olarak anlaşılamamıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in bir hadisinden hareketle rüyalar, genel olarak, *rahmânî*, *şeytânî* ve *nefsânî* olmak üzere üçe ayrılabilir. Peygamberlerin gördüğü rüyalar vahiy mahiyetinde olduğu için delildir. Peygamberlerin dışındaki kimselerin rüyası ise, delil değildir. Çünkü hükümlerin dayandığı delillerin, her türlü sübjektiflikten uzak, objektif ve kurallı (munzabıt) olması; ilmî kriterlerle ölçülebilmesi gerekir. Dinin esasî ve ahkâmıla ilgili olmayan konularda, müjdeleyici, teşvik edici rüyalardan yararlanılabilir. Huzursuzluk veren, korkunç rüyalara ise itibar edilmemelidir. İstihâre, gerekli araştırma ve istişâreyi yaptıktan sonra karar verilen meşrû ve mubah bir işin, hayırlı ise kolaylaştırıp nasip etmesi, değilse nasip etmemesi için Allâh'a dua etmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Rüya, Hulm, Vahy, Delil, İstihare.

### Abstract

#### Evidence Value of Dream and “İstihare”

Dream is a phenomenon come into existence with the first man and attracts people from ancient times. Although it was the subject of researches of early times, the biological content, functioning and causality of dreams could not be completely understood. Dream is divided into three types as divine, satanic and physiological in Islamic literature. 1. Divine dream: It is a dream that shown by Allah to his servants. This dream is also called; a loyal dream, a good dream, mubessirat/evangelist. 2. Satanic dream: These are complex dreams that result from delusions of Satan. Such dreams are also called, *hulüm*, *edğâsü ahlâm* and *a liar's dream*. 3. Psychological dream: These are dreamed by the influence of imagination and illusion and outer effects during the sleeping and

\* Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslâm Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, ibrahimpacaci@aksaray.edu.tr

daily routines. These could be also called subconscious dreams. The prophets' dreams are evidence because they have a divine inspiration quality and also the people who believe in Allah must accept these dreams. The dreams of anyone apart from the Prophets are not evidence in fiqh because the evidences which base on the provisions must be far from any subjectivity, they must be objective and regular and must be measured by scholarly principles.

Hence it could not be exactly judged that according to a dream which cannot be offered with the scholarly principles and all the time is open to the effect of satan or physiological or psychological impact. And also it could not be established rules on these kinds of dreams. For the subjects which are not related with the base of religion and provision we can benefit from the encouraging and telling good news dreams. Distracting and scary dreams should not be taken into consideration. This practice known as "İstihâre" is based on a dream to be believed. However istihare is a pray to Allah for anything which is legitimate and permissible decided after the necessary research and consultation, if it is beneficent, pray for Allah to simplify and predestine or if not, pray for Allah to not predestine. The "İstihâre" does not mean a sign, inspiration and dream coming from Allah. Instead, it is a prayer after doing necessary research and consultation.

**Keywords:** Dream, Evidence, Nightmare, "Vahiy", "Istihare".

## GİRİŞ

*Rüya*, uykuda görülen şey; olmuş veya olacak şeylerin aynen veya bir kısım sembollerle görülmesidir (Çelebi 2008: 35/306; İmamoğlu 2010: 22; Köksal 2008: 36; Eren vd. 1988: 2/1232). Ayet ve hadislerde, düş anlamında, *hulm* ve *rü'yâ* kelimeleri yanında, *ehâdis*, *menâm* ve *mübeşşirât* kelimeleri de kullanılmıştır.

Rüya ilk çağlardan itibaren insanın dikkatini çeken bir olgudur. İlähî kitapların hepsinde, rüya ve rüya yorumuyla ilgili pasajlar bulunmaktadır. Bunun için, her dönemde rüya hakkında çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar, ilk dönemlerde daha çok rüya yorumculuğu üzerine iken, günümüzde rüyanın psikolojik boyutları üzerinde de durulmaktadır. Fakat hâlâ *rüyanın*, biyolojik içeriği, işleyişi ve amaçları tam olarak anlaşılammıştır (Aydar 2005: 40; Şenel 2004: 40)

Tarih boyunca *rüya yorumları* insanların ilgisini çekmiş; rüyalardan anlam çıkarılmaya, gelecek kestirilmeye çalışılmıştır. Günümüzde de, rüyalardan anlam çıkarıp, hayatlarını ona göre tanzim etmeye çalışanlar bulunmakta-



dır. Nitekim medyada, dini soru ve cevaplardan oluşan program ve yazıların önemli bir kısmını, rüya ile ilgili sorular oluşturmaktadır. Bu sebeple makalemizde rüyanın delil değeri üzerinde durulacaktır. Okuyucunun daha iyi değerlendirebilmesi amacıyla, hem pozitif bilim, hem de İslâm düşüncesi açısından rüyanın mahiyeti ve çeşitleri açıklanacaktır. Bu çerçeveden olarak, öncelikle psikolojik ve fizyolojik çalışmalara göre rüyanın mahiyet ve çeşitleri, ikinci olarak da İslâm düşüncesinde rüya hakkında bilgi sunulacaktır. Bundan sonra rüyanın delil olması konusunda İslâm bilginlerinin görüşleri verilecek ve bu görüşler değerlendirilecektir. Daha sonra da, halk arasındaki uygulaması, rüya ile amel etmeye dayanan istiharenin rüya ile ilişkisi ele alınacaktır.

## I. PSİKOLOJİK VE FİZYOLOJİK ÇALIŞMALAR GÖRE RÜYA

### A. Rüyanın Mahiyeti

Rüya, uykunun REM (rapid eye movement) evresinde görülür. Rüya görülürken vücut kasları dinlenme halindedir; fakat kalp atış hızı, oksijen tüketimi, nefes alıp veriş ve göz hareketleri, uyanık hal ile aynı orandadır. Normal şartlar altında 8 saat uyuyan bir insan, bu uykunun ortalama 1,5 saatini rüya görek geçirir. Her uykuda, birden fazla rüya görülür. Görülen rüyaların süresi 9 dakikayla 28 dakika arasındadır. Bazen rüyanın uzunluğu 45 dakikaya kadar çıkabilmektedir. Rüya, uyku gibi bir ihtiyaçtır. Nitekim rüya görmesi engellenen kişilerde, öğrenme zorluğu yaşandığı ve çeşitli depresif ve psikotik tepkilerin ortaya çıktığı gözlemlenmiştir. (Candaş, [http://www.biltek.tubitak.gov.tr/merak\\_ettikleriniz/index.php?kategori\\_id=2&SORU\\_id=148](http://www.biltek.tubitak.gov.tr/merak_ettikleriniz/index.php?kategori_id=2&SORU_id=148) (05.04.2014).); Şenel 2004: 41; Şenel 2005: 7; Çelebi 2008: 35/308.) Eski çağlardan beri rüya konusunda çalışmalar yapıp çeşitli varsayımlar ortaya atılmış olsa da, rüyanın ne olduğu konusunda kesin ve tatmin edici bir cevap bulunamamıştır.

### B. Rüya Çeşitleri

Rüya ile ilgili araştırmalarda, rüyanın içeriği, mahiyeti ve kökeni gibi farklı değerlendirmelerle rüyalar kısımlara ayrılmıştır.

#### 1. Amaçları Bakımından Rüya Çeşitleri

Neo-spiritüalist görüşe göre rüyalar ikiye ayrılır; *alelade rüyalar* (psikolojik ve maddi kökenli rüyalardır.), *amaçlı rüyalar* (bilgilendirici, uyarıcı,

geleceği bildirici rüyalar) Amaçlı rüyalara “haberci rüyalar” da denir. (Salt 2001: 368)

### a) Dengeleyici Rüyalalar

Bu rüyaların amacı, ruh halimizi dengeye sokmaktır. Arizona Üniversitesi psikoloji bölümünden Dr. Perlis, rüyaların insanın günlük davranışlarını ve duygularını etkilediğini savunmaktadır. O, REM uykusu sırasında görülen rüyaların tedavi edici niteliği olduğunu iddia etmektedir. Rüyaların başka bir fonksiyonu da, unutmamızı sağlamasıdır. Nobel ödüllü bilim adamı Francis Crick ve yardımcısı Graeme Mitchison’a göre rüyaların en önemli amacı, beyindeki gereksiz, hatta zararlı bazı bağlantıların yok edilmesidir. Rüyaların çoğunun hatırlanamamasının nedeni de bu ters-öğrenme mekanizmasıdır. (Şenel, 2004: 44-45; Çetin, 2010: 257; İmamoglu, 2010: 34-35)

### b) Bilgilendirici Rüyalalar

Boston’lu psikiyatrist Dr. Greenberg ve Dr. Pearlman’a göre, REM uykusunda öğrenmek mümkündür; gün içerisinde beyne kaydedilen bilgiler, rüya sırasında işlenir, beyin bilgileri toplayarak sanal bir ortamda, hiçbir dış uyaran olmadan tekrarlanmasını sağlar. Bunun sonucunda yeni bağlantılar oluşur ve mevcut bağlantılar güçlenir. Yapılan çalışmalarda, rüyaların kesintiye uğradığı durumlarda bellek ve öğrenme yeteneğinin azaldığı görülmüştür. Ernest Hartmann’a göre ise, rüyalar sırasında, gün içerisinde azalmış olan “nörotransmitörler/beynin mesajcı molekülleri” salgılanır. Beyin için gerekli olan birçok protein, REM uykusu sırasında sentezlenir. Yıpranmış nöronlar ve bağlantıları da bu sırada onarılır, yeni çapraz bağlar oluşur. (Şenel, 2004: 44-45; Şenel, 2005: 11.)

### c) Yaratıcı Rüya

Bir sanat eserinin, bir icadın yapılmasını, yeni bir kavramın doğmasını sağlayan ilham verici rüyalara, *yaratıcı rüya* denir. Yaratıcı rüyalar genellikle kendiliğinden meydana gelen rüyalar olmakla birlikte, elverişli şartları hazırlayan tahrik edici yöntemlerin kullanıldığı da görülmektedir. (Ferda, 2004, 43; <http://tr.wikipedia.org/wiki/Rüya> (05.04.2014)).

#### d) Kehanet Rüyaları

Kehanet rüyaları, geleceğe ilişkin rüyalarlardır. Bunlar nadiren görüldüğü şekilde gerçekleşirler, çoğu zaman da sembollere bürünmüş olduklarından, içerdikleri bilgiler ancak söz konusu olaylar gerçekleştiğinde anlaşılabilir. Jung'a göre bu tür rüyalarda psişik enerji rol oynamaktadır. Dr. David Ryback tarafından Atlanta'da 433 üniversite öğrencisi üzerinde yapılan rüya deneylerinde, deneklerden % 8.8'inin rüyalarının gerçekleştiği belirlenmiştir. Kur'ân'daki Yusuf (a.s.)'in rüyası (Yusuf 12/4.) ve Kur'ân ve Kitab-ı Mukaddeste anlatılan Firavun'un rüyası (Yusuf 12/43; Tekvin 41/1-18.) bu tür rüyalar dandır. (Çetin, 2010: 255, 260; Akot, 2005: 28-30)

### 2. Kökenleri bakımından Rüya Çeşitleri

Aristo, köken ve mahiyeti bakımından rüyaları, *demonik - şeytani asıllı olan, geleceği haber veren ve uyuyanın zihinsel aktivitesini gösteren rüyalar* şeklinde üçe ayırmıştır (Akot, 2005: 29).

Rüya laboratuvarlarında yapılan araştırma ve gözlemler, rüyaların nedenlerinin ve kaynaklarının çeşitlilik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Parapsikolojik araştırmacılar tarafından rüyalar; bilinçaltından kaynaklanan *psikofizyolojik kaynaklı rüyalar*, fiziksel ortamdan veya alınan kimyasallardan kaynaklanan *fizikokimyasal kaynaklı rüyalar*, paranormal yeteneklerin uyku sırasında kullanımıyla ilgili *psişik kaynaklı* veya *paranormal rüyalar* şeklinde üç başlık altında işlenmiştir. (Salt 2001: 369.)

### 3. Lüsüd Rüya

*Lüsüd rüya*, kişinin rüya gördüğünün farkında olarak gördüğü rüyalar dır. Diğer rüyalarda olduğu gibi, lüsüd rüyada yaşanılanlar da gören tarafından, gerçek olarak algılanır. Lüsüd rüya bilimsel olarak araştırılmış ve gerçekliği doğrulanmıştır. Lüsüd rüyalar kendiliğinden meydana gelebildikleri gibi, bunun eğitimini almış kişilerin iradi olarak görebildikleri veya rüyalarını lüsüd rüyaya dönüştürebildikleri bilinmektedir.(Şenel, 2004: 47-48; Eser, 2013a: <http://blog.radikal.com.tr/yasam/ruyalarin-gercek-amaclari-5-dengeleyici-ve-kendiyonettigimiz-ruyalar-40278> (16.06.2014).).

## II. İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE RÜYA

Tefsir bilginleri, rüyanın nasıl oluştuğunu; “*Allah ölen insanların ruhlarını öldüklerinde, ölmeyenlerinkini de uykularında alır. Ölümüne hükmet-*

*tiklerinin ruhlarını tutar, diğerlerini belli bir süreye kadar bırakır.*” (Zümer 39/42) ayetiyle açıklamaya çalışmıştır. İslâm bilginlerinin çoğunluğuna göre, rüya insanın ruhu ile gördüğü ve akli ile idrak ettiği bir olaydır. Pek çok tefsirde rüya, ruhun uykuda alınması ve geri gönderilmesi esnasında gördüğü veya kendisine bildirilen şeyler olarak açıklanmıştır. Bir kısım tefsirlerde bu görüş Hz. Ali'ye nispet edilmektedir (Râzî, 1419: 10/3252; Beğavî, 1197: 7/122; Kurtubî, 1964: 15/260; Hanbelî, 1998: 16/520; Merâğî, 1946: 24/13; Süyûtî: 7/231; Şirbînî, 1285: 3/451; Bursevî (b): 8/115; Nevevî, 1417: 2/334; Nesevî, 1998: 3/183; Hâzin, 1979: 6/77.).

Sûfîler rüyayı, kişi uykuda iken misal âlemini seyreden ruhun, uyanınca gördüklerini hatırlaması olarak açıklar (Çelebi 2008: 35/307.). Kuşeyrî (465/1072)'ye göre rüya, kalbe gelen hâtır ve muhayyile ile tasavvur edilen bir haldir. Rüya, insanların kalplerine yerleşen tahayyül ve tasavvurlardır. Bu tahayyül ve tasavvurlar, insan uyuyunca duyu organları ile elde edilen bilgilerden sıyrılır. Böylece rüyada tasavvur ve tahayyül kuvvetlenir. (Kuşeyrî, 2001: 414-415; Uludağ 2008: 35/309.) İbn Arabî (638/1240)'ye göre rüya, gerçek ve görülen hayat arasında bulunan bir merhale, ruhani aleme götüren tek anahtardır. Ona göre hayal gücü, hem uyanırken, hem de uykudayken faaliyet halindedir. Uyanırken bu meleke, işini uygun bir şekilde yapamayacak kadar meşguldür; fakat uykuda, duyular ve diğer melekeler istirahat halindeyken hayal gücü tamamen uyanıktır. Hayal gücü bazen günlük hadiselerle göre işler; bazen de Levh-i Mahfuzdan bilgi alır.(İbn Arabî 1999: 4/9; Affî: 119-120)

İslâm filozofları, Yeni Platoncu geleneğe Kur'ân ve hadislerde yer alan rüya hakkındaki bilgilere bağlı kalarak rüyayı açıklamaya çalışmıştır. Bu konuda ilk görüş beyan eden Kindî (252/866)'dir. Onun *Risâle fî Mâhiyeti'n-Nevmi ve'r-Rü'yâ* adlı risalesinde oluşturduğu sentez, Fârâbî (339/950), İbn Sînâ (428/1037), Gazzâlî (505/1111) ve İbn Haldûn (808/1406) gibi düşünürler tarafından da benimsenmiştir. Kindî, bu makalesinde, Aristoteles ve Yeni Platoncu geleneğe uyararak, rüyayı tabiat bilimlerinin üzerinde durduğu bir olgu olarak tanımlamaktadır. Fakat İslâm filozofları rüyayı, salt insan psikolojisine indirgemez. (Aydın 2007: 170-171) İbn Haldûn'a göre rüya, uykuda insan ruhunun mânâlar âlemine dalması sonucunda gaipten kendisine akseden varlıklara ait şekil ve sûretleri bir anda görmesinden ibarettir (Çelebi 2008: 35/307; İbn Haldûn, 1989: 102.). İmâm Gazzâlî, rüyanın, uykuda insan ruhu ile levhi mahfûz arasındaki perdenin kalkıp orada yazılı olan şeylerin bir kısmının insan kalbine yansması olduğunu söylemiştir (Gazzâlî (a): 8/1375.). Mutezileye

göre bilgi, ancak akıl, duyular ve doğru haberle elde edilebildiği (Çelebi 2006: 31/394) için, uyuyan insanda idrak bulunmaması sebebiyle, rüyada görülen şeyler hayaldir (Karâfi, 2003: 4/365-366; Çelebi 2008: 35/307).

İslâm düşüncesinde rüyalar, genel olarak, sâdık ve kâzib olmak üzere ikiye ayrılmaktadır (Erdoğan, 2003: 65-67; İbn Haldun 1989: 477; Çelebi 2008: 35/307.). Fakat Hz. Peygamber (s.a.s.)'in bir hadisinden hareketle, kaynaklarda rüyaların *rahmânî*, *şeytânî* ve *nefsânî* olmak üzere üçe ayrıldığı sıklıkla görülmektedir (Karâfi, 2003: 4/371-372; İbn Haldûn, 1989: 477; İbn Teymiyye, 1987: 5/18; Hâzin, 1979: 3/198; Bursevî (b): 4/214-215; Tüveycirî 2009: 2/108; Çelebi 2008: 35/307; Uludağ, 2008: 35/309; Köksal, 2008: 37.). Söz konusu hadiste Rasûlullâh "...Rüya üç çeşittir: **Birincisi**, sâlih rüya olup Allâh'tan bir müjdedir. **İkincisi**, şeytanın verdiği üzüntüdür. **Üçüncüsü** ise, kişinin kendi durumundan kaynaklanmaktadır." buyurmaktadır (Buhârî, "Ta'bîr", 26).

Bu taksime göre yapılan rüya çeşitleri şöyle açıklanmaktadır:

**1. Rahmânî Rüya:** Yüce Allâh tarafından, mesaj içerikli olarak kullarına gösterilen rüyalardır. Bu rüyaya; *sâdık rüya*, *sâlih rüya*, *mübeşşirât/müjdecî* de denir. ( Çelebi, 2008: 35/307; Köksal, 2008: 38; Yılmaz vd., 2007: 1068.)

Peygamberlerin gördüğü rüyalar vahiy, diğer insanların gördüğü doğru rüyalar ise ilham mahiyetindedir. Nitekim Kur'ân'da, Hz. İbrahim'in rüyasında oğlunu kurban ettiğini gördüğü ve vahyin hükmünü gerçekleştirmek için oğlunu kesmeye götürdüğü anlatılır (es-Sâffât 37/100-113.). Hz. Peygamber (s.a.s.)'e de vahiy, sâlih rüya ile gelmeye başlamış ve altı ay devam etmiştir. Hz. Âişe şöyle anlatır:

"*Rasûlullâh (s.a.s.)'a ilk olarak vahiy doğru rüya ile başlamıştır. Onun gördüğü her rüya, mutlaka sabahın aydınlığı gibi ortaya çıkardı.*" (Buhârî, "Ta'bîr", 1)

Bir hadis-i şerifte de, 23 yıllık vahiy süreci içindeki bu altı aya işaret edilerek, "*Müminin rüyası, nübüvvetin kırk altıda biridir.*" buyrulmuştur (Buhârî, "Ta'bîr", 4).

Ayrıca Kur'ân'da, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in gördüğü rüyanın doğru çıktığı (el-Fetih 48/27.); Hz. Yûsuf'un rüyasında on bir yıldızın, ay ve güneşin kendisine secde ettiğini gördüğü ve bu rüya ile onun ileride peygamber olarak görevlendirileceğine işaret edildiği (Yûsuf 12/4-5.); ona rüyaların yorumunun öğretildiği (Yûsuf 12/6, 21.) ve bu sayede hapisteki iki gencin (Yûsuf 12/36, 41-

49.) ve Mısır kralının (Yûsuf 12/99-100.) gördüğü rüyaları yorumladığı haber verilmektedir.

Ezanın ilk olarak meşru kılınması da rüya ile olmuştur. Medine'ye hicretten sonra, namaz vaktinin geldiğini haber vermek üzere bir işarete ihtiyaç duyulmuştur. Bu sırada ashaptan Abdullah b. Zeyd'e, rüyasında ezan öğretilmiş, o da ertesi gün Hz. Peygamber'e gelerek anlatmıştır. Rasûlullâh (s.a.s.) da, ezanı Bilâl'e öğretmesini ve onun da ezanı ikişer ikişer, kameti ise birer okumasını emretmiştir. Ezanı işiten Hz. Ömer, Rasûlullâh'a gelip aynı rüyayı kendisinin de gördüğünü haber vermiştir. (Buhârî, "Ezan", 1; Müslim, "Salât", 1)

Rahmanî rüyalar, gelişmiş bir önsezi gibi kabul edilebilir. Hz. Peygamber, nübüvvet sona erdikten sonra da rüyanın, insanın metafizik âlemlerle olan ilişkisini sağlamaya ve oradan müjdeleyici haberler vermeye devam edeceğini bildirmiştir (Buhârî, "Ta'bîr", 5). Fakat dinin tamamlanmasıyla birlikte vahiy kesildiği için, bu tür rüyalar dinî vahiy kapsamında değerlendirilemez. Ayrıca peygamberlerden başka hiç kimse masum olmadığı, şeytanın tesirine açık bulunduğu için, görülen rüyanın rahmanî rüya olduğu kesin olarak söylenemez.

**2. Şeytanî Rüya:** Bunlar, şeytanın vesvese ve korkutmalarıyla meydana gelen karışık hayaller, düşlerdir. Bu tür rüyalara *hulûm, edğâsü ahlâm, rüâyâtı kâzibe* de denir. (Çelebi, 2008: 35/307; Köksal, 2008: 37; Kadriye vd. 2007, 1069.) Bir hadiste Rasûlullâh (s.a.s.), "*Müjdeleyici rüya Allâh'tan, kabus ise şeytandır.*" buyurmuştur (Buhârî, "Ta'bîr", 3). Başka bir hadiste de, şöyle anlatılmaktadır: "Bir gün bir adam gelip rüyasında başının kesildiğini ve kendisinin de peşinden koştuğunu anlatır. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.), '*Uykuda şeytan seninle oynamış, bunu kimseye anlatma*' diye cevap vermiştir." (Müslim, "Rü'yâ", 14-16.)

**3. Nefsânî Rüya:** Bunlar hayal ve kuruntuların, uyku esnasındaki dış etkilerin ve günlük meşgalelerin tesiriyle görülen rüyalarlardır. Bunlara şuuraltı rüyalar da denebilir. Bazı kimselerin şuuraltıları, rüyalarına akseder; psikolojik ve fizyolojik etkiler rüya şeklinde ortaya çıkar. Rüya da çok sevdiği veya korktuğu şeyleri görmek; aç olduğu için yiyecek, susuz olduğu için içecek görmek bu tür rüya örneklerindedir. (Çelebi, 2008: 35/307; Köksal, 2008: 38; Yılmaz vd. 2007: 1069.)

Görüldüğü gibi, İslâm düşüncesindeki rüya anlayışı ile felsefe ve psikoloji alanlarındaki rüya anlayışı birbirine yakındır. Rüyanın mahiyeti ve kay-

nakları hakkındaki bu ön bilgilerden sonra, rüyanın delil olması değerlendirilecektir.

### III. RÜYANIN DELİL DEĞERİ

Laboratuar ortamında denekler üzerinde yapılan deneylerde ve uygulanan istatistiklerde, bazı rüyaların gerçek çıktığı belirlenmiştir. Ancak bazı rüyaların gerçek çıkması, rüyanın delil olma veya rüya ile amel etme sonucunu doğurmaz. Rüyanın fıkıh açısından delil olup olmadığının ayrıca incelenmesi gerekir.

#### A. Rüyanın Delil Olması Hakkındaki Görüşler

İslâm bilginlerinin bir kısmı rüyanın delil olmadığını söylerken, diğer bir kısmı delil olduğunu iddia etmiştir.

##### 1. Rüyanın Delil Olduğu Görüşü

Kur'ân'daki Hz. İbrahim (es-Sâffât 37/100-113.), Hz. Yusuf (Yûsuf 12/4-5, 41-49, 99-100.) ve Hz. Peygamber (s.a.s.)'in (el-Feth 48/27.) rüyalarıyla ilgili ayetler ve “rüyanın peygamberlikten bir cüz olduğunu” (Buhârî, “Ta'bir”, 4) haber veren hadislerden hareketle bir kısım İslâm bilgini, erdemli kimselerin gördüğü rüyaların, doğru tabir edilmesi durumunda kabul edilebileceğini söylemiştir:

İsmail Köksal, *Rüyaların Fikhî Boyutu* adlı makalesinde, Nablusi (1143/1731) ve İsmail Erdoğan'dan nakille; “Müslümanlara göre rüyalar, gerçek olabileceği kadar yalan, net sonuçlar ifade edeceği kadar da sembolik olabilir. Net olanlar aynen alınmalı, sembolik olanlar ise anlaşılabilir olarak çözümlenmelidir. Rüya'yı gören kişilere göre de değişebilen bu çözme işlemine rüya tabiri denir.” demektedir (Köksal, 2008: 41; Erdoğan, 2003: 67-68.).

İbn Hacer el-Askalânî (852/1449) ise, rüyanın delil olması hakkında şöyle demiştir:

“Rüya konusunda insanlar üç sınıftır: **a) Peygamberler:** Onların rüyalarının tamamı doğrudur. Çoğunluğu açıktır; bazen tabir edilmeye ihtiyaç duyulabilir. **b) Salihler:** Bunların rüyaları genellikle doğrudur. Fakat anlaşılması için tabir edilmeye ihtiyacı vardır; bazen tabir edilmeye ihtiyaç duyulmamacak kadar açık olabilir. **c) Bunların dışındakiler:** Böyle kimselerin rüyaları doğru olabileceği gibi, olmayabilir de. Bunlar da üç kısımdır: i) Durumu



*kapalı olanlar: Bunların rüyasının doğru olup olmaması eşittir. ii) Fasıklar: Böylelerinin rüyaları çoğunlukla doğru değildir; çok az doğru çıkabilir. iii) Kâfirler: Bunların rüyalarında doğruluk oranı ise, yok denecek kadar az; çok nadirdir.” (1379, 12/362.)*

Şî'î bilginler ile sufiler, rüyanın delil olduğunu ileri sürmüşlerdir. Şî'îler, imamların rüyalarının vahy mahiyetinde olduğunu; salih kişilerin rüyalarının da delil olduğunu kabul etmişlerdir (bk. Faysalî, 2012; Meclisî, 1404: 58/151-245; Kerâcî, 1410: 6/60-66). Sufiler de rüyayı, bilgi yollarından biri kabul eder ve görülen rüyadan manevî yükselişe işaret ve deliller çıkarırlar. Onlar, bu görüşlerini ispat etmek amacıyla, meşhur zatların rüyalarından örnekler verirler. (Kelâbâzî, 57; Yılmaz, 1995: 32; Özköse, 2011: 26-29; Affî, 118-120; Yılmaz vd., 2007: 1069-1075.) Said Nursî, duyular, haber, akıl, keşf, ilham, vahiy, rüya, tefe'ul ve cefri bilgi kaynağı olarak görür. O, sadık rüyaları gayp âlemine açılan bir pencere olarak kabul eder. Fakat her rüyanın da sadık olmadığını belirtir. (Yavuz, 1995: <http://www.iikv.org/academy/index.php/tr/article/view/1233> (18.11.2015); Nursî, 1995: 81-83, 346-349, 442, 448.) Fakih olmasının yanında tasavvuf yönü de olan Gazzâlî de, Allâh dostları için rüyanın inkâr edilemeyecek bir bilgi kaynağı olduğunu iddia eder. (Gazzâlî (a), 1/139)<sup>1</sup>

Tasavvuf ehli, bundan da ileri olarak, rüyada hadis alınabileceğini veya tashih edilebileceğini iddia etmiştir. Aralarında Ebu Talib Mekkî (386/996), İbn Arabî (638/1240), Konevî (673/1274), Ahmet Bîcân (870/1466), Şa'rânî (973/1565), İbn Hacer Heytemî (974/1567), Abdülaziz Debbâğ (1132/1720), Aclûnî (1162/1749) gibi bilginlerin bulunduğu tasavvuf ehli, hadis rivayetinde rüyanın bilgi kaynağı olduğu görüşündedir (Mekkî, 2005: 1/300, 2/354; İbn Arabî 1999: 4/187-188 7/40-41, 81-82; Şa'rânî: 1/88-90, 135; Heytemî (b): 212; Aclûnî, 1351: 2/262; Avcı 2004: 167-183; Güleç, 2007: 123; Yıldırım, 1997: 113-117; Yıldırım 2001: 174; Seyhan, 2013: 215.). Nitekim bazı sûfîler, bir kısım hadislerin sıhhatini savunurken, mânâ âleminde bizzat Hz. Peygamber'le (s.a.s.) ilişki kurduklarını söyler (Avcı, 2004: 173.). Şa'rânî, Tabakâtu'l-Kübrâ'da, Hz. Peygamber (s.a.s.)'i rüyasında gördüğünü ve bir hadisin rivayetinin sıhhatini sorduğunu anlatmaktadır (1315: 2/67-68.). Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan, İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî (643/1245)'ye ait "Risale fi'r-Rü'yâ" başlıklı eserde, Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah es-Selemî'nin rüyada Hz. Peygamber (s.a.s.)'den hadis aldığı anlatılmaktadır (Kandemir, 2000: 21/200.).

1 Ayrıca rüyanın bilgi edinme yolu, keşif aracı olduğu ile ilgili görüşleri hususunda bk. 4(16)/2935-2942.



Bursevî (1137/1725) ise, rüyada hadis alınabileceği, hatta keşif ve ilham yoluyla sahih olanın, nakil yoluyla gelenden daha güvenilir olduğu kanaatinde-dir (Bursevî (a) 55; Güleç, 2007: 123.). Aynı şekilde İbn Arabî, İbn Teymiyye (728/1328)'nin uydurma, Nevevî (676/1277)'nin sabit değil dediği “*Kendini bilen Rabbini bilir*” rivâyetiyle ilgili olarak, “Bu hadis, hadisçilere göre senedi itibarıyla sahih değilse de, bize göre keşif yoluyla sahihtir.” demiştir (Aclûnî, 1351: 2/262.).

Fıkıh bilginlerinden de, rüyada bilgi alınabileceğini düşünenler vardır. İbn Âbidîn (1252/1836), mestin incelmesi durumunda, mest olmaktan çı-kıp çıkmayacağını araştırırken, 1234 senesi Zilkade ayında Hz. Peygamber (s.a.s.)’i rüyasında gördüğünü ve bu hususu ona sorduğunu; onun da, “Mestin üç parmak kadar kısmı incelirse, üzerine meshedilmez” diye cevap verdiğini anlatmıştır (1984: 1/264.). Aynı şekilde İbn Âbidîn, İmâm Züfer (158/775)’in talebesi Şeddâd b. Hâkim’in rüyasında Ebû Yûsuf (182/798)’tan bilgi aldığını aktarmıştır (1984: 3/368.).

Günümüz hukukçularından Ekrem Buğra Ekinci de, *İslâm Hukuku* adlı eserinde, bir kısım İslâm hukukçusunun rüyayı delil kabul etmediğini belirt-mekte, fakat İslâm hukukunda rüyanın delil olduğunu ima etmektedir (2006: 150-152.).

## 2. Rüyanın Delil Olmadığı Görüşü

Bilgi kaynağının sağlam duyu organları, doğru nakil ve akıl olduğunu kabul eden kelamcılara göre, ilham ve rüya bilgi kaynağı değildir (Neseî: 2-3; İzmirli, 1981: 33-37; Halef, 1420: 1/33; Muallimî, 1984: 1/81.). Nitekim Kelebâzî (380/990), akaid ve ahkâm konularında, çalışıp öğrenilerek bilgi elde edile-ceğini belirtmiştir (1999: 99.). Hadis, fıkıh ve usul bilginlerinin çoğunluğuna göre de rüya ile dînî bir hüküm sabit olmaz.

Hadisçiler, dinin esası ve ahkâmla ilgili olmayan konularda, gören ki-şinin rüyadan yararlanabileceğini söylemekle birlikte; rüya ile bağlayıcı bir hüküm sabit olmayacağı gibi, hadis rivâyet ve tashihinin de câiz olmadığı gö-rüşündedirler. Çünkü hadislerin, her türlü sübjektiflikten uzak, ilmî ve teknik bir usulle rivayet ve tashih edilmesi gerekir. Zaten rüya ile hadis rivâyet ve tashihi, hadisçilerin geleneğine terstir.

İmam Nevevî, Kadı İyaz (544/1149)'ın “*Rüya ile herhangi bir sünnet kaldırılmayacağı gibi, bir sünnet sabit de olmaz. Bu konuda İslâm bilginleri görüş birliği içindedir.*” dediğini naklettikten sonra şöyle demiştir:

Uykuda görülen rüya ile dinde sabit olan herhangi bir şey değiştirilmez. Bu Hz. Peygamber (s.a.s.)'in, “*Beni rüyada gören, beni görmüştür.*” (Buhârî, “Ta'bir”, 10) hadisine aykırı değildir. Bunun anlamı, “gördüğü gerçektir, şeytanın kandırması ve yalancı rüyalardan değildir” demektir. Yoksa rüya ile dini bir hükmün konması anlamına gelmez. Çünkü uyku halinde kişi, işittiğini ezberleme ve tahkik etme gücüne sahip değildir. Nitekim İslâm bilginleri kişinin rivayet ve şahitliğinin kabul edilmesi için, uyanık olmasını, gafil ve ezberinin zayıf olmasını, çok hata etmemesini ve hadisi muhafazasında noksanlığının olmamasını şart koşmuşlardır. Uyuyan kimse ise böyle değildir; dolayısıyla hadisi kabul edilmez. (1929: 1/115.)

Ebû Zehv de, bazı sûfilerin sahih ve muttasıl bir senet olmaksızın Hz. Peygamber (s.a.s.)'den, keşif ve rüya yoluyla hadis aldıklarını iddia ettiklerini, hâlbuki bu yolla şer'î bilginin sabit olmayacağı hususunda hadis usulcülerinin ittifak ettiğini belirtmiştir (1984: 485.).

Kasımî, Kavâidu't-Tahtîs adlı eserinde, Uleyş (1299/1882)'in şöyle dediğini aktarmaktadır: “*Bilinmektedir ki, hadisler ancak senetleriyle sabit olur; keşif ve ilhamla olmaz. Çünkü hadisin sıhhati senedine bağlıdır. Senedi sahih değilse, söyleyen kim olursa olsun, reddedilir. Zira Allah'ın dininde iltimas yoktur. Velâyet ve kerâmetin de, burada etkisi olmaz. Bu konuda müracaat edilmesi gereken kaynak, hadis ilmini bilen hafızlardır.*” (2004: 302.)

Çağdaş hadis bilginleri de, keşif ve rüya yoluyla hadis almanın ve tashihinin caiz olmadığını; bu tür sözlerin bir değerinin bulunmadığını söylemiştir (Elbânî, 1992: 1/145; Kırbaoğlu, 2000: 87-88; Sakallı, 1994: 35-50.).

Gerek fıkıh usulünde, gerekse ferî meselelerde, rüya delil kabul edilmez. Nitekim Hâdimî (1176/1762), fıkıh usulü alanında yazmış olduğu Mecâmiu'l-Hakâik adlı eserinde, ilham ve rüyanın peygamberler dışındaki kimseler için delil olmayacağını belirtmiştir (Güzelhisârî: 137).

Rüya, hem ilk dönem, hem de sonraki dönemlerde yazılan fıkıh usulü kitaplarında, icmalî deliller arasında yer almamaktadır. İlk fıkıh usulü eseri olarak kabul edilen Risâle'de, rüya icmalî deliller arasında sayılmamaktadır (Şâfiî, 1979: 17 vd., 79 vd., 210 vd., 471 vd., 476 vd., 596-597). Aynı şekilde aralarında Cessâs (370/981), Pezdevî (482/1089), Serahsî (483/1090)'nin de yer al-

dığı ilk dönem usulcülere, rüyayı icmâli deliller arasında saymamıştır (Cessâs, 1985: c.1-3; Pezdevî: 3-268; Serahsî: c.1-2; Gazzâlî (b): c2; Âmidî, 2003: c.1-4.). Son dönem İslâm bilginleri de, usul kitaplarında rüyayı deliller arasında zikretmemiştir (Zeydan: 147-281; Ebû Zehra: 76-314; Şa'bân, 1971: 27-216; Hallâf: 22-96.). Tam tersine bazı usulcüler, rüyanın delil olmadığını açıkça belirtmiştir:

Şatıbî (790/1388), ilme arz edilmeden sadece rüya ile amel edilemeyeceğini, ahkâm konusunda rüyanın delil olmadığını, zayıf kimselerin rüyanın etkisinde kalıp onu delil kabul edeceğini ifade etmiş; rüya ile kesin bir hüküm verilemeyeceğini ve rüya üzerine bir kural bina edilemeyeceğini belirtmiştir (Şatıbî (a): 1/265-266). Muvâfakât isimli kitabında da, rüya, keşif, ilham yoluyla elde edilen bilginin değeri olmadığını; ancak dini bir kurala, şer'î bir hükme aykırı olmaması şartıyla bir anlam ifade edeceğini söylemiştir (Şatıbî (b): 2/267).

Karâfî (684/1285), şer'î hükümlere aykırı rüya ile amel edilmeyeceği görüşündedir. Rüyasında bir kişiye Hz. Peygamber (s.a.s.), eşinin üç talakla boş olduğunu bildirirse, eşinin kendisine haram olmayacağını; çünkü şer'î hükümle sabit olanın rüyaya öncelenmesi gerektiğini bildirmişti (2003: 4/371-372.).

Zerkeşî (794/1392) de, rüya ile herhangi bir hükmün sabit olmayacağını belirtmiş; hatta bir kimsenin rüyasında Hz. Peygamber (s.a.s.)'in kendisine bir şey emrettiğini görse, bunu yapması gerekmediğini ifade etmiştir. Çünkü ona göre, peygamberlerin gördüğü veya onayladığı dışında, rüyayla hüküm sabit olmaz. Diğer taraftan Zerkeşî, rüyanın peygamberliğin kırk altıda biri olduğunu bildiren hadisi de, şöyle açıklamıştır: “*Bu kırk altı cüzün tamamı peygamberlerin ilim yollarıdır. Biz ise, peygamberlerin ilim yollarından herhangi birine, ancak onların haber vermeleriyle ulaşabiliriz. Onların hayvanların ve cansızların dilini anlamaları, vahiy ve benzeri bilgi yolları bunlardandır. Rüya da bu kapsamdadır.*” (1992: 1/62-63.)

Zerkeşî, İbn Dakîku'l-İd (702/1302)'in de; “Bir kişiye rüyasında Hz. Peygamber, uyanırken aksi sabit olan bir şey emretmiş olsa, -vacip veya mendubu terk gibi- onunla amel etmesi caiz değildir. Fakat uyanırken aksi sabit olmayan bir şey emretmiş ise, onu yapması güzeldir.” dediğini nakleder (1992: 1/63.).

Rüyanın delil olması konusunda Şevkânî (1250/1834), Hz. Peygamber'i rüyada görmenin delil olup olmayacağı konusunda İslâm bilginlerinin görüşlerini ve daha sonra da kendi kanaatini şöyle açıklar:

“Bir kısım İslâm bilginine göre böyle bir rüya delildir. Bir kısmına göre ise değildir. Çünkü uykuda kişinin zaptı yoktur. Bu sebeple, şeytan Hz. Peygamber (s.a.s.)’in şekline giremeyeceği için görülen rüya gerçek olsa da, bununla şer’î bir hüküm sabit olmaz. Diğer bir kısmına göre ise, dinen sabit olan hükümlere ters olmamak kaydıyla amel edilebilir.”

“Bilindiği üzere, Yüce Allâh dinini Hz. Peygamber vasıtasıyla insanlara açıklamış ve onu tamamlamıştır. Nitekim Kur’ân’da **‘Bugün size dininizi tamamladım’** (Mâide 5/3) buyurmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.)’in vefatından sonra, birinin rüyasında onun söylediği bir sözün veya yaptığını gördüğü bir işin hüccet olacağını gösteren bir delil yoktur. Aksine Yüce Allâh, onun vasıtasıyla dinini tamamladıktan sonra ruhunu kabzetmiştir. Artık ümmetin din konusunda hiçbir şeye ihtiyacı kalmamıştır. Dinin hükümlerini tebliğ etmek ve açıklamak için kendisine verilen peygamberlik kurumu da, onun vefâtı ile sona ermiştir. Dolayısıyla, uykuda iken kişinin zabtının olduğunu kabul etsek bile, rüyasında Hz. Peygamber (s.a.s.)’den işittiği bir söz veya onun yaptığını gördüğü bir fiil, hem rüyayı gören için, hem de diğerleri için delil olmaz.”. (2000: 2/1020-1021.)

Rüya, fıkıh usulünde icmâlî delillerden olmadığı gibi, fer’î konularda da delil kabul edilmemiştir (bk. Mübârekfûri, 1984: 8/136; Remlî, 2003: 1/399; Buhûtî, 1997: 5/175; Ruheybânî, 1961: 6/327.). Fıkıh kaynaklarında, ibadet ve muamelet konularında rüya üzerine hüküm bina edilmeyeceğine dair örnekler bulunmaktadır. Meselâ bir kimse rüyasında Hz. Peygamber (s.a.s.)’i görse ve kendisine ertesi günün Ramazan olduğunu haber verse veya eşini boşamasını emretse, o kişinin bu rüyayı uygulaması gerekmez (Remlî 2003: 3/151; Irakî: 4/159; Heytemî (a): 4/191.). Aynı şekilde “talak-ı devr”<sup>2</sup>in geçersiz olduğuna dair rüya gördüğünü iddia eden bilginin sözüne itibar edilmemiş ve bu tür boşama geçerli kabul edilmiştir ( İbn Âbidin, 1997: 3/476; Heytemî (a): 4/191.). Rüyanın muamelat konusunda delil kabul edilmediğinin bir örneği de, rüyada yapılan boşamanın geçersiz olmasıdır. Hatta bu kişi, uyanınca eşine, “seni rüyamda boşadım” dese, onayladığını belirten bir ifade kullanmadıkça boşamanın gerçekleşmeyeceği belirtilmiştir. (Zeylaî, 1313: 2/194-195; Abderî, 1398: 4/77; Hattâb, 2003: 5/363.)

2 Kocanın eşine, “Seni boşadıysam, ondan önce üç talakla boşsun” demesi ile yapılan boşama.

Muhakeme ve ceza hukukunda da rüya delil kabul edilmemiştir. Bunun için öldürülen kişi birinin rüyasına girip, kendini öldüren kimseyi söylese veya mirasçılardan biri rüyasında murisini kimin öldürdüğünü görse, bu rüyaya itibar edilmez (Remlî 2003: 7/391; Şîrvânî vd: 9/52.). İmâm Şâfiî “Üm”de şöyle anlatmaktadır: “Bir kimse, diğerine rüyasında annesiyle cinsel ilişkiye girdiğini söylemiş. Bunun üzerine adam onu, cezalandırması için Hz. Ali’ye götürmüştür. Hz. Ali bu isteğin saçmalığını göstermek amacıyla, onu güneşte dikip gölgesine vurmasını söylemiştir.” (2001: 8/469.)

### 3. Görüşlerin Değerlendirilmesi

Rüyaların delil olması konusunda, peygamberler ile diğer insanların birbirinden ayrılması gerekir. Peygamberlerin gördüğü rüyalar vahiy mahiyetindedir. Bu sebeple peygamberlerin rüyası, hem kendisi hem de diğerleri için bağlayıcıdır. Nitekim Hz. İbrahim’in, oğlu İsmail’i rüyasında kurban ettiğini görmesi üzerine onu kesmek istediği Kur’ân’da anlatılmaktadır (Saffât 37/105).

Peygamberlerin dışındaki kimselerin rüyası ise, vahiy kapsamında değerlendirilemez. Çünkü sadece peygamberler masum ve masundur; onların dışındakiler ise, her zaman dış etkilerin tesiri altında kalabilir. Nitekim rüyanın mahiyeti ve çeşitleri ile ilgili açıklamalarda belirtildiği gibi, gerek pozitif bilim adamları, gerekse İslâm düşünürleri, rüyanın bilinçaltından, fiziksel ortamdan veya alınan kimyasallardan da kaynaklanabileceğini söylemiştir. İnsanın içinde bulunduğu psikolojik durum, hayal ve kuruntular, uyku esnasındaki dış etkiler ve günlük meşgaleler rüyalara tesir edebilmektedir. Bunun yanında, peygamberlerin dışındaki insanlar, şeytanın vesvese ve etkisine de açıktır. Zaten bunun için Hz. Peygamber (s.a.s.), rüyaları tasnif ederken, şeytanın etkisinde kalarak veya psikolojik ve fizyolojik etkilerle rüya görülebileceğini belirtmiş ve bunları salih rüyalardan ayırmıştır (Buhârî, “Ta’bîr”, 26).

Buna göre, görülen rüyanın rahmanî olduğu kesin olarak söylenemez. Gerçi Hz. Peygamber (s.a.s.), nübüvvet sona erdikten sonra da rüyanın, insanın metafizik âlemlerle ilişkisini sağlamaya devam edeceğini bildirmiştir (Tirmizî, “Rü’yâ”, 2-3). Fakat bu tür rüyalar, gelişmiş bir önsezi; insanı teselli eden, iyiye ve hayra teşvik eden müjdeliler olarak kabul edilmeli; bağlayıcı olduğu düşünülmemelidir. Zaten Hz. Peygamber (s.a.s.) de, “*sâlih rüya*” diye isimlendirdiği böyle rüyaların, Allâh’tan bir müjde olduğunu belirtmiştir (Buhârî, “Ta’bîr”, 5, 26; Müslim, “Rü’yâ”, 6).

Diğer taraftan, rüyanın peygamberlikten bir cüz olduğunu ifade eden hadis, peygamberlerin dışındaki insanların gördüğü rüyaların vahiy olduğunu göstermez. Hadislerde geçen kırk altıda bir oranı veya kırk üçte, kırk beşte ve yetmişde bir oranı, İbn Haldun'un da belirttiği (1989: 103) gibi, çokluktan kinayedir. Buna göre rüyada, vahyin hakikatinden kıvrıntılar bulunur. Bu da onu, delil olabilecek konuma getirmez. Aksi halde, hâlâ vahiy ve teşrîf' devam ediyor demektir ki, bu büyük bir yanıltır.

Rüyada görülen kimsenin kimliği de, rüyanın delil olmasında etkili değildir; dolayısıyla görülen Hz. Peygamber de olsa görülen rüya delil olmaz. “*Beni rüyasında gören, gerçek beni görmüş gibidir. Çünkü şeytan benim şeklime giremez.*” (Buhârî, “Ta’bir”, 10.) hadisinden hareketle, Hz. Peygamber (s.a.s.)’in görüldüğü rüyaların delil olduğu düşünülebilir. Ancak bu hadis, Hz. Peygamber (s.a.s.)’in sağlığında, onu rüyasında gören kimseye, bu rüyanın onu hayatta iken göreceğini müjdelediği; Rasûlullâh’ın vefatından sonra gören kimseye, ahirette göreceğini müjdelediği şeklinde anlaşılması uygundur. Bazı rivayetlerde hadis, “*Beni rüyasında gören, uyanırken de görecektir. Çünkü şeytan benim şeklime giremez.*” (Müslim, “Rü’yâ”, 11) şeklinde nakledilmesi bunu desteklemektedir. Bazı şerhlerde de, hadis böyle anlaşılmıştır (Süyûtî, 1996: 5/286; Aynî: 24/140.). Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.s.)’in, salih rüyaları müjdecî olarak isimlendirmesi, hadisin böyle anlaşılmasının daha uygun olduğunu göstermektedir.

Söz konusu hadisten hareketle, Hz. Peygamber (s.a.s.)’in rüyada verdiği emir, tavsiye, yasak ve benzeri talimatların uygulanması gerektiğini, bu tür rüyaların delil olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü öncelikle kişinin uykuda zaptı yoktur. Nitekim Rasûlullâh (s.a.s.), “*Üç kişiden sorumluluk kaldırılmıştır: Uyanuncaya kadar uyuyan, büyüyene kadar çocuk ve aylana kadar baygın sorumlu değildir.*” buyurmuştur (Tirmizî, “Hudûd” 1). Uykudaki kimse mükellef olmadığı gibi, uykuda alınan bilgiler de delil olmaz. Çünkü uyku esnasında kişinin gördüğü şey, objektif ölçülere göre değerlendirilemez.

Bunun yanında İslâm dininin tebliği tamamlanmıştır. Nitekim Kur’ân’da, “*Bugün size dininizi tamamladım*” buyrulmaktadır (Maide 5/3). Din tamamlanınca, Rasûlullâh’a dini tebliğ etmek ve açıklamak için verilen peygamberlik görevi de sona ermiştir. Bu itibarla, uykuda kişinin zabtının olduğunu farz etsek bile, rüyasında Hz. Peygamber (s.a.s.)’den işittiği bir söz veya onun yaptığını gördüğü bir fiil, hem rüyayı gören için, hem de diğerleri için delil olmaz.

İslâm'ın şiarından biri olan ezanın, ashaptan bazılarının rüyası üzerine meşru olması (Buhârî, "Ezan", 1), peygamberlerin dışındakilerin rüyasının da delil olduğunu akla getirebilir. Ancak ezanın meşruiyeti, rüya ile değil, Hz. Peygamber'in rüyada görülen şeyi onaylayıp Bilal'a okumasını emretmesiyedir. Bunun örneği takrîf sünnette çoktur: Nitekim Hz. Peygamber'in, teyemmüm ile namaz kıldıktan sonra, vakit çıkmadan su bulunduğu halde tekrar namazı kılmayan kişiye, "*Sünnete uymuşsun, namazın tamdır.*" demesi (Ebû Dâvûd, "Taharet", 128.), teyemmümle namaz kıldıktan sonra su bulan kişinin namazı iade etmemesinin delilidir. Bu hadiste delil, sahabenin eylemi değil, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in bu eylemi onaylamasıdır. Ezanın meşruiyetinde de durum aynıdır; ezan görülen rüya ile değil, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in takriri ile meşru olmuştur.

## B. İstihâre ve Rüya ile İlişkisi

Bazı fıkıh kitaplarında, nasıl hareket etmenin doğru olacağı bilinemeyen mubah işlerde manevi bir işaret elde etmek için iki rekât namaz kılıp istihare duası okunduktan sonra kibleye yönelerek yatılacağı, rüyada beyaz veya yeşil görmenin hayra, siyah veya kırmızı görmenin ise şerre delâlet edeceği belirtilmektedir (İbn Âbidîn, 1984: 2/26-27; Bilmen: 208; Ateş, 1979: 223; Döndüren, 1991: 350.). İstihârenin bu şekilde anlaşılıp uygulanması, rüya ile amel etme sonucunu doğurmaktadır. Hâlbuki rüya delil değildir. Bu sebeple, öncelikle istihârenin ne olduğunun açıklanmasına ihtiyaç bulunmaktadır.

Sözlükte hayır ve iyilik istemek anlamına gelen *istihâre*, bir kimsenin, iki rekât nafîle namaz kılarak yapmayı düşündüğü şey hakkında Allâh'tan hayırlısını istemesidir (Öğüt, 2001: 23/333.).

İnsanlar, bazen kendileri için önemli bir karar verecekleri veya bir seçim yapacağı zaman dünya ve ahiret bakımından kendileri için hangisinin daha hayırlı olacağını kestiremezler. Bu durumda kişinin, karar vermek için öncelikle gerekli bütün gayreti gösterip araştırması, istişare etmesi gerekir. Nitekim Kur'ân'da, "*İş konusunda onlarla istişâre et! Karar verince de, Allâh'a güven ve dayan!*" buyrulmaktadır (Â-i İmrân 3/159). Bundan sonra kişi, istihâre yoluyla her şeyi bilen Allah'a sığınır; hakkında hayırlısını takdir etmesi için ona duâ eder ve ondan yardım diler. Bu bakımdan istihare, yapılacak işin hayırlı olmasını, hayırlı ise gerçekleşmesini Allâh'tan dilemek ve ondan yardım istemektir. Böylece istihare, kişinin kulluk bilincini canlı tutar, ortaya çıkacak sonuca rızâ göstererek ruh sağlığını korumasını sağlar. Bunun için Rasûlullâh



(s.a.s.), “*Allâh’ın takdirine râzı olması insanın saadetindedir. Aynı şekilde Allâh’tan hayır dilemesi (istihare) de saadetindedir. Fakat Allâh’tan hayır dilemeyi terk etmesi ve Allâh’ın takdirine râzı olmaması ise, onun bedbahtlığındandır.*” buyurmuştur (Tirmizî, “Kader” 15.).

Bir iş yapmak istendiğinde, istişâre ve istihâre yapmak menduptur. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.), önemli işlerde istihare yapılmasını tavsiye etmiş; “*İstihare yapan zarar etmez; istişâre eden pişman olmaz; iktisatlı davranan da başkasına muhtaç duruma düşmez.*” buyurmuştur (Taberânî, 1995: 6/365; Taberânî, 1985: 2/175; Süyûtî, 2004: 2/482; Heysemî, 1994: 2/566, 8/181.).

İstihare yapacak kişi, önce iki rekât nafîle namaz kılar, sonra da istihâre duasını okur. Rasûlullâh (s.a.s.), istihârenin nasıl yapılacağını şöyle anlatmıştır:

“*Biriniz bir şey yapmaya niyet edince farz dışında iki rekât namaz kılın ve arkasından şu duâyı etsin: ‘Allahım! Senden, ilminle hakkımda hayırlı olanı, kudretinle bana güç vermeni istiyorum. Senin büyük fazlu kereminden ikram etmeni talep ediyorum. Senin her şeye gücün yeter, ben ise acizim; sen her şeyi bilersin, ben ise bilmem; çünkü sen bütün gizli şeyleri en iyi bilirsin. Allâh’ım! Yapmayı düşündüğüm bu iş, benim dinim, yaşayışım, dünyam ve ahiretim bakımından hakkımda hayırlı olacaksa, bana takdir eyle, onu bana kolaylaştır, uğurlu ve bereketli eyle! Yok, eğer bu iş, benim dinim, yaşayışım, dünyam ve ahiretim bakımından kötü ise, onu benden, beni ondan uzaklaştır. Hayırlı neredeyse, onu bana takdir et ve bana sevdirdir!’ istihâreyi yapan kişi bu sırada işini de söylesin.*” (Buhârî, “Teheccüd” 25)

İslâm bilginlerine göre, istihâre niyetiyle kılınacak iki rekât nâfile namazdan sonra istihâre duâsının okunması uygundur. Mâlikî ve Şâfî bilginlere göre, herhangi bir namazdan sonra da bu duâ okunabilir. Hanbelîler’in dışında cumhûra göre, istihâre namazı kılmak mümkün olmadığında, sadece duâ ile yetinilebilir. İstihâre duâsının, namazdan hemen sonra, kibleye dönüp eller kaldırılarak yapılması ve duâ âdâbına riâyet edilmesinin, makbul olma ihtimalini artıracak kabul edilmiştir. İstihâre yapan kimsenin, olumlu veya olumsuz bir karara varamaması halinde Hanefî, Mâlikî ve Şâfî bilginler, yediye kadar tekrarlanabileceğini söylemiştir. (İbn Hümâm: 2/407; İbn Âbidîn, 1984: 2/26-27; Nevevî: 3/546; Ebû’n-Nücâ: 1/153; İbn Kudâme, 1997: 1/804; Buhâtî, 1997: 1/419.)

Aslında istihâre, gerekli araştırma ve istişâre yapıldıktan sonra karar verilen meşrû ve mubah bir işin hayırlı ise kolaylaştırılıp nasip etmesi, değilse



nasip etmemesi için Allâh'a dua etmektir. Fakat uygulamada, olumlu veya olumsuz bir işaret almak için rüyaya yatmaya dönüşmüştür. Hâlbuki istihare ile ilgili Hz. Peygamber (s.a.s.)'den gelen hadislerin hiç birinde rüyadan bahsedilmemektedir (Buhârî, "Teheccüd" 25, "Deavât" 48; Nesâî, "Nikâh" 27; Ebû Dâvûd, "Vitr" 31; Tirmizî, "Vitr" 18; İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât" 188.). Sadece İbn Sünnî'nin Enes b. Mâlik'ten rivayet ettiği bir hadiste, "*Sonra kalbine ilk doğan duyguya bak ve ona göre davran. Bu daha hayırlı olur*" denmiştir (İbn Sünnî: 551.). Fakat bu hadis de, delil olarak kullanılamayacak kadar zayıftır (Nevevî, 2004: 1/60; Aynî: 7/225; Şevkânî, 1993: 3/89; Mübârekfûrî, 1984: 4/365; Elbânî, 1992: 14/952.).

Buna göre istihare, bir ilham veya rüya beklemek değil; Allâh'a güvenip dayanmak ve onun takdirine rıza göstermektir. İbn Kayyım (751/1350), "*İstihare duası Allâh Teâlâ'nın varlığını, yüceliğini, gücünü, iradesini, rabliğini kabul etmek; kulun, aczini itiraf edip ona güvenip dayanması, ondan yardım istemesi ve işleri ona havale etmesi anlamına gelir.*" demiştir (1994: 2/444.). Mübârekfûrî (1865/1935) de, istiharenin içe doğma veya rüya ile ilgisinin olmadığını, çünkü hadislerde böyle bir şeyin zikredilmediğini söylemiştir (1984, 4/365.). İbnü'l-Hâc (737/1336) ise, istiharenin hadiste geçtiği şekliyle dua edip Allâh'tan hayrı istemek olduğunu, istihare yapan kişinin veya onun adına başka birinin, rüyada bir işaret almak amacıyla uykuya yatmasının bidat olduğunu belirtmiştir (İbnü'l-Hâc, 1981, 4/37.). Dolayısıyla, rüyada beyaz veya yeşil görülmesinin o işin hayırlı; siyah veya kırmızı görülmesinin ise şer olduğuna delâlet ettiği görüşünün dinî bir mahiyeti bulunmamaktadır (Öğüt, 2001: 23/334.).

## SONUÇ

İlk çağlardan beri rüya hakkında çalışmalar yapılmıştır. İslâm bilginleri de, ilk dönemden itibaren rüya ile ilgilenmiş; mahiyeti ve delil olması konusunda görüşler ortaya koymuşlardır. Rüya hakkında yapılan bu mütevazı çalışmada şu neticeye ulaşılmıştır:

Peygamberlerin gördüğü rüyalar vahiy olduğu için, Hz. Peygamber'in gördüğü veya onun onayladığı rüyalar delildir. Bunun dışındaki rüyalar ise delil değildir. Çünkü hükümlerin dayandığı delillerin, objektif ve kurallı (munzabıt) olması; ilmî kriterlerle ölçülebilmesi, herkesi ikna etmesi gerekir. Dolayısıyla, ilmî kriterlere arz edilmesi mümkün olmayan ve her zaman şeytanın tesirine veya fizyolojik ve psikolojik etkiye açık olan rüyayla kesin bir hüküm verilemez.

Dinin esası ve ahkâmıla ilgili olmayan konularda, müjdeleyici, teşvik edici rüyalardan yararlanılabilir. Huzursuzluk veren, korkunç rüyalara ise itibar edilmemelidir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.), “*Müjdeleyici rüya Allâh’tan, kabus ise şeytandandır.*” buyurmuştur (Buhârî, “*Bed’ü’l-Halk*”, 11.). Görülen rüya, herhangi bir delille sabit olan bir hüküm ve uygulamaya aykırı olursa, teşvik için bile olsa onunla amel edilmez. Bu hüküm mendûb, müstehab, tenzihî mekruh vb. olsa da böyledir. Nitekim, kadir gecesini Ramazanın son on gününde aramak müstehab olduğu için, hangi gece olduğunu belirleyen rüyalarla amel edilmesi doğru bulunmamıştır (İbn Dakîku’l-İd: 1/290; Kastalânî, 1323: 3/432; Zerkânî: 2/138.).

İstihârenin halk arasındaki uygulaması, rüya ile amel etmeye dayanmaktadır. İstihâre sünnet ile sabit olduğu için, rüya ile amel etmenin de sünnet ile sabit olduğu düşünülebilir. Fakat aslında istihâre, gerekli araştırma ve istişâreyi yaptıktan sonra karar verilen meşrû ve mubah bir işin, hayırlı ise kolaylaştırıp nasip etmesi, değilse nasip etmemesi için Allâh’a dua etmektir. Başka bir ifadeyle istihâre, Allâh’a güvenip dayanmak ve onun takdirine rıza göstermektir; bir ilham veya rüya beklemek değildir.

### Kaynaklar

- Abderî, Muhammed b. Yûsuf, (1398) *et-Tâc ve'l-İklîl li-Muhtasari Halîl*, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, (1351) *Keşfu'l-Hafâ*, Kahire: Mektebetü'l-Kudsî.
- Affîfî, A.E., *Muhyittin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, (Çev. Mehmet Dağ), yy. ty. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 127.
- Akot, Bülent, (2005) *Rüya Tecrübesinin Psikolojik ve Dini Temelleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara.
- Âmidî, Ali b. Muhammed, (2003) *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Riyad: el-Mektebetü'l-İslâmî.
- Askalânî, Ahmed b. Ali İbn Hacer, (1379) *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Ateş, Süleyman, (1979) *Yeni İslâm İlmihali*, Ankara.
- Avcı, Seyit, (2004), “Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c.4, s.4.
- Aydar, Hidayet, (2005), “Kur’ân’da Rüyalar ve Rüyaların Hayata Yansımaları”, *Din Bilimleri Akademik Dergisi*, c. 5, s.1.
- Aydın, Hasan, (2007), “İslâm Felsefesinde Rüya Kuramı, İşlevleri ve Kimi Sonuçları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 23.

- Aynî, Bedrüddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut ty.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd, (1997) *Meâlimü't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru't-Tîbe.
- Bilmen, Ömer Nasûhi, *Büyük İslâm İlmihali*, İstanbul ty.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus, (1997) *Keşşâfu'l-Kınâ' an Metni'l-İknâ'*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Bursevî (a), İsmâil Hakkı, *Kitâb-ı Kenz-i Mahfî*, (“Engin Söğüt’ün, *İsmâil Hakkı Bursevî’nin Kenz-i Mahfî Risalesi Muhteva ve Tahlili* adlı Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi içerisinde”, İstanbul 2007.)
- Bursevî (b), İsmâil Hakkı, *Ruhu'l-Beyân*, Beyrut ty.
- Candaş, Deniz, “Nasıl Rüya Görüyoruz?”, [http://www.biltek.tubitak.gov.tr/mekrak\\_ettikleriniz/index.php?kategori\\_id=2&SORU\\_ID=148](http://www.biltek.tubitak.gov.tr/mekrak_ettikleriniz/index.php?kategori_id=2&SORU_ID=148) (05.04.2014).
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, (1985) *el-Fusûl fî'l-Usûl*, Küveyt: Vezâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye.
- Cevziyye, İbn Kayyim, Muhammed b. Ebû Bekr, (1994), *Zâdu'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd*, Beyrut.
- Çelebi, İlyas, (2006) “Mutezile” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çelebi, İlyas, (2008), “Rüya” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çetin, Özer, (2010) “Jung Psikolojisinde Rüya”, *Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.19, s.2.
- Döndüren, Hamdi, (1991) *Delilleriyle İslâm İlmihali İnanç İbadet Günlük Hayat*, İstanbul.
- Ebû Zehra, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkıh*, yy. ty. Dâru'l-Fikri'l-Arabî.
- Ebû Zehv Muhammed Muhammed, (1984) *el-Hadis ve'l-Muhaddisün ev İnâyetü'l-Ümmeti'l-İslâmiyye bi's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Riyad.
- Ebû'n-Nücâ Şerefüddin Mûsâ b. Ahmed el-Hicâvî, *el-İknâ' fî Fikhi'l-İmâmi Ahmed b. Hanbel*, Beyrut ,
- Ekinci, Ekrem Buğra, (2006) *İslâm Hukuku -Umûmî Esaslar-*, İstanbul.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn b. El-Hâc Nuh, (1992) *Silsiletü'l-Ehâdisi'd-Daîfe ve'l-Mevdû'a ve Eseruha's-Seyyüü fî'l-Ümme*, Riyad.
- Erden, H., Gözaydın, N., Parlâtır, İ., Tekin, T. Zülfikar, H., (1988) “Rüya” *Türkçe Sözlük*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Erdoğan, İsmail, (2003), “İslâm Filozoflarının Rüyanın Mahiyeti Hakkındaki Görüşleri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 19, s.1.
- Eser, Gani (2013a), “Rüyaların Gerçek Amaçları 5 (Dengeleyici ve Kendi Yönettiğimiz Rüyalar)” 22.11.2013, <http://blog.radikal.com.tr/yasam/ruyalarin-gercek-amaclari-5-dengeleyici-ve-kendi-yonettigimiz-ruyalar-40278> (16.06.2014).

- Eser, Gani, (2013b), “Rüyaların Gerçek Amaçları 3 (Kehanetsel Rüyalar ve Deja-vu)” 21.11.2013, <http://blog.radikal.com.tr/yasam/ruyalarin-gercek-amaclari-3-kehanetsel-ruyalar-ve-dejavu-40151> (16.06.2014)
- Faysalî, Ahmed Hattâb, *Faslu'l-Hitâb fî Hucciyyeti Rû'yâ Uli'l-Elbâb*, Ensârû'l-İmâmi'l-Mehdî Yayınları, ty.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (a), *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'ş-Şa'b, Kahire ty.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (b), *el-Mustasfa min İlmi'l-Usûl*, Medine ty.
- Güleç, İsmail, (2007) “İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhü'l-Mesnevî'sinde Geçen Hadisler Üzerine Bir Değerlendirme”, *Mevlana Araştırmaları Dergisi*, c.1, s.1 (Mayıs 2007).
- Güzelhisârî, Mustafa Hulusî, *Menâfiu'd-Dekâik fî Şerhi Mecâmi'i'l-Hakâik li-Muhammed el-Hadimî*, yy. ty. Matbaa-yı Âmire.
- Halef, Suûd b. Abdülaziz, (1420), *Usûlu Mesâili'l-Akîde*, yy.
- Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, Kahire ty.
- Hanbelî, Ebû Hafs Siracü'd-dîn Ömer b. Ali el-Hanbelî, (1998) *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, Beyrut.
- Hattâb, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed Abdurrahman el-Mağribî (el-Hattâb er-Ra'îni), (2003) *Mevâhibü'l-Celil li-Şerhi Muhtasari Halil*, Dâru Alemi'l-Kütüb.
- Hâzin, Alâüddin Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, (1979) *Lübâbü't-Te'vil fî Meâni't-Tenzil (Tefsîru'l-Hâzin)*, Beyrut.
- Heysemî, Nureddin Ali b. Ebû Bekir, (1994) *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*, Beyrut.
- Heytemî (a), Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Fetâvâ'l-Fıkhîyyetü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Fıkr.
- Heytemî (b), Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Fetâvâ'l-Hadîsiyye*, Dâru'l-Fıkr.
- Irakî, Ebû'l-Fadl Zeynüddin Abdurrahim b. Hüseyin, *Tarhu't-Tesrib fî Şerhi't-Takrîb*,
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, (1984), *Haşiyetü Reddi'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, İstanbul.
- İbn Âbidin, Muhammed Emîn, (1997), *Minhatü'l-Hâlik Ale'l-Bahri'r-Râik* (Bahru'r-Râik ile birlikte), Beyrut.
- İbn Arabî, Ebû Bekir Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hâtemî (1999), *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, Beyrut.
- İbn Dakîku'l-İd, Takiyyüddîn Ebû'l-Feth Muhammed b. Ali, *İhkâmu'l-Ahkâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm*, 1/290;
- İbn Haldûn, Abdurrahman, (1989) *Mukaddime*, Beyrut.

- İbn Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdülvahid es-Sivâsî, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, Beyrut ty.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, (1997) *el-Muğnî*, Beyrut.
- İbn Sünnî, Ahmed b. Muhammed b. İshâk ed-Dinyeverî, *Amelü'l-Yevmi ve'l-Leyleti*, Beyrut ty..
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim b. Teymiyye el-Harrânî, (1987), *el-Fetâvâ'l-Kübrâ*, Beyrut.
- İbnü'l-Hâc, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Abderî (1981), *el-Medhal*, Kahire.
- İmamoglu Abdülvahid, (2010), “Bazı Psikanalistlere Göre Rüyanın İnsan Hayatındaki Rolü” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.12, s.22.
- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981.
- Kandemir, M. Yaşar, (2000) “İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul.
- Karâfî, Şihabüddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs, (2003) *el-Furûk*, Beyrut.
- Kasımî, Muhammed Cemâlüddin, (2004) *Kavâidu't-Tahdîs min Fünûni Mustalahi'l-Hadîs*, Beyrut.
- Kastalânî, Ebû'l-Abbâs Şihabüddîn Ahmed b. Muhammed, (1323), *İrşâdü's-Sârî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Mısır.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. Ebû İshâk, (1999) *Bahru'l-Fevâid (Meâni'l-Ahbâr)*, Beyrut.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. Ebû İshâk, *et-Tearruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Beyrut ty.
- Kerâcî, Ebû'l-Feth, (1410) *Kenzü'l-Fevâid*, Kum.
- Kırbasoğlu, M. Hayri, (2000), *İslâm Düşüncesinde Sünnet Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara.
- Köksal, İsmail, (2008), “Rüyaların Fıkhî Boyutu”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 13, s.2.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir el-Kurtubî, (1964) *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Kahire.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin, (2001) *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Beyrut.
- Meclisî, Allame Muhammed Bakır, (1404) *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut.
- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali, (2005) *Kûtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb*, Beyrut.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa, (1946) *Tefsîru'l-Merâğî*, Mısır.
- Muallimî, Abdurrahman b. Yahyâ b. Ali, (1984), *el-Kâid ilâ Tashîhi'l-Akâid*, yy..
- Mubârekfûrî, Ebû'l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed, (1984), *Mir'âtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, Benâris.

- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâcu'l-Ârifîn, (1356) *Feyzü'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*, Mısır.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâcu'l-Ârifîn, (1988) *et-Teysîr bi-Şerhi'l-Câmi'i's-Sağîr*, Riyad.
- Neseî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hâfîzu'd-dîn, (1998) *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Beyrut.
- Neseî, Ömer, *el-Akâid*, İstanbul ty.
- Nevevî, Muhammed b. Ömer Nevevî el-Câvî, (1417), *Merahu Lebîd li-Keşfi Ma'na'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Beyrut.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref, (1929) *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslîmi'bni'l-Haccâc*, yy..
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, (2004) *el-Câmi'u's-Sağîr fî Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr*, Beyrut.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, (2005) *el-Ezkâr min Kelâmi Seyyidi'l-Ebrâr*, Beyrut 2005.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, *Kitâbu'l-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, Cidde, ty.: Mektebetü'l-İrşâd.
- Nursî, Sait, (1995) *Mektûbât*, İstanbul: Envar Neşriyat.
- Öğüt, Salim, (2001), "İstihâre" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul.
- Özköse, Kadir, (2011) "Sufi Gelenekte Rüya", Somuncu Baba Dergisi, 129, (Temmuz 2011).
- Pezdevî, Fâhru'l-İslâm Ali b. Muhammed, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'Rifeti'l-Usûl*, Karaçi ty.;
- Râzî, İbn Ebî Hâtîm Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs b. Münzir et-Temîmi el-Hanzalî, (1419) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, yy..
- Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî'l-Abbâs, (2003), *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, Beyrut.
- Ruheybânî, Mustafa es-Süyûtî, (1961) *Metâlibu Üli'n-Nühâ fî Şerhi Gâyeti'l-Müntehâ*, Dîmeşk: el-Mektebû'l-İslâmî.
- Sakallı, Talat, (1994) *Rüya ve Hadis Rivayeti*, Isparta.
- Salt, Alparslan, Çobanlı, Cem, (2001), "Rüya" *Dharma Ansiklopedi Parapsikoloji, Mistisizm, Okültizm, Ezoterizm, Teozofî Spiritüalizm, Neo-Spiritüalizm*, İstanbul.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *el-Usûl*, yy. ty.
- Seyhan, Ahmet Emin, (2013) "Âşikîn'de Geçen Bazı Hadislerin Müslümanların İbâdet Anlayışlarına Etkileri Üzerine", *Hikmet Yurdu*, c.6, s.12, (Temmuz – Aralık 2013/2).
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, (1996) *ed-Dîbâc alâ Sahîhi Müslim b. Haccâc*, yy.

- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, Beyrut ty.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir, (2004) *Câmi'u's-Sağîr fi Ehâdîsi'l-Beşîri'n-Nezîr*, Beyrut.
- Şa'bân, Zekiyüddin, (1971) *Usulü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Beyrut.
- Şa'rânî, Ebû Muhammed Abdulvehhab b. Ahmed, (1315), *et-Tabakatu'l-Kübrâ*, Mısır.
- Şâfî, Muhammed b. İdris, (1979), *er-Risâle*, Kahire.
- Şâfî, Muhammed b. İdrîs, (2001), *el-Ümm*, Mansûre.
- Şatıbî (a), Ebû İshak İbrâhîm b. Mûsâ, *el-İ'tisâm*, Riyad ty.
- Şatıbî (b), Ebû İshak İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şerî'a*, Beyrut ty.
- Şenel, Ferda, (2004), "Rüyalar" *Bilim ve Teknik*, Kasım 2004.
- Şenel, Ferda, (2005) "Uyku ve Öğrenme" *Yeni Ufuklara, Uyku ve Rüya*, (Bilim ve Teknik Aralık 2005 sayısı ücretsiz eki).
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, (1993) *Neylü'l-Evtâr*, Mısır.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, (2000) *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl*, Riyad.
- Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, (1285) *es-Sirâcü'l-Münîr fi'l-İlâneti alâ Ma'rîfeti Ba'di Meânî Kelâmî Rabbîna'l-Hakîmi'l-Habîr*, Kahire.
- Şirvânî, Abdulhamid el-Mekkî ve Abbâdî, Ahmed b. Kâsım el-Abbâdî, *Havâşî's-Şirvânî ve'l-Abbâdî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc*.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, (1985), *el-Mu'cemu's-Sağîr*, Beyrut, Ammân.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, (1995), *el-Mu'cemu'l-Evsat*, Kahire.
- Tüveycîrî, Hamûd b. Abdullah b. Hamûd b. Abdurrahman, (1412), *Kitâbu'r-Rüyâ*, yy..
- Tüveycîrî, Muhammed b. İbrahim b. Abdullah, (2009), *Mevsûatu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, yy..
- Uludağ, Süleyman, (2008), "Rüya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uzun, Özcan, "Rüyalar" <http://gundempsiyatri.com/ruya.htm> (05.04.2014);
- Yavuz, Yusuf Şevki, (1995), "Nur Risalelerine Göre Said Nursî'nin Kelâmî Görüşleri" <http://www.iikv.org/academy/index.php/tr/article/view/1233> (18.11.2015); <http://www.bediuzzamansaidnursi.org/icerik/nur-risalelerine-g%C3%B6re-said-nurs%C3%AEnin-kele%C3%A2m%C3%AE-g%C3%B6r%C3%BC%C5%9Fleri> (18.11.2015)
- Yıldırım, Ahmet, (1997), "Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivayeti ve Rivayet Usulleri Açısından Tasavvuf Hadis Münasebeti" *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, s.10.
- Yıldırım, Enbiya, (2001) "Beyhakî ve Hadis Rivâyetinde Rüyaya Verdiği Değer", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.5, s.1.

## 128 • RÜYÂ'NIN DELİL DEĞERİ VE İSTİHÂRE

- Yılmaz, Hasan Kâmil, (1995) “Rüya”, Altınoluk, 117, (Kasım 1995).
- Yılmaz, Kadriye, Çetin, Kamile, (2007), “Rüyalar ve Niyazî-i Mısırî'nin Ta‘bîrâtü'l-Vâkı‘ât Adlı Eserinde Rüyaların Dili”, *Turkish Studies*, c. 2 s.4.
- Zerkânî, Sîdî Muhammed, *Şeru'z-Zerkânî alâ'l-Muvatta'*, el-Matbaatu'l-Hayriyye.
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Bahadır, (1992), *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, Küveyt.
- Zeydân, Abdülkerim, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, yy. ty. Müessesetü Kurtuba.
- Zeylaî, Osman b. Ali, (1313) *Tebyînü'l-Hakâik Şerhü Kenzi'd-Dekâik*, Bulak: Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emîriyye.



## SURELERİN BELİRLİ DÖNEMLERE VE OLAYLARA İZÂFESİ\*

**Burhan ÇONKOR \*\***

### Öz

Bu makalede özellikle son dönemde Kur'ân surelerini dönemlere göre tasnif eden dört araştırmacı ve ilgili çalışmalarını ele alınmıştır. Bu çalışmalarda Mekki sureler; nüzul rivayetleri, surelerin üslup ve içerikleri dikkate alınarak dönemlere ayrılmış, aynı zamanda sureler, bu dönemlerde cereyan eden olaylarla da ilişkilendirilmiştir. Yine bu makalede, ilgili çalışmalarda kullanılan yöntemler ve elde edilen sonuçlar üzerinde durulmuş, ictihada dayalı bu türden tasniflerde ortak sonuçlara ulaşılmasının imkânı sorgulanmıştır. Ancak bu çalışma, herkes tarafından kabul edilebilecek bir sure tertibinin mümkün olmayışı yanında, belki de bu imkânsızlığın bir sonucu olarak ortaya çıkan dönemsel tasnif çalışmalarında da ortak bir sonuca ulaşamayacağını göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Mekki, Sure, Kronoloji, Nüzul, Tertib

### Abstract

#### The Association of Surahs to Certain Time Periods and Events

Efforts to understand the Quran has continued uninterrupted since its revelation period and the interpretation activity has been carried out using certain methods until today. There are three different approaches to the interpretation of the Qur'an. Firstly, commentaries that are written according to the composition of Companion Osman's mushaf; secondly, commentaries that are based on a subject that do not take this into account; the third one is the interpretation made by organizing the verses according to the time of revelation. Identifying the order of revelation and making the interpretation in accordance with this order is also used as a method. For this purpose, researchers

---

\* Bu makale, *Boykotun Bitiminden Hicrete Kadar Olan Dönemde İnen Surelerin Tahlili* isimli Doktora tezimizden üretilmiştir. (Danışman: Prof. Dr. Halis Albayrak, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2015.)

\*\* Dr., Çankırı İl Müftülüğü, bconkor@hotmail.com

have benefited from knowledge of asbab al-nuzul and Meccan-medinan verses. On the other hand, the thought that the verses cannot be identified according to chronological order, has led the researchers to classify the verses according to specific periods and make comments based on the events of that period. These studies sometimes have encompassed the whole period and sometimes in-depth studies conducted on the time period of certain ranges.

This article discusses the work of four recent researchers who classified Qur'an surahs according to time periods. These studies have classified surahs according to narrations about their time of revelation and the style and content of the surahs. They also associated the surahs with the events that took place in this period. Additionally this article focuses on the methods used and the results obtained in these relevant works and questions the possibility of achieving common results in such kind classifications that are based on ijtihad. However, due to the impossibility of a time classification of surahs that is accepted by everyone, this paper also shows the impossibility of reaching a common conclusion in the studies on periodic classification of surahs.

**Keywords:** Quran, Meccan, Surah, chronology, revelation, arrangement of surahs.

## GİRİŞ

Kur'an tefsirine yönelik çalışmalarda, sure ve ayetlerin indiği zamanın ve nüzul sırasının dikkate alınmaması vakıya uygun olmayan sonuçların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. İndiği dönemin olaylarına ve yaşanan problemlere ilahi cevaplar içeren sure ve ayetlerin, bağlamlarından kopartılarak doğru anlaşılması zordur. Bu nedenle surelerin indiği dönemlerin tespit edilmesine ve buna göre yorumlar geliştirilmesine yönelik olan kronolojik çalışmalar ortaya çıkmaya başlamıştır.

Surelerin nüzul sırasına göre tefsir edilmesine yönelik ilk çalışmalar ve 'kronolojik okuma' tabiri, ilk defa XIX. yüzyılda müsteşrikler tarafından gündeme getirilmiştir. Bu çalışmaların, müsteşriklerin Kur'an'ın Hz. Muhammed'e ait olduğu düşünceleri ve onun düşüncelerini anlamaya çalışmaları sonucunda ortaya çıktığı ifade edilmiştir.<sup>1</sup> Kur'an üzerine araştırma yapan Batılılar, rivayetlerden ziyade, ayet ve surelerin hitap, üslup ve konularına bakarak indiği dönem ve bağlı olduğu olayları izah etmeye çalış-

1 Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, İz yay. İstanbul, 2008, s. 363; Yaşar Kurt, "Kur'an'ın Nüzül Süreci ve Nüzül Sırasını Esas Alan Tefsir Üzerine", *OMÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, sayı, 33, s. 28.

mışlar ve bu doğrultuda kendilerine göre sure tertipleri oluşturmuşlardır. Bunun kasıtlı bir amaç için ortaya atıldığı iddiası ve oryantalistlerin bazı ayet ve sureleri bu sıralamada vahiy öncesine yerleştirerek Hz. Peygamber'in kendi yazdığına dair iddiaları, çağdaş Müslüman müfessirlerin bu türden çalışmalara temkinli yaklaşmasına sebep olmuştur.

Müslüman araştırmacılar, nüzul sırası ve surelerin indiği ortamın dikkate alınarak Kur'ân'ın tefsir edilmesini, Kur'ân metninin yetersiz görülmesi gibi bir algıya sebep olduğu gerekçesiyle (Sipahioğlu 2014: 16) pek tasvip etmemişlerdir. Batı'da ise surelerin nüzul sırasına göre tertip edilmesi konusunda bir takım çalışmalar yapılmış ve bu konuda öne çıkan isimler<sup>2</sup> olmuştur. Bu isimler, Kur'ân kronolojisi konusunda müstakil eserler kaleme almışlar ve her biri kendisine ait bir sure tertibi veya dönemsel sure tasnifi yapmıştır.<sup>3</sup>

İslam dünyasında kronoloji konusuna temkinli yaklaşılsa da özellikle son yüzyıl içerisinde bu türden çalışmalar yapılmıştır.<sup>4</sup> Bu çalışmalarda genellikle bilinen nüzul sıralaması<sup>5</sup> dikkate alınmış olmasına rağmen, bir takım

2 Gustav Weil (ö. 1889), Sir William Muir (ö. 1905), Theodor Nöldeke (ö. 1930), Richard Bell (ö. 1952), Hartwig Hirschfeld (ö. 1954), Régis Blachère (ö. 1973), William Montgomery Watt (ö. 2006).

3 Batılı araştırmacıların ortaya koyduğu dönemsel sure tasnifleri ve bu konuda ortaya koydukları çalışmaları hakkında detaylı bilgi için bkz. İsmail Albayrak, "Kur'ân Âyetlerinin Tertibi Hakkındaki Oryantalist Söyleme Genel Bir Bakış", *Marife*, 2/3 (2002), s. 155-164; Esra Gözeler, "Kur'ân Ayetlerinin Târihlendirilmesine Batılı Yaklaşımlar", *AÜF Dergisi*, 2010, Cilt: LI sayı, 2, s. 299-316; Abdülvahid Yakub Sipahioğlu, *Boycot Döneminde Nazil Olan Surelerin Tespiti Ve Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2014, s. 16 vd.

4 İslam dünyasında yapılan kronolojik sure tertibi çalışmaları için bkz. Burhan Çonkor, *Boycotun Bitiminden Hicrete Kadar Olan Dönemde İnen Surelerin Tahlili*, (Doktora), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2015, s. 58 vd.

5 Kaynaklarımızda Hz. Osman'a dayandırılan ve İslamî gelenekte kabul görmüş bir nüzul sıralaması yer almaktadır. Özellikle Mekke döneminde ilk ve son nâzil olan sure konusundaki ihtilaflar nedeniyle, bir takım farklılıklarla kaynaklarımızda zikredilmektedir. İlgili sıralama için bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rîfetü Ahvâli Sâhibi's-Şerî'a*, Beyrut, 1405, VII/142-143; Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415, I/9-10; Bedreddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1957, I/193-194; Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl

gereçeklerle, ilgili sıralamada değişiklik yapıldığı da olmuştur. Yine bu çalışmaların bazılarında sureler, nüzul sırasına göre tefsir edilmesinin yanında, özellikle Mekkî sureler belirli dönemlere göre de tasnif edilmiş ve bu dönemler ile dönem içerisinde yaşanan olaylar paralelinde yorumlar geliştirilmiştir. Medine dönemine ait rivayetler, bu dönem surelerin nüzul zamanını daha net tespit etme imkânı sunduğundan, Medenî sureler daha çok yıllara veya içerdiği konulara göre tasnif edilmiştir. Bizim bu makalede üzerinde duracağımız çalışmalar da sureleri bu şekilde dönemlere göre tasnif eden Müslüman araştırmacıları ve yaptıkları çalışmaları kapsamaktadır.

### SURELERİ DÖNEMLERE GÖRE TASNİF EDEN ARAŞTIRMACILAR

Surelerin dönemlere göre tasnif edilmesine yönelik, ilk dönemlere ait İslamî kaynaklarda bir çalışmaya rastlamak oldukça zordur.<sup>6</sup> Zerkeşî'nin *el-Burhân* isimli kitabında, Ebû'l-Kasım en-Neysâbûrî'nin (ö. 406/1015) *et-Tenbîh alâ fadli ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde bu şekilde bir çalışma yapılmasının gerekliliğine işaret ettiği rivayet edilmektedir. İlgili rivayet şöyledir: "Kur'ân'ın nüzulünü, nüzul şeklini ve yerini, Mekke ve Medine döneminin başlarında, ortalarında ve sonlarında nâzil olanların sıralarını... bilmek, Kur'ân ilimlerinin en şerefliilerindedir." (Zerkeşî 1957: I/192; Suyûtî 1974: I/36; Sâlih 2000: 169). Bu tanımda, Neysâbûrî'nin Mekke ve Medine dönemini başlangıç, orta ve son bölüm olmak üzere üçe ayırdığını görmekteyiz. Bu yaklaşım, Batılı araştırmacıların yaptığı tasnife benzemekte ise de, örnek bir çalışmasının olup olmadığını bilemiyoruz.

Genel kabul gören nüzul tertibi dışında, surelerin belli dönemlere ayrılarak tasnif edilmesine yönelik çalışmalarda iki açıdan farklar göze çarpmaktadır.

Birincisi, dönemlerin ayırımı konusundaki farktır. Araştırmacılar dönemleri belirlerken, dönemin önemli olaylarını ve kırılma noktalarını dikkate

İbrâhîm, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1974, I/37-41; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, TDV. Yay, Ankara, 1998, s. 79-88.

6 Usûl kitaplarımızda önemli bir yer tutan, nesh, esbâb-ı nüzul ve Mekkî-Medenî gibi konular, ilk dönemlerden beri Kur'ân'ın tarihî bağlamının dikkate alınarak anlaşılmasına çalışıldığı bir göstergesi olabilir. Günümüzde ise klasik tefsir bazı yönlerden eleştirilmiş, yetersiz olduğuna dair görüşler ortaya atılmıştır. Bu görüşlerin neler olduğu ve tutarlılıklarına dair değerlendirmeler için bkz. Polat, *a.g.e.* s. 33 vd.

aldıkları için, kendilerine göre daha belirleyici gördükleri olayları, yeni bir dönemin başlangıcı kabul etmişlerdir. Bu bakış açısı neticesinde araştırmacılar Mekke yıllarını dönemlere ayırmış ve her döneme belli sureleri yerleştirmişlerdir. Medine dönemi sureleri ise daha çok yıllar veya konular esas alınarak tasnif edilmiştir.

İkincisi ise bu dönemlere yerleştirilen sure sayısı ile bu surelerin kendi içlerindeki sıralamalarında görülen farklılıktır. Netice itibarıyla bu farklılıklar, araştırmacıların, surenin hitap şekli veya konuları ile olaylar arasındaki bağlantılardan hareketle oluşturdukları yorum farklılıklarından kaynaklanmaktadır.

Çalışmamızda sureleri dönemlere göre tasnif eden çalışmalar hakkında bilgi verdikten sonra bu çalışmalar arasındaki yöntem ve sonuçlar açısından farklılıklara yer vereceğiz.

## 1. Ömer Rıza Doğrul

Ülkemizde, surelerin dönemlere göre tasnif edildiği ilk çalışmalardan biri Ömer Rıza Doğrul'un<sup>7</sup> hazırladığı, *Tanrı Buyruğu*<sup>8</sup> adlı meal ve tefsirdir. Bu eserde Mekki sureler ilk, orta ve son dönem olarak üçe ayrılmış, Medine dönemindeki sureler de yıllara göre gruplandırılmıştır. Yine bu eserde, her surenin girişinde, o surenin nüzul tarihi ve konuları hakkında bilgi verilmiş, daha sonra sureler kendi içerisinde, içerdiği konulara göre bölümlere ayrılmış

7 Ömer Rıza Doğrul, aslen Burdur'lu olup Mısır'a yerleşmiş bir ailenin çocuğu olarak 1893'te Kahire'de doğmuştur. Tahsilini Ezher Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Eserlerinin arasında özellikle *Tanrı Buyruğu* adlı tefsiri önemli bir yere sahiptir. Te'lif ve tercüme birçok esere imza atan ve çeşitli gazete ve dergilerde çok sayıda makale ve yazısı bulunan Ömer Rıza Doğrul, 13 Mart 1952 yılında İstanbul'da vefat etmiş olup, Edirnekapı şehitliğinde medfundur. Hayatı, eserleri ve kendisine yöneltilen eleştirilerle ilgili geniş bilgi için bkz. Mustafa Uzun, "Doğrul, Ömer Rıza", *DİA*, IX/489; Ali Akpınar, "Çok Yönlü Bir Kişilik Olarak Ömer Rıza Doğrul (1893–1952)", *I. Burdur Sempozyumu*, Burdur, 2007, s. 439-447.

8 *Tanrı Buyruğu* adlı eserin mukaddimesinde Kur'an'ın tanımı, taksim ve tertibi, isimleri, sureleri, ayetleriyle dinin esasları hakkında kısa bilgiler verilmiş, Hz. Peygamber'in sîretinin kronolojik tablosu kaydedilmiş, sonuna fihrist ve indeks eklenmiştir. Tanrı Buyruğu'nun mukaddimesi, *Kur'an ve İslâm Üzerine* adıyla kitap halinde de basılmıştır. Ayrıca eserle ilgili olarak Rukiye Öner (Kuloğlu) tarafından *Ömer Rıza Doğrul'un Hayatı, Eserleri ve "Tanrı Buyruğu" Adlı Tefsiri* başlıklı bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. (Bkz. Ali Akpınar, "Tanrı Buyruğu", *DİA*, XXXIX/ 571-572).

ve her bölüme konusuna göre farklı başlıklar verilmiştir. Sureler mushaftaki sırasına göre tefsir edilmiş, giriş kısmında surenin muhtemel iniş tarihi hakkında da değerlendirmeler yapılmıştır. Nüzul zamanına dair değerlendirmeler yapılırken genellikle surelerin birbiri ile olan bağlantılarına vurgu yapılmış ve arka arkaya indiği tahmin edilen iki sure arasında konu devamının olduğuna dikkat çekilmiştir. Ömer Rıza Doğrul'un bir diğer farklı değerlendirmesi de surelerin indiği yere ve döneme dair tespitlerde bulunmasıdır. Örneğin Medine devrinde indiği kesin olan ve açıklamalarını da bu doğrultuda yaptığı bazı surelerin başlığına, indiği yeri dikkate alarak 'Mekke'de nâzil olmuştur' ifadesini kullanmıştır. Dikkat edilmediği takdirde Medine döneminde inen bir sure Mekke döneminde inmiş gibi anlaşılabilir. Hâlbuki ilgili sureler hicretten sonra fakat Mekke sınırları dâhilinde inmiştir. Ömer Rıza Doğrul, surelerin kronolojik olarak sıralanmasının, sureler içerisinde farklı dönemlere ait ayet gruplarının bulunması nedeniyle, imkânsız olduğunu söylemektedir. Ona göre ancak, surelerin belli bir döneme ait olduğu söylenebilir. (Doğrul 1980: XLVII). Bu doğrultuda eserinin giriş kısmında yaptığı dönemlere göre sure tasnifi ve nüzul sıralaması şu şekildedir:

### **Mekkî sureler:**

#### **a) Mekke devrinin ilk bölümünde, yani risaletin ilk 5 yılında inen sureler:**

Alak-96, (1-5), Fâtiha-1, İsrâ-17, Kehf-18, Meryem-19, Tâhâ-20, Enbiyâ-21, Kâf-50, Zâriyât-51, Tûr-52, Necm-53, Kamer-54, Rahmân-55, Vâkıa- 56, Mülk-67, Kalem-68, Hâkka-69, Meâric-70, Nûh-71, Cin-72, Müzzemmil-73, Müddessir-74, Kıyâme-75, İnsân-76, Mürselât-77, Nebe'-78, Nâziât-79, Abese-80, Tekvîr-81, İnfîtâr-82, Mutaffî'n-83, İnşikâk-84, Bürûc-85, Târık-86, A'lâ-87, Ğâşiye-88, Fecr-89, Beled-90, Şems-91, Leyl-92, Duhâ-93, İnşirâh-94, Tîn-95, Alak-96, Kadr-97, Beyyine-98, Zilzâl-99, Adiyât-100, Kâria-101, Tekâsür-102, Asr-103, Hümeze-104, Fîl-105, Kureyş-106, Mâûn-107, Kevser-108, Kâfirûn-109, Mesed-111, İhlâs-112, Felâk-113, Nâs-114.

#### **b) Mekke devrinin orta bölümünde yani risaletin 5. ve 10. seneleri arasında inen sureler:**

Ankebût-29, Rûm-30, Lokmân-31, Secde-32, Sebe'-34, Fâtır-35, Yâsîn-36, Sâffât-37, Sâd-38, Zümer-39, Mü'min-40, Fussilet-41 (veya

Secde), Şûra-42, Zuhruf-43, Duhân-44, Câsiye-45, Ahkâf-46.

**c) Mekke devrinin son bölümünde yani son 3 yılında inen sureler:**

En'âm-6, A'râf-7, Yûnus-10, Hûd-11, Yûsuf-12, Ra'd-13, İbrâhîm-14, Hicr-15, Nahl-16, Hac-22, Mü'minûn-23, Furkân-25, Şuarâ-26, Neml-27, Kasas-28.

**Medenî sureler:**

**a) Medine devrinin ilk iki senesi yani hicretin birinci ve ikinci senesi nâzil olan sureler:** Bakara-2, Enfâl-8, Muhammed-47, Saff-61, Cum'a-62, Teğâbun-64.

**b) Hicretin üçüncü ve dördüncü yıllarında üç sure nâzil olmuştur. Bunlar:** Âl-i İmrân-3, Mücâdele-58, Haşr-59.

**c) Hicretin beşinci ile sekizinci seneleri arasında dokuz sure nâzil olmuştur. Bunlar:** Nisâ-4, Mâide-5, Nûr-24, Ahzâb-33, Fetih-48, Hadîd-57, Mümtehine-60, Münâfikûn-63, Talâk-65.

**d) Hicretin dokuzuncu ve onuncu yıllarında da şu dört sure nâzil olmuştur:** Tevbe-9, Hucurât-49, Tahrîm-66, Nasr-110. (Doğrul 1980: XLVI-XLVII).

Ömer Rıza Doğrul'un yaptığı bu tasnif, bilinen sıralamadan farklı bir liste ortaya koymaktadır.

## 2. Ebu'l- A'lâ el-Mevdûdî

Benzer diğer bir çalışmayı da Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin<sup>9</sup> yaptığını görüyoruz. Mevdûdî, nüzul sürecini iki farklı yaklaşımla dönemlere ayırmaktadır. Birincisi *el-Mebâdiu'l-Esâsiyye li-Fehmi'l-Kur'ân* adlı eserinde risalet dönemini Hz. Peygamber ve muhatapları açısından değerlendirerek Mekke dönemini iki, Medine dönemini ise üç aşamada inceler. Mevdûdî bu eserde

9 Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, 3 Recep 1321'de (25 Eylül 1903) Hindistan'ın Haydarabad eyaletine bağlı Evrengabad kasabasında doğmuştur. Mevdûdî, sayısı altmışı aşan ve her biri Müslümanlar üzerinde büyük etki gösteren birçok esere imza atmıştır. Bunlar arasında *Tefhîmu'l-Kur'ân'ı*, önemli bir yere sahiptir. Mevdûdî, 22 Eylül 1979'da New York Buffalo'da vefat etmiştir. Nâşî Pakistan'a götürülerek 1 milyondan fazla insanın katıldığı cenaze namazının ardından Lahor'daki evinin bahçesine defnedilmiştir. (26 Eylül 1979). Bkz. Burhan Çonkor, *Tefhîmu'l-Kur'ân'da İsrâiliyyatın Ele Alınış Biçimi*, (Yüksek Lisans), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2008, s. 7-10.

sadece dönemlere vurgu yapmış, dönemlerle ilgili ayet ve surelere değinmiştir. İkincisi ise *Tefhîmu'l-Kur'ân*<sup>10</sup> adlı tefsirindeki yaklaşımıdır. Bu eserde Mevdûdî, Mekke dönemini dört aşamada inceler ve her aşamanın öne çıkan özelliklerini belirtir.

Sureleri Mushaf tertibine göre sıralayıp tefsir etmesine rağmen, her surenin başlangıcında “Nüzul Zamanı” adıyla bir başlık açar ve o sure ile ilgili tarihi bilgilere yer verir. Nüzul zamanı ve yeri hakkında elimize ulaşan rivayetleri değerlendiren Mevdûdî, daha sonra surelerin içerik ve üslubunu dikkate alarak bu rivayetlerin doğruluğunu ve surenin inmiş olabileceği zamanı tartışmaktadır. Ona göre nüzul zamanına dair bilgi, surelerin metinleri ve bu metin ve manaların içlerinde gizli olan delilleri incelemekle elde edilir. (Mevdûdî 2002: I/529). Risaletin Mekke yıllarını dönemlere bölüp, sureleri bu dönemlere yerleştirerek içeriklerini ilgili dönemin olayları doğrultusunda yorumlamak öncelikli olarak Batılı araştırmacıların kullandığı bir yöntem olsa da Mevdûdî, bu yöntemi kullananlar arasındadır. O, surelerin tasnifini, rivayetler ve tarihî verilerle sure muhtevalarını karşılaştırarak yapmıştır. Mevdûdî'nin, İbn Abbâs ve Câbir b. Zeyd'den nakledilen, surelerin nüzul sırasına ilişkin rivayetleri<sup>11</sup> değerlendirmelerinde dikkate aldığı görülmektedir. Mesela bu sıralamalarda Tâhâ-Vâkıa-Şuarâ surelerinin, Şuarâ-Neml-Kasas surelerinin ve Zümer ile Mü'min suresinin peş peşe indirildikleri ifade edilmiş Mevdûdî de bu rivayetleri esas almıştır. (Mevdûdî 2002: IV/85, 153; V/125). Buna göre bu surelerden birinin diğerine önceliğini belirlemede ilgili rivayetlerden faydalandığını görmekteyiz. Dikkatimizi çeken bir diğer husus da Mevdûdî'nin, Mekkî olduğu bilinen surelerin Medenî olduğuna dair rivayetlere temkinli yaklaşmasıdır. O, birçok surede ihtilafa sebep olan, Medenî olduklarına dair rivayetleri, genellikle surenin Mekke'de indirilmesine rağmen, Medine'de ikinci kez gündeme gelmesi olarak yorumlamaktadır. İlgili yerlerde bu konu-

10 Mevdûdî'nin yazdığı eserler arasında en önemlisini *Tefhîmu'l-Kur'ân* teşkil eder. 1942 yılında başladığı tefsir çalışmasını, 1972 yılında tamamlamıştır. 30 yıl 4 ay gibi geniş bir zamanın ürünü olan bu eser İslam Hukuku, Tarih, Akide, İslam öncesi Arap toplumlarının yaşamı, peygamberlerin hayatı ve birçok güncel içtimai-politik konuları içermektedir. Tefsir, kısa zamanda İngilizce, Arapça, Bengalce, Peştuca ve Türkçe'ye tercüme edilmiştir. (Detaylı bilgi için bkz. Anis Ahmad, “Mevdûdî”, *DİA*, XXIX, 433-435; Çonkor, *a.g.t.* s. 12-13).

11 İlgili nüzul sıralamaları için bkz. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Thk. Abdülemir Mühennâ, Beyrut, 2010, I/352-353; Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Thk. İbrâhîm Ramazan, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut, 1417, s. 42-43; Suyûtî, *el-İtkân*, I/42-44, 96-97.



yu gündeme getirmiştir. Örnek olarak tefsirinde; Kevser, İhlâs, Felâk ve Nâs sureleri hakkındaki değerlendirmelerine bakılabilir.

Mevdûdî, yöntem olarak Mekkî sureleri, surelerin içerdiği konuları ve rivayetleri esas alarak dört döneme ayırmaktadır. Bu dönemler ve belirlenmesine esas olan kriterler şu şekildedir:

**Birinci Dönem:** (İlk 3 yıl). Bu dönem, Hz. Peygamber'e risalet görevinin verilmesinden üç yıl sonra peygamberliğin açıkça ilan edilmesine kadardır. Bu dönemde vahiy, gizli olarak bazı seçkin kimselere ulaştırılmış ve genelde Mekke halkının bundan haberi olmamıştır.

Döneme ait bu bilgilerden hareketle Mevdûdî'ye göre ilk dönemde inen sureler şunlardır: Alak (1-5), Müddessir (1-7), İnsân, Fâtîha, Kalem, Mesed, Tekvîr, Â'lâ, Leyl, Duhâ, İnşirâh, Asr, Âdiyât, Kevser, Tekâsür, Fil, Kureyş, Felâk, Nâs, İhlâs, Abese, Kadir, Şems, Tîn, Kâria, Zilzâl, Kıyâme, Hümeze, Mürselât, Ğâşiye, Nûh, Mülk, Hâkka, Me'âric, Nebe, Nâziât, İnfîtâr, İnşikâk, Mutaffifîn.

**İkinci Dönem:** (4. ve 5. yıllar). Peygamberliğin açıkça ilanı ile başlayıp iki yıl sürer. Bu dönem, bireysel karşı çıkışlarla başlar ve yavaş yavaş düşmanlık, alay, eğlence, suçlama, kötü sözler söyleme ve daveti engellemeye yönelik propaganda şeklini alır. Sonraları çoğunlukla yoksul ve zayıf Müslümanlara işkenceler yapılmaya başlar.

Buna göre ikinci dönemdeki sureleri de şu şekilde sıralamak mümkündür: Rahmân, Müzzemmil (1-19), Alak (6-19), Müddessir (8-56), Târik, Kâf, Zâriyât, Kâfirûn, Sebe', Fecr, Sâd, Tûr.

**Üçüncü Dönem:** (5. ve 10. yıllar). İşkencelerin başlamasından, Hz. Hatice ve Ebû Tâlib'in vefatına (hüzün yılı-10. yıl) kadar sürer. Bu dönem, Müslümanlara yapılan işkencelerin şiddeti artmış ve bir çok Müslüman Habeşistan'a hicret etmek zorunda kalmıştır. Hz. Peygamber ve aile üyelerine karşı sosyal ve ekonomik boykot uygulanmış ve Mekke'de kalan Müslümanlar Şi'bu Ebî Tâlib'te kuşatma altına alınmıştır.

Mevdûdî'ye göre üçüncü dönem sureleri de şu şekildedir: Burûc, Beled, Kamer, Necm, Cin, Yâsîn, Furkân, Fâtır, Meryem, Tâhâ, Vâkıa, Şuarâ, Neml, Kasas, Sâffât, Lokmân, Zümer, Mü'min, Fussilet, Şûrâ, Zuhruf, Duhân, Câsiye, Kehf, Enbiyâ, Mü'minûn, Secde, Rûm, Ankebût.

**Dördüncü Dönem:** (10. ve 13. yıllar). Bu dönem, Peygamberliğin 10. yılından 13. yılına (hicrete) kadar üç yıl sürmüştür. Bu, Hz. Peygamber ve inananlar için zorlu sınavların ve elem verici işkencelerin yaşandığı dönemdir. Mekke’de hayat çekilmez hale gelmiş, bu nedenle Hz. Peygamber Taif’e gitmiş, kendisine ne sığınma hakkı ne de koruma sözü verilmiştir. Bunun yanı sıra peygamber, hac döneminde her Arap kabilesine daveti tebliğ etmiş, kendisine çoğunlukla olumsuz karşılık verilmiştir. Aynı zamanda Mekke halkı; ya öldürerek, ya tutuklayarak, ya da Mekke’den çıkararak kendisinden kurtulmak için girişimlerde bulunuyorlardı. İşte bu en kritik zamanda Allah (c.c), Medine’de Ensar’ın kapılarını İslâm’a açmış ve Hz. Peygamber (s.a.s) buraya hicret etmiştir. (Mevdûdî 2002: I/529-530)

Mekke döneminin son yılları olan bu dördüncü dönemdeki sureler ise şunlardır: Ahkâf, Nahl, İbrâhîm, A’râf, İsrâ, Yûnus, Hûd, Yûsuf, Ra’d, Hicr, En’âm, Hac (1-24.ayetler<sup>12</sup>).

Mevdûdî, sureleri dönemlere göre ayırma fikrini, En’âm suresinin girişinde anlatmış ve sonra gelen bütün Mekkî surelerin bu dönemlerden hangilerine tekabül ettiğini, her surenin girişinde açıklamıştır. Ancak bazı surelerin nüzul zamanlarına dair kesin bir tespit yapmadığı, sureleri belirttiği bu dönemlerden herhangi birine net olarak yerleştiremediği, sadece Mekkî veya Medenî olduğunu ifade ettiği de görülmektedir. (Mevdûdî 2002: VI/495-496, VII/183). Bunun yanı sıra her sure ile ilgili kısmen de olsa nüzul zamanı değerlendirmesi yapmış olmasına rağmen, bütün sureleri içeren bir kronolojik sıralama yapmadığı da dikkat çekmektedir. Surelerin nüzul zamanıyla ilgili yorumları, sıra belirleme amacından ziyade, dönem belirlemeye yöneliktir. Biz, yukarıda Mevdûdî’nin belirlediği dönemlere sureleri yerleştirirken, onun yorumlarını, surelerin sırasını belirlerken de klasik nüzul sıralamasındaki durumlarını dikkate almaya çalıştık.

Mevdûdî’nin, dönemleri tespit ederken, gerek Müslüman kesim gerekse müşrik tarafın hareketlerindeki değişimleri, davranışlardaki olumlu ve olumsuz manadaki artıp eksilmeleri dikkate aldığını görüyoruz. Yine dönemleri ayırma kriteri olarak belirlediği olayların, toplumun çoğunluğuna etki eden daha kapsamlı olaylar olduğu göze çarpmaktadır. Mekke’deki müşrik grubun, Müslümanlar üzerinde yaptığı baskının sürekli artarak devam etti-

12 Mevdûdî, Hac suresinin geri kalan 25. ayetten 78. ayetine kadar olan kısmının, gerek üslubu gerekse ele aldığı konuları göz önünde bulundurarak Medine döneminin ilk yıllarında indiğini ifade eder. (Bkz. Mevdûdî, a.g.e. III/339-340).

ği düşüncesiyle hareket eden Mevdûdî, bilinen nüzul sıralamasında Mekke döneminin ortalarına tekabül eden bazı surelerin (Hûd, Yûnus, Yûsuf, Hicr, En'âm, A'raf) içeriklerindeki şiddet ve sert üsluplarını dikkate alarak Mekke döneminin sonlarında indiğini ifade eder. Ona göre Müslüman olanların sayısı arttıkça, özellikle Hz. Hamza ve Hz. Ömer'in Müslüman olmalarının ardından, müşriklerin uyguladığı baskı ve şiddet de artarak devam etti. (Mevdûdî 2002: V/171-175). Buna göre Mekke döneminin başlarında ve ortalarında Müslümanlara uygulanan işkencenin daha hafif olduğu düşüncesi oluşsa da köle ve kimsesizler başta olmak üzere ilk Müslümanlara yapılan acımasız işkencelerin sonrakilere yapılanlardan daha hafif olduğunu düşünmek zordur. Ancak Müslümanlara yapılan baskı ve işkencelerin, sonraki zamanlarda daha sistemli ve toplumsal bir hal aldığı düşünülebilir.

### 3. Muhammed Âbid el-Câbirî

Bir diğer araştırmacı Muhammed Âbid el- Câbirî'dir.<sup>13</sup> Câbirî, *Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm; Tefsiru'l-Vâdih Hasebe Tertibi'n-Nüzûl*<sup>14</sup> adlı eserinde, Mevdûdî'den farklı olarak sureleri nüzul sırasına göre tefsir etmiş, yöntem olarak Mevdûdî'ye benzer şekilde sure içerikleri ile dönemin olayları arasında bağlantılar kurarak nüzul sürecini dönemlere ayırmıştır. Buna göre nüzul sürecine paralel olarak surelerin hem dizilişi hem de konuların bağlantılarını dikkate alarak değerlendirmelerde bulunmuştur. Yine sure içerisinde yer alan farklı konuları, başlıklar vererek birbirinden ayırmış, İslami gelenekte tartışılan bazı konularda da kendi görüşlerini açıklamıştır. Câbirî surelerin bilinen nüzul sırasını esas alarak çalıştığı için, olaylarla sureler arasındaki ir-

13 Muhammed Âbid el-Câbirî, 1936 yılında Mağrib'in (Fas) güneydoğu bölgesinde bulunan *Oujda* (توجة) şehrine bağlı *Figug* (كيفيف) köyünde doğmuştur. Birçok eseri Türkçeye tercüme edilmiştir. "Arzın Merkezinde Buluşmalar" adı altında düzenlenen konferanslar çerçevesinde 17 Eylül 2006 tarihinde ülkemize gelmiş ve fikirlerini Türkiye kamuoyu ile paylaşmıştır. Birçok esere imza atan Câbirî'nin, onlarca kitabının yanında, çeşitli dergi ve gazetelerde kaleme aldığı makale ve araştırma yazıları bulunmaktadır. Eserlerinin önemli bir kısmı, Fransızca, İngilizce, İspanyolca ve Türkçe başta olmak üzere birçok dile tercüme edilmiştir. 4 Mayıs 2010'da Kazablanka şehrinde vefat etmiştir. (Detaylı bilgi için bkz. Şahin Güven, "Muhammed Âbid el-Câbirî ve Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm İsimli Tefsirindeki Metodu", *Bilimname*, XX, 2011/1, 53-84.)

14 Vefatından önceki son çalışması olan *Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm; et-Tefsiru'l-Vâdih Hasebe Tertibi'n-Nüzûl* isimli eseri, üç ciltten oluşmaktadır. İlk iki cildi 2008'de, üçüncü cildi ise 2009 yılında Beyrut'ta yayınlanmıştır. Muhammed Coşkun tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

tibata dair yaptığı yorumlar da bu kronolojiye uygun bir seyir izlemekte ise de, bazı surelerde klasik tertibin dışına çıktığı görülmektedir. Tefsirinde esas aldığı nüzul sıralaması şu şekildedir:

### **Mekkî sureler:**

Alak-96, Müddessir(1-10)-74, Mesed-111, Tekvîr-81, A'lâ-87, Leyl-92, Fecr-89, Duhâ-93, İnşirâh-94, Asr-103, Âdiyat-100, Kevser-108, Tekâsür-102, Mâûn-107, Kâfirûn-109, Fil-105, Felâk-113, Nâs-114, İhlâs-112, Fâtiha-1, Rahmân-55, Necm-53, Abese-80, Şems-91, Burûc-85, Tîn-95, Kureyş-106, Kâria-101, Zilzâl-99, Kıyame-75, Hümeze-104, Mürselât-77, Kâf-50, Belled-90, Kalem-68, Târık-86, Kamer-54, Sâd-38, Araf-7, Cin-72, Yasin-36, Furkân-25, Fâtır-35, Meryem-19, Tâhâ-20, Vâkıa-56, Şuarâ-26, Neml-27, Kasas-28, Yûnus-10, Hûd-11, Yûsuf-12, Hicr-15, En'âm-6, Sâffât-37, Lokmân-31, Sebe'-34, Zümer-39, Ğâfir-40, Fussilet-41, Şûrâ-42, Zuhruf-43, Duhân-44, Câsiye-45, Ahkâf-46, Nûh-71, Zâriyât-51, Ğâşiye-88, İnsân-76, Kehf-18, Nahl-16, İbrâhîm-14, Enbiyâ-21, Mü'minûn-23, Secde-32, Tûr-52, Mülk-67, Hâkka-69, Meâric-70, Nebe-78, Nâziât-79, İnfîtâr-82, İnşikâk-84, Müzzemmil-73, Ra'd-13, İsrâ-17, Rûm-30, Ankebût-29, Mutaffifîn-83, Hac-22.

### **Medenî sureler:**

Bakara-2, Kadîr-97, Enfâl-8, Âl-i İmrân-3, Ahzâb-33, Mümtehine-60, Nisâ-4, Hadîd-57, Muhammed-47, Talâk-65, Beyyine-98, Haşr-59, Nûr-24, Münâfikûn-63, Mücâdele-58, Hucurât-49, Tahrîm-66, Teğâbun-64, Saff-61, Cum'a-62, Fetih-48, Mâide-5, Tevbe-9, Nasr-110.

Câbirî'nin yaptığı bu sıralamada bilinen nüzul sıralamasının dışına çıktığı yerler şunlardır:

1. Kalem suresi 2. sıradan 35. sıraya
2. Müzzemmil suresi 3. sıradan 84. sıraya<sup>15</sup>
3. Fâtiha suresi 5. sıradan 20. sıraya
4. İsrâ suresi 50. sıradan 86. sıraya
5. Nûh suresi 71. sıradan 66. sıraya konulmuştur.

15 Câbirî'ye göre bu sure Mekke son dönemde inmiştir. Yapılan diğer sıralamalarda bu ayrıntıya rastlamadık.

6. Klasik sıralamada Medenî olan Rahmân, İnsân, Ra'd, Hac ve Zilzâl sureleri Mekke dönemine yerleştirilmiştir.

7. Mekke döneminde 25. sırada olan Kadir suresini de, Medine döneminde 2. sıraya yerleştirmiştir.

Câbirî sıralamada yaptığı bu değişikliklerle ilgili şu açıklamayı yapmıştır: “Şu hususa tekrar işaret edelim ki, biz değişikliği zaruri kılan rivayetler mevcut olmadıkça mevcut iniş sıralaması listesinde herhangi bir değişiklikten kaçınıyoruz.” (Câbirî 2014: I/169). Dolayısıyla Câbirî'nin klasik sıralamanın dışına çıkma sebebi, surelerle ilgili rivayetler ile sure içeriklerinin uyuşmaması ve sonuçta rivayetleri değil sure içeriklerini veya sure içeriklerine uygun rivayeti dikkate almasıdır. Yine Câbirî oluşturduğu liste için üç kaynaktan yararlandığını ifade etmektedir. Bu kaynaklar: Mevcut nüzul sıralaması, ayet ve surelerle ilgili esbâb-ı nüzul rivayetleri ve surelerin kendi iç bağlamından ve birbirleri ile olan ilişkilerinden edindiği bilgilerdir (Câbirî 2014: I/145).<sup>16</sup>

Câbirî, sureleri nüzul sırasına göre dizdikten sonra Mekke dönemine ait sureleri 6 aşamada incelemiştir. Bu aşamaları, Mevdûdî gibi sadece sıra numarasıyla değil, dönemin önemli olayları ve dönemde inen surelerin ana konularını esas alarak isimlendirmiştir. (Câbirî 2014: I/15, II/7-22). İlgili dönem isimleri incelendiğinde onun, hem dönemin önemli olaylarını hem de nüzul sürecinin aşamalarını dikkate aldığı görülecektir. Belirlediği her aşamadan önce bir giriş yazmış ve her aşamanın sonunda da yine uzun bir değerlendirme yaparak ilgili dönemde yoğun olarak işlenen konulara kendi usûlüne uygun olarak bütünsel yaklaşmıştır. Câbirî'nin Mekke dönemini tasnif ettiği aşamalar ve isimleri şu şekildedir:

**Birinci Aşama:** “Nübüvvet, Rubûbiyet ve Ulûhiyet”

**İkinci Aşama:** “Diriliş, Hesap ve Kıyâmet Sahneleri”

**Üçüncü Aşama:** “Şirk Eleştirisi”

**Dördüncü Aşama:** “Çağrıyla Haykırma ve Kabilelerle İletişim”

**Beşinci Aşama:** “Muhasara ve Habeşistan’a Hicret”

**Altıncı Aşama:** “Muhasara Sonrası Kabilelerle İletişimin Sürdürülmesi ve Hicret Hazırlıkları”<sup>17</sup>

16 Câbirî'nin, tefsir çalışmasında baştan sona uyguladığı yöntem ve tercihlerinin sebeplerine dair geniş açıklama için bkz. Câbirî, *Fehmu'l-Kur'ân*, II/501-509.

17 Bu aşamalar ve belirlemesine esas olan gerekçelerle ilgili detaylı bilgi için bkz.

Câbirî bu dönemlere sureleri yerleştirirken Mevdûdî'den farklı olarak bazı sureleri pasajlara ayırmış, yerine göre bir sure içerisindeki farklı pasajları farklı dönemlere yerleştirdiği olmuştur. Onun dönemlere göre yaptığı sure tasnifi şu şekildedir:

**Birinci aşamada inen sureler:** Alak (1-5.ayetler), Müddessir (1-10. ayetler), Mesed (Tebbet), Tekvîr, A'lâ, Leyl, Fecr, Duhâ, İnşirâh, Asr, Âdiyât, Kevser, Tekâsür, Maûn, Kâfirûn, Fil, Felâk, Nas, İhlâs, Fâtîha, Rahmân, Necm, Abese, Şems, Burûc, Tîn, Kureyş.

**İkinci aşamada inen sureler:** Kâria, Zilzâl, Kıyâmet, Hümeze, Mürselât, Kâf, Beled, Alak (6-19.ayetler), Müddessir (11-56.ayetler), Kalem, Târik, Kamer.

**Üçüncü aşamada inen sureler:** Sâd, A'râf, Cin, Yasin, Furkân, Fâtır, Meryem, Tâhâ, Vâkıa, Şuarâ, Neml, Kasas, Yûnus, Hûd, Yûsuf.

**Dördüncü aşamada inen sureler:** Hicr, En'âm, Sâffât, Lokmân, Sebe'.

**Beşinci aşamada inen sureler:** Zümer, Mü'min, Fussilet, Şûrâ, Zuhruf, Duhân, Câsiye, Ahkâf.

**Altıncı aşamada inen sureler:** Nûh, Zâriyât, Ğâşiye, İnsân, Kehf, Nahl, İbrâhîm, Enbiyâ, Mü'minûn, Secde, Tûr, Mülk, Hâkka, Meâric, Nebe, Nâziât, İnfitâr, İnşikâk, Müzzemmil, Ra'd, İsrâ, Rûm, Ankebût, Mutaffifîn, Hac.<sup>18</sup>

#### 4. Abdulmuteâl es-Saîdî

Abdulmuteâl es-Saîdî,<sup>19</sup> *en-Nazmu'l-Fenniyyu fi'l-Kur'ân*<sup>20</sup> adlı eserinde, Mekke dönemini üç, Medine dönemini ise dört aşamada inceler ve her aşamada

---

Câbirî, *a.g.e.* I/17, I/163, I/239, II/23, II/105, II/223.

18 Muhammed Âbid el-Câbirî Medenî sureleri dönemselsel olarak değil, içeriklerini esas alarak incelemiştir. Ancak sure girişlerinde, ilgili surenin inmiş olabileceği zamana dair görüş bildirmiştir.

19 Çok yönlü bir âlim olan Abdulmuteâl es-Saîdî (1894-1966/1971), Ezher Üniversitesi'nde hocalık yapmıştır. Arap dili ve belâğâtı, hadis, felsefe ve mantık gibi alanlarda çalışmalar yapmış ve dersler vermiştir. Yirmiden fazla eseri ve çok sayıda makalesi bulunmaktadır. (Hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Muhammed Receb el-Beyyûmî, *en-Nahdatu'l-İslâmiyye*, Beyrut, 1995, II, 199-220).

20 Bu eser Hüseyin Elmalı tarafından *Edebi Mesaj Kur'an* ismiyle Türkçe'ye çevrilmiştir. (Bkz. Abdulmuteâl es-Saîdî, *Edebi Mesaj Kur'an*, Çev. Hüseyin Elmalı,

mada inmesi muhtemel sureleri zikreder. Yazar bu eserde sureleri, Fatiha'dan başlayarak Nâs suresine kadar incelemiş, her surenin başında “Nüzul Tarihi ve Adı” başlığıyla, surenin ne zaman indirildiğine ve buna dair gerekçelere, nüzul sırasındaki yerine ve sureye verilen ismin sebeplerine değinmiştir. Yine “Amacı ve Tertibi” adıyla başka bir başlık açmış ve burada da surenin inişindeki gayelere ve sıralamadaki yerine dair açıklamalarda bulunmuş, önceki sure ile bağlantısına değinmiştir. Yine bu başlık altında zaman zaman ilgili surenin tek seferde ya da bölümler halinde indirildiğine dair de fikir beyan etmektedir. Sonrasında ise surede yer alan konuları başlıklar halinde ele alarak sureye dair bir konu özeti ortaya koymuştur. Müellif yaptığı bu tasnifte sureleri dönemlere ayırarak incelese de bilinen nüzul sıralamasına bağlı kalmıştır. Ona göre Mekke dönemine ait üç aşama ve bu aşamalarda nâzil olan sureler şu şekildedir;

a) Vahyin başlangıcından Habeşistan'a hicrete kadar olan aşama. Bu aşamada toplam 22 sure nâzil olmuştur:

Alak-96, Kalem-68, Müzzemmil-73, Müddessir-74, Fâtiha-1, Meşed-111, Tekvîr-81, A'lâ-87, Leyl-92, Fecr-89, Duhâ-93, İnşirâh-94, Asr-103, Âdiyat-100, Kevser-108, Tekâsür-102, Mâûn-107, Kâfirûn-109, Fil-105, Felâk-113, Nâs-114, İhlâs-112.

Özetle ifade edecek olursak es-Saîdî'ye göre bu dönemde inen surelerde ilk inen sureden itibaren; davetin ilanı, Hz. Peygamber'in desteklenmesi, davete hazırlanması, davete başlaması, kendisine verilen görevin büyüklüğü nedeniyle Allah'a hamd etmesi, müşrikleri azapla uyararak hesaba çekileceklerini haber vermesi, mükâfat ve cezalar konusunda uyarılar yapılması gibi hususlar yer almakta ve bütün bunlar surelerin ilk dönem surelerden olduğunu göstermektedir.

b) Habeşistan'a hicretten İsrâ olayına kadar olan aşama. Bu aşamada 27 sure nâzil olmuştur:

Necm-53, Abese-80, Kadîr-97, Şems-91, Burûc-85, Tîn-95, Kureyş-106, Kâria-101, Kıyame-75, Hümeze-104, Mürselât-77, Kâf-50, Beled-90, Târık-86, Kamer-54, Sâd-38, Araf-7, Cin-72, Yasin-36, Furkân-25, Fâtır-35, Meryem-19, Tâhâ-20, Vâkıa-56, Şuarâ-26, Neml-27, Kasas-28.

Es- Saîdî bu dönem surelerde; inanç esaslarının duyurulduğunu, teşvik ve korkutma (terğîb-terhîf) üslubunun kullanıldığını, müşrik muhatapların orta-

ya attığı şüphelere dair cevapların yer aldığını ve bu konuların, ilgili döneme uygun olduğunu zikretmektedir.

c) İsrâ olayından hicrete kadar olan aşama. Bu aşamada toplam 37 sure nâzil olmuştur:

İsrâ-17, Yûnus-10, Hûd-11, Yûsuf-12, Hicr-15, En'âm-6, Sâffât-37, Lokmân-31, Sebe'-34, Zümer-39, Ğâfir-40, Fussilet-41, Şûrâ-42, Zuhruf-43, Duhân-44, Câsiye-45, Ahkâf-46, Zâriyât-51, Ğâşiye-88, Kehf-18, Nahl-16, Nûh-71, İbrâhîm-14, Enbiyâ-21, Mü'minûn-23, Secde-32, Tûr-52, Mülk-67, Hâkka-69, Meâric-70, Nebe-78, Nâziât-79, İnfîtâr-82, İnşikâk-84, Rûm-30, Ankebût-29, Mutaffifîn-83.

Es-Saîdî, bu dönem surelerle ilgili olarak; İsrâ olayının etkisinden ve bu olayın Medine'ye hicret için işaret olduğundan bahseder. Ona göre bu dönem surelerde müşriklerin yakın bir azapla uyarılmasından ve onlara meydan okunmasından bahsedilmesi, dönemde yaşananlarla sure içerikleri arasındaki uyumu da göstermektedir.

Es-Saîdî'ye göre Medine dönemine ait aşamalar ve bu aşamalarda nâzil olan sureler ise şu şekildedir:

**a) Medine'ye hicretten Bedir gazvesine kadar olan aşama. Bu aşamada 1 sure nâzil olmuştur:**

Bakara-2

**b) Bedir savaşından Hudeybiye barışına kadar olan aşama. Bu aşamada 3 sure nâzil olmuştur:**

Enfâl-8, Âl-i İmrân-3, Ahzâb-33.

c) Hudeybiye barışından Tebûk savaşına kadar olan aşama. Bu aşamada 22 sure nâzil olmuştur:

Mümtehine-60, Nisâ-4, Zilzâl-99, Hadîd-57, Muhammed-47, Ra'd-13, Rahmân-55, İnsân-76, Talâk-65, Beyyine-98, Haşr-59, Nûr-24, Hâc-22, Münâfikûn-63, Mücâdele-58, Hucurât-49, Tahrîm-66, Teğâbun-64, Saf-61, Cum'a -62, Fetih-48, Mâide-5.

d) Tebûk savaşından Hz. Peygamber'in vefatına kadar olan aşama. Bu aşamada 2 sure nâzil olmuştur:

Tevbe-9, Nasr-110.<sup>21</sup>

21 Abdülmuteâl es-Saîdî'nin bu tasnifi ve gerekçeleri hakkında detaylı bilgi için bkz. es-Saîdî, *en-Nazmu'l-Fenniyyu fi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Âdâb, Kâhire, 1992, s.



## 5. Diğer Çalışmalar

Bunların dışında günümüzde surelerin daha özel manada dönemsel olarak incelenip sure içeriklerinin tarihî sürece uygun olarak izah edildiği çalışmalar da yapılmıştır. Bunlar arasında bizim ulaşabildiklerimiz şunlardır;

1. Hatice Merve Çalışkan, *M. 615 Yılında İnen Ayetler*, (Yüksek Lisans), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2014: Bu tezde miladi 615 yılında inen surelerin tespiti yapılmaya çalışılmıştır. İlgili rivayetler ve çalışmalardan da istifa edilerek 615 yılında şu surelerin indiği ifade edilmiştir: Cin, Yasin, Furkân, Fâtır, Meryem, Tâhâ.

2. Abdülvahid Yakub Sipahioğlu, *Boykot Döneminde Nâzil Olan Surelerin Tespiti Ve Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2014: Bu tezde de Müşriklerin, Müslümanlar üzerindeki baskılarının arttığı ve Müslümanlara boykot uygulandığı 616-619 tarihleri arasında inmesi muhtemel sureler tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna göre, boykotun başladığı miladi 616 tarihinde, yani boykot sürecinin hemen öncesinde Zümer suresinden önce indiği görülen Vâkıa, Şuarâ, Neml, Kasas, Yûnus, Hûd, Yûsuf, Hicr, En'âm, Sâffât, Lokmân ve Sebe' surelerinin indiği sonucuna varılırken, 616-619 tarihleri arasında ise şu surelerin indiği ifade edilmiştir: Mü'min, Fussilet, Şûrâ, Zuhruf, Duhân ve Câsiye. (Sipahioğlu 2014: 78-93).

3. Burhan Çonkor, *Boykotun Bitiminden Hicrete Kadar Olan Dönemde İnen Surelerin Tahlili*, (Doktora), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2015: Mekke döneminin son üç yılında inen surelerin tespit ve tahlilinin yapıldığı bu çalışmada, ilgili dönem aralığında yirmi üç surenin indirilmiş olabileceği sonucuna ulaşılmıştır.<sup>22</sup>

4. Benzer bir çalışma da Medine dönemi ile ilgili yapılmıştır. Esra Gözeler, *Kur'ân Ayetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'ân'a Kronolojik-Olgusal bir Yaklaşım (1Rebiu'l-Evvel 4 Rebiu'l-Evvel Arası)*, (Doktora), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009: Bu çalışmada ise hicretten sonraki ilgili tarih aralığında nâzil olan ayetlerin kronolojik olarak muhtemel sırasının belirlenmesine çalışılmıştır.

---

32 vd. Ayrıca müellifin bu tasnifi hakkında daha geniş değerlendirmeler için bkz. Mustafa Ünver, *Tefsir Usulünde Mekkî-Medenî İlmî*, (Doktora), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1998, s. 92 vd.

22 Bu üç çalışma, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri/ Tefsir Anabilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Halis Albayrak'ın danışmanlığında hazırlanmıştır.

5. Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Muhteva Tahlili*, (Doktora), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2014: Bu çalışmada ise ilk vahiy ve erken dönem Mekkî sureler üzerinde durulmuştur.

### Sonuç

İlgili çalışmalarda ortaya konan sonuçlar birbirine göre azımsanamayacak ölçüde farklılıklar arz etse de her araştırmacının kendine ait bir yöntemi ve delilleri olduğu bilinmelidir. Dolayısıyla her çalışma ile ilgili değerlendirme o çalışma bizzat incelenerek yapılmalıdır. Ortaya çıkan bu farklı sonuçlar üç temel sebebe dayandırılabilir:

a. Nüzul sebebi olarak nakledilen birden fazla rivayet arasında her araştırmacının farklı tercihte bulunması,

b. Rivayetler üzerinden geliştirilen yorumların araştırmacılara göre değişiklik arz etmesi,<sup>23</sup>

c. İnişine dair herhangi bir sebep-i nüzûl rivayeti bulunmayan surelerin, içeriklerinden yola çıkarak dönem tespiti yapılması ve her araştırmacının yorumunun farklı olmasıdır. İctihada dayalı bu tasnif, sonuçta bu şekilde farklı bir tablo ortaya çıkarmaktadır.

Yaptığımız araştırmanın sonucunu toplu olarak görebilmek için birkaç semada mütalaaya sunacağız. Müelliflerin bazıları, ilgili dönemlere ait net bir tarihlendirme yapmamışlardır. Aşağıdaki tabloda yer alan tarihler, müelliflerin olaylar ve yıllarla kurduğu bağlantılar ve atıflar dikkate alınarak tarafımızdan tahmini olarak verilmiştir. Yine bu eserlerin bazılarında, aynı dönemde inen surelerin kendi içerisindeki tertibine dair birkaç sure dışında bilgiye rastlanmaz. Biz bu sıralamayı yaparken, sureyi müellifin belirttiği döneme yerleştirdikten sonra ilgili surelerin dönem içindeki sırasını, bilinen nüzul sıralamasındaki birbirine göre yerlerini dikkate alarak yaptık. Şunu da belirtmek gerekir ki, dönemlerin başları ve sonları kesin bir çizgi ile ayırlamadığından, aynı yorumu yapan müelliflerin, sureleri farklı dönemlere yerleştirdiği de olmuştur. Bu açıdan bizim bu değerlendirmelerde dikkate aldığımız husus, müelliflerin yıllara göre değil, olaylara göre kurdukları bağlantılar olmuştur.

23 Örneğin bir sure ile ilgili rivayet edilen ve tarihi bildirilmemiş bir olayın, ne zaman meydana geldiği konusunda her araştırmacının farklı bir zaman tespitinde bulunması.

<b>SURELERİN DÖNEMLERE GÖRE TASNİF EDİLDİĞİ ÇALIŞMALAR</b>							
	<b>1. (610-614)</b>	<b>2. (614-619)</b>	<b>3. (620-622)</b>	<b>4. (622-624)</b>	<b>5. (625-626)</b>	<b>6. (627-630)</b>	<b>7. (631-632)</b>
<b>Ömer Rıza Doğrul</b>	<b>Risaletin İlk Beş Yılı</b> Alak (1-5), Fâtiha, İsrâ, Kehf, Meryem, Tâhâ, Enbiyâ, Kâf, Zâriyât, Tûr, Neem, Kamer, Rahmân, Vâkıa, Mülk, Kalem, Hâkka, Meâric, Nüh, Cin, Müzzemmil, Müddessir, Kıyame, İnsân, Murselat, Nebe, Naziat, Abese, Tekvîn, İnfitâr, Mutaffifîn, İnşikâk, Burûc, Tânk, A'lâ, Gâşiye, Feer, Beled, Şems, Leyl, Duhâ, İnşirâh, Tîn, Alak (6-19), Kadir, Beyyine, Zilzâl, Âdiyât, Kâria, Tekâsür, Asr, Hûmeze, Fil, Kureyş, Mâûn, Kevsir, Kâfirûn, Mesed, İhlâs, Felâk, Nas,	<b>Risaletin 5. ve 10. Yılları Arası</b> Ankebût, Rûm, Lokmân, Secde, Sebe', Fâtır, Yasin, Sâffât, Sâd, Zümer, Mü'min, Fussilet, Şûrâ, Zuhruf, Duhân, Câsiye, Ahkâf,	<b>Mekke Döneminin Son 3 Yılı</b> En'âm, A'râf, Yûnus, Hûd, Yûsuf, Ra'd, İbrâhîm, Hicr, Nahl, Hac, Mü'minûn, Furkân, Şuarâ, Neml, Kasas.	<b>Hicri 1. ve 2. yıl</b> Bakara, Enfâl, Muhammed, Saff, Cum'a, Teğâbun.	<b>Hicri 3. ve 4. yıl</b> Â-i İmrân, Mücâdele, Haşr.	<b>Hicri 5. ve 8. yıl</b> Nisâ, Mâide, Nûr, Ahzâb, Fetih, Hadîd, Mümtehine, Münâfikûn, Talâk.	<b>Hicri 9. ve 10. yıl</b> Tevbe, Hucurât, Tahrîm, Nasr

1. (610-615)	2. (615-620)	3. (620-622)	4. (622-624)	5. (624-628)	6. (628-630)	7. (630-632)
<b>Bi'setten Habeşistan'a</b> hicrete kadar	<b>Habeşistan</b> Hicretinden İsrâ Olayına Kadar	<b>İsrâ</b> Olayından Hicrete Kadar	<b>Medine'ye</b> hicretten Bedir savaşıma kadar	<b>Bedir</b> savaşından Hudeybiye barışına kadar	<b>Hudeybiye</b> barışından Tebûk savaşına kadar	<b>Tebûk</b> savaşından Hz. Peygamber'in vefatına kadar
Alak, Kalem, Müzzemmil, Müddessir, Fâtiha, Mesed, Tekvîr, A'lâ, Leyl, Feor, Duhâ, İnşirâh, Asr, Âdiyât, Kevser, Tekâsür, Mâûn, Kâfirûn, Fil, Felâk, Nâs, İhlâs	Necm, Abese, Kadîr, Şems, Burûc, Tîn, Kureyş, Kâria, Kiyame, Hümeze, Mürselât, Kâf, Beled, Târık, Kamer, Sâd, Araf, Cin, Yasin, Furkân, Fâtır, Meryem, Tâhâ, Vâkıa, Şuarâ, Neml, Kasas	İsrâ, Yûnus, Hûd, Yûsuf, Hicr, En'âm, Sâfât, Lokmân, Sebe', Zümer, Çâfir, Fussilet, Şûrâ, Zuhruf, Duhân, Câsiye, Ahkâf, Zâriyât, Çâşiye, Kehf, Nahl, Nüh, İbrâhîm, Enbiyâ, Mü'minûn, Secde, Tûr, Mülk, Hâkka, Meâric, Nebe, Nâziât, İnfitâr, İnşikâk, Rûm, Ankebût, Muaffifin	Bakara	Enfâl, Â-i İmrân, Ahzâb	Mümtehine, Nisâ, Zilzâl, Hadîd, Muhammed, Ra'd, Rahmân, İnsân, Talâk, Beyyine, Haşr, Nûr, Hâc, Münâfikûn, Mücâdele, Hucurât, Tahrîm, Teğâbun, Saf, Cum'a, Fetih, Mâide	Tevbe, Nasr

<b>Ebu'l-A'la el-Mevdûî</b>			
1. (610-612)	2. (613-614)	3. (614-619)	4. (619-622)
<b>Bi'set-Alenî Davet Arası</b>	<b>Alenî davet-İşkencelerin Başlaması</b>	<b>İşkencelerin Başlaması-Boykot-Hüzün Yılı</b>	<b>Boykotun Sonları-Hicret Arası</b>
Alak (1-5), Müddessir (1-7), İnsân, Fâthâ, Kalem, Mesed, Tekvîr, A'lâ, Leyl, Duhâ, İnşirâh, Asr, Âdiyât, Kevser, Tekâsür, Fil, Kureyş, Felâk, Nas, İhlâs, Abese, Kadir, Şems, Tîn, Kâria, Zilzâl, Kiyâmet, Hümeye, Mürselât, Gâşiye, Nüh, Mülk, Hâkka, Me'âric, Nebe, Nâziât, İnfîcâr, İnşikâk, Mutaffîn.	Rahmân, Müzzemmil (1-19), Alak (6-19), Müddessir (8-56), Târık, Kâf, Zâriyât, Kâfirun, Sebe', Fejr, Sâd, Tûr.	Burûc, Beled, Kamer, Necm, Cin, Yasin, Furkân, Fâtur, Meryem, Tâhâ, Vâkıa, Şuarâ, Neml, Kasas, Sâffât, Lokmân, Zümer, Mû'min, Fussilet, Şûrâ, Zuhruf, Duhân, Câsiye, Kehf, Enbiyâ, Mû'minûn, Secde, Rûm, Ankebût,	Ahkâf, Nahl, İbrâhîm, A'râf, İsrâ, Yûnus, Hûd, Yûsuf, Ra'd, Hicr, En'âm, Hac (1-24. ayetler).

1. (610-613) Nübüvvet, Rubûbiyet ve Ulûhiyet	2. (613-614) Diriliş, Hesap ve Kıyâmet Sahneleri	3. (614-615) Şirk Eleştirisi	4. (615-616) Çağrı Haykırma ve Kabilelerle İletişim	5. (616-619) Muhasara ve Habeşistan'a Hicret	6. (619-622) Muhasara Sonrası Kabilelerle İletişimin Sürdürülmesi ve Hicret Hazırlıkları
Atak (1-5. ayetler), Müddessir (1-10.ayetler), Mesed, Tekvîr, A'lâ, Leyl, Fecr, Duhâ, İnşirâh, Asr, Âdiyât, Kevser, Tekâsûr, Maûn, Kâfirûn, Fil, Felâk, Nas, İhlâs, Fâtîha, Rahmân, Necm, Abese, Şems, Burûc, Tîn, Kureyş.	Kâria, Zilzâl, Kiyâme, Hümeze, Mürselât, Kâf, Beled, Alak (6-19.ayetler), Müddessir (11- 56.ayetler), Kalem, Tânk, Kamer.	Sâd, A'râf, Cin, Yasin, Furkân, Fâtur, Meryem, Tâhâ, Vâkîa, Suarâ, Neml, Kasas, Yûnus, Hûd, Yûsuf.	Hicr, En'âm, Sâffât, Lokmân, Sebe'.	Zümer, Mü'min, Fussilet, Şûrâ, Zuhruf, Duhân, Câsiye, Ahkâf.	Nûh, Zâriyât, Çâşiye, İnsân, Kehf, Nahl, İbrâhîm, Enbiyâ, Mü'minûn, Secde, Tûr, Mülk, Hâkka, Me'âric, Nebe, Nâzi'ât, İnfiât, İnşikâk, Müzzemmil, Ra'd, İsrâ, Rûm, Ankebût, Mutaffifîn, Hac.

## Kaynaklar

- Ahmad, Anis (2004), “Mevdûdî”, *DİA*, XXIX, 433-435.
- Akpınar, Ali (2007), “Çok Yönlü Bir Kişilik Olarak Ömer Rıza Doğrul (1893–1952)”, *I. Burdur Sempozyumu*, Burdur, s. 439-447.
- \_\_\_\_\_, (2010), “Tanrı Buyruğu”, *DİA*, XXXIX/571-572.
- Albayrak, İsmail (2002), “Kur’ân Âyetlerinin Tertibi Hakkındaki Oryantalist Söyleme Genel Bir Bakış”, *Marife*, 2/3, s. 155-164.
- Beyyûmî, Muhammed Receb (1995), *en-Nahdatu ’l-İslâmiyye*, Beyrut.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali (1405), *Delâilü ’n-Nübüvve ve Ma’rifetü Ahvâli Sâhibi ’ş-Şerî’a*, Beyrut,
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Fehmu ’l-Kur’âni ’l-Hakîm: et-Tefsîru ’l-Vâdih Hasebe Tertîbi ’n-Nüzûl*, Beyrut, (I-II. 2008), (III. 2009).
- \_\_\_\_\_ (2014), *Fehmu ’l-Kur’ân-Siyer Eşliğinde Kur’ân’ı Anlamak*, Ter. Muhammed Coşkun, Mana Yayınları, İstanbul.
- Cerrahoğlu, İsmail (1998), *Tefsir Usulü*, TDV. Yay, Ankara.
- Çonkor, Burhan (2008), *Tefhîmu ’l-Kurân’da İsrâiliyyatın Ele Alınış Biçimi*, (Yüksek Lisans), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- \_\_\_\_\_ (2015), *Boykotun Bitiminden Hicrete Kadar Olan Dönemde İnen Surelerin Tahlili*, (Doktora), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Doğrul, Ömer Rıza (1980), *Tanrı Buyruğu-Kur’ân-ı Kerîm’in Tercüme ve Tefsiri*, İnkılâp ve Aka Basımevi, İstanbul.
- Gözeler, Esra (2010), “Kur’ân Âyetlerinin Târihlendirilmesine Batılı Yaklaşımlar”, *AÜİF Dergisi*, Cilt: LI sy, 2, s. 299-316.
- Güven, Şahin (2011), “Muhammed Âbid el-Câbirî ve Fehmu ’l-Kur’âni ’l-Hakîm İsimli Tefsîrindeki Metodu”, *Bilimname*, XX, s. 53-84.
- Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm (1415), *Lübâbü’t-Te’vîl fi Meâni’t-Tenzîl*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut.
- İbnü’n-Nedîm, Ebu’l-Ferec Muhammed b. İshâk (1417), *el-Fihrist*, Thk, İbrâhîm Ramazan, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut.
- Kurt, Yaşar (2012), “Kur’ân’ın Nüzûl Süreci ve Nüzûl Sırasını Esas Alan Tefsir Üzerine”, *OMÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı, 33, s. 5-39.
- Mevdûdî, Ebû’l-A’lâ (2002), *Tefhîmu ’l-Kur’ân*, Ter. Komisyon, İnsân yay, İstanbul.
- Polat, Fethi Ahmet (2008), *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur’ân’a Yaklaşımlar*, İz Yay. İstanbul.
- es-Saidî, Abdulmuteâl (1992), *en-Nazmu ’l-Fenniyyu fi ’l-Kur’ân*, Mektebetü’l-Âdâb, Kâhire.

- Sipahioğlu, Abdülvahid Yakub (2014), *Boykot Döneminde Nâzil Olan Surelerin Tespiti ve Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Subhi es-Sâlih (2000), *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlmi lilmelâyîn, Beyrut.
- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahman (1974), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.
- Uzun, Mustafa (1994), "Doğrul, Ömer Rıza", *DİA*, IX/489.
- Ünver, Mustafa (1998), *Tefsir Usulünde Mekkî-Medenî İlmi*, (Doktora), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Ya'kûbî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb (2010), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-II, Beyrut.
- Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdullah (1957), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.



## MOLLA GÜRÂNÎ'NİN *el-KEVSERU'L-CÂRÎ* ADLI ŞERHİNDE HADİS İLİMLERİNE DAİR KAYNAKLARI

**Kadir AYZ\***

### Öz

Molla Gürânî, ilmî tahsilini bugünkü Irâk, Türkiye, Suriye ve Mısır bölgelerinde aralarında İbn Hacer ve Makrîzî gibi devrinin önde gelen hocalarından ders alarak tamamlamıştır. Mısır'da dönemin sır kâtiplerinden Kemaleddin İbnü'l-Bârîzî'nin yanında önemli bir mevki elde etmiş ve Memlûk sultanlarından Zâhir Çakmak'ın nedîmleri arasına girmiştir. Daha sonrasında Anadolu'ya gelen Molla Gürânî, Fatih Sultan Mehmed'e hocalık yapmış ve Fatih döneminde kazaskerlikten şeyhülislamlığa kadar yükselerek sekiz yıl devam ettiği bu görevi sırasında vefat etmiştir. Osmanlı ilmî hayatında ve devlet ricâli arasında önemli bir yere sahip olan Molla Gürânî; kıraat, tefsir, fıkıh usûlü ve hadis alanındaki çalışmalarını ile temâyüz etmiş bir alimdir. Müellifin *el-Kevseru'l-cârî ilâ Riyâdu ehâdîsi'l-Buhârî* isimli Şerhi, Anadolu'da kaleme alınan ilk Buhârî Őerhidir. XV. asrın ikinci yarısında kaleme alınan *el-Kevseru'l-cârî*, yazıldığı dönem itibarı ile İstanbul ve civarındaki ilmî muhîtte yaygın olan hadis kaynaklarına kısmî de olsa ışık tutması açısından önem arz etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Molla Gürânî, el-Kevseru'l-Cârî, Şerh, Osmanlı, Hadis, Kaynaklar.

### Abstract

#### Sources Related to the Science of Hadith in Molla Kūrānī's Work Titled *al-Kawthar al-Jārī*

Mullah Kūrānī completed his scholarly education by taking courses from prominent teachers of the period such as Ibn Hajar and Makrîzî in regions which are now covered by Iraq, Turkey, Syria and Egypt. He got an important position staying by Kemaleddin Ibn al-Bârîzî, one of the contemporary privy secretaris in Egypt, and became one of the courtiers of Zâhir Çakmak, a Mamluk sultan. Then, coming to Anatolia,

\* Dr., Hadis Anabilim Dalı, kadirayaz15@gmail.com

## 154 • MOLLA GÜRÂNÎ'NİN *el-KEVSERU'L-CÂRÎ* ADLI ŞERHİNDE HADİS İLİMLERİNE DAİR KAYNAKLARI

Mullah Kūrānī became the teacher of Sultan Mehmed the Conqueror, and promoting from kadi-ul askerhood to shaykh al-islamhood, he continued his eight years work until he died. Having an important place in the Ottoman science and state officials, Mullah Kūrānī is a distinguished scholar with his studies on recitation, exegesis, fiqh procedures and hadith. His work called *al-Kawthar al-Jārī ilā Riyāl Ahādīth al-Bukhari* is the first commentary of Bukhari written in Anatolia. *al-Kawthar al-Jārī*, written in the second half of the XV century, is important as it sheds light on hadith references common in scientific circles in and around Istanbul of the period, though partly.

Primarily narrative books, this work introduces Gūrānī's Garfbu'l-Hadith, his hadith methodology, Rijal sources as well as his method of utilizing from previous sources and primary works he applied. On the other hand, Gūrānī compiled *al-Kawthar al-Jārī* soon after Ibn Hajar's *Fath al-Bârî* and Aynî's *Umdetü'l-Kârî*. Comparing *al-Kawthar al-Jārī*'s sources to those of *Fath al-Bârî* and *Umdetü'l-Kârî* is important in terms of determining the specific sources that Gūrānī used. In this context, sources frequently cited by the author are compared to the commentaries of Ibn Hajar and Aynî from time to time. Also, the sources of 186 hadiths cited by Gūrānī in the parts of works titled *Adab, İstî'zân* and *Rikâk* are compared with *Fath al-Bârî*, and hence, this study tries to find out whether Gūrānī applied for the hadiths to *Fath al-Bârî* instead of narrative sources.

**Keywords:** Mullah Kūrānī, al-Kawsar al-Jârî, Commentary, Ottoman, Hadith, References.

### GİRİŞ

Osmanlı alimleri arasında Molla Gūrānī ismiyle meşhur olan Şemseddin Ahmed İbn İsmail, Şehrazûr bölgesindeki "Gūrān" kasabasında 813/1413 tarihinde dünyaya gelmiştir. (Makrîzî 2002: I, 259) Küçük yaşlarda Kur'an-ı Kerîm'i ezberleyen Gūrānî, Bağdat'ta Zeynuddin Abdurrahman İbn Ömer el-Kazvîni (836/1432)'nin yanında Kırâat-ı Seb'a ile nahiv, meânî, beyan ve arûz ilimlerinden dersler almış, ayrıca onun yanında tefsir ve fıkıh ilimlerinden de bazı kitapları okumuştur. (Sehâvî 2003: I, 200)

Molla Gūrānî, Bağdat'taki tadrîsatından sonra Hasankeyf'e geçmiş, yaklaşık 830/1426-1427'li yıllarda da Dimaşk'a gelmiştir.<sup>1</sup> Burada Alâuddin el-Buhârî (841/1437)'nin halkasına girip ondan bir süre ders almıştır. (Sehâvî 2003: I, 200) Gūrānî, Bağdat ve Hasan Keyf'teki hocası Kazvîni ile beraber, 835/1431 tarihinde Kudüs'e gitmiştir. Kazvîni, Kudüs'te dört ay on gün kal-

1 Makrîzî, Gūrānî'nin 830/1427 tarihinde Bağdat'tan ayrılıp Diyarbakır'a, oradan da Şam'a geçtiğini kaydetmiştir. Makrîzî 2002: I, 259.

dıktan sonra memleketine dönmüş (Sehâvî 2003: IV, 138), Gürânî de hocasının Kudüs'ten ayrılmasından sonra aynı yıl içerisinde Kahire'ye geçmiştir. (Sehâvî 2003: I, 200)

835/1431-1432 tarihinde Kahire'ye gelen Molla Gürânî, burada devrin önde gelen âlimlerinden; Takiyyüddin Ahmed İbn Ali el-Makrîzî (845/1442), Abdurrahman İbn Muhammed ez-Zerkeşî (846/1442), İbn Hacer (852/1448), Ali İbn Ahmed el-Kalkaşandî (856/1452) ve Şemsuddîn Şîrvânî (875/1470) gibi âlimlerden çeşitli dersler almıştır. (Sehâvî, 2003: IV, 138) Özellikle *Sahîhu'l-Buhârî*'yi İbn Hacer'in yanında okuyup, ondan icâzet almıştır. (İbn Hacer 1998: IV, 159)

Mısır'da Makrîzî, Zerkeşî ve İbn Hacer gibi önemli isimlerinden ders alan Gürânî, bu arada sır kâtibi Kemaleddin İbnü'l-Bârîzî ile dostluk kurmuş ve sultanın meclisinde tertip edilen ilmî toplantılara katılmaya başlamıştır. Hatta Zâhir Çakmak sultan olunca, Molla Gürânî sık sık sultanın yanına gidip gelmeye başlamış ve onun nedîmleri arasına girmiştir. (Sehâvî 2003: IV, 138)

Gürânî, hicrî 843/1439 senesinde Kahire'nin en büyük külliyesi olan Berkûkiyye Medresesi'nin müderrisliğine atanmış ve Berkûkiyye'de yaklaşık bir yıl görev yapmıştır.<sup>2</sup> Molla Gürânî bu büyük medresedeki müderrisliği sırasında Ebû Hanîfe neslinden olduğunu iddia eden Hamidüddin İbn Tâcüddin en-Nu'manî el-Ferganî ile önce kâdının, daha sonra da sultanın huzurunda büyük bir tartışmaya girmiştir. Mahkemede suçlu bulunan Gürânî sürgün ile cezalandırılmıştır. (İbn Hacer 1998: IV, 159-160) Sürgüne gönderilen ve bu sırada bir çok olaydan sonra sultanın adamlarından kurtulup kaçan Molla Gürânî (Makrîzî 2002: I, 260), Molla Yegan tarafından hac dönüşünde Anadolu'ya getirilmiştir. (Taşköprülü: 51)

845/1441 yılının başında Molla Yegân ile beraber Anadolu'ya gelen Molla Gürânî, II. Murad tarafından Hüdâvendigar Gâzî hazretlerinin Kaplıca'da yaptırmış olduğu medresenin müderrisliğine atanmış ve çok geçmeden Yıldırım Medresesi müderrisliğine görevlendirilmiştir. Sonrasında da Şeyhzâde II.

2 Yıldız, Gürânî'nin Berkûkiyye Müderrisliğine başlaması ile ilgili "841/1436 veya müteakib senede" diyerek tahmîni bir tarih vermiştir. (Yıldız: 33) Yıldız'ın kullandığı kaynaklar arasında İbn Hacer'in *İnbâü'l-ğumr* adlı eseri mevcut olmadığı için kesin bir tarih zikredememiştir. Ancak İbn Hacer'in belirttiğine göre Gürânî, hicrî 843 tarihinde Berkûkiyye Medresesi'nin müderrisliğine atanmıştır. (İbn Hacer 1998: IV, 151)

156 •MOLLA GÜRÂNÎ'NİN *el-KEVSERU'L-CÂRÎ* ADLI ŞERHİNDE HADİS İLİMLERİNE DAİR KAYNAKLARI

Mehmed'in eğitiminden sıkıntı duyan II. Murad, yanındaki hocaların da tavsiyesi ile Gürânî'yi şeyhzâde hocalığına tayin etmiştir. (Taşköprülü: 51-52)

II. Murad'ın vefatı üzerine 16 Muharrem 855/18 Şubat 1451 tarihinde Şehzâde II. Mehmed tahta oturmuş (İnalçık 2007: 110 ), bu arada 855/1451 tarihinde de Molla Gürânî'yi kazasker olarak tayin etmiştir. (Ahmed Refik 1334: 334) 1451 yılında kazaskerlik görevine başlayan Molla Gürânî, bu tarihten itibaren İstanbul'un fethiyle ilgili hazırlık çalışmalarına katılmış ve fetih sırasında da sultanın yanında yer almıştır. (İnalçık 2007: 56-57) Hatta Fatih'in İstanbul'a girdiği sırada yanındaki ulemâ ve meşâyih arasında Molla Gürânî'nin ismi de geçmektedir. (Ayverdi 2002: IX, 344)

Fetihten sonra bir ara Fatih Sultan Mehmed ile arası açılan Gürânî, 859/1455 tarihinde Anadolu'dan ayrılmış ancak üç yıl sonra 862/1458 tarihinde tekrar geri gelmiştir. (bkz. Yıldız: 64-66; Ayaz 2014: 94-96.) Molla Gürânî, 885/1480 tarihinde Fatih tarafından Şeyhülislam olarak atanmış (Ahmed Refik 1334: 334), ancak şeyhüislamlığının ilk yılında (886/1481) Fatih Sultan Mehmed vefat etmiştir. (Yıldız: 72) Fatih'ten sonra Sultan II. Bâyezid döneminde de görevine devam eden Molla Gürânî, şeyhüislamlığının sekizinci yılında 893/1488'de vefat etmiştir. (Taşköprülü: 54)

Fatih Sultan Mehmed ve II. Bâyezid ile samimi diyalogları bulunan Molla Gürânî, Osmanlı devlet ricâli arasında önemli bir yere sahiptir. (Taşköprülü: 53-55; Mecdî Efendi 1989: 107-109) Molla Gürânî devlet adamlığının yanı sıra tefsir, hadis, kıraat ve usûl-i fıkıh alanlarındaki telifleri ile ilmî kişiliği öne çıkan Osmanlı âlimlerindedir. (bkz. Yıldız: 112-128) Onun hadis alanında kaleme aldığı ve 874/1469 tarihinde tamamladığı *el-Kevseru'l-cârî ilâ riyâdi ehâdîsi'l-Buhârî* adlı şerhi, Anadolu'da telif edilen ilk Buhârî şerhîdir. (bkz. Ayaz 2014: 41)

*el-Kevseru'l-cârî* Anadolu'daki Buhârî şerhlerinin ilki olması sebebiyle, içerisinde yer alan rivayet malzemesi ve kaynakları açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Zira IX/XV. asrın ilk yarısında İbn Hacer (852/1448)'in *Fethu'l-bârî* ve Aynî (855/1451)'nin *Umdetü'l-kârî* adlı şerhlerinden hemen sonra kaleme alınan *el-Kevseru'l-cârî*'de Gürânî'nin kendine özgü kaynaklarının tesbit edilmesi, eserin şerh edebiyatı içerisindeki yerinin ve değerinin belirlenmesine katkı sağlayacağı gibi, özellikle yazıldığı dönemde Osmanlı ilmî muhîtinde hadis ilimlerine dair yaygın kaynakların tesbitine yönelik çalışmalara az da olsa bir ışık tutacaktır.

Tedvîn ve tasnîf dönemlerinde kaleme alınan müsned, musannef, câmî' ve sünen nev'inden hadis eserleri, şerhler başta olmak üzere bütün ilmî çalışmaların rivayet kaynaklarını oluşturmaktadır. Diğer taraftan garîbu'l-hadis ile ilgili eserler hadislerdeki kelimelerin lügat açısından tahlîlinde, cerh – ta'dîl ve ricâl ile ilgili tabakat kitapları rivayetlerin sağlamlığının tesbitinde ve ravilerin tam isimlerinin tesbitinde şarihlerin en önemli kaynakları arasındadır. Ayrıca muhaddislerin hadisleri anlama ve yorumlamaya müteallık açıklamalarının bulunduğu özel nitelikli muhtelifu'l-hadîs ve nâsîh – mensûh gibi konulardaki müstakil çalışmalar ile çeşitli hadis kitaplarının üzerine yazılan şerhler de metin ve muhtevâ tahlîlinde kullanılan başlıca kaynaklardır. Söz konusu eserlerin *el-Kevseru'l-cârî*'deki kullanım şeklinin belirlenmesi ayrıca hadislerin de rivayet kitaplarından mı yoksa diğer şerhlerden mi alındığının tesbit edilmesi, Gürânî'nin hadis ilimlerine dair kaynaklarının ortaya çıkarılmasını sağlayacaktır. Bu bağlamda çalışmamızda, *el-Kevseru'l-cârî*'nin kaynakları genel olarak *Fethu'l-bârî*, bazı konularda da *Umdetü'l-Kârî* ile karşılaştırılarak, Gürânî'nin kendine özgü kaynakları tesbit edilmeye çalışılacaktır.

### A. Hadis Kaynakları

*el-Kevseru'l-cârî*'de garîbu'l-hadîs, muhtelifu'l-hadis, nâsîh – mensûh ve hüküm çıkarma ile ilgili konular rivayet bütünlüğü çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Şerhte Buhârî hadislerine benzer rivayetler ve aynı konudaki farklı hadisler zikredildiği gibi zaman zaman metinlerdeki ziyâdelerin veya lafız farklılıklarının tesbiti için özellikle Buhârî metinleri kütüb-i tis'a'daki haberlerle karşılaştırılmış ve bu çerçevede çeşitli rivayet malzemesi kullanılmıştır. Yine hadislerde anlatılan olayların tarihi, yeri ve zamanının tesbiti veya sahâbîlerin biyografilerinin tanıtımında hadis musannefâtının farklı türlerindeki eserlerden bazı haberler nakledilmiştir. Bunların bir kısmının kaynağı açıklanmış, bir kısmında kaynak tasrih edilmemiştir.

Gürânî yukarıda mevzu-i bahs olan konularda *Fethu'l-bârî* kadar geniş olmasa da belli ölçüde hadis metinlerine yer vermiştir. Buhârî kütüphânesi olarak tavsîf edilen İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî* isimli şerhinden kısa bir süre sonra te'lif edilen *el-Kevseru'l-cârî*'deki hadislerin ve bunların kaynaklarının *Fethu'l-bârî* ile karşılaştırılması, Gürânî'nin kendine özgü kaynaklarının tesbiti açısından önem arz etmektedir. Ancak iki şerhteki benzerlik ve farklılıkların tesbiti, vakit açısından bu çalışmanın boyutlarını aşmaktadır. Burada

158 • MOLLA GÜRÂNÎ'NİN *el-KEVSERU'L-CÂRÎ* ADLI ŞERHİNDE HADİS İLİMLERİNE DAİR KAYNAKLARI

*Edeb, İsti'zân ve Rikâk* bölümlerinin şerhinde Gürânî'nin zikrettiği 186 hadisin *Fethu'l-bârî* ile karşılaştırılmasına yönelik bir araştırma yapılmıştır.

*el-Kevseru'l-cârî*'nin *Edeb, İsti'zân ve Rikâk* bölümlerindeki araştırma da, öncelikle Gürânî'nin hadisler için kaynak göstermedeki metodu incelenmiştir. Buna göre, mezkûr bölümlerdeki 186 haberden 90'ında herhangi bir kaynağa atıf yapılmadığı, 96 yerde çeşitli eserlerin kaynak gösterildiği tesbit edilmiştir. Özellikle haberlerin yarıya yakınında kaynak zikredilmeden doğrudan rivayet metinlerine yer verilmesi, bu metinlerin aslî kaynaklar yerine diğer şerhlerden alındığının açık göstergesidir.

*Edeb, İsti'zân ve Rikâk* bölümlerinde kaynağına işaret edilen 96 haberden 42'sinde Buhârî, Müslim ve İbnü'l-Esîr (606/1210)'in *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs* adlı eserine, 54 yerde de aşağıdaki tabloda zikredilen kitaplara atıf yapılmıştır. Burada öncelikle Buhârî, Müslim ve *Nihâye* ile diğer eserlerin arasını ayıran bir taksim, sonra da bu üç eserin dışındaki kitap isimlerinin *Fethu'l-Bârî* ile benzerliklerini gösteren bir tablo takdim edilecektir.

**Tablo 1.** *Edeb, İsti'zân ve Rikâk* bölümlerindeki 96 haberin kaynaklarına göre dağılımı;

Kaynaklar	Buhârî	Müslim	Nihâye	Diğer Eserler
Rivayet Sayısı	24	12	6	54

Buhârî, Müslim ve *Nihâye*'nin kaynak gösterildiği yerlerle ilgili *el-Kevseru'l-Cârî – Fethu'l-Bârî* karşılaştırmasında bunların bir kısmının İbn Hacer ile aynı konularda yer aldığı, bir kısmının da *Fethu'l-bârî*'de zikredilmeyen rivayetler olduğu tesbit edilmiştir. Buhârî, Müslim ve *Nihâye*'nin kaynak gösterildiği yerlerin *Fethu'l-bârî*'den farklı olması, şerhin kaynaklarının zenginliği açısından ehemmiyet arz etmemektedir. Zira bu üç eser bağlamında ortaya konulacak farklılıklar, *el-Kevseru'l-Cârî*'nin kaynaklarının çeşitliliği açısından bir fikir yürütülmesi için yeterli değildir. Bundan dolayı, *el-Kevseru'l-cârî*'nin özellikle mezkûr üç eser dışındaki rivayet kaynakları, konular arasındaki uyum da dikkate alınarak, *Fethu'l-bârî* ile karşılaştırılmıştır. Bunun sonuçları aşağıdaki tabloya yansıtılmıştır;

**Tablo 2.** *Edeb, İsti'zân ve Rikâk* bölümünde *Buhârî, Müslim ve Nihâye* dışında kaynağına işaret edilen 54 yerdeki kitap isimlerinin *Fethu'l-bârî* ile karşılaştırması;

Kaynaklar	el-Kevseru'l-Cârî	Fethu'l-Bârî	Farklılıklar
Ebû Dâvud	6	6	--
Timizî	9	8	1 (hatalı)
Nesâî	2	1	1 (hatalı)
İbn Mâce	2	2	--
Mâlik İbn Enes	4	--	4
Ahmed İbn Hanbel	10	10	--
Buhârî, <i>el-Edebü'l-Müfred</i>	2	2	--
Buhârî, <i>et-Târihu'l-kebîr</i>	1	1	--
İbn Ebi'd-Dünyâ (281/894)	1	1	--
Bezzâr	2	2	--
Taberî (310/923)	3	3	--
İbn Hıbbân	1	1	--
Taberânî	3	3	--
Hâkim	6	5	1 (hatalı)
Beyhakî	1	1	--
Begavî, <i>Şerhu's-Sünne</i>	1	---	1

*el-Kevseru'l-Cârî*'de Buhârî, Müslim ve *Nihâye* dışında klasik hadis eserlerinin kaynak gösterildiği 54 yerden 45'indeki kitap isimlerinin *Fethu'l-bârî* ile aynı olduğu ve farklı bir kaynağa işaret edilmediği tesbit edilmiştir. 54 yerden 45'inin İbn Hacer'in kaynakları ile aynı olması, yüzdelik olarak % 83.33 oranında *el-Kevseru'l-cârî*'deki rivayet kaynaklarının *Fethu'l-bârî* ile benzer olması anlamını taşımaktadır.

Öte yandan Gürânî'nin İbn Hacer'den farklı kaynaklara atıf yaptığı sekiz yerde; Tirmizî ve Nesâî ile Hâkim'in *Müstedrek* ve Begavî (516/1122)'nin *Şerhu's-sünne* adlı eserini birer defa ve İmam Mâlik'in *Muvatta'*ını da dört

defa kaynak göstermesi, onun klasik hadis eserlerini geniş bir çerçevede kullanamadığı şeklinde yorumlanabilir. Yine mezkûr bölümlerdeki rivayet kaynaklarında İbn Hacer'in zikrettiği kitap isimlerine ek olarak yalnızca *Muvatta'* ve *Begavî*'nin *Şerhu's-sünne*'sinin zikredilmesi, Gürânî'nin kaynaklar açısından bir yenilik ortaya koyamadığını söylememize imkân vermektedir.

Ayrıca *Edeb*, *İsti'zân* ve *Rikâk* bölümlerindeki kütüb-ü tis'a dışındaki rivayetler üzerine farklı bir araştırma daha yapılmıştır. Bu çalışmada 96 haberden kütüb-ü tis'a dışındaki 27 rivayetin *Fethu'l-bârî* ve *Umdetü'l-kârî* ile benzerlikleri tesbit edilmeye çalışılmıştır. 27 haberden; 18'i *Fethu'l-bârî*, 4'ü *Nihâye*, 2'si de *Umdetü'l-kârî*'de yer almaktadır. Tam olarak nereden nakledildiği tesbit edilemeyen üç rivayet vardır ki, bunlar zayıftır.

**Tablo 3.** *Edeb*, *İsti'zân* ve *Rikâk* bölümlerinde kütüb-ü tis'a dışındaki 27 rivayetin *Fethu'l-bârî*, *Umdetü'l-kârî* ve *Nihâye*'ye göre dağılımı;

Kütüb-ü tis'a dışındaki haberlerin bulunduğu eserler	<i>Fethu'l-bârî</i>	<i>Umdetü'l-kârî</i>	<i>Nihâye</i>	Tesbit edilemeyen
Kaynağı belirtilen 15 Haber	11	1	3	---
Kaynağı belirtilmeyen 12 Haber	7	1	1	3
TOPLAM: 27	18	2	4	3

Tablo'da görüldüğü gibi, 27 haberden 15'inde kaynağa işaret edilmiş, 12'sinde kaynak zikredilmemiştir. Kaynağına işaret edilen 15 yerdeki haberlerden 3'ünde *Nihâye* kaynak gösterilmiştir. Bu bizim araştırma konumuzun dışındadır. Geriye kalan 12 rivayetten; 11'i *Fethu'l-bârî*, 1'i de *Umdetü'l-kârî*'de benzer kaynaklarla beraber zikredilmiştir. Özellikle 12 rivayetten 11'inin Gürânî'nin verdiği kaynaklarla beraber aynı konularda *Fethu'l-bârî*'de bulunması oldukça yüksek bir orandır.

*el-Kevseru'l-cârî*'nin kaynaklarının *Fethu'l-bârî* ile yüksek oranda benzer olması ve birkaç yer müstesna farklı kitap isimlerine işaret edilmemesi, *el-Kevseru'l-cârî*'deki rivayet ilimlerine dair kaynak çeşitliliğinin Gürânî'nin kendisine özgü bir zenginlik olmadığını gösteren önemli bir bulgudur. Konuyla ilgili ulaşılan veriler, her ne kadar üç bölümdeki bir karşılaştırmanın sonucu olsa da, araştırma sırasında şerhin çeşitli yerlerinde görülen benzerlikler, bu



oranın şerhin tamamına nisbetle çok fazla değişiklik göstermeyeceği yönünde bir fikir yürütülmesine imkan vermektedir. Rivayet kaynaklarıyla ilgili ortaya çıkan bu netice ile beraber, şerhin kaynaklarını ve bunların nasıl kullanıldığını daha yakından tanımak için Gürânî'nin kullandığı başlıca eserleri tanıtarak, müellifin bu eserlerden yararlanmadaki usûl ve yöntemini değerlendirmeye çalışacağız.

### 1. Kütüb-i tis'a

Yukarıda tabloda da görüldüğü gibi şerhte en fazla temel hadis kitapları arasında kütüb-i tis'aya atıf yapılmıştır. Kütüb-i tis'a içerisinde de en çok Buhârî ve Müslim kaynak gösterilmiştir. Gürânî, Buhârî veya Müslim'i kaynak gösterdiği yerlerde diğer hadis kitaplarına pek fazla işaret etmemiştir. Buhârî ve Müslim'den nakledilen haberlerin bir kısmı Gürânî'nin aslı kaynaktan aldığı haberler olup, diğer şerhlerde bulunmayan rivayetlerdir.

Gürânî'nin Müslim'in *Sahîh*'ini diğer hadis kitaplarına nisbetle daha fazla kullanmasında, onun daha önceden yazdığı *Gâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsirinde Zemahşerî (538/1144)'nin *el-Keşşâf* adlı tefsirinden yoğun bir şekilde nakil yapmasının etkili olduğu söylenebilir. (Yıldız: 151) Zira Zemahşerî, tefsirinde çoğunlukla Müslim'i kaynak göstermiş ve diğer hadis kitaplarına pek fazla işaret etmemiştir. (Özek 2002: 329) Dolayısıyla Gürânî'nin de tefsir çalışmasında Zemahşerî vasıtasıyla Müslim'in *Sahîh*'ine sık sık mürâcaat ettiği kesindir. Gürânî'nin *el-Kevseru'l-cârî*'de Müslim'in *Sahîh*'ini diğer hadis kitaplarına nazaran daha özgün bir şekilde kullanmasının, tefsirindeki birikiminin şerhe yansımaları olarak değerlendirilebilir.

*el-Kevseru'l-cârî*'de Müslim'in *Sahîh*'inden sonra en fazla Tirmizî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*, Ebû Dâvud, Nesâî ve İbn Mâce'nin Sünenleri ile Ahmed İbn Hanbel'in *Müsned*'i ve İmam Mâlik'in *Muvatta*'ı kaynak gösterilmiştir. Bu eserlere zaman zaman münferid atıflar yapıldığı gibi bazen de bir kaçına beraber işaret edilmiştir. Mesela, Buhârî'nin rivayet ettiği hadiste, bir kadının üç veya iki çocuğunun ölmesi durumunda çocukların kadını cehennem ateşinden koruyacağı anlatılmaktadır. (Buhârî: Cenâiz, 6) Gürânî, bu hadisin şerhinde bir çocuğun da annesini cehennem ateşinden koruyacağına dair bir haberin Tirmizî'de rivayet edildiği belirtmiştir. (Gürânî 2008: III, 288; krş. Tirmizî: Cenâiz, 65)

## 2. Diğer Hadis Kaynakları

Şerhte kaynak gösterilen hadis kitaplarının tamamının tanıtımı konuyu uzatacağından dolayı, burada kütüb-i tis'a dışındaki eserlerin isimlerini zikretmekle iktifâ edeceğiz. Bunlar; Abdurrezzâk (211/826)'ın *Musannef*, Saîd İbn Mansûr (227/842)'un *Sünen*, İbn Ebî Şeybe (235/849)'nin *Musannef*, Buhârî (256/870)'nin *el-Edebü'l-müfred* ve *et-Târîhu'l-kebîr*, Bezzâr (292/905)'in *el-Müsned*, Ebû Ya'lâ (307/919)'nin *Müsned*, İbn Huzeyme'nin (311/924) *Sahîh*, İbnü'l-Münzîr (318/930)'in *el-İşrâf (fî Mesâ'ili'l-Hilâf)*, İbn Hıbbân (354/965)'in *Sahîh*, Taberânî (360/971)'nin *Mu'cemleri*, İsmâîlî (371/982)'nin *Sahîh*, Hâkim en-Nîsâbü'rî (405/1014)'nin *el-Müstedrek*, Ebû Nu'aym (430/1038)'in *Hilyetü'l-Evliyâ* ve *Rıyâdatü'l-müteallim*, Beyhakî (458/1066)'nin *Sünen* ve *Delâil*, Kurtubî (671/1273)'nin *Tezkira* adlı eserleridir.<sup>3</sup>

Yukarıda da belirtildiği gibi, *el-Kevseru'l-cârî*'de zikredilen hadislerin çoğunluğu, kaynakları ile beraber *Fethu'l-bârî*'de bulunmaktadır. Kaynaklardaki bu benzerlik, onun bu rivayetleri *Fethu'l-bârî*'den aldığına dâir kanaatimizi pekiştirmektedir.

### B. Garîbu'l-Hadise Dâir Eserler

*el-Kevseru'l-Cârî*'nin muhtevâsı içerisinde en fazla üzerinde durulan konu; kelimelerin lugat ve ıstılah manaları, sözcük yapısı ve anlam kaymaları diğer bir ifade ile garîbu'l-hadis ile ilgili açıklamalardır. Konu ile ilgili İbnü'l-Esîr'in *Nihâye* ve Cevherî'nin *Sihâh* adlı eserleri çokça kullanılmış, zaman zaman ilk dönem garîbu'l-hadis âlimlerinin görüşlerine de yer verilmiştir.

### 1. Ebû Ubeyd Kâsım İbn Sellâm (224/838), *Kitâbu Garîbi'l-Hadis ve'l-Âsâr*

Ebû Ubeyd, ilk garîbu'l-hadis müelliflerindedir. Gürânî, zaman zaman Ebû Ubeyd'in görüşlerine atıfta bulunmuştur. Ebû Ubeyd'in açıklamalarının *Nihâye* veya *Fethu'l-bârî* ve *Umdetu'l-kârî* gibi şerhlerden alınmış olma ihtimali yüksektir. Zira Ebû Ubeyd'e yapılan atıfların mezkûr kaynaklarla karşı-

3 Bkz. Gürânî 2008: I, 162, 328, 357, 376, 401, 423; II, 83, 141, 146, 187, 263, 314, 401; III, 145, 225, 325, 329, 334, 338, 367, 411; III, 313, 479; IV, 318, 326, 346, 408. Yukarıdaki müellifler ve eserlerinden başka; İbn Hazm (456/1064), Begavî (516/1122), İbnü'l-Cevzî (597/1201) ve Zehebî (748/1348) gibi müelliflere de eserlerinin ismi belirtilmeden atıf yapılmıştır. Bkz. Gürânî 2008: I, 401; II, 416; III, 325; III, 326, 341, 282; IV, 405.

laştırılmasında, benzerliklerin oldukça fazla olduğu tespit edilmiştir. (Gürânî 2008: II, 119; krş. İbn Hacer 1988: I, 636)<sup>4</sup>

## 2. Cevherî, İsmail İbn Hammad (400/1009'dan önce), *Tâcu'l-Luga* veya *es-Sihâh*.

*el-Kevseru'l-cârî*'de hadislerdeki kelime manalarının açıklamasında en sık kullanılan kaynak, Cevherî'nin *Sihah* adlı eseridir.<sup>5</sup> Şerhte özellikle kelimelerin lugat manasının ve köklerinin izahında Cevherî'nin açıklamaları zikredilmiştir. Ayrıca Halîl (175/791) ve Sîbeveyh (180/796) gibi mütekaddim lugat alimlerinin görüşleri *Sihâh*'dan nakledilmiştir. (Gürânî, 2008: II, 55, 119) Yine şiiirlerde zaman zaman Cevherî'ye atıfta bulunan Gürânî, bunların bir kısmını kaynağa işaret etmeden *Sihâh*'tan nakletmiştir. (Gürânî, 2008: I, 185)

Cevherî'nin *Sihâh*'ı kabile ve yer isimlerinin izahında en fazla tercih edilen kaynaklar arasında sayılabilir. Mesela *Ezd*, *Iclî*, *Selûl* gibi kabile isimlerinin açıklamasında Cevherî kaynak gösterilmiştir. (Gürânî 2008: II, 311, IV, 363, 377, V, 248) Ayrıca Tebûk isminin izahında konuyla ilgili bir haber *Sihâh*'tan nakledilmiştir. Gürânî, 2008: III, 478; krş. Cevherî 2008: «بوك» mad.)

## 3. İbn Sîde, Ebû'l-Hasan Ali İbn İsmail el-Endülûsî (458/1066), *el-Muhkem ve'l-Muhûtü'l-A'zam*.

İbn Sîde; lugat, edebiyat ve dil âlimi olup, *el-Muhkem* adlı lugat kitabının müellifidir. (Tüccar 1999: XX, 318) Şerhte *Sâhibu'l-Muhkem* şeklinde kaynak gösterilmiştir. Gürânî'nin İbn Sîde'nin görüşlerini naklettiği yerlerin birçoğu İbn Hacer ve Aynî ile benzeşmektedir.<sup>6</sup> Dolayısıyla İbn Sîde'ye nisbet edilen açıklamaların, müellifin kitabından alınmadığı ve Buhârî şerhlerinden nakledildiği söylenebilir.

4 Konuyla ilgili farklı örnekler için bkz. Gürânî 2008: IV, 41; krş. İbnü'l-Esîr 2006: «عقر» mad.; Aynî 1972: VIII, 32; Gürânî 2008: IV, 357; İbnü'l-Esîr 2006: «نوا» mad.

5 Şerhte Cevherî'ye yapılan atıflar için bkz. Gürânî 2008: II, 46, 62, 76, 91, 166; IV, 25, 393, 420.

6 Konuyla ilgili benzerlikler için bkz. Gürânî 2008: II, 115; krş. İbn Hacer 1988: I, 633; Aynî 1972: IV, 3; Gürânî 2008: II, 321; krş. Aynî 1972: IV, 378; Gürânî 2008: II, 348; krş. İbn Hacer 1988: II, 237; Aynî 1972: IV, 435; Gürânî 2008: II, 352; krş. İbn Hacer 1988: II, 242; Aynî 1972: IV, 440.

**4. Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmud İbn Ömer İbn Muhammed İbn Ömer (538/1144), *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*. (Kettânî 1994: 333)**

Şerhte kelime izahlarında Zemahşerî'nin garîbu'l hadis alanındaki *el-Fâik* isimli eserine atf yapılmış, bazen de *Keşşâf* isimli tefsiri kaynak gösterilmiştir. Zemahşerî'ye atıflarda onun eserleri ve ismi belirtilmiş, nadiren Cârullah lakabı ile zikredilmiştir. (Gürânî, 2008: I, 37, 394, IV, 11)

*Gayetü'l-emânî* isimli tefsirinde Zemahşerî'nin tefsirinden faydalanan Gürânî, şerhinde de *Keşşâf* dan nakiller yapmaktadır.<sup>7</sup> Ayrıca *Fâik* ile ilgili atıfların birinde, “*el-Fâik*'te gördüm” şeklinde açıklama yapmıştır. (Gürânî, 2008: IV, 109) Zemahşerî'nin garîbu'l-hadis konusundaki açıklamalarını tasvib ederek nakleden Gürânî, bazen onun görüşlerinin hatalı olduğunu dile getirerek tenkid de etmiştir. (Gürânî, *Kevser*, III, 241; V, 242)

**5. İbn Kurkûl, Ebû İshâk İbrahim İbn Yusuf İbn İbrahim el-Vehrânî el-Hamzî (569/1174), *el-Metâli'u'l-Envâr 'alâ Sıhâhi'l-Âsâr*.**

İbn Kurkûl'un *el-Metâli'* isimli eseri; Buhârî, Müslim ve *Muvatta'*daki bazı kapalı ifadelerin ve garîb kelimelerin izahı ile ilgili garîbu'l-hadis alanında bir çalışmadır. (Aşıkutlu 1999: 145)<sup>8</sup> Kelime manalarının izahı, sarf, imlâ ve anlam kaymaları ile ilgili açıklamalarda İbn Kurkûl'un eserine *Sâhibu'l-metâli'* şeklinde atf yapılmıştır. *Metâli'* den nakledilen açıklamalarda özellikle *Umdetu'l-kârî* ile bire bir benzerlikler oldukça fazladır.<sup>9</sup>

7 Bazı yerlerde “*Sâhibü'l-Keşşâf*” şeklinde Zemahşerî'nin tefsirine atf yapılmıştır. Bkz. Gürânî 2008: III, 309, 365, 367; IV,44, 460.

8 Kâtib Çelebi, eserin Kâdî İyâd'ın *Meşâriku'l-Envâr*'ı tarzında kaleme alındığını hatta bazı bilgilerin ilavesi ve tashihi ile beraber *Meşârik*'ın ihtisârı mahiyetinde olduğunu belirtmektedir. Kâtib Çelebi 1941: II, 1715.

9 Benzerlikler için bkz. Gürânî 2008: I, 131; krş. Aynî 1972: I, 349. Gürânî 2008: I, 273; krş. Aynî 1972: II, 200; Gürânî 2008: I, 422; Aynî 1972: III, 104; Gürânî 2008: II, 200; Nevevî 1992: I, 182; Gürânî 2008: II, 11; Aynî 1972: III, 242; Gürânî 2008: IV, 290; Aynî 1972: IX, 109; Ayrıca hadislerin i'rabı ve rivayet farklılıkları ile ilgili açıklamalarda bazen *Metâli'*i kaynak göstermiştir. Bkz. Gürânî 2008: I, 102; krş. Aynî 1972: I, 273; Gürânî 2008: IV, 394; krş. Aynî 1972: IX, 305; Gürânî 2008: XI, 25; krş. Aynî 1972: XX, 81.

**6. İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seâdât Mecdüddin İbn Mübarek İbn Esîrüddin eş-Şeybânî el-Cezerî (606/1210), en-Nihâye fî Ğârîbi'l-Hadîsi ve'l-Eser<sup>10</sup>**

Şerhte kelime açıklamalarında en çok kullanılan kaynak İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye fî Ğârîbi'l-Hadîs* adlı eseridir. Gürânî özellikle nadir kullanılan veya anlam kaymasına uğrayan yahut Rasûlullah Sallallâhu aleyhi ve sellem'in lugattan farklı anlamlarda kullandığı sözcükleri bazen İbnü'l-Esîr'e atıfla, bazen kaynak zikretmeksizin *Nihâye*'den nakletmektedir.<sup>11</sup> Lugat mananın izahında *Sihâh*'ı tercih eden müellif, bunun dışındaki açıklamaların tamamına yakınında *Nihâye*'den nakil yapmaktadır.

Gürânî, kelime izahında sık sık başvurduğu *Nihâye*'den çok miktarda hadis de nakletmektedir. Mesela, bir hadisteki “ما باليت” “*önem vermem, al-dırmam*” kelimesinin manası ile ilgili *Nihâye*'den naklen «هؤلاء للجنة ولا أبالي، وهؤلاء للنار ولا أبالي» «*hadisi zikredilmiştir. (Gürânî 2008: II, 188)*<sup>12</sup> Bu hadis, Ahmed İbn Hanbel'in *Müsned* (IV, 186), İbn Hıbbân'ın *Sahîh* (II, 50) ve Hâkim'in *Müstedrek* (I, 31)'inde bulunmasına rağmen, bu eserler kaynak gösterilmemiştir.<sup>13</sup>

Kelime izahında zikredilen haberlerin bir kısmında kaynağa işaret edilmemiştir. Konuyla ilgili araştırmalarda bu haberlerin birçoğu *Nihâye*'de tespit edilmiştir. Mesela, Buhârî'de Ebû Humeyd'den muallak olarak rivayet edilen “*Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem rüku'etti, sonra sırtını (dümdüz) eğdi*” (Buhârî: Ezân, 120) haberindeki “*هصر*” kelimesinin “*eğilmek*” manasında olduğu açıklandıktan sonra, bu manayı teyid etmek için “*أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مع أبي طالب تحت شجرة ف تحصرت أغصان الشجرة عليه*» “*Rasûlullah Sallalâhu aleyhi ve sellem Ebû Tâlib ile beraber bir ağacın altında iken, ağacın dalları O'na eğildi*” hadisi zikredilmiştir. (Gürânî 2008: II,

10 İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye fî Ğârîbi'l-hadîs* adlı eseri Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmud Muhammed et-Tanâhî tarafından Mısır'da 1963 yılında yayımlanmıştır. Eserin bundan başka neşirleri de yapılmıştır. Bkz. Kettânî 1994: 333.

11 Bkz. Gürânî 2008: III, 311; IV, 17, 22, 25, 27, 36, 364; 417; 422; 425; 440; 442; 446.

12 Bkz. İbnü'l-Esîr 2006: «بلي». Ayrıca Gürânî'nin *Nihâye*'den naklettiği rivayetler için bkz. Gürânî 2008: II, 180, 446; IV, 254, 355, 361, 399, 408.

13 Yine «*قرا*» kelimesi ile ilgili bir hadis Tirmizî'de bulunmasına rağmen İbnü'l-Esîr kaynak gösterilmiştir. Bkz. Gürânî 2008: II, 60; İbnü'l-Esîr 2006: «*قرا*». Hadis için bkz. Tirmizî: Sıfatü'l-kıyâme, 32.

416)<sup>14</sup> *Nihâye*'de bulunan bu rivayet, diğer şerhlerde zikredilmemiştir. Dolayısıyla *el-Kevseru'l-cârî*'de kelime izahıyla bağlantılı olarak zikredilen rivayetlerin çoğunluğunun *Nihâye*'den alındığını söylemek mümkündür.

## 7. Lugat İle İlgili Diğer Kaynaklar

Şerhte garîbu'l-hadîs konusunda genel olarak yukarıdaki kaynaklardan faydalanılmıştır. Bazen bunların dışında mütekaddim ve müteahhir başka âlimlerin görüşleri de zikredilmiştir. Bunların en önemlileri; İbrahim el-Harbî (285/899), İbn Düreyd (321/933), Ezherî (370/980), Mutarrizî (610/1213), Ca'berî (732/1332), Seyyid Şerif Cürçânî (816/1413) ve Fîrûzâbâdî (817/1415)'dir.<sup>15</sup>

*el-Keveru'l-cârî*'de hadislerdeki bölge, şehir ve kasaba gibi yerleşim yerleri ve nisbetlerin izahında Cevherî'nin *Sihâh*'ı başta olmak üzere, İbnü'l-Esîr'in *Nihâye*'sinden faydalanılmıştır. Nisbetlerin açıklanmasında aslî kaynak durumundaki ensâb ve rical ile ilgili kitaplara çok fazla müracaat edilmiştir. Nadir olarak isimlerin yazılış ve okunuşunda farklı kaynaklara atf yapılmıştır. Ancak bunların da aslî kaynaklardan alınması hususunda bazı tereddütler bulunmaktadır. Mesela, Tebûk gazvesi ile ilgili bir hadiste vârid olan Vâdî'l-kurâ isimli yerin izahında Sem'ânî'den (562/1166) naklen şunlar zikredilmiştir: "akabinde Şam bölgesinin bulunduğu Hicâz topraklarındaki eski bir şehirdir. Medine'ye bağlı ziraat bölgesidir" (Gürânî 2008: III, 478) Aynî bu açıklamanın birinci kısmını Sem'ânî'den, ikinci kısmını da İbn Kurkûl'dan nakletmiştir. (Aynî 1972: VII, 323) Gürânî, Aynî'nin iki farklı kaynaktan naklettiği açıklamayı cem' ederek Sem'ânî'ye nisbet etmiştir. Fakat konuyla ilgili yapılan araştırmada İbn Kurkûl'un açıklamasının Sem'ânî'de mevcut olmadığı tesbit edilmiştir. (Sem'ânî 1998: V, 460) Dolayısıyla, Gürânî'nin söz konusu bilgileri aslî kaynaklardan almadığını ve şerhlerden naklettiğini söyleyebiliriz.

Diğer taraftan bazı nisbet, kabile ve yer isimlerinin izahında kaynak zikredilmemiştir. Mesela, *ed-Devsî*, *Destevâî*, *Tufâvî* gibi nisbetler ile *Semûd* ve *Kaynukâ*' gibi isimler ile ilgili açıklamalarda kaynağa işaret edilmemiş-

14 İbnü'l-Esîr 2006: «هصر». Ayrıca bkz. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ* I, 126 (406). Konuyla ilgili bir başka örnek için bkz. Gürânî 2008: II, 416; krş. İbnü'l-Esîr 2006: «فطرة».

15 Yukarıda ismi geçen âlimlere atflar için bkz. Gürânî 2008: I, 107, 191, 295; III, 369; IV, 266, 286, 358, 423, 458. Ayrıca Gürânî 2008: IV, 496; İbn Hacer 1988: IV, 516.

tir. (Gürânî, 2008: IV, 363, 372, 407, 410) Bu bilgilerin İbnü'l-Esîr veya Cevherî'nin eserlerinden yahut diğer şerhlerden alınmış olma ihtimali yüksektir. Mesela Gürânî, *Devs*'in izahında Yemen Araplarından Ezd'den bir kabilenin ismi olduğunu söylemiştir. Bu şekildeki bir açıklama Gürânî'nin sık sık kullandığı *Sihâh*'da bulunmaktadır. (Gürânî 2008: V, 486; Cevherî 2008: «دوس»)

### C. Hadis Usûlüne Dâir Eserler

Hadis usûlü konuları, genelde şerhlerin mukaddime bölümünde geniş bir şekilde ele alınmaktadır. *el-Kevseru'l-cârî*'nin mukaddimesinde Rasûlullah (s.a.)'ın nesebi ve hadis ilminin konusu hakkında bir takım bilgiler verilmiş, diğer taraftan hadis usûlü konularıyla ilgili şerhin içerisinde yeri geldikçe açıklama yapılmıştır. Mezkur konuların izahında birkaç kaynaktan faydalanılmıştır.

#### 1. İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman İbn Abdirrahman eş-Şehrezûrî (643/1245), *Ulûmü'l-Hadîs (Mukaddimetü İbni's-Salâh)*.<sup>16</sup>

Şerhte ta'lik'in tarifi, muallak haberlerin sıhhat durumu ve hadis usûlüne dair çeşitli konuların izahında İbnu's-Salâh'ın görüşleri zikredilmektedir.<sup>17</sup>

#### 2. İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâleddin Osman İbn Ömer İbn Ebî Bekr İbn Yunus (646/1249), *el-Muhtasar*.<sup>18</sup>

İbnü'l-Hâcib'den sünnetin tanımını, haber-i vâhid, nâsîh - mensûh gibi konularda bir takım açıklamalar nakledilmiştir. (Gürânî, 2008: I, 86, II, 363)

#### 3. Zeynüddin el-İrâkî, Abdurrahim İbn el-Hüseyn İbn Abdirrahman (806/1404), *et-Takyîd ve'l-İdâh li-mâ Utlika ve Uğlika min Mukaddimeti İbni's-Salâh*.

Şerhte İrâkî'nin görüşleri özellikle muallak, mutâbi' ve mu'an'an rivayetlerdeki Buhârî'ye has özel tabirlerin izahında zikredilmiştir. (Gürânî, 2008: I, 44, 47, 63, 145; II, 79, 133, 153; III, 261)

16 İbnu's-Salâh'ın *Mukaddime*'si, Abdülhay el-Leknevî, Şeyh Mahmud es-Semkârî, Nureddin İtr ve başkalarının tahkikiyle beraber birçok defa yayımlanmıştır. Kettânî 1994: 430.

17 Bkz. Gürânî 2008: I, 44, 47, 145, 148, 153, 177, 442; III, 261.

18 Bkz. Özel 1990: 179.



#### D. Ricâle Dâir Eserler

*el-Kevseru'l-cârî*'de hadislerdeki şahıslar ve Buhârî ricâlinin; isim, nisbet, künye ve biyografileri hakkında bilgi verilmiştir. Şerhte ricâle dair kaynaklar sahâbe biyografisi ve Buhârî ricâli olmak üzere iki türdedir. Sahâbilerin hayatıyla ilgili kaynaklar;

#### 1. İbn Abdilberr en-Nemerî (463/1071), *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*

*el-Kevseru'l-Cârî*'de sahâbîlerin biyografilerinin izahında genellikle İbn Abdilber'in *el-İstîâb* adlı eserinden faydalanılmıştır. Mesela, Ebû Cemîle, Sa'd İbn Havle ve İbn Ebî Leylâ bunlardan bazılarıdır. (Gürânî 2008: III, 319; V, 279; VI, 102)

Ayrıca sahâbî olması tartışmalı şahısların kimlik tesbitinde de İbn Abdilber'in görüşleri esas alınmıştır. Meselâ, Mâlik İbn Evs, Abdullah İbn Mâlik İbn Buhayna ve Abdullah İbn Yezîd el-Hatmî<sup>19</sup>'nin sahâbî olması ve Kesîr İbn Abbas ile Es'ad İbn Sehl'in sahâbî olmadığı konusunda İbn Abdilberr'in görüşleri zikredilmiştir. (Gürânî, 2008: II, 221, 311, 334; III, 122; 140; IV, 418) Hatta İbn Abdilber'in kanaatlerine dayanılarak zaman zaman Kirmânî, İbn Hacer ve diğer Buhârî şârihleri tenkid edilmiştir.<sup>20</sup> Gürânî çok fazla olmamakla beraber nadiren İbn Abdilber'den farklı kanaatler dile getirmiştir.<sup>21</sup>

Gürânî, sahâbî biyografisinde kaynak olarak kullandığı *İstîâb*'dan aynı zamanda bir takım haberler de nakletmektedir. Ancak müellif bu haberlerin rivayet kaynaklarına işaret etmemektedir. Mesela, Haris İbn Hişâm'ın biyografisinde «إن الحارث كسري وكان أبوه كسري وددت أن لو أسلم» hadisi zikredilmiş ve yalnızca İbn Abdilber kaynak gösterilmiştir. (Gürânî 2008: I, 35; İbn Abdilber, 2010: I,

19 Gürânî bir yerde Zehebî ve İbn Abdilberr'den nakille Abdullah İbn Yezîd el-Hatmî'nin sahâbî olduğunu söylemekte bir başka yerde Abdullah İbn Yezîd'in durumunun tartışmalı olduğunu dile getirdikten sonra İbn Abdilberr'in onu *İstîâb*'da zikretmediğini belirtmektedir. Bkz. Gürânî 2008: II, 334-334; III, 122. İbn Abdilberr'e yapılan bu iki farklı atıftan ikincisi hatalıdır. İbn Abdilber, *İstîâb*'da Abdullah İbn Yezîd ile ilgili müstakil bir başlık açmıştır. Bkz. İbn Abdilber 2010: III, 123-124.

20 Tenkidler için bkz. Gürânî 2008: II, 68, 109, 201, 315, 333, 355, 367; 390; III, 311.

21 Bkz. Gürânî 2008: III, 140; VI, 26. Ayrıca bazı târihî olay ve şahsiyetlerin niteliklerinin izahında da *İstîâb*'dan faydalanılmıştır. Bkz. Gürânî 2008: II, 105, 110; III, 66, 233, 311, 367; VI, 53.



366)<sup>22</sup> Ayrıca kaynak zikredilmeden sahâbîlerle ilgili nakledilen haberlerin bir kısmını *İstiâb*'da bulmanın mümkün olduğunu söyleyebiliriz.<sup>23</sup>

## 2. Zehebî, Şemsüddin Muhammed İbn Osman ( 748/1374)

Şerhte ricâl konusunda zaman zaman Zehebî'nin görüşleri nakledilmiştir. Zehebî'ye atıflarda kitap ismi zikredilmemiştir. Özellikle ravilerin rivayetleri ile ilgili açıklamalarda Zehebî'nin *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû rivâyetün fi'l-Kütübî's-sitte* adlı eseri kullanılmıştır. Gürânî'nin Zehebî'ye atıflarının birçoğu *Fethu'l-bârî* ve *Umdetu'l-kârî*'de bulunmamaktadır.<sup>24</sup> Dolayısıyla *Kâşif*'in müellifin kendisine ait kaynakları arasında sayılması mümkündür.

Şerhte yukarıdaki iki kaynaktan başka sahâbî biyografisinde ve siyer ile ilgili hususlarda; İbn İshâk (151/768)'in *Siyer*, İbn Hişâm (218/833)'in *Siyer*, Ezrakî (250/864)'nin *Târihu Mekke*, Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebîr*, İbn Kudâme (620/1223)'nin *Ensâbu Kureys* adlı eserleri kaynak gösterilmiştir. Bazen de eserleri zikredilmeden doğrudan müelliflerin ismine atıf yapılmıştır. Bunlar; İbn Sa'd (230/845); İbn Adî (365/976), İbn Asâkir (571/1176), Süheylî Abdurrahmân İbn Abdillâh (581/1185) ve Dimyâtî (705/1306) gibi müelliflerdir.<sup>25</sup>

*el-Kevseru'l-Cârî*'de Buhârî'nin şeyhlerinin kimlik tesbiti ile ilgili hususlarda özel nitelikli bazı ricâl kitapları kullanılmıştır. Bunların en önemlileri;

## 3. Ebû Nuaym Ahmed İbn Abdillâh İbn İshâk el-İsfehânî (430/1038), *el-Müsnedü'l-Mustahrec 'alâ Sahîhi Müslim ile Ma'rifetü's-Sahâbe*. (Türer 1994: 202, 203)

Şerhte bazen Buhârî'nin şeyhlerinin tam isminin tesbitinde Ebû Nuaym'ın *Mustahrec*'i kaynak gösterilmiştir. Bu atıflarda *Fethu'l-bârî* ve *Umdetü'l-kârî* ile benzerlikler bulunmaktadır. (Gürânî 2008: IV, 311, 461; VI, 106)

22 Konuyla ilgili misaller için bkz. Gürânî 2008: II, 192; III, 315; VI, 53, 55; XI, 29.

23 Bkz. Gürânî 2008: I, 60; krş. İbn Abdilber 2010: IV, 333; Gürânî 2008: I, 281; krş. İbn Abdilber 2010: IV, 356; Gürânî 2008: III, 283; krş. İbn Abdilber 2010: III, 165-166.

24 Gürânî 2008: I, 35; krş. Zehebî 1992: I, 305; Gürânî 2008: I, 304; krş. Zehebî 1992: I, 523; Gürânî 2008: II, 333; krş. Zehebî 1992: I, 607; Gürânî 2008: III, 261; krş. Zehebî 1992: II, 336; Gürânî 2008: IV, 451; Zehebî 1992: I, 343.

25 Bkz. Gürânî 2008: I, 228, 375; II, 45, 109, 208, 311, 284; III, 245, 311; 309; VI, 47, 52, 53; VIII, 194.

Ayrıca sahâbîler ile ilgili açıklamalarda da Ebû Nuaym'ın görüşleri zikredilmiştir. Bunların bazıları başka kaynaklar vasıtasıyla nakledilmektedir. Mesela Süveybe'nin sahâbî olması meselesindeki ihtilafın çözümünde Gürânî, Ebû Nuaym'ın İbn Mende'den naklettiği bir açıklamayı Ebû Nuaym'ın görüşü olarak zikretmiştir. (Gürânî 2008: V, 259)<sup>26</sup>

#### 4. Ebû Ali, Hüseyin İbn Muhammed İbn Ahmed el-Gassânî (498/1105), *Takyîdü'l-Mühmel ve Temyzü'l-Müşkil*.

Gürânî, Buhârî'nin şeyhlerinin kimlik bilgileri ile ilgili hususlarda Gassânî'nin görüşlerini esas almıştır. Şerhte Gassânî'nin kaynak gösterildiği yerlerin bir kısmında diğer şerhler ile benzerlikler bulunmaktadır.<sup>27</sup> Bunların bazıları diğer şerhlerde tesbit edilememiştir.<sup>28</sup>

#### 5. Ebû'l-Fadl el-Makdisî, İbnü'l-Kayserânî, Muhammed İbn Tâhir İbn Ali el-Makdisî eş-Şeybânî (507/1113), *el-Cem' beyne Kitâbey Ebî Nasr el-Kelâbâzî ve Ebî Bekr el-İsfehânî fî Ricâli Buhârî ve Müslim*<sup>29</sup>

Şerhte İbnü'l-Kayserânî'ye çoğunlukla Ebû'l-Fadl el-Makdisî şeklinde atıf yapılmış ve müellifin kitabına işaret edilmemiştir. Gürânî'nin Makdisî'nin görüşlerine yer verdiği hususlar genellikle Buhârî ricâli ve Buhârî'nin ismini zikretmediği şeyhlerinin kimlik bilgileriyle ilgilidir. (Gürânî, 2008: I, 300; II, 44; 62; III, 96, 104, 327; VI, 143) Ayrıca biyografi konusunda da bazen Makdisî'nin görüşlerine işaret edilmiştir. (Gürânî, *Kevser*, I, 34; IV, 469)

26 Gürânî, «قد اختلف في اسلامها» “*Süveybe'nin Müslüman olması hususunda ihtilaf edildi*” şeklindeki bir değerlendirmeyi, Ebû Nuaym'a nisbet etmiştir. Halbuki bu açıklama İbn Mende'ye ait olup, Ebû Nuaym ondan nakille kitabında zikretmiş, akabinde kendi görüşünü «ولا أعلم احدا أثبت إسلامها غير المتأخر» “*Süveybe'nin Müslüman olmasını müteahhir (İbn Mende)den başka isbat eden birini bilmiyorum*” diyerek tasrih etmiştir. (Ebû Nuaym 1998: VI, 3284; İbn Hacer 2010: VIII, 60) Dolayısıyla Gürânî, bir zuhul sonucu İbn Mende'nin görüşünü Ebû Nuaym'a nisbet etmiştir. Bu da muhtemelen Ebû Nuaym'ın açıklamasının başka kitaplardan nakledilmesinden kaynaklanmaktadır.

27 Gürânî 2008: IV, 310; krş. İbn Hacer 1988: IV, 255; Aynî 1972: IX, 156; Gürânî 2008: IV, 460; krş. Aynî 1972: IX, 423; Gürânî 2008: IV, 373; krş. Kirmânî: IX, 163; Gürânî 2008: VI, 106; krş. Aynî 1972: XII, 180.

28 Gürânî 2008: IV, 46; krş. Gassânî 2000: II, 552-553. Şerhte Gassânî'ye nisbet edilen açıklamalardan bir yerde Gassânî'nin *Takyîdü'l-Mühmel* adlı eserinde verdiği bilgiler ile çelişen ifadeler rastlanılmıştır. Bkz. Gürânî 2008: IV, 450; krş. Gassânî 2000: III, 1030-1031, 1045; Kelâbâzî 1987: I, 405, II, 681.

29 Makdisî'nin konuyla ilgili eserleri için bkz. Kandemir (2000): XXI, 110.

Râvilerle ilgili değerlendirmelerde yukarıdaki kaynakların yanı sıra zaman zaman ricâl konusunda mütehasıs İbnü's-Seken (353/964), İbn Men-de (395/1005), Kelâbâzî (398/1008), İbn Half (636/1239), Mizzî (742/1341) ve Zehebî (748/1348) gibi âlimlerin görüşlerine de yer verilmiştir. (Gürânî 2008: II, 43, 49, 164, 191, 290; III, 66, 282; VI, 144; XI, 13)

## E. Hadis Şerhleri

### 1. Ebû Süleyman el-Hattâbî (388/998), *A'lâmu's-Sünen fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*.<sup>30</sup>

Hattâbî'ye atflarda genellikle müellifin ismi zikredilmiştir. Kelime iza-hında ve zaman zaman muhtevâ tahlîlinde görüşlerine yer verilen Hattâbî'nin, özellikle bazı kelimelerde dile getirdiği tashif iddiaları Gürânî tarafından tenkid edilmiştir.<sup>31</sup>

### 2. İbn Battal, Ebû'l-Hasen Ali İbn Halef el-Mâlikî el-Mağribî (449/1057), *Şerhu'l-Câmi'i's-Sahîh li'l-Buhârî*.

İbn Battal'ın görüşleri bazen doğrudan ismine atfla, bazen de “İbn Battal'dan naklolundu” şeklinde bir başka kaynak vasıtasıyla zikredilmektedir. (Gürânî 2008: III, 403) İbn Battal'ın açıklamalarını kaynak olması açısından pek kullanmayan Gürânî, onun değerlendirmelerini genellikle tenkid ederek zikretmektedir. Özellikle bab – hadis münâsebeti konusu başta olmak üzere Şâfiî ve Mâlikî mezhepleri arasındaki ihtilâflı meselelerde, İbn Battal'ın görüşleri tenkid edilmektedir. (Gürânî 2008: I, 241, 426, 427, 432, 450)

### 3. Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ İbn Şeref (676/1277), *el-Minhâc fî Şerhi Sahîh-i Müslim İbn Haccâc*.

Gürânî, fikhî hükümlerin izahı başta olmak üzere ihtilâfu'l-hadis, nâsîh – mensûh ve rivayetlerin sıhhati ile ilgili değerlendirmelerde sık sık Nevevî'nin Müslim şerhine atıfta bulunmuş ve genellikle onun kanaatlerini esas almıştır. (Gürânî 2008: I, 291, 407, 441; III, 333; IV, 305, 344)

30 Eser iki cilt halinde Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir. Ayrıca Muhammed İbn Sa'd İbn Abdirrahman es-Suûdî tarafından hazırlanan bir doktora tezi dört cilt olarak Riyad'da basılmıştır. Salih Karacabey tarafından *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri* isimle bir doktora tezi hazırlanmış ve 2001 yılında Sır yayıncılık tarafından neşredilmiştir.

31 Bkz. Gürânî 2008: I, 180; II, 127; III, 125, 274, 348; VI, 62, 85, 329; IX, 428.

Fıkhî hükümlerde ve mezhebler arası tartışmalı hususlarda Nevevî'nin açıklamaları, Gürânî için büyük bir öneme sahiptir. Zira müellif, özellikle Şâfiî mezhebinin delillerinin izahında ve Hanefî mezhebine yöneltilen itirazlarda Nevevî'nin değerlendirmelerini dikkate almıştır. Mesela, ihramlının avlanan bir hayvanın etini yemesi konusunda Hanefî'ye karşı Nevevî'nin cevabını zikretmiştir. (Gürânî 2008: V, 212)<sup>32</sup> Ayrıca cenâze için ayağa kalkmanın mendûb olması ve visâl orucunun yasaklanmasındaki illet gibi fıkhî içerikli değerlendirmelerde Nevevî'nin görüşlerine yer vermiştir. (Gürânî 2008: III, 333, IV, 305)

#### **4. Şemseddin Muhammed İbn Yusuf İbn Ali el-Kirmânî (786/1384), *el-Kevâkibu'd-Derâî fi Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh li'l-Buhârî*.**

Kirmânî, *el-Kevseru'l-cârî*'de en fazla tenkid edilen Buhârî şârihidir. Neredeyse her hadiste kelime, gramer, muhtevâ tahlîli, muhtelifu'l-hadis ve nâsih – mensûh gibi çeşitli konularda Kirmânî'nin tenkid edildiğini görmek mümkündür.<sup>33</sup> Şerhin ana metninde Kirmânî'nin görüşleri “قال بعضهم” ifadeyle nakledilmiştir. Diğer taraftan şerh metninin içerisinde Kirmânî'nin ismi nadiren zikredilmiştir. (Gürânî 2008: I, 46.)

Olumlu manada Kirmânî'nin pek kaynak gösterilmediği *el-Kevseru'l-cârî*'deki bazı açıklamalar ile Kirmânî'nin şerhi arasında ciddi benzerlikler bulunmaktadır. Bu benzerlikler Gürânî'nin kaynak göstermeden zaman zaman Kirmânî'den nakil yaptığı düşüncesini akla getirmektedir. Mesela, bir yerde Kirmânî *İrhâk* kelimesinin izahında Kâdî İyâd'ın, bir başka yerde de Minâ kelimesi ile ilgili Nevevî'nin açıklamalarını nakletmiştir. Bu iki yerde Gürânî, Kirmânî'ye atıfta bulunmadan kaynaklarıyla beraber onun açıklamalarını zikretmiştir. (Gürânî 2008: I, 144, 176)

#### **5. İbn Hacer, Şihâbuddin Ebû'l-Fadl, Ahmed İbn Ali İbn Muhammed İbn Muhammed el-Askalânî el-Mısırî (852/1449), *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*.**

Şerhte en fazla görüşlerine başvuru ve çok fazla tenkid edilmeyen Buhârî şârihi İbn Hacer'dir. İbn Hacer'e atıflarda *şeyhimiz*, *şeyhimiz Ebû'l-*

32 Konuyla ilgili örnekler için bkz. Gürânî 2008: II, 227, 333, 341; III, 96; IV, 344.

33 Kirmânî'ye tenkidler için bkz. Gürânî 2008: I, 48, 83, 114, 178, 186, 442; II, 46, 55, 61, 113, 245, 419-420. III, 283, 432, 474; IV, 364; V, 39, 302, 507-508; VI, 214, 191, 437, IX, 384, 338-339.

*Fadl İbn Hacer* veya *Şeyhu'l-İslâm* gibi farklı formlar kullanılmıştır. (Gürânî 2008: I, 34, III, 315, 320, V, 269)

Gürânî, kelime izahı, muhtevâ tahlîlî, Buhârî ricâlî ve hadis rivayeti başta olmak üzere birçok hususta İbn Hacer'in tesbitlerini ve değerlendirmelerini zikretmiş hatta bazen *Fethu'l-Bârî*'nin kaynaklarını da kullanmıştır. Mesela, Hz. Hamza'nın tek elbise ile kefenlenmesinin anlatıldığı bir hadiste Gürânî, "şeyhimiz Ebû'l-Fadl İbn Hacer, bu hadisi Hâkim'in *Müstedrek*'inde naklettiğini söylemektedir" diyerek, Hâkim'in rivayetini İbn Hacer'den aldığını açıkça belirtmiştir. (Gürânî 2008: III, 303)

Yine Buhârî ricâlinin izahında da zaman zaman İbn Hacer'in kaynakları kullanılmıştır. Mesela, "*belirli bir ölçüyle vadeli satış babı*" isimli başlıkta bir hadisin senesinde zikredilen Abdullah İbn Kesîr isimli ravinin kim olduğu konusunda Gürânî: "şeyhimiz (İbn Hacer), Buhârî'nin *Târîh*'inden naklen bu ravinin meşhur kurrâ'dan biri olan İbn Kesîr olduğunu belirtmektedir" diyerek, İbn Hacer'in kanaati ile beraber onun kaynağını zikretmiştir. (Gürânî 2008: IV, 484)<sup>34</sup> Ayrıca İbnü'l-Münzîr (318/930), İbn Merdûye (410/1020), Ebû Nuaym (430/1038) ve Münzîrî (656/1258) gibi alimlerin görüşleri zaman zaman İbn Hacer vasıtasıyla nakledilmiştir. (Gürânî 2008: III, 167; VIII, 194)

Gürânî, zaman zaman rivayetlerin kaynağı konusunda İbn Hacer'i tenkid etmiştir. Mesela İbn Hacer, "أفضل الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل" hadisini Müslim'in Ebû Hureyre'den tahrir ettiğini söylemiştir. (İbn Hacer, *Feth*: III, 9) Gürânî, bu haberi Ahmed İbn Hanbel'in rivayetleri arasında tesbit ettiğini ve bir başka yerde bulamadığını söylemektedir. (Gürânî 2008: III, 190.) Ancak Gürânî'nin açıklaması hatalıdır. Zira hadis, İbn Hacer'in söylediği şekilde Müslim'de bulunduğu gibi ayrıca Tirmizî, Nesâî ve Dârimî tarafından da rivayet edilmiştir.<sup>35</sup> Dolayısıyla rivayetlerin kaynağı ile ilgili İbn Hacer'e yöneltilen tenkidlere ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini söyleyebiliriz.<sup>36</sup>

34 Ayrıca Ebû Saîd en-Nîsâbü'rî'nin *Şerefu'l-Mustafâ* isimli eserinin kaynak gösterilmesi hususunda *Fethu'l-bârî* ile benzerlik için bkz. Gürânî 2008: I, 90; krş. İbn Hacer 1988: I, 524. Bir hadisteki sahâbînin isminin Sevbân olması ile ilgili Serahsî'nin *Mebisû't*'una yapılan atıftaki benzerlik için bkz. Gürânî 2008: II, 40; krş. İbn Hacer 1988: I, 561.

35 Bkz. Müslim, *Sıyâm*, 38; Timizî, *Ebvâbu's-salât*, 207; Nesâî, *Salâtü'l-leyl*, 6; Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, II, 344; Dârimî, *Salât*, 166.

36 Benzer bir misal için bkz. Gürânî 2008: III, 317-318; İbn Hacer 1988: III, 195; krş. Buhârî, *Cenâiz*, 35; Müslim, *İmân*, 44.

**6. Aynî, Bedreddin Ebû Muhammed, Mahmud İbn Ahmed İbn Musa, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*.**

*el-Kevseru'l-cârî*'nin metni içerisinde Aynî'nin ismine pek atıfta bulunmayan Gürânî, Kirmânî'nin açıklamalarında olduğu gibi onun görüşlerini tenkid mahallinde “قال بعضهم” veya “قيل” ifadesi ile zikretmiştir.<sup>37</sup> Ayrıca yukarıda da belirtildiği gibi özellikle lugat alimi İbn Sîde'nin *Muhkem* ve İbn Kurkul'un *Metâli*' adlı eserleri ile, ricâl konusunda Gassânî'nin *Takyîdü'l-Mühmel* adlı eserlerinden yapılan naklilerin birçoğunun *Umdetu'l-kârî*'ye benzemesi dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu benzerlikler, Gürânî'nin söz konusu kaynakları Aynî vasıtasıyla kullandığı düşüncesini akla getirmektedir.

*el-Kevseru'l-Cârî*'de yukarıdaki şârihlerden başka Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (543/1148), Kâdî İyâd (544/1149), Ahmed İbn Ömer Kurtubî (656/1258) ve Tîbî (743/1343) gibi şârihlerin görüşlerine de yer verilmiştir. (Gürânî 2008: I, 199, 378; II, 142, III, 289) Gürânî şârihlerin açıklamalarını bazı yerlerde “Kâdî İyâd'dan nakledildi” veya “Tîbî'den nakledildi” şeklindeki atıf formları ile zikretmiştir. (Gürânî, 2008: I, 39; II, 279) Gürânî'nin ismi geçen müelliflerin açıklamalarını Kirmânî, İbn Hacer ve Aynî'nin şerhlerinden nakletmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

## SONUÇ

*el-Kevseru'l-cârî*'de kütüb-i tis'a başta olmak üzere, hadis musannefâtından çeşitli eserler kaynak gösterilmiştir. Şerhte rivayet farklılıklarının belirtilmesinde Müslim'in *Sahîh*'ine sık sık atıf yapılmış ve Buhârî - Müslim rivayetlerinin karşılaştırılmasına yer verilmiştir.

Öte yandan *Edeb, İsti'zân* ve *Rikâk* bölümlerinin şerhinde Gürânî'nin naklettiği rivayetler ve bunların kaynakları *Fethu'l-Bârî* ile karşılaştırılmıştır. Konular arası uyum da dikkate alınarak yapılan bu araştırmada; *Buhârî, Müslim* ve İbnü'l-Esîr'in *Nihâye* adlı eseri dışındaki kitap isimlerinin % 83.33 oranında *Fethu'l-bârî* ile benzer olduğu tesbit edilmiştir. Ayrıca Gürânî bazı hadislerde açıkça İbn Hacer'i ve onun kaynaklarını referans aldığını belirtmiştir. Müellifin bu tasrihleri ile beraber iki şerhin karşılaştırmasında ulaşılan sonuçlar, onun şerhte zikrettiği rivayetleri genel olarak asıl kaynaklardan almadığını, bilakis *Fethu'l-bârî*'den naklettiğini göstermektedir. Dolayısıyla, Molla Gürânî'nin *el-Kevseru'l-cârî*'deki rivayet kaynakları itibari ile Buhârî çalışmalarına zenginlik kazandırdığını söylemek pek mümkün değildir. Diğer

37 Bkz. Gürânî 2008: I, 24, 398, II, 39-40, 61, 335, 349; 128, V, 207, 239.

bir ifade ile hadis kaynaklarının kullanımını açısından Gürânî'nin Buhârî şerhçiliğine ciddi bir katkısı olmamıştır.

Gürânî, garîbu'l-hadis ve lugat konusunda sırasıyla İbnü'l-Esîr, Cevherî ve Zemahşerî'nin görüşlerinden istifâde etmiştir. Hatta kelime izahlarındaki birçok haberi *Nihâye*'den nakletmiştir. Diğer taraftan garîbu'l-hadis ile ilgili Kâsım İbn Sellâm, İbn Sîde ve İbn Kurkul gibi lugat âlimlerinin görüşlerini de zikretmiştir. Ancak onun bu âlimlerin değerlendirmelerini müelliflerin eserlerinden değil, diğer şerhlerden naklettiği yönünde bir takım benzerlikler tesbit edilmiştir.

Gürânî, hadis usûlü meselelerinde İbn Salah ve Irâkî'nin kanaatlerini dikkate almıştır. Rical konusunda Gassânî, İbnü'l-Kayserânî ve Zehebî gibi alimlerin görüşlerine yer vermekle beraber onun sahâbeyle ilgili en önemli kaynağı, İbn Abdilber'in *İstîâb* adlı eseridir. *İstîâb* aynı zamanda müellifin rivayet kaynakları arasındadır.

Gürânî, kendisinden önce kaleme alınan Buhârî çalışmalarından ağırlıklı olarak Kirmânî'nin *el-Kevâkibu'd-derârî*, İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî* ve Aynî'nin *'Umdetu'l-Kârî* adlı şerhleri ile Nevevî'nin *Sahîhu Müslim* şerhinden istifâde etmiştir. İbn Hacer ve Nevevî'yi açık bir şekilde kaynak gösteren Gürânî, Aynî ve Kirmânî'ye doğrudan atıfta bulunmamıştır. Müellif, Hanefî ve Şafiî mezhepleri arasındaki ihtilafı konularda genellikle Nevevî'nin görüşlerini esas almıştır.

*el-Kevseru'l-cârî*'nin en dikkat çekici taraflarından biri, Kirmânî'ye yöneltilen tenkidlerdir. Bu konu müstakil olarak çalışıldığı zaman Gürânî'nin tenkidlerinin yeterli olup olmadığı meselesi tebellür edeceği gibi, bir Osmanlı aliminin hadisleri anlama ve yorumlama metodunun belirlenmesine de katkı sağlayacaktır.



### Kaynaklar

- Ahmed İbn Hanbel (1985). *Müsned*, I-VI, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî.
- Ahmed Refik Bey (1334). “Osmanlı Şeyhülişlâmları”. *İlmiyye Sâlnâmesi*. Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye: Matbaa-i Âmire.
- Aşıkutlu, Emin (1999). “İbn Kurkul”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: *Diyanet Vakfı Yayınları*. C. XX.
- Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd İbn Ahmed (1972). *'Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XX, Mısır.
- Ayaz, Kadir (2014). *Molla Gürânî ve el-Kevseru'l-Cârî ilâ Riyâdı Ehâdîsi'l-Buhârî*. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Konya.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed İbn İsmail İbn İbrahim el-Cu'fî (1311). *Sahîhu'l-İmâm el-Buhârî*. I-VIII, Bulak.
- Cevherî, İsmail İbn Hammad (2008). *es-Sihâh*, tdk. Halîl Me'mûn Şîha. Beyrut.
- Ebû Dâvud, Süleyman İbn el-Eş'as İbn İshak es-Sicistânî (1999). *es-Sünen, Mu'cemu'l-müfrehes ve Tuhfetü'l-eşraf'a* göre numaralandıran Heysem İbn Nizâr Temîm. Beyrut.
- Ebû Nuaym, Ahmed İbn Abdillâh İbn Ahmed İbn İshâk el-İsfahânî (1998). *Ma'rifetü's-Sahâbe*, I-VII, thk. Adil İbn Yusuf el-Azâzî. Riyâd.
- Gassânî, Ebû Alî el-Hüseyn İbn Muhammed İbn Ahmed (2000). *Takyîdü'l-Mühmel ve Temyzü'l-Müşkil*, I-III, haz. Ali İbn Muhammed el-İmrân ve Muhammed Uzeyr Şems. Mekke.
- Gürânî, Ahmed İbn İsmail İbn Osman (2008). *el-Kevseru'l-Cârî ilâ Riyâdı Ehâdîsi'l-Buhârî*, I-XI, thk. Ahmed İzzu İnâye. Beyrut.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed İbn Abdillâh en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (Zehebî'nin *Telhîs'i* ile beraber), I-IV, Beyrut.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf İbn Abdillâh İbn Muhammed en-Nemerî (2010). *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, I-IV, thk. Ali Muhammed Muavvad ve Adil Ahmed Abdu'l-mevcûd. Beyrut.
- İbn Hacer, Ahmed İbn Ali el-Askâlânî (1988). *Fethu'l-Bârî bi Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, thk. Muhibbuddin el-Hatib, (numaralandıran Muhammed Fuad Abdulbâki). Kahire.
- \_\_\_\_ (1998). *İnbâü'l-Ğumr bi Ebnâi'l-'Umr*, I-IV, thk. Hasan Habeşî. Kahire.
- \_\_\_\_ (2010). *el-İsâbe fî Temyzü's-Sahâbe*, I-VIII, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvad. Beyrut.
- İbn Hibbân, Muhammed İbn Hibbân İbn Ahmed Ebî Hâtim el-Büstî (1993). *Sahîh-i İbn Hibbân bi Tertîbi Alâuddin Ali İbn Balaban el-Fârisî*, I-XVIII, thk. Şuayb Arnavût. Beyrut.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed İbn Yezid el-Kazvînî, (1996), *Sünen-i İbn Mâce (İmâm Ebü'l-Hasan el-Hanefî es-Sindî'nin haşiyesi ile beraber)*,



- I-IV, thk. *Mu'cemü'l-müfehres ve Tuhfetü'l-eşrâf* a göre numaralandıran Halil Me'mûn Şîha. Beyrut.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Ali İbn İsmail el-Mursî (2000). *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, I-XI, thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut.
  - İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebi's-Seâdât el-Mübârek İbn Muhammed el-Cezerî (2006). *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîsi ve'l-Eser*, I-II, thk. Halil Me'mûn Şîha. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
  - İnalçık, Halil (2007). *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
  - Kandemir, M. Yaşar (2000), “İbnü'l-Kayserânî”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları*. C. XXI.
  - Kâtib Çelebi, Mustafa İbn Abdillâh (1941). *Keşfu'z-zunûn an Esâmî'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, nşr. Şerafeddin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge, İstanbul.
  - Kelâbâzî, Ebû Nasr Ahmed İbn Muhammed el-Hüseyn el-Buhârî (1987). *Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî*, I-II, thk. Abdullah el-Leysî. Beyrut.
  - Kettânî, Muhammed İbn Ca'fer (1994). *er-Risâletü'l-Mustatrafe li Beyâni Meshûr-i Kütübi's-Sünneti'l-Müşerrefe* (dipnot ilavesi ile trc. Yusuf Özbek, *Hadis Literatürü*). İstanbul.
  - Kirmânî, Şemsüddin Muhammed İbn Yusuf İbn Ali (2009). *el-Kevâkibu'd-Derârî fî Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh li'l-Buhârî*, I-XXV, thr. ve tlk. Ahmed İzzu İnâye. Beyrut.
  - Makrîzî, Takiyüddin Ebû'l-Abbas Ahmed İbn Ali (2002). *Düreru'l-Ukûdi'l-Ferîde fî Terâcimi'l-A'yâni'l-Müfîde*, I-IV, thk. Mahmud el-Celîfî. Beyrut.
  - Mecdî Efendi, Mehmed (1989). *Şakâik-ı Nu'mâniyye ve Zeyilleri: Hadâiku's-Şekâik (Şekâik Tercümesi)* (nşr. Abdulkadir Özcan), İstanbul: Çağrı Yayınları.
  - Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim İbni'l-Haccâc el-Kuşeyrî (2000). *el-Câmiu's-Sahîh* (Muhammed Fuad Abdalbâkî'nin terkîmi ile beraber). Riyâd.
  - Nesâî, Ebû Abdîrrahman İbn Şuayb (1994). *Sünen (Mu'cemu'l-müfehres'e göre numaralandıran Abdulfettâh Ebû Gûdde)*, I-VIII, Beyrut.
  - Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ İbn Şeref, (1997). *Sahîh-i Müslim bi Şerhi'n-Nevevî, (el-Minhâc Şerhu Sahîh-i Müslim)*, I-XVIII, thk. Halil Me'mûn Şîha. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
  - Özek, Ali (2002). “el-Keşşâf”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları*. C. XXV.
  - Özel, Ahmet (1990). *Hanefî Fıkıh Âlimleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
  - Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed İbn Abdîrrahman Muhammed (2003). *ed-Davü'l-Lâmi' li Ehli'l-Karni't-Tâsî*, I-XII, tsh. Abdullatîf Hasan Abdurrahman. Beyrut.
  - Sem'ânî, Ebû Saîd Abdülkerîm İbn Muhammed (1998). *el-Ensâb*, I-VI, tlk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut.

**178 •MOLLA GÜRÂNÎ'NİN *el-KEVSERU'L-CÂRÎ* ADLI ŞERHİNDE HADİS İLİMLERİNE DAİR KAYNAKLARI**

- Taşköprülü, Ahmed İbn Mustafa. *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. İstanbul: Dersââdet.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed İbn İsâ İbn Sevra. *el-Câmiu's-Sahîh*, I-V, thk. ve tlk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut.
- Tüccar, Zülfikar (1999). “İbn Sîde”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: *Diyanet Vakfı Yayınları*. C. XX.
- Türer, Osman (1994). “Ebû Nuaym el-İsfahânî”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: *Diyanet Vakfı Yayınları*. C. X.
- Yıldız, Sakıp. *Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*. İstanbul: Sahafılar Kitap Sarayı.
- Zehebî, Muhammed İbn Ahmed İbn Osman İbn Kaymâz ed-Dimeşkî, (1992). *el-Kâşif fî Ma'rifeti men lehû Rivâyetün fi'l-Kütübi's-Sitteti (Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin haşiyesi ile beraber)*, I-II, tlk ve thr. Muhammed Avvâme ve Ahmed Muhammed Nimr el-Hatîb. Cidde.

## İNANMA İRADESİ: WILLIAM JAMES'İN İMANIN PRAGMATİK SAVUNUSU ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME\*

**Abdulkadir TANIŞ\*\***

### Öz

Bu çalışmada, James'in inanma iradesi argümanı ve ona yöneltilen bazı itirazlar üzerinde durulmaktadır. James'in argümanı, kişinin, epistemik açıdan meseleye karar veremediği ancak karşı karşıya kaldığı inanç seçeneğinin hakiki bir tercih ifade ettiği durumlarda, tutkusal doğasına dayanarak inanabilmesine olanak sağlar. İlk itiraz olarak, tutkusal doğanın doğruluk konusunda güçlü bir rehber olmadığı ve bu açıdan argümana dayanarak birbiriyle çelişen birçok dini inancın haklı çıkartılabileceği ileri sürülmektedir. İkinci olarak, James'in, bizi bazı doğruları onaylamaktan alıkoyduğu için Clifford'ın delilciliğini suçlarken, aslında kendi argümanında da aynı şeyi yaptığı iddia edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Delilcilik, İnanma İradesi, James, Pragmatik İman, Pragmatik Gereklçeler, Tutkusal Doğa.

### Abstract

#### **The Will to Believe: An Evaluation of William James's Pragmatic Defence of Faith**

Although it has been generally considered that evidential arguments are the only appropriate way to believe that God exists, it has been argued that there are also non-evidential arguments/reasons for belief in God. William James's "The Will to Believe" is one of the most significant non-evidential reasons in favour of religious belief. James criticises Clifford's views and asserts that we have the right to believe even if the evidence is inconclusive. According to Clifford, it is wrong to believe any proposition on insufficient evidence. James's primary goal is to show that Cliffordian eviden-

\* Bu çalışma, *Pragmatik İman Anlayışı* adlı doktora tezimiz temel alınarak hazırlanmıştır.

\*\* Ar. Gör., Ankara Üniversitesi SBE, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, tanisabdulkadir@gmail.com.

tialism is irrational because it prevents us from acknowledging certain kinds of truth. And James argues that our passional/non-epistemic nature can determine what we believe when an option is a genuine option which means live, forced, and momentous options and cannot be decided on intellectual/epistemic grounds. The argument briefly enables us to say that “*Our passional nature not only lawfully may, but must, decide an option between propositions, whenever it is a genuine option that cannot by its nature be decided on intellectual grounds*”. In this essay, I will discuss James’s “The Will to Believe” and some objections which have been directed to it. First, I will argue that our passional nature is not a reliable guide to truth and that many conflicting religious beliefs can be justified on this ground. And second, I will argue that although James accuses Clifford’s evidentialism of preventing us from acknowledging certain kinds of truth, his argument is equally vulnerable to a similar objection.

**Keywords:** Evidentialism, James, Passional Nature, Pragmatic Faith, Pragmatic Reasons, Will to Believe.

## Giriş

Dini inancın rasyonelliğini desteklemek amacıyla farklı argümanlar/ gerekçeler ileri sürülmüştür. En genel anlamda bunları epistemik ve epistemik-olmayan gerekçeler şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Epistemik bir gerekçeyi, belirli bir önermenin *doğruluğunu* göstermeye yönelik olarak tasarlanmış araç şeklinde tarif edebiliriz. Bu tür gerekçeler, lehinde olduğu önermenin doğruluk olasılığını yükselten ya da söz konusu önermenin içeriğini destekleyici mahiyettedir. Teistik inancı desteklediği kabul edilen ontolojik, kozmolojik, teleolojik argümanları bu gerekçelerin birer örneği olarak saymak mümkündür. Epistemik-olmayan gerekçeler ise, doğruluk dışında kalan bazı öğelere (fayda, ahlak, estetik vb.) referansla bir önerme lehinde destek sağlamaya çalışan araçlar şeklinde tanımlanabilir. Bu tür gerekçelerin hedefi, doğrudan epistemik bir amaç taşımayan bu öğelere başvurarak bir önermeye yönelik inanca sahip olmanın meşru olduğunu ortaya koymaktır. Epistemik-olmayan gerekçelerin önemli bir örneği pragmatik argümanlardır. Pragmatik argümanları, dini inancın ürettiği/üreteceği  *faydaları* temele alarak bu inanca sahip olmanın rasyonelliğini sağlamaya çalışan argümanlar şeklinde tanımlayabiliriz. Dini inanç lehindeki pragmatik argümanlara Blaise Pascal’ın (1623-1662) “Bahis” (*Wager*) ve William James’in (1842-1910) “İnanma İradesi” (*The Will to Believe*) argümanlarını örnek olarak zikredebiliriz. Bu argüman-

lar, iman etmenin ortaya çıkardığı faydalara işaret ederek Tanrı inancı için bir destek oluşturma çabalarıdır.

Bu çalışmada, dini inancın rasyonel olduğunu göstermek amacıyla sıklıkla pragmatik bir argüman şeklinde kullanılan James'in "inanma iradesi" ve buna yöneltilen "arzuya dayalı düşünme" (*wishful thinking*) ve "dini inancı toplumsal şartlara indirgeme" şeklindeki bazı ciddi itirazlar değerlendirilecektir. Ayrıca argüman her ne kadar pragmatik karakterli olarak yorumlansa da, literatürde onu epistemik bir argüman şeklinde yorumlayan düşünürlere rastlamak da mümkündür. Ancak çalışmanın sınırları da gözetilerek argümanı epistemik olarak kabul eden bu yorumlar üzerinde durulmayacaktır (bkz: Jackman 1999: 1-37; Wainwright 1995: 84-107; Weintraub 2003: 103-121). James'in argümanını ele almadan önce, öncelikli olarak W. K. Clifford'ın (1845-1879) delilcilik konusundaki düşüncelerini kısaca hatırlamakta fayda var. Çünkü bilindiği üzere James, inanma iradesini Clifford'ın "İnanç Etiği" (*The Ethics of Belief*) adlı makalesinde ortaya koyduğu delilciliğe bir eleştiri olarak ileri sürmüştür.

### Clifford ve Delilcilik

Clifford, delilcilik düşüncesini açıklayabilmek için ünlü gemi sahibi örneğini vermektedir. Örneğe göre, bir gemi sahibi, kendisine ait olan mülteci gemisini bir deniz seferine göndermek üzeredir. Ancak o, gemisinin çok sağlam olmadığı konusunda bazı şüphelere sahiptir. Gemisi birçok deniz seferine çıktığı için artık eski bir gemidir ve birçok defa tamire ihtiyaç duymuştur. Ancak bir şekilde gemi sahibi, sahip olduğu şüphelerin üstesinden gelerek gemisini deniz seferine gönderir. Tabi, gemi seferi tamamlayamaz ve içindeki mültecilerle birlikte batır. Gemi sahibi ise, sigortaya giderek batan gemisinin parasını alır. Şimdi, sorulması gereken soru bu adamın suçlu olup olmadığıdır. Clifford'a göre, adam, gemisinin seferi tamamlayacağı konusunda ne kadar sağlam bir inanca sahip olursa olsun, inancı konusunda sağlam bir kanıtı dayanmadığı için suçludur. Çünkü eldeki kanıtlar çerçevesinde adamın inanmaya hakkı yoktur (Clifford 2010: 99-100).

Peki, hikâyeyi biraz değiştirerek geminin deniz seferini sorunsuz bir şekilde tamamladığını ve daha birçok deniz seferine çıktığını varsayalım. Bu durumda, acaba gemi sahibi yine de suçlu mudur? Clifford, bu durumda bile adamın yine suçlu olacağını iddia etmektedir. Çünkü buradaki önemli nokta, inancın doğru veya yanlış sonuçlanması ya da bu inancın ne olduğuyla ilgili

değildir. Daha ziyade, inancın kökeniyle yani ne şekilde elde edildiğiyle ilgilidir. Diğer bir ifadeyle, burada önemli olan nokta, bu inanca, eldeki kanıtla dayanarak inanma hakkımızın olup olmadığıdır (Clifford 2010: 100). Dolayısıyla, Clifford'a göre, bir inancın rasyonel olarak kabul edilebilmesi için bu inancın uygun yollarla yani yeterli kanıtla elde edilmiş olması gerekir. O, delilciliğin özlü bir anlatımı haline gelmiş ifadesiyle, bu noktayı kısaca şu şekilde özetler: “Yetersiz kanıtla dayanarak bir şeye inanmak herkes için, her yerde ve her zaman yanlıştır” (Clifford 2010: 103). Delilcilik düşüncesinde söz konusu edilen kanıt kavramı, yukarıda yaptığımız ayırım açısından epistemik gerekçeye denk düşmektedir. Çünkü delilcilik, bir inançla ilgili olarak yalnızca doğrulukla ilişkili düşüncelerin hesaba katılması gerektiğini onaylamaktadır. Bu yüzden, delilcilik yalnızca, inançlar konusunda epistemik gerekçelerle temellendirilmiş olma anlamına gelen *epistemik haklılaştırmayı* meşru görmektedir (Weintraub 2003: 103-104).

Görüldüğü üzere, Clifford, bir inancın rasyonelliği için yeterli epistemik gerekçeyi zorunlu görmekte, hakkında yetersiz kanıtın olduğu bir önermeye inanmayı yanlış olarak değerlendirmektedir. Ayrıca burada, onun, bir inanca sahip olmanın meşruiyeti konusunda epistemik bir iddianın yanında ahlaki bir yargıda da bulunduğu dikkat etmek gerekir. Çünkü o, yeterli kanıtla desteklenmemiş bir inanca sahip olmanın yanlış olduğunu söyleyerek “yanlışlık” ifadesiyle durumun ahlaken de meşru olmadığını iddia etmektedir. Yeterli kanıtla desteklenmemiş inancın ahlaken yanlış görülmesi, onun sadece kişiyi ilgilendiren özel bir mesele olmamasından kaynaklanmaktadır. Yetersiz kanıtla edinilmiş olan inancın sonuçları, sadece inanca sahip olan kişiyle sınırlı kalmayıp toplumdaki diğer bireyleri de etkilemektedir (Clifford 2010: 101). Yukarıdaki gemi sahibi örneğini tekrar düşünelim. Burada gemi sahibinin yetersiz kanıtla dayanarak edindiği “Gemi deniz seferini sorunsuz olarak tamamlayacaktır” inancı sadece gemi sahibini ilgilendiren özel bir mesele değildir. Aksine, geminin batmasıyla gerçekleşen felaketi göz önünde bulundurduğumuzda, toplumdaki diğer bireylerin de yaşamlarını etkileyen önemli sonuçlara sahip bir konudur. Kısaca ifade etmek gerekirse, Clifford'a göre, inançlarında rasyonel ve ahlaken meşru olarak değerlendirilebilmesi için, kişinin, her bir inancı konusunda yeterli kanıtla sahip olması gerekmektedir.

### ‘İnanma İradesi’ ve Epistemik-Olmayan Gerekçelerin Meşruiyeti

İnanma iradesi argümanını temel olarak Clifford’ın delilciliğine karşıt olarak ileri süren James, bir inancın rasyonelliği için zorunlu görülen nesnel kanıt şeklindeki delilciliğin özünü oluşturan düşünceyi eleştirmektedir. Onun temel iddiası, inancın rasyonelliği için *yalnızca* epistemik gerekçeleri meşru görmenin yanlış olduğudur. Buna göre, bazı koşullar karşılandığında, epistemik gerekçelerle birlikte epistemik-olmayanlar da inancın rasyonelliğini sağlamada meşru olarak kullanılabilir. Dolayısıyla, kişi, bir inanç konusunda epistemik açıdan haklılaştırılmamış olsa bile, başka açılardan bu inanca sahip olmada haklılaştırılmış olabilir. James’e göre:

Tutkusal doğamız (*passional nature*), entelektüel temeller üzerinde doğası gereği karar verilemeyen bir hakiki (*genuine*) tercih durumunda önermeler arasında sadece meşru olarak karar verebilir değil fakat karar vermelidir de (James 2000: 205).

Bu tezi daha iyi anlamak için öncelikli olarak bazı kavramların açığa kavuşturulması gerekir. Tezde kullanılmış olan “entelektüel temeller”, “hakkiki tercih”, “tutkusal doğa” bu bakımdan kilit role sahip kavramlardır. James, inanma iradesinin uygun olarak kullanılabilmesi için ilk olarak, *entelektüel temeller* üzerinde bir önermenin çözüme kavuşturulamaması gerektiğini ileri sürmektedir. Burada entelektüel temellerle kastedilen, bir önermenin bilişsel açıdan değerlendirilmesidir. Buna göre, epistemik açıdan önermenin doğruluk veya yanlışlığını mevcut kanıtlar ışığında tespit edebiliyorsak, o zaman inanma iradesine başvuramayız. Diğer bir ifadeyle, eğer elimizdeki mevcut kanıt ve gerekçeler konu hakkında yeterli değilse, o zaman böyle bir argümandan uygun olarak yararlanabiliriz (Gale 1996: 361; Hick 1988: 39). İfade ettiğimiz üzere, Clifford’ın delilcilik anlayışına göre, kişinin bir önermeye inanmada rasyonel olarak değerlendirilebilmesi için, bu önermeyle ilgili kişinin yeterli epistemik gerekçeye sahip olması zorunludur. İnanma iradesi ise, kişinin yeterli epistemik güvenceye sahip olmadığında da meşru olarak inanabileceği durumların var olduğunu ileri sürmektedir. Ancak bunu ifade ederken, bu yaklaşımın, epistemik gerekçenin yanlışlığını gösterdiği önermeye inanmaya izin vermediğini vurgulamak önemlidir. Çünkü bu argümana göre, meseleyi epistemik açıdan aydınlatabiliyorsak, o zaman bu epistemik gerekçenin işaret ettiği sonucun takip edilmesi gerekir. Böyle bir durumda, inancın sağlayacağı herhangi bir rahatlığa bakılmaksızın kanıtın doğruluğunu gösterdiği önermeye inanılır (McCullagh 2007: 23-24). Buna dayanarak, inanma iradesinin, kişi-

nin kanıtın *karşısında* durarak inanmasına izin vermediğini söyleyebiliriz. Bu argüman, daha ziyade kişinin, kanıtın *ötesine* geçerek inanabileceği durumların var olduğunu savunur. Bu şekildeki bir yaklaşım, epistemik gerekçelerin doğruluğunu gösterdiği önermeye inanmamızı ahlaki bir ödev olarak kabul eder. Ancak kanıtın işe yaramadığı ya da yetersiz kaldığı durumlarda da kanıtın ötesine geçerek inanabilmemize olanak sağlar (Bishop 2007: 136-137). Dolayısıyla, inanma iradesi gibi epistemik olmayan/pragmatik bir argümanı uygun olarak kullanabilmemiz için, belirli bir inançla ilgili olarak epistemik gerekçelerin işe yaramaması şeklindeki ilk şartın sağlanmış olması gerekir.

Kişinin karşı karşıya kaldığı inanç epistemik açıdan aydınlığa kavuşturulamıyorsa, o zaman kişi, ikinci olarak, *hakiki bir tercih* olma koşuluyla inanma iradesine dayanarak inanabilir. James, hakiki tercih konusunu açıklarken bazı tanımlamalarla işe başlamaktadır. Buna göre, kişiye bir inanç seçeneği olarak önerilebilecek herhangi bir önermeye *hipotez* adını verebiliriz. İki hipotez arasında varılan karar ise *tercih* olarak tanımlanabilir. Kişinin yüz yüze kaldığı tercih durumlarını *canlı-ölü* (living-dead), *kaçınılmaz-kaçınılabılır* (forced-avoidable) ve *önemli-önemsiz* (momentous-trivial) şeklinde ayırmak mümkündür. Canlı bir tercih, doğruluğu ya da yanlışlığına epistemik açıdan karar verilemeyen ancak bununla birlikte doğru olması kişiye gerçek bir imkân olarak görünen, kişiye anlamlı gelen, saçma olarak görünmeyen, kişinin kabul etme konusunda eğilim duyduğu inanç seçeneklerini dile getirmektedir (James 2000: 199-201, 217). Örneğin, İslam toplumu içinde yetişmiş olan ve diğer dini inançlar hakkında herhangi bir bilgi ve tecrübeye sahip olmayan bir kişi düşünelim. Bu kişiye Hinduizm'in Brahman'ına inanmayı önerdiğimizde, önerilen inanç seçeneği kendisi için ölü olacaktır. Çünkü bu inanç, kişinin doğasıyla herhangi bir ilişki kuramadığı için kişiye anlamsız ve ölü bir seçenek olarak görünecektir. Ancak bu kişiye Allah inancını önerdiğimizde, kişinin doğasıyla bir ilişki kurabildiği için bu seçenek ona anlamlı gelecektir. James'e göre, seçeneğin canlı veya ölü olması önermenin kendisine ait bir özellik olmayıp daha ziyade faille olan ilişkisine bağlıdır (James 2000: 199). Diğer bir ifadeyle, seçeneğin kişi için canlı olması, önermede geçen inancın içeriğinden kaynaklanan bir mesele değildir. Daha ziyade, kişinin, bu önermeyle bir ilişki kurmasını sağlayacak şekilde bir tecrübe veya arka plan bilgisine sahip olmasıdır.

Kaçınılmaz tercih ise, bir konu hakkında kişinin yalnızca iki alternatife sahip olduğu ve bunlardan birini seçmenin kaçınılmaz olduğu durumları ifade



eder. James'e göre, size "Şemsiyeyle ya da şemsiyesiz dışarı çıkmayı seç!" diye bir öneride bulunduğumda, bu şekildeki bir seçenek kaçınılmaz değildir. Çünkü kişi, dışarı çıkmayı reddederek iki seçenektan birini seçmek dışında başka bir alternatifte yönelebilir. Aynı şekilde, "Beni sev ya da benden nefret et!" seçeneği de kaçınılmaz değildir. Çünkü kişi, bana ilgisiz kalarak iki seçenek arasında bir tercih yapmaktan kaçınabilir. Ancak "Bu doğruyu kabul et ya da ondan mahrum kal" seçeneğini düşündüğümüzde, bu seçenek, tercih konusunda yalnızca iki alternatif sunduğu için kaçınılmazdır (James 2000: 199). Kişi, doğruyu kabul etmekle ondan mahrum kalmak dışında başka bir alternatifte sahip değildir. Bu örnekte, eğer konu hakkında bir yargıya varılmaktan kaçınılırsa (bu, üçüncü bir alternatif olarak düşünülebilir), o zaman sonuç, yine bu doğrudan mahrum kalmak anlamına gelecektir. O yüzden, kişinin bu doğruya sahip olmak ya da ondan mahrum kalmak üzere sadece iki alternatifi vardır. Buradaki kaçınılmazlık, bir önermenin doğruluğu veya yanlışlığıyla ilgili olarak düşünülmemelidir. Çünkü bu önermeyi yalnızca epistemik açıdan düşünmüş olsaydık, inanma ve inanmamaya ek olarak bir de hükmü askıya alma (agnostik kalma) seçeneğini de tercih edebilirdik. Bu şekilde, her önerme konusunda üç alternatifte sahip olabilirdik. Ancak kaçınılmaz tercih olma, sonuçları açısından bir inancın düşünülmesiyle alternatiflerin yalnızca iki olmasını ifade eder (Feezell 2009: 93). Buna göre, kişi, (eğer önerme doğru çıkarsa) (i) inandığı takdirde önermenin sonuçlarını elde edebiliyorken, (ii) inanmayarak veya hükmü askıya alarak bu sonuçlardan mahrum kalmaktadır. Dolayısıyla, burada pratik açıdan inanmamanın ve hükmü askıya almanın sonuçları birbirine eşitlenmektedir.

Önemli tercih ise, sunulan kişi için eşsiz bir seçenek anlamına gelen durumları kapsamaktadır. Bu tür durumlar, bütün yaşamı boyunca kişinin karşısına çok nadir olarak çıkan ve sonuçları itibariyle kişinin yaşamı üzerinde önemli etkilere sahip olan tercihleri ifade etmektedir. Bundan farklı olarak, önemsiz tercih ise, kişi için eşsiz bir fırsat sunmayan ve yaşam içinde kişinin tekrar karşılaşabileceği durumları anlatmaktadır. Örneğin, size Dr. Nansen<sup>1</sup> ile Kuzey Kutbu'na yönelik keşif gezisine çıkma teklif edildiğini varsayalım. Yapılan öneri, yaşamınız için eşsiz bir fırsat olarak kendisini sunduğu için önemli bir tercihtir. Bu tercihi reddederseniz, muhtemelen bu tür bir fırsatı bir daha yaşamınız boyunca yakalayamayacaksınız (James 2000: 200). Bu yapılan tanımlamalar neticesinde, James, tezinde vurgulamış olduğu hakiki tercihin sahip olduğu niteliklere de ulaşmış olmaktadır. Buna göre, bir tercih;

1 Kuzey Kutbu'na başarılı keşif gezileri gerçekleştiren Norveçli bilim adamı.

canlı, kaçınılmaz ve önemli ise, o zaman bu, hakiki bir tercih anlamına gelmektedir.

Son olarak, entelektüel temellerin işe yaramadığı ancak bir inancın hakiki bir tercihi ifade ettiği durumlarda, kendisine dayanılarak meşru olarak bu inanca sahip olabilmemizi sağlayan *tutkusal doğa* kavramına geldiğimizde ise, James'in söz konusu makalesinde söylediklerine dayanarak, bu kavramın bazı özelliklerine işaret etmek mümkündür. İlk olarak, tutkusal doğanın, akıldan daha ziyade iradeye dayalı bir inanç edinimini ifade ettiğini belirtmek gerekir. James, makalesine verdiği "*The Will to Believe*" adının da ima ettiği üzere, inançların biçimlendirilmesinde iradeye önemli bir rol biçmektedir. Yine, o, metin içinde tutkusal doğa kavramının yerine eş anlamlı olarak iradesel doğa (*volitional-willing nature*) kavramını da kullanmaktadır (James 2000: 200-203). Bunlar, onun dini inanç konusunda iradeye önemli bir rol verdiğine işaret etmektedir. Ancak bu söylenenlerle birlikte, onun tutkusal doğayla, inançların *doğrudan* iradi olarak oluşturulmasını yani herhangi bir inançsal iradecilik (*doxastic voluntarism*) varsaymadığını özellikle vurgulamak gerekir. Konu hakkında James, tutkusal doğanın, üzerinde etkisinin olabileceği inançlar ile söz sahibi olamayacağı inançları birbirinden ayırıyor görülmektedir. Örneğin, Abraham Lincoln'ün gerçekte var olmamış olduğuna iradi bir hareketle/onayla inanabilir miyiz? James, böyle bir şeyi mümkün görmeyerek bu konuda tutkusal doğanın yapabileceği herhangi bir şeyin olmadığını ifade etmektedir (James 2000: 200, 217). Çünkü tutkusal doğanın belirli bir işleve sahip olduğu inanç örnekleri, epistemik temeller üzerine karar verilemeyen inanç örneklerini kapsamaktadır. Lincoln'un varlığı, epistemik açıdan karar verilebilir olduğu için tutkusal doğaya dayanarak böyle bir inancı oluşturamayız.

Tutkusal doğanın bir inanç konusunda etkili olabildiği alanı, bir önermeye yönelik inancın doğrudan iradi olarak oluşturulmasından ziyade, bize canlı tercih olarak görünen önermelerin pratik hayatta rehber olarak alınması ya da bunların pratikte doğru olarak kabul edilmesi şeklinde yorumlayabiliriz. Burada önermenin doğru veya yanlışlığı bilinmediği için, doğal olarak bu önermeye yönelik doğrudan bir inanç da ortaya çıkmamaktadır. O yüzden, argümanda, epistemik açıdan meselenin bilinmediği durumda, bir önermeye yönelik inanca sahip olmaktan ziyade, bu önermenin içeriğinin pratikte doğru olarak alınmasının iddia edildiği söylenebilir. Ancak burada da, pratikte doğru olarak alınacak inançlar konusunda dikkatli olmak gerekir. Çünkü inanma

iradesi, her bir önermenin pratikte doğru olarak alınabilmesine olanak sağlamaz. Diğer bir deyişle, argüman, *herhangi* bir inancın “doğruymuş gibi” eylem konusunda rehber olarak alınmasına izin vermez. Konuyla ilgili olarak, özellikle canlı tercih olma ölçütü, doğruymuş gibi eylemde bulunma durumunun önüne geçmektedir. Burada “doğruymuş gibi eylemde bulunma”, tam olarak kişi için canlı olan inanç seçeneklerinin doğru olarak alınmasını ifade etmekten farklı olarak, kişinin, her bir inanca bu şekilde yaklaşabileceğini ima etmektedir. Dolayısıyla, inanma iradesinin, herhangi bir inancın doğruymuş gibi eylem konusunda rehber olarak alınmasına izin veren bir argüman şeklinde değerlendirilmesi yanlış olacaktır.

Literatürde, inanma iradesini, inançlar doğruymuş gibi eylemde bulunmaya (*acting-as-if*) izin veren bir argüman şeklinde yorumlayan düşünürlere rastlamak mümkündür (bkz. Swinburne 2005: 148-149). Ancak belirttiğimiz üzere, bu durum, James’in vurguladığı “canlı tercih olma” ölçütünü ihmal ediyor görünmektedir. Belki bu noktayı, Alston’un “kabul” ve “doğruymuş gibi eylemde bulunma” arasında yapmış olduğu ayrımla daha açık kılabiliriz. Ona göre, kabul, epistemik açıdan karar verilemeyen bir önermeye yönelik zihinsel bir hareketle onaylayıcı bir tutumun benimsenmesi anlamına gelmektedir. Kabulde var olan bu onaylayıcı tutumun nedeni, kişinin önceden sahip olduğu bilgi ve tecrübelerdir. Kişi, tam olarak bir tarafa karar verememekle birlikte, sahip olduğu bu bilgi ve tecrübeler sayesinde bir tarafa daha yakın görünmektedir. Bu şekilde, daha yakın olduğu bu seçeneği zihinsel bir eylemle iradi olarak kabul etmektedir (Alston 1996: 7-11).

Diğer taraftan, Alston’a göre, “doğruymuş gibi eylemde bulunma” ile “kabul” birbirinden farklı durumları ifade etmektedir. Çünkü doğruymuş gibi eylemde bulunmada, kabulde olduğu gibi, önermenin içeriğine ve doğruluğuna yönelik herhangi onaylayıcı bir tutumun olmasına gerek yoktur. Bu durum, önermenin içeriğiyle ilgili herhangi bir bağlantı olmaksızın söz konusu önermenin doğruymuş gibi alınması ve pratikte takip edilmesi anlamına gelmektedir (Alston 1996: 11, 18). Kabul durumu, önermeye yönelik onaylayıcı bir şeyler içerdiği için, kişinin kanıta rağmen inanmasına izin vermez. Ancak doğruymuş gibi eylemde bulunma durumu, bu tür herhangi onaylayıcı bir tutum içermediği için, kanıtın karşısında da olsa kişinin eylemde bulunmasına olanak sağlamaktadır. Diğer bir ifadeyle, kişi, önermenin yanlış olduğunu bildiği bir durumda bile inanıyormuş gibi yapabilir ya da bunu doğruymuş gibi eylemlerinde rehber olarak alabilir. Ancak kişi, yanlış olduğunu bildiği bir

önermeyi kabul edemez. Bu ayrımlar ışığında James'in argümanını değerlendirdiğimizde, tutkusal doğa kavramı içinde vurgulanmış olan iradi boyutun, kabul durumuna daha yakın olduğunu ifade edebiliriz. Çünkü kişi, epistemik açıdan önerme hakkında bir karara varamamasına rağmen, yine de canlı bir tercih olması dolayısıyla önermeye yönelik onaylayıcı bir tutuma sahiptir. Dolayısıyla, tutkusal doğayla ifade edilmiş olan inançlar konusundaki iradi etkiyi "kabul" durumu şeklinde değerlendirmek, inanma iradesinin, *her türlü* önermeye inanmaya ruhsat sağlayabileceği şeklindeki bazı itirazların önüne geçme noktasında açıklayıcı görünmektedir.

İkinci olarak, tutkusal doğanın, entelektüel temellerin işe yaramadığı durumlarda devreye girdiğini daha önce belirtmiştik. Buna göre, inançlara sahip olma konusunda tutkusal doğa da etkili olabilmektedir. Bu durum, Davis'in de ifade ettiği gibi, tutkusal doğaya, meselenin doğruluk veya yanlışlığının tespit edilemediği durumlarda epistemik doğamıza bir *alternatif olarak* başvurulduğu anlamına gelmektedir (Davis 1978: 94). O zaman, tutkusal doğa, inancın rasyonelliği için Clifford'ın zorunlu gördüğü epistemik haklılaştırmanın, kişinin sahip olduğu biricik yol olmadığını ima etmektedir. Bazı koşulların karşılanması durumunda, kişinin tutkusal doğası da inançların oluşturulmasında meşru bir zemin olarak kullanılabilir.

Üçüncü olarak, James, tutkusal doğayla inanç konusunda etkili olan birçok öğenin varlığını ifade etmektedir. Bunlar, kişiliğin korku, umut, mensubiyet, önyargı, tutku, taklit gibi epistemik olmayan boyutlarıdır. Bu öğeler, kişinin sahip olduğu inançların şekillenmesinde son derece önemli bir role sahiptirler. James'e göre, kişi, nasıl ve niçin olduğunu bilmeksizin kendisini birçok inanca sahip olarak bulmaktadır. İnançların bu yolla ortaya çıkmasında söz konusu öğelerin inkâr edilemez bir işlevi vardır. Ayrıca ismini saydığımız öğeler birlikte çalışarak, kişinin içinde doğmuş olduğu entelektüel iklimi oluşturmakta ve bir tercihin kişi için canlı veya ölü olmasını da belirlemektedir. Dolayısıyla, kişinin içinde doğmuş olduğu toplumun entelektüel iklimi ve kişinin bununla ilişkisi, inançların oluşturulmasında etkin bir role sahiptir. Bu iklim, kişi üzerinde etkili olduğu için, bir seçeneğin ona canlı veya ölü olarak görünmesine neden olmaktadır. Bu şekilde, bizim entelektüel olmayan yönümüz açık bir biçimde sahip olduğumuz inançlar üzerinde çeşitli etkilere sahiptir ve bu inançları biçimlendirmektedir (James 2000: 203-204).

James'in vurgulamış olduğu kavramları ortaya koyduktan sonra inanma iradesini şu şekilde formüle edebiliriz:

1. Kişi, epistemik açıdan çözülemeyen bir önermeyle yüz yüze kaldığı zaman,
2. Eğer bu önerme hakiki bir tercihi ifade ediyorsa yani
  - a. Canlı,
  - b. Kaçınılmaz,
  - c. Önemli bir tercih ise
3. O zaman, kişi, tutkusul doğasına dayanarak rasyonel ve ahlaki açıdan meşru bir şekilde bu önermeye inanabilir.

Böyle bir argümanı dini inançlara ne şekilde uygulayabiliriz? James'e göre, din, genel olarak iki önemli iddiadan oluşmaktadır. Din, (i) en iyi şeylerin sonsuz şeyler olduğunu ve (ii) bizim bu sonsuz şeylere inanmakla daha iyi olacağımızı söyler. Bu şekilde düşünüldüğünde din, kendisini *önemli* bir tercih olarak ileri sürmektedir. Çünkü James'e göre, biz, dini inanca sahip olmakla hayati bir iyiliği (*vital good*) elde edeceğimizi, inançsızlığımızla ise kaybedeceğimizi varsayıyoruz (James 2000: 215). Burada, hayati iyilik kavramının argümanda kilit role sahip olduğunu söylememiz gerekir. James, bu hayati iyiliğin tam olarak ne olduğunu söz konusu makalesinde açıkça ifade etmese de, onun yorumcuları genellikle dinin bu dünyaya yönelik ürettiği faydalara referansla bu iyilikleri açıklamaktadır. James'in diğer çalışmalarını da göz önünde bulunduran bu yorumcular, en genel anlamda dinin toplumsal, psikolojik, ahlaki faydalarına işaret ederek bu iyilikleri ya da faydaları açıklamaya çalışmaktadırlar. Bunlardan bazıları; yaşamın değerli olduğuna yönelik bir his, sevilme duygusu, psikolojik bütünlük, ahlaki meselelere duyarlılık şeklinde dinin yaşam için ortaya çıkardığı faydalardır (Betty 2001: 70; Fezell 2009: 90; Jordan 2006: 41). Gale gibi bazı yorumcular, daha da ileri giderek, James'in inanma iradesi argümanı ile, epistemik gerekçelerin yetersizliği durumunda, kişinin arzu-tatminini (*desire-satisfaction*) ya da faydasını en üst noktaya çıkararak inanç seçeneklerini haklılaştırmaya çalıştığını ifade ederek dinden elde edileceği düşünülen iyilikleri en geniş anlamda kabul etmektedirler (Gale 1999: 95-96; Clark 1990: 109). Kısacası, dinin ortaya çıkardığı -en geniş anlamıyla- önemli bütün fayda ve iyilikleri bu bağlamda dile getirebiliriz. Dolayısıyla, James'e göre, din, kişi için son derece hayati olan bazı faydalar ürettiği için önemli bir tercih anlamına gelmektedir.

James'e göre, din ayrıca *kaçınılmaz* bir tercihtir. Çünkü biz, şüpheli bir noktada durarak ve dini inançların epistemik açıdan aydınlatılması için daha fazla kanıt bekleyerek bu mesele hakkında karar vermekten kaçınamayız. Şüpheli/agnostik bir tutum sergilediğimizde, eğer dinin iddia ettikleri yanlış çıkarsa, o zaman hatadan kaçınmış olacağımız açıktır. Ancak eğer dinin iddiaları doğru çıkarsa, o zaman şüpheli bir tutum benimseyen kişi, tıpkı inanan gibi dinden elde edilen bu iyiliği kaybetmiş olacaktır. Yani, şüpheli kalmak, bir taraf lehine karar vermektan kaçınmak anlamına gelmemektedir. Tam aksine, belirli bir taraf doğrultusunda karar vermek demektir (James 2000: 215). Başka bir ifadeyle, James açısından dini inanç konusunda yalnızca iki seçenek vardır. Buna göre, kişi ya inanarak dinden elde edilen faydayı kazanır ya da inanmayarak veya şüpheli kalarak bu faydayı kaybeder. Din, sonuçları veya faydaları açısından düşünüldüğü için, inanmama ve şüpheli kalma seçeneklerinin sonuçları birbirine eşitlenmektedir. Bu şekilde, din, kaçınılmaz bir tercih olarak ortaya çıkmaktadır.

Dinin kaçınılmaz bir tercih olması, şüpheli bir noktada durma şansımızı ortadan kaldırmaktadır. Çünkü kişi, agnostik kaldığını düşündüğü durumda, aslında dinden ortaya çıkan iyilikleri elde etmeyi ve doğru tarafta olmayı da reddetmeye karar vermiş olmaktadır. Burada önemli bir nokta, James'e göre, kişinin tutkusal doğasının verilen her kararda önemli bir etkiye sahip olduğudur. Yani, inanma iradesi argümanını takip edip tutkusal temeller üzerine inanan kişiyle, Clifford'ın delilciliğini izlemeye karar vererek yetersiz epistemik gerekçe durumunda hükmü askıya alan kişi aynı oranda tutkusal bir temele dayanmaktadır. James'e göre, kanıt yetersiz olduğu zaman bir taraf lehine karar vermememiz gerektiğini ileri süren kişi de aslında tutkusal temeller üzerinde bir taraf lehine karar vermektedir (James 2000: 205). James'in bu konudaki düşüncesini daha iyi anlayabilmek için, öncelikle inanç konusundaki ödevlerimiz konusunda ne düşündüğüne bakmamız gerekir. Ona göre, doğruyu bilmek ve yanlıştan kaçınmak şeklinde iki ödevimiz bulunmaktadır. Bunlar her ne kadar birbiriyle ilişkili olsa da, bunlardan birinin daha fazla önemsenmesi bizi inanç konusunda farklı stratejilere götürür (James 2000: 209). Bu iki farklı ödevden ortaya çıkan iki farklı strateji, (i) doğruyu kaybetme pahasına da olsa yanlıştan kaçınma ve (ii) yanlış düşme riski de olsa doğruya inanmadır (Jordan 2006: 175). Konuyla ilgili olarak, Clifford'ın delilcilik anlayışı birinci stratejiyi öncelemektedir. Bu stratejiye göre, doğruya inanmak önemli olsa da, yanlış düşmemek daha önemlidir. O yüzden, doğruyu kaybetme riski de olsa, yanlış düşmemek adına, yeterli kanıtın doğruluğunu gösterdiği önermeler dı-

şında herhangi bir inanç edinmemeliyiz. Clifford'ın düşüncesinin aksine, ikinci stratejiyi kabul eden James, doğruluğa sahip olmayı yanlışla düşme riskine öncelemektedir. Ona göre, yanlışla düşme riski de olsa, doğruluğu elde etmek adına, hakkında yeterli epistemik desteğin olmadığı bazı önermelere yönelik bir inanca sahip olabiliriz. Burada iki strateji karşılaştırıldığında, James'in Clifford'a göre sınırları daha geniş bir inanç oluşturma stratejisi benimsediği görülmektedir.

Bu iki farklı inanç oluşturma stratejisini daha iyi anlayabilmek için, Zagzebski'nin vermiş olduğu örnekten yararlanabiliriz. Altın aramak amacıyla bir bölgede kazı yaptığımızı ve gerçek altını sevmemize karşın sahte altını (*fool's gold*) sevmediğimizi varsayalım. Buna göre, gerçek altına sahip olmak kişi için çeşitli avantajlar sağlarken, sahte altına sahip olmak dezavantajlara neden olmaktadır. Ayrıca kazı bölgesinde çok fazla gerçek altın olmakla birlikte, aynı bölgede fazlaca sahte altın olduğunun da farkındayız. Yine, çıkarılan altının bazısının gerçek veya sahte altın olduğunu tespit edebilmemize rağmen, yüklü miktarda altının tam olarak hangi türe ait olduğunu ayıramıyoruz. Acaba kazı bölgesinden çıkarılan ve gerçek olup olmadığıyla ilgili ayırım yapamadığımız bu altın konusunda nasıl bir strateji izlememiz gerekir? Kişinin tutumu burada belirleyici olacaktır. Zagzebski'ye göre, kişi eğer sahte altından daha çok nefret ediyorsa, o zaman tutucu davranacak ve şüphelendiği altın külçelerini toplamayacaktır. Bunun aksine, eğer gerçek altını daha çok seviyorsa, o zaman daha özgürlükçü bir stratejiyi takip edecek ve türü hakkında tam emin olamadığı altın külçelerini de toplayacaktır (Zagzebski 2007: 225). Aynı şekilde, James de, kişinin inanç oluşturma konusunda izlediği stratejinin altında bu şekilde tutkusal doğasının yattığını belirtmektedir (James 2000: 210). Çünkü iki stratejiyi karşılaştırdığımız zaman, Clifford hataya düşme *korkusunu* daha fazla önemserken, James doğruya ulaşma *umudunu* daha çok ön plana çıkartmaktadır. James'e göre, her iki strateji açısından da nihayetinde kişi emin olamadığı bir konuda risk almaktadır. Bu riskler, Clifford'ın stratejisi açısından *doğruyu kaybetme*, James'in stratejisi açısından ise *yanlışla düşme* riskidir. Ancak James'e göre, eğer kendi stratejisi bir aldatma durumu içeriyorsa, aynı şekilde Clifford'ın stratejisi de bunu içermektedir. Çünkü iki stratejiden birinin daha fazla önemli olduğunu temellendirmek için elimizde herhangi bir kanıt mevcut değildir. James'in "...Umut aracılığıyla aldatmanın korku yoluyla aldatmaktan çok daha fazla kötü olduğu konusunda var olan kanıt nedir?" sözleri bu durumu dile getirmektedir (James 2000: 215). O, din konusunda epistemik açıdan bir belirsizlik olduğu için, eğer din doğru çıkarsa,



kazanan tarafta olmayla ilgili yaşamda sahip olduğu biricik şansı kaybetmek istemediğini ifade etmektedir. Buna göre, Clifford'ın düşüncesi, yeterli epistemik gerekçenin olmadığı inanç seçeneklerine inanmamızı gayri meşru kabul ederek bizi bazı doğruları onaylamaktan alıkoymaktadır. Bu açıdan, bizi (eğer doğru çıkarlarsa), bu doğruları onaylamaktan alıkoyan bir akıl yürütme ilkesinin kendisi irrasyoneldir (James 2000: 216).

Son olarak, James, dini inancın *canlı* bir seçenek olmasını müzakere etmektedir. O, gelebilecek bazı eleştirilerin farkında olduğu için, bu konuda inanma iradesini her arzu edilen inancın haklılaştırılması için ileri sürmediğini özellikle vurgulamaktadır. Ona göre, dini inanç konusunda inanma iradesi, yalnızca kişi için seçenek canlı olduğunda bir inanma özgürlüğü sağlamaktadır. Bu, epistemik açıdan kişinin dini inanca karar veremediği ancak bu inancın kendisine saçmalık ya da yanlış olarak görünmediği durumları ifade etmektedir. O yüzden, argüman, yanlış olduğu bilinen, kişiye gerçek bir imkan olarak görünmeyen, kişinin doğasıyla herhangi bir ilişki kuramayan dini iddialara inanmaya izin vermez (James 2000: 217).

### **İnanma İradesi ve Arzuya Dayalı Düşünme**

İnanma iradesine yönelik literatürde birçok etkili eleştiri yapılmıştır. Dini inançlar kişi için gerçekten hayati bir fayda sağlamakta mıdır? Kişinin, doğruluğu veya yanlışlığı konusunda karar veremediği bir önermeye inanması mümkün müdür? İman konusu fayda düşüncesi üzerine kurulabilir mi? İrade, inanç konusunda James'in varsaymış olduğu kadar bir işlev yüklenebilir mi? Din konusundaki tercih gerçekten kaçınılmaz mıdır? Bunlar, ilk bakışta argümana yöneltilebilecek önemli sorulardır. Ancak çalışmanın sınırları da gözetilerek, burada, argümanın gücünü önemli oranda zayıflattığı düşünülen bazı eleştiriler değerlendirilecektir.

Argümana yönelik etkili eleştirilerin başında, onun, kişinin inanmak isteyebileceği her türlü önermeye bir meşruiyet sağladığı itirazı gelmektedir. Bu itiraza göre, inanma iradesi, *arzuya dayalı düşünme* biçimine kapıyı aralamak anlamına gelmekte ve bu şekilde kişinin inanmayı arzu edebileceği herhangi bir inancı haklılaştırmasını sağlayabilmektedir. Arzuya dayalı düşünmeyi, kişinin herhangi bir önermeye, mevcut olan epistemik gerekçe onun doğruluğunu gösterdiği için değil, fakat kişinin, söz konusu önermenin doğruluğunu arzuladığı için ona inanması şeklinde tanımlayabiliriz (Davis 1978: 142). Hick'e göre, inanma iradesinin zayıf noktası, onun arzuya dayalı düşünmeye



sınırlandırılmamış bir temel sağlamasıdır (Hick 1990: 60). Çünkü argüman, yanlışlığı kesin olarak gösterilemeyen ancak bize (ister bu dünyada isterse öbür bir dünyada olsun) avantaj sağladığı düşünülen herhangi bir önermeye inanmamıza izin vermektedir. Hick'in ifade ettiği gibi, argümanın bu şekilde sınırsız bir inanma özgürlüğüne yol açmaması için James'in canlı tercih olma şeklinde kısıtlayıcı bir ölçüt ileri sürdüğü doğrudur. Ancak dikkatle incelendiğinde, bu ölçütün kendisinin herhangi sağlam bir temelini olmadığı görülmektedir. Bir önermenin kişi için canlı veya ölü olması, söz konusu önermenin doğruluk ve yanlışlığıyla ilgili herhangi bir imaya sahip değildir. Aksine, bir önermenin kişi için canlı olması, tamamen arzi şartlarla ilgili bir durumdur. Yani, içinde yetiştiğimiz toplumun bir inancı benimsemiş olması, onun bizim için canlı tercih olabilmesi konusunda yeterli şarttır (Hick 1988: 42-43). O yüzden, Hick'e göre, James'in argümanı karşısında kişi, onun arzuya dayalı düşünmeden daha iyi bir öneri olup olmadığını sormaktan kendini alıkoyamamaktadır. Çünkü argüman, kişinin doğruluğunu bilmediği ancak inanmak istediği herhangi bir şeye inanabilmesine izin vermektedir. İtirazın bu şekilde ifade edilmesi, Hick'e göre, James'in niyetine kesinlikle haksızlıktır. Ancak ona göre, argümanın mantıksal olarak bizi götürdüğü nokta burasıdır (Hick 1988: 44).

Peki, argüman gerçekten kişinin inanmak isteyebileceği herhangi bir önermeye meşru bir zemin sağlamakta mıdır? Argümanda ifade edilmiş olan ölçütleri düşündüğümüzde buna "hayır" cevabını vermek mümkündür. Çünkü bu ölçütler, kişinin inanabileceği önermeleri sınırlamaktadır. Örneğin, epistemik açıdan karar vermenin mümkün olmaması ölçütünü düşündüğümüzde, bu tür bir ölçüt, hakkında epistemik gerekçenin yeterli olduğu bir önerme konusunda inanma iradesinin devreye girmesini engellemektedir. Ya da canlı tercih olma ölçütü, kişiyi, hakkında bir arka plan bilgisine veya tecrübeye sahip olmadığı veya kendisine gerçek bir imkân olarak görünmeyen bir önermeye inanması konusunda alıkoymaktadır. Dolayısıyla, argümanın, kişiyi inanmak isteyebileceği herhangi bir önermeye inanmaya götürdüğü ilk bakışta doğru değildir.

Ancak burada belki soruyu biraz değiştirmek yararlı olabilir. Davis'in de belirttiği gibi, ileri sürülmüş olan kısıtlayıcı ölçütlerle birlikte düşünüldüğünde, acaba argüman arzuya dayalı düşünme biçimini içermekte midir? Diğer bir ifadeyle, bu ölçütleri kullanmış olsak bile, inanma iradesine dayanarak bir inanca sahip olmak, arzu temeli üzerinde inanmak anlamına gelmemekte mi-

dir? Davis, inanma iradesini savunan birinin, argümanın arzuya dayalı düşünme içerdiğini kabul etmekle birlikte, arzuya dayalı düşünmeye izin vermenin, kanıtın yeterli olmadığı ancak karşı karşıya kalınan tercihin hakiki olduğu durumlarda yanlış olmadığını iddia ederek kendisini savunabileceğini ifade etmektedir. Buna göre, argüman arzuya dayalı düşünme anlamına gelse bile, epistemik gerekçenin işe yarar olmadığı durumlarda argümana dayanarak bir inanca sahip olmada yanlış olan bir şey yoktur. Ancak Davis'e göre, burada argümana itirazı yönelten kişinin önemseydiği birkaç noktayı değerlendirmek gerekir. Arzuya dayalı düşünme itirazını yönelten kişinin önem verdiği noktalardan birincisi, önermelere inanma konusunda arzuyu rehber veya temel aldığımızda, arzu; doğruluk konusunda iyi bir rehber olmadığı için bunun bizi kötü sonuçlara götüreceğidir. Yani, önermenin doğru olmasını arzulama, önermenin doğruluğunu gösterme konusunda herhangi bir işleve sahip değildir. Bu yüzden, arzuya dayanarak inanmak, bizi önermenin doğruluğundan kopararak yanlış inançlara sahip olmamıza neden olmaktadır. İkincisi, inançların rasyonelliğiyle ilgili olarak, yanlışla düşmemek adına delilci düşüncenin takip edilmesi önemlidir. Çünkü bu düşünce, kişinin inançlarını doğruluk veya yanlışlık açısından oluşturmasına zemin hazırlayarak onu hataya düşmekten alıkoymaktadır. Arzuya dayalı düşünme itirazının içermiş olduğu bazı sonuçları bu şekilde ifade eden Davis, argümana itiraz edenlerin önemli bazı noktaları gözden kaçırdığını düşünmektedir. Ona göre, James, öncelikli olarak, doğrudan delilci düşüncenin karşısında durarak onu reddetmemektedir. Daha ziyade, bu düşüncenin uygulanabilirlik alanının düşünüldüğü şekilde çok geniş veya evrensel olmadığını iddia etmektedir. Bu açıdan James, birçok önerme konusunda delilciliğin takip edilmesi gerektiğini onaylarken, bu düşüncenin uygulanabilir olmadığı bazı alanların (dini inançlar gibi) olduğunu düşünmektedir (Davis 1978: 145-147). Görüldüğü üzere James, delilci düşüncenin üzerini çizerek onu bir kenara atmamakta, daha ziyade onun bütün önermelere yönelik uygulanabilir olduğunu reddetmektedir. Dolayısıyla, bu düşüncenin uygulanabilir olmadığı inanç örneklerinde, arzu gibi bazı öğelerin inanma konusunda rehber olarak alınabileceğini kabul etmektedir.

Arzuya dayalı düşünme itirazına verilen bu cevap yeterli midir? Verilen cevap argüman açısından her ne kadar bazı haklı noktalara işaret ediyor olsa da, özellikle doğruluğun rehber alınmamasından kaynaklanan ve James'in varsaymış olduğu ölçütleri karşılayan her türlü inanç seçeneğinin meşru kılınmasına yol açan önemli bir sorun ortada durmaktadır. Bu anlamda argümana dayanarak, birbirinden farklı veya birbiriyle çelişen inanç seçeneklerine

inanmayı haklı çıkarmak mümkündür. Çünkü argüman, belirli bir toplum tarafından benimsenmiş her türlü inanç seçeneğinin haklılaştırılmasında rahatlıkla kullanılabilir. Örneğin, Hinduizm, Budizm, Hıristiyanlık veya İslam gibi farklı ve birbiriyle bazı önemli noktalarda çelişen inanç seçeneklerini düşünelim. İnanma iradesinde ileri sürülmüş olan ölçütleri çok kolay bir şekilde bu seçeneklere uyarlamak ve bu şekilde bu inanç kültürleri içinde yetişmiş olan kişilerin bu inançlara bağlanmasını meşrulaştırmak mümkündür. Bu durumun en önemli sebebi, doğruluğun dışarıda bırakılmış olması ve toplumda kabul gören inançların kişiye önemli görünmesinin, bu inançlara sahip olma konusunda temel olarak alınmış olmasıdır. Bu şekilde, argümanın aslında yerine getirdiği işlev, toplum tarafından kabul gören her türlü inanç seçeneğinin haklı çıkartılmasıdır. Aslında bu durum, bir inancın kişi tarafından arzulanmasının, inancın rasyonelliğine temel olamayacak kadar kaygan bir zemin oluşturduğunu göstermektedir. Çünkü argümana dayanarak birbiriyle çelişen birçok farklı inanç haklılaştırılabilir.

Hatta bunun yanında, James'in argümanında sunmuş olduğu akıl yürütmeyi kullanarak herhangi bir dini inanca bağlanmamanın da rasyonel olduğunu iddia etmek mümkün görünmektedir. Sigmund Freud'un (1856-1939) bu konudaki düşüncelerine başvurmak aydınlatıcı olabilir. Dini inançların birer yanılsamaya dayandığını iddia eden Freud'a göre, bu tür inançların doğruluğu veya yanlışlığı kanıta dayanılarak çözülemez. Dolayısıyla kişi, bu inançların doğruluğunu kanıtla gösteremediği gibi, aynı şekilde yanlış olduklarını da iddia ederek bunları çürütemez. Freud, dini inançların yanılsama olmasını, onların insan arzularına dayanıyor olmasına bağlamaktadır. Ona göre, "Öğrettiler şeklinde bize aktarılmış olan dini düşünceler, düşünmenin son ürünleri ya da deneyimin tortuları değildir: onlar, insanlığın en kaçınılmaz, en güçlü ve en eski arzularının yerine getirilmeleri yani yanılsamalarıdır. Bu düşüncelerin gücü, söz konusu arzuların gücüne dayanmaktadır" (Freud 1961: 30). Bu yanılsamaların kökeni, yaşamın tehlikeleri karşısındaki çaresizliklerimizden ya da ahlaki bir dünya düzenine olan ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. İnsan bu tür tehlikeler veya ihtiyaçlar karşısında, arzu temeline dayanarak dini düşünceleri inşa etmektedir (Freud 1961: 30-31). Dolayısıyla, Freud'a göre, doğruluğu veya yanlışlığı konusunda herhangi bir gerekçeye sahip olmadığımız dini iddialar, insanın korku veya umutlarından daha fazlasını ifade etmemektedir. İnsan bu korku ve umutlar temelinde, gerçekliği, *olduğu* şekliyle değil *olmasını istediği* şekliyle yansıtmaktadır.

Bir kişi, “Dini inançlar epistemik zeminde çözülemiyor olsa da, gelenek bu inançlardan yana olduğu veya insanlar bu konuda bir uzlaşa içinde olduğu ya da bu inançlar insanlara bir teselli sağladığı için neden bu inançlara bağlanmayalım?” şeklinde itiraz edebilir. Ancak Freud’a göre, doğru düşünme konusunda kendimizi bu tür sağlam olmayan gerekçelerle kandırmaya izin vermemeliyiz. Çünkü din meselesi hakkında bir bilgisizlik içindeyiz ve bilgisizlik bilgisizliktir. Bu yüzden, hiç kimse bilgisizlikten yola çıkarak kendisine bir inanma hakkı yaratmaya çalışmamalıdır (Freud 1961: 32-33). Bu itiraz, aslında James’in argümanının temeline yöneliktir. Dikkat edilirse, James ve Freud, (i) dini inançlar konusundaki epistemik temeller yetersizdir ve (ii) bu inançlar insan arzu ve umutlarına dayanmaktadır şeklindeki bazı temel düşüncelerde örtüşmektedirler. Aralarındaki fark, Freud’un, bu düşünceleri, dini inançların yanılısamaya dayandığını temellendirme konusunda kullanmasına karşılık, James’in onları, dini inancın rasyonelliğini gösterme konusunda hesaba katmasıdır. Burada Freud, mesele hakkındaki bilgisizliğin ve arzunun, bazı inançları meşrulaştırma konusunda bir temel vazifesini göremeyeceğini ileri sürmektedir. Çünkü bilgisizlik, nihayetinde bilgisizlikten daha fazlasını ifade etmez ve bu bilgisizlikten bir inanma hakkı ortaya çıkmaz. Dolayısıyla, ona göre, James’in temele almış olduğu insan arzu ve ihtiyaçlarının bir inanma hakkı ortaya çıkardığı düşüncesi kabul edilebilir değildir.

İnanma iradesi, her ne kadar dini inançları savunmaya yönelik bir akıl yürütme olarak görünse de, böyle bir akıl yürütmeye dayanarak, Freud’da olduğu gibi, dini inançlara bağlanmamanın da rasyonel olduğu iddia edilebilir. Bu nokta, dini inancın rasyonelliği için epistemik düşüncelerin dışındaki öğelerin (irade, ihtiyaç, arzu vb.) temele alınması durumunda, bunun bizi ne tür sonuçlarla karşı karşıya bırakacağını gösterme açısından son derece önemlidir. Çünkü her ne kadar Freud’un itirazı kabul edilebilir olmasa da, epistemik düşünceler hesaba katılmadığında, bu tür itirazlara cevap vermek oldukça zor görünmektedir.

### **Canlı Tercih: Dini İnancın Arzı Şartlara İndirgenmesi**

İnanma iradesinin karşı karşıya kaldığı önemli sorunlardan bir diğeri, canlı tercih olma ölçütünün devreye sokulmasından dolayı dini inançların rasyonelliğinin kişinin içinde yetişmiş olduğu sosyal çevrenin şartlarına indirgenmiş olmasıdır. Bu ölçüt, doğru olması kişiye gerçek bir imkân olarak görünen, kişinin bir arka plan bilgi ve tecrübesine sahip olduğu inanç seçe-

neklerine inanmasına izin vermektedir. Verilmiş örnekler göz önünde bulundurulduğunda, canlı tercihin, kişinin yetişmiş olduğu çevreden dolayı bilgi sahibi olduğu seçenekleri ifade ettiği açıktır. Bu anlamda, İslam toplumu içinde yetişmiş bir kişi için İslam inanç sistemi, Hıristiyan toplumu içinde yetişmiş bir kişi içinse Hıristiyan inanç sistemi canlı tercih olacaktır.

İnsanların birçok inançlarını çevrelerinden edindikleri veya yetiştiği çevrenin kişinin inançları üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğu doğru olmakla birlikte, bu durumun inancın rasyonelliğini temellendirmede bir öğe olarak kullanılması tartışmaya açık görünmektedir. Hick'e göre, canlı tercih olma, bir önermenin doğruluğu veya yanlışlığı konusunda herhangi bir ima taşımadığı için James'in bu ölçütü ileri sürmesi herhangi bir destekten yoksundur. Bütün arızı şartlar veya kişinin çevresi, bir seçeneğin canlı olup olmamasını belirleyebilmektedir. Bu durumda, canlı tercihe bağlı olarak, hakikatin de coğrafi şartlara göre değiştiğini ifade etmek saçma olacaktır (Hick 1988: 43). Dolayısıyla, epistemik olarak herhangi bir imaya sahip olmayan canlı tercih ölçütü, din konusunu önemli oranda kişinin, içinde şekillenmiş olduğu çevrenin bağlamına hapsetmektedir.

Bilindiği üzere James, kişiyi belirli doğruluk türlerini onaylamaktan alıkoymadığı için Clifford'ın delilcilik düşüncesini eleştirmekteydi. Aslında inanma iradesi, dini inanç konusunu bu şekilde belirli bir bağlama indirgediğinde, Clifford'ın düşüncesinde olduğu gibi kişiyi yine belirli doğruluk türlerini onaylamaktan alıkoymaktadır. Bu nokta, "İleri sürülebilecek her epistemik ilke, bazı inançları meşru bazılarını ise meşru olmayan olarak sınıflandırdığı için, kişiyi bazı inançları onaylamaktan alıkoymaktadır" şeklinde genel bir itiraz olarak söylenebilir. Her ne kadar James bu açıdan Clifford'ı eleştiriyor olsa da, kendi ilkesi de bundan daha fazlasını yapmamaktadır (Jordan 2006: 183). Ancak James'in canlı tercih ölçütü kişiyi daha kötü bir duruma düşürüyor görünmektedir. Şöyle ki, dini bir inanca sahip olma konusu sadece kişinin içinde yetiştiği bağlama indirgendiği için, kişinin belirli faydaları elde etmesi veya doğruluk türlerini onaylaması, arızı olarak içinde doğmuş olduğu çevreye bağlı kılınmaktadır. Bu ise, belirli doğruluk türlerinin onaylanmasının tamamen tesadüfi şartlara bağlı olduğu anlamına gelmektedir (Feezell 2009: 106). Yine, canlı tercih düşünüldüğünde, aslında inanma iradesinin bazı doğrulara ulaşmanın önünde önemli bir engel olduğunu ileri sürmek de mümkündür. Buna göre, *a*, *b*, *c* şeklinde üç farklı dine ait inanç sistemi düşünelim. Ayrıca bir kişinin, önceki bilgi ve tecrübelerinden dolayı sadece *a* ile bir tanışıklığı-

nın olduğunu varsayalım. Bu durumda, inanma iradesi, kişinin (canlı tercih olduğu için) *a* seçeneğine inanmasına izin verecek ancak diğerlerine izin vermeyecektir. Dolayısıyla, eğer diğer seçeneklerden biri doğru çıkarsa, burada inanma iradesi, doğru seçeneği onaylamamız konusunda bir engel olacaktır.

Son olarak, James'in canlı tercih düşüncesini Kur'an'ın bazı ayetleri bağlamında değerlendirmek ilginç olabilir. Kur'an'da "Onlara, 'Allah'ın indirdiğine (Kur'an'a) ve Peygamber'e gelin' denildiğinde onlar, 'Babalarımızı üzerinde bulduğumuz din bize yeter'" derler. Peki, ya babaları bir şey bilmiyor ve doğru yolu bulamamış olsalar da mı?" (Maide 104) denilerek, aslında tam olarak James'in dini inançların rasyonelliği için kendisine temel olarak almış olduğu nokta eleştirilmektedir. Buna göre, inanma iradesi, canlı tercih ölçütüyle, atalardan miras alınmış olan dini inançların haklılaştırmasını sağlamaya çalışmaktadır. Çünkü canlı tercih, büyük ölçüde çeşitli tecrübelerin sonucu olarak toplumda yerleşik olan ve önceki kuşaklardan miras yoluyla alınan inanç seçeneklerine yönelik kişinin durumunu ifade etmektedir. Ancak burada Kur'an, kişinin bu inançlarla olan ilişkisinin, kişiyi, bu inançlara bağlanmada haklılaştıramayacağını ileri sürmektedir.

İnanma iradesinde ifade ettiğimiz sorunların ortaya çıkmasının en önemli sebebi, epistemik düşüncelerin devre dışı bırakılmasıdır. Dini iddiaların bilişsel yönünün bir tarafa bırakılması ve arzu veya canlı tercih şeklinde daha öznel öğelerin rasyonellik konusunda rehber alınması, bu iddiaların büyük ölçüde keyfi bir temel üzerine kurulduğuna işaret etmektedir. Bu açıdan, kişinin din konusunda sahip olduğu tutumun rastgele bir karardan daha fazlasını ifade etmesi için, dini iddiaların epistemik boyutunun da hesaba katılması kaçınılmaz görünmektedir (Kuvancı 2013: 104; Uslu 2004: 373-375). Yine, bilişsel yönün ihmal edilmesi, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Freud'un ileri sürdüğü türden bazı itirazlara kapı aralamaktadır. Çünkü inanma iradesinde olduğu gibi Freud ile aynı temel paylaşıldığında, dini inançların öznel bir arzudan fazlası anlamına gelip gelmediği çok açık değildir. O yüzden, bu tür itirazlara cevap verebilmek için de bilişsel yönün göz önünde bulundurulması son derece önemlidir.

## Sonuç

James'in pragmatik iman savunusu, dini inancın son derece hayati ve kaçınılmaz olmasından dolayı, epistemik gerekçe yokluğunda insan arzu ve ihtiyaçlarına dayanarak bu inancın rasyonelliğini gösterme girişimidir. Bu an-

layış, Clifford'ın delilcilik düşüncesinde zorunlu görülen kanıt dışındaki bazı öğelerin (arzu, ihtiyaç, umut, gelenek vb.) inancın oluşturulmasında meşru olarak hesaba katılabileceğine bir temel sağlamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla James'in savunusu, geleneksel felsefede önemli kökleri olan delilcilik düşüncesine bir karşı çıkışı ve belirli ölçütler gözetilmek suretiyle bir inanç özgürlüğünü dile getirmektedir. Ancak bu anlayış, epistemik açıdan çözüme kavuşturulmadığı varsayılan dini inançlara bağlanmaya olanak sağlarken, beraberinde birçok sorunu da getirmektedir. Bu sorunların önemli bir bölümü, inançların rasyonelliğinde arzu, ihtiyaç, fayda, tutkusal doğa şeklindeki öznel öğelerin epistemik haklılaştırmaya bir alternatif olarak ileri sürülmesinden kaynaklanmaktadır. Doğruluk veya yanlışlık konusunda güçlü bir rehber olmayan bu öğeler, birbiriyle çelişen birçok dini inancın aynı anda haklı çıkartılmasına neden olmaktadır. Dahası, Freud örneğinde olduğu gibi, bu tür öğelere başvurarak dini inançlara sahip olmanın rasyonel olmadığını iddia edebilmeye de kapı aralanmaktadır. Yine, James tarafından öne sürülmüş olan canlı tercih olma şeklindeki ölçütleri göz önünde bulundurduğumuzda, dini inanç konusunun büyük oranda kişinin içinde yetişmiş olduğu bağlamın/toplumun arızı şartlarına indirgendiğini ifade etmek mümkündür. Bağlanabileceği dini inanç seçeneğini, kişinin içinde yetişmiş olduğu bağlamın çerçevesiyle sınırlamak, James'i, "Kişiyi bazı doğruluk türlerini onaylamaktan alıkoymaktadır" şeklinde eleştirdiği Clifford'ın delilciliğiyle aynı pozisyona getirmektedir. Çünkü nihayetinde inanma iradesi de, kişinin, yalnızca canlı olan inanç seçeneklerine bağlanmasına izin vermekte ve diğer seçenekleri devre dışı bırakmaktadır. Bunları göz önünde bulundurduğumuzda, inanma iradesinin başarılı olduğunu ileri sürmek oldukça güç görünmektedir.



### Kaynaklar

- Alston, William P., (1996), "Belief, Acceptance, and Religious Faith", *Faith, Freedom, and Rationality: Philosophy of Religion Today*, der. Jeff Jordan ve Daniel Howard-Snyder, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 3-27.
- Betty, L. Stafford, (2001), "Going Beyond James: A Pragmatic Argument for God's Existence", *International Journal for Philosophy of Religion*, 49/2, 69-84.
- Bishop, John, (2007), *Believing by Faith: An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*, Oxford: Clarendon Press.
- Clark, Kelly J., (1990), *Return to Reason*, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Clifford, William K., (2010), "The Ethics of Belief", *Philosophy of Religion: Selected Readings*, Der. Michael Peterson vd., 4. Basım, Oxford: Oxford University Press, 99-103. Türkçesi: "İnanç Ahlâkı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev: Ferit Uslu, 5/9, (2006).
- Davis, Stephen T., (1978), *Faith, Skepticism, and Evidence: An Essay in Religious Epistemology*, Lewisburg: Bucknell University Press.
- Feezell, Randolph, (2009), "Religious Ambiguity, Agnosticism, and Prudence", *Florida Philosophical Review*, 9/2, 90-120.
- Freud, Sigmund, (1961), *The Future of an Illusion*, İng. çev: James Strachey, New York: W. W. Norton.
- Gale, Richard M., (1996), *On the Nature and Existence of God*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hick, John, (1988), *Faith and Knowledge*, London: The Macmillan Press.
- \_\_\_\_\_, (1990), *Philosophy of Religion*, New Jersey: Prentice Hall.
- Jackman, Henry, (1999), "Prudential Arguments, Naturalized Epistemology and the Will to Believe", *Transactions of the C. S. Peirce Society*, 35/1, 1-37.
- James, William, (2000), "The Will to Believe", *Pragmatism and Other Writings*, Der. Giles Gunn, New York: Penguin Books, 198-218. Türkçesi: "İnanma İradesi", *Din Bilimleri Araştırma Dergisi*, çev: Celal Türer, 2, (2001).
- Jordan, Jeff, (2006), *Pascal's Wager: Pragmatic Arguments and Belief in God*, Oxford: Clarendon Press.
- Kuvancı, Cenân, (2013), "William James'in Düşüncesinde İmanın Pragmatik Temelleri", *Felsefe Dünyası*, 58, 85-107.
- McCullagh, C. Behan, (2007), "Can Religious Beliefs be Justified Pragmatically?", *Sofia*, 46, 21-34.



- Swinburne, Richard, (2005), *Faith and Reason*, 2. Basım, Oxford: Clarendon Press.
- Uslu, Ferit, (2004), *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Wainwright, William J., (1995), *Reason and the Heart: A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason*, Ithaca: Cornell University Press.
- Weintraub, Ruth, (2003), “A Non-Fideistic Reading of William James’s “Will to Believe””, *History of Philosophy Quarterly*, 20/1, 103-121.
- Zagzebski, Linda T., (2007), *Philosophy of Religion: An Historical Introduction*, Malden: Blackwell Publishing.



## İNSANA VERİLEN DEĞER EKSENİNDE ÇEŞİTLİ DİNLERDE İNSAN: DİNLER TARİHİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME\*

Şevket ÖZCAN\*\*

### Öz

İlk insandan itibaren insanoğlu, evrenin ve hayatın merkezinde yer almıştır. İnsanın sahip olduğu özelliklerden ve tarih boyunca içinde bulunduğu durumlardan bahseden kaynaklar mevcuttur. Bu kaynaklardan birisi olan din, insan hayatında çok önemli bir yere sahiptir çünkü insan, varoluş nedeni ve amacının cevabını dinde bulmuştur. İnsanlık tarihi kadar eski ve köklü geçmişı olan ve tarihi değeri bulunan bütün dinlerin mesajlarında insana üstün bir değeri verilmektedir. Nitekim bu dinlerde, bu değerin göstergesi olarak günümüzde de büyük önem atfedilen temel insan haklarının köklerini bulmak mümkündür. Çünkü bütün dinler, insanın hem dünyada hem de ölümden sonra mutluluğına ulaşmasını hedeflemekte ve bunu temel kaynaklarında açıkça ifade etmektedir. Bu amaç doğrultusunda dinler, insanın canını, aklını, malını, namusunu ve dinini koruma altına almış ve bunları korumayı temel esasları haline getirmişlerdir. Bu nedenle insanların tarih boyunca elde etmek için çabaladıkları temel haklar, dinlerin koruma altına aldığı beş temel esas olarak özetlenebilir. Böylelikle söz konusu beş temel esas üzerine temellendirilen temel hakların günümüzde İnsan Hakları Evrensel Beyanname'sinde belirtilen haklar haline geldiği ifade edilebilir. Bu durumda dinler, insana verdikleri değeri ekseninde insani birtakım gayretlerle elde edilmeye çalışılan temel hakların garantörü olarak kabul edilebilir. Bu makalede, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dışında Hint, Çin, Japon ve Eski İnan dinleri ile Sabiilik gibi bazı dinlerin insana bakışının ve insana verdikleri değeri genel bir çerçevesi çizilmeye gayret edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İnsan, Dinler, Değeri, Temel Haklar, Emirler, Yasaklar.

\* Bu makale Şevket ÖZCAN tarafından Prof. Dr. Durmuş ARİK danışmanlığında 2013 yılında hazırlanan “Dinlerin İnsana Verdiği Değeri (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam Örneği)” adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

\*\* Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, ozcan.sevket@hotmail.com.

## Abstract

### Human Being in Various Religions in the Axis of Value Given to Human Being:

#### A Comparative Study in Perspective of History of Religion

Since the first human being, human being has taken place in the center of the universe and life. There are sources mentioning the characteristics which human being has and conditions in which human being has been throughout the history. Religion, one of these sources, has an important place in the life of human being, because human being has found the answer of the reason and purpose of the his existence in religion. Supreme value has been given to human being in the messages of all religions which have as old and rooted as the history of humanity, and have historical value. Hence, today it is also possible to find the roots of the basic human rights being attributed to crucial as a sign of this value in these religions. Because all religions aim that human being to reach happiness both in the world and after death and this clearly express in the main sources. For this purpose religions have preserved the life, intellect, property, honor and religion of human being and these have made basic principles. Accordingly the basic rights that people strive to achieve throughout history can be summarized in the five basic principles that protect religions. Thus the basic rights that based on the five basic principles in question can be said that have become rights set forth in the Universal Declaration of Human Rights at the present time. In the case, religions in the axis of value given to human being can be considered of the guarantor of the basic right that a number of humanitarian efforts have been tried to be obtained. In this article, it has been endeavored to draw the general framework of some religions perspective on human and value given to human being such as Indian, Chinese, Japanese and Old Iran Religions with Mandeism, excluding Judaism, Christianity and Islam.

**Keywords:** Human Being, Religions, Value, Basic Rights, Commands, Bans.

#### Giriş

İnsanlık tarihi boyunca, sayısız filozof ve düşünür “İnsan nedir?” sorusuna cevap aramıştır. Bu nedenle ilkçağlardan günümüze kadar insan için birçok tanım yapılmıştır. Örneğin; Aristo insanı “medenileşmiş ve bilgi edinme yeteneğine sahip hayvan” olarak tanımlamıştır. Platon ise insanı “tüyleri olmayan iki ayaklı hayvan” olarak tarif etmiştir. (Heschel 1965: 1). Özellikle insan ve hayatın anlamı üzerinde duran Stoacılar insanı “düşünen öz” olarak tarif ederek, sadece akıllı insanların mutluluğa ulaşabileceğini belirtmişlerdir. Kimi Stoacılara göre; bütün insanlar ilahi aklın kıvılcımına sahip

olmakla beraber çoğu aptal durumdadır. (Niebuhr 1945: 9-10). Modern dönemde ise Pascal, insanı sonsuzluk ile hiçlik arasında bulunan bir varlık olarak tarif eder. O, bu durumu şu cümlelerle ifade eder: “*İnsan ne acayip bir yaratıktır! O, ne kadar yeni, ne kadar saçma, ne kadar karmaşık ve çelişkilerle doludur ve henüz mükemmel değildir. O her şeyin hakimidir ancak hala zayıf bir solucandır. O gerçeğin deposudur ve hala yanlışlık ve şüphenin içerisine dalar. O evrenin şerefi ve pisliğidir.*” (Pascal 2006: 90). İnsan sorununa özel bir önem veren ve insanın Tanrı’yı öldürdüğünü ifade eden Nietzsche ise, insanın kim olduğunu ve anlamının ne olduğunu keşfetmesi gerektiğini savunur. (Barrett 1958: 117).

Genel itibariyle tarihi süreç içerisinde insan için yapılan tanımlar incelendiğinde, insanın tek boyuttan veya bir hayvan olarak algılanmaya çalışıldığı kanaati ağır basmaktadır. Dolayısıyla yapılan tanımlar bir bütün olarak evrenin en karmaşık problemi olan insanı tanımlamada yetersiz kalmaktadır. Ancak yapılan tanımlardan farklı olarak eskiden beri birçok din, insanı ilahi bir sanat eseri, ilahi kudretle var edilen, evrende her şeyden farklı ve kendine has özellikleri olan bir varlık olarak görmüştür. (Niebuhr 1945: 1-2). Geçmişten günümüze kadar tarihi değeri bulunan bütün dinler, ilk yapıları itibariyle, insan fıtratına uygun; insanı insanca yaşamaya, “insan olmaya” sevk eden ulvi değerleri ihtiva ederler. Çünkü bütün dinlerin muhatabı insandır. (Adam 1992: 44). Diğer taraftan gerek geçmişte gerekse günümüzde insanın onur, şeref ve haysiyetine yakışmayan ve insanın temel haklarını yok sayan uygulamalar mevcuttur. Bu duruma karşı insanlık tarihi kadar eski ve köklü geçmişine olan dinlerin mesajlarında, insana üstün bir değer verilmekle beraber, bu değerlerin göstergesi olarak günümüzde de büyük önem atfedilen temel insan haklarının köklerini bulmak mümkündür. Bu amaçla burada Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dışında Hint, Çin, Japon ve Eski İran dinleri ile Sabilik gibi bazı dinlerin insana bakışı ve insana verdikleri değer kısaca belirtilecektir.

## 1. Hint Dinlerinde İnsan

Hinduizm, Budizm, Caynizm ve Sihizm, Hint alt kıtasında ortaya çıkan dini inançlardır. Hint yarımadasında ortaya çıkan dinlerde anlayış farklılıkları bulunmakla birlikte insana ve hayata bakışta benzerlikler dikkat çeker. (Yitik 2014: 27; Küçük vd. 2009:175). Yeryüzünde yaşayan dinlerin en eskilerinden birisi olan Hinduizm, büyük bir peygamber/mimar tarafından belirli bir zamanda özenle inşa edilmiş bir sisteme değil, bir şekilde toprağa düşen ve

## 206 • İNSANA VERİLEN DEĞER EKSENİNDE ÇEŞİTLİ DİNLERDE İNSAN: DİNLER TARİHİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

zamanla gelişerek devasa bir ağaca ve sonrasında uçsuz bucaksız bir ormana dönüşen bir tohuma benzetilebilir. (Yitik 2014: 22). Hinduizm’de insanın yaratılışı ile ilgili farklı rivayetler mevcuttur. Bu dinde Brahma, Vişnu ve Şiva adında Tanrı’nın kutsal üçlemesinden bahsedilmekle birlikte bir rivayete göre insan, yaratıcı Brahma tarafından yaratılmıştır. Sanskritçe’de “insan” anlamına gelen Manu, Brahma’nın oğludur ve insan nesli ondan türemiştir. Diğer bir rivayete göre; insan nesli büyük bir tufanla yok olurken Tanrı Vişnu sadece Manu’yu kurtararak onu bir kara parçasına götürmüştür. Manu burada Vişnu’nun emriyle bir ateş yakmış ve ateşten bir kadın meydana gelmiştir. İnsan nesli Manu ile ateş kadınının birleşmesiyle türemiştir. Dolayısıyla bu dinde, Manu’nun insan ırkının atası olan kişi olduğuna inanılmıştır. (Smart 1998: 48; Şeybetü’l-hamd 1995: 97).

Hinduizm’de, Tanrıların insan şeklinde cisimleşerek yeryüzüne inmesi anlamına gelen “avatara” inancı mevcuttur. (Küçük vd. 2009: 76; Smart 1998: 48). Avatara inancına göre; Tanrı’nın insan şekliyle inkarnasyonunun amacı, insanların zor zamanlar yaşadıkları dönemlerde onlara uygun davranış ve öğretileri öğretmek/yenilemek yoluyla yardımcı olmaktır. (Smart 1998: 48). Bu nedenle Hint dinlerinde suretlere karşı çok fazla ilgi gösterilmekte, yapılan heykeller takdis işlemiyle kutsallaştırılmakta ve putlaştırılmaktadır. (Sarıkçıoğlu 2002: 57-59).

Hinduizm’de insan doğuştan belli bir kastın mensubu olarak dünyaya gelir ve kendi kaderini tayin eder. Bu dine göre kastlar, yaratıcı Tanrı Brahma’nın insan şeklinde tasavvur edilen vücudunun çeşitli yerlerinden ortaya çıkmıştır. Buna göre Brahmanlar (Rahipler, Din adamları) Tanrı Brahma’nın ağzından, Kşatriyalar (Hükümdar Sülalesi ve Savaşçılar) Brahma’nın kollarından, Vaisyalar (Tüccar, Esnaf ve Çiftçi) Brahma’nın midesinden, Sudralar (İşçiler) da Brahma’nın ayaklarından yaratılmıştır. Bunların dışında kast dışı kabul edilen gruplar da vardır. (Yitik 2014: 46-47; Küçük vd. 2009: 181; Smart 1998: 46-47). Bu farklılıklardan ötürü insanlar, gerek psikolojik yönden gerekse karakterleri bakımından farklı işler yapmaya daha yatkındır. Dolayısıyla her insan, kendi kastının gereklerini yerine getirmelidir ancak insanın mevcut hayatında çalışarak sınıfını değiştirme imkanı yoktur. Daha üst kastlardan birine mensup olarak yeniden dünyaya gelmek, ancak şu anda içinde bulunulan kasta ait sorumlulukların eksiksiz olarak yerine getirilmesiyle ölümden sonra gerçekleşebilir. Bu nedenle Hinduizm’de insanın dini sorumluluğu yaşına ve mensubu olduğu sosyal sınıfa göre değişir. (Yitik 2014: 47-48).

Bu dindeki tenasüh inancına göre insan, dünyada yaşadığı hayatın değerine göre, ölümden sonra ruh, yeni bir vücut içinde yeni baştan ortaya çıkar. Eğer insan bu dünyada suç işlemiş, kötü bir hayat sürmüş ise, ölümünden sonra, ruhu da aşağı bir hayvan, hatta bir bitki şeklinde yeniden doğar. (Sarıkçıoğlu 2002: 202; Smart 1998: 48-49). Dolayısıyla insan için ölüm, bir korku vasıtası değil, bir varlıktan diğerine geçiştir. Bu anlayış din mensuplarını ahlaki bir hayat sürmeye teşvik eder. Zira, insanın doğduğu kast (sosyal sınıf) dahi, amellerinin neticesi olarak görülür. Bu anlayışa göre, bir insanın eski elbiselerini bırakıp yenilerini giymesi gibi, ruh da ölümlü bedeni bırakır ve yeni bir bedene girer. (Yitik 1996: 27; Tümer 1975: 116-117). Bu doğrultuda Hint inanç sistemlerine göre dünyevi varoluşun temel nedeni, genel anlamda gerçekliği olmayan bir şeyin hakikat olarak algılanması anlamına gelen “*maya ve avidya*” inancı olarak kabul edilir. (Yitik 2014: 27-28).

Hinduizm’de dinin odağında bulunan insanın hayattaki gerçek gayesi, dini ve ahlaki kurallarda benimsenen bir hayat sürmek (*dharma*), kendine ve ailesine yetecek kadar mal-mülk sahibi olmak (*artha*), şehvi arzu ve istekleri meşru çerçevede tatmin etmek (*kama*) ve tenasüh/samsara çarkından kurtularak mutlak kurtuluşa ulaşmak (*mokşa*) olarak ifade edilir. (Yitik 2010c: 290; 2014: 49). Her insanın atman’a (ruh/benlik) sahip olarak görüldüğü bu dinde, kendi içine yönelen ve yoga egzersizlerini uygulayan kişinin içsel benliğini tecrübe edebileceğine ve ilahi varlık/Brahma ile bütünleşmeyi başarabileceğine inanılır. (Smart 1998: s.49). Nitekim Hindular için yoga egzersizleri, insanı dünyevi sıkıntılar ve varoluşlardan kurtaran yolları ifade eder. (Yitik 2014: 37).

Hinduizm’de “*Bir rahibi öldürmek, içki içmek, hırsızlık, gurunun karısıyla zina etmek ve bunları yapanlarla ilişki kurmaya devam etmek ölümcül günahlar olarak isimlendirilir.*” (*The Laws of Manu* 1886: XI/55). İnsanın temel haklarını korumaya yönelik olarak yasaklanan bu fiillerin kiminle, kime karşı ya da hangi nedenle yapıldığı günahın büyüklüğünü veya küçüklüğünü belirlemektedir. Nitekim bu dine göre, bir rahibi öldürmekle sıradan bir insanı öldürmek ya da bir gurunun karısıyla zina etmekle sıradan bir kadınla zina etmek arasında fark vardır. (*The Laws of Manu* 1886: XI/56-59, XI/296-330, VIII/352-358). Çünkü bu dinde kast sistemi insanın değerini belirleyen bir ölçü kabul edilir. Öyle ki, klasik Hindu inancında bir ineği öldürmek kast dışından birisini (bir paryayı) öldürmekten daha vahim olduğu halde, Brahmanlardan birini öldürmek tüm günahların en ağırlarından biri olarak kabul

edilir. (Sharpe 2000: 31). Ayrıca günümüzde yasaklanmış olmakla birlikte Hint geleneğinde kocası ölen bir kadının, kocasının cenazesiyle birlikte yakılması şeklinde gerçekleşen sati uygulaması (Mode 1923: 432) insanın yaşam hakkını; kadınlara, dini ayinlere katılma ve kutsal kitapları okumalarının yasaklanması da insanın inanç hürriyetini elinden alan birer uygulama olarak ortaya çıkar. (*The Laws of Manu* 1886: IX/18).

Hint dinlerinden bir diğeri de Budizm'dir. Buda (M.Ö.563-483)'nın öğretileri üzerine kurulan ve evrensel nitelik kazanan bu dinde, insanın bir kast içerisinde doğduğu öğretisi reddedilirken, Hinduizm'in tenasüh, karma ve nihai kurtuluş (mokşa) öğretileri bazen küçük değişikliklerle bazen de olduğu gibi kabul edilir. (Küçük vd. 2009: 225; Yitik 2010a: 319; 2014:99). Yaratıcı Tanrı anlayışı vurgulanmayan Budizm'de, varlıklar herhangi bir neden ya da koşula bağlı olmaksızın manevi olarak saf bir şekilde meydana gelirler. İnsanın doğuştan sahip olduğu şeyler kendisinin veya başkalarının çaba ya da eylemine bağlı değildir. Bunda insan gücü ya da enerjisi de etkili değildir. Bütün varlıklar, kendi doğalarına bağlı olmaksızın yaşam, varlık ve ruh sahibi olurlar. (Davids 1912: 82). Hinduizm'den farklı olarak, Budizm'in Karma inancında yer alan anatta/anatman; varlığın özünü oluşturduğu düşünülen ruh veya ben adı verilen bir cevherin yokluğunu ifade eder. (Yitik 2010a: 323; 2014: 105). Küçük vd. 2009: 255). Anatta/Anatman doktrini ile ilgili yapılan yorumlarda, benlikten yoksun olan insanın beş olay türünden oluştuğu söylenir. Bunlar; bedensel olaylar, idrak olayları, duygu olayları, mizaç olayları ve şuur olaylarıdır. Ölümle birlikte bu beş olay grubu insandan ayrılmakta ancak yeniden doğumla birlikte tekrar bir araya gelmektedir. İnsanın bir yaşamını diğer bir yaşama bağlayan şey karmaşık bir nedenler zinciridir. Dolayısıyla bu dinde insan, beş farklı geçici olay türünün geçici bir birleşimi olarak görülür. (Smart 1998: 80). Buda, Hinduizm'deki kast anlayışına karşı çıkararak, insanlar arasında, hiçbir ayırım yapılmaksızın herkesin eşit olduğunu ileri sürer. (Williams 1877: 82). Zira, sorumlu bir varlık olan insan, kimsenin müdahalesi ve yardımı olmaksızın, tek başına kurtuluşa erebilir. İnsanın kurtuluşa erişebilmesi, kendisinin hatalarını fark ederek dünyayı gerçek boyutlarıyla görmesine bağlıdır. (Küçük vd. 2009: 254).

Budizm'e göre aydınlanmış ruhun tekrar tekrar vücut bulma kısır döngüsünden kurtulması (hakikatin gerçekleşmesi) anlamına gelen "nirvana/ke-sin kurtuluş"un, insan hayatının nihai gayesi olduğu konusunda bütün Budist mezhepleri hem fikirdir. (Davids 1912: 180; Smart 1998: 58; Gündüz



1999:286; Yitik 2010a: 324; 2014:106). Nitekim, bu dine göre insan için gerçek mutluluk ancak nirvana'ya ulaşmakla gerçekleşir. (Sarıkcıoğlu 1983: 165). Buda dünyanın acı ve ıstıraplarından kurtularak nirvana'ya ulaşmak isteyen insanın hayatını sekiz aşamaya ayırır ve bu aşamalar sekiz dilimli yol/sekiz aşamalı asil yol olarak isimlendirilir. Bu aşamalar; doğru görüş/anlayış, doğru niyet, doğru konuşma, doğru davranış, doğru geçim, doğru çaba, doğru düşünce ve doğru konsantrasyondur. Buda'nın ortaya koyduğu bu sekiz aşamalı yol nirvana'ya ulaşmak isteyen bir insanın yaşamında uyması gereken kuralların genel yapısını oluşturur. Bu aşamalar hac yolculuğu gibi bir dönemi değil birbirinin peşi sıra takip edilmesi gereken aşamaları ifade eder. Dolaşısıyla bu yol, bütün bir insan yaşamının farklı yönlerine işaret eder. (Smart 1969: 117-119; Yitik 2014: 102-104).

Buda'nın sekiz dilimli yol ve diğer öğretilerinde insanın sahip olması gereken temel haklarına yönelik unsurlar yer alır. O'nun öğretilerinde, yaşama saygı, başkalarına ait olan bir şeye sahip olmama ve çalmama tavsiye edilir. Cinsel ahlaksızlığın kötülüğü ve zararları bildirilir. Doğru konuşup iftira atmama ve alkol veya başka zehirli maddelerin alınmaması tavsiye edilir. Bu öğretilerde bildirilen tüm ahlaki davranışlar insanın temel haklarını korumaya yönelik önlem ve girişimler olarak yorumlanabilir. (Nhat Hanh 2002: 84-89). Bu ahlaki nitelikler şu beş emir şeklinde özetlenebilir: Yaşama saygı duy, verilmeyenden başkasını alma, yanlış cinsellikten uzak dur, yalan konuşma ve uyuşturuculardan (insan benliğini etkileyen her türlü maddeden) uzak dur. Ayrıca Budizm'de insanlardan samimi, merhametli, anlayışlı ve ılımlı olmalarının istenmesi bu dinde insana ve temel insan haklarına verilen değerlerin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. (Smart 1998: 64).

Hint yarımadasında ortaya çıkan ve kurucusu Mahavira (M.Ö. 599-527) olan Caynizm, insanın bir kast içerisinde yaratıldığı anlayışına ve "Tanrı" veya "Yüce Varlık" gibi yaratıcı varlık fikrine karşı çıkar. (Yitik 2010c: 358, 364; Küçük vd. 2009: 197, 199. Sarıkcıoğlu 1983: 150). Tanrı doktrininin olmadığı bu dinde jiva (ruh), alemi oluşturan en önemli unsur olarak öne çıkar. Bu dinin kozmolojisinde evren kozmik bir insan şeklinde tasavvur edilir. İnsanın bedenini maddi ve kötü, ruhunu da saf ve ebedi olarak gören bu dinde asıl amaç; insanı bedeni ile ilgili her türlü yükten kurtarmak suretiyle ruhunu kurtuluşa (nirvana) kavuşturmadır. Özgürleşen ruhlar ıstıraptan kurtularak evrenin zirvesine yerleşirler. Her ruh bilgeliğe sahip olmakla birlikte bunu unutur, özgürleşmekle bu durumu yeniden kazanır. (Smart 1998: 71; Küçük

## 210 • İNSANA VERİLEN DEĞER EKSENİNDE ÇEŞİTLİ DİNLERDE İNSAN: DİNLER TARİHİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

vd. 2009: 200; Yurdaydın- Dağ 1978: 131; Yitik 2014: 148). Caynizm’de, yaşam sahibi hiçbir varlığın öldürülmemesi (*ahimsa*) en önemli görev (*parama dharma*) kabul edilir. Nitekim Caynistler küçük bir canlıya zarar vermemek için yürürken önlerini süpürürler ve bütün hayvanların tedavi edilebileceği hastaneler kurarlar. Bu dinde öldürmemek (*ahimsa*), yalan söylememek (*satya*), hiçbir şekilde çalmamak (*asteya*), mümkün olduğu kadar cinsel ilişkiden uzak durmak/zinadan uzak durmak (*brahmacarya*) ve asgari bir mal ile yetinmesini bilmek (*aparigraha*) insanın temel haklarını korumaya yönelik emir ve yasaklar olarak değerlendirilebilir. (Jacobi: 1908: 469- 470, Yurdaydın-Dağ 1978: 131; Yitik 2010b: 368; 2014:153-154; Smart 1998: 68). Bu doğrultuda her caynist, “*triratna*” (üç mücevher) denilen “doğru iman”, “doğru bilgi” ve “doğru davranış” basamaklarından oluşan temel dini esaslara uymak ve gereklerini yerine getirmek zorundadır. (Yitik 2014: 153). Nitekim bu dine göre her birey, şu on ahlaki fazilete sahip olmaya gayret etmelidir: Sabır, alçak gönüllülük, dürüstlük, temizlik/saflık, doğruluk, soğukkanlılık, sadelik, fedakarlık, gurura kapılmamak ve samimiyet.

Bu dindeki doğru davranış ilkesi bağlamında bir insanın erişmeyi hedeflemesi gereken “*kevalin*” (eren) mertebesine ulaşmayı amaçlayan bir caynist, züht ve riyazet hayatının zorluklarına göğüs germeli, başarısız olma ihtimali söz konusu olunca intiharı seçmelidir. (Yitik 2014: 157-158). Çünkü Caynizm’de keşiş ve keşişeler dini kurallara uymada çok titiz ve katıdır. Bu doğrultuda onlar için önemli bir oruç çeşidi ölüm orucudur. Bu oruç çeşidi nihai kurtuluşu gerçekleştiren faziletli bir ibadet kabul edilerek haklı bir sebep için oruçla intihara insanın yaşama hakkına tezat bir şekilde izin verilir. (Yitik 2010a: 368; Küçük vd. 2009: 613, Smart 1998: 68). Ayrıca bu din içerisinde Digambara (çıplaklar) ve Svetambara (beyaz giyinenler) adında iki mezhep kadının kurtuluşa erişip erişemeyeceğiyle ilgili farklı görüşler ortaya koysa da, Caynizm’e göre nihai kurtuluş ancak bireysel çabalar sayesinde gerçekleşebilir. Başka bir insanın veya tanrısal varlığın bu konuda bir yardımı söz konusu değildir. (Yitik 2010b: 370-371).

Hint dini ve siyasi hayatında önemli bir yere sahip olan ve İslam dini ile geleneksel Hinduizm’i uzlaştırma çabalarına dayanan Sihizm ise, Nanak (1469-1539) tarafından kurulan senkretik bir dini harekettir. (Küçük vd. 2009: 212; Yitik 2014: 161-162). Sihizm, maya, samsara, mokşa gibi Hindu inançlarını kabul etmekle birlikte, tevhidi ana ilke olarak benimsemesi, avatara ve kast anlayışlarını açıkça inkar etmesiyle Hinduizm’den ayrılır. (Yitik 2014:

161-162). Sihler'in Tanrı inancı İslam'ın Allah inancıyla benzerlik taşır. Bu doğrultuda Sihler, hiçbir benzeri olmayan, korkusuz, kin beslemeyen, varlığı kendinden olan, ezeli ve ebedi bir Tanrı'ya ve onun tarafından yaratıldıklarına inanırlar. (Smart 1998: 100- 101). Mutlak ve ebedi olan Tanrı'nın yanında insan, yardıma muhtaç ve boyun eğici bir varlıktır. (Yurdaydın- Dağ 1978: 146). Sihizm'de kişi, insan olarak dünyaya gelmekle mükemmelliğe ulaşır ve kurtuluşa erişir. Tanrı katında bütün insanlar eşittir ve Tanrı'nın ruhunu taşıdığı için değerlidir. Kendine verilen akıl ve sorumluluk sayesinde insan, hayatın, ölümün ve yeniden doğumun acımasız çemberinden kurtulabilir. Sihizm'e göre, kurtuluş için insanın yapması gereken; ibadet etmek ve Tanrı'ya yakarmaktır. Bu amaçla Tanrı'nın merhametine erişmek isteyen insanın yapması gereken kalbini Tanrı'ya adamaktır. (Küçük vd. 2009: 218; Smart 1998: 402; Yitik 2014: 178-179).

Sihizm'de insanın temel haklarını zedeleyici olan, kumar, dansözlük, fahişelik vb. uzak durulması ve sigara ve alkollü içecek satışı ve ticareti yapılmaması emredilir. Diğer taraftan insanlardan Tanrı'yı övmeleri, kanaatkar olmaları, alçak gönüllük, sadaka vermeleri ve kendilerine hakim olmaları istenir. (Yitik 2014: 188). Sihlere göre, Guru Nanak insanlara sahip olmaları gereken temel hakları veren yegane insandır. Sihler, bütün yaratılanların Tanrı'nın ruhunu taşıdığına inandıkları için, insanların din, ırk veya cinsiyet ayrımı olmaksızın eşit olduğunu kabul ederler. Dolayısıyla bu din mensupları tarih boyunca rehberlerinin (guru) yaptığı gibi, kendilerinin de, insanların temel haklarını korumak ve evrensel insanlığı gerçekleştirmek için ellerinden geleni yapmakla görevli olduklarına inanırlar. (Rahi: 2012; Smart 1998: 402). Nitekim bu dinde insanın yaratılmışların en yücesi olduğu inancı, insana verilen değerlerin en açık göstergesi durumundadır. (Yitik 2014: 197).

## 2. Çin ve Japon Dinlerinde İnsan

Çin'de, öne çıkan üç önemli din vardır. Bunlar, Çinlilerin "San Kiao (Üç Din)" adını verdikleri Konfüçyüsçülük, Taoizm ve Budizm'dir. (Küçük vd. 2009: 73). Hint kaynaklı bir din olan Budizm daha önce incelendiğinden ona burada yer verilmeyecektir. Smart, batılı bir perspektifle bu dinleri sınıflandırmanın bazı yanlışlara sebep olacağını, çünkü bu dinlerin hem dini hem de felsefi fikirleri bünyesinde barındıran birer yapı olduğunu ifade eder. (Smart 1998: 106).

## 212 • İNSANA VERİLEN DEĞER EKSENİNDE ÇEŞİTLİ DİNLERDE İNSAN: DİNLER TARİHİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

Konfüçyüsçülük, büyük bilgin ve filozof Konfüçyüs'ün (M.Ö. 551- 479) adına izafe edilen dini, ahlaki, sosyal, politik ve ekonomik konularla ilgili inanç ve uygulamalar bütünü olarak tanımlanır. (Pike 1951: 107; Smart 1998: 107; Yitik 2014: 205). Gök kavramına özel bir önem verilen bu dinde, bu kavram bazen Tanrı bazen de kişisel bir Tanrı'dan daha fazlasını ifade etmek için kullanılır ve “*Tien/Tian*” kavramıyla ifade edilir. Bu doğrultuda Konfüçyüs, hayat, ölüm ve şeref gibi şeylerin gökten geldiğini ifade etmiştir. Evren içerisindeki her şey “*Yin-Yang*” (Dişilik-Erkeklik) prensibine dayandırılır. Dolayısıyla insanlar arası bütün ilişkilerde (baba-oğul, karı-koca vb.) bu prensip önemli bir yere sahiptir. (Smart 1998: 110- 111, 114; Küçük vd. 2009: 76- 77).

“*Eğer biz insana hizmet edemezsek, ruhlara nasıl hizmet edebiliriz?*” (Konfüçyüs 2000: 11/11) diyerek Tanrı'ya hizmet etmenin yolunun, insana hizmet etmekten geçtiğini söyleyen Konfüçyüs'e göre insan doğasının temel prensibi erdemdir. (Douglas 1900: 105). “Üstün İnsan”ın hayat tarzını belirlemeyi kendisine amaç edinen ve bir ahlak öğreticisi olan Konfüçyüs, insanların doğruluk için dünyaya geldiğini ve doğruluğun peşinde olan, hatalarından ders alarak doğru yolu bulan, bencil olmayan, üstün meziyetlere sahip, ne yaptığının bilincine varan insanların erdemli, üstün ve soylu insanlar olduğunu belirtir. (Güç 2001: 59; Küçük vd. 2009: 77). Konfüçyüs'ün amacı, insanları mutluluğa kavuşturacak yolları onlara öğretmektir. Onun öğretilerinde bütün insanlığın aynı özden yaratılması nedeniyle eşit olduğu bildirilir. (Konfüçyüs 2000: 17/3). İnsanın yaşam hakkı en değerli haklarından birisi olarak kabul edildiğinden, (Konfüçyüs t.s: 133) adam öldürme gibi fiillerden uzak durulması tavsiye edilir. (Konfüçyüs t.s: 964). Zenginlik ve şerefın kader işi olduğunu ifaden Konfüçyüs, (Konfüçyüs 2000: 12/5) “*Zenginlik ve onur, herkesin istediği şeylerdir. Bunlar doğru bir yolda kazanılmazsa, pek çabuk yitirilir. Yoksulluk ve düşkünlük insanların nefret ettiği şeylerdir, insanlar dürüst davranmazlarsa, bunlardan kendilerini sıyırmalarının olanağı yoktur*” (Konfüçyüs 2000: 14/5) sözleriyle insanlara haksız kazançtan uzak durmalarını ve doğruluktan hiçbir zaman ayrılmamayı tavsiye eder. Konfüçyüs, kendisine “İnsanın en önemli görevi nedir?” diye soran bir öğrencisine “*Herkesi kardeşin olarak görmen ve sana yapılmasını istemediğin bir şeyi başkasına yapmamandır*” diye cevap vermiş ve bunun Çinlilerin hayatında her zaman geçerli bir altın kural haline gelmesi için gayret göstermiştir. (Yitik 2014: 205-206). Bu doğrultuda pek çok dinde çeşitli şekillerde vurgulanan “*Kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkalarına yapma!*” sözü de insanların temel haklarına saygının sloganı olarak değerlendirilebilir.

Konfüçyüs, insanlara karşı her anlamda iyi davranmayı, cenazelerine karşı saygı göstermeyi, alçak gönüllü olmayı ve insanları alaya almamayı tavsiye ederek, insanlar arasında barışı sağlayan ve insanı mükemmel erdeme ulaştıran beş erdemi ağırbaşlılık, cömertlik, samimiyet, doğruluk ve nezaket olarak zikreder. (Smart 1998: 113; Küçük vd. 2009: 78). Ayrıca Konfüçyüs, insana verdiği değer ekseninde aile bağlarını güçlendirmek istemiş, çalışma ahlakına aşırı vurgu yapmış ve özellikle eğitime olan sevgisini ön plana çıkarmıştır. (Yitik 2014: 208).

Konfüçyüs'ün siyasi tutumuna karşılık muhalif bir tavır sergileyen Lao-Tzu'nun (M.Ö. 634-531) kurucusu olduğu Çin'in milli ve en eski dinlerden birisi de Taoizm'dir. Uzun yıllar Çin kültürünün resmi öğretisi haline gelen Konfüçyüs düşüncesinden farklı olarak Taoizm, doğayla uyumlu davranışı, doğallığı, mistik ve metafizik yaşantıyı, yönetimde müdahaleden kaçınmayı, toplumsal yaşamda basitliği ve sadeliği savunan bir düşünce ve inanç sistemidir. (Yitik 2014: 215). Taoist kozmolojide her şeyin Tao'dan geldiği kabul edilir. İnsan vücudu evren içinde evren ve bir dağ veya su kabağı şeklinde tasvir edilir. (Baldrian 1987: 299-300; Smart 1998: 116, 119; Yitik 2014: 218). Taoizm'de insan-evren benzerliği önemli bir yere sahiptir. Buna göre insan, küçük bir evrendir ve bedeninde evrenin düzenini yansıtır; dolayısıyla insanı anlayan evrenin yapısını da anlayabilir. İnsanoğlu ile doğanın birliği inancı, açıklanamayan büyümlü bir duygudan kaynaklanır; bu birliği kavramanın yolu da meditasyon olarak kabul edilir. (Yitik 2014: 220).

Lao-Tzu, insan için dünyada iken sevinmesini gerektiren şu iki nedeni sayar; insan olarak var olmak ve alçak bir kadın ya da rezil bir erkek olmaktır. (Douglas 1900: 230). Taoizm'de insan kendi mutluluğunu kendisi meydana getirir. İyi ve kötünün ödülü veya cezası insanın kendi iradesine göre belirlenir. (Cooper 2003: 38). Çünkü, varlıklar içerisinde insana özel bir yer tanınmaz. Aksine insanı bağlarından çözerek, Tao'nun derinliklerine düşürmek istenir. (Sarıkoçlu 1983: 78). *Wou wei* (hareketsizlik, sükunet) prensibinin benimsendiği bu dinde, insandan sakin, rahat, yumuşak, alçakgönüllü ve barışsever bir hayat sürmesi istenir. (Yurdaydın – Dağ 1978: 158; Smart 1998: 119). Çünkü, insanın doğduğu zaman yumuşak ve zayıf, öldüğünde ise sert ve güçlü olduğu bildirilir. (Lao Tse 1994: 76). İnsana ve insanın temel haklarına saygıyı esas alan *wou wei*, eşyanın hakiki bilgisine ulaştığı için arzuların esiri olmaktan kurtulmuş Taocu azizin durumunu veya onun eyleme yönelme tarzını tanımlar. O kimse, büyük bir sükunet üzeredir ve için gereğine

## 214 • İNSANA VERİLEN DEĞER EKSENİNDE ÇEŞİTLİ DİNLERDE İNSAN: DİNLER TARİHİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

uygun davranır. Bu yüzden hayal kırıklığı ve hüzün yaşamaz, hatta zorluklarla karşılaştığında bile paniklemez ve gereksiz eylemlere girişmez. Bu nedenle Lao-Tzu, *wou wei* prensibini benimseyen insanın sakin ve dingin halini suya benzetir. Bu doğrultuda *wou wei* prensibi, işi olurluna bırakma, zor kullanmadan bir işi kolayca başarabilme veya işin doğasına uygun davranma yöntemi şeklinde tanımlanabilir. (Yitik 2014: 219-220).

Sevgi ve hoşgörü anlayışının ön plana çıktığı bu dinde, insanın temel haklarına yönelik bazı atıfların bulunduğu görülür. Bu doğrultuda, “*Uğursuz araçtır silah yakışmaz eline kutlu kişinin, Alay alay cana kıyanlar, Yağmur gibi gözyaşı dökmelidir. Savaşta zafer kazanan taraf ölü evi gibi davranmalıdır*” denilerek savaşta bile olsa öldürmenin kötülüğüne işaret edilir. (Lao Tse 1994: 31). Zira, Lao-Tzu’ya göre kutlu kişi sükunet içinde yaşamalı ve bütün insanları kendi çocuğu gibi görmelidir. (Lao Tse 1994: 49). Sevgi ve kanaatkarlığı birer hazine olarak gören Lao-Tzu (Lao Tse 1994: 67), halinden memnun olmanın gerçek zenginlik olduğunu dile getirir. (Lao Tse 1994: 33). Çünkü ona göre, zenginlik felaketi çağırmak demektir. (Lao Tse 1994: 9). Öyle ki, insanları kötülük yapmaya mal-mülk arzusu sevk etmektedir. Ayrıca, halkı hırsızlık yapmaktan alıkoymak için amirlerin yapması gerekenler de vardır. (Izutsu 2001: 150-151). Bu bağlamda insanların temel haklarına saygı gösterilmesi beklenen barışçıl bir toplum için Lao-tzu’nun temel felsefesi; “*iyilere karşı iyilik gösteriyorum; iyi olmayanlara karşı yine iyilik gösteriyorum. Bu suretle hepsi iyi olur*” şeklindedir. (Küçük vd. 2009: 92).

Japonların yerli ve milli dini inançlarını karşılayan ve herhangi bir kurucusu olmayan Şintoizm’de (Smart 1998: 137) ise; her şeyi yaratan ve yöneten bir Tanrı anlayışı yoktur. Tanrı ve Tanrıçalar, insanlar gibi faaliyetler gösterirken, insan kavrayışının üstünde olan varlıkları ifade eden kamilerin uyumlu işbirliği çerçevesinde dünyadaki yaratmanın meydana geldiği inancı vardır. Bu dinde ruhun ölümden sonra yaşadığına, ataların nesilleri koruduğuna ve ölen herkesin “kami” olduğuna ancak, her kami’nin Tanrı olmadığına inanılır. (Küçük vd. 2009: 99- 102; Arık 2015:468-469). Ölümden sonra kamiler sonsuz bir hayat ve güzel ruhlara sahip olurlar. Şintoizm’de, insanları hem dış, hem de iç temizliğine kavuşturacak şekilde terbiye etme anlayışı mevcuttur. (Cobbold 1905: 25; Sarıkçıoğlu 1983: 184). Kötülüklerin ise tövbe aracılığıyla değil dini ritüeller aracılığıyla çözülebileceğine inanılmaktadır. Ahlak anlayışında, insanın temel haklarını korumaya yönelik yalan söylemek, adam öldürmek, zina yapmak ve hırsızlık yapmak yasaklanmıştır. (Küçük

vd. 2009: 102). Şintoizm'in ahlak anlayışında hayata ve dünyaya yönelik bir duyarlılık söz konusudur. Bu bağlamda Japonca “*makoto*” (samimiyet ve içtenlik) kavramı ön plana çıkar. Şinto ahlak anlayışının temelini oluşturan samimiyete sahip olan bireyler, başkalarından çalmaz, onlara yalan söylemez ve onları öldürmeye çalışmaz. Bu doğrultuda samimiyet bütün ahlaki düşünce ve davranışların temel dayanağı olarak kabul edilebilir. Çünkü öğretilerinde şunu yap veya yapma şeklinde çeşitli yaptırımlar listesi olan dünya dinlerinde de ancak samimi olanların bu kuralları hayata geçirdikleri açıkça görülebilir. (Arık 2015:473-474).

Diğer dinlerden farklı olarak Şintoizm'de, insanın kendi isteğiyle kendisini bıçak veya kılıçla kurban etmesi şeklinde gerçekleştirilen “*Harakiri*” büyük bir erdem olarak kabul edilir. (Küçük vd. 2009: 107; Sarıkçıoğlu, 2009: 183). Çünkü insan onur ve şerefine büyük değer verilen Şintoizm'de, büyük bir utanca veya rezilliğe düşmektense intihar etmek asil bir eylem olarak kabul edilir. Örneğin, II. Dünya savaşında Japon Hava Kuvvetlerine ait, mühimmat yüklü kamikaze uçaklarının pilotları düşmanlarının savaş gemilerine zarar vermek amacıyla uçaklarını bilinçli bir şekilde gemilere çarptırarak intihar etmişlerdir. Onlar bu intiharlarının kendi ülkelerinin onurunu kurtaran bir hareket olduğuna inanmış, diğer taraftan bu saldırı filosundan kaçan pilotlar cezalandırılmıştır. (Smart 1969: 276- 277).

### 3. Eski İnan Dinlerinde İnsan

Bu başlık altında tarihi ve kültürel kökleri çok eskiye dayanan İnan coğrafyasında İslam öncesi yaşamış ve taraftar bulmuş Zerdüştilik ve Maniheizm dinlerinde insanın değeri incelenecektir. Eski İnan kökenli dinsel bir gelenek olan Zerdüştilik<sup>1</sup>, Zerdüş (M.Ö.660-586) tarafından kurulmuş, inanç sisteminde önemli yer tutan ateş kültünden dolayı Mecusilik adını almıştır. Kendi döneminde savaş yanlısı özellikler taşıyan dinlere karşı çıkan Zerdüştilik'te, bütün varlıkların, Tanrı olarak inanılan Ahura Mazda'dan zuhur ettiğine inanılır. (Gündüz 2010a: 507, 514; Smart 1998: 220- 221). Zerdüş'te göre Ahura Mazda, her şeyi yoktan var eden yaratıcı ve yegane Tanrı'dır. Aynı zamanda kainatın devam ettiricisi ve mevcudatın egemenliğini elinde bulunduran Tanrı'dır. (Alıcı 2012: 39.42). Bu bağlamda Zerdüştilik'te ateş önemli bir yere sahiptir. Ahura Mazda ile iletişime geçmenin yolu olarak görülen ateşin

1 İnan dinleri içerisinde tek Tanrı inancına yer veren Zerdüştilik'e inandığı tek Tanrı Ahura-Mazda'ya nispetle “Mazdeizm” de denir. (Alıcı 2012: 6-7; Gündüz 2010a: 507-527).



## 216 • İNSANA VERİLEN DEĞER EKSENİNDE ÇEŞİTLİ DİNLERDE İNSAN: DİNLER TARİHİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

mabette yanıyor olması, Ahura Mazda ile insanlar arasındaki ilişkinin canlılığını ve onun dünya üzerindeki hakimiyetinin devam ettiğini ve ateşin yeryüzündeki temsilcisi olduğunu gösterir. (Alıcı 2015a: 259).

İnanışa göre Ahura Mazda dünyada ilk önce gökyüzünü ve dünyanın ışığını, ikinci olarak suyu, üçüncü olarak yeri, dördüncü olarak bitkileri, beşinci olarak hayvanları ve altıncı olarak da insanlığı yaratmıştır. (Söderblom 1908: 205). İlk önce insanların ruhlarını ve şuurlarını yaratan Ahura Mazda, insanlarla konuşarak onlara zalim Ehrimen ile çarpışmak için bedenli bir şekil almayı ve sonunda tamamıyla ölümsüz ve ebediyen mükemmel olmayı isteyip istemediklerini sormuş. İnsanlar bedenli bir şekilde yaratılmaya razı olmuşlardır. Bunun sonucu olarak Gayomart denilen ilk insan var olmuş ve daha sonra öldürülen Gayomart'ın tohumları/zürriyeti yeryüzüne dökülmüş ve bundan Adem'le Havva'ya tekabül eden Maşye ile Maşyana doğmuştur. (Sayım 2004: 95; Tümer 1975: 22; Gündüz 2010a: 517; Smart 1998: 223). Mecusi inancına göre; yeryüzündeki her canlının ilahi alemde bir sureti ya da eşi vardır. Bu inanca göre yeryüzündeki maddi varlık geçici olduğu için ilahi alemdeki bedeniyle birleşen ruh, cennette eşiyile beraber ebediyen mutluluk içerisinde yaşayacaktır. (Gündüz 2010a: 518).

Zerdüştilik'te insanın dünyadaki en önemli rolü dünyada mevcut olan kötülüğü ortadan kaldırmada Ahura Mazda'ya yardımcı olmaktır. Dolayısıyla kurtuluşa ermek isteyen insan; günlük ibadetlerini yerine getirmeli, sürekli çalışmalı, yalan söylememeli, namuslu yaşamalı, temizliğe özen göstermeli ve faydalı işler yapmalıdır. (Küçük vd. 2009:146; Alıcı 2012: 129). Bu dinin ahlak anlayışında insanın temel haklarını korumaya yönelik olarak, livata, zina, hırsızlık, yalan söylemek, yalan yere yemin, yalancı şahitlik, iftira atmak, hilekarlık, gasp, sözünde durmamak ve cinayet gibi konuların yasaklandığı görülür. (*The Book of Arda Viraf* 1872: 70). Bu doğrultuda Zerdüş'ten sonra ortaya çıkan ve Mecusi ahlakının temel formülasyonu kabul edilen “*iyi düşünce*” (humata), “*iyi söz*” (hunta) ve “*iyi davranış*” (hvaršta) olmak üzere üç ahlaki ilke çerçevesinde dini kurallar ve yasaklar belirlenmiştir. Bu ilkelelerin karşısında “*kötü düşünce*” (duşmat), *kötü söz* (duzhuht) ve “*kötü davranış*” (duzhuvarešt) üçlemesi yer alırken, insanın iyi-kötü düalistliği karşısında merkezi bir karakter olarak temayüz ettiği görülür. (Alıcı 2015a: 261).

Eski İran kökenli dinlerden diğeri Maniheizm'dir. Mani (217-277) tarafından kurulan bu din Zerdüştiliğe, Budizme ve Hıristiyanlığa ait dini unsurları bünyesinde barındırır ve ruhla beden, ışıkla karanlığın, iyilikle kötülüğün



gnostik düalizmine dayanır. (Jackson 1923: 270; Smart 1998: 226-227). Bütün gnostik<sup>2</sup> sistemlerde olduğu gibi Maniheizm'de de insanın yaratıcısı Yüce Tanrı değil kötülük güçleri olmuştur. Zira, ilk insan (Gehmurd) çifti, yani Adem ve Havva karanlık güçler tarafından yaratılmıştır. Dolayısıyla Adem'in oğlu olan Şit bütün gnostik toplumlarca Adem'in gerçek oğlu ve gnostiklerin atası olarak kabul edilmiştir (Gündüz 2010a: 500; Smart 1998: 227). Maniheizm geleneğe göre ilk kurtuluş tecrübesini yaşayan Adem'in tecrübesi kilit bir öneme sahiptir. Dolayısıyla bir Mecusi, atası Adem gibi, kötü olan maddi dünyanın her şeyinden kendisini uzak tutmalı, arzu ve isteklerinden kaçınmalıdır. (Alıcı 2015b: 285).

Maniheizm inancına göre, insanların ruhları masum, iyi ve temizdir, bedenleri ise günah ve kötülük mekanıdır. İnsanın kurtuluşu, ruhun maddi dünyadan ve bedenin istek ve arzularından uzak durması ile mümkündür. (Küçük vd. 1998: 132). Bu geleneğe göre, dünya hayatı mutlak anlamda kötüdür ve insanların ruhlarının buradan kurtulmaları gerekir. Bu yüzden Maniheizm, insanların maddi bedenlerinden sıyrılmaları ve yükselmeleri için uymaları gereken ahlaki ve dini pratikleri inşa eder. Özellikle riyazet hayatını önceleyen Maniheizm, insanların eylemlerinin kendi akıbetlerini belirlediği ve kurallara uygun bir hayatın kurtuluşun reçetesi olacağı anlayışını benimser. (Alıcı 2015b: 287).

Maniheizm'in ahlak anlayışı insancıldır ve iyilikseverliğe dayanır. İnsanların hataları için telafi imkanı sunan tövbe anlayışı vardır. Dolayısıyla bu dinde, putperestlik, yalan söylemek, açgözlülük, adam öldürme, zina, hırsızlık, büyü ve büyücülük, çalışılan işte tembellik ve ihmalkarlık yasaklanırken, doğruluk ve insanlara yardım etmenin emredilmesi insanların temel haklarını korumaya yönelik uygulamalar olarak zikredilebilir. (Burkitt 2010: 62; Smart 1998: 227). Bu doğrultuda Mecusilerin uyması gereken on emir şu şekilde ifade edilir: Tanrının putunu yapmamak, yalan ve küfürden ağzı korumak, et yememek ve içkiden uzak durmak, Tanrının gerçek ışık elçileri ve din adamları hakkında kötü konuşmamak, oruç zamanı cinsellikten uzak durmak ve zinayla aynı seviyede olan çok eşlilikten uzak durmak, hırslı ve açgözlü olmamak, yalancı peygamberlere ve sahtekarlara inanmamak, sadece insanı değil hiçbir

2 Gnostisizm; Tanrı, alem, insan ve bunların birbirleriyle olan ilişkilerini kendine has kutsal gizli bilgi doktrini temelinde dayalı olarak açıklamayı ilke edinen dini felsefi gelenek. Temel inanç esasları ve ibadet şekillerinde gnostisizmin hakim olduğu Sabillik, Maniheizm, Hermetisizm ve benzeri gelenekler gnostik dinler olarak adlandırılır. (Gündüz, 1998: 143).

hayvanı öldürmemek, hırsızlık ve hilekarlık yapmamak ve son olarak büyü ve sihir uygulamalarından kaçınmaktır. (Alıcı 2015b: 289). Dolayısıyla bu bağlamda, Maniheizm'in insan temel haklarına yaklaşımının temeli, "üç mühür" kuralı olarak adlandırılan "ele, dile ve duygulara hakim olmak" şeklinde özetlenebilir. (Küçük vd. 2009: 133).

#### 4. Sabiilik'te İnsan

Kuran'da isminden bahsedilen ve günümüzde çok az sayıda mensubu bulunan Sabiilik,<sup>3</sup> Hıristiyanlık, Yahudilik, Putperestlik, İran ve Babil ile ilgili dini unsurlardan etkilenmiş bir dindir. (Cerrahoğlu 1962:143). Sabiilik'te birbirine zıt iki "güç" mevcuttur. Bunlardan birincisi, iyiliği temsil eden "Işık Alemi" diğeri de kötülüğü temsil eden "Karanlık Alemi" dir. Dünyanın ve insanın yaratılışı olayında yaratıcı güç, Yüce Işık Tanrısı değil, düşmüş ışık varlığı olan Demiurg Ptahil'dir. (Gündüz 2010c: 484; Küçük vd. 2009: 157; Alıcı 2015c: 304-305). Yarattığı dünyanın kötü güçlerce ele geçirilip doldurulduğunu gören Demiurg Ptahil, dünyada kendisine vekalet edecek bir varlık oluşturmak için Adem'i kendi suretinde, Havva'yı ise Adem'in suretinde yaratır. Adem'le Havva'nın evliliklerinden olan çocukları vasıtasıyla insanlık çoğalır. Adem ilahi yolu tanıyan Yüce Işık Kral'ına itaat eden ilk insan olur. Dolayısıyla Adem ilk kurtulan insan olması nedeniyle Sabiiler için örnek teşkil eder. (Gündüz 2010c: 484- 485).

Sabiilere göre insan madde ve ruhtan oluşan iki farklı unsurdan meydana gelir. Ceset maddi varlığı itibarıyla kötülük ve karanlığı, ruh ise iyilik ve nuru temsil eder. Ceset varlık itibarıyla bu aleme aittir, ruh ise takdir gereği ilahi ışık aleminden bu suflı dünyaya indirilerek cesede konulur. (Gündüz 2010c: 484- 485; Sarıkçıoğlu 1983: 117; Küçük vd. 2009: 160). İnsanın ruhu için beden hapisane olarak kabul edilir. Ruhun bu durumdan kurtularak ait olduğu ışık alemine yükselebilmesi için insanın, doğru inanç ve ibadetlere bağlanması gerekir. Çünkü Sabiilik'te ibadetler kurtuluşa erdiren ve kurtuluşun mümkün olacağı ortamı hazırlayan dini pratikler olarak görülür. (Gündüz 2010c:486; Alıcı 2015c: 310).

Sabiilik'te bazı yasaklar insanın temel haklarını korumaya yöneliktir. Bu yasaklar; nefsi müdafaa dışındaki öldürmeler, zina ve livata, sarhoş oluncaya kadar içki içmek ve kumar oynamak, yeminden dönmek, temiz bir kadına

3 Kuran-ı Kerim'de Sabiilik ismi Bakara/62, Maide/69 ve Hac /17. ayetlerinde geçer.

iftira etme, yalancı şahitlik, fitne, gıybet ve koğuculuk yapmak, riba ve riba kazancı, müddeti geçtiği halde borcunu vermemek ve emanete ihanet etmektir. (Cerrahoğlu 1962: 143). Ancak günümüzde Sabiilik'te yalnızca erkeklerin rahip olabilmesi ve Sabii bir anne babadan doğmamış olan bir kişinin, Sabii kabul edilmesinin mümkün olmaması insanın inanç hürriyetini engelleyen birer uygulama olarak kabul edilebilir. (Gündüz 2010c: 491). Nitekim Maniheizm gibi riyazet yaşamını önceleyen ve evliliği pek de önemsemeyen gnostik dinlerin aksine Sabiilik, riyazete dayalı bir yaşamı uygun görmez ve Sabiiler için evlenme ve çocuk sahibi olma tavsiye edilen eylemler arasında sayılır. Çünkü Sabiiliğin kan bağıyla sürdürülebileceği ve dışarıdan kimsenin sonradan Sabii olamayacağı kabul edilir. (Alıcı 2015c: 314).

### **Karşılaştırma**

İlk insandan itibaren insanoğlu, evrenin ve hayatın merkezinde yer almıştır. Nitekim, tüm evrenin insanın varlığını mümkün kılacak şekilde bir yapıya sahip olması ve sonsuz evren içerisinde akla yani düşünme gücüne sahip yegane varlığın insan olması bu durumun kanıtı niteliğindedir. Bu nedenle, genel olarak bütün dinler, mitolojiler ve felsefi düşünce sistemleri insanı merkeze alarak hareket etmişlerdir. Buraya kadar incelenen dinlerin hepsinde de “insan” önemli bir yere sahiptir. Her dinde insanın yaratılış şekli, yaratıldığı ortam, zaman, sahip olduğu özellikler ve içinde bulunduğu konumla ilgili bazen farklı bazen de benzer bilgilere rastlanmaktadır. Genel itibariyle, insanın ortaya çıkışında bir yaratıcı veya yaratıcı gurubu anlayışı ağır basarken, herhangi bir yaratıcı güce vurgu yapmayan dinler de mevcuttur. İnsanın beden ve ruh olarak iki ayrı unsurdan meydana gelmesi dinlerin çoğunluğu tarafından kabul edilen ortak bir unsurdur. Bununla birlikte, beden kötü ve kötülüklerin kaynağı, ruh ise iyi ve iyiliklerin kaynağı olarak kabul edilmiştir. İnsan özellikleri itibariyle üstün bir varlık olarak kabul edilerek kendisine bazı ödev ve sorumluluklar yüklenmiştir. Bazı dinlerde döngüsel bir zaman anlayışı, bazı dinlerde ise doğrusal bir zaman anlayışı mevcut olduğu için insan yaptıklarından sorumlu durumdadır. Döngüsel bir zaman anlayışına sahip olan dinlerde tenasüh tarzı inançlar mevcut olduğu için insan yaptığı davranışın karşılığını bu döngünün içinde görecektir. Doğrusal bir zaman anlayışına sahip olan dinlerde ise cennet-cehennem tarzı inançlar mevcut olduğundan insan yaptığı davranışın karşılığını cennet veya cehennem hayatı şeklinde ölümden sonraki hayatında görecektir. Ancak insanın yaptıklarının karşılığını görmeyeceği inancının mevcut olduğu veya ahiret inancının pek belirgin olmadığı dinler de

## 220 • İNSANA VERİLEN DEĞER EKSENİNDE ÇEŞİTLİ DİNLERDE İNSAN: DİNLER TARİHİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

vardır. Bütün dinlerde ahlaklı ve erdemli insanlar övülmüş ve bedeninin arzu ve ihtiraslarından kurtulmaları tavsiye edilmiştir.

Hint dinlerinde insanın doğumu itibariyle kasta tabi bir varlık olarak görülmesi yanında, insanların tamamen eşit kabul edildiği ve insanın kendi kaderinin mimarı olarak görüldüğü inanışlar da mevcuttur. Hint dinlerinde ortak unsur, insanın mutluluğu için kurtuluş yolunun gösterilmiş olmasıdır. Nitekim, bu dinlere göre ahlaklı ve erdemli bir hayat neticesinde insan hem tenasühteki yerini hem de nihai kurtuluşunu kendisi sağlayabilmektedir. Hint kökenli dinlerde insanın kurtuluşa ulaşabilmesi için önerdikleri reçeteler de benzer özellik taşır. Her ne kadar her bir dini sistemin reçetesi teferruatta farklı olsa da genelde hepsi züht hayatını ve yoga egzersizlerini böyle bir amacın gerçekleşmesi için zorunlu görür. Nitekim insanın temel haklarına saygıyı teşvik edici olan yoga egzersizleri, her türlü şiddet ve öldürme eyleminden, yalancılıktan, hırsızlıktan, dünyevi hazların peşinde koşmaktan ve mal mülk sevgisinden uzak olma gibi davranışları bir hayat tarzı olarak benimsemeyi içerir. (Yitik 2014:32).

Tanrı'ya hizmet etmenin yolunun, insana hizmet etmekten geçtiğini ilke olarak benimseyen Konfüçyüsçülüğün içerisinde yer aldığı Çin ve Japon dinlerinde ise, daha çok insanın nasıl terbiye edileceği ve onun sahip olması gereken ahlaki özellikler üzerinde durulur. Eski İran dinlerinde, evrenin ışık-karanlık gibi zıtlıklardan teşekkül ettiği ve insanın da beden ile ruhtan oluşan yapısı nedeniyle bu zıtlığın içerisinde yer aldığı görülür. Bu dinlere göre, beden kötülüğün ruh ise iyiliğin kaynağıdır. Dolayısıyla insana iyilik-kötülük zıtlığı karşısında, kötülüğün kaynağı olarak kabul edilen beden ihtiraslarından kurtulması tavsiye edilir. Sabiilik'e göre de madde ve ruhtan yaratılan insan, yaratıcı güç tarafından kendisine dünyada vekil olması ve kötülükle mücadele etmesi için yaratılmıştır. Çünkü bu dine göre insan, beden hapishanesinden kurtulmaya çalışan, iyiliği temsil eden bir ruha sahip olarak görülmüştür.

İnsana verilen değer ekseninde bu dinlerde her ne kadar teferruata inildiğinde bazı farklılıklar görülebilir olsa da insanın canını, aklını, malını, namusunu ve dinini korumaya yönelik emir, yasak ve uygulamalar mevcuttur. Nitekim pek çok dinde çeşitli şekillerde vurgulanan “*Kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkalarına yapma!*” sözü de insanların temel haklarına saygının sloganı veya altın kuralı olarak değerlendirilebilir. Ancak Hinduizm'deki sati geleneği, kast sisteminin insanın değerini belirleyen bir ölçü olması,

Caynizm’de ölüm orucunun övülmesi ve Şintoizm’de harakiri’nin bir erdem olarak kabul edilmesi gibi bazı örnekler, bu dinlerde insanın temel haklarını tehdit edici ve kendi teolojik yapıları içerisinde değerlendirilmesi gereken birer uygulama olarak ortaya çıkmaktadır.

### Sonuç

İnsan hayatının ayrılmaz bir parçası olan din, geçmişten günümüze insanın varoluşsal anlam arayışına bir cevap vermiş ve hayatına anlam kazandırmasına vesile olmuştur. Burada temas edilen dinler de muhatap aldıkları insanın, barışçıl bir dünyada, huzur, mutluluk ve güven içerisinde yaşayabilmesi adına ona bir takım hak ve hürriyetler vererek, insani birtakım gayretlerle elde edilmeye çalışılan hak ve hürriyetlerin garantörü rolünü üstlenmiştir. İnsanın, canını, aklını, malını, namusunu ve dinini korumaya yönelik olan bu garantörlüğün kapsamı, derecesi, etkinliği veya olumlu veya olumsuz yorumlanması elbette farklıdır. Ancak farklılıkların mevcudiyetine rağmen bu garantörlük rolü, her ne kadar göreceli de olsa söz konusu bütün dinlerin insana verdiği değer için açık bir göstergesidir.

### Kaynaklar

- Adam, Baki (1992). “Yahudilerde Din ve Gelenek Üzerine”, İslami Araştırmalar Dergisi, 6/1: 44-50.
- Alıcı, Mehmet (2012). *Kadim İran’da Din: Monoteizm’den Düalizm’e Mecusi Tanrı Anlayışı*, İstanbul: Ayışığı Yay.
- ----- (2015a). “Mecusilik”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, Ed. Baki Adam, Ankara: Grafiker Yay.
- ----- (2015b). “Maniheizm”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, Ed. Baki Adam, Ankara:Grafiker Yay.
- ----- (2015c). “Sabiilik”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, Ed. Baki Adam, Ankara: Grafiker Yay.
- Arık, Durmuş (2015). “Şintoizm”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, Ed. Baki Adam, Ankara:Grafiker Yay.
- Baldrian, Farzeen (1987). “Taoism”, *The Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade, New York: The Macmillan Co. (16 Cilt).
- Barrett, William (1958). *Irrational Man: A Study of Existential Philosophy*, New York: Doubleday&Company Inc.
- *Bhagavadgita: Hinduların Kutsal Kitabı* (2001), Çev.: Korhan Kaya, Ankara: Dost Kitab.
- Burkitt, Francis Crawford (2010). *The Religion of the Manichees: Donnellan Lectures for 1924*, United Kingdom: Cambridge University Press.

222 • İNSANA VERİLEN DEĞER EKSENİNDE ÇEŞİTLİ DİNLERDE İNSAN:  
DİNLER TARİHİ AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

- Cerrahoğlu, İsmail (1962). “Kuran-ı Kerim ve Sabiiler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10: 103-116.
- Cobbold, George A. (1905). *Religion in Japan: Shintoism- Buddhism-Christianity*, New York.
- Cooper, J. C. (2003). *Taoculuk Nedir*, Çev.: İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Omega Yay.
- Davids, Rhys (1912). *Buddhism*, London: Williams and Norgate.
- Douglas, Robert K. (1900). *Confucianism and Taousim*, New York: E. and J.B.Young &Co.
- Güç, Ahmet (2001). “Konfüçyüs ve Konfüçyüsçülük”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2: 43-65.
- Gündüz, Şinasi (1998). *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara: Vadi Yay.
- ----- (2010a). “Mecusilik”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ankara: DİB Yay.
- ----- (2010b). “Maniheizm ”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ankara: DİB Yay.
- ----- (2010c). “Sabiilik ”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ankara: DİB Yay.
- Hanh, Thich Nhat (2002). *Buda'nın Öğretisi*, Çev.: Nur Yener, İstanbul: Okyanus Yay.
- Heschel, Abraham J. (1965). *Who Is Man?*, Kaliforniya: Stanford University Press.İzutsu,
- Izutsu, Toshihiko (2001). *Tao-culuk'daki Anahtar-Kavramlar*, Çev.: Ahmed Y. Özemre, İstanbul: Kevser Yay.
- Jackson, A.V. William (1923). “Manichaeism”, *A Dictionary of Religion and Ethics*, Ed.Shailer Mathews, Gerald Birney Smith, New York: The Macmillan Company.
- Jacobi, Hermann (1908). “Jainizm”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Ed. J. Hasting Edinbourg.
- Konfüçyüs (2000). *Konuşmalar*, Çev.: Muhaddere Nabi Özerdim, yy.: Çağdaş Matb.
- *The Four Books (Confucian Analects, The Great Learning, The Doctrine of the Mean, The Works of Mencius)* (t.s). Çev.: James Legge, China: The Commercial Press.
- Küçük, Abdurrahman- Tümer, Günay- Küçük, M.Alparslan (2009). *Dinler Tarihi*, Ankara: Berikan Yay.
- Lao Tse (1994). *Tao Te Ching*, Türkçesi ve Yorumu: Ömer Tulgan, İstanbul: Yol Yay.
- Niebuhr, Reinhold (1945). *The Nature and Destiny of Man (A Christian Interpretation)*, , New York: Charles Scribner's Sons.
- Pascal, Blaise (2006). “Human Contradictions”, *Mind On First: A Faith for the Skeptical and Indifferent*, Ed. James Houston, USA Victor Books.

- Pike, E. Royston (1951). *Encyclopedia of Religion and Religions*, London.
- Rahi, M.S. (erişim: 10.12.2012). “*Human Rights and Sikhism*”, <http://www.sikhreview.org/pdf/january2008/pdf-files/dynamics.pdf>.
- Sarıkçıoğlu, Ekrem (1983). *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, İstanbul: Otağ Yay.
- ----- (2002). *Din Fenomenolojisi (Dinlerin Mahiyeti ve Tezahür Şekilleri)*, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Yay.
- Sayım, Huzeyfe (2004). “Zerdüştilik’de Kozmogoni ve Yaratılış”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16: 91-101.
- Sharpe, Eric J. (2000). *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, Çev.: Ahmet Güç, Bursa: Arasta Yayınları.
- Smart, Ninian (1998). *The World’s Religions*, New York: Cambridge University Press.
- ----- (1969). *The Religious Experience of Mankind*, Glasgow: William Collins Sons&Co.
- Söderblom, Nathan (1908). “*The Age of the World (Zoroastrian)*”, *Encyclopedia of Religion and Ethics* Ed. J. Hasting, Edinbourg (12 Cilt).
- Şeybetü’l-hamd, Abdulkadir (1995). *Çağdaş Dünya Dinleri ve Mezhepleri*, Çev.: Osman Cilacı, Beyan İstanbul Yay.
- *The Book of Arda Viraf* (1872). Gosht-i Fryano and Hadokht-Nask, by Martin Haug, assisted by E.W. West, Bombay, London: Messrs Trubner and Co.
- *The Laws of Manu* (1886)., Çev.: G.Bühler, USA: Oxford University Press.
- Tümer, Günay (1975). *Biruni’ye Göre Dinler ve İslam Dini*, Ankara: DİB Yay.
- Williams, Monier (1877). *Hinduism (Non-Christian Religious Systems)*, New York: Pott,Young&Co.
- Yitik, Ali İhsan (2015). *Doğu Dinleri*, İsam Yay., İstanbul-2014.
- ----- (2010b). “Budizm”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ed. Şinasi Gündüz, Ankara: DİB Yay.
- ----- (2010b). “Caynizm”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ed. Şinasi Gündüz, Ankara: DİB Yay.
- ----- (2010c). “Hinduizm”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ed. Şinasi Gündüz, Ankara: DİB Yay.
- ----- (1996). *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, İstanbul: Ruh ve Madde Yay.
- Yurdaydın, Hüseyin G.- Dağ, Mehmet (1978). *Dinler Tarihi*, Ankara: Gündüz Matbaacılık.





## VAİZLERİN İŞ DOYUMU ÖLÇEĞİ: GELİŞTİRİLMESİ, GEÇERLİĞİ VE GÜVENİLİRLİĞİ

Zeynep YÜKSEL\*

### Öz

İŞ doyumunu, çalışanların işlerinden beklentilerini karŐılıma durumları sonucunda hissettikleri olumlu duygulardır. Vaizlerin iş doyumunun yüksek olması yaygın din eğitiminin verimliliğini etkilemektedir. Vaizlerin iş doyumunu belirleyecek bir ölçek olmaması ‘vaizlerin iş doyumunu’ ölçeğinin geliştirilmesi gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Diyanet İŞleri Başkanlığı’nda görev yapan vaizlerin İŞ Doyumunu belirlemeye yönelik ölçek geliştirme çalışması geçerlik ve güvenilirlik analizlerini yapmak araştırmanın amacını oluşturmaktadır.

Vaizlerin İŞ Doyumu Ölçeğini geliştirme sürecinde ilgili literatür taranmıştır. Ölçek, önce pilot olarak 20; sonraki adımda ise 57 vaize uygulanmıştır. Ölçek için yapılan analiz sonucunda güvenilirlik katsayısı (Cronbach’s Alpha) 0, 894 bulunmuştur. Ölçeğin yapı geçerliği için en çok olabilirlik (direkt oblimin) faktör analizi yapılmıştır. Faktör analizinde elde edilen veriler KMO .603 ve barlett testleri  $x^2$  değeri ise 634,847 ( $p < .005$ ) bulunmuştur. Çalışmanın sonucunda 22 maddeli 7 boyutlu, toplamda %68,938 varyans açıklayan, geçerli ve güvenilir bir ölçek geliştirilmiştir. Bu sonuca göre ölçeğin geçerli ve güvenilir bir ölme aracı olduğu söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** İŞ Doyumu, Yaygın Din EĞitimi, Diyanet İŞleri Başkanlığı, Vaiz, Ölek Geliştirme.

### Abstract

#### **Job Satisfaction Scale of Preachers: Developing, Validity and Reliability**

Job satisfaction is to signify pozitive feelings derived from achieving to their expectations. The positive level of preacher’s job satisfaction significantly influences on efficiency of non-forman religious education. The necessity of job satisfaction of preachers scale development arises from not studying on job satisfaction of preachers

\* Doktora ÖĞrencisi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, zynpbc@gmail.com

## 226 • VAİZLERİN İŞ DOYUMU ÖLÇEĞİ: GELİŞTİRİLMESİ GEÇERLİĞİ VE GÜVENİLİRLİĞİ

scale. The purpose of this study is to investigate the validity and reliability analysis of job satisfaction scale of preachers working at Presidency of Religious Affairs.

In the aspect of literature review made in the process of improving job satisfaction scale of preachers Survey points are revised and tested as a pilot study on 20 preachers. On the another step, the survey are applied on totally 57 preachers. As a result of reliability analysis improving for scale, reliability coefficient (Cronbach's Alpha) is calculated 0,894. As a result of job satisfaction analyze reliability analyze Cronbach's alpha value is found 0,894. In order to construct validity's scale applied factor analysis (direkt oblimin ). In factor analysis, data from working group are found KMO .603 and barlett tests values  $\chi^2$  634,847 ( $p < .005$ ). In the result of this project developed scale is acceptable and reliable, 7 dimensions 22 question , total %68,938 explaining variance. In this result, it can be said that job satisfaction scale is valid and reliable.

**Keywords:** Job satisfaction, non-formal religious education, Presidency of Religious affair, preacher, scale development.

### GİRİŞ

İnsanlar hayatlarının oldukça büyük bir bölümünü örgütlerde geçirmektedirler. Bireylerin örgütlerde geçirdikleri zamanın niteliği hayatlarının her alanını etkileyebilmektedir. Özellikle örgütlerde geçen bu zaman, bireyde bazı tutumları geliştirmesine yol açmaktadır. İş doyumunu (Çetinkanat 2000:1) olarak ifade edilen bu tutumlar, duygusal, bilişsel ve davranışsal özelliklerden oluşmaktadır.

Çalışma hayatlarında olumlu tutum geliştiren diğer bir ifadeyle iş doyumunu sağlayan bireyler, sosyal ve aile yaşamlarında da olumlu bir psikoloji içerisinde olmaktadır.

İş doyumunu, aynı zamanda çalışanların işlerinden beklentilerini ne kadar elde ettiklerine ilişkin algılarının bir sonucudur (Başaran 2008: 263). İş doyumunu bireylerin işlerinden memnuniyet derecesi olarak da tanımlanmaktadır (Tezer 2005: 33).

İnsanlar çalışma alanlarında işleriyle ilgili beklentilere sahiptirler. Bu beklentiler doğrultusunda da adil bir geri dönüt istemektedirler. Çalışanın geri dönüt olarak aldığı karşılık, toplumsal anlamda kabul görmüş ölçülerle ve değerlerle uyumlu olduğunda çalışanın doyuma ulaşabileceği söylenebilir. Çalışanlar geri dönüt olarak sadece maddi beklentiler içerisinde değildirler. Çalışanın, fiziksel çalışma koşullarının iyi olması, çalışma arkadaşlarıyla olumlu ilişkiler kurmaları veya çalışma süresinin uygunluğu da iş

yaşamından beklentileri içerisinde değerlendirilebilir. İş görenin, örgütsel çıktılarının dağılımının adil yapıldığına olan inancı iş doyumunu artırabilir. İş doyumunu ya da doyumsuzluğu, çalışanların işlerine, iş ortamlarına ya da iş arkadaşlarına yönelik duygu düşünce ve davranışlarının bir sonucu olarak içsel değerlendirmeleri, işlerine yönelik genel bir tutumu ifade etmektedir (Tarık 2004: 186 ). Bu tutumu etkileyen faktörlerin etki oranı kişilere göre değişse de çalışma yaşamında adaletin gözetilmesi hususunun herkes tarafından hemen aynı düzeyde önemsendiğini ifade edebiliriz (Kurudilek 2014: 17).

Çalışanların işlerindeki yaşantılarının olumlu ya da olumsuz olması sonucunda işleri hakkındaki tutumları oluşmaktadır. Çalışanların işleri hakkındaki bu tutumların olumsuz olması genellikle huzursuzluk, gerginlik, öfke, anksiyete, depresyon, yorgunluk gibi durumlar ve fizyolojik sorunların oluşumuna sebebiyet vermektedir. Bu sorunların iş yaşamına etkisi ise iş veriminde düşüş, işiyle ilgili hata yapımında artış, sorunlara ve sorumluluklara karşı duyarsızlaşma, iş yaşamında çatışma ve saldırganlık gibi davranışlar şeklinde kendini gösterebilmektedir. İş doyumunu yüksek olan çalışanlar ise görevlerinin gereklerini en iyi biçimde yapabilmek için gayret gösterirler (Beehr vd. 1978: 667). İş doyumuna ulaşmış çalışanlar aynı zamanda örgüte bağlılık davranışı ve görevlerinde yüksek performans gösterme eğilimindedirler (Dinç 2011: 117-119 ). İş doyumunu sonucu ortaya çıkan bu davranışlar, bireyin örgüt içinde sahip olduğu görev dolayısıyla örgütün amaçlarının gerçekleşmesine ve toplumsal gelişime katkı sağlayacaktır. Özellikle de eğitim alanında görev yapanlar için iş doyumunun yüksek olması birçok olumlu faktörün yanında eğitim performansını olumlu yönde etkileyecektir. Örgün eğitim için olduğu kadar yaygın eğitim için de durum böyledir.

Bir yaygın din eğitimi alanı olan vaazların yetişkinlerin eğitilmesinde önemli katkılar sağladığı kaçınılmazdır. Bu sebepten vaizlerin iş doyum düzeylerinin yüksek olması örgütsel bağlılık, çalışma verimliliği vb. hususların yanında yaygın din eğitiminin kalitesini de etkilemektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı görevde çalışma yönergesinde belirtildiği üzere vaizlerin çalışma alanları, camiler veya gerektiğinde ceza ve tevkifevleri, çocuk ıslahevleri, güçsüzler yurdu, öğrenci yurdu, hastane, fabrika vb yerlerdir. Yaygın din eğitiminde etkili bir unsur olan vaazların hitap ettiği kesimler açısından da geniş bir yelpazeye sahip olduğu görülmektedir. Vaizlerin dini eğitim ve danışmanlık hizmeti vermek amacıyla toplumun geniş bir kesimine ulaşmaları, onların yüksek performans göstermesi gerekliliğinin önemini ortaya koymak-

## 228 • VAİZLERİN İŞ DOYUMU ÖLÇEĞİ: GELİŞTİRİLMESİ GEÇERLİĞİ VE GÜVENİLİRLİĞİ

tadır. Dolayısıyla vaizlerin iş doyumunu örgütsel açıdan olduğu kadar eğitsel açıdan da önemlidir. Vaizlerin iş doyum düzeylerinin tespiti konusunda bir ölçme aracının olmaması ve iş doyumunu ile ilgili ölçeklerin vaizlik mesleğinin hem dini boyutu hem de eğitim boyutunu ölçmemesi sebebiyle vaizlerin iş doyumlarının ölçülmesini sağlamak amacıyla bir ölçek geliştirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Geliştirilen ölçek, iş doyumunu ile ilgili yapılmış tezlerde kullanılan iş doyum ölçeklerinden yararlanılarak geliştirilmiş bağımsız bir ölçektir. Vaizlerin iş doyum ölçeği ifade edilen ihtiyaca cevap vermek üzere geliştirilmiştir. Geliştirilen vaizlerin iş doyumunu ölçeği, sonraki yapılacak çalışmalar için de kaynak olması açısından önemlidir.

### Çalışma Grubu

Araştırmanın katılımcıları, 2015 yılında Ankara, Kırıkkale ve Edirne illerinde görev yapan toplam 57 erkek ve kadın vaizden oluşmaktadır. Yaygın din eğitimi alanında görev yapan vaizlere yönelik olarak geliştirilen “Vaizlerin İş Doyumu Ölçeği”nin geliştirilmesi aşamasında yaygın din eğitimi alanı ve eğitim alanı ile ilgili literatür taranmıştır. Literatürde eğitim alanında kullanılan iş doyum ölçeklerinden vaizlerin çalışma alanlarına uygun sorulardan bir madde havuzu oluşturulmuştur. Madde havuzu oluşturulurken bu alanlarda yapılmış akademik çalışmalardan yararlanılmıştır. Oluşturulan madde havuzundaki sorular vaizlerin çalışma alanlarına göre uyarlanmıştır. Vaizlerin iş doyumunu ölçmek amacıyla geliştirilen anket,

Kapsam geçerliliğini sağlamak amacıyla uzmanların görüşüne başvurulmuştur. Ayrıca konu ile ilgili olarak Din Eğitimi, İstatistik alanında akademisyenler, uzmanlar ile alanda etkin bir konuma sahip vaizler ile görüşülerek iş doyumuna etki edebilecek sorular da madde havuzuna eklenmiştir. Vaizlerin iş doyumunu değerlendirmede uygun olmadığı düşünülen sorular madde havuzundan çıkarılmıştır.

75 maddeden oluşan ölçeğin ilk hali 20 vaize uygulanmıştır. Uygulama sonucunda veriler değerlendirilerek hem ankete katılan vaizlerin hem de uzmanların görüşü alınarak ölçekte yeniden düzenlemeye gidilmiştir. Uzmanların ölçekte vaizlerin iş doyumunu ölçmede uygun bulunduğu maddeler ölçekte bırakılmış, uygun bulunmayan maddeler ölçekten çıkarılmıştır.

Ölçek geliştirme çalışmalarında, ölçeğin farklı konudaki görüşleri, düşünceleri, davranışları, bilgileri ölçmesi durumunda araştırmanın yapılması planlanan evrenden seçilen örneklemin %5’i kadar kişiye pilot çalışma yapıl-

masının yeterli olduğu belirtilmektedir (Büyüköztürk 2005: 139). Bu doğrultuda vaizlerin iş doyumunu ölçmek amacıyla geliştirilen anket, geçerlik ve güvenirlik analizi yapıldıktan sonra Diyanet İşleri Başkanlığı'nda görev yapan vaizlerden tabakalı küme örnekleme yöntemiyle seçilmiş 1200 vaize uygulanması planlanmaktadır. Dolayısıyla 57 vaiz ön uygulama yapmak için yeterli bir sayıdır. Düzenlenen ölçek formu, içerisinde ön uygulamada bulunan 20 vaizin de olduğu 57 kişiye uygulanmıştır.

Bir ölçeğin bireyin ölçülmesi planlanan özelliğini ne kadar ölçtüğünü ifade eden kavram geçerliliktir. Bir ölçeğin iç tutarlılığının yüksek olması ve yapı geçerliğinin sağlanmış olması geçerli olabilmesi için önemli etkenlerdir (Büyüköztürk 2008: 168). Vaizlerin İş Doyumu ölçeğinin geçerliği ile ilgili olarak kapsam geçerliğinin yanı sıra güvenirlik analizi ve yapı geçerliği ile ilgili gerekli analizler yapılmıştır.

Ölçeğin yapı geçerliğini ortaya koymak amacıyla “En Çok Olabilirlik” tekniği ve “Direct Oblimin” faktör analizi kullanılmıştır. Faktör analizinde çalışma grubundan elde edilen verilerin faktör analizine uygunluğunu test etmek amacı ile KMO ve Barlett testleri yapılmış ve KMO .603 ve barlett testleri  $\chi^2$  değeri ise 634,847 ( $p < .005$ ) olarak bulunmuştur. KMO değeri, araştırma için yeterli sayıda örneklem grubuna ulaşıldığını göstermektedir (Field 2009: s. 433 ). Faktör analizinden elde edilen bulgular Tablo II’de verilmiştir. Analiz sonucunda 7 faktör elde edilmiştir. Faktör analizinde elde edilen alt boyutların maddeleri özetlenmiştir.

Faktör analizi sonucunda madde faktör yüklerinin 1,005 ile -0,860 arasında değer aldığı gözlemlenmiştir. Ölçeğin toplam açıkladığı varyans oranı ise %68,938 olarak bulunmuştur.

230 • VAİZLERİN İŞ DOYUMU ÖLÇEĞİ: GELİŞTİRİLMESİ GEÇERLİĞİ VE GÜVENİLİRLİĞİ

<b>Tablo I. Madde Faktör Yükleri, Alt Ölçeğin Açıkladığı Varyanslar ve Madde Analizleri</b>							
<b>Madde No</b>	<b>1.Fak.</b>	<b>2.Fak.</b>	<b>3.Fak.</b>	<b>4. Fak.</b>	<b>5. Fak.</b>	<b>6. Fak.</b>	<b>7.Fak.</b>
ISD_S2_17 (m24)	1,005						
ISD_S2_16(m23)	,670						
ISD_S2_2 (m9)		,989					
ISD_S2_1 (m8)		,758					
ISD_S7_4 (m63)			-,860				
ISD_S7_5 (m64)			-,845				
ISD_S1_7 (m7)			-,342				
ISD_S4_3 (m48)				,930			
ISD_S4_2 (m47)				,903			
ISD_S2_14 (m21)					,863		
ISD_S3_15 (m39)					,694		
ISD_S2_13 (m20)					,649		
ISD_S1_4 (m4)					,404		
ISD_S3_20 (m44)					,302		
ISD_S8_4 (m68)						,836	
ISD_S8_5 (m67)						,617	
ISD_S3_7 (m31)						,528	
ISD_S3_18 (m42)							,729
ISD_S5_2 (m50)							,684
ISD_S5_3 (m49)							,612
ISD_S5_6 (m54)							,585
ISD_S2_7 (m14)							,313
	%19,363	%6,796	%7,952	%10,829	%11,818	%6,247	%5,932
Toplam Varyans: %68,938							

Tablo I'den de görüleceği gibi ölçeğin yedi faktörlü bir yapıya sahip olduğu gözlemlenmiştir. Bu faktörlerden birincisi, m23, m24 maddelerinden oluşan İşe Yüklenen Değer alt boyuttur. İkincisi m8 ve m9 maddelerinden oluşan Vaizlerin Gelişme Olanakları alt boyuttur. Üçüncüsü m7, m63, m64 maddelerinden oluşan İş Seviyesi ve Kariyer Olanakları alt boyuttur. Dördüncüsü m47 ve m48 maddelerinden oluşan Maaş alt boyuttur, Beşincisi m4 m20 m21 m39 ve m44 maddelerinden oluşan İş ve İşin Niteliği alt boyuttur. Altıncı alt boyut m31, m67, m68 maddelerinden oluşan Çalışılan Kurumda Kişiler Arası İlişkiler alt boyuttur. Yedinci alt boyut ise m14, m42, m49, m50, m54 maddelerinden oluşan Vaizlerin İşe Bakış Açısı alt boyuttur.

**F1- İşe Yüklenen Değer alt boyutu**

1. Vicdanıma aykırı şeyleri yapma durumunda kalmamam bakımından,
2. Başkaları için bir şeyler yapma imkânına sahip olma bakımından,

**F2- Vaizlerin Gelişme Olanakları alt boyutu**

1. Hizmet içi eğitimlerin düzeyi bakımından,
2. Hizmet içi eğitimlerde görevlendirilmem bakımından,

**F3- İş Seviyesi ve Kariyer Olanakları alt boyutu**

1. Kurumda gelecekte mesleğimde yükselebileceğime inanmam bakımından,
2. Vaizlik dışı kurumsal kariyer imkânı olması bakımından,
3. Vaizlik, kişiliğimin gelişmesine ve olgunlaşmasına katkı sağlaması bakımından,

**F4- Maaş alt boyutu**

1. Aldığım maaşın istediğim yaşam standartlarını sağlamada yeterli olması bakımından,
2. Aldığım maaşın eğitim durumumla tutarlı olması bakımından,

**F5- İş ve İşin Niteliği alt boyutu**

1. Vaizliğin toplumsal yararlılığının doyurucu olması bakımından,
2. Çalıştığım kurumda çalışma odamın fiziksel koşulları yeterli olması bakımından,
3. Toplumun vaizlere değer vermesi bakımından,
4. Kurumda beni ilgilendiren kararlara katılma olanağım olması bakımından,
5. Alo fetva veya ADRB nöbetlerinde görevlendirme yapılmam bakımından,

**F6- Çalışılan Kurumda Kişiler Arası İlişkiler alt boyutu**

1. Çalışma arkadaşlarının birbiri ile anlaşması bakımından,

## 232 • VAİZLERİN İŞ DOYUMU ÖLÇEĞİ: GELİŞTİRİLMESİ GEÇERLİĞİ VE GÜVENİLİRLİĞİ

2. Kurumda yönetim ve vaizlerin iletişiminin saygılı ve güvenli olması bakımından,

3. Yaptığım iş karşılığında taltif edilmem bakımından,

### **F7- Vaizlerin İşe Bakış Açısı alt boyutu**

1. Kurumda görevimle ilgili bilgilendirme ve duyurular açık ve net olarak zamanında yapılması bakımından,

2. Kurumda karşılaştığım problemlerin giderilmesinde yöneticilerin ellerinden geleni yapması bakımından,

3. Çalıştığım kurumda adaletli bir görev dağılımı olması bakımından,

4. Kurumda çalışma programının düzenlenmesinde yöneticilerin benim fikrimi alması bakımından,

5. İşimi yaparken kendi yöntemlerimi kullanabilme imkânını bana sağlaması bakımından,

Vaizlerin memnuniyetlerini ölçen sorulardan oluşmaktadır. Ölçekte alt boyutların isimlendirilmesinde literatürde iş doyumuna etki eden faktörler dikkate alınmıştır.

Ölçeğin güvenilirliğini test etmek amacıyla yapılan iç tutarlık analizi sonrasında ölçeğin tamamının ve alt boyutlarının iç tutarlık katsayısını gösteren Cronbach Alfa değerleri ise Tablo II’te gösterildiği şekildedir.

**Tablo II.** Ölçeğin Güvenirlik Analizi Sonucu Elde Edilen Alfa Değerleri

Ölçek Alt Boyutları	Cronbach Alfa değeri
F1:İşe Yüklenen Değer	0,795
F2: Vaizlerin Gelişme Olanakları	0,737
F3: İş Seviyesi ve Kariyer Olanakları	0,742
F4: Maaş	0,963
F5:İş ve İşin Niteliği	0,719
F6: Çalışılan Kurumda Kişiler Arası İlişkiler	0,741
F7: Vaizlerin İşe Bakış Açısı	0,790
<b>Genel toplam:</b>	0,894

Hem faktör hem de tutarlık analizi sonuçları ölçeğin geçerli, güvenilir ve istatistiki açıdan kullanımının uygun olduğunu göstermektedir.

## **SONUÇ**



İş doyumu, bireylerin çalışma yaşamlarından beklentilerinin karşılanma durumuna göre edindikleri hislerin toplamıdır. İş doyumu bireyin çalışma performansını etkilemektedir. Çalışma performansı örgütlerin işleyişine olumlu katkılar sağlamaktadır. Bunun yanında eğitimle ilgili alanlarda hizmet veren örgütlerde görev yapan eğitimcilerin muhatap olduğu toplumsal grubun da çalışma performansından etkilenmesi kaçınılmazdır. Eğitim alanında görev yapan çalışanların iş doyumu konusunda olumlu duygular geliştirmesi sunulan eğitimin kalitesini de olumlu yönde etkilemektedir. Bu durum yayın din eğitimi için de geçerlidir. Vaazlar etkili bir yaygın din eğitimi aracıdır. Vaazlarda etkinliğin sağlanmasının yollarından biri de vaizlerin iş doyumu konusunda olumlu tutum geliştirmeleridir. Vaizlerin iş doyum düzeylerinin tespiti vaizlerin çalışma alanlarında yaşadıkları sorunların tespitine katkı sağlayacaktır. Hem eğitim yönü hem de örgütsel yönü bulunan vaizlik mesleğine sahip din görevlilerinin çalışma yaşamlarında karşılaştıkları durumlar sonucu edindikleri duygu durumunu ölçen bir ölçeğin olmaması sebebiyle “Vaizlerin İş Doyum Ölçeği” geliştirilmiştir.

Ölçeğin geliştirilmesi aşamasında eğitim alanında ve yaygın eğitim alanında iş doyumu konusunda yapılan akademik çalışmalar taranmıştır. Bu çalışmalarda uygulanan anketlerdeki sorulardan bir madde havuzu oluşturulmuştur. Oluşturulan madde havuzundaki sorular, uzman görüşü alınarak vaizlerin çalışma alanlarına uyarlanmıştır. 76 maddeden oluşan bir ölçek hazırlanmıştır. Ölçekte beşli Likert tipi derecelendirme ölçeği kullanılmıştır. Ölçek; Hiç Memnun Değilim, Memnun Değilim, Ne Memnunum Ne Memnun Değilim, Memnunum, Oldukça Memnunum seçeneklerinden oluşmuştur.

Uzman görüşü alınarak düzenlenen ölçek öncelikle pilot olarak 20 vaize uygulanmıştır. Uygulamanın ardından anlaşılmayan ve anlam karışıklığına sebep olan sorular ölçekten çıkarılmıştır. Ölçek sonraki aşamada 57 vaize uygulanarak güvenilirlik katsayısı hesaplanmıştır. Akademisyen ve uzmanların görüşü alındıktan sonra anlam karışıklığına sebebiyet veren ve iç tutarlığını etkileyen maddeler ölçekten çıkarılmıştır. Ölçeğin yapı geçerliğini sağlamak amacıyla en çok olabilirlik faktör analizi uygulanmıştır. Ölçeğin güvenilirlik katsayısı (Cronbach Alpha) 0,894 olarak bulunmuştur.

Çalışmanın sonucunda 22 madde 7 alt boyuttan oluşan bir ölçeğe ulaşılmıştır. 23 ve 24 maddeler birinci alt boyutta; 8 ve 9 numaralı maddeler ikinci alt boyutta; 7, 63, 64 numaralı maddeler üçüncü alt boyutta; 47 ve 48 numaralı

## 234 • VAİZLERİN İŞ DOYUMU ÖLÇEĞİ: GELİŞTİRİLMESİ GEÇERLİĞİ VE GÜVENİLİRLİĞİ

maddeler dördüncü alt boyutta; 4, 20, 21, 39, 44 numaralı maddeler beşinci alt boyutta; 31, 67, 68 numaralı maddeler altıncı alt boyutta; 14, 42, 49, 50, 54 numaralı maddeler yedinci alt boyutta toplanmıştır. Ölçeğin alt boyutlarıyla birlikte açıkladığı toplam varyans %68,938'dir

“Vaizlerin İş Doyumu Ölçeği” Diyanet İşleri Başkanlığı’nda görev yapan vaizlerin iş doyumlarını belirlemede kullanılabilir geçerli ve güvenilir bir veri toplama aracı olduğu ifade edilebilir. Elde edilen bulgular doğrultusunda, bu çalışma kapsamında geliştirilen ölçeğin sonraki yapılacak çalışmalarda kullanılabilir bir ölçme aracı özelliğine de sahiptir.

### Kaynaklar

- Başaran İbrahim Ethem, (2008). *Örgütsel Davranış: İnsanın Üretim Gücü, Siyasal Basın Yayın Dağıtım*, Ankara.
- Beehr Terry A., Newman Jhon E., (1978). *Job Stress Employee Health and Organizational Effectiveness: A Facet Analysis, Model and Literature Review*, *Personel Psychology*, S. 31, s. 665-699.
- Büyüköztürk Şener, (2005). “Anket Geliştirme”, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, C. 3, S. 2, 133-155.
- Büyüköztürk Şener, (2008). *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, Pegem A Akademi, Ankara.
- Çekin Abdülkadir, (2013). “Vaizlerde Mesleki Doyum”, *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- Çetinkanat Canan, (2000). *Örgütlerde Güdülenme ve İş Doyumu*, Anı Yayıncılık, Ankara.
- Dinç Özcan, Esra, (2011). *Kişilik Bakış Açısından Örgüt Yapısı ve İş Tatmini*, Beta Yayınları, İstanbul.
- Field, Andy. (2009). *Discovering Statistic Using Spss for Windows*. SAGE Publications, London
- Solmuş Tarık, (2004). *İş Yaşamında Duygular ve Kişilerarası İlişkiler*, Beta Basım, İstanbul.
- Kurudilek Alparslan Muhrrem, (2014). *Örgütsel Adalet Algısı ve İş Doyumu İlişkisi; Doğu Anadolu Bölgesi Gençlik Hizmetleri ve Spor İl Müdürlüğü Çalışanları Üzerinde Bir Çalışma*, Atatürk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Spor Sağlık Bilimleri Anadalı, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.
- Tezer Esin, (2005)“İş Doyumu Ölçeğinin Güvenilirlik ve Geçerliliği”, *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, C. II, S. 16.
- [www2.diyaret.gov.tr/HukukMusavirligi/Mevzuat/Mulga/gorevde\\_calisma\\_yonergesi.pdf](http://www2.diyaret.gov.tr/HukukMusavirligi/Mevzuat/Mulga/gorevde_calisma_yonergesi.pdf) (20.10.15).

## VAFTİZCİ YAHYANIN YENİ BİR HAYAT HİKÂYESİ \*

Alphonse Mingana

Çev. Mustafa BAŞ\*\*

### Öz

Hız. Yahya gerek İslam gerekse Hristiyan kaynaklarında hakkında bilgi verilen bir peygamberdir. O ve babası Hız. Zekeriya İsrail oğullarına peygamber olarak gönderilmiş, ancak her ikisi de devrin şehit edilen peygamberleri arasında yerlerini almışlardır. Hız. Yahya'nın çocukluğu ile ilgili teferruatlı bilgi İncillerde verilmemekle birlikte onun Herod tarafından nasıl şehit edildiği anlatılmaktadır. 4. yüzyılda yaşamış olan Mısır'lı din adamı olan Serapion tarafından kaleme alınan Hız. Yahya'nın Hayatı isimli kayıtlarda Hız. Yahya'nın çocukluğu, mücadelesi, Hız. Zekeriya'nın şehadeti ile ilgili bilgiler verilmekte, Hız. Yahya'nın vefatından sonra kesilen başı ile ilgili bir efsane de dile getirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Serapion, Hız. Yahya, Herod, Hız. Meryem, Hirodiya, Ayn Kerem, Athanasius.

### Abstract

#### A New Life of John the Baptist

John the Baptist is a prophet who is mentioned in both Islamic and Christian resources. He and his father Zacharias were sent to the Israelites as prophets, however they both took their place among martyred prophets of that age. Even though information on John the Baptist's infancy is scarcely given in the gospels, the story of how he was martyred by Herod is told. "Life of John the Baptist" which was written by a 4th century Egyptian bishop called Serapion, also states mythological remarks consist of John the Baptist's childhood, his battles, information. Serapion's work marks and inc-

---

\* A. Mingana, *Woodbroke Studies: Christian Documents in Syriac, Arabic and Garshuni*, vol.1 Cambridge 1927, s. 234-256 den alıntılanarak tercüme edilmiştir.

\*\* Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fak. Dinler Tarihi Anabilim Dalı, mustafa.bas@bilecik.edu.tr

ludes, John the Baptist's birth, martyred of Zacharias by king at the time Herod while he was on a search to kill John, his close relations to Jesus Christ, refuge of him and his mother in the desert when being chased, death his mother, his maturity in the desert and statements, his warning to the king who violated morals of religion and lead rascally and Hirodya's hostility upon, her plans with her daughter in order to murder the Baptist, his martyrdom and how his be-headed head wondered around cities to threaten sinners. It also refers to some legends about his beheading which tell a tale of how due to miraculous events happening where he was buried, the body being secretly moved to Alexandria and later he was buried at the church built in his name with a ceremony.

**Keywords:** Serapion, John The Baptist, Herod, Saint Mary, Hirodiya, Ain Karam, Athanasius,

### Vaftizci Yahya'nın Yeni Bir Hayat Hikâyesi<sup>1</sup>

Tanrı'nın yardımı ve ilahi yönlendirmesiyle kutsal insan Zekeriya oğlu Vaftizci Yahya'nın hayatını kaleme almaya başladık. Şefaati bizimle olsun, Amin.

“Zekeriya adında Yahuda Kabilesinden Levililer'e<sup>2</sup> mensup yaşlı bir kohen vardı. Yahuda Kralı Herod'un hüküm sürdüğü günlerde

1 Metnin giriş kısmında yazar, metinleri kendi koleksiyonunda bulunan Mingana Syr. 22 ve Mingana Syr 183 numaralı, Birmingham Rendel Harris Kütüphanesi koruması altındaki iki MSS (manuscripts-el yazmaları) dokümanından düzenlediğini, bunları metinde kısaca M. 22 ve M. 183 olarak anacağını, dokümanlar yer yer kısa boşluklar bulunmaktaysada bunların ana metni engellemediğini, her iki metni harmanlayarak tam metin oluşturduğunu, M. 22'nin tarihinin Yunanların 1838 tarihine tekabül ettiğini (M.S. 1527), M. 183'ün de paleografik dayanaklara göre M.S. 1750 tarihli olmasının muhtemel olduğunu, M. 22'nin Mısırlı Hıristiyanların, M. 183'ün de Suriyeli Hıristiyanların faydalanması için yazılmış olma ihtimalinin bulunduğunu, içeriğine göre hikâyenin 385-412 yıllarında İskenderiye Patriği Theophilus döneminde Mısır'da bir kasabanın piskoposu olan Serapion tarafından yazıldığını, ancak İmparator Theodosius'tan bahsedilmesinden ve bağlantılı olarak hikâyede geçen bazı olaylardan M.S. 385-395 yılları arasında yazmış olabileceğini, her şeye rağmen metnin, Serapion'dan çok daha sonra yaşamış olması muhtemel yazarların ve taklitçilerin aralara ekledikleri cümleleri içerdiğini, metine eklediği notların, okuyucuya bu hikâyenin tarih, yorum ve Apokrif edebiyatı alanlarındaki değeri konusunda bir fikir edinmesine yardımcı olabileceğini, metnin paleografik özelliklerini gösterebilmek adına MSS'lerde de olduğu gibi metni “Garshuni” ye (Süryani alfabesiyle Arapça) uyarladığını ve her MS'in de kopyasını yerleştirdiğini ifade etmektedir.

2 Zekeriya'nın aynı anda hem bir rahip, hem Levi kabilesi mensubu hem de Yahu-

İsrailoğulları arasından çıkmış bir peygamberdi. Levi kabilesinden Harun soyu kız çocuklarından olan Elizabeth<sup>3</sup> isimli Tanrıyı seven bir eşe sahipti. Elizabeth kısır ve çocuğu olmadı. O ve kocası da ileri yaşlara ulaşmışlardı. Onların her ikisi de erdemli ve takvalı kimselerdi. Bütün adımlarını Tanrının emir ve kurallarına göre tanzim ediyorlardı. Ve Zekeriya düzenli olarak Tanrının Mabedinde ayin yönetiyordu. Tanrının buhurunu yakmak için sıra ona geldiğinde bu düşünce aklına geldi ve alışkanlığı üzere mabede girdi. Buhurun yakılması esnasında Rabbin bir meleği buhur sunağının sağında durup Zekeriya'ya göründü. Zekeriya onu görünce şaşırıp, korkuya kapıldı. Fakat melek ona dedi ki; “Korkma, Zekeriya, aksine sevin. Ey Zekeriya! Rab senin duanı işitti. Karın Elizabeth hamile kalacak ve sana Yahya olarak anılacak bir oğul doğuracak. Sevinip coşacaksınız. Birçokları da onun doğumuna sevinecek. O, Rabbin gözünde büyük olacak. Hiç şarap ve içki içmeyecek; daha annesinin rahmindeyken Kutsal Ruh'la dolacak. İsrailoğulları'ndan birçoğunu, Tanrıları Rabbe döndürecek ve Rablerine hazırlanmış bir halk yetiştirmek üzere, İlyas'ın ruhu ve gücüyle Rabbin öncüsü olarak gidecektir.”<sup>4</sup>

Zekeriya bu sözlere şaşırılmıştı ve onu şüphe sarmıştı. Çünkü onun henüz bir çocuğu olmamıştı. O, Rabb'in yüz yaşına ulaştığı ve eşi Sara'nın da kendi karısı gibi kısır olduğu halde ona İshak'ı veren atalarının lideri olan İbrahim'i hatırlamadı. Zekeriya bu yüzden meleğe, “Ben yaşlı bir adam, karım da ileri bir yaşta iken bu bana nasıl olabilir?” dedi.

Melek ona şöyle cevap verdi: “Ben Melek Cebrail'im. Seninle konuşmak ve bu müjdeyi sana bildirmek için gönderildim. Şu andan itibaren, dediklerin yerine gelinceye kadar sessiz kalacak ve konuşamayacaksın. Çünkü benim sözlerime inanmadın ve bunlar beklendiği gibi gerçekleşecek.” Ve onun gözünün önünden birden kayboldu.

---

da kabilesinden olması nasıl mümkün olabilir? Abia kelimesi yanlışlıkla Yahuda sanılmış olabilir mi ve bir önceki kelime olan Kabilah, (Luka, 1/5 ve I. Tarihler, 24/10) deki sıralamaya göre tercüme edilebilir mi?

- 3 M 22'de ismin Yunanca kalıbı, M 183'te ise bütün metin boyunca Süryanice kalıplar kullanılmaktadır.
- 4 Bu ve bundan sonraki verilerin tamamı Luka'nın birinci babına büyük oranda sadık kalınarak alıntılanmıştır.

Bu arada halk tapınakta bu kadar uzun süre kalması sebebiyle şaşkın bir şekilde Zekeriya'yı bekliyordu. O dışarı çıktığında halkla konuşmadı. O zaman tapınakta bir görüm (vizyon) gördüğünü anladılar. Kendisi onlara sadece işaretler yapmaya devam etti. Görev süresi biter bitmez evine döndü. Ve Elizabeth mesele ile ilgili bilgiyi Rabb'den aldı.

Bu günlerde Elizabeth gebe kaldı ve beşinci aya kadar bir köşeye çekilerek yaşadı,<sup>5</sup> çünkü o biraz utangaçlık hissetti. İleri yaşında hamileliği ve göğüslerinden süt damlamasının ortaya çıkmasından endişelendi. O kendi evinde bir inziva odasında<sup>6</sup> yaşadı. Ve Zekeriya da aynı şeyleri yaşadı. Aralarında kapalı bir kapı vardı ve onlar bütün bu günler boyunca her hangi bir kimseye konuşmadılar.

O altıncı aya eriştiğinde Melek Cebrail Tanrı tarafından Galile'de Nasıra olarak isimlendirilen kasabaya Davut ailesinden Yusuf isimli adamla nişanlı bakireye gönderildi. Ve Bakirenin ismi Meryem'di. Melek onun huzuruna geldiğinde dedi ki;

“Müjde Ey Meryem çünkü sen Tanrı tarafından inayete lütuflandın. Sen çocuk sahibi olacaksın ve İsa olarak anılacak bir erkek çocuk doğuracaksın. O büyük biri olacak ve En Yücenin oğlu olarak isimlendirilecek.” Ve Meryem meleğe dedi; “ben bir erkek tanımadığım halde bu bana nasıl olacak?” Ve melek ona dedi; “Kutsal Ruh senin üzerine inecek ve En Yücenin gücü üstünlüğü seni gölgeleyecek. Çünkü senin doğuracak olduğun çocuk kutsaldır ve Tanrının Oğlu olarak anılacak. Ve senin akrabası Elizabeth de ileri yaşında bir çocuk bekliyor. Ve o şimdi onunla altı aylıktır ki onu kısır olarak anarlardı. Çünkü Tanrı ile birlikte imkânsız diye bir şey yoktur.” Ve o bu konuda bir endişe duymadı fakat Meleklerin başına dedi; “Ben Rabb'in hizmetçisiyim. Senin dediklerin bırak benimle kalsın” O (Melek) onu selamladı ve gözden kayboldu.

Meryem Elizabeth'in çocuk beklediği hususundan hayret düştü ve içinden söylenerek tekrarladı; “Bu gelişmeler harika ve yücedir. Ey Kadir Tan-

5 M. 183'de “altıncı ay” olarak ibaresi vardır. Bu aynı zamanda Luka 1/24'de de bulunmaktadır. Fakat iki metin arasındaki farklılıklar her ikisinin de beşinci ayın sonundan bahsetme ihtimalinden kaynaklanmaktadır. Burada “ila” (e-kadar) ibaresi bir zamanın başlangıcı veya sonu haline gelebilir. M. 22. bu ibareyi beşinci ayın sonu olarak geçmiştir. M. 183'de ise (e- kadar) ibaresiyle birlikte altıncı ayın başlangıcı anlamında kullanılmıştır. Başka bir deyişle bu beşinci ayın sonudur.

6 Süryanice “Kaitona”.

rım, Çünkü bunlar soyunun devamı yaşlı ve kısır bir kadına verilmiştir. Ben Elizabeth'e ulaşıncaya ve tanrının zamanımızda gerçekleştirdiği harika mucizeye tanık oluncaya kadar yürümeyi bırakmayacağım. "Bir bakire<sup>7</sup> bir erkek çocuk doğuruyor ve kısır kadın<sup>8</sup> emiliyor."

O günlerde Meryem kalkıp aceleyle dağlık bölgedeki Yahuda'nın bir kasabasına gitti. Ve Zekeriya'nın evine girdi ve Elizabeth'i selamladı. Elizabeth büyük bir neşe ve sevinçle ona gitti şöyle diyerek onu selamladı: "Kadınlar arasında kutsanmış bulunuyorsun, rahminin ürünü de kutsanmıştır!"

Daha sonra mübarek ve takvalı bakire gerçek mor bir kumruyu kucakladı ve Kelam, Yahya'yı annesinin karnında iken vaftiz etti. Ve Davut ortaya çıktı ve dedi; "Merhamet ve gerçek birlikte bir araya gelmiştir. Ve dürüstlük ve barış birbirini öpmüştür."<sup>9</sup> Ve hemen ardından Yahya sanki dışarı çıkmayı ve efendisini selamlamayı umarcasına annesinin rahminde hareket etti. Onlar karşılıklı selamlaşmalarını bitirdikten sonra Elizabeth'in zamanı yaklaşıncaya kadar Bakire (Meryem) yaklaşık üç ay kadar Elizabeth'in yanında kaldı ve sonra kendi evine döndü

Mübarek Elizabeth kendi oğlunu doğurduğunda evinde büyük bir neşe ve sevinç vardı. Ve sekiz gün sonra onu sünnet ettirdiler ve Ona Zekeriya adını vermeye niyetlendiler. Ama annesi, "Hayır, onu Yahya olarak çağırın" dedi. Onlar (Orada bulunanlar) "Bu isimde bir akraban yok ki" dediler. Ve o, onlara dedi; "ismi hakkında babasına danışın."<sup>10</sup> O, (Zekeriya) bir yazı levhası istedi ve "Adı Yahya'dır" diye yazdı. O, bunu yazdığı anda hemen iyileşerek dilini kullanmaya başladı. O kendisine bu büyük mutluluğu veren Tanrı'yı övdü. Ve Oğlu Vaftizci Yahya ilgili öngörülerde bulundu ve Tanrıdan aldığı hediyeye vakıf oldu.

Yahya harika bir çocuklukla büyüdü ve annesini iki yıl emdi.<sup>11</sup> Yüzünde Tanrının zarafeti vardı. Ve o, ruh tarafından korunarak büyüdü. İsa Mesih'in Yahudiye'nin Beytlehem Kenti'nde doğduğunda bazı yıldızbilimciler doğudan gelerek şöyle dediler: "Yahudiler'in Kralı olarak doğan çocuk nerede? Doğuda O'nun yıldızını gördük ve O'na tapınmaya geldik." Kral Herod yıldız

7 Tahminimce Meryem'in kendisi.

8 Tahminimce Elizabeth.

9 Mezmurlar, 85/10

10 Ebahu (babası) olarak okundu.

11 Bu Doğu'nun geçmişten günümüze süregelen, hala yaygın olan bir alışkanlığıdır.

bilimcilerden doğacak olan çocuğun Yahudilerin Kralı olduğu sözlerini işitince bundan tedirgin oldu ve hemen onu öldürmeyi arzuladı. Sonra Rab`bin meleği Yusuf a aniden göründü ve ona dedi; “Kalk, çocukla annesini al, Mısır`a kaç. Ben sana haber getirinceye kadar orada kal.”<sup>12</sup>

“Sonra Herod yok edilmesi emriyle Üstad`ı araştırdı fakat onu bulamadı, sonra Bethlehem`in çocuklarını öldürmeye başladı. Elizabeth oğlu Yahya`nın da onlar gibi öldürüleceğinden korktu. Ve derhal onu mabetteki Zekeriya`ya götürdü ve ona “Efendim, İsa Mesih için çocukları katleden inançsız Herod`dan kurtarmak amacıyla oğlumuzla birlikte başka bölgeye gidelim... Meryem ve Yusuf çoktan Mısır`a gittiler. Çabuk kalk! Onlar bizim çocuğumuzu öldürmesinler ve mutluluğumuzu hüzne çevirmesinler.”<sup>13</sup> Ve Zekeriya ona şöyle diyerek cevap verdi; “Ben Rabb`in Mabedindeki görevimi terk edip ve putlara ibadet edenlerin yaşadığı yabancı topraklara da gitmemeliyim.” Ve o (Elizabeth) ona şöyle dedi; “Ben küçük çocuğumu korumak için ne yapmalıyım?” Ve yaşlı adam (Zekeriya) cevap verdi ve ona dedi; “Kalk ve Ayn-ı Kerim<sup>14</sup> (Ain Karim) çölüne git, Rabb`in izni ile çocuğunu koruyabileceksin, eğer onu ararlarsa onun yerine benim kanımı dökecekler.”

Onlar birbirinden ayrıldıklarında oluşan hüznün ne kadar fazlaydı! Mübarek Zekeriya çocuğu bağrına bastı, onu kutsadı, öptü ve dedi; “Üzüntü benimledir! Ey yavrum Yahya! Ey benim ileri yaşımın onuru! Onlar beni, senin lütufla dolu yüzüne yeterince doymamı engellediler.” Daha sonra onu aldı ve mabedin içine girdi. Ve onu “Tanrı seni yolculuğunda korusun.” diyerek kutsadı.

Hemen sonrasında Meleklerin başı olan Cebrail cennetten aşağı elbise ve deri kemer tutarak ona geldi ona dedi: “Ey Zekeriya! Bunları al ve oğlunun üzerine koy. Tanrı onları cennetten gönderdi. Bu giysi İlyas`a aittir ve bu ke-

12 Yukarıdaki cümlelerin çoğu Matta`nın ikinci babına büyük oranda sadık kalınarak alıntılanmıştır.

13 Yarji (Dönmek) olarak okundu.

14 Dr. C. Schick (Zeitsch. des Deut. Pal. Vereins, 1899, s.86)`da diyor ki: “Ayn-ı Kerim geleneğe göre Kudüs`ün bir buçuk saat batısında Vaftizci Yahya`nın doğduğu köydür.” Ayrıca o, Ayn-ı Kerim`in yarım saat batısında yer alan ve içerisinde küçük bir su kaynağı olan Ayn`al-Habs`in bulunduğu Wadi`is-Sarar`ı Matta 3/1`yer alan Yahya`nın va`z ettiği çöl olarak tanımlar (A.g.e. s.90). Schick makalesinde s.88-90 arasında bu geleneğin eskiliğinden de bahsediyor (q.v). Yahya`nın hayatını sürdürdüğü Yahuda Çölü`nün genel kaniya göre Ölü Deniz`in batısında yer alan vahşi ve ıssız yerler olduğu anlaşılmaktadır.



mer Elişa (Elyesa)'nındır. Ve Mubarek Zekeriya onları Melekten aldı ve onların üzerine dua etti ve onları oğluna verdi ve deve yününden yapılmış giysiyi onun üzerinde deriden kemer ile bağladı. Sonra onu geri annesine getirdi ve ona dedi ki: "Onu al ve çöle götür. Çünkü Tanrının eli onunladır. Ben Tanrıdan öğrendim ki, o İsrail üzerinde görüneceği güne kadar çölde kalacaktır."

Azize Elizabeth çocuğu (Hz. Yahya) ağlayarak aldı. Ve Zekeriya'da ağlıyordu. Ve sonrasında dedi: "Biliyorum ki sizi sağ olarak tekrar göremeyeceğim. Esenlikle gidiniz. Tanrı size yol gösterecek." Elizabeth daha oğluyla ayrıldı ve Ayn Karem (Ain Karim) çölüne gitti ve orada onunla (Hz. Yahya) birlikte kaldı.

Bu olay, Kral Herod'un Kudüs'e şehirdeki çocukları öldürmek için birlik gönderdiğinde meydana geldi. Bu birlikler<sup>15</sup> Kudüs'e gelerek akşama kadar çocukları öldürdüler. Bu, Eylül'ün yedinci günüydü<sup>16</sup>. Krallarına dönmeye başladıkları sırada Şeytan onlara gelerek dedi ki; "Zekeriya'nın oğlunu öldürmeksizin nasıl bıraktınız? O, babasıyla mabette gizlenmiştir. Onu serbest bırakmayın. Kralınızın emrine uygun olarak öldürün ki, size kızmasın. Onu (öldürmek) için gidin, eğer çocuğu bulamazsanız, yerine babasını öldürün.

Birlikler, Şeytanın kendilerine öğrettiğini yaptı. Sabah erkenden Mabede gittiler ve Zekeriya'yı ayakta Tanrıya dua ederken buldular. Ona; Burada bizden gizlediğin oğlun nerededir dediler. O onlara; "Burada bir çocuğum yok" cevabını verdi. Onlar; "senin kraldan gizlediğin bir çocuğun var." Dediler. O; "Ey zalimler! Kralınız dişi aslan gibi kan içiyor. Daha ne kadar masumların kanını dökeceksiniz<sup>17</sup>?" diye cevap verdi. Birliktekiler ise; "Oğlunu öldürmemiz için dışarı çıkar. Eğer getirmezsen yerine seni öldürecekiz" dediler. Peygamber ise cevap verdi ve dedi ki; "Oğluma gelince o, annesi ile birlikte çöle gitti ve ben onun nerede olduğunu biliyorum."

Zekeriya, Elizabeth ve oğluna elveda dediğinde onu kutsayıp rahip yapmıştı. Ve onu annesine teslim ettikten sonra o (Elizabeth), ona dedi ki; "Ey

15 Ejnaduhu (Askerleri) olarak okundu.

16 İlul, bu ay Eylül ayına tekabül eder (Eski Stil). Pat. Orient (Patent Orientale-Orjinal Kaynak)olarak basılan İnno Menologium veya Martyrologium of the Eastern Churches (Doğu Kiliseleri Şehitleri Kitabı)'nin X/1-343'te Eylül'ün 7'sine tekabül eden Kutsal Masumların bayramıdır. Görüldüğü kadarıyla yazar burada azizler için kilisenin dini anma törenlerine hiç değinmeksizin salt tarihsel bir biçimde bilgileri kaleme almaktadır.

17 Tesfikuna (kanımızı dökeceksiniz) olarak okundu.

mübarek baba! Bana dua et ki Tanrı benim adımlarımı sahrada kolay kılsın.” Zekeriya ona demişti ki; “Dilerim ki bize ihtiyarlığımızda çocuk kazandıran Rabb, senin yolunu yönlendirir.” Sonra o çocuğu aldı ve herhangi bir canlının yaşamadığı sahraya gitti.

“Ey<sup>18</sup> kutsanmış Elizabeth! Senin hikâyen gerçekten harikulade ve övülmeğe değer. Sen bir yetişkinden<sup>19</sup> sana eşlik etmesini istemedin ve sen ne gideceğin yolu ne de saklanacağı yeri bilmedin. Sen çocuk için ne içilecek biraz suya, ne de yiyeceğe dikkat ettin. Sen onun babası Zekeriya’ya da (şöyle) demedin; Kimin için beni sahraya gönderiyorsun? O zamanda çölde ‘ben gideceğim ve oğlumla birlikte onlarla kalacağım’ diyebileceğin ne bir manastır, ne de bir rahipler topluğu vardı. Söyle bana Ey<sup>20</sup>Kutsanmış Elizabeth, sen çocuk sahibi olmaksızın yıllarca yaşadığın ve şimdi de üç yıldır bu çocuğun tarafından emiliyor olduğun<sup>21</sup> gerçeğine İncil vaizlerinin şahitlikleri kadar sen kime inandın?” Şimdi Kutsanmış Elizabeth’in cevabını dinle.

“Niçin sen benim kıra yalnız gidişime şaşırıyorsun? Benim kollarımın arasında Rabb’in akrabası varken ne korku hissetmeliyim? İşte Cebrail bana eşlik ediyor ve benim için yolu hazırlıyor.” Ve o dedi ki; “Ben Onun annesi Meryem’in bana verdiği öpücükten dolayı güven içindeyim. Çünkü ben onu selamladığımda karnımdaki çocuk sevinçle sıçradı ve ben karınlarımızdaki çocukların her ikisinin de birbirlerini bağına bastıklarını işittim.” Ve Elizabeth ilave etti; Ben gittim ve oğluma deve yününden elbiseler giydirdim. Ve deri kuşak kuşattım. Dağdaki kutsal kıryn birilerini barındıracağını ve orada rahiplerin manastırlarının ve cemaatlerinin artabileceğini ve Rabb İsa Mesih adına kurban verilebileceğini düşünerek.<sup>22</sup> Eğer Tanrı sadece birer köle olan Hacer ve oğluna çölde dolanırken yardımcı olduysa neden O bize de önceki örnekte olduğu gibi yardımcı olmasın.

18 Eyyetuha (Arapçada dişil nida) olarak okundu.

19 Kebiran (yaşça büyük) olarak okundu.

20 Eyyetuha (Arapçada dişil nida) olarak okundu.

21 Yazar yukarıda Yahya’nın iki yıl boyunca emdiğinden bahsetmişti, burada büyük ihtimalle üçüncü yılın başını kastediyor.

22 Wayarfa’u (yükseliyor) olarak okundu.

Yukarıdaki cümlelerde size Mübarek Elizabeth'in<sup>23</sup> faziletlerini tarif ettik. Şimdi de size şehit<sup>24</sup> Mübarek Zekeriya'yı anarak, onun birkaç faziletinden bahsedelim:

“Senin doğru hayatını övmek isterim, Fakat kutsanmış Elizabeth'e benzer bir şekilde yaptığın gibi senden bir azar duymaktan korkuyorum. Sana karşı hayranlık duyuyorum. Müttaki Zekeriya! Herod'un askerleri geldiğinde ve sana “senin çocuk oğlun, yaşlılık çağının çocuğu nerede” diye sorduklarında gerçeği inkar ederek “Benim böyle bir çocuktan haberim yok.” demedin ancak, “Annesi onu çöle götürdü” dedin. Zekeriya (karısının söylediği) bu sözleri oğlu ile ilgili olarak askerlere söylediğinde, onlar onu (Zekeriya) mabedin içinde öldürdüler. Ve papazlar onun cesedini kefenlediler ve hainin (kral) korkusundan gizlenmiş mezardaki babası Berahiya'nın yanına yerleştirdiler. Ve onun kanı yeryüzünde Roma İmparatoru Vespasian'ın oğlu Titus gelip Tanrının emrettiği gibi Kudüs'ü yerle bir edip, Zekeriya'nın kanı için bütün Yahudi din adamlarını öldürünceye kadar elli yıl kaynadı.<sup>25</sup>

Kutsanmış Yahya'ya gelince o, annesiyle birlikte çölde yaşamayı sürdürdü. Ve Tanrı onun için annesinin ağzına temiz olmayan bir şeyi koymamasını söylemesine uygun yiyecek olarak çekirge ve yaban balı hazırladı. Beş sene sonra mübarek ve müttaki Elizabeth (dünyadan) ayrıldı<sup>26</sup> ve aziz Yahya orada oturdu ve ona ağlamaya başladı. Çünkü onu nasıl kefenleyeceğini ve gömeceğini bilmiyordu; Çünkü onun ölüm gününde o henüz yedi sene ve altı aylık (yedi buçuk yaşında) idi. Ve Herod, azize Elizabeth ile aynı günde öldü.<sup>27</sup>

Gözleri ile göğü ve yeri gören İsa Mesih, akrabası Yahya'nın annesinin yanında oturarak ağladığını gördü. Aynı şekilde İsa'da ağlamasının sebebinin kimse bilmeden uzun bir süre ağladı. Annesi onu ağlar görünce dedi ki; “Niçin ağlıyorsun? İhtiyar Yusuf veya bir başkası seni azarladı mı? Hayat dolu ağız cevap verdi; “Hayır anne. Gerçek sebep senin akrabana yaşlı Elizabeth sevimli

23 Yukarıda geçen satırların tamamı yazarın konu dışı edebi ara sözleridir. Aynı durum gelecek ibarelerde Zekeriya'yla ilgili de söz konusudur.

24 Eş-şehid olarak okunabilir.

25 Titus ve Vespian ile ilgili bu cümle M 22' de kayıptır.

26 Süryanice “ittnih”.

27 Büyük Herod M.Ö. 4'te öldü fakat Hristiyan çağının esas aldığı kronoloji şüphesiz ki hatalı. Ansiklopedilerde ve İncil Sözlüklerinde “kronoloji” kelimesine bakınız. Yazarımızın Herod'un öldüğü yıllarla ilgili ifadesine herhangi bir tarihi değer biçilebilir mi?

Yahya'yı yetim bıraktı. Şimdi o, dağda yatan annesinin cesedi üzerinde ağlıyor.

Genç kadın akrabası hakkında bunu duyunca ağlamaya başladı. Ve İsa ona dedi; “Ağlama benim bakire anneciğim, bu saatte onları göreceksin.” Ve o annesi ile konuşurken aydınlık bir bulut aşağıya indi ve aralarına çöktü. Ve İsa dedi; Salome’yi çağır, beraberimize alalım. Ve buluta bindiler ve onunla azize Elizabeth’in cesedinin bulunduğu, aziz Yahya’nın oturduğu Ayn Karim çölüne doğru uçtular.

Oraya vardıklarında Kurtarıcı (İsa) buluta şöyle dedi; “Bizi bölgenin bu tarafına indir.” Ve hemen bulut oraya yöneldi, bildirilen yere ulaştı ve ayrıldı. Gürültüsü Efendi<sup>28</sup> Yahya’ya ulaştıca onu korku sardı ve annesinin cesedini bıraktı. Ona bir ses geldi ve dedi; “Korkma Yahya! Ben senin efendin İsa Mesih’im. Akraban İsa’yım ve mübarek annen azize Elizabeth’in defin işinde yanında olmak için sevgili annemle sana geldim, o annemin akrabasıdır.” Azize ve kutsal Yahya bunu duydu ve etrafına bakındı ve Mesih ve bakire annesi onu kucakladılar, sonra Kurtarıcı bakire annesine (Meryem’e) dedi; “Kalk sen ve Salome cesedi yıkayın.” Ve onlar kendi ve oğlu için su aldıkları kaynakta Azize Elizabeth’in cesedini yıkadılar. Sonra Kutsal Bakire Mar<sup>29</sup> Meryem kutsanmışa (Yahya’ya) sarıldı, ağladı ve işlediği suçlardan Herod’u lanetledi. O sırada gökten Mikail ve Cebrail indi ve mezar kazdılar. Kurtarıcı onlara dedi; “Gidin ve Zekeriya’nın ve rahip Simeon’nun (Şimon)<sup>30</sup> ruhunu getirin. Ceset gömülürken ilahi söylesinler.” Ve Mikail Zekeriya ve Simeon’un (Şimon) ruhlarını getirdi, Onlar da Elizabeth’in cesedini kefenlediler, uzun süre ilahi okudular.

Ve İsa’nın annesi ve Salome ağladı. Ve iki rahip vücudun üzerine haç işareti yaptılar<sup>31</sup> ve onu mezara yerleştirmeden önce üzerine üç defa dualar ettiler. Sonra onu gömdüler ve mezarı haç işareti ile kapattılar. Ve huzur içinde memleketlerine döndüler. Ve İsa Mesih ve annesi Kutsal ve Aziz Yahya’nın yanında yedi gün kaldılar ve annesinin ölümüne yas tuttular ve ona çölde yaşamayı öğrettiler. Azize Elizabeth’in ölüm günü 15 Şubat’tı.<sup>32</sup>

28 My Lord, kelimesi azizlerin ve dini liderlerin isimlerinden önce kullanılan ve “Efendim” anlamına gelen Süryanice bir kelimedir.

29 Bir önceki notta açıklanan Süryanice “Mar” kelimesinin dişil versiyonu.

30 Luka II/25 bapta bahsedilen adam.

31 Süryanice “rsham” “Basmak, baskılamak, damgalamak” anlamlarındadır.

32 (Pat. Orient. X/36) Süryani Ortodoks Kilisesi Azizler Takviminde 16 Aralık

Sonra İsa Mesih annesine dedi; “vazifeme devam edeceğim yere gidelim.” Bakire Meryem genç<sup>33</sup> Yahya’yı bıraktığı için ağladı ve dedi; “Onu yanımıza alacağız, o yetim ve kimsesizdir.<sup>34</sup>” Ama İsa ona dedi; “Bu, gökteki babamın isteği değildir. O İsrail’e görüneceği güne kadar yabanda (çölde) kalmalı. (Çünkü o) yabancı hayvanlarla dolu bir çöl yerine pek çok melek ve peygamberin bulunduğu bir çölde pek çok insan varmış gibi dolaşacak<sup>35</sup>. Baş melek Cebrail’i de burada, onu korumak üzere görevlendirdim. Ona gökten kuvvet verecek. Ayrıca, onun bu kaynağın suyunu da annesinden emdiği süt gibi sevimli ve tatlı yapacağım. Çocukluğunda onunla kim ilgilendi? Ben değil miydim ey anne! Onu dünyada en çok seven? Onu Zekeriya da sevmiştir ve ona gelmesini ve bakmasını ben emretmişim. Vücudu toprağa gömülse de, ruhu yaşıyor.

Elizabeth annesi olarak onu sürekli ziyaret edecek ve onu rahatlatacak, sanki hiç ölmemiş gibi. O kutsanmıştır. Ey anneciğim çünkü o, benim sevdiğimi doğurdu. Onun ağzı asla çürümeyecek çünkü senin temiz dudaklarını öptü. Ve onun dili yeryüzünde parçalanmış olmayacak çünkü seninle ilgili olarak kehanette bulunmuş ve söyle demiştir; “İman eden kadına ne mutlu! Çünkü Rab`bin ona söylediği sözler gerçekleşecektir.”<sup>36</sup>Yeryüzünde onun rahmi de bozulmaya uğramayacak çünkü tıpkı ruhu gibi vücudu da çürümeyecek. Ve benim sevgili Yahya’m sonsuza kadar var olacak ve bizi görecektir ve endişelenmeyecek.

Yahya çölde iken bu sözleri efendimiz Mesih annesine söyledi, Ve onlar bulutlara bindiler ve Yahya ona baktı ve ağladı ve Mar<sup>37</sup>Meryem onun için acı acı ağladı ve dedi; “Bana yazıklar olsun, Yahya sen çölde yalnızsın ve yanında

---

Elizabeth’in bayramı olarak belirlenmiştir. Başka bir azizler takviminde ölüm tarihi 10 Şubat olarak verilmiştir (Pat. Orient. X/140 index). Kıpti-Arap Azizler Takviminde ise onun bayramı Tut’un 26’sı (23 Eylül) dir (Bkz, Pat. Orient. X/189, 233 (index) ve 253). Habeş Azizler Takviminde ise onun bayramı Jakatit’in 16’sı (10 Şubat)’dır (Smith’s Dict. Of Christian Antiquities, I/606). Yukarıda sayılan tarihlerin (bu kayıtlarımızda da verilenler dahil olmak üzere) hiçbirinin tarihsel bir gerçekliği olduğunu düşünmüyorum.

33 “Saghiran” (küçük) olarak okundu.

34 Ahadin (bir kimse) olarak okundu..

35 (Sin harfi ile) Yesir (yürüdü) olarak okundu.

36 Luka 1/45

37 Bkz. 30. Dipnot.

kimse de yok.<sup>38</sup> Baban Zekeriya nerede ve annen Elizabeth nerede? Onlarda gelsin bu gün benimle ağlasınlar<sup>39</sup>.

Ve İsa Mesih ona dedi: “Anneciğim bu çocuk için ağlama. Onu unutmayacağım” Ve bu sözü söylediğinde bulutlar yükseldi ve onları Nazeret’e götürdü. Ve orada günah dışında insan varlığına ait her şeyi yerine getirdi. Ve Yahya Çölde ikamet etti. Tanrı ve melekleri onunla birlikte idi. O büyük bir riyazet ve ibadetle yaşadı. Onun yiyeceği sadece otlar<sup>40</sup> ve yaban balı idi. O İsrail’in kurtulacağı beklentisi içerisinde sürekli namaz kılıyor, sürekli oruç tutuyordu.

Yahuda’nın yönetimini üstlenen Genç Herod<sup>41</sup>, yönetimi üstlendiğinin ikinci yılında kardeşinin karısı ile yaşamaya başladı. Onunla açıkça evlenmedi, fakat ahlaksızlıklarla dolu yatak odasına onu göndererek peşinden gitmek için fırsat kollar<sup>42</sup> ve orada gayri meşru iğrençliklerini<sup>43</sup> gerçekleştirirdi. Bu dönemde Meleklerin başı Cebrail Yahya’ya çölde şöyle demeyi öğretti; “Ey Kral! Sen, kardeşin hala hayatta iken<sup>44</sup> onun karısı ile yaşama hakkına sahip değilsin.” Ve o, meleğin ona öğrettiği gibi çölde ağlayarak bunu tekrarlardı. Geceleyin insanlar onun sesini işitebiliyordu. Ve Hirodiya bir lamba yakarak yatak odasını birisinin zorla içeri girmiş olabileceğine inanarak araştırıyor, fakat bir kimseyi bulamıyordu. Ve sadece sesi işitiyordu.

İkili bu gerçekleşenlerden dolayı kuruntuya (kuşkuya) kapılmaya başladılar. Ve Hirodiya Herod’a dedi ki; “Kalk ve Ain Karem Çölüne Yahya’yı öldürmeleri emriyle bir müfreze gönder, çünkü işittiğimiz ses onundur.” Ama Tanrı, genç adamla birlikteydi ve onu onların elinden teslim aldı. Hirodiya, Yahya tarafından haksız davranışında kendisine huzur verilmeyeceği gerçeğini anladığında, günahkâr Kralı kendisine şu sözü vermeye ikna etti; Eğer biz bu sesi tekrar işittiğimizde, büyücüleri çağıracağız ve onlara Yahya’yı yakala-

38 Ahadin (bir kimse) olarak okundu.

39 İkili form olarak ya’tia (gelelim) ve yebkia (ağlayalım) olarak okundu

40 Yazar, İncillerde Yahya’nın yiyeceğiyle bağlantılı olarak kullanılan “çekirgeler” kelimesini bir çeşit ot ile bağdaştırmış. Bu görüş bazı eski yazarlar tarafından da desteklenmektedir.

41 Yani, Herod Antipas. Bu sıfat onu Antipater’in oğlu olan Büyük Herod’dan ayırmak için kullanılır.

42 Fursatan (fırsat) olarak okundu.

43 Nifakahuma (Nifaklarını) olarak okundu.

44 Markos 6/18, Hayyun (yaşıyor) olarak okundu.

malarını ve gizlice öldürmelerini söyleyeceğiz.” Ve ses onları rahatsız etmeyi kesmedi.

Günahkar Hirodiya dedi ki; “Bu Yahya, ıssızda ve çölde başıboş dolaşan, normal insanların elbiselerini giymeye uygun olmayan ve deve yününden giysisi olan bir adam olarak, hükümranlığının onunda yaşadığı bölgelere de egemen olan bir kralı nasıl olur da azarlayabilir ?” Sonra da Kral’a; “Neyi yapmak hoşuna gidiyorsa onu açıkça yap. Yahya’nın dışında bir başkasının bu bölgede seni bu konuda kınayacağına da inanma. Fırsatlar kendilerini sunduklarında da ondan kurtulalım.” Bu yolla Fahişe Herod’u günahlarına ortak olmaya, kardeşini<sup>45</sup> öldürerek kendisi ile açık bir şekilde evlenmeye ikna etti.

Ve Yahya otuz yaşına gelinceye kadar çölde her gün Herod’u kınamayı terk etmedi. İsa’ya gelince, o akıllı, endamlı ve tanrısal ve insani<sup>46</sup> inayette dolu olarak büyüdü. Ve İlahi özelliğinden hiçbir hareket göstermeksizin bütün insanlara yönelik tevazu ile hareket etti. Ve o yirmi yaşına geldiğinde o, hocaları (öğretmenleri-Rabbileri) ve insanları aldatanların aleyhine konuşmaya başladı. Augustos’tan sonra hüküm süren Kayser Tiberius’un imparator oluşunun on beşinci yılında, Herod Galile’de ülkenin dörtte birini yönetirken ve Hanna ile Kayafas’ın başrahip olduğu dönemde Zekeriya oğlu Yahya’ya çölde Tanrı sözü geldi. O, Ürdün Irmağı<sup>47</sup> çevresindeki tüm bölgeyi dolaşarak vaaz ediyor ve şöyle diyordu; “Cennetin Krallığı elinde olan için tövbe edin.”<sup>48</sup> Tüm Yahuda bölgesi ile Kudüs’te oturanların hepsi ona koşuyor ve günahlarını açıklayarak Ürdün Irmağı’nda tarafından vaftiz ediliyordu.<sup>49</sup>

Bu günlerde İsa Galile bölgesinden Ürdün Irmağı’na, Yahya’nın yanına geldi ve ona; “Beni vaftiz et” dedi. Yahya, Tanrı’nın önünde durduğunu ve kendisi tarafından vaftiz edilmesini arzuladığını gördüğünde büyük bir korkuya kapıldı ve ona şöyle dedi; “O ki; İsrail’in Çocuklarını Kızıldeniz’in içinden geçiren ve tatlı suyu sert<sup>50</sup>kayadan içiren, Onun İlahi elleri ile vaftiz olmaya muhtaç hizmetçisinin önünde duruyor ve “ beni vaftiz et” diyor! Ve ona sırtını

45 Akhahu (kardeşi) olarak okundu.

46 Luka 2/52

47 Krş Luka 3/1-3

48 Matta 3/2

49 Markos 1/5, Matta 3/5-6

50 Samma’ (sert, katı) olarak okundu.

dönmeye başladı. Fakat (İsa) ona dedi ki; “Şimdi dur; Doğruluğun tamamını yerine getirmemiz için bize gerekli olan budur.<sup>51</sup>”

Sonra ikisi birden suya daldılar ve Mübarek Yahya onu şöyle diyerek vaftiz etti: “ Ben bir büyük sakramenti<sup>52</sup> inşa etmek<sup>53</sup> için Baba’nın gönderdiği birini vaftiz ettim.” Ve aniden cennetlerin açılmasının peşinden Kutsal Ruh onun üzerine güvercin gibi indi. Ve Yahya onu açıkça gördü ve Baba söyle diyerek ağladı; “Bu kendisinden hoşnut olduğum Sevgili Oğlum’dur. Ona itaat edin.” Ve bizim Kurtarıcımız sudan çıktı ve derhal çöle gitti. Yahya’ya gelince Ürdün Nehrinin yanında kalmaya ve kendisine gelenleri vaftiz etmeye devam etti.

Bu sırada Herod kardeşi Filippus’a karşı ayaklandı ve onu karşı İmparator Sezar’a şöyle diyerek entrika kurdu; “Senin Trachorinis’e<sup>54</sup> yetkili olarak tayin ettiğin kişi olan Filippus senin bölgeni idare edemedi ve şöyle dedi; “Krala vergi ödemeyeceğim, çünkü ben de kralım.” Sezar, büyük bir kızgınlıkla öfkeleni ve Herod’a ruhuna bile acımaksızın onun bölgesine el koymasını, evini ve ülkesini müsadere etmesini emretti. Herod, İmparator’un emri gereğince hareket etti ve kardeşi Filippus’un bölgesini evi ve bütün malları ile birlikte talan etti ve onun bölgesi üzerine de hâkimiyet kurdu.

Ve Filippus’un Hirodiya isimli bir karısı vardı. Bu kadının Filippus’tan olma Arcostiana<sup>55</sup> adlı bir kızı vardı. Anne, kızından çok daha fazla ahlaksızdı. Filippus herkesten daha fakir hale düşünce Hirodiya ondan aşırı bir şekilde nefret etti ve ona dedi: “Ben seninle daha fazla kalmayacağım, ancak senden daha iyi olan yeni Kral Herod’un yanına gideceğim.” Hemen ardından Herod’a şöyle diyerek bir mektup yazdı; “Hirodiya Herod’a şunları yazmaktadır; ‘Şimdi sen hâkimiyetin altındaki bütün Suriye’nin sahibisin ve sen bütün yeryüzünü idare ediyorsun ancak beni karın olarak almadın. Ben Yahuda’daki bütün kadınlardan daha güzelim. Ben aynı zamanda güzellik ve endam olarak

51 Matta 3/15

52 M 22’nin bu kısmında, iki sayfa boyunca kaydın farklı sahipleri tarafından eklenmiş olan karalamalar, şemalar ve hesaplamalar bulunmasına rağmen Vaftizci’nin hayatını anlatan metin eksizsiz devam ediyor.

53 Ya da: büyük bir gizemi çözmek

54 Orijinal ismi Antarachonia.

55 Aşağıda Uxoriana olarak anılan isim, Latince “uxor” kelimesiyle bağlantısından dolayı daha tutarlı görünüyor. M 183’te ise Orcostiriana adı kullanılmış. Salome olarak gelenekselleşmiş olan ismin yerine, böyle nadir görülen bir ad kullanılması oldukça dikkat çekicidir.



bir eşini görmediğim bir kıza sahibim. Ben senin eşin olmak istiyorum. Senin krallığını güçlendirmek için kardeşinden<sup>56</sup> aşırı bir şekilde nefret ediyordum.”

Bu kurnaz kelimeler günahkâr Krala eriştiğinde, bunlardan çok memnun oldu ve hemen onun ve kızının Filippus’un evinden alınması için emirler verdi. Filippus zorla karısının kendisinden alındığını gördüğünde acı bir şekilde ağladı ve kızına dedi; “Annenin benden zorla alınmasına karşılık, sen babanla kal.” Fakat fahişe ona dedi ki; “Seninle kalmayacağım ama nereye giderse gitsin anneme eşlik edeceğim.” Bunun üzerine her ikisi de Herod’un huzuruna götürülmüş, Herod da onların<sup>57</sup> gelişinden oldukça memnun olmuştu. Çünkü bir günahkârdı.

Onlar şeytani entrikanın harika sonucunu gerçekleştirdiler. Ve günahkâr Kral her gün onların her ikisi ile birlikte fuhuş yaparak yaşadı. Her nasılsa bazı insanlar onların haberlerini Hirodiya’nın kocası Filippus adına Vaftizci Yahya’nın bilgisine taşıdılar. Şimdi Yahya herkes tarafından peygamber olarak biliniyordu. Ve herkes onu övüyordu. Çünkü o şöyle diyerek insanları eğitiyordu; “Günahlara karşılık olacak meyveler ürünler çıkarın. Çünkü iyi ürün vermeyen her ağaç balta ile kesilip ateşe verilir.”<sup>58</sup>

Yahya Filippus’tan Herod ve Hirodiya’nın kendisini mahvetmesi üzerine aklını kaçırdığı haberini alınca, hemen şöyle diyerek Herod’a bir mesaj gönderdi; “Zekeriya oğlu Vaftizci Yahya sana diyor ki; Ey Herod kardeşin hala hayatta iken onun karısı ile evlenmeye hakkın yoktur.” Herod bu sözleri işittiğinde çok korkmuş ve aklı karışmıştı. Ve hemen Hirodiya’a gitti ve şöyle dedi; “Ey Hirodiya ne yapmalıyız? Bu bizim günahkâr birlikteliğimizin sonudur. Öyleki Vaftizci Yahya’dan bir bilgi getirilmiştir. Ve işte o beni azarlamıştır. Vay başımıza gelenler, çünkü bizim günahlarımız büyük bir şekilde artmıştır ve peygamberin kulağına ulaşmıştır.”

Kötü kadın sonra ona dedi ki; “Ey kralım sen çok yaşa! Deve yününden giyinen Yahya kimdir ki senin gibi kudretli bir hükümdara karşı duruyor ve azarlıyor? O kesinlikle birisinin onun dilini çıkarmasını ve kesmesini hak ediyor.” Ve Herod ona dedi ki; “Biz ne yapabiliriz? Biz bu büyük Peygamberin kınamasına dayanamayız.” Hirodiya cevap verdi ve dedi ki; “Onu buraya çağirt, onu öldüreceğim. Ve biz karşılıklı ilişkilerimize barış içinde devam edeceğiz.” Ve o önceden iğrenç hareketleri ve ahlaksız oyunlarını harekete

56 “Akhaka” (kardeşinden) olarak okundu.

57 Bihima (onların) olarak okundu ve takip eden bütün fiiller ikil olarak yer aldı.

58 Matta 3/8,10

geçirdi. Ve şeytan kalbini Kutsal bir adam olan Mar Vaftizci Yahya'ya<sup>59</sup> karşı doldurdu ve askerleri sevk etti. Askerler onu yakaladı ve hapsedti.

Hirodiya onu hapisten huzuruna getirtti ve ona dedi; “Ey beni kralımdan ayırmayı isteyen namuslu adam, benimle derdin nedir? Ben Babanın Tanrısı için senden bana bunu tekrar yapmamı rica ediyorum. Sana gerçeği söyleyeyim, eğer benimle ilgili olarak sessiz kalır ve bir başka zaman beni kınamazsan seni hapisten çıkaracağım ve sana büyük iyiliklerde bulunacağım.” Ve Kutsal Mar Vaftizci Yahya ona dedi; Sana söyleyeyim, Ey Hirodiya kocan Filipos hayatta iken Herod ile yaşayamazsın.” Ahlsız kadın bunları işittiğinde ona karşı öfke kızdı ve ona dedi; “Sen kesinlikle benim ellerimde öleceksin ve senin saçlarını Herod’la birlikte başımı koyduğum yastığıma dolduracağım, başını da kral ile yaşadıklarımızdan sonra yıkandığım yere gömdüreceğim.” Bunun üzerine Yahya ona dedi; “Rabb sana beni öldürmeye izin verecek fakat benim başımı<sup>60</sup> göremeyeceksin. O benden sonra kalacak ve senin günahını ilan edecek ve bütün dünyada seni utandıracak. Benim haksız katlimle vay başına gelenlere, çünkü senin sonun kendi ellerindedir.”

Sonra o korumalarına dedi; “onu alın ve zindanda zincirlerle korumaya alın. Eğer oradan kaçarsa siz de hayatlarımızı kaybedersiniz.” Ve askerler onu alarak zindana koydular ve zincirlediler. Ve Hirodiya, Herod’u onu öldürmeye teşvik etmeye çabaladı, fakat o, ona dedi ki; “Onu bu şekilde öldüremem. Halk bana karşı ayaklanır ve beni tahttan indirir ve benim aleyhime krallığı kardeşim Filip’den aldığı gibi benden de krallığı alabilecek olan imparatora karşı bir suçlama olarak getirir.” Ve o, Hirodiya’ya dedi; “Bana ona karşı yapabileceğim daha iyi bir yol göster.<sup>61</sup>” Hirodiya, ona dedi; “Ben sana bir şey söyleyeceğim, eğer dinlersen onu öldürme fırsatına sahip olacaksın. O; “onu bana söyle” dedi. Ve Hirodiya ona söyle dedi; “Seninle birlikte olan imparatorluk yetkililerini<sup>62</sup> bir araya topla, bütün üst kademe yetkililerini de davet edeceğin ve senin doğum günlerine de denk düşen bir akşam yemeği ver. Toplantıya katılanlar şen şakrak ve şarap sarhoşu olduklarında ben

59 Bkz. 29. Dip not

60 Arapça metnin ras “kafa” kelimesini sürekli dişil biçimde kullanıyor olması, bütün Sami dillerinin yaratıcılığına oldukça aykırı. Bu durum çalışmanın Mısır kökenli olduğunu ve Yunan veya Kıpti bir kaynaktan yayıldığını, ya da en azından “ΚΕΦΑΛΗ” in dişil biçimde kullanılması Homer’in dilinden etkilenen bir Kıpti tarafından kaleme alındığını kanıtıyor.

61 Bu cümle M 122 de kaybolmuştur.

62 Rusul (elçiler) olarak okundu

en güzel elbiselerini giyinmiş halde kızımı göndereceğim. Ey kralım o güzel yüzü ile senin önünde dans edecek. O dansını bitirdiğinde ona “dile benden ne dilerse” ona sor. Ve sen ona ne dilerse vereceğin üzerine İmparator’un adına yemin edeceksin. O sonrasında senden Yahya’nın başını isteyecek, sen de bu fırsattan istifade onun başını keseceksin.”

Herod Fahişenin yönlendirmesi ile tuzağa düşürüldü. Ve o, güzelliği ve şeytani becerileri sebebiyle sevdiği Hirodiya’nın arzularını gerçekleştirmeye başladı. Hemen o günlerde bir akşam yemeği hazırladı ve İmparatorun Elçiler onun yanında oturuyorlardı. Onlar sarhoş olmaya başladıklarında melun Arcostiana odaya girdi. Üzerinde altın ve gümüş teller, parfüm ve değerli mücevherler vardı. Ve kendisini bütün katılanlara tanıttı. Şeytani arzularla dans etti. Şeytan misafirlerin kalbini onun günahkâr siyasetine uygun kötülük ve ihtirasla doldurdu. Oradakilerin hepsi onu beğendi<sup>63</sup> ve Herod memnundu<sup>64</sup> ve ona dedi; “Dile, benden ne dilerse İmparator Tiberyus Sezar hayatı üzerine yemin ederim ki bütün varlığımın ve krallığımın yarısı olsa bile onu sana vereceğim.”<sup>65</sup> O annesinin kendisine öğrettiği üzere dedi ki; “Vaftizci Yahya’nın başının bir tepside burada<sup>66</sup> olmasını diliyorum.” Kral İmparatorun hayatı ile alınmış bir yemin ve yeminini bozamayacağı davetlileri olan misafirleri sebebiyle çok üzgün görünmeye çalıştı.

O bunun üzerine zindana gidip Yahya’nın başını keserek tepsi üzerine koymak üzere celladı gönderdi. Bu Eylül<sup>67</sup> ayının ikinci günündeydi. Cellat

63 Surra (beğendi, yüzü güldü) olarak okundu

64 Veya; düşündü

65 Hikayenin büyük bir kısmı Markos 4/17-29’a sadık kalınarak alıntılanmış.

66 M 22 de Hadha (Bu) olarak okundu

67 İlul, M 183’te: “Ağustos ayının yirmi dokuzunda” yer almaktadır. Pat. Orient V/454’te yazılı olan Ermeni Synaxarium’un da Vaftizci’nin kafasının kesilmesinin (matem) bayramı Navasard’ın 19’u (29 Ağustos) olarak belirtmiştir. Bu tarih Pat. Orient X/45, 85, 101, 106, 112, 129 ve 131’de yazılı olan Süryani Azizler ve Şehitler Kitabı için de geçerlidir. Aynı yer 53. sayfada yazılı olan Azizler Kitabında da bu bayram 15 Aralık olarak belirlenmiştir. Aynı bayram 54, 69, 94, 103, 109, 117 ve 129 sayfalarda ise 7 Ocak olarak belirlenmiştir. Pat. Orient IV/527-541’de yazılı olan Aziz’in hayatının Yunanca versiyonunda kafanın, Gazze’nin Yunan-Arap takvimlerinde Mart’ın 15’i veya 25’ine tekabül eden Dystros ayının 29’unda kesilmiş olduğu ifade edilmiştir. Bana göre yukarıdaki belirtilen tarihlerin hiçbirinin tarihi değeri yok. 1902’de Jeseuit Delehaye tarafından basılan İstanbul’un Yunan Synaxarium’unda (Col. 934) da Vaftizci Ağustos’un 29’unda katledilmiştir. Vaftizci’nin kafasının kesilmesinin (matem) bayramının Batı’daki

kesik başı Herod'a getirdi. Herod onu kıza, kız da annesine ilettiler. Şimdi Kralın elçileri ve cellatları ona gidip kafasını kesmeden önce Yahya öğrencilerine şöyle demişti; “Benim başımı kesmek için adam göndermiş olan Kralı seyredin. Onlar ellerinde kınından sıyrılmış kılıçlarıyla, fenerleri, lambaları ve silahlarıyla<sup>68</sup>yola çıktılar. Bu saatlerde olanlar, İsa'nın ihanete uğrayacağı gecede gibi olacak. Bana gelince, benim başım kesilecek, tepside gösterilecek, fakat onun temiz kanıyla bütün herkesi temizleyecek Olanın emriyle İsa çarmıha gerilecek; Bana gelince ben mekânıma gideceğim. Fakat benim kafamın kesilmesini emreden Kralın vay başına! Birçok belalarla karşı karşıya kalacak ve İsrail Halkı onun yüzünden dağılacak. Size gelince, korkmayın! Çünkü hiçbir kimse size zarar veremeyecek.” Sonra o ağzını açtı ve akıl erdilemeyen nimetlerinden dolayı şöyle diyerek Tanrı'yı övdü ve yüceltti; “Ben seni övüyorum ve sana hamd ediyorum. Ey görünmeyen Baba, Ey görünen oğul<sup>69</sup> ve Teselli edici Kutsal Ruh”

Gelin şimdi de kutsanmış Mar Vaftizci Yahya'nın başının hikayesine devam edelim. O Hirodiya'ya getirilmeden önce Kutsal Yahya'nın gözleri açık, kulakları da o anda işitiyordu.<sup>70</sup>Fahişe kesik başın önünde öfke ile şu gelecek cümleleri konuştu; “Ey mel'un! Kralının yüzüne bakmaktan utanmayan ve cevap veren gözlerini bulunduğu yerden çıkaracağım ve tepsiye koyacağım. Krala kardeşinin karısı Hirodiya ile evlenmen hukuksuz bir davranıştır diyen dilini keseceğim. Başındaki saçlarına ve sakallarına gelince onları yolacağım ve karyolamın ayaklarına yerleştireceğim.

O bunları garez ve ahlaksızlıkla söyledi ve Mar Vaftizci Yahya'nın başını elleri arasına alarak ve söylediklerini gerçekleştirmek için elleri ile onu gerdi. Fakat aniden Kutsanmış Yahya'nın başı tepside yükselen saçlarıyla kilitlerinden kurtuldu ve önceden kral ve üst düzey yöneticilerin bulunduğu eğlence odasının ortasına uçtu. Bu birkaç dakikada evin tavanı açılmıştı ve Yahya'nın başı havaya uçmuştu. Hirodiya'ya gelince onun gözleri yerinden fırladı ve yere düştü. Odasının<sup>71</sup> tavanı da üzerine yıkıldı. Ve yer ağzını açtı ve onu boğazına kadar yuttu. Ve canlı olarak cehennem derinliklerine git-

---

farklı kiliselerdeki tarihleri için Smith ve Cheetam'ın Dictionary of Christian Antiquities s. 882-883'e bakınız. Cf. Acta SS, 24 Haziran, s. 701-702.

68 Krş. Yuhanna 18/3

69 Ru'ya (görünen) olarak okundu.

70 Alladhi (ki o... ) olarak okundu.

71 Süryanicede yukarı da verildiği gibi “Kaotina”.

ti. Kızı ise delirdi ve akşam ziyafetindeki kap kaçağı parçaladı. Bu delirmiş haliyle bir buz göletine gitti ve onun üzerinde dans etti. Ve Tanrı'nın emriyle üzerinde dans ettiği buz kırıldı ve boğazına kadar buza battı. Askerler çaresizce onu dışarı çıkarmaya çabaladılar. Çünkü Tanrı onun kurtulmasını istemiyordu. Sonra onun kafasını Vaftizci Yahya'nın kafasını kesmek için kullanılmış olan aynı kılıçla kestiler . Sonra bir balık onu ölmüş halde göletin dışına attı<sup>72</sup>. Tanrı ona merhamet göstermesin.

O anda Herod misafirlerinin önünde kalakaldı. Elçisi kendisine bu büyük mucizeleri haber verdiğiğinde hızlıca zindanına çekildi, mübareğin bedenini aldı ve onu Yahya'nın öğrencilerine verdi. Onlarda cesedi alarak Sebaste kasabasına gittiler ve onu Peygamber Elisha (Elyesa)'nın bedeninin yakınına gömdüler.<sup>73</sup> Yahya'nın başı ise; Kudüs'ün üzerinde uçtu ve üç yıl şehirde şöyle diyerek ağladı, "Ey Herod! Kardeşin hayatta iken karısı ile evlenmek senin hukuksuzluğundur." Üç yıl ağladıktan sonra o, dünyanın her tarafına Herod'un bu korkunç suçunu haykırarak, ilan ederek ve şu kelimeleri tekrar ederek gitti; "Ey Herod! Hala hayatta iken kardeşinin karısı ile evlenmek senin hukuksuzluğundur."

Yahya'nın başı kesildikten 15 yıl sonra ilan etme işine son verdi ve Humus<sup>74</sup> kasabasına döndü. Bu kasabadaki güvenilir bir kişi onu aldı ve büyük bir törenle gömdü. Uzun zaman sonra hala günümüze kadar ayakta kalan bir kilise onun üzerine inşa edildi. Kutsal Vaftizci Yahya'nın başı oraya Rabb

72 Apokrif "Herod'un Pilatus'a Mektubu"nda şöyle yazmaktadır: "Kızım Herodias suyun (yani, buzun) üzerinde oynuyordu ve boynuna kadar suyun içine düştü. Annesi onu kurtarmak için kafasını yakaladı ve kafası kopty, su bedenini aldı götürdü. Karım kelle dizlerindeyken orada oturarak ağladı." James, The Apocryphal New Testament, syf. 155-156. Mektubun Süryanice metni Rahmani tarafından düzenlenmiştir. Studia Syriaca, II/17-18.

73 Meşhur coğrafyacı Yakut'un zamanında bile Vaftizci Yahya'nın mezarı Sebaste'de gösterilmiş. (Mu'cem'ul-Buldan. III/33, ter. Wüstenfeld)

74 Bilinen bir kuzey Suriye kasabası. Kelime için "Hims" daha doğru bir okunuş olur. Arap coğrafyacı Yakut (a.g.e II/335) Humus'taki Aziz Yahya Kilisesi'nin dördüncü bir kısmının Arap fetihleri sırasında camiye çevrildiğini belirtiyor. J.R.L.'nin (Crum's Catalogue s. 50) 97 numaralı Kıpti Elyazmasına göre Vaftizci'nin kalıntıları Emesa yakınlarında Gesius ve Isidorus kardeşler tarafından bulunmuştur. Buna paralel daha fazla bilgi için Acta SS, 24 Haziran, syf. 712 ve devamına bakınız.

İsa'nın dirilişinden on beş yıl sonra defnedildi ve günümüze kadar da orada yeraltında varlığını sürdürmektedir.<sup>75</sup>

Kutsal Vaftizci Yahya'nın bedenine gelince bu aziz için bizim bu gün<sup>76</sup> kutladığımız bir bayramdır ki Samaria Nabulus'u<sup>77</sup> olarak dört yüz yıldır bilinen Sebaste'de varlığını sürdürmektedir. Sonra Julian isimli putperest bir kral dünyaya hakim oldu. O hâkimiyetinin öncesinde Hıristiyanlığı benimsemişti. Fakat daha sonra Şeytan onun kalbini doldurdu ve Rabbimiz İsa'ya inancı terk etti ve ateşe tapmaya başladı. O her yere içinde tapınılacak putların olduğu mabetler ve ibadet mekânları yapılmasını ve bu mabetlerden birinin de Sebaste Kasabasında Kutsal Yahya'nın bedeninin bulunduğu yere inşa edilmesini ima etti. Her ne ise halk burada kutsal bir bedenin gömülü olduğu gerekçesi ile bu mabette bulunan putlara ibadet emrine karşıydılar.

Onlar bunun üzerine bir toplandılar ve imparatoru burada Kutsal bir adamın bedeninin bulunduğu konusunda bilgilendirerek onların tapınaklarının yapılmasını geciktirdiler. Akabinde imparator onlara şöyle dedi; “Gidin ve (bedenleri) ateşle yakın” Tanrı her nasılsa ateşin Peygamberin tabutunun bulunduğu yerin yakınına ulaşmasına izin vermedi. Fakat aynı ateş o ateşi tutuşturan putperestlerden büyük sayıda kimseyi tüketti ve büyük hazineleri de orada ışığa çıkardı. Tabutlardan birinin üzerinde içerisinde bir adet deri kuşak, deve yününden elbise, cübbe ve iki deri kemer olan bir tekne görülmüştü. O yerde bulunan inananlar hemen bu tabutların Vaftizci Yahya ile Peygamber Elisha (Elyesa)'ya ait olduğunu<sup>78</sup> anladılar. Ve onlar onları oradan nakletmeyi düşündüler, fakat habis İmparatorun korkusundan yapamadılar<sup>79</sup>. Daha sonra

75 Bu nedenle yazar ya altıncı yüzyıldan önce ya da Vaftizci Yahya'nın olduğu söylenen kellenin İstanbul'a gönderildiği zamanlarda yazıyor olmalı. Bkz. Barsalibi, Treatise Against the Melchites ve benim oradaki s. 43-44 deki açıklamam. Yazarın eseri kaleme aldığı dönemde elimizde olan hikayeye göre, ki buna inanmak durumundayız, M.S. 385 - 395 yılları arasında Aziz'in kafası hala Emesa'daydı.

76 Bu sebeple, burada mevcut olan tarih Serapion tarafından söylenmiş veya yazılmış olan bir çeşit vaaz ya da methiye.

77 “ki Samaria Nabulus'u” ibaresi yalnızca M. 22'de değil, M. 183'de yer aldı ve görünüşe göre en son kopyalayan tarafından eklenmiştir. M. 22'de herhangi bir boşluğun olmadığı önceki bölümlerden birinde aynı ibare yine eksik olmasına rağmen genel olarak hikayenin daha modern ve düzeltilmiş halini temsil eden M. 183'te mevcuttur.

78 Çoğul olarak Hiya (o) okundu. Arapça cümlelerin oluşumu, metnin Süryani veya Yunan kökenli olduğunu belirtiyor.

79 Bu Theodoret'in ifadeleriyle çelişkilidir, çünkü o azizin tabutunun kırık olduğu-

Tanrı diğerlerinden daha perişan bir ölümle onu yerle bir etti. Dindar kişiler oraya toplandı ve “Bu günlerde İskenderiye Patriği Athanasius’tan<sup>80</sup> başka bunlara dikkat edecek muteber kimse yoktur” denilmesi sebebiyle iki tabutu İskenderiye’ye Kutsal Papa Patrik Athanasius’a getirmek niyetiyle denize taşındılar.

Onlar denize ulaştıklarında İskenderiye’ye giden bir gemi buldular ve tabutlarla bu gemiye bindiler. Denizde bir müddet yolculuk yaptılar ve İskenderiye kıyılarına indiler. Fakat onlar meseleyi hiçbir kimseye ifşa edemiyorlardı, çünkü zaman bunun için uygun değildi. Bu yüzden doğruca Patriğe gittiler ve ona gelişen olayları ve Kutsal Ruhla bu tabutları nasıl ona getirdiklerini anlattılar. Patrik onlarla olmaktan ziyadesiyle memnundu. Ve geceleyin kardeşi ile birlikte gemiye giderek kalıntıları bir başörtüsüne koyup birlikte onları getirdiler. Patrik onları kardeşi le birlikte evinde bir yere yerleştirdi ve onların nerede olduğunu bir başkasına da açıklamadı. Ve bu Kilise Babası Vaftizci Yahya için bir kilise yapmaya niyetlendi, ancak uğursuzların<sup>81</sup> çıkardığı sıkıntılar sebebiyle bunu hayata geçiremedi.

Cesetler bu sebeple Patrik Athanasius’un gizlice yerleştirdiği saklı mekânda<sup>82</sup> onun ölüm zamanına kadar kaldı. Onun ölümünden sonra yerin gizlenmesi Aziz Peter’e<sup>83</sup> devredildi. Onun ölümünden sonra papalık tacını ben aciz Kilise Babanız Serapion’u<sup>84</sup> bu Piskoposluğa kendimde bir marifet olmaksızın takdis eden Peder Timoty<sup>85</sup> giydi.

Onun ölümünden sonra da mezarın gizlenme işi halen Patriklik Makamında oturan Papa Theophilus<sup>86</sup>’a geçti. Onun zamanında Tanrının lüt-

---

nu, cesedinin yakıldığını ve küllerinin saçıldığını anlatır. *Pat. Gr. LXXXII. 1091.*

80 Athanasius 328-373 yılları arasında İskenderiye Patriği idi.

81 Ariuşçular.

82 Burada kullanılan kelime “fiskiye” anlamındadır. Vaftiz havuzu anlamına gelebilir mi?

83 373 – 380 yılları arasında Athanasius’un yerine geçen, II. Peter.

84 Peter’in 380 - 385 yılları arasında yerine geçen Timohy.

85 Ben Mısırdaki bir kasabada piskopos olduğu aşikar olan Serapion’un kimliğini sorulayamam. Kronolojik sebeplerden dolayı Thmuis Piskoposu Skolastik Serapion veya Tentyra Piskoposu Serapion olup olmadığı kesin değildir.

86 Theophilus 385 – 412 yılları arasındaki İskenderiye patriği idi. Mesih’in Mısır’a uçuşu ve kutsal ailenin o ülkedeki yaşam tarzını anlatan Apokrif bir vizyon görüşüne inanılır. Cf. Baumstark, *Gesch. D. Syr. Lit. P. 70*, and *Syr. MS. Mingana, No. 5 ff. 1-18b* ve *No. 39 ff. 56b-70b*, her ikisi de Birmingham’daki Rendel Har-



fü arttı ve inanç dindar Teodosius<sup>87</sup> zamanı boyunca kuvvetlendi. Tanrı İmparator ve Patrikliği sevgi bağı ile birleştirdi. Önceki İmparator hazinelerin olduğu tapınakların, özellikle de bol sayıda altın ve gümüşün bulunduğu İskenderiye'nin büyük tapınağının önündeki engelleri kaldırmıştı. Ve dindar Teodosius Patriği bütün bu hazinelerin yöneticisi yaparak onurlandırdı ve ona dedi ki; Ey Papa Theophilus bu hazineleri al ve onlarla bu kasabadan Asuan'a<sup>88</sup> kadar bütün kiliseleri Tanrı ve azizlerinin şerefine tezyin edin." Bundan sonra o, kiliseler inşa etmeye başladı. İnşa edilecek ilk kilise büyük şehir İskenderiye'de Kutsal Mar Vaftizci Yahya'nın ismini taşıyan kiliseydi. O onu süsledi ve büyük bir kilise yaptı, Kutsal Mar Vaftizci Yahya'nın vücudunu içine yerleştirmeyi temenni etti. Onu tamamen bitirdiğinde onun kutsanmasını<sup>89</sup> düşündü ve derhal yetkisi altındaki bütün piskoposları kilisenin kutsanması için toplanmaya gönderdi.

Davet ben acize de gönderildi. Ve ben diğer piskoposlarla birlikte İskenderiye Papası<sup>90</sup>Baba Theophilus'a gittim. Bütün piskoposların İskenderiye'e yaklaştıkları kendisine bildirildiğinde sayısız ganimet bulmuş biri gibi bizimle hoşnut oldu. Bizi karşılamak için şehirdeki bütün din adamları kendisine eşlik ettiği halde dışarı çıktı. Biz şehre girdik ve onunla birkaç gün geçirdik. Bundan sonra o kiliseyi kutsamaya<sup>91</sup> başladı ve bizi aldı ve onu bize gösterdi<sup>92</sup>. Biz orada harikulade yapılar<sup>93</sup> bulduk. Ve o bize dedi ki; "Ey Çocuklarım! bu yer kendi zamanında gerçekleştirilemeyen Athanasius'un kararı ile planlamıştır." Papa Theophilus ilave etti; "Ben sadece diyakos iken ve ona hizmet ettiğim dönemlerde onunla birlikte yürüyordum ve o bu yere geldiğinde bana dedi ki; "Ey evladım Theophilus! Eğer sen bir fırsat bulursan bu yere Mar Vaftizci Yahya adına bir kilise inşa et ve kemiklerini de içine yerleştir. Ve ben bu yer inşaatı yaptıktan sonra Tanrı adamı Papa Athanasius'un söylemlerini

---

ris Kütüphanesinde bulunmaktadır.

87 Teodosius 395 yılında öldü.

88 Veya Assuan. Mısır'ın yukarı bölgesinde yer alan ve Nubia eyaletinin başkenti olan ve antik dönemde (Fillerin arazisi) anlamında Yebu olarak bilinen kasabadır. Elephantine adasını da içerir, Yunan zamanlarında ise Syene olarak bilinirdi.

89 Bitakrisiha olarak okundu.

90 Papa kelimesi ilk dönemlerde Roma patriklerine değil İskenderiye Patriklerine verilen isimdi.

91 Bitakris olarak okundu.

92 Arana (bize gösterdi) olarak okundu.

93 Abniatan (binalar) olarak okundu.



hatırladım. Özellikle Papa'mın Tanrı için bir ev yapmak isteyen, ama bunu katılmış olduğu birçok savaş nedeniyle gerçekleştiremeyen Peygamber Davut gibi olduğunu düşündüğümü hatırladığımda ki; Tanrı ona şöyle demişti; "Sen benim için bir ev inşa etmeyeceksin, fakat senin soyundan gelecek birisi benim için inşa edecek"<sup>94</sup> Ve bu da Süleyman'dır. Ben putperestlere karşı savaşı bitirdiğimde gündüzün yıldızı Kutsal Mar Vaftizci Yahya adı altında olan bu kiliseyi inşa etmeye kendimi yeterli gördüm.

Haziran ayının ikinci günü geldiğinde o bizi cesedin yerleştirildiği yere götürdü. Ve biz doğru yeri bilemedik, fakat gece duasından sonra Tanrı o yeri ona gösterdi. Ve O cesedi dışarı getirdiğinde şehirde bulunanların tamamını çağırdı ve onlar fenerler ve lambalarla ona eşlik ettiler sanki gece gündüz gibi aydınlanmıştı. O Piskoposlara tabutu başlarını üzerinde taşımaya izin verdi ve Patrik de onların önünde idi. Ve biz tabutu büyük bir geçit töreni ile kiliseye götürürken diyakoslar görkem ve haşmetle ilahiler okuyorlardı. Biz içeri girdiğimizde Patrik tabutu kendi eline aldı, onu kucakladı ve bütün halka daha sonra kilisede sunağın köşesindeki sandalye üzerine yerleştirdiği kutsal bedenle kutsanma izini verdi. O devamında aynı gün içinde kiliseyi takdise hazırladı. Ve biz ekmek- şarap ayini dedik ve bizim hepimiz sakramenti (ekmek-şarabı) patrikten aldık. Bu da Baouna<sup>95</sup> ayının ikinci günüydü.

Bundan sonra patrik bize elveda dedi ve biz kasabayı terk ettik, her birimiz Tanrının esenliği ile kendi bölgesine gitti. Amin<sup>96</sup>. Ve kutsal

94 1. Tarihler 28/3,6; krş. Samuel 7/13; 1. Krallar 5/3

95 M. 183'te Haziran (June)'dır. Kıpti ayın ikinci günü olan Bauna bizim 27 Mayısımıza denk gelmektedir. Kıpti Arap Fenomenolojisinde(Pat. Or. X. 204) Vaftizcinin (Yahya'nın kemiklerinin bulunmasının bayramı, aslında Bauna'nın ikinci gününe ya da 27 Mayısa denk gelmektedir.) Sebaste tarafından Athanasius'a gönderilen Vaftizci Yahya'nın sözde kalıntılarını saklamak için İskenderiye'de bir kilise inşa edildiği Rufinus tarafından ispatlanmıştır. *Hist. Eccl. XI. 28; Theodoret, Hist. Eccl. LII. 3; Theophanes, Chronographia, i. 117*(edit. Classen). Böylece İskenderiye'de Serapis Tapınağının bulunduğu yerde Büyük Teodosyus tarafından bir kilisenin inşa edilmiş ve Arcadius hükümrانlığında bitirilmiş olması tarihi bir gerçek gibi görünmektedir. Diğer taraftan, kilisede Aziz'in (Yahya'nın) kemiklerinin bulunduğunu ileri sürmek bana yanlış geliyor. Bkz. Barsalibi, *Treatise Against the Melchites*, s. 43, ve daha geniş bilgi için bkz. Smith's and Cheetam's *Dictionary of Christian Antiquities*, i. 881-884. Acta SS'nin 24 Haziran sayıs (s.711-808) Vaftizcinin (Yahya'nın) kalıntılarının tarihi ile ilgili geleneklerden oluşan geniş bir bilgi hazinesi içermektedir.

96 Hikâye burada sona eriyor.

Mar Vaftizci Yahya'nın bedeni Rab İsa Mesih'in inananlarında mucizelere ve inanılmaz şifalara yol açtı. Ey şimdi ve sonsuza dek tek bedende bir olan Baba Oğul ve Kutsal Ruh, yücelik, şan ve güç sadece sendedir.

### Yayın İlkeleri

1. *Dini Araştırmalar*, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki akademik çalışmaları desteklemeyi, Din Felsefesi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Dinler Tarihi ve Din Eğitimi gibi alanlarda yapılan akademik çalışmaların yayımlandığı ve tartışıldığı bir ortam oluşturmayı amaç edinmiştir.
2. *Dini Araştırmalar*'da, sosyal bilimler alanında, din biliminin temel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren yazılara yer verilir.
3. *Dini Araştırmalar*, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki makaleleri, çevirileri, olgu sunumlarını, kitap ve sempozyum tanıtımlarını yayımlayarak başta ilahiyat alanındaki akademisyen ve öğrenciler olmak üzere din bilim alanına ilgi duyan geniş bir okuyucu kitlesine bilimsel bilginin ulaşmasına hizmet etmektedir.
4. *Dini Araştırmalar* 'a gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.
5. Makalelerin yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtmek şartıyla kabul edilebilir.
6. *Dini araştırmalar* dergisinde kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır.
7. *Dini Araştırmalar*, Kış/Aralık, Yaz/Haziran olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır.

### Yazıların Değerlendirilmesi

1. *Dini Araştırmalar*'a gönderilen yazılar, Yayın Kurulunca, yayın ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Uygun görülenler hakemlere gönderilir. Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.
2. *Dini Araştırmalar* 'da yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazı ve fotoğraflardan, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

### Yazım Dili

1. *Dini Araştırmalar*'ın yazım dili Türkçedir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça gibi diğer dillerde yazılmış yazılara da yer verilebilir.

### Yazım Kuralları

Makalelerin, aşağıda belirtilen şekilde sunulmasına özen gösterilmelidir:

1. Başlık: İçerikle uyumlu, onu en iyi ifade eden bir başlık olmalı, koyu ve büyük harflerle yazılmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 10-12 kelime arasında olmalıdır.
2. Yazar ad(lar)ı ve adres(ler)i: Yazar(lar)ın ad(lar)ı ve soyad(lar)ı koyu, adresler ise normal ve eğik karakterde harflerle yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), haberleşme ve e-posta adres(ler) i belirtilmelidir.
3. Öz: Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 75, en fazla 150 kelimedenden oluşan Türkçe Öz bulunmalıdır; Öz içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir. Öz'ün altında bir satır boşluk bırakılarak, en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Anahtar kelimelerden bir satır sonra Öz ve anahtar kelimeler'in İngilizceleri de bulunmalıdır.
4. Ana Metin: A4 boyutunda (29.7x21 cm.) kâğıtlara, MS Word programında, *Times New Roman* veya benzeri bir yazı karakteri ile 12 punto, 1.5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Sayfa kenarlarında 2.5 cm. boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır. Yazılar 7.000 (yedibin) kelimeyi geçmemelidir. Metin

içinde vurgulanması gereken kısımlar, koyu değil eğik harflerle yazılmalıdır.

5. Bölüm Başlıkları: Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir ve gerektiği takdirde başlıklar numaralandırılabilir. Ana başlıklar (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) büyük harflerle; ara ve alt başlıklar, yalnız ilk harfleri büyük, koyu karakterde yazılmalı; alt başlıkların sonunda iki nokta üst üste konularak aynı satırdan devam edilmelidir.
6. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Tablo çiziminde dikey çizgiler kullanılmamalıdır. Yatay çizgiler ise sadece tablo içindeki alt başlıkları birbirinden ayırmak için kullanılmalıdır. Tablo numarası üste, tam sola dayalı olarak dik yazılmalı; tablo adı ise, her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere eğik yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Şekiller siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır. Şekil numaraları ve adları şeklin hemen altına ortalı şekilde yazılmalıdır. Şekil numarası eğik yazılmalı, nokta ile bitmeli, sadece ilk harf büyük olmak üzere şekil adı dik yazılmalıdır.
7. Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırılmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır. Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır.
8. Alıntı ve Göndermeler: Alıntılar tırnak içinde verilmeli; beş satırdan az alıntılar satır arasında, beş satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan 1.5 cm içeride, blok hâlinde ve 1,5 satır aralığıyla 1 punto küçük yazılmalıdır. Metin içinde göndermeler, parantez içinde aşağıdaki şekilde yazılmalıdır. (Berkes 1973), (Berkes 1973: 35).

Birden fazla yazarlı yayınlarda, metin içinde sadece ilk yazarın soyadı ve 'vd.' yazılmalıdır: (İçli vd. 1992).

Dipnot kullanımından mümkün olduğunca kaçınılmalı, yalnız açıklamalar için başvurulmalı ve otomatik numaralandırma yoluna gidilmelidir. Dipnotlarda kaynak göstermek için, metin içi kaynak gösterme yöntemleri kullanılmalıdır.

Kaynaklar kısmında ise, birden fazla yazarlı yayınların diğer yazarları da belirtilmelidir.

Metin İçinde, gönderme yapılan yazarın adı veriliyorsa kaynağın yayın tarihi ve sayfası yazılmalıdır.

“Berkes (1973: 38), bu konuda ...”

Yayın tarihi olmayan eserlerde ve yazmalarda sadece yazarların adı, yazarı belirtmeyen ansiklopedi vb. eserlerde ise eserin ismi yazılmalıdır.

İkinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilmelidir: “Çağatay (1962) .....” (Kasapoğlu 1999'dan).

Kişisel görüşmeler, metin içinde soyadı ve tarih belirtilerek gösterilmeli, ayrıca kaynaklarda da belirtilmelidir. İnternet adreslerinde ise mutlaka kaynağa ulaşma tarihi belirtilmeli ve bu adresler kaynaklar arasında da verilmelidir:

<http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dy/Diyanet-Isleri-Baskanligi-Duyuru-18299.aspx> (21.06.2012)

9. Kaynaklar: Metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak aşağıdaki şekillerden birinde yazılmalıdır. Kaynaklar, bir yazarın birden fazla yayını olması halinde, yayımlanış tarihine göre sıralanmalı; bir yazara ait aynı yılda basılmış yayınlar ise (1968a, 1968b) şeklinde gösterilmelidir:

Berkes, Niyazi (1973). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Ankara: Bilgi Yay.

Birinci, Ali (2008) “Ali Kami Akyüz”. *Türkiye'de Sosyoloji*. Ankara: Phoenix Yay.

Canter, David (2011). *Suç Psikolojisi*. Çev. Ali Dönmez vd., Ankara: İmge Kitabevi.

Kılıç, Recep (2003). “Küreselleşmenin Dini Boyutu Üzerine”. *Dini Araştırmalar Dergisi* C.6, S.17: 11-22

### Yazıların Gönderilmesi

Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanmış yazılar, [diniarastirmalar98@yahoo.com](mailto:diniarastirmalar98@yahoo.com) adresine gönderilir. Yazarlarına raporlar doğrultusunda geliştirilmek ve/veya düzeltilmek üzere gönderilen yazılar, gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra en geç 15 içinde tekrar dergiye ulaştırılır. Yayın Kurulu, esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler yapabilir.